

ALEVİLİK-BEKTAŞILIK ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

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

Sayı: 26 2022



ISSN: 1869-0122

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

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

ALEVİLİK - BEKTAŞİLİK
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: 26 Kış/Winter 2022

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

Doç. Dr. Mehmet ERSAL

Doç. Dr. Bülent AKIN

EDİTÖR YARDIMCISI / ASSISTANT TO EDITORS / LEKTORATSASSISTENT

Dr. Öğr. Üyesi 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. 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 - *Neyşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*

Prof. Dr. Irene MARKOFF - *Yorke Üniversitesi*

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

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

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

Prof. Dr. Ali UÇAR - *Berlin Teknik Üniversitesi*

Prof. Dr. Alemdar YALÇIN - *Gazi Üniversitesi*

Doç. Dr. Haydar YALÇIN - *Ege Üniversitesi*

Dr. Öğr. Üyesi Ilgar BAHARLU - *Neyşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*

Dr. Nevena GRAMATİKOVA - *Sofya Liberal Entegrasyon Vakfı*

Dr. Muhammed Ali SOLTANI - *Tabran Üniversitesi*

BİLİM KURULU / SCIENCE COMMITTEE / WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT

- Prof. Dr. Erdal AKSOY** - *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ - *Atatürk Üniversitesi*
Prof. Dr. Tuncay BÜLBÜL - *İtalya Dumlupınar 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 SİPOS - *Macaristan Bilimler Akademisi Müzik Enstitüsü*
Prof. Dr. Mustafa ŞEN - *Ortaoğu Teknik Üniversitesi*
Prof. Dr. Fatma Ahsen TURAN - *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Harun YILDIZ - *Ondokuz Mayıs Üniversitesi*
Doç. Dr. Ahmet Yılmaz SOYYER - *Süleyman Demirel Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Erhan KURTARIR - *Yıldız Teknik Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Cemal SALMAN - *İstanbul Üniversitesi*
Dr. David SHANKLAND - *Kraliyet Antropoloji Enstitüsü*

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**
İran/Iran - **Dr. Muhammed Ali SOLTANI**
Macaristan / Ungarn - **Prof. Dr. Éva CSÁKI**

HAKEMLER

REFEREES / SCHIEDSAUSSCHUSS

- 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. Mesut AYAR - *Karklıreli Üniversitesi*
Prof. Dr. Yusuf AYÖNÜ - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Hüseyin BAL - *Antalya AKEV Üniversitesi*
Prof. Dr. Michel BALIVET - *Provence Üniversitesi*
Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ - *Atatürk Üniversitesi*
Prof. Dr. M. Fuat BOZKURT - *Emekli Öğretim Üyesi*
Prof. Dr. Tuncay BÜLBÜL - *Kütahya Dumlupınar Üniversitesi*
Prof. Dr. Ömür CEYLAN - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*
Prof. Dr. Eva CSAKİ - *Peter Pazmany Katolik Üniversitesi*
Prof. Dr. Serpil ÇAKIR - *İstanbul Üniversitesi*
Prof. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ - *Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Nilgün ÇIBLAK COŞKUN - *Mersin Üniversitesi*
Prof. Dr. Sevilay ÇINAR - *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Haydar EFE - *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi*
Prof. Dr. Metin EKİCİ - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Selami FEDAKAR - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Burak GÜMÜŞ - *Trakya Üniversitesi*
Prof. Dr. Vehbi GÜNAY - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Alimcan İNAYET - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Songül KARAHASANOĞLU - *İstanbul Teknik Üniversitesi*
Prof. Dr. Rezzan KARAKAŞ - *Sırt Üniversitesi*
Prof. Dr. Ayşe KAYAPINAR - *Milli Savunma Üniversitesi*
Prof. Dr. Levent KAYAPINAR - *Ankara Üniversitesi*
Prof. Dr. Filiz KILIÇ - *Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. İsmail KIVRIM - *Necmettin Erbakan Üniversitesi*
Prof. Dr. Fatma Sabiha KUTLAR - *Hacettepe Üniversitesi*
Prof. Dr. Irene MARKOFF - *York Üniversitesi*
Prof. Dr. Hasan ONAT - *(1957-2020)*
Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE - *Ondokuz Mayıs Üniversitesi*
Prof. Dr. M. Saffet SARIKAYA - *Süleyman Demirel Üniversitesi*
Prof. Dr. İlkay ŞAHİN - *Erzincan Üniversitesi*
Prof. Dr. Mustafa ŞEN - *Ortaoğuz Teknik Üniversitesi*
Prof. Dr. Rezan TATLIDİL - *Emekli Öğretim Üyesi*
Prof. Dr. Ömer TEBER - *Akdeniz 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 UÇAR - Berlin Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Ali YAMAN - Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Prof. Dr. Harun YILDIZ - Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Ozan YILMAZ - Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Ali YOLCU - Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Doç. Dr. Bülent AKIN - İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Doç. Dr. Nevin AKKAYA - Dokuz Eylül Üniversitesi
Doç. Dr. Ayten ALKAN - İstanbul Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet ALTUNMERAL - Bartın Üniversitesi
Doç. Dr. Zahide AY - Necmeddin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Tuğrul BALABAN - Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Doç. Dr. Muhammed CEYHAN - Yalova Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Surur ÇELEPİ - Pamukkale Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa DUMAN - Uşak Üniversitesi
Doç. Dr. Muvaffak DURANLI - Ege Üniversitesi
Doç. Dr. Pervin ERGUN - Gazî Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet ERSAL - İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Doç. Dr. Pınar FEDAKAR - Ege Üniversitesi
Doç. Dr. Mürüvet HARMAN - Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Doç. Dr. Abbas KARAĞAÇLI - Giresun Üniversitesi
Doç. Dr. Ayhan KARAKAŞ - Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. Canser KARDAŞ - Muş Alpaslan Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet KESKİN - Samsun Üniversitesi
Doç. Dr. Murat KILIÇ - Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Doç. Dr. Ufuk ÖZCAN - İstanbul Üniversitesi
Doç. Dr. Fevzi RENÇBER - Şırnak Üniversitesi
Doç. Dr. Serkan SARI - Dicle Üniversitesi
Doç. Dr. Yağmur SAY - Anadolu Üniversitesi
Doç. Dr. M. Abdülbasit SEZER - Dicle Üniversitesi
Doç. Dr. Erhan SOLMAZ - Uşak Üniversitesi
Doç. Dr. A. Yılmaz SOYYER - Süleyman Demirel Üniversitesi
Doç. Dr. Tekin TUNCER - Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Doç. Dr. H. Kübra UYGUR - Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Yahya YEŞİLYURT - Milli Savunma Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin AKSOY - Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi

- Dr. Öğr. Üyesi Mihriban ARTAN** - *Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed AVŞAR - *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Onur AYKAÇ - *Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Ilgar BAHARLU - *Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Nagihan BAYSAL - *Ege Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Ali ÇAPAR - *Çankırı Karatekin Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi H.Ş. Çağatay ÇAPRAZ - *Kırklareli Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Nilgün Nurhan KARA - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Seyhan KAYHAN KILIÇ - *Kanada*
Dr. Öğr. Üyesi İhsan Seddar KAYNAR - *Hakkari Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KESKİN - *Samsun Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi İlker KİREMİT - *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Rabia KOCAASLAN UÇKUN - *Ege Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim KOLUNSAĞ - *İzmir Katip Çelebi Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Kader POLAT - *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Cemal SALMAN - *İstanbul Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Bahar TAYMAZ - *Esenyurt Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Hilal TUZTAŞ HORZUMLU - *Yeditepe Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Hulusi YILMAZ - *Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Arş. Gör. Dr. Didem Gülcin ERDEM KÜK - *Denizli Pamukkale Üniversitesi*
Dr. Seda GEDİK - *İzmir*
Dr. Nevena GRAMATİKOVA - *Sofya Liberal Entegrasyon Vakfı*
Dr. Janina KAROLEWSKI - *Hamburg Üniversitesi*
Dr. Muhammed Ali SOLTANI - *Tabran Üniversitesi*
Dr. Fatoş YALÇINKAYA - *İzmir*

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 EDİTÖRÜ / GERMAN LANGUAGE EDITOR/
EDITOR FÜR DIE DEUTSCHE SPRACHE

Sebastian HEUER - Bremen

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

M.A. Ana KILIÇ - Ege Üniversitesi

TEKNİK YARDIMCILAR / TECHNICAL ASSISTANT/
TECHNISCHE UNTERSTÜTZUNG:

Cem AKDAĞ - İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sevda YAHCİ - Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü

TARANAN İNDEKSLER / INDEXES / GESCANNTE INDIZES



Kapak Tasarım

Designed By/ Setzung-Coverdesign

Mehmet Nuri ERDEM

© Copyright, 2022

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
Alevi Ritüelleri İktisadi Zihniyet Hakkında Bize Ne Söyler?	
Çiğdem BOZ	3
Aleviliğin Kurumsal Yapısında Değişim ve Dönüşüm: Ocak Sisteminden Tarikat ve Süreklere Evrilmiş	
Mehmet ERSAL	36
Evlîya Çelebinin Seyahatnamesine Göre Yesevi Geleneğinin Hacı Bektaş-ı Veli Tarafından Anadolu'ya Taşınması	
Kader ALTIN / Nazan AYDOĞDU	67
Viranî Divanı'nın Yazma Nüshaları	
Taha Tuna KAYA	87
"Kutsal"dan "Kurgu"ya: Alevi-Bektaşî Ziyaret Kültürünün Talip Apaydın Romanlarına Yansımaları	
Erdem AKIN	106
Ana Tanrıçadan Günümüze Bir Kült: Fatma Ana Eli	
Cem HAYAT / Saadet DAĞ	135
Yanyatır Ocaklı Tahtacı Alevilerinde Sazandarlık Geleneği: Sazandar İsmail Gacar Örneği	
Sultan Yıldız GACAR	155
"Ocağın Küllü Bitmez" Diyarbakır Yöresi Alevi Ocaklarından Güzelşah Ocağı, Türbe ve Emanetleri	
Senem DEMİRELÖZ	188
Koçu Baba Ocağı'na Ait Bir İcâzetnâme	
Nazmiye SAKARLI	229
Tartışmalar Işığında Hacı Bektaş Veli'nin Hayatı	
Özcan SALMAN	247
Âli/Siz Alevilik'e Reddiye	
Sadık ACAR	270
Tanıtmalar	285
Halil Öztoprak (2012). Kur'an'da Hikmet Tarihte Hakikat ve Kur'an'da Hikmet İncil'de Hakikat.	
Hasan ÇELİK	287
Dergi Yazı Teslim Kuralları	295

CONTENTS

Editor's Letter	
Ali YAMAN / Mehmet ERSAL / Bülent AKIN	xiii
Articles	1
What do Alevi Rituals Tell us about the Economic Mentality?	
Çiğdem BOZ	3
Change and Transformation in the Organizational Structure of Alevism: From the Ocak (Heart) System to the Inversion to Orders and Sürek Ritual Systems	
Mehmet ERSAL	36
Transmitting of the Yesevi Tradition by Hacı Bektas-i Veli to Anatolia according to the Evliya Çelebi's Seyahatname	
Kader ALTIN / Nazan AYDOĞDU	67
Manuscripts of the Virani's Divan	
Taha Tuna KAYA	87
From Sacred to Fiction: Reflection of Alevi-Bektashi Visiting Culture in Talip Apaydin's Novels	
Erdem AKIN	106
Mother Fatma's Hand: A Cult from the Mother Goddess to the Present	
Cem HAYAT / Saadet DAĞ	135
Sazandar Tradition among Tahtacı Alevis belonging to the Yanyatir Ocak: The Example of Sazandar İsmail Gacar	
Sultan Yıldız GACAR	155
"Ocak does not ever end" An Alevi Ocak from Diyarbakir: the Ocak of Güzelşah, its Tomb and Relics	
Senem DEMİRELÖZ	188
A Permission Document (İcazetname) belonging to the Ocak of Koçu Baba	
Nazmiye SAKARLI	229
Hacı Bektashi Veli's Life in the Light of Debates	
Özcan SALMAN	247
Refusal of Alevism without Ali	
Sadık ACAR	270
Reviews	285
Halil Öztoprak (2012). Kur'an'da Hikmet Tarihte Hakikat ve Kur'an'da Hikmet İncil'de Hakikat.	
Hasan ÇELİK	287
Paper Formatting Guidelines	295

INHALTSVERZEICHNIS

Von den Editoren	
Ali YAMAN / Mehmet ERSAL / Bülent AKIN	xiii
Artikel	1
Was verraten uns alevitische Rituale über die wirtschaftliche Mentalität?	
Çiğdem BOZ	3
Wandel und Transformation in der institutionellen Struktur des Alevitentums: Vom System der Geistlichenfamilien (Ocak) zu den Derwisch-Orden (tarika) und Ritualsystemen (Sürekl)	
Mehmet ERSAL	36
Der Transfer der Yesevi-Tradition nach Anatolien durch Hacı Bektaş-ı Veli nach der Seyahatname von Evliya Çelebi	
Kader ALTIN / Nazan AYDOĞDU	67
Handschriftliche Exemplare von Viranis Divan	
Taha Tuna KAYA	87
Vom Sakralen zur Fiktion: Die alevitisch-bektaschitische Besuchskultur in Talip Apaydins Romanen	
Erdem AKIN	106
Von der Muttergöttin bis in die Gegenwart: Der Kult der Hand der Mutter Fatma	
Cem HAYAT / Saadet DAĞ	135
Der Sazandar-Dienst bei den Tahtacı-Aleviten des Yanyatır-Ocaks am Beispiel des Sazandar İsmail Gacar	
Sultan Yıldız GACAR	155
“Die Asche ist Unendlich” – Ein Alevitischer Ocak in Diyarbakır: Der Güzelşah-Ocak und seine Grabstätten und Relikte	
Senem DEMİRELÖZ	188
Ein Genehmigungsschreiben des Koçu Baba Ocaks	
Nazmiye SAKARLI	229
Das Leben Hacı Bektaş Velis im Lichte jüngster Debatten	
Özcan SALMAN	247
Gegen ein Alevitentum ohne Ali	
Sadık ACAR	270
Vorstellung	285
Halil Öztoprak (2012). Kur'an'da Hikmet Tarihte Hakikat ve Kur'an'da Hikmet İncil'de Hakikat.	
Hasan ÇELİK	287
Regeln zur Einreichung von Artikeln	295

EDİTÖRLERDEN**EDITOR'S LETTER / VON DEN EDITOREN**

Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi olarak 2022/Kış 26. sayımızı siz değerli okuyucularımız ile buluşturmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Dergimiz her sayısında olduğu gibi, bu sayıda da kendi alanlarında bilim camiasına ve literatüre katkı sunacak değerli araştırmacıların makaleleriyle yayın hayatını sürdürmektedir. Yine siz kıymetli okuyucularımızın da teşvikiyle önümüzdeki sayılar için daha da güçlü bir biçimde yolumuza devam etmeyi planlamaktayız.

Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi'nin bu sayısında on özlü, bir derleme makaleye ve bir kitap tanıtım yazısına yer verilmiştir. Dergimizin her yeni sayısında Alevilik Bektaşilik alanında çalışan genç araştırmacılara yer vermeye çalışıyoruz. Bu sayımızda bu bağlamda Alevilik Bektaşilik alanında lisansüstü eğitimlerine devam eden ya da tamamlamış genç araştırmacılara ait beş makaleye yer verdik. Alevilik Bektaşilik alanındaki akademik çalışmaların sayısının ve niteliğinin artmasının mevcut literatürün akademik kriterlerle sorgulanabilir bir yapıya kavuşmasına hizmet edeceğine inanıyoruz. Dergimizi yayınlayan Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü'nün temel amaçlarından birisi de bu misyon üzerine çalışmalar yürütmektedir. Bu sebeple sonraki sayılarımızda da genç araştırmacıların çalışmalarına yer vermektan mutluluk duyacağımızı bildirmek isteriz.

Dergimizin bu sayısının ilk makalesi Çiğdem Boz tarafından kaleme alınan "*Alevi Ritüelleri İktisadi Zihniyet Hakkında Bizze Ne Söyler?*" başlıklı makalesidir. Tarihsel süreçten bugüne kadar Alevi ocaklarının ve dergâhların, evkafı olanların vakıf sistemi ile kırsalda varlığını sürdürenlerin ise hakkullah, çerağ hakkı ve niyaz gibi gelirlerle varlıklarını sürdürdükleri sahada çalışanlarca bilinmektedir. Boz, makalesinde iktisat kuramları merkezli değerlendirmelerle Alevi ocak sisteminin ekonomik analizini ortaya koymaktadır.

Mehmet Ersal'ın "*Aleviliğin Kurumsal Yapısında Değişim ve Dönüşüm: Ocak Sisteminden Tarikat ve Süreklere Evriliş*" adlı makalesi bu sayının ikinci makalesidir. Ersal çalışmasında Alevi inanç sisteminin kurumsal yapısını oluşturan ocakların ve ocaklar merkezli çeşitlenen ritüel evrenin sosyal ve siyasi gelişmelerle tarikat ve süreklere evrilişini Türkiye, Yunanistan ve Bulgaristan'da yerleşik Alevi topluluklar örneğinde analiz etmektedir.

Bu sayının üçüncü makalesi Kader Altın ve Nazan Aydoğdu'nun birlikte kaleme aldığı "*Evlîya Çelebinin Seyahatnamesine Göre Yesevi Geleniğinin Hacı Bektaş-ı Veli Tarafından Anadolu'ya Taşınması*" adlı çalışmalarıdır. Makalede, Evliya Çelebi Seyahatnamesine göre

Ahmed-i Yesevi ve Hacı Bektaş Veli arasındaki ilişkinin Anadolu tasavvuf hayatına nasıl yansıdığı, dönemin kaynakları ile ortaya konmaya çalışılmıştır.

Taha Tuna Kaya'nın "*Viranî Divanı'nın Yazma Nüshaları*" adlı makalesi bu sayının dördüncü makalesidir. Makale, on yedinci yüzyılda yaşamış ünlü Bektaşî şairi Viranî'nin Divan'ının el yazması nüshalarını tanıtmayı hedeflemiştir. Çalışmada Viranî Divanı'nın Türkiye'deki devlet, üniversite ve belediye kütüphaneleri, yurt dışındaki devlet ve üniversite kütüphanelerinde bulunan arşivler ve şahıslara ait özel arşivler incelenmiş, Viranî'ye ait olduğu düşünülen, yazma eser niteliğindeki divan nüshaları tespit edilerek ana hatlarıyla tanıtılmıştır.

Bu sayının beşinci makalesi Erdem Akın'ın "*Kutsaldan Kurguya: Alevî-Bektaşî Ziyaret Kültürünün Talip Apaydın Romanlarına Yansıması*" adlı makalesidir. Akın çalışmasında Talip Apaydın'ın romanlarında Alevî-Bektaşî inanç dairesinde geleneksel bağlamın önemli bir ifadesi olan ziyaret kültürünün, kutsal mekân ritüelleri, inanç anlatıları, halk inanışları çerçevesinde yansımalarına odaklanılarak romanlara atıflarla analiz edilmiştir.

Cem Hayat ve Saadet Dağ tarafından hazırlanan "*Ana Tanrıçadan Günümüze Bir Kült: Fatma Ana Eli*" adlı çalışma bu sayının altıncı makalesidir. Çalışmada, Fatma Ana'nın eli sembolünün tarihteki sembolik kullanımlarına dair önemli tespitlere yer verilmiştir. Bu çerçevede, çeşitli medeniyetlerde kadın tanrıça ve kutsal kadın eli sembolizminin Türk kültüründeki Umay Ana ile ilişkisi ve Alevilik özelindeki Fatma Ana eline intikali ayrıntılı olarak konu edilmiştir.

Bu sayının yedinci makalesi Sultan Yıldız Gacar'ın "*Yanyatır Ocaklı Tahtacı Alevilerinde Sazandarlık Geleneği: Sazandar İsmail Gacar Örneği*" adlı makalesidir. Makale, Alevi ocakları içerisinde kapalı toplum yapısını son elli yıla kadar güçlü bir şekilde sürdüren Tahtacı Alevi ocaklarından Yanyatır Ocağı'ndaki sazandarlık geleneğini İsmail Gacar örneğinde ele almaktadır. Çalışmada Yanyatır Ocağı'nda icra edilen ritüeller ve ritüellerde sazandarın rolü ve işlevi açıklandıktan sonra sazandar İsmail Gacar'ın hayatı, sazandarlığı ve onun örnekleminde sazandarlık geleneğinin güncel durumu hakkında tespit ve değerlendirmelere yer verilmiştir.

Senem Demirelöz'ün "*Ocağın Külü Bitmez*" Diyarbakır Yöresi Alevi Ocaklarından *Güzelşah Ocağı, Türbe ve Emanetleri*" adlı makalesi bu sayının sekizinci makalesidir. Makale, Alevi Ocakları içerisinde yalnızca Diyarbakır yöresinde tesadüf ettiğimiz özgün ocaklardan Güzelşah Ocağı hakkında saha çalışmaları merkezli tespit ve değerlendirmelere yer verilmiştir. Bu çerçevede ocağın tarihçesi, kurucu pirinin Türbesi, ocak emanetleri ve inanç anlatıları işlevsel bağlamda ele alınmıştır.

Bu sayının dokuzuncu makalesi Nazmiye Sakarlı tarafından kaleme alınan “*Koçu Baba Ocağı'na Ait Bir İcazetnâme*” adlı çalışmadır. Koçu Baba Ocağı'nın merkezi Kırıkkale'nin Balışeyh ilçesine bağlı olan Koçubaba köyüdür. Koçu Baba hiyerarşik olarak Hacı Bektaş Veli Ocağı'na bağlıdır. Tarihsel süreçten bugüne kadar Koçu Baba Ocaklı dedeler Hacı Bektaş Veli Ocağı'ndan icazet almaktadırlar. Alevi ocaklarının hiyerarşisinin işleyişini ortaya koyan icazetnâme geleneği, Koçu Baba Ocağı örneğinde, ocağın güncel durumu ile birlikte makalede değerlendirilmiştir.

Bu sayının son özlü makalesi Özcan Salman'ın “Tartışmalar Işığında Hacı Bektâş Veli'nin Hayatı” adlı çalışmasıdır. Özcan, çalışmasında Hacı Bektaş Veli'nin hayatı ile ilgili mevcut literatürü mukayeselerle ele almaktadır. Mevcut çalışmalarının kritiğine yer verilen çalışmada Hacı Bektaş Veli'nin hayatı ile ilgili bütüncül bir tablo ortaya konulmaktadır.

Bu sayının derleme makaleler bölümünde Sadık Acar'ın “*Âli/Siç Alevilik'e Reddiye*” adlı yer almaktadır. Acar çalışmasında, Alevi toplumunun son yıllarda bazı kurum ve kişilerce tartışılan “Alisiz Alevilik” konusu, teoloji ve felsefe disiplinlerinin bağlamında eleştirel bir okuma ile değerlendirmektedir.

Kitap değerlendirmeleri bölümünde, ilk dönem Alevi kaynakları bağlamında bizzat inanç mensupları tarafından kaleme alınan eserlerden Halil Öztoprak'ın “*Kur'an'da Hikmet Tarihde Hakikat ve Kur'an'da Hikmet İncil'de Hakikat*” adlı kitabına Hasan Çelik tarafından kaleme alınan bir değerlendirme yazısına yer verilmiştir. Çelik, değerlendirmesini, eserin yazıldığı dönemi ve günümüzü dikkate alan bir eleştiri ve tanıtım ile yapmaktadır.

Editörlüğünü üstlendiğimiz dergimiz, Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü ve birçok kişinin katkılarıyla sizlerle buluşmaktadır. Öncelikli olarak değerli araştırmalarını bizimle paylaşan yazarlarımıza, hakemlerimize, kıymetli okuyucularımıza, derginin her sayısında mutfakta görev alan Yabancı Dil Editörlerimize, Editör Yardımcıları, Yayın Kurulu Üyeleri ve Teknik Yardımcılarımıza teşekkürlerimizi arz ediyoruz. Önümüzdeki sayılarımızda yeniden bir arada olmak temennisiyle...

Editörler

Prof. Dr. Ali YAMAN

Doç. Dr. Mehmet ERSAL

Doç. Dr. Bülent AKIN

Makaleler
Articles / Artikel

ALEVİ RİTÜELLERİ İKTİSADİ ZİHNİYET HAKKINDA BİZE NE SÖYLER?*

What do Alevi Rituals Tell us about the Economic Mentality?

Was verraten uns alevitische Rituale über die wirtschaftliche Mentalität?

Çiğdem BOZ**

ÖZ

Türkiye iktisat tarihi çalışmalarında din ve iktisadi yapı arasındaki ilişki genellikle Weberyen bakış açısına göre analiz edilir. Bu bakış açısına göre, kapitalizmin bir sistem olarak ete kemiğe bürünmesi; kazanç odaklı, rasyonel insan tipinin (homo economicus) tarih sahnesine çıkmasıyla mümkün olmuştur. Söz konusu insan tipini ve onun iktisadi zihniyetini şekillendiren de Protestan ahlakıdır. Kendine hâkim olmak, dürüstçe çok çalışmak ve elde edilen kazancın sürekli yatırıma dönüştürülmesi gibi değerler sistemi ile kapitalizme yaklaşan Weberci görüşe göre, Doğu toplumlarında bu insan tipinin olmaması, bu toplumların kanaatkârlığı ön plana çıkaran iktisadi zihniyetiyle açıklanır. Tasavvuf kaynaklı bu zihniyeti ele alan Türkiye iktisat tarihi çalışmalarının eksik yönü “ortodoks tasavvuf” anlayışını merkeze alıp Alevilik, Bektaşilik, Melâmilik gibi heterodoks tasavvuf öğretilerini analiz dışı bırakmalarıdır. Osmanlı'nın neden kapitalizme geçemediğine dair haklı sorgulamalar ne yazık ki kapitalizme direniş olarak görülebilecek heterodoks öğretileri gölgede bırakmıştır. Modern ekonomi bilimi de pre-kapitalist toplumların örgütlenme biçimlerinde etkisi yüksek olan din veya inanç gibi unsurlar nedeniyle bu tarz örgütlenmeleri “akıl dışı” (irrational)

* Bu çalışma 1-2 Ekim 2021 tarihlerinde İzmir’de gerçekleştirilen II. Uluslararası Alevi Ritüelleri Sempozyumu’nda bildiri olarak sunulmuş ama basılmamıştır.

** Prof. Dr., Fenerbahçe Üniversitesi Ekonomi ve Finans Bölümü, cigdemboz@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0464-5725.

gördüğünden bu toplumların analizini antropologlara bırakmıştır. Bunun en önemli nedeni, modernite öncesi toplumlarda ekonomi, toplumdan bağımsık bir unsur olmayıp ona içkinen, modern çağda ekonominin toplumdan koparılması (disembeddedness) söz konusudur.

Pre-kapitalist dönemde alternatif bir toplumsal örgütlenme tipi olarak ortaya çıkan geleneksel Aleviliğin kurum ve ritüellerinin iktisadi zihniyet açısından ele alınacağı bu çalışmada, cem, kurban, musahiplik, ziyaretler gibi günümüzde de devam eden Alevi ritüellerinin salt manevi inanç ve değerlerle anlaşılacak bir olgu olmayıp, eşitlikçi bir toplum yapısına ulaşmanın maddi temellerini barındırdığı da iddia edilecektir. Sıklıkla “bir lokma bir hırka” düsturuyula romantize ve pasifize edilen iktisadi zihniyet analizlerine itiraz olarak, Osmanlı coğrafyasındaki heterodoks tasavvuf ekollerinin sosyo-ekonomik temelini devletsiz, karşılıklı armağanlaşmaya dayalı kandaş toplum yapısı olduğu iddia edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Din ve ekonomi, iktisadi zihniyet, Alevi ritüelleri, kandaş toplum.

ABSTRACT

In Turkey's economic history studies, the relationship between religion and economic structure is generally analyzed from the Weberian point of view. From this point of view, the incarnation of capitalism as a system; It became possible with the emergence of the profit-oriented, rational human type (homo economicus) on the stage of history. It is the Protestant ethic that shapes the human type in question and its economic mentality. According to the Weberian view, which approaches capitalism with a system of values such as self-control, honest hard work, and continuous investment of the earned income, the absence of this type of person in Eastern societies is explained by the economic mentality of these societies that emphasizes frugality. The missing aspect of the Turkish economic history studies that deal with this Sufi-based mentality is that they put the understanding of "orthodox Sufism" in the center and exclude heterodox Sufi teachings such as Alevism, Bektashism and Melâmî culture. Righteous inquiries about why the Ottomans could not pass to capitalism unfortunately overshadowed heterodox teachings that could be seen as resistance to capitalism. Modern economics has left the analysis of these societies to anthropologists, as it sees such organizations as "irrational" due to factors such as religion or belief, which have a high impact on the organizational forms of pre-capitalist societies. The most important reason for this is that while in pre-modern societies, the economy is not immune from society and is inherent in it, in the modern era, the economy is disembedded.

In this study, the institutions and rituals of traditional Alevism, which emerged as an alternative social organization in the pre-capitalist period, will be discussed in terms of economic mentality, and Alevi rituals such as cem, sacrifice, companionship, visits are not a phenomenon that can be understood only with spiritual beliefs and values, but are egalitarian. It will also be claimed that it contains the material foundations of achieving a social structure. As an objection to the economic mentality analyzes that are often romanticized and pacified with the motto of "one bite, one cardigan", it will be argued that the socio-economic basis of the heterodox Sufi schools in the Ottoman geography is the stateless, mutual gift-based kinship society structure.

Keywords: Religion and economics, economic mentality, Alevi rituals, kinship society.

ZUSAMMENFASSUNG

In Studien zur Wirtschaftsgeschichte der Türkei wird die Beziehung zwischen Religion und wirtschaftlicher Struktur in der Regel aus einer Weberschen Perspektive analysiert. Demzufolge nahm der Kapitalismus als System erst dann konkrete Gestalt an, als ein gewinnorientierter, rationaler Menschentypus (der *homo oeconomicus*) die Bühne der Geschichte betrat. Maßgeblich geprägt sind dieser Menschentypus und seine wirtschaftliche Mentalität durch die protestantische Ethik. Die Webersche Sichtweise verortet den Kapitalismus in einem Wertesystem, das sich aus Werten wie Selbstbeherrschung, ehrlicher harter Arbeit und kontinuierlicher Investition des Einkommens zusammensetzt, und erklärt das Nichtvorhandensein eines solchen Menschentypus in den östlichen Gesellschaften durch die dort vorherrschende und primär von Bescheidenheit geprägte wirtschaftliche Mentalität. Das Defizit von Studien zur wirtschaftlichen Geschichte der Türkei, die sich mit dieser im Sufismus gründenden Mentalität beschäftigen, liegt darin, dass sich diese Arbeiten auf den „orthodoxen Sufismus“ konzentrieren und heterodoxe sufistische Lehren wie z.B. das Alevitentum, das Bektaschitentum oder den Melâmismus aus der Analyse ausklammern. Diese heterodoxen Lehren, die man als Widerstand gegen den Kapitalismus betrachten kann, sind bisweilen im Schatten der durchaus berechtigten Frage, warum dem Osmanischen Reich der Übergang zum Kapitalismus nicht gelang, verblieben. Die moderne Wirtschaftswissenschaft hat die Analyse präkapitalistischer Gesellschaften indessen den Anthropologen überlassen, da sie diese Gesellschaftsformen aufgrund der zentralen Rolle, die Religion oder Glauben für deren Organisation spielen, als „irrational“ betrachtet. Der wichtigste Grund dafür ist, dass die Wirtschaft in den vormodernen Gesellschaften kein von der Gesellschaft losgelöstes Element, sondern direkt in diese eingebettet war, während in der Moderne eine Loslösung der Wirtschaft von der Gesellschaft stattgefunden hat.

In dieser Studie werden die Institutionen und Rituale des traditionellen Alevitentums, das sich in der präkapitalistischen Phase als alternativer Typus gesellschaftlicher Organisation herausgebildet hat, hinsichtlich der wirtschaftlichen Mentalität untersucht. Dabei wird die These vertreten, dass bis heute fortbestehende alevitische Rituale, beispielsweise der Cem-Gottesdienst (*cem*), die Opfergabe (*keurban*), die Weggemeinschaft (*musahiplik*) und der Besuch heiliger Orte (*ziyaret*), sich nicht allein durch spirituelle Überzeugungen und Werte zu erklären sind, sondern auch die materiellen Grundlagen für die praktische Umsetzung einer egalitären Gesellschaftsstruktur enthalten. Vielfach findet in Analysen der ökonomischen Mentalität jedoch frei nach dem Motto „einen Bissen zu essen und ein Jäckchen, was will man mehr“ eine Romantisierung des Alevitentums

statt, dem hierbei eine passive Rolle zugeschrieben wird. Im vorliegenden Artikel wird gegen solche Annahmen argumentiert, dass das sozioökonomische Fundament der heterodoxen sufistischen Schulen im Territorium des Osmanischen Reichs in einer staatenlosen, auf Blutsverwandtschaft beruhenden Sozialstruktur liegt, die auf einer Praxis des gegenseitigen Schenkens basiert.

Schlüsselwörter: Religion und Wirtschaft, wirtschaftliche Mentalität, alevitische Rituale, blutsverwandte Gesellschaft.

Giriş

Beş yüz yıl önce, Avrupa’da kapitalizmin filizlenmeye başladığı, Osmanlı İmparatorluğu’nun ise duraklama dönemine girdiği çağda, geleneksel kurumları ve ritüelleri şekillenmeye başlayan Aleviliği iktisadi bir bakış açısından yorumlamak literatürde sık karşılaşılan bir durum değildir. Genellikle tarih, teoloji, sosyoloji veya antropoloji alanlarından araştırmacıların bu konuyla ilgilendiğini görürüz. Oysa Alevilik, bir iktisatçı için çok önemli sorunsalları içinde barındıran bir olgudur. Bir sosyal bilim olarak işi, toplumun maddi yaşam boyutunu anlamak olan iktisadın, toplumun önemli bir kısmını oluşturan bir topluluğu ve bu topluluğun özgün örgütlenme şeklini görmezden gelmesinin evrensel ve yerel nedenleri vardır.

Öncelikle mesele sosyal bilimler arasındaki yapay duvarlarla ilgilidir. Modernitenin, zamanı geçmiş ve şimdi diye; toplumsal alanı ise piyasa, devlet ve sivil toplum olarak ayrıştırmasıyla birlikte bu üç alana bakacak üç ayrı disipline ihtiyaç duyulmuştur. Geçmişini araştırmak için tarih, şimdikiyi araştırmak için de iktisat, siyaset bilimi ve sosyoloji disiplinleri oluşturulmuş (Wallerstein, 2004:22), sosyal bilimler böylece departmanlara bölünmüştür. Başka bir deyişle, Adam Smith’in kasap ve fırın arasında gördüğü iş bölümü ve uzmanlaşma akademik dünyada da geçerli kılınmıştır.

Bu akademik iş bölümü ve uzmanlaşma gereği, ekonomi politik gömleğini üstünden atması gereken modern iktisat bilimi, zamandan ve mekândan bağımsız bir bakış açısı geliştirmiştir. Bu anlayışa göre analiz edilen insan ve toplum tipi evrenseldir, özgünlüklerin bir anlamı yoktur. İkincisi, modern iktisat piyasa odaklıdır. İnsanın maddi ihtiyaçlarının giderilmesi konusunda başvurulacak tek mercii piyasalar olduğu varsayımıyla hareket eder. Oysa biliyoruz ki insanlık uzun tarihi boyunca maddi ihtiyaçlarını gidermek üzere çok çeşitli çözümler bulmuştur ve bu çözümler kapitalist toplumda yoğunluğu düşük olmakla birlikte halen devam etmektedir. Özellikle yerel ölçekte yaşam, mevcut dayanışma pratiklerine dayanır ve bu tarz mübadele tiplerinde para kullanılmaz. Kaldı ki sosyal bilimlerin departmanlara ayrıldığı 19. yüzyılda bile dünyanın Batı Avrupa dışında kalan kısmı piyasa öncesi (pre-market) diyebileceğimiz geleneksel ekonomik ilişkilere dayanıyordu. İşte, “modern” olmadığı düşünülen, 19. yüzyıl dilinde “ilkel” halklar diye tabir edilen bu toplumlara bakmak üzere antropoloji görevlendirilmiş oldu ve böylece modern sosyal bilimlerin omurgası oluşmuş oldu. Bu omurganın ana unsurlarından olan iktisat ortodoksisi, piyasanın dışında bir alternatif tanımadığından piyasa öncesi toplumsal yapılarla bir

işi olamazdı artık. Dolayısıyla geleneksel Alevilik kurumlarının ve ritüellerinin ana-akım iktisadın araştırma alanının dışında kalması da şaşırtıcı değildir.

İktisatçıların Alevilik konusundan uzak durmalarının Türkiye’ye özgü nedenleri de vardır. Türkiye sosyal bilimlerine hâkim olan Türk-Sünni paradigmaya göre Aleviler yok hükmünde veya daha iyimser bir bakışla marjinal bir topluluktur. Doğrusu, bu topluluklar ana akım Müslüman öğretisinin “ortodokslaşması” ve merkezi devlet otoritelerinin uygulamalarından dolayı marjinalleştirilmiştir. Osmanlı zamanında bilhassa pasifleştirilen ve uzak bölgelerde marjinalleştirilen bu toplulukların Cumhuriyet yönetimi altındaki günümüzde dahi siyasi güç ve ekonomik refaha erişimleri kısıtlıdır (Langer, 2019: 482-483). Sınırları, resmi ideolojiyle belirlenen sosyal bilimler de Alevilik ve Alevilere, en iyi ihtimalle bir antropolojik vaka olarak yaklaşmıştır. Resmi ideoloji tartışmalarının kapsamı bu yazının sınırlarını aşmakla birlikte konumuz için önemli olan kısmını belirtmekle yetinelim: Alevilik, Osmanlı tarihinden başlayarak, topluluğunun muhalif duruşu ve isyana meyilli olması nedeniyle kıyıda köşede bırakılmış, Cumhuriyet tarihinde de daha çok bir “folklorik öge” olarak konumlandırılmıştır. Ortodoks Marksist anlayışın Alevilik çalışmalarına mesafeli duruşunu isesınıf analizinin kimliğin önünde yer alması ve dinî, bir üst yapı kurumu olarak ele almasıyla açıklamak mümkün.

Gelelim iktisat disiplininin görece daha özgün bir alt dalı olan ve insanların maddi ihtiyaçlarını karşılama çabalarını tasvir eden iktisat tarihine. Osmanlı ve Cumhuriyet iktisat tarihinde durum nedir?

Türkiye iktisat tarihi araştırmalarında en popüler sorunsal Osmanlı’nın neden kapitalizme evrilemediği sorusudur. Başka bir deyişle, Batı toplumlarının izlediği istikamette “ilerlemeyişimiz” üzerine kafa yorulur. Osmanlı’nın feodal mi yoksa Asya Üretim Tarzı (AÜT) gibi daha özgün bir düzene sahip olup olmadığına yönelik toplumsal yapı tartışmaları 1960’ların önemli gündem konusudur örneğin. Konuya zihniyet açısından yaklaşılırken ise ağırlıklı olarak, Marx’ın tarihsel materyalizm fikrine karşılık iktisadi davranışları dinsel tercihlerle açıklamaya yönelen Weber referans alınır. Çok kabaca Weber’e göre Protestanlığın kültürel temelleri ve çalışma ahlakı kapitalizme kaynaklık etmiştir. Esasında kapitalizmi bir “ruh” bir “zihniyet” meselesi olarak ilk sorgulayan Weber’den önce Sombart’tır. Onun Yahudi örneğini Protestanlığa uygulayan Weber olmuştur. Türkiye’de ise Sombart’ın metodunu (hörmenetik) ilk kullanan Sabri Ülgener, bu sorunsala Weberyen çizgide biraçıklamagetirir: Tasavvuf. Ona göre, tasavvufun neden olduğu kanaatkâr zihniyet, rasyonel insan (homo

economicus) tipinin ortaya çıkmasını engellemiştir. Sıkı bir Ülgener takipçisi olan Ahmet Güner Sayar, hocasının din vurgusuna bir şeyi daha ilave etmiştir: “Türk Töresi”. Sayar’a göre gerek Türk töresi, gerekse tasavvuf, anti-merkantil ilkeler çerçevesinde birleştiğinden “birey” ortaya çıkamamıştır (Göçer, 2019: 5).

Ne var ki, tasavvufun şekillendirdiği, bu dünyadan çok öteki dünyayı düşünen dolayısıyla da maddiyattan çok maneviyata önem veren insan profiline kapitalist zihniyetin önündeki en büyük engel olduğunu ileri süren bu cevap, Osmanlı din ve devlet adamlarının güce ve servete verdiği önemi açıklayamaz. Her ne kadar Osmanlı’da özel mülkiyet kısıtlı olsa da tarihten biliyoruz ki Şeyhülislam, kadı ve müderris gibi din ve devlet adamları genel olarak varlıklı insanlardır. Bunun yanında, Ortaçağ Avrupası’nın aksine ticarete ve tüccarlara kıymet verildiği gibi, peygamber mesleği olarak Kur’an’ın ticareti öven kısımları ön plana çıkarılır. Ayrıca Osmanlı tarihi, siyasi ve ekonomik güce ulaşmanın yolu devletten geçtiği için devlet kapısına kendini atma çabaları ile doludur. Böyle bir ikbale erişmek için rüşvet uygulamalarının yaygınlığı da bilinen bir gerçektir.

Burada belki de esas sorun, Osmanlı toplumunun tümünü ortak bir tasavvuf öğretisi altında genelleştirmek, birleştirmekten kaynaklanır. Biliyoruz ki 13. yüzyıldan itibaren Anadolu’da pek çok tasavvuf ekolü vardır ve bunların ancak bir kısmı resmi İslam’a yakın görülüp devlet katında makbul sayılmıştır. Dolayısıyla “Hangi tasavvuf?” sorusunu sormak ve ortodoks-heterodoks tasavvuf olarak bir ayrıma gitmek lazım. İşte bu yazıyla anlatılmak istenen şey, Osmanlı’da kapitalist zihniyetin ortaya çıkmaması eğer din-ekonomi ilişkisi çerçevesinde açıklanacaksa heterodoks tasavvuf yani Alevilik anlaşılmasın bunun mümkün olmayacağıdır. Aleviliğin anlaşılması ise bu topluluğun oluşturduğu kurum ve ritüellerin analizi ile mümkün olabilir. Çünkü bir inancın sembolik anlatımı olan ritüeller, içinde o topluluğun iktisadi zihniyetine dair önemli ipuçları barındırır. Ancak bunu yaparken ritüelleri, aklen temellendirmeye çalışmak, ritüellere rasyonel izah sunmak değil, bunların ne gibi bir anlamsal çerçeve içinde kendini var ettiğini yani kökenini anlamaya çalışmak önemlidir (Yalçınkaya, 2016). Bunun için de heterodoks inançların zaman, mekân ve kutsallık anlayışını ve bu anlayışın maddi yaşam süreçleriyle bağlantısını iyi kavramak gerekir.

Taner Timur (1996) da gerek Osmanlı gerekse Türk toplumunu genelleştirme hastalığından, bu toplumlar sanki çok “katı ve türdeş” toplumlar gibi kabul etmek hatasından bahseder. Örneğin, Şerif Mardin’e göre halk İslam’ı yekpare bir bütündür; heterodoks İslam da ortodoks İslam’ın halk katındaki pratiklerini de niteler bu

kavram (Yalçınkaya, 2016: 128-129) Oysa ortodoks din anlayışının içerdiği kutsallık ve zaman anlayışının dışında bir kutsallık ve zaman anlayışı vardır (Yalçınkaya, 2016: 131) ve bu farklı anlayış o toplumun örgütlenmesine de yansır.

Bir kere ortodoks İslam siyasasında zaman, eskatolojik ve çizgiseldir. Zaman Tanrısaldir, yaratılmamıştır, parçalıdır (geçmiş-şimdi-gelecek), doğrusal akar ve sonludur. Bunun karşısında heterodoks tasavvufi anlayış oldukça farklı bir zaman tasavvuru geliştirir. Ezoterik zaman, kendi içinde dönen, kendini keşfetmeye yönelen bir zaman anlayışıdır. Her şey an'ın içindedir, geçmiş ve gelecek parçalarından oluşmaz; döngüsel, sonlu olmadığı için de ölüm yaşam mesafesini ortadan kaldırır (Salman, 2019: 52).

Ortodoks-heterodoks tasavvufun zaman ve mekâna bakışı elbette Vahdet-i Vücut ve Vahdet-i Mevcut arasındaki ayırmadan bağımsız değildir. Vahdet-i vücuttaki varlık birliği, vahdet-i mevcutta varlıkların birliği anlamına gelir. Buna göre, Allah, varlıkların, doğanın, evrenin birliğidir, bütün var olanların birliğidir. Ortodoks tasavvuf birincisini benimsemekle birlikte, ikincisine karşı mesafelidir. Alevilik içinde ise vahdet-i vücut ya da mevcut anlayışı saf olarak bulunmaz. İki birbirine karışmış ve birbirini etkilemiştir (Yalçınkaya, 2016: 211).

Dolayısıyla halk İslamı'nı yekpare bir bütün olarak göremeyiz. Halkın bir kısmının inanç sistemi olan Sünnilik merkezde yer alırken (Sünniliğin buna uygun bir gelişmişlik seviyesi ve hukuk sistemi olduğu için) diğer kısmı heterodoks vasıfları nedeniyle çevrede yer alır. Merkezin inanç sistemi Sünni olduğu için merkezleşme eğilimi kuvvetlendikçe senkretik yapıları nedeniyle merkezkaç eğilimi kuvvetli olan heterodoks inançlar üzerindeki baskı artar (Yalçınkaya, 2016:235). Denebilir ki; Osmanlı toplum yapısında ezilen-sömürülen sınıfı oluşturan reayanın içindeki bir kısım insansiyasi ve ekonomik marjinalleştirmeden dolayı (Langer, 2019:483) iki kat ezilmiş olur.

Literatürde karşımıza çıkan başka bir argüman da Alevilerin, aşırı Şiici Kızılbaş gruplar olarak nitelendirilmesidir. Burada 16 ve 17. yüzyıllarda Osmanlı'nın en dışlı rakiplerinden olan Safevi Devleti'nin propagandalarına bir atıf söz konusudur. Ancak, Gezik'in de (2019:262) vurguladığı gibi, Aleviliği, Safevi-Osmanlı çatışması etrafında ve Safevi müdahaleleri ile açıklamak Anadolu'da faal olan ocak veya tekke/dergah örgütlenmelerini yok saymak anlamına gelir ki bu da Aleviliğin Safevi öncesi ve sonrası bu topraklarda varlığını nasıl sürdürdüğünü anlamayı zorlaştırır. Şiici

anlayış gereği aynı zamanda mehdici (mesiyani) olmakla da ithaf edilen bu heretik grupların bu nedenle isyanlara kalkıştığı ileri sürülerek konu dinsel/mezhepsel bir boyuta indirgenmek istenir. Aslında var olan düzenle ilgili bir sorunları yoktur da Safevi kıskırtmaları nedeniyle sorun çıkarmışlardır. Bu, çoğunluğu göçebe veya yarı göçebe yaşam tarzını sürdüren, cinsler arasında ayırım yapmayan ve sözlü gelenek içinde şekillenmiş geniş halk kitlelerinin esas olarak merkezîyetçi ve tek tip İslam (Şeriat) zihniyetiyle bir sorunları olduğu gerçeğini göz ardı etmek demektir. Nasıl Osmanlı'nın kuruluşunda yer alıp devlet güçlenip merkezileştikçe heterodoks vasıfları nedeniyle gözden düşmüşlerse Safevi Devleti'nde de durum böyle olmuştur. Dolayısıyla bu isyanlar yalnızca dinsel değil ekonomi ve politik kaynaklıdır. Aleviliğin tarihsel evrim süreci içinde isyanların oynadığı belirleyici role değinen Ertan (2020:76), Alevi kozmolojisinin politik isyanlar ekseninde şekillendiğini vurgular. Dolayısıyla Alevilik söz konusu olduğunda kültür ve din kadar siyaset de tartışılıyor demektir. Kehl-Bodrogi (2012:38-39) de Aleviliğin temelde sosyo-politik bir hareketten doğduğunu ve dini kutuplaşmanın ikincil bir rol oynadığını söyler.

Peki, Osmanlı'nın kapitalizme geçemeyişinden ziyade kapitalist ilişkilere direnişinin bu geniş halk kesimlerinin zihniyeti ile bir ilişkisi olabilir mi? Ya da Taner Timur'un (1996:9) ifadesiyle, "ontolojik muhalif" diyebileceğimiz bu toplulukların iktidar ve itibara yönelik muhalifliğinin bu direnişte bir payı var mıdır? Yarı özerk bir kabile sistemi içinde yarı göçebe veya yerleşik kırsal nüfustan oluşan ve ortodoks dinî makamlardan uzakta kalmış, öteki dünyaya odaklı bir tasavvuf anlayışından ziyade bu dünyanın nimetlerine yüz çevirmeyen ama bu nimetlerin de bağımlısı olmayan, Tanrı ve evren anlayışı korku üzerine değil sevgi üzerine kurulu olan, her türlü iktidara mesafeli olup dikey hiyerarşiyi reddeden tahakküm karşıtı bir zihniyet ne tarz bir toplumsal örgütlenmeden yanadır?

Bu soruya yanıt arama çabasıyla Alevilik çalışmalarına baktığımızda ise çoğunlukla kökene dönük argümanlarla karşılaşırız. Çoğu özcü nitelikteki bu yaklaşımlar, Alevilerin hakiki "Türk" veya hakiki "Müslüman" olduğunu ispatlama çabaları olarak da okunabilir. Bu kendini tanımlama, kanıtlama hatta var etme (yok sayılmama) çabasıdır bir anlamda ve elbette devletin politikalarından ayrı düşünülemez. Çünkü iktidarlar mütemadiyen Alevileri bir Alevilik tanımına zorlar.

O halde Alevi, Bektaşî veya Kızılbaş olarak nitelendirilen bu heterodoks grupların iktisadi zihniyetini nasıl anlayabiliriz? Cevaplanması gereken bir diğer soru da zihniyetin maddi süreçlerle olan bağlantısına ilişkindir: Konunun göçebe üretim tarzı

ve kandaş toplum değerleriyle bir ilgisi olabilir mi? Bu çalışmada geleneksel Alevi ritüelleri ele alınarak ilk soruya cevap aranırken, ikinci soru için de İbn Haldun ve Ümit Hassan'ın analizlerine başvurulacaktır. Şeylerin mahiyet ve sebeplerinin zihni inşalar olduğuna ve ontolojik temelleri bulunmadığına inanmayan, toplumların örf ve adetlerinde ve kurumlarında görülen farklılıkların, bu toplulukların geçimlerini sağlayış tarzına bağlı olduğunu söyleyen İbn Haldun, insan toplumunun temel bağı ve tarihin güdücü gücünü asabiyet teorisi ile açıklar. İbn Haldun, göçebe unsurlara devletin ve medeniyetin oluşmasında önemli rol vermesi bakımından da Aleviliğin ekonomi politikasını anlamak konusunda aydınlatıcıdır. Göçebelik bir anlamda kandaş toplum demektir ve eski Türk toplumuna yönelik çalışmalarıyla kandaş toplumun genel hatlarını çizen Ümit Hassan, kandaşlık geleneklerinin dönüşüm sürecini yalnızca inançsal düzeyde değil, bu inançlarla karşılıklı ilişki içinde örgütsel düzeyde de net bir şekilde gösterir (Yalçınkaya, 2016).

Aleviliği özgün kılan şey, devlet ve piyasaya ihtiyaç duymadan ayakta kalabilecek bir örgütlenme şekli ortaya koymuş olmasıdır. Bu bakımdan, Aleviliğin temel ritüellerinin iktisadi zihniyetle ilişkisine geçmeden önce, Alevi topluluğunun örgütlenme yapısına göz atmakta fayda görüyorum.

1. Alevilikte Toplumsal Örgütlenme

Alevilik çalışmalarının önemli bir kısmında Alevilik ya da Aleviler geleneksel, kapalı, doğal toplum tipleri içinde kabul edilir. Örneğin Ocak (2009), “geleneksel” Aleviliği doğrudan kapalı toplum yapısı içinde ele alırken, Yılmaz (2005), Alevileri toplumsal olarak geleneksel toplum tipi içinde, sosyo-ekonomik açıdan ise kapalı-köy toplumu içinde değerlendirir.

Bal (2011) da Alevi-Bektaşî gruplara Bergsoncu kapalı toplum tanımı içinde yer alan “doğal toplum” tipine yakın bir noktadan bakar ve Aleviliği Batı din sosyolojisi literatüründeki doğal dinî grup-saf dinî grup ayrımı içinde yorumlar. Bal'a göre Alevi-Bektaşî grupları göçebe, yarı göçebe hayat tarzını sürdürdükleri ve İslam'ı henüz tanımadıkları dönemde doğal dinî grup özelliği sergiler. Bunların kentlere yerleştikten, İslam'ı benimsedikten sonraki konumları ise “dinî kimliği baskın grup”tur (Salman, 2019: 43).

Bergson'a göre kapalı toplum; insan doğasıyla ve psikolojisiyle ilişkilidir. İçgüdüye dayalı doğal toplulukların bir adım sonrası, doğa içindeki insanın zekâyâ dayanarak

kurduğu toplumsal organizasyondur. Birleşik, birbirine bağlı, başkalarından uzak duran, durumundan memnun ve güvene dayanan, bir güven ortamı oluşturan aileler topluluğudur. Bu güven, adet ve geleneklerle harmanlanarak sonraki kuşaklara aktarılır. Kapalı toplumun statik dini, kapalı bir din olup, siteye aittir ve aynı zamanda tabiatın elinden çıktığı şekliyle ahlaki ve ulusal bir fonksiyon da üstlenir (Dede, 1999: 245-254).

Ertan'a (2020:73) göre, geleneksel Alevilik, dışı kapalı kırsal yaşam örüntüsü içinde, soydan gelen kutsiyete sahip olan Alevi dedelerinin sosyal ve dinî otoritesi altında yürütülen otonom bir sosyal yapıyı ifade eder.

Salman haklı olarak, bir dinin ya da inancın bizatihi köylülüğünden veya kentliliğinden bahsedilemeyeceğini, olsa olsa o dine mensup bireyler veya toplumlar için bu ayrıma gidilebileceğini söyler. Hiçbir inanç tarihsel-toplumsal şartlardan bağımsız olamayacağı için "Devletin siyasal takibi ve baskısı, yanı sıra toplumsal çevrenin dini ve kültürel baskısı altında olmasalardı Aleviler yine kendi içlerine kapanıp mı yaşardı?" sorusunu sorar Salman. Yani durduk yerde kapanan ya da kendinisoyutlayan bir toplum söz konusu değildir. Ayrıca, Aleviliği sanki kendiliğinden kırsal/köylü/taşralı alana sıkışmış bir inanç olarak resmetmek, topluluğun inanç/kültür çerçevesini de mekân kategorisinin bir türevi konumuna indirir (Salman, 2019: 41-42).

Aleviler, tarihsel-siyasal şartlar gereğikırsala çekilmiş ve topluluğun varlığını devam ettirebilmesi için birtakım özgün kurumlar oluşturmuşlardır. 16. yüzyıldaki isyanların bastırılmasının ardından iktidarın ulaşmasının zor olduğu dağlık arazilere çekilen Alevi topluluklar bu fiziki izolasyon ortamında topluluğun yeniden üretimini sağlayan dinsel kurumları inşa etmeye yönelirler (Ertan, 2020:76). 16. yüzyılın ikinci yarısı boyunca süren takibat, tutuklama ve infazlar Kızılbaşları/Alevileri Sünni İslam çizgisine çekemese de onları kamusal hayattan çekilmeye zorlamıştır. Bu dönemden sonra da ülkenin politik tarihine aktif biçimde müdahil olamamışlardır. Bunun için de kendi iç toplumsal kurumlarını, kamusal hayatını ve hukuk düzenini oluşturmuşlardır (Salman, 2019:62).

Yıldırım, bu sosyal yalıtımın kendisini en fazla evliliklerde gösterdiğini belirtir. Beş yüzyıl kendisini çevreleyen Sünni toplumla akrabalık ilişkisine girmeyen Kızılbaş-Alevi toplumu kendiliğinden yarı etnik bir karakter kazanmış, tarihsel bir akrabalık örgüsü oluşmuştur. Bir başka ifadeyle, Alevi toplumunun tarihsel gelişim seyrini etkileyen koşullar, onu kapalı-kompakt bir yapı haline dönüştürmüştür. Yıldırım'a

göre ayrıca, bir yandan toplumun sosyal karakterini güçlendirirken bir yandan da bireyin hareket alanını kısıtlayan böylesine bir yapı, esasen devlet himayesinden mahrum bir toplumun varlığını devam ettirebilmesi için kaçınılmazdır (Yıldırım, 2012:149).

Alevi toplumsal örgütlenmesini anlamak için ocak sisteminden başlamamız gerekir. Langer'a (2019:498) göre 20. yüzyıla kadar gelmiş olan ocak sistemi, 15 ve 16. yüzyıllar, Doğu Anadolu, Batı İran ve Yukarı Mezopotomya nüfuslarının geniş kesimlerindeki kargaşa ve ayaklanmalar esnasında yoğun göçlerin olduğu zamanlarda şekillenmiş olmalıdır. Ocak sistemi: "Alevilerde dinsel hizmetleri gören Dedelerin aileleri ve bu aileler çevresinde oluşan organizasyonu" ifade eder. Ayrıca ocaklar topluluğun eğitim, adalet, iletişim ve kültür aktarımı gibi hemen tüm ihtiyaçlarına cevap veren yapıları/kurumları ifade eder. Şu halde ocak, Alevi toplumsal örgütlenmesinin hemen bütün temel özelliklerini belirleyen sistem; talip-dede bağı ise bu sistemin en önemli yapıtaşdır (Salman, 2019: 62-64).

"Her talip, bir dedeye ve dolayısıyla bir ocağa bağlıdır. Bu ocak, hiyerarşik olarak bağımsız bir ocak olabileceği gibi bir başka ocağa ya da dergâha bağlı olabilir. Sonuçta Anadolu'da bu ağ dışında kalan bir Alevi topluluk yoktur. Alevi birey, dedesinin (pirinin) talibidir. Dede, mürişidinin (ocak lideri) talibidir. Mürişit ise yolun talibidir. Tarikat postu (en üst makamı) İmam Hüseyin'dedir; ancak o da yola taliptir. Çünkü ulu olan yoldur. Şu halde, hiyerarşik bir ağ gibi görünse de aslında talipten başlayarak yolun en ulusuna kadar bütün Alevilerin asıl olarak yola bağlı ve yolun talibi olma noktasında eşitlendiği ve cemlerdeki ifadesiyle düzeylerinin eşiktekinden farklı görülmediği döngüsel bir örgütlenme idealidir bu. "El ele, el Hakk'a" düsturu içinde bütün topluluk üyelerinin birbirine bağlı, bir diğerinin kontrolü altında ve bir bütün olarak yolun genel düzenine tabi olduğu sistem ortaya çıkar." (Salman, 2019: 64)

Ocak sistemi ve buna bağlı olarak talip-dede ilişkileri en genel hatlarıyla şöyle tarif edilebilir: Alevi birey, yola bağlı olan ya da yola baş koyan anlamında bir taliptir. Yolun talibi olmak, bir anlamda Alevi özne olmaktır. Bu ise Yalçinkaya'nın belirttiği üzere, Alevi bireyin tarikat kapısından girmesiyle başlar: "Alevi kişi, Alevi topluluğuna doğmuş olmakla, Alevi özne olmayacaktır, Alevinin özneleşmesi süreci tarikat kapısıyla başlar." (Yalçinkaya, 2006: 141).

Dede aileleri ve taliplerin aynı köyden olmasının gerekmemesi, ocak düzeninde örgütlenmenin aslında özgün bir mekânsal örgütlenme olduğunu gösterir. Salman, Aleviliği yüzeyden bir bakışla kırsal toplum, köylü dini, köy kültürü gibi kalıplar içinde

değerlendiren bakışların, ocak sistemini ve buradaki özgün mekânsal örgütlenmeyi dikkatten kaçırdığını düşünür. “Ocak tipi örgütlenme, diğer bütün şartlar başka türlüüne müsaitken ortaya konan bir tercih değil, siyasal-toplumsal baskı altında varlığını devam ettirebilmenin bir ara çözümüdür.” (Salman, 2019:66).

Geleneksel Aleviliği, tahakküm öncesi bir toplum olarak nitelendirmek de mümkündür. Bookchin, tahakküm öncesi toplumları organik toplumlar başlığı altında toplar. Bu toplumlar, kendiliğinden oluşmuş, zora dayanmayan ve eşitlikçi toplumlardır. Aynı zamanda bu toplumların toplumsal kurum ve değerleri hiyerarşik olmayan bir çeşitlilik içinde birlik çerçevesine oturur. Bu toplumlarda liderlik vardır ama bu zora dayanmadığı gibi işlevseldir ve kurumsallaşmış bir hiyerarşinin varlığının göstergesi değildir. Yine bu toplumda ev ve dünya birbirinden ayrı şeyler olmadığı için cinsler arasında bir asimetri söz konusu değildir (Çamuroğlu, 2005: 33).

Dini lider sayılabilecek dedenin otoritesi sınırsız veya sorgulanamaz değildir. Ocakzâde dahi olsa kişinin dede olabilmesi için bilgi ve görgüsüyle, adaletiyle, hitabetiyle, yaşam tarzıyla tam olarak yolun temsiline layık ve taliplerin rızasına sahip olması gerekir (Salman, 2019: 232).

Şimdi tüm bu açıklamaların ışığında, geleneksel Alevi topluluğunun örgütlenme şekliniiktisadi açıdan nasıl yorumlayabiliriz? Marx’ın yaptığı gibi tarihe üretim tarzları açısından yaklaşırsak, bu örgütlenme tipi ilkel komünal topluma benzetilebilir mi? Sosyalist yazında, Aleviliği komünizm veya sosyalizme benzetme tavrı yaygındır. Ancak bu hem “anakronik” bir yaklaşımdır hem de Aleviliğin kutsala olan referanslarını es geçmek demektir. Burada Wolf’un (2000:16-18) köylü ile ilkel toplum arasında yaptığı ayrım bir parça aydınlatıcı olabilir. Köylüyü “kırsal rençperler” olarak tanımlayan Wolf, bir rençper, “devleti olan bir topluma entegre edildiğinde, yani kendi toplumsal katmanı dışında olan güç sahiplerinin talep ve yaptırımlarına tabi hale geldiğinde, gerçek anlamda köylülükten bahsedebileceğimizi” yazar (Wolf, 2000:30). İkel toplumda ihtiyaç fazlası mallar, gruplar ya da grupların üyeleri arasında doğrudan mübadele edilir; köylülerin artıkları ise hâkim bir gruba aktarılır (Wolf, 2000:18). Marshall D. Sahlins (1960:408): “İkel ekonomilerde çoğu üretim faaliyeti mübadele ve kazançtan ziyade üreticilerin (doğrudan) kullanımına ve akarabalık yükümlülüklerinin yerine getirilmesine yöneliktir. Bundan çıkan sonuç şudur ki, ilkel toplumda üretim araçlarının fiili mülkiyeti adem-i merkezi, mahalli ailevidir.” diyerek ilkel toplumların ekonomik ve toplumsal dünyasını anlatmıştır.

Polanyi'nin yaptığı gibi toplumsal örgütlenme biçimlerini *karşılıklık- yeniden dağıtım ve piyasa* olarak ayıracak olursak geleneksel Alevilik, karşılıklık (reciprocity) bazında bir örgütlenmeye denk gelir. Wolf'un (1997) emeğin tarihsel organizasyonunailskin sınıflandırmasını (kandaş toplum, haraççı devlet ve piyasa) baz alacak olursak da kandaş toplulukla karşı karşıyayız demektir. Dünya tarihine mübadele tarzları açısından yaklaşan Karatani'nin (2017) gözünden bu topluluğun, mübadelelerin karşılıklı armağanlaşma şeklinde olduğu A tipine karşılık geldiğini söyleyebiliriz.¹ Kategori isimleri farklı olsa da ortak unsurlar; piyasa ve devletin olmadığı bir örgütlenme şekline tekabül eder. Toplumun tümünden ayrı, özerk bir siyasi alan ve toplumdan ayrı zor güçleri olmadığı gibi, ekonomik ilişkiler için de toplumdan soyutlanmış ayrı bir alanın -piyasanın- varlığından söz edemeyiz.

Siyasi antropoloji gözünden bu örgütlenme tarzına baktığımızda ise ocak sisteminin dinî-siyasi kabile yapılarından şekillenmiş olduğunu söylemek mümkün. Kapalı kabile gruplarında grup dayanışmasını kurma, çoğaltma ve devam ettirmeiylevselliği (Langer, 2019:498) olandedeler ve ritüelleri anlamak için İbn Haldun ve Ümit Hassan'ın analizlerinin gayet makul bir çerçeve çizdiğini görürüz. Göçebe değerleri ve asabiyye vurgusu burada önem taşır. Fakat bu, salt Türk topluluklara ait özellikler olmayıp, İbn Haldun'un açıkladığı gibi bütün göçebe topluluklar için geçerlidir (Yalçinkaya, 2016: 78). Asabiyeti, "Düşmanların saldırısından korunmak ve saldıranları kovmak (ve servet kazanmak) ve istilalar kişilerin bir araya toplanması" şeklinde tanımlayan İbn Haldun, "Asabbiyet bir nesilden gelenlerin bir araya toplanarak bir kuvvet, kudret ve üstünlük sahibi olmaları ve bir ideal etrafında toplanmalarıdır." saptamasıyla (Yalçinkaya, 2016:85) asabiyetin, dayanışmayı aşan boyutlarına dikkat çeker.

Esasında, Alevilik araştırmalarında göçebelik veya şaman vurgusu önemli bir yer tutar. Ancak, bu çalışmalarda Yalçinkaya'nın da belirttiği gibi inanç ile göçebe yaşamın bütünselliği veya örgütselliği arasındaki ilişkiye girme gereği duyulmaz:

1 Karatani pre-kapitalist toplumsal formasyonlar için üç kategori önerir ve bunu yaparken dünya tarihini mübadele tarzlarına göre ele alır. Bunlar; karşılıklı armağanlaşmaya dayalı A tipi (devlet öncesi klan, aşiret vb. toplumlar), yönetim ve himayeyi içeren B tipi (devletli toplumlar), meta mübadelesinden oluşan C tipi (devlet-sermaye ve ulus üçlüsünden oluşan kapitalist toplum). Bunlara ek olarak Karatani, bu üçünün aşılması anlamına gelen D tipi (devlet-sermaye-ulus düğümünden kurtulmuş göçebe toplum) mübadele tarzını önerir. Burada vurgulanması gereken nokta, bu dört tip mübadele tarzının tüm toplumsal formasyonlarda bir arada bulunduğu. Örneğin, kapitalist toplumda (C tipi) hem karşılıklı armağanlaşma (A) hem de yeniden bölüşümcü (B tipi) mübadele tarzları mevcuttur, yalnızca baskın olan meta mübadelesidir. Başka bir deyişle, piyasa, aile, akrabalık, komünite bağlarına baskındır.

“Buradaki sorun Şamanlığın bir inanç sistemi olarak alınmasında yatar. Şamanın tüm işlevleri, topluluğun ekonomisiyle ilgilidir ve aynı anda kutsaldır çünkü bizzatı bu ekonomi kutsala dahildir, her şey gibi. Topluluk ekonomisi yalnızca Şaman figüründe değil, bizzat Tengri’de de karşımıza çıkacaktır... Tanrının her kendini gösterme biçimi göçebe yaşam ve ekonomi için bir engel ya da teşvik, bir ödül veya bir ceza olarak okunmaya açıktır. (Yalçınkaya, 2016: 218)

Dolayısıyla, denilebilir ki her örgütlenme tarzı belli maddi süreçlere karşılık gelmektedir ve bu süreçlerle ilgili değerlere-zihniyete- sahiptir.

Rasyonel birey ve hatta bireyin Doğu toplumlarında ortaya çıkamayışı genellikle bu toplumlarda kamucu bilincin önde olmasıyla açıklanır. Ama bu kamucu bilincin kaynaklarına değinilmez. Örneğin Ergun’a (1991:136-137) göre, ekonomik koşullarıyla, bireyleri eşitlendirmeye bağlamayı öngören Osmanlı toprak işletme düzeni, ekonomik koşullarında birey haklarını tanıyan, fakat kamu yararının gereklerini kollayan İslam dini ile tarikatlardaki bireyden önce gelen kamu düşüncesinin belirlediği bir yaşanan ilişkiler bütünüdür yani Osmanlı toplumunda kamu bilincinin çoğu zaman bireysel bilinçten önce geldiğini savunur.

Doğu toplumlarının maddeye yaklaşımının farklılığı, inanç bilgisi ile gerçek bilgisi arasındaki farkla açıklanan bu tür yaklaşımları “oryantalist” bulan Yalçınkaya’ya (2016:271) göre kandaş geleneğin bütünsel kutsallığından söz ediyorsak inanç bilgisi-gerçek bilgisi ayrımı yapılamaz. Bunun yanında, “İslam’ı ve Türklüğü özgülleme”nin yani, Türklüğü ve İslam uygarlığını köksüz bir başlangıç noktası olarak almanın, “kandaşlık temelli asabiyyetten inanç temelli bir asabiyyet türetilme çabası olduğunu” ileri sürer. Yalçınkaya ayrıca kamuculukla toplumculuğu birbirinden ayırmak gerektiğini belirtir:

“Kamudan söz etmek devleti gerektirirken, toplumculuk devleti şart koşmayabilir. Modern toplum ise kasıt zaten devleti yedeğinde şart koşar ama toplum, topluluğu da içeren, topluluksal değerleri de kapsayan bir şeyse devlet öncesine atf yapmamız gerekir.” (Yalçınkaya, 2016:271)

Eski Türkdestandarında veya halk şiirlerinde karşımıza çıkan temalar da İbn Haldun’un betimlediği tarzda göçebe değerleriyle (mülk öncesi) ilgilidir. Bu destanlardaki kahramanlar savaş meydanındaki cengaverlikleriyle öne çıksa da veya tahta geçişleri için akrabalık bağları gerekli olsa da onları değerli kılan şey doğrudan göçebe ahlakına uygun rolleridir. Düzenli aralıklarla verdikleri toylar veya malını yağmalatma ritüelleri gibi kamusal faydayı önceleyen eylemlerle topluluğun gözünde

saygın bir yer kazanırlar. Tıpkı Alevilikte dedelik için soyun gerekli ama yeterli bir şart olmaması, yani ocakzâde dahi olsa kişinin dede olabilmesi için belli ahlaki değerleri taşıması gerektiği gibi. Dede Korkut gibi destanlarda aç doyurup, çıplak giydirmek baş kesip kan dökmekle aynı önemdedir (Yalçınkaya, 2016:67-68). Bunlar göçebe ahlakıyla ilgili göçebe erdemleridir bir anlamda.

Çalışmanın başında vurgulandığı gibi Aleviliğe dair özcü yaklaşımlar Alevi değerlerinin sosyo-ekonomik temelini kavramamızı engeller. Dayanışma, paylaşma, kolektif hareket, cömertlik, kadının toplumdaki statüsü, kamusal faydanın önceliği gibi değerlerin Türklükle, Türkmenlikle bir tutulması esasında bir kültürün çoğunlukla da bir ırkın yüceltilmesi adına yapılır. Oysa bir topluluğun iktisadi zihniyetini oluşturan unsurlar onun ait olduğu ırkla ilgili bir şey olmayıp, topluluğun üretim ve mübadele tarzıyla ilişkilidir. Zaten İbn Haldun'un asabiyyet teorisi de tüm göçebe toplumlar için geçerli bir teoridir. Bu nedenle bir sosyal bilimci Aleviliği anlamak için onun göçebe ekonomisinin detaylarına bakmalıdır.

Göçebe topluluklar geç dönemlerinde -pazar ekonomisinin egemen olduğu toplumların kıyısında yaşadıklarında- bile pazar için üretim yapmazlardı. Tarımcı topluluklar ise daha erken ve hızlı kapitalist pazar ile bütünleşmişlerdir. Temel ekonomik faaliyetleri hayvancılık olan göçebelerde hayvanların bakımı esasen onların sütünden, yününden, gübresinden faydalanmak içindir. Dinsel törenler, adaklar, düğünler için kurban olarak kesilmesi dışında göçebelerin hayvanın etinden yararlanmak Türkmenlerde pek olağan bir şey değildir. Bu törenlerde de et tüketimi toplulukla beraber yapılır. Hayvanların satılması veya kesilmesi göçebe topluluk açısından kutsala yapılmış bir saygısızlık olarak karşılanırdı. Göçebe topluluklarda ekonomi pazar için olmasa da takas bilmediklerini, alım-satım yapmadıklarını söyleyemeyiz. Pazar yerlerinde kendi ürünleri olan süt, yoğurt, yağ, yün, dokumalar, tiftik vs. satarak üretmedikleri şeyleri satın alırlardı. Fakat burada göçebelerin ürettiklerinin sadece basit mal dolaşımında kullanıldığı, onun ticaret, sanayi sermayesine dönüşmediği göz önünde bulundurulmalıdır. İktisadi antropolojide bu, geçimliklerin sağlanması başlığı altında ele alınır. Göçebe, vergi, haraç vb. ödemeleri yaptıktan sonra elinde kalan artı ürünü altın ya da paraya çevirerek toplumsal harcamalar için biriktirir. Düğün, adak, darda kalan hisim ve bir dayanışma örgütü olan topluluğun diğer üyelerinin kara gün harcamaları bu birikimden karşılanır (Ateş, 2014:107-120). Wolf (2000:24) da tüm toplumsal ilişkilerin törensellerle (ceremonial) çevrili olduğunu ve eğer insanlar toplumsal ilişkilere katılacaklarsa o zaman bunun masraflarının ödeneceği bir fon

teşkil etmek için de çalışmaları gerektiğini söyler. Buna da “*törenselle fon*” adını verir. Ateş (2014:120), böylesi durumlarda topluluk üyelerinin daha fazla yardım etmek için birbirleriyle yarıştığını ifade eder:

“Aslında bu yarış, gergin çatışmalı durumlarda bile topluluğun yaşamının her alanında yapılır ve töre gereğidir. Karşılıklılık ilkesi gereği kazanılan ya da alınan ise sadece bir yönünde bey, ağa, efendi, cömert çağrılmaktadır.”

Sahlins’in (2010:138) Malezya yerlileri için söylediği özellik göçebe Türkmenlerde de görülür:

“...büyük adamın kariyeri, yöneticileri olan ve olmayan kabileler arasındaki karşıtlığı ima etmekle kalma; bunun ötesinde büyük-adamın kariyeri, cömertçe yapılan bir özsömürü ve karşılıklılık yoluyla finanse edilen birikim evreleriyle iki ekonomik otorite biçimi arasında bir geçiş oluşturur. Özsömürü, bir tür orijinal ve az gelişmiş itibar iktisadıdır.”

Topluluk içinde bu insanların ve soylarının üyeleri cömertlikleri sayesinde el üstünde tutulur. Onun için Türkmen’de ya da genel olarak göçebe dünyasında “beylik vermeyinen yiğitlik vurmeyinan” kazanılır. Buradaki birikimciliğin bir cimrinin tutumu ile tamamen zıt anlayışta olduğu açıktır. Göçebe birikimlerini saklamaz gizlemez; birikim kadınların, genç kızların ve gelinlerin süs eşyaları olarak topluluğa ilan edilir. Yalın ve az tüketime dayalı yaşam anlayışları onların güzel ve süslenmiş atlara binmeleri, güzel giysilerle dolaşmaları, süslenmeleri ve takı takmalarını engellemez. Türkmen kadınları ve erkekleri silah, ender bulunan binek hayvanı vb. yerine “sarı yemez içmez” diye art ürününü altına çevirmeye yatkındır (Ateş, 2014:121).

Sahlins (2010:121) bu anlatılanlarla benzerlik içinde olan yerli Polinezya, Avustralya, Kuzey Amerika kabileleri için servetin ya da biriktirilenin topluluğa ilanı ile ilgili olarak Marcel Mauss’un tanıklığına başvurur:

“...iki klan söz konusu olduğunda, bütünsel yükümlülük şu olgıyla kendini gösterir: Dâimi bir sözleşme durumunda olmakla herkes her şeyi, kendi klanındaki başka herkese ve karşı klandaki bütün herkese borçlu olur. Dâimi ve kolektif özelliği, servetin diğer taraf karşısında gözler önüne serilmesini zorunlu kılan bu tür bir sözleşmeyi hakiki bir traite (sözleşme) haline getirir. Yükümlülük her zaman her şeyi ve herkesi kapsar.”

Bünyesinde çeşitli asimetrik ilişkiler barındıran ama bunları emir/itaat hiyerarşik ilişkileri çerçevesinde örgütlememiş bu tarz eşitlikçi toplumlarda, belirli toplumsal rollere ve otorite diyeceğimiz belirli kişisel özelliklere bağlanan ve saygınlık diyeceğimiz türden asimetritler vardır (Çamuroğlu,2005: 42-43).Böyle bir toplumsal yaşantıda maddi hayat toplumsal ilişkileri izler; ekonomi, toplumsal hayattan soyutlanmış veya ondan bağımsız bir şey değildir henüz ve toplumsal problemler de ritüellerle çözülür. Potlaç, toy veya yağmalatma gibi törensel mübadeleler (ceremonial exchange), servetin bir araya getirilip dağıtılması, bölüştürülmesidir. Bu ritüeller bir yandan servet eşitsizlikleri oluşmasını engellerken diğer yandan doğa güçleri ve ataların ruhunun eşlik ettiği ritüellerle grubun sürekliliği garanti altına alınır. Mübadeleler somuttur, piyasa sistemindeki gibi maddi hayatın soyutlanması söz konusu değildir. Bu nedenle de soyutlaşan mübadelelerin neden olduğu eşitsizliklere yer yoktur.

Özet olarak diyebiliriz ki, Batı bilim dünyası tarafından “senkretik” (bağdaştırmacı) ve “heterodoks” özellikler atfedilen Müslüman mezhepler olarak; ortodoks Müslüman kaynaklar tarafından ise basitçe “heretik/sapkın” olarak adlandırılan, Anadolu ve Yukarı Mezopotamya'nın geneline yayılmış, nesiller boyu birbirine bağlı din görevlileri ile bunların alt mensuplarından oluşan kapalı topluluklar ağı (Langer, 2019:485), ekonomik, hukuki ve siyasi açıdan kendi kendine yeterli bir sistem arz eder. Bu tarz topluluklarda inanç ve gerçek ayrımı olmadığı gibi toplum ve ekonomiasında da bir ayrım yoktur, hepsi kutsala dahildir (embedded). O halde böyle bir örgütlenmenin kurumları ve ritüelleri de böyle bir zihniyetin ipuçlarını taşıyacaktır.

2. Geleneksel Alevi Ritüelleri

Dinin dinamik unsurunu oluşturan şey ritüel ve pratiklerdir. Antropoloji terminolojisi içinde, değişik türdeki yükümlülüklerin yerine getirilmesi olarak adlandırılan rit veya ritüel; “İnananların uzlaşımın simgesel anlam yükledikleri geleneksel uygulamalar” (“Rites and Ceremonies”, *Encyclopaedia Britannica*, XIX, 351) olarak tanımlanmaktadır. Ritler, yalın toplumsal alışkanlıklar, adetler yani belirli bir değişmezlikle tekrarlanan hareket tarzları olduğu kadar doğaüstüne bağlı inançlara ilişkin törenleri de belirtmektedir. Değişime uğrayabilme özelliği vardır fakat bu değişim çok uzun bir süreye yayılmış olmasından ve algılanması da bu yüzden ağır olmasından dolayı fark edilmez. Çünkü kısa bir zaman içinde yaşayacağı önemli bir değişiklik onun değerinin sorgulanmasına hatta yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmasına sebep olur (Akyol, 2009:17).

Belirli dinleri benimsemiş toplumlardaki dinsel ritüeller de aslında mitik tekrarlamalardır. Antropology Sözlüğü'nde de bu özelliğine vurgu yapılarak “Gelenekler tarafından farklı zaman aralıklarında oluşturulmuş, genellikle din ya da büyü içeriğindeki eylemler dizisi” şeklinde tanımlanmıştır. Müslümanlıktaki Kurban Bayramı ritüeli de buna bir örnek teşkil eder (Akyol, 2009: 20). Mitler, ritüeller ve inşa edilen gelenekler yoluyla cemaati, simgesel olarak yeniden yaratarak özümleme tehlikesine karşı tedbir alınmaktadır (Kızıldağ Soileau, 2019:508)

Akyol'a (2009:20) göre nerden bakarsak bakalım, ayinler insanların bireyler ve daha sonrasında içinde bulunacağı kalabalık topluluklar arasındaki toplumsal düzenlemeleri, karşılıklı duygu yüklü bağımlılıklarını ve daha sonra sebep olacağı toplumsal olarak kabul görmüş/ onaylanmış, 'uygun' ilişkiler sistemini kavramsallaştırmaktadır.

Emile Durkheim, “Dini Hayatın İlkel Biçimleri” (1912) adlı çalışmasında, toplumun yapılandırılmasında ritüel performansı anahtar mekanizma olarak tanımlamıştır ve o zamandan beri de hem sosyoloji hem de antropoloji alanında ritüel önemli bir toplumsal mekanizma olarak kabul edilmiştir. Durkheim, ritüellerin bilimsel anlamda incelenmesi gerektiğinin önemini şöyle vurgulamaktadır:

“Toplumsal olguların yüzeysel ve kişisel izlenimlerinden onların temel-yapısal özelliklerine doğru gidebilmek için şunlara bakmalıyız: Gelenek, kanun, töre diye adlandırılmış olan pratikle güçlenmiş eylem yolları...Biz burada kişisel hayatın basit alanlarıyla değil, kuşakların hepsine öğretilmek suretiyle biçimlendirilmiş düzenli ve sabit pratiklere, kolektif deneyimlerin arka planıyla ilgileniyoruz.” (Durkheim'den aktaran Akyol, 2009:21).

Durkheim, ritüellerin, toplum birliğinin bir tür dışavurumu olduğunu belirtir ve görevlerinin toplumsal dayanışmanın, özellikle de toplumsal düzenin dayanakları olan duyguları yineleyerek, güçlendirerek toplumu ya da toplumsal düzeni yeniden yaratmak olduğuna ve ritüellerin kişinin nesnel huzurunda nasıl davranacağını belirleyen davranış kuralları olduğuna yönelik bir kuram ortaya koyar (Akyol, 2009:21).

Radcliffe-Brown (1969:314) ise ritüellerin görevlerini şu şekilde açıklar: *“Bir arada yaşamak bireye; gerek atalara, gerek birlik üyelerine, gerekse gelecek kuşaklara ilişkin birtakım görevler yükler. Birey bu görevleri yerine getirirken sahip olduğu duygular kendisini denetler ve teşvik eder. Ritüeller, toplumsal dayanışmanın güç aldığı bu duyguları artırır, yineler ve sağlamlaştırır.”*

Durkheim'in ritüellerin toplumsal dayanışma duygusuna katkısı ve toplumsal düzeni “koruma” işlevleri üzerine durmasına karşın Turner, ritüelin toplumsal

“değişim yaratma” potansiyeli olan sosyal bir mekanizma olması üzerinde durur ve toplumu sürekli akış içindeki dinamik bir varlık olarak ele alır. Turner’a göre düzen ve düzen karşısının bir diyalektiği olarak tanımlanan ritüel, “zorunlu olanı arzu edilene dönüştüren bir mekanizma” gibi çalışır. Ahlaki engellerin can sıkıcılığı bu mekanizma sayesinde ‘fazilet sevgisi’ne dönüşür. Bunun sonucunda da çatışma çözme ve toplumsal denge oluşur (Akyol, 2009:22).

Geleneksel Alevi ritüelleri de devletten ve Sünni halktan izole bir şekilde kurduğu otonom yapıyı dengede tutacak özellikleri sergilemenin yanında göçebe-kandaş toplumsal örgütlenmenin demokratik değerlerini yansıtır. Bu ritüellere göz atmadan evvel Alevilikteki Tanrı-insan ilişkisinin özgünlüğünden bahsetmek gerekir. Halk İslamı içinde görülebilecek Sünni tarzdan veya Şeriatla temsil edilen resmî İslam’dan farklı olarak Alevilikte Tanrı ile insan arasında bir ast üst ilişkisi yoktur. İnancın Vahded-i Mevcud anlayışı gereği Tanrı insandan insan Tanrı’dan öte değildir (Yalçınkaya, 2003, 189). Görüldüğü gibi, tahakküme karşıtlık daha Tanrı’nın huzurunda başlar.

Yıldırım’a göre de Alevi öğretisi, Tanrı-insan ilişkisinden çok insan-insan ilişkisine vurgu yapmaktadır. Bu durum ibadetlere de yansımıştır. Bireysel ibadetler pek fazla önemsizken, toplu ibadete merkezi bir konum verilir. Bireysel ibadetler (sabah kalkınca, yemekten önce, akşam yatarken bazı dualar etmek gibi) cem gibi net bir şekilde formüle edilip tam bir ritüel formuna ulaşmamıştır (Yıldırım, 2012:150). Salman’ın da vurguladığı gibi Cemler dışında Alevilikte ibadet, kişiyle kendi yücesi arasına bırakılmıştır (2019: 269).

Bir başka ifadeyle, geleneksel Alevilik bir “toplum dini”dir. İnancın gereklerini yerine getirilebilmesi belirli bir dinsel-toplumsal yapının mevcudiyetine bağlıdır ve “Alevi olmanın” sınırlarını belirleyen unsur da toplumsal aidiyettir (Yıldırım, 2012: 150).

Yıldırım (2012: 146), geleneksel Aleviliğin taşıyıcı kurumları olarak dede ocakları, musahiplik ve cem törenini sıralar. Alevi öğretilerinde bu dünya ile batını dünya iç içe geçmiş olduğu için, Aleviler önemli ritüellerinin tümünün kaynağının batını dünyadan geldiğine inanırlar. Cem töreni, semah ve pırların yıllık yaptıkları geziler o dünyada yapılan merasimlerin devamıdır (Gezik, 2018: 264). Dede ocaklarını çalışmanın ikinci bölümünde ele almıştım. Burada cem ve musahiplikle ilgili ritüellere ve ziyaret ritüellerine bakmak istiyorum.

Yıldırım'ın da (2012:150) belirttiği gibi cem ve cem etrafında şekillenen dinsel hayatın yürümesi bakımından mekân birincil öneme sahip değildir. Batını bir öğreti olarak Alevilik felsefesinde önemli olan cemin yeri, zamanı, şekli değil kendisidir; öz, biçimden önce gelir. Daha da önemlisi:

“Cem, kişinin vicdanını rahatlatmak, günahlarından arınmak için Tanrıya yakardığı bir ibadet değildir. Bilakis ceme zaten ancak günahından arınmayı bilmiş, vicdanı rahat olanlar girebilir. Cemde asıl hüner kişinin aslına erebilmesi, özünü dara çekip benliğinden sıyrılabilmesi, ölmeden önce ölüp yolun anlam dünyasını kavrayabilmesidir.” (Salman, 2019: 260-271)

Salman'a göre köylerde cemevi diye müstakil bir alan olmamasının iki nedeni vardır. Birincisi, belli dönemlerde topluca yapılan cem ibadeti dışında talibin gündelik olarak uyması gereken bir ibadet zorlaması yoktur. Hayatın her anı (çalışma, doğru yaşama vb.) ibadet olarak görülür. Cem pratiği kırsal çalışma düzenine uygun biçimde düzenlenmiştir ve doğa ile uyumlu biçimde ancak kış ayları yani atıl zamanda yapıldığı için de sürekli bir ibadethane gereksiz ve işlevsiz olacaktır. Cemin sabit-belirli bir mekânda yapılmamasının ikinci nedeni de güvenlik kaygısıyla ilgilidir (Salman, 2019: 275).

Cem ritüeli, köy toplumu gibi geleneksel bağlamlarda, Osmanlı İmparatorluğu'nun sonuna kadar ortodoks Sünni hukukunu uygulayan resmi kadı mahkemelerinden uzak duran ve sapkın olarak görülen grupların üyeleri olan dedelerin başkanlık ettiği önemli bir yerel mahkeme görevini ifa etmiştir (Langer, 2019:484). Dolayısıyla, cem ritüelinin somut işlevleri; topluluğa temel inanç eğitiminin ve değerlerinin verilmesi (eğitim), husumetlerin giderilerek iç barışın korunması (hukuk), paylaşım ve dayanışmanın öne çıkarılarak bunun “fazilet sevgisi”ne dönüştürülmesi şeklinde özetlenebilir. Örneğin yılda bir yapılan görgü cemi, bir toplumsal hukuk mekanizması işlevini görür. Resmi makamlarla minimum düzeyde karşı karşıya gelmek isteyen topluluk bir anlamda kendi iç hukuk düzenini kurumsallaştırmış olur:

“Bu küçük alanda topluluk üyelerine karşı herhangi bir suç işleyen, zaten dar olan toplumsal sınır içinde mutlak şekilde dışlanma yaptırımıyla yüz yüze olduğundan genellikle bireylerin (ve toplumda topluluğun) yoğun oto kontrolüne dayalı bir düzen oluşmuştur. Bu düzen, inanç öğeleriyle desteklenen bir hukuk alanı da içerir. Böylece Alevi köyleri bu yapı içinde adi suçların az yaşandığı, ortaya çıkan suçların da topluluk hukuku (görgü) ile içeride cezalandırıldığı bir düzenle anılır (Salman, 2019: 260).

Burada vurgulanması gereken bir nokta, cem ritüelinin tüm Alevi topluluklar için geçerli tek tip bir formata sahip olmadığıdır. Örneğin Tahtacıların cemleri ile Dersim bölgesinde yapılan cemler birbirinden farklı olabilmektedir. Bu durum, “yol bir sürekin bin bir” olarak ifade edilen Aleviliğin çoğulcu yapısından kaynaklanmaktadır. Kimi Aleviler ise bu yerel farklılaşmayı Sünni baskısının doğrudan bir sonucu olarak görürler (Langer, 2019:485) Alevi aktivistler arasında bu ritüel formlarının heterojenliğinin üstesinden gelmek üzere “tek düze” haline getirilmiş ritüelleri savunanlar çoğunluktadır. Ancak bu hem inancın doğasına aykırıdır hem de yüzyıllardır itiraz edilmiş düzene benzemek anlamına gelecektir. Ritüellerin tek tipleşmesinin başka bir nedeni de kentleşmedir. Modern çalışma düzenine uyum sağlamak amacıyla saatler süren cem töreni yerine sadece bir iki saat süren cemler yapılmaktadır. Dolayısıyla, cem ritüeli aslen sadece köy toplumunun dinî, sosyal ve ekonomi yönünden tek kurumu iken göç sebebiyle çoğu özelliğini yitirmiştir (Langer, 2019:486).

Alevilikte en somut kolektif ibadet olan cem, aslında yoğun bir soyutlamadır. Cemlerin düşünce ve ritüel yönünden Kırklar Cemi’nin yansıması olduğu düşünülür. Peygamberin, peygamberlik vasfıyla değil ancak ve ancak sıradan biri olarak kabul gördüğü Kırklar cemi, kişinin benliğinden vazgeçerek toplumla bir olabilme erdemini vurgular. Bu da bizi yine asabiyyetin içerdiği ahlaksal çerçeveye götürür: Kolektif değerler, kolektif duygu, eşitlikçilik ve kolektif aksiyonerlik. Göçebelerin anlam dünyasında şahsi karakterin yani bireyin bir önemi yoktur: Bir kırktır, kırk da bir (Yalçınkaya, 2016: 93). Kırklar Cemi’nde peygamberin tacının yere düşüp kırk parçaya ayrılması gibi Dede Korkut masallarında da Bamsı Beyrek’in kırmızı kaftanının kırka bölünmesi, kırk kültürünün göçebe ahlak değerleri ile olan ilgisini gösterir. Bu değerlere göre “fark yaratmamak için paylaşmak” gerekir (Yalçınkaya, 2016:85).

Arslan (1997: 129)’a göre, topluluk üyelerinin birbirlerine karşı duydukları bir dayanışma duygusu, bilinci olarak asabiye, bir “zihin” durumu olarak kaşımıza çıkar. Yalçınkaya (2016:88) ise asabiyyet kavramının bir “zihin durumu” olarak kavranışının önünde İbn Haldun bakımından bir engel olduğunu ve bu engelin, asabiyyetin üzerinde yükseldiği sosyo-ekonomik temel olduğunu vurgular. Hassan’ın belirttiği gibi: “*Asabiyyetin kendisinin kazanılması belirli üretim tarzına bağlı olarak doğmuştur ve yine ekonomik gelişim ve değişim içerisinde kaybedilir.*” (Hassan, 1977: 206) Dolayısıyla asabiyyet mülk öncesi bir duruma işaret etmektedir (Yalçınkaya, 2016:89).

Tıpkı asabiyyet gibi evrensel nitelikler gösteren Kırklar kurumunun Moğollarda, Ruslarda ve Türklerde görülmüş olması da raslantı değildir. Çünkü yükseldiği temel kandaşlık temelidir (Yalçınkaya, 2016: 87). Peki nedir bu kandaşlık temeli?

“Kandaşlık özellikleri denince yalnızca somut olarak izi bilinen akrabalık ilişkilerinin doğurduğu tavır değil, akrabalık ilişkileri var imişçesine işleyen bir karşılıklı dayanışma duygusu ve aksiyonu anlaşılmalıdır.” (Hassan, 1977:185)

Morgan’a dayanarak, Ümid Hassan kandaş toplumlarda kandaşlık bağının özellikle sosyal örgütlenme bakımından içeriğini “karşılıklı yardımlaşma, savunma ve haksızlıkları giderme yükümlülüğü” olarak saptar ve özellikle bunun eylemci niteliğinin altını çizer:

“Asabiyyet soyut bir duygu ve sadece duygu planında kalan bir olay değildir... Asabiyyet bir davranış biçimidir. Bu davranış biçimi ise kolektif olmaktadır.” (Hassan, 1977: 197)

Kolektif davranış biçiminin bir diğer yansıması iki kişi ve eşleri arasında oluşturulan kardeşlik yani musahipliktir. Akademik dilde “ritüel kardeşlik” olarak tanımlanan ve Aleviliğin en temel kurumlarından biri olan musahiplik Melikoff’a göre;

“...kan bağı taşımayan iki insan ve kadınları arasında bir dede tarafından kutsanarak oluşturulan manevi kardeşlik diye tanımlanabilir. Köken olarak göçer, yarı göçer ya da yerleşmiş cemiyetlere özgü sosyal nitelikli bir kurumdur.” (Melikoff, 1999: 268)

Şehirli Bektaşilerde olmayan bu gelenek yine kandaş toplum temelinde ele alınabilir. Hassan, “Kandaşlık Töreninde Örgütsellik; Ant ve Kargış” başlığı altında incelediği ant kalıbına uygun düşen bu kardeşleşmenin “beraber yaşama, gerekirse birbirini için ölme” ye kadar uzanan geniş bir yelpazeyi barındırdığını saptamaktadır. Hassan’a göre ant, temelinde “akrabalık ile akraba imişçesine birlik” arasındaki farkı kaldırmaktadır. Dahası Hassan, bunun eyleme dönük olduğunu, aslı olarak bu birliğin kendisini eylemde gösterdiğini, asabiyyet kavramına da referans vererek göstermektedir. Bu kalıbın Alevilik içinde yer alan ve günümüze kadar süregelen karşılığı musahiplik ilişkisidir (Yalçınkaya, 2016:250). Musahiplerin birbirlerine karşı sorumluluğu ölünceye kadar sürer Musahiplerden birinin ölmesi halinde sağ kalan musahip ölenin geride bıraktığı bütün sorumlulukları üstlenmek zorundadır.

Musahiplik töreni, ant töreni gibi oldukça görkemli ve ayrıntılı bir kabul törenidir. Bu nedenle de adaylara gerekli uyarılar yapılır: *“Gelme gelme, dönme dönme; gelenin*

malı gider, dönenin canı gider. Öl ama ikrar verme; öl, ikrarından dönme.” (Bozkurt, 1990: 171). Buyruk, musahiplik törenini bitirirken açıkça şöyle der: “*Dördünüz bu gece bir düşekte yatacaksınız*”. Bozkurt, Ege bölgesi Tahtacılarının bu geleneği günümüzde de sürdürdüğünü gözlemiştir (Yalçınkaya, 2016:253). Dersim Mazgirt bölgesinden insanlardan dinlediğime göre o bölgede demusahiplik töreninde dört kişi bir çarşaf altına yatırılır. Melikoff’a göre: “Nasıl Ayin-i cem, öte alemdeki Kırklar Cem’inin yerdeki bir tekrarlanması ise, din kardeşliği de zaman ve mekân dışında olmuş ve bedenleşmelerin devrine göre olagelmekte bulunan bir törenin yeryüzündeki izdüşümüdür.” (1999:269)

Alevi ritüelleri kapsamında ele alınabilecek bir diğer olgu da kutsal sayılan yerlerin ziyaretidir. Arkaik inançların bir mirası olarak bugün dünyanın pek çok bölgesinde ziyaret kültürünün izleri vardır. Doğayla iç içe yaşayan toplulukların gerek atalarının gerek doğal varlıkların ruhuna atfen yarattıkları ziyaretler, animist-naturist kökler taşır. Dünya üzerindeki toplumların hemen hepsinde bu kültürün izlerine az ya da çok rastlamak mümkündür (Salman, 2019: 294). Örneğin Gudeman, Antropoloji ve Ekonomi (2016) kitabında Kanada’da yaşayan Cree isimli topluluktan örnekler sunar. Cree lerin maddi pratikleri hayvanların ruhları ile bağlantı kurmaya dayanır. Bu topluluklar için arazilerin ve ormanların sahibi yoktur, topluluğun lideri, toprağın avcılık için kullanım haklarını topluluğa dağıtır. Bu lider aynı zamanda, doğru avlanma tekniklerinin de güvencesidir. Cree dünyasında hemen her şey bir ruha sahiptir. Başarılı avlanma avcı ile hayvanın ruhu arasındaki ilişkiyi temsil eder. Avcı saygılı davranmalıdır avına karşı ve bu saygı ritüeller aracılığıyla ifade edilir. Avdan önce ve av esnasında avcı, hayvanı ikna etmek için bazı ritüeller gerçekleştirir. Tüm bunlar Tahtacılar’ın ağaç kesme ritüeli ile genel olarak Alevilikteki kurban kesme ritüelini anımsatır. Cree’ler ayrıca avladıkları hayvanların kemik ve boynuzlarını bir platformda saygı göstergesi olarak sergilerler. Düzgün Baba ziyaret yerinde de kurban edilen hayvanların boynuz ve kemiklerinin sergilendiği bir yer vardır. Avcı ve hayvan arasındaki bu ruhsal ilişki, Gudeman’a göre, ekonominin canlılığını (zindeliğini) vurgular. Ayrıca, bu ritüel ekonomisi, Cree’nin yıllar boyunca piyasa etkilerine direnmeleri için güç vermiştir. Toplumsal problemlerin ritüeller aracılığıyla çözülmesi, ekonominin toplumsal hayattan ayrışmadığı toplumlar için söz konusudur ve ekonominin ev (house) ve topluluk (community) katmanlarına tekabül eder. Bu toplumlar maddi yaşamlarını yürütebilmek için büyü ve sihir pratikleri ile mecâzi mantığı (figurative reason) birlikte kullanırlar (Gudeman, 2016: 74).

Anadolu Halk İslamı içerisinde önemli bir yer tutan veli/evliya, eren/ermiş kültü ve bu doğrultuda “ulu” olarak nitelendirilen bu kişilerin biyolojik ölümlerinden sonra da büyük bir canlılıkla devam edegelen türbe, yatır, ziyaret kültleri oldukça yaygındır. Anadolu halk inançları içerisinde yer alan türbe-yatır ziyaretlerine, evliya kültürüne, ağaçlara bez bağlama geleneğine, mum yakma, kurban kesme geleneği gibi bazı pratiklere Alevi inanç sisteminde sıklıkla rastlanmaktadır (Kızıldağ Soileau, 2019:503). Herhangi bir sosyal grubun, zamanın herhangi bir diliminde ermişliğini onayladığı gerçek bireyleri ölümsüzleştiren etmen, genellikle kendilerine yüklenen olağanüstü manevi gücün dışında onlara olan ilginin devamlılığı ve bunların sonucu gerçekleştirilen ritüellerin vazgeçilmez bir özelliği olan periyodik tekrarıdır. Toplumun kendi varlığını idame ettirmek ve kendini yeniden üretmesi için bu ilginin sürmesi ve ritüellerin yerine getirilmesi önemlidir, dahası bu pratikler geleneksel yapıli toplumların sosyo-kültürel anlamda varoluşlarının garantisini sağlar (Erginer, 2001:274).

Maraş bölgesindeki Elif Ana ziyaretini araştıran Kızıldağ-Soileau, bölgede görüşme yaptığı kişilerin öncelikle Elif Ana'nın dünyevi kişiliğinden, paylaşımcılığından, iyi niyetinden, hoşgörü ve misafirperverliğinden bahsettiğini belirtir. Anlatılanlara göre Elif Ana günlük hayatında sıradan günlük işleri sürdüren, insanlarla birlikte zaman geçiren, onlara iyi nasihatler veren, barışçı, birleştirici, paylaşımcı bir köylü kadındır (Kızıldağ-Soileau, 2019:511). Dolayısıyla, evliya olarak kabul edilen kişilerin öne çıkan yönleri doğaüstü güçlerinin yanında ve hatta daha da önemlisi yaşadığı yerin toplumsal sorunlarına kafa yorması, çözümler bulmalarıdır. Bazen de onları önemli kılan toplumsal düzeni bozacak davranışlardan imtina etmeleri, ölçülü, mütevazı olmaları ve bireysel çıkarlarını ön plana çıkarmamalarıdır. Munzur ve Düzgün Baba örneklerinde olduğu gibi. Gezik'e (2018:139-141) göre bu durum, grubun yaşadığı politik-dinsel ortamlarla ilişkilidir. Etrafı Sünni çoğunlukla çevrili ve bu yüzden kapalı yaşayan bu topluluğun her düzeyde iç çatışmaları engellemek istemesi anlaşılır bir çabadır.

Alevilikte, evliya kültü yanında ağaçlık bir tepe veya su kaynağına da kutsiyet atfedildiği görülür. Bunun nedeni doğayla iç içe yaşamın inancı biçimlendirmesidir. Örneğin Tunceli Mazgirt bölgesindeki Coşık Baba ziyareti bir ağaçlık tepeden oluşur ve buradan tek bir dal bile koparılması kutsala ihanet olarak görülmüş, yasaklanmıştır. Bir anlamda doğanın korunması ile doğanın topluluğu koruduğuna olan inanç iç içe geçmiştir diyebiliriz.

Bu ziyaretlerin diğer önemi, köy topluluğunun her yıl Birlik kurbanı ya da yağmur duası niyetiyle gidip hep birlikte gerçekleştirdiği bir ritüele mekânlık etmesidir. Bu, topluluğun ortak hafızasının oluşmasında ve gelişmesinde ziyaretlerin rol üstlendiğini gösterir. Ayrıca tıbbi imkanlara ulaşma güçlüğü olan bölgelerde insanların hem somut hem de manevi rahatsızlık ve ihtiyaçlarını gidermek için birer ümit kaynağı, yani sağlık ocağı işlevi de üstlenmiştir. Salman'a göre, bu kutsal, hem topluluğun yaşantısının dikkat gerektiren bir yerindedir, birtakım pratik ve ritüeller gerektirir hem de o köyde yaşayan ya da kutsiyetini bilenler için kültürü ve kimliği biçimlendiren ve sonraki kuşaklara devreden ortak hafızanın bir parçasını oluşturur. (Salman, 2019: 300).

Ziyaret yerleri, tarih boyunca insanların yemek, içmek ve bazı şeyleri mübadele etmek için toplandığı yerlerden biri olarak da görülebilir. Antropologlar bu anları "törenselleşmiş mübadeleler" veya "şölen" (feast) olarak adlandıırırlar. Bazen bunlara sosyal gösteri (social display) denildiği de olurveya potlaş da denir. Bu ritüeller servetin bir araya getirilmesi ve yeniden dağıtımında aslında. Örneğin, Aleviler ziyaret yerlerine "lokma" adını verdikleri yiyeceklerle giderler ve oraya gelenlere bu lokmaları dağıtırlar. Gudeman (2016:96-97) da Yeni Gine'deki Wogeo adasında yaşayanların yıl boyunca törenselleşmiş gıda dağıtımları yaptıklarını yazar. Bu törenler bazen bir erkeğin yetişkinliğe geçmesi, bazen bir evin inşası bazen de bir kızın ilk regli gibi olaylar nedeniyle yapılır. Evsahibi köyde yiyecekler meydanda bir yerde toplanır, davetli köyler de yiyecek getirir ve hepsi tamam olduğunda paylaşım başlar. Modern bir iktisatçı açısından bu durum oldukça gariptir çünkü araçsal değeri az olan, gereksiz emek maliyetlerini içeren ekonomik olmayan bir pratiktir. Oysa yiyeceklerin toplanması ve dağıtımını içeren bu kutlama, evde ortak çalışmadan köy içi paylaşım, köyler arasında topluluksal paylaşımından evde ortak tüketime pek çok unsuru içerir. Başka bir deyişle, üretim, bölüşüm ve tüketim, katılan hanelerin eşitliğini ifade eden toplumsal ilişkiler aracılığıyla inşa edilir. Wogeo halkının aynı ürünleri paylaşmasının ve mübadele etmesinin nedeni, her bir üyenin diğerine yiyecek toplayıp vererekaralarında bir bağ yaratma istemidir. Başka bir deyişle, piyasa dışında gerçekleşen maddi bir eylem karşılıklılığa (mutuality) neden olur. Hiç kimsenin bir diğeri aleyhine maddi fayda sağlamadığı bir iktisadi eşitlik örneğidir bu.

Ziyaretler; yerel, içe kapalı kırsal bir topluluğun sağlık, mutluluk, bolluk, döl bereketi, iyi ürün vb. özlemlerinin dışavurumu olmasının yanında topluluğa özgü bir ahlaksal ideal olarak; eşitlikçilik, iyicilik, adalet, barışçılık gibi özelliklerin sembolize edilmesidir. Bunun yanında yerel bir topluluğun dayanışması, toplumsal ilişkilerin düzenlenişinin odağı olarak toplumsal birlikteliğe katkı sağlar (Kızıldağ Soileau, 2019:514).

Bu gibi topluluklarda akrabalık bağları, aynı yerde ortak yaşam fikrine dayanır. İnsanlar öncelikle aynı evi paylaşırlar. Kandan, döldenve anne sütü gibi ortak özden gelme ve topraktan gelenleri tüketmedir söz konusu olan. Ekinlerin ve hayvanların, hatta insanların bereketi, dolayısıyla grubun sürekliliği atalarının ruhlarının ritüel niyazı ile güvenceye alınır. Bir arada gerçekleştirilen ritüellerle topluluğun ortak kültürünün oluşması ve gelecek nesillere aktarılması sağlanır.

Sonuç

Siyasi ve ekonomik marjinalleştirilmeden dolayı yoğun dış göç vermesine rağmen halen modern Türkiye’de geniş bir demografik gücü oluşturan Aleviler modern iktisadın kapsama alanına girmez. Modern iktisat kapitalist ilişkilerle ilgilendiği için ve kapitalizm de devletsiz olamayacağı için piyasa ilişkileriyle örülü devletli toplumsal örgütlenmelerle ilgilenir. Evrensel bilginin en üstte, yerel ve geleneksel bilginin en altta yer aldığı modern bilim hiyerarşisine göre Alevilik ancak “antropolojik bir vaka” olabilir. Oysa ekonomik ve siyasal bir kendine yeterlilik örneği olan Alevilik, ekonomipolitik bir bakış açısından çözümlenmeyi beklemektedir. Çünkü devlet ve toplumun çoğunluğu ile minimum düzeyde ilişki kurmaya dayalı ocak sistemi sayesinde toplumsal düzen, hukuk, inanç, kültür, eğitim ve iletişime dair temel ihtiyaçlarını karşılayan, iktidar ve çoğunluğun baskısına rağmen 20. yüzyıla kadar otonom bir alan içerisinde varlığını sürdürebilmiş bir topluluk söz konusu olan.

Polanyi’nin iddia ettiği gibi nasıl piyasa sistemi kendiliğinden oluşmamışsa sosyal bilimlerdeki ayrışmalar da kendiliğinden oluşmamıştır. Geçmiş tarih, geleneksel ve “ilkel” toplumları antropolojiye bırakan, şimdiki incelemek üzere toplumsal alanı piyasa, devlet ve toplum diye ayırtıran 19. yüzyıl paradigması, Batı uygarlığını ilerleyen bir uygarlık olarak tanımlamıştı. Bilim ve tekniğin hiç durmamacasına ilerleyeceğine ve insanları daha güçlü ve mutlu kılacağına dair inanç, Avrupa’da ortaya çıkan toplumsal örgütlenme biçimlerini ideal olarak tasvir ederken, bu toplumsal örgütlenmeleri kendilerine örnek almak zorunda hisseden diğer uygarlıklar ise bunu yapamadıklarında “neden başaramadıklarını” kendilerine soruyorlardı. Batı dışı toplumlardaki “eksikliği” zihniyet çözümlenmeleriyle açıklamaya çalışan araştırmacılar, modern toplumun insan tipi olan, kendine her koşulda maksimum fayda sağlamayı ve rasyonel davranmayı düstur edinmiş hesapçı birey tipinin neden ortaya çıkmadığına baktılar.

Bütün maddi unsurların ötesinde insan eylemlerinin niteliğine ve bu eylemlere kaynaklık eden zihniyet, Sombart ve Weber'den sonra din eksenli ele alınmaya başlanmıştır. Her iki düşünür de kapitalizmin ortaya çıkış ve gelişme sürecini dine dayandırmıştır. Bireyin ekonomik eylemlerinin belirleyicisi olarak dine yapılan vurgu ülkemizde ilk olarak Sabri Ülgener'in öncülük ettiği araştırmalarla başlamıştır. Türk Weber'i olarak da bilinen Ülgener, rasyonel insanın ortaya çıkmayışını tasavvufun neden olduğu kanaatkâr zihniyet ile açıklamıştır. Ahmet Güner Sayar bu açıklamalara "Türk töresi" olgusunu eklemiştir.

Alevi ritüellerinden yola çıkarak iktisadi zihniyet konusunu ele alan bu çalışma ise Türkiye'deki zihniyet çalışmalarına iki itiraz getirmektedir. Birincisi, tasavvuf veya Halk İslamı'nın genelleştirilmiş bir bütün olarak sunulmasına, bunların bünyesinde barındırdığı çeşitlilik ve çoğulluğun görmezden gelinmesine ilişkindir. Bu nedenle de dünya görüşleri veya zihniyetleri bakımından arasında uçurumlar bulunan tasavvuf ekolleri arasında ortodoks-heterodoks tasavvuf şeklinde bir ayrımın gerekli olduğunu ileri sürer. Heterodoks tasavvufle bir yandan ekonomik hayatta piyasa tahakkümüne karşı dururken öte yandan siyasal anlamda da tahakküme yani devlete mesafeli olan, bu nedenle de periferide kalmış bir anlayışı kastediyoruz. Dolayısıyla Batı'da olduğu gibi kapitalist bir zihniyetin ortaya çıkmayışını anlamamanın yolunun, heterodoks tasavvuf ve bunun toplumsal bir örgütlenme şeklinde vücut bulmuş hali olan Aleviliği anlamaktan geçtiğini ileri sürüyorum. Bu durumda kapitalizme geçememiş yerine kapitalizme direnişten bahsetmek daha anlamlı olacaktır.

İkinci itirazım da toplumsal zihniyet veya değerlerin maddi süreçlerden bağımsız bir şekilde ele alınmasına yönelik. Paylaşıcılık, birlikte hareket etmek, toplumsal faydayı öncelemek, misafirperverlik, yiğitlik, mertlik, dayanışma, iktidardan ve itibardan uzak durmak vb. değerler göçebe yaşamın örgütselliği, kandaş toplumun demokratik değerleri ile alakalıdır. Bu nedenle çalışmada sık sık İbn Haldun'a başvurulmuş, iktisadi ve siyasi antropolojinin rolünün altı çizilmiştir. Geleneksel Alevi ritüelleri bu bağlamda yorumlanmış ve bu toplulukların iktisadi zihniyetleri anlaşılmasına çalışılmıştır.

Maddi ve manevi ilerlemeye duyulan inancın en büyük krizini yaşadığımız 21. yüzyılda, Levi-Strauss (2011) gibi ben deuzun zamandır hor görülen mütevacı topluluklardan bir şeyler öğrenebileceğimizi düşünüyorum. Bu mütevacı topluluklardan birisi de kandaş toplumun mirasçısı olarak görülebilecek Alevilerdir. Aleviliğin heterodoks vasıfları nedeniyle devlet ve piyasanın uzağında kurduğu

toplumsal örgütlenme, çoğu zaman komünizm, sosyalizm olarak yorumlanmıştır. Bu abartılı yorumlar anakronik olmakla birlikte Aleviliğin sahip olduğu kutsal referansları görmezden gelmek demektir. Oysa Alevilikte inanç ile toplumsal yaşam birbirinden ayrı şeyler değildir. Başlıca Alevi kurum ve ritüellerinin salt dayanışma ilişkisi ile açıklanması bu kurum ve ritüellerin konar-göçer topluluklarda üstlendiği işlevi anlamamak demektir. Kendi iç ilişkilerinde tam bir paylaşımcılık, dış ilişkilerinde ise birmiş gibi davranma eylemselliğinin kandaş toplumun gereği olduğunu Hassan'ın çalışmaları çok net bir şekilde gösterir.

Tüm bunlar bize Karatani'nin Dünya Tarihinin Yapısı'nda (2017) ele aldığı mübadele tarzlarını da düşündürür. Kurumları ve ritüelleri ile kandaş bir toplum özelliklerini sergileyen Alevilik, devletli toplum öncesi ve karşılıklı armağanlaşmaya dayalı A tipi mübadele tarzı olarak görülebilir. Sermaye-devlet-ulus üçgeninden oluşan olan modern Avrupa tarzı toplumsal örgütlenmeyi C tipi mübadele olarak gören Karatani için eşitlik ve özgürlük ideallerinin gerçekleşmesinin bu üçünün birden ortadan kalkmasıyla mümkün olacaktır. Eşitlik ve özgürlüğün bir arada bulunduğu, yöneten-yönetilen ayrımının kalmadığı D tipi mübadele tarzı ise göçebeliktir ve bir anlamda bastırılanın geri dönüşüdür.

Burada bastırılan şey tam da Levi-Strauss'un vurgu yaptığı mütevazı topluluğun dünyasıyla ilgilidir. Sosyal bilimlerdeki iş bölümü ve uzmanlaşma sonucu antropologlara bırakılan "ilkel" toplumlar esasında dışarıdan müdahale edilmediği müddetçe yaşamlarını kusursuz şekilde sürdürebilen, doğal kaynakları gözetken, çokça fiziksel aktivite yapan toplumlardır. Dolayısıyla çok yoksul olmalarına bakıp hor görmek büyük bir hatadır. Bu nedenle, ekonominin antropolojik modeli maddi yaşamı yeniden düşünmemize olanak verir. Refahın artması için piyasanın büyümesine duyulan güven, bizi, finansın soyut dünyasında toplumsal yaşamımızı neredeyse yutulduğu bir noktaya getirmiştir. Piyasalar büyüdükçe, maddi yaşamdan, çevremizi saran habitattan, diğerleriyle aramızda olan bağlardan, dahası kendimizin bir parçasından soyutlanırsınız. Toplumsal yaşamdan soyutlanmış mübadelelerdeki artış ise beraberinde eşitsizliğin artışı getirir. Antropolojik bakış açısına göre ise kalkınma yalnızca verimliliğin artışı değildir, aynı zamanda paylaşılan bir yaşamın çoğalmasındır. Paylaşım ve karşılıklılık, maddi yaşamın gelişimi için önemli ve gereklidir.

Tıpkı Karatani ve Levi-Strauss gibi Ümit Hassan (1981) da modern toplumun içinde bulunduğu buhranın sona ermesinin komünal mülkiyetin “arkaik” bir örneğine dönülmesiyle gerçekleşeceğini düşünür. Karatani nasıl D tipi mübadele tarzını komünal topluluğun yeniden kurulmasından, yani A tipi mübadele tarzının tesis edilmesinden ibaret görmeyip, onun daha üst bir boyutta tesis edilmesi olarak ele alıyorsa, Hassan da özgürlük, eşitlik ve kardeşliğin yeniden ama üstün biçimde canlanmasıyla mevcut buhrandan kurtulabileceğimizi öne sürer.

Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ideallerinin izini sürdüğümüz geleneksel Alevi ritüelleri ile ilgili olarak değinilmesi gereken bir nokta da Alevi öğretisinin, kendini “yol bir sürek bin bir” düsturuyla gösteren çoğulcu yapısıdır. Bu çoğulculuğu, Alevilerin yaşadıkları farklı coğrafyalarda farklı ritüellerden izlemek mümkün. Ancak günümüzde, bu ritüellerin standartlaşması, tek tipleşmesi tehlikesiyle karşı karşıyayız. Elbette ritüellerin geçmişte olduğundan farklı bir şekilde uygulanması ya da güne uyarlanması beklenmedik bir durum değildir. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kentleşme olgusuyla beraber geleneksel yapılar çözülmüş bu durum ritüellerin uygulanışına da yansımıştır. Aleviler, kırsal bölgelerden göç ettikten sonra dini ritüel uygulamalarına yeniden şekil vermiş, ritüellerini şehirlere ve Avrupa ülkelerine aktarmıştır. Bunu yaparken de modern çalışma hayatının koşulları nedeniyle ritüellerde biçim, özün önüne geçmiş, ritüeller geleneksel işlevlerini kaybetmiştir.

Son olarak, bu çalışmanın kapsamını aşmakla birlikte “ritüel ekonomisi” olarak nitelenebilecek bir olguya değinmekte fayda var. Özün yerine biçimin geçtiği kentsel Alevi ritüelleri kendini ifade aracına dönüşürken başka bir tehlike de kapitalist ilişkilerin biçimlendirdiği bir tür ritüel ekonomisinin ortaya çıkmasıdır. Geleneksel Alevilikte toplulukların lideri olan dedelerin artık topluluğun çalışanları olarak icracı dedelere dönüşmesi, bu dedelere topluluk tarafından sağlanan “hakullah” ların içeriğinin değişmesi, insanların ev veya araba gibi maddi kazanımları karşılığında kurban keser olması, ziyaret yerlerindeki kurbanlık hayvan satıcılarının oluşturduğu kurban piyasası gibi oluşumlar ritüel ekonomisi başlığı altında ayrıca ele alınmalıdır.

- AKYOL, Yasemin (2009). *Dinsel Ritüeller ve Milliyetçilikte Ritüel İnşası: Şebit Cenazeleri*. İstanbul Bilgi Üniversitesi. SBE. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ARSLAN, Ahmet (1997). *İbn Haldun*. Ankara: Vadi Yayınları.
- ATEŞ, Ahmet (2014). *Yol Üzerine Düşünceler*. Notabene Yayınları.
- BAL, Hüseyin (2002). *Alevi Bektaşî Kültürü (Sosyolojik Araştırmalar)*. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- BAL, Hüseyin (2011). “Dini Grupların Anlamı, Sınıflandırılması ve Alevi-Bektaşî Gruplar”. *Z/WT*, 2011/3. 25-47.
- BOZKURT, Fuat (1990). *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*. İstanbul: Yön.
- ERGİNER, Gürbüz (2001). “Anadolu’da Erenlerin Sosyo-Kültürel Fonksiyonları” *Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi Bildirileri*. Ankara: Ervak Yayınları. 271-277.
- ERTAN, Mehmet (2020), “Aleviliğin Örtük Politikleşmesi: Aleviler ve Sosyalist Sol”, *Aleviler ve Sosyalistler Sosyalistler ve Aleviler İçinde*. İstanbul: Dipnot Yayınları
- GEZİK, Erdal (2018). *Geçmiş ve Tarih Arasında Alevi Hafızasını Tanımlamak*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- GÖÇER, Kenan (2019). *Türk’ün İş Zihniyeti*. İstanbul: Nobel Yayınları.
- GUDEMAN, Stephan. (2016). *Anthropology and Economy*. Cambridge University Press.
- HALDUN, İbn (2009). *Mukaddime 1-2*. Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- HASSAN, Ümit (1981). “Hürriyet, Eşitlik, Kardeşlik Üzerine Mektup”, *Toplum Bilim Dergisi*, 1981/14. 157-163.
- HASSAN, Ümit (2000). *Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Alan Yayınları.
- HASSAN, Ümit (1982). *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*. Ankara. Ankara Üniversitesi SBF Yayınları.
- KEHL-BODROGI, Krisztina (2012). *Kızılbaş/Aleviler*. Çev. Oktay Değirmenci ve Bilge Ege Aybudak. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- KARATANI, Kojin (2017). *Dünya Tarihinin Yapısı*, Çev. Ali Karatay. İstanbul: Metis Yayınları.
- KIZILDAĞ SOILEAU, Dilek (2015). “Alevilikte Ziyaret Geleneğine Bir Örnek: Elif Ana”. *Kızılbaşlık, Alevilik Bektaşilik (Tarih-kimlik-İnanç-Ritüel)*. Ed. Yalçın Çakmak ve İmran Gürtaş. İstanbul: İletişim Yayınları.
- LANGER, Robert (2015). “Marjinalleştirilen İslam: Kırsal Ritüellerin Kentsel ve Çoğulcu Bağlamlara Aktarımı ve Uluslar Ötesi Uygulama Toplulukların Ortaya Çıkışı. *Kızılbaşlık, Alevilik Bektaşilik, (Tarih-kimlik-İnanç-Ritüel)*. Ed. Yalçın Çakmak ve İmran Gürtaş. İstanbul: İletişim Yayınları
- LEVI-STRAUSS, Claude (2018). *Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji*. Çev. Akın Terzi. İstanbul: Metis Yayınları.
- MÉLIKOFF, Irène (1999). *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.

- MÉLIKOFF, Irène (1993). *Uyur İdik Uyardılar*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınları.
- DEDE, Münir (1999). “Kapalı Toplum ve İlk İnanışlar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C. 40. S.1. 245-254.
- OCAK, Ahmet Yaşar (1999) “*Aleviliğin Tarihsel Sosyal Tabanı ile Teolojisi arasındaki İlişki Problemine Dair*”, *Türkiye’de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*. Haz. İsmail Kurt ve Seyid Ali Tüz, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- ÖZVERN, Eyüp (2000). *Akdeniz’de Bir Doğu*. Ankara: Dost Yayınları
- POLANYI, Karl (2006). *Büyük Dönüşüm*, Çev. Ayşe Buğra. İstanbul: İletişim Yayınları.
- RADCLIFFE, Brown (1969). *Din ve Toplum*, Çev.: Ünsal Oskay. SBF DERG. XXIII. C. 4. S. 301-329.
- SAHLINS, Marshall (1960). *Political Power and The Economy in Primitive Society*. In Essays in the science of culture (eds) G. Dole and R. Carneiro. New York: William Y. Crowell Co.
- SAHLINS, Marshall. (2010). *Taş Devri Ekonomisi*. Çev. T. Doğan. İstanbul: BGST Yayınları.
- SALMAN, Cemal (2019). *Lamekandan Cibana Göç Kimlik Alevilik*. İstanbul: Dipnot Yayınları.
- TİMUR, Taner (1996). *Küreselleşme ve Demokrasi Krizi*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Timur, Taner (1996) *Sunuş Yazısı, “Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar” İçinde*, Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Tezler Dizisi. No 17.
- YALÇINKAYA, Ayhan (1996). *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*, Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Tezler Dizisi. No 17.
- YALÇINKAYA, Ayhan (2006). *Pas*. Ankara: Phoneix Yayınları.
- YALÇINKAYA, Ayhan (2016). *Küf, Dede Korkut, Saidi Nursi ve Ali üzerine*, İstanbul: Dipnot Yayınları.
- YILDIRIM, Rıza (2012). Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel bir Dönüşümün Ana Eksenleri” *Türk Kültürü ve Araştırmaları Dergisi*. S. 62. 135-162.
- YILMAZ, Nail (2005), *Kentin Alevileri: Reşadiye - İkitelli Örneği*, İstanbul, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- WALLERSTEIN, Immanuel (2004). *Dünya Sistemleri Analizi*. Çev. Ender Abadoğlu-Nuri Ersoy, İstanbul: Aram Yayıncılık.
- WOLF, Eric R. (1997). *Europe and The People Without history*. Berkeley: University of California Press.
- WOLF, Eric R. (2000) *Köylüler*. Çev. Abdülkerim Sönme. İstanbul: İmge Kitabevi.

ALEVİLİĞİN KURUMSAL YAPISINDA DEĞİŞİM VE DÖNÜŞÜM: OCAK SİSTEMİNDEN TARİKAT VE SÜREKLERE EVRİLİŞ*

*Change and Transformation in the Organizational Structure of Alevism: From the Ocak
(Heart) System to the Inversion to Orders and Sürek Ritual Systems*

Wandel und Transformation in der institutionellen Struktur des Alevitentums: Vom System der Geistlichenfamilien (Ocak) zu den Derwisch- Orden (tarika) und Ritualsystemen (Sürek)

Mehmet ERSAL **

ÖZ

Bu çalışmada, Alevi inanç sisteminin temel kurucu ve yaşatıcı sistemi olan ocakların siyasi, sosyal ve inançsal olaylarla geçirdiği evrilişe odaklanılacaktır. Bugün Alevi şemsiye kavramı içinde adlandırdığımız topluluklar tarihsel süreçte ve günümüzde farklı adlarla adlandırılmış ve adlandırılmaya devam etmektedir. Adlandırmaların nedenleri ve “Toplulukların birbirinden farkı nedir?” sorusu son yıllara kadar tartışılmamıştır. Oysa her adlandırma tarihi karizmatik şahsiyet, inançsal yapı (ritüel evreni, inançsal hiyerarşi), siyasi ve sosyal hadiseler gibi etkenleri içinde barındıran kompleks bir yapı sergilemektedir. Alevi inanç sisteminin kalıtsal yapısı ve ritüel evreni, topluluğun tanımlanmasında temel etken olmuştur. Topluluğun “öteki” olarak tanımlanmasında ritüeller başat rol üstlenmiştir. Böyle olmasına rağmen Alevilik hakkında yapılan çalışmalarda çoğu zaman ritüeller

* Bu çalışma, TÜBİTAK BİDEB 1059B191802257 numaralı 2219 Yurt Dışı Doktora Sonrası Araştırma Bursu kapsamında gerçekleştirilmiştir. Aynı adlı bildiri Almanya Köln’de gerçekleştirilen II. Uluslararası Alevilik Bektaşılık Sempozyumu’nda sunulmuştuk. Sempozyumun bildiri metinleri basılmadı. Sempozyumda bildiri formatında sunulan şekilde yalnızca ocak merkezli kurumsal yapıya odaklanılmıştı. Makale olarak yayınlanan bu çalışmada önemli değişiklikler gerçekleştirdik. Metnin odağına güçlü bir şekilde ritüelleri ekledik.

** Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı, mehmetersal@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6761-390X.

görmezden gelinmiş ya da kapalı topluluk özelliği ile görülememiştir. Oysa yaptığımız çalışmalarda vardığımız en önemli tespit, ritüel dünyasını anlamadan Aleviliği ve Aleviliğin kurumsal yapısını tam anlamıyla anlamının mümkün olmadığı gerçekliğidir. Yine tarihsel süreçte verilen ritüelleri şekillendirme mücadeleleri de siyasi iktidarların güç savaşları gibi algılanmıştır. Osmanlı Devleti'nin Balım Sultan ile Alevi toplulukları kalıtsal yapıdan belirli ritüel sistemine tâbi tarikata dönüştürme, Şah İsmail ve Erdebil Tekkesinin “Buyruk” nüshaları ve “Erdebil Erkânı”na göre şekillendirme mücadeleleri de siyasi bir mücadele gibi ya da bir mezhep kavgası gibi görülerek arka planı anlaşılmasından kitaplarda yerini almıştır. Oysa her inanç sistemine bağlı toplulukta olduğu gibi Alevi topluluklar da evrilmiş, yeni adlar ve ritüellerle karşımıza çıkmıştır. Saha çalışmalarımızı yürüttüğümüz Türkiye, Bulgaristan ve Yunanistan'daki Alevi yerleşim birimlerinde farklı adlandırmalar ve ritüel sistemleri tespit ettik. İki erkânlı cemlerini yürüten topluluklar, Rifâî, Kadirî ve Nakşibendi olarak adlandırılan ama Bektaşî ritüellerini ya da Rifâî-Bektaşî, Bektaşî-Kadiri, Nakşî-Bektaşî erkânlarının karşımı cemler ya da ritüeller tespit ettik. Bu bildiride öncelikle geleneksel ocak sisteminden Babagan Bektaşî tarikatına geçen topluluklar, ocak sisteminden “sürek”e geçişler, tekke ve dergâhlara atanan Babagan Babaların etkisi ile iki erkânlı cem sistemine geçen topluluklar, daha sonra bugün Rifâî ya da Kadirî gibi tarikat adlandırmaları ile anılmalarına rağmen Alevi kökenli topluluklar ile en son olarak da geleneksel yapısında Kadirî ya da Rifâî tarikatına tâbi olmasına rağmen bugün Bektaşî olarak tanımlanan topluluklar örnekleminde ritüelin evrimi ile geleneksel yapının evrimi analiz edilecektir. “Evriliş” olarak tanımladığımız değişim ve dönüşümü; saha çalışmalarımızda elde ettiğimiz veriler (ritüelik kayıtlar, sözlü tarih çalışmaları), tarihsel veriler (vesikalar, seçereler vb.) ve yazılı literatür rehberliğinde ritüellerin evrimini ve yeni adlarla tanımlanmasını da açıklamaya çalışan bir bakış açısı ile makale sınırlılıklarını dikkate alarak ele alıp analiz edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Alevi, ocak sistemi, ritüel, ritüelin değişimi, tarikatlaşma.

ABSTRACT

This study's focus will be on the evolution of *ocakes*, the basic constituent and sustaining system of the Alevi belief system, through political, social and religious events. The communities that we include today under the Alevi umbrella, have been and continue to be called with different names through history and nowadays. The question about the reasons for the naming, and the differences between communities was not discussed until recent years. However, each naming presents a complex structure which includes factors such as historical charismatic personage, religious structure (ritual system, religious hierarchy), political and social events. Hereditary structure and ritual system of the Alevi belief system have been the main factor in defining the community. The rituals played a dominant role in defining community as the "other". Despite this, the studies on Alevism have often ignored rituals or not seen them due to the feature of closed community. However, the most important outcome of our studies is the fact that it is not possible to fully understand Alevism and its institutional structure without understanding the ritual system. Again, the struggles to shape the rituals through history have been perceived as power struggles of political powers. The efforts of the Ottoman Empire to transform Balm Sultan and Alevi communities from a hereditary structure into a certain ritual system of an order, and to shape them according to the "Ardabil Rule System (*Erkan*)" and the *Buyruk* copies of Shah Ismail and the Ardabil tekke, were also seen as a political struggle or a sectarian conflict, and were included, as such, into the books without understanding their background. However, as in the communities belonging to every belief system, Alevi communities too have evolved and new names, new rituals have emerged. We identified different nomenclatures and ritual systems in Alevi settlements in Turkey, Bulgaria and Greece, where we carried out our fieldwork. We also identified the communities that performed *cems* belonging to two rule systems (*erkan*), the Bektashi rituals but called Rifai, Kairi and Nakshibendi or *cems* and rituals which are mixture of Riafi-Bektashi, Bektashi-Kadiri, Nakshi-Bektashi rule systems. This paper will analyse the evolutions of ritual and traditional structure on the samples of the communities transformed from the traditional *ocake* system to the Babagan Bektashi order, transformations from the *ocake* system into *surek* ritual system, the communities transformed into the *cem* system with two rule systems (*erkan*) under the influence of the Babagan *Babas* (leaders) appointed to tekkes and derghas, the communities with the Alevi origin being known today by the names of orders such as Riafi and Kadiri, and finally, the communities defined today as Bektashi despite being affiliated with the Kadiri or Rifai orders in their traditional structure. In the limitations of study, we will address

and analyse the change and transformation, which we defined as evolution, using data obtained during our fieldwork (records of rituals, oral history), historical information (documents, genealogy, etc.) and written literary sources, from the perspective that also tries to explain the evolution of rituals and their definition in new names.

Keywords: Alevi, ocak system, ritual, change of ritual, transformation to Order.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Fokus dieser Studie liegt auf der unter dem Einfluss politischer, gesellschaftlicher und religiöser Ereignisse vorstatten gehenden Entwicklung der Ocaks, die die konstitutive und tragende Einheit des alevitischen Glaubenssystems darstellen. Die heutzutage durch den Oberbegriff „Aleviten“ bezeichneten Gemeinschaften sind im Laufe der Geschichte – und im Grunde bis in die Gegenwart – mit verschiedenen Namen versehen worden. Jedoch hat man erst in den letzten Jahren begonnen, über die Gründe für die jeweiligen Bezeichnungen und die Frage, wie sich die Gemeinschaften voneinander unterscheiden, zu diskutieren. Eine jegliche Bezeichnung ist dabei äußerst komplex und ist Ergebnis diverser Faktoren, wie z.B. charismatische historische Persönlichkeiten, Glaubensstruktur (rituelles Universum, glaubensbezogene Hierarchie) und politische und gesellschaftliche Ereignisse. Die wichtigsten Faktoren bei der Definition der alevitischen Gemeinschaft sind die auf Vererbung basierende Struktur des alevitischen Glaubenssystems und sein rituelles Universum. Rituale waren ausschlaggebend dafür, dass die Gemeinschaft als „die anderen“ definiert wurde. Trotzdem wurden die Rituale in Studien über das Alevitentum oft ignoriert oder aber nicht im Kontext des geschlossenen Charakters der Gemeinschaft betrachtet. Eine der wichtigsten Erkenntnisse vorangehender Forschungsarbeiten ist jedoch, dass es nicht möglich ist, das Alevitentum und seine institutionelle Struktur vollständig zu begreifen, ohne seine rituelle Welt zu verstehen. Allerdings wurden im Laufe der Geschichte immer wieder auftretende Kämpfe um die Gestaltung von Ritualen zu Machtkämpfen zwischen politischen Machthabern verklärt. So sind auch die Bemühungen des Osmanischen Reiches unter Balım Sultan, die auf Vererbung basierende Struktur der alevitischen Gemeinschaften aufzulösen und sie in bestimmten rituellen System unterliegenden Orden umzuwandeln, oder die Bemühungen Schah Ismails und der Erdebil-Tekke, sie nach dem Vorbild der „Buyruk“-Exemplare und dem „Erdebil Erkânı“ umzuformen, als politische Kämpfe oder intrakonfessionelle Konflikte angesehen und sind als solche in die Geschichtsbücher eingegangen, ohne dass der eigentliche Hintergrund dieser Phänomene wirklich verstanden wurde. Wie alle auf einem Glaubenssystem beruhenden Gemeinschaften haben sich jedoch auch die alevitischen Gemeinschaften weiterentwickelt, so dass im Laufe der Zeit neue Bezeichnungen und Rituale entstanden sind. In den von Aleviten bewohnten Siedlungen in der Türkei, Bulgarien und Griechenland, in denen im Rahmen dieser Studie eine Feldforschung durchgeführt wurde, ließen sich unterschiedliche Bezeichnungen und Ritualsysteme feststellen.

Die Feldforschung hat gezeigt, dass es Gemeinschaften gibt, in denen die Cem-Gottesdienste von zwei Personen geleitet werden, oder auch solche, die sich zwar Rifai, Qadiri oder Nakşibendi nennen, tatsächlich aber bektaschitische Rituale durchführen oder auch Cem-Gottesdienste und Rituale, die jeweils eine Kombination aus Praktiken der Bektaschiten einer- und solchen der Rifai, Qadiri bzw. Nakşibendi andererseits darstellen. In diesem Artikel wird anhand der untersuchten Bevölkerung der Gemeinschaften die Evolution von Ritualen und der traditionellen Struktur analysiert. Die untersuchte Bevölkerung umfasst zunächst Gemeinschaften, die vom traditionellen Ocak-System zur Ordensstruktur der Babagan-Bektaschiten bzw. Ocak-System zum Ritualsystem übergegangen sind, und Gemeinschaften, die nach der Nominierung von Babas der Babagan an verschiedenen Tekken und Dergahs zur Praxis des doppelt geführten Cems übergegangen sind, weiterhin Gemeinschaften alevitischen Ursprungs, die heute Ordensnamen wie Rifai oder Kadiri tragen, und schließlich Gemeinschaften, die heute als Bektaschi bezeichnet werden, obwohl ihre Struktur traditionell dem Kadiri- oder Rifai-Orden entspricht. Auf Grundlage der Daten der Feldstudien (Aufzeichnungen von Ritualen, Oral History) und historischer Daten (Dokumente, Stammbäume, etc.) und mithilfe der themenbezogenen Fachliteratur werden in diesem Artikel, soweit es dieses Format erlaubt, der hier als Evolution begriffene Wandel der Rituale und ihre Umbenennung erörternd analysiert.

Schlüsselwörter: Aleviten, Ocak-System, Ritual, Wandel von Ritualen, Entstehung von Orden.

Giriş

Alevi inanç sistemi ocak merkezli kurumsallaşmış, genel olarak karizmatik inanç önderleri adına kurulan ocaklarla varlığını günümüze taşımıştır. Alevilik üzerine farklı disiplinlerden bilim insanlarının gerçekleştirdikleri çalışmalar bütüncül olarak değerlendirildiğinde, tarihsel süreçten günümüze farklı ad ve tanımlamalarla varlıklarına ulaşılan topluluk adlandırmaları ile karşılaşmaktadır. Tarihî belgelerde, mevcut literatürde Kalenderi, Kızılbaş, Bektaşî, Zındık vb. isimlerle anılan toplulukları bugün Alevi şemsiye kavramı içerisinde değerlendirmekteyiz.¹ Hatta Aleviliğin kurumsal yapısı ve ritüel dünyasıyla önemli farklılıklar barındıran Nusayri, Caferileri de günümüzde hatalı olarak Alevi olarak adlandırmaktayız.²

Ocak ve ocaklar arası ilişkilerle kurumsallaşmış Alevi inanç sistemin kodlarına inildiğinde “Alevi toplulukları tanımlamak için ne gereklidir?” sorusu karşımıza çıkmaktadır. Alevi topluluklar çok geniş bir coğrafyada ocaklarla kurumsallaşmıştır. Alevi topluluklarının geneline bütüncül olarak bakıldığında ocak ve yöre merkezli farklılıklar ve ortak kurumsal yapı daha rahat anlaşılabilir.³ Alevi şemsiye kavramı içinde değerlendirdiğimiz toplulukların değişim ve dönüşümlerini, inançsal güncellemelerini ya da sosyal, siyasal ve kurumsal yapıdaki değişimlerle zaman içinde gerçekleşen evrilmeyi nasıl izah edebiliriz? Türkiye, Yunanistan ve Bulgaristan’da gerçekleştirdiğimiz saha çalışmalarında ocak sisteminin süreklere, soy esaslı yapının liyakat ya da toplumsal kabul ile temsile, ritüel evreninin değişimlere uğradığına dair tespitlerde bulunduk. Yine Alevi, Bektaşî, Rifâî ve hatta Nakşî topluluklarla iç içe geçmiş Alevi topluluklar üzerine saha araştırmaları yürüttük. Bu makalede söz konusu tespitlerimizi sahadan örneklerle analiz etmeye çalışacağız.

Alevi inanç sistemin kurumsal yapısı incelendiğinde toplumun tanımlanmasında iki başat unsur görülmektedir: Kalıtsal yapı (soy esaslı yapı) ve ritüel evreni. Alevi toplulukların tanımlanmasında ve “öteki” olarak konumlandırılmasında da bu iki

1 Alevi toplulukların tarihsel süreçten günümüze kavramsal olarak tanımlamaları ve adlandırmaları konusunda geniş bilgi için bk. Ersal, 2016: 9-30. Ayrıca Alevi kavramının tarihsel süreçte kullanımı üzerine bk. Akın, 2020: 33-49; Gülten, 2016: 27-41; Üçer, 2011.

2 Nusayri ve Caferiliğin neden Alevilik şemsiye kavramı içinde değerlendirilmemesi gerektiği konusunda analizler için bk. Ersal, 2016: 30 – 35.

3 Alevi inanç sisteminde ocak kavramı ve ocaklar arası hiyerarşi için geniş bilgi için bk. Ersal, 2016: 36-98. Yine Alevi ocak sistemi hakkında Yaman, 2006; 2011; 2012; Akın, 2017: 239-264.

yapıyı esas alan tanımlamaların yapıldığı mevcut literatür üzerinden rahatlıkla takip edilebilmektedir. Alevi toplulukların tanımlanmasında kullanılan adlandırmalar buna en güzel örnektir. Zındık, Mühlid ve Rafizi tanımlamalarında hâkim inanç sisteminin reddi nettir. Yine Kalenderî, Haydarî, Yesevî gibi adlandırmalarda sufi yollarla olan ilişkiler, Kızılbaş tanımında ise siyasi ve sosyal bir sınıf merkezli tanımlama ön plana çıkmaktadır. Bu adlandırmaların hepsinde tanımlanan, “öteki” olarak görülen aynıdır. “Öteki”lik kalıtsaldır, yani soy ile aktarılır. Diğer tarikatlarda soy esaslı kapalı toplum yapısından bahsetmek mümkün değildir. Asıl temel tanımlama unsuru ise ritüel evreninin farklılığı ve kabul görmemesidir. Alevi inanç sistemi, birbirinden farklılaşabilen ritüellerle örülü, cem olarak adlandırılan bir ibadet şeklini benimsemektedir. Sünnî tarikatlarda şeriat olarak görülen Sünnî İslam’ın ibadet kabullerinin dışında ayin olarak adlandırılan ritüel sistemi uygulanmaktadır. Bu sebeple Alevi topluluklar hakkında yapılacak tespitleri yorumlamak için bu iki yapıdaki değişim, dönüşüm ve evrilme olarak tanımlayabileceğimiz hususları merkeze almamız gerekmektedir.

Anadolu’nun ve Balkanların Türkleşmesinde etkin rol üstlenen derviş grupları fetih ve iskân politikalarında etkin rol üstlenmişlerdir.⁴ Yeni fethedilen topraklarda kurdukları tekke ve dergâhlarla kurumsallaşan Alevi toplulukları, kendilerine evlatlık vakıf olarak verilen topraklarla inanç sistemlerini yaymışlardır.⁵ Selçuklu, Osmanlı ve birçok devlet ve beyliğin kurulmasında etkin roller üstlenen Alevi Bektaşî toplulukları, devletlerin merkezileşme politikaları ile birlikte kontrol altında tutulmak istenen topluluklar halini almışlardır. Bu siyasi ve sosyal hareketler Alevi inanç sisteminin kurumsal yapısına ve ritüel evrenine odaklanmışlardır. Osmanlı Devleti’nin Fatih Sultan Mehmet döneminde İstanbul’un fethi sonrası merkezileştirme politikaları, Alevi topluluklarının kurumsal yapısını kontrol altına almanın başladığı dönemlerin başında gelmektedir. O döneme kadar fetih ve iskân politikalarında etkin rol üstlenen derviş topluluklarının iskân oldukları ve çoğu kendilerine vakfedilmiş toprakların kullanımı için merkezi otoriteden izin alma zorunluluğu getirilmiştir.⁶

4 Bu konuda geniş bilgi için bk. Barkan, 1942.

5 Alevi ocaklarının evreler halinde teşkilatlanması ve ocak ve evlatlık vakıf ilişkisi hakkında bk. Ersal, 2016: 67-99.

6 Fatih Dönemi merkezileştirme politikası ve bunun Alevi topluluklara etkisi üzerine bk. Kayapınar, 2012.

Alevi topluluklar için yeni tanımlamaların görünür olarak uygulanmaya başladığı dönemin bu olduğunu düşünüyoruz. Kapalı ve kalıtsal yapı ile bütüncül hareket edebilme gücüne sahip yapıların kontrol altına alınma gayreti, merkezileşmeye yönelik tepkilerin başlamasına neden olmuştur. Fatih Sultan Mehmet'in merkezileştirme politikasını takiben 16. yüzyılda iki farklı devletin Alevi toplulukları şekillendirme gayretleri görülmektedir. Bunlar; bir tarafta II. Beyazid'in hükümdarlığında Balım Sultan ile başlayan Aleviliğin Bektaşî tarikatı haline getirilme adımı, diğer tarafta Safevi Devleti'nin Erdebil merkezli Alevi topluluklarını şekillendirme gayretinin mücadelesidir. II. Bayezid'in Hacı Bektaş Dergâhı'na postnişin olarak Yunanistan Seyyid Ali Sultan Dergâhı'ndan getirttiği Balım Sultan ile Babagan Bektaşî tarikatının ritüeli ve kurumsal yapıyı değiştirme teşebbüsü uygulanırken diğer taraftan Safevi Devleti'nin Buyruk nüshaları ve halifeleriyle ritüel ve kurumsal yapı üzerine inşalar yapma gayretleri içinde Alevi topluluklar yeni bir sürecin parçası haline gelmişlerdir. Alevi toplulukların kalıtsal yapı merkezli ilerleyen ocak sistemi ve ritüel evreni her iki taraf aracılığıyla yeni bir forma evrilmektedir. Bir tarafta Balım Sultan ile Babagan erkânnamesi, diğer tarafta Buyruk ile şekillendirilen Erdebil-Sofuyan Süreği mücadele etmektedir. Babagan Bektaşiliği liyakat esaslı yapıyı ve ortak erkânı inşa etme gayretindeyken Erdebil dergâhı ise halifeler ve mevcut ocaklara verilen icazetnâmelerle kalıtsal yapıyı, Buyruk ile de ritüelleri şekillendirmektedir.

16. yüzyılda başlayan, toplulukları ritüeller üzerinden şekillendirme teşebbüsleri o yıllardan bugüne kadar siyasal ve sosyal gelişmeler paralelinde devam etmiştir. Bu değişim ve dönüşüme özellikle "evrilmiş" demeyi tercih ettik. Çünkü çalışmamıza konu olan geçişler kesin bir dönüşüm olan Sünnileşme gibi topluluğun ritüel dünyasında ötekine tamamen bir dönüşüm olmayıp, evrilme olarak tanımlayabileceğimiz bir süreci konu edinmektedir.

Evrilmek ya da evrim hayatta kalabilmek için en uygun şekilde varlığını sürdürmek olarak da tanımlanabilir. Alevilik bağlamında her inanç sisteminde ve sosyal hayatta olduğu gibi evrim kaçınılmazdır. Bizi ilgilendiren kısmı ise evrilmeyi etkileyen faktörler ve temel müsebbiplerdir. Çalışmamızda evrilişin nedenleri ve sonuçlarına geleneksel bağlam ve güncel evrilmiş örneklem mukayesesi ile bakılmaya çalışacaktır. Değişim ya da evrilmeyi tespit için geleneksel olanın kayıt altına alınması

gerekmektedir.⁷ Söz konusu durum tespiti en eski metni bulma merkezli kuramsal bir çözümleme ile mümkün olmamaktadır. Bağlam merkezli kuramların bakış açısı, elde edilen verilerin sözlü tarih ve mevcut yazılı arka planın desteği ile yorum ve analize imkân vermektedir. Bu çalışmada topladığımız veriler, ritüelin nasıl evrildiği sorusu merkezinde bağlam merkezli kuramlarla analiz edilmeye çalışılacaktır.⁸ Mukayeseler ve değerlendirmeler makale sınırlılıkları dikkate alınarak seçilen örnekler üzerinden gerçekleştirilecektir. Analizler ocak sisteminin kurumsal yapısı ve ritüel evrenindeki evrilme üzerine tespitlerle inşa edilecektir.

İki Devlet ile Alevi Toplulukları İnşa Gayreti: Erdebil ve Babagan Bektaşiliği

16. yüzyılda Alevi toplulukları, Osmanlı Devleti ve Safevi Devleti arasındaki mücadelede ana aktör konumundadırlar. Alevi toplulukların isyan teşebbüsleri ve Şah İsmail ile Erdebil Dergâhı merkezli tavır benimseme ile gerçekleşen siyasi ve sosyal gelişmeler Alevi toplulukların yaşamlarında önemli değişimlerin oluşmasına neden olmuştur. Balım Sultan ile başlayan Alevi toplulukları tarikata evirme gayreti Osmanlı Devleti'nin politikası ile ortaya konulmaya başlamıştır. Bu politikanın bir

7 Evrilme merkezli yorumlar yapabilmek için geleneksel bağlamın bilinmesi gerekmektedir. 16. yüzyılda Alevi inanç sisteminin geleneksel ritüel bağlamını yansıtan metin olmamakla birlikte bizim yorum yapmamıza imkân veren yazılı kaynaklar ve Bektaşî topluluğu ritüelleri sebebiyle tanımlayan resmi belgeler bulunmaktadır. Ocak merkezli kurumsallaşmış yapının ritüel evreni ile ilgili geleneksel bilgiye ulaşmada Buyruk nüshaları birçok araştırmacı için referans olmaktadır. Buyruk nüshaları içeriklerinde değişiklikler olmakla birlikte inanç sisteminin temel yapısı ve ritüelleri hakkında bilgi vermektedir. Ritüeller hakkında diğer önemli bir referans kaynağı ise yazılı ve sözlü aktarım ile günümüze aktarılmış ritüel için yaratılmış metinler olan şiirlerdir. Bu şiirlerin önemli bir kısmı ritüelin mitik ve teolojik temelleri, yapılış amacı vb. sorulara cevap vermektedir. Bu referanslarla saha araştırmalarımızda kayıt altına aldığımız ritüeller bütünleştğinde değişim ya da evrilme olarak tanımlayabileceğimiz hususları tespit mümkün olmaktadır. Mukayese için kullandığımız diğer bir yazılı kaynak da Balım Sultan Erkânı olarak bilinen erkânname nüshalarıdır. Tarihsel süreçte Balım Sultan Erkânını aktaran metinler yazılı literatürde yer almıştır. Son asırda bu metinler dışında geleneğin taşıyıcısı olan Dede Baba postunda hizmet etmiş olan Bedri Noyan'ın eserleri başta olmak üzere önemli bir referans metin bulmak mümkündür. Babagan Bektaşî topluluklarla ilgili saha çalışmaları yürütmüş olmamız mevcut literatür ile bütüncül mukayese yapmamızı kolaylaştırmaktadır.

8 Bağlam merkezli kuramları esas olarak yapılmış çalışmalar geleneksel ritüel evrenini yazılı, sözlü ve görsel verilerle ortaya koymaya imkan vermektedir. Bu bağlamda yapılmış çalışmalardan birkaçı için bk. Ersal, 2016; 2019, Akın, 2020. Bülent Akın'ın Alevi ritüellerini V. Propp'un Yapısalcı Çözümleme kuramına göre ele aldığı çalışması da geleneksel ritüel yapısı hakkında önemli bilgiler barındırmaktadır (2018: 45-61).

tarafında Alevi toplulukları merkezi otoritenin kontrolüne sokma teşebbüsü olarak hayata geçirilen mevcut vakıf ve mallarının kullanım hakkının yenilenmesinde icazet alınma zorunluluğu ile mevcut ocakları Hacı Bektaş Veli Dergâhı'na ve Nakibü'l-Eşraflık kurumuna yönlendirmeye gidilmiş olması vardır. Balım Sultan bir üst otorite olarak Hacı Bektaş Dergâhı'nı ve söz konusu süreci yönetme konumuna sahip olmuştur. Yine Osmanlı Devleti'nin merkezi ordusu olan Yeniçeri Ocağı'nın manevi hamiliğinin Hacı Bektaş Veli'ye ve onu temsil eden Hacı Bektaş Veli Dergâhı postnişinine verilmesi de farklı bir boyutta bu süreci desteklemiştir.

Balım Sultan ve sonrasında Sersem Ali Baba döneminde kurumsallaşan Dedebabalık kurumu, ocak merkezli Alevi toplulukların tarikat sistemine evrilmesinde etkin rol üstlenmeye başlamıştır.⁹ Ocak sisteminin temel yapı taşı olan dedelik ve talipliğin soy esaslı sürekliliğini esas alan kalıtsal yapıyı kabul etmeyen liyakatı esas alan Babagan Bektaşiliği, yeni bir inançsal hiyerarşi oluşturmuştur. Dede ocaklarının kurumsal yapısını oluşturan “rehber, talip, pîr” ya da “rehber, talip, pîr, mürşid” hiyerarşik yapısının yerine “aşık, muhip, derviş, baba, halife baba ve dedebaba” hiyerarşisi getirilmiştir.

Alevi inanç sisteminde ocak ve yörelere göre farklılıklar içeren bir ritüel evreni bulunmaktadır. “Yol bir sürekin binbir” ifadesi ile açıklanan bu durum, inanç sisteminin bir zenginliği olarak kabul edilip sürdürülmüştür. Babagan Bektaşiliğinde ise Balım Sultan Erkânı olarak adlandırılan sabit bir ritüel evreni bulunmaktadır. Balım Sultan Erkânı birçok unsurunu geleneksel Alevi ritüellerinden almış olsa da tekleştirerek klasik tarikat erkânnameleri gibi yazılı metinlere dönüştürülmüştür. Bu gayret Ocak ve yöre merkezli ritüel farklılıklarının ortadan kalkmasını hedefleyen bir tablo ortaya koymaktadır. Kırsalın kapalı topluluklarını şehrin bir parçası ve diğer Sünni tarikatların sistemi ile eş kurumsal yapıya evirme gayretleri olarak kabul edebileceğimiz bu durum 16. yüzyılda başlamak ile birlikte Alevi topluluklar üzerindeki etkisini 17. yüzyılda

9 Burada yanlış anlaşılmaya yol açmamak için bir açıklamada bulunmak istiyoruz. Bizim bakış açımız Babagan Bektaşiliğinin ocak sistemini ve geleneksel yapıyı ortadan kaldırmak için kuruldu iddiasını içermemektedir. Mevcut siyasi ve sosyal konjonktür bağlamında Aleviliğin kırsaldan şehir hayatına taşınabilmesi gibi birçok unsuru da içinde barındıran bu yapılanma kendi bağlamında müstakil olarak değerlendirilmektedir. Babagan Bektaşiliği erkânı içinde yetişmiş çok önemli düşünürler, Aleviliğe ve Alevi erkânına çok önemli eserler kazandırmışlardır. Ayrıca farklı bir bakış açısı ile bu değişimin gerekliliğini savunan bir çalışma ortaya koymak da mümkündür. Biz konuya kendi odağımız olan kurumsal yapının ve ritüelin evrilmesi açısından yaklaşıyoruz.

göstermeye başlamıştır. Suraiyya Faroqhi, 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hacı Bektaş'taki Pîr evi'nin tarikata bağlı zaviyeleri kontrol altına aldığını ve şeyh tayinlerinde yetkin bir hal aldığını belirtir (2003: 189). Özellikle şehirlerde güçlü bir şekilde tekke ve dergâhlarla kurumsallaşmaya başlayan Babagan Bektaşiliği, Alevi toplulukların entegrasyonunda ve devlet ile ilişkilerin kurulmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Babagan Bektaşî tarikatı, Balkanlarda yeni fethedilen topraklarda ilk kurucu unsur olan ocak merkezli kurumsal yapıların yanında özellikle gayrimüslim toplulukların İslamiyet'i kabulünde önemli güç olarak etki göstermiştir. Yeniçeri Ocağı'na bağlı devşirme askerlerin tarikat üyesi kabulü gibi günümüzde Arnavutluk, Makedonya, Saray Bosna ve Sırbistan gibi ülkelerde yaşayan toplulukların İslam halkasına dahilini sağlamakta da tarikatın üstlendiği misyon bu durumun göstergesidir.

Özellikle Safevi Devleti'nin Şah Tahmasb ile Şiîliği kabulü ve devamında Safevi Devleti'nin varlığının ortadan kalkması, Dedebabalık kurumunun ocak merkezli kurumsallaşan tekke ve dergâhlara babalar atayacak güce sahip olduğu bir dönemin oluşmasını sağlamıştır. Bu dönemde Babagan Bektaşî babaların üstlendikleri rollerle toplulukların iç halkasına dâhil olup evrilmesinde etkin rol üstlenebilecek bir konuma kavuşmaya başladığını söyleyebiliriz. Bu yapı 1826 yılında Bektaşî tekkelerinin kapatılmasına kadar güçlenerek ocak merkezli Alevi toplulukların kurumsal yapısının evrilmesinde rol üstlenmeye başlamıştır.

Söz konusu süreç, kurumsal yapıda farklı şekillerde kendini göstermiştir. Hacı Bektaş Veli Dergâhı'nda olduğu gibi dergâhın yönetiminde ikili bir yönetim yapısının oluşması bunlardan biridir. Ocak merkezli dergâhlar evlatlık vakıf (kutsal soyun temsilcisi seyyid ve şeriflere vakfedilmiş vakıflar) olarak kabul edilen soy esaslı bir yapı ile varlığını sürdürmektedir. Hacı Bektaş Dergâhı'na, devletin otoritesini temsil eden söz sahibi olarak Dedebaba atandığında dergâhta vakfın sahibi olan kurucu karizmatik inanç önderinin soyundan gelen evlatları (Çelebiler) ve bunlara bağlı talip ve dede toplulukları vardı. Dedebaba'nın gelmesi ile vakfın sahibi olan evlatları vakıf mütevellisi olarak kalmaya devam etmekle birlikte idarede söz sahibi devletin tanıdığı Dedebaba olmuştur. İcazet onaylarında soydan gelen evlatlarla dedebabalık postunun beraber imza atması bir usul olarak sürdürülmekle birlikte soy esaslı yapının üstüne bir konum daha eklendiği rahatlıkla görülebilmektedir. Oysa ocak merkezli kurumsal yapıda soy esaslı bir şekilde işleyen ocak içi ve ocaklar arası hiyerarşi mevcuttur.

Dedebabalık unvanı ile hizmet görenlerin Balım Sultan örneğinde olduğu gibi Alevi soylu (köken olarak Alevi geleneğin içinde yetişmiş dede ya da talip soylu) olabildiği gibi Sünni inanç sisteminden gelen biri de olabilmektedir. Babagan Bektaşiliği merkezli yeni kurumsallaşma, dede aileleri tarafından yönetilen evlatlık vakıfların ikili yapı ile yönetilmesi sonucunu doğurmuştur. 17. yüzyıl sonrası etkinliği ve gücü artan Babagan Bektaşiliği birçok dergâha baba ve halife babalar atamaya başlamıştır. Hacı Bektaş Dergâhı'ndaki ikili yapı birçok ocak merkezli dergâhta görülmeye başlamıştır. Bu durum soy esaslı dedelik sistemi ile yürüyen yapının zaman içinde Babagan Bektaşiliğindeki baba merkezli süreklere evrilmesine neden olmuştur.¹⁰ Bazı dergâhlarda soydan dedelik ve Babagan Bektaşi erkânını temsil eden babalık sistemi beraber yürütülmüş ve zaman içinde dedelikten babalığa evrilme olmuştur. Balkan coğrafyasında Seyyid Ali Sultan, Otman Baba, Demir Baba, Akyazılı Sultan Ocaklılar bu duruma örnek olarak verilebilir. Yine Türkiye coğrafyasında Abdal Musa Ocaklılar, Veli Baba Sultan Ocaklılar, Sarı İsmail Sultan Ocaklılar kalıtsal soydan dedeliğin babalığa evrildiği yapılara birkaç örnek olarak rahatlıkla sunulabilir.

Bu evrilme sadece soy esaslı yapı ile sınırlı olmayıp ritüel evreninin de evrilmesine neden olmuştur. Ocak merkezli kurumsal yapıda evliliği esas alan ikrar, musahip, aşına, peşine ve çingiltaş gibi aşamalarla ocaklarda yaşatılan inanç halkasına dâhil olma şartında evlilik ve soy esaslı bir taliplik vardır. Lakin Balım Sultan Erkânı'nda ise birey merkezli bir ikrar ve mücerred ikrarı olarak tanımlanan evlenmemeye de ikrar vererek yola girişini kabul eden bir ritüel yapısı bulunmaktadır. Yine yola girmek için Alevi soylu olma şartı da bulunmamaktadır. Ocak merkezli kurumsal yapılara Babagan babaların atılması birçok dergâhta ikili erkân sisteminin ya da Balım Sultan Erkânı ile ocak merkezli geleneksel erkânın unsurlarını içinde barındıran iki erkândan unsurları içinde barındıran ritüellerin oluşmasını sağlamıştır.

İkili erkân yapısı ile kastettiğimiz, baba ile dergâhta gerçekleştirilen Balım Sultan Erkânı ve ocağa bağlı yerleşim birimlerinde gerçekleştirilen musahiplik üzerine kurulu geleneksel erkândır. Yunanistan Dimetoka Ruşenler köyü merkezli kurumsallaşan Seyyid Ali Sultan Ocaklılar ikili erkâna ve erkânlar arası etkileşime en güzel örneklerden birisidir. Seyyid Ali Sultan Dergâhı'nda soydan dedelik kurumu ortadan

10 Bu konuda Balkanlarda teşkilatlanmış ocak merkezli kurumsallaşmanın süreklere evrişi hakkında detaylı analizler için bk. Ersal, 2015a.

kalkmakla birlikte geleneksel erkân komple Balım Sultan Erkânı'na evrilmemiştir. Seyyid Ali Sultan Dergâhı'nda yılda iki kez dergâhta gerçekleştirilen baş okutma ya da görgü erkânı olarak adlandırabileceğimiz bir cem ritüeli gerçekleştirilmektedir. Bu erkâna, dergâha bağlı dedeler ve onların rehberliğini yapan rehberler (himmat) katılmaktadır. Dergahta gerçekleşen bu erkânın icra şekli hakkında görüşmeler gerçekleştirdiğimizde Balım Sultan Erkânı'nın namaz hizmeti olara bilinen klasik icrası olduğunu tespit ettik. Dergâhta icra edilen iki Balım Sultan Erkân dışında köylerde dedeler ise musahiplik üzerine erkânlarını gerçekleştirmektedirler. Köylerde yapılan erkânda ise Balım Sultan Erkânı'nda namaz olarak adlandırılan niyazlar icra edilmektedir. Niyazlardan sonra geleneksel erkânının hizmetlerinin gerçekleştirildiği tespit edilmiştir.

Balım Sultan Erkânı ile geleneksel erkânın unsurlarının bir arada icra edildiği örnekler de evrilme örneği olarak tespit edilmiştir. Bu şekilde icra eden toplulukları kendi içinde tasnif etmek gereklidir. Bu topluluklardan bazıları bugün kendisini Babagan Bektaşisi olarak tanımlamaktadır.¹¹ Lakin icra ettikleri cem erkânı ise ocak merkezli erkân ile Balım Sultan Erkânı'ndan unsurların bir araya getirilmiş halidir. Balım Sultan Erkânı, birçok Sünni tarikatta olduğu gibi tek tip bir erkân sistemine sahiptir. Namaz olarak da adlandırılan bu erkân niyazlar ile başlayan kendi sembollerini meydanaevinde yaşatan ve sadece ikrar veren muhiplerin katılabildiği bir erkândır. Erkân, namaz ve sofraya inilip dem ve icra ile lokma edilen bir yapı ile sürdürülmektedir. Kuruluşu Balım Sultan Erkânı üzerine olan bütün meydanaevlerinde ve dergâhlarda aynı erkân icra edilmektedir. Arnavutluk'ta da Türkiye'de de Balım Sultan Erkânı üzerine meydanaev açan bir babanın hanesinde de aynı erkân icra edilmektedir. Balım Sultan Erkânnamelelerinin yazılı nüshaları da mevcuttur. Bu erkânnamelelerinden yayınlananları da olmuştur.¹² Balım Sultan Erkânı'nda, ocak merkezli erkânda icra edilen birçok hizmet icra edilmemektedir. Bunlardan en belirgin olanlarından biri

11 Bu duruma topluluk içinde tamamen evrilme olarak Yunanistan'da Seyyid Ali Sultan Dergâhı'na bağlı yerleşim birimlerinden Musacık köyü verilebilir. Musacı köyü de dergâha bağlı baş dede ile ikili erkân ile hizmetlerini sürdürürken 1980'li yıllarda İstanbul'da yerleşik bir halife babaya bağlanarak tamamen Babagan silsilesine dâhil olmuştur.

12 Balım Sultan Erkânnamelelerine birkaç örnek için bk. Soyger, 2005, Noyan, 2010; 2011.

semah ritüelidir.¹³ Kendisini günümüzde Balım Sultan Erkânı'nın bir parçası olarak tanımlayan ve Dedeababaya bağlı halife baba ve babalarca hizmetleri yürütülen birçok dergâh ve meydanevi bu duruma örnek teşkil etmektedir. Bu duruma en güzel örneklerden birisi Antalya Elmalı Tekkeköy merkezli Abdal Musa Ocaklılardır. Abdal Musa Sultan Ocağı'na bağlı üç farklı bölgede talip topluluğu yaşamaktadır. Bunlar: Antalya Elmalı ve Korkuteli'nde yerleşik köyler, Isparta merkez Aliköy ve Bursa İnegöl Kurşunlu'dur. Bu üçünden Tekke köyde ona Korkuteli ve Elmalı köylerinde yerleşik topluluklar kendilerini Babagan Bektaşisi olarak tanımlamaktadırlar. Halife baba ve babalardan oluşan hizmetlilerle erkânlarını yürütmektedirler. Bu bölgede icra edilen cem erkanlarında Balım Sultan Erkânı'nın namaz hizmeti ile başlayan hizmetler ve ocak merkezli ritüel evreni bir arada icra edilmektedir. Semah ve geleneksel ocak merkezli erkânlarda icra edilen birçok hizmet bir arada gerçekleştirilmektedir. Abdal Musa Sultan Ocaklı, Isparta ve Bursa'da yerleşik topluluklarda soydan dedelik kalkmakla birlikte Balım Sultan Erkânı'nda bulunan niyazlardan oluşan namaz hizmetinin olmadığı ocak merkezli cem ritüeli sürdürülmektedir. Bu durumu Trakya merkezli Babagan Bektaşi topluluklarında da aynı şekilde görmek mümkündür. Trakya bölgesinde bu durumu en iyi yansıtan toplulukların başında Gülşeni/Bedreddini ya da Amucalar olarak bilinen günümüzde Babagan Bektaşi erkânına bağlı topluluk gösterilebilir.

Diğer bir etkileşim de doğrudan Babagan Erkânı'na dâhil olmayan topluluklarda görülen Balım Sultan Erkânı'na ait unsurlardır. Özellikle Bulgaristan coğrafyasında yerleşik toplulukların önemli bir kısmında Taht-ı Muhammedi olarak bilinen çerağların uyarıldığı tahtların meydanevlerinde yer aldığını görmekteyiz. Süreklere evrilmiş bu topluluklarda soydan dedelik bitip süreklere evrilme olmuştur. Bu süreklere de Balım Sultan Erkânı'nın sembol ve icralarının kabul gördüğü ve ritüellerine eklendiği tespit edilmiştir. Balım Sultan Erkânı'nda gördüğümüz tuz hizmetinin Isparta Senirkent Veli Baba Sultan Ocaklıların erkânına eklendiğini saha araştırmalarımızda tespit ettik.¹⁴ Balım Sultan Erkânı'nda olduğu gibi cem erkânlarında sofraya tuz ile açılıp tuz ile kapatılmaktadır. Balkanlardaki değişime Anadolu'dan da bir örnek vererek tamamlamayı uygun görüyoruz.

13 Babagan Bektaşi Erkânı ile ocak merkezli kurumsal yapıların icra ettiği cem erkânları arasında birçok farklılık bulunmaktadır. İcranın işlevi ve manası aynı olmakla birlikte icra şekli ve icra edilen hizmetlerde farklılıklar bulunmaktadır. Ocak merkezli cem ritüellerinde olan birçok hizmet Balım Sultan Erkânı'nda yoktur ya da icra şekli değişmiştir. Söz konusu mukayese ayrı bir makale olabilecek kadar geniş olduğu için sınırlı örnek ile açıklamayı uygun gördük.

14 Veli Baba Sultan Ocağı ve ritüelleri hakkında geniş bilgi için bk. Ersal, 2015b.

Şah İsmail Hatayî ve Erdebil Dergâhı Merkezli İnşa: Erdebilli-Sofuyan Sürekli

Osmanlı Devleti'nin Fatih ile başlayan merkezileştirme politikaları Alevî (Kalenderî, Abdal, Babaî vb.) gruplarca kabul görmemiştir. Dinî topluluklardaki bu huzursuz havaya devletin göçebe unsurları yerleşik hayata geçirmesi ve Fatih döneminin vergi politikaları da eklendiğinde göçebe Yörük ve Türkmen aşiretleri de merkezî idare ile problemler yaşamaya başlamıştır.

Anadolu'daki bu hareketliliğe karşı sufi bir Sünnî tarikat olarak Erdebil'de kurulan Safevî Dergâhı, Şeyh Cüneyd ve oğlu Şeyh Haydar zamanında On İki İmam Şîliği merkezli bir kimliğe bürünür. Dai diyebileceğimiz halifeleri aracılığıyla Anadolu ve Balkan coğrafyasında gayri Sünnî gruplar ve yerleşik hayata geçmek istemeyen Yörük ve Türkmen aşiretleri üzerinde propagandalarına başlar. Özellikle Şeyh Haydar döneminde propagandaların karşılığı alınmaya başlanır. Faruk Sümer; 15. yüzyılın ortalarından itibaren Anadolu'daki başlarında dede unvanına sahip kişilerin olduğu eski dinî inançlarını yaşamaya devam eden göçebe ve köylülerin Erdebil'e gelmeye başladığını, söz konusu Türkmen oymaklarının Safevî Devleti'nin kuruluşunda önemli roller üstlenen Kızılbaşlar olduğunu belirterek "Kızılbaş tarikatının başı Erdebil'de, gövdesi Anadolu'dadır." der (Sümer, 1999: 7-12).

Safevî Devleti Şah İsmail'in hükümdarlığı döneminde, Alevîler için farklı anlamlar içeren bir dinî merkez halini almaya başlamıştır. Şah İsmail, "temelde On İki İmam inancına bağlı kalmakla birlikte, tecelli (Tanrının insanoğlu suretinde görünmesi), tenasüh (ruhun göçü, daha doğru olarak, biçimlerin kesreti ve ruhun kesret alemindeki göçü) inançları ve bizzat mazharullah (yani Allah'ın beşer suretinde tecellisi) olan Ali'nin tecessümü (bedene dönüşümü)" (Melikoff, 2006: 52) propagandasını yapan halife ve müridleri sayesinde Anadolu'dan Balkanlara kadar uzanan çok geniş bir coğrafyada Hacı Bektaş Veli'nin etkisine benzer bir "Şah İsmail kültü"nü ortaya çıkmasını sağlamıştır. Alevî inanç sisteminde görülen don değiştirme veya erenlerin yeni bir donda dünyaya gelmesi inancı Şah İsmail'in bir "Mehdi" ya da Hz. Ali'nin yeni bir donda görünmesi gibi kabul edilmesini sağlamıştır.¹⁵ Şah İsmail ile birlikte 16. yüzyılda Alevîlik ve Bektaşîliğin heterodoks yorumuna "Ali kültü" ve "On İki İmam kültü" aşılanmıştır. Seyyidlik ve ona bağlı dedelik kavramı içindeki Türkmen

15 Don değiştirme ya da Alevî inanç sistemindeki tenasüh için bk. Melikoff, 2006: 62-63; Melikoff, 2007: 67-75; Ocak, 2002b: 183-206; Ocak, 2010: 81-94; Taşkın, 2012: 237-253.

babalarını peygamber soyuna bağlayarak Kalenderî şeyhlerini organize dedeler haline getirmiştir. Bu sayede eski heterodoks teolojiyi Ali kültü etrafında yeniden şekillendirmiştir. Söz konusu süreç Alevi teolojisinde büyük bir dönüşümü de başlatmıştır (Ocak, 2002b: 245-246).¹⁶

Şah İsmail ve Erdebil Dergâhı inanç sistemi açısından da önemli bir değişim ve dönüşümün başlangıcı olmuştur.¹⁷ Şah İsmail ile hâkim inanç sistemi Kızılbaş kavramını Aleviler için kullanmaya başlarken Alevi ocakları, Şah İsmail ve Erdebil ile irtibatlarını anlatmak için iki kavramı kullanmışlar ve kullanmaya devam etmektedirler: “Erdebili ve Sofuyan–Erdebil Süreği”. Osmanlı’nın “Kızılbaş” kavramına yüklediği gariz anlamlar karşısında, mensup olunmaktan gurur duyulan bir ritüel sistem ve dergâh bağlantısını anlatan “Erdebili ve Sofuyan Sürekli” kavramları inanç zümresince yaratılmıştır. Erdebil Tekkesi Alevi toplulukları üzerindeki en büyük etkiyi etrafında toplanan Alevi topluluklarının ritüellerinin ve inanç sisteminin kurallarını belirleyen “Buyruk” adı verilen kitaplarla yapmıştır.¹⁸

Tarihsel süreç ile ilgili kısa bilgilendirme sonrası biz çalışmamızın temel konusu olan Şah İsmail dönemi ve sonrasında Erdebil Dergâhı’nın Alevi inanç sisteminin kurumsal yapısına ve ritüel evrenine etkilerini tartışmaya geçmek istiyoruz.

Ahmet Yaşar Ocak başta olmak üzere birçok araştırmacı Alevi inanç sistemine “On İki İmam Kültü” ve “Ali Kültü”nün girmeye başladığını ve Erdebil Dergâhı’ndan icazetle ocakların kurumsallaştığı, Türkmen babalarını dedelik kurumu ihdas ederek seyyid yapıp Kalenderiyye şeyhlerini seyyid yaptığı (Ocak 2002a: 245-246) iddiasını dile getirmektedir.¹⁹ Oysa bu konuda yaptığımız çalışmalarda mevcut literatür eleştirisini de yaparak ocakların evreler halinde teşkilatlandığını ve ilk evre ocakları olarak tanımladığımız ocakların tarihsel varlığı ile ilgili bilgileri on birinci yüzyıla kadar indiğini çalışmalarımızda değerlendirmiştik.²⁰

16 Şah İsmail’in Alevi toplulukların üzerindeki etkisinin geniş bir tartışması için bk. Ersal, 2016: 21-25, 78-82.

17 Şah İsmail öncesinde ve sonrasında Safevi hâkimiyetinin olduğu coğrafyadaki toplulukların inancaşsal durumları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Baharlı, 2021: 167-208; Baharlı, 2022: 1720-1732.

18 Buyruk nüshaları üzerine yapılan yayınlardan birkaçı için bk. Aytekin, 1958, Bozkurt, 2013.

19 Benzer analizler için bk. Yaman 2004, 152: 2006: 57-60.

20 Alevi ocaklarının kurumsallaşması ve Alevi ocaklarının teşkilatlanma evreleri hakkında geniş bilgi için bk. Ersal, 2016: 39-99.

Biz Şah İsmail'in ocak sistemini kurguladığı ve kurumsallaştırdığı kanaatini paylaşmıyoruz. Bize göre Şah İsmail'in politikası, mevcut ocakları ve onlara bağlı talip topluluklarını etrafına toplamak olmuştur. Bu topluluklardan yeni ocak yapılarının, yeni seyitlerin yaratıldığı görüşü kabul edilebilir. Ama Şah İsmail, asıl etkisini ritüellerin ve inanç sisteminin kurallarının şekillenmesinde göstermiştir. Bu yönü ile Alevi inanç sisteminde yeni bir devir başlatmıştır. Bu durumu iki boyutlu değerlendirmek gerekir: Birincisi Erdebil'e bağlı olduğunu söyleyen ocakların tespiti, ikincisi ve bizce asıl önemlisi, kendini "*Erdebilli*" ya da "*Sofuyan Sürekli*" tanımlayan grupların tespiti şeklinde olmalıdır. Çünkü birinci kavram ikinciyi içine almasına rağmen ikinci kavram tam bir bağlılık içermemektedir. Çünkü her Erdebil erkânı, Sofuyan Erkânı süren Erdebil Dergâhı'na bağlı olmayı ifade etmemektedir. Alan araştırmalarımızda Balkanlardan Doğu Anadolu coğrafyasına kadar mukim ocakların birçoğunda ritüelik dünyasını tanımlarken Erdebilli ya da daha çok Sofuyan Erkânı tanımının kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu ocakların büyük bir çoğunluğu musahipli ve tarikli/erkânlı'dır. Buyruk kitapları da yolun kitabı olarak kabul görmektedir. Ama söz konusu ocakların birçoğu tarihî olarak kendini Şah İsmail'den çok öncesine konumlandırmaktadır. Bu ocakların büyük bir çoğunluğu Erdebil Erkânı dışında Erdebil Ocağı diye bir kavramı kullanmazlar. Bir kısmı Hacı Bektaş Veli Ocağı'na, bir kısmı farklı ocaklara bağlı ya da kendi içinde bir hiyerarşi ile varlığını sürdürmektedir. Çoğunun icazet aldıkları ocak da Erdebil değildir. Günümüzde Alevi Ocaklarının şecere üzerine yapılan yayınlara baktığımızda Erdebil'den tasdikli şecere ve icazetlerin sayısı Kerbela ve Hacı Bektaş Tekkeleri'ne göre azınlıkta kalır. Bu durumu 18. yüzyılda Safevi Devleti'nin yıkılması ile izah etmek mümkün görünse de Erdebil ve Hacı Bektaş'tan önce konumlanan Kerbela Tekkesi'ne icazet tasdikine 20. asrın ortalarına kadar ocakzâdelerin gittiğini düşündüğümüzde çok da mantıklı bir önerme olmadığı anlaşılır. Bu durumu biraz daha açıklığa kavuşturmak için günümüzde kendini Erdebil Dergâhı'na bağlı gören ocaklardan tespit edebildiklerimizin adlarını vermek yerinde olacaktır. Ocaklara geçmeden önce Erdebil adı ile olmasa da Tokat merkezli "Şah Hatayi" adı ile kurulu bir dede ocağının olduğunu söylemek gerekmektedir. Bu ocağın mensupları Şah İsmail'i ocağın kurucu önderi olarak görmektedirler. Şah Hatayi Ocağı dışında Erdebil'e bağlı olarak bilinen ocaklar; Sivas Yıldızeli Banaz merkezli Pir Sultan Ocağı, Afyon Şuhut Kayabelen merkezli Şeyh Hamza Ocağı, Malatya Hekimhan Mezirne merkezli Şeyh/Şah İbrahim Ocağı, Bulgaristan Alvanlar köyü merkezli Ali Koç Baba

Ocağı mensupları yürüttükleri erkânı Erdebil Erkânı, kendilerini de Erdebilli olarak tanımlamaktadırlar.

Erdebil Dergâhı ile doğrudan bağlantısı olmayan, kendisini Erdebilli olarak tanımlamayan bazı ocakların erkânlarını Erdebilli ve Sofuyan Sürekli olarak tanımladıklarını tespit ettik. Güvenç Abdal Ocağı'nın Karadeniz hattına dağılan dede ve talip toplulukları Hacı Bektaş Veli Ocağı'na bağlı olmalarına karşın kendi erkânlarını "Sofuyan-Erdebil Süreği" olarak tanımlarlar. Bizim Çubuk Havzası Alevi Ocakları olarak tanımladığımız hiyerarşik olarak birbirine bağlı olan Şah Kalender Veli, Hacı Ali Turabî, Seyyid Cibali, Hacı Muradî Veli ve Hacı Mehmed Abdal Ocakları ve bunların bağlı olduğu Hasan Dede Ocağı ritüel evrenlerini Erdebilli-Sofuyan Sürekli olarak tanımlamaktadır.²¹ Bu ocakların sayısını çoğaltmak mümkün olmakla beraber bizce asıl üzerinde durulması gereken husus Şah İsmail'in ritüellerde Şah Hatayî mahlası ile cemin olmazsa olmazı haline gelmesidir. Uzun yıllardır saha araştırmalarımızda gördüğümüz bir gerçek vardır ki Şah Hatayî mahlası ile icra edilen şiirler bütün Alevi topluluklarında varlığını güçlü bir şekilde sürdürmektedir. Cem ritüelinin hizmetlerinde hizmetli ve zâkirlerin icralarında en üst kelimeler olarak kabul görmektedir. Erdebil Sürekli toplulukların birçoğunun Musahip cemlerinde Şah Hatayî'nin düvaz imamları dışında eser icrası yapılmamaktadır. Neredeyse bütün ocaklarda benzer şekilde icra edilen çerağ uyarma hizmetinde hizmet kelimeleri olarak okunan metin Şah Hatayî'ye aittir. Kendini Erdebilli olarak tanımlamayan ve Alevi topluluklar içinde en kapalı inanç grubu olarak tanımlayabileceğimiz Tahtacı Alevi Ocakları'nın Yanyatır kolunda İçeri Cemi olarak kabul edilen Musahip Cemi'nde sadece Şah Hatayî şiirleri okunmaktadır. Şah Hatayî dışında şiirleri en yaygın olarak cemlerde varlığını sürdüren diğer Alevi ozanları kendi adlarına kurulu ocakları da olan Pir Sultan Abdal ve Kul Himmet'tir.²²

Yukarıda kısaca örnekler üzerinden izah etmeye çalıştığımız üzere Erdebil Dergâhı Buyruk nüshaları ile ilk karşılaştığımız dönem olması ve Şah İsmail kültürünün eserleri ile Alevi toplumu üstündeki yetkinliği tartışmasız bir gerçek olarak durmaktadır. Kanaatimizce 16. yüzyıl, Alevi toplumunun mevcut ritüel evreninin yeni bir formülasyona evrildiği dönem olarak tanımlanabilir. Bu evrilmede en güçlü faktör de Şah İsmail ile anlamlı bir kurum haline gelen Erdebil Dergâhı olmuştur.

21 Çubuk Havzası Alevi Ocakları hakkında detaylı bilgi için bk. Ersal, 2016: 197-494.

22 Alevi zâkirlik Geleneği ve geleneğin icra, yaratım ve aktarım bağlamı ile icra edilen metinler hakkında geniş bilgi için bk. Ersal, 2019.

Sünnî Tarikatlara Evrilme

Türk tasavvuf geleneği birçok yönü ile ortaklıklar içermektedir. Türk tasavvuf anlayışının unsurlarını en iyi şekilde kültürel unsurlarla birleştiren topluluğun Alevî topluluklar olduğu kanaatindeyiz. Bugün birçok araştırmacının hemfikir olduğu konulardan biri tarihî metinlerde Horasan Erenleri, Rum Erenleri gibi adlarla anılan derviş toplulukları ile İslam'ın Anadolu'ya ve Balkanlara götürüldüğüdür. Bu sebeple, Alevî Bektaşî Erenlerince inşa edilen tasavvufî yorumdan birçok tarikat beslenmiştir. Hatta birçok tarikatın Melâmî meşrep olarak tanımlananlarının Alevî inanç sistemi ile birçok ortaklığı günümüzde de görülebilmektedir. Birçok araştırmacı bu görüşü destekleyen yayınlar yapmıştır. Köprülü'ye göre Türklerin İslamiyet ile karşılaşması Orta Asya'da başlar. İlk sufi hareketler Türklerin eski Türk inançları ve sosyal hayatları paralelinde vücut bulup Türk halk tasavvufunu ortaya çıkarmıştır. Türk halk tasavvufunun temelinde Ahmet Yesevî ve onun mistik bakışı vardır. O, mistik bakış açısını hikmetleri ortaya koyarak etrafında önemli bir mürit topluğu toplamıştır. Kendinden sonra Yesevî'nin düşünceleri paralelinde oluşan tasavvufî akıma "Yesevîlik" adı verilmiştir. Halifeleri ile Yesevîlik çok geniş bir coğrafyaya dağılmıştır. 13. yüzyılda küçük topluluklar şeklinde Anadolu'ya giren Yesevîliğin en bilinen halifelerinden biri de Hacı Bektaş Veli'dir (Köprülü, 2004: 425). Köprülü'nün bu görüşünü şu cümlesi ile Melikoff da desteklemiştir: "Yesevîlik, ilk Türk tarikatıdır." (Melikoff, 1999: 35).

Melâmetî-Kalenerî sûfilîğin boyasına bürünmüş bir İslam yorumunun temel özellikleriyle, İslam öncesi Budist-Şamanist-Maniheizt kültürün ilginç bir karışımını yansıttığını ifade eder (Ocak, 2002: 35). Bize göre Köprülü ve Melikoff'un bu tanımlamaları Alevî inanç sistemini karşılamaktadır. Alevî inanç sistemi ise bir tarikat değildir. Alevî inanç sistemi içerisinde kurumsallaşan tek tarikat sistemi Babagan Bektaşîliğidir. Bu sebeple Alevî Bektaşî erenlerinin kurucu unsur olduğu coğrafyalarda daha sonra kurumsallaşan tarikat yapıları Alevî inanç sisteminin attığı mayadan ve oluşturduğu edebî dünyadan beslenmişler ve etkilenmişlerdir. Bunun en güzel örneğini bugün bile Bektaşîliğin hâkim inanç olarak diğer Sünnî tarikatları da etkisi altında tuttuğu Arnavutluk, Makedonya, Saray Bosna ve Sırbistan gibi ülkelerde görmek mümkün olmaktadır.

Sünnî tarikatlarla Alevî inanç sisteminin temel farklılığı ibadet kabulü ile başlamaktadır. Sünnî tarikatlarda temel ibadet ritüeli olarak namaz kabul edilmekte ayin, zikir gibi adlarla anılan ritüel ise tarikata bağlı topluluklarca bir üst ibadet

olarak gerçekleştirilmektedir. Alevi inanç sisteminde ise cem ritüeli temel ibadet ritüeli olarak kabul edilmektedir. Alevi toplulukların inanç sistemlerinin öteki olarak tanımlanmasının temelinde de bu durum yatmaktadır. Bu durum Alevi inanç sistemi içerisindeki tek tarikat yapılanması olan Babagan Bektaşiliği için de geçerlidir. Babagan Bektaşi tarikatı her ne kadar Anadolu ve Balkanların en yaygın tarikatlarından biri olsa da ritüel evreni merkezi otorite tarafından kabul görmemiştir.

Osmanlı Devleti Alevi toplulukları, 16. yüzyıldaki siyasi ve sosyal olaylarla bağlantılı olarak kabul görmeyen inanç olarak tanımlamıştır. Bu dönemde ocak merkezli yapı ile geleneğini sürdüren toplulukların önemli bir bölümü Şah İsmail ve Safevi destekçisi olarak tanımlanmış ve bu sebeple birçok sürgün ve ceza fetvalarına maruz kalmıştır. İlgili süreçten en az etkilenen topluluk Babagan Bektaşiliği olmuştur. Yeniçerilerin Bektaşilik ile ilişkisi ve Pirevinde Dedebaba ile sağlanan otorite ile zaman içinde, özellikle Babagan Bektaşileri ve varlıklarını sürdürdükleri dergahlar devlet idaresi ve entelektüel muhitte entegre yapılar olarak güçlenerek varlıklarını sürdürmüşlerdir.

Yeniçeri Ocağı'nın hükümdara sürekli başkaldırması ve asayiş ortamının bozulması gibi nedenlerle II. Mahmut, 15 Haziran 1826'da Vaka-yi Hayriye olarak adlandırılan karar ve hareketle Yeniçeri Ocağı'nı kaldırmıştır.²³

1826 yılında kadar Hacı Bektaş Veli Dergâhı'nın ve kendisine bağlı onlarca dergâhın yönetimini elinde tutan Babagan yapılanma Yeniçeri Ocağı ile birlikte Bektaşi tekkelerinin de kapatılması ile sıkıntılı bir sürece girmiştir. Kapatılan Bektaşi dergâhlarına Nakşi şeyhler tayin edilmiştir (Faroqhi, 2003: 158). Aslında bu hareket devlet eliyle bir Nakşileştirme hareketi olarak kabul edilebilir. 18. yüzyıla kadar Anadolu coğrafyasında sınırlı bir varlığı olan Nakşi Tarikatı, Bektaşiliğin asırlara dayanan sermayesini devralmıştır. Bu durumu tasavvuf geleneği bağlamında Hz. Ali merkezli Melamî tasavvuf anlayışının karşısına Eşari fıkıh merkezli tarikat yapılanması olan Nakşibendiliğin Halidî kolunun güçlü bir şekilde oturtulması olarak da yorumlanabilir. Devlet, gücünün yettiği bütün dergâhlara Nakşi şeyh tayin etmiştir. Dergâhtaki baba ve dervişlere Nakşi şeyhe tâbi olma, İstanbul, Tire gibi medreselerde din eğitimi alma ya da ölme ihtimali sunulmuştur. Bu dönem Babagan Bektaşiliğinin

23 Yeniçeri Ocağı ile birlikte Bektaşi dergâhlarının kapatılması üzerine geniş bilgi için bk. Faroqhi, 2003; Soyoyer, 2005; Maden, 2013.

gizlenme ya da takiyye ile saklanma dönemidir.²⁴ Nakşi şeyhlerin etkisi ile ritüellerdeki seriata aykırı unsurlar kaldırılmıştır. Nakşi erkânı olan hafî zikre geçilmiştir. Lakin bu geçiş bazı dergâhlarda Sünnileşmeye kadar giden bir dönüşümü gösterirken bazı dergâhlarda Bektaşî tebaanın gücü ile ikili yapıların oluşmasına ve doğal olarak ritüellerin evrilmesine neden olmuştur.

Bu yapılar hakkında birkaç tespiti paylaşmak isteriz. Öncelikli olarak ocak merkezli kurumsal yapıdan zaman içine babalık merkezli süreklere evrilen topluluklarda dergâha Nakşi Şeyh tayini, dergâhta yaşayan Babagan Bektaşî Tarikatına mensup baba ve dervişleri doğrudan etkilemiştir. Birçok dergâhta Bektaşî erkânının ortadan kalktığını söyleyebiliriz. Lakin Yunanistan Dimetoka Seyyid Ali Sultan Dergahı gibi ikili yapı ile inanç sistemini sürdüren topluluklarda yerleşim yerlerinde ritüel evreninin sürdüğünü söyleyebiliriz. Yine Antalyalı Elmalı Tekkeköy Abdal Musa örneğinde olduğu gibi günümüze Babagan yapı varlığını taşımayı başarmıştır. Nakşi şeyhin atandığı birçok yörede Nakşi şeyhin gücü geleneksel yapıyı değiştirmeye yetmemiştir. Özellikle kırsalda ocak merkezli dede talip topluluğu güçlü olan dergâh ve ocaklarda Nakşi şeyhlerin toplumu dönüştürmede sınırlı kaldığını söyleyebiliriz. Saha araştırmalarımızda Eskişehir Seyyidgazi Arslanbeyli köyünde bulunan Şücaeddin Veli Dergâhı'na atanan Nakşi şeyhin zaman içinde Alevî toplum ile kaynaşıp köyden evlilik yaparak ikrar verdiğine dair bilgiler bizimle paylaşılmıştı.

Trakya bölgesinde varlığını literatürden öğrendiğimiz Nakşi Bektaşîler de ikili erkân olarak tanımlayabileceğimiz bir yapıda inanç sistemlerini sürdürülmesi açısından farklı bir örneklem oluşturmaktadır. Bulgaristan Tutrakan bölgesinden zaman içinde Trakya'ya göç eden Nakşi Bektaşîlerin 1826'da bölgeye atanan Nakşi şeyhin tesiri ile günümüze taşındığı düşünülmektedir. Nakşibendiliğin hafî zikri ile Balım Sultan Erkânı'nın iç içe geçmiş bir hali olarak varlığını günümüze taşıyan erkân sistemi farklı bir evrilme örneği olarak kabul edilebilir.²⁵

Nakşibendî tarikatı dışında Rifâî tarikatı içinde bir evrilme örneğini de Bursa Nilüfer ilçesine bağlı Badırğa mahallesinde tespit ettik. Bursa İnegöl Şehitler köyü ve Kurşunlu beldesinde yerleşik Alevî topluluklar üzerine saha araştırması yaparken

24 Bu dönemde, özellikle payitahtta, Bektaşî babaları Celvetî, Halvetî, Rifâî dergahlarına sığınmışlardır. İstanbul'daki Bektaşî dergahlarında postta oturan farklı tarikatlardan icazeti olan postnişinler de olduğu konu üzerine çalışan araştırmacılarca bilinmektedir. Bu konunun örnekleri hakkında bk. Soyver, 2005: 62-63.

25 Nakşi Bektaşîler ve ritüelleri hakkında geniş bilgi için bk. Engin, 2005: 363-375.

Badırğa köyünden gelmiş gelinler ile karşılaştık. Gelinler kendini Alevi olarak tanımlıyordu ve uzun yıllardır Alevi köylerine evliliklerin bu şekilde sürdürüldüğü bilgisini aktarıyorlardı. Özellikle yaşı yetmişe yakın olan Badırğalı gelinlerin varlığı geleneksel bağlamın güçlü bir şekilde yaşandığı 1950’li yıllarda dışarıdan evliliğe izin verilmeyen dönemde gerçekleşmiş olması Badırğa köyünün Aleviliği ile ilgili araştırma yapmaya sevk etti. Şehitler ve Kurşunlu’ya gelin olarak gelmiş kaynak kişilerimiz aracılığıyla köyü ile irtibatlar oluşturup köye saha araştırmasına gittik. Köydeki bireyler kendini Alevi olarak tanımlıyordu. Lakin doğrudan Alevilik üzerine bir kurumsal yapı ya da erkân yoktu. Köyde Rifâî tarikatına evrilmiş bir ritüel evrenini sürdüren toplum ile karşılaştık. Köyde birden fazla baba ile Rifâî erkânı yürütülmekteydi. Köyde eski bir dergâh yıkıntısı gösterdiler. Bu dergâhın eskiden Bektaşî dergâhı olduğunu, 1826 sonrası Bektaşîliğin kapatılması ile Rifâî bir şeyhin dergâhta hizmet etmeye başladığı bilgisi bizimle paylaşıldı. Yine Balım Sultan Erkânı’nda icra edildiğini bildiğimiz birçok unsurun Rifâî erkânı adı altında icra edildiğini tespit ettik. Hatta 1970’li yıllara kadar dem hizmetinin erkânlarda varlığını sürdürdüğünü de kaynak kişilerimiz bizimle paylaştı. Son otuz yıla kadar Alevi topluluklarda görülen inanç sistemi içi evlilik yapısının korunduğu, bu sebeple Bursa civarında yerleşik Alevi köylerinden kız alışverişi yaptıklarını aktardılar. Köyde gerçekleştirdiğimiz saha araştırmamızda, yerleşim birimindeki dergâhta bir dönem klasik Rifâî ayininin gerçekleştirildiğini, ayinde şişlerin kullanıldığını ve ayinin sözlü aktarım ile varlığını sürdürdüğünü kaynak kişilerimizle yaptığımız görüşmelerde tespit ettik. Saha araştırmalarımızda topladığımız veriler üzerinden 1826 yılı sonrası köydeki dergâha postnişin olarak Rifâî şeyhin tayin olması ile başlayan bu sürecin erkâna Rifâî unsurların girmesi ile sonuçlandığı kanaatine ulaştık. Günümüzde doğrudan Rifâî silsilesi ile icazetli erkân yürüten bir şeyh olmamakla birlikte soy esaslı dedelik sisteminin süreklere evrildiği yerleşim birimlerinde olduğu gibi baba ve ona bağlı taliplerden oluşan bir sistem ile hizmetler sürdürüldüğünü rahatlıkla söyleyebiliriz.²⁶

26 Badırğa köyünde derleme çalışmalarımızı 2010-2012 yılları arasında gerçekleştirdik. O tarihlerde köyün Nilüfer ilçesinin bir mahallesi halini alması ve deri sanayisinin o bölgeye taşınması ile sosyal yapıyı güçlü bir şekilde değiştirmeye başladığını tespit etmiştik. Köyün günümüzdeki durumu hakkında güncel bilgiye sahip değiliz. Bu bilgiyi değişimin günümüz boyutundaki durumunu bilmediğimiz için paylaşmayı uygun gördük.

Adı Alevî, Erkânî ve Silsilesi Kadirî

Alevî topluluklar üzerine yürüttüğümüz saha araştırmalarımızda tespit ettiğimiz bir diğer durum da Alevî olarak adlandırılan toplulukların farklı Sünnî tarikatların erkânî ile hizmetlerini sürdürmesi durumudur. Bu topluluklar yaşadıkları coğrafyada ve yakın çevresinde Alevî Bektaşî olarak adlandırılmakla birlikte tarihsel süreçte ve günümüzde Alevî inanç sistemi ve yolunun parçası olduğuna dair veri olmayan topluluklardır.

Melamî meşrep tarikat olarak adlandırılan tarikatların bazı kollarında ayinlerin kadın erkek bir arada yapılması ya da postnişinlerin birden fazla tarikattan icazet sahibi olması gibi durumlar topluluğun aidiyeti ile ilgili adlandırmaların arka planı hakkında değerlendirme yapmayı zorlaştırmaktadır. Afyonkarahisar ilinin Şuhut ilçesindeki Alevî köylerinde saha araştırmaları yürütürken Eskişehir Emirdağ ilçesi Karacalar köyünden Âşık Yoksul Derviş (Şemseddin Kubat) ve semah icra eden canlar ile karşılaştık. Def ve bağlama ile icra edilen semah ritüeli Alevî semah ritüelleri ile benzerlikler taşıyordu. Kendileri ile görüşüğümüzde inançsal olarak kendilerini Alevî olarak tanımladıklarını tespit ettik. Bu bilgilerle birlikte ilgili yerleşim birimi ve orada yaşanan Alevîlik ile ilgili bilgi edinmeye başladık. Köyde Hak Halilî Dergâhı adlandırılan bir Kadirî Dergâhı olduğu ve bütün erkânın Kadirî erkânına göre yapıldığı bilgisi bizimle paylaşıldı. Köyde Sünnî İslam fihhına birçok uygulama hâlihazırda yapılırken Ramazan orucu yanında Muharrem orucunun da tutulduğu güçlü bir Hz. Ali, On İki İmam sevgi ve muhabbetinin toplumda yaşatıldığını gördük. Tarikat silsilesi diğer Kadirî tarikatlarında olduğu gibi icazet ve şeyhliğin devri ile sürdürülmektedir. Hak Halilî, Bacı Sultan ve Abdilkadir Şahbaz postnişinlik hizmeti yapmışlardır.²⁷

Kendilerini Alevî olarak tanımlamasına rağmen kurumsal yapı ve ritüel evreni bağlamında düşündüğümüzde bu topluluğu geleneksel bağlamda bir Alevî inanç sisteminin bir parçası olarak tanımlamak mümkün görünmemektedir.

27 Karacalar köyündeki Hak Halilî Dergâhı hakkında bilgi için bk. Sayın, 1998, Sarı, 2010, Sarıtaş, 2018; 2020; 2022.

Sonuç

Alevi şemsiye kavramı ile adlandırdığımız toplulukların inanç sistemleri, tarihsel süreçten günümüze kadar sosyal ve siyasal gelişmelerle güncellenmiş, evrilmiş ve dönüşmüştür. Anadolu'nun Balkanların fethinde etkin roller üstlenen Alevi Bektaşî dervişleri fethedilen toprakların iskân politikasında da önemli roller üstlenmiştir. Kuruluş döneminin fetih ve iskân politikasında önemli roller üstlenen topluluk ve inanç sistemi Osmanlı Devleti'nin Fatih Sultan Mehmet ile başlayan merkezileştirme politikası ile kontrol altında tutulmaya çalışılan topluluklar olarak tanımlanmaya başlamıştır.

Kalıtıl (soy esaslı) yapı ile kurumsallaşan Alevi topluluklar karizmatik inanç önderleri adına kurulu ocaklar ile varlığını sürdürmüşlerdir. İnanç sistemin doğal yapısından kaynaklanan kapalı toplum yapısı dışarıdan müdahalelere izin vermeyecek şekilde yapılanmıştır. Dede ve talipliğin soy esaslı olması, ocak içi ve ocaklar arası hiyerarşi ve ritüel evrenine inanç mensuplarının geçiş ritüelleri (ıkrar, musahiplik) katılabilmesi gibi yapısal özellikleri, Alevi toplulukların kendi içinde güçlü bir otokontrolü olan toplumsal yapıya sahip olmasını sağlamıştır. Söz konusu yapı devletlerin kurumsallaşmasında önemli bir güç olarak kullanılırken iktidarın merkezileşme politikalarının oluşmaya başladığı süreçte uygun şartların oluşmasını engelleyen bir yapı olarak görülmüştür.

Osmanlı Devleti'nin merkezileşme, vergi ve yerleşik hayata geçme gibi politikaları karşısındaki konumu sebebiyle Alevi topluluklarının entegrasyonu ve kontrol altına alınması için birçok girişimde bulunulmuştur. Bu girişimler inanç sisteminin kurumsal yapısı ve ritüel evrenine odaklanmıştır. II. Bayezid döneminde Balım Sultan ile kurumsallaşmaya başlayan Alevi toplulukları Sünnî tarikatların kurumsal yapısına gayretleri, 16. yüzyıldaki Osmanlı Devleti ile Safevî Devleti'nin mücadelesinde farklı bir konuma taşınmıştır. Osmanlı-Safevî mücadelesi Alevi toplulukların odak olduğu bir mücadele olarak da görülebilir. Bu dönem Alevi toplulukları genel anlamda iki alternatifin parçası olarak tanımlamanın mümkün olduğunu düşünüyoruz: Birincisi Osmanlı Devleti'nin kabulüne uygun bir yapı olan Babagan Bektaşîliği merkezli entegrasyon ile evrilme, ikincisi ise Safevî taraftarı ve öteki olarak düşmanın kontrolünde bir topluluk olarak görülmeye. Osmanlı Devleti, Alevi toplulukları Babagan Bektaşîliği ile tarikatlaşan bir Alevi yapıya evirme gayreti ile inanç sistemin ocak merkezli kurumsal yapısını ve ritüellerini yeniden dizayn etmeye çalışmaları yürütmektedir.

Safevi Devleti ise, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda yaptığı gibi Alevi toplulukların birlikte hareket edebilme gücüne sahip kurumsal yapısından yararlanmaya çalışmaktadır. Safeviler devletin inşasında Alevi toplulukları kendi taraftarı yapmaktadır. Aslında iki devletin de Alevi inanç sisteminin ritüel odaklı inşasına gayret gösterdiğini söylemek yanlış olmaz. Safevi Devleti, Alevi toplulukların mevcut kurumsal yapısını kabul edip, devletin hükümdarı olan Şah İsmail'e yüklediği inançsal bir kimlik ile toplumu dizayn etmektedir. Şah İsmail Aleviler için sıradan bir hükümdar değil, Hz. Ali'nin don değiştirmiş hali ve inanç sisteminin o çağda gelen kurtarıcısıdır. Şah İsmail kültürü olarak tanımlayabileceğimiz inançsal inşa, ritüeller üzerinden yürütülmektedir. Erdebil Dergâhı merkezli ilk örneklerini görmeye başladığımız Buyruk nüshaları ve Şah İsmail'e atfedilen eserler ile Erdebil Dergâhı Alevi toplulukları ritüel merkezli bir formalizasyona sokmaktadır. Benzer bir teşebbüsün Osmanlı Devleti tarafından Babagan Bektaşiliğinin kurumsallaşması ile sağlanmaya çalışıldığını söylemek yanlış olmaz. Alevi inanç sisteminin ocak merkezli kurumsal yapısının oturduğu kalıtsal soy esaslı dede talip hiyerarşisi Babagan Bektaşiliği ile liyakatı ve toplumsal kabulü esas alan bir hiyerarşiye evrilmeye çalışılmaktadır. Osmanlı Devleti'nin evlatlık vakıflarla mülkiyetini kullanmayı devam etmek isteyen Alevi topluluklara icazet alma zorunluluğu getirmesi vakfın mütevellî değişiminde bir zorunluluk olarak yapılması gerekliliği sebebiyle birçok Alevi Ocağı Hacı Bektaş Veli Dergâhı'nda devletin otorite olarak kabul ettiği Dedebaba ve Hacı Bektaş'ın soyunu temsil eden mütevelliden her postnişinlik devrinde icazet tasdiki yaptırmıştır. 16. altıncı yüzyılda resmî bir formalite olarak kabul edilebilecek bu durum Alevi ocakları üzerinde yetkinlik sağlamasına yetmemiştir. 17. yüzyıl ve özellikle 18. yüzyıl ile birlikte Safevi Devleti'nin Şiîliği merkeze alan bir devlet anlayışına geçmesi ve zamanla ortadan kalkması Alevi topluluklar üzerindeki kurumsal tesirinin kalkmasına neden olmuştur. Bu durum özellikle dergâh yapısı ile kurumsallaşmış ocaklarda Babagan Bektaşiliğinin gücünü arttırmasına neden olmuştur. Birçok dergaha Babagan Bektaşî babaları atanmış, bu babaların atandığı dergahlarda ritüel evreninde değişiklikler olmuş, bazı dergahlarda ikili erkân sistemine, bazılarında Balım Sultan Erkânı ile ocak merkezli erkânın bütünleştiği erkânların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Balkanlar başta olmak üzere Babagan Bektaşiliğinin güçlü olduğu yörelerde soy esaslı yapı, liyakat ve inanç toplumunun kabulü ile atanan babalık ile idare edilen süreklere evrilmiştir. Her ne kadar Babagan Bektaşiliği güçlenmiş olsa da kırsal bölgelerde kurumsallaşmış ocaklar geleneksel kurumsal yapısını ve ritüel evrenini günümüze taşımayı başarmıştır. Bu toplulukların önemli bir bölümünün Buyruk merkezli Erdebil Dergâhı'nın Şah

İsmail kültü ile formüle ettiği ritüel evrenin etkisinde varlıklarını sürdürdüklerini söylemek mümkündür.

II. Mahmut döneminde 1826 yılında Yeniçeri Ocağı ile birlikte Bektaşî dergâhlarının da lağvedilmesi, özellikle Babagan Bektaşî babalarının idare edilen dergâhlardaki toplumun evrilmesine neden olmuştur. Mevlevilik ile birlikte Osmanlı Devleti'nin en yaygın kurumsallaşmış inanç yapısı olan Bektaşilik ve dergâhları Naşîbendi tarikatına devredilmiştir. Bizce bu devir Alevî Bektaşî düşüncesi merkezli kurumsallaşmış olan Türk tasavvuf geleneğinin Yavuz Sultan Selim ile Osmanlı topraklarında yer edinmeye başlayan Eşarî fikhını esas alan İslam düşüncesine devrini de içermektedir. Bu devir ile Bektaşî dergâhlarına Nakşî şeyhler atanmıştır. Evlatlık vakıflarla soy esaslı yapı ile devredile gelen mülkler de Nakşîbendi tarikatına devredilmiştir. Devlet eli ile Nakşîbendilik, Osmanlı topraklarının kırsalına kadar yerleştirilmiştir. Bu devir, Alevî toplulukların ritüellerini mevcut şartlar bağlamında yeniden şekillendirmesine neden olmuştur. Bektaşî tebaanın bir kısmı kendine yakın gördüğü tarikatlar içinde gizlenmeyi tercih etmiştir. Alevî ve Bektaşî tebaanın güçlü olduğu bazı yerleşim birimlerinde ise Nakşî şeyhlerin mevcut topluma adapte olduğu ya da ikili erkân sistemine geçtikleri tespit edilmiştir. Nadir de olsa benzer süreci Rifaî şeyh tayin edilen Bursa Nilüfer ilçesine bağlı Badırğa köyü örneğinde söylemek mümkündür.

Kendilerini Alevî olarak adlandırılan bazı toplulukların inançsal silsile ve takip ettikleri erkân sistemi itibarı ile Alevî olarak adlandırmanın günümüz bağlamında muğlaklıklar yarattığı Eskişehir Emirdağ Karacalar köyü merkezli Kadiri topluluk örneklemeden söylenebilir.

Sonuç olarak Alevî toplulukları tanımlamada iki temel unsur olarak belirlediğimiz kurumsal yapı ve ritüel evreni topluluk üzerine yürütülecek çalışmalarda önem arz etmektedir. Bu iki yapıyı görmeden ve bağlam merkezli bakış açısı ile toplanan veriler olmadan yapılacak değerlendirmeler izaha muhtaç birçok soruyu beraberinde getirmektedir. Bu çalışmada, bu bakış açısı ile Alevî toplulukların siyasi ve sosyal şartlar ile hayatta kalmak için kurumsal yapısında ve ritüellerinde nasıl bir değişim, dönüşüm ve evrilmeye gittiği makale sınırlılıklarını dikkate alarak Türkiye, Bulgaristan ve Yunanistan'da gerçekleştirdiğimiz saha araştırmalarımızda tespit ettiğimiz örnekler bağlamında analiz edilmeye çalışılmıştır.

KAYNAKÇA

- AKIN, Bülent. (2017). "Alevilikte 'Ocak': Kavramsal Çerçeveye ve Tarihî Arka Plana Yeni Bir Bakış." *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, S. 17/2 Kış, 239-264.
- AKIN, Bülent. (2020). *Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail'in Anayurdu Diyarbakır*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- BAHARLU, İlgar. (2021). *Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- BAHARLU, İlgar. (2022). "Safeviler'de Dönüşüm Sembolü Olarak Başkentler: Kazvin ve İsfahan." *Gaziantep University Journal of Science*, S. 2(3), 1720-1732.
- BARCAN, Ömer Lütfi. (1942). "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I, İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler". *Vakıflar Dergisi*, S. 2, 305-353.
- Buyruk (İmam Cafer-İ Sadık Buyruğu)*. (1958). Haz. Sefer Aytekin. İstanbul: Maarif Yayınları.
- Buyruk İmam Cafer-İ Sadık Buyruğu*. (2013). Haz. Fuat Bozkurt. İstanbul: Kapı Yayınları
- ENGİN, Refik. (2005). "Nakşi Bektaşileri". *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu I. Bildiriler-Müzakereler*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları. 363-375.
- ERSAL, Mehmet. (2012) *Civelek Baba Hayatı, Şiirleri ve Karuşar Bektaşiliği*. Ankara: Barış Kitap.
- ERSAL, Mehmet. (2012). "Şücaeddin Veli Ocağı: Balkan Aleviliğindeki Yeri Rolü ve Önemi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 2012/63. 207-230.
- ERSAL, Mehmet. (2015a). "Balkanlar: Alevi mi, Bektaş mi?, Ocak mı Sürek mi?" *Balkanlarda Alevilik Bektaşilik* (Editör Mehmet ERSAL). Tekirdağ: Çorlu Belediyesi Yayınları
- ERSAL, Mehmet. (2015b). *Veli Baba Sultan Ocağı*. Köln/Almanya: Alevi-Bektaş Kültür Enstitüsü Yayınları.
- ERSAL, Mehmet. (2016). *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi – Çubuk Havzası Örneği*. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- ERSAL, Mehmet. (2019). *Alevi Cem Zâkirliği*. Ankara: Barış Kitapevi.
- FAROQHİ, Suraiya. (2003). *Anadolu'da Bektaşilik*. İstanbul: Simurg Yayınları.
- GÜLTEN, Sadullah. (2016). "Osmanlı Devleti'nde Alevî Sözcüğünün Kullanımına Dair Bazı Değerlendirmeler." *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, S.11, 27-41.
- KARAKAYA Stump, Ayfer. (2012). "Alevi Dede Ailelerine Ait Buyruk Mecmuaları". *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII Mecmua*: Osmanlı Edebiyatının Kırkbarın, haz. Hatice Aynur, vd. İstanbul: Turkuaz Yayınları. 361-380.
- KAYAPINAR, Levent. (2012). "Osmanlı ve Bektaşilik", II. *Uluslararası Tarihîten Bugüne Alevilik Sempozyumu*, 23-24 Ekim 2010 Ankara. Ankara: Cem Vakfı Ankara Şubesi. 9-99
- Kitap.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuat. (2004). "Ahmet Yesevi", *Türk Edebiyatı Araştırmaları*. Ankara: Akçağ Yayınları. 421-430.

- MADEN, Fahri. (2020). *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları*. Ankara:Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- MELİKOFF, İrene. (1999). *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- MELİKOFF, İrene. (2006). *Uyur İdik Uyardular Alevilik Bektaşîlik Araştırmaları*. İstanbul: Demos Yayınları.
- MELİKOFF, İrene. (2007). *Kırkların Ceminde*. İstanbul: Demos Yayınları.
- NOYAN DEDEBABA, Bedri. (2010). *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevilik C. 8*. Ankara: Ardıç Yayınları.
- NOYAN DEDEBABA, Bedri. (2011). *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevilik C. 9*. Ankara: Ardıç Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (2002a). *Türk Sâfilîğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (2002b) *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (2010). *Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası Makaleler-İncelemeler*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- SARI, Mehmet. (2010). *Hak Aşığı ve Halk Oğramı Aşık Yoksul Derviş*. 1-2 Cilt. Ankara: Afyonkarahisar Valiliği Yayınları.
- SARITAŞ, Kamil. (2018). “Bacı Sultan’da (Zehra Şahbaz) Öze Dönüş”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/9 (2018), 109-134.
- SARITAŞ, Kamil. (2020). “Ehl-i Beyt Yolu: Hak Halîli Dergâhı”. haz. A. Yılmaz Soyzer. *Uluslararası Hacı Bektaş Veli ve Takîpçileri Sempozyumu Bildiri Kitabı*. 355-380. İstanbul: Türk Ocağı Yayınları.
- SARITAŞ, Kamil. (2022). “Hak Halîli Dergâhı’nın Bilgi Kaynakları.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, 2022/102., 119-141.
- SOYYER, A. Yılmaz. (2005). *19. Yüzyılda Bektaşîlik*. İzmir: Akademi Kitabevi.
- SÜMER, Faruk. (1999). *Safervî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*.Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- TAŞĞIN, Ahmet. (2012). “Alevî Metinlerinin Anlaşılmasında Karşılaşılan Sorunlar: Aleviliğin Yeniden Zuhuru”. *II. Uluslararası Tarihîten Bugüne Alevilik Sempozyumu*, 23-24 Ekim 2010 Ankara. Ankara: Ankara: Cem Vakfı Ankara Şubesi. 237-253.
- ÜÇER, Cenksu. (2011). *Alevilikte Musâhiplik*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- YAMAN, Ali. (2004). *Alevilik’te Dedelik ve Ocaklar*. İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları.
- YAMAN, Ali. (2006). *Kızılbaş Alevî Ocakları*. Ankara: Elips Yayınları.
- YAMAN, Ali. (2011). “Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihîsel Arka Planı”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 2011/60. 17-43.
- YAMAN, Ali. (2012). “Geçmişten Günümüze Alevî Ocaklarında Değişime Dair Sosyo-Antropolojik Gözlemler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*.2012/63. 17-38.

KAYNAK KİŞİ DİZİNİ

- Ahmet Erol (1941), Sağlık Çorlu Tekirdağ, Ortaokul, Zakir
- Ahmet Karahüseyin (1928), Musacık Dimetoka Yunanistan, Okuma Yazma Bilmiyor, Talip
- Ahmet Kuzukıran (Kara Veli), (1938), Kargın, Çubuk, Ankara, İlkokul, Dede
- Ahmet Sargın (1938), Kurşunlu İnegöl Bursa, İlkokul, Baba

- Ali Ay (1947), Kurşunlu İnegöl Bursa, İlkokul, Talip
Ali Ay, (1960), Kurşunlu, İnegöl, Bursa, İlkokul, Rehber
Ali Berber (1939), Uluğbey Senirkent Isparta, İlkokul, Âşık
Ali Dedeoğlu (1941), Mart Şabanözü Çankırı, İlkokul, Dede
Ali Doğan, (1927), Karaşar Beypazarı Ankara, İlkokul, Halife Baba
Ali Kahya (1952), Ruşenler Dimetoka Yunanistan, İlkokul, Talip
Ali Koç (1962), Karaören Dimetoka Yunanistan, İlkokul, Talip
Ali Türkan (1938), Kurşunlu İnegöl Bursa, İlkokul, Rehber
Aysel Yıldız (1942), Şehitler İnegöl Bursa, Okuma Yazma Biliyor, Talip
Baki Bayraktar, (1930), Karaşar Beypazarı Ankara, Lise, Halife Baba
Baki Özdemiroğlu, (1963), Mart, Şabanözü, Çankırı, Lise, Dede
Beydilli Demirhan (1934), Hasan Dede Kırıkkale, Okuma Yazma Yok, Dede
Burhan Dereli (1970), Haskova, Bulgaristan, Lise, Âşık
Cafer Güngör (1943), Karaşar Beypazarı Ankara, İlkokul, Talip
Dağıstan Demirhan (1938), Hasan Dede Kırıkkale, İlkokul, Dede
Durdu Taşkın (1946), Şehitler İnegöl Bursa, İlkokul, Talip
Ercan Sargın (1971), Kurşunlu İnegöl Bursa, Ortaokul, Talip
Erdal Uysal (1970), Badırğa Bursa, İlkokul, Talip
Fatma Bayraktar (1923), Karaşar Beypazarı Ankara, Okuma Yazma Yok, Anabacı
Figen Şengül (1972), Şehitler İnegöl Bursa, İlkokul, Talip
Gülizar Kocaman (1944), Şehitler İnegöl Bursa, İlkokul, Talip
Gülsüm Sargın (1944), Kurşunlu İnegöl Bursa, Okuma yazma bilmiyor, Anabacı
Gülsüm Sargın (1969), Kurşunlu İnegöl Bursa, İlkokul, Talip
Hakkı Saygı, (1931), Zeytinburnu İstanbul (Silistre Kolabina), Ün. Terk, Baba
Halil Dedeoğlu (1937), Mart Şabanözü Çankırı, İlkokul, Dede
Halil Doğanoglu (1930), Dağkalfat Çubuk Ankara, İlkokul, Aşık
Halil İbrahim Eroğlu (1930), Senirkent Isparta, İlkokul, Talip
Halil Özdamar, (1916), Uluğbey Senirkent Isparta, İlkokul, Mürşid
Halil Özdemiroğlu (1931), Mart Şabanözü Çankırı, İlkokul, Dede
Hanife Şenol (1945), Şehitler İnegöl Bursa, İlkokul, Talip
Hasan Ali Uzun, (1976), Arslanbeyli Seyitgazi Eskişehir, Üniversite, Zâkir
Hasan Ateş (1945), Doğançay Bayraklı İzmir, İlkokul, Rehber
Hasan Dedeoğlu (1929), Mart Şabanözü Çankırı, İlkokul, Dede
Hasan Erdoğan (1949), Karaşar Beypazarı Ankara, Üniversite, Baba
Hasan Karahüseyin (1962), Ruşenler Dimetoka Yunanistan, İlkokul, Rehber
Haşim Demirhan, (1950), Hasan Dede, Kırıkkale, Lise, Dede
Hatice Sargın (1944), Kurşunlu İnegöl Bursa, Okuma Yazma Yok, Talip
Haydar Akçakoca (1953), Şehitler İnegöl Bursa, İlkokul, Dede
Hayrettin Demirtaş (1941), Arslanbeyli Seyitgazi Eskişehir, Ortaokul, Dede

- Hüseyin Delimolla (1941), Babalar Dimetoka Yunanistan, İlkokul, Talip
Hüseyin Delimolla (1953), Ruşenler Dimetoka Yunanistan, İlkokul, Zakir
Hüseyin Mollahüseyin (1942), Babalar Dimetoka Yunanistan, İlkokul, Zakir
İbrahim Yakar, (1930), Silistre, Bulgaristan, İlkokul, Baba
İbrahim Yapar (1930), Silistre Romanya, İlkokul, Baba
Mehmet Delibekir (1938), Ruşenler Dimetoka Yunanistan, Okuma Yazma bilmiyor, Talip
Mehmet Demirtaş (1958), Arslanbeyli Seyitgazi Eskişehir, Yüksek okul, Dede
Mehmet Er (1945), Uluğbey Senirkent Isparta, Lise, Dede
Mehmet Kopçalı (1935), Çiflik Kırçali Bulgaristan, İlkokul, Baba
Memduha Karaca (1956), Şehitler İnegöl Bursa, İlkokul, Talip
Merdan Öztürk, (1945), Merkez Çorlu Tekirdağ, Üniversite, Talip
Muharrem Tezol, (1944), Çeşmeli Çorlu Tekirdağ, Lise, Baba
Muharrem Topaloğlu (1947), Hayrabolu Tekirdağ, Yüksekokul, Baba
Mustafa Ali Mustafa (1956), Mestanlı Kırçali Bulgaristan, Ortaokul, Talip
Mustafa Özer, (1952), Seyitgazi, Eskişehir, İlkokul, Dede
Mustafa Yıldız (1939), Çalçakırlar Çal Denizli, İlkokul, Baba(Babagan)
Münevver Şengün (1935), Şehitler İnegöl Bursa, İlkokul, Talip
Naci Yıldız (1956), Çalçakırlar Çal Denizli, İlkokul, Baba(Babagan)
Nazik Hatice Akçakoca (1933), Şehitler İnegöl Bursa, Okuma yazma bilmiyor, Anabacı
Nazik Hatice Koca, Şehitler, İnegöl, Bursa, Okuma yazma bilmiyor, Anabacı
Nazmiye Karagöz (1933), Şehitler İnegöl Bursa, İlkokul, Talip
Necibe Dilek (1932), Şehitler İnegöl Bursa, Okuma Yazma Yok, Talip
Nevibe Dilek (1932), Şehitler İnegöl Bursa, Okuma yazma bilmiyor, Talip
Nevruz (Taci) Akpınar (1948), Çalçakırlar Çal Denizli, İlkokul, Halife Baba (Babagan)
Nevzat Demirtaş, (1933), Arslanbeyli Seyitgazi Eskişehir, İlkokul, Dede
Nezir Erdil (1931), Şehitler İnegöl Bursa, İlkokul, Âşık
Nilüfer Türkan (1941), Kurşunlu İnegöl Bursa, Okuma yazma bilmiyor, Talip
Pembe (Şerife) Hazer, (1944), Şehitler, İnegöl, Bursa, İlkokul, Talip
Sadullah Yenidoğan (1931), Kırcaali Bulgaristan, İlkokul, Baba
Sultan Erdil (1950), Şehitler İnegöl Bursa, İlkokul, Talip
Süheyla Karacaoğlu (1925), Şehitler İnegöl Bursa, Okuma Yazma Yok, Talip
Şerife (Pembe) Hazer (1944), Şehitler İnegöl Bursa, İlkokul, Talip
Veli Horasanlı (1949), Sağlık Çorlu Tekirdağ, Lise, Dede
Veli Topaloğlu, (1949), Hayrabolu, Tekirdağ, İlkokul, Âşık
Yusuf Yıldız (1934), Çalçakırlar Çal Denizli, İlkokul, Halife Baba

EVLİYA ÇELEBİNİN SEYAHATNAMESİNE GÖRE YESEVİ GELENEĞİNİN HACI BEKTAŞ-I VELİ TARAFINDAN ANADOLUYA TAŞINMASI

*Transmitting of the Yesevi Tradition by Hacı Bektaş-i Veli to Anatolia according to the
Evliya Çelebi's Seyahatname*

Der Transfer der Yesevi-Tradition nach Anatolien durch Hacı Bektaş-ı Veli nach der Seyahatname von Evliya Çelebi

Kader ALTIN *
Nazan AYDOĞDU **

ÖZ

13. yüzyılda Anadolu da Selçuklu Sultanları tasavvufun gücünü fark etmiştir. Toplumun en üst kademesinden en alt kesimine kadar ulaşmanın yolunun tasavvuf olduğunu bilmişlerdir. Moğol istilası nedeni ile Anadolu'ya gelen Türkmen toplulukları çeşitli akımlara mensup mutasavvıf ve dervişlerin buraya gelmesine neden olmuştur. Genç ve dinamik bir devletin hâkimiyet sahasında kendilerine yeni bir yaşam alanı oluşturan dervişler, Selçuklu Sultanlarının kendilerine karşı izlemiş oldukları siyaset nedeniyle Anadolu, tasavvuf fikrinin hızlı bir şekilde yayılmaya başladığı bir merkez haline gelmiştir.

Horasan, Harezm Azerbaycan üzerinden Anadolu'ya göç eden zümrelerin arasında çok fazla mutasavvıf, âlim ve sanatkâr vardır. Bu zümre, 13. yüzyıl Anadolu'sunun sosyokültürel hayatının yeni bir oluşum safhasına girmelerine öncülük etmiştir. Anadolu geleneğinin oluşmasında

* Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Ortaçağ Anabilim Dalı, kpolat@erzincan.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4874-0652.

** Doktora Öğrencisi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, nazanyaga@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-3961-2616.

Ahmed-i Yesevi önemli bir isimdir. Anadolu geleneğinde Ahmed Yesevi gibi Mevlana, Şems, Hacı Bektaş Veli gibi birçok manevi rehberin etkisi büyüktür. Bu önemli tasavvuf erbabı sayesinde tasavvufi gelenekler Anadolu’da yaygınlaştırılmıştır. Anadolu insanının farklı kesimleri ile ilişkili olan bu ve benzeri manevi rehberler, Hz. Peygamberin getirmiş olduğu ilkeleri toplum hayatında yer etmeyi amaçlamıştır. Bu amaçlar doğrultusunda da insan tabiatına nüfuz etmeye çalışmışlardır. Evliya Çelebi Seyahatnamesinde “*Ceddimiz Türk-i Türkan Hoca Ahmed Yesevi Hazretleri*” şeklinde Ahmed-i Yesevi ismini sık kullandığı gibi kendisinin de onun soyundan olduğunu eserinde belirtmektedir. Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Ahmed-i Yesevi geleneği ile ilgili günümüze ışık tutacak mahiyette bilgilere yer vermiştir. Bu çalışmamızda Evliya Çelebi Seyahatnamesine göre Ahmed-i Yesevi ve Hacı Bektaş Veli arasındaki ilişkinin Anadolu tasavvuf hayatına nasıl yansıdığını dönemin kaynakları ile ortaya koymaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Evliya Çelebi, Ahmed Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Anadolu.

ABSTRACT

In the 13th century, the Seljuk sultans in Anatolia realized the power of the Sufism. They knew that Sufism was the way to reach the highest and lowest levels of society. The Turkmens who came to Anatolia due to the Mongol invasion caused Sufis and dervishes belonging to various movements to come to this region. Dervishes, who created a new living area for themselves in the region of the domination of a young and dynamic state, turned Anatolia into a centre where the idea of Sufism began to spread rapidly due to the Seljuk sultans' policy against them.

Among the groups that migrated into Anatolia through Khorasan, Khwarazm Azerbaijan, there were many Sufis, scholars and craftsmen. This group led them to enter a new formation aspect of the socio-cultural life of the 13th century's Anatolia. Ahmed-i Yesevi is an important name in the formation of the Anatolian tradition. As well as Ahmet Yesevi, the influence of many spiritual leaders, such as Mevlana, Şems, Hacı Bektaş-i Veli, is great in the Anatolian tradition. Sufi traditions emerged and gained an important place in society owing to these important Sufi scholars. These and similar spiritual leaders, who were related to different segments of the Anatolian people, have tried to influence human nature with the methods they have applied by aiming to include in social life the principles of the Prophet. In his Seyahatname, Evliya Çelebi frequently uses the name of Ahmed-i Yesevi in the form of "*Ceddimiz Türk-i Türkan Hoca Ahmed Yesevi Hazretleri*", and states in his work that he is a descendant of him. Evliya Çelebi has included information about the Ahmed-i Yesevi tradition in his Seyahatname that can shed light on the present. Our study tries to reveal, with the sources from this time period, how the relationship between Ahmed-i Yesevi and Hacı Bektaş Veli affected the Anatolian Sufi life according to the Evliya Çelebi's Seyahatname.

Keywords: Evliya Çelebi, Ahmed Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Anatolia.

ZUSAMMENFASSUNG

Im 13. Jahrhundert erkannten die seldschukischen Sultane in Anatolien die Macht des Sufismus. So waren sie sich bewusst, dass der Sufismus das Mittel war, von der Spitze der Gesellschaft aus auch deren Basis zu erreichen. Als große Scharen von Turkmenen im Zuge der mongolischen Invasion nach Anatolien kamen, veranlasste dies auch Sufis und Derwische verschiedener Strömungen hierher zu kommen. Die Derwische versuchten, sich im Herrschaftsbereich eines jungen und dynamischen Staates einen neuen Lebensraum zu schaffen. Aufgrund der Politik, die die seldschukischen Sultane in Bezug auf die Derwische verfolgten, entwickelte sich Anatolien zu einem Zentrum, in dem sich die Idee des Sufismus rasch zu verbreiten begann.

Unter über Chorasán, Khwarezm und Aserbaidschan nach Anatolien einwandernden Menschengruppen befanden sich viele Sufis, Gelehrte und Künstler. Diese Gruppen spielten eine führende Rolle dabei, das soziokulturelle Leben im Anatolien des 13. Jahrhunderts auf eine neue Stufe zu tragen. Eine wichtige Persönlichkeit bei der Entstehung der anatolischen Tradition war Ahmed Yesevi. Neben diesem gab es zahlreiche andere einflussreiche spirituelle Führer wie Mevlana, Shams und Hacı Bektaş Veli. Durch das Wirken dieser sufistischen Meister entstanden die sufistischen Traditionen und gelangten zu großer gesellschaftlicher Bedeutung. Sie interagierten mit verschiedensten Gruppen der anatolischen Bevölkerung und versuchten, mit ihren Methoden Einfluss auf die menschliche Natur zu nehmen, um die vom Propheten Muhammed überlieferten Prinzipien im gesellschaftlichen Leben zu verankern. Evliya Çelebi spricht in seiner *Seyahatname* („Reisebericht“) häufig von Ahmed Yesevi, den er als „*Unseren Vorfahren, den türkischen Meister Ahmed Yesevi*“ bezeichnet, und erwähnt zudem, dass er selbst dessen Nachkomme sei. In der *Seyahatname* finden sich Informationen über die auf Ahmed Yesevi zurückgehende Tradition, die auch ein Licht auf die Gegenwart werfen. In dieser Studie wird versucht, anhand der *Seyahatname* Evliya Çelebis aufzuzeigen, wie sich das Verhältnis zwischen Ahmed Yesevi und Hacı Bektaş Veli auf den Sufismus in Anatolien auswirkte.

Schlüsselwörter: Evliya Çelebi, Ahmed Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Anatolien.

Giriş

Türkistan ve Horasan bölgesinden göç eden Türkmen toplulukları 11. yüzyılın sonlarına doğru hızlı bir şekilde Anadolu topraklarına yerleşmişlerdir. Özellikle de stratejik öneme sahip olan bölgelere yerleşen dervişler tekkelerini burada kurup irşad faaliyetlerine başlamışlardır. Dervişlerin Anadolu'daki Türk devletlerinin teşekkülü sürecinde onların İslamiyet'i benimsemelerine ve Türklerin birlik ve bütünlük kazanmasına önemli katkıları olmuştur. Anadolu'nun önemli şehir ve kasabalarına yerleşmiş olan tarikatların öncelikle bürokrat ve aydın zümreler ile teması geçmiş, akabinde ise halk ile yakın temas kurmuşlardır. Tarikatlar ile medreselerin, şehirlerde yoğunlaşması şehirde yaşayan halkların göçebe ve köylü halka nazaran dini ve kültürel bir birliğe sahip olmalarını sağlamıştır. Bu durum ise merkezden uzak yerlerde ikamet eden ve daha çok gelenekleri ile yaşayan Türkmenler, Türk olan şeyh ya da dervişleri kendilerine model almışlar ve yaşamlarını da onların direktifleri doğrultusunda idame ettirmişlerdir (Çetin, 1990:13). Bu dönemde medreseler Arapça ve İslam dininin öğretildiği önemli saygın mekânlardır fakat medreseler ve ilmiye sınıfı mensupları, erdemli bir toplum yetiştirmede yetersiz kalmışlardır. Meydana gelen bu boşluğu ise topluma İslam ahlakını aşılardan tekke ve tarikat ehli kişiler doldurmuştur. Hatta çoğu bölgede tekkeler tekke eğitimi vermek amacının yanı sıra medrese görevini de yerine getiren eğitim kurumları haline dönüşüp iki alanı aynı yerde birleştirme yoluna gitmişlerdir (Kavak, 2017:137). Anadolu'ya gelen dervişler yalnız tekke, zaviye ve seyahat halinde olan zümreler değildir. Bunlar içinde büyük çoğunluğu tarikat mensupları da yer almaktadır. Bunlar ise evlerinde yaşamakta ve zaman zamanda tekkelerdeki zikirlere katılmaktadır. Bu şekilde toplumun içinde herhangi biri olarak yaşamakta ve toplumun sosyal bünyesini de etkilemeyi başarmışlardır. Anadolu'da yer edinen bu dervişler kendi gelenek ve göreneklerini de beraberinde getirmişlerdir. Hatta Anadolu'ya gelen bu sufi çevreler kendi isimlerinde yerleşim yeri kurmuşlardır. Örneğin Seydişehir'i kuran Seyyid Haruri, Larende kazasında kendi isminde bir köy kuran Şeyh Hacı İsmail gibi isimler Anadolu topraklarında sadece sıradan dervişler değil etkin ve nüfus sahibi kişilerin de varlığı söz konusu olmuştur (Barkan, 2015:26).

Orta Asya'dan gelip batıya doğru göç eden Türkmen gruplar öncelikle Irak ve Suriye bölgelerine yerleşmiştir. Burada büyüyen ve kuvvetlenen tasavvufi ekollerin faaliyet alanında yer almışlar ve giderek sayıları artan tarikatların ve tekkelerin Türkler arasında yaygınlık kazanmasını sağlamışlardır. Zaman içerisinde bu tekkelerde sayısız Türk mutasavvıf yetişmiş ve irşad faaliyetine başlamıştır. Bu müesseselerde faaliyet

gösteren mutasavvıfların, yöneticiler tarafından saygı duyulup desteklendiği gibi toplumsal olarak da kabul görmüşlerdir. İbn Batuta, Seyahatnamesinde Anadolu da yer alan tasavvufi çevrelerin ve tekkelerin varlığı ile ilgili birçok bilgi vermektedir. Örneğin bu seyahatnamede esnaf teşkilatı içerisinde yer alan Ahilik başta olmak üzere, tarikatların ne ölçüde yaygın olduğu ve günlük yaşam içinde önemli bir yeri olduğu bilgisi mevcuttur (Batuta, 2010: 403-410, 415-416; Cahen, 1986: 591; Çağatay, 1982: 428-429; Taeschner, 1953-1954; Akbıyık, 167).

Ahmed-i Yesevi

Ahmed-i Yesevi Kazakistan'ın güneyinde yer alan Doğu Türkistan'ın Sayram kasabasında 1099 yılında dünyaya gelmiştir. Küçük yaşta Sayram kasabasında eğitimine başlayan Yesevi öncelikle babası Şeyh İbrahim'den sonrasında da Sayram kasabasının saygın ve önemli ismi olan Şehabettin İsficabi'den ders almıştır. Eğitimine daha sonra Yesi ve Buhara şehrinde devam etmiştir. Yesi şehrinde tanışmış olduğu Arslan Baba ile Buhara şehrinde tanışmış olduğu şeyh Yusuf'u Hemedani'den dersler alarak tasavvufi hayatına şekil vermiştir (Kavak, 2017:136).

Türk sufiler arasında önemli bir konumda olan Hoca Ahmed-i Yesevi, Yusuf Hemedani'nin seçkin öğrencilerindendir (Yaman, 2015: 13-20, 36-49). Hoca Ahmed-i Yesevi Türk toplumunun samimi bir inanç ve yüksek bir ahlaki değere sahip olmanın tek yolunun tasavvuf olduğuna inanmıştır. Bu amaç doğrultusunda tasavvufun inceliklerini öğretmek için Türkistan halkına öncü olmaya karar vermiştir. Bu bölgenin dini yapısının yanında göreneklerini de iyi bilen Hoca Ahmed-i Yesevi, başlatmış olduğu tasavvufi çalışmanın küçük bir tekke faaliyeti şeklinde kalmamasını ve büyük bir harekete dönüşmesi amacıyla tasavvufi irşad faaliyetini Arapça ya da Farsça olmasından ziyade Türkistan toplumunun konuştuğu dil olan Türkçe ile yapılması kararını almıştır. Aynı zamanda Türkler içerisinde yaygın olan sözlü kültürü de iyi bilen Ahmed-i Yesevi din ve tasavvuf ile alakalı Türkçe hikmetli sözlerinin Orta Asya'da yayılmasına da öncülük etmiştir. Bu ise onun hedeflemiş olduğu ortak tasavvufi anlayışı gerçekleştirme fırsatına kavuşturmuştur. Ahmed-i Yesevi sade bir dil ile yazılan ve insanların ruhuna hitap eden hikmetleri çok kısa bir zaman da Türklerin gönlünde de yer etmesini bilmiştir. Ahmed-i Yesevi den sonra hikmetlerini ezberleyerek ya da el yazmaları şeklinde çoğaltarak bunlara da “Yesevihan” ismini vererek yaymışlardır. Hikmetlerin ezberden okunma geleneği Doğu ve Batı Türkistan'da halen sürdürüldüğü bilinmektedir (Eraslan, 1989:159-161). Ahmed-i Yesevi irşadları etrafında oluşan “Yeseviye Tarikatı”, Türkistan bölgesinde geniş

sahalara ulaşmıştır. Yetiştirmiş olduğu öğrencilerini, Anadolu'ya gönderip İslam kültürü ve tasavvufun yayılmasında etkili olmuştur. Yesevilikten doğan pek çok tarikatta asırlarca gerek Orta Asya gerekse de Anadolu'da Türk insanının manevi yönünü beslemiştir (Özköse, 2008: 95). Ayrıca Ahmed-i Yesevi'nin Anadolu'daki irfan medeniyetine katkısı sadece yetiştirmiş olduğu halifelerin aracılığıyla değil aynı zamanda Divan-ı Hikmet ve Fakr-name eserinin Anadolu'da karşılık bulmasıyla da gerçekleşmiştir (Ersoy, 1996: 1005).

Fuat Köprülü İslam'ın tasavvuf aracılığıyla Türkler arasında yer edinmesini Ahmed Yesevi'nin şu ifadeleriyle belirtmektedir: *“Ahmed-i Yesevi'nin Türk tarihindeki önemi, İslamiyet'in Türkler arasında yayılmaya başladığı asırlarda, onlar arasında ilk defa bir tasavvuf mesleği vücuda getirilerek ruhlar üzerinde asırlarca hüküm sürmüş olmasındadır.”* (Köprülü, 1978:212; Köprülü, 1916:61-64; Türer, 1996).

Hoca Ahmed-i Yesevi 'ye izafen Yesevilik ismini alan bu tasavvufi girişim Orta Asya Türklerinin dini yaşamının yanı sıra toplumsal ve siyasal birliğine de katkı sağlamıştır. Ahmed-i Yesevi'nin Türk toplumu için yürüttüğü bu bilinçli tebliğ ve irşad faaliyeti Türk dünyasının gelecekteki din, dil, kültür yaşamına ve millî kimliğin oluşmasına büyük katkı sağlamıştır (Türer, 1996:222).

Hacı Bektaş-i Veli

Anadolu evlîyalarından Hacı Bektaş-i Veli 645-646/1248 senesinde Horasan'da dünyaya gelmiştir. 1281 yılında da Anadolu'ya gelerek irşad faaliyetlerinde bulunmuş ve daha sonra 1337 yılında Kırşehir'in Sulucakarahöyük kasabasında vefat etmiştir (Cami, 1998: 222; Mert, 2000: 14). Menkıbelere göre Hacı Bektaş-i Veli'nin Ahmed-i Yesevi'nin müridi ve takipçisi olarak kabul edilmektedir. Ahmed-i Yesevi ve Hacı Bektaş-i Veli ile ilgili ilk önemli ve ciddi araştırmalar Fuat Köprülü tarafından yapılmıştır. Fuat Köprülü'nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, “Bektaşiliğin Menşeleri” (Köprülüzade, 1925/8: 121-140). “Mısırdaki Bektaşilik” (Köprülü, 1939/6:13-40) gibi kaleme aldığı eserleri bu alandaki önemli bilimsel çalışmalardır.

Ahmed-i Yesevi ile Hacı Bektaş Veli ikilisinin aralarındaki ilişkiyi açıklarken öncelikle dut ağacı menkıbesi ikili arasındaki yakınlığı göstermesi açısından son derece önemlidir:

“.. Hacı Bektaş Veli Külliyesi... Tarih kokan, ruh kokan maneviyat kokan bir mekân. Bahçede ihtiyar esrarengiz görünümü, bir dut ağacı var. Oradaki bir görevliye sordum. Nedir bu

ağaç, bir özelliği var mıdır? dedim. Heyecanlandı, gözlerinin içi güldü, şöyle cevap verdi: Bu ağaç, Horasan'dan Ahmed Yesevi ocağından fırlatılan ucu yanmış sopadır. Gelip buraya düşmüş, sonra yeşermiştir. Bu işareti bulan Hacı Bektaş da buraya yerleşmiş, tekkesini kurmuştur. Bu ağaç o gün bu gündür yaşamaktadır. Hemen o meşhur menkıbeyi hatırladım. Hani Ahmed Yesevi, Hacı Bektaş'ı Anadolu'ya görevlendirmişti de orada bulunan erenlerden biri, ortada yanmakta olan ateşten bir odun (köseği=eğsi) alıp Rum , ülkesine yani Anadolu'ya doğru fırlatmıştı, o odun bir dut ağacı dalydı. Suluca Karahöyük'e sonradan Hacı Bektaş tekkesi olacak yere düşmüştü. Vilayetname şöyle der "(Demirci, 1994:41-44). "O ağaç hala, durur, yukarı ucu yanıktr. "(Veli, 2019:16-17).

Anadolu ya fırlatılan **"köseği=eğsi motif"** Hacı Bektaş-i Veli Vilayetnamesi, Hacım Sultan Vilayetnamesi (Gülerer, 2014:153-154) Saltukname (Rumi, 1990), Hoca Ahmed-i Fakih Menkıbesinde (Mazıoğlu, 2000: 459-464; Fakih, 1974) de geçmektedir. Orta Asya erenlerinin Anadolu coğrafyasına göndermiş oldukları bir meşaledir (Mazıoğlu, 2000:99-105).

Aşıkpaşazade'nin vermiş olduğu bilgilere göre; Hacı Bektaş Veli'nin Horasan bölgesinden Menteş ismindeki kardeşi ile birlikte Sivas'a geldiğini, Baba İlyas'ı ziyaret ettiğini sonrasında ise Kırşehir'e ulaşıp Kırşehir'den de Kayseri şehrine geldiğinden bahsetmektedir. Kardeşi Menteşe'nin Kayseri'den Sivas'a dönerken şehit düştüğünün bilgisini de bizlere aktarmaktadır. Ayrıca Hacı Bektaş'ın Kayseri şehrinde Karahöyük'e gittiğini ve orada vefat ettiği bilgisini vermiştir (Aşıkpaşaoğlu, 1992:164-165). Yine Hacı Bektaş-ı Veli'nin Ahmed-i Yesevi'nin müridi olduğuna dair bilgi Gelibolu Mustafa Ali'nin Kühü'l Ahbar adlı eserinde de rastlamaktayız (Aşıkpaşaoğlu, 1992:164-166; Köprülü, 2020:81,101-102).

Ahmed-i Yesevi ve Hacı Bektaş-i Veli'nin aralarındaki ilişkileri Kühü'l Ahbar'dan kısaca aktaracak olursak şöyledir: *"Hacı Bektaş-i Veli'nin babası Seyyid Muhammed Nişabur'a yerleşmesinden sonra şehrin seçkin insanlarından olan Şeyh Ahmed'in kızı olan Hatme ismindeki genç kızla evlenir. Bu evlilikten Hacı Bektaş Veli dünyaya gelir. Hacı Bektaş Veli'nin soyunu da Musa Kazım'dan dolayı ehl-i beyte dayandırılır. Ahmed-i Yesevi'nin önemli ve seçkin halifelerinden olan Şeyh Lokman Horasan bölgesinde önemli bir isimdir. Dedesi ise Hacı Bektaş Veli'yi Şeyh Lokman'a talebe olarak verir. Hacı Bektaş Veli gerekli tüm bilgileri bu şeyhden öğrenir. Şeyh Lokman Perende'nin Hacı Bektaş Veli'ye Ya merhaba Hacı Bektaş Veli demesinden sonra Hacı lakabını alır. Ahmed-i Yesevi Yesu şehrine yerleşmesinden sonra 99 bin müridi veengin bilgisiyile Türkistan bölgesinde önemli isim olur. Her vakit ahnının teri ile kazanç sağlar ve boş zamanlarında ise ağaçtan kepeç, tabak, kaşık yapar. Hacı Bektaş Veli Ahmed-i Yesevi'den almış*

olduğı görev dabilin de Anadolu'ya gitmeyi akabinde almış olduğı buyruk ile Sulucakarahöyükü kendine yurt edinir Öncesinden Necef, Mekeke, Kudüs, Halep, Elbistan şehirlerini ziyaret ederek sonrasında Kayseri'ye gelir.”(Köprülü, 2020:86,104-111; Aktan, 1993:13-22; Gelibolu, 1997:88-96,125).

Gelibolu Mustafa Ali'nin Kühü'l Ahbar adlı eserinde Hacı Bektaş-i Velinin, Ahmed-i Yesevi ekolünün önderi olduğı Anadolu'ya ne şekilde ve nasıl gönderdiğini hangi güzergâhları takip edip Anadolu'ya nasıl ulaştığını anlatan Gelibolulu Mustafa Ali sonrasında da kerametlerinden Tapduk Emre ve Yunus Emre ile buluşmalarından da bahsedilmiştir (Gelibolu, 1997:96,215).

Evliya Çelebi, eserinin birçok yerinde Ahmed-i Yesevi'nin Hacı Bektaş Veli'yi kendi tabiriyle Rum'a yani Anadolu'ya yönlendirdiğine değinir. Hacı Bektaş Veli ile Anadolu'ya gelen Yesevi halifelerinin Anadolu'da türbelerinin olduğundan bahseder. Hacı Bektaş-i Veli ile Horasan'dan gelen erler ile Ahmed-i Yesevi halifelerinin Anadolu'nun fethine katıldığını, fetihlerde ise büyük faydalar sağladığını kaydeder. Seyahatnamede Orhan Gazi döneminde Ahmed-i Yesevi'nin Horasan bölgesindeki halifelerinden olan Hacı Bektaş Veli'yi 300 er ile birlikte “*Var Orhan Bey ile Rum katibi ol ya Bektaş*” şeklindeki ifadesiyle Anadolu'ya gönderdiğini eserinde kaydetmektedir. Bu isteğın üzerine Hacı Bektaş-i Veli yanındaki erler ile Bursa'nın fethine Orhan Gazi ile katıldıktan sonra İstanbul fethinde de bulunduğunu ayrıca Gazi Süleyman Bey'in isteğıyle ve Hacı Bektaş-i Veli'nin izni dahilinde 70 büyük evliyanın fetihlerde bulunduğunu eserinde ifade etmektedir (Çelebi, 2011:1/52, Öztürk, 2020:96).

Evliya Çelebi, Seyahatnamesinin birçok kısmında Ahmed-i Yesevi'nin halifelerinden Hacı Bektaş-i Veli olduğunu belirtir ayrıca Hacı Bektaş-i Veli ile alakalı Seyahatnamesi'nde önemli bir kısım ayırdığını kaynaktan görmekteyiz. Nesebname-i Hacı Bektaş Veli konulu başlığında; Hacı Bektaş -i Veli'nin Hz. Muhammed'in soyundan olduğu, irşad faaliyetini de Ahmed-i Yesevi vasıtasıyla yaptığını, Orhan gazi döneminde yaşadığını ve bu dönemde vefat edip cenazesine de Orhan Gazinin bizzat katıldığını bahsetmektedir. Çelebi, Ahmed-i Yesevi'nin babası Şeyh İbrahim olmasına rağmen Yesevi'nin künyesini Muhammed Hanefi'nin oğlu olduğunu kaydetmesi Yesevi'nin Hz. Ali'nin soyundan geldiğini vurgulamak için kullanmış olmalıdır. Osmanlı Devleti'nin Söğüt şehrinden yaşadığını ifade eden Evliya Çelebi, Ahmed-i Yesevi'nin yetmiş kadar büyük veliyi Hacı Bektaş Veli'nin 700 dervişi ile beraber dua ile Osmanlı Devleti'ne hem destek hem de savaşılar katılarak fetihlerde bulunması amacıyla Anadolu'ya gönderdiğini eserinde ifade etmektedir.

Evliya Çelebi eserinde Hacı Bektaş-ı Velinin Bursa'nın fetihi sırasında Orhan Gazi ile olduğunu ve bu fetihle büyük galibiyet aldığını akabinde ise Hacı Bektaş Veli'nin Yeniçeri askeri ocağının kuruluş sürecin de rol aldığını aktarmaktadır. Evliya Çelebi, dervişlerin “*cibaz-ı fakir*” olan kubbe, elif, taç, hırka, seccade, çerağ, sofa ve âlemin Cebrail aracılığıyla cennetten getirip Hz. Muhammed'e verdiğini, sonra Hz. Ali'ye ve en son da Ahmed-i Yeseviye aktarıldığını kaydeder. Ahmed-i Yesevi, kendisine verilen bu sembol özelliği taşıyan emanetlerini herhangi bir halifesine vermeyerek; “*Bunların sahibi var, bizde emanettir. Sahibi ortaya çıkınca ona teslim ederiz*” şeklinde ifade etmiştir. Evliya Çelebi, Anadolu'da gezerken Yesevi dervişlerine ait rastladığı birçok türbe ve makamlar ile buralarda Yesevi dervişleri hakkında anlatılan menkıbeleri de eserine kaydetmiştir (Çelebi, 2011:1/52, 473,476,603,657; Çelebi, 2011:2/43-45; Çelebi, 2011:3/25-26).

Evliya Çelebi, Romanya'daki türbesinde ziyaret ettiği ve Allah yolunda cihat eden bir mücahit olarak övdüğü Sarı Saltık'ın Ahmed-i Yesevi halifelerinden olduğunu şu cümleleriyle aktarmıştır:

“*San Saltık Sultan, sadat-ı keiramandan bir ulu sultan idi. Bu bakirin ecdadı Türk-i Türkan Hoca Ahmed-i Yesevi hazretlerinin halifesidir. İsmi de Muhammed-i Buhari'dir. Pir-i Türkan Hoca Ahmed Yesevi hazretleri, Hac-ı Bektaş-ı Veli-i Horasani hazretlerini irşat edip Rum'a, Selçuklulara gönderdiğinde -Allah'ın hikmeti- Rum'a, Osmanlı döneminde gelip Orhan Gazî ile beraber gazâ etti. Daba . sonra ceddimiz pîran-ı Türkistan Hoca Ahmed-i Yesevi İbn Muhammed Hanefi, Hacı Bektaş-ı Veli'ye yardım etmesi için Muhammed-i Buhari'ye yedi yüz asker Horasan erlerinden vererek Rum'a/ Anadolu'ya gönderdi.*” (Çelebi,2011:1/656-657).

Evliya Çelebi, Hacı Bektaş-ı Veli'nin Keliğra Sultan da denilen Sarı Saltık Sultan'ı Bursa'nın fethinden sonra yetmiş dervişleriyle beraber Moskov, Leh, Çeh ve Dobruca bölgelerine gönderip Dobruca'da bulunan zalim idarecinin şerrinden insanları kurtarmasını ve o bölgeyi yurt edinmesini irşad etmiştir. Evliya Çelebi, Sarı Saltık'ın askerleriyle Kırım'a oradan da Moskofa ve Leh diyarına geçerek fetihler gerçekleştirdiğini, pek çok insanın İslam ile şereflenmesine vesile olduğunu Seyahatnamesi'nde kaydetmektedir. Saltık Bay künyesini San Saltuk Sultan'a Ahmed-i Yesevi'nin verdiğini ifade eden Evliya Çelebi, aslında San Saltık'ın isminin Muhammed Buhari olduğunu ifade etmektedir. Evliya Çelebi eserinde San Saltık Sultan hakkında bazı menkıbelere de yer vermektedir (Çelebi, 2011:2/158-162). Evliya Çelebi'nin verdiği bu bilgiler, Ahmed-i Yesevi'nin, Osmanlı'nın kuruluş döneminde etkili olan Hacı Bektaş-ı Veli, Sarı Saltık gibi seçkin dervişleri beraberinde gönderdiği ve sayıları

üç yüz ile yedi yüz olarak kaydedilen Horasan erenleri vasıtasıyla gerçekleştirdiğini kanıtlamaktadır:

“Belb, Bubara ve Horasan’da büyük atamız Türk-i Türkân Hoca Ahmed Yesevi halifelerindedir. Hattâ Hacı Bektaş-ı Velî Horasan’dan Anadolu’ya yönelerek 70 adet yüce merteye sahibi erenler ile Bektaş-ı Velî Bursa gazasına Orhan Gazî’ye geldiklerinde Hazret-i Sarı Saltık Bay ki, mübarek ismi Muhammed Bubarî’dir, onlar, Keligra Sultan ve bu Akyazılı Sultan Bursa’ya birlikte gelirler, fetihten sonra adı geçen erenler Rum diyarında Bektaş-ı Velî izniyle post sahibi olurlar. Akyazılı Sultan, Sultan II. Murad Han zamanında âbirete göç etmiştir.” (Çelebi, 2011:3/452-454). Evliya Çelebi eserinde Balkanlardaki Özi eyaleti seyahatini anlatırken Ahmed-i Yesevi halifelerinden Akyazılı Sultan’dan da bahseder. Akyazılı Sultan’ın Hacı Bektaş-i Veli ile Anadolu’ya ulaşan yetmiş büyük evliyadan biri olduğunu Keligra Sultan ile Bursa’nın fethine katılığını akabinde Hacı Bektaş-i Veli müsaadesiyle post sahibi olduğundan bahsetmektedir. Ayrıca seyahatnamesinde de Akyazılı Sultan’ın menkıbelerine uzunca yer vermektedir.

“Horasan’dan 700 Horasan erenleriyle Hacı Bektaş-i Veli, ceddimiz Türk-i Türkân Hoca Ahmed Yesevi hazretlerinden Anadolu’ya gelmek için izin alıp doğru bu Seyyid Battal Gazî Türbesi’ne gelir. Nice zaman orada ikamet eder. Orhan Gazî ‘Bursa’ dan Hacı Bektaş-ı Velî’yi görmeye bu Seyyid Battal Türbesi’ne gelip Bektaş-ı Veli ile müşerref olur. Bektaş-ı Veli ricasıyla bu Battal Gazî Türbesi’ni Koca Orhan Gazî öyle imar eder ki sanki sağlam bir kale edip 1.000 adet hane halkını iskan ettirip şehir kurar. Hacı Bektaş-i Veli de halifelerinden Pirce Sultan’ı yetmiş fukarasıyla tekkeye şeyh eder. Orada sakin olduğundan hala Bektaşî Tekkesi’dir ki iki yüzden fazla ehl-i sünnet ve’l-cemaat, yalınayak başı kabak maarif erbabı, Allah adamı fakirlik erenlerinden fena fillah (Allah yolunda yok olmuş)”, “lî cübbe ve lî sıvallah (cübbesiz ve herşeyden geçmiş)”dan nice güzel huylu, halim ve selim canları vardır ki “Kafir de olsa ikramda bulunun” mazmunu üzere zengin ve fakir, seçkin ve halk, yaşlı ve gencin gelen gidenlerine bir baş ile bin can ile gönülden hizmet edip mihmandarlık ederler.”(Çelebi, 2011:3/12-14). Evliya Çelebi eserinde Ahmed-i Yesevi den izin alarak Horasan’dan Hacı Bektaş-i Veli ile gelen 700 erin Seyyid Battal Gazi türbesine geldiklerini sonrasında Orhan Gazi’nin Hacı Bektaş-i Velî’yi görmek için bu türbeye geldiğini Hacı Bektaş -i Velinin ricasıyla türbeyi imar ettiğini belirtmektedir. Bu türbe adeta kale gibi sağlam bir yapı olduğunu ve içerisinde 1.000 hanenin yaşadığı bir şehre dönüşmüştür. Hacı Bektaş-i Veli’nin isteği doğrultusunda bu türbeye halifelerinden Pirce Sultan’ı yanındakilerle tekkeye şeyh ettiğini kaydetmiştir. Bu tekke zengin fakir genç yaşlı hatta kâfir dahi olsa ikramda bulunup mihmandarlık ettiğini eserinde detaylı bir şekilde belirtmektedir (Çelebi, 2011:3/12-14).

“Yesevî tarikatinde bir ulu sultan imiş. Hacı Bektaş Velî-i Horasanî’yle Horasan diyarından gelip Bektaş Velî izni ile bu yüksek tepenin üzerinde sâkin olur. Celâl sıfathı olduklarından ejderha gibi gıjıl dağından Gıjıj Dede derlermiş. Himmeti hazır ve nâzır ola. Kanaat sahibî birkaç fukaraları vardır.” (Çelebi, 2011:5/93). Evliya Çelebi Seyahatnamesinde, Ahmed-i Yesevi müritlerinden olan Tokat’ta gömülü Gıjıj Dede’den de bilgiler vermektedir. Evliya Çelebi’nin eserinde Ahmed-i Yesevi’nin halifelerinden Zile’de gömülü Şeyh Nusret’ten bahsederken de şunları aktarmaktadır: “Hacı Bektaş ile Horasan diyarından gelmiş, atamız Hoca Ahmed Yesevî müritlerinden Horasan erenlerindedir. Zile Ovası’nda bakımlı ve şenlikli, imaret, mescit ve misafirhaneli büyük bir tekkedir. Yalın ayak başı kabak yetmiş adet fukaraları vardır. Bu bölgenin halkı aziz Şeyh Nusret’e çok inanırlar. Hatta tekkesinin önünde bir büyük eski dut ağacı vardır, bir tarafı çürümüşür. O çürükten bir kıymık koparıp ateşli sıtmaya ve nöbete yakalanan insanlara tütsü etseler Allah’ın emriyle şifa bulur, gayet denenmiştir. Tanrı’nın hikmeti bu güzel ağacın çürüğünü cihan halkı 400 yıldan beri alırlar. Öyle nice kere yüz bin ağaç kalmazdı, ama herkes birer kıymık koparıp ilaç eder, ama Allah’ın emriyle o çürük yeri kaybolup eskisi gibi durur.” (Çelebi, 2011:3/329).

Evliya Çelebi eserinde ayrıca Balkanlarda Deliannan’da metfun Demirci Baba’dan ve diğer Ahmed-i Yesevi Derviş ve halifelerinden de bahsetmektedir. Evliya Çelebi, Ahmed-i Yesevi halifelerinin sadece Anadolu topraklarında değil Azerbaycan ve Balkan topraklarında da irşad faaliyetlerini gerçekleştirdiğini ve bunu da vermiş olduğu örneklerle desteklediğini görmekteyiz (Çelebi, 2011:3/345). Çelebi eserinde Baba Sultandan bahsederken, Horasan erenlerinden olduğunu ayrıca Ahmed-i Yesevinin isteği ile Anadolu’yu kendine yurt edindiğini şu ifadelerden anlamaktayız: “Erbain [Kırklar] Dağı’ Erbain Dağı derler, ama yine Bozdağ’a bitişiktir. Bu dergâh içinde Baba Sultan isminde bir er yatmaktadır. Hacı Bektaş-ı Velî ile Horasan’dan birlikte gelmiş bir Horasan erenidir. Horasan erenlerinden büyük atamız olan Türk-i Türkân Hoca Ahmed-i Yesevî halifelerindedir ki onların inci tanesi sözleri ile bu Baba Sultan bu yaylayı yurt etmiştir. Bu yaylanın şenlikli olmasının sebebi de budur. Hâlâ tekkesinde 200’den fazla Yesevî Bektaşî dervişleri, can-ı cânânlar vardır. Bütün cihan seyyahları bu tekkede konuk olurlar ve bütün yayla halkı gelip ziyaret edip adak verirler.” (Çelebi, 2011:9/197-198).

Evliya Çelebi eserinde Ahmed-i Yesevi tarikatından Batova Sultan’dan da bahsederek, Belh ve Buhara’da Ahmed-i Yesevi halifelerinden olduğunu Hacı Bektaş-ı Velî ile Anadolu topraklarına geldiğini ve bu bilgiyi de Melek Ahmed Paşanın sadrazamlık görevinden azledilmesi ile Silistin eyaletine amir olduğunu ifade ederken Batova Sultan tekkesi hakkındaki bilgileri aktarmıştır (Çelebi, 2011:5/136). Çelebi

Seyahatnamesi'nde, Çin Osman'dan bahsederken Çin bölgesinden geldiğini ifade ederek Tokat şehrinde gömülü olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Ahmed-i Yesevi'nin yedinci halifesi Emir-i Çin Osman dan bahsederken menkıbelerinde yer vermiştir: “Şeyh Çin Osman hazretleri bu mahallerde bir bakımlı köyde gömülüdür ki Bozok sancağı köylerinden Kırkçukıran Köyü'nde büyük Osman Paşa Tekkesi'nde gömülüdür. Türk-i Türkân Hoca Ahmed Yesevi atamızın yedinci halifesidir. Çin diyarında bir tahta kalç ile bir yedi başlı ejderi kati ettiğinden Emir-i Çin Osman diye tanındular. Allah sırrını aziz etsin. Hala bütün insanların ziyaret yeridir”(Çelebi, 2011:3/327-328). Ayrıca Evliya Çelebi, Aksaray'da gömülü eş-Şeyh Pertevi Sultan'ın Ahmed-i Yesevi ve tarikatının önemli simalarından olduğunu ifade eder ve şöylele eklemeye bulunur: “Pertevi Sultan Yesevi tarikatında ulu erdir” (Çelebi, 2011:3/262).

Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Azerbaycan'ın kuzeyinde yer alan Şirvan bölgesindeki Ahmed-i Yesevi halifelerinden Avşar Baba'dan bahsetmektedir. Yesevi anlayışı ile alakalı yüz tane dervişi ile tekkesinde ibadet ve itaat ile meşgul olduğunu eserinde kaydetmektedir: “Büyük atamız Türk-i Türkân Hoca Ahmed Yesevi hazretlerinin halifelerindedir. Yesevi tarikatı, Acem'de makbul olduğundan yüz adet Yesevi fukarası türbesinde ta'at u ibadetle meşgullerdir. Bu tekkenin nimeti gelen geçen yolculara bolca dağıtılır ki berkesin ziyaret ettiği yerdir. Bu şehrin çoğunluğu Hanefi mezhebinden Sünnilerdir. Zira Şirvan eyaletidir. Yetmiş seksen sene Osmanlılar mutasarrıf idi” (Çelebi, 2011:2/337).

Hoca Ahmed-i Yesevi'nin izni dâhilinde Hacı Bektaş-i Veli ile Anadolu'ya gelen Piri Dede, Merzifon'a yerleşerek çoğunlukla hamamlarda yatan ilahi cezbeye kapılmış arıfı billah biri olduğunu Orhan Gazi'den Fatih Sultan Mehmet dönemine kadar ki süre zarfında varlığını koruduğunu ifade etmiştir: “Bektaş-i Veli ile Horasan'dan Ahmed-i Yesevi'nin izniyle Rum'a gelip Merzifon'un kuzeyine yerleşen, genelde hamamlarda iskân eden meczub-i Huda bir arif-i billah kimseydi. Tekkesi Osmancık'ta Koyun Baba Tekkesinden daha büyük bir binaya sahipti. Her gece tekkesinde iki-üç yüz insan konaklardı. Ve Aziz hazretlerinin nur ile dolu kubbesine girip bir Yasin-i şerif okuyup ruhaniyetinden istidat talep ettik” (Çelebi, 2011: 2/480).

Horasan erenlerinden olan Şeyh Hazret-i Abdâl Murad, Bursa fethinde bulunmuş ve eserde kendisiyle ilgili şu bilgiler aktarılmıştır: “Bursa'ya bakan yeşillik ve gölgelikler içinde bir gezinti ve dinlenme yeri olan Âl-i Abâ Tekkesi, yani Bektaşî Tekkesi'dir. Yalınayak başı kabak, güçlü kuvvetli, İlâhî aşk ile çiğeri yanık, sinesi kebağ olmuş canlar vardır ki dinlenmeye ve geçmeye varan canlara can u gönülden hizmet ederler. Nur dolu türbesi içinde bir kalça var ki

üç arşın gelir. Sultan Ahmed bir arşın kadarını kesip uğur getirsin diye bazıneye götürmüştür” (Çelebi, 2011:1/19,59).

Evliya Çelebi, Seyahatnamesi’nde Ahmed-i Yesevi fukarasından müçtehid-i evliya, münferidi asfiya tabiriyle ifade ettiği Abdal Musa ile ilgili Horasan bölgesinden Hacı Bektaş Veli ile Anadolu’ya zuhur ettiğini, sayısız keşfi olduğunu, kerametlerinin de toplum tarafından bilindiğini ifade eder: “*Horasan’dan Hacı Bektaş ile Anadolu’ya geldi. Nice yüzlerce kerametleri görülmüştü. Bunlardan biri: Geyikli Baba’ya kor olmuş ateşi pamuk içine sarıp işaretli hediye gönderir. Geyikli Baba da onlara süt gönderir. İşaret odur ki; Sen ateşle pamuğu barıştırdın ise ben de balıs süt elde edilen vahş geyikleri terbiye ettim, at gibi binip ve sütünü yiyip kullanırım işaretini etti. Hakikaten ikisi de o zamanın gerçek erleridir. Bursa da bir tekke de yatmaktadır”* (Çelebi,2011:19,59). Çelebi ederinde Ahmed-i Yesevi’nin yolunu devam eden Geyikli Baba Sultan ile ilgili “Fukara-yı Yesevi’den” ifadelerini kullanarak Azerbaycan’ın Hoy şehrinde olduğunu ifade etmektedir. Orhan Gazi ile sefere katılmıştır. Kabri Bursa’da olan Geyikli Baba’nın tekkesi Orhan Gazi yapısı olduğunu ifade etmektedir: “*Geyikli Baba Yesevî fukaralarından olup Azerbaycan şehirlerinden Hoy-ı hüsn-hâydandır. Büyük dağlarda vahş sığınlara binerdi. Orhan Gazî ile sefere gidip at tanlası gibi bir tavla sığınlara var idi. Yüklerini bile vahş ceylanlara yükletirdi. Bursa’da İç kale içinde Hünkâr Sarayı yakınında uzun bir ağaç dikmiştir. Hâlâ göklere boy uzatmış büyük bir ağaçtır. Mübarek kabri Bursa şehri içindeki mahallesinde büyük bir tekke dir ki Orhan Gazî yapısıdır. Sırrı mukaddes olsun”* (Çelebi, 2011:1/19,58-59).

Evliya Çelebi eserinde Ahmed-i Yesevi geleneğine bağlı Karaca Ahmed Sultan tekkesi yakınında gömülü Asumani Dede isminde bir dervişin Yavuz Sultan Selim’i Şah İsmail’e karşı yüreklendirdiğine yer vermiştir: Asumani Dede “*Yesevî tarikatından meczup bir kimse imiş. Devamlı göklere bakarak konuşur ve çeşit çeşit hâlleri görüldür bir kimse imiş. Selim Han İran’a yönelince, “Yürü Selim, İsmailî imamlar yoluna çıldır çıldır demeden kurban edip her şeyin gavrına var”* diyerek yönlendirdiğinden bahseder. Gerçekten Selim Han, Şah İsmail’i Çıldır sabrasında bozup askerini kılıçtan geçirir, Sultan Gavrı üzerine gidip onun da gavrına erip Mısır’ı fetheder. Asumânî Dede’nin sözleri gerçekleşir. Kendisi Karaca Ahmed Sultan Tekkesi yanındaki kabrinde gömülüdür” (Çelebi, 2011:1/437).

Evliya Çelebi İstanbul’un fethini anlatırken şu ifadelerle de yer vermektedir: “*Horosî Dede Unkapanı’ndan sarıldı. Unkapan’na onun için Hozrozkapısı derler. Kapının dış eşliğinden içeri girerken sol tarafında tâ üst eşği üzerinde bir horoz resmi vardır. Onun için Hozrozkapı da derler. Horosî Dede Hoca Ahmed Yesevî hazretlerinin dervişlerinden olup Hacı Bektaş-ı Veli ile Horasan’dan geldi. Yaşlı bir zât olup. Fatih ile İstanbul’a gelirken İslâm ordusu*

içinde gece gündüz yirmi dört saatte saat başı horoz sesi çıkartıp “Kalkın ey gafiller” diye gazileri uyandırdığı için Horoz Dede derlermiş. Merhum dedemiz Yavuzer, gayet inandığı için bunların şerefliyetine Unkapanı'nın iç yüzünde bir cami yapmıştır ki hâlâ Sağrıcılar Çarşısı içinde Yavuzer Camii ve mahallesi derler. Daba sonra Horozî Dede Horozkapağı dibinde ölünce merhum dedemiz Unkapanıkapısı dışında cadde üzerinde bir soffada gömüp yanında bir abdesthane mustukları yaptı, hâlâ balkın ziyaret yeridir” (Çelebi, 2011:1/61).

Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Sultan Koçu Baba'dan da bahsetmektedir. Hacı Bektaş-i Veli'nin halifelerinden olduğunu ve Bektaşî tarikatından olduğunu ifade etmektedir. Türkmenlerin Sultan Koçu Baba'ya inandıklarını ve onun yolundan gidildiğini eserinde belirtmiştir (Çelebi, 2011:2/502-503). Ayrıca Kemikli Ali Baba isminde bir erenden de bahsetmektedir. İfadelerine başlamadan Hacı Bektaş Veli'nin Osmanoğlu devletine nizam ve intizam verdiğini de eklemektedir. Evliya Çelebi Kemikli Ali Baba'nın çok hünerli bir er olduğunu kaydeder. Ayrıca Hacı Bektaş Veli Ali Baba'ya: “*Var Ali Baba, Üsküdar ile Gebze arasında bir tepelik vardır, bu ateş ile bu pembeyi (pamuk) bu hokka ile götür. Tâ ki o tepe üzerine vardığında ateş pembeyi yaktığı yer senin dâr-ı bâkî makamındır, orada sakin ol*” (Çelebi, 2011:2/540) şeklinde nasihatlerde bulunduğunu ifadelerine eklemektedir.

Evliya Çelebi, eserinde Mehmet Şah Dede'den de bahsetmektedir. Hacı Bektaş-i Veli ile Horasandan gelerek Kızılırmak geçidine yerleştiğini ve Yıldırım Han zamanında vefat ettiğini kaydeder. Türbesinin bakımlı ve büyük olduğunu onun emri üzerine hem zenginlere hem de fakirlere nimetlerinin bol bol dağıttığını anlatır. Ayrıca yüz tane Bektaşî dervişin bulunduğunu bunun yanında aşıkların ve gönüllü yaralı dervişininde bu türbede yer aldığını eserinde kaydetmektedir (Çelebi, 2011: 2/545).

Hazret-i Kademli Baba Sultan hakkında Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde şöyle yer vermiştir: “*Hacı Bektaş-i Veli hizmetiyle tâ Horasan'dan birlikte Anadolu'ya gelmiş Fağfur diyarı toprağında Kozak kavmi kölelerinden bir yanmış yakılmış köle, Ehl-i Beyt muhibbi şanlı bir Allah dostu kimsedir. Bektaş-i Veli'nin fakirlik cihazi vaslalarına vasıl olup tuğ, alem, def, kudüm ve borusuyla tevhid-i sultanî ederek bu yüksek dağ sığınacak yer ediniş postu sermiştir. Burada 7 sene nice bin canlar andan mezun olmuşlardır. Sonunda Allah sevgisiyle âbiret yurduna yönelmiştir. Her yeri görebilen yüksek bir tepe üzerine fukaraları bu aziz'in cesedini defin ederler. Sultan Çelebi Mehmed Han aziz'in ölümü haberini duyunca Edirne'den dörtlüye gelip Kademli Baba hazretleri üzerine nur dolu bir kubbe yapar. Tamamen has kurşun ile örtülü bakımlı bir türbedir. Ve bir Bektaşî âşiyani, bir imaret, kiler, mescit ve meydan inşa edip 7 adet köy vakf eder. Hâlâ bakımlı ve şenlikli her yeri görebilen bir Bektaşî Tekkesi'dir. Bütün vilâyet ileri gelenleri*

bu Kademli Baba'ya inanırlar. Adakları gelip gelen giden ziyaretçilere ve yolculara o adaklardan fukaralar nimet çekip hizmet ederler. Nur dolu kubbesi içinde azîzin dört tarafı çerağlar ve şamdanlar ile süslenmiştir. Hatta merhum azîz çobanlık ettiğinden Musa kavalı çalarmış, başları ucunda durur, ulu sultandır. Allah sırlarını azîz etsin” (Çelebi, 2011: 3/491).

Mumcu Haşan Baba menkıbesinde ise : “Hacı Bektaş-i Velî bu Haşan Baba'ya bir seccade ve bir balmumu verip, “Var Edirne-i Rum'da post sahibi ol” diye bu Haşan Baba'ya izin verir ve balmumunu yakar. Bektaş-i Velî yanmış mumu Haşan Dede'ye verince, “Ey Haşan bu aydınlatan mum iki çatal yanar, biri söndüğü yerde Edirne içinde vatan edin. Biri daha söndüğünde orada yer edin” diye destur verir. Adı geçen Haşan Baba Edirne'ye gelip sapak kralla mumunu yakarak gelip bulunduğu nice yüz küffarlar bu muma püf derler ve su serperler, ancak söndüremezler. Nice kötü işli küffâr bu hâli görüp gizlice Haşan Baba huzurunda İslâm ile şereflenirler. Bir gün balmumu Tanrı'nın emriyle kendiliğinden söner. Haşan Dede “Hay ebedî makamımdır” diye orada bir hüzzün kulübesi inşa edip Balaban Baba ve Yatağan Baba ile kırk sene âşik ma'şuk gibi has sobbetler edip kırk birinci senede Yıldırım Han zamanında Mumcu Haşan Baba'nın azîz ömrünün mumu sönüp ebedî evinde yanar. Hâlâ tekkesinde gömülmüştür. Onun için Mumcu Haşan Baba diye ziyaret ederler. Nice yüz kerametleri açık seçik görülmüştür” (Çelebi, 2011: 3/491). Bu menkıbede Hacı Bektaş ile Anadolu'ya gelen erlerin Osmanlı topraklarına nasıl yerleştiğini buraları kendilerine yurt edindiğini ayrıca geleneklerini ne şekilde yerleştirdiğinin örneklerini menkıbelerle sunmaktadır.

Sonuç

Selçuklular döneminde Anadolu'ya gelen erenlerin büyük çoğunluğu Yesevi dervişleridir. Sarı Saltık, Akyazılı Sultan, Demirci Baba gibi dervişlerin Anadolu ve Balkanlar da yaşayan insanların inançlarının şekillenmesinde önemli katkıları olmuştur. Türkistan'ın piri olan Ahmed-i Yesevi Anadolu toplum hayatı üzerinde bırakmış olduğu etkiyle Anadolu'nun manevi fatihi olarak ilim payesini hak eden önemli bir tasavvuf önderi olmuştur. Bunu ise halifeleri ve hikmetleri ile başarmıştır. Zira Ahmed-i Yesevi Anadolu da hiç bulunmamıştır. Türkistan bölgesinde doğan Yesevilik anlayışı ile İslam dinini bütünleştirip Türk Müslümanlığının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Moğolların Anadolu'yu işgal sürecinde Yesevi şeyhlerinden; Hacı Bektaş Veli, Sarı Saltuk, Barak Baba gibi Türk sufileri Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması sürecinde önemli rol oynamışlardır. (Kafesoğlu, 1985:160; Köprülü-Babinger, 1996: 48).

Türkistan bölgesinde Ahmed-i Yesevi geleneğini tam olarak Anadolu'ya taşıyan Hacı Bektaş-i Veli olduğunu Evliya Çelebi Seyahatnamesinde vermiş olduğu örneklerden anlaşılmaktadır. Hacı Bektaş-i Veli, Ahmed-i Yesevi'nin halifelerinden Lokman Perende'den almış olduğu tasavvufi anlayışı Anadolu ve Balkan coğrafyasına taşıyarak bu toprakların sosyokültürel hayatına önemli katkıları olmuştur. Moğol istilası nedeniyle Anadolu'ya gelen dervişler, göçleri sürecinde Anadolu topraklarında bulunan Hacı Bektaş-i Veli Moğolların Selçuklu topraklarında meydana getirmiş oldukları buhran sürecinde halkın güvenli ve huzurlu bir limanı olmuştur. (Akkuş, 2013:154; Barthold, 2004: 123-184). Köseadağ Savaşı sonrasında meydana gelen Moğol hâkimiyeti sürecinde Hacı Bektaş-i Veli, İlhanlılara yakın bir tasavvuf anlayışı gütmemiştir. Moğol hâkimiyeti döneminde yaşanan zulüm karşısında Hacı Bektaş-i Veli ve müritleri Türkmenleri kucaklayan bir anlayış içerisindedir. İlhanlı hâkimiyetinin son bulmasıyla da Türkmenler arasında büyük bir nüfuz ve itibar kazanmıştır. Evliya Çelebi Seyahatnamesinde açık bir şekilde görmekteyiz ki Hacı Bektaş-i Veli ve halifelerinin Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve gelişim sürecinde önemli rol almışlardır.

Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Sarı Saltuk'un diğer bir ismi Muhammed Buhara'yı Hacı Bektaş -i Veli'ye yardım için gönderen Ahmed Yesevi'nin 700 asker ile Anadolu'ya gönderdiğini eserinde detaylı bir şekilde yer vermiştir. Balkanlarda yaşayan Türkmen halkların ve gayrimüslimlerin İslamiyet'i bilmelerine rağmen ancak tam olarak yaşamamaları eski geleneklerini devam etmeleri hasebiyle Hacı Bektaş-i Veli'nin Sarı Saltuk'u bu bölgeye gönderip İslamiyet'le şerefliendirmesini ve bu bölgenin fethini gerçekleştirip burayı kendilerine yurt etmelerini istediğini Seyahatnamede açık bir şekilde belirtmiştir.

Bektaşî halifeleri sadece Anadolu topraklarında değil, Azerbaycan ve Balkan topraklarında da irşad faaliyetlerini gerçekleştirmişlerdir. Seyahatname de Hacı Bektaş-i Veli ile Anadolu'ya gelen Akyazılı Sultandan, Gıgıj Dede'den, Baba Sultan'dan Batova Sultandan, Çin Osman'dan, Pertevi Sultan'dan, Piri Dede'den yine Bursa'nın fethinde bulunan Abdal Murad'dan ve Abdal Musa'dan, Şah İsmail'e karşı Yavuz Sultan Selim'i yüreklendiren Asumani Dede'den, Horosi Dede'den bahsederek Osmanlı'nın kuruluş dönemi öncesi ve sonrasında sosya-kültürel hayata katkılarının yanı sıra siyasi ve askeri desteklerinin olduğunu söyleyebiliriz.

Selçuklu devlet döneminde Anadolu'daki siyasi olaylar olduğu kadar fikri, kültürel hareketlerde sonraki dönemleri önemli ölçüde etkilemiştir. Selçuklu döneminde oluşan kurumlar kendinden sonraki dönemlerinde de zeminini oluşturduğu gibi mezhep anlayışı, medreseler, dini kurumlar ve tasavvufi hareketler yol gösterici ve belirleyici özelliğe sahip olmuşlardır. Bu açıdan Selçuklu dönemindeki Anadolu, tasavvufi hareketler ve bu hareketlerin temsilcilerini tanımak dönemi ve sonraki gelişmeleri anlamak açısından önemlidir. Bu dönemin tasavvufi hareketlerini derinlemesine incelemek ve konunun daha iyi kavranması amacıyla tasavvufun doğuşunu ve Anadolu topraklarına nasıl girdiğini ve nasıl şekillendiğini bilmek gerekir. Tasavvuf ve tarikat hareketleri ve bu alandaki düşünceler birden bire olmamış, bulunduğu şekle bürünmemiştir. Her düşüncenin oluşmasında, şekillenmesinde, coğrafyanın, kültürün, sosyal etkileşimin ve tarihin büyük bir etkisi vardır. Yüzyıllardan beri kendi kültürleri ve gelenekleri ile yaşayan birçok halk İslamiyet çerçevesine girmesi ile birçok noktada farklılıklar meydana gelmesi söz konusu olmuştur. Bu çalışmamızda Evliya Çelebi Seyahatnamesini baz alarak Anadolu'nun nasıl şekillenip tasavvufi temellerin atıldığını ayrıca bu halifelerin, dervişlerin, şeyhlerin sadece Anadolu'da dini misyonlarının olmadığını birer savaşçı olarak fetihler aktif olduklarını belirtmeye çalışılmıştır.

KAYNAKÇA

- AKBIYIK, Nihat. “Fütüvvetin Türk Esnaf Zanaatkarlar Sistemine Etkileri”, *Birey ve Toplum Dergisi* 9/18.
- AKKUŞ, M. (2013). “Hacı Bektaş-ı Veli'nin Moğol Tahakkümüne Bakışı”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 66.
- AKTAN, Ali. (1993). “Kühü'l-Ahbar'a Göre Ahmed Yesevi ve Anadolu'daki Halifeleri”, *Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu (26-29 Mayıs 1993) Bildirileri*, Kayseri.
- AŞIKPAŞAOĞLU. (1992). *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, neşr. Hüseyin Nihal Atsız, İstanbul: M.E.B Yayınları.
- BARKAN, Ömer Lütfi. (2015). “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeleri” *İnsan ve İnsan Dergisi*, S. 5.
- BARTHOLD, V.V. (2004). *Orta Asya Türk Tarihi Dersleri*, çev: Hüseyin Dağ, Ankara: Çağlar Yayınları.
- BATUTA, Ebu Abdullah Muhammed İbn. (2010). *İbn Battata Seyahatnamesi*. Cilt. I, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları,
- CAHEN, Claude. (1986). “İlk Ahiler Hakkında”, çev: Mürsel Öztür, *Belleten*, 50/197.
- CAMİ, Abdurrahman. (1998). *Nejabatü'l Üns, Evliya Menkıbeleri*, terc. Lami Çelebi, haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, İstanbul: Marifet Yayınları.
- ÇAĞATAY, Neşet. (1982). “Anadolu'da Ahilik ve Bunun Kurucusu Ahi Evren”, *Belleten*, 46/182.
- ÇELEBİ, Evliya. (2011). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. Cilt 10. Haz. Seyid Ali Kahraman-Yücel Dağlı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- ÇETİN, Osman. (1990). *Anadoluda İslamiyetin Yayılışı*. İstanbul: Marifet Yayınları.
- DEMİRCİ, Mehmet. (1994). “Tarihten Günümüze Ahmed Yesevi”, *Türk Yurdu Dergisi*.
- ERASLAN, Kemal. (1989). “Ahmed Yesevi”, *D.İ.A. C.2*.
- ERSOY, Arif. (1996). “Hoca Ahmed-i Yesevi'nin Sosyal Yapılanmaya Yönelik Yaklaşımları”, *Ahmed-i Yesevi Hayatı Eserleri, Tesirleri*, İstanbul.
- FAKİH, Ahmet. (1974). *Kitabu Ensaf-ı Mesacidi's -Şerife*. Yayımlayan Hasibe Mazoğlu, Ankara: TDK. Yayınları.
- GELİBOLU, Mustafa Ali. (1997). *Kitabü'l Tarib-i Kühü'l Ahbar* Haz. Ahmet Uğur Ahmet Gül. Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi'ndeki 901 ve 920 No'lu Nüshalara Göre, Kayseri.
- GÜLERER, Salih. (2014). *Hacım Sultan ve Menakıbnamesi*. İstanbul: AKY Yayınları.
- KAFESOĞLU, İbrahim. (1985). *Türk İslam Sentezi*. İstanbul: Aydınlar Ocağı.
- KAVAK, Abdulcebbar. (2017). “Hoca Ahmed Yesevi ve Yunus Emre'nin Türklerin Tasavvufi Kültürüne Katkıları”, *Universal Journal of Theology* 2 (2).
- KÖPRÜLÜ, M. F. (1916). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları
- KÖPRÜLÜ, Fuat. (1998). “Ahmed-i Yesevi, İ.A., Cilt. I. İstanbul.

- KÖPRÜLÜ, Fuat. (2020). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, M. F. (1916). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuat. (1939). “Mısırda Bektaşilik”. *Türkiyat Mecmuası*, S.6.
- KÖPRÜLÜ-BABİNGER, Fuat, Franz. (1996). *Anadolu’da İslamiyet*. çev: Ragıp Hulusi, İstanbul: İnsan Yayınları.
- KÖPRÜLÜZADE, M. Fuat. (1925). “Bektaşiliğin Menşe’leri” *Türk Yurdu Dergisi*, S. 8.
- MAZIOĞLU, Hasibe. (2000). “Ahmed Yesevi’nin Anadolu’ya Attığı Ateşli Eğsi” *Yesevilik Bilgisi*, Haz., Cemal Kurnaz - Mustafa Tatcı, Ankara.
- Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli. (2019). *Vilayet-name*, Haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- MERT, Hamdi. (2000). *Hünkar Hacı Bektaş Veli*, , Ankara: Bilig Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (2002). *Türkiye’de Tarihin Saptırılması Süresince Türk Süfiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÖZKÖSE, Kadir. (2008). *Anadolu Tasavvuf Önderleri*. İstanbul: Ensar Yayıncılık.
- ÖZTÜRK, Mürsel. (2020). *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- RUMİ, Ebü’l-Hayr-ı. (1990). *Saltuk-name I-III*, Haz. Şükrü Haluk Akalın, Ankara: Kültür Bak. Yay.
- TAESCHNER, Franz T. (1953-1954). “İslam Ortaçağında Futuvva”, *İktisat Fakültesi Mecmuası*, 15/1-4.
- TOGAN, A.Zeki Veli. (1981). Togan, *Umumi Türk Taribine Giriş*. İstanbul: Enderun Kitapevi.
- TÜNER, O. (1996). “Hoca Ahmed-i Yesevi’nin Türk-İslam Tarihindeki Yeri ve Tasavvufî Şahsiyeti”, *Ahmed-i Yesevi Hayatı Eserleri Tesirleri*. (M. Şeker, N. Yılmaz, Haz.) İstanbul: Seha Neşriyat.
- YAMAN, Ali. (2015). *Pir-i Türkistan Ahmet Yesevi*. İstanbul: Yedinci Kapı Yayınları.

VİRANÎ DİVAN'ININ YAZMA NÜSHALARI

*Manuscripts of the Virani's Divan*Handschriftliche Exemplare von Viranis *Divan*

Taha Tuna KAYA *

Viranî (diğer adlarıyla Âşık Viranî, Viran Abdal, Viranî Baba) XVII. yüzyıl başlarında yaşamış, Aleviliğin Yedi Büyük Ozan'ı arasında gösterilecek kadar halk tarafından sevilip ilgi görmüş, Hurufilik ve Ali-ilahilik inancıyla ön plana çıkan bir tekke şairidir. Günümüze değin Viranî'nin hayatına dair yapılmış olan çalışmalar ve sunulan bilgiler son derece kısttlı, kesin olmayan, eksik veya yanlış mahiyettedir.

ÖZ

Hayatı boyunca söylediğı şiirler ve öğütler, çeşitli edebî ürünler olarak bugüne ulaşmıştır. Bu ürünler genel olarak *Divan* ve *Risale* olmak üzere iki temel başlıkta toplanmaktadır. Viranî'nin *Divan* adıyla bilinen eserinde Hurufilik ve Hz. Ali'nin tanrılaştırıldığı Ali-ilahilik inancının işlendiğı manzumeler ile çeşitli konularda dinî ve tasavvufi şiirler bulunmaktadır. Viranî, *Divan*'ında aruzun çok sayıda kalıbını, divan şiiri ve halk şiirinin farklı nazım şekillerini (gazel, musammat gazel, müstezat gazel, dörtleme, murabba, muhammes, müseddes, tercî-bend, mesnevi) kullanarak şekil yönünden en az ortalama bir divan şairi kadar başarılı olduğunu göstermiştir. *Viranî Risalesi* ise Hurufiliğin kurucusu sayılan Fazlullah'ın *Cavidanname* adlı eserinin Türkçe özetlenmiş ve yorumlanmış şekli niteliğindedir. Aralarda görüşlerini desteklemek için manzumeler kullansa da genel olarak eser, mensur niteliktedir. *Risale*'de Hurufilik, tarikat öğretileri ve tasavvufi konular ön plana çıkmaktadır.

* Arş. Gör. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı. tahatuna@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8622-5635.

Bu çalışmanın temel amacı Viranî'nin *Divan* adlı eserinin el yazması nüshalarını tanıtmak ve bunların üzerine değerlendirmelerde bulunmaktır. Bu amaç doğrultusunda öncelikle geniş bir literatür taraması yapılarak Millî Kütüphane başta olmak üzere Türkiye'deki devlet, üniversite ve belediye kütüphaneleri, yurt dışındaki devlet ve üniversite kütüphanelerinde bulunan arşivler ve şahıslara ait özel arşivler incelenmiş, Viranî'ye ait olduğu düşünülen, yazma eser niteliğindeki divanlar tespit edilmiştir. Sonrasında, ulaşılan *Viranî Divanı* nüshaları, şekil ve içerik açısından incelemeye tabi tutulmuştur. Bugüne kadar yapılan *Viranî Divanı* çalışmalarının genel olarak bir nüshanın günümüz alfabesine aktarılmasından ibaret olması sebebiyle alana kazandırılacak yeni yazma divan nüshaları gelecekteki Viranî çalışmaları için araştırmacılara kolaylık sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Viranî, divan, yazma eser, Alevi-Bektaşî edebiyatı.

ABSTRACT

Virani (also known as Ashik Virani, Viran Abdal, Virani Baba) was a *tekeke* poet who lived at the beginning of the 17th century, was loved by the people enough to be shown among the Seven Great Poets of Alevism, and stood out with his Hurufi and Ali-ilahi belief. The studies and information to date about Virani's life are extremely limited, inaccurate, incomplete or incorrect.

The poems and advices he gave during his lifetime have survived to this day as various literary works. These works are collected in general under two basic headings: Divan and Risale. Virani's work known as Divan includes verses on Hurufism and the belief of Ali-ilahi, that divinises Hz. Ali, and religious and Sufi poems on various subjects. Virani has shown that he is at least successful as an average divan poet in terms of form by using a great number of prosody patterns, and different forms of verses of divan and folk poetry (*gazel*, *musammat gazel*, *müstezat gazel*, *dörtleme*, *murabba*, *mubammas*, *müseddes*, *terci-bend*, *mesnevi*). Virani's Risale is a summarized and interpreted version of Cavidanname in Turkish, written by Fazlullah who is considered to be the founder of Hurufism. Although he uses verses to support his views in between, the work in general is written in prose. Hurufism, this order teachings and Sufi subjects stand out in the Risale.

The main purpose of this study is to introduce the manuscript copies of the Virani's Divan and to evaluate them. For this purpose, we done our research in the archives belonging to the state, university and municipal libraries, especially National Library, in Turkey, the state and university libraries abroad, and the private archives belonging to individuals; we identified divans thought to belong to Virani that have characteristics of manuscript. Afterwards, we analysed the copies of the Virani's Divan in terms of form and content. Since the studies on the Virani's Divan carried out to date generally consist of transliteration of a copy, the new manuscripts will provide convenience to future researchers of the Virani's works.

Keywords: Virani, divan, manuscript, Alevi-Bektashi literature.

ZUSAMMENFASSUNG

Virani (auch bekannt als Aşik Virani, Viran Abdal, Virani Baba) ist ein Logen-Dichter, der im frühen siebzehnten Jahrhundert lebte und beim Volk so beliebt war, dass er zu den sieben großen Dichtern des Alevitentums zählt. Er zeichnete sich besonders durch seinen Glauben an den Hurufismus und die Göttlichkeit Alis aus. Bis heute gibt es jedoch nur äußerst begrenzte, ungenaue, unvollständige oder ungenaue Studien und Informationen über das Leben Viranis.

Verschiedene Schriftwerke, in denen sich die Gedichte und Weisheiten finden, die er zeitlebens verfasste, sind bis in die Gegenwart erhalten geblieben. Diese Werke werden im Allgemeinen in zwei Hauptkategorien eingeteilt: *Divan* („Gedichte“) und *Risale* („Sendschriften“). Die als *Divan* bekannte Gedichtsammlung Viranis enthält Verse über den Hurufismus und den Glauben an die Göttlichkeit Alis, sowie religiöse und sufistische Gedichte zu verschiedenen Themen. Virani verwendet in seinem *Divan* diverse Muster des Aruz und verschiedene Versformen der Divan-Dichtung und der Volksdichtung (Ghazal, Musammat Ghazal, Müstezat Ghazal, Dörtleme, Murabba, Muhammes, Museddes, Tercî-Bend, Masnavi), und demonstriert auf diese Weise, dass er in Bezug auf die Form mindestens so begabt ist wie ein durchschnittlicher Divan-Dichter. Bei der *Risale* handelt es sich dagegen um eine zusammengefasste und kommentierte türkische Version der *Cauidanname* von Fazlullah, dem Gründer des Hurufismus. Obwohl Virani gelegentlich auf die Versform zurückgreift, um seine Ansichten zu untermauern, ist das Werk im Allgemeinen in Prosaform verfasst. In der *Risale* stehen der Hurufismus, die Lehren sufistischer Bruderschaften und andere Themen des Sufismus im Vordergrund.

Das Hauptziel dieses Artikels ist es, die handgeschriebenen Ausgaben von Viranis *Divan* vorzustellen und auszuwerten. Zu diesem Zweck wurde zunächst eine umfassende Literaturrecherche durchgeführt und staatliche, universitäre und kommunale Bibliotheken in der Türkei, allen voran die Nationalbibliothek, sowie Archive in staatlichen und universitären Bibliotheken im Ausland und verschiedene Privatarchive gesichtet, um die handgeschriebenen Divane zu identifizieren, bei denen anzunehmen ist, dass sie von Virani verfasst wurden. Anschließend wurden die verschiedenen Exemplare des *Divans* hinsichtlich ihrer Form und ihres Inhalts analysiert. Angesichts der Tatsache, dass bisherige Arbeiten zu Viranis *Divan* in der Regel darauf beschränkt waren, ein bestimmtes Exemplar in das moderne Alphabet zu übertragen, leisten die neuen handschriftlichen *Divan*-Exemplare eine wichtige Hilfestellung für künftige Forschungsarbeiten zu Virani.

Schlüsselwörter: Viranî, divan, Manuskripte, alevitisch-bektaschitische Literatur.

Giriş

Viranî, Alevi-Bektaşî edebiyatının seçkin temsilcilerinden ve XVII. yüzyılın önde gelen tekke şairlerinden biridir. Seyyid Nesimî, Fuzulî, Kul Himmet, Pir Sultan Abdal, Şah Hatayî ve Yeminî ile birlikte Alevi-Bektaşî zümresine dâhil edilen Yedi Ulu Ozan'dan biri olarak görülmektedir. Dönemindeki düşünceleri ve etkileriyle, yaşadığı devirden çok sonraları bile eserlerinin okunmasıyla, bu isimler arasında adı verilmektedir. Eserlerinin defalarca istinsah edilmiş, basılmış veya yayımlanmış olması, hâlen sözlü kültürde şiirlerinin yaşatılması, deyişlerinin söylenmesi Viranî'nin Alevilik ve Bektaşîlik tarihi içinde oldukça sevilen, okunan ve takip edilen biri olduğunu göstermektedir.

Viranî, günümüze *Divan* ve *Risale* gibi iki önemli eser bırakarak yaşadığı dönemde şair ve mutasavvıf olarak tanınmıştır. *Viranî Divanı* olarak anılan eserinde Hurufîlik ve Hz. Ali'nin tanrılaştırıldığı Ali-ilahîlik inancının işlendiği manzumeler ile dinî ve tasavvufî şiirler bulunmaktadır. *Viranî Risalesi* ise Hurufîlik, tarikat öğretileri ve tasavvufî konuların ön plana çıktığı mensur ağırlıkta bir eserdir. Osmanlı Devleti'nin son dönemi ve Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde yayımlanan ve hakkında çok kısıtlı bilgi veren az sayıda çalışma olmasına karşılık bugüne kadar bilimsel ve akademik mahiyette kendisi ve şiirleri üzerine ayrıntılı bir araştırma yapılmamış olup mevcut çalışmalar da şiirlerin neşrinden öteye geçememiştir.

Bu çalışmanın amacı Viranî'nin Divan adıyla bilinen eserlerinin el yazması nüshalarını tespit etmek, tanıtmak ve Alevi-Bektaşî araştırmalarına kazandırmaktır. Bu gaye ile dünya üzerinde yer alan tüm yazma kütüphaneleri ve arşivleri taranmış, *Viranî Divanı* özelliği içeren yazma eserlere ulaşılmış, bu çalışmada sıralanarak sözkonusu nüshaların şekil ve içeriğine dair tespitler sunulmuştur.

Viranî'nin Hayatı

Viranî hakkında kaynaklarda yer alan bilgiler son derece sınırlıdır. Öyle ki araştırmalarda en temel bilgi olarak tespit edilmeye çalışılan âşığın gerçek adının ne olduğu, mahlasını nasıl ve neden aldığı, doğum yeri, doğum tarihi, tahsili, mesleği, evlilikleri, ölüm yeri ve ölüm tarihi gibi verilerin çoğu hakkında neredeyse hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Viranî'nin yaşadığı devirde ve sonraki dönemlerde, şair biyografilerine yer verilen eserler olarak bilinen tezkirelerde de adı geçmemektedir. Şiir mecmualarında da onun hakkında herhangi bir bilgi mevcut değildir.

Viranî'nin adı, yazılı kaynaklarda ilk olarak menkıbevi bir mahiyette *Demir Baba Velâyetnamesi*'nde geçmektedir. Demir Baba'ya meydan okuması ve onunla olan mücadelelerinin anlatıldığı eserde geçen olaylar Demir Baba'nın lehine neticelenen şekilde anlatılmıştır. Bu eserin önemi, Viranî'nin yaşadığı dönem ve coğrafya, ölüm yeri ve tarihi gibi bilgileri çıkarım yoluyla da olsa ihtiva etmesidir. 1129'da (Miladi 1716) yazılmış olan *Demir Baba Velâyetnâmesi*, Rumeli Bektaşiliğinin önemli isimlerinden biri olan Demir Baba'nın hayatının anlatıldığı menakıpname türünde bir eserdir. *Demir Baba Velâyetnâmesi*'ne göre Viranî müritleriyle birlikte Rumeli civarında dolaşırken Demir Baba'nın namını duyup bundan biraz rahatsız olur. Ondan üstün olduğunu göstermek için bir gün gidip Demir Baba'ya konuk olur. Onunla çeşitli sözlerle ve hünerlerle mücadeleye girer ve her müsabaka sonucunda Demir Baba, Viranî'ye karşı galip gelir (Kılıç ve Bülbül, 2011: 139-148)

Viranî'nin gerçek adının ne olduğuna dair kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Kendisinin yazmış olduğu eserler içerisinde de gerçek adına dair doğrudan veya atfen de olsa çıkarım yapılabilecek bir bilgi tespit edilememiştir. Bütün kaynaklarda adının yerine mahlası kullanılmıştır. Şiirlerinde ağırlıklı olarak iki mahlas kullandığı görülmektedir. Buna göre en çok *Vîrânî* mahlasıyla karşılaşılrken ikinci sırayı ise *Vîrân Abdal* mahlası almaktadır. Sözlü kültürde, Alevilik geleneğinde yer alan dede veya baba adlarıyla da anılan (Viranî Baba, Viranî Dede gibi) Viranî'nin sadece bir şiirinde mahlasını baba sözcüğüyle birlikte taşıdığı görülür.

Viranî'nin doğum yeri olarak bazı kaynaklar Eğriboz Adası'nı işaret etmektedir (Özmen, 1998: 429, Dede Baba 2001: 536). Doğum yeriyle ilgili olarak kendisi hakkında ilk bilgilerin yer aldığı *Demir Baba Velâyetnâmesi*, *Bektaşî Sırrı* (Ahmed Rıfkı, 1325), *Bektaşilik ve Edebiyatı* (Atalay, 1340) ve *Bektaşî Şairleri* (Saadeddin Nüzhet, 1930/1944) eserlerinde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Viranî'nin *Divanı*' ve *Risale*'sinde de Eğriboz adıyla veya başka bir doğum yeri ile ilgili herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Birkaç kaynaktan mesnetsiz şekilde yer verilmiş olması dolayısıyla doğum yerinin Eğriboz olmasına şüpheyle yaklaşmak gerekir.

Viranî'nin kesin olarak ne zaman doğduğu bilinmemektedir. Ancak, *Demir Baba Velâyetnâmesi*'nin yazılış tarihine (Hicri 1129 / Miladi 1716) bakılarak bir çıkarımda bulunmak mümkün olabilir. Eserdeki ifadelerle göre Viranî orta yaşlarında iken Demir Baba ile bir araya gelmiştir. O sıralarda yüz veya yüz yirmi yaşlarında olan Demir Baba'nın *Velâyetnâmesi*'nin ortaya çıkışından yaklaşık 50 yıl önce, XVII. yüzyıl ortalarında vefat ettiği bilinmektedir. Bu sebeplerden ötürü Viranî'nin en erken

XVII. yüzyılda tarih sahnesine çıktığı kesindir. Bazı kaynaklarda yer aldığı üzere XVI. yüzyıl âşığı olmayıp XVI. yüzyıl başlarında vefat etmiş olan Balım Sultan'a intisap etmiş olduğu bilgisi de bilimsel açıdan gerçek dışı durmaktadır (Ergun, 1944: 214; Özmen 1998: 429; Dedebaba 2001: 536). Yukarıdaki sebeplerden ötürü kesin tarihi bilinmemekle birlikte Viranî'yi XVII. yüzyıl şairi olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Öğrenimi hakkında kesin bilgilere sahip olmamakla birlikte eserlerine bakıldığında Viranî'nin iyi bir tahsil gördüğü şüphe götürmez. Arapça ve Farsçaya hâkimiyeti, aruz vezninin farklı kalıplarını genel olarak başarılı bir şekilde kullanabilmesi, dinî ve tarihî olaylara telmihlerde ve iktibaslarda bulunması, Kur'an bilgisinin üst düzey olması bizi onun sağlam bir eğitime sahip olduğu çıkarımına ulaştırmaktadır. Necef'te yer alan Bektaşî Tekkesinde babalık vazifesinde bulunduğu (Gölpınarlı, 1992: 20), yine Necef'te Hz. Ali'nin türbedarlığını yaptığı (Bayrı, 1959: 7; Özmen 1998: 429), Şah Abbas (ö. 1628) ile karşılaştığı (Bayrı, 1959: 7) gibi bilgiler başka kaynaklardan desteklenemeyen, tarihsel olarak imkânı bulunmayan, tutarsız ve gerçekliği şüpheli iddialardır.

Viranî hakkında ilk bilgileri edindiğimiz *Demir Baba Velâyetnâmesî*'ne göre Demir Baba ile olan mücadelelerinden mağlubiyetle ayrılan Viranî'nin, Demir Baba Tekkesinden sonra Otman Baba Tekkesine doğru yola çıktığı, bugün Bulgaristan sınırları içerisinde yer alan Gerlovo (farklı kaynaklarda Karlova veya Karlıova) adıyla bilinen yöredeki Hafızzade (veya Hafız Zeden) Tekkesinde biraz dinlenmek için konakladığı, orada vefat ettiği ve Hafızzade Tekkesinin avlusuna defnedildiği anlatılır (Kılıç ve Bülbül, 2011: 150). Kaynaklar *Demir Baba Velâyetnâmesî*'nde geçen ifadeleri tekrarlayarak Viranî'nin Bulgaristan'da bugün resmî olarak Gerlovo adıyla anılan bölgede defnedildiğini söylemektedir. Ancak araştırmalarımız sonucunda söz konusu bölgede ne Viranî'nin mezarı ne de Hafızzade Tekkesi adında bir yer tespit edilebilmiştir. Viranî'nin metfun olduğu iddia edilen Hafızzade Tekkesi ya bir rivayetten ibaret olmalı ya da yakın tarihe ulaşmadan yıkılıp kaybolmuş olmalıdır. Viranî'nin ölüm tarihi konusunda, görüşmüş oldukları bilinen Demir Baba ile aynı dönemlerde öldüğü çıkarımında bulunulabilir. Zira Viranî görüşmeden hemen sonra orta yaşlarında vefat etmiştir. Demir Baba ise onunla karşılaştığında oldukça yaşlı ve ömrünün sonlarındadır. Demir Baba'nın XVII. yüzyıl ortalarında irtihal ettiği bilindiğine göre Viranî'nin de bu yüzyılın ortalarında vefat ettiği söylenebilir.

Viranî'nin Edebî Kişiliği

Viranî ve kişiliği hakkında bilgi veren araştırma niteliğindeki ilk eser 1325 (Miladi 1907) tarihli *Bektaşî Sırları* isimli kitaptır. Matbu şekilde dört cilt olarak yayımlanmış olan bu eserin müellifi Rıfki Baba, Derviş Ruhullah isimleriyle de anılan Ahmed Rıfki'dir. Eserin geneli Bektaşilik tarihi ve geleneği, Hurufilik, Sünni eleştirilere cevaplar üzerine olmakla beraber Bektaşî dedebabaları, temsilcileri ve şairleri hakkında bilgiler sunmaktadır. Bu eserde Viranî hakkında yalnızca Hurufiliğe dair eser ortaya koymuş ulemeden biri olarak bahsedilmiş, ancak *Divan*'ı veya edebî kişiliği hakkında bilgi verilmemiştir (Ahmed Rıfki, 2013: 113). Ahmed Rıfki'nin eserinden sonra Viranî ile ilgili bilgiler içeren ilk eser Besim Atalay tarafından yazılan 1340 (Miladi 1922) tarihli *Bektaşilik ve Edebiyatı* adlı matbu kitaptır. Eserde Bektaşilik üzerine genel bir inceleme sonrası, Alevi-Bektaşî şairlerinin şüirlerine yer verilmiştir. Söz konusu kitap Viranî'ye ait şüirlerin yer aldığı ilk eser olup şairin iki nefesini içermektedir (Atalay, 1991: 129).

Sadeddin Nüzhet 1930 yılında yayımladığı *Bektaşî Şairleri* adlı eserinde Viranî'ye ait dört şiire yer vermiş, ancak onun hakkında bilgi sunmamıştır (Sadeddin Nüzhet, 1930: 404-408). Kitabın 1944 ve 1955 yıllarındaki baskılarında Viranî'ye ait şiir sayısı 16'ya çıkmış ve kendisinin *Divan*'ı hakkında ilk kez bilgi verilmiştir. Viranî'nin şüirlerinde görülen Ali-ilahilik, *Ali-Allahilik* şeklinde ilk olarak Sadeddin Nüzhet tarafından tespit edilmiştir (Ergun, 1955: 214-227). Yine Ergun, Folklor Postası dergisindeki yazısında Hurûfilik, Ali-Allahilik ve Bektaşilik telakkilerinin görüldüğü Viranî'nin, mecmûalarda da epeyce şiirine rastlandığını, çoğunlukla aruz vezniyle manzumeler vücuda getirdiğini, hece ile yazdığı nefeslerin çok az olduğunu belirtir (Ergun, 1944: 8). Gölpınarlı ve Boratav 1943 yılında yayımladıkları *Pir Sultan Abdal* isimli eserlerinde Viranî'yi Yedi Ulu Ozan'dan biri olarak saymaktadır (Gölpınarlı ve Boratav, 2010: 9). Araştırmalarımıza göre Yedi Ulu Ozan kavramının da ilk kez kullanıldığı eser budur. Viranî'nin inancına ve yaşamına dair temel bilgilerin yer aldığı eserde şairin edebî kişiliğine dair de bazı tespitler bulunmaktadır. Buna göre Viranî'nin bütün *Divan*'ının baştan sona aruz ile yazıldığı, yalnızca tekkelerde hece ile birkaç nefesinin söylendiği, heceyle söylenen bu şüirlerin ona aitliğinin şüpheli olduğu, şairliği divan şairleriyle kıyaslandığında ortalamanın altında kaldığı, adı zikredilen yedi şair içinde de Hatayî, Pir Sultan ve Kul Himmet'in gerisinde yer aldığı değerlendirilmelerinde bulunmuşlardır (Gölpınarlı ve Boratav, 2010: 11).

Viranî'nin şiirleri üzerine ilk olarak en kapsamlı şekilde yayın yapmış kişi Mehmed Halid Bayrı *Âşık Viranî Divanı* (1959) adlı eserinde Viranî'nin 279 şiirine yer vermiştir. Bayrı, Viranî'nin şairlik hevesiyle veya sanat yapmak maksadıyla şiirler yazmadığı, aksine mutasavvıf şairlerde genel olarak görüldüğü üzere inançlarını kitlelere yaymak, yanına başkalarını toplamak veya talebelerinin sayısını artırmak amaçlarıyla kaleme aldığı tespitlerinde bulunmuştur (Bayrı, 1959: 14). Bayrı, Viranî'de şiirin yalnızca bir araç olarak kullanıldığını ve bu yüzden onun şiir kabiliyetini divan şairleri ile karşılaştırmanın gerekli olmadığını, her şeye rağmen bir mukayesede bulunulacaksa Gölpınarlı ve Boratav'ın görüşünün aksine Viranî'nin ortalama bir divan şairi kadar başarılı olduğunu, hatta yer yer onları da geride bırakacak bir şairliği olduğunu belirtir (Bayrı, 1959: 14-15).

Viranî'nin Eserleri

Viranî hakkında kısıtlı da olsa bilgi veren kaynaklar, onun iki eserinden bahsetmektedir: *Divan* ve *Risale*.

Birtakım kaynaklar Viranî'nin şiirlerinin *Divan* adı altında yazma eser olarak var olduğu hususunu belirtmişlerdir (Gölpınarlı, 1992: 20; Ergun 1944; Vaktidolu 1998; Bayrı 1959). Bugüne kadar Viranî'ye ait şiirlerin bir kısmı özellikle Alevi-Bektaşî edebiyatı üzerine yazılmış birtakım antoloji, bildiri, makale, kitap, internet sayfaları gibi yerlerde yayımlanmış ancak divan niteliğinde yalnızca iki kaynakta şiirlerinin büyük kısmına erişmek mümkün olmuştur. Söz konusu kaynaklar M[ehmed] Halid Bayrı'nın *Âşık Viranî Divanı* adıyla 1959 yılında yayımlanmış olduğu kitap ve Adil Ali Atalay Vaktidolu'ya ait 1998 tarihli *Viranî Divanı ve Risalesi (Bayruğu)* kitabıdır.

Her iki kaynakta da Viranî'ye ait tüm şiirlerin yer aldığını söylemek güçtür. Viranî şiirleri üzerine ilk kapsamlı eseri ortaya koymasıyla oldukça değerli olan ve bugüne kadar bu konudaki araştırmalarda referans olarak alınan M. Halid Bayrı'nın kitabı diğer taraftan, bütün divan nüshaları göz önünde bulundurulduğunda, eksik şiirler, hatalı okumalar ve vezin yanlışlıkları gibi kusurlar barındırması ve inceleme başlıklı bir kısım barındırmamasıyla bilimsel, akademik bir özellik taşımamaktadır. Bayrı, eserin ön sözünde bu *Divan*'ı bir yazma eser olarak bulduğunu ve oradaki şiirleri latin alfabesine aktarmak suretiyle kitabın ortaya çıktığından bahseder (Bayrı, 1959: 4). Öte yandan şiirlerde yer alan kusurlardaki benzerlikler göz önünde bulundurulduğunda Vaktidolu'nun eserindeki şiirlerin de çoğunu M. Halid Bayrı'nın kitabından aldığı söylenebilir. Bunlara ek olarak sözlü kültür geleneği içerisinde Viranî'ye mal edilmiş

veya birkaç cönkte tespit etmiş olduğu şiiirlere de bu şiiirler ona aitmiş gibi kitabında yer vermiştir. Divan nüshalarının hiçbirinde yer almayan bu tür şiiirlerin Viranî'ye ait olmadığını söylemek yanlış olmaz. Vaktidolu'nun kitabında da Bayrı'da olduğu gibi *Viranî Divanı* üzerine herhangi bir inceleme yapılmamış sadece şiiirlerin metni yayımlanmıştır.

Viranî'nin, *Divan*'ı dışında tespit edilen tek eseri, Hurufilik konusu ağırlıklı olmak üzere dinî-tasavvufî öğretilerin anlatıldığı *Risâle*'sidir. Yazılı kaynaklarda ilk olarak Ahmed Rıfki, Hicri 1325 (Miladi 1907) yılında yayımladığı *Bektaşî Sırları* adlı eserinde *Naẓm u Nesr-i Viranî Baba* isimli 1290/1873 tarihli risaleden bahsetmektedir (Ahmed Rıfki, 2013: 26). Söz konusu risaleyi de Fazlullah'ın *Cavidanname*'sinin hülasası olarak değerlendirmiştir. (Ahmed Rıfki, 2013: 113). Viranî'nin *Risâle*'si hakkında bilgi veren diğer isimler Atalay, Ergun, Gölpınarlı ve Boratav onun *Risâle-i Viran Abdal* adında bir eseri olduğundan bahsetmiştir (Atalay, 1991: 59-60; Ergun 1944: 7-8; Gölpınarlı ve Boratav 2010: 10). *Viranî Risalesi*, tespit edebildiğimiz kadarıyla kaynaklarda şu farklı isimlerle yer almaktadır: *Bektaşîlik Erkân-nâmesi*, *Bilmek Risâlesi*, *Buyruk*, *Câvidanname*, *Fakîrname*, *Fakrname*, *İlm-i Cavidan*, *İrşâdname*, *Kitâb-ı Ahvâl-ı Sâfiyye*, *Kitâbu't-Tasavvuf*, *Naẓm u Nesr-i Hazret-i Viranî Baba*, *Naẓm u Nesr-i Viranî Baba*, *Risâle*, *Risâle-i Fakr*, *Risâle-i İmâmîye*, *Risâle-i Tarikat*, *Risâle-i Tasavvuf*, *Risâle-i Viran Abdâl*, *Risâle-i Viranî*, *Risâle-i Vîrân Abdal*, *Risâle-i Viranî Baba*, *Sıfah-nâme*, *Ta'limât-ı Bektaşîyye Risalesi*, *Terceme-i Câvidân-nâme*, *Viran Abdal Risâlesi*, *Viranî Baba Risâlesi*, *Viranî Baba Risalesi*, *Yıldız-nâme*.

Çok farklı adlandırmalarla çok kez basılmış, yayımlanmış ve incelenmiş olan *Viranî Risalesi*'nin, başta Millî Kütüphanede olmak üzere dünya üzerinde 100'den fazla nüshası bulunmaktadır. Bu eserlerin çoğunluğu matbu olup el yazması özelliği gösteren yalnızca birkaç eser vardır. *Viranî Risalesi*'nin çok kez basılmasının ve halk tarafından çok rağbet görmesinin sebebi bu eserin Hurufiliğe giriş ve Fazlullah'a ait *Cavidanname*'nin anahtarı niteliğinde olmasıdır. Eser üzerine yapılmış, öne çıkan çalışmaları inceleyen Fatih Usluer, bu yayınların Arapça-Farsça hataları, Hurufililiğin bilinmemesinden kaynaklı hatalar, okuma hataları, nüshadan kaynaklı hatalar ve vezin hataları başlıklarında pek çok hata içerdiğini tespit etmiştir (Usluer, 2012: 91-113).

Viranî Divanının Nüshaları

Viranî'nin şiiirlerinin yer aldığı Divan adıyla kayıtlarda geçen yazmalar üzerine yayımlanan eserler bugüne kadar M. H. Bayrı'nın okumuş ve literatüre kazandırmış

olduğu bir divan nüshasının ötesine geçememiştir. Oysaki *Viranî Divanı* dünya üzerinde oldukça fazla sayıda bulunmaktadır. Bu çalışmada Millî Kütüphane başta olmak üzere Türkiye'deki devlet, üniversite ve belediye kütüphaneleri, yurt dışındaki devlet ve üniversite kütüphanelerinde bulunan arşivler ve şahıslara ait özel arşivler incelenerek geniş bir literatür taraması yapılmış ve bu incelemelerin sonunda Viranî'nin şiirlerinin yer aldığı 18 divan nüshası tespit edilmiştir. Bazı nüshaların eksiksiz şekilde tüm sayfalarının dijital kopyalarına erişilmişken bir kısmının ise yalnızca künye bilgilerine veya birkaç sayfasına ulaşılabilmiştir. Tespit edilen divan nüshalarına ve nüshalarla ilgili bilgilere aşağıda alfabetik sırayla yer verilmiştir.

1. AK 50

İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığında bulunan bu yazma eser, Belediye O. 50/2 arşiv numarasıyla Atatürk Kitaplığı Türkçe Yazma Divanları Koleksiyonunda yer almaktadır. Eserin adı kayıtlarda Divan ve yazarı ise Viranî Abdal olarak geçmektedir.

Yazmanın içerisinde eserin müstensihisi, telif tarihi veya istinsah tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır. 22,5 cm boyunda ve 14,5 cm eninde olan eserin varaklarındaki satır sayısı 17'dir. Yazı türü olarak nesihin kullanıldığı eserin 43b-79a numaralı sayfalarında Viranî'ye ait şiirler bulunmaktadır. Bu eserde Viranî'ye ait toplam 47 şiir yer almaktadır. Bu nüshada 31 gazel ve kaside, 9 murabba, 5 müseddes ve 2 mesnevi tipinde şiir bulunmaktadır.

2. AK 126

İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığında bulunan bu yazma eser, O. Ergin 126 arşiv numarasıyla Atatürk Kitaplığı Türkçe Yazma Divanları Koleksiyonunda yer almaktadır. Eserin adı kayıtlarda Divan ve yazarı ise Viranî Abdal olarak geçmektedir.

Yazmanın içerisinde eserin müstensihine dair bilgi bulunmazken istinsah tarihi olarak 1305 (Miladi 1887) yazmaktadır. 23,5 cm boyunda ve 14 cm eninde olan eserin varaklarındaki satır sayısı 19'dur. Yazı türü olarak talik kullanılmış olup toplam 139 varaktır.

3. AK 687

İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığında bulunan bu yazma eser, Belediye K. 687 arşiv numarasıyla Atatürk Kitaplığı Türkçe Yazma Divanları Koleksiyonunda yer almaktadır. Eserin adı kayıtlarda Divan ve yazarı ise Virânî Abdal olarak geçmektedir.

Yazmanın içerisinde eserin müstensihisi, telif tarihi veya istinsah tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır. 21 cm boyunda ve 16,5 cm eninde olan eserin varaklarındaki satır sayısı 17'dir. Yazı türü olarak rik'a kullanılmış olup toplam 176 varaktır. Bu nüshada Virânî'ye ait toplam 213 şiir yer almaktadır. Bu nüshada 202 gazel ve kaside, 4 musammat gazel, 4 müstezat gazel, 2 murabba ve 1 mesnevi tipinde şiir bulunmaktadır.

4. AK 765

İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığında bulunan bu yazma eser, Belediye K. 765 arşiv numarasıyla Atatürk Kitaplığı Türkçe Yazma Divanları Koleksiyonunda yer almaktadır. Eserin adı kayıtlarda Divan ve yazarı ise Virânî Abdal olarak geçmektedir.

Yazmanın içerisinde eserin müstensihisi, telif tarihi veya istinsah tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır. 18 cm boyunda ve 11 cm eninde olan eserin varaklarındaki satır sayısı 15'tir. Yazı türü olarak rik'a kullanılmış olup toplam 46 varaktır.

5. AK 1233

İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığında bulunan bu yazma eser, O. Ergin 1233/1 arşiv numarasıyla Atatürk Kitaplığı Türkçe Yazma Divanları Koleksiyonunda yer almaktadır. Eserin adı kayıtlarda Divan ve yazarı ise Virânî Abdal olarak geçmektedir.

Yazmanın içerisinde eserin müstensihisi, telif tarihi veya istinsah tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır. 25 cm boyunda ve 16 cm eninde olan eserin varaklarındaki satır sayısı 21'dir. Yazı türü olarak nesih kullanılmış olup Virânî'nin şiirleri ilk 10 varakta bulunmaktadır. Bu yazma eserde Virânî'ye ait toplam 24 şiir yer almaktadır. Bu nüshada 17 gazel ve kaside, 3 musammat gazel, 1 müstezat gazel, 1 murabba ve 2 müseddes şiir bulunmaktadır.

6. Kahire Nüshası

Mısır'ın Kahire şehrinde bulunan bu yazma eser, S 4295 arşiv numarasıyla Mısır Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları Koleksiyonunda yer almaktadır. Eserin adı kayıtlarda Divan ve yazarı ise Virânî Abdal olarak geçmektedir.

Yazmanın içerisinde eserin müstensihî, telif tarihi veya istinsah tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır. 14 cm boyunda ve 8,5 cm eninde olan eserin varaklarındaki satır sayısı 17'dir. Yazı türü olarak rık'a kullanılmış olup toplam 205 varaktır.

7. Konya İl Halk Kütüphanesi Nüshası

Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunan bu yazma eser, 42 Kon 2715/6 arşiv numarasıyla Konya İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonunda yer almaktadır. Eserin adı kayıtlarda Divan ve yazarı ise Virânî Baba olarak geçmektedir.

Yazmanın içerisinde eserin müstensihî, telif tarihi veya istinsah tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır. Kahverengi tam meşin ciltli eser 21,5 cm boyunda ve 16 cm enindedir. Yazılı alan 14 cm boyunda ve 11 cm eninde ve 13 satırlıdır. Yazı türü olarak nesih kullanılmış olup toplam 75 varaktır.

8. Konya Koyunoğlu Nüshası

Konya Koyunoğlu Müzesinde bulunan bu yazma eser, 10304 arşiv numarasıyla Koyunoğlu Müzesi ve Kütüphanesi Türkçe Yazmaları Koleksiyonunda yer almaktadır. Eserin adı kayıtlarda Divan ve yazarı ise Virânî Abdal olarak geçmektedir.

Yazmanın içerisinde eserin müstensihî, telif tarihi veya istinsah tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır. 25 cm boyunda ve 17 cm eninde olan eserin varaklarındaki satır sayısı 17'dir. Yazı türü olarak rık'a kullanılmış olup toplam 30 varaktır.

9. MK 164

Ankara - Milli Kütüphanede bulunan bu yazma eser, 06 Hk 164 arşiv numarasıyla Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonunda yer almaktadır. Eserin adı kayıtlarda Divan ve yazarı ise Virânî Abdal olarak geçmektedir.

Yazmanın içerisinde müstensihî Timurcuzade Mustafa Efendi, istinsah tarihi ise 1290 (Miladi 1872) olarak yazılmıştır. 24,8 cm boyunda ve 18 cm eninde olan eserin

varaklarındaki satır sayısı 25'tir. Yazı türü olarak rik'a kullanılmış olup toplam 132 varaktır. Kâğıt türü esmer ince cediddir.

Cilt, yeşil pandizot kaplı mıkleblidir. Şiir başları ve Virânî adı geçen yerler kırmızı ile yazılmıştır. *Virânî Divanı*'na geçmeden önce ilk varakta bir kıt'a vardır. İkinci sayfada biri manzum olan iki kayıt yer almaktadır. Bazı sayfa kenarlarında farklı beyitler bulunmaktadır. Yazma içerisinde tespit edilen 3 mühürden biri Muhammed Baba biri Ahmed Babaya aittir, üçüncü mühür okunamamıştır. Son varakta bir vakıf kaydı yer almaktadır. Bu nüshada Virânî'ye ait toplam 432 şiir yer almaktadır. Bu nüshada 346 gazel ve kaside, 11 musammat gazel, 6 müstezat gazel, 41 murabba, 4 dörtleme, 4 muhammes, 15 müseddes, 3 tercî-bend ve 2 mesnevi tipinde şiir bulunmaktadır.

10. MK 2253

Ankara - Milli Kütüphanede bulunan bu yazma eser, 06 Mil Yz A 2253 arşiv numarasıyla Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonunda yer almaktadır. Eserin adı kayıtlarda Divan ve yazarı ise Virânî Abdal olarak geçmektedir.

Yazmanın içerisinde müstensihe dair bilgi bulunmazken istinsah tarihi 1276 (Miladi 1858-9) olarak yazılmıştır. 23,5 cm boyunda ve 16,7 cm eninde olan eserin varaklarındaki satır sayısı 13'tür. Yazılı alan 18 cm boyunda ve 14 cm enindedir. Yazı türü olarak nesih kullanılmış olup toplam 80 varaktır. Kâğıt türü arma filigranlıdır.

Beyitlerden bazıları ve söz başları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Şirazesî dağınık olup, ciltsizdir. Eserin son varığında 1276 (Miladi 1858-9) tarihli Molla Muhammed b. Velî'nin vakıf kaydı bulunmaktadır. Yazmanın sonlarına doğru sayfaların üst kısmı yırtıktır. Bu eserde Virânî'ye ait toplam 108 şiir yer almaktadır. Bu nüshada 74 gazel ve kaside, 4 musammat gazel, 20 murabba, 1 muhammes, 8 müseddes ve 1 mesnevi tipinde şiir bulunmaktadır.

11. MK 2616

Ankara - Milli Kütüphanede bulunan bu yazma eser, 06 Mil Yz A 2616/1 arşiv numarasıyla Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonunda yer almaktadır. Eserin adı kayıtlarda Divan ve yazarı ise Virânî Baba olarak geçmektedir.

Yazmanın içerisinde müstensihe dair bilgi bulunmazken istinsah tarihi 1270 (Miladi 1854) olarak yazılmıştır. 21,7 cm boyunda ve 16,8 cm eninde olan eserin varaklarındaki satır sayısı 21'dir. Yazılı alan 17 cm boyunda ve 9,5 cm enindedir.

Yazı türü olarak rık'a kullanılmıştır, toplam 108 varaktan oluşmaktadır. Kâğıt türü samanidir.

Şirazesi dağınıktır ve sırtı tamir görmüştür. Eserin kapakları ebru desenli kâğıtla kaplanmış ve mukavva bir cilt içerisindeydir. Sözü başları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Yaprakları rutubet lekeliydir. Abdullah Öztemiz'den 1974 yılında satın alındığı kaydı düşürülmüştür. Bu yazma eserde Viranî'ye ait toplam 337 şiir yer almaktadır. Bu nüshada 266 gazel ve kaside, 10 musammat gazel, 5 müstezat gazel, 33 murabba, 3 dörtleme, 2 muhammes, 13 müseddes, 3 tercî-bend ve 2 mesnevi tipinde şiir bulunmaktadır.

12. MK 4686

Ankara - Milli Kütüphanede bulunan bu yazma eser, 06 Mil Yz A 4686 arşiv numarasıyla Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonunda yer almaktadır. Eserin adı kayıtlarda Divan ve yazarı ise Virânî Abdal olarak geçmektedir.

Yazmanın içerisinde eserin müstensihî, telif tarihi veya istinsah tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır. 25 cm boyunda ve 18 cm eninde olan eserin varaklarındaki satır sayısı değişiklik göstermektedir. Yazılı alan 17 cm boyunda ve 10 cm enindedir. Yazı türü olarak nesih kullanılmıştır, toplam 28 varaktan oluşmaktadır. Kâğıt türü taç filigranlıdır. Keşideler ve Viranî adının geçtiği yerler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Şirazesi dağınıktır ve yeşil mukavva ile kaplanmışır. Bu eserde Viranî'ye ait toplam 99 şiir yer almaktadır. Bu nüshada 74 gazel ve kaside, 5 musammat gazel, 3 müstezat gazel, 7 murabba, 1 dörtleme, 1 muhammes ve 8 müseddes şiir bulunmaktadır.

13. MK 5995

Ankara - Milli Kütüphanede bulunan bu yazma eser, 06 Mil Yz A 5995 arşiv numarasıyla Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonunda yer almaktadır. Eserin adı kayıtlarda Divan ve yazarı ise Virânî Abdal olarak geçmektedir.

Yazmanın içerisinde eserin müstensihî, telif tarihi veya istinsah tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır. 22 cm boyunda ve 15,5 cm eninde olan eserin varaklarındaki satır sayısı 14'tür. Yazılı alan 15 cm boyunda ve 11 cm enindedir. Yazı türü olarak talik kullanılmıştır, toplam 83 varaktan oluşmaktadır. Kâğıt türü arma filigranlıdır. Varakların üst kısımlarında rutubet lekeleri görülmektedir. Sırtı tamir görmüştür. Kapakları kahverengi meşin bir ciltle kaplanmışır. Sağ iç kapakta ve zahriyede Derviş

Hasan ve Mehmed Efendi'nin mühürleri bulunmaktadır. Bu nüshada 114 gazel ve kaside, 3 musammat gazel, 4 müstezat gazel, 19 murabba, 3 dörtleme, 1 muhammes, 5 müseddes, 3 tercî-bend ve 1 mesnevi tipinde şiir bulunmaktadır.

14. MK 7539

Ankara - Milli Kütüphanede bulunan bu yazma eser, 06 Mil Yz A 7539 arşiv numarasıyla Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonunda yer almaktadır. Eserin adı kayıtlarda Divan ve yazarı ise hî Baba olarak geçmektedir.

Yazmanın içerisinde müstensih Hasan b. İsmail b. Ali, istinsah tarihi ise 1319 (Miladi 1901) olarak yazılmıştır. 21 cm boyunda ve 17 cm eninde olan eserin varaklarındaki satır sayısı 17'dir. Yazılı alan 17,5 cm boyunda ve 13 cm enindedir. Yazı türü olarak nesih kullanılmış olup toplam 50 varaktır. Kâğıt türü olarak yeni ince kâğıt kullanılmıştır.

Sırtı tamir görmüş, bezle kaplanmıştır. Kapakları gri renkli mukavva ile kaplanmış bir cilt içerisindeydir. İlk yaprakların yarısı yırtıktır. Şirazesi dağınık durumdadır ve yapraklarda rutubet lekeleri mevcuttur. Abdüllatif Demirci tarafından satın alındığı yazmaktadır. Bu yazma eserde Virânî'ye ait toplam 96 şiir yer almaktadır. Bu nüshada 67 gazel ve kaside, 3 musammat gazel, 19 murabba, 1 muhammes, 5 müseddes ve 1 mesnevi tipinde şiir bulunmaktadır.

15. MK 9593

Ankara - Milli Kütüphanede bulunan bu yazma eser, 06 Mil Yz A 9593 arşiv numarasıyla Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonunda yer almaktadır. Eserin adı kayıtlarda Divan ve yazarı ise Virânî Baba / Virânî Abdal olarak geçmektedir.

Yazmanın içerisinde müstensih dair bilgi bulunmazken istinsah tarihi 1225 (Miladi 1810-1) olarak yazılmıştır. 21,7 cm boyunda ve 17,2 cm eninde olan eserin varaklarındaki satır sayısı 15 ile 18 arasında değişmektedir. Yazılı alan 17 cm boyunda ve 11 cm enindedir. Yazı türü olarak nesih kullanılmış olup toplam 132 varaktır. Kâğıt türü olarak cedit kullanılmıştır. Kırmızı bir cilt bezle kaplanmış mukavva yeni cilde sahiptir. Sayfaları hasar görmüş olup yer yer rutubet lekeleri gözlemlenmektedir. Bu eserde Virânî'ye ait toplam 342 şiir yer almaktadır. Bu nüshada 280 gazel ve kaside, 9 musammat gazel, 6 müstezat gazel, 31 murabba, 4 dörtleme, 4 muhammes, 12 müseddes, 3 tercî-bend ve 2 mesnevi tipinde şiir bulunmaktadır.

16. Princeton Nüshası

New Jersey-Amerika Birleşik Devletleri'nin New Jersey Eyaletinde bulunan bu yazma eser, Garrett Collection Third Series Ottoman Turkish 164 arşiv numarasıyla Princeton Üniversitesi Türkçe Yazmaları Koleksiyonunda yer almaktadır. Eserin adı kayıtlarda Divan ve yazarı ise Virânî Abdal olarak geçmektedir.

Yazmanın içerisinde eserin müstensihî, telif tarihi veya istinsah tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır.

17. Süleymaniye Nüshası

İstanbul - Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesinde bulunan bu yazma eser, 34 Sü-Tarlan 4 arşiv numarasıyla Süleymaniye Ali Nihat Tarlan Koleksiyonunda yer almaktadır. Eserin adı kayıtlarda Divan ve yazarı ise Virânî Abdal olarak geçmektedir.

Yazmanın içerisinde müstensih Mehmed Rüşdî, istinsah tarihi ise 1279 (Miladi 1861) olarak yazılmıştır. 23 cm boyunda ve 16,3 cm eninde olan eserin varaklarındaki satır sayısı 19'dur. Yazı türü olarak nesih kullanılmış olup toplam 190 varaktır. Kartal filigranlı kâğıt kullanılmıştır. Şiir başları kırmızı mürekkep ile yazılmıştır. Siyah meşinle kaplanmış, zencirekli bir cildi vardır.

18. Yapı Kredi Nüshası

İstanbul - Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesinde bulunan bu yazma eser, 354 arşiv numarasıyla Türkçe Yazmaları Koleksiyonunda yer almaktadır. Eserin adı kayıtlarda Divan ve yazarı ise Virânî olarak geçmektedir.

Yazmanın içerisinde müstensihe dair bilgi bulunmazken istinsah tarihi 1287 (Miladi 1870) olarak yazılmıştır. 18,2 cm boyunda ve 11,8 cm eninde olan eserin varaklarındaki satır sayısı 19'dur. Yazılı alan 13,2 cm boyunda ve 7,6 cm enindedir. Yazı türü olarak rik'a kullanılmış olup toplam 189 varaktır. Aharlı bir kâğıt türü kullanılmıştır.

Sonuç

Yukarıda sıralanmış 18 divan nüshası içinden birkaç tanesi dikkat çekicidir. Diğer nüshalara göre daha fazla şiir bulundurmaları ve kronolojik olarak önde yer almaları sebebiyle özellikle iki tanesi ön plana çıkmaktadır. Söz konusu iki yazma

eserden ilki, Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonunda 06 Hk 164 arşiv numarasıyla bulunan, müstensih olarak Timurcuzade Mustafa Efendi adının geçtiği, 1290 (Miladi 1872) istinsah tarihli nüshadır. Diğer nüsha ise Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonunda 06 Mil Yz A 2616/1 arşiv numarasıyla yer alan, müstensihi bilinmeyen, istinsah tarihi 1270 (Miladi 1854) olan eserdir. İlk nüshada Viranî'ye ait 432 manzume bulunurken ikincisinde ise 337 şiir yer almaktadır. Bu iki nüsha Viranî'ye ait en çok şiirleri ihtiva eden eserlerdir.

İncelemelerimize göre bazı nüshaların yazım yanlışlarına varıncaya kadar başka bir nüsha ile benzeştiği de tespit edilmiştir. Bazı nüshaların MK 164 ve MK 2616 kodlu nüshalardan istinsah edildiği veya bir kısmının alınarak ve tekrar düzenlenerek yeniden yazıldığı düşünülmektedir. Örneğin MK 5995 numaralı nüsha MK 164 kodlu nüshanın kısaltılmış versiyonu özelliğindedir. Şiirlerin sayısı ve sırası farklı olmakla birlikte, beyitlerin sayfaki dizilişleri, bazı beyitler arasındaki boşluklar ve yazım yanlışları neredeyse aynıdır.

Viranî'nin gerek hayatı gerekse eserleri üzerine yapılan çalışmalar, onun Alevi-Bektaşî geleneğindeki yeri düşünüldüğünde oldukça kısırdır. Bu çalışma ile tanıtılmış olan divan nüshaları ile Viranî hakkında yeni ve daha derin çalışmalar yapılabilecek, gelecekteki bu çalışmalar Alevi-Bektaşî araştırmalarına önemli katkılarda bulunabilecektir.

KAYNAKÇA

- AHMED RIFKI (2013). *Bektaşî Sırrı*. (haz. Mahmut Yücer). İstanbul: Kesit Yayınları.
- ATALAY, Besim (1991). *Bektaşîlik ve Edebiyatı*. İstanbul: Ant Yayınları.
- BAYRI, M. Hâlid (1959). *Âşık Viranî Divanı*. İstanbul: Maarif Kitaphanesi ve Matbaası.
- DEDEBABA, Bedri Noyan (2001). *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevilik*. C. 4. Ankara: Ardıç Yay.
- ERGUN, Sadeddin Nüzhet (1944). Bektaşî Şairlerinden: Viranî, *Folklor Postası*. 1 (3), 7-8.
- ERGUN, Sadeddin Nüzhet (1944). *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*. İstanbul: Maarif Kitaphanesi.
- ERGUN, Sadeddin Nüzhet (1955). Bektaşî Şairleri ve Nefesleri. İstanbul: Maarif Kitaphanesi.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (1992). *Alevî Bektaşî Nefesleri*. İstanbul: İnkılâp Yayınevi.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki ve BORATAV Pertev Naili (2010). *Pir Sultan Abdal*. İstanbul: Derin Yayınları.
- KILIÇ, Filiz ve BÜLBÜL, Tuncay (2011). *Demir Baba Velâyetnâmesi: İnceleme, Tenkitli Metin*. Ankara: Grafiker Yayınevi.
- ÖZMEN, İsmail (1998). *Alevî Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. C. 2. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- USLUER, Fatih (2012). Viranî Abdal Risâleleri, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*. 3, 85-114.
- VAKTİDOLU, Adil Ali Atalay (1998). *Viranî Divanı ve Risalesi (Buyruğu)*. İstanbul: Can Yayınları.

“KUTSAL”DAN “KURGU”YA: ALEVİ-BEKTAŞİ ZİYARET KÜLTÜRÜNÜN TALİP APAYDIN ROMANLARINA YANSIMASI*

*From Sacred to Fiction: Reflection of Alevi-Bektashi Visiting Culture in
Talip Apaydin's Novels*

Vom Sakralen zur Fiktion: Die alevitisch-bektaschitische Besuchskultur in Talip Apaydins Romanen

Erdem AKIN **

N
Ö

Alevi inanç sisteminde; Cemler (Musahip Cemi, Görgü Cemi, Muharrem Cemi vb.), niyaz, semah, on iki hizmet, yakadan geçirme, aşure gibi ritüellerle benzer şekilde geleneksel ritüel bağlamı ziyaret kültüründe de yoğun olarak gözlemlenir. Atalar ve tabiat kültürleri (ağaç, ateş, su, toprak, kaya, dağ) inanışlarıyla kutsal olduğuna inanılan mekânları türlü istek ve dileklerle ziyaret etmeyi ifade eden ziyaret kültürü, halk inanışlarının kaynaklık ettiği kutsal mekân ritüelleri, inanç anlatıları, kutsal mekân deneyimi ve katılım motivasyonu ile bir bütünlük teşkil eder. Alevi geleneksel yaşamında oldukça canlı bir profil çizen ziyaret kültürünün olay örgüsüne bağlı olarak kurgusal dünyada da oldukça canlılık gösterdiği Alevi inanç kültürüne hâkim yazarların inanış, anlatı, ritüel ve deneyim noktasında karakterleri ve kurgusal mekânları ziyaret yerleri çevresinde şekillendirdikleri görülür.

Bu çalışmada, Köy Enstitüsü bir yazar olan Talip Apaydın'ın romanlarında Alevi-Bektaşî inanç dairesinde geleneksel bağlamın önemli

* Bu makale, yazar tarafından hazırlanan “Talip Apaydın'ın Romanlarında Halkbilimi Unsurları” adlı yüksek lisans tezinin ilgili bölümünün mekân odaklı bakış açısıyla genişletilmiş ve yeniden düzenlenmiş halidir.

** Dr., Siirt Üniversitesi Fen Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı, erdemakin19@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8833-3410.

bir ifadesi olan ziyaret kültürünün kutsal mekân ritüelleri, inanç anlatıları, halk inanışları çerçevesinde yansımalarına odaklanılmıştır. Talip Apaydın'ın romanlarında yer alan ziyaret yerlerinin niteliği ve niceliği, söz konusu kutsal mekânların karakterlerin etkileşim içerisinde bulunduğu yerler olması sebebiyle önemlidir. Ata kültüründen veli kültürüne inanç kültürünün sürekliliği içerisinde şekillenen ziyaret kültürü, inanç anlatı geleneğinin ifadesi olan sözlü geleneğe ve kutsal mekân ritüellerinde sembolleşmiştir. Söz konusu bu kültür, Apaydın'ın romanlarında oldukça geniş tasvirlerle, detaylı bir şekilde yer alır. Bu kapsamda çalışmada, Ballı Baba Tekkesi, Tacım Dede Tekkesi ve Keçecidede Türbesi kutsal mekânlarından hareketle Alevi-Bektaşî ziyaret kültürünün Apaydın'ın romanlarına yansıması, anlatı ve ritüel evreninin yanı sıra mekân ve deneyim odaklı bir bakış açısıyla ele alınarak incelenmiş, Apaydın'ın romancılığında önemli yeri olan maddi ve manevi örnekleriyle oldukça çeşitli ve zengin örnekleriyle takip edilebilen halk kültürü; inanç kültürü yönüyle inanış, anlatı, ritüel, deneyim ve motivasyon bağlamında kurgu içerisinde geniş bir şekilde işlendiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Talip Apaydın, Ziyaret kültürü, Veli kültü, Kutsal mekân, İnanç anlatıları.

ABSTRACT

In the Alevi belief system, the traditional ritual context is also observed in the visiting culture similar to rituals such as cems (Musahip cem, Görgü cem, Muharrem cem, etc.), prayer, semah, twelve services, passing through the collar of one's shirt, ashura. The visiting culture, which expresses visits to places believed to be sacred owing to the cults of ancestors and nature (tree, fire, water, earth, rock, mountain), with various wishes and requests, forms a wholeness with the rituals of sacred places, belief narratives, experience of sacred place and motivation to participate. It appears that writers who understand Alevi belief culture, in which the pilgrimage culture with its vivid profile in Alevi traditional life is also very lively in the fictional world depending on the plot, create their characters and fictional places around the pilgrimage sites in terms of belief, narrations, ritual and experience.

This study focuses on the reflections of the visiting culture, an important expression of the traditional context in the Alevi-Bektashi belief circle, in Talip Apaydın's novels within the scope of sacred place rituals, belief narratives and folk beliefs. The quality and quantity of the visiting sites in Talip Apaydın's novels are important because the sacred sites in question are places where characters interact. The visiting culture, shaped within the continuity of the belief culture from ancestral to saint cult, has become symbol in the oral tradition, which is the expression of belief narrative tradition, and in the rituals of sacred site. This culture is included in detail in Apaydın's novels, with very large descriptions. In this scope, the study discusses the reflection of the Alevi-Bektashi visiting culture on Apaydın's novels based on the sacred places of Ballı Baba tekke, Tacim Dede tekke and Kececidede tomb, with a perspective focusing on narrative and ritual system as well as place and experience, and observes that folk culture, which can be followed with very diverse and rich both material and spiritual examples that have an important place in Apaydın's novels, is largely processed within fiction in the context of belief, narrative, ritual, experience and motivation in terms of belief culture.

Keywords: Talip Apaydın, visiting culture, saint cult, sacred place, belief narrations.

ZUSAMMENFASSUNG

Im alevitischen Glaubenssystem werden traditionelle rituelle Praktiken ähnlich wie bei Cem-Gottesdiensten, Niyaz, Semah-Tänzen, den zwölf Diensten, dem Überstreifen des Hemdes, und dem Aşure auch in Bezug auf den Besuch heiliger Orte stark gepflegt. Hierbei handelt es sich darum, dass bestimmte Orte, die aufgrund von Ahnen- und der Naturkult (Baum, Feuer, Wasser, Erde, Fels, Berg) als heilig gelten, mit verschiedenen Bitten und Wünschen aufgesucht werden. Teil dieser Besuchskultur sind an heiligen Orten begangene Rituale, Narrative über den Glauben, das Erleben heiliger Orte und die Motivation zur Teilnahme. Dabei zeigt sich, dass die Besuchskultur nicht nur im traditionellen Leben der Aleviten sondern auch in der fiktionalen Welt sehr lebendig ist und dass Autoren, die sich gut mit der alevitischen Glaubenskultur auskennen, ihre Figuren und fiktionalen Orte entlang von Glauben, Erzählung, Ritual und Erfahrung in Anlehnung an echte heilige Orte gestalten.

Diese Studie untersucht, wie sich die Besuchskultur als wichtiger Ausdruck des traditionellen Kontextes im alevitisch-bektaşitischen Glauben im Hinblick auf Rituale an heiligen Orten, Glaubenserzählungen und Volksglauben in den Romanen des Schriftstellers Talip Apaydın, der als Schüler eines der sogenannten Dorfinstitute besuchte, widerspiegeln. Sowohl qualitativ als auch quantitativ liegt die Bedeutung der Besuchsorte in den Romanen von Talip Apaydın darin, dass seine Figuren an diesen heiligen Orten interagieren. Geprägt durch die glaubenskulturelle Kontinuität vom Ahnenkult bis zum Heiligenkult wird die Besuchskultur in der mündlichen Überlieferung, die Ausdruck der Tradition von Narrativen über den Glauben ist, und in den Ritualen der heiligen Orte symbolisiert. In Apaydıns Romanen wird diese Kultur mittels ausführlicher Beschreibungen detailliert dargestellt. In dieser Studie wird für die Orte Ballı-Baba-Tekke, Tacım-Dede-Tekke und Keçecidede-Grab aus einer raum- und erfahrungsorientierten Perspektive und unter Berücksichtigung des Kosmos an Narrativen und Ritualen analysiert, wie sich die alevitisch-bektaşitische Tradition des Besuchs heiliger Orte in Apaydıns Romanen widerspiegelt. Dabei wird deutlich, dass die Volkskultur, die im schriftstellerischen Werk Apaydıns durch viele reiche materielle und spirituelle Beispiele eingefangen ist, als Glaubenskultur im Kontext von Glauben, Narrativ, Ritual, Erfahrung und Motivation in der Fiktion umfassend verarbeitet wird.

Schlüsselwörter: Talip Apaydın, Besuchskultur, Heiligenkult, heiliger Ort, Glaubensnarrative.

Giriş

Talip Apaydın Köy Enstitüleri'nde yetişmiş bir yazar¹ olarak halk kültürüne yönelik unsurları, kurgu içerisinde eserlerinde yoğun olarak kullanmıştır. Köy edebiyatı kapsamında 1950 sonrası akıma uygun şekilde halk ve köylü kavramlarına odaklanarak köyün sorunları ve yoksulluğuna değinildiği köy romanları niteliğinde eserler kaleme alır. Bu kapsamda Köy Enstitülü yazarların başını çektiği köy romanı türündeki “Sarı Traktör”, “Yarbükü”, “Emmioğlu”, “Ortakçılar” gibi eserlerinde söz konusu izlekler yoğun bir şekilde görülür. Bu eserlerde yaşadığı çevreyi ve buradan edindiği izlenimleri, doğayı, kısacası köy dünyasını yalın bir anlatım, güçlü bir gözlem ve gerçekçi bir bakış açısıyla ele alan yazar, köy edebiyatının önemli adlarından biri olmuştur (Kurutlu, 1990: 11-12).

Apaydın, 1920 yılından başlayarak 1950 sonrası köy romanlarını da içine alan halk ve köylü kavramlarının sürekli vurgulandığı ve köyün yoksulluğu üzerinde durulduğu toplumcu gerçekçi çizgide (Kacıroğlu, 2016: 31), halkbilimi açısından zengin eserler vermiş ve halk kültürüne yer verdiği derecede romancılığının zenginlik kazandığı görülmüştür. Halkbilimi unsurları, eserlerin okuyucu tarafından daha iyi anlaşılması, esere gerçeklik kazandırmak ve okuyucuyu esere çekmek işlevlerini sağlamıştır. Buna karşın yazar, eğitimci yönüne bağlı olarak zaman zaman halk inanışları özelinde geleneksel unsurlara eleştirel bir açıdan yaklaşmıştır (Akin, 2018).

Kurgusal metinlerde halkbilimi unsurlarının tespit edilmesi, analiz edilerek metinle olan ilişkisinin ortaya konulması, bu unsurların sahadan derlenmesi kadar önemli bir bilimsel faaliyettir. Yazar, isteyerek ya da istemeyerek, halkbilimi unsurlarını eserine yerleştirirken, eserinin okuyucu tarafından daha iyi anlaşılması, esere gerçekçilik kazandırmak ve okuyucuyu esere çekmek vb. hedeflerini gözetebilir. Sıradan bir okuyucu, halkbilimi unsurlarını tespit edemeyeceği, dolayısıyla metinle olan bağlantısını kuramayacağı için bu unsurların halkbilimciler tarafından tespit edilmesi, sınıflandırılması, değerlendirmeler yapılması önem arz etmektedir (Akin, 2018).² Söz konusu kültürel alanların başında inanç kültürü gelmektedir. Apaydın, kurgusal dünyayı inşa ederek söz konusu gerçeklikten yola çıkarak Türk inanç daireleri

1 1940- 1945 arası eğitim veren Köy Enstitüleri'nden mezun olmuş yazarlar, genel olarak “Köy Enstitülü Yazarlar” olarak ifade edilir.

2 Bu doğrultuda gerçekleştirilmiş örnekler için bk. Aytaş, 2012; Keskin, 2013; Karakaş, 2013; Karakaş, 2017.

arasında özgün bir yeri olan Alevî inanç sistemindeki inanç anlatılarına, kutsal mekân ritüellerine ve genel anlamda kutsal mekânlar çevresindeki etkileşimlere geniş bir şekilde yer vermiştir. Dolayısıyla metin merkezli yaklaşımla dokümantasyon analizi tekniğini kullanarak söz konusu kültürel alanın kurgusal dünyadaki çözümlenmeleri kapsamında tespit edilen veriler, metin merkezli inceleme yöntemi esas alınarak değerlendirilmiştir.

Tarih boyunca ziyaret kültür birikimi, öz halinde inanç anlatılarında ve kutsal mekân ritüellerinde kendini göstermiştir. Bu kültürün okunabileceği bir diğer alan ise roman türüdür. İnanç kültürünün her bir unsuru, kurgu içerisinde kendine yer bularak olay örgüsü içerisinde önemli bir etmen olarak yer alır. Dolayısıyla kutsal mekânların inanış, anlatı ve ritüel boyutlarıyla kendine has nitelikleri; deneyim ve motivasyon ekseninde ele alınarak Alevî ziyaret kültürünün inanış, anlatı, ritüel boyutlarıyla Talip Apaydın'ın romanlarına yansımalarına dikkat çekilmesi ve kültürel boyutuyla incelenmesi önemli durmaktadır.

Alevî İnanç Sisteminde Veli Kültü Çevresinde Gelişen Ziyaret Kültürü

Ziyaret kültürü, kişinin halk katında kutsal olarak kabul edilen bir kişi veya yerle temasa geçmek amacıyla belli kurallar ve ritüeller eşliğinde yoğun olarak ziyaret ettiği “ziyaret” adı verilen türbe, yadır, ocak³, tekke vb. kutsal mekânları çevresinde gelişen inanış, anlatı, ritüel, deneyim ve motivasyon boyutlarını ifade eder. Bu kutsal mekânlarda pîr, velî⁴, dede⁵, baba gibi adlarla verilen ulu dini-manevî şahsiyetlerin yattığı düşünülür. Ocak, dini karizmatik şahsiyetlerin benliğini Allah'ta yok etmek suretiyle birtakım üstün vasıflar kazanarak harikulade şeyler izhar edebilen büyük insanlar (1983: 1-6) olduğunu vurgular. Söz konusu dini karizmatik şahsiyetler, bir çekim gücü oluşturarak kişileri ziyarete katılmaya yönlendirdiği gibi ve ziyaretçilerin kutsal mekân sınırlarındaki tutum ve davranışlarını da etkiler. Raglan, mitin insana

3 Alevî inanç sisteminde kut sahibi dini karizmatik şahsiyetler ve ocak merkezli yapılanma hakkında detaylı bilgi için bk. Ersal ve Ersöz, 2013; Ersal, 2016; Akın, 2020a; Baharlı 2020; Akın, 2022.

4 Veli kavramı, velayet inancı üzerinde şekillenerek velayet hakkına sahip ulu şahsiyetleri ifade etmek için kullanılır. Kavram tarihsel olarak ataların ve ulu şahsiyetlerin ruhlarını memnun etme inancı olan atalar kültürünün İslam inanç dairesi içerisinde geçirdiği değişimle oluşan velî kültüne bağlıdır.

5 Alevî inanç sistemi çerçevesinde dedelik kurumu için bk. Eröz, 1990: 257- 283; Yaman, 2004; Dedekargınoğlu, 2012: 107-121; Er, 2014: 64-78; Ersal, 2016: 54-64; Akın, 2020a: 85-87.

yaşam arzusu verdiğini ya da buna yardımcı olduğunu vurgular (2004: 188). Hellbom (1971) ise söz konusu coşkunluk ve arzuya vurgu yaparak ölümler kültürünün, nüfusun tamamına yayılmış bir tutku olduğunu ifade eder. Genelde halk dininde, özelde karakteristiği olan ziyaret kültüründe coşkunluk ve arzular önemli bir nitelik olarak halk inanışlarında, kutsal mekân ritüellerinde ve inanç anlatılarında kendini gösterir (Akin, 2022: 187). Söz konusu manevi coşkunluğun niteliği ve niceliği, ziyaret yerinin tipolojisine göre değişkenlik gösterir.

Veli kültürünün⁶ şekillenmesinde, senkretik niteliklere sebep olması açısından İslâmiyet öncesi Türk inançları, Budizm, Şamanizm, Hıristiyanlık gibi inanç sistemlerinden alınan birtakım öğeler ve özellikle atalar kültü etkili olmuştur (Ocak, 1992; Pehlivan, 2004). İnanç kültürünün sürekliliğini ve tarihselliği de vurgulayacak şekilde ziyaretlerin Türk kültürü ile ilgili ilk yazılı belgeler olan Orhun Kitabelerinde “bark” olarak yer alması dikkat çekerken Türk kültür ekolojisinin geniş bir alanına yayılım gösteren ziyaretlerin Orta Asya’da “ışan” terimi ile ifade edilmesi, ziyaret kültürünün canlılığını vurgular (Günay ve Güngör, 1977: 109; Günay, 2003: 7). Yine tarihsel süreçte, derviş, eren tipi ocak mensupları, kam-şaman tipiyle açıklanır (Köprülü, 2000: 58). Ocak ise yerleşimci dervişler şeklinde adlandırdığı Dede Garkın, Hacı Bektaş, Emirci Sultan ve daha birçok şahsiyetin tıpkı Orta Asya’da bazı şamanlar gibi kabile şefleri olduklarını belirtir ve Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında etkin role sahip olduğunu ifade ettiği karizmatik şahsiyetlerin sadece dini değil siyasi reis konumunda olduklarını aktarır (2014: 35). Yine bu tarihsellik içerisinde velilerin dini etkilerinin yanı sıra siyasi, sosyal alanlarda da dikkate değer rol almış olmaları, toplumda yönlendirici olarak güçlü bir otorite oluşturmalarını sağlamıştır.

İnanç kültüründe dini karizmatik şahsiyetlerin temelini ata kültü olduğu bilinmektedir. Atalar kültürünün manevi alanda güvenlik, aidiyet ve ataların inayetinden yararlanma gibi psikolojik esenlik işlevinin ön planda olmasından (Yıldız Altın, 2018: 175) dolayı inanç kültür hayatındaki önemli etkisi kaybolmamıştır. Kültürel süreklilik içerisinde ata kültü, veli kültüne yerini bırakarak inanç anlatılarına kaynaklık etmeye, ritüelleri şekillendirmeye ve halk inanışlarına yansımaya devam etmiştir. Dini karizmatik şahsiyetlerin kutsal olarak kabul görmesinin sebebi, halk arasında şekillenen kolektif değerler sistemidir. Bu şahsiyetler, kendiliğinden bir kutsallık barındırmayarak “anlam” diye tanımlanan ve yayılmacı bir karaktere sahip olan

6 Alevi inanç sistemi çerçevesinde atalar kültürünün devamlılığını sağlayan gaip erenler inancı ve kırklar kültü için bk. Ersal ve Akin, 2018: 2369-2408; Akin, 2020b.

görülmeleyen bir güce sahiptirler (Durkheim, 1923: 47). Dolayısıyla bu şahsiyetlerin kutsallıklarının sürekliliğini ifade eden her daim ulaşılabilir ve özel güçlerle donatılı oldukları inancı, halk arasında canlı kalır (Ergöz, 2014: 71). Bu çerçevede, atalar kültürünün günümüze kadar gelen biçimi olan atanın mezarının ziyareti daha sonra bölgedeki ulu zatların, dini şahsiyetlerin mezarlarının ziyareti haline gelerek bu mekânlar birer kutsal merkezlere dönüşmüşlerdir.

Kutsal mekâna dönüşüm konusunda Eliade; kutsal ve ritüel birlikteliğinin mekâna yansması ile insanın bilinçaltında yaratılan evren arasında benzeşim kurar (1991: 44). Bir mekânda insanlar, kendilerini aşkın varlığa daha yakın hissediyorlarsa o mekânı diğer yerlerden farklı görüp kutsal saydıkları görülmüştür (Elmacı, 2017: 15). Kutsal mekânların diğer mekânlardan farklılaşması, gündelik yaşantının dışında tutulmasını beraberinde getirir. Bu çerçevede Wach, kutsal mekânların etkin olarak var olabilmeleri için dünyevi ilişkilerden uzak tutulmaları gerekir (1995: 13). Bu kapsamda bu mekânlara gerçekleştirilen ziyaretler, birtakım ziyaret kuralları eşliğinde gerçekleştirilerek söz konusu ilişkiler, başta ziyaret zamanı olmak üzere düzenlenir. Bunun dışında ziyaret öncesi, esnası veya sonrasında çeşitli amaçlarla gerçekleştirilen ritüel olarak adlandırılan kalıp hareketler, söz konusu ilişkinin düzenlendiği bir diğer alandır.

Velayet derecesine ulaşmış kişiler olan evliyalar, kimi zaman tayy-ı mekân (bir anda uzak mesafelere gitme), tayy-ı zaman (bir anda birkaç yerde bulunma), su üstünde yürüme, kalp okuma gibi ‘keramet sahibi olma hali’ olarak adlandırılan üstün özelliklere sahiptirler (Artun, 2010: 292). Keramet sahibi olan bu şahsiyetlerin ziyaretine gidilerek, yüzü suyu hürmetine, Allah’ın sevdiği kulları olan bu şahsiyetler aracılığıyla dileklerde bulunulur. Her kutsal mekân, tipolojisine bağlı olarak beraberinde uyulması gereken kuralları, yapılması gereken bazı ritüelleri beraberinde getirir. Bu kapsamda; mekândaki toprak, taş, bitki, su, mezar taşı gibi nesnelere dokunmak, öpmek, çevresinde dolanmak, su içmek, elini yüzünü yıkamak vb. gerçekleştirilen ritüellerden bazılarıdır.

Apaydın’ın Romanlarında Yer Alan Alevi Ziyaret Yerleri

Apaydın’ın romanlarında üç kutsal merkez dikkat çeker. Bunlardan ilki “Toz Duman İçinde”, “Vatan Dediler” ve “Köylüler” romanlarında yer alan “Tacım Dede Tekkesi” (yer yer Tacım Dede Türbesi olarak da geçer), “Define” romanında “Ballıbaba Tekkesi” yer alırken “Tütün Yorgunu” adlı romanında ise “Keçecidede

Türbesi” bulunur.⁷ Bu başlık altında söz konusu kutsal mekânların tarihselliği, inanış, anlatı ve ritüel evrenine yer verilmiş; Alevi ziyaret yerlerinin romanlara yansımaları ve başka bir ifadeyle Alevi ziyaret yerlerinin romanlarda işlenişi, bir diğer başlık altında kutsal mekan nitelikleri, katılım motivasyonu, kutsal mekan deneyimi, kutsal mekan ritüelleri, dini karizmatik deneyim ve inanç anlatıları çerçevesinde romanlardan alıntılarda detaylı bir şekilde değerlendirilmiştir.

Ballı Baba Tekkesi

Ballı Baba Tekkesi, Teselya bölgesinde Velestin ile Fersala arasında bulunan Reni’de günümüzde mevcut olmayan ancak daha önce aktif olan Bektaşî tekkeleri arasındadır (Hatipler Çibik ve Umaroğulları, 2017: 475). Hasluck, Tatar yakınlarında “Ballı Baba Tekkesi” olarak adlandırılan yerin bir servi korusunun bulunduğu yakın zamanda çiftliğe dönüşmüş yerin son zamanlara kadar Mevlevî tarikatının elinde olduğunu ve binalar arasında, kurucusunun kabrini barındırdığı sekizgen türbenin ayakta kaldığını, binaların geri kalanının ise 1897 Savaşı’nda yakıldığını aktarır (2013: 147).

Hasluck, Tesalya bölgesindeki tekkelerin dini kurumlardan ziyade çevredeki halk için siyasi toplanma noktaları ifade eder ve bu tekkelerin her birinin stratejik noktalarda konumlandığını ve sık kullanılan yolları kontrol etmekte olduğunu altını çizer. Hasluck’un belirttiği bu türden dört tekke; Lamia, Larissa ve Pharsala arasındaki yolda, Tatar Köyü’nün yakınındaki Ballı Baba; Rini yakınında, Volo’dan Pharsala ve Karditsa’ya giden yolda bulunan Torbalı Sultan; Köpekli Köyü’nün yakınındaki Şahin Baba ve Larissa-Khaisi yolu üzerinde, meşhur Tepme Vadisi’ndeki Baba tekkeleriydi (2013: 332).

Söz konusu tekkeler, dönemin şartlarının bir sonucu olarak çevre toplulukları yağmalayan ve onlara zarar veren suçluların düzenli uğrak yerleri olmuştu. Dolayısıyla, yeniçerilerin 1826’da Sultan Mahmut tarafından ortadan kaldırılması sırasında Bektaşîlerin de ortadan kaldırılmasına dair bir imparatorluk fermanı çıkartılmış ve hem Hıristiyan hem de Müslüman nüfus, tekkelere saldırarak sakinlerini kovmuştu. Tatar ve Köpekli köylerindeki Ballı Baba ve Şahin Baba tekkeleri yakılmış, Rini’deki tekkeyse, ya sakinlerinin daha inatçı bir direniş göstermelerinden ya da Pharsala’dan uzakta olmasından dolayı olduğu gibi bırakılmıştı (Hasluck, 2013: 147: 332).

7 Çalışmada incelemeye konu olan eserler; “Toz Duman İçinde” TDİ, “Vatan Dediler” VD, “Köylüler” KÖY, “Define” DEF ve “Tütün Yorgunu” TY şeklinde kodlanmıştır.

Filibe yakınlarında Ballı Baba isminde bir velinin yaşadığı ve bir tekkenin babası olduğu dolayısıyla tekke şairi olduğu bilinmekte birlikte ne zaman nerede doğduğu hakkında net bilgi bulunmamaktadır (Tekin, 2014). Hakkında rivayet olunan menkıbede Saadetin Nüzhet Ergun’un aktardığına göre (ty: 740), Ballı Baba, bir gün geçen bir kervana yüklerinde ne olduğunu sormuş, onlar da pekmez olduğunu söylemişler. Ballı Baba da “yükünüz baldan daha kıymetli olsun” diye dua etmiş. Bunlar her zamankinden fazla bir fiyatla pekmezlerini satmışlar ve dönüşlerinde tekkeye uğrayarak şeyhin elini öperek teşekkür etmişler. Bu olaydan sonra Ballı Baba adıyla ün kazanmıştır (akt. Tekin, 2014). Hakkında bestelenmiş ilahi bulunmaktadır: *Tekeyesine gelenler / Her murada ererler / Korusunda bülbüller / Sevinerek öterler / Gerçeksinsin Ballı Baba / Şadırvan yolları / Ne souktur suları / Babanın dervişleri / Şâd eder gönülleri / Gerçeksinsin Ballı Baba* (Ergun, ty: 740’dan akt. Tekin, 2014).

Yine Ballı Baba ile ilişkili olarak verilebilecek nefes örneği şöyledir: *Muhammed Ali postunda oturan / Dört kapıyı kırk makamı bilmeli / Muhammed Ali’ye tâlibim deyen / Evvel farzdır müşidini bulmalı / Bir binâ yap dört duvarın üstüne / Bir selâm ver dört kapunun dostuna / Üç sünnetin yedi farzın aslı ne / Kavuşturur müşid seni ol şara / Ol şardaki pazarbaşın bulmalı / Ol şardaki pazarbaş Ali’dir / Orda açılan mahabbat gülüdür / Bu yolun evveli Bektaş Veli’dir / İsteyenin muradına vermeli / Hiç binâ gördün mü divarı üçlü / Niçe surlar vardır surlardan içli / Cibanda var mıdır Ballı’dan suçlu / Her kes vücudunda Hak’kı bulmalı* (Ergun, ty: 740’dan akt. Tekin, 2014).

Tacım Dede Tekkesi

Erzincan’ın Kemah ilçesine bağlı Şah İsmail zamanında kurulduğu rivayet edilen Sürek köyünde yer alan Tacım Dede Ziyaretgâhı, köy mezarlığının içerisinde modern dönemde inşa edilmiştir. Türbenin bakımını ise türbenin hemen bitişiğinde konaklayan Tacım Dede soyundan gelen aileler karşılamaktadır. Türbe sandukasının hemen yanında ziyaretçilerin yatması için bir yer vardır. Mezarlığın dışında ise Tacım Dede türbesini ziyarete gelenlerin kurban kesip lokma dağıttığı bir mekân vardır. Ziyaretgâhtaki türbede, Tacım Dede metfundur. Ağuçen ocağına bağlı dedelerden olan Tacım Dede, Zülfıkar Bey adlı bir zatın oğludur ve 1854 yılında dünyaya gelmiştir. 1917 yılında Hakk’a yürümüştür. Tacım Dede’nin soyundan gelen Dinçer ailesi, dedelik vazifesini devam ettirmektedir. Vücudunda yara beresi olanlar, egzama hastaları, psikolojik sıkıntıları olanlar Tacım Dede türbesine gelerek dilek diler. Lokma dağıtıp kurban kesen hastalar, şifa bulacaklarına inanır (Tozlu ve Babür, 2020).

Bir diğerk Tacım Dede Ziyareti, Kahramanmaraş Alevi Ocaklarından Sinemilli Ocağı'nda yer alır. 1904 doğumlu Tacım Dede, şimdiki pir Ali Ekber Bakır'ın babasıdır. Ocağın günümüzde merkezi kabul edilen Kantarma Mahallesi'nde yetişen ve Alevilik inanç dairesinde önemli yer edinmiş ve dönemin en ulu Alevi dedelerinden birisi olarak isim yapmıştır. 1988'deki vefatından sonra günümüzde dahi pek çok Alevi tarafından bilinmekte ve saygıyla anılmaktadır. Tacım Dede'nin karizmatik şahsiyeti, saz çalan, deyiş okuyan, sabahlara kadar saz ve deyişler eşliğinde, kendinden geçip Hak'la bütünleşen bir kişilik çevresinde şekillenir. Anadolu'da Alevilerin kullandığı bir sembol olan küpeyi Orta Asya'dan gelen bir gelenek olması ve Şii Şah İsmail ve Yavuz Sultan Selim'in de küpe kullandığı gerekçesiyle Tacım Dede de kullanmıştır (Özveren, 2019: 16).

Alevi inanç dairesindeki, bütün kutsal mekân ziyaretlerinde olduğu gibi Sinemilli Ocağı'nda da keramet gösterdiklerine inandıkları dede mezarlarını kutsanır. Kutsal görülen Tacım Dede mezarı gibi Hasan Sinemillioğlu, İbo Dede, Şeyho Dede, Köse Dede vd. dede mezarlarını da düzenli olarak koç kurbanlar ile ziyaret edilir. Bu ziyaretlerde yaşayan dedelerden kurban için dualar alınır, mezar başında lokmalar yapılıp yenilir. Bu ritüellerin yanı sıra olumsuz durumlardan, hastalıktan, kötülükten koruyacağına inanılması sebebiyle dede mezarlarından topraklar alınır. Alevi inanç sisteminde talipler derdine derman olmuş ve Hakk'a yürümüş olan dede mezarlarını sık sık ziyaret etmekte ve bu mezarlar başında çeşitli pratikler, inanç ve uygulamalar geliştirmektedirler (Özveren, 2019: 61).

Veli kültürüne bağlı olarak Sinemilli Ocağı'nda özellikle 1960'lı yıllara kadar dedeler, Sinemilli ocakzâdeleri, talipler için kutsal sayılır; talipler için hem kendilerinden çekinilen hem de kendilerine büyük bir saygı duyulan şahsiyetlerdir. Dedelerin oturduğu minder, döşek dahi önemsenip korunur, Dede ailelerinin taliplere verdiği en ufak bir bez parçası dahi saklanarak bunun talipleri koruduğuna inanılmaktaydı. Sinemilli dedelerinden Tacım Dede, Atıcı Dede, İbo Dede kült oluşturan dini karizmatik şahsiyetleri çerçevesinde kutsallık kazanmış, 1900'lü yıllara kadar üzerlerine yemin edilen şahsiyetler olmuşlardır (Özveren, 2019: 68).

Geçmiş dönemlerde Tacım Dede ve ocağın önde gelen diğerk pirleri özellikle kış aylarında köyün ileri gelen, bilgili kişileriyle bir araya gelir ve tasavvufunu, batını düşüncesini aralarında tartışırlardı. Sabahlara kadar süren bu muhabbetler genellikle Tacım Dede ve Sinemilli Ocağı'nın önde gelen dedelerinden İbo dedenin evlerinde düzenlenirdi. Söz konusu muhabbetlerin konuları; Aleviliğin tasavvufu, bu tasavvufun

yaşatılması için gereken yapılar, batını düşüncesi, yol, erkân hakkında uzun soluklu konuşmalar oluştururdu. Bu konudaki tutum ve davranışları, ölçütleri belirlerlerdi. Daha sonra kendi yaşam tarzlarını, inanç biçimlerini, Aleviliğin geçmişi ile geleceğini ortaya koyarak gittikleri yörelerde taliplerine aktarmaya çalışırlardı (Özveren, 2019: 185).

Nefesler, Alevi yolunu yaşatan ve öğreten unsurlar olarak Sinemilli Ocağı'nda ocakzâdelerden Tacım Dede, Aldede Dede gibi önemli isimler tarafından icra edilirdi. Cemler dışında da Sinemilli Ocağı'nda geçmişte yaygın olarak yapılan muhabbet meclislerinde nefesler söylenir, sonrasında da o nefeslerin anlamları açıklanarak, muhabbete katılanlara yol hakkında bilgi verilir. Özellikle ocağın merkezi konumunda olan Kahramanmaraş'ın Elbistan ilçesine bağlı Kantarma'da önceleri hemen her akşam ehl-i beyt soyundan gelen kişiler bir evde toplanır, saz eşliğinde nefesler söyler, yol hakkında muhabbet ederlermiş. Tacım Dede, kendi zakirliklerini yapan, sazı da iyi çalabilen dedelerden biri olarak geçmiş dönemlerde cura ile talip üzerine giderek, onların görgülerini görüp, sorgularını yapıp, cem cemiyet düzenler, Cemlerde, muhabbet meclislerinde kendi deyişlerini okumuş. Tacım Dede ilgili nefes örneklerinden “Senden Ayrılalı” başlıklı nefeste, *Yürü Tacım Dede çareni ara, Gönülden sevenler hiç düşmez dara, Tatlı muhabbetin söylersin yara, Hamdu selam olsun artık görüştüük, gelip kavuştük* şeklinde geçer. Bir diğer “Nefes Olup” başlıklı nefes örneğinde, *Tacım Dedem hey pîr yola varınca, Dost elinden nasibini almıca, Gurbet dîyarında dostlar görünce, Derdimin dermanı sensin ya Ali* şeklinde işlenir. (Özveren, 2019: 185, 229, 232, 242).

Kutsal mekân ritüelleri olarak özellikle Tacım Dede, Şıgraş, Aligül Dede gibi isimlerin mezarlarından toprak alınır. Bu mezarların başında kanlı ya da kansız kurbanlar sunulmakta, dedeye dua edip dilekler dilenmekte, adaklar adanmaktadır. Ayrıca köyde bir evde toplanılıp kurban kesilerek ölmüş olan ocakzadeye ithaf edilmesi de söz konusudur. Söz konusu bu kutsal mekân ritüellerinin yanı sıra inanç anlatı geleneği içerisinde Tacım Dede hakkında anlatılan menkıbeler de canlılığını korumaktadır. Tacım Dede ile ilgili anlatılan bir menkıbe şöyledir: Büyük Tacım Dede, Elbistan'ın Köşk köyünde dedelik yapmaktadır. Köyün hükümdar ağası olan Şeyho Ağa'yı şikâyet etmişlerdir. Tacım Dede, Şeyho ağa'yı sorgularken işlediği suçla ilişkili olarak, Şeyho Ağa, zamanında Darende'de Ermeni bir nalbantçıya tokat attığını itiraf ediyor. Bunun üzerine Tacım Dede, Şeyho Ağa'yı cem dışına çıkarıyor ve en geç yarın Darende'ye gidip, Ermeni nalbantçıdan özür dilemesini ve o kişinin kendisini affettiğine dair bir belge getirmesini istiyor. Ertesi gün Şeyho Ağa, Darende'ye gidip,

nalbantçıdan özür diliyor. Bunun üzerine Ermeni nalbantçı, Şeyho Ağa ile gelip Alevi olmak istiyor. Ancak köydeki işlerini kimseye bırakmadığı için gelemiyor (Özveren, 2019: 221). Söz konusu inanç anlatısı, dini karizmatik şahsiyetin anlatıların merkezinde yer alarak sosyal ilişkileri düzenlemesine örnek oluşturur.

Keçeci Dede Türbesi

Asıl ismi Ahi (Şah) Mahmud veli olan Keçeci Baba'nın 13. yüzyılın sonları 14. yüzyılın başlarında yaşadığı ve Horasan erenlerinden olup Ahmed Yesevi'nin halifesi olduğu rivayet edilmektedir. Keçeci Dede, Nişabur'da yaşamış, daha sonra Horasan'dan Anadolu'ya gelerek bugün kendi adını taşıyan Keçeci köyüne yerleşmiş, sancaklı evliyalardandır. Aynı zamanda bir Ahi lideri olan Keçeci Baba, "Gül Ahi Baba" ismiyle anılmakta, Selçuklu döneminin son ahi babası ve zamanın önemli sanatlarından keçeciliğin ustası olarak bilinmektedir. Ayrıca aç doyuran ve açık örten anlamlarında Ergani Mahmud ismiyle de anılmaktadır. Türbesindeki sancağın demir arması üzerine adı Hoca Mahmut Veli şeklinde yazılması dikkat çeker (Maden, 2014: 149).

Sözlü gelenekte yaşamı⁸ hakkında çeşitli bilgiler bulunan Keçeci Baba; dini karizmatik şahsiyetine bağlı olarak inanç anlatı geleneğinde çeşitli kerametler sergilemiş, lakabını da bu şekilde aldığı rivayet edilmiştir: Bursa'daki Osmanlı padişahı Keçeci Baba'yı sarayına davet etmiş ve ona, "Ekmeği bildin kaldırdın, çiğnemedin. Kur'an'ı çiğnemedin. Zehri içtin bal ettin. Fırına atıldın, gül bahçesi, cennet sarayına çevirdin. Amma da Gül Ahi Baba'yımışsın. Son olarak senden bir isteğim var. Koca bir sarayım var, buraya senden bir işaret isterim." demiş. Bunun üzerine Keçeci Baba cebinden keçe çıkarmaya başlayıp (başka bir varyanta göre elindeki kirmenle ip çözmeye başlamış) bir oda dolusu keçe çıkarmış, bu keçelerle sultanın sarayı donatılmıştır⁹ (Maden, 2014: 150).

8 Keçeci Baba, Hacı Bektaş Veli'nin amcasıdır. Hacı Bektaş Veli'den önce Türkmen boylarının önünde Anadolu'ya ailesiyle gelmiş, Hacı Bektaş Veli'yi de arkasından Anadolu'ya getirmiştir. Keçeci Baba'nın 1349 yılında Anadolu'da şehit düştüğü; Altın Bıyık, Seyyid Ahmet (Mehmet) ve Ali Haydar adında üç oğlu bulunduğu; bunlardan Ali Haydar'ın Rusya'da şehit olduğu anlaşılmaktadır. İlav olarak Canbolat köyünde medfun bulunan Kesğin Baba'nın ise Keçeci Baba'nın kardeşi olduğu, Turhal'ın Karkın köyünde yatan Aziz Baba'nın torunu bulunduğu rivayet edilmektedir (Maden, 2014: 149).

9 Keçeci Baba çevresindeki anlatı geleneği hakkında detaylı bilgi için bk. Durma, 2010; Keskin, 2000; Yücel, 2003.

Keçeci Dede Türbesi, ulusal ve uluslararası düzeyde tanınırlığı olan bir kutsal mekân olarak farklı inanç sisteminden kişilerin yoğun ziyaretlerle sağaltma, bereketlendirme vb. amaçlarla ritüeller gerçekleştirdiği inanç kültürü açısından önemli bir ziyaret yeridir. Ziyaret yerinde özellikle akıl hastalarının şifa amaçlı ziyaretler gerçekleştirdiği, kurbanlar kesip adaklar adadığı görülür. Keçeci Baba'nın “Azan, deliren burada şifa bulur inşallah” şeklindeki duası katılım motivasyonunda önemli bir etkidir. Bu çerçevede Keçeci Baba, akıl hastalıklarının yanı sıra felçliler, cin çarpması, kuduz hastalıkları gibi rahatsızlıklarda ziyaret edilir. Kutsal mekân ritüel evreninde; türbe toprağı ile temas, zemmzem olduğuna inanılan suyun içilmesi, dini karizmatik şahsiyete bağlılığı sembolize ettiği şekilde yorumlanabilecek el ve ayaklarından zincirle duvara bağlanması dikkat çeker (Maden, 2014: 152; Durma, 2010: 107; Keskin, 2000: 216).

Sağaltma ritüellerinin yanı sıra kutsal mekân, askere gidenlerin sağ salım dönmesi, hayırlı kısmet, çocuk sahibi olma, ev içinde huzur, bol kazanç, maddi istekler gibi oldukça çeşitli amaçlarla ziyaret edilir. Çaput, bağlama, mum yakma, toprak alma gibi ritüellerin izleri kutsal mekânda takip edilebilmektedir. Taş kültürünün izlerinin görüldüğü bir diğer ritüelde, “satı taşı” adı verilen taşın (50 cm eninde ve bir metre boyunda) Keçeci Baba'nın Horasan'dan yola çıkarken fırlattığı değneğı olduğuna inanılır. Taşın öpülmesi, kucaklanması, önünde saygıyla eğilmesi, taş kültü çevresindeki ritüellerdendir. Kutsal mekânda taş kültüyle ilgili bir diğer ritüel, velinin ayaklarının iz bıraktığı taş inanişına bağlı olarak felçli ve engellilerin taştaki ize basmaları ve bastırılmalarıdır. Bu ritüellerin yanı sıra türbe kapsı önünde eğilmesi, türbeye el ve diz üzerinde yaklaşılması, ellerin, yüzlerin türbeye sürülmesi, türbeden geri geri çıkılması başta Hacı Bektaş Veli Türbesi olmak üzere diğer Alevi ziyaret yerlerinde de yaygın olarak görülen kutsal mekân ritüelleridir (Maden, 2014: 152; Keskin, 2000: 216; Keskin, 1999: 204; Saltık, 2011: 212; Durma, 2010: 109).

Alevi Ziyaret Kültürünün Apaydın Romanlarına Yansması

Apaydın'ın romanlarında Alevi ziyaret kültürü; nitelik olarak kurgunun merkezinde yer alması (Özellikle Define ve Tütün Yorgunu romanlarında), nicelik olarak ise olay örgüsünde geniş yer kaplamasından dolayı inaniş, anlatı ve ritüel boyutlarıyla detaylı bir şekilde tasvir edilmiştir. Bu sebeple bu başlık altında kutsal mekânların kurgusal bir alana taşınmasına dikkat çekilmiş ve Alevi ziyaret yerlerinin romanlara yansması ve Alevi-Bektaşî ziyaret yerlerinin romanlarda işlenişini üzerinde durulmuştur. Apaydın, toplumcu gerçekçi bir yazar olarak halk yaşamını bütün gerçekliği ve yoğun gözlemlerle ele almış, bu sebeple gerçekçi çizgiye bağlı kalarak kutsal mekânları ve

daha genel bir ifadeyle ziyaret kültürünü inanış, anlatı, ritüel, deneyim ve motivasyon boyutlarıyla detaylı bir şekilde romanlarında işlemiştir. Ziyaret kültürü bağlamında roman kurgusu ele alındığında, ziyaret yerlerinin romanlarda mekân olarak sıkça yer alan manevi sembolizme sahip yerleşim yerleri olduğu görülür.

Kutsal Mekân Tasarımı ve Genel Nitelikleri

Kültür; insanın geçmişi, bugünü, geleceğini yansıtan yaşayan ve süreklilik arz eden bir olgu olarak kutsal mekân nitelikleri ile doğrudan ilişkilidir. Ziyaret yerleri sınırları içerisindeki bütün doğal ve beşerî unsurlarıyla bir bütün olduğundan fiziki yapının korunumu, çoğu zaman inanış, anlatı ve ritüel boyutlarının canlılığının korunmasına bağlıdır. Bu kapsamda Rapoport, kültürel sürekliliğin sosyo-kültürel çevrenin önemli deneyimlerini ve devamlılıklarını gösterdiğini vurgular (Rapoport: 1980: 9'dan akt. Ersöz, 1992:36). Dolayısıyla kültürel değerlerin canlılığını koruması, kutsal mekân sürekliliğinin sağlandığının göstergesidir. Romanlarda da başta kutsal mekânların fiziksel özellikleri olmak üzere fiziksel bozulmalar, yıpranmalar ve kutsal mekânların genel durumu yoğun olarak aktarılır.

Kutsal mekân niteliklerinde yoğun olarak aktarılan ilk nitelik, kutsal mekânın konumudur. Bu çerçevede kutsal mekânların genel olarak dağ, tepe gibi yükseklerde hâkim tepelerde bulunması, romanlardaki kutsal mekânların en önemli nitelikleri olarak dikkat çeker. Ballıbaba Tekkesi ve Keçeci Dede Ocağı çevreye göre en yüksek yerdedir. Benzer şekilde Tacım Dede Tekkesi de tepenin başında yer alır. “Tekkeye çıkaralım, götürelim, havale edelim” ifadelerinde görülebileceği üzere kutsal mekân dağ ve tepe kültürüne uygun şekilde çevresine göre yüksekçe bir yerde bulunur: *Kimisi “tekeye çıkaralım” diye ısrar ediyordu (DEF: 277). “Durumu kötü bunun” dedi. “Yarın Tacım Dede’ye götürelim. Bir de orada okuyup üfleylim. Sonra havale edelim Tacım Dede’ye. Belki o iyi eder. Şeytan dolmuş içine baksamıza. Hiç faydası olmuyor. Habire bağırıyor. Allah bilir ya, iyi olacak bu. Emme Tacım Dede’ye götürmek lazım” (TDİ: 75).* Ballıbaba Tekkesi’nde gerçekleştirilen geniş katılımlı ritüellere uygun şekilde geniş bir avlusunun olduğu ayrıca geleneksel mimariye uygun şekilde iri taşlarla inşa edildiği aktarılır. Aynı şekilde Tacım Dede Tekkesi’nin duvarları da iri taşlarla örülmüştür: *İri taşlarla geniş bir avlusu vardı (DEF: 4-5). Duvarları iri taşlarla örülmüştü (TDİ: 82).* Keçeci Dede Ocağı’nın oluşumu ve hâkim tepelerde yer almasıyla ilgili olarak eserlerde şu bilgiler aktarılır: *“Kimse çıkarmamış yeğenim, kendisi çıkmış. Ben burada öleceğim, beni buraya gömiün demiş.” (TY: 48).* Ocağın tepenin başında olmasıyla ilgili olarak şu açıklamalar yapılır: *“Burayı bulmuş ya, ne sandın? Onun da bir bildiği var elbet. Buraya çıktı mı hasta iyi olur. Allah’ın hikmeti işte” (TY: 48).*

Veli kültürünün yanı sıra kutsal mekân içerisindeki diğer kültürlerin varlığı metin aracılığıyla okunabilmektedir. Kutsal mekândaki ağaç kültürü, “ulu ağaç” nitelendirilmesiyle kendine yer bulur. Kültürlerin tapınılması, saygı duyulması ve yüceltilmesinde uluhiyet yani ululuk vurgusu, inanç kültürü içerisinde bir söz varlığı olarak yaygın olarak kullanılır: *Avlusunda ulu ağaçlar vardı* (TDİ: 82). Bu doğrultuda yatırların çevresinde biten çam, çınar, çitlembik, ardıc gibi kendiliklerinden bir kut taşıdığına inanılan ağaçlar sebebiyle kimi yatırlar sadece ağaç adları ile adlandırılırlar. Yatırların yanı başında bulunan ağaçların kesilmesi, çok büyük bir suç sayılır ve bu yasağı dinlemeyen, çarpılma, ölüm gibi cezalara uğrar (Boratav, 1994: 53). Bu sebeple köylüler, Ballıbaba Tekkesi’ndeki ağaçlara, çarpılmak korkusuyla dokunmamıştır: *Orada, Ballıbaba Tekkesi vardı. Ballıbaba çarpar diye, ağaçlar kesilmemişti. Değilse, şimdiye kadar çoktan kurutur, şu boz tepelere benzetirlerdi* (DEF: 2).

Kutsal mekânların fiziksel niteliklerinde türbedeki dini-manevi-uhrevi ortam sanduka üzerine serilen örtülerin, duvarların, tesbihlerin yeşil renk seçilmesiyle sağlanır. Kutsal mekânlarda ağırlıklı olarak görülen yeşil renk, gösterim ve şekil açısından sembolik olarak en önemli unsurdur. Dolayısıyla yeşil renk, kutsal mekânla özdeşleşen simge ve sembollerden birisidir (Akın, 2022: 165; 457). Her ne kadar romanda yer almasa da türbenin yeşil örtüsünden bir parça almak, sarığın, örtünün bedeninin bazı yerlerine sürülme yoluyla temas edilmesi ritüel evreni açısından önemlidir. Romanda yer verildiği kadarıyla Tacım Dede Tekkesi’nin fiziki şartları ve tekkenin içerisindeki türbenin fiziki durumunda türbe üzerine örtülen yeşil örtüler, renk sembolizasyonu açısından dini anlamları çağırıştırır: *Çatısı kararmış, yer yer sıvalar dökülmüş, eski bir yapıydı* (TDİ: 82). *Üstündeki yeşil örtü iyice eskimişti. Baş taraftaki taşta geçirilmiş sarık da tozluymuştu* (TDİ: 370). Ayrıca Keçeci Dede Türbesi’nin fiziki yapısının ve yapının kullanımı detaylı olarak aktarılır: *Eskiden çoluk çocuğu ile birlikte kendisi de tekkede otururdu. Sonradan köye indi, ev yapırdı* (TY: 53).

Katılım Motivasyonu ve Kutsal Mekân Deneyimi

Ziyaret fenomeni, hayatın bütünü saran işlevselliği ile sosyal hayatın merkezinde yer alan ve dinamik yapısı değişim ve dönüşüm yaşayan bir olgudur. Ziyaret yerleri birer mekân olarak kendilerinden kerametler, feyzler ve bereketler fışkıran ve bu sıfatla insanları kendilerine çeken merkezlerdir. Katılım motivasyonunun özünü, bu çekim merkezlerindeki gerçekleşmesi istenen çeşitli amaçlar oluşturur. Bu ziyaretlerin yoğunluğunun özellikle geçiş dönemi olarak adlandırılan eşiklerde arttığı görülür. Ziyaret fenomeni kapsamında çeşitli ritüeller gerçekleştirilerek kriz dönemlerinden

kurtulmak amaçlanır. Kutsal mekânlara katılım motivasyonu ayrı bir başlık altında alınan dini karizmatik deneyimden ayrı olarak düşünülemez. Ziyaret yerlerindeki manevî inanç atmosferinin bu durumda etkisi büyüktür. Ziyaret yerinin işlevselliğini koruduğu, çekim gücünü arttırarak sosyal hayatın önemli bir alanı olmaya devam ettiği görülmüştür.

Romanlarda yer alan ziyaret yerlerinin çeşitliliği ve gerçekleştirilen kutsal mekânlardaki ritüel evreni dikkat çekicidir. Ziyaret kültürünün ortaya konulmasında kurgusal eserlerin potansiyelinin ortaya konulması önem arz etmektedir. Ziyaret fenomenini gerçekleştirmek amacıyla yer değiştiren kişilerin dini, manevi, mistik ve ruhani güdülerle kutsal mekâna dâhil olmaları romanlardan okunabilmektedir. Ziyaretçilerin taşıdığı anlam ve dinî tecrübe, kişisel iken köy yaşamı içerisinde gerçekleşen sosyal hareketlilik itibariyle toplumsaldır. Bu doğrultuda özellikle sağaltma işlemleri kapsamında Tacım Dede Tekkesi'nin kurgu içerisinde uğrak yerleri olduğu görülür. Çevre illerden birçok ziyaretçinin burayı ziyaret ettiği ve ziyaretçi akınına uğradığına değinilir. Romanlarda yer alan kutsal mekânlardan tipolojik olarak ulusal çekim merkezi haline geldiği olay akışındaki belirtilen şu ifadeden de anlaşılır: *Özellikle akıl hastaları getirilirdi (TY: 53). Ta Samsun'dan, Çorum'dan hasta getirilirdi. Üç gün, beş gün bir ay kalanlar olurdu. ... Keçeci Dede çok işleyen bir hastane gibiydi (TY: 55).*

Görüldüğü üzere roman kurgusu içerisinde kutsal mekân ritüellerini önemli kılan bir diğer unsur, karakterlerin bu merkezler etrafında yoğun etkileşimler gerçekleştirmesidir. Dolayısıyla benzer şekilde dinsel öneme sahip bu inanç mekânlarında karakterler aracılığıyla çeşitli çevrelerce yoğun ziyaretlerin gerçekleştirildiği, ulusal boyutta çekim gücü vurgulanacak şekilde aktarılır. Keçeci Dede'nin bölge sınırlarını aşan tipolojide bir kutsal mekân olması, kutsal mekâna olan rağbeti görmesi açısından önemlidir. Bölgede Keçeci Dede'ye olan rağbeti göstermesi açısından şu cümle örnek teşkil eder: *"Biz delikanlılığımızda ne kadar hasta çıkardık buradan." (TY:48). Keçeci Dede hemen hemen her hastalıktan mustarip insanlardan gelirdi. Çevre halkı birçok hastalığın burada iyileştirildiğine inanmıştı. (TY: 52).* Halk hekimliği kapsamında dinsel-büyüsel uygulamalar olarak sağaltma ritüelleri, hastanın kutsal mekâna götürülmesinin faydası olacağı düşüncesinden hareketle romanlarda dini karizmatik şahsiyetlerin yattığına inanılan kutsal mekânlara hastalık durumunda başvurulmasını ifade eder: *Kimisi "cin çarpmış" diyordu. Kimisi "tekeye çıkaralım" diye ısrar ediyordu (DEF: 277).* Keçeci Dede'de uygulanan sağaltma ritüellerinin etkisi şu sözlerle aktarılır: *Ya iyileşir ya iyice kaçırır keçileri (TY: 59).*

“Fayda görmek”, “menfaat elde etmek” gibi ifadeler ziyaret kültürünü ve karakteristiği olan halk dininin pratik ve pragmatik yönünü net bir şekilde açıklayan söz varlığıdır (Akın, 2022: 137; Blehr, 1971: 34). Romanlarda ziyaret kültürünün bu yönü, dikkat çekici bir şekilde şu örneklerde görülür: “*Yatıra götürsek faydası olmaz mı acaba?*” (DEF: 141). “*Hocalara götürdük, yatırlara götürdük, hiç fayda vermedi*” (Kİİ: 123). “*Faydası olmazsa Keçeci Dede’ye götüreceğiz, başka çaresi yok. Yol yakarken, iyice kötü olmadan...*” (TY: 38). Kutsal mekânda, kutsala olan iletişim ve etkileşimi, pragmatik yönünü bütüncül şekilde ifade etmesi açısından şu ifadeler dikkat çekicidir: *Keçeci Dede’ye gelen boş gitmez* (TY: 59).

Tacım Dede Tekkesi, düşmandan kurtuluş mekânı ve sıkıntıda olan insanların korunma yeridir (Topdemir, 2005: 332). Ayrıca ziyaretlerin diğer sebepleri şu şekildedir: “*Hastalara, ölülere, çocuğu olmayan kadınlara... (dua ederlermiş)*” (TDİ: 379). Bunların dışında kutsal mekânlara gerçekleştirilen ziyaretlerde maddi ve manevi dileklerin yanı sıra manevi duygu, iç huzur, saygısını sunmak, görev addetmek, sevap kazanmak vb. güdülerin varlığı dikkat çekicidir.

Kutsal Mekân Ritüelleri

Ziyaret yerlerinde temas odaklı çeşitli ritüeller, manevi anlamda iletişime geçmeyi mümkün kılar. Kutsal mekân ritüellerinin senkretik yapısı, Yunan askerlerinin tekkeyi keşfe çıkmasıyla vurgulanır. Hristiyanlık inanç sisteminde de kutsal mekânlarda yoğun olarak gerçekleştirilen mum yakma ritüeli, ateş kültü merkezinde Alevi inanç sisteminde kutsal mekânlarda da “mum yakmak, mum yandırmak” ifadeleriyle inanç kültürü içerisinde yoğun bir şekilde yer alır. Romanda tekkeye keşfe çıkan Yunan askerleri tekkede mum yakılması ritüelini “âdet” olarak nitelendirerek kendi kutsal mekân ritüellerine olan benzerliğini şu sözlerle vurgularlar: “*Bak mum da yakmışlar. Bizim adetlere benziyor bunlarınki de*” (TDİ: 380).

Apaydın’ın eserlerinde en yaygın şekilde görülen kutsal mekân ritüeli, adak ve kurban kesmedir.¹⁰ Hastalıklardan kurtulmak amacıyla kurban kesme inancının yaygın olarak görülür. Karakterler hastalıklar, yaralanmalar ve sakatlıklar karşısında yöredeki büyük zatın türbesine giderek kurban keserler. Allah’ın rızasını kazanarak oradaki

10 Türbelere adanan kurbanlarla çocuksuzluk gibi çeşitli sıkıntılardan giderileceğine yönelik inanç, atalar kültürünün bir uzantısıdır. Sunulan kurbanlar, insanla Tanrı arasında kozmosu bütünlükten iletişim aracı ya da eylemsel mekanizmadır. Böylece kutsal mekânda kutsal eylem aracılığıyla kaostan kurtulma ve rahatlama söz konusu olur (Köse, 2019: 134-135).

evliyanın aracılığıyla sıkıntıdan kurtulmayı dilerler. “Tütün Yorgunu” ve “Define” adlı eserlerde tekke ziyareti sırasında kurban kesme ve kurbanın yöre halkı tarafından yenilmesi dikkat çeker. Eserlerde kurbanın kesilmesinden, yemeğin hazırlanmasına, tüketilmesine kadar bütün aşamalar detaylı tasvirlerle yer almıştır. Define romanında tekkede kurbanın kesilmesi sonrası yemek için hazırlanması, ritüele köylünün tamamının katılımı sebebiyle kazanlarda pişirildiği şu şekilde aktarılır: *Ocağa kocaman bir kazan vurmışlar, et pişiriyorlardı* (DEF: 60)

Kurban kesmek, çeşitli sebeplerden hareketle Tanrı’ya yakınlaşmak amacıyla gerçekleştirilen bir ritüeldir. Genelde bağı kuvvetlendirmek adına Tanrı için kurban kesildiği görülse de kutsal kabul edilen varlıklara, ata ruhlarına da kurban adanmıştır. Örnek, “Ben sana veriyorum, sen de bana ver” ilkesi çerçevesinde kurban ve adak inancının temelde çıkar ilişkisi üzerine kurulu olduğunu ifade eder (Örnek, 1971: 89). Kafesoğlu ise Türk kültüründe at ve koyun kurbanının yaygınlığını ifade eder (1987: 302). Kurban kanlı olabileceği gibi saçı şeklinde kansız olarak da gerçekleştirilebilir. Arpa, buğday, şeker, bozuk para, yoğurt süt saçısı olarak kullanılır. Aynı şekilde ekmek de yer yer saçısı olarak tercih edilir (Kalafat, 2012: 11).¹¹

Kansız kurbanlarla ilgili olarak kutsal mekâna getirilen hediyelere vurgu yapılır. Bu çerçevede Keçeci Dede’ye yapılacak ziyarette gerekli olanlar, kurban ve biraz da para olarak belirlenmiştir. *“Bubamı Keçeci Dede’ye götürcekler, kurban lazımımış”* (TY: 45). Paranın ritüel içerisinde nasıl uygulanacağına dair bilgi ise şu şekilde verilmiştir: *“Orada koynuna koyacağız, lazım olacak”* (TY: 46). *Keçeci Dede ırayı alıp yüzüne tuttu. Güllümsedi. Sonra elini koynuna sokup parayı aldı. Bir dua okudu. Parayı üç kere ağzına, alınına değdirdi, cebine koydu* (TY: 62). Söz konusu kansız kurbanlarda fakir ve zengin ayrımı yapılması, adalet değeri¹² açısından dikkate değerdir: *“Dünyada işi iş Keçeci oğlunun. Hediyeler gelir, paralar gelir. Fakırdan az alır, zenginden çok alır”* (TY: 53). *“Hastanın koynuna para koydunuz mu? Biraz para konulacak. Koyun, ne kadar varsa.” ... “Koy şimdilik on lira. Sonra daha koyarsın* (TY: 61).

Rüstem’in adak adandığında verdiği cevap bölgede adak adamanın ne kadar yoğun ve güçlü olduğunu gösterir: *“İyi. Öyle bir adağın varsa Allah yardım eder işte”* (DEF: 233).

11 Alevi inanç sisteminde kutsal mekânlar çevresinde gelişen yemek kültürü hakkında detaylı bilgi için bk. Ersal ve Deyiş Görgülü, 2017; Akın, 2022.

12 Dini karizmatik şahsiyetlerin karizmasını oluşturan değerler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Akın, 2022.

Kurbanınızî kesin. Unutmayın. Etin yarısını tekekeye ayırın. Paçasını, postunu” (TY: 61). *Oraya kurban götürmek gerekirdi* (TDİ: 75). Kesilecek kurbanın niteliği, kutsal mekân ziyaretlerinde karakterler arasında konuşulan önemli bir konudur: *“İki keçimiz var, dişi. Dişiden kurban olmaz değil mi?” “Keçi olmaz” dedi Ali Hoca. “Koyun olacak. Hem erkek olsa daba iyi”* (TY: 39). *“Götürelim Hoca Efendi. İrice bir tavuk bulsam, onu kessek olur mu? Fakir işi... Yanında pilav yaparız”* (TDİ: 80). Kurban ritüeli sonrası kesilen kurbanların kabul edilmesi için ziyaret yerinde dua ritüellerinin yaygın olarak gerçekleştirildiği görülür ki şu ifade de bunu destekler niteliktedir: *Önce Allah’a, sonra Ballıbaba’ya yalvardı. Hanife gelini iyileştirmelerini, onun için kesilen kurbanı kabul etmelerini diledi. “Amin!” diyerek bitirdi duayı* (DEF: 64).

Romanlarda “oku(t)mak” adı altında dua/sure gibi kutsal metinler sık sık dile getirilmiştir. Karakterler başı sıkıştığında ya da bir dilekte bulunduğunda okurlar. Karakterler içerisinde medreseye giderek eğitim almış olanlara okuma vazifesi verilir. Çocuğu olmayan ya da erkek çocuk isteyen kadınlar gerçekleştirilen hak hekimliği pratiklerinin yanı sıra yatır, ziyaret, türbe, dağ, mağara gibi kutsal mekânları ziyaret ederler. Ziyaretlerin yanı sıra hocaya da giderek okuturlar. Bu kapsamda belli sıkıntılar hastalıklar karşısında okunmuş eşyaların yanında taşınması, bu hastalıklardan kurtulacağı düşüncesi hâkimdir: *“Oysa biz oğlanı iyi etmeye gidiyoruz. Okuyup üflüyoruz, koluna iplik bağlıyoruz”* (TDİ: 76). *Her geçen okur, üfler, adak adar, öyle geçerdi* (DEF: 4-5).

Sağaltma yanı sıra dini karizmatik şahsiyete her türlü musibetten korunma amacıyla dualar gerçekleştirilir. Dua ritüeli ve söz varlığı açısından alkışlar, ziyaret kültürü içerisinde önemli ritüellerdendir. Kutsal mekânda dini kitaplardan ayetler, sureler okumak genel bir ifadeyle “okumak” olarak yer alır. Bir sağaltma ritüeli olarak türbenin sandukasının ya da mezarın hemen yanı başına hasta yatırılarak okunur: *Hastayı içeri aldılar. Mezarın yanı başına uzattılar. Mahmut bemen diz çöktü. Okumaya başladı* (TDİ: 82). *Tacım Dede türbesinde ölüsünü görmüşler. Demek dua ederken...* (KÖY: 370). *Sonra Fatıha okuyun.*” (TY: 60). *“Okudu” dedi Hüseyin. “Okumaz mı? Hem okudu hem okuttu. Cinleri, şeytanları azarladı. ‘Çıkmın adamın içinden’ dedi”* (TY: 66). *Keçeci Dede direğin çevresinde bir iki dolandı. Dua okuyup yüzüne üflledi. (Keçeci Dede birden bağırdı: ‘Cinler! Şeytanlar! Çıkmın insanoglunun içinden!’) “Okudu” dedi Hüseyin. “Okumaz mı? Hem okudu hem okuttu. Cinleri, şeytanları azarladı. ‘Çıkmın adamın içinden’ dedi”* (TY: 62, 63, 66).

Kutsal mekânlarda dini kitapların okunması, temas odaklı gerçekleştirilen ritüellere dini metinlerin eşlik etmesi yaygın olarak görülen ritüellerdendir. *“Millet tekekeye çıktı. Topal Şerif’in gelini hasta. Acele götürdüler. Çabuk ol, kitabımı al da git.”* (DEF: 59). *Tekkenin*

yanına gelince Habip birden durdu, o tarafa döndü. Ellerini açıp okumaya başladı durdu (DEF: 5). Aman okumayı, dua etmeyi ihmal etme. İman gücüyle bulunur bulunursa anladın mı? ... Veli Hoca dedi ki, 'Acele etsin. Sıra ile okuyalım da kurtaralım gelini"' (DEF: 24). Önce Allah'a, sonra Ballıbaba'ya yalvardı. Hanife gelini iyileştirmelerini, onun için kesilen kurbanı kabul etmelerini diledi. "Âmin!" diyerek bitirdi duayı (DEF: 64). Keçeci'nin torunlarından olduğu söylenen Yasin Efendi bu işin uzmanıydı. Ocaklı olduğu için nefesi, duası etkiliydi. Ona gelen her hasta Allah'ın izniyle iyi olurdu. Böyle inanılmıştı. Yasin Efendi okur üfler, çeşitli iyileştirme yöntemleri uygular (TY: 53). "Dede'nin mezarını üç kere dolastırın. Sonra Fatıha okuyun. Kadınlar ayrılınsın. Siz şu ilerde durun" (TY: 60).

"Köylüler" romanında Haceli, rüyasında gördüğünü söyleyerek yöre için önemli bir kutsal merkez olan Tacım Dedeye gitmeleri gerektiğini söyler. Haceli'nin rüyasında Tacım Dede'yi görüş biçimi rüyaların ve yöredeki kutsal şahsiyetlerin uyarıcı rolüne örnektir. "Aşarladı beni. 'Yıllardır unuttunuz' dedi. 'Dünya işlerine dalgıttiniz' dedi" (KÖY: 346). Rüyadaki kutsal şahsiyetin sözlerinin dışında rüyadaki davranış biçimleri rüyayı gören için yorumlamaya açaktır. "Gözlerini dikti yüzüme. Ak sakalı bir karış. Parmakları kalem gibi. Çok kurgandı. Hiç kımldamadan baktı. Biz ne yaptık Mamt, çok yanlış ettik herhalde" (KÖY: 346).

Kurban kesme, okuma, okutma ritüellerinin yanı sıra romanlarda yaygın olarak yer alan bir diğer kutsal mekân ritüelleri ise türbeyi tavaf etme ve başta kutsal mekânlardaki ağaçlar olmak üzere bezler, çaputlar bağlaması ve dini karizmatik şahsiyetlerin sıvazlama ve üfleme yoluyla temasa geçilmesidir. "Dede'nin mezarını üç kere dolastırın" (TY: 60). Tekkeye yakın bodur ağacın dallarına binlerce bez parçası, iplik, yün kırıntıları bağlanmıştı (DEF: 4-5). Yalnız önce Dede sırtını sıvazlayacak. Sonra mezarı üç kez dolandıracağız (TY: 61). Keçeci Dede çırayı¹³ alıp yüzüne tuttu. Dua okuyup yüzüne üflledi (TY: 62). Daha önce bahsedilen ve kurgu içerisinde işlevselliği ile dikkat çeken kutsal mekân ritüellerinin romanlarda cinsiyet rollerinin belirleyiciliği çerçevesinde, görev dağılımının yapılmasının yanında çeşitli kutsal mekân ritüellerinde kadınların ayrı bir şekilde konumlandırıldığı görülür: "Kadınlar ayrılınsın. Siz şu ilerde durun" (TY: 60).

13 Mum yakma ritüelinin köken olarak ateş kültürüne dayandırılır (İnan, 1976: 206). Ateş (ocak) kültürü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kumartaşhoğlu, 2012; Ateş, 2015; Baysan, 2016. Çıra yakılması, mum yakılması kutsal mekânlar çevresinde ateş kültürü temelinde gerçekleştirilen ritüellere örnektir.

Kutlu Şahsiyetler ve Dini Karizmatik Deneyim

Lakaplar, bir grup kültürü davranışı ve hafıza metni olarak inançlarla, davranışlarla, kabullerle iç içe geçmiş niteliklere sahiptir. Bu bakımdan lakaplar, kişiler, olaylar ve anlatılar aracılığıyla kolektif ya da bireysel hafızanın anıştırılmasını sağlayan; bireysel ve toplumsal tanıma, tanınma, tanıtma ve tanımlama işlevleriyle bireylerin çeşitli topluluklar içindeki tanınmasını ve tanımlanmasını mümkün kılan sosyolojik, psikolojik ve sosyal psikolojik temellere sahip kültürel yaratmalardır (Keskin, 2020). Her birisi Allah katında ve halk arasında bir dereceyi ve statüyü ifade eden lakaplar, ziyaret kültüründe dini karizmasından istifade edilmesini amaçlayan şahsiyetlerin nitelikleri ve faziletlerinin öz ifadesidir.

“Pir”, “dede”, “baba” gibi lakaplarla halk arasında bilinen ve kutsal sayılan şahsiyetlerin türbelerinin ve makamlarının ziyaret adabı içerisinde ziyaret edilmesi, ziyaret kültürünün temelini teşkil eder. Söz konusu bu ziyaret yerleri, çekim güçleri dolayısıyla inanç kültürünün başlıca merkezleri konumunda olmuşlardır. Kutsalın deneyimlenmesi noktasında gerçekleştirilen bu ziyaretlerde evliyanın ulu şahsiyetinden ve manevi birikiminden ziyaretler gerçekleştirmek yoluyla yararlanılmaya çalışılır. Bu deneyimin önemli bir bölümü, lakaplar çevresinde lakapların kullanımı ve bu lakaplarla etkileşime girilmesiyle gerçekleşir.¹⁴

Bu doğrultuda Apaydın’ın romanlarında karakterlerin kendine has lakaplarının kişisel ve fiziksel özelliklerden, akrabalık adlandırmalarından, mesleklerden, dinsel veya toplumsal statüden kaynaklandığı görülmektedir. Lakaplar, kurgu içerisinde yer alan roman kahramanlarının romanlardaki işlevleri, toplumsal statüleri ve karakteristik yapıları hakkında bilgiler verir. Kahramanların lakapları ile romandaki pozisyonları arasında güçlü bağlantı kurulması köy ve toplumsal gerçekçi romanların temel özelliklerindedir. Roman kahramanı olan dini karizmatik şahsiyetler hakkında dini karizmasını oluşturan şahsiyeti hakkında oldukça uzun anlatılabilecek fiziksel ve ruhsal nitelikler tek bir lakapla kısaca aktarılabilir. Bu sebeple lakaplar, dini karizmatik şahsiyetin karizmasının çözümlenmesini sağlayan kodlar niteliğindedir. Dolayısıyla romanlarda dini karizmatik deneyimin bir ifadesi olarak yoğun lakap kullanımı dikkat çeker. Bu lakaplar ocakzadelerin hangi ocağa bağlı olduklarını gösterir niteliktedir.

14 Kutlu şahsiyetlerin dini karizmalarının oluşumu ve söz konusu karizma çevresindeki deneyim hakkında detaylı bilgi için bk. Akın, 2022.

Bu görüşü destekleyici nitelikte, “Keçeci oğlu Yasin belki köydedir, alıp geleyim” (TY: 52) ifadesi yer alır.

Dini karizmatik deneyimin bir ifadesi olarak evliyaların derecelerini ve büyüklüklerinin ifadesi romanlarda yaygın şekilde yer alır. “Bu evliya büyük evliya arkadaş. Ballibaba demişler buna” (DEF: 171). *Duyulmuş şey mi, dee bin yıllık evliyanın mezarını kazmak?* (DEF: 198). *Keçeci'nin torunlarından olduğu söylenen Yasin Efendi bu işin uzmanıydı. Ocaklı olduğu için nefesi, duası etkiliydi* (TY: 53). Bu büyüklüğün ve derecenin gereği olarak duyulması gereken saygı, karakterler aracılığıyla gerçekleştirilmediğinde ziyaret yerlerine getirilecek bir zarara veya yapılan saygısızlığa dini karizmatik şahsiyetin cezasının büyük olacağı inancı hâkimdir. “*Ne oluyor yavru, nedir bu? Tacım Dedeyi kursunluyorlar. Bu köy battı*” (TDİ: 399). Dini karizmatik şahsiyete gerçekleştirilen saygısızlıkların cezası olarak “köyün taş edilme” durumu taş kesilme motifini içermesi açısından dikkate değerdir. *Bu köye taş yağacak!*” dedi. “*Bu köyün uğuru kaçtı. Temeli oynadı. Oturuyunuz burada değil mi? ... Ülen oğlum, ne demek, bu köyün dağı, taşı, direği, o mübareğin yüzü suyu hürmetine ayakta duruyor, bunu bilmiyorsunuz mu? ... Sen yap yapma! Ballibaba bu köyün evliyası değil mi? Onun günahı hepimize düşer, hepimize! Yaa! Allah taş eder bu köyü! Allah bu köyün rızkını keser!..*” (DEF: 201).

Köylüler tarafından en çok dile getirilen ceza “çarpılma”dır: *Höst dürzül! Aksi deme ermiş adama, çarpılırsın!*” (TY: 48). “*Cık*” etti Habip. “*Orayı bırak Seyit. Orası evliya yeri. Adam çarpılır. Günah bem de*” (DEF: 75). “*Evliyaya kazma sallayan adam onmaz oğlum!*” dedi muhtar. “*Aba bak, serildi ikisi de. Ayağa kalkacakları da şüpheli*” (DEF: 198). “*Peki Ballibaba'nın mezarı kazılır mı? Kazılırsa adamı çarpmaz mı?*” (DEF: 166). *Kalkar da gene yatar o. Görürsünüz. Eğer evliyayı kazınlar onlarsa, iflah olmazlar, hiç yolu yok. Nabalımız boynuma olsun cezasını çekerler. Hem de fayızıyla. Ula ne demek evliyanın mezarına kazma sallamak?*” *Birden öfkelen-di bağır-maya başladı. “Ula din iman yok mu bu heriflerde? Allah korkusu yok mu? ... La bu köy yıkılmazsa iyi valla. Zلزele olup sallanmazsa, seller gelip götürmezse... Kıran çıkıp milleti kırmasa...”* (DEF: 198).

Saygısızlıklar sonucunda karşılaşılan cezalandırmalara karşın sağaltma ritüelleri sonrası istenilen sonucun alınmaması sebebiyle kutsal mekâna karşı gerçekleştirilen saygısızlığın bir cezalandırma ile sonuçlanmaması dikkat çekicidir. “*Sövdüm la, kaç kere sövdüm. Hiçbir şey olmadı. Aba şu tekeke var ya, ben ona bile sövdüm. Anamın hastalığında hani, okuduk mokuduk... Ertesi gün ölünce ne dinini bıraktım ne imanını*” (DEF: 1).

“Köylüler” romanında Haceli, rüyasında gördüğünü söyleyerek yöre için önemli bir kutsal merkez olan Tacım Dede’ye gitmeleri gerektiğini söyler. Haceli’nin rüyasında Tacım Dede’yi görüş biçimi rüyaların ve yöredeki kutsal şahsiyetlerin uyarıcı rolüne örnektir: *“Azırladı beni. Yıllardır unuttunuz’ dedi. Dünya işlerine dalıp gittiniz’ dedi”* (KÖY: 346). Rüyadaki kutsal şahsiyetin sözlerinin dışında rüyadaki davranış biçimleri rüyayı gören için yorumlamaya açıktır: *“Gözlerini dikti yüzüme. Ak sakalı bir karış. Parmakları kalem gibi. Çok kargındı. Hiç kıymılamadan baktı. Biz ne yaptık Mamı, çok yanlış ettik herhalde”* (KÖY: 346).

İnanç Anlatıları

Kutsal mekânlar çevresinde, kutsal temelinde deneyimlenen yaşamlar gibi anlatılar da başlangıç noktası itibarıyla kurgulanır (Assman, 2001: 43). Kutsal mekân deneyiminde de vurgulandığı üzere bir mekâna dahil olma ile başlayan süreç, deneyim bağlamında aynı zamanda mekânın hikayesini paylaşmayı da içermektedir. Mekânın ve mekânın manevi iklimini oluşturan ulu şahsiyetin hikayesini ve yaşamındaki bazı olayları aktaran menkıbe ve memoratlardan oluşan inanç anlatıları, inanç kültürünün yapısını oluşturan önemli kaynaklar olarak romanlarda yoğun olarak çoğu zaman montaj tekniğiyle yer alır.

Dini karizmatik şahsiyetlerin ve kutsal mekânların çekim gücü kazanmasında inanç anlatılarının rolü büyüktür. Menkıbeler efsanenin bir alt türü olarak velinin yaşam hikayesini ve kerametlerini aktaran anlamsal olarak “övülecek iş” ifadesine karşılık gelen hacim olarak genelde kısa anonim türdür. Ata kültü ve onun İslamî dairede devamı olan veli kültürünün anlatı boyutunu oluşturan menkıbeler, “Allah dostları”, “Allah’ın sevgili kulları” gibi adlandırmalarla bilinen karizmatik ulu şahsiyetlerin tutum ve davranışlarının en öz ifadesidir (Akın, 2022: 361). Memoratlar ise “olağanüstü bir güç veya güçlerle kurulan bir ilişkinin veya yaşanan bir tecrübenin yaşayan veya yaşayan kişiden dinleyen birisi tarafından anlatılan hatırası” şeklinde tanımlanır (Çobanoğlu, 2013). Halk kendi düşüncesi, mantığı, inancı ve hayal gücüne göre birtakım kanıtlara başvurarak ziyaret yerlerinin tabiatüstü kutsal güçlerle donandıkları noktasında sosyal çevreleri ikna ve inandırmaya yarayan ve böylece onların kutsallaşıp, meşrulaşmasını sağlayan inanç anlatılarından yararlanır (Günay, 2003b: 14).

“Köylüler” romanında Ayşe Kadın, evde düğün merasimi gerçekleşmesi sebebiyle çocukların ayak bağı olmasını engellemek ve hoş vakit geçirmelerini sağlamak için “masal” anlatır. Elçin, efsanelerin de inanç gelenek görenek ve törenlerin oluşumunda etkili olan bir çeşit masallar olduğunu ifade eder (2004: 314). Romanda verilen anlatı, her ne kadar eserde “masal” olarak adlandırılrsa da yörede ünlü bir evliya olan Tacım Dede’nin şahsiyetini ve kerametini aktarması sebebiyle menkıbe türü altında ele alınması uygundur: *“İşte o Tacım Dede mezarında yatarken bir gün yabancı sesler duymuş. Başını kaldırıp bakmış ki düşman askerleri başucunda dolaşıyorlar. Bi üzülmiş, bi üzülmiş... ‘Ne ararlar bu düşmanlar bizim memleketimizde hey Allah’ım’ diye ağlamaya, ‘Oy! Ooy!...’ diye bağırmaya başlamış. Sesi dağı taşı inletmiş. Düşmanlar kulak kabartmışlar. Nerden geliyor bu sesler?’ diye her yeri dinlemişler. Bir türlü anlayamamışlar, emme çok korkmuşlar. Tacım Dede’nin sesini her duyduka yürekleri ağzına gelmiş. Ödleri kopmuş. Bizim askerler de toplanınca taşı tarağı toplanıp kaçmışlar”* (KÖY: 173).

Sonuç

Köy Enstitüleri’nde yetişmiş bir yazar olarak halk kültürüne yönelik unsurları, kurgu içerisinde eserlerinde yoğun olarak kullanan Talip Apaydın, köy edebiyatı kapsamında 1950 sonrası akıma uygun şekilde halk ve köylü kavramlarına odaklanarak, köyün sorunlarına ve yoksulluğuna değinildiği “köy romanları” niteliğinde eserler kaleme almış ve eserlerinde halk kültürü ve özellikle inanç kültürü izleklerine yoğun bir şekilde yer vermiştir. Eserlerinde yaşadığı çevreyi, edindiği izlenimleri, güçlü bir gözlem ve gerçekçi bir bakış açısıyla ele alan Apaydın’ın romanlarında Alevi-Bektaşî inanç dairesinde geleneksel bağlamın önemli bir ifadesi olan ziyaret kültürünün, kutsal mekân ritüelleri, inanç anlatıları, halk inanışları çerçevesinde yansımalarına geniş ve detaylı bir şekilde ele alındığı çalışmada, kutsal mekânların niteliği ve niceliğinin söz konusu kutsal mekânların karakterlerin etkileşim içerisinde bulunduğu yerler olması sebebiyle bir çeşitlilik içerisinde verildiği görülür.

Sonuç olarak ata kültüründen veli kültürüne inanç kültürünün sürekliliği içerisinde şekillenen inanç anlatı geleneğinin ifadesi olan sözlü geleneğe ve kutsal mekân ritüellerinde sembolleşmesini ifade eden ziyaret kültürünün, Apaydın’ın romanlarında oldukça geniş tasvirlerle, detaylı bir şekilde yer aldığı görülür. Bu kapsamda çalışmada,

Ballı Baba Tekkesi, Tacım Dede Tekkesi ve Keçecidede Türbesi kutsal mekânlarından hareketle Alevi-Bektaşî ziyaret kültürünün Apaydın’ın romanlarına yansıması, anlatı ve ritüel evreninin yanı sıra mekân ve deneyim odaklı bir bakış açısıyla ele alınarak incelenmiş, Apaydın’ın romancılığında önemli yeri olan maddi ve manevi örnekleriyle oldukça çeşitli ve zengin örnekleriyle takip edilebilen halk kültürü; inanç kültürü yönüyle inanış, anlatı, ritüel, deneyim ve motivasyon bağlamında kurgu içerisinde geniş bir şekilde işlendiği tespit edilmiştir. Nitelik ve nicelik olarak çeşitlenen Alevi ziyaret yerleri, halk yaşamını yoğun bir şekilde etkileyerek Apaydın’ın romanlarında kurgusal olarak dikkat çekici bir unsur olarak yer almıştır. Apaydın’ın romanlarında Alevi ziyaret kültürüne hangi oranda yer verdiği ve kurgusal dünyayı inşa ederken inanış, anlatı, ritüel, deneyim ve motivasyonu nasıl kullandığı ortaya konulurken ziyaret kültürüne ait unsurlar kurgu içerisinde bazen montaj tekniği ile bazen de karakterler aracılığıyla kullanılmıştır. Dolayısıyla Apaydın’ın romanlarında Alevi ziyaret kültürüne geniş bir şekilde yer ayırması; inanış, anlatı ve ritüel boyutlarını detaylı şekilde ele alması sayesinde eserleri zenginlik kazanırken karakterlerin kutsalla olan ilişkisi ve iletişimi sağlam bir zeminde kurgulanmıştır.

- AKIN, Bülent (2020a). *Kızılbaş Öğuşlar ve Şab İsmail'in Anayurdu Diyarbakır*. İstanbul: Kitabevi.
- AKIN, Bülent (2020b). *Kırklar; Mitten Tasavvufa Alevi Ritiellerinin Sır Dili*. İstanbul: Kitabevi.
- AKIN, Erdem (2018). *Talip Apaydın'ın Romanlarında Halk Bilimi Unsurları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AKIN, Erdem (2022). *Halk Dini/Dindarlığı Olgusunun Ziyaret Fenomeni Bağlamında Alevilik, Siennilik, Süryanilik İnançları Açısından Halkbilimsel İncelenmesi Diyarbakır, Siirt, Mardin Örneği*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- APAYDIN, Talip (2007). *Tütün Yorgunu*. İstanbul: Literatür Yayıncılık.
- APAYDIN, Talip (2008). *Define*. İstanbul: Literatür Yayıncılık.
- APAYDIN, Talip (2016a). *Köylüler*. İstanbul: Literatür Yayıncılık.
- APAYDIN, Talip (2016b). *Toz Duman İçinde*. İstanbul: Literatür Yayıncılık.
- APAYDIN, Talip (2016c). *Vatan Dediler*. İstanbul: Literatür Yayıncılık.
- ASSMAN, Jan (2001). *Kültürel Bellek*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- ATEŞ, Fatma (2015). *Adana Halk Hekimliğinde Ocak Kültü*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AYTAŞ, Gıyasettin (2012). "Cumhuriyet Devri Türk Romanında Alevilik Algısına Yönelik Tespit ve Yorumlar". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 2012/64. 271-282.
- BAHARLU, İlgar (2020). *Şab'ın Babçesinde; Şab İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*. İstanbul: Kitabevi.
- BAYSAN, Münire (2016). *Kütahya ve Yakın Çevresinde Halk Hekimliği ile Ocak Kültü*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BLEHR, Otto (1971). "Folk Belief as a Religions Phenomenon". *TEMENOS - Nordic Journal of Comparative Religion*. 1971/7. 34-37.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2013). *Halk İnançları ve Memoratlar*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- DEDEKARGINOĞLU, Hüseyin (2012). *Dede Garkın Süreğinde Cem*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- DURKHEİM, Emile (1923). *Din Hayatının İptidai Şekilleri*. İstanbul: Tanin Matbaası.
- DURMA, Abdulhalim (2010). *Evlîyalar Şebri Tokat*. Ankara: Yenigün Matbaacılık.
- ELİADE, Mircea (1991). *Kutsal ve Dindışı*. Ankara: Gece Yayınları.
- ELMACI, Lütfullah (2017). *Ziyaret Fenomeni ve Din (Kastamonu Şeyh Şaban-ı Veli Türbesi)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ER, Piri (2014). *Yaşayan Alevilik*. Ankara: Barış Kitap.

- ERGÖZ, Ramazan (2014). *Anadolu Efsanelerinde Yasaklar ve Cezalar*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ardahan: Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ERGUN, Saadettin Nüzhet (ty). *Türk Şairleri*. C. 2.
- ERÖZ, Mehmet (1990). *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*. Ankara: Kültür Bakanlığı 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 ve Akın, Bülent (2018). “Dede Korkut Kitabı”nı Alevilik Penceresinden Okumak.” *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*. 2018/4. 2369-2408.
- ERSAL, Mehmet ve Deyiş Görgülü, Ezgi (2017). “Yemekten Ritüel Yaratmak Alevi İnanç Sisteminde Yemek Kültürü”. *Alevilik Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. 2017/16. 139-199.
- ERSAL, Mehmet ve Ersöz, Serpil (2013). “Alevi Gülbenglerinin Temel Yapısı Üzerine Bir Değerlendirme”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 2013/65. 53-80.
- ERSÖZ, Özlem (1992). *Kültürel Süreklilik Elemanlarının Saptanması ve Yeni Tasarımlara Veri Tabanı Oluşturması Yaklaşımı*. (Yayımlanmamış Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi.
- GÜNAY, Ünver ve Güngör, Harun (1977). *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*. İstanbul: Ocak Yayınları.
- HASLUCK, W. Frederick (2013). *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam II*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- HATİPLER, Çibik ve Umaroğulları, Filiz (2017). “Balkanlarda Bektaşilik ve Bektaşî Tekkeleri”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. 2017/1. 458-481.
- İNAN, Abdulkadir (1976). *Eski Türk Dini Tarihi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- KACIROĞLU, Murat (2016). “Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatında (1923 - 1940) Toplumcu Gerçekçi Edebiyat Tartışmaları”. *ETÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 2016/2. 27-71.
- KARAKAŞ, Rezan (2013). “Kemal Tahir’in Romanlarında Aleviliğe Dair”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 2013/64. 43-54.
- KARAKAŞ, Rezan ve Beyhan, Derviş (2017). “Aşkın Şehidi Romanında Alevilik”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. 2017/16. 45-69.
- KESKİN, Ahmet (2013). “Türk Şiirinde Halk Kültürü Unsurlarının Kullanımına Yetkin Bir Örnek: Hasan Hüseyin Korkmazgil”. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*. 2013/8. 115-129.
- KESKİN, Ahmet (2020). *Adbilim, Kültürdöbilim ve Folklor Odağında Türk Kültüründe Lakaplar*. Ankara: Akçağ.
- KESKİN, Mustafa (1999). *XX. Yüzyılda Tokat’ın Sosyal ve Kültürel Yapısı*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KESKİN, Mustafa (2000). “Tokat Yöresindeki Sünnî ve Alevi Topluluklarında Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyaret İnanç ve Uygulamalarındaki Benzer ve Farklılıklar”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2000/5. 209-227.
- KOÇAKOĞLU, Bedia ve Çalık, Nesrin (2017). “Talip Apaydın’ın Romanlarında Din (İslam) Algısı”. *SEFAD*. 2017/3. 79-100.
- KÖPRÜLÜ, Mehmet Fuat (2000). *Anadolu’da İslamiyet*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- KÖSE, Serkan (2019). *Alevi İnanç Sisteminde Kurban Ritüeli*. İstanbul: Kesit.
- KUMARTAŞLIOĞLU, Satı (2012). *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- KURUTLU, Saliha. (1990). *Öğretmen Yaşar Talip Apaydın'ın Romanlığı*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- MADEN, Fahri (2014). "Keçeci Baba Ocağı". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 2014/71. 147-169.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2014). *Orta çağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci/Kolonizatör Derviş Dede Garkın ve Emirci Sultan Vefayı ve Yeseviyye Gerçeği*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- ÖZVEREN, Sema (2019). *Kabramanmaraş Alevi Ocaklarında İnanç, İbadet ve Erkan Sinemilli Ocağı*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Mersin: Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- PEHLİVAN, Gürol (2009). "Dini Şahsiyetler Hakkında Oluşan Anlatılar". *Millî Folklor*. 2009/83. 88-96.
- RAGLAN, Lord (2004). "Mit ve Ritüel". *Millî Folklor*. 2004/61. 187-194.
- SALTIK, Veli (2011). *İz Brakan Erenler ve Alevi Ocakları*. Ankara: Kuloğlu Matbaacılık.
- TEKİN, Gözde (2014). "Ballı Baba". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/balli-baba>.
- TOPDEMİR, Ramazan (2005). *Türk Edebiyatında Tarîhi Romanlar (Türk Tarihi ile İlgili 1971-1980)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- TOZLU, Necdet ve Babür, Yusuf (2020). Kemah Sürek Köyü Tacim Dede Ziyaretgâhı. <https://erzincankulturatlası.com/tacim-dede-ziyaretgahi/>
- WACH, Joachim (1995). *Din Sosyolojisine Giriş*. Ankara: A.Ü.İ.F Yayınları.
- YAMAN, Ali (2004). *Alevilikte Dedelik ve Ocaklar: Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik*. İstanbul: K.A.S. Derneği Yayınları.
- YILDIZ ALTIN, Kübra (2018). *Türk Kültüründe Atalar Kültü*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YÜCEL, Sabri (2003). *Keçeci Abi Baba ve Zaviyesinde Yetişen Ünlü Kişiler*. İstanbul: Can Yayınları.

ANA TANRIÇADAN GÜNÜMÜZE BİR KÜLT: FATMA ANA ELİ

Mother Fatma's Hand: A Cult from the Mother Goddess to the Present

Von der Muttergöttin bis in die Gegenwart: Der Kult der Hand der Mutter Fatma

Cem HAYAT *

Saadet DAĞ **

ÖZ

Kadim uygarlıklardan günümüze değin bir kültür mirası olarak aktarılan semboller, insanların duygu ve düşüncelerini ifade edebildikleri iletişim kanallarındandır. İnsanoğlu tarih boyunca anlam yüklediği birçok sembolün ardında bir gizem aramıştır. Böylece birçok sembol kutsallaştırılarak, mitolojik bir kimliğe bürünmüş ve uygarlıklarının inanç fenomenleri üzerinde etkili olmuştur. Antik dönemin mağara duvarlarından başlayarak birçok toplumda var olan ve en son Alevi toplumunda kendini gösteren el figürü bu sembollerden biridir. Yapmanın ve yaratıcı gücün, kuvvetin ve kudretin ifadesi olan el figürü; şans, bereket, korunma gibi konularda birçok toplumda yaşayışın içine dâhil edilmiştir. İnsanlığın sembolleri ilk ortaya çıkardığı günlerden bugüne ulaşan el sembolü, günümüzde ekseriyetle Alevi ve Bektaşî kültüründe Hz. Fatma ile ilişkilendirilmiş bir kült olarak varlığını sürdürmektedir. Uygarlıkların kültürel etkileşimi sonucunda ana tanrıça kültünün izlerinin bugünkü Anadolu Aleviliğine de sirayet ettiği görülmektedir. Kadim dönemin ana tanrıça kültü bugün Alevi inanç ve felsefesinde Fatma Ana'ya dönüşmüş; şans, bereket ve korunma gibi konularda başvuru mistik öge ise Fatma Ana Eli olmuştur. Bu el sembolü Alevi kültüründe adını her ne kadar Hz. Fatma'dan alsa bile Orta

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Alevi Bektaşî Kültürü Anabilim Dalı, hayat.cem@hbv.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9839-2492.

** Bilim Uzmanı, saadet.dag.06@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1199-1386.

Asya Türk kültüründe Umay Ana Eli, Hıristiyanlarda Meryem Ana Eli ve Yahudilerde Hamsa olarak bir kültür bakiyesi şeklinde varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Bu bağlamda ana tanrıça kültürünün izlerinin günümüzde Alevi toplumunda diri tutulduğu söylenebilir. Yukarıda belirtilen bilgiler çerçevesinde ortaya konan bu çalışmada ise “Peñçe-i Âli Abâ” ya da “Hamsa” olarak da bilinen Fatma Ana Eli sembolünün tarihsel yolculuğu yapılmış, söz konusu figürün kökenine ışık tutulmaya çalışılmıştır. Çalışmada öncelikle var olan veriler ışığında ana tanrıça kültü ve sembolizm üzerinden el figürü gibi konulara değinilerek bunların Alevi toplumuna yansımaları irdelenmiş ve ilgili bağlamda örnekler verilerek el sembolünün bir gelenek olarak Alevi yaşamında nasıl yer edindiği açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sembol, Ana Tanrıça Kültü, Peñçe-i Âli Aba, Hamsa, Fatma Ana Eli.

ABSTRACT

The symbols, which have been passed on as a cultural heritage from ancient civilizations to the present day, are one of the communication channels through which people can express their feelings and ideas. Throughout history, human being has sought a mystery behind many symbols to which he has attributed various meanings. Thus, being sanctified, many symbols assumed a mythological identity and had an impact on the belief phenomena of their civilizations. One of these symbols is the hand figure, which existed in many societies starting from the cave walls in the ancient period and appeared in the Alevi society. The hand figure, which is the expression of creation, creative power, strength and might, is included in the life of many societies through the subjects such as luck, abundance, protection. The hand symbol, that has survived from the days when mankind revealed first symbols, continues to exist today as a cult generally associated with Hz. Fatma in the Alevi and Bektashi culture. It is apparent that the traces of the Mother Goddess cult have spread to today's Anatolian Alevism as a result of the cultural interaction of civilizations. Within the Alevi belief and philosophy, the ancient goddess cult has turned into Mother Fatma; as for the mystic element used in the subjects such as luck, abundance and protection, it became the Mother Fatma's hand. Although this hand symbol takes its name from Hz. Fatma in the Alevi culture, it continues to exist as a cultural remnant in Central Asian Turkish culture as the Mother Umay's hand, in Christianity as the Virgin Mary's hand, in Judaism as Hamsa. In this context, we can say that the traces of the Mother Goddess cult are kept alive in the Alevi society today. Within the framework of the information mentioned above, this study takes a journey through the history of the Mother Fatma's hand symbol, also known as "Peñçe-i Ali Aba" and "Hamsa", and tries to shed light to the origin of the figure. The study first mentions subjects such as the hand figure through symbolism and the cult of the mother goddess in the light of the existing data, then addresses their reflections on the Alevi society and explains how the hand symbol became a part of the Alevi life as a tradition with the examples in the relevant context.

Keywords: Symbol, Mother goddess cult, Peñçe-i Ali Aba, Hamsa, Mother Fatma's hand.

ZUSAMMENFASSUNG

Als ein kulturelles Erbe, das von den alten Zivilisationen bis in die Gegenwart überliefert wurden, sind Symbole ein Kommunikationsmittel, mithilfe dessen die Menschen ihre Gefühle und Gedanken ausdrücken können. Im Laufe der Geschichte haben die Menschen hinter vielen Symbolen, denen sie eine Bedeutung beimessen, ein Geheimnis gesucht. So wurden viele Symbole für heilig erklärt, erhielten mythischen Charakter und beeinflussten die Glaubensphänomene der Zivilisationen, die diese nutzten. Eines dieser Symbole ist die Hand, die zuerst in den Höhlenwänden der Antike vorkam und seitdem in vielen Gesellschaften und schließlich auch bei den Aleviten aufgetaucht ist. Ausdruck der Schöpfung, des kreativen Vermögens, spielt die Figur der Hand in Bezug auf die Themen Glück, Fruchtbarkeit und Schutz eine wichtige Rolle in vielen Gesellschaften. Das Symbol der Hand, das aus der Zeit stammt, in der die Menschheit ihre ersten Symbole schuf, existiert heute vor allem in der alevitischen und bektaschitischen Kultur als ein Kult in Bezug auf Fatma Ana fort. Infolge der kulturellen Interaktion von Zivilisationen lassen sich die Spuren des Muttergötterkults im anatolischen Alevitentum feststellen. Im heutigen alevitischen Glauben und seiner Philosophie gibt es eine abgewandelte Form des antiken Muttergötterkults, in deren Mittelpunkt die Mutter Fatma steht. Das mystische Element für Glück, Fruchtbarkeit und Schutz ist hier durch die Hand der Mutter Fatma repräsentiert. Obwohl das Symbol in der alevitischen Kultur nach der Prophetin Fatma benannt ist, handelt es sich bei diesem um ein kulturelles Relikt, das auch bei den zentralasiatischen Türken als Hand der Mutter Umay, bei den Christen als Hand der Jungfrau Maria und bei den Juden als Chamsa existiert. So betrachtet halten die Aleviten den Muttergötterkult in seinen Spuren bis heute am Leben. In dieser Studie wird die historische Entwicklung des Symbols der Hand der Mutter Fatma, auch bekannt als *Peñçe -i Âli Abâ* („die Hand der Fünf im Gewand“) oder *Chamsa*, nachgezeichnet und versucht, ihren Ursprung herauszuarbeiten. In dem vorliegenden Artikel werden zunächst auf Grundlage der vorhandenen Daten der Muttergötterkult und die Symbolik der Handfigur erörtert und untersucht, wie sich diese in der alevitischen Gesellschaft widerspiegeln. In diesem Zusammenhang wird daraufhin anhand von Beispielen dargestellt, wie sich das Symbol der Hand zu einer Tradition im alevitischen Leben entwickelt hat.

Schlüsselwörter: Symbol, Muttergötterkult, *Peñçe-i Âli Abâ*, Chamsa, Hand der Mutter Fatma.

Giriş

Semboller, tarih boyunca farklı din ve kültürlerle hizmet ederek insanlığın varoluşsal sürecini ispatlamasında önemli bir etken olmuştur. Bir sembolün evrensel değeri, hakikatler kadar kendisine yüklenen anlam ile de doğru orantılıdır. Her sembol kendi içinde evrensel yasaları ve hakikatlerin ardındaki gizemi barındırmaktadır. El sembolü de tarih boyunca farklı uygarlıkların inanış ve yaşayış şekillerinden etkilenerek farklı din ve toplumların kabullendiği evrensel bir sembol olarak bilinmektedir (Aydoğan, 2019: 20). El; sözlük tanımıyla, kolun bilekten parmak uçlarına kadar olan, tutmaya ve iş yapmaya yarayan bölümüdür (Türk Dil Kurumu [TDK], 2022). Bir organ olarak gerçek işleviyle kullanılmasının yanı sıra güç ve kudretin timsali olarak simgeleştirilen el, kadim uygarlıklardan günümüze kadar mitolojik unsurlardan beslenerek varlığını korumuştur. Bu sayede insanların duygu ve düşüncelerini yansıtarak toplumların ritüelleri üzerinde önemli bir rol oynamıştır. Ana tanrıça kültü bu bağlamda iyi bir örnektir. Kadının varoluşundan itibaren doğurganlıkla bilinmesi, “Ana” kavramını ortaya çıkarmış ve böylece tarihsel birçok kadın karakter de kendi toplumlarının anaları olmalarıyla özdeşleştirilmiştir.

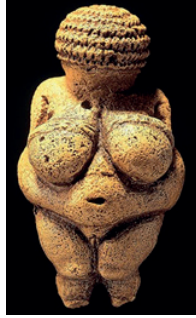
Antik dönemlerden kalma birçok sembol, yazı veya mitler o dönemin uygarlıklarının hikâyesi hakkında bilgi sahibi olmamıza olanak sağlamaktadır. Mitlerin farklı kültürlerde aynı anlamlara sahip olması, bugün etkileşim kavramı ile açıklanmaktadır (Yılmaz, 2019: 15). Yapılan araştırmalar neticesinde günümüze kazandırılan kadim dönem sembolleri gösteriyor ki kadın, sosyal hayatın içinde önemli bir rol oynamasının yanı sıra siyasî ve dinî hayatın da önemli bir figürü olarak karşımıza çıkmaktadır. O dönemin ana tanrıçaları önemli bir otorite olarak varlığını sembol ve mitlerde sürdürmüştür. Alevi mitolojisinde de, Aleviliğin kutsal anası Hz. Fatma'nın ana tanrıçalara atfedilen özellikleri bünyesinde barındırdığı görülmektedir. Bu özelliklerden biri de kuşkusuz el sembolüdür. Binlerce yıldır Anadolu'da var olan ve Anadolu'yu inanç anlamında etkileyen toplumların ana tanrıçalarının eli, günümüzde Alevi inanç ve felsefesinde Fatma Ana Eli olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada da ana tanrıça inancının genel özelliklerinden bahsedilerek, Alevi inancının yaygın olduğu coğrafyayı etkileyen düşüncelerdeki el sembolünün Fatma Ana Eli'ne dönüşüm süreci ele alınacaktır. Bu bağlamda geçmiş dönemlerin ana tanrıça sembolizmi irdelenecek ve Fatma Ana Eli kültürünün tarihsel kökenlerine ışık tutulacaktır. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle ana tanrıça kültüründen bahsetmek gerekmektedir.

1. Ana Tanrıça

19. yüzyılın ortalarından günümüze kadar yapılan araştırmalar gösteriyor ki ilk insan toplulukları anaerkil bir yaşam biçimine sahiplerdi. Bu bağlamda Bachofen, 1861'de yayımladığı “Analık Hakkı (Das Mutterrecht)” adlı eserinde; insanlık tarihinin başlarında, kan bağının yalnızca anne üzerinden kurulabildiğini öne sürmüştür. Araştırmacı, bu nedenle annenin bir otorite ve yasama merkezi olduğu kanısına varmıştır. Buna karşın Neolitik Çağ'da, insanların yerleşik hayata ve tarım toplumuna geçmesiyle beraber toprağı islah etmek ve topraktan ürün almak gibi temel görevlerin de kadına verilmiş olması hasebiyle kadının statü ve erk sahibi olduğu ileri sürülmektedir (Ersoy, 2022: 1). Yiyeceklerin toplanıp sayılması ihtiyacı ortaya çıktığında, uygarlıklar tarımın gelişmesine olanak sağlamışlar ve bu bağlamda tarımsal gelişimin ilk kanıtları, kadın tanrıların bir armağanı olarak kabul edilmiştir. Öyle ki tarımın gelişmesi ve artı ürünlerin kayda geçirilme ihtiyacı yazının icadını da beraberinde getirmiştir. Buna en güzel örnek Sümerlerdir. Zira onların cennet yazmanı kadındır. Yazıyı erkeklerin bulduğunu iddia eden kaynakların aksine yeni bulgular gösteriyor ki islah kil üzerine ilk anlamlı imgeleri basan kadındır (Stone, 2000: 35). Kadim dönemde kadın, içinde bulunduğu toplum tarafından yaratıcı özelliklere sahip kılınmış, bu özellikler de ana tanrıça inancının ortaya çıkmasına vesile olmuştur.

Ana tanrıça tabiri, dünya üzerinde kadının üstünlüğünü ve önceliğini vurgulayarak ilk kez Anadolu'da gelişmiştir. Çünkü dünya nezdinde ataerkilliğin yaşandığı çağlara bakıldığında, kadının Anadolu dışında pek etkisi görülmemektedir (Yıldız ve Özerden, 2017: 309). Bu nedenle Anadolu'nun bu anaerkil toplum yapısının, tanrıça kültürünün bir mirası olduğu söylenebilir. Tanrıça kültürünün tarihsel bulguları, arkeolojik çalışmalar sonucunda dünyanın birçok yerindeki kazılarda ortaya çıkarılan ve “Venüs” olarak adlandırılan farklı şekillerdeki kadın figürlerine dayanmaktadır. Ana tanrıçaya; Yunanistan ve Roma'ya ait şürlerde, övgülerde ve dinsel anıtlarda rastlanmasına rağmen onun asıl yurdunun Anadolu olduğu görülmektedir (Ersoy, 2022: 2). Tarihi M.Ö 6500'lere dayanan Çatalhöyük'te yapılan kazılar, ana tanrıça inancının ilk kaynağının Anadolu olduğunu göstermektedir. Çatalhöyük Neolitik toplumunda en önemli tanrı; genç bir kadın, doğum yapan bir anne ve yaşlı bir kadın olarak betimlenen Ana Tanrıçadır (Jineps, 2010). Çatalhöyük ana tanrıçası fiziksel olarak yapılan yaygın bir tasvire göre; kalın kalçalı, göbekli ve dolgun memelidir. Genelde oturur bir biçimde tasvir edilen (Erhat, 2012: 589) ana tanrıçanın fiziksel özellikleri, Anadolu kadınının fiziki görünüşüyle büyük benzerlikler göstermektedir.

Anadolu'nun tarihine bakıldığında toprak ana ile özdeşleşen; bereketi, bolluğu ve doğurganlığı simgeleyen ilk ana tanrıçaların; Kybele, Artemis ve Meryem Ana gibi dinsel kişilikler olduğu görülmektedir (Yıldız ve Özerden, 2017: 309). Ana tanrıça tâbiri; Kültepe tabletlerinde Kubaba, Lidya'da Kybebe, Frigya'da Kybele olarak geçmektedir. Hitit kaynaklarında ise kendisine "Hepat" denilmektedir (Erhat, 2012: 591-592). Uygurlıkların kültür tarihinde farklı adlandırılmasına rağmen ana tanrıçanın tasviri halk söylencelerinde tektir.



Resim 1. Willendorf Venüsü

(<https://www.bradshawfoundation.com/sculpture/willendorf.php>. Erişim tarihi: 03.11.2022.)

Ana tanrıça tâbiri hem bulunduğu çağa hem de toplumlara göre Anadolu'da; Vuruşema, Kubaba, Kybele, Lat, Ma, Hepat, Marienna, Rhea ve Artemis gibi isimlerle bilinmektedir. Hattiler, Anadolu'nun bilinen en eski yerli halkıdır ve onların baş tanrısı bir tanrıçadır. Anadolu'daki ana tanrıça kültürünün son halkası Efes'teki Artemis'tir. Anadolu toplumlarının Artemis'e olan bağlılığının (Ersoy, 2022: 2); kimi zaman Hristiyanlık inancında Meryem Ana'ya,¹ kimi zaman da Aleviliğin kutsal anası Fatma Ana'ya yönelik bir bağlılığa dönüştüğü söylenebilir. Ana tanrıça inancı binlerce yıl varlığını sürdürdükten sonra, erkek tanrılara inanan toplulukların Anadolu'yu istilası ile özünü kaybetmeye başlamış, tek tanrılı semavi dinlerin yayılmasıyla da zamanla ataerkil bir kimliğe büründürülerek Anadolu sahasında genelde Alevi inanç ve felsefesinde varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Bu varlığın karşımıza en bariz şekilde çıktığı alanlardan biri ise Fatma Ana'nın el sembolüdür.

1 431 yılında Artemis'in kenti Efes'te toplanan Üçüncü Ekümenik Konsil'de (Birinci Efes Konsili) Meryem'in theotokos, yani tanrı doğuran ana olduğu kabul edildi.

2. El Sembolizmi

Semboller kadim uygarlıklardan günümüze değin insanların sosyal ve dini tekamüllerinde kullanılan, objeler ya da işaretler aracılığıyla var olanın ötesinde anlam yüklenen çoğunluğu mistik olan işaretlerdir. Kadim uygarlıklardan bu yana inançların herkes için ortak olan ve aynı anlamların yüklendiği somut simgelerin, mistik yönleri bulunmaktadır (Kaval, 2015: 555). Tabir olarak sembol, duyularla ifade edilemeyen bir şeyi belirten somut nesne veya simge gibi anlamlara gelmektedir (TDK, 2022). Bir kişi, nesne, grup veya fikir kompleksini kolaylıkla temsil etmeyi amaçlayan bir iletişim ögesi (Pauls, 2022) olarak da tarif edilen sembol, başka bir realiteye dikkat çekerek bir başka şeyin yerine kullanılmak için insanlar tarafından yapılmış herhangi bir işarettir (Atasağun, 1997: 369). Binlerce yıllık geçmişi olan sembol ifadesi, dilimizde genellikle “simge” şeklinde kullanılsa da yaygın olarak din bilimi alanında “sembol” olarak kullanılmaktadır (Kızıl, 2018: 329). Bundan dolayı eskiçağdan günümüze kadar taşıyıcı özelliği olan bazı semboller, dinî ve mitolojik alanlarda daha kolay yayılma imkânı bulmuştur. Zira mistik olan simgelerin, tarih boyunca insanların en çok inanç sahalarını etkilediği bilinmektedir.

Semboller tüm medeniyetlerin ortak kültür mirası olarak kullanılan iletişim araçlarından biri olma özelliğine sahiptir (Britannica, 2022). Geçmişten günümüze sembollerin yapısı ve kullanım amaçları incelendiğinde, onların gizemli bir dünyaya aralanan ve çözümlenmesi gereken önemli bir mesele olduğu görülmektedir (Yılmaz, 2019: 4). Bir başka ifadeyle semboller, bilinmeyenleri anlamlandırmak için kullanılan görünür işaretlerdir (Atasağun, 1997: 370). Bu sembollere örnek olarak nasıl ki Budistlerde kıyafetler, Stupalar; Yahudilerde Davut Yıldızı, Hıristiyanlar için Haç (Kızıl, 2018: 328) verilebilirse Alevilerde de Zülfikâr ve Fatma Ana Eli örnek verilebilir. Varlığının temelini inanç fenomenlerinden alan semboller, mistik dünya görüşüyle şekillenmiş, kutsanmış hakikatlerdir (Atasağun, 1997: 372). Bu bağlamda el sembolünün tarihsel süreç içerisinde kutsal bir figür haline gelmesinin sebeplerini ortaya koyabilmek için insanın insan olma sürecine, yani evrimsel yolculuğuna göz atmak yerinde olacaktır. Bu noktada insan elinin evrimleşerek bugünkü biçimine ulaşması, konunun anlaşılması hususunda bir köşe taşıdır.

Milyonlarca yıl önceki insan atalarının elleri, günümüz modern şempanzelerinin ellerine benzemektedir. Eller bugünküne oranla daha büyük, başparmaklar ise daha küçük ve güçsüzdü. Böyle bir el yapısı, elleri de yere koyarak yürüyebilmek ve ağaçlara tırmanabilmek için gereklidir. Bunun yanında bugün parmak uçlarında bulunan

geniş kemikler henüz gelişmediği için o zamanlar parmaklar daha sivriydi. İlerleyen dönemlerde insan başparmağında şempanzelerde bulunmayan üç kas daha gelişti (Aydınlar, 2011). Böylece eller zamanla bugünkü formuna erişti. İnsan ataları, diğer parmaklarıyla uç uca gelebilen bir başparmağa ve daha yumuşak avuç içlerine sahip olunca da, herhangi bir nesneyi kavrama yetileri oluştu.

İnsan atalarının birkaç milyon yıl önce ellerinde tuttuğu keskin kenarlı taş yongaları, bir anlamda zihinsel gelişimlerini başarıya doğru götürecek olan araçlardı. Bu taş yongasının yardımıyla yeni ölmüş hayvanların sert derilerini kesebilir ve etleri çürümeden bunları elde edebilirlerdi. Aynı zamanda en değerli maddelerden biri olan kırmızı kemik iliğini kazanmak için kemikleri kırabilirlerdi. İnsan ataları bu gibi protein açısından zengin maddeleri, diğer yırtıcılardan önce ancak alet kullanarak değerlendirebilirdi. Öte yandan tehlikeli hayvanlar ölen hayvanın yanına geldiğinde insan atasının geri çekilmekten ve giderken yanına avdan bir parça almaktan başka çaresi kalmıyordu. Kavrama yetisi gelişmiş olan elleri ise bunun için biçilmiş kaftandı. Elleriyle avı veya avdan bir parçayı dişlerinin arasında taşıyabileceğinden çok daha kolay taşıyabiliyordu (Reichholf, 2014: 163-166). Bu sayede etten ve buna bağlı proteinden daha fazla faydalanabiliyordu. Nitekim et yemek, insanın bugünkü bilişsel düzeyine erişmesi için vazgeçilmezdi. Bilişsel düzeyin bugünkü haline gelmesiyle birlikte insan ataları ellerini, parçalama ve taşıma işlerinin dışında aletten alet yapmak için de kullanmaya başladılar. Bir diğer ifadeyle insan ataları üretime başladılar. Üretim ise insanlar için güç, yani hükmetmek demektir. El organı bir nevi yapmanın ve yaratmanın sembolü haline gelmişti.

İlerleyen dönemlerde insan ataları gücün sembolü olarak ve orada olduklarına dair bir iz bırakmak adına yaşadıkları mağaralara ellerinin izini çıkarmaya başladılar. El figürü artık soyut düşünceye girmişti. Bu izler ilk el figürü olmasının yanı sıra mağara sanatının ilk ürünlerindendir. El Castillo Mağarası'nda bulunan el figürleri, Dr. Alistair Pike'ye göre 37 bin 300 yıldan daha eskidir. (Taş Devri Sanatı Ansiklopedisi, 2022). Dünyanın birçok yerindeki mağaralarda buna benzer el figürüne rastlanmaktadır. Bu el izlerine 2013 yılında yapılan bir araştırmayla farklı anlamlar yüklenmeye başlanmıştır. Bahsi geçen araştırmalara göre bu el izleri kadınlara aittir. Pennsylvania State Üniversitesi'nden Arkeolog Dean Snow, Fransa ve İspanya'daki sekiz mağarada bulgularanan el izlerini, belirli parmakların birbirlerine oranlarını karşılaştırmak suretiyle analiz etmiş, 32 el üzerinden yaptığı bu analiz sonucunda 24 tanesinin yani dörtte üçünün kadınlara ait olduğunu ortaya çıkarmıştır (Skopbülten, 2013). Arkeolog Dave

Whitley ise avlanma sahneleriyle birlikte resmedilen el figürlerini, ruhlar dünyasıyla bağlantı kurmaya çalışan şamanların trans halindeyken yaptığını ileri sürmektedir. Buna göre el şekilleri, dinsel bir yaklaşımla tekrarlanmıştır. Aynı zamanda kimi avcı toplayıcı toplumlarda şamanların kadın olduğunu da belirtmektedir. Keşfin sahibi Snow, bu kadim sanatçıların neden bu izleri bıraktığı sorusuna ise; bu izlerin “Bu benim, bunu ben yaptım.” mesajı vermek için bırakılmış olabileceği yanıtını vermektedir (National Geographic, 2013). Gerçekleştirilen bilimsel çalışmalar ve yapılan yorumlar neticesinde günümüzden 38 bin yıl evvel; bu el figürlerinin, yaratıcılığı temsilen kullanıldığı söylenilebilir. Yapılan araştırmalar gösteriyor ki geçmişte mağara kadınları tarafından yaratmanın bir kanıtı olarak kullanılan el figürü; sonrasında da yaratıcı gücün, kudretin, hükmetmenin sembolü olarak kullanılmış ve tanrıçalarla özdeşleştirilmiştir.



Resim 2. El Castillo Mağarası-İspanya

(<https://ahmetustanindefteri.blogspot.com/2015/05/insanin-ilk-el-izleri-Castillo-Perch-Merle.html>

Erişim tarihi:03.11.2022.)

3. El Sembolünün Tarihsel Süreci ve Kullanıldığı Toplumlara

El figürünün en erken kullanımı antik Mezopotamya'ya kadar uzanmaktadır. Elin, din ve ululuk gibi bir işleve sahip olarak inanış ve uygulamalarda yer almasının kökeni tarih öncesi çağlara kadar gitmektedir. Paleolitik dönemde görsel bir unsur olarak mağara duvarları ve kaya üzerlerinde yer alan el izleri, Neolitik döneme geçildiğinde yerleşim yerlerindeki duvarlarda da varlığını sürdürmeye devam etmiştir (Aydoğan, 2019: 56). Günümüzde hala Anadolu'daki bazı köy evlerinin duvarlarında el izleri bereket, şifa ve korunma amacıyla yer almaktadır.

Paleolitik Çağ'ın insanları, mağaraların ulaşılması zor yerlerinde duvarlara yaptıkları el sembollerinde siyah ve kırmızı renkleri kullanmışlardır. İnsanlık tarihine ait ilk resimler denilebilecek bu figürlerde siyah ve kırmızının hâkimiyet, iktidar, korku ve saygı (Alp, 2009: 36) gibi soyut kavramların renk ve biçimde somutlaştırılarak sembolize edildiği görülmektedir. Yine bu çağda bazen bir eli duvara dayayarak bazen de herhangi bir figürü çevreleyerek yapılan el figürleri hafızalarda sahip olma (Mutlu, 1965: 24) isteğini canlandırmaktadır. Bir sembol olarak oldukça yaygın kullanılan el figürü; Hitit, Sümer ve Babilonya mühürlerinde tamamen mistik bir anlamda kullanılmıştır. Bu amaçla nazara karşı sihirli bir kuvvet olarak yer almıştır. Mezopotamya sanatında sihre ve nazara karşı kullanılan bu figürler ya parmakları açık şekilde ya da yumruk şeklinde kemik ve taştan yapılmış muskalara yansımıştır (Aldoğan, 1988: 84). El figürlerinin günümüzde ağırlıklı olarak nerelerde tespit edildiklerine bakmak gerekirse oyulmuş ve boyalı el figürlerinin Libya, Mısır, Sahra Atlası ve Orta Sahra dahil olmak üzere Kuzey Afrika'nın birçok yerinde bulunduğunu, buna karşın bulunan el tasvirlerinin boyutlarının orantısız olduğunu söylemek mümkündür (Achrati, 2022: 465-466). En ünlü örneklerin ise Arjantin, Afrika, Borneo ve Avustralya, Güney Fransa ve Kuzey İspanya'daki 12.000-40.000 yıllık mağara resimlerinden (National Geographic, 2022) müteşekkil olduğunu belirtmek gerekir. Fransa'nın Akdeniz sahilinde Mersailles yakınlarında, profesyonel bir dalış eğitmeni olan Calanque de Morgiou'da Henri Cosquer tarafından 1991 yılında keşfedilen bir sualtı mağarasındaki tavan ve duvarlarda en az 27 bin yıl öncesine ait olduğu tahmin edilen el izleri tespit edilmiştir (Yılmaz, 2019: 17). Öte yandan açık sağ el işaretinin, Tanrıça İnanna² ve Tanrıça İştara³ atfedilen muskalarda, antik Mezopotamya eserlerinde; hastalıklardan korunmak ya da hastalıkların iyileştirilmesi amacıyla kullanıldığı görülmektedir (Sonbol, 2005: 355-359). Sembolün arkeolojik çalışmalar neticesinde görüldüğü bir diğer yer ise Khirbet el-Kum'un dışında Hebron bölgesine yakın küçük bir köydür. 1967 yılının sonbaharında arkeolog William Dever bu bölgede birtakım kazı çalışmaları yürütmüştür. Bu çalışmalar sonucunda MÖ 8. yüzyıla ait üç yazıt ve çeşitli küçük aletler içeren birbirine geçmiş iki mezar buluştur. Yazıtlardan biri Uriyahu adındaki birini, "Yahve ve onun Aşera'sı" adına kutsayan ve

2 İnanna: Sümer ana tanrıçasıdır.

3 İştara: Asur, Babil ana tanrıçasıdır.

onu düşmanlarından korumasını isteyen bir yazıdır. Yazının altında ise bir el işareti yer almaktadır (Batuk, 2016: 23, 36). Burada el işaretinin koruyucu bir figür olarak kutsallaştırıldığı söylenebilir.



Resim 3. Hebron bölgesi yakınlarında bulunan, 8. yüzyıla ait üzerinde el işareti olan yazıt
(<https://treespiritwisdom.com/2022/05/31/june-oak/>. Erişim tarihi: 03.11.2022.)

Fenikeliler de Kartaca'nın (günümüz Tunus'u) koruyucu tanrıçası ve ay döngüsünün denetleyicisi Tanit'i temsil etmek için bir el imgesi seçmişlerdir. Tanit Fenikelilerde/Kartacalılarda Asherah'ın ismiydi. Yani Asherah'ın daha sonraki bir versiyonuydu (Tahor, 2022). Aynı figür Yunan mitolojisinde Aphrodite'in Eli olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadınları nazardan korumak, doğurganlığı ve emzirmeyi arttırmak, sağlıklı hamileliği desteklemek ve zayıfları güçlendirmek gibi koruma niyetleri için kullanıldığı görülmektedir (Sonbol, 2005: 355-359). Buraya kadar, tanrıçalarla özdeşleşen el sembolünün farklı toplumlarda benzer amaçlarla kullanıldığı görülmüştür. Son zamanlarda yapılan arkeolojik çalışmalar neticesinde el sembolünün bu gibi anlamlar taşıdığı düşüncesi pekiştirilmektedir.



Resim 4. Fenike Tanrıçası Tanit'in Eli

(Louvre Müzesi, <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010148816> Erişim tarihi: 03.11.2022.)

2022 yılının sonlarına doğru arkeologların, İspanya'nın kuzeyindeki Navarre bölgesindeki günümüz Pamplona'sına yaklaşık 8 km uzaklıktaki Aranguren Vadisi yakınlarında bulunan Irulegi arkeolojik alanında buldukları el sembolü, bu yeni çalışmalardan birinin ürünüdür. M.Ö 1. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlenen, el sembolü ile ilişkili olan bu son keşif aynı zamanda arkeologların; en eski Bask dili metni olduğuna inandıkları bir metin içermektedir. Metinde çevrilen ilk kelime ise modern Baskça dilinde “iyi talih” ya da “iyi alamet” anlamına gelen “zorioneko” kelimesine kolayca çevrilen “sorioneku”dur (Arkeonews, 2022). Objenin üzerimde aynı zamanda, evin kapısına asılmak için üzerinde bir girinti bulunmaktadır. Objenin üzerindeki yazıyla birlikte düşünüldüğünde; bu el figürünün bu toplumda da evi korumak için ritüel bir nesne olarak kullanıldığı, iyi şans ve bereket getireceğine inanıldığı çıkarımına varılabilir.



Resim 5. Irulegi arkeolojik alanında bulunan el sembolü

(<https://www.aranzadi.eus/la-mano-de-irulegi>, Erişim tarihi: 19/11/2022.)

Yukarıda bahsedilen ve çok tanrılı inançlara sahip olan toplumların yanında, el figürünün tek tanrılı semavi dinlerde de varlığını koruduğu ve bu dinlerin inanç unsuru haline geldiği görülmektedir. Musevilerde bu sembol, Musa peygamberin kız kardeşi Miriam'a atfedilmiş ve adına Miriam'ın Eli ya da Hameş Eli denilmiştir. İber Yarımadası'nın antik Sefarad cemaati; Miriam'ın Eli'ni sembol seçmiştir. İbranice Hamesh; figürdeki beş parmak, Torah'nın⁴ beş kitabını temsil etmektedir.⁵

4 Torah (Tora) günümüzde Yahudilerin Tevrat yerine kullandıkları isimdir

5 Torah'nın ilk beş kitabı sırasıyla: Yaratılış, Mısır'dan Çıkış, Levililer, Çölde Sayım ve Yasanın Tekrarı'dır.

Hristiyanlığın ortaya çıktığı ve yaygınlaştığı dönemde ise Meryem Ana Eli olarak karşımıza çıkmaktadır (Elmas, 2013). Bugün ise özellikle Anadolu coğrafyasında Fatma Ana Eli inancı yaygındır. Yukarıda ortaya konan el sembolizminin; uygarlıklar arasında kültür mirası olarak taşınmaya devam etmek suretiyle, bugün Alevi toplumunda Fatma Ana Eli olarak karşımıza çıkmış olabileceğini düşünmek yanlış olmayacaktır.

4. Günümüz Alevi İnancında Fatma Ana Eli

Alevilerin kutsal sembollerinden bir tanesi olan Fatma Ana Eli, “Pençe-i Âl-i Abâ” ya da “Hamse” diye de bilinmektedir. Diğer toplumlar gibi Aleviler de bu sembolün kişileri nazara, kötü düşüncelere karşı koruyacağına; uğur, şans ve bereket getireceğine inanmaktadır. Kaynaklara göre, Anadolu inanışlarında beş sayısı ekseriyetle nazarla ilişkilendirilmiştir. Bu da el motifi ve elin beş parmağı ile ilgilidir (Alp, 2009: 35). Bunun yanında Pençe-i Âl-i Abâ sözüyle Hz. Muhammed’in ailesindeki beş kişi ifade edilmektedir. Bu beş kişi aynı zamanda Alevi inancındaki “beşler” olgusuna karşılık gelmektedir. El biçiminin her bir parmağı, Ehlibeytin beş temel kişisini sembolize etmektedir. Bu kişiler Muhammed, Ali, Fatma, Hasan ve Hüseyin’dir. Peygamber ailesinin, ailenin kadın bireyine ait bir sembolde simgelenmesi Alevi inancındaki ana tanrıça yansımalarının bir ürünü olarak yorumlanabilir. Alevi toplulukları arasında “beşler” olgusunu anlatan şu söylencede de Fatma Ana’ya tanrıça özellikleri yüklendiği açıkça görülmektedir:

“Hakk evreni yarattığında karalar yok iken, her yer su iken kandilde bir nur ışıldadı. Bu nurun içinde bir kadın görüldü. Başında bir taç, iki kulağında iki küpe, belinde de bir kemer vardı. Cebrail kadını görünce şaşırıp ve Hakk’a niyaz etti, kim olduğunu sordu. Hakk, ‘Ey Cebrail! O, cennetin seyidesi Fatma Zehra’dır.’ dedi. Cebrail, ‘Tanrı’m, ne kadar güzeldir.’ diye karşılık verdi. Tanrı, ‘Biz onu nurdan yarattık.’ Cebrail sordu: ‘Ya Hakk, başındaki nedir?’ Tanrı, ‘Başındaki taç, Muhammed Mustafa’dır.’ dedi. Cebrail, ‘Ya belindeki nedir?’ diye sordu. Hakk buyurdu: ‘Ey Cebrail! Belindeki de kemer olup, Fatma’nın helali olan Ali’dir.’ Cebrail sordu: ‘Kulaklarındaki nedir?’ Yaratan cevap verdi: ‘Şebber-ü Şübber, yani Hasan ve Hüseyin’dir.’ buyurdu (KK-1).”

Başka bir Alevi söylencesinde ise Fatma Ana'nın elinin kutsallığı, yine Fatma Ana'ya insanüstü özellikler yüklenerek şu şekilde anlatılır:

“Fatma, bir gün mutfakta helva kavururken eşi Ali'yi genç ve güzel bir kızla görür ve pişen helvaya elini daldırır ancak hiçbir şey olmaz, helvayı böyle kavurmaya devam eder. Kocasını durumu fark edince Fatma'nın elini tencereden çıkartır. O günden sonra bu elin kutsallığına, gücüne, adeta yenilmezliğine inanılır (KK-2).”



Resim 6. Fatma Ana Eli

(<https://icon-library.com/png/494926.html>. Erişim tarihi: 03.11.2022.)

Anadolu'dan bir örnek babında Sivas'ın bazı Alevi köylerinde bugün hala ocaklı kadınların, Hz. Fatma'yı pirleri olarak gördükleri ve çeşitli hastalıkları tedavi ederken “El benim elim değil, Fatma (Fadime) Ana'mızın eli olsun” dedikleri bilinmektedir. Bunun yanı sıra kadınlar yoğurt yaparken, turşu kurarken, çiçek yetiştirip sebze fidelerken ya da toprağa buğday atarken yine Fadime analarının elini zikretmektedirler (Üçer, 2017: 191). Yine Sivas'ın bazı köylerinde kutsal sayılan ocakzâde evlerin duvarlarına boya ile el sembolü işaretlenmektedir. Halk arasında bu işaretin uğur ve bereket getireceğine inanılmaktadır (Kumartaşlıoğlu, 2015: 107). Nazar gibi negatif enerjiden korunmak için de aşağıya doğru ve avuç içi açık şekilde olan el sembolü tasvir edilmektedir. Parmaklar bitişik ve düzdür. Küçük olanları takı olurken büyük olanları eve asılmaktadır. Bazı ellerin avuçlarının tam ortasına göz yerleştirilmektedir. Bunun da nazarlığın ek koruması olduğuna inanılmaktadır (Eroğlu, 2020: 50). Hala birçok köy evinin duvarında, halı ve kilimlerde, kadınların taktıkları kolyelerde buna benzer el sembolü bulunmaktadır.

Öte yandan yukarıda bahsedilen ve eski çağ uygarlıklarıyla başlayıp bugün Alevi-Bektaşî kültüründe varlığını devam ettiren bu oluşumların bir bakıma Şamanlarda da olduğunu söylemek mümkündür. Müslüman Türklerde, Altay Şamanlığının gelenekleri yüzyıllar boyu aktarılarak varlığını korumuştur. Bugün Oğuzların torunları olan Anadolu Türklerinde birçok eski inanç ve göreneklerin derin izlerine rastlamak mümkündür (İnan, 1986: 207). Umay Ana Eli de bu bağlamda bir örnektir. Umay'ın, anne ve çocukları koruyan tanrıça olduğuna dair inanışlar halk arasında dolaşmakla beraber bu kültün, Fatma Ana Eli kültü ile benzerlik gösterdiğini söylemek mümkündür. Umay, ünlü Türkolog ve Tarihçi İbrahim Kafesoğlu tarafından Hind-İran itikadında "Humâ" olan ve kitâbelerde adı zikredilen bir tanrıçadır (Kafesoğlu, 1984: 290). Ö. Budda'ya göre ise "Uma" anne demektir. Tanrıların büyük annesi olarak zikredilmektedir. Öte yandan yeni doğan bir bebekte görülen doğum lekesinin Umay Ana'nın elinin izi olduğuna dair inanışlar mevcuttur. Bu iz "Umay Ana'nın El İzi" olarak kutsanmaktadır (Çobanoğlu, 2018: 32). Bu konuda şöyle bir söz de bulunmaktadır: "Menim kolum emes. Umay enemdin kolu (Benim elim değil. Umay annemin eli)" (Gömeç, 2018). Öyle ki bugün hala Orta Asya ve bu coğrafyanın geleneklerini yaşatmayı sürdüren hanelerde, bir kadının doğumunun kolay geçmesi için "Benim elim değil, Umay Ana'nın eli olsun" ifadesinin kullanıldığı görülmektedir (Küçük, 2013: 117). Anadolu'yu inanç ve düşünsel anlamda etkileyen Orta Asya Türklerinin, bu kutsal sözcüklerini bu coğrafyada yaşayan Alevilere miras bıraktıklarını ve Umay Ana'nın Fatma Ana'ya dönüştüğünü söylemek yanlış olmayacaktır.

Sonuç

Milyonlarca yıl önce insan elinin evrimleşmesiyle başlayan üretim ve yaratıcılık süreci, kadının doğurganlık özelliğinden dolayı doğal bir yaratıcı olarak kabul edilmesi ve tanrıçalaştırılmasıyla kesişmiştir. Buna paralel bir şekilde insanın bilişsel düzeyine soyut düşüncenin eklenmesi, muhtelif fikirlerin sembollerle anlatılması ihtiyacını doğurmuştur. Hemen hemen aynı dönemlerde bir yandan "Venüs" olarak adlandırılan tanrıça heykelleri yapıp onlara tapılırken bir yandan da mağara duvarlarına, yaratıcı gücün sembolü olarak el figürleri çizilmiştir.

Çağlar boyunca yapmanın, yaratmanın, kuvvetin ve kudretin temsili olarak simgeleşen el figürünün insanları kötü düşüncelerden, büyüden, nazardan koruduğuna; uğur, şans ve bereket getirdiğine inanılmıştır. Tanrıçalar eliyle ortaya çıkan bu inanış son olarak Anadolu sahasında Alevi inanç ve felsefesinde kendisini Fatma Ana olarak göstermiş ve Fatma Ana Eli olarak yaşayışa dâhil edilmiştir. Anadolu'yu besleyen

fikirlerin ürünü olarak ortaya çıkan bu sembol Aleviler tarafından kutsal kabul edilmiş ve bunu yaparken önceki dönemlerin birikimine sadık kalınmıştır.

Anadolu'da varlığını sürdüren geleneksel Alevilik uygulamaları göz önünde bulundurulduğunda binlerce yılın kutsal yaratım sembolü olan el figürünün, Alevilerin tarihsel ve toplumsal hafızasının ürünü olarak bir inanç unsuru haline geldiği görülmektedir. Alevi felsefesinde kadına verilen önemin de kanıtlarından birini sunmaktadır. 38 bin yıl önce mağara duvarlarına çizilen; Mısır'da, Babil'de muskalara yazılan; eski Yunan'da doğum için medet umulan, eski Türklerde bebeklerin doğum izlerinde aranan, Orta Doğu'da kayalara kazınan kutsal el, bugün Aleviler tarafından kötülüklerden korunmak niyetiyle bir kolye olarak kadınların boynunda, halı ve kilimlerde, evlerin duvarlarında yer almaktadır.

- ACHRATİ, Ahmed (2003). *Hand and Foot Symbolism: From Rock Art To The Qur'an*. 23 Ekim 2022 tarihinde <https://www.scribd.com/document/161223432/Hand-and-Foot-Symbolisms> adresinden erişildi.
- ALDOĞAN, Ayşen (1988). Anadolu Kültüründe-Sanatlarında Sembolik El Motifi. *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1(2).
- ALP, Özlem (2009). *Orta Asya'dan Anadolu'ya Kültürel Sembollere Giriş*. Ankara: Eflatun Yayınevi.
- ARANZADİ. 19 Kasım 2022 tarihinde <https://www.aranzadi.eus/la-mano-de-irulegi> adresinden erişildi.
- ARKEONEWS. (2022). *Archaeologists in nothern Spanish have discovered what they believe to be the oldest Basque language text*. 19 Kasım 2022 tarihinde <https://arkeonews.net/archaeologists-in-nothern-spanish-have-discovered-what-they-believe-to-be-the-oldest-basque-language-text> adresinden erişildi.
- ATASAGUN, Galip (1997). Sembol ve Sembolizm. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(7).
- AYDOĞAN, Hatice Aycan (2019). *Türk Halk İnanış Ve Uygulamalarında El Sembolü*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Anabilim Dalı.
- AYDINLAR, Kozmopolit (2011). *İnsanın Evrimi: Baş Pamağa Çok Şey Borçluyuz*. 26 Ekim 2022 tarihinde <https://evrimteorisonline.com/2011/04/21/basparmagacok-sey-borcluyuz/> adresinden erişildi.
- BATUK, Cengiz ve Köroğlu, Mevlide (2016). Bir Yahudi Tanrıçası Olarak Aşera. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(41).
- BRITANNICA. (2022). *Semboller*. 30 Ekim 2022 tarihinde <https://www.britannica.com/topic/symbol> adresinden erişildi.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2018). Altay Mitolojisi Bağlamında Türk Ve Kore Şamanizmi Üzerine Tespitler. *Uluslararası İpek Yolu Sempozyumu: Türkiye İle Kore Arasında Uygarlıkların Etkileşimi*(20).
- EL CASTILLO. İnsanın İlk El izleri El Castillo ve Pech Merle Mağarası. 3 Kasım 2022 tarihinde <https://ahmetustanindefteri.blogspot.com/2015/05/insanin-ilk-el-izleri-Castillo-Perch-Merle.html> adresinden erişildi.
- ELMAS, Efe (2013). Tanrıça Serisi 3: Tanrıça Sembolleri. *İndigo Dergisi*.
- ERHAT, Azra (2012). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi kitabevi.
- EROĞLU, Zeynep (2020). *Toplumsal Bellekte Hz. Fatma*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı.
- ERSOY, Elif. Ana Tanrıça Kültü. *Anadolu Aydınlanma Vakfı*.23 Eylül 2022 tarihinde https://www.academia.edu/25356451/ANA_TANRI%C3%87A_K%C3%9CLT%C3%9C adresinden erişildi.
- FATMA ANA ELİ. 3 Kasım 2022 tarihinde <https://icon-library.com/png/494926.html> adresinden erişildi.

- GÖMEÇ, Saadettin Yağmur (2018). *Umay Ana*. 21 Kasım 2022 tarihinde <https://www.turkceindirilmesi.com/turk-tarihi/umay-ana-prof-dr-saadettin-gomec-h77695.html> adresinden erişildi.
- İNAN, Abdulkadir (1986). *Tarihte Ve Bugün Şamanizm Materyaller Ve Araştırmalar* (3 b.). Ankara: Atatürk Dil, Tarih Ve Yüksek Kurumu Yayınları.
- JINEPS GAZETESİ (2010). *Anadolu ve Mezopotamya'da Ana Tanrıça İnancı*. 28 Ekim 2022 tarihinde <https://jinepsgazetesi.com/2010/10/anadolu-ve-mezopotamya-da-ana-tanrica-inanci3/> adresinden erişildi.
- KAFESOĞLU, İbrahim (1984). *Türk Milli Kültürü* (3 b.). Ankara: Ötügen Yayınları.
- KAVAL, Musa (2015). Mistisizm'in Dili; Sembolizm. *Turkish Studies*(10/6).
- KAYNAK KİŞİ 1, Hayat, Hasan Hüseyin (2022). *Hudr Abdal Ocağı*. 82 yaşında, okur-yazar, Divriği/Gökçebel.10 Temmuz 2022 tarihinde görüşüldü.
- KAYNAK KİŞİ 2, Hayat, Arife (2022). *Hudr Abdal Ocağı*. 73 yaşında, ilkokul, Divriği/Gökçebel. 10 Temmuz 2022 tarihinde görüşüldü.
- KIZIL, Hayreddin (2018). Dini Sembolizm Üzerine. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX(20).
- KUMARTAŞLIOĞLU, Satı (2015). Fatma Ana Üzerine Anlatılan Efsaneler. *Avrasya Uluslararası Araştırmaları Dergisi*, 3(6).
- KÜÇÜK, Mehmet Alparslan (2013). Geleneksel Türk Dinindeki Ana/Dişil Ruhlara Mitolojik Açıdan Bakış. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(1).
- LOUVRE MÜZESİ. 3 Kasım 2022 tarihinde <https://collections.louvre.fr/en/ark> adresinden erişildi.
- MUTLU, Belkıs (1965). Efsanelerin İzinde Yakın Doğu'dan Kuzey Avrupa'ya. İstanbul: Devlet Güzel Sanatlar Akademisi Yayınları.
- NATIONAL GEOGRAPHIC (2013). *İlk Sanatçılar Çoğunlukla Kadın mıydı?* 27 Ekim 2022 tarihinde <https://www.nationalgeographic.com/adventure/article/131008-women-handprints-oldest-neolithic-cave-art> adresinden erişildi.
- _____ (2022). *Were The First Artists Mostly Women*. 27 Ekim 2022 tarihinde <https://www.nationalgeographic.com/adventure/article/131008-women-handprints-oldest-neolithic-cave-art> adresinden erişildi.
- REICHOLF, Josef H. (2014). *İnsanın Evrimi*. (Çeviri Nülfer Epçeli) İstanbul: Say Yayınları.
- SKOPBULTEN (2013). *Mağara Resimlerinin İzinde: İlk Sanatçı Bir Kadın mıydı?* 19 Kasım 2022 tarihinde <https://www.e-skop.com/skopbulten/magara-resimlerinin-izinde-ilk-sanatci-bir-kadin-miydi/1580> adresinden erişildi.
- SONBOL, Amira El Azhary (2005). Beyond The Exotic Women's Histories In Islamic Societies. (A. E.-A. Sonbol, Dü.)
- STONE, Merlin (2000). *Tarırlar Kadınken*. (N. Şarman, Çev.) İstanbul: Payel Yayınevi.
- TAHOR, Leb (2022). *Khirbet el-Qom Tomb Inscription*. 26 Ekim 2022 tarihinde <http://www.lebtahor.com/Archaeology/inscriptions/khirbet%20el%20qom%20tomb%20inscription.htm> adresinden erişildi.
- TAŞ DEVRİ ANSİKLOPEDİSİ. (2022). *El Castillo Mağara Resimleri*. 28 Ekim 2022 tarihinde <http://www.visual-art-cork.com/prehistoric/castillo-cave-painting.htm> adresinden erişildi.
- TDK. (2022). *El*. 3 Kasım 2022 tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden erişildi.

- _____. (2022). *Sembol*. 28 Ekim 2022 tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden erişildi.
- ÜÇER, Müjgan (2017). Halk Kültürümüzde Hz. Fâtıma (Fadime Ana). A. Aksu (Dü.) içinde, *Cennet Kadınlarının Seyyidesi Hz. Fâtıma*. Sivas: Sivas Belediyesi.
- WILLENDORF VENÜSÜ. 3 Kasım 2022 tarihinde <https://www.bradshawfoundation.com/sculpture/willendorf.php> adresinden erişildi.
- YAZIT, MÖ 8. yüzyıl. 3 Kasım 2022 tarihinde <https://treespiritwisdom.com/2022/05/31/june-oak/> adresinden erişildi.
- YILDIZ, Sevcan ve Turamberk Özerden, Seden (2017). *Anadolu'da Anatanrıça Kültü*. Z. G. Serbestoğlu (Dü.). içinde Ankara: Gece Kitaplığı.
- YILMAZ, Nefne Fürkan (2019). *Yabudilik'te Hamsa İslâm'da Fatma'nın Eli*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.

YANYATIR OCAKLI TAHTACI ALEVİLERİNDE SAZANDARLIK GELENEĞİ: SAZANDAR İSMAİL GACAR ÖRNEĞİ

*Sazandar Tradition among Tahtacı Alevi belonging to the Yanyatır Ocak: The Example of
Sazandar İsmail Gacar*

Der Sazandar-Dienst bei den Tahtacı-Aleviten des Yanyatır-Ocaks am Beispiel des Sazandar İsmail Gacar

Sultan Yıldız GACAR *

Alevi inanç sistemi ocak merkezli kurumsallaşmıştır. İnanç sistemi, Anadolu'dan Balkanlara kadar çok geniş bir coğrafyada ocaklarla varlığını sürdürmüştür ve sürdürmeye devam etmektedir. Ocaklara ve yörelere göre farklılıklar gösteren Alevi inanç sistemi, zengin bir ritüel evrenine sahiptir. Ocaklara bağlı topluluklar genel anlamda ocağın kurucu karizmatik inanç önderinin adı ile adlandırılır. Çalışmamıza konu olan Tahtacı Alevileri, yaptıkları meslek ile adlandırılmış bir zümre olarak karşımıza çıkmaktadır.

ÖZ

Tahtacılar tarihsel süreç içerisinde Horasan'dan Anadolu'ya göç eden, eski Türk inançlarını ve kültürünü beraberinde getiren ve günümüzde Akdeniz, Ege ve Marmara bölgelerinde yaşayan Alevi topluluğudur. Tahtacı ismini konargöçer yaşam tarzında ağaç işçiliği ile uğraşmaları sebebiyle almışlardır. Zaman içinde Tahtacı adlandırması bir inanç toplumunun adı haline gelmiştir. Tahtacı Alevileri diğer Alevi zümrelerinde olduğu gibi ocak merkezli yapılıdır. Tahtacı Alevilerinin bağlı olduğu iki ocak vardır. Bunlardan birincisi karizmatik inanç önderinin Durhasan Dede olduğu Yanyatır Ocağı, ikincisi ise karizmatik inanç önderi İbrahim Sani olan Hacı

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, sultangacar@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-1947-5247.

Emirli Ocağı'dır. Yanyatır Ocağı'nın merkezi Adana Ceyhan Durhasan köyü, Hacı Emirli Ocağı'nın merkezi ise Gaziantep İslahiye Kabaklar köyüdür.

Tahtacı Alevi toplumu, kapalı toplum yapısını en güçlü şekilde yaşatan zümrelerin başında gelmektedir. Tahtacılar, ritüel evrenlerinin farklılığı ve yaşam biçimleri ile kapalı toplum yapısını son elli yıla kadar canlı bir şekilde yaşatmayı ve aktarmayı başarmıştır.

Bu makalede, Tahtacı Aleviliğine ait kutsal belleğin yaşamasını ve aktarılmasını sağlayan, inanç sistemi içerisinde on iki hizmetten biri olan sazandarlık hizmeti, İsmail Gacar örneklemleri ile incelenmeye çalışılacaktır. Konunun daha iyi anlaşılması açısından öncelikle Alevi inanç sisteminin ocak merkezli yapılanmasının üzerinde durulacak daha sonra Tahtacı Alevi ocakları ve bu ocaklarda gerçekleştirilen hizmetler ve cem ritüelleri bağlamında Tahtacı Alevilerinde sazandarlık hizmeti açıklanacaktır. Makalede İsmail Gacar'ın sazandarlık hizmeti yaptığı Yanyatır Ocağında gerçekleştirilen cem ritüelleri, hizmetler ve sazandarlık hizmeti temel alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Ocak, Tahtacı, Cem, Hizmet, Sazandar, İsmail Gacar.

ABSTRACT

The Alevi belief system is institutionalized around *ocak*. The belief system has continued to exist, and still exist through *ocaks* in a very large region from Anatolia to the Balkans. The Alevi belief system, which differs according to *ocaks* and regions, has a rich ritual system. The communities affiliated to *ocaks* are generally named after religious leader, founder of the *ocak*. Tahtacı Alevi, who are the subject of our study, appear as group named after their profession.

The Tahtacıs are an Alevi community that migrated from Khorasan to Anatolia through history, brought along the old Turkish beliefs and culture, and lives in the Mediterranean, Aegean and Marmara regions today. Due to their engagement with woodwork in nomadic lifestyle, they were called Tahtacı. Over time, this name has become the name of a belief community. As other Alevi groups, Tahtacı Alevi are also *ocak* centred. They are affiliated with two *ocaks*. One of them is the Yanyatır Ocak whose religious leader is Durhasan Dede, and the other one is the Hacı Emirli Ocak, whose religious leader is İbrahim Sani. The centre of the Yanyatır Ocak is in the Ceyhan village in Adana, and the centre of the Hacı Emirli Ocak is located in İslahiye Kabaklar village in Gaziantep.

The Tahtacı Alevi community is one of the main groups that keep the closed society structure alive in the strongest way. Tahtacıs have managed to sustain and pass on the diversity of their ritual system and their lifestyle through the closed society structure until the last fifty years.

Using the example of İsmail Gacar, this study will try to analyse the service of *sazandar*, which is one of the twelve services within the belief system that enables the survival and transmission of the Tahtacı Alevi's sacred memory. For better understanding of the subject, first of all, the *ocak*-centred structure of the Alevi belief system will be explained, and then the service of *sazandar* among Tahtacı Alevi will be discussed in the context of the *ocaks* of Tahtacı Alevi, the services and *cem* rituals performed in these *ocaks*. The basis of the study will be *cem* rituals, services and the service of *sazandar* performed in the Yanyatır Ocak where İsmail Gacar serves as a *sazandar*.

Keywords: Alevism, *ocak*, Tahtacı, *cem*, service, *sazandar*, İsmail Gacar.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Ocaks stellen die zentrale Institution des alevitischen Glaubenssystems dar. Das Alevitentum existiert bis heute in einem großen geografischen Gebiet von Anatolien bis zum Balkan fort. Das alevitische Glaubenssystem weist je nach Ocak und Region unterschiedliche Merkmale auf, verfügt dabei aber insgesamt über ein breites Spektrum an Ritualen. Gemeinschaften, die einem Ocak angehören, tragen in der Regel den Namen des charismatischen Glaubensführers, der diesen gegründet hat. Bei den Tahtacı-Aleviten, die in diesem Artikel behandelt werden, handelt es sich hingegen um eine nach ihrem Beruf benannte Gruppe.

Die alevitische Gemeinschaft der Tahtacıs wanderte im Laufe der Geschichte samt alter türkischer Glaubensvorstellungen und Kulturmerkmale aus Chorasana nach Anatolien ein. Heute leben die Tahtacı in der Mittelmeer-, Ägäis- und Marmararegion. Als Nomadenstamm war die Gemeinschaft mit der Holzverarbeitung beschäftigt, woher sie den Namen Tahtacı („Holzarbeiter“) bezog. Im Laufe der Zeit wurde der Name Tahtacı zum Namen einer Glaubensgemeinschaft. Die Tahtacı-Aleviten sind wie andere alevitische Gemeinschaften um Ocaks herum organisiert. Sie gehören zwei Ocaks an. Dies sind zum einen der Yanyatır-Ocak, dessen charismatischer Glaubensführer Durhasan Dede ist, und zum anderen der Hacı-Emirli-Ocak, dessen charismatischer Glaubensführer İbrahim Sani ist. Das Zentrum des Yanyatır-Ocaks ist das Dorf Durhasan in Ceyhan, Adana, während sich das Zentrum des Hacı Emirli-Ocaks im Dorf Kabaklar in İslahiye, Gaziantep, befindet.

Die Tahtacıs sind eine der Gemeinschaften, bei denen eine nach außen hin geschlossene Struktur besonders ausgeprägt ist. Dadurch ist es ihnen gelungen, diese Struktur samt ihrer unterschiedlichen Rituale und Lebensstile bis in die letzten fünfzig Jahre am Leben zu erhalten und weiterzugeben.

In diesem Artikel soll am Beispiel İsmail Gacars der Sazandar-Dienst (d.h., das Spielen der Langhalslaute während des Cem-Gottesdienstes) untersucht werden, der als einer der zwölf Dienste im alevitischen Glaubenssystem für das Überleben und die Weitergabe des kollektiven Gedächtnisses des Tahtacı-Alevitentums sorgt. Um ein besseres Verständnis der Thematik zu ermöglichen, wird zunächst die um den Ocak herum organisierte Struktur des alevitischen Glaubenssystems dargestellt, bevor der Sazandar-Dienst bei den Tahtacı-Aleviten im Kontext ihrer Ocaks und der in diesen vollzogenen Dienste und Cem-Gottesdienste erläutert wird. Der Artikel stützt sich dabei auf die Cem-Gottesdienste, Dienste und den Sazandar-Dienst im Yanyatır-Ocak, in dem İsmail Gacar als Sazandar diente.

Schlüsselwörter: Alevilik, Ocak, Tahtacı, Cem-Gottesdienst, Dienste, Sazandar, İsmail Gacar.

Giriş

Alevilik, kökleri Orta Asya'dan Horasan'a, Horasan'dan Anadolu'ya uzanan bir inanç sistemidir. Bununla birlikte Alevilik "Ocak" merkezli oluşmuştur ve ritüellerle şekillenen bir yapıdadır. Bu inanç sisteminde bulunan her ocak, soyunun Ehlîbeyt soyuna dayandığına inanılan bir karizmatik inanç önderi adına kurulmuştur (Ersal, 2016b: 41). Ersal, Ocak sistemini şu şekilde tanımlamaktadır:

Soyu On İki İmamlar kanalıyla Ehlîbeyte dayanan bir karizmatik inanç önderi adına kurulan, kendisine bağlı bir talip ve hiyerarşiye göre ocak, topluluğu olan, silsile olarak karizmatik inanç önderinin soyundan gelen temsilcilerine pîr, mürşit, dede adı verilen, kendi içinde ve diğer ocaklarla bir hiyerarşisi olan, bazı yörelerde rehber, pîr ve mürşit adları ile tanımlanan, takip ettiği bir sürekle ya da erkân sistemi olan inanç sistemi yapılanmasına "ocak" ya da "dede ocağı" denir. (2016b: 41).

Alevi inanç sisteminde ocaklar arası farklılıklar mevcuttur. Bu farklılığın temel nedeni ocak merkezli oluşturulmuş inanç sisteminin ritüeller tarafından şekillendirilmesidir. Alevi ve Bektaşilerin ibadet ritüellerine "Cem" adı verilir (Ersal, 2019: 19). Alevi- Bektaşî inanç sisteminin temel ibadet şekli olan "Cem" ritüelleri esnasında inanç sisteminde mevcut olan diğer ritüeller icra edilir. Alevi inanç sisteminde cem, inancın mitik kökeninin yeniden canlandırıldığı ritüeldir (Akın, 2016a: 17). Alevi inanç sisteminin mitik kökeni Kırklar Cemi'ne¹ dayandırılmakta ve ilk cemin Kırklar Cemi'nde gerçekleştirildiği kabul edilmektedir. Bu nedenle cem ritüeli içerisinde gerçekleştirilen pratikler, inanç sistemi içerisindeki diğer ritüelleri kapsar. Alevi- Bektaşî inanç sistemi içerisinde cemler, diğer ritüellerin tamamına yakını içerisinde barındıran ritüeller olma özelliğine sahiptir (Akın, 2016b: 101). Cem ritüelleri bağlı olunan ocağa göre farklılıklar göstermektedir. Bu farklılık, ocakların kendi içinde ve diğer ocaklar ile arasında hiyerarşik bir yapının oluşmasında etkilidir. Her Alevi ocağının, inanç sisteminin temellerine bağlılık dışında kendine has bir ritüel evreni vardır. Bu durum inanç sahiplerince "Yol bir sürekle bin bir" tabiriyle ifade edilir (Ersal, 2019: 19).

Alevi ocakları, Hz. Ali'yi merkeze alan inanç sistemine dahildir bu dahil oluşun yanında her ocağın kendine özgü ritüel evreni vardır. Bu ritüel evrenleri inanç sisteminin temelini oluştururken aynı zamanda farklı zümrelerin oluşmasını da sağlamıştır. Alevi

1 Alevi İnanç sisteminde Kırk kavramı ve Kırklar Cemi hakkında detaylı bilgi için bk. Akın, 2020a.

inanç sisteminde kendine has ritüel evreni ile oluşan zümrelerden biri de Tahtacı Alevileridir. Tahtacı Alevilerinin kendilerine has ritüel evrenleri, bağlı oldukları ocakların kurumsallaşması ve kapalı bir toplum olmaları araştırmacıların dikkatini çekmiş, Tahtacılar hakkında birçok inceleme ve derleme yapılmıştır. Bu makalede; Tahtacı Alevi ocaklarından biri olan Yanyatır Ocağı ve bu ocakta gerçekleştirilen ritüel ve hizmetler temel alınarak, on iki hizmetten biri olan sazandarlık hizmeti incelenmiştir. Çalışmamızda Alevilik, özelde Tahtacı Alevi Ocakları, literatür, Yanyatır Ocaklı Tahtacı köylerinde yaptığımız saha çalışmalarından ve Sazandar İsmail Gacar ile gerçekleştirdiğimiz görüşmelerde elde ettiğimiz verilerden yararlanılmıştır.

1. Tahtacı Alevileri ve Tahtacı Alevi Ocakları

İnanç sisteminde ritüel evrenin farklı ve zengin bir yapıda olması, Alevilikte aynı amaç doğrultusunda farklı ritüel evrenlerine sahip zümrelerin oluşmasını sağlamıştır. Bu zümrelerden biri de Tahtacı Alevileridir.

Tahtacılar Horasan'dan Anadolu'ya tarihsel süreç içerisinde göç eden, eski Türk inançlarını ve kültürünü beraberinde getiren ve günümüzde Akdeniz, Ege ve Marmara bölgelerinde yaşayan Alevi zümresidir. Bugün Adana, Antalya, Aydın, Balıkesir, Burdur, Çanakkale, Denizli, Gaziantep, Isparta, İzmir, Manisa, Muğla illerindeki çeşitli yerleşim birimlerinde birçok Tahtacı yaşamaktadır (Çıblak Coşkun, 2013:43). Tahtacı ismine ilk defa 16.yüzyıl tapu tahrir defterlerinde ve arşiv vesikalarında Cemâat-i Tahtacıyan şeklinde bir tanımlama ile rastlanmaktadır (Ersal, 2016a:97). Tahtacıların konargöçer olarak yaşadıkları dönemlerde geçimlerini orman işçiliği yaparak sağladıkları bilinmektedir. Bu nedenle Tahtacı adlandırması öncelikle bir meslek adı olarak karşımıza çıkmaktadır. Tahtacı Alevileri uzun yıllar ağaç işçiliği ile uğraşmışlar, ağaç işçiliğinin yapılabildiği bölgelerde hayatlarını sürdürmüşlerdir. Zümre bu sebeple Tahtacı olarak adlandırılmıştır (Duman, 2020:245). Tahtacılar aynı zamanda "Ağaçeri"² olarak da tanımlanmaktadır. Bu tanımlamanın temel nedeni ise Tahtacılar üzerine yapılan araştırmalarda Tahtacıların, Oğuz boyundan gelen Ağaçerilerin devamı olduğunu belirten görüşlerdir³. Geçmiş dönemlerdeki konargöçer yaşam tarzından dolayı kapalı bir toplum yapısına sahip olan Tahtacılar bu ezoterik yapı sayesinde günümüze kadar kültürlerini korumayı başarmışlardır. Hatta bu ezoterik yapı Tahtacıların diğer Alevi zümreler arasında kendine has ritüel

2 Ağaçeriler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Selçuk, 2008.

3 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Çıblak, 2005.

ve inanç dünyasını korumalarında etkili olmuştur. Kendine has ritüeller ve inanç dünyası zamanla Tahtacı ismi ile özdeşleşerek Alevi inanç sistemi içerisinde “Tahtacı Aleviliği” olarak bir inanç ismini karşılayan duruma gelmiştir.

Tahtacı Alevileri, diğer Alevi zümrelerden inanç ve ritüel hizmet bakımından farklı özelliklere sahiptir. Bu farklılığın temel nedeni ise ocak yapılanmasıdır. Alevi inanç sistemi içerisinde Tahtacı ocakları dışındaki diğer ocaklar Hacı Bektaş Veli ocağına bağlı olarak yapılır ancak Tahtacı Alevileri, kendi içinde hiyerarşisi bulunan Yanyatır ve Hacı Emirli ocakları olmak üzere iki ocağa bağlıdır. Alevilerin büyük çoğunluğunun Hacı Bektaş Ocağı’na tanınmasına ve Hacı Bektaş’ın burun kanından hasıl olduklarını söyleyen Çelebiler’i ruhani lider olarak kabul etmelerine rağmen Tahtacılar bu ocağı tanımazlar. Bunların her birinin ayrı bir evi vardır (Çıblak Coşkun, 2005: 36). Tahtacı Alevi ocakları Hacı Bektaş Veli’yi manevi bir otorite olarak kabul etmekle birlikte Hacı Bektaş Veli Ocağı ile bir irtibatları yoktur. Sadece Hacı Bektaş Veli Ocağı ile değil diğer bütün Alevi ocakları ile aralarında bir sınır vardır (Ersal, 2016a: 99). Ocak farklılığının yanı sıra Tahtacılar ile diğer Alevi zümreler arasında ritüel farklılıkları mevcuttur.⁴

1.1 Tahtacı Alevi Ocakları

Tahtacılar iki ocak etrafında şekillenen bir inanç sistemine sahiptir. Birincisi türbesi Adana Ceyhan’da bulunan Durhasan Dede’ye bağlı Yanyatır Ocağı, ikincisi ise türbesi Gaziantep İslahiye Kabaklar Köyünde bulunan İbrahim Sani’ye bağlı Hacı Emirli Ocağı’dır.⁵ Tahtacı Alevi ocaklarının iki karizmatik şahsiyeti Durhasan Dede ve İbrahim Sani’dir. Tahtacı Türkmenlerinin Horasan’dan Anadolu’ya bu iki karizmatik önderin rehberliğinde geldikleri bilinmektedir (Ersal, 2016a: 98). Günümüzde Yanyatır Ocağı’nın merkezi İzmir’in Narlıdere ilçesinde, Hacı Emirli Ocağı’nın merkezi ise Aydın’ın Germencik ilçesi Kızılcapınar Köyü’nde bulunmaktadır. Yanyatır ve Hacı Emirli ocakları, Tahtacı Oymaklarının bağlı bulunduğu dini merkezler olmasının yanı sıra Tahtacı dedelerinin de mensubu buldukları soylardır (Çıblak Coşkun, 2013: 41). Tahtacı ocakları kendine bağlı oymaklardan oluşan aşiret sistemine benzer bir yapıdadır. Çıblak Coşkun (2005: 36) Yanyatır Ocağı’na bağlı on iki oymağı Çobanlı,

4 Tahtacı Alevileri hakkında yapılan çalışmalar için bk. Engin, (1998); Sevgen, (1951); Yılmaz ve Kaygısız (1948); Ayrıca Tahtacı Alevilerinin ritüelleri ve diğer Alevi zümrelerle ritüel farklılıkları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Çıblak, 2005; Yetişen, 1986.

5 Tahtacı Ocakları hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Selçuk, 2008; Çıblak, 2005, Yörükân, 2001.

Çaylak, Sivri Külahlı, Cingöz, Üsküdarlı, Enseli, Ala Abalı, Çiçili, Mazıcı, Kâhyalı, Gökçeli ve Nacarlı; Hacı Emirli ocağına bağlı üç oymağı Şehepli, Kabakçı ve Aydınlı olarak belirtmektedir.

Tahtacı ocakları kendi içinde hiyerarşisi olan ve kapalı bir yapıdadır. Kapalı bir toplum olmaları, ritüellerini “sır” kavramı etrafında icra etmelerini ve diğer Alevi ocakları ile aralarına kesin sınırlar çizmelerine neden olmuştur. Yanyatır ve Hacı Emirli Ocaklarına bağlı Tahtacı Alevi toplulukların cemlerine Alevi olsa dahi başka ocakların dedeleri ve talipleri giremez (Ersal, 2019: 77). Yukarıda belirttiğimiz gibi Tahtacı Alevi ocakları diğer Alevi ocakları arasında ocak yapılanması başta olmak üzere farklılıklar mevcuttur ve aralarında kesin çizgilerle belirlenmiş sınırlar vardır. Bu sınırlar yalnızca diğer Alevi ocakları ile değil kendi aralarında da görülmektedir. Yanyatır ve Hacı Emirli Ocağına bağlı dedelerin kendi oymakları dışında diğer ocağın taliplerine hizmet vermemesi buna bir örnek olarak verilebilir.

Yanyatır ve Hacı Emirli ocakları bu sınırlara ek olarak ritüeller açısından da farklı evrenlere sahiptirler. Gerçekleştirilen ritüeller hiyerarşinin tamamlanmasına yardımcı olur. Yanyatır Ocağı’nda ritüel hiyerarşinin tamamlanması için, yola giren taliplerin “Dört Kapı” ve on iki erkândan oluşan ritüel evreni vardır. Buna göre Yanyatır Ocağına bağlı bir talibin sırasıyla Musahiplik, Aşinalık, Peşinelik ve Çingıldaşlık (çığıldeşlık) olarak tanımlanan evreleri gerçekleştirmeleri gerekmektedir. Bu yapıya göre Musahip olan talip sırası ile Aşinalık, Peşinelik ve Çingıldaşlık (Çığıldeşlık) aşamalarından geçerek tasavvuftaki “Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat” kapılarını tamamlamış olur (Ersal, 2016a:100). Yanyatır Ocağı’ndaki hiyerarşi bu dört kapıdan geçtikten sonra tamamlanır. Ancak Hacı Emirli Ocağı’nda sadece Musahiplik vardır ve bununla ritüel hiyerarşisi tamamlanmış olur. Bu sebeple Yanyatırlılar Hacı Emirli’leri “eksik erkânlı” ya da “altı erkânlı” diye tenkit eder (Ersal, 2016a: 100). Hatta kendi içinde dahi Tahtacı ocaklarının birbirinden bağımsız olduklarını ve her ocağın kendine ait kurallarının olduğunu söylemek mümkündür. Ocaklar birbirinden bağımsız bir şekilde kendi ritüel evrenlerini oluştururlar. Soy esaslı bir yapı ile babadan oğula geçen dedelik kurumunda bir Yanyatır Ocağı dedesi Hacı Emirli Ocağı’nda erkân yürütmezken, yine aynı şekilde Hacı Emirli Ocağı’na bağlı bir dede de Yanyatır Ocağı’nda erkân yürütmemektedir. Yanyatır ve Hacı Emirli ocaklarının karizmatik önderlerinin amca çocuğu olduğuna inanılmasına rağmen iki Tahtacı Ocağı birbirinden bağımsızdır. Her ocağın kendi içinde bir hiyerarşisi vardır (Ersal, 2016a:99).

2. Tahtacı Alevi Ocaklarında Cem Ritüelleri ve Hizmetler

Tahtacı Alevilerinin gerçekleştirdiği cem ritüellerini iki başlıkta incelemek mümkündür.⁶ Tahtacıların ritüel dünyasında iki farklı icra vardır. Ritüeller “içeri” ve “dışarı” adları ile ikiye ayrılır (Ersal, 2016a:100). İçeri cemleri Musahiplik, Düşkünlük (Tercüman), Meydana Geçme cemlerinin gerçekleştirildiği ve sadece inanç halkasına dâhil olan bireylerin katılabildiği ritüellerdir. Dışarı cemleri ise, birlik kurbanları, cuma akşamı kurbanları gibi inanç halkasına dâhil olmayan bireylerin de katılabileceği cem ritüelleri olarak açıklanmaktadır. Dışarı cemleriyle cuma akşamı, bayram akşamları kurban törenleri vb. bütün taliplerin katılabildiği törenler; içeri cemleriyle ise meydandan geçme, musahip olma, düşkün kılma ve düşkün kaldırma vb. sadece musahipli olanlara açık olan törenler kastedilmektedir. Bunlardan birincisinde yer alan kurbanı “dışarı kurbanı” ikincisinde yer alan kurbanı “içeri kurbanı” denilmektedir (Çıblak Coşkun, 2005:94).

Tahtacı Alevilerinde cemlerin “içeri” ve “dışarı” olarak ikiye ayrılmasının nedeni bu cemlerde gerçekleştirilen pratiklerdeki birtakım farklılıklardır. Saha araştırmasında elde edilen bilgilere göre cemlerdeki başlıca farklılıklar, delil başta olmak üzere okunan nefeslerin içeriğinden kaynaklanır. İçeri cemlerinde delil cem ritüelinin sonuna kadar yanmaktadır. Dışarı cemlerinde ise delil cem ritüeli içinde üç nefes, üç semah ve üç dolu ritüeli gerçekleştirildikten sonra dede tarafından sırlanır yani cemin sonuna kadar yanmamaktadır. Dışarı cemi olarak gerçekleştirilen bazı cemlerde dede bulunmayabilir ve delilin yakılmadığı dışarı cemleri de mevcuttur. Delilin yanmadığı cemlere örnek olarak asker kurbanı, cuma akşamları gerçekleştirilen cemler ve hayır/adak kurban cemleri verilebilir. Bununla birlikte bu cemlerde okunan nefesler de farklılık göstermektedir. İçeri cemlerinde söylenen nefeslerin sadece Şah Hatâyî’ye ait olduğu ve bu nefesler dışında başka nefesler okunmadığı, dışarı cemlerinde ise Şah Hatâyî’ye ait nefeslerin yanında Pir Sultan Abdal, Kul Himmet’e ait nefeslerin de icra edildiği elde edilen bilgiler arasındadır.

2.1 Dışarı Cemleri

2.1.1 İkrar Alma Cemi

Tahtacılar da ikrar alma ritüeli, ilk defa yola girecek olan bireyler için gerçekleştirilen ritüellerdir. Bir bakıma Alevilik yolunda “yemin vermek” olarak açıklanabilir. Tahtacı

6 Tahtacı Alevi Ocaklarında gerçekleştirilen içeri ve dışarı cemleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Çıblak, 2005; Yetişen, 1986.

ve diğer Alevi topluluklarında, yola erkâna, Aleviliğe girecek olan talipten mürşit ya da dedenin öğüt ve telkinlerini kabul ettiğine dair alınan sözlerdir (Çıblak Coşkun, 2005: 101). İkrar veren kişi yol kural ve erkânına uygun davranacağına, kötü söz söylemeyeip harama el uzatmayacağına yani “eline, beline ve diline” sahip olacağına dair dede huzurunda ikrar verir. Bekar bir erkek dilerse ikrarını erginlik yaşına geldikten sonra aldirabilir fakat kadınların ikrarları, evleneceği kişinin Tahtacı olması koşuluyla evlendikten sonra alınmaktadır. Bekar bir kadın ikrar aldiramaz. Bunun nedeni ise kadının Tahtacı olmayan biri ile evlenebileceği ihtimalidir. Bu durumu Tahtacılar “Almak var, vermek yok.” olarak açıklamaktadır.

2.1.2 Cuma Akşamı

Tahtacılar için Perşembe’yi Cuma’ya bağlayan akşam kutsal kabul edilir. Yine perşembeyi cumaya bağlayan akşam, cuma akşamı kurbanları kesilir. Herkese açık bir cemdir. Bu cemde Cebrail (horoz) kurban edilir.⁷

2.1.3 Muharrem Kurbanı

Alevilerde en önemli ve kutsal sayılan ay Muharrem ayıdır. Bu ay içerisinde tutulan oruca Muharrem orucu denilmektedir. Bunun da kökeninde Kerbela Olayı’nın bu ayda gerçekleşmesi vardır. Alevi topluluklar Kerbela Hadisesi’nde Hz. Hüseyin’i ve 72 yakınının yaşadıklarını anlamaya daha doğrusu onların haliyle hâllenmeye çalışırlar (Ersal, 2016d: 335). Muharrem ayı Aleviler için matem ayıdır. Bu ayın içerisinde oruç tutulmaktadır. Zamanı kesin bilinmemekte ve yörelere göre orucun zamanı ve süresi değişiklik göstermektedir. Bu süreçte pek çok dünyevi ihtiyaç ertelenir. Gündelik yaşamdan uzaklaşılr. Örneğin su içilmez, çamaşır yıkanmaz, çocuklara top oynatılmaz. Tahtacı Alevileri de Muharrem ayında on iki gün⁸ oruç tutarlar. Tutulan oruçlar yas dönemi tamamlanınca aşure ile bozulmaktadır. Yine o akşam oruç tutan kişiler Cebrail (horoz) kurbanı pişirir, diğer oruç tutan kişiler ile gerekli ritüeller gerçekleştirildikten sonra yenir. Saha araştırmamızda oruç sonucunda neden kurban kesildiği sorusu yöneltmiş, cevap olarak da bu kurbanın, Kerbela’dan kurtularak

7 Cuma akşamı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Çıblak, 2005.

8 Muharrem ayı içerisinde Aleviler tarafından tutulan orucun gün sayısı ocaklara göre değişmektedir. Yine orucun tutulacağı gün sayısı zamanla değişikliğe uğramıştır. Ocaklara göre farklılık gösteren ve zamanla gün sayısında değişikliğe uğrayan Muharrem Ayı’nda tutulan Muharrem orucu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ersal, 2016d.

Ehlibeyt'in soyunu devam ettiren İmam Zeynel Abidin için şükür kurbanı olduğu bilgisi alınmıştır.

2.1.4 Adak Kurbanları

Bu kurbanlar hastalıkta, başa gelen olumsuz bir olay sonucunda refaha kavuşmak için adanan kurbanlardır. Adak kurbanının en önemli özelliği dileğin gerçekleşmesi sonucunda ödenmesidir (Çıblak Coşkun, 2005: 156). Genellikle ulu bir kimse adına adanır ya da bazı durumların gerçekleşmesi niyet edilerek adanmaktadır.

2.1.5 Asker Kurbanı

Askere gidecek olan erkek çocuğun sağ salım gidip dönmesi için kesilen kurbanı verilen addır. Bu kurban ceminde koç, kuzu kurban edilir. Erkek çocuk askere gitmeden önce ailesi tarafından bir gün belirlenir ve yakın çevreye duyurulur. Kurban ceminin yapılacağı gün hazırlıklar tamamlanmış olur, cemaat toplanır ve on iki hizmet gerçekleştirilir.

2.2 İçeri Cemleri

2.2.1 Musahiplik Cemi (Yol Kardeşliği-Kardeş Olmak)

Tahtacı cemlerinde önemli bir ritüel olan musahiplik cemi “Dört Kapı” inancının ilk evresi, şeriat kapısıdır. Musahip cemi, sadece Musahipli bireylerin katılabildiği ve musahipli olmayanların girmesine izin verilmeyen, ikrar vermiş iki ailenin eşleriyle birlikte dede huzuruna çıkarak ahirette dahi kardeş olacaklarına, zor durumlarda birbirlerini koruyup kollayacaklarına dair söz verdikleri cemlerdir. En büyük ve en önem verilen törendir. Töreni gizli tutarlar ve “sır” olarak kabul ederler (Yetişen, 1986: 91). Musahiplik, taliplerin yaşamları boyu yalnızca bir kere gerçekleştirebileceği bir ritüeldir. Tahtacı olan evli bir çift yaşamları boyunca bir kere musahip olabilir. Bu nedenle musahipliğin diğer adı “Ahiret Kardeşliği” dir. Yaşam boyu yalnızca bir defa olunabilen bu kardeşliğin ölüm, düşkünlük, vb. ayrılık gerektiren durumlarda bozulması halinde yenilenmesi mümkün değildir (Çıblak Coşkun, 2005: 112). Talipler musahip olduktan sonra birbirlerine birtakım hitap şekilleri ile seslenirler. Bu hitap şekilleri yörelere göre değişmektedir. Yanyatır Ocağı'na Bağlı olan Aydın'da yaşayan Tahtacı Alevleri bacılara “Gelin” erkeklere “Efe” olarak hitap ederken, İzmir'de yaşayan Tahtacı Alevleri hem bacılara hem de erkeklere “Sağdıç” diyerek hitap etmektedir.

2.2.2 Öz Kurbanı Cemi (Öz Verme)

Musahip ceminden sonra, musahip olan bireylerin kestiği ikinci bir kurban cemi vardır. Musahiplik ceminden sonra yapılan öz kurban cemi, musahipli olan taliplerin yol usul ve erkânına uymadıkları zaman birbirinden sorumlu olmaması için gerçekleştirilir. Bu cemin gerçekleştirilmesinden sonra musahipli olan bir talibin işleyeceği suç nedeniyle düşkünlüğü musahip kardeşini etkilemeyecektir. Bu kurban cemine “Öz Kurbanı Cemi” denir.⁹ Musahiplikten sonra bir ikinci kurban daha kesilmekte ve bu kurbanın bulunduğu içeri cemine “öz verme” adı verilmektedir (Çıblak Coşkun, 2005: 119). Yanyatır Ocağı’na bağlı olan Aydın Yılmazköy mahallesinde bu ceme “Gündüz cemi”, İzmir’de ise “Ayazlanama” denilmektedir. Hacı Emirli Ocağı’na bağlı yapılan cemler altı erkânlı gerçekleştirildiği için bu ocakta öz kurbanı cemi gerçekleştirilmez.

2.2.3 Aşına Olmak

Aşinalık, dört kapı inancının ikinci evresi, tarikat kapısıdır. Musahipli olan talipler bir süre sonra isterlerse Aşına olabilirler. Öncelikle talipler kendine uygun aşına adayı bulurlar. Aşına olacak adaylar bu kararlarını dedeye bildirdikten sonra dedenin önderliğinde cem yapılır. Aşına olmak için talipler Cebrail (horoz) kurban etmektedir.

2.2.4 Peşine Olmak

Peşinelik, aşına olduktan sonra gerçekleştirilen ve dört kapı inancının üçüncü evresi, marifet kapısıdır. Musahipli, ve aşinalı olan talipler peşine olabilir. Peşine olabilmek için ayrıca bir tören yapılmaz, başka merasimler içinde olur (Yetişen, 1986: 114). Peşine olabilmek için diğer ritüellerde gerçekleştirilenden farklı olarak talipler “elma” yiyerek bu mertebeye ulaşırlar. Yapılan görüşmelerde elmanın, tercüman kabul edildiği belirtilmiştir. Dikkat çeken bir diğer nokta ise peşineli olan taliplerin Muharrem oruçlarında elma yemediğidir.

2.2.5 Çiğildaşlık

Dört kapı inancının son evresidir ve hakikat kapısıdır. Bu evreyle birlikte dört kapı inancı tamamlanmış olur. Saha araştırması sırasında çiğildaş olan taliplere rastlanılmamış bunun nedenini sordüğümüzda bu mertebeye yalnızca dedelerin

9 Öz verme cemi için ayrıca bk. Çıblak, 2005 s. 118-119; Yetişen, 1986 s. 112.

geçtiği, eskiden çiğлдаş olan dedelerin var olduğu ancak günümüzde bu evrede olan dedenin bulunmadığı söylenmiştir.

Saha araştırmamızda elde ettiğimiz bilgilere göre 1950'li yıllara kadar İzmir Bayındır Yakapınar mahallesinde, İzmir Uzundere ilçesinde musahip, aşına ve peşine evrelerini tamamlayan talipler vardır. Bu yıllardan sonra bu evreleri gerçekleştiren taliplerde azalma olmuştur hatta günümüzde Yakapınar mahallesinde musahipli olan kişi sayısı yok denecek kadar azdır. Bununla birlikte Aydın iline bağlı Koçarlı Atatürk mahallesinde, yine Aydın iline bağlı Yılmazköy mahallesinde musahipli, aşinalı ve peşineli taliplerin azalmakla beraber var olduğu bilinmektedir.

2.2.6 Meydandan Geçme Cemi

Tahtacılar da birlik ve beraberliğin, toplumsal düzenin sağlanması için yola girmiş olan (ıkrarlı, musahipli) bireylerin yılda bir kez dede huzuruna çıktığı cem ritüelleridir. Buna “meydan görme” de denilir. Yılda bir yapılır, musahipli olan talipler meydana geçmeye mecburdur (Yetişen, 1986: 88). Bu cemlerin yapılmasındaki başlıca neden toplumdaki huzuru ve düzeni sağlamak, yola giren taliplerin yolun usul ve erkânlarına uyup uymadığını kontrol etmektir. Yolun usul ve erkânlarını yerine getiren talipler meydandan geçerler. Yılda bir kez musahipli veya ıkrarlı olan talipler meydandan geçmezse düşkün kabul edilirler. Düşkün olan talip, düşkünlüğünü kaldırmak ve tekrar inanç halkasına dâhil olabilmek için tercüman kurbanı kesmelidir. Yol kurallarına göre düşkün sayılan talipler, ıkrarsız ve musahipli olmayanlar meydandan geçme cemine giremediği için, meydandan geçme cemi içeri cemi olarak tanımlanmaktadır.

2.2.7 Düşkünlük Cemi (Tercüman)

Tahtacı Alevilerinde ve diğer Alevi zümrelerinde yola ıkrar vermiş olan talibin Alevi inancına göre yasaklanan davranışlarda bulunması sonucu tekrar inanç halkasına dâhil olabilmesi için gerçekleştirilen cem ritüelidir. Tahtacılar da musahipli ve ıkrarlı bir talip düşkün ise içerisi ve dışarıyı bağlı olur. İçeri bağlılığı, içeri cemlerine giremeyeceğini; dışarı bağlılığı ise dışarı cemlerine giremeyeceği ve kesilen kurbanlardan yiyemeyeceği anlamına gelmektedir. Tahtacılar da talibin düşkünlüğünü kaldırması için iki aşamalı ritüel gerçekleştirmesi gerekir. Birinci aşamada düşkün olan talip önce “dışarısını” açtırmalıdır. Bu aşamada öncelikle Cebrail (horoz) kurban edilir. Dışarısını açtıran talip bu ritüeli gerçekleştirdikten sonra düğün, ölüm, adak, hayır cemleri gibi dışarı cemlerine katılabilir. Ancak içeri cemlerine katılması yasaktır. İçeri cemlerine katılması

için ise dışarısını açtırdıktan sonra tercüman kurbanı kesmelidir. Yapılan araştırmada tercüman kurbanın “*tüm kurban*” olarak da adlandırıldığı ve bu kurbanı büyük bir saygı duyulduğu elde edilen bilgiler arasındadır.

2.3 Cem Ritüelinde İcra Edilen Hizmetler ve Hizmetliler

Alevi inanç sisteminde bulunan cem ritüelleri “Hizmet” adı verilen birtakım pratiklerle gerçekleştirilir. Cem içerisinde gerçekleştirilen ritüel parçalarına Alevi inanç sisteminde “hizmet” adı verilmiştir (Akın, 2016:101). Gerçekleştirilen bu pratikler “erkân” olarak da adlandırılmaktadır. Erkân, tarikat uluları tarafından konulan ve tarikatın yasaı durumunda olan ilkeler, kurallar ve törenler bütünü olarak tanımlanmaktadır (Çıblak Coşkun, 2005: 77). Cemlerde gerçekleştirilen her hizmetin bir hizmetlisi, her hizmetlinin de bir hizmet piri vardır. Cem ritüellerinde on iki hizmet (erkân) ve bu hizmetleri icra eden on iki hizmetçi bulunmaktadır. İnanca göre her hizmetçinin bir piri vardır (Ersal, 2009: 193).

2.3.1 Cem Ritüelinde İcra Edilen Hizmetler

Alevi inanç sisteminde cem ritüellerinde gerçekleştirilen pratikler “On İki Hizmet” olarak yapılmaktadır. On iki hizmet, cem ritüeli esnasında gerçekleştirilmesi gereken hizmetlerdir.¹⁰ Bu hizmetler sırasıyla gerçekleştirildiğinde cem ritüeli tamamlanmış olur. Hizmetler ve hizmetliler hakkında en temel kaynak Aleviler için kutsal kabul edilen Buyruk kitaplarıdır. Mevcut Buyruk nüshaları içerisinde en kapsamlılarından biri Narlıdere nüshası olarak adlandırılan Tahtacı Buyruk’udur.¹¹ Bu nüsha Tahtacı cem hizmetleri hakkında detaylı bilgileri barındırmaktadır. Aleviler için önemli olan Buyruk kitapları inancın, törenlerin nasıl gerçekleştirileceğine dair bilgileri içeren kitaplardır. Buyruk, bir yol ve süreğin iç tüzüğü daha doğrusu anayasasıdır (Bozkurt, 2005: 1).

Yaptığımız saha çalışmalarında hizmet olarak tanımlanan dedeliğin Tahtacı Aleviliği üzerine yapılan çalışmalarda hizmet olarak tanımlanmadığını tespit ettik. Dedeliğin soydan gelen ve babadan oğula geçen bir kurum olduğu ve bu kurumun

10 Cem ritüelinde icra edilen hizmetler hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Ersal, 2016b; Yetişen, 1986; Çıblak, 2005.

11 Narlıdere Buyruk nüshasını temel alan ilk çalışma Sefer Aytekin’in çalışmasıdır. Daha sonra bu nüsha üzerine Fuat Bozkurt (2005) çalışmıştır. Buyruklar üzerine yapılan birçok çalışmada ilgili nüsha ve çalışmalara atıflar yapılmıştır. Buyruk hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bozkurt, 2005. Aytekin, 2001.

inanç sisteminde en üst merteye olması sebebiyle hizmet olarak tanımlanmasının doğru olmadığını kaynak kişilerimiz belirtmiştir. Tahtacı cemlerinde hizmet postları talipler arasından seçildiği için on iki hizmet içerisinde biz de yer vermemeyi uygun gördük.

Yanyatır Ocağı'nın cemlerinde icra edilen hizmetler, hizmetliler ve hizmet pirlilerinin sıralaması şu şekildedir:¹²

1. Rehber (Mürebbi): Tahtacı Alevilerinde rehber “mürebbi” olarak ifade edilir. Bazı yerlerde “dikme, rehber, yol eri” denilen (Çıblak Coşkun, 2005: 72) mürebbi yola girecek olan taliplere yol gösterici olma görevindedir. Bununla birlikte cem ritüeli sırasında dedeyle birlikte taliplere nasıl hareket etmeleri gerektiğini anlatır. Dedenin olmadığı yerlerde ise cem ritüelinin yürütülmesine yardımcı olur. Hizmet piri Şeyh Sâfi'dir.

2. Gözcü: Cem ritüeli esnasında içerideki disiplini sağlar, cem ritüelinde bulunan taliplerin isteklerini dedeye ve mürebbiye iletir. Bununla birlikte dedenin ve mürebbinin söylediklerini de taliplere iletme görevi vardır. Hizmet piri Karaca Ahmet Sultan'dır.

3. Delilci: Delil, Tahtacı Alevilerinde cem ritüelinde dede tarafından yakılır. Daha sonra dede, delili on iki hizmetliden biri olan delilciye teslim eder. Delilci, delilin cem ritüeli sonuna kadar yanmasında, sönmemesinden sorumlu olan hizmetlidir. Hizmet piri Musa-i Kazım'dır.

4. Kurbancı: Cem ritüelinde yola giren kişilerin, taliplerin kurbanlarından sorumludur. Cemde kurbanların kesilmesinden, pişirilmesinden ve sofralara getirilmesinden sorumludur. Tahtacılar içeride cemleri yapılırken kurbanlardan sorumlu olan kişi mutlaka erkek olmak zorundadır. Ancak dışarı cemleri gerçekleştirilirken kurbanları bacılar pişirir. Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır. Dışarı cemlerinde kurbanı bacılar pişirdikten sonra kurbanı pişiren bacı kimse meydana çağırılır, baciya hizmet hakkı (hayırlısı) verilir. Lakin içeride cemleri temelde “sır” niteliği taşıdığı için ve orada gerçekleştirilen ritüeller sır olduğu için yapılan hizmetler de “sır” niteliği taşımaktadır bundan dolayı kurbancılar da belirli kişiler değildir hizmet, kurbancı olan her talibe verilir. Bu nedenle dede “Kurbancılar ayağa

12 Tahtacı Alevilerinin cem ritüellerinde gerçekleştirilen hizmetler ve hizmet pirlileri için bk. Yetişen, 1986.

kalksın.” dediği zaman birden fazla hizmetli ayağa kalkar ve hizmet hakkı verilir. Hizmet piri Halil İbrahim’dir

5. Süpürgeci: Cem ritüelinin gerçekleştirileceği alanın temizliğinden sorumlu hizmetlidir. Hizmet piri Selman-ı Faraş’tır.

6.Şemsi: Cem ritüellerinde cemde bulunan taliplere dede, mürebbi ve sazandar başta olmak üzere “dolu” dağıtan hizmetlidir. Hizmet piri Şems-i Yatır Sultan’dır

7. Pervane: Cem ritüelinde içeride bulunan taliplerin güvenliğinden sorumlu kişidir. Cem boyunca dışarıda bekler ve dışarıdan gelebilecek herhangi bir tehlikeye karşı talipleri uyarır. Geçmiş dönemlerde bu hizmetlilerin, yapılan baskınlar nedeniyle cem ritüeli gerçekleştirilirken köyün içinde gezdiği ve herhangi olumsuz bir durumda cemde bulunan kişileri uyardığı, ayrıca çocuğu olan taliplerin eğer çocuğu ağlıyorsa bunu onlara haber verdiği de bilinmektedir. Pervanenin hizmet piri Kamber’dir.

8.Sofracı: Cem ritüelinde kesilen kurbanların, lokmaların sofralara dağıtımından sorumlu olan hizmetlidir. Hizmet piri Hz. Ali’dir.

9. Oduncu: Kurbanların pişirilmesi için gereken odunları hazırlayan hizmetlidir. Cem ritüelinden önce cemevine ve meydana odunların getirilmesinden sorumludur. Hizmet Piri Kaygusuz Abdal’dır

10. Kuyucu: Tahtacı Alevilerinde kesilen kurbanların parçaları (kemik, deri, iç organları) ayak basılmayan bir noktaya gömülür. Kuyucunun görevi de gömülecek olan parçalara kuyu kazmaktır. Hizmet Piri Âdem Ata’dır.

11. Sucu: “Sakkacı” olarak da ifade edilir. İmam Hüseyin aşkına cemde su dağıtan kişiye denir. Hizmet Piri Selamn-ı Pak’tır.

12. Sazandar (Güvender): Cem ritüellerinde, ritüelin, ritüel sırasında okunacak nefes düvazların sırasını, semah ritüeli gerçekleştirilirken okunacak semahları iyi bilen, saz çalan kişilerdir. Yörelere göre isimleri değişmektedir. Tahtacılar Güvende(ı), sazandar olarak bilinirken diğer Alevi zümrelerinde ve ocaklarda Âşık, Zâkir, olarak bilinir. Hizmet Piri İmam Caferi Sadık’tır.

3. Cem Zâkirliği (Sazandarlık)

Alevi inanç sisteminin temel ibadet şekli cem ritüelidir ve ritüelin tamamlanması için birtakım pratikler gerçekleştirilir. Cem ritüeli içerisinde gerçekleştirilen pratikler “hizmet” olarak ifade edilir. Alevi inanç sisteminde cem ritüeli içerisinde gerçekleştirilmesi gereken on iki hizmet bulunmaktadır. Bu on iki hizmetten birisi de “Zâkirlik” hizmetidir. Zâkirliğin kelime anlamı zikreden, zikredici, anan, tekkelerde zikir esnasında dervişleri teşvik için ilahiler okuyan kimsedir (Devellioğlu, 2000: 1166). Zâkir, cem ritüellerinde birden çok icra yapan (Ersal, 2019: 21), bu icralar ile inanç sistemine ait kültürel öğeleri, kutsalları yine inanç sistemi içerisinde oluşan kutsal belleği aktaran kişidir. Alevi kültürel belleğinin kutsal taşıyıcısı olan zâkirin aktardığı bilgi, kutsal olduğu gibi, bu bilginin zamanı ve mekânı da kutsal kabul edilir. Bu bilginin ritüel içerisinde yegâne koruyucu ve aktarıcısı ise zâkirdir (Akın, 2019: 106). Ersal (2009: 189) iki çeşit zâkirden söz edebileceğimizi belirtir. Bunlardan ilki yaratma kabiliyetine sahip âşık ve zâkir olarak adlandırılan, ikincisi ise yaratma kabiliyeti olmayan, usta malî şiiirlerle hizmetlerini gerçekleştiren zâkirlerdir. Zâkirlik hizmetini yapan hizmet sahipleri, cem ritüeli esnasında diğer hizmetlerle karşılıklı olarak iletişim halindedir. Zâkirler, cem esnasında yapılacak olan diğer hizmetleri ve sırasını bilen, bu sıraya göre icralarını yapan kişilerdir. “Zâkirlik hizmetini üstlenen hizmet sahibi/sahipleri, icralarını cem boyunca diğer tüm hizmetlilerle iletişim içerisinde gerçekleştirirler. Bu da zâkirin ritüelin gerçekleştiği ortamı sürekli takip etmesini ve bu ortama göre icrasını gerçekleştirmesini sağlar (Akın, 2016a: 17).

Zâkirler kutsalın temsilcisi ve aktarıcısı olan hizmetlilerdir. Alevi inanç sisteminde kutsal kabul edilen metinleri aktarırlar. Alevi geleneğinde zâkirler, sıradan icracılar olarak değil, kutsalı temsil eden, bu kutsalı ritüel içerisinde konumlandırılmış bir hizmet pirinden alıp aktaran ve dolayısıyla da Hak kelamını aktaran kişi olarak kabul görmüştür (Akın, 2019: 97).

Zâkirler, Alevi inanç sisteminde kutsal olarak kabul edilen sözleri yine kutsal bir enstrüman ile icra ederler, bu kutsal sözlerin Tanrı’dan geldiğine inanırlar ve yine bu sözleri inanç halkasına dahil olan taliplere iletirler. İnanç sistemine göre Zâkir Hak’tan geleni aktarmaktadır, onun sözü Hakk’ın sözüdür (Ersal, 2019: 34). Aleviler bu kutsal sözleri “Hak kelâmı” olarak kabul ederler. “Zâkir” kavramının ebced hesabıyla izahı, Cebrail’in görevini üstlenen hizmet olduğu ve mitik anlatıya göre Tanrı tarafından Hz. Muhammed’e verilen doksan bin kelamın yeryüzündeki taşıyıcısı

olarak görevlendirildiği vb. gibi inanç merkezli açıklamalar yer alır (Akın, 2019: 98). Kutsalın aktarımı yine kutsal bir enstrüman ile olacağından zâkirler icralarını yaparken kullandıkları enstrümanı da kutsal sayılmaktadır. Alevi zâkirlerin en yoğun kullandıkları enstrüman bağlamadır (Ersal, 2019: 66). Hak kelâmını icra ettikleri kutsal enstrümanı Aleviler “Telli Kur’an” olarak adlandırmaktadır. Zâkirin cemde okuduğu nefesler, “Hak kelâmı” ya da “ayet” olarak kabul görülürken, elindeki sazı da “Telli Kur’an” olarak adlandırılır (Akın, 2020a: 150).

Zâkirlik hizmeti Alevi inanç sistemine bağlı olan farklı coğrafyalara, ocaklara göre farklı adlandırmalara sahiptir. Ersal (2019: 22) zâkirliğin ocaklara ve coğrafyalara göre olan farklı adlandırmalarını şu şekilde belirtmektedir:

Antalya Elmalı ve Bursa İnegöl Kurşunlu merkezli Abdal Musa Ocaklılarda “güvende”, Ege ve Marmara Bölgesi yerleşik Köse Süleyman ve İmam Musayı Kâzım Ocaklarına bağlı Çepniler “kamber” ve “zâkîr”, Tahtacı Alevilerinde “güvender” ve sazandar, Muş Varto Derviş Beyaz Ocaklılarda “Güyende”, Abdal Alevi topluluklarında Tozluoğlu Ocağına bağlı olanlarda “bülbül” Yunanistan Dimetoka ve Gümülcine bölgesinde yerleşik Seyyid Ali Sultan Ocaklarında “zâkîr”, Bulgaristan Haskova ve Kırcaali bölgesinde yerleşik Bektaşî ve Musabipli topluluklarda “İmam Cafer”, Babâilerde “zâkîr”, İran ve Irak coğrafyasında “kelambân”, “didedâr” adlandırmaları kullanılmaktadır.

Tahtacı Alevileri cem ritüellerinde on iki hizmetten biri olan zâkirlik hizmetini “sazandar” veya “güvender” olarak adlandırmaktadır. Araştırmamızda sazandarlık ve güvenderlik kavramlarının farklılığı ile karşılaştık. Elde edilen bilgilere göre kavramların kullanımları yörelere göre değişmekte sazandar “saz çalan kişi” güvender “söyleyen kişi” anlamına gelmektedir. Zâkirlik kavramı, Kazdağı Tahtacı Alevilerinde¹³ “sazandar”, Aydın’da yaşayan Tahtacı Alevilerinde “güvender”, İzmir’de yaşayan Tahtacı Alevileri ise “sazandar” kavramı olarak kullanılmaktadır.

3.1 Tahtacı Alevilerinde Sazandarlık

Alevi inanç sisteminde kutsallar ritüellerde belirlenir. Yine bu kutsallar ritüeller ile anlatılır, aktarılır ve güncellenir. Diğer Alevi ocaklarında olduğu gibi Tahtacı

13 Kazdağı Tahtacı Alevilerinde sazandarlık geleneğinin Kazdağlarındaki durumu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Şahin, 2014.

Alevilerinin de temel ibadeti Cem ritüelidir. Tahtacı Alevilerinin cem ritüelinde On İki Hizmet bulunmaktadır. Cem ritüellerinde genel olarak on iki hizmet icra edilir, her hizmeti icra eden bir hizmetçi ve ona hizmeti ile ilgili verilen bir ad vardır (Ersal, 2019: 21). Örneğin Tahtacı Alevilerinde delil hizmetini yapan kişiye “Delilci”, su hizmetini yapan kişiye “selman” zâkirlik hizmetini yapan kişiye de “sazandar, güvender” adı verilir. Sazandarlar, cem ritüelinde dededen sonra gelen ve cem ritüelin nasıl gerçekleşeceğini, okunacak nefesleri, semahları ve semahlara dair ezgileri iyi bilen hizmetlilerdir. Sazandar, dede gibi cemlerin asıl unsurları arasında yer alır. Cemdeki nefeslerin söylenmesi ve semahların yapılabilmesi için gerekli olan ezgilerin icra edilmesinde görevlidir (Şahin, 2014:146). Sazandarlar, inanç sistemine mensup olan bireyler tarafından kutsal olarak kabul edilen metinleri icra eden ve aktaran, yine bu sözleri, metinleri, bu metinlere ait ezgileri iyi bilen usta-çırak ilişkisi içerisinde hizmeti öğrenen kişilere verilen addır.

Alevi inanç sisteminde yazılı kaynakların sınırlı olması ve kaynakların genellikle sözlü ortamda yaratılıp yine sözlü ortamda aktarılması nedeniyle bu inanç sistemi etrafında gelişen kültüre ait bilgilerin sınırlı olmasına neden olmuştur. Tahtacı Alevilerine ait bilgiler de bu nedenle sınırlı kalmaktadır. Tahtacı Alevilerine ait bilgilerin aktarımında en büyük rolü sazandarlar üstlenmektedir. Onların cem ritüellerinde icra ettikleri nefesler¹⁴ dinî, sosyal ve kültürel hayata ışık tutmaktadır. Sazandarların cem ritüeli esnasında yaptıkları icralar yoluyla inanç sistemine ait kodlar topluma aktarılır ve yine ritüel içerisinde güncellenerek korunur.

Tahtacı Alevilerinde sazandarlık hizmetinin belirlenmesi Musahiplik ceminden sonra gerçekleştirilmektedir. Sazandarlık mesleğine giriş cem töreniyle yapılmaktadır (Şahin, 2014: 145). Yaptığımız araştırmada elde ettiğimiz bilgilere göre Musahiplik ceminin yapıldığı günün ertesinde “gündüz cemi”¹⁵ adı verilen cem yapılmaktadır. Bu cem ritüeline herkes katılabilir, evlerde pişen yemekler getirilerek orada bulunan herkes tarafından paylaşılır. Bir anlamda bu cem yeni musahip olmuş bireylerin yola girmesini kutlamak olarak düşünülebilir. Sazandarlık hizmetinin verilmesinde ayrıca

14 Tahtacı nefesleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Yörükkan, 2017; Şahin, 2014.

15 Gündüz cemi: Yanyatır Ocağı'nda Musahiplik ceminin ertesi günü herkesin katılabildiği, yeni musahip olan taliplerin hizmetlerinin verildiği cemdir. Aydın Yılmazköy Mahallesi'nde “gündüz cemi” İzmir Doğançay Mahallesi'nde “ayazlama” olarak bilinmektedir.

bir cem ritüeli yapılmamaktadır. Bu cem sırasında yeni musahip olmuş talipler dede huzuruna çıkarlar. Dede, taliplere hangi hizmette bulunmak istediklerini sorar. Talip istediği hizmeti söyler ve sonraki cemlerde aldığı hizmeti yapmaya başlar. Sazandarlar da yine bu şekilde belirlenmektedir. Sazandarlık hizmetini alan talip sonraki cemlerde sazandarlık hizmetine diğer sazandarların hizmetlerini usta -çırak ilişkisi içinde izleyerek öğrenmeye başlar. Sazandarlar, âşıklık geleneğindeki gibi sıkı bir usta-çırak ilişkisi içinde yetişmemektedir. Çoğunlukla sazandarlar, çevrelerinde saz çalıp nefes söyleyen sazandarları izleyerek bu mesleği öğrenmişlerdir (Şahin, 2014: 144).

Sazandarların, cem ritüelinde gerçekleştirilecek hizmetleri ve bu hizmetlere ait nefesleri iyi bilmesi gerekir çünkü dededen sonra cemi yönetecek ve yönlendirecek olan sazandarlardır. Yanyatır Ocağı'na bağlı yapılan cemler içeri ve dışarı cemleri olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu nedenle sazandar içeri ve dışarı cemlerinde okunacak olan nefesleri ve semahları iyi bilmelidir. Elde ettiğimiz bilgilere göre içeri ve dışarı cemlerinde nefeslerin içerikleri ve semahların ezgileri değişmektedir. Örneğin içeri cemi olan Musahiplik ceminde yalnızca Şah Hatâyî'ye ait nefesler ve "İmam Hüseyin ve Kerbela nefesleri" olarak adlandırılan nefesler okunmakta, semahların ezgileri bu nefeslerin içeriğine göre değişmektedir. Dışarı cemlerinde ise okunan nefesler Şah Hatâyî, Pir Sultan Abdal ve Kul Himmet'e ait olabilir. Aşağıda örnek olarak vereceğimiz birinci nefes Şah Hatâyî'ye ait olan, Yanyatır Ocağı'na bağlı Tahtacı Alevilerinde içeri cemlerinde okunan nefestir. İkinci örnek ise yine Şah Hatâyî'ye ait olan ve dışarı cemlerinde okunan nefese örnek olarak vermişştir. Birinci nefes Kerbela Olayı'nı konu edinirken, ikinci nefes Alevi inanç sistemini konu edinmektedir.

*Yine matem geldi gjydik karalar⁶
Ab Hüseyin ciğerparem diyerek
Güneş sinesinden aldı yaralar
Ab Hüseyin ciğerparem diyerek*

*Atası Ali'dir Tanrı'nın aslanı
Yanıdadır hem Kamberi hem Selmanı
Şehit oldu imamların sultanı
Ab Hüseyin ciğerparem diyerek*

16 İsmail Gacar ile yapılan görüşmelerde kayıt altına alınmıştır.

Ádem Ata abuzara başladı
Hiddetinden parmağını dışladı
Harva Ana gözlerini yaşladı
Ab Hüseyin ciğerparem diyerek

Güvercin kanadını kana batırdı
Acı baberi Medine'ye götürdü
Fatma Anamız ağdım yetirdi
Ab Hüseyin ciğerparem diyerek

şah Hatâyım gözlerim ağlar
Tütredi yerler inledi dağlar
Ehlibeyti seven her zaman ağlar
Ab Hüseyin ciğerparem diyerek

Eğer tarikattan haber sorarsan¹⁷
Murtaza Ali'dir pirimiz bizim
Göre geldiğimizi süre gideriz
Kırklardan ayrılmış sürümüz bizim

Hak yolundan özge yola sapmayız
Rıza kapısından taşra çıkmayız
Cennet cebennem korkusu çekmeyiz
Bunda sorulmuştur sorumuz bizim

Sırrı Hakeka gerçeklere baş koştuk
Çiğ yerimiz yoktur kürede piştik
Ne yoldan ne farzdan sünnetten düştük
O can geldiğidir yerimiz bizim

Kazancımızı meydana getiririz
Eksikliğimizi varisa bitiririz
Aşna meşrep evinde otururuz
Bine sayılmıştır birimiz

17 İsmail Gacar ile yapılan görüşmelerde kayıt altına alınmıştır.

*Eydiür Şab Hatâyî'm gerçek erenler
Orda pişman olur burada yerenler
Bin kana bir Mürvet dedik erenler
Gerçekler eridir darımız bizim*

Yanyatır Ocağı'nda gerçekleştirilen cem ritüellerinde hizmetler dolu¹⁸ ile başlamaktadır. Cem ritüellerinde cem başladıktan sonra sazandar tarafından öncelikli 3 nefes söylenir. Muhakkak ilk nefesi sazandar söylemektedir. Sazandar “Hü hayır himmet eyleyin” diyerek dolusundan bir yudum alır ve icraya başlarlar. Sazandar hizmetini tamamladığı zaman sazını alıp dedenin önüne çıkarlar, “Hü pirim, Hayır Himmet Eyle” der. Sonra *Erenler ceminde çalınır sazım, Muhammed Ali'ye bağlıdır özüm, İmam Cafer Sadık pirimiz bizim, Medet Allah Ya Muhammed Ya Ali*” diyerek dededen hizmet hayırlısı alır. Dede “*Bişmişab Allah Allah, darları divanları kabul ola, muradı basıl ola tuttuğu ileri gide, Şab-ı Merdan evliyalar yardımcıları ola, mızrap vuran elleriniz nefes söyleyen dilleriniz dert deva görmeye, çalıp çığırınlar işitip dinleyenler On İki İmamın şefaatinde mahrum kalmaya, İmam Cafer Hazretlerinin hayır himmeti üzerinizde hazır ve nâzır ola geçeceğin demine Hü*” diyerek sazandarlık hizmet hakkını verir. Eğer sazandarlar iki kişi ise önce birbirlerine sonra yere niyaz ederler yerlerine otururlar. Sonra cemin gidişatına göre nefes söylemeye devam ederler, sonunda da bağlantı nefesleri denilen On İki İmamların isminin geçtiği nefesler söylenir. Aşağıda verilen nefes örneği, Aydın Koçarlı Atatürk mahallesinde yaşamakta olan Tahtacı Alevilerinin cem ritüellerinde sazandarlar tarafından söylenen bağlantı nefesine örnektir.¹⁹

*Muhammed Ali'ye kestettiler²⁰
İmam Hüseyin'in başını kestiler
Mümince kulların yasını çektiler
Allah bir Muhammed Ali diyerek*

*İmam Hasan içti ağı tasını
İmam Zeynel akattı gözünden yasını
Mümince kulların çekti senin yasını
Allah bir Muhammed Ali diyerek*

18 Ocaklara ve süreklere göre değişmekle birlikte cem ritüelinde “dem” “dolu” adı verilen sâki adlı hizmetli tarafından icra edilen ritüeldir (Ersal, 2019: 161). Dem/ Dolu hizmetleri hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Ersal, 2016c.

19 İsmail Gacar' ile yapılan görüşmelerde kayıt altına alınmıştır.

20 İsmail Gacar ile yapılan görüşmelerde kayıt altına alınmıştır.

*Muhammed Bakır'ın sırrına erip
Cafer-i Sadık'ın darına durup
Musa-i Kazım Rıza'ya şükürler edip
Allah bir Muhammed Ali diyerek*

*Taki Naki Hake'in nurudur
Hasan Ali Asker Mehdi sırdadır
Selman'ın yanında deste gülüdür
Allah bir Muhammed Ali diyerek*

*Şah Hatâyîm ikerar verdik dizıldik bu yola
Sırrımız söylemedik asla bir kula
Sen şefaata eyle ya Muhammed ya Mustafa
Allah bir Muhammed Ali diyerek*

Sazandarlar hizmetlerini genellikle cem ritüeli içinde gerçekleştirirler. Cem ritüellerinin dışında ise, insanın geçiş dönemlerinden biri olan ölüm törenlerinde de hizmetlerini gerçekleştirmektedirler. Dinî işlevlerle öne çıkan sazandarlar, aslında sosyal hayatın da içindedirler. Düğün ve ölüm gibi geçiş törenlerinde nefesler söyleyen sazandarlar, toplumsal kurumların kurulmasında ve devam ettirilmesinde önemli bir role sahiptirler (Şahin, 2014: 157). Ölüm merkezli nefes okuma geleneğinin en güçlü bir şekilde devam ettiği topluluk Tahtacı Alevileridir (Ersal, 2019: 225).

Elde ettiğimiz bilgilere göre sazandarlar ölüm törenlerinde, cenazenin başında ölüm nefesleri söylemektedir. Ölüm merkezli zâkirin gerçekleştirdiği icraya “ölüm nefesi hizmeti” diyebiliriz (Ersal, 2019: 255). Eğer cenaze bazı nedenlerden dolayı öldüğü gün değil, ertesi gün defnedilecekse cenazenin başında yöredeki mürebbi tarafından delil yakılır, mürebbi yoksa bu hizmeti sazandar yapmaktadır. Delil yandıktan sonra sazandar cenazenin başında ölüm konulu nefesler söylemektedir. Bu hizmet sadece musahipli olan Tahtacı talip için gerçekleştirilir. Aşağıda vereceğimiz örnek, ölümü konu alan ve cenazenin başında sazandar tarafından söylenen nefeslere bir örnektir.

*Kakıtı havalandı gönül keşlarr²¹
Uçmayınca gönül dosttan mı ayrılır
Vuruldu kazanım ıladı sıyım
Yanmayınca gönül dosttan mı ayrılır*

*Baka şu feleğin işine baka
Çevirmiş yönünü bakıyor Hak'ka
Giyydirin gömleğimi istemem yaka
Giymeyince gönül dosttan mı ayrılır*

*Üstümüze kefen bezi serildi
Meyfan oldu ela gözler süzüldü
Çakıldı tabutum mezarım kazıldı
Girmeyince gönül dosttan mı ayrılır*

*Ustalar gelsin de tabutumı çaksın
Terziler gelsin de kefenimi biçsin
Mezarımın üstünde gök çimen bitsin
Bitmeyince gönül dosttan mı ayrılır*

*Pir Sultanım canım cesedim
Yoktur yeğen atım yollar iz edem
Verin ecel şerbetini de bizlere
İçmeyince gönül dosttan mı ayrılır*

4. Yanyatır Ocaklı Sazandar İsmail Gacar

4.1 Hayatı

İsmail Gacar, 1967 yılında İzmir'in Bayındır ilçesi Yakapınar köyünde çiftçilikle uğraşan Ahmet ve Yıldız Gacar ailesinin üçüncü çocuğu olarak dünyaya gelir. Çocukluğunda vaktinin büyük bir kısmını babaannesinin yanında geçirmiştir. O zamanlar Yakapınar köyünde yol yürümektedir babaanesi yoluna erkânına düşkün biridir bu nedenle hayatı boyunca pek çok ceme katılmış, musahipli, aşinalı ve peşinelidir. Babaanesi ile geçirdiği vakitlerde Alevilik ile ilgili pek çok hikâye dinler.

21 İsmail Gacar ile yapılan görüşmelerde kayıt altına alınmıştır.

“Ehlibeyt nedir?” “Hz. Ali kimdir?” “On iki İmam kimlerdir?” sorularının cevaplarını babaannesinden alır. İsmail Gacar, yola olan ilgisinin o dönemlerde başladığını belirtmektedir.

Çocukluğu, tarım ile uğraşan ailesine yardım ederek ve çoğunlukla babaannesinin yanında geçer. İlköğretimini önce köyünde daha sonra Çırpı köyünde tamamlamıştır. Lise eğitimini ise Bayındır’da tamamlamıştır. Liseye gittiği dönemde İsmail Gacar’ın kemana olan ilgisi başlamıştır. Evde kendi kendine keman çalarak bu enstrümanı öğrenmiştir. Daha sonra babası ona bir kabak keman yapmıştır ve keman ile olan serüveni o zaman başlamıştır. İlk kemanını 1983 yılında para biriktirerek almış, kemanla ilk çaldığı türkü “Mavi Grabımın Oyası” isimli türkü olmuştur. Enstrümanı öğrendikten sonra köyde halk konserlerinde, düğünlerde ve arkadaşları ile yaptığı eğlencelerde çalıp söylemeye başlar.

1987 yılında vatani görevini yapmak için askere gider. Acemi birliğini Denizli’de usta birliği ise Ankara Mızıkla Astsubay Hazırlama Sınıf Okulu’nda yapmıştır. 1989 yılında Polis Okulu sınavlarını kazanarak Gaziantep Polis Okulu’na başlamıştır. 1992 yılında kendi köyünde yaşamakta olan Mehmet ve Sultan Bozoğlan’ın kızları Yasemin Gacar ile evlenir. Bu evlilikten 1995 yılında Ahmet, 1998 yılında Sultan Yıldız adında iki çocuğu olmuştur.

İsmail Gacar ilk görev yeri olan Zonguldak’a gittiğinde orada yayınlanan Cem Vakfı’nın Cem Dergisi’ni almaya başlar. Babaannesinden duyduklarını önce bu dergilerle daha sonra da aldığı kitaplarla pekiştirmiştir. İsmail Gacar o dönemdeki düşüncelerini şöyle anlatmıştır:

“Çocukluğumda babaannemin anlattıkları aklımda kaldı. Memur olarak çalıştığım dönemlerde Zonguldak’ta Cem Vakfı’nın Cem Dergisi yayınlanıyordu. Bu dergiyi aldım, daha sonra köyümüze bir kitapçı geldi dernekler vasıtasıyla kitap serisi sattılar. O kitaplar ve dergilerdeki bilgileri okudum. Daha önce babaannem tarafından anlatılan bilgilerin çoğunun doğru olduğunu o kitaplardan öğrendim. Kitaplar sayesinde yola olan merakım daha da arttı. Ne oluyor? Neler var? gibi sorular vardı aklımda çünkü eskiden “gir de gör” derlerdi. Orada olan olaylar, gerçekleştirilen hizmetleri hiçbir zaman dışarıda anlatmazlardı sadece genel anlamda Aleviliğin ne olduğu hakkında konuşurlardı. Babaanneme sorardım ne yapıyorsunuz diye, bana anlatmaz “Gir de gör” derdi. Ben yola girmeden okuyarak öğrendim, daha sonra merakımın artması ile yola girdim.”

İsmail Gacar ve eşi 2001 yılında ikrarını aldırarak yola ilk adımını atar. 2004 yılında kendi köylerinde yaşamakta olan Yörük Ali Pınar ve eşi Saadet Pınar ile musahip olmuştur. 2009 senesine gelindiğinde görev yapmakta olduğu Aydın ilinin Nazilli ilçesinde yaşamakta olan Mehmet Uğur ve eşi Bahar Uğur ile aşına olmuşlardır. İsmail Gacar şu şekilde aktarmaktadır:

“2001 yılında Aydın Yılmazköy’de ikrarımı aldırardım. Yine Aydın Yılmazköy’de 2004 senesinde musahip oldum. 2009 yılında aşına oldum. Gerçekten de çok farklı bir dünya ile karşılaştım. Hayal ettiğimden ötesinde güzel, Alevilikle ilişkilendirilecek durumları da gördüm ve yaşadım. Musabiplik cemine girdikten sonra tamamıyla kendimi bir Alevi olarak hissettim.”

4.2 Sazandarlığa Başlaması ve İlk İcraları

İsmail Gacar sazandarlık hizmetine musahip olduktan sonra başlamıştır. Musahiplik ceminin ertesi günü yapılan *Gündüz Cemi*’nde kendisine sazandarlık hizmeti verilmiştir. İsmail Gacar sazandarlık hizmeti almasını şöyle anlatmaktadır:

“Musahip ceminden sonra musabiplilere hizmet verilmesi için yapılan, herkesin katılabildiği Aydın yöresinde “Gündüz Cemi” olarak bilinen, İzmir’de “Ayaşlama” Denizli’de “semah” denilen ritüellerle kalıplaştırılmış bir cem yapılıdır. Bu cem’in asıl amacı yola giren yeni taliplerin yolda yapması gereken hizmetlerin belirlenmesidir. Obada hangi hizmetçi eksikse, yeni musahip olan canlara o hizmet verilir. Biz de musahip olduktan sonra gündüz cemine katıldık. Bizim hangi hizmeti yapmak istediğimizi sordular, ben ne verirlerse eyvallah diyecektim. Ancak Musahibim “Ben saz çalarım, efem de çok güzel nefes söyler, keman çalar bize sazandarlık verin” deyince dede bize sazandarlık hizmetini verdi. “Eyvallah” deyip elini öptük. Dara durduk hayırlırmızı (hizmet Hakkı) verdi. ‘Bundan sonra pirinizi İmam Cafer’dir’ dediler.”

Sazandarlık hizmetini aldıktan sonra İsmail Gacar, bir süre ustalarının bulunduğu cemlere giderek sazandarlık hizmetini öğrenmeye başlar. Cem dışında nefes ve semahları öğrenmeye polis memuru olduğu zamanlarda gece nöbetlerinde devam eder. Ustalarından öğrendiği semah ezgilerini nefesleri önce keman ile icra etmeye başlar. İsmail Gacar, ilk ustasının Aydın Koçarlı Atatürk mahallesinde yaşamakta olan Ahmet Uçaravcı olduğunu belirtmektedir. Ondan sazandarlık hizmeti yapmaya başladığında destek aldığını ve bu hizmeti esasıyla onun öğrettiğini belirtmiştir.

“Ben memurken benim ismimi duymuş, emniyete benimle tanışmak için geldi, böylelikle tanıştık. Daba sonra beni Koçarlı Atatürk Mahallesinde yapılan cemlere davet etti. Birkaç kez gittim ama sazandarlık yapmadım. Daba sonraki zamanlarda beni özellikle çağırır ve yanına oturmamı istedi. Her gittiğimde yanına oturmamı istiyordu ve böylelikle ondan sazandarlık hizmetini öğrendim.

Önce sazandarların “cemin bülbülü” olduğunu, sazandarların ne kadar iyi icra yaparsa cemlerin daba coşkulu geçeceğini bunun içinde ezbere nefes öğrenmemiş gerektiğini anlattı. Küs olduğun biri dahi olsa sazandarlığı bırakmamam gerektiğini söyledi çünkü orada kurbana hizmet yaptığını, kişilere hizmet yapılmadığını söyledi. “Kurbandan yemesen de olur ama hizmetini yapmaya git” diye öğütte bulundu. Yapılan hizmet karşısında herhangi bir beklenti içerisine girmemem gerektiğini de söyledi. En büyük yardımı, öğretmenim veya ustam olarak adlandırmam doğru bir ifade olacaktır, Aydın Koçarlı Atatürk mahallesinde bulunan Ahmet Uçaravcı’dan aldım.”

Başlangıçta cemlerde icralarını keman ile yapmaya başlamıştır ancak daha sonra bu işin aslının saz ile olacağını anlamış ve saz öğrenmeye başlamıştır.

“İlk icralarımı keman yapıyordum sonra bu işin kemanla olmayacağını farkına vardım. Büyüklelerinden sazın ritüelimizin olmazsa olmazı olduğu hakkında öğütler aldım, bu nedenle bağlama öğrendim çünkü dokuz perdeli Türkmen sazları, kopuzlar bu işin esas olması gerekeni. Bu günümüzde artık yaygın değil. Sadece Çine Yeniköy’de beş telli dokuz perdeli Türkmen sazı var. İşin aslının saz ile olacağını anladıktan sonra sazı öğrenmeye karar verdim ve kursa giderek öğrendim. Esasına uygun olması için elimden geleni yaptım. Kemanla da icralarıma devam ediyorum.”

Sazandarlık hizmetini ilk yaptığı yer İzmir Kemalpaşa’da bulunan Hamza Baba Türbesi olmuştur. Tam anlamıyla burada hizmete başladıktan sonra Yanyatır Ocağı dedesi Ali Ekber Ateş ile Aydın’da Yılmazköy, Yeniköy, Koçarlı’da ve İzmir’de sayısız ceme katılmış, hizmetini yapmıştır. Ali Ekber Ateş dedenin vefatından sonra ise yine bu bölgelerde cemlere Ali Ekber Ateş’in oğlu Kazım Ateş dede ile katılarak sazandarlık hizmetini devam ettirmektedir. Bununla birlikte İsmail Gacar sivil toplum kuruluşlarının düzenlediği öğreti²² cemlerinde ve etkinliklerde icralarını devam ettirmektedir.

22 Öğreti Cemi: Herkese açık olarak yapılan, özellikle gençler için düzenlenen diğer cemlerden farklı olarak delil yakılmadan yapılan cemlerdir. Bu cemler genellikle cem ritüellerinin azaldığı yörelerde, cemlerin tekrar canlılık kazanması için yapılmaktadır.

5. Sazandarlık Kurumunun Mevcut Durumu

Kentleşme, diğer toplumlarda olduğu gibi Tahtacı Alevilerini de etkilemiştir. Dağlarda ağaç işçiliği ile kırsalda ise çiftçilikle uğraşan Tahtacılar kentleşmenin artması, kente yapılan göçler nedeniyle geleneksel yapısından kopmuştur. Kente yapılan göçler ile eğitim olanaklarına erişimi daha da kolaylaşan Tahtacılar, ağaç işçiliği ve tarımı dışında meslekler edinmeye başlamıştır. Yoğun iş hayatı ve kentli yaşam tarzının bir sonucu olarak cem ritüelleri eskisi kadar sık yapılamamaktadır.

Kırdan kente göç dolayısıyla günümüzde Tahtacı Alevilerinin çoğu kentlerde yaşamaktadır. Bununla birlikte kent ortamında cem ritüelleri devam etmektedir. Araştırma sonucunda elde edilen bilgilere göre yapılan cem ritüellerinin içeriği esasına uygun olmaktan uzaklaşarak daha tiyatral bir hal almaya başlamış ve cemlerde okunan nefesler ilahilerden çevrilerek icra edilmeye başlamıştır. Eskiden yol, erkân yürümekte ve inanç sistemi canlılığını korumaktadır ancak günümüzde yol ve erkân bazı yörelerde giderek etkisini kaybetmektedir hatta bazı yörelerde ise yok olmuştur. Bu nedenle hizmete talip olan ve hizmeti yerine getiren hizmetlilerde azalma mevcuttur. Araştırma sonucunda dedelik kurumunun da zayıfladığı görülmüştür. Dede soyundan gelen kişilerin dedelik yapmaması dedelik kurumunun zayıflamasındaki başlıca nedendir. Dedelik yapan kişilerin sayılarının oldukça az olması nedeniyle talipler cem yapmak için dedelerden randevu almak zorunda kalmaktadır. Bugün Yanyatır Ocağı'na bağlı olan yerleşim birimlerinde sazandarlık hizmeti de tıpkı dedelik kurumu gibi zayıflamakta, sazandarlar da yeri geldiğinde farklı bölgelere hizmet için gitmektedir. İsmail Gacar Aydın'da ikamet eden ve sazandarlık hizmeti bulunmayan yörelere hizmet için giden sazandarlara bir örnektir. İsmail Gacar'dan alınan bilgilere göre sazandarlık hizmeti yapan kişiler Aydın iline bağlı Yeniköy, Koçarlı ve Alamut mahallelerinde Denizli Güzelköy'de bulunmaktadır. İzmir'de yaşayan ve Yanyatır Ocağı'na bağlı yörelerde yapılan cemlere ise Aydın'da bulunan sazandarlar gitmektedir.

Kent yaşamı ve insanların haberleşme olanaklarının artmasıyla sivil toplum kurumları artmıştır. Tahtacılar da kültürel anlamda örgütlenme mevcuttur. Bu örgütlenme ile inanç sistemi ve kültür hakkında toplumu bilgilendirmek ve ritüellerin devamlılığını sağlamak için öğretici cemleri denilen ve herkese açık olan cemler düzenlenmektedir. Sazandarlar da yine bu cemlerde hizmetlerini yerine getirmektedirler. Bununla birlikte çeşitli etkinliklerde de sazandarlar icralarını yapmaktadırlar. Tıpkı İsmail Gacar örneğinde olduğu gibi artık sazandarlar cem evlerinin dışında da icralarını gerçekleştirmektedirler.

Sonuç

Alevi zümrelerinde olduğu gibi Tahtacı Alevilerinde de temel ibadet şekli cem ritüelleridir. Cem ritüellerinde On iki Hizmet adı verilen cem ritüelinin tamamlayıcısı birtakım pratikler mevcuttur. Bu pratikler cem ritüelin gerçekleşmesini sağlamaktadır. Tahtacı Alevilerinde cemler içeri ve dışarı cemleri olarak ikiye ayrılmaktadır ve bu cemlerde icra edilen ritüellerde farklılıklar görülür. Bu farklılıklar gerçekleştirilen ritüellerin içeriklerinde mevcuttur. Alevi inanç sistemi etrafında oluşan tüm ocaklarda olduğu gibi Tahtacı Alevilerinin cem ritüelinde de on iki hizmetten biri olan sazandarlık hizmeti, inanç sistemi etrafında gelişen kültürü ve bu kültüre ait bilgilerin aktarımında önemli rolü üstlenmektedir. Sazandarlar cem ritüelinin nasıl ilerleyeceğini, ritüel esnasında icra edilecek nefes ve semahları iyi bilen hizmetlilerdir. Ocaklarda sazandarlar iki şekilde bu hizmete başlarlar. Birincisi âşik olarak da adlandırılabilir yaratma kabiliyetine sahip olanlar, ikincisi ise irticalen bu hizmeti yerine getirenlerdir. Yapılan araştırma sonucunda Yanyatır ocağına bağlı Aydın ve İzmir yörelerinde yaşayan Tahtacı Alevilerinde yaratma kabiliyetine sahip olan sazandarlara rastlanılmamıştır. Daha çok irticalen bu hizmeti yerine getiren sazandarlar mevcuttur. Yanyatır Ocağı'na bağlı sazandarlık hizmeti yapan İsmail Gacar da bu hizmeti irticalen yapan hizmetlilere bir örnektir. Bununla birlikte diğer Alevi zümrelerinde olduğu gibi Tahtacı Alevilerinde de cem ritüeli sırasında icralar genellikle saz (bağlama) ile gerçekleştirilmektedir. Yapılan derlemeler sırasında Yanyatır Ocağı'na bağlı gerçekleştirilen cem ritüellerinde sazın yanı sıra İsmail Gacar'ın keman ile icralarını gerçekleştirdiği gözlemlenmiş ve İsmail Gacar dışında farklı bir enstrüman ile icra yapan sazandarlara rastlanılmamıştır.

Bu makalede Tahtacı Alevi ocaklarından biri olan Yanyatır Ocağı ve bu ocakta gerçekleştirilen ritüel ve hizmetleri temel alarak, on iki hizmetten biri olan sazandarlık hizmeti incelenmiştir. Bu inceleme esnasına Yanyatır ocağında hizmet sahibi olan İsmail Gacar ile görüşme yapılmış, görüşme sonucunda elde edilen bilgiler ilgili başlıklarda sunulmuştur. Araştırma sonucunda sazandarlık hizmetini gerçekleştiren hizmetlilerde azalma olduğu kimi yörelerde olmadığı tespit edilmiştir. Bu azalmanın temel nedenleri ise kentli yaşam tarzının getirdiği yoğun iş temposu, insanların inanç sisteminden uzaklaşması ve kimi yerlerde inanç sisteminin bilinmemesidir. Yapılan görüşme sonucunda Yanyatır Ocağına bağlı bazı mahalle ve köylerde cem ritüellerinin bittiği buna bağlı olarak hizmetlerin de gerçekleştirilemediği elde edilen

bilgiler arasındadır. İsmail Gacar'ın doğduğu ve büyüdüğü Yakapınar mahallesi cem ritüellerinin devam etmediği ve bittiği mahallelere bir örnektir. Cem ritüelin kendi köyünde devam etmemesinden dolayı İsmail Gacar'ın hizmetini başka mahalle ve köylerde gerçekleştirmekte, yine sazandarlık hizmetlisinin olmadığı yerlere sazandar olarak gitmektedir.

KAYNAKÇA

- AKIN, Bülent (2016a). *Zâkirlikten Aşıklığa Aşık Nijazı*. Ankara: Barış Kitap.
- AKIN, Bülent (2016b). “Ehl-i Haklarda Kelâmhânlık Geleneği ve Kelâmhân Defterlerinin Geleneğin Korunması ve Aktarımındaki Rolü”. *Millî Folklor*. Sayı: 111 Sayfa: 100-115.
- AKIN, Bülent (2019). Kültürel Belleğin Kutsal Taşıyıcıları: Alevi Cem Zâkirliği. *Uluslararası Halk Bilimi Araştırma Dergisi*. Cilt:2 Sayı:3
- AKIN, Bülent (2020a) *Mitten Tasavvufa Alevi Ritüellerinin Sır Dili Kerklar*. İstanbul: Kitapevi yayınları.
- AKIN, Bülent (2020b). “Kopuzdan Telli Kur’an’a Türklerde Sazın Kültürel Serüveni ve Kutsallığı”. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*.20. S. 135-162
- AYTEKİN, Sefer (2001). *Buyruk*. Ankara. Ayyıldız Yayınları.
- BOZKURT, Fuat (2005). *Buyruk – İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- ÇIBLAK COŞKUN, Nilgün (2005). *Mersin Tahtacıları*. Ankara: Ürün Yayınları.
- ÇIBLAK COŞKUN, Nilgün (2013). “Tahtacılar ve Tahtacı Ocaklarına Bağlı Oymakların Yerleşim Alanları” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 68. S. 33-49
- DEVELLİOĞLU, Ferit (2000). *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lâgat*. Ankara: Aydın Yayınevi.
- DUMAN, Ahu Zeynep (2020). “Kazdağlarında Bir Tahtacı Köyü Doyan: Ritüel ve İnanç Pratikleri” *Alevilik-Bektaşilik Araştırma Dergisi*. Sayı:22 S.241-336
- ENGİN, İsmail (1998). *Tahtacılar: Tahtacı Kimliğine ve Demografisine Giriş*. İstanbul: Ant Yayınları.
- ERSAL, Mehmet (2009). “Alevi Cem Zâkirliği: Battal Dalkılıç Örneği” *Alevilik Bektaşilik Araştırma Dergisi*. Sayı:1 Sayfa:188-205.
- ERSAL, Mehmet (2016a). “Ağaçların Yoldaşları Tahtacı Alevileri” Direnen ve Kaybolmaya Yüz tutmuş Kültürler (Antakya, Mardin, ve İzmir’de Kültür İncelemeleri) Ed. Engin Önen. *İzmir Ege Üniversitesi Yayınları*. No:21. 97-102
- ERSAL, M. (2016b). *Alevilik Kavramlar ve Ocak Sistemi-Çubuk Havzası Örneği* Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları Araştırma Dizisi Yayınları: 25
- ERSAL, Mehmet (2016c). “Alevi inanç sisteminde Dem Kültü ve Dem Geldi Semahları” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırma Dergisi*.16. 139-199
- ERSAL, Mehmet (2016d). “Yası Katk Edenler: Alevi Toplumunda Ritüelîk Farklılıklarla Kerbela” *Uluslararası Kerbela ve Hz Hüseyin Sempozyumu. Hüseyin Gazi Kültür ve Sanat Vakfı Yol Yayınları Sempozyum Dizisi*.5.
- ERSAL, Mehmet (2019). *Alevi Cem Zâkirliği*. Ankara: Barış Kitap.
- SELÇUK, Ali (2008). *Ağaçeri Türkmenleri ve Tahtacılar*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- ŞAHİN, Halil İbrahim (2014). “Kazdağları’nda Ayin ve Şiir: Tahtacı Türkmenlerinin Sazandarlık / Zâkirlik Geleneği Üzerine” *Alevilik Bektaşilik Araştırma Dergisi*. Sayı: 10. Sayfa: 141-165.
- YÖRÜKAN, Yusuf Ziya (haz. Turhan Yörükkan) (2001). *Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- YÖRÜKAN, Yusuf Ziya (Haz. Turhan Yörükkan) (2017). *Alevi Bektaşî Tahtacı Nefesleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- YILMAZ, A. ve K. KAYGISIZ (1948). *Tahtacılar’da Gelenekler*. Ankara: Ulus Basımevi.

Ek. Fotoğraflar



Muharrem Kurbanında kemanı ile icra yapan İsmail Gacar.



İzmir Güzelbahçe Yakaköy Cemevi, Aydın Çine Yeniköy sazandarları ile İsmail Gacar'ın ortak icrası



Aydın Yılmazköy'de asker kurbanı ceminde keman ve saz ile ortak icra



Uluslararası Alevilik- Bektaşılık Günleri'nde Ali Ekber Ateş Dede ile Tahtacı semahı icra ederken

“OCAĞIN KÜLÜ BİTMEZ”
DİYARBAKIR YÖRESİ ALEVİ OCAKLARINDAN
GÜZELŞAH OCAĞI, TÜRBE VE EMANETLERİ

“Ocak does not ever end”

An Alevi Ocak from Diyarbakir: the Ocak of Güzelşah, its Tomb and Relics

“Die Asche ist Unendlich” –
Ein Alevitischer Ocak in Diyarbakir: Der Güzelşah-Ocak und seine
Grabstätten und Relikte

Senem DEMİRELÖZ *

N
Ö

Akkoyunlu Devleti'ne başkentlik yapmış olan Diyarbakır, geçmişten günümüze Türkmen Alevilerinin ve ocaklarının yerleşik olduğu bir yöre olma özelliğine sahiptir. Bu ocaklar arasında ilk evre Alevi ocakları arasında sayılan Dede Garkın Ocağı, Seyyid Battal Gazi Ocağı, İmam Zeynel Abidin Ocağı, Sarı Saltık Ocağı ve Ağuichen Ocağı vardır. Daha sonraki dönemlerde oluşan Güzelşah Ocağı, Zelil Kalender Ocağı, Beyazıd Bostan Ocağı, Ersefil Ocağı, Bozkurt Ocağı ve Bab-ı Sor Ocağı yöreye özgü diğer ocaklardır. Son yıllarda yapılan çalışmalar, Diyarbakır'ın tarihî açıdan bir Türkmen ve Kızılbaş şehri olduğunu göstermiştir. Safevilerin öncülerinden Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar'ın uzunca bir süre Akkoyunlu Devleti'nin başkenti olan bu şehirde kaldıkları ve

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, senemdemireloz@icloud.com, ORCID: 0000-0002-2024-6820.

önemli sayıda kendilerine bağlı Türkmen topluluklarını derviş edindikleri bilinmektedir. Yine Diyarbakır, Safevi Devleti'nin kurucusu Şah İsmail'in ana yurdudur.¹

Bu makale, Diyarbakır yöresinde yerleşik on üç Türkmen Alevi ocağından biri olan Güzelşah Ocağı'nı ve Diyarbakır'ın Çınar ilçesine bağlı Altınakar köyünde bulunan ocak türbesini ve kutsal kabul edilen emanetlerini konu almıştır. Güzelşah Ocağı'na mensup ailelerin şahsi arşivinde bulunan ve ilk kez bu çalışmada tespit edilen -Şah'ın Pabucu (Antalya teki), Zülfikâr Mührü/Hâtemi, Ashab-ı Kehf Mührü/Hâtemi; alem/sancak, görgü ağaçları (erkân ağacı/alacadeğnek/tarik/çub-ı tarik/desteçup/değnek/serdeste), kakma, mermer çerağlık/mumluk gibi adlandırılan- bazı emanetlerin kullanım amaçları, ocağın mensup ve talipleriyle yapılan görüşmelerle açıklanmaya çalışılmıştır. Bu araştırma, Diyarbakır Türkmen Alevilerinden olan ocak mensuplarının, Türkmen ve Alevi kimliklerinin oluşumunda geçmişten günümüze geniş bir alana yayılan göç yollarını takip ederek; Diyarbakır, İzmir ve Antalya üçgeninde, yaklaşık yüz yirmi günlük saha araştırmasından derleme yapılarak oluşturulmuştur. Yapılan derlemeler, sözlü ve yazılı kaynakların ışığında işlevsel halk bilimi kuramı kapsamında incelenmiş ve değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ocak, Alevi Ocakları, Güzelşah Ocağı, Şah'ın Pabucu, Zülfikâr Mührü, Ashab-ı Kehf Mührü, alem/sancak, görgü ağaçları, Diyarbakır Alevileri.

1 Safeviler himayesindeki Türk toplulukları ve bu toplulukların Safeviler öncesinde ve sonrasındaki inançsal durumu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Baharlu, 2021: 167-208; Sohrabiabad, 2018: 203-224.

ABSTRACT

Diyarbakir, which was the capital of the Akkoyunlu state, is a region where Turkmen Alevi and their ocaks have been settled throughout history. Among these ocaks Dede Garkin Ocak, Seyyid Battal Gazi Ocak, Imam Zeynel Abidin Ocak, Sari Saltik Ocak ve Aguicen Ocak are counted as the first stage ocaks, and Guzelsah Ocak, Zelil Kalender Ocak, Beyazid Bostan Ocak, Ersefil Ocak, Bozkurt Ocak and Bab-i Sor Ocak were formed in later periods and are unique to the region. Studies done in recent years have shown that Diyarbakir is a Turkmen and Kizilbas city in historical terms. It is a known fact that Sheikh Cuneyd and Sheikh Haydar, the two pioneers of the Safavids, stayed in this city, which was the capital of the Akkoyunlu State, for a long time and assigned dervishes to a significant number of Turkmen communities loyal to them. Moreover, Diyarbakir is the homeland of Shah Ismail, the founder of the Safavid state.

The subject of this study is the Guzelsah Ocak, one of the thirteen Turkmen Alevi ocaks in Diyarbakir region, and its tomb and sacred relics, located in the Altunakar village of the Cinar district. The study tries to explain the purposes of use of some relics from the personal archive of the families affiliated to the Guzelsah Ocak, using information from the interviews with the members and followers of the ocak. This research is composed by following the migration routes of the Diyarbakir Turkmen Alevi ocak members, spread over a wide area from past to present days in the formation of Turkmen and Alevi identities, and conducting approximately one hundred- and twenty-days long field research in the triangle of Diyarbakir, Izmir and Antalya cities. The obtained material is analysed and evaluated within the scope of the Functional Folklore Theory in the light of oral and written sources.

Keywords: Ocak, Alevi ocaks, Guzelsah Ocak, Shah's shoe, Zulfikar's seal, Asab-I Kehf's seal, flag, Diyarbakir Alevi.

ZUSAMMENFASSUNG

Einst die Hauptstadt der Stammesföderation Aq Qoyunlu ist Diyarbakır seit jeher Heimatort turkmenischer Aleviten und ihrer Ocaks. Zu diesen Ocaks zählen mit dem Dede-Garkın-Ocak, dem Seyyid-Battal-Gazi-Ocak, dem Imam-Zeynel-Abidin-Ocak, dem Sarı-Saltık-Ocak und dem Augıçen-Ocak einige der Ocaks aus dem Frühstadium des Alevitentums sowie der Güzelşah-Ocak, der Zelil-Kalender-Ocak, der Beyazıd-Bostan-Ocak, der Ersefil-Ocak, der Bozkurt-Ocak und der Bab-ı-Sor-Ocak, die in späteren Perioden entstanden und spezifisch für die Region sind. Neuere Studien haben gezeigt, dass Diyarbakır historisch gesehen eine Stadt der Turkmenen und Qizilbaşch ist. Es ist bekannt, dass Scheich Dschunaid und Scheich Haidar, die Anführer der Safawiden, sich lange Zeit in dieser Stadt, die damals Hauptstadt der Staatföderation der Aq Qoyunlu war, aufhielten und zahlreiche turkmenische Gemeinschaften als Derwische rekrutierten. Diyarbakır war auch die Heimat von Schah Ismail, dem Gründer des Safawidenstaates.

Dieser Artikel befasst sich mit dem Güzelşah-Ocak, einem der dreizehn turkmenisch-alevitischen Ocaks in der Region Diyarbakır, sowie mit der Grabstätte des Ocaks im Dorf Altunakar im Bezirk Çınar von Diyarbakır und seinen als heilig geltenden Reliquien. Zu diesen Reliquien, die in den persönlichen Archiven der zum Güzelşah-Ocak gehörenden Familien entdeckt wurden und in dieser Studie zum ersten Mal vorgestellt werden, gehören der sogenannte Schuh des Schahs (in Antalya), das Zülfikâr-Siegel, das Ashab-ı-Kehf-Siegel und -Banner, der sogenannte „Stab des rechten Weges“, Intarsien, und Marmorkerzenhalter. Es wird dabei der Versuch angestellt, die Verwendungszwecke dieser Reliquien mithilfe von Interviews, die mit den Angehörigen und Talips des Ocaks geführt wurden, zu erläutern. Grundlage dieser Studie ist eine etwa einhundertzwanzig Tage dauernde Feldforschung, die im Städtedreieck Diyarbakır, Izmir und Antalya durchgeführt wurde, um die Migrationsrouten und den historischen Identitätsbildungsprozess der Angehörigen des Ocaks, turkmenische Aleviten aus Diyarbakır, besser nachzuerfolgen. Unter Rückgriff auf funktionalistische Ansätze in der Ethnologie wurden die zusammengetragenen Daten im Kontext mündlicher und schriftlicher Quellen analysiert und ausgewertet.

Schlüsselwörter: Ocak, alevitische Ocaks, Güzelşah-Ocak, Schuh des Schahs, Zülfikâr-Siegel, Ashab-ı-Kehf-Siegel, Ashab-ı-Kehf-Banner, Stab des rechten Weges, Aleviten aus Diyarbakır.

Giriş

Diyarbakır; beşerî ve coğrafi özellikleri bakımından farklı sosyo-kültürel topluluklara, milletlere ve çok çeşitli medeniyetlere ev sahipliği yapmış bir coğrafyadır. Şehrin eski adı çeşitli dönemlerde Amida>Âmid>Kara Âmid olarak adlandırılmıştır. Diyarbekir adı ise Müslüman Araplar bölgeyi fethettikten sonra, Rebîa Araplarından Dicle kenarlarında yaşayan Bekir b. Vâil kabilesinin bulunduğu yere verilen Diyâr Bekr veya Diyâr-ı Bekr adına dayanır. 10 Eylül 1515'te Osmanlı İdaresine giren Diyarbekir, 1937'de ise Diyarbakır adını almıştır. (Göyünç, 1994: 464-499).²

Sözlü ve yazılı kaynakların ışığında varlıkları 13. yüzyıldan itibaren tespit edilebilmiş Diyarbakır Türkmenleri ile ilgili çok kapsamlı çalışmalar yapılmıştır. Çalışmalara göre bölgede Alevî nüfusunun varlığının geçmiş yıllarda daha yoğun olduğu tespit edilmiştir. Buna örnek olarak; Bülent Akın'ın, 1518 tarihli 64 numaralı, 1530 tarihli 998 numaralı ve 1564 ile 1568 yılları 155 numaralı Mufassal Tahrir Defterleri'nde yaptığı araştırmalara göre; bölgede Alevî ad verme geleneğine uygun isimlere sahip vergi mükelleflerinin bulunduğu ve bu köylerin kayıtlarında adı geçen köylerin 111 (yüz on bir) tanesinde Alevî ad verme geleneği içerisinde yer alan çok sayıda isim tespit edilmiştir.

Bunlar içerisinde en dikkat çekenleri şöyle sıralamak mümkündür: “Şah Ali”, “Can Ali”, “Pir Ali”, “Nur Ali”, “Yar Ali”, “Ali Şah”, “Hak Ali”, “Şah Veli”, “Pir Veli”, “Şah Kulu”, “Pir Kulu”, “Er Kulu”, “Ali Kulu”, “Yol Kulu”, “Can Kulu”, “Hamza Kulu”, “İmam Kulu”, “Haydar Kulu”, “Hüseyin Kulu”, “Hak Kulu”, “Allah Kulu”, “Sultan Kulu”, “Gayb Kulu”, “Seyyid Kulu”, “Hacı Kulu”, “Baba Kulu”, “Yar Kulu”, “Hüda Kulu”, “Mehdi Kulu”, “Cem Kulu”, “İnsan Kulu”, “Hak Kulu”, “Şah Hüseyin”, “Pir Hüseyin”, “Yar Hüseyin”, “Şah Hasan”, “Pir Hasan”, “Şeyhi”, “Şahverdi”, “Yolageldi”, “Şeyh Kurban”, “Abdalviran”, “Pir Gayb”, “Şah Nazar”, “Pir Nazar”, “Abdal”, “Pir”, “Pir Abdal”, “Hubyar”, “Pir Sultan”, “Üryan Derviş”, “Köçek Abdal”, “Sadık Abdal”, “Dede Üryan”, “Sarı Abdal”, “Nur Abdal”, “Balı”, “Safi”, “Baba Ali”, “Nefes”, “Yol Beyi”, “Niyaz”, “Dost Ali”, “Balım”, “Abdal Yarı”, “Baba Hâki”, “Kerbelâ”, “Rehber”, “Yarullah”, “Baba Mansur”, “Kara Balı”, “Pir Bende”, “Derviş Koyun” ve “Koç Pir Kulu”. Ayrıca, 16. yüzyılda, Diyarbekir

2 Bk. <https://islamansiklopedisi.org.tr/diyarbakir#2-bugunku-diyarbakir> (erişim tarihi: 30.11.2022).

Vilayeti ’nde varlıkları tespit edilebilen Bozulus, Dulkadirli, Karakeçili, Sarılı, Şebek gibi bazı boyların da Türkmen oldukları bilinmektedir (Akın, 2020: 142-143).

Bu boylardan Bozulus’un, Diyarbakır ilinde yaşayan yaklaşık otuz sekiz bin kişiyle en kalabalık nüfusa sahip olduğu ise 2016’da Mehmet Salih Erpolat tarafından bölgede yapılan araştırmalarda tespit edilmiştir. Bozulus; Diyarbakır Türkmenleri, Dulkadirli oymakları ve Halep Türkmen oymakları olmak üzere üç koldan meydana gelmiştir. Diyarbakır ve çevresi, Doğu Anadolu’da Erzurum üzerinden Azerbaycan’a hareket ettikleri yine bölgede yapılan saha çalışmalarında kayıt altına alınmıştır (Sümer, 2016: 53).

Tahrir defterlerindeki bilgilerin ışığında yapılan çalışmalara göre yörede; Kızılbaşlardan “surh-serân” adı verilen bir tür özel verginin tahsil edildiği belirtilmektedir. Surh-serân terimini oluşturan “surh”, kızıl-kırmızı, “serân” ise baş+lar anlamına gelmektedir. Buradan hareketle bu terimin Kızılbaş anlamına geldiği ifade edilebilir. Bunu dışında kullanılan “*Kızılbaş olub*”, “*Kızılbaş’a gittikte*”, “*Kızılbaş’a giden*” gibi ifadeler de yine bölgede Alevi varlığının tespiti açısından dikkate değerdir. Surh-serân terimi tahrir defterlerinde sık rastlanılan bir tabir değildir. Bu terime sadece Başbakanlık Osmanlı Arşivi Tapu-Tahrir Defteri numara 134 ve 998’de rastlanılmaktadır. Adı geçen defterler ile şimdiye kadar yayımlanmış olan kanunnamelerde surh-serân terimini açıklayan bilgiye rastlanılmamıştır. Bu defterlerdeki kayıtlardan surh-serân vergisinin “Kızılbaş” taifesinden ve Kızılbaş şahıslardan alınan kişiye özgü ve çoğunlukla önceden hesaplanamayan vergi türleriyle beraber tahsil edildiği ve her ne olursa olsun bu vergiyi ödemekle mükellef olanların Kızılbaş oldukları anlaşılmaktadır. Bu durumda 1526 tarihinde Diyarbakır vilayetine bağlı Hasankeyf sancağı ile Siird kazası hariç bütün sancaklarda bu verginin cari olduğu ifade edilebilir (Erpolat, 2016: 121-122).

Bölge Diyarbakır tekelinde incelendiğinde ise Diyarbakır’da bulunan dede ocaklarının Musul’da hâlâ var olduğu bilinmektedir. Kızılbaş Türkmenlerin yüzyıllarca Aleviliklerini korudukları, sözlü kaynaklara göre Dicle nehri boyunca üç yüzün üzerinde sağlı sollu sıralanan Türkmen Alevi köyünün bulunduğu aktarılmıştır (Taşğın, 2013: 15). Yıllar geçtikçe bölgedeki Türkmen Alevilerinin Sünnileştiği, büyük bir kısmının Sünnileştikçe Kürtleştiği, bazı Sünnileşenlerin ise Türkmenliklerini koruduğu bilinmektedir. Yakın bir tarihe kadar Türkmenliklerini

koruyan köyler arasında Altunakar, Ayneto, Tıllalo, Ali Bardak, Mitrani, Köseli ve Hüseyinik sayılmaktadır (Akın, 2012: 231-246).

Diyarbakır Türkmen Alevileri özelinde ve yöre genelinde önemli bir yere sahip olan Güzelşah Ocağı'nın ve bu ocağın kurucu pîrinin yattığı türbenin -Alevi ocaklarının geneli göz önünde bulundurulduğunda- yöreye özgü olduğu görülmektedir. Gerek yörenin Türkmenlik ve Alevilik açısından tarihi önemini göstermesi gerekse de ocak özelinde yöreye özgü olmasından hareketle, bu makalede öncelikli olarak Güzelşah ocağı hakkında saha çalışmaları merkezli birtakım tespitlere yer verilecektir. Ardından Ocak piri olan Güzelşah ile ilgili tespitlere yer verilip, türbeyle ilgili sözlü gelenekte anlatılan menkıbeler ve işlevsel özellikleri hakkında incelemeler halk bilimsel yaklaşımla sunulacaktır. Menkıbelerin işlevsel özellikleri işlevsel halk bilimi kuramı bağlamında ele alınacaktır.³

1. Günümüzde Diyarbakır Türkmen Alevi Köyleri ve Ocakları

Cumhuriyet döneminde Türkiye Cumhuriyeti sınırları dışında kalan civar şehirlerle Diyarbakır'ın büyük oranda bağlantısı kopmuştur. Terör olayları, ticaretin azalması, iş imkânlarının yetersizliği ve teknolojik gelişmeler; Diyarbakır'ın göç vermesine sebep olmuştur. Bu göçler Alevilerin kurumsal ve sosyal yapısını büyük oranda değişime uğratmıştır. Söz konusu olan sosyal yapıdaki değişiklikler -bölgede yapılan saha çalışmalarından hareketle- Alevilerin; köylerden şehir merkezi olan Diyarbakır'a, Alevilerin yoğunlukla yaşadığı Mersin, Antalya, İzmir, İstanbul, Bursa gibi şehir merkezlerine ve Almanya, Fransa gibi ülkelere göç etmesini de beraberinde getirmiştir.

Saha çalışmasında Diyarbakır merkezde Nahırkıracı (Şarabî) ve Büyükkadı (Kadıköy), Bismil ilçesinde Bakacak (Seyit Hasan), Aşağıdarılı (Türkdarlı), Yukarıdarılı, Türkmenhacı ve Çınar ilçesinde Şükürlü olmak üzere yedi Türkmen Alevi köyü tespit edilmiştir. Günümüzde bölgede Türkmen Alevi nüfusuna sahip mahalle ve köy mahiyetinde beş yerleşim yeri kalmıştır. Bunlar, günümüz adlandırmalarıyla; Büyükkadı, Seyithasan, Aşağı Darılı, Türkmenhacı ve Şükürlü'dür. Göç sonucu, Diyarbakır'da yerleşik yedi Türkmen Alevi köyünden ikisi olan, Yukarıdarılı/ Yukarıdarlı ve Şarabî'de Türkmen Alevi kimse kalmamıştır. Ancak eskiden bu köylerde yerleşik Alevilerin cenazeleri köy mezarlığına defnedilmeye devam etmektedir.

3 İşlevsel halk bilimi kuramı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Çobanoğlu, 2021: 251-265.

Sözlü ve yazılı kaynaklar merkezli araştırmalar neticesinde, Diyarbakır yöresinde kalan yerleşim yerlerinde günümüzde on iki Alevi ocağının varlığını sürdürdüğünü bilgisine ulaşılmıştır. Bu ocakların merkezlerinin bulunduğu köylerden bazılarının yerleşim tarihleri, 1500’lü yıllara kadar geri gitmektedir. Sözlü kaynaklardan alınan bilgilere göre yöredeki Alevi ocaklarının büyük bir çoğunluğu Horasan’dan Musul’a, Musul’dan da Diyarbakır’a gelmiştir.

Bugün bile Darlı (Ulutürk) ve Seyithasan (Bakacak) köylerinde yerleşik bulunan İmam Zeynel Abidin Ocağı ve Zelil Kalender Ocağı mensupları Musul’da ikamet eden akrabalarıyla görüşmeye devam etmektedirler. Seyithasan (Bakacak) köyünde bulunan başka bir İmam Zeynel Abidin Ocağı mensubu ailenin ise bu köye 1900’lü yılların başında Şanlıurfa’nın Kıyas köyünden geldiğini, ocak mensupları ve yöre halkı tarafından alan araştırmaları sırasında aktarılmıştır. Ayrıca bu ocak ailesi hakkında Halil Atılgan ve Mehmet Acet’in “Harran’da Bir Türkmen Köyü Kıyas” adlı çalışmalarında, sözlü kaynaklardan derledikleri birtakım bilgileri aktarmışlardır. Bölgede yapılan araştırmalar da bu bilgileri teyit etmektedir (Akın ve Ekici, 2012: 234).

Yerleşim Yerlerinde bulunan ocak adları şöyledir: “*Türkmenhacı*: Beyazıd-ı Bostan Ocağı; Battal Gazi Ocağı, Ersefil Bozkurt Ocağı; Babusor Ocağı. *Seyithasan (Bakacak)*: İmam Zeynelâbidîn Ocağı; Sarı Saltık Ocağı; Zelil Kalender Ocağı. *Darlı (Ulutürk)*: İmam Zeynelâbidîn Ocağı. Bismil: Battal Gazi Ocağı. *Şükürlü*: Güzel Şah Ocağı; Sarı Saltık Ocağı. *Şerabi (Nabırkıracı)*: Ağu İçen Ocağı; Güzel Şah Ocağı. *Büyükkadı*: Dede Karkın Ocağı; Ağu İçen Ocağı” (Akın ve Ekici, 2012: 235-236).

Kurucularının adıyla anılan ocaklar ve bu ocakların mensubu aileler, On İki İmam üzerinden yani Hz. Hüseyin’den gelme ise “Seyyid” ve Hz. Hasan’dan gelme ise “Şerif” adlarıyla anılarak soylarını Ehl-i Beyt’e bağlamışlardır. Bu açıdan ocakların siyasi ve sosyal şartlar bağlamında üç evrede yapılandığı görülmüştür:

Birinci evre: Seyyid Battal Gazi Ocağı, Dede Garkın Ocağı, Ağu İçen Ocağı gibi ocakları kapsayan Hacı Bektaş Veli öncesi yapılanmadır.

İkinci evre: Abdal Musa Ocağı, Kolu Açık Hacım Sultan Ocağı, Güvenç Abdal Ocağı, Sarı İsmail Ocağı gibi ocakları kapsayan Hacı Bektaş Veli ve halifelerinin Anadolu’da tekkeler halindeki yapılanmasıdır.

Üçüncü evre: Pir Sultan Ocağı, Ali Koçu Baba Ocağı, Şeyh Hamza Ocağı gibi 16. yüzyılda Safevi-Osmanlı savaşları sırasında Şah İsmail tarafında yer alan Türkmen aşiretlerine Şah İsmail tarafından halife olarak gönderilen dede ve babaların ya da Şah İsmail tarafında yer alan Kızılbaş inanç önderlerinin örgütlendiği yapılanmalardır (Ersal, 2016: 70-82).

Örneğin birinci evre yapılanmalarından Ağuiçen/Ağuçan Ocağı mürşit ocağı olarak kabul görmektedir. Diyarbakır dışında Elâzığ ve Tunceli’de Ağuiçen Ocağı kolları görülür. Diyarbakır kolu Ağuiçen Ocağı dedesi merhum Hidayet Ulugerçek ile Musa Karkin, Hasan Baykut, Abbas Öztürk, Mehdi Kaygusuz gibi bölge ocak dedelerinin ve diğer mensup, talip gibi sözlü kaynakların aktarımlarına göre; ocağın düşkün ocağı olduğu, düşkün kaldırma cemi yapılacaksa mutlaka Ağuiçen ocağı dedesi orada ise cemin gerçekleştiği belirtmiştir. Bölgedeki tüm ocak sahipleri ve taliplerin Ağuiçen ocağına bu açıdan ayrıca hürmet ettiği anlaşılmıştır.

Ocak mensupları soylarının Köse Seyyid, Koca Seyyid, Seyyid Mençek ve Mir Seyyid adlı dört kardeşten geldiği hususunda hemfikirdirler. Ocağın adının nerden geldiği ise, ocağa mensup dede ve taliplerinin tamamı, “ocağın kurucu pirinin içtiği ağuyu (zehri) parmağından bal olarak süzmesi” kerametini konu edinen menkıbevi anlatmaya dayandığını aktarmaktadırlar (Akın, 2017: 171). Hidayet Ulugerçek⁴ten ve ocak mensuplarından Yunus Akcan’dan aktarılan bilgilere göre bu ocağın adının ve soylarının İmam Zeynel Abidin’den geldiğine inanılır.⁵ Bu inanç çerçevesinde anlatılan bir menkıbe şöyledir:

Ocak erenlerinden Seyyid Temiz Anadolu’ya geldiğinde bölgede yaşayan beyler onu ve oğlu Seyyid Mençek’i keramet göstermeleri için sunarlar. Bir fincan zehri(ağuyu) içmelerini söylerler, içtikleri zehri Seyyid Temiz parmağından fincana bal olarak geri akıtır, Seyyid Mençek ise zehri topuğundan geri fincana akıtır. Bu olaydan sonra onlara ve soylarına Ağuiçenler/ Ağuiçenler denir.

4 Sözlü kaynaklardan edinilen bilgiler, birinci kaynaklar özelinde isim belirtilerek metinde verilmiştir. Ocak mensup ve taliplerinden edinilen genel bilgiler ise metnin bağlamından kopmamak ve karışıklık olmaması adına isim belirtilmeksizin “sözlü kaynak” vurgusuyla yazıya geçirilmiştir. Bahse konu sözlü kaynaklar ise çalışmanın sonunda liste hâlinde verilmiştir.

5 Bu inanç, ocak mensuplarının elinde bulunan şecerenameye yazan adlarla ilgilidir. Şecerenameyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk: Akın, Bülent (2014). “Alevi Ocakları ile İlgili Tespit Edilebilen En Eski Tarihi Belge: Ağuiçen Ocağı Şeceresi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları*. 2014/70. 15-38.

Şarabı’da Ağuiçen Ocağı ziyareti Kuyudamı ve ocak dedelerinden Seyyid Mençek’in mezarı olduğu için Ağuiçen ocağı dede aileleri ve talipleri ile bölgede bulunan diğer ocak mensup ve talip toplulukları oraya -türbe içinde bulunan kuyuya sıtıl/bakraç atıp sıtılı geri çekmek suretiyle içindeki suyun doluluk oranına göre dileğin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği inancından yola çıkarak- dilek tutma, adak adama, gerçekleşen dilekler için kurban tıglama gibi sebeplerle ziyarete gitmektedirler. Yine bölgede bulunan ve Hz. Ali’nin abisine ait olduğuna inanılan İmam Akıl/Ukayl türbesi ile Koç Baba, Yedi Kızlar, Doğan Taşlar, Sarı Sakal, Köklü, Sultan Seyit, Teberli, Kara Baba, Deveboynu gibi bölge ocak mensuplarınca kutsal kabul edilen ve çeşitli dini pratiklerini gerçekleştirmek amacıyla ziyaret edilen kutsal mekânlar arasında sayılabilir.

2. Güzelşah Ocağı

Diyarbakır dışında Anadolu’da başka bir yerde adına rastlanmayan bu ocak; yöreye özgü bir ocak olup, dede ve talipleri Diyarbakır’ın Çınar ilçesine bağlı *Şükürlü* <*Şükürlüye* <*Şükrullah-ı Köhne*/*Şükrullah* köyüne mensupturlar. Şükürlü köyü; Diyarbakır merkeze 20, Çınar’a on üç kilometre uzaklıktadır. 1518 tarihli 64 numaralı, 1530 tarihli 998 numaralı ve 1564 ile 1568 yılları 155 numaralı Mufassal Tahrir Defterleri’nde yapılan araştırmalara göre; köyde Alevi ad verme geleneğine mensup kimselerin yerleşik olduğu tespit edilmiştir (Akın, 2020: 142-143). Tahrir Defterinde *Şükürlü*, <*Şükürlüye* <*Şükrullah-ı Köhne*/*Şükrullah* adlandırmalarına sahip olduğu tespit edilen köyde uzun süre Türkmen Alevi kimselerin yaşadığı anlaşılmaktadır.

Güzelşah Ocağı mensupları, daha öncesinde Çınar’a beş kilometre uzaklıkta bulunan ve bugün adı Altınakar/Altınakar olan Güzelşah Ocağı ziyaretgâhının olduğu yerde yaşamakta olduklarını ifade etmişlerdir. Şükürlü’ye, yaklaşık iki yüzyıl yıl önce sonradan Alevî ve Sünnilerin birlikte yaşadığı Altınakar köyünden geldiklerini aktarmışlardır. Bu açıdan Altınakar köyünün tarihsel arka planına bakmak yerinde olacaktır. Bölgeyle ilgili çok geniş çapta araştırma yapan Bülent Akın (2020: 142-143)’ın, 1564 ile 1568 yılları 155 numaralı Mufassal Tahrir Defterleri’nde yaptığı araştırmalara göre; araştırma konusu olan Güzelşah Ocağı’nın talip ve topluluklarının yerleşik olduğu Altınakar>Altınakar köyünde, Alevi ad verme geleneğine uygun vergi mükelleflerinin yaşadığı ve yine Şükürlü gibi Altınakar köyünde de Alevi ad verme geleneğinin içinde yer almayan Ömer, Osman, Bekir ve Ramazan isimlerinin yer almadığı tespit edilmiştir. Sözlü kaynakların aktarımına göre de Altınakar köyünün önceleri sadece Türkmen ve Alevi olduğu, sonraları Sünni ve Kürt kimselerin köye gelip yerleştiği ifade edilmiştir. Hatta Alevî ve Sünniler arasında çıkan olaylardan

dolayı, Türkmen Alevîlerin köylerini terk etmek zorunda kalarak sonradan ocağın şimdiki yerleşim merkezi olan Şükürlü'ye geldiklerini belirtmişlerdir. Günümüzde ise Altınakar köyünde Alevî inancına mensup kimse kalmadığı anlaşılmıştır.

Ocak mensubu aileler günümüzde Şükürlü köyü; Diyarbakır merkez, Antalya, İzmir, Mersin, Bursa; yurt dışında Almanya, Fransa, Macaristan gibi çeşitli ülkelerde yaşamaktadır. Bu göçlerin bir sonucu olarak köyde bulunan Alevî nüfusunun azaldığı, 1990'lı yıllarda ise köye cami yapıldığı, daha önce köyde cami olmadığı ve 1994'ten sonra da caminin minaresinin eklendiği sözlü kaynaklarca ifade edilmiştir.

Son ocak dedesi Aşur Yiğitler'in ölümünden sonra oğlu Şeyhmus Yiğitler'in, Fransa'ya gittiği ve dedelik yapmadığı bilinmektedir. Günümüzde ocak mensubu ve taliplerinin rızasıyla görgülerini, İzmir'de yerleşik İmam Zeynel Abidin Ocağı dedesi Mehdi Kaygusuz ve Diyarbakır'da yerleşik Dede Garkın Ocağı dedesi Musa Kargın gerçekleştirmektedir.

Şükürlü Köyü Haritası

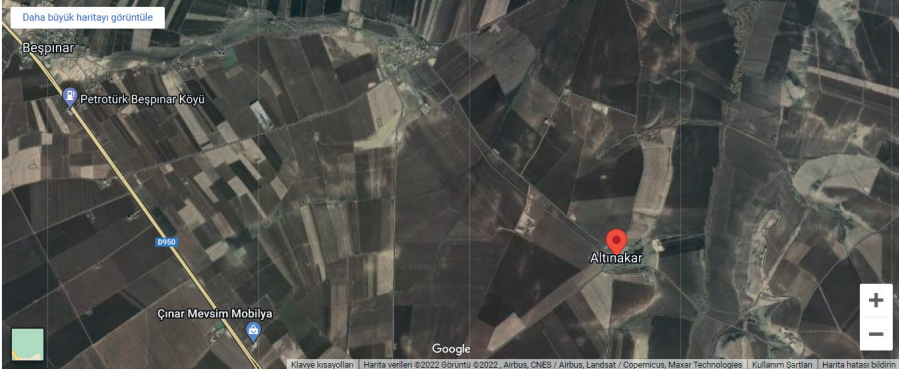
Şükürlü Köyü haritası 37.811440 enlem ve 40.346119 boylam konumunda gösterilmektedir.



Şükürlü köyü haritası 37.811440 enlem ve 40.346119 boylam konumunda gösterilmektedir. Diyarbakır merkeze 20(yirmi), Çınar'a 13(on üç) km uzaktadır. Ekaynak: <https://www.haritatr.com/sukurly-koyu-haritasi-m37a1>

Altınakar Köyü Çınar Diyarbakır Haritası, Uydu Konumu Nedir

Türkiye Haritası / Diyarbakır Haritası / Diyarbakır Köyleri / Altınakar Köyü Çınar Diyarbakır Köy Haritası



Altınakar köyü haritası. Ekaynak: <https://www.trharita.com/altınakar-cınar-diyarbakır-koy-haritasi.html>



Fotoğraf 1. Güzel Şeyh Kasrı, Senem Demirelöz Arşivi, 2022.



Fotoğraf 2. Şükürlü Köyü/Mahallesinden bir görünüm, 2019.

3. Güzelşah Ocağı Türbe ve Emanetleri

3.1. Güzelşah Ocağı Türbesi

“Elini teslim etti, gönlünü değil?”

Halk kültüründe kutsal mekân olarak evliya türbeleri, çeşitli inanç öğelerinin birleşiminden meydana gelen ritüellerin gerçekleştirilmesi için anıtsal ve işlevsel yapıda dini bir fenomen olarak karşımıza çıkar. Bu inanç merkezleri, mekânın kutsallığına inanan herkes tarafından ziyaretgâh olarak nitelendirilerek, doğaüstü güçlere sahip olan; yol ulusu, dede, baba, pîr, eren, ermiş, şah, evliya gibi adlandırılan kimselerin mezarıdır. Geleneksel Anadolu Aleviliğinde ve halk inançlarına bağlı uygulamalar çerçevesinde, birçok ocak yapılanmasının ana unsurlarından biri olan yol ulusunun türbesi bulunur.

Araştırma konusu olan Güzelşah Ocağı'nın adının, ocağın dedesi olduğu kabul edilen Güzelşah adlı ya da lakaplı kişiden geldiği bilinmektedir. Güzelşah'ın, Horasan'dan gelip Altunakar'a yerleştiği, âlim bir şahsiyet ve Hacı Bektaş-ı Veli'nin

müritlerinden biri olarak ocağın piri olduğu, yaşadığı dönemde kerametler gösterdiği, uzun yıllar yaşadığı ve eceliyle öldüğü sözlü kaynaklarca belirtilmiştir.

Güzelşah Türbesi, Çınar’a beş kilometre uzaklıkta olan Altunakar köyünde bulunmaktadır. Güzelşah Ocağı’na mensup kişilere göre türbenin en az beş yüz ila yedi yüz yıldır Altunakar köyünde olduğu ifade edilmiştir. Türbe bugünkü hâliyle dört beş dönümlük bir alanda etrafı çevrili bahçenin içinde 40 ila 50m²lik tek odadan oluşan bir binaya sahiptir. Yeşile boyalı yapının giriş kapısının üzerinde tarihlendirmesi henüz yapılamamış olan bir taş vardır. Oyma tekniğiyle taşın okunabilir kısmında Arapça (كما كان) “*kemâ-kân/kemâkân*” kazılıdır.⁶ Hz. Muhammed’e yaratılışı ve Allah’ın evreni yaratmadan önce nerede olduğu sorulduğunda Hz. Muhammed’in, “*Kânallâhü ve lem yekün me’ahu şey’â [(Ezelden) Allâh vardı ve O’nunla birlikte hiçbir şey yoktu].*” dediği alimlerce sahih bir hadis olarak bildirilir (Özafşar 2015: s. 231). Peygamber’in bu hâdisine karşılık Hz. Ali’nin ise “*El an kemâ-kân (Şimdi de öyledir/ Eskiden olduğu gibi öyledir).*” dediği rivayet edilir. Bu rivayetten hareketle türbe girişinde muhtemelen “*El an kemâ-kân*” yazdığı düşünülmektedir. Türbe defalarca boyandığı için yazının “*el an*” kısmı boyanın altında kalmış olabilir.⁷ Buradan hareketle Hz. Muhammed’in “ilmin kapısı” olarak nitelendirdiği Hz. Ali’nin sözünün türbe girişinde kazılı olması bölgede bulunan ocaklar özelinde dikkate değer bir durumdur.

Güzelşah Türbesi, Altunakar ve çevresinde yerleşik bulunan Sünni ve Şafi inancına mensup Kürtler tarafından da ziyaret edilmemektedir. Hatta bölgeye sonradan geldikleri anlaşılan Şafi mezhepli Kürtlerce Güzelşah’ın yolu üzerinde yaklaşık 150 yıl önce Osmanlı mimarisine uygun olarak Karacadağ bazalt taşlarından Güzel Şeyh adında bir kasr inşa etmişler, buradaki kimselere Şafi inancına uygun olarak çeşitli disiplinlerde medrese eğitimi vermişlerdir. Bu kasırda yaşayan şeyh ailesi sürgüne gönderildiği için kasır, zamanla sahihsizlikten ve bakımsızlıktan tahrip olmuştur. Yörede yerleşik bulunan dede ve taliplerin aktardığı bir rivayete göre kasrı karıncalar basmış ve harap etmişlerdir. Bu olaydan sonra kasr kullanılamamıştır ve günümüzde ise Güzelşah Türbesi ile beraber sit alanı ilan edilmiş olup virane haldedir. Güzelşah Türbesi’nin, sözlü kaynaklarca aktarıldığı üzere 500 ilâ 700 yıllık geçmiş olması bakımından, kasrın inşa edildiği tarihin ise yüz elli yıl öncesine dayandırıldığı

6 Türbe kapısında yer alan Arapça metin ile ocak mühürlerinin okuması Prof. Dr. Ömür Ceylan tarafından yapılmıştır. Kendisine teşekkür ederim.

7 Türbe kapısının üstünde bulunan taş için bk. Fotoğraf 8.

düşünüldüğünde kasrın adının Güzel Şah'tan etkilenecek verilmiş olduğu tahmin edilmektedir.

Türbenin bakımını Güzelşah Ocağı'ndan Şükürlü'de yerleşik Güzelşah Ocağı mensubu Gürsel Yiğitler tarafından yapılmaktadır. Türbe anahtarı da ailede olup ocak mensup ve talipleri daha önceki ziyaretinde dileğinin kabul olmasından sonra kanlı kurban kesmek/tığlamak ya da başka nedenlerle adak adamak ve dilek dilemek için ziyarete gittiklerinde, aileden anahtarı alıp türbeye girerek ziyaretlerini gerçekleştirmektedirler. Bunun dışında türbe, içinde bulunan mezarları ve kutsal olduğu düşünülen çeşitli eşyaları korumak adına sürekli kilitli halde tutulmaktadır.

Fotoğraflarla somutlaştırılan türbe ziyaretinde dış ve iç kapılar ocak mensuplarınca saygıdan dolayı yere çökerek/çömelerek açılır. Kapılar niyazlandıktan sonra eşige basmamaya özen gösterilerek içeri girilir ve Güzel Şah'ın mezarı etrafında dönülür. Başta "Fatıha" olmak üzere çeşitli dualar okunduktan sonra, ocak mensubu olan bir kimse tarafından delil/çerağ uyandırılır. Sözlü kaynaklardan aktarıldığı üzere ziyaretçilerin eskiden uyandırdıkları delilin kendiliğinden sönene kadar beklendiği ifade edilmiştir. Günümüzde ise yangın çıkma ihtimaline karşılık gitme zamanı geldiğinde delil/çerağ geri uyutulur.

Türbenin iç duvarlarında oyuklar vardır. Bu oyuklardan solda bulunan büyük olanın içinde 9 (dokuz) adet yuvarlak taş bulunur. Halk inançları çerçevesinde, ilahi ve sihirli gücün kaynağı kabul edilen taşlardan yedi tanesini üst üste dizip durdurabilenin dileğinin kabul olacağına inanılır. İlahî, mistik ve dini yönü olduğu düşünülen taşları dizerek dileği kabul olan kimse, bir sonraki ziyaretinde dileği üzerine sözünü verdiği adağını kesmek/kurbanını tığlamak üzere tekrar ziyarete gelmek durumundadır. Eğer adağını gerçekleştirmezse başına kötü bir olay geleceğine inanılır. Taş dizerek dileğinin gerçekleşeceğine inanma⁸, bölge Alevilerince kutsal mekân olarak kabul edilen; Kuyudamı, Yedi Kızlar ve Deveboynu gibi mekânlarda da ocak talip ve mensuplarınca uygulanmaktadır.

Her yıl düzenli olarak mayıs ayında Güzelşah Türbesi birkaç günlüğüne ziyarete açılır. Şehir içi ve dışından gelen ocak mensupları ve talipleri; orada kalmak, adak adamak, dua etmek, dilek dilemek, mum yakmak/çerağ uyandırmak ya da daha önce niyet ettiği dileği gerçekleştirdiği için söz verdiği adağı yerine getirmek amacıyla çeşitli

8 Tutulan dileğin gerçekleşmesi için taş dizme örneği bk: Fotoğraf 12.

ritüellerle ziyaretlerini gerçekleştirmektedirler. Ayrıca ocak mensupları ve taliplerin türbe içinde bulunan yeşil örtülerden bir parça alması uğur sayma (teberrük/teberrik), itibar etme, bolluk ve bereket getirme inancı çerçevesinde manevi tatmin olarak değerlendirilebilir.

Yol ulularının peygamber soyundan gelmesine inanılması ve seyyid olarak adlandırılması Anadolu’da birçok yerde görülmüş olup veli kültürüyle ilişkilendirilir. Peygamberin gösterdiği olağanüstülükleri mucize olarak tanımlayan inananlar, karizmatik ve seçkin şahsiyetler olduğu düşünülen velilerden ortaya çıkan olağanüstülükleri de keramet olarak adlandırır. Ocak mensuplarından ve taliplerinden edinilen bilgilere göre Güzelşah ziyaretiyle ilgili kerametlerin anlatıldığı üç adet menkıbe ve bir adet memorat derlenmiştir:

1. Menkıbe: Köyde bir kişi Güzelşah’a “*Sen fırına girersen ben de seninle gelirim.*” der. Bunun için üç gün boyunca fırın yakılır. Güzelşah adama “*Elini ver.*” der. Üçüncü günün sonunda ocak açılır ve gülistan içinde güzel bir mekân görünür. Güzelşah fırından çıkar, adam yoktur. Bekleyenler adamın nerede olduğunu sorarlar, Şah onlara “*Elini teslim etti, gönlünü değil.*” der.

2. Menkıbe: Beylerden biri Doğu seferine giderken Güzelşah’ın türbesi ile karşılaşır. Onu yıkmak ister, talipler buranın keramet ehli ulu bir erene ait olduğunu söyler, bey dinlemez, askerlerine yıkmak için emir verir. Bir asker “*Yıkmayın, kadim bir ziyaretidir.*” der, dinlemezler. Bey “*Madem kadimdir, benden en sevdiğimi alır.*” der. Ziyaretin yanında gece konaklarlar, beyin oğlu da yanındadır. Gece bir yılan beyin oğlunu sokar ve öldürür. Bey oğlunu Güzelşah’ın yanına gömer, ona talip olur.⁹

3. Menkıbe: Altınakar köyüne mensup Sünni ağalarından bir kimse köylüyü kışkırtır. “*Aleviler buraya gelmesin, türbeyi yıkalım.*” diye her ortamda konuşur. Türbenin bakımını ve temizliğini yapan bir ailenin kız çocuklarından biri, türbeyi süpürmek için içeri girince kapı kapanır. Güzelşah, hizmetli kıza “*Git köylüye de ki: Rabat dursunlar yoksa evlerini başlarına yıkırım.*” der. Kız Şah’a “*Bana inanmazlar ki.*” der. Güzelşah kızın sırtına elini sürer ve “*Git köylüye göster.*” der. Kız sırtını köylüye gösterir ama ağa yine durmaz, sonunda fakirleşerek her şeyini kaybeder ve İstanbul’da hamallık yapar.

9 Hâlâ türbe içinde bulunan ve beyin oğluna ait olduğu rivayet edilen mezar, girişte sağdadır. (Bk: Fotoğraf 10.)

1. Memorat: Kürtlerden bir adam Güzelşah Ziyareti'nin kapısına gider ve inanmadığı için orada küfredip türbenin kapısını sökmeye kalkar. Güzelşah'ın torunlarından olan Şah Muhammed Dede adamı uyarır. Adam da “*Gebersen de sökeceğim.*” der. Sonra o adamın ailesi bir kazada ölür.¹⁰

Ocak mensupları ve taliplerinden derlenen memorat ve menkıbelerden hareketle, Güzelşah'ın kerametlerinin kutsallaştırılması aracılığıyla; ocak piriyle manevi temasta bulunma, türbeye zarar verilmemesi, saygı duyulması ve kutsalın kuşaktan kuşağa aktarılan anlatılarla ocak hafızasında tutulması gibi işlevlerle türbeyi koruma amacı güdüldüğü anlaşılmaktadır.



Fotoğraf 3. Altunakar köyünde bulunan Güzelşah türbesi, 2022.

10 Bu menkıbeler ve memorat, bölgede bulunan diğer ocakların mensup ve talip topluluklarının da bilinmekte olup hâlâ varyantlaşarak anlatılagelmektedir. Sözlü kaynaklardan derlendiği şekilde yazıya geçirilmiştir.



Fotoğraf 4. 2017 yılı Mayıs Ayı, Taliplerin Türbe Ziyaretinden bir Görünüm. Kaynak: Göksel Özcan Arşivi, 2017.



Fotoğraf 5. Türbe Duvarlarının Önünde Dilek Dileyenlerin Mumları, 2019.



Fotoğraf 6. Türbe Ziyaretçilerinin Oturarak Bahçe Kapısını Açması, 2019.



Fotoğraf 7. Türbe Ziyaretçilerinin Kapıyı Niyazlaması, 2019.



Fotoğraf 8. Türbe girişinde bulunan taş, 2021.



Fotoğraf 9. Türbe Ziyaretçilerinin Oturarak İç Kapıyı Açması, 2019.



Fotoğraf 10. Türbe İçinden Bir Görünüm, Güzelşah Dede'nin Mezarı(sağda), 2. Menkibe Konusu Bey Oğlunun Mezarı(solda), 2021.



Fotoğraf 11. Türbe içinde bulunan tahta beşik. (Ağlayan, hasta olan ya da uyumayan çocukların türbeye getirilerek içine yatırıldığı ve bu sayede iyileşme umulan beşik), 2022.



Fotoğraf 12. Türbe içinde delil uyandırma ve dilek gerçekleşmesi için taş dizme, 2022.

3.2. Güzelşah Ocağı Emanetleri

İnsanoğlu tarihten bu yana çeşitli sebeplerle inanma ihtiyacı duymuştur. Bu ihtiyaca karşılık bulmaya çalışan insan, karşılık bulduğu durumlar çerçevesinde inandığı; doğa, doğa olayları, maddeler ve eşyalarla ilgili kültler bulunur. Bu kültlerle bağlantılı olarak halk inançlarında eşyaların, kutsalın sembolü olduğuna inanır. Doğrudan dinle ilgili olmayan bu inanç, insanın eşya ile kurduğu bağdan yola çıkılarak, eşyanın işlevi çerçevesinde kutsal emanet olarak değerlendirilir. Bu bağlamda Güzelşah Ocağı mensuplarınca atalarından kaldığına inanılan; sancak (alem), mühür, kakma, görgü ağaçları, mermerden oyma çerağlık, berat (şecerename) ve Şah'ın Pabucu gibi emanetler olduğu belirlenmiştir. Bu emanetlerden Şeceremeninin, ocak mensubu ve eski köy muhtarı Halil Efendi'de (Demirelöz) olduğu torunları tarafından ifade edilmekle birlikte günümüze varlığı tespit edilememiştir. Diğer emanetler ise ocak mensubu ailelerde olup görsel olarak kayıt altına alınmış olup ayrıntılı olarak özellikleri ve işlevleri bakımından incelenmiştir.

3.2.1. Şah'ın Pabucu

Güzelşah'a ait olduğu düşünülen “Şah Pabucu” adıyla anılan emanetlerin bir teki Halil Efendi'nin torunlarından; Mersin'de yerleşik, Orhan Demirelöz'de, diğer teki de Antalya'da yerleşik Haydar Demirelöz'dedir ve Antalya'daki teki fotoğraflardan da anlaşılacağı üzere daha iyi korunmuş durumdadır.¹¹ Pabuçlar, ocak mensuplarınca bir nevi halk hekimliğinde kullanılan ritüelikle emanetlerdir. Ocak mensuplarına göre; dili lal olanın ağzına sürüldüğünde dilinin açıldığına, ağzı eğri olanın ya da yüz felci geçirenin yüzüne ve hasta olanın sırtına sürüldüğünde o kimselerin iyileştiğine inanılmaktadır. Halil Efendi'nin babasından ve dedesinden el almasıyla, pabuçları şifalanmak için gelen kimselere kullandığı belirtilmiştir. Yine Halil Efendi'nin torunlarından aktarılan bilgiye göre üç perşembe boyunca gelen kimselerin “*Bismişâh, Allah, Allah, Allah eyvallah, Dertlere deva olsun, Güzel Şah'ın şifası üzerine olsun, Hak yardımcısı olsun...*” gibi tılsımlı sözler söyleyerek üç kere şifalanacak bölgesine vurulduğu ya da sürüldüğü belirtilmiştir. Buna ek olarak gelen kimselerin ocağa itikadı varsa iyileştiği belirtilmiştir. Bu konu hakkında birçok ocak mensubu kişi bu olaya şahit olduğunu belirtmiştir.

11 Bk. Fotoğraf 14-15.



Fotoğraf 13. Şah'ın Pabucunun Mersin'deki teki, 2020.



Fotoğraf 14. Şah'ın Pabucunun Antalya'daki teki, 2020.



Fotoğraf 15. Şah'ın Pabucunun Antalya'daki teki, Altından Görünüm, 2020.

Halil Efendi'nin (Demirelöz) eşi Zeynep Ana ile ocağın son dedesi Aşur Ağa'nın (Yiğitler) kızı ve Halil Efendi'nin (Demirelöz) gelini olan Fatma Ana'nın da pabucu bu şekilde kullandığı aktarılmıştır. Halil Efendi'nin gelini Senem Ana'nın aktarımına göre; iyice yaşlandıktan sonra pabuçları kendisine saklaması için verdiği ve kendisinin de pabucu diğer emanetlerle birlikte oğlu Haydar Demirelöz'e verdiği anlaşılmıştır. Günümüzde şifahen kullanılmayan pabuçlar dede ailelerinin şahsi arşivlerinde kutsal emanet olarak saklanmaya devam etmektedir.

3.2.2. Alem (Sancak)

Alem kelimesi Arapça ilm (bilmek; bildirmek, işaret etmek) kökünden türemiş kuralı bir isim olup anlamı “belli eden, bildiren; iz, alâmet, işaret, nişan”dır. Taşdığı bu sözlük anlamından dolayı “sembol, standart; bayrak, sancak; lider, imam; sınır, sınır taşı; uzun dağ” ve Arap gramerindeki “özel isim” için müşterek terim olarak kullanılmaktadır.¹²



Fotoğraf 16. Güzelşah Ocağına Ait Sancak Alemi, 2020.

12 <https://islamansiklopedisi.org.tr/alem--sembol> (erişim tarihi: 30.11.2022).

Tekkede kullanılan sancak, alem ya da tuğ, bir yönüyle tarikat mensuplarının tasavvufî bir zümre olarak- diğer topluluklardan ayrılmasını sağlamakta, daha üst planda ise tekkenin kendi dinamikleri içinde şekillendirdiği bir kimlik olarak belirginleşmektedir (Gündüzöz, 2018: 161-181).

Alem, ocak mensupları ve taliplerini bir araya toplayan hem kutsal hem de devleti temsil eden önemli bir simgedir. Geçmiş yıllarda yapılan ayin-i cemlerde sancağın kullanıldığını belirten ocak mensupları günümüzde ocak dedesi kimse olmadığı için cem yapamadıklarını ve bu yüzden sancağı da kullanmadıklarını belirtmişlerdir. Antalya’da ikamet eden Güzelşah ocağı mensubu ailede bulunan alem; damla formundadır, pirinçten yapılmıştır ve boyu 32cm, eni de 17cmdir. Üzerinde; kelime-i tevhîd yazmaktadır.

“Zât-ı ilâhiyyeyi zihinde canlandırılabilir her şeyden berî kılmak” anlamındaki tevhîd ile burada “cümle” manasına gelen kelimedden oluşan kelime-i tevhid (kelimetü’l-tevhîd) tabiri Allah’tan başka tanrının bulunmadığını ifade eden cümlenin adıdır.

Tevhid inancı hak dinin temelini teşkil eder. İslâm dinine girmek isteyen kimsenin yapması gereken ilk şey kelime-i tevhidi içtenlikle benimsemesidir. Kelime-i tevhid hayatın birçok safhasında insana telkin edilir. Yeni doğan çocuğa isim konulurken kulağına kelime-i tevhid fısıldanır, son demlerinde olan kimseye de kelime-i tevhidi söylemesi telkin edilir.

Kelime-i tevhidin aslı “*Lâ ilâhe illallâh Mubammedün Resûlullâh*” cümlelerinden ibaret olup “*Allah’tan başka tanrı yoktur, Muhammed Allah’ın elçisidir*” şeklinde Türkçe’ye çevrilir.¹³

3.3.3. Mühür (Hâtem)

Farsça olan mühür (müher) kelimesi kıymetli veya yarı kıymetli taşlar gibi sert malzeme üzerine, basıldığında düzgün çıkması için ters olarak kazanmış imza yerine geçen yazı, arma, simge veya damgalarla bunların baskısı için kullanılır; Arapça’sı hâtem ve tâbi‘ (tâbe‘) olup Allah’ın inkârcıların kalplerini, kulaklarını ve ağzlarını

13 <https://islamansiklopedisi.org.tr/kelime-i-tevhid> (erişim tarihi: 30.11.2022).

mühürlemesi Kur’an’da bu kelimelerle ifade edilmiştir (el-Bakara 2/7; et-Tevbe 9/93; Yâsîn 36/65; el-Câsiye 45/23; Muhammed 47/16).¹⁴

Güzelşah Ocağı mensuplarınca hâtem diye anılan mühürler, sözlü kaynakların ifadesine göre ocağın kutsal emanetleri arasındadır. Halil Efendi’nin alim bir şahsiyet olması bakımından çeşitli hastalıklardan mustarip olan Kürt, Türk birçok kimsenin muska/kâğıt yaptırmak için kendisini ziyaret ettiği, iyi derecede Arapça bildiği, Kur’an okuduğu, yıldızname baktığı ve rüya yorumladığı da ocak mensupları ve talipler tarafından aktarılmıştır.

3.3.3.1. Zülfikâr Mührü



Fotoğraf 17. Zülfikâr Mührü, Önden Görünüm, 2020.



Fotoğraf 18. Zülfikâr Mührü, Arkadan Görünüm, 2020.

Yivli ve iki tarafının keskin oluşundan dolayı Arapça’da ‘Zü’l-fekar’ (Boğum sahibi) olarak isimlendirilen bu kılıcın Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali’ye Uhud Savaşı’nda verildiği kabul edilmekte ve bu sırada “*Lâ fetâ illâ Ali, lâ seyfe illâ Zülfikâr*” (Ali’den başka yiğit genç, Zülfikâr’dan başka kılıç yoktur.) şeklinde nida edildiği öne sürülmektedir. Osmanlı döneminde sancaklarda, mezar taşlarında ve tılsımlı gömlelerde işlenen Zülfikâr motifi, Bektaşilik’te ve çeşitli tarikatlarda Hz. Ali’ye dair hat ve levhalarda yaygın bir biçimde kullanılmış, bilhassa halk sanatında sıklıkla tercih edilen bir motif halini almıştır.

Kahramanlık efsanelerine konu olmuş Zülfikâr’ın sihirli özellikler atfedilerek muska ve tılsım mühürlerde de işlendiği, Osmanlı hükümeti paşalarının mühürlerine Zülfikâr formu verildiği bilinmektedir. Çoğu zaman üzerinde şifreleri barındıran

14 <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhur>, (erişim tarihi: 30.11.2022).

gizemli eserler olarak hazırlanmış ve bir çeşit muska niteliğindeki bu mühürler, mürekkeplenip kâğıda basılarak kullanılmıştır (Turan, 2018: 428-429).

Zülfikâr, Alevi-Bektaşî kültürü içinde hakimiyet, güç ve iktidarın temsilcisi olarak kutsal olduğu düşünülen semboldür. Çünkü velilik makamında bulunan Hz. Ali; Hz. Muhammed'in varisi olması, zahiri ve batini manada velayete delil olması, adalet ve İslam için savaşmadan önce karşısındaki kimseleri dine çağırması ve haksızlıklar karşısında Zülfikâr kılıcıyla korkusuzca durması gibi özelliklerinden yola çıkarak İslam tarihi bakımından dikkat çeken bir şahsiyettir.

Hz. Ali'nin kılıcının küçük bir tasviri olan mühür yedi cm boyunda tek tutamaktır. Üzerinde Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye ve Zülfikâr'a ithafen söylediği "La fetâ illâ Ali, lâ seyfe illâ Zülfikâr" sözü Arapça ve ters olarak kazılıdır. Sözü Arap harfli yazımlarının eş değerlerine bakıldığında Zülfikâr (Arapça: ذو الفقار, Farsça: ذو الفقار) şeklinde yazılır. Mühürde eksik olan vav (و) harfi mührün ilkel bir dönemde yazıldığını düşündürmektedir. Günümüzde kullanım açısından işlevini yitirmiş olup emanet olarak torunlarının şahsi arşivindedir.

3.3.3.2. Ashâb-ı Khef Mührü



Fotoğraf 19. Üzerinde Ashab-ı Khef'in adlarının yazdığı mühür, Üstten Görünüm, 2020.



Fotoğraf 20. Üzerinde Ashab-ı Khef'in adlarının yazdığı mühür, Altan Görünüm, 2020.

Kur'an- Kerim'in 18. Suresi olan Khef Suresi'nin 9-26. Ayetleri 'nde Ashab-ı Khef kıssasının bazı ayrıntıları yer almaktadır. Bu kıssada geçen ve Batı literatüründe Yedi Uyurlar olarak bilinen Ashab-ı Khef kıssası, nesilden nesile sözlü olarak aktarılmıştır. Hristiyan ve İslam kültüründe çok sevilen Yedi Uyurlar'ın, Tanrı tarafından korunması ve ölümden sonraki hayata bir delil olarak düşünülmesi; çeşitli sanat eserlerinde adları yazılmak suretiyle birer tılsım olarak nazar ve kötü iyelerden korunmak amacıyla kullanılmasını sağlamıştır.

Fahredden Râzî'nin Hz. Ali'den aktardığı rivayete göre, Ashâb-ı Kefh'in yedi kişidir. Bunlar; Yemliha, Mekselina ve Meslina (Mislina), Mernus, Debernus, Sâdenus isimleriyle anılan altı kişi ve yolda karşılaştıkları çoban Kefeştatayuş'tur. Ayrıca çobanın köpeğinin adının da Kıtmir olduğu belirtilmektedir. Bu isimlerin faydalarına dair yazılmış eserlerden biri olan Havâss-ı Esmâ-i Ashâbü'l-Kehf adlı mensur bir eserde isimlerin yararları Arapçalarıyla birlikte verilmekte, Hz. Ali'den rivayetle bu faydalardan on tanesi sıralanmaktadır (Yekbaş, 2013, 39-40).

Dileklerin gerçekleşmesi ve kötü ruhlardan korunmak için yararlı olduğu düşünülen Ashâb-ı Kefh'in isimlerinin; yangın söndürmek, ağlayan çocukları sakinleştirmek, ziraatı korumak, hummayı ve baş ağrısını gidermek, zenginlik ve mevki talep etmek, hünkâr huzuruna çıkmak, doğumu kolaylaştırmak, malı muhafaza etmek, geminin batmasını engellemek, dövülmek ve öldürülmekten korunmak (Alparslan, 2010: 57) gibi hususlarda bir çeşit muska niteliğinde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca hazine bulmak, iz ve işaretleri çözmek, engelleri kaldırmak gibi amaçlarla Kefh suresinden yapılan riyazat ve zikirlerle de ilişkilendirilmektedir. Ashâb-ı Kefh'e dair rivayetlerin genel olarak Hz. Ali'den yapıyor olması, isimlerle ilgili Hz. Ali'den rivayet edilen eserlerde karşılaşılan isimlerle birebir örtüşmesi ve hatta uyku sürelerinin dahi Hz. Ali'den sorulması gibi hususlar da Kefh suresi-Ashâb-ı Kefh-tılsım ilişkisi için ayrı bir önem arz etmektedir (Turan, 2018: 422-439).

Daire formunda, tek tutamaklı ve çapı yaklaşık 5cm olan mühür; bir bordürle çevrelenmiş olarak ters şekilde kazanmıştır. Çevresinde Ashab-ı Kefh'in, Hz. Ali'den rivayet edildiği söylenen- adları kazılı olarak geçmektedir. Ortada bulunan “(يا فتاه) *Ya Fettah*” isminin hemen altında Yedi Uyurlar'ın köpeği olarak rivayet edilen “(کیتمیر) *Kıtmir*” ve mühürün çevresinde de sırasıyla “(ضابر نوش، مرنوش، میسلینا، ماکسلینا، یملیها، مکسلینا، میسلینا، مرنوش، ضابر نوش،) *Yemliha, Mekselina, Mislina, Mernuş, Dabernuş, Şazenuş, Kefeştatayuş*” olarak Yedi Uyurlar'ın isimleri kazanmıştır.

Kefh Suresi 17. Ayette “*Ey Muhammed! Baksaydın güneşin doğduğu zaman mağaranın sağ tarafına yöneldiğini, batarken de sol taraftan onları makaslayıp geçtiğini görürdün.*”¹⁵ yazdığı üzere “Yedi Uyurlar”ın, güneşin doğduğundan battığı zamana kadar Tanrı tarafından korunduğu ve gözetildiği anlaşılmaktadır. Bu ayetten ve Ashab-ı Kefh ile ilgili tılsımların kullanım amaçlarından yola çıkılarak, ocak mensuplarınca tılsım olarak

15 Ayrıntılı bilgi için bk. Elmalılı Hamdi Yazır Meali: <https://www.kuranayetleri.net/kefh-suresi> (Erişim tarihi 10.12.2022.)

kullanıldığı düşünülmektedir. Mührün ortasında ise Esmâ-i Hüsnâ'dan El-Fettâh ile El-Fatîh isimleri “*Ya Fettâh*” يا فتاه (Hükmüyle iyilik kapılarını açan, hükmüyle açan, kolaylaştıran) ismiyle birleştirilerek Koruyucu, dilekleri gerçekleştirci tılsım olarak; Güzelşah Ocağı dedelerinden en son, Halil Efendi tarafından sağaltım amaçlı kullanılan bu mühür; günümüzde Halil Efendi'nin torunlarının şahsi arşivinde saklanmaktadır. Sözlü kaynaklardan edinilen bilgilerde; Halil Efendi'nin bu mühürü, onun kerametine inanan kişilere yazdığı tılsımlara ek olarak kâğıt üzerine basmak suretiyle kullandığı ve bu tılsımı üzerinde taşıyanın da evinde bulundurmanın da korunacağına dair iyileşme/iyileştirme amacının güdüldüğü düşünülebilir.



Fotoğraf 21. Güzelşah'a Ait olduğu düşünülen ocak emanetleri, toplu görünüm, 2019.

3.3.4. Görgü Ağaçları (Erkân Ağacı, Alacadeğnek, Tarik, Çub-ı Tarik, Desteçup, Değnek, Serdeste)

Türk kültüründe ağaç kültü eski çağlardan itibaren sosyal hayatta var olan bir unsurdur. Türkler ağaca olan saygılarını sürekli dile getirmişler ve ağaca farklı anlamlar yüklemişlerdir. Türklerde “ulu ağaç” güç ve kudret veren kutsal bir varlıktır. Göktürkler ve Uygurlarda Ötüken ormanları kutsal sayılırdı. Karakoyunlu Türkmenlerinde ise “Kutsal Orman”ın toprağa dikilen bir çubuktan oluştuğuna inanılırdı. Karakoyunlu

Türkmenlerinde bu kutsal ormana “Karaoğlan” denilirdi. Kurban edilen hayvanların kemiklerini bu ormana saklardı (Dağlar, 2019: 104).



Fotoğraf 22. Soldan Sağa sırayla; Görgü Ağacı, Üç boğumlu/çizgili (Allah-Muhammed-Ali üçlemesini temsilen); Kakma (Ocak direği), Görgü ağaçları ve En Önde Mermer Çerağlık, Gürsel Yiğitler Arşivi, 2020.

Türk kültüründe suçlu kimseleri cezalandırmak bağlamında suçluların falakaya yatırılması herkesçe bilinen bir uygulamadır. Bu uygulama çerçevesinde törenlerde başlangıcında kullanılan değnek vurma ritüelinin yanı sıra geleneksel Kızılbaş

buyruklarında suç işleyen talibi cezalandırmak için de “Zülfikar” ve “tarik” denilen değneğin cezası olanlara karşı kullanılması da yaygın bir gelenektir. Kızılbaşlarda suç işleyen kişilerin “Dede” tarafından yargılanması ve cezalandırılması da bu çerçevede gelişen bir gelenek olarak bilinmektedir.

Buyruklarda Zülfikar ve Tarik çalmanın Hz. Ali ile bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Rivayete göre Hz. Muhammed vefatından önce Hz. Ali’yi yanına çağırarak artık Zülfikar’ı kimseye karşı kullanmamasını söyler. Bunun üzerine Hz. Ali Zülfikar’ı Neced deryasına atar ve onun yerine artık elinde mızrak şeklinde “dest-i çub” adı verilen bir ağaç taşımaya başlar. Bu nedenle Cem törenlerinde kullanılan sopanın Hz. Ali’nin sopası olduğuna inanılırdı (Dağlar, 2019: 106-107).

Alaca değnek, görgü ağacı, Fa. desteçup (deste-çûb), Fa. serdeste, Ar. tarik, erkân, erkân-ı evliya, evliya gibi çeşitli adlandırmalarla anılır. Üç boğumlu/çizgili (Allah-Muhammed-Ali üçlemesini temsilen), öd ya da diğer kutlu ağaçlardan yapılan, ortalama doksan ilâ yüz yirmi santim boyunda bir sopadır. Çoğu menkıbede Hz. Musa’nın ve Anadolu erenlerinin atasını yere vurmasıyla su çıkarmasına atfedilen kutsiyetini sürdüren ağaç kültüründen kalma Türk-İslam sentezi bir geleneğin tarihsel süreç içinde Alevilerin dilinde dönüşüme uğramış biçimidir. Görgü ceminde dedenin taliplerinin sırtını sıvazlaması için kullandığı, diğer cemlerde ise iki hizmet sahiplerinden olan gözcünün elinde bu sopa, özel bir torba içinde rehber ya da dede evinde saklanır. Ayrıca Kalendarîlerin nefislerini terbiye ettiklerinin delili olarak taşıdıkları sopa olarak da bilinir.

Saha araştırması döneminde Güzelşah Ocağı mensup ve taliplerinin katıldığı cemlerde erkân ağacının işlevi şu şekilde tespit edilmiştir: On iki hizmeti gören kişilerden gözcü, ayin-i cem başlamadan erkân ağacını yere vurarak “*Edep, erkân.*” demek suretiyle ortamda sükuneti sağlar. Ayin-i cem’de zâkir tarafından söylenen “On İki Hizmet Duvazı” esnasında;

“Hâkk kuluna eyler nazâr

Dört kalıptan Âdem dizâr

Kalleş gelmiş cemi bozar

Gözcü sana haber olsun” gözcünün meydana gelip erkân ağacını üç kere öptükten sonra dara durur. On İki Hizmet Duvazı bittikten sonra dede gözcü ve kapıcıyı dualarını almaları için birlikte meydana çağırır. Erkân ağacını, gözcü ve kapıcı birlikte tutarak; “*Bismişâb Allah Allah. Allah’tan ola bidayet, Muhammed Mustafa’dan ola şefaât.*

Aliyyü'l-Murteza'dan ola himmet. Pirimiz üstadımız gözçü Karaca Ahmet. Nefes pirden, hü pirim.” demek suretiyle meydana dara dururlar. Dede; *“Bismişâh Allah Allah. Hizmetiniz kabul ola, muradımız bäsül ola. Hizmetiniz, dileğünüz Hak, Muhammed, Ali katında kabul ola, On İki İmam defterine kayıt ola. Gözçü Karaca Ahmet batında beğçimiz ola. Gerçeğ hü mümine ya Ali. Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali. Hizmetinizden şefaet bulun canlar.”* Diyerek dua ettikten sonra gözçü meydana çekilerek cem boyunca erkân ağacı elinde bekler.

Cemde toplumun huzurunu bozan, konuşan, ritüele katılmayan büyük küçük herkes o değnekle cezalandırılır. Musahiplik ceminde ise dede huzurunda sembolik bir dövme işlemi yapılır. Ayrıca Diyarbakır Türkmen Alevilerinin geçiş dönemlerinden kuşanma ritüelinde de kullanılır. Güzelşah Ocağı'na ait olan erkân ağaçları ise kutsal emanet olarak, ocak Mensubu olan ve Şükürlü'de yerleşik Gürsel Yiğitler'in şahsi arşivinde saklanmaktadır.

3.3.5. Kakma/Ocak Direği

Ocak direği anlamına kullanılan, oldukça kalın ve ağaçtan yapılmaya direktir. Eskiden ziyaretgâhın içinde bulunan kakma, bulunduğu yeri ayakta tutan ana direk olduğu için dede ve talip topluluklarıncâ; dilek, şükür, hastalıktan kurtulma gibi işlevleriyle selam verilen, sevilen, dokunulan, öpülen ve saygı duyulan ağaçtır. Yaradılış mitlerinden yola çıkarak, hayat ağacına dayalı tanrısal ruhla iletişim kurma çerçevesinde ağaç kültü olarak halk inançlarında yer alır. Ayrıca köklerinin toprakla, dal ve yapraklarının ise gökle teması ağacı bir iletişim kanalı figürü olarak nitelendirir. Geçmişte dini ve sosyal hayatın, ağaç etrafında yapılan toplantı, eğlence ve ayinlerle düzenlenmesi ağaca olan kutsiyet atıflarının bir gereği olarak karşımıza çıkar. Güzelşah Ocağı mensup ve taliplerince, Güzelşah tarafından Horasan'dan getirildiğine inanılmaktadır. Ocak Mensubu ve taliplerinin günümüzde de ziyaret ettiği kakma, Gürsel Yiğitler'in şahsi arşivindedir.

3.3.6. Mermer Çerağlık/ Mumluk

Hangi tarihte oyulduğu bilinmemekle beraber Güzelşah Ocağını ziyaret edenlerce ışık kültü çerçevesinde Tanrının ışık biçiminde görünüşe taşınmasına ithafen içinde mum yakılan (çerağ uyandırılan) ve taşınabilen yuvadır. Sözlü kaynakların anlatılarına göre ocak mensuplarıncâ yapılan cemlerde bu mermer çerağ, on iki hizmet sahiplerinden delilci tarafından ayin-i cemin yapıldığı meydana gelip niyaz

olduktan sonra delilin/çerağın önüne gelerek Nur suresi 35. ve 36. ayetleri okunması suretiyle uyandırılır. Saha araştırması çerçevesinde bölge ocaklarından olan dedelerin yürüttüğü ve Güzelşah Ocağı mensuplarının katıldığı cemlerde kayıt altına alınmış olan şu sözlerin söylendiği tespit edilmiştir:

“Destur pirim Hak hü. Allah göklerin ve yerin nurudur. Bu nur içinde ışık bulunan bir kandil yuvasına benzer. Bu ışık bir cam içindedir, o cam ise sanki inci gibi parlayan bir yıldızdır. Bu ne yalnız doğuda ne de batıda bulunan bereketli zeytin ağaçlarından yakılır. Ateş değmese bile neredeyse yağın kendisi aydınlanacak. Nur üstüne nurdur. Allah dilediğini nuruna kavuşturur. Allah insanlara misaller verir, o her şeyi bilir. Bu ışık Allah’ın yüksek tutulmasına ve işlerinde anılmasına izin verildiği yerlerde yakılır. Onlar buralarda sabah akşam Allah’ı tesbih ederler. Yaradan’ın nuru aşkına ya Allah ya Allah ya Allah. Peygamberliğin nuru aşkına ya Muhammed ya Muhammed ya Muhammed. Velayetinin nuru aşkına ya Ali ya Ali ya Ali.” Okuma bittikten sonra (sırayla mumları yakmak suretiyle) delili/çerağı uyandırır.

Mermer çerağlık içine mum koymak suretiyle ayin-i cemlerde geçmiş yıllarda delil olarak kullanılmış olup günümüzde yine kullanım açısından işlevini yitirmiştir. Ocak Mensubu Gürsel Yiğitler’in şahsi arşivindedir.

Sonuç

Diyarbakır ve çevresinde Türkmen Alevi teşkilatlanması; bilinen yazılı ve sözlü kaynakların rehberliğinde 12-13. yüzyılda yapılanmaya başlamış ve günümüze kadar ocak kavramıyla gelerek varlığını sürdürmüştür. Türklerin boy ve aşiret yapılanması olan teşkilatlanma İslâm’la birlikte itikadî bir boyuta ihtiyaç duyarak keramet sahibi olan ata, dede, baba, abdal, pir gibi adlandırmalarla çok yönlü olarak karşımıza çıkmıştır. Alevi inanç sisteminde topluluk adı olan boy, ocak olarak; silsile adı olan soy seyitlik olarak karşımıza çıkmıştır. Alevilik; kut sahibi olan kam ya da şamanın dede ya da pir; atalar kültürünün de veli kültürüne dönüştüğü ocak adı verilen yapılanması üzerine kurulu köklü bir teşkilatlanma biçimidir. Köklerini büyük çoğunlukla Horasan Türkmen tasavvuf geleneğinden alan bu teşkilatlanma; Türk gelenek, görenek ve İslam senteziyle bir bütün olmuştur. Öyle ki Alevi inancına mensûb konuşurlar ibadet ve ritüel dili olarak Türkçeyi kullanmışlardır. İbadet ve ritüel dilinin değişmeyen bir olgu olması Türkçeyi, Türkmen Alevilerinin korunan dili yapmıştır.

Anadolu Aleviliğinin oluşum yerlerinden biri olan Diyarbakır’da tespit edilen ocaklardan Güzelşah Ocağı; türbesi, kutsiyet atfedilen emanetleri ve sözlü

bellekten aktarılan memorat ve menkıbelerinin ışığında bölgedeki ikinci evre ocak yapılanmalarından biri olarak düşünülebilir. Günümüzde ocağın mensubu olan bir dedesi tespit edilmese de türbe ve ocak emanetlerinin varlığı göz önünde bulundurularak “Ocağın külü bitmez.” mantığıyla ocaklarını ayakta tutmaya ve kültürel birikimlerini kuşaktan kuşağa aktarmaya devam etmektedirler. Ocağın ritüel devamlılığının günümüzde devam etmediği düşünüldüğünde ocak pirinin adına kurulu türbe, ocağın kutsal emanetlerinin varlığı ve işlevsel bir alana sahip olması ocağın adının yaşatılması bağlamında önem taşımaktadır. Bu durumun sözlü anlatı geleneği tarafından kuşaktan kuşağa aktarılarak günümüzde yaşatılmaya devam etmesi ise ocak sürekliliğinin bir başka özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

- ALPARSLAN, Yaşar (2010). *Eshab-ı Khef Vukûu, Şuyûu*. Ankara: Öncü Basımevi.
- AKIN, Bülent ve Ekici, Metin (2012). “Diyarbakır Yöresi Alevi Ocakları Üzerine Bir Değerlendirme”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları*. 2012/62. 231-246.
- _____, Bülent (2014). “Alevi Ocakları ile İlgili Tespit Edilebilen En Eski Tarihi Belge: Ağuşen Ocağı Şeceresi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları*. 2014/70. 15-38.
- _____, Bülent (2020). *Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail'in Anayurdu Diyarbakır*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- BAHARLU, İlgar (2021). *Şah'ın Babçesinde -Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık-*. İstanbul: Kitabevi Yay.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2021). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihinin Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- DAĞLAR, Mehmet (2019). “Geçiş Dönemi Olarak Kızılbaş Türklerde Çub-u Tarik (Değnek Vurma) Geleneği”. *Türk Kültür ve Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları*. 2019/92. 101-111.
- ERPOLAT, Mehmet Salih (2016). “Osmanlı Arşiv Belgelerinden Türkmen-Alevî Varlığını Tespit Etmenin Zorlukları ve İmkânları (Diyarbakır Vilayeti Örneği xvi. Yüzyıl)”. *Alevilik Bektaşılık Araştırmaları*. 2016/13. 111-130.
- ERSAL, Mehmet (2016). *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi -Çubuk Havzası Örneği-*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi Yayınları.
- GÜNDÜZÖZ, Güldane (2018). “Tekke Hayatında Üç Muktedir Figür: Sancak, Alem ve Tuğ”. *Türk Kültürü ve Araştırmaları Dergisi*. 2018/85. 161-181.
- KORKMAZ, Esat (2016). *Alevilik ve Bektaşılık Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- ÖZAFŞAR, Mehmet Emin vd. (2014). *Hadislerle İslamiyet, Hadislerle Hadislerin Yorumu 1*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- SOHRABIABAD, Hamidreza (2018). “Akkoyunluların Mezhepsel Eğilimleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları*. 2018/18. 203-224.
- SÜMER, Faruk (2016). *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilatları-Destanları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- TAŞĞIN, Ahmet (2013). *Türkmen Aleviler -Diyarbakır ve Çevresindeki-*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- GÖYÜNÇ, Nejat (1994). *TDV İslâm Ansiklopedisi (1998-2003)*. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları. C. 9.
- TURAN, Hayrunisa (2018). “Kudüs ve Yafa'da Bazı Örnekler Işığında Osmanlı Tılsımları”. *Ülusallararası Sosyal Araştırmalar*. 2018/c.11/55. 422-439.
- YAZIR, Elmalılı Hamdi (2002). *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*. İstanbul: Merve Yayınları.
- YEKBAŞ, Hakan (2013). *Divan Şürinde Ashâb-ı Khef ve Râşib'in Ashâb-ı Khef Mesnevisi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

KAYNAK KİŞİ DİZİNİ

- Abbas Ö. (1965), Seyithasan (Bakacak Köyü), Bismil, Diyarbakır, üniversite, İmam Zeynel Abidin Ocağı dedesi.
- Ahmet A. (1950), Bayraklı, İzmir, Seyyid Sabun Ocağı dedesi, rehber.
- Ali Rıza D. (1956), Bayraklı, İzmir, Kureyşan Ocağı dedesi, âşık, rehber.
- Aydın A. (1980), Bayraklı, İzmir, lise, İmam Zeynel Abidin Ocağı mensubu, zâkir.
- Baki D. (1959), Bayraklı, İzmir, lise, Güzelşah Ocağı mensubu.
- Barış Sezgi A. (1992), Kadıköy (Büyükkadı Köyü), Diyarbakır, üniversite, Dede Kargın Ocağı talibi.
- Bektaş K. (1990), Türkmenhacı Köyü Bismil Diyarbakır, lise, Beyazıt Bostan Ocağı talibi.
- Burcu Ezgi A. (1987), Kadıköy (Büyükkadı Köyü), Diyarbakır, üniversite, Dede Kargın Ocağı talibi.
- Cafer A. (1956), Kadıköy (Büyükkadı Köyü), Diyarbakır, lise, Dede Kargın Ocağı talibi, rehber.
- Cafer Ö. (1953), Kısas, Şanlıurfa, Serçeşme Ocağı Mensubu.
- Cafer K. (1987), Ulutürk (Darlı Köyü), Bismil, Diyarbakır, İmam Zeynel Abidin Ocağı dedesi.
- Cemil A. (1959), Kadıköy, (Büyükkadı Köyü), Diyarbakır, lise, Ağuiçen Ocağı mensubu.
- Deniz Metin A. (1992), Kadıköy (Büyükkadı Köyü), Diyarbakır, üniversite, Dede Kargın Ocağı talibi.
- Derviş U. (1947), Şarabi (Nahr Kıracı) Köyü Diyarbakır, Ağuiçen Ocağı mensubu.
- Emrah K. (1976), Seyithasan (Bakacak) Köyü, Bismil, Diyarbakır, lise, Battal Gazi Ocağı mensubu, rehber.
- Emel A. (1981), Kadıköy (Büyükkadı Köyü), Diyarbakır, Ağuiçen Ocağı mensubu.
- Emine D. (1973), Kadıköy (Büyükkadı Köyü), Diyarbakır, lise, Ağuiçen Ocağı mensubu.
- Engin Seyitali D. (1970), Kureyşan Ocağı dedesi, âşık.
- Erkan D. (1965), Şükürlü Köyü, Çınar, Diyarbakır, Güzelşah Ocağı mensubu,
- Esin D. (1998), Şükürlü Köyü, Çınar, Diyarbakır, lise, Güzelşah Ocağı mensubu,
- Feyzi K. (1993), Türkmenhacı Köyü Bismil Diyarbakır, üniversite, Beyazıt Bostan Ocağı talibi.
- Gamze A. (1994), Kadıköy (Büyükkadı Köyü), Diyarbakır, üniversite, Ağuiçen Ocağı mensubu.
- Gizem Nilay D. (1994), Şükürlü Köyü, Çınar, Diyarbakır, lise, Güzelşah Ocağı mensubu,
- Gökmen S. (1972), Baba Mansur Ocağı dedesi, âşık.
- Göksel Ö. (1968), Şükürlü Köyü, Çınar, Diyarbakır, Zelil Kalender Ocağı talibi.
- Gülhan D. (1961) Şükürlü Köyü, Çınar, Diyarbakır, Güzelşah Ocağı mensubu.
- Günay A. (1973), Kadıköy (Büyükkadı Köyü), Diyarbakır, Ağuiçen Ocağı mensubu.
- Gürsel Y. (1965), Şükürlü Köyü, Çınar, Diyarbakır, Güzelşah Ocağı mensubu.
- Hakkı A. (1952), Kureyşan Ocağı dedesi, âşık.
- Hasan B. (1961), Türkmenhacı Köyü Bismil Diyarbakır, Beyazıt Bostan Ocağı dedesi.
- Haydar D. (1953), Şükürlü Köyü, Çınar, Diyarbakır, lise, Güzelşah Ocağı mensubu.
- Hidayet U. (1947), Şarabi (Nahr Kıracı) Köyü Diyarbakır, üniversite, Ağuiçen Ocağı dedesi.
- Hüseyin Cem A. (1993), Kadıköy (Büyükkadı Köyü), Diyarbakır, üniversite, Ağuiçen Ocağı mensubu.
- Hüseyin Devran D. (1989) Şükürlü Köyü, Çınar, Diyarbakır, Güzelşah Ocağı mensubu.
- Hürnaz D. (1961) Şükürlü Köyü, Çınar, Diyarbakır, Güzelşah Ocağı mensubu.

- İbrahim Ö. (1941), Şükürlü Köyü, Çınar, Diyarbakır, Zelil Kalender Ocağı talibi.
- İlhan Ali D. (2003), Şükürlü Köyü, Çınar, Diyarbakır, lise, Güzelşah Ocağı mensubu.
- İlhami D. (1935) Şükürlü Köyü, Çınar, Diyarbakır, Güzelşah Ocağı mensubu.
- İrfan A. (1961), Kadıköy (Büyükkadı Köyü), Diyarbakır, üniversite, Dede Kargın Ocağı talibi, araştırmacı.
- İsmail Cem D. (1972), Şükürlü Köyü, Çınar, Diyarbakır, ilkokul, Güzelşah Ocağı mensubu.
- Kasım A. (1971) Kadıköy (Büyükkadı Köyü), Diyarbakır, üniversite, Ağuiçen Ocağı mensubu.
- Kemal P. (1965), Türkmenhacı Köyü, Bismil, Diyarbakır, üniversite, İmam Zeynelâbidin Ocağı, talip.
- Mazlum D. (1949), Şükürlü Köyü, Çınar, Diyarbakır, Güzelşah Ocağı mensubu, araştırmacı, şair.
- Mehdi K. (1961), Ulutürk (Darlı) Köyü Bismil Diyarbakır, lise, İmam Zeynel Abidin Ocağı dedesi, rehber.
- Mehmet D. (1970) Şükürlü Köyü, Çınar, Diyarbakır, ilkokul, Güzelşah Ocağı mensubu.
- Merdan D. (1951), Şükürlü Köyü, Çınar, Diyarbakır, lise, Güzelşah Ocağı mensubu.
- Musa K. (1966), Kadıköy (Büyükkadı Köyü), Diyarbakır, lise, Dede Garkın Ocağı dedesi, âşık, rehber.
- Münevver D. (1961), Şükürlü Köyü, Çınar, Diyarbakır, Güzelşah Ocağı mensubu.
- Müslüm A. (1966) Kadıköy (Büyükkadı Köyü), Diyarbakır, lise, Ağuiçen Ocağı mensubu.
- Orhan D. (1960), Şükürlü Köyü, Çınar, Diyarbakır, Güzelşah Ocağı mensubu.
- Oya D. (1961), Şükürlü Köyü, Çınar, Diyarbakır, Güzelşah Ocağı mensubu.
- Sakine U. (1960), Şarabi (Nahır Kıracı) Köyü Diyarbakır, ilkokul, Ağuiçen Ocağı mensubu.
- Senem D. (1930), Şükürlü Köyü, Çınar, Diyarbakır, Güzelşah Ocağı mensubu.
- Semra A. (1963), Kadıköy (Büyükkadı Köyü), Diyarbakır, üniversite, Ağuiçen Ocağı mensubu.
- Sergül P. (1967), Kadıköy (Büyükkadı Köyü), Diyarbakır, lise, Ağuiçen Ocağı mensubu.
- Serpil D. (1969), Kadıköy, (Büyükkadı Köyü), Diyarbakır, ortaokul, Güzelşah Ocağı mensubu.
- Seyit Ali A. (1975), Kadıköy (Büyükkadı Köyü), Diyarbakır, lise, Ağuiçen Ocağı mensubu.
- Süleyman Ali D. (2002) Şükürlü Köyü, Çınar, Diyarbakır, Güzelşah Ocağı mensubu.
- Şahin A. (1996), Türkmenhacı Köyü, Bismil, Diyarbakır, üniversite, Baba Mansur Ocağı mensubu, zâkir.
- Şaraban D. (1955), Şükürlü Köyü, Çınar, Diyarbakır, ilkokul, Güzelşah Ocağı mensubu.
- Veysi D. (1948), Şükürlü Köyü, Çınar, Diyarbakır, Güzelşah Ocağı mensubu.
- Yeter D. (1940) Şükürlü Köyü, Çınar, Diyarbakır, ilkokul, Güzelşah Ocağı mensubu.
- Yunus A. (1937), Kadıköy (Büyükkadı Köyü), Diyarbakır, ilkokul, Ağuiçen Ocağı mensubu.

KOÇU BABA OCAĞI'NA AİT BİR İCÂZETNÂME*

A Permission Document (Icazetname) belonging to the Ocak of Koçu Baba

Ein Genehmigungsschreiben des Koçu Baba Ocaks

Nazmiye SAKARLI **

ÖZ

13. yüzyılda Hacı Bektaş Veli ile Anadolu'ya gelen erenlerden Seyit Hasan Gazi, Koçu Baba olarak da tanınmaktadır. Velâyetnâme kaynaklarındaki bilgilerde; Abdal Musa ile Mehemed Abdal'ın babası olarak geçmektedir. Aynı zamanda Hacı Bektaş Veli'nin de amcası Seyit Haydar Gazi'nin oğlu olduğu için aralarında akrabalık bağı vardır. Bu velilerin ataları olan yedinci İmam Musa Kâzım'ın oğlu İbrahim Mükerrerem Mücâb'dan soy aracılığıyla Hz. Muhammed'e bağlandıkları ve bundan dolayı seyitlik özelliği kazandıkları kabul edilmektedir. Günümüzde Kırıkkale'nin Balıseyh ilçesine bağlı olan Koçubaba köyünde Koçu Baba'nın ziyaretgâhı yer almaktadır. Anadolu Alevi ocaklarından biri olan Koçu Baba Ocağı'nda ve diğer ocaklarda da görülen seyitlerin mürşit olarak taliplerini irşat etmek amacıyla devam ettirdikleri Hakk'a bağlılık esaslı yapı, Alevi-Bektaşî inanç sistemi içinde son derece önemlidir. Böylece bu sistemin gerektirdiği "dedelik" makamı için ocağın bağlı olduğu mürşitlerin onayıyla seçilen seyitlerin icâzetnâme adı verilen "onay, izin belgeleri" ile dedelik yaptıkları bilinen bir gelenektir.

* Bu çalışma; Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, Alevi Bektaşî İlmî Kaynakları Ana Bilim Dalında "Koçu Baba Ocağına Ait Bir Erkânâme (Transkripsiyonlu Metin-İnceleme-Tıpkı Basım)" başlığıyla hazırlanmakta olan yüksek lisans tezimizden üretilmiştir.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, Alevi Bektaşî İlmî Kaynakları Ana Bilim Dalı, nazmiyesakarli@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1961-2616.

Araştırmamızda incelenecek olan belge, Koçu Baba Ocağı'na ait olan bir icâzetnâmedir.*** Alevi-Bektaşî araştırmalarından hareketle 11. yüzyıldan itibaren başladığı düşünülen icâzetnâme geleneğinin mürşit ocak tarafından kendisine bağlı olan ocaklara verildiği bilinmektedir. İcâzetnâme türü; bulunduğu dönem içinde mürşit seçilen dede sıralaması ve mürşitlerin hangi ocağa bağlı olduklarının belirlenmesi bakımından da önem arz etmektedir. Koçu Baba Ocağı'nın Hacı Bektaş Veli Dergâhı'na bağlı bir ocak olması ve burada yer alan postnişinlerden icâzet alma geleneğini sürdürmesi ile ilgili bilgiler; ocaklar arası hiyerarşinin bir göstergesi olarak da önemlidir. Genelde babadan oğula aktarım olarak düşünülen dedelik özelliğinin geçmişe uzantısı bir örnekle daha karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu icâzetnâme, 19. yüzyılda Osmanlı Türkçesi ile yazılmış olup açık ve anlaşılır bir dille kaleme alındığı için dönemin üslubunu anlayabilmemiz açısından önemli bir belge niteliğindedir.

Anahtar Kelimeler: İcâzetnâme, Alevi Ocakları, Koçu Baba Ocağı, Hacı Bektaş Veli Dergâhı.

*** Söz konusu icâzetnâmeyi bize veren Koçu Baba Ocağı postnişinlerinden Besim Ulusoy'a ve bilgilerini bizimle paylaşan aynı ocağa bağlı bir diğer postnişin Koç Ulusoy'a şükranlarımızı sunarız.

ABSTRACT

Seyit Hasan Gazi, one of the *erens* (sacred persons) who came to Anatolia with Hacı Bektash Veli in the 13th century, is also known as Koçu Baba. According to the information in the sources of *Vilayetname*, he is the father of Abdal Musa and Mehmed Abdal. At the same time, through his father Seyit Haydar Gazi, who is the uncle of Hacı Bektashi Veli, he is related to him. It is accepted that these *velis* (sacred persons) are connected to the Prophet Muhammed through the lineage of İbrahim Mükerrerem Mücab, the son of the seventh Imam Musa Kazım, who is their ancestor, and therefore have the characteristics of *seyyid*. Today, the sacred site of Koçu Baba is in the Koçubaba village, located in the Balışeyh district of Kirikkale. The structure based on the devotion to the Truth, which is maintained by the *seyyids* in the *ocak* of Koçu Baba, one of the Anatolian Alevi *ocaks*, and in the other *ocaks*, is extremely important within the Alevi-Bektashi belief system. Thereby it is known that *seyyids* elected for the *dede* position with the approval of the guides to whom the *ocak* is affiliated, serve as *dede* with the “approval, permission documents” called *icâzetname*.

The document analysed in our study is an *icâzetname* that belongs to the Koçu Baba *ocak*. According to the Alevi-Bektashi researches, it appears that the *icâzetname* tradition, which is thought to have started in the 11th century, was passed on by the guide *ocak* to the *ocaks* affiliated to it. The type of *icâzetname* is also important in terms of the rank of the *dede*, selected as a guide during his period, and determining which *ocak* the guides were affiliated with. Information about the fact that the *ocak* of Koçu Baba is affiliated with the *dergah* of Hacı Bektashi Veli and that it maintains the tradition of receiving *icâzet* documents from this *dergah*, is important as an indicator of the hierarchy between *ocaks*. The connection of the *dede* system, usually thought to be passed on from father to son, with the past also appears in another example. *İcâzetname* in question is an important document for us to understand the character of the period because it was written in Ottoman Turkish in the 19th century in a clear and understandable language.

Keywords: İcâzetname, Alevi ocaks, the ocak of Koçu Baba, the dergah of Hacı Bektashi Veli.

ZUSAMMENFASSUNG

Seyit Hasan Gazi, der im 13. Jahrhundert gemeinsam mit Hacı Bektaş Veli nach Anatolien kam, ist auch als Koçu Baba bekannt. In der Velâyetnâme wird er als Vater von Abdal Musa und Mehemed Abdal erwähnt. Da er der Sohn von Seyit Haydar Gazi, dem Onkel von Hacı Bektaş Veli, war, bestand eine Verwandtschaft zwischen den beiden. Es wird angenommen, dass diese Heiligen durch Abstammung von Ibrahim Mükerrrem Mujâb, dem Sohn des siebten Imams Musa Kâzım, mit dem Propheten Muhammad verbunden waren und daher als „Seyit“, d.h. als Nachkommen Mohammeds, gelten dürfen. Heute befindet sich in dem Dorf Koçubaba im Bezirk Balıșeyh von Kırıkale eine Pilgerstätte zu Ehren von Koçu Baba. Im Zentrum des Koçu Baba Ocaks und anderen alevitischen Ocaks steht die Treue zu Gott, welche für das alevitisch-bektaschische Glaubenssystem äußerst wichtig ist. Zur Aufrechterhaltung dieser Struktur sind die Nachkommen Mohammeds sehr auf die spirituelle Anleitung ihrer Schüler („Talip“) bedacht. So ist es Tradition, dass mit Zustimmung der dem jeweiligen Ocak angehörigen Lehrmeister (*mürşit*) Seyits für den für dieses System unabdinglichen Posten des „Dede“ auserwählt wurden und kraft eines als *İcâzetnâme* bezeichneten Genehmigungs-/ Erlaubnisschreibens als Dedes dienten.

Bei dem Dokument, das in dieser Studie analysiert werden soll, handelt es sich um eine seitens des Koçu Baba Ocaks ausgestellte *İcâzetnâme*. Nach dem derzeitigen Forschungsstand im Bereich des Alevitentums und Bektaschitentums handelt es sich bei den *İcâzetnâme*, die jeweils durch die Lehrmeister für den Ocak, dem sie angehören, ausgestellt werden, um eine Tradition, die ihren Ursprung im 11. Jahrhundert hat. Verschiedene *İcâzetnâme*-Typen sind auch deshalb von Bedeutung, weil sie es ermöglichen, die Reihenfolge der Dedes, die in jener Zeit zum *Mürşit* gewählt wurden, und die Ocak-Zugehörigkeit der *Mürşit* zu ermitteln. Die Tatsache, dass der Koçu Baba Ocak dem Hacı Bektaş Veli Dergah angegliedert ist und hier die Tradition, sich eine Genehmigung (*icâzet*) vom Postnışin einzuholen, fortgesetzt wird, gibt zudem Aufschluss über die Hierarchie zwischen den Ocaks. Auch findet sich hierin ein Hinweis auf die historischen Wurzeln des Dede-Status, von dem man im Allgemeinen annimmt, dass dieser vom Vater an den Sohn übertragen wird. Aufgrund ihrer klaren und verständlichen Sprache stellt die hier behandelte, in osmanischem Türkisch verfasste *İcâzetnâme* ein wichtiges Dokument dar, mithilfe dessen sich der damalige Stil besser verstehen lässt.

Schlüsselwörter: İcâzetnâme, alevitische Ocaks, Koçu Baba Ocak, Hacı Bektaş Veli Dergâh.

Giriş

1229 yılında Hacı Bektaş Veli'nin öncülüğünde Horasan'dan Anadolu'ya gelen müritlerden Seyit Hasan Gazi, "Koçu Baba" olarak da anılmaktadır. Tarihî Horasan'dan¹ gelen velilere "Horasan Erenleri" (Akın, 2020: 1) ya da "Kolonizatör Türk Dervişleri" (Barkan, 1942: 284) denildiği de bilinmektedir. Bu doğrultuda halen de Anadolu Aleviliğinin tarihî hafızasında yer edinmiş "Horasan'dan gelme" söylemi ve bunun unutulmaması (Baharlu, 2020: 187), söz konusu tarihî gerçeğin Alevi zümreler açısından ne denli önemli olduğunu göstermesinin yanı sıra Tarihî Horasan'dan getirilen inanç ve tasavvufun Alevi zümreler için önemini yansıtmaktadır.² Koçu Baba'nın ziyaretgâhı, Kırıkkale'nin Balıseyh ilçesine bağlı olan Koçubaba köyünde yer almaktadır (**Resim1.a-1.b; Resim 2**). Türbesinin önünde bulunan kitabede 1200 yıllarında Nişabur'da doğduğu yazmaktadır (**Resim 3**). Hacı Bektaş Veli'nin ziyaretgâhı, günümüzde Nevşehir ilinin Hacıbektaş ilçesindedir ve Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi'nde geçen bilgilerden Hacı Bektaş Veli'nin de Nişabur'da doğduğu düşünülmektedir (Aytekin, 14-15; Kardaş, 2018: 97). Aynı tarihlerde yaşadığı düşünülen iki evliyanın da bulunduğu yer, velilerin isimlerini almıştır.

Koçu Baba'nın Anadolu'da Türk birliğini sağlayarak İslamiyet'in Anadolu'da öz ifadesini bulması için 1265 yılında Çankırı Sancağı'nda görevlendirildiği belirtilmektedir (Tekel, 2021: 147-265). Seyit Hasan Gazi, Abdal Musa Velâyetnâmesi'nde Abdal Musa'nın babası olarak geçmekte (Güzel, 2019: 19, 63, 64, 86) Seyyid Mehemed Abdal Velâyetnâmesi'nde Mehemed Abdal'ın da babası (Kardaş, 2018: 36) olarak iki kaynaktan da karşımıza çıkmaktadır. Seyit Hasan Gazi, aynı dönemlerde yaşadığı Hacı Bektaş Veli'nin amcası Seyit Haydar Gazi'nin oğlu olduğu için birbirleriyle akrabalık bağları bulunmaktadır (Yaman, 2007: 185; Saltık, 2011: 288-289). Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi'nde de anlatılan bilgilerde ataları İbrahim Mükerrerrem Mücâb,³ yedinci İmam Musa Kâzım'ın oğlu olduğundan dolayı soyları Hz. Ali ve Hz.

1 Tarihî Horasan'ın, geçmişte geniş bir coğrafya olduğu tasavvuf kaynaklarından da aktarılmaktadır. "Nişabur, Herat, Merv, Belh" önemli şehirleri kabul edilmektedir. Tarih boyunca sosyokültürel ve siyasal sebeplerle genişleyen ve daralan bir bölge olarak sınırlarında değişiklikler olduğu da belirtilmektedir, bkz. Konur, 2005: 4-5; Çetin, 1998: 234; Baharlu, 2022: 38.

2 Örneğin söz konusu coğrafyadan getirilen armağanlardan biri; Aleviliğin esas ritüellerinden olan semahur. Horasan coğrafyasında var olan bu ibadet biçimi hakkında detaylı bilgi için bkz. Baharlu, 2020.

3 Ayrıca İbrahim Mükerrerrem Mücâb, Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi'nde sekizinci İmam Ali

Fatıma'ya ulaşarak Hz. Muhammed'e bağlanmaktadır ve bu sebeple "seyit" olarak kabul edilirler (Aytekin, 8-9; Ulusoy, 2002: 220-221).

Anadolu'da Alevi-Bektaşî inancının ocak sistemiyle sürdürüldüğü bilinmektedir. Türklerin İslamlaşma sürecinde seyitlerin odağında oluşturulmuş bir yapının meydana geldiği belirtilmektedir (Akın, 2020: 61; Karamustafa, 2015: 48). Koçu Baba Ocağı, Anadolu'nun Alevi-Bektaşî inanç sistemindeki ocak yapılanmasına bağlı bir teşkilatlanmaya sahiptir. Ocak tanımlarında geçen bilgilere göre bir veli kültü olması, seyitlik özelliği taşımaları ve bir ocak denilmesi için talipleri olmasının gerekliliği vurgulanmaktadır (Ersal, 2016: 67). Bu özellikler dikkate alındığında Koçu Baba Ocağı, günümüzde de soyundan gelen dedeler ve onlara bağlı talipler ile Alevi-Bektaşî inanç sisteminde cemler aracılığıyla yol hizmetini sürdüren ocaklardandır. Koçu Baba postnişinlerinden Koç Dede'den aldığımız bilgilerde, Pir Sultan Abdal'ın sıkıntıyla dolu günlerinde Koçu Baba'ya ziyarette bulunduğu hatta yedi yıl bu dergâhta kaldığı ve Koçu Baba evlatlarından Ali Baba'nın musahibi olduğu da aktarılmaktadır. Koçu Baba adına Pir Sultan Abdal tarafından yazılmış olan ve ocağın önemini gösteren söz konusu nefes şöyledir:

*"İndim Koç Baba'ya tavaf eyledim
Bugün yaylımdadır geliyor koçlar
Mübarek cemâlin seyran eyledim
Bugün yaylımdadır geliyor koçlar*

*Biri beyaz idi biri kırmızı
Onlar da seçerdi babarı yazı
Aynen Zülfikar'a benzer boynuzçu
Bugün yaylımdadır geliyor koçlar*

*Alının ortası yazılı Kur'an
Hiç mabrum mu kalır cemâlin gören
Yarın mahşer günü şefa'at uman
Bugün yaylımdadır geliyor koçlar*

Rızâ'nın kardeşi olarak belirtilmiştir. Nişabur tahtındaki sultanlığa Horasan halkı tarafından seçildiği anlatılmaktadır, bkz. Aytekin, 8-9.

*Yağmur yağar çiselenir izleri
Elham suresine benzer gözleri
Ay ile gün gibi parlar yüzleri
Bugün yaylımdadır geliyor koçlar*

*Pir Sultan'ım biz çekelim yasları
Dört kitapta beyan oldu sesleri
Aşıklarda söyler bu nefesleri
Bugün yaylımdadır geliyor koçlar”*
(Eyuboğlu, 1993: 146)

Alevi ocaklarının tarihî geçmişini aktaran önemli belgelerden biri de icâzetnâmelerdir. İcâzet, sözlükte “*izin, ruhsat, müsaade*” anlamlarına gelmektedir (Samî, 2018: 64). En eski icâzetlerin hadis rivayetleri ve eserlerin artırılması için alınan şahsi izin belgeleri olduğu ve eski bir örnek olarak; Selîm b. Ebû Hayye'nin hadis rivayet edebilmek amacıyla İmam Cafer-i Sâdık'tan izin aldığı belirtilmektedir (Özdemir, 2017: 161; Akpınar, 2000: 394). Bu izinlerin belge olarak medrese ya da dergâhlarda vazifeli kişilere yetki amacıyla verildiği de aktarılmaktadır (Soyyer, 2019: 230). Alevi-Bektaşî inancında, “*tarikât icâzetnâmesi olarak tanımlanan belgeler; 11. yüzyıldan itibaren Erdebil Tekkesi ile Hacı Bektaş Veli Dergâhı müürşitleri tarafından kendi ocaklarına bağlı pir ocaklarından ve talîpler arasından seçilenlere verilmiş irşat izni*” olarak özetlenebilir (Özdemir, 2017: 161). Bu çalışma ise Koçu Baba Ocağı'na ait bir icâzetnâmeyi konu edinmiştir (**Resim 5**). İcâzetnâme, Koçu Baba Ocağı'nın dedesi olan Besim Ulusoy'a ait olup aile emanetleri arasında yer almaktadır.

1. Koçu Baba Ocağı'na Ait Bir İcâzetnâme

İcâzetnâme, daha önce bahsedildiği üzere bir seyidin mürşit olarak talîpleri irşat etmesi amacıyla verilen izin, onay belgesidir. İncelediğimiz icâzetnâmenin muhtevası; vefat eden bir mürşitten sonra ocağın postnişinlik görevini devam ettirmesi amacıyla bu mürşidin evladı olan bir seyidin seçilerek göreve uygunluğu doğrultusunda kabul edilmesi ile ilgilidir.

İncelenen icâzetnâmenin dili Türkçedir. Metin dönemin imla özelliklerini taşımakta olup edebî açıdan önem taşımaktadır. İcâzetnâme tekellüften uzak, sade ve anlaşılır bir üslupla kaleme alınarak amaca yönelik bir biçimde yazılmıştır. Metnin dili dikkate alınınca Alevi-Bektaşî inanç sistemine uygun yazılmış olduğu ve söz

konusu inanç sisteminde yaygın olan terkip ve kavramların işlendiği görülmektedir. İcâzetnâmenin sonunda belge ve belgenin muhtevasını tasdik eden toplam dokuz mühür ve imza bulunmaktadır.

1.1 Osmanlı Türkçesi ile Yazılmış Metnin Çözülmesi

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلاة والسلام على رسولنا محمد وعلى آله المعصومين الطيبين الطاهرين جدّ اعلام قطب العارفين غوص الواصلين سلطان حاجي بكتاش ولي قدس سرّه العالی والجلی الخراسانی افندمز حضرتلر نین طریقت علیّه سنه منتسب نظرکاهلر نندن قوچو بابا ذاتی حسن افندی بامر الله تعالی فوت اولوب مختومی ابراهیم بابایه دعا صفا نظر اولندی اشبو دارنده اجاز تنامه ابراهیم بابایه متعلق اولان محبان اهل ایمان طریقت محمد علی اوزره انقیاد و اطاعت ایدوب شفاعت انبیای علیهم السلام و همت اولیای کرامه نائل اوله سیز موجب اجاز تنامه ایله عامل اوله سیز والسلام علی من اتبع الهدی اکر صوکنده اجاز تنامه میزه عامل اولونه (...) دلیل طریقی (...) بیله سیز

فی ۲۳ رمضان سنه ۱۲۳۷

الشیخ جلال الدین علی عن اولادی حاجی بکتاش ولی سجاده نشین

خادم الفقرا اسماعیل اولادی حاجی بکتاش ولی

السید عیال من اولادی حاجی بکتاش ولی

... خادم الفقرا السید علی اولادی

السید علی من اسمعیل اولادی حاجی بکتاش ولی

خادم الفقرا اسماعیل اولادی حاجی بکتاش ولی

... السید ... و ...

سید علی من اسمعیل اولادی حاجی بکتاش ولی

الشیخ اسمعیل اولادی سید علی اولادی حاجی بکتاش ولی

1.2 Latin Harfleriyle Çözömlenen Metin

“Bismillâhirrahmânirrahîm

El-hamdü li'llâh-i Rabbî'l Âlemîn ve'l-âkıbetü'l-müttekîn ve's-salâtü ve's-selâmü alâ resûlûna Muhammed ve alâ âlihü'l-ma'sûmin et-tayyibin et-tahirin cedd-i a'lâmız

kutbü'l-ârifin gavsü'l-vâsılın Sultan Hacı Bektaş Velî kuddise sirruhu'l Alî ve'l-celî'l-Horasanî Efendimiz Hazretlerinin tarikat-ı aliyesine müntesib nazar-gâhlerinde Koçu Baba zât-ı Hasan Efendi bâ-emrü'llah Te'âlâ fevt olub mahtûmu⁴ İbrahim Baba'ya dua safâ-nazar olundu. İş bu dârende-yi icâzetnâme İbrahim Baba'ya müte'allik olan muhibbân-ı ehl-i îmân, tarikat-ı Muhammed Ali üzere inkiyâd ve itâ'at edip şefâ'at-i enbiyâ-yı aleyhi's-selâm ve himmet-i evliyâ-yı kirâma nail olasız. Mûcib-i icâzetnâme ile âmil olasız ve's-selâmı alâ mine't-tebe'a el-hediye eğer sonunda icâzetnâmemize âmil oluna (...) delîl-i-tarîk-i (...)⁵ bilersiz.

Fî yirmi üç Ramazân sene bin iki yüz otuz yedi.”

Mühürler (Soldan Sağa Sırasıyla):

El-Şeyh Celâleddîn Alî an evlâd-ı Hacı Bektaş Velî Seccâde-nişîn-i

Hâdimü'l-fukarâ İsmâ'îl evlâd-ı Hacı Bektaş Velî

El-Seyyid Alî min evlâd-ı Hacı Bektaş Velî

Hâdimü'l-fukarâ el-Seyyid Alî evlâd-ı...

El-Seyyid Ali min İsmâ'îl evlâd-ı Hacı Bektaş Velî

Hâdimü'l-fukarâ İsmâ'îl evlâd-ı Hacı Bektaş Velî

...V... El-Seyyid...

Seyyid Alî min İsmâ'îl Alî evlâd-ı Hacı Bektaş Velî

El-Şeyh İsmâ'îl evlâd-ı Seyyid Alî evlâd-ı Hacı Bektaş Velî

1.3 Metnin Günümüz Türkçesine Aktarılmış Hali:

“Esirgeyen ve Bağışlayan Allah'ın Adıyla⁶

Övgü ve şükür kâinatın yaratıcısı Allah'adır ve en güzel son, günah ve haramdan sakınanlarıdır.⁷ Dua ve selam onun yüce elçisi Muhammed'e ve onun masum, iyi ve

4 Mahtûm (مختوم): “Mühürlü” demek olup bu kelime yerine Mahdûm (مخدوم): “Hizmet olunan.” Mahâdim: “Bir büyük zâtın oğlu” tanımlarını incelersek “evlâd” anlamında yapılacak çeviri, metindeki anlatıma daha uygun olacaktır. Detaylı bilgi için bkz. Sami, 2018: 1010-1011.

5 Parantezde işaretlenen iki kelime okunulmayacak kadar silik durumda olup herhangi bir tahminden kaçınmak adına yerleri boş bırakılmıştır.

6 Bkz. Sami, 2018: 231-517.

7 Bkz. Sami, 2018: 127-231-439-516-716-717-990. Ayrıca bkz. Kasas Suresi 83. Ayet, 2022-Erişim Tarihi: 10.12.2022.

temiz soyundan gelenlere. Büyük atamız, ariflerin kutbu, ermişlerin kavısı, Horasanlı yüce makam sahibi Sultan Hacı Bektaş Veli Efendimiz Hazretleri'nin (yüce sırrı kutsal olsun) yüce yoluna bağlı olan Koçu Baba neslinden Hasan Efendi Allah'ın emriyle vefat etmiştir. Evladı, İbrahim Baba tarafımızdan kabul görünerek duamızı almıştır. İş bu icâzetnâme⁸ sahibi İbrahim Baba'ya bağlı olan iman sahibi talipler, Muhammed-Ali'nin yolu⁹ üzerine bağlanıp sözünden çıkmayarak peygamberlerin (Allah'ın selamı onların üzerine olsun) şefaati ve kerem sahibi velilerin himmeti üzerlerine olsun. İcâzetnâmenin gereğince davranasınız ve kabul edip tâbi olanlara ve doğru yolu gösterenlere selam armağan olsun eğer sonunda icâzetnâmemiz uygulanırsa (...) yolun rehberi (işareti) (...) biliniz¹⁰. Tarih (miladî) on üç Haziran bin sekiz yüz yirmi iki.”

Mühürler:

Hacı Bektaş Veli evlatlarından postnişin Şeyh Celaleddin Ali
 Fakirlerin hizmetkârı Hacı Bektaş Veli evlatlarından İsmail
 Hacı Bektaş Veli evlatlarından Seyit Ali evladı İsmail
 Hacı Bektaş Veli evlatlarından Seyit Ali
 Fakirlerin hizmetkârı ... evlatlarından Seyyid Ali
 Hacı Bektaş Veli evlatlarından Seyit Ali evladı İsmail
 Fakirlerin hizmetkârı Hacı Bektaş Veli evlatlarından İsmail
 V... Seyit...
 Hacı Bektaş Veli evlatlarından Seyit Ali evladı Şeyh İsmail

1. 4 Metnin İncelenmesi

İcâzetnâme metni; besmele ile başlamış ve Fatıha suresinin ilk ayetiyle Allah'a hamd ü senâ edilmiştir. Kasas suresi 83. ayetin son cümlesinde de yer alan Allah'a doğru bir kul olmak diyebileceğimiz “*günah ve haramdan sakınma*” ile güzel bir son yaşanacağı ifade edilmiştir. Devamında Hz. Muhammed'e dua ve selam arz edilmektedir.

8 Onay belgesi ya da izin belgesi de diyebilirdik. Daha önce tanımını yapmış olduğumuz için asıl ifadeyi kullanmış bulunmaktayız.

9 Muhammed-Ali Sırrı: Alevi-Bektaşî inancının batın dilinde “*Muhammed-Ali*” Allah'ın birlik tecellisini temsil etmekte; “*Mıraçta, Kırklar Meclisi'nde, bir gömlekten iki baş çıkmasında, vahyi getiren elin yeşil olmasında*” bu sır ve bu birlikte ifade edilmiş vurgulanması olarak yorumlanmıştır. Bkz. Soyuer, 2019: 301-302.

10 Bkz. Sami, 2018: 256-292-297-485-486-717-718-1021-1102-1164.

Belgede geçen “*cedd-i a'lâmıız kutbü'l-ârifîn gavsü'l-vâsılîn Sultan Hacı Bektaş-ı Veli*” ifadelerinden bu belgenin Hacı Bektaş Veli'nin soyundan gelen ve onun dergâhının postnişinlerinden olan bir müşit tarafından yazıldığı anlaşılmaktadır. Devamında ise Koçu Baba Ocağı'nın postnişini olduğunu düşündüğümüz Koçu Baba evlatlarından Hasan Efendi'nin vefatıyla İbrahim Baba'nın (Hasan Baba'nın evlatlarından) ocağa müşit olması uygun görüldüğü için verilen bir onay belgesi olduğu açığa çıkmaktadır. Söz konusu bilgilerden Koçu Baba Ocağı'nın Hacı Bektaş Veli Dergâhı'na bağlı bir ocak olduğu anlaşılmaktadır. Bundan dolayı ocaklar arası hiyerarşinin belgelerle ifade edilmesi önemlidir. Çoğunlukla seyitler arasında var olan babadan oğula bir aktarım burada da dikkat çekmektedir.

İcâzetnâmeleri yazan ve onaylayanların üst makamlardan olduğu gerçeği göz önüne alınırsa; mühürlerdeki “*evlâd-ı Hacı Bektaş Veli, seccâde-nişîn, seyyid*” ifadeleri Hacı Bektaş Veli soyundan seyitlerin ve postta oturan o dönemin müşitlerinin imza ve mühürleri hakkında bilgi vermektedir. Mühürler de “*Hacı Bektaş Veli, Celaleddin Ali, İsmail, Seyit Ali*” isimleriyle dört farklı kişinin ismi geçmektedir. “*El-Şeyh Celâleddin Ali an evlâd-ı Hacı Bektaş Veli Seccâde-nişîn-i*” ifadelerinin geçtiği mühürden hareketle dergâhın postnişini olarak belirtilen müşidin “*Celaleddin Ali Efendi*” olduğu anlaşılmaktadır. Bu konunun tarihsel gerçekliğini araştırdığımızda ise Ali Celalettin adında bir Çelebi'nin 1808-1871 yıllarında yaşamış olduğu bilgisi ortaya çıkmaktadır (Ulusoy, 1986: 97). Bu durum tarihsel verilere uygunluğun karşılaştırmalı olarak incelenmesinin gerekliliğini ve önemini göstermektedir.

Alevi-Bektaşî inanç sisteminin metindeki yansımalarını “*Muhammed-Ali tarîkati*”¹¹ üzerine bağlılığı ifade eden cümlede görmekteyiz. Aleviliğin en temel kaynaklarından olan İmam Cafer-i Sâdık Buyruğu'nda Muhammed-Ali nurunun Hakk Teâla'nın nuru olduğundan hatta on sekiz bin âlem yaratılmadan önce Muhammed-Ali nurunun var olduğundan bahseden metinlere rastlanılmaktadır (Aytekin, 1958: 33, 213-214). Bu inancın özü, Hakk'ın nurundan bir olarak yaratıldığı bağlılıkla birbirini tamamlayan ve aradaki ikiliğin kalkmasının köklü ifadesi olarak aynı nurdan ve zahirde de aynı soydan yakınlıkları bilinen bir özdeşlikte anlamını bulmuştur. Hz. Muhammed peygamberliğin yani nübüvvetin tamamlayıcısı son peygamberdir ve Hz. Ali bu sondan sonra başlayan velâyetin başlatıcısı ve tamamlayıcı nuru olarak düşünülebilir. Metinde yer alan “*Muhammed Ali üzere inkıyâd ve itâ'at edip şefâ'at-i enbiyâ-yı aleybi-selâm ve himmet-i evliyâ-yı kirâma*” nail olmak arzusuyla bağlandıkları inanç üzerine

11 Bir önceki anlatımda incelemiştik. Bkz. “*Muhammed-Ali Sırrı*” Soyyer, 2019: 301-302.

İslam'ın özü olan Hakk'a ulaşma yolunda insan-ı kâmil olmak için örnek aldıkları ilim ve yol önderleri ifade edilmiştir. İcâzetnâmede seçilen postnişine bağlı taliplere, bu metindeki hükümlere göre hareket etmeleri gerektiği vurgulanmıştır.

Belgenin işleyişine baktığımızda yazının bir sistematığı olduğunu görürüz. Tanrı'ya övgü ve ona sığınmayla başlar. Sonrasında peygambere dua ve selamın devamında peygamber soyundan olan ataları Hacı Bektaş Veli övgüyle anılmaktadır. Fakirlerin hizmetçisi olarak ifade edilen "*Hadimül' fukarâ*" kavramıyla Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin tevazu sahibi ve hoşgörülü bir yapıya sahip olduğu vurgulanmaktadır. Şöyle ki tasavvufta "*fakir makamı*" olarak da bilinen dervişlik makamını cismani yani dünyevi olandan sıyrılıp manevi zenginliğe açılan bir bakış açısıyla yorumlayabiliriz (Aytekin, 1958: 240-241). Saygı ifadesinin her daim ön planda olduğu söz konusu üslupta hiyerarşik bir anlatım diline rastlarız. Anlaşılır ifadelerin yanı sıra inancın sistematığında yer alan kavramların ve icâzetnâme geleneği içinde verilen tamlamaların ifadesi akıcıdır. Metni yazan kişinin daha önce de belirttiğimiz postnişin Celalettin Ali olduğunu düşünmekteyiz ki yetkili bir makam olarak onun mührü ve aynı dergâhın diğer seyitlerinin de imzası olmak üzere üç imza ve altı mühürle karşılaşmaktayız. Onaylayan makamın yanında mühür ve imzaların her birinin şahit konumunda düşünülmektedir. Bu da olasılıkla icâzetnâmenin sadece bir yetkili değil aynı ocağın diğer evlatlarının da onayını gerektirdiğini göz önüne sermektedir. Hacı Bektaş Veli ve Koçu Baba'nın torunları kabul edilen bu mürşitler, atalarının Anadolu'ya getirdikleri ocak sistemini devam ettiren temsilciler olarak da dikkatimizi çekmiştir. Belgede hicrî "*23 Ramazân 1237*" tarihini görmekteyiz. Miladî olarak "*13 Haziran 1822 Perşembe*" tarihine karşılık gelmektedir. 19. yüzyıla ait bir icâzetnâmenin dağılmaması için belki de yırtılan kısımları onarmak amacıyla bantlanmış olduğu fark edilmektedir. Günümüze kadar korunagelmiş olması da önemli bir detaydır.

Sonuç

Alevi-Bektaşî inanç sistemi, sözlü kültür ve yazılı kültürün günümüze kadar incelenerek ortaya çıkardığı yapının kuşaklara aktarımıyla devam eder. Alevilikte önemli bir kavram olan ocak yapısı, Anadolu'nun birçok yerinde olduğu gibi Kırıkkale'de yer alan Koçu Baba Ocağı'nın bilinmesinde de kaynakların incelenmesini gerektirmektedir. 13. yüzyıldan itibaren korunagelmiş bir sistemin dönemler arası bağlantısını belgelerden çıkarabilmekteyiz. Bu anlamda araştırmamıza konu edilen belgenin bir icâzetnâme olması ve dönemin dilindeki ifadelerden yolun gerekleri, ocağın mürşit ihtiyacı ve buna bağlı özellikleri, seyitlerin görev almasında babadan

oğula aktarım ve hiyerarşik yapılanma içinde mürşit ocağı kabul edilen Anadolu'nun merkezindeki Hacı Bektaş Veli Dergâhı ile ona bağlı olan Koçu Baba Ocağı'nın geçmişten bugüne birbiriyle olan bağları ön plana çıkmaktadır. 13. yüzyılda Anadolu'ya gelişin izleri olan "*Horasan'dan gelme*" söyleminde irşat üzerine kurulu bir sistem ve dayanışmayla taliplere de örnek olduğu bilinen kutsal bir yapı söz konusudur. Koçu Baba olarak bilinen Seyit Hasan Gazi hakkında verilen bilgilerde; Hacı Bektaş Veli ile amcaoğlu olmaları, Abdal Musa ile Mehemed Abdal'ın babası olması, Pir Sultan Abdal'ın zamanında Koçu Baba dergâhına ziyaretinde yazdığı nefes tarihsel ve edebî açıdan önemli detaylardır. Bu konuyla ilgili araştırmaların devamında daha fazla bilgi aktarımı sağlanabilecektir.

Alevi-Bektaşî ocak yapısının çözümlendiği kabul edilen kaynaklardan icâzetnâmeler, tarihsel ve geleneksel ifadelerle belgeler içinde önemli bir yere sahiptir. Literatüre kazandıracağımız söz konusu icâzetnâme, kısa ve öz bir yazımın ötesinde kaynak olarak kullanılacak ifadelerin yapısından dolayı edebî anlamda da önemlidir. İncelenen metinde kutsiyet arz edilen ve bir inancın bütünü oluşturduğu sistemsel mekanizma bir yere bağlılığın ifade bulmuş yansımasıdır. Kaynağını Kur'an'da yer alan ayet ve anlatımlardaki ifadelerde de bulan bu yapı, aynı zamanda tasavvufun sır diliyle resmî bir belgede de kendini ortaya çıkarmaktadır. Yazıda dikkat çeken bir diğer nokta da üslup özellikleri bakımından anlatımıyla güçlü bir kişilik özelliğine sahip ve kısa ifadelerle birçok mana anlatan birinin yazısı olduğunu göstermesidir. Bu durum bize inancın yapısının 11. yüzyıldan 19. yüzyıla daimî bir süreklilik içinde mürşitler ve onlara bağlı taliplerle korunagelen sistemin gereklerini anlatması bakımından önemlidir. Nitekim taliplerin önemsendiği, aktarımında tevazu ve hoşgörü barındıran ve güvenilir diyebileceğimiz bir üslubun çözüm odaklı bir yaklaşımla istenen amaca yönelik bir şekilde ifade edildiği görülmektedir. Tarihsel karşılaştırmalardan ve Alevi-Bektaşî inanç sisteminin özü olan anlatımlardan yararlanarak yorumladığımız bu çalışmanın amacı, bilgidен gelen aydınlatıcı farkındalığın kazandırılmasıdır. Yazılı belgelerin ve ilmî kaynakların önemini söz konusu çalışmamızda aktarmayı ve önermelerin değerlendirilmesi ile gelecekteki çalışmalara da kaynaklık etmesini temenni etmekteyiz.

- AKIN, Bülent (2020). *Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail'in Anayurdu Diyarbakır*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- AKPINAR, Cemil (2000). İcâzet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 21, s. 393-400.
- AYTEKİN, Sefer (---). *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Veli -Hacı Bektaş Velinin Hayatı-*. Ankara: Emek Basım-Yayımevi.
- _____ (1958). Buyruk. Ankara: Emek Basım-Yayımevi.
- BAHARLU, İlgar (2020). "Tasavvuf Klasikleri Eşliğinde Safeviler Öncesinde Sema (Semah)". *Alevilik Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*, s. 179-198.
- BAHARLU, İlgar (2022). "Şah İsmail Safevi'den Dulkadiroğulları'na İki Mektup". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (101), s. 57-62.
- BARKAN, Ömer Lütfi (1942). "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I, İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler". *Vakıflar Dergisi*(2).
- ÇETİN, Osman (1998). Horasan. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 18, s. 234-241.
- ERSAL, Mehmet (2016). *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi Çubuk Havzası Örneği*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi.
- EYUBOĞLU, Sabahattin (1993). *Pir Sultan Abdal*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- GÜZEL, Abdurrahman (2019). *Abdal Mûsa Velâyetnâmesi* (2b.). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- KARAMUSTAFA, Ahmet T. (2015). *Anadolu'nun İslamlaşması Bağlamında Aleviliğin Oluşumu Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşılık Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel*. (İmran Gürtaş, Yalçın Çakmak Derleyici) İstanbul: İletişim Yayınları.
- KARDAŞ, Sedat (2018). *Ali Nihânî'nin Manzum Hacı Bektaş-ı Veli Velâyetnamesi (İnceleme-Metin-Sadeleştirme-Dizgin)*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- KONUR, Himmet (2005). "Horasan'ın İslam Ve Tasavvuf Tarihine Katkısı (H. I-V. Asırlar)". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(21), s. 3-27.
- LUGGAT OSMANLICA-TÜRKÇE SÖZLÜK. (2022, Aralık 11) *Gavsü'l Vâsîlîn*. 12 11, 2022 tarihinde Luggat Osmanlıca-Türkçe Sözlük: <https://www.luggat.com/gavs%C3%BC%27l-vas%C4%B1lin/1/1> adresinden alındı.
- LUGGAT OSMANLICA TÜRKÇE SÖZLÜK. (2022, Aralık 11) *Kutbü'l Ârifîn*. 12 11, 2022 tarihinde: <https://www.luggat.com/kutb%C3%BC%27l-arifin/1/1> adresinden alındı.
- ÖZDEMİR, Ali Rıza (2017). *Aleviliğin Yazılı Kaynakları* (1 b.). Ankara: Kripto Kitaplar.
- SALTIK, Veli (2011). *İz Bırakan Erenler ve Alevi Ocakları* (2 b.). Ankara: Kuloğlu Matbaacılık Ltd.Şti.
- ŞEMSEDDİN SAMÎ (2018). *Kâmûs-ı Türkî (Latin Harfleriyle)* (6 b.). (Y. D. Yrd. Doç. Dr. Raşit Gündoğdu, Çev.) İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık.
- SOYYER, A. Yılmaz (2019). *Hünkâr Ansiklopedik Bektaşılık Sözlüğü*. İstanbul: Post Yayın Dağıtım.

TEKEL, Fatih (2021). *Kırkkale Halk Hekimliğinde Ocaklar ve Türbeler*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı.

Türkçe Kur'an Mealleri. (2022, 12 10) *Kasas Suresi 83. Ayet*. [https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=28&ayet=83#:~:text=Biz%20onu%20yer%20\(y%C3%BCz%C3%BCn\)%20de,\)%20%C3%A2k%C4%B1bet%20ise%2C%20takv%C3%A2%20s%C3%A2hiblerindir.](https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=28&ayet=83#:~:text=Biz%20onu%20yer%20(y%C3%BCz%C3%BCn)%20de,)%20%C3%A2k%C4%B1bet%20ise%2C%20takv%C3%A2%20s%C3%A2hiblerindir.) adresinden alındı

ULUSOY, Ali Celâlettin (1986). *Hünkâr Hacı Bektaş Veli ve Alevî-Bektaşî Yolu*.

ULUSOY, Müslüm (2002). *Koçu Baba Anadolu ve Avrupa'da Türk Damgası-1*. Ankara: Pozitif Matbaacılık LTD. ŞTİ.

YAMAN, Ali (2007). *Alevilik ve Kızılbaşlığın Gizli Tarihi*. İstanbul: Kalipso Yayınları.

EKLER



Resim 1.a-1.b: Koçu Baba Türbesi dıştan görünüş ve giriş kısmı



Resim 2: Türbenin iç kısmı



Resim 3: Türbenin önünde yer alan kitabe



Resim 4: Koçu Baba postnişinlerinden Besim Ulusoy Dede ile türbe ziyareti (Türbe önünde duruş şeklimiz: “Hakk’a teslimiyet ve özünü dara çekmek” manasına gelen dara durmaktır. Besim Dede Mansur Darı’nda, biz Fatıma Ana Darı’nda durmaktayız)



Resim 5: Koçu Baba Ocağı’na ait icâzetnâme

TARTIŞMALAR IŞIĞINDA HACI BEKTÂŞ VELÎ'NİN HAYATI

Hacı Bektashi Veli's Life in the Light of Debates

Das Leben Hacı Bektaş Velis im Lichte jünger Debatten

Özcan SALMAN *

Hacı Bektâş Velî'nin hayatı uzun dönemdir Türkiye'de pek çok araştırmacı tarafından çalışılmıştır. Bu çalışmalarda zamanla belirgin ayrımlar yaşanmış, onun nasıl bir inanca sahip olduğuna kadar varan farklı fikirler ortaya çıkmıştır.

Çalışmada; Hacı Bektâş Velî'nin Anadolu'ya gelene kadar neler yaptığından başlanarak, Anadolu'daki ilk faaliyetleri, Babai İsyanı'ndaki rolü, Sulucakaraöyük'te geçirdiği günler ele alınmıştır. Diğer taraftan onunla çağdaş olan, önemli simâlarla iletişimi üzerinde de durulmuştur.

Araştırmacıların zamanla ortaya attıkları fikirler, Hünkâr'ın hayatının her aşaması ele alınarak ana kaynaklar etrafında tartışılmıştır. Bu bağlamda özellikle Hacı Bektâş Velî'nin evliliği meselesi dikkate değer sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Diğer taraftan konu o olduğunda, sıklıkla tartışmaya açılan Yeseviliğin, Hacı Bektâş Velî ve onun etrafındaki insanlara etkileri hususu üzerinde de durulmaya çalışılmıştır. Son çalışmalarla birlikte Yeseviliğin anti tezi gibi değerlendirilmeye başlanan Vefailiğin tesirleri de yine aynı şekilde çeşitli yönlerden ele alınmış, araştırmacıların yorumları ve ana kaynaklarda geçen bilgiler değerlendirilmiştir.

Hünkâr'a atfedilen Makâlât, Fevâid, Şerh-i Besmele, Nesâyih-i Hacı Bektâş-ı Velî gibi bazı eserler de ele alınmıştır. Günümüzde birçok konferansta dahi bu eserler üzerinden Hacı Bektâş Velî'nin düşünceleri

* Bilim uzmanı, ozcslmn@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7391-1188.

anlatılmaya çalışılmaktadır. Ancak risâleleri onun yazdığına dair kesin veriler yoktur. Bu durum, Hünkâr'ın fikirleri olduğu düşünülen birçok görüş konusunda şüphe uyandırmaktadır. Bu yüzden bu eserler üzerinde, özellikle kısa bir değerlendirme yapılmıştır. Irène Mélikoff ve Ahmet Yaşar Ocak tarafından sorulan ve uzun zamandır dillendirilmeyen bazı sorular ise yine bu sebepten, yeniden gün yüzüne çıkarılmıştır.

Şimdiye kadar Hünkâr hakkında pek çok makale, kitap kaleme alınsa da özellikle son zamanlarda onun tarihî hayatını çeşitli görüşler etrafında tartışan bir çalışma yoktu. Bu yüzden, bu çalışma son tartışmaları ana kaynaklar etrafında tartışarak hem Hacı Bektâş Veli'nin hayatı hakkında derli toplu bir veri sunmayı hem de bazı hataları ortaya koyarak literatürdeki bu eksikliği kapatmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bektâş Veli, Orta Çağ, Vefâilik, Yesevîlik, Makâlât.

ABSTRACT

Hacı Bektashi Veli's life has been discussed by many researchers in Turkey for a long time. There have been significant divergences over time in these studies, and different ideas have emerged, up to the question on his belief.

This study discusses Hacı Bektashi Veli's first activities in Anatolia, his role in the Babai uprising, and the days he spent in Sulucakaraoyuk, starting from his life before he came to Anatolia. On the other hand, the study also emphasizes his communication with distinguish persons, his contemporaries.

The ideas that the researchers put forward over time were discussed based on main sources, considering every stage of Hunkar's life. In this context, especially the matter of Hacı Bektashi Veli's marriage has produced remarkable results. On the other hand, our study also emphasizes the effects of Yesevi order, which is often discussed when it comes to Hacı Bektashi Veli, on him and people around him. Along with recent studies, the influences of the Vefai order, which started to be evaluated as an antithesis to the Yesevi teachings, were also discussed from various aspects, and the comments of the researchers and the information from the main sources were evaluated.

Some works attributed to Hacı Bektashi Veli, such as Makalat, Fevaid, Şerh-i Besmele, Nesayih-i, were also analysed. Today, Hacı Bektashi Veli's ideas are tried to be explained through these works, even at many conferences. However, there is no exact evidence showing that he wrote these works. This raises doubts about many of Hunkar's views, which are thought to be his ideas. This is why our study includes a brief evaluation of these works. For the same reason, some of the questions asked by Irène Mélikoff and Ahmet Yaşar Ocak, which have not been raised for a long time, have been brought to light again.

Although many papers and books have been written about Hacı Bektashi Veli till today, there has been no study discussing his historical life through various views, especially in recent times. Therefore, this study aims to discuss the recent debates around main sources, to provide a gathered data on the life of Hacı Bektashi Veli, and to close this gap in literature by revealing some misconceptions.

Keywords: Hacı Bektashi Veli, middle age, Vefai order, Yesevi order, makalat.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Leben von Hacı Bektaş Veli ist bereits seit langem Forschungsgegenstand in der Türkei. Unterdessen hat es in der Forschung immer wieder erhebliche Divergenzen gegeben, wobei sich selbst in Bezug auf die Frage, welchen Glauben er Hacı Bektâş Velî, unterschiedliche Meinungen herauskristallisiert haben.

Anfangen von seinem Wirken vor und direkt nach seiner Ankuft in Anatolien über seine Rolle im Babaî-Aufstand bis zu den Tagen, die er in Sulucakaraöyük verbrachte, befasst sich diese Studie mit dem Leben und Wirken Hacı Bektaş Velis. Andererseits wird auch auf seinen Kontakt zu anderen wichtigen Persönlichkeiten, die zur selben Zeit lebten, eingegangen.

Anhand der wesentlichen themenbezogenen Quellen und unter Berücksichtigung der verschiedenen Phasen im Leben Velis werden die unterschiedliche in der Forschung vorgebrachte Positionen diskutiert. In diesem Zusammenhang fördert insbesondere die Frage der Heirat von Hacı Bektaş Veli bemerkenswerte Erkenntnisse zutage. Andererseits wird versucht, zu erörtern, welchen Einfluss die im Zusammenhang mit Hacı Bektâş Velî häufig thematisierte Yesevi-Lehre auf Hacı Bektâş Velî und sein Umfeld hatte. Gleichermaßen setzt sich der vorliegende Artikel aus unterschiedlichen Blickwinkeln mit dem Einfluss der Vefa-Lehre auseinander, die in neueren Studien als Antithese zur Yesevi-Tradition verstanden wird. Zu diesem Zweck werden verschiedene Standpunkte in der Forschung und die relevanten Quellen ausgewertet.

Zudem werden einige der Hacı Bektaş Veli zugeschriebenen Werke diskutiert (u.a. Maqâlât, Fevâid, Sharh-i Besmele, Nesâyih-i Hacı Bektâş-ı Velî). Selbst heutzutage finden zahlreiche Konferenzen statt, auf denen versucht wird, das Denken Hacı Bektaş Velis auf Grundlage dieser Werke erklären. Es gibt jedoch keine gesicherte Erkenntnis darüber, ob er wirklich der Verfasser dieser Abhandlungen ist. Dies sorgt für Zweifel in Bezug auf viele Ansichten, die für jene des Hünkâr („Großmeister“) gehalten werden. Deshalb nimmt diese Studie vor allem auch eine kurze Bewertung anhand dieser Werke vor und greift einige der ursprünglich von Irène Mélikoff und Ahmet Yaşar Ocak aufgeworfenen Fragen, die seit langem nicht thematisiert wurden, erneut auf.

Trotz der vielen Artikel und Bücher, die über Hacı Bektâş Velî geschrieben wurden, gibt es selbst bis in die Gegenwart keine Studie, die seine historische Biografie aus verschiedenen Blickwinkeln erörtert. Ziel dieser Studie ist es daher, sowohl die jüngsten Debatten anhand der Hauptquellen zu analysieren als auch umfassende Daten über

das Leben von Hacı Bektâş Velî zu präsentieren und damit die vorhandene Lücke in der Literatur zu schließen, wobei unter anderem auch auf einige Fehler im derzeitigen Forschungsstand hingewiesen werden soll.

Schlüsselwörter: Hacı Bektâş Velî, Mittelalter, Vefa-Lehre, Yesevi-Lehre, Makâlât.

Giriş

Hacı Bektâş Velî'nin hayatı uzunca bir dönemdir araştırmacıların ilgisini çekmiş ve çekmeye devam etmektedir. Çünkü o, sadece yaşadığı dönemde değil bugün bile Anadolu'da saygı görmüş ve özellikle Alevîlerin hayatlarına tesir etmeyi başarmış biridir.

Fakat onun hayatı konusunda yapılan araştırmalarda belirgin ayrımlar dikkat çekmektedir. Araştırmacıların bir kısmı tarihî altyapıya önem vererek yaşamının portresini çıkarmaya çalışmışlardır. Fakat burada da çeşitli ayrımlar dikkat çekmiştir. Mehmed Fuad Köprülü ile başlayan çalışmalar Hacı Bektâş Velî ve çevresini etkileyen esas unsurun Yesevîlik olduğunu savunurken zamanla farklı görüşler de ortaya atılmaya başlanmıştır. Esasında Yesevîliğin tesirleri konusunda da çalışmalar yapan Ahmet Yaşar Ocak tarafından ortaya atılan Vefâilik tezi, kayda değer ölçüde etki yaratmıştır.

Araştırmacıların bir kısmı ise Hacı Bektâş Velî'ye atfedilen bazı eserleri kullanarak bu eserler üzerinden onun dinî düşüncelerini açıklamaya çalışmaktadırlar. Bunu yaparken çoğu zaman onun yaşadığı ortam, yaşamını etkileyen tarihî süreç ve içinde yaşadığı topluluğun özelliklerini hiçe saydıklarını görmek mümkündür. Bu konu da, çalışmada detaylı şekilde ele alınmaya çalışılmıştır.

1) Yöntem

Çalışmada ilk olarak Hünkârın hayatı konusunu ele alan araştırma eserler kullanıldı. Bu çalışmalarda ortaya atılan fikirler ise ana kaynaklar etrafında tartışıldı. Bu bağlamda ilk olarak Hacı Bektâş Velî'nin hayatını bize aktaran altı ana kaynak ele alındı. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

Hacı Bektâş Velî hakkında bilgiler içeren en eski kaynak XIV. yüzyıla ait *Menâkıbu'l-Kudsîyye*'dir (Elvan Çelebi, 1995). Âşık Paşa'nın (ö. 1332) oğlu olduğunu bildiğimiz Elvan Çelebi (ö. 1359) tarafından kaleme alınmıştır. Nispeten yakın dönemde ortaya çıkarılıp tercüme edilen bu eser, özellikle Babaî İsyanı, Baba İlyas ve Baba İshak konusunda verdiği bilgiler açısından dikkate değerdir. Diğer kaynağımız ise Ahmed Eflâkî'nin *Menâkıbu'l-Arifîn* (Ahmet Eflaki, 1995). adlı Farsça kaleme alınmış eserdir. Bu çalışma, Hacı Bektâş Velî'nin vefatından (1271?) yaklaşık olarak bir asır sonra kaleme alınmıştır ve esasen bir Mevlevî kaynağıdır. Bu kaynak; Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ile

Hacı Bektâş Velî arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmakta ve Mevlevîlerin Hünkâr'a bakış açısını görmeye olanak sağlamaktadır.

Bu ikisinden sonra eldeki en dikkate değer kaynak ise kısaca “*Vilâyetname*” olarak bilinir. Bu eser menkıbevi bir anlatıma sahiptir. Abdülbâki Gölpinarlı'ya göre XV. yüzyılın son çeyreğinde Uzun Firdevsî tarafından kaleme alınmıştır (Gölpinarlı, 1995: XXVI-XXVII). Burada Irène Mélikoff'un esere iki eleştirisinden bahsetmek gerekir. Bunlardan ilkinde O, “Gölpinarlı'nın bu çalışmasının fazla serbest.” olduğunu iddia etmektedir (Melikoff, 1998: 103). Diğerinde ise, Gölpinarlı'nın eseri Firdevsî Rûmî, Firdevs-î Tavîl'in (Uzun Firdevsî) yazdığına dair tezine karşılık “Geleneğin tek bir söylenişten olması çok uzak bir ihtimaldir. Söylencelerin, yıllar boyu, yeni gelen öykülerin asıl öykülere karışması ile yavaş yavaş olduğunu düşünmek daha akla yatkın görünmektedir.” diyerek eleştirmektedir. Bu eleştirilerden ikincisini Gölpinarlı'nın da zaten eserde aynı görüşleri savunması dolayısıyla anlayabilmiş değiliz.¹ Muhtemelen Irène Mélikoff, bu kısmı gözden kaçırmış olmalıdır. Bununla birlikte ilk eleştirisi makalede dikkate alınacaktır.

XVI. yüzyıla ait kaynaklardan ilki ise, İranlı mutasavvıf Abdurrahman-ı Câmî (ö. 1495) tarafından kaleme alınan *Nefehatûl – Üns min Hazâretî'l Kuds* adıyla bilinen Farsça yazılmış eserdir. Bu kitap Lâmi Çelebi tarafından *Terceme-i Nefehât* adı ile Türkçeye çevrilmiştir. Aynı yüzyılda yazılmış bir diğer önemli kaynak ise Osmanlı tarihinin ilk asırlarına ait olan *Tevârîh-i Ali Osman*'dır (Derviş Ahmed Aşıkî, 2012). Eserin yazarı Aşıkpaşazâde olmakla birlikte Hacı Bektâş Velî'nin Anadolu'ya geldiği dönemi anlatması bakımından hayli değerlidir.

Son olarak bahsedeceğimiz kaynak ise tüm bu eserlerden farklı bir bakış açısı ile yazılmış olan *eş-Şakayık-ı'n-Nu'maniyye* adlı biyografi kitabıdır. Bu eser Hacı Bektâş Velî'nin, Ehl-i Sünnet'e bağlı olduğunu iddia etmesiyle diğerlerinden ayrılır.

Bu başlıkta son olarak Hünkâr'a atfedilen eserlerden bahsetmek gerekir. Bunlar *Makâlât, Şerb-i Besmele, Nesâyih-i Hacı Bektâş-ı Velî, Şathîyye, Mâkâlât-ı Gaybiyye, Kelimât-ı Ayniyye, Risâle, Fâtîha Tefsiri* ve *Kitâbü'l Fevâid*'dir (Yaman, 2021: 40). Bu eserlerin

1 Abdülbâki Gölpinarlı, “Vilâyet-Name, Hacı Bektaş hakkında doğru yanlış, fakat hemen hepsi olağanüstü bilgiler ihtiva ettiğinden, bu eser hiç şüphe yok ki kendisinden bir hayli sonra ve menkabevi hayatı kendisini görenlerden duyanların daha sonrakilere eklenmelerle bildirerek, onlar tarafından da eklenmelerle nakledilerek mayalanıp yoğurulduktan, Bektâşî geleceği adamakıllı meydana gelip dal budak saldıktan sonra yazılmıştır (1995: XXIV).

tamamını ele alarak Hacı Bektâş Velî'ye ait olup olmadıklarını irdelemek makale sınırlarını fazlasıyla aşacağından Makâlât üzerinden bir değerlendirme yapılacaktır. Çünkü ısrarla ona atfedilen eserlerden biri olan Makâlât konusunda Irène Mélikoff ve Ahmet Yaşar Ocak tarafından yöneltilen sorulara hâlâ bir cevap verilememiştir.

İlk olarak şunu belirtmek gerekir ki Makâlât'ın asıl metninin Arapça olduğu, Hatiboğlu adlı bir şair tarafından bu metinlerin 1409 (812) yılında nazma geçirildiği söylenegelmektedir (Melikoff, 1998:108). Fakat bu sözde Arapça metin şimdiye kadar ele geçmemiştir ve hem Ahmet Yaşar Ocak hem de Irène Mélikoff'a göre böyle bir orjinal eser yoktur (Ocak, 1992: 212, Melikoff, 1998: 108). Diğer taraftan bu orjinal eserin gerçekten var olduğu ve Hatiboğlu nüshasının bu ana kaynaktan bir tercüme olduğu varsayıldığında dahi Makâlât'ın Hacı Bektâş Velî'nin eseri olduğunu ispat etmeye yetmiyor. Çünkü yukarıda bahsettiğimiz ana kaynaklarda Hünkâr'ın Arapça bildiğine dair en ufak bir kayıt yoktur.

Diğer taraftan hem Makâlât hem de diğer eserlerin içeriği de ana kaynaklardan gelen tarihî Hacı Bektâş Velî portresiyle son derece uyumsuzdur. Örneğin Makâlât'ta haccın farz olduğu, evliliğin gerekliliği, namaz kılmanın şart olduğu (Coşan, 1996: 11)² gibi konular dile getirilirken Hacı Bektâş Velî'nin bu tür bir hayat yaşadığına dair kanıt yoktur. Dolayısıyla bu eserin/eserlerin ona ait olduğunu iddia edenlerin ilk olarak bu sorulara cevaplar vermeleri elzemdir.³ Aksi takdirde, bu sorulardan kaçarak, bu eserleri Hünkâr'a aitmiş gibi gösterenlerin uğraşları, Ahmet Yaşar Ocak'ın söylediği gibi "Onu bu eserler üzerinden sünnî bir mutasavvıf gibi gösterme çabaları." (1992: 213) olmaktan öteye geçemeyecektir. Bu yüzden makalede Hacı Bektâş Velî tarafından yazıldığı düşünülen bu eserlere yer verilmeyecek, ana kaynaklar etrafında araştırmacıların fikirleri tartışılacaktır.

2) Hacı Bektâş Velî'ye Dair İlk Kayıtlar

Vilâyetnâme'de verilen bilgilere göre Hacı Bektâş Velî'nin ismi Bektâş'tır. Babasının adı İbrâhim-es-Sânî annesinin adı ise Hâtem'dir (Gölpınarlı, 1995: 4). Ancak onun hakkındaki pek çok bilgi gibi bu isimlerin doğruluğu da şüphelidir.

2 Bahsi geçen diğer eserlerde de Hacı Bektâş Velî ve ona bağlı Türkmen boylarının hayatlarında uygulamaları çok zor görünen birçok dinî uygulamalardan söz edilmektedir.

3 Makâlât'ın Hacı Bektâş Velî'ye atfedilmesi konusundaki sorunların daha ayrıntılı bir analizi için bk. Melikoff, 1998: 108-113.

Hacı Bektâş Velî'nin asıl adının net olarak bilinmediği gibi doğum ve ölüm tarihleri konusunda da kesin bir bilgi yoktur. Bununla birlikte konuya değinen araştırmacıların hemen hepsi Abdülbâki Gölpinarlı'nın Ciritli Derviş Ali (Resmi Ali Baba) tarafından 1765'te kopya edilmiş bir Hacı Bektâş Vilâyetnamesi'ne dayanarak belirlediği tarihi, gerçeğe en yakın bilgi olarak kabul etmektedirler. Buna göre Hacı Bektâş Velî 1209/1210 civarında doğmuş, 1270/1271 yıllarına kadar 63 yıl ömür sürmüştür (Gölpinarlı, 1995: XIII, Melikoff, 1998: 101).

Hünkâr'ın tarih sahnesine ilk çıkışını iki tez etrafında tartışmak gerekir. Bu tezlerden ilki onun Horasan'dan Anadolu'ya Moğol istilası önünden kaçarak gelen dervişlerden biri olduğu bilgisi ile bağlantılıdır. Bu tarihsel alt yapıya çok uygun olarak Mehmed Fuat Köprülü'nün ünlü eserinde (2009: 76) dile getirdiği düşüncelerinin tesiri ile kuvvetlenen, Hacı Bektâş Velî'nin Yesevî tarikatına bağlı olabileceği düşüncesi bu görüşlerden biridir.

Bu teze göre; Hoca Ahmed Yesevî ortaya çıktığı zamanlarda Türkler uzun süre tasavvuf fikirleri ile içli dışlı idiler. Mutasavvıfların menkabe ve kerâmetleri yalnız şehirlerde değil göçebe Türkler arasında da yayılmıştı (Köprülü, 2009: 50). Böyle bir ortamda dünyaya gelen Ahmed Yesevî, Arslan Baba adlı sûfi bir dervişten ders aldı (Köprülü, 2009: 59).⁴ Hoca Ahmed Yesevî'nin Arslan Baba'dan ders almış olması ve hem de Türkler arasında Asya'da, oldukça etkin bir simâ haline gelmiş olması onun sûfi düşüncelere bağlı olduğu iddiasını güçlendirdi. Dolayısıyla Hacı Bektâş Velî'nin de böyle bir ortamda bulunması oldukça doğal görünüyordu.

Bu tezi destekleyen kaynaklar ise yine menkibeler olmuştur. Örneğin Vilâyetname'ye göre Hacı Bektâş Velî doğrudan Ahmed Yesevî ile münasebet halindedir (Gölpinarlı,

4 Burada konumuzla doğrudan bağlantılı olmasa da oldukça mühim görünen bir başka konuya değinmeden geçmek büyük bir eksiklik yaratacaktır. Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar adlı eserde, M. Köprülü tarafından Ahmed Yesevî'nin Yûsuf Hemedâni'den daha uzun süre ders aldığı tezi de dile getirilmiştir (2009: 61). Fakat M. Köprülü'nün bu fikirlerini daha sonra değiştirdiği de yaygın olarak bilinen bir gerçektir (Yaman, 2009: 28). M. Köprülü'nün fikrinin değişmesinde Bektaşiliğin menşei hakkında yaptığı çalışmalar etkili olmuştur. Saygıdeğer hocamız Ali Yaman'ın üzerinde durduğu, hikmetlerde Arslan Baba isminin fazlaca yer almasına rağmen Yûsuf Hemedâni ismine rastlanmaması dikkate değerdir (Yaman, 2006: 22). Diğer taraftan Ahmed Yesevî'nin Nakşi geleneğe bağlı biri olarak değerlendirilmesi durumunda Ahmed Yesevî ve çevresindekilerin zikir çekmeleri, sema dönmeleri gibi pek çok âyin de mânasız kalacaktır (Yaman, 2009: 27). Bu konuda şu çalışmalara bakılması konunun daha iyi anlaşılmasına olanak sağlayacaktır : (Yaman, 2006: 23-24; 2016: 117).

1995: 10). Bununla birlikte Hâcım Sultan Velâyetnâmesi'nde de o, doğrudan Hoca Ahmed Yesevî halifesidir (Gündüz, 2010: 75). Künhü'l-Ahbâr'ın beşinci cildinde ise Hacı Bektâş'ın Şeyh Lokman-ı Perende yoluyla Ahmed Yesevî'ye bağlı olduğu bilgisi verilir (Köprülü, 2009: 76).

Buraya kadar verdiğimiz bilgilere bakarak kısa bir değerlendirme yaparsak, Hoca Ahmed Yesevî'nin muhtemelen 1166/1167 ya da en azından bu tarihlerde öldüğü bilgisine dayanarak (Köprülü, 2009: 94) 1209/1210 yıllarında doğmuş olduğu düşünülen Hacı Bektâş Velî ile doğrudan irtibat halinde olduğuna dair verilen bilgilerin yanlış olduğu net şekilde görülebilir. Esasında Köprülü de eserinde, “Ne Şakâyık'ta ne de Âşıkpaşazâde'de Hacı Bektâş'ın Ahmed Yesevî ile münasebeti hakkında herhangi bir kelimeye tesadüf olunuyor.” sözleri (2009: 94) onun da bu bağlantının çok zayıf olduğuna dair düşüncesi olduğunu hissettiriyor. Fakat her ne kadar Hacı Bektâş Velî ile Ahmed Yesevî doğrudan irtibat halinde olmasa da Hırka Dağı'nda dervişleri ile sema dönmesi gibi dinî uygulamaları ve yaşam biçimlerindeki benzerlikler Yesevilik ile Haydarî, Vefâî gruplar arasında bağlar olduğunun işaretleridir (Yaman, 2006: 23, Ocak, 2010: 113, 183).

Hünkâr'ın Anadolu'ya gelmeden önce nasıl bir hayat geçirdiğine dair bilgi yok denecek kadar azdır. İlk Osmanlı kroniklerinden Âşık Paşazâde Tarihi'nde sadece Horasan'dan geldikleri bilgisi yer almaktadır. Anadolu'ya geldiği sırada yanında abisi Menteş vardır. İki kardeş başta Sivas'ta iken sonra Baba İlyas'ın yanına giderek onunla görüşürler. Arkasından sırayla Kırşehir ve Kayseri'ye geçerler. Burada ise yolları ayrılır. Menteş, Selçuklu saltanatına karşı başlatılmış en büyük isyana katılmak için Sivas'a hareket ederken, kardeşi ise isminin duyulacağı Sulucakaraöyük'e doğru yola çıkar (Derviş Ahmed Âşıkî, 2012: 281-282).

Verilen bu bilgilerden ikisi şüphelidir. Bunlardan ilki onun Babaî İsyanı'na hiç katılmadığı yönünde düşülen kayıttır. Çünkü Âşıkpaşa her ne kadar Hacı Bektâş Velî'nin isyana katılmadığını belirtse de Menakıbu'l-Kudsiyye onun isyanın son evrelerinde bulunduğunu haber verir (Melikoff, 1998: 100). İkincisi ise Vilâyetname ile çelişir ki bu eserde Âşık Paşazâde'nin “Hacı Bektâş, Âl-i Osman neslinden hiç kimse ile sohbet etmedi.” (2012: 281). bilgisine karşılık Hacı Bektâş Velî'nin Osman Gazi ile münasebetinden bahsedilmekte hatta ona tâc giydirdiği rivayet edilmektedir (Gölpınarlı, 1995: 74).

Araştırmacılar tarafından bugüne kadar Mentеш üzerinde yeterince durulmamıştır. Mentеш, Hacı Bektâş Velî'den büyük olduğuna göre boyun beyi de o olabilir. Dolayısıyla Mentеш başında bulunduğu boy ile birlikte isyana katılırken Hacı Bektâş Velî, yanındaki bir avuç insanla birlikte Sulucakaraöyük'e gitmiş olmalıdır. Hiçbir kaynaktan onun kalabalık bir grupla bu bölgeye gittiğinin söylenmemesi bu manâda dikkate değerdir.

Yani bugün Hacı Bektâş Velî hakkında Anadolu'ya gelmeden önceki hayatı, memleketi, ailesi ve nasıl bir eğitim sürecinden geçtiğine dair Vilâyetname'de verilen menkıbevi rivayetler dışında bilgi sahibi olunamıyor. Bununla birlikte eldeki imkânlar doğrultusunda O, Vefâî ve Haydarî gruplara yakın bir sûfi derviş olarak Ahmet Yaşar Ocak'a göre o, "Horasan Erenleri" diye anılan ve Kalenderiyye akımına mensup sûfilerden biri idi (1996: 158) karşımızda durmaktadır. Diğer taraftan Yesevîlik ile de -Hoca Ahmed Yesevî ile doğrudan münasebet halinde olmasa da- önemli bağları olduğunu söylemek mümkündür.

3) Anadolu'daki İlk Zamanları, Evliliği ve Vefâî Tarikatı ile Bağı

İlk olarak şunu belirtmek gerekir ki eski Türk dini hayatı üzerinde oldukça etkin bir rol oynayan, şaman veya kam olarak adlandırılan din adamları, siyasî manâda çok etkin bir güç olmamakla birlikte toplum içerisinde etkili birer simâ idiler. Zamanla batıya doğru göç eden Türkler arasında özellikle yerleşik hayata geçmeyen ya da geç yerleşikliğe geçen gruplarda, bu din adamları daha etkin bir rol oynamaya başladılar. Konudan çok fazla sapmamak adına bu konuda iki temel hususa değinilecektir. Bunlardan ilki konunun siyasî ve sosyal boyutu ile ilgilidir. Devlet ile yarı-göçebe, göçebe gruplar arasında çatışmalara kadar gidecek vergi, askerlik, hacı kafilelerine baskınlar ve toprak kullanımı gibi sorunlar ortaya çıkmıştır.⁵ İkinci temel husus ise şudur. Farklı din ve grupların etkisi ve sûfi düşüncelerle kendilerine -düşüncemize göre- yeni bir dinî algı ortaya koymaya başlayan bu gruplar, hem yerleşik halk ile anlaşmazlıklar yaşamaya başlamışlardır hem de kendisine yerleşik bir halk arayan devletle aralarındaki çatışmalar daha da derinleşmiştir.

İşte XIII., XIV. yy. Anadolu'sunda karşımıza çıkan Hacı Bektâş Velî ve onun gibi ön plânda duran Dede Garkın, Emîrci Sultan gibi simâlar artık eski Türk dinindeki yerlerinden çok daha farklı konumdadırlar. Uzun dönem özellikle Hacı Bektâş

5 Bu sorunları daha ayrıntılı okumak için bk. (Ocak, 2014b: 55-60).

Velî'nin sonradan Yeniçeri-Bektaşî yakınlaşması ile popülerlik kazandığı ancak XIII., XIV. yüzyıllarda çok bilinen bir şahsiyet olmadığına dair görüşlerin ise Irène Beldiceanu'nun çalışması ile hatalı olduğu ortaya çıktı. Onun ortaya çıkardığı belgelere göre bu dönemde Dede Garkın'a bağlı Garkın veya Karkın oymağı olduğu gibi Hacı Bektâş Velî'ye bağlı Bektaşlu oymağı da vardır (Irène Beldiceanu-Steinherr'den akt. Ocak, 2002: 170). Dolayısıyla bu simâlar dinî etkilerinin yanı sıra kendilerine bağlı birer boyun da lideri durumundadırlar ve siyasî bir güce de sahiptirler.

Hünkâr'ın Anadolu'ya geldiği dönemde aynı dinî kesime bağlı gruplardan ön plâna çıkan kişi Baba İlyas gibi görünmektedir. Irène Mélikoff eserinde bu konuyu anlatırken önce Claude Cahen'in tanıklığına başvurarak Baba İlyas'ın Anadolu'ya gelişini Hârezmliler'den hemen sonraya yani 1231 sonrasında konumlandırıyor (1998: 101). Devamında ise şu ifadeleri kullanıyor: “Eğer Hacı Bektâş ve kardeşi, Menâkıbu'l-kudsiyye ve Âşıkpaşazade'nin vekayi-nâme'sinde anlatıldığı gibi Anadolu'ya Baba İlyas ile geldilerse, bu yirmi yaşını biraz geçtiği dönemde olmalıdır.”

Âşıkpaşazade'de geçen, “Hacı Bektâş, Horasan'dan geldi. Bir kardeşi vardı, Menteş derlerdi, kalktılar, geldiler. Doğru Sivas'a geldiler. Oradan Baba İlyas'a geldiler..” ifadelerinin Anadolu'ya Baba İlyas ile geldikleri sonucunu vermediği görülmekle birlikte yaş hesaplamasının doğru olduğu düşünülebilir. Vilâyetname'ye göre, Hacı Bektâş Velî'nin 1270-1271 yıllarında vefat ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla Babâi İsyanı sırasında (1240) 33 yaşlarında olmalı. Eğer Claude Cahen'in iddiası doğru kabul edilirse Anadolu'ya ilk geldiğinde 24 yaşlarında olduğu sonucu çıkar ki bu gayet makûldür.

Henüz yirmili yaşlarda olan Hacı Bektâş Velî'nin dönemin dinî cemaatleri arasındaki yerini tam olarak belirleyebilmek adına önce Baba İlyas'ın soyundan ve öneminden bahsedilecek, daha sonra Hünkâr ile bağlantısı üzerinde durulacaktır.

Menakıbu'l-Kudsiyye'nin yazarı Elvan Çelebi eserinde açıkça Dede Garkın'ın kendi büyük dedesi olduğunu söylüyor. Böylece Baba İlyas'ın Dede Garkın'ın torunu olduğu bilgisini de vermiş oluyor. Ahmet Yaşar Ocak'ın eserinde bahsettiği bir icâzetnâme ise bu konuyu tamamen açıklığa kavuşturmuşa benziyor. Buna göre, Şeyh İlyas el-Garkînî'nin (tahminen Baba İlyas) babası, Şeyh Şerefeddin el- Garkînî, onun babası ise Nu'mân Garkînî'dir (yani Dede Garkın) (2014a: 46).

Dede Garkın (Nu'mân Garkînî)
 Şeyh Şerefeddin el- Garkînî
 Baba İlyas (Şeyh İlyas el-Garkînî)
 Elvan Çelebi

Bu silsileden bahsedilme sebebi şudur. Bu soy kütüğüne göre, Baba İlyas'ın dedesi olan Dede Garkın, XIII. yüzyılda Vefâî tarikatını Anadolu'ya taşıyan isimdir. Onun vefatı ile yerine geçen torunu Baba İlyas ise bugünkü Amasya yakınlarında bulunan İlyas köyüne (eski adıyla Çat) gelerek bu tarikatı devam ettirir. Menakıbu'l-Kudsiyye'ye göre onun bölgeye gelişi I. Alâeddin Keykubad dönemine denk gelmektedir:

*Kamusıyla 'Aladin-i sultân
 Bir vezîr-i 'azîz ü bir hayvan*

*Şeybi görmege geldiler halvet
 Şeyh bunlara gösterir kudret...* (Elvan Çelebi, 1995: 128).

Bu tarikatın düşünceleri, onun kurduğu tarikat ve ona bağlı grupların faaliyetleri ile Orta Anadolu'ya yayılır ki bu faaliyetleri sürdüren en önemli isimlerden biri de Hacı Bektâş Velî'dir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi o, abisi Menteş ile daha Anadolu'ya ilk adım attığı zamanlarda Baba İlyas'ın yanına gelir (neredeyse ilk durakları). Bu görüşmeden Hünkâr'ın soyu ile Garkın soyu arasında bir yakınlığın olduğu anlaşılır. Ancak nedeni tam olarak belli olmayan bir durumdan dolayı Menteş, Baba İlyas ve tarikatının başı çektiği isyana⁶ katılırken Hacı Bektâş Velî en azından isyanın ilk kısmına katılmaz.

*Hacı Bektaş şol sebebden hiç
 Göze almadı tâcî sultanı*

*Edebalı vü bundağı huddâm
 Gördiler Hacî'dan bu seyrânı*

*Ulu işigine gelür ü gider
 Cân ile seyr ider bu cânânı*

*Böyle anladı bildi bular
 Bu nihadı bu yol u erkâm* (Elvan Çelebi, 1995: 269).

6 Babaî İsyanı için bkz.:Turan, 1993: 420, 427; Ocak, 2014b.

Menkıbenin bu kısmında Hacı Bektâş Velî'nin ayaklanmaya katılmadığı bilgisinin yanında, dünyevî arzulardan kendisini arındırmış sûfî bir derviş olduğu izlenmektedir. Başta Edebâli olmak üzere, yoldaşları ile çekildiği yalnızlık köşesinde bir ermiş olarak yaşamını sürdürmektedir. İsyana katılmamış olması konusunda genel olarak belki bu tür bir ayaklanmayı tasvip etmemiş olabileceğine dair bir yorum getirilse de abisi Mentеш'in katılmış olması ve yukarıda belirttiğimiz Menakıbu'l-Kudsıyye'de isyanın son evresinde yer aldığına dair kayıt bu tezi çürütmektedir.⁷

Babaî isyanı neticesinde dağıtılan İlyas köyündeki Vefâî zaviyesinin yerini devam eden dönemde iki tarikat alır. Bunlardan biri Şeyh Edebâli tarafından Lârende'de (Karaman) kurulan tarikat iken bizi asıl ilgilendiren ise Sulucakaraöyük'te Hacı Bektâş Velî tarafından kurulandır. Ahmet Yaşar Ocak'ın düşüncesine göre o, Anadolu'ya ilk geldiği günlerde bir Haydarî dervîşiydi. Daha sonra Baba İlyas'a, dolayısıyla Vefâîliğe intisap etti (Ahmet Eflâkî, 1995: 370). Ancak Sulucakaraöyük'e yerleştikten sonra yine bir Haydarî şeyhi gibi yaşadı ve zaviyedeki faaliyetlerini de bu yönde sürdürdü (Ocak, 2002: 65).⁸

Zaviyedeki faaliyetleri sırasındaki yaşantısı içinde ise yüzyıllar sonra bile tartışılacak olaylar meydana gelmiştir. Bunlardan en önemlisi hiç şüphesiz evlenip evlenmediği ve soyunun devam edip etmediği ya da ne şekilde devam ettiği meselesidir. Bu konuya ilk önce Ahmet Yaşar Ocak'ın, Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kalenderiler adlı eserinin farklı baskılarındaki üç farklı tezi ile başlanacaktır. Bu tezlerden ilki 1992'deki ilk baskıdan başlayarak, tüm baskılarda aynı kalmış önce 1999 baskısında bu teze bir ek yapılmış, en sonunda eserin 2006'da yayınlanan üçüncü baskısında ise yeni bir tez ortaya atılmıştır.

Üç baskıda da tezlerin kökenini oluşturan temel, Hacı Bektâş Velî'nin bir Haydarî Kalenderîsi olduğu için evlenmiş olamayacağı bilgisidir (Ocak, 1992: 208). Daha sonra eserin 1999 baskısında, buna ek olarak “Mücerredlik erkânı ise Hacı Bektâş-ı Velî'nin kendi hayatında da uyguladığı gibi, Velayetnâme'ye bakıldığında, etrafındaki bütün dervîşlerin de mücerred oldukları görülür.” iddiasını dile getirir (Ocak, 1999: 202). Son olarak 2006 baskısında ise “Kanatimizce Çelebiler geleneğinin temeli

7 Bu konuda daha geniş bir tartışma ilerleyen sayfalarda ele alınmıştır.

8 Değerlendirmemize göre bu durumun sebebi Bektaşlılar ile Garkıniler arasında yaşanan sıkıntılar ve Hacı Bektâş Velî'nin ikinci plânda kalmak istememesi olabilir. Ayrıntılı tartışma için bölüm sonundaki tartışmaya bakınız.

olan Hacı Bektâş'ın neslinin devam ettiği iddiası, Velâyetnâme metninde zikredilen, Hacı Bektâş'ın Yunus Mukri'nin eşi Kadıncık Ana'dan (Kutlu Melek) olma “nefes evladı” meselesinin zamanla gerçek evlat olarak telakki edilmesi ve bu dönüşümün tahrirler esnasında Osmanlı merkezi yönetimi tarafından da –kanaatimizce tamamen pragmatik amaçlarla- resmi belgelere kaydedilmesi sûretiyle ortaya çıkmış olmalıdır.” diyerek üçüncü tezini ortaya atmıştır (Ocak, 2006: 271).

Bu tezlerden ilki yani, Hacı Bektâş Velî'nin bir Haydarî Kalenderîsi olduğu için evlenmiş olamayacağı söylevi, tarihsel bağlamda son derece doğru gibi görünmektedir. Ancak Vilâyetname'de Hünkâr'ın etrafında evli bulunan pek çok kişi Ocak'ın iddiasının aksine görülebilir. Örneğin Hacı Bektâş'ın “Hacı” sıfatını alması anlatılırken, Hacı Bektâş, hacda olan hocasına (Lokmân'ı Perende) bişi götürmek için, hocasının eşinden bişi pişirmesini istiyor (Gölpınarlı, 1995: 6), Hacı Bektâş'ın Rûm ülkesine gelmesi anlatılırken ise selamı Fatma Bacı'ya malûm oluyor. “Bu kadın Sivrihisar'da Seyyid Nurettin'in kızıydı henüz evlenmemişti.” deniliyor. Yani Seyyid Nureddin'in de evli olduğu bilgisi veriliyor (Gölpınarlı, 1995: 18), Hacı Bektâş – Akçakoca başlığı altında ise yine Akçakoca adlı erenin “kötü huylu bir karısı” olduğundan söz ediliyor (Gölpınarlı, 1995: 37). Güvenç Abdal Destanı adlı bölümde ise Güvenç Abdal'ın güzel bir kıza âşık olması ve sonunda Sulucakaraöyük'e gitmeleri ile burada nikâhlarının kıyılması anlatılıyor. Bu örnekler Ahmed Yesevî, Tabduk Emre vs... gibi Vilâyetname'de adı geçen pek çok isimle zenginleştirilebilir. Ancak bu örnekler konunun aydınlığa kavuşması için yeterli görünmektedir.

Ocak'ın son tezinde ise daha karmaşık bir durum söz konusudur. Bu sorunun çözülebilmesi için hem Vilâyetname daha dikkatli incelenmeli hem de aynı tarihî dönemde genelde dünyada özeldense Sulucakaraöyük'teki toplumun evliliğe ve dine bakış açıları irdelenmelidir. Önce Vilâyetname'yi daha derinlemesine inceleyerek başlayalım. Söylenceye göre Hacı Bektâş Velî, daha ilk geldiği sırada Rûm ülkesine yaklaşıncaya selam verir. Bu sırada Rûm Erenleri de meclistedirler. Burada bulunan Fâtıma Bacı'ya (Kadıncık Ana) bu selam malûm olur ve onun selamını alır. Vilâyetname'de bu kısım anlatılırken onun Seyyid Nurededdin'in kızı olduğu ve evli olmadığı da vurgulanmıştır (Gölpınarlı, 1995: 18).

Hacı Bektâş Sulucakaraöyük'te başlıklı kısımda ise başka bir kadından daha bahsediliyor. Bu kadın ise “Kutlu Melek” olmakla birlikte ona da Fâtıma Bacı'ya hitâp

edildiği gibi “Kadıncık” deniliyor⁹ ki bu kadın İdris’in karısıdır (Gölpınarlı, 1995: 26) ve Çepni boyundandır. Bu iki kadını birbirleri ile karıştırmamak gerekir.

Irène Mélikoff, Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe, adlı eserinde kitap boyunca bu iki kadını birbirine karıştırmış ve Kadıncık’ın önce “Kutlu Melek” sonra “Fâtıma Ana” olarak karşımıza çıktığını ifade etmiştir (1998: 130-137-150). Ancak daha sonra “Kırklar’ın Cem’inde” adlı eserinde bu hatasının farkına varmış olacak ki yukarıda yapmaya çalıştığımız ayrımı bu eserinde dile getirmiştir (Melikoff, 2007). Ocak, buna rağmen eserinde bu iki farklı kadını birbirine karıştırmış gibi duruyor. Herhalde bu yüzden eserinin son baskısında (bizim elimizdeki 2006 baskısı) İdris ile evli olan Kutlu Melek’in çocuklarını Hacı Bektâş’ın çocukları gibi anlatmak yanlıgısına düşüyor.

Sorunun diğer bir boyutu ise Hünkâr’ın Fâtıma bacı ile evlenip evlenmediği konusudur. Bu dönemde dünyadaki genel algıya göz attığımız zaman Katolik dünyasında da durumun farklı olmadığını görebiliriz. Artık çok yaygın olan görüşe göre papaların katolik inanç gereğince evlenmemeleri gerekirken onlar yanlarındaki kadınlarla toplantılara katılabilecek kadar rahat davranmaya başlamışlardır. Calvin, Martin Luther gibi isimlerin ilk itirazları da zaten toplum içerisinde de çok hoş karşılanmayan bu duruma olmuştur. Bu bağlamda aşağı yukarı aynı dönemlerde yazıya geçirilen Vilâyetname’de geçen olaylara bakarsak, Hacı Bektâş Veli’de de aynı durumun söz konusu olduğunu düşünebiliriz. Belki de onun yaşadığı dönemde bu, toplumsal ahlâk kuralları açısından çok fazla eleştiri almayan bir durumdu ancak onun yaşamından çok sonraları kaleme alınan Vilâyetname’nin yazıldığı zaman için aynı durum geçerli değildi. Bu yüzden Hünkâr’ın Kadıncık Ana’dan olma üç oğlunu (Habib, Mahmud ve Hızır Lâle) açıklayabilmek adına ünlü rivayet ağızdan ağıza bir söylence haline gelerek zamanla (Hacı Bektâş Veli’nin abdest aldığı sudan Kadıncık Ana’nın hamile kalması) meydana getirildi.

Bu bölümde son olarak, bir kayıttan daha bahsetmek gerekir. Bu kayıt her ne kadar Hacı Bektâş Veli’nin ölümünden sonrasını konu alsada önemli çıkarımlar yapmamıza olanak sağlamaktadır. Konu, Vilâyetname’de geçen Hünkâr’ın çevresi ile Garkın soyu arasındaki anlaşmazlıktır. Ahmet Yaşar Ocak, Dede Garkın ve Emirci Sultan adlı eserinde bu konuya değinirken “Bugüne kadar kimsenin üzerinde durmadığı.” diyor.

9 Burada neden her iki kadına da “kadıncık” diye seslenildiği sorusunu sormak gerekir. Belki de bu sıfat o dönemde belli yaşlardaki kadınlar için kullanılıyordu. Tıpkı Mengücek Gazi’de kullanıldığı gibi “küçük” anlamında kullanılıyorsa bu kelimeyi, genç kadın mânâsında bir sıfat olarak düşünmek mantıklı olacaktır.

Ancak herhalde Irène Mélikoff'un, Hacı Bektâş Efsaneden Gerçeğe adlı eserinde anlatılan bu bölümü kaçırmış olmalı ki Mélikoff aynı konuya değinmiş (1998: 73).

Anlaşmazlığa gelince durum kısaca şöyledir: Hacı Bektâş Velî, İbrahim Hacı'ya geyik postundan bir börk giydirir. Onun ölümünden sonra Garkın soyu "Siz bunu nereden aldınız?" diyerek onları sorgulamakta ve "Hünkâr'ın tacı elifî ve Hüseyinîdir; geyik derisi Dede Garkın'ındır." diyerek sahiplenmektedirler. Dolayısıyla her ne kadar Selçuklulara karşı bir isyanda aynı çatı altında birleşseler de aralarında bir ayırım olduğu ve iki tarafın birbirine karışmasını istemedikleri bellidir (Ocak, 2014a: 48).

Araştırmacılar bu meselede geyik motifi üzerinde yeterince durmamışlardır. Halbûki geyik, anaerkil dönemde Türkler için oldukça önemli bir simge idi. Zamanla ataerkil toplum yapısı ve savaşçı özelliklerin ön plâna çıkması ise geyiğin yerini kurda bırakmasına sebep oldu. Bu bağlamda devlet ve askerler kurt motifini daha fazla kullanırken kamlar, dedeler, babalar geyik motifini kullanmaya devam ettiler (Dalkesen, 2015: 59). Bu nedenle geyiğe zamanla "evliya merkebi" denilmiştir. Böyle düşünüldüğünde aradaki ayırımın bir güç çatışması olduğu sonucu çıkarılabilir. Yani Dede Garkın, Baba İlyas geyik derisini kullanırken Hacı Bektâş Velî kullanamıyordu. Bu yoruma dayanarak acaba Hacı Bektâş Velî ikinci plânda kalmaktan rahatsız olduğundan dolayı mı Babaî İsyanı'nın ilk kısmına katılmadı? sorusu sorulabilir. Hacı Bektâş Velî'nin bir elinde ceylan tuttuğu ünlü betimlemeye de bu açıdan bakmak çatışmanın derinliğini anlamak bakımından yerinde olacaktır.¹⁰ Konu böyle düşünüldüğünde Vefaîlerin verdikleri tepki de Haydarîlerin ön plâna çıkmasını engelleme çabası olarak değerlendirilebilir.

Diğer taraftan Hacı Bektâş Velî isyana katılmış ancak Elvan Çelebi tarafından katılmadığı öne sürülmüş de olabilir. Bunun sebebi de Vefaîler ile Haydarîler arasındaki sorun olarak düşünülebilir. Son olarak Elvan Çelebi, Hacı Bektâş'ın savaştın son kısmına katıldığını söylüyor. Burada da şu sorun ortaya çıkıyor. Hünkâr tasvip etmediği bir savaşa neden sonradan dahil olmak istesin? Bunun sebebi Hünkâr'ın eğer savaş kazanılırsa Selçuklu başkentinin düşeceğini ve Vefaîlerin çok daha güçlü hâle

10 Aslında bu konu tek başına makale olabilecek kadar derindir. Mesela bu çatışmanın Orhan Bey zamanında Baba İlyas'ın müridi Geyikli Baba ile Hacı Bektâş'ın müridi Abdal Mûsâ arasında sürüp sürmediği üzerinde bugüne kadar hiç durulmamıştır. Acaba ikisi de Bursa'nın fethine katılmışken ve Geyikli Baba'ya bizzat padişah tarafından İnegöl bağışlanmak istenmiş, kendisine bir zaviye yapılmışken Abdal Mûsâ neden Antalya'ya gitmek zorunda kalmış olabilir?

geleceğini düşünmesi olabilir. Diğer taraftan Malya Ovası zaten Kırşehir yakınlarında bulunduğu için savaşın kaybedilmesi durumunda da abisi Menteş ile savaşa katılan taraftarlarını yanına çekmiş olacaktır. Nitekim isyandan sonra Şeyh Edebâli ile birlikte ikinci güçlü bir figür olarak karşımıza çıkması bu fikri destekler niteliktedir.

Gördüğümüz gibi Hacı Bektâş Velî, Anadolu'ya daha ilk geldiği dönemlerde belirli bir topluluğa önderlik eden, sadece bir din adamı olarak değil aynı zamanda siyasî olarak da ön plânda duran ve bir liderlik mücadelesinin içinde bulunan önemli bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır.

4) Sulucakaraöyük Günleri

Hacı Bektâş Velî, Sulucakaraöyük'e geldikten ve Babaîler yenildikten sonra Selçuklu Devleti de kendi halkına karşı giriştiği bu mücadeleden mağlûp ayrılmıştır. Devletin ne kadar güçsüz olduğu açıkça görülmüş ve kısa zaman sonra Rus bozkırlarından, Kafkaslara oradan da Orta Doğu'ya uzanan Moğol istilası Anadolu'yu da vurmuştur. İşte bir Türkmen şeyhi olarak kendi cemaatine önderlik eden Hünkâr, abisini ve muhtemelen pek çok yakınını da kaybettiği bu olaylardan sonra Moğol mezalimi altında ezilen Anadolu'da, hayatını Sulucakaraöyük'te devam ettirmiştir.

Hacı Bektâş Velî bir Türkmen şeyhi olarak kendi cemaati içerisinde bir taraftan müşidlik görevini sürdürürken bir taraftan da Anadolu'nun muhtelif kesimlerinde İslâm propagandası yapar. Onun ilk önce Ürgüp yöresindeki hristiyanlarla irtibata girdiğini ve bölgedeki Hıristiyanlarla ilişkilerini iletlediğini bize Vilâyetnâme haber veriyor (Gölpınarlı, 1995: 23-24). İslâm propagandası ile kastımız ise elbette İslâmiyetin şer'î kuralları değildir. Çünkü zaten bu dönemde Hacı Bektâş Velî ve ona yakın yukarıda adından söz ettiğimiz Vefâî şeyhleri yanında (ki büyük ihtimalle Hacı Bektâş Velî'de bir Haydarî-Vefâî şehhidir.) Haydarî, Kalenderî şeyhleri ve Ahî Evran gibi önemli simâlar İslâmiyet'in şer'î kurallarına sıkı sıkıya bağlı değillerdi.

Onlar Horasan'dan Anadolu'ya yapılan göçler sırasında İslâmiyet'i tanımış olmakla beraber bu dini doğrudan Arap dünyasından değil İran epik geleneği ve destanları ile süslenmiş Fars geleneği içinden öğrenmişlerdir. Bunun yanında kendi eski kültürleri ile muhtemelen daha Orta Doğu'ya ilk geldikleri andan itibaren karşılaştıkları kürt halkı ile de bir kültür alışverişine girmiş, Anadolu'da dinler karışımı bir sentez yaratmışlardır.

Bu bağlamda Hacı Bektâş Velî'nin İslâm propagandası; senkretik yapıda bir din içerisinde eritilmiş İslâmî düşüncelerin, kültür etkileşimine girilen halklara yansıtılması olarak düşünülmelidir. Bu sayede o Hıristiyanlar arasında dahi önemli bir üne sahip olmuştur. Öyle ki bölge hıristiyan halkları ona Aziz Charalambos diye seslenmiş ve büyük saygı duymuşlardır (Ocak, 2002: 172). Elbette o ve onun gibi dervişlerin bu faaliyetleri, her ne kadar şer'i kurallardan uzak olsalar da Anadolu'da İslâmiyetin yayılmasında hiç şüphesiz çok güçlü bir etkiye sahip olmuştur.

Bununla birlikte Hacı Bektâş Velî'nin irtibatta olduğu tek topluluk elbette hıristiyanlar değildir. İşgalci Şamanist ve Hıristiyan Moğollar ile de irtibatta bulunduğunu, onları müslümanlaştırmak adına Karadonlu Can Baba'yı Erzincan önlerindeki Kâvus Han'a yollaması (Gölpınarlı, 1995: 40), Huy Ata'yı müslümanlığı kabul etmiş ancak putlarını yok etmemiş olan Tatarlara yollayıp bu huylarından vazgeçirmesini istemesi (Gölpınarlı, 1995: 43-44) gibi anlatılan pek çok örnekten görebiliyoruz.

Bu dönemde Anadolu'da en önemli kuruluşlardan biri ise Ahî Teşkilatı idi. İran'ın Hoy şehrinde doğan ve Hacı Bektâş Velî ile aynı dönemde Anadolu'da yaşamış olan Ahî Evran (Şeyh Nasîrüddin Mahmud, ö.1262) I. Alâeddin Keykubad'ın büyük yardımları ile Ahîliğin Anadolu'da büyüyüp gelişmesini sağlamayı başardı (Kazıcı, 1988: 540). Ahîler daha çok ticaret hayatı ile uğraşmış, siyasetten uzak bir yol izleseler de devlet otoritesinin bozulup, siyasî karmaşanın hüküm sürmeye başladığı dönemlerde siyasî ve askerî fonksiyonlarını da gösterip, önemli görevler üstlendiler. I. Alâeddin Keykubad'ın, oğlu II. Gıyâseddin Keyhusrev tarafından öldürülmesi neticesinde ona karşı direnmişlerdir. Onun Kösedâğ'da Moğollara yenik düşmesinden sonra Sivas ve Tokat'ı ele geçiren işgalcilere karşı Kayseri'yi başarıyla savundukları da bilinmektedir (Kazıcı, 1988: 541).

Hacı Bektâş Velî'nin Anadolu'nun ticaret ve sosyal hayatı üzerinde bu denli önemli bir etkisi olan Ahî Evran ile ilişkisini onun ağzından "Kim bizi şeyh edinirse onun şeyhi, Hacı Bektâş Hünkârdır." diyebileceği kadar iyi olduğunu Vilâyetnâme'den öğrenebiliyoruz. Menkıbede verilen bilgilere göre Ahî Evran, Sadreddîn-i Konevî'den icâzet almış (Gölpınarlı, 1995: 51) bir müddet Konya'da kaldıktan sonra Kayseri'ye geçmiştir. Buradan Kırşehir'e gelmesiyle ilk defa Hacı Bektâş Velî ile biraraya geldikleri ardından da pek çok kez yine aynı yerde buluştukları bilgisi veriliyor (Gölpınarlı, 1995: 51-52). Ayrıca bu zümre Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda da büyük pay sahibi olmuştur. Âşıkpaşazâde'nin, Osmanlı Devleti'nin kuruluşu sırasında önemli rolü olan

dört zümreden biri olarak Ahîler'den bahsetmesi Hacı Bektâş Velî'nin Anadolu'daki statüsünü belirlemek açısından hayli mühimdir.

Yine Anadolu'da önemli etkisi olmakla birlikte Hacı Bektâş Velî ile bağlantısı çok zayıf olan bir isim de Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'dir. Hacı Bektâş Velî'nin yaşadığı dönemde Anadolu'da en önde gelen dinî simâ olarak gösterilebilecek olan Mevlânâ onun için çeşitli eleştirilerde bulunmuştur. Hatta bu eleştiriler sadece onunla da kalmamış, yakın irtibat halinde bulunduğu Ahî Evran gibi şahsiyetlere de uzanmıştır. Âriflerin Menkıbeleri, bize bu eleştirilerin temel sebebinin Hacı Bektâş Velî'nin bilgi sahibi olmasına rağmen, şeriate uymaması olduğunu gösteriyor ki bu düşünce zaten eş-Şakayıkı'n-Nu'maniyye dışındaki ana kaynakların bize anlattığı tarihî Hacı Bektâş Velî'yi bir kez daha gözler önüne sermektedir.

Bununla birlikte Hacı Bektâş Velî de ona cevap vermekten kaçınmaz ve aralarında sözlü sürtüşmeler olur (Ahmet Eflâkî, 1995: 370-371). Hatta öyle ki bu sözlü münakaşa Mevlânâ'nın, Hacı Bektâş Velî tarafından huzuruna gönderilen Şeyh İshak'ın gırtlığını sıkmasına kadar ileri gider. Bu durum iki tarafın dinî düşünceleri içerisinde önemli yere sahip olan “âriflik” ve “tasavvuf” felsefesine tamamen zıttır.

Aynı eserin başka bir bölümünde Mevlânâ'nın müridi olan Cicanın oğlu Emîr Nureddin'in, Hacı Bektâş Velî'nin kerametlerinden bahsetmesi anlatılır. Anlattığına göre Hünkâr, dış görünüşe önem vermemekte, şeriata uymamakta, namaz kılmamaktadır. Bunları gördükten sonra o, Mevlânâ'nın eleştirilerini dile getirerek mutlaka namaz kılmak gerektiğine dair ısrarlarda bulunur. Hacı Bektâş Velî'nin bu ısrar üzerine abdest almak istemesi üzerine ise bir maşrapa su getirir ve Velî'nin eline dökmeye başlar. Ancak o suyu döktükçe su, kan olur. Bunu görünce çok şaşırın Emîr Nureddin etkilenir. Mevlânâ'nın huzurunda bu durumu anlatınca aldığı cevap ise ikili arasındaki dinî fikirlerin ayrımının ne kadar derin olduğunu göstermektedir:

“Keşke kanı su yapsaydı çünkü temiz suyu kirletmek o kadar büyük bir hüner değildir. Mûsâ Nil'i Kıptî için kan ve kanı Sıptî için berrak su yaptı. Bu onun kudretinin kemâлиндendi. Bu şahısta o kuvvet yoktur. Buna israfın değiştirilmesi derler ki, Kur'ânda, ‘Şüphesiz israf edenler şeytanın kardeşleridir.’ buyrulmuştur.”

Sözleriyle Emîr Nureddin'i Hacı Bektâş'a gösterdiği râğbetten alıkoyar. Bu başlık altında verdiğimiz bilgilere genel olarak bakarsak, Hacı Bektâş Velî'nin tipik eski Türk dinî düşünceleri üzerine İnan epik geleneği, destanları ve çok az da olsa şii motifleri

ile bezenmiş sâfiyane bir Türk dervişi olduğunu görebiliriz. O, bu dönemde İslâm şeriatinden uzak olmakla birlikte kendi yorumu ile oluşturduğu dinî gelenek sayesinde Şamanist ve Hıristiyan halkı etkileyebilen ancak müslüman Mevlâna ile geçinemeyen bir karakterde ve bir taraftan da kendi oymağının başında bir boy beyi olarak, yakın gruplarla da (özellikle Vefailer) mücadele halinde olan bir karakterde karşımızda bulunuyor.

5) Hayatının Son Zamanları ve Vefatı

Hacı Bektâş Velî'nin hayatı gibi ölümü ile ilgili bilgiler de son derece kısıtlıdır. Ölümü hakkında elde bulunan bilgi yine Vilâyetname'de anlatılan menkıbevi rivâyetlere dayanmaktadır. Ancak hayatının son dönemlerine dair şunu biliyoruz ki o, ölmeden evvel çevredeki gayri müslümler ile yakın temas haline girmiş ve pek çoğunun müslüman olmasına vesile olmuştur.

Bunun yanında yetiştirdiği pek çok halifesini Anadolu'nun dört bir yanına göndererek bu faaliyetlerin kendisinden sonra da devam etmesi adına önemli bir adım atmıştır. Bu yolla onun adı yüzyıllar sonra belki de kendi döneminde olmadığı kadar popüler hale gelmesine neden olmuştur.

Anlatıya göre Hacı Bektâş Velî, ölmeden evvel Saru İsmail ile görüşür ve ona kendisi öldükten sonra Çiledağı tarafından boz atlı birinin geleceğini, cenazesini yıkayıp kefenini giydireceğini, tabutunu yapacağını ve götüreceğini söyleyip, ona yardım etmesini ister. Dediklerini aynen yerine getiren Saru İsmail'in merakına yenik düşmesi ile yüzünü ona açan boz atlının Hünkâr'ın kendisi olduğunu görmesi ile menkıbe sona erer (Gölpınarlı, 1995: 88-89). Bu menkıbe bugün Alevî geleneği içerisinde de kendini sürdürmekte ve Hz. Ali'nin ölümü vesilesiyle de aynı menkıbe bu gruplar arasında anlatılmaktadır (Yaman, 2021: 40).

Sonuç

Hacı Bektâş Velî'nin hayatı hakkında en çok yoğunlaşılan konuların başında Yesevîlik, Vefailik konusu gelmektedir. Mehmed Fuad Köprülü'den beri üzerinde durulan Yesevîlik ile Hacı Bektâş Velî ve çevresindeki gruplar arasındaki yakınlıklar günümüzde de pek çok araştırmacı tarafından çalışılmakta ve daha derine irdelenmektedir.

Diğer taraftan özellikle Menakıbu'l-Kudsiyye adlı eserin bulunmasından ve Hacı Bektâş Velî'nin, Dede Garkın ve Baba İlyas'ın başında buldukları Vefâî tarikatına mensup olduğu ortaya çıktıktan sonra çalışmalar bu yönde de yoğunlaşmaya başladı. Fakat çalışmamızda gördük ki esasında sema, âyinlerde kullanılan saz ve müzikler ile zikir meclisleri gibi çeşitli ritüeller Asya'dan Anadolu'ya nesiller boyu bir süreklilik arz etmiştir. Diğer taraftan Hacı Bektâş Velî'nin, Vefâîlik ile bağı zaten apaçık ortadadır. Yani onun bu iki tarikatten birine mensubiyeti diğerinden hiç etkilenmediğini sonucunu çıkarmaz.

Bugüne kadar üzerinde çok sığ durulan Hacı Bektâş Velî'nin Vefâî tarikatına mensubiyeti ve kısa zaman sonra neden tarikatten ayrıldığı konusu da ayrıntılı şekilde tartışılmıştır. Şimdiye kadar yeterli ilgiyi görmeyen bu konu Hacı Bektâş'ın neden Babaî İsyanı'nın ilk kısmına katılmamış olabileceği, sonradan savaşa neden katılmış olabileceği gibi önemli sorulara da cevap niteliğinde bir tezin ortaya atılmasına vesile olmuştur.

Zaten konu üzerine yapılan pek çok yoruma bazen araştırmacıların dikkatsizlikleri de farklı birer boyut katmış gibi görünmektedir. Hacı Bektâş Velî'nin çocukları hususunda, Ahmet Yaşar Ocak'ın aynı kitabının farklı baskılarında dile getirdiği düşünceler buna güzel bir örnektir. Kutlu Melek, Fatıma Ana ayrımının görülmesi bu konudaki tartışmaların gereksizliğini de ortaya çıkarmaktadır.

Son olarak Hünkâr'ın elinden çıktığı düşünülen eserler onun hayatını anlamaya çalışırken ortaya daha da büyük bir sorunun çıkmasına sebep olmaktadır. İlk olarak açıkça görülüyor ki *Makâlât*, *Şerb-i Besmele*, *Nesâyib-i Hacı Bektâş-ı Velî*, *Şathıyye*, *Mâkâlat-ı Gaybiyye*, *Kelimât-ı Ayniyye*, *Risâle*, *Fâtıha Tefsiri* ve *Kitâbü'l-Fevâid* adlı eserlerin Hacı Bektâş Velî'nin kaleminden çıktığına dair hiçbir kanıt yoktur. Diğer taraftan bu eserlerde yer alan bilgilerle ne Hacı Bektâş Velî'nin ne de çevresinde bulunduğunu bildiğimiz diğer şahsiyetlerin çoğunun hayatları arasında en ufak bir bağ görülememektedir. Bu konuda Ahmet Yaşar Ocak ve Irène Mélikoff'un üzerinde durdukları tarihî alt yapı dikkate değerdir. Sordukları sorulara ise bu eserleri kullananların muhakkak cevap vermeleri gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- COŞAN, Esad. (1996). *Makâlât Hacı Bektaş Veli*, (sad. Hüseyin Azbay), Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı yay.
- ÇELEBİ, Elvan. (1995). *Menâkıbu'l –Kudsîyye fî Menâsibî –Ünsîyye (Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülâlesinin Menkabevî Tarihi)*, (trc. İsmail E. Erünsal –A. Yaşar Ocak), Ankara: TTK. yay.
- DALKESEN, Nilgün. (2015), “Orta Asya'dan Anadolu'ya Türk Kültüründe Geyik Kültü” Milli Folklor, XXVII/ 106, 59.
- Derviş Ahmed Aşıkî. (2012). *Âşık Paşazâde Tarihi*, (yay. haz. Cemil Çiftçi), İstanbul: MOSTAR yay.
- EFLÂKÎ, Ahmet. (1995). *Âriflerin Menkıbeleri I*, (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki. (1995). *Vilâyet-Nâme Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî*, İstanbul: İNKİLÂP yay.
- GÜNDÜZ, Tufan. (2010). “Hacı Bektaş Veli'nin Yol Arkadaşı Kolu Açık Hacım Sultan Velayetnâmesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Velî Araştırma Dergisi*.
- KAZICI, Ziya. (1988). “AHİLİK”, *DİA*, (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi), I.
- KÖPRÜLÜ, Mehmed Fuad. (2009). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Akçağ Yay.
- MELİKOFF, İrene. (1998). *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*, (trc. Turan Alptekin), İstanbul: Cumhuriyet Kitabevi.
- MELİKOFF, İrene. (2007). *Kırklar'ın Cemi'nde*, (trc. Turan Alptekin), İstanbul: Demos yay.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (1992). *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara: TTK Yay.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (1999). *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara: TTK Yay.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (2002). *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yay.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (2006). *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, İstanbul: Timaş Yay.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (2010) *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim Yay.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (2014a). *Dede Garkın ve Emirci Sultan*, Ankara: Dergâh Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (2014b) *Babaîler İsyanı Aleviliğın Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, İstanbul: Dergâh Yay.
- TURAN, Osman. (1993). *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul: Boğaziçi yay.,
- YAMAN, Ali. (2006). *Orta Asya'dan Anadolu'ya Yesevilik Alevilik Bektaşılık*, Ankara: Elips Kitap.
- YAMAN, Ali. (2009). “Yesevilik-Bektaşılık Bağlantıları ve Alevî-Bektaşî Kimliği'nin Oluşumunda Yeseviliğın Rolü”, *Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektaş Veli*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi yay.
- YAMAN, Ali. (2016). *Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevi*, Yedinci kapı yay.
- YAMAN, Ali. (2021). “Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî ve Alevî Ocakları”, *Hacı Bektaş-ı Velî*, (haz. Hakan Sarı, Yusuf Koşar), İstanbul: İhlamur Anma ve Armağan Kitaplar Dizisi.

ÂLİ/SİZ ALEVİLİK'E REDDİYE

Refusal of Alevism without Ali

Gegen ein Alevitentum ohne Ali

Sadık ACAR *

ÖZ

Bu çalışma en temelde son on yıllarda ortaya çıkıp yaygınlaşan, bugün de çokça gündeme gelen ve nispeten taraftar sayısında görece bir artışı sağlayan “Alisiz Alevilik” söylemini ele almaktadır. Alisiz Alevilik söylemini yayanlar, hem konu içeriğini yapılandırırken hem de kaynak seçiminde hiçbir bilimsel tutum sergilemedikleri gibi daha çok ideolojik bir tutum içerisinde görüş bildirmektedirler. Kurgulanmış bu söylem içerisinde Alevi yolunun beslendiği yahut esinlendiği ana kaynaklara ya hiç başvurulmamış ya da çoğu zaman geleneğin kendi söylemine rağmen bu temel kaynaklar göz ardı edilerek, geleneğin kendi içinden olmayan argümanlarla bir karşı söylem geliştirilmeye çalışılmıştır. Özellikle siyasallaştırılmış İslam fenomeni ile Aleviliğin ve diğer birçok ezoterik öğretinin beslendiği İslam’ın irfan geleneği arasında bir ayrım varamayan veya varmak istemeyen bu ideolojik tutum, İslam’ın topyekûn reddedilmenin kestirme ve ferah bir yol olduğunu düşünerek Alevilik İslam dışıdır söylemini bir kaçış yolu olarak kurgulamaktadır. Diğer taraftan otantik Alevi söylemi içerisindeki Hz. Ali imgesinin de gerçekte olmadığı, bu imgenin tamamen geleneğin kendi duygusal kurgusu olduğu dillendirilmekte, özellikle tasavvuf literatürü göz ardı edilerek, bugün gerçek olup olmadıkları konusunda şiddetli tartışmaların yürütüldüğü bir geleneğin, hadis geleneğinin verilerini esas kabul edilerek farklı bir Hz. Ali imajının olduğu söylenmekte ve gerçek

* Marmara İlahiyat Fakültesi, Felsefe Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Yüksek Lisans, sadikacar@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6870-6534.

Ali imgesinin de bu olduğu belirtilmektedir. Aleviliğin söylemindeki Ali düşüncesinin bir kurgudan ibaret olduğunun ve gerçekte Hz. Ali'nin Sünni İslam geleneğinin söyleminde tarif edildiği üzere olduğunun vurgulanması aynı şekilde Alevilik İslam dışıdır söyleminin bir türevidir. Oysa bu iddia aynı ideolojik aidiyet içerisinde gelişigüzel bir seçkinin ürünü olup hala gerekçelendirilmeyi beklemektedir. Bizce bu iddialar binlerce yıldır süregelen bir geleneğin kadim söyleminin anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple de bir reddiye olarak düşünülmüş bu yazı bu çerçevede ele alınıp işlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Alisiz Alevilik, İslam, İslam Dışılık, Hz. Ali, Sünnilik.

ABSTRACT

This study mainly deals with the discourse of “Alevism without Ali”, which has emerged and become widespread in recent decades, and is still on the agenda today as the number of supporters relatively increase. Those who spread the discourse of Alevism without Ali more express their opinions in an ideological attitude than they exhibit any scientific attitude both in establishing the content of the subject and in selection of sources. In this constructed discourse, the main sources that the Alevi path uses or is inspired by are either never consulted, or often, despite the tradition’s own discourse, a counter-discourse was tried to be developed by ignoring these basic sources with arguments that not belong to the tradition itself. This ideological attitude, which cannot or does not want to reach a distinction between the politicized Islam phenomenon and the knowledge tradition of Islam on which Alevism and other esoteric teachings are fed on, fictionalises the discourse that Alevilik is non-Islamic as a way of escape by considering the total rejection of Islam is a short and ease way. On the other hand, it is stated that the image of Hz. Ali in the authentic Alevi discourse is not real and that this image is entirely the emotional fiction of the tradition. Ignoring the Sufi literature in particular, it is said that there is a different image of Hz. Ali based on the knowledge of the hadith tradition, a tradition in which fierce debates are carried out today about whether they are real or not, and it is indicated that this is the image of the real Ali. The emphasis that the idea of Ali is a fiction and that Ali is actually described in the discourse of the Sunni Islamic tradition is likewise a derivate of the discourse that Alevism is non-Islamic. However, this claim is a product of a random elite from the same ideological identity, and is still waiting to be confirmed. In our opinion, these claims stem from a lack of understanding of the ancient discourse of a tradition that lasts for thousands of years. For this reason, this paper, which is thought as a refusal, is discussed and treated within this framework.

Keywords: Alevism without Ali, Islam, non-Islam, Hz. Ali, Sunnism.

ZUSAMMENFASSUNG

Diese Studie befasst sich hauptsächlich mit dem Diskurs eines „Alevitentums ohne Ali“, der in den letzten Jahrzehnten entstanden ist und sich seitdem weit verbreitet hat. Dieser Diskurs wird auch heute noch häufig diskutiert und erfreut sich einer relativ großen Anhängerschaft. Dabei legen diejenigen, die die Idee eines Alevitentums ohne Ali zu verbreiten suchen, weder bei der inhaltlichen Präsentation des Themas noch bei der Auswahl der Quellen eine wissenschaftliche Haltung an den Tag, sondern vertreten viel mehr eine ideologische Position. Die Vertreter dieses konstruierten Diskurses konsultieren die Hauptquellen, auf die das Alevitentum zurückgeht oder von denen es inspiriert ist, entweder gar nicht oder ignorieren diese und versuchen, mit Argumenten, die nicht aus der alevitischen Tradition selbst stammen, einen Gegendiskurs zu entwickeln. Bei dieser ideologischen Haltung kann oder will offenbar nicht zwischen dem Phänomen eines politisierten Islams und der islamischen Tradition der Weisheit, aus der sich das Alevitentum und viele andere esoterische Lehren speisen, unterscheiden: Da eine Ablehnung des Islam als Ganzem dieser Ideologie als der kürzeste und bequemste Weg erscheint, flüchtet sie sich in einen Diskurs, demzufolge das Alevitentum außerhalb des Islam zu verorten sei. Andererseits wird auch behauptet, dass das im authentischen alevitischen Diskurs anzutreffende Bild Alis nicht der Realität entspreche, sondern durch und durch von den Gefühlen der Anhänger der Tradition bestimmt sei. Ohne Berücksichtigung der sufistischen Literatur stützt man sich auf die Hadith-Tradition, obwohl deren Authentizität Gegenstand heftiger Diskussion ist, und verkündet, dass ein anderes Bild von Ali existiere und dass dieses das wahre Bild sei. Die Aussage, dass die Vorstellung von Ali im Diskurs des Alevitentums rein fiktiv sei und dass Ali in Wirklichkeit so gewesen sein soll, wie er im Diskurs der sunnitischen islamischen Tradition beschrieben wurde, ist ein Derivat der Behauptung, dass das Alevitentum außerhalb des Islams zu verorten sei. Beide beruhen auf derselben ideologischen Position und sind Ergebnis einer willkürlichen Argumentation. Eine stichhaltige Begründung wurde bislang nicht vorgetragen. So scheint es vielmehr, dass derlei Behauptungen von einem mangelnden Verständnis des Diskurses einer jahrtausendealten Tradition herrühren. Ziel des vorliegenden Artikels ist es, diese Positionen zu widerlegen.

Schlüsselwörter: Alevitentum ohne Ali, Islam, außerislamisch, der Heilige Ali, Sunniten.

Alisiz Alevilik söylemi son on yılda bir hayli tartışılır konu olarak Alevi inancını meşgul etmektedir. Bazı yazarların ve özellikle Avrupa Alevi örgütlenmeleri içerisinde meselenin savunuculuğunu yapan bir takım dernek yöneticilerinin şöyle ya da böyle Aleviliğin İslam dışı bir gelenek olduğunu ve Alevilik içerisindeki Hz. Ali'nin konumunun gerçek Ali'yle örtüşmediğini, bu sebeple de aslında Alevilerin bir yanılısına içerisinde bulduklarını dillendirdiler.¹ Bu düşünceler elbette karşılıksız kalmadı. Hem Alevi entelijansiyası tarafından konu gündeme alınıp cevaplar verilemeye çalışıldı hem de konunun doğrudan içeriğine vakıf olmayanlar tarafından siyasallaşan Sünni İslam karşısında yeni bir tutunulacak dal olarak düşünüldü.

Peki ama geçmişin restorasyonuna neden ihtiyaç duyuldu? Bu başkalaşma talebinin nasıl sonuçlar getireceğini henüz bilemiyoruz. Fakat bu soru şayet teolojik bir kriz içerisinde gelişen bir boşluğa, kırlmaya işaretle sorulmuşsa son yüzyılın dönüşümleri göz önüne alındığında ekonomi-politik bağlamından uzak olarak düşünülemez. Yani yeni teolojik inşa ve restorasyon talebi ekonomi-politik savrulmanın yeni arayışı olarak da düşünülmelidir. Bu sebeple Ali/siz Alevilik tartışması teolojik olmaktan önce ekonomi-politik bir tartışmadır. Ayrıcalık talebinde bulunan yeni teolojik grup, yeni ekonomi politığın söylemi içerisinde hareket edebileceği bir teolojik mekân/ boşluk yaratmak istemektedir.

Alevilerin geçen yüzyılın ortalarından itibaren girdikleri deneyimler, klasik örgütlenme ve erkân biçimlerini derinden sarsmıştır. Geleneğin takipçileri kendi söylemini döküldüğü kapları ya terk etmek ya da yeniden gözden geçirmek zorunda kalmıştır. Ocak kültüründen tutalım da mürşit talip ilişkisine, musahiplik ceminden tarım zamanına bağlı olarak organize olmuş sayılı Perşembe gecesi ritüellerine kadar birçok klasik yapılanma yeni ekonomi-politik içerisinde bir savrulma yaşamıştır. Özellikle köyden kente göçten başlayarak, formel eğitimin ve hukuk geleneğinin kendi kültürel rollerinin birçoğunu üstelenmesi, kente dayalı yeni ilişki biçimlerinin benimsenmesi, "Dede" etrafında kurulun klasik erkan ve yaşantının yanında dernek, vakıf gibi kuruluşların yeni bir yönetici zümreyi, otoriteyi ve onların siyasi ilişkilerini var etmesi teolojik çalkantının/boşluğun yeni fenomenleridir.

1 Konuyla ilgili tartışmanın tarihsel serüveni için bk: <https://www.aleviocagi.com/alisiz-aleviklik-ic-savas-silahidir/>

Özellikle son kırk yılın ideolojik karmaşası içerisinde geleneğin bazı öznelinin ön plana çıkartılıp, teolojik olandan politik olana bir kaymanın yaşanması da bahsedilen teolojik boşluğun sonuçları arasında gösterilebilir. Örneğin Hacı Bektaş Veli yerine son kırk yılda sanki rakip öznelermiş gibi Pir Sultan Abdal'ın ön plana alınması, özellikle bozuk vergi düzeni ortamında, haklı olarak adil olmayan düzene başkaldıran tarihsel bir *itirazın* yalıtık halde başat görülmesi geleneğin kendi *itikadının* gölgelemesini beraberinde getirmiştir. Sadece emek savununa indirgenmiş bir eylemin/*praksisin* teolojik ilkedden kopartılması, niyeti de çoğu zaman karartmış, yönsüz bir belirsizliği doğurmuştur. Musa Nebi'nin yolculuğunda balığı unutmaması gibi mücadelenin temelde ne için ve ne amaçla olduğu çoğu zaman unutulmuştur. Bu tek yanlı belirlenimler, Aleviliğin insan olmaya, kendine arif olmaya ve dolayısıyla Hakk'ı bilmeye dönük irfani boyutunu nispeten de olsa gölgede bırakmıştır.

Yine aynı yıllar içerisinde geleneğin kodeksi olarak görülmesi gereken türkü, deyiş gibi şiirsel(teo-poetik) ifadelerin yerini protest, özgün müzik gibi ifadelere bırakması, hele ki anlatsal kimliğimizi taşıyan bu türkü ve deyişlerin meze tabağında türkü bar gibi bir garabetle, arabeskle harmanlanması, geleneğin yayın kuruluşlarının da reklam gelirleri üzerinden buna çanak tutması yaşadığımız bir diğer gerilemedir/*regresyondur*. Bahsedilen bu gibi süreçlerden tutalım da giderek başta dede-talip ilişkisi olmak üzere geleneğin kendi tarihsel kastlarının yeni "Sol" eğilimli marjinal gruplar tarafından feodal bulunmasına kadar tüm deneyimler aynı boşluğun ve geçiş sürecinin hastalıklı/*patojen* semptomları olarak görülmelidir.

Patojendir çünkü süreci olmayan ve ereğinden kopartılmış ideolojik, tüketim ve eğlence kültürüne malzeme yapılmış bir sapmanın ürünleridir. Bu gelişmeler, bugün başkaca geleneklerin, tarihsel tecrübelerin ve törelliklerin hemen hepsinin de başına geldiği üzere büyük bir anlatı olarak postmodern savrulmadan bağımsız olarak düşünülmez. Sistematik, yani bir merkeze, ilkeye bağlı, kendi kökeni üzerinden kendini var eden tüm anlatıların, küreselleşen sermayenin, kalıcı aidiyetleri, kimlikleri köksüzleştiren yeni anlatısı olan Post-modernizmden nasibi aldığı kadar Alevi geleneğinin takipçileri de aynı karşılaşmayı kendi içinde bir kopuş travması olarak duyumsamıştır. Elbette ki içinden sökülerek geçtiğimiz süreç, her şeyin her şeyle değişebildiği, takas edilebildiği, katı kimliklerin buharlaştırıldığı, bunun yerine bir yerleştirme/*enstalasyon* olarak geçici yeni kimliklerin kolayca tertiplendiği, şimdinin olduğu kadar geçmişin de gelişi güzel bir şekilde düzenlenebildiği bir çağdır. Ölçüsü olmayan değerlendirmelerin çağı içerisinde Ali/Siz Alevi olmak da kişinin

kendi beğenisi, kendi gelişigüzel seçkisi üzerinden hesap vermeksizin kolayca temellendirilmektedir.

Peki, Post-modern selevi hizip olarak görebileceğimiz Alisiz Alevilik neyi çağırılmaktadır? Selevi diyoruz çünkü tersten de olsa aynı kökene gidış, törelliğin yükünü üzerinden atma hezeyanı bir görüngü olarak Alisiz Alevilikte de gözlemlenebilir. Geleneğin kendi törelliğinin önemli bir bölümünü, Hz. Ali üzerinden temsil edilen Muhammedi irfanı bir yük olarak görüp belirsiz bir kökene dönüş selevi bir tutum olduğu kadar tarihsel tecrübeyi politik bir itirazla miras almak istemeyen, bir nevi ailesini beğenmeyen ve bu sebeple de kendi toprağında büyüme istemeyen çocuksu bir tavır, hatta inatçı bir ergenliktir. Nasıl ki Siyasal İslam, Anadolu Sünniliğini, *Volk İslam* bir süprüntü olarak görüp silip süpürmüşse Ali/siz Alevilik de sosyolojik bir vaka olarak Alevi-klasik anlatısını silip süpürmek istemektedir². Bu yeni söylemi dillendirenler tarafından klasik Alevi anlatısının statükocu ve şeriatçı bulunması, bunun yerine yalnızca mücadeleci, sınıfsal ve muhalif kimliğin esas görülmesi gibi tek yanlı belirlenimler aynı istemin sonuçlarıdır. İronik bir şekilde pireye kızıp yorgan yakma teşbihinde olduğu üzere, “*Bunlar İslam’şa bir İslam değiliz*” diyerek karşılarına konumlandıkları ve İslam olarak nitelendirdikleri siyasallaşmış örgütlü yapılarla aynı form içerisinde güya kök’ü bulma gayretiyle töreyi ortadan kaldırma yolunu seçmektedirler. Siyasal İslam’da Alisiz Alevilik de ters yüz edilmiş törellik olarak politiktirler. Ali/siz Alevilik, başı sonu belli olmayan, kolaycı bir seçkiyle ortadan başlayan, adeta bir kolaj olarak hiçbir örgensel tutum sergilemeyen ve keyfi seçkileriyle ortaya koyduğu politik söyleminde fiyakalı bir *abrakadabra* yaratmak istemektedir. Fakat gelgelim ki bir mucize olarak önümüze koymayı vaat ettiği bu yeni *Put*’unun toprağını ise reddettiği geleneğin kendi hamurundan almayı da ihmal etmemektedir. Yani geleneğin söyleminden beslenen bir malzemeye geleneğe inkâr etmek istemektedir.

Bugün bizim için Hz. Ali’yi savunmak sadece bir ahde vefa değildir. Her tradisyonun bir mihenk taşının var olduğu gözlendiği üzere İmam Ali de geleneğin tüm yapısı için bir köşe taşıdır. İhtiyaç duydukları politik restorasyon içerisinde kasıtlı olarak örgütledikleri teolojik amneziyle de aslında bu köşe taşını yerinden oynatmak istemektedirler. Kurucu mitlerin varlığı, toplum inşası, kozmogoniden tutalım da musahiplik cemine, insanın *Kan Kalesi*’ni feth etmesiyle *Hayder* olacağına kadar tüm anlatsal kimliğimiz bugün hala İmam Ali’nin omuzları üzerinde yükselmektedir.

2 Volk İslam ve Siyasallaşan İslam karşılaştırması için bk. Göle, 2011.

Bunu sadece bir iman duygusu olarak dinlendirmek yetmeyeceği gibi bir ağız dalaşına çevirmek de gerekli değildir. Her tradisyon elbette ortaya koyduğu kendi ürünleri üzerinden değerlendirilir. Geleneğin ürünleri de uluorta meydandadır. Geleneğin kadim söylemine rağmen, verilmiş ürünlere, ulu ozanların her iki kelimesinden birinin *Hak-Mubammed-Ali* olmasına rağmen bu işin böyle olmadığı ifade etmek ya bu ulu ozanların riya içinde oldukları ya da cehaletle böyle davrandıklarını söylemiş olmakla eş değerdir. Fakat düğünde, cenazede, ritüelde ozanın gülbengini okuyup kendisine itibar etmemek de o denli riyakârlık ve imansızlıktır.

Bugün geleneğin dilinde *Kırklar Mitosu*, *Şebber-Şübber* anlatısı, *Fatıma Ana Darı*, insanın *Konuşan Kur'an* olması gibi tüm ifadeler bir şekilde Hz. Ali üzerinden temellenir. Tüm bunların bir kurmaca olduğunu veya gerçekte hiçbir bağlantısı olmadığı dile getirmek hali hazırdaki töre ve ürünler üzerinden söylersek açıkça abesle iştigal etmektir. Ozanların, Pirlerin, erenlerin dilinden düşürmediği Pençe-i Âl-i Abâ'yı, Ehl-i Beyt'i, Ali evladını, Kerbala'yı yok sayarak varılan bir oluşum belki sosyolojik bir değer taşımakla beraber Alevilikle ilişkisi üzerinden kurulabilecek hiçbir teolojik değer taşımayacaktır. Yeni topluluğun da kendisini yeni bir isimle ve kimlikle ifade etmesinde elbette bir beis yoktur. Fakat ortaya çıkan durum itibarıyla bir emek ve isim hırsızlığı söz konusudur.

Sıklıkla yapılageldiği üzere Alevi irfan öğretisinin tevhdî yapısından bir kesit alarak onun üzerinden keyfi bir kimlik savunusuna kalkışmanın hiçbir tutulur yanı yoktur. Her gelenek/*tradisyon* tarihsel tecrübenin, kültürler arası kaynaşmanın, aktarmanın ürünüdür. Bu sebeple de deryanın kendisi katreye indirgenemez, klasik bir deyişle "bütün parçalarının toplamından başkadır". Aleviliği de Şamani bir köken veyahut Zerdüşî öğretisi gibi öğretiler üzerinden temellendirmek, İslam olmasın da ister *Luviler* olsun isterse *Gnostikler* olsun demek gerçeği ortadan kaldırmayacaktır. Alevi inancı tevhdî bir inançtır. Bahsi geçen tüm inanç yaşantılarından izler bulunabilir ve geçtiği tüm havzalardan edindiği bir bereketi vardır. Fakat bu onun ne İslam dışı olduğuna ne de Ali/siz olduğuna delil olabilir. Pozitivist bir okumayla İslam gerçekliğini Sümer'den aldı, Sümer de Mısır'dan aldı gibi yakıştırmalar teşbihlerin, dile döküşlerin, ritüellerin bu ortak benzerliklerinin arkasındaki ontik birliği bilmemekten kaynaklanır. Kaldı ki bu tarihsel tecrübeler insanlığın ortak mirasıdır ve alan da veren de insandan başkası değildir. Alevi irfanı içerisindeki ritüelleri, başka toplumlar içerisindeki benzerliklerle izah etmek de aynı okuma biçiminin kolaycılığıdır.

Alevi irfan geleneği Vahdet-i Vücut öğretisinin bir halk nezdinden karşılığını bulmuş yegâne ifadesidir.³ Varlığın birliği fikri ve yaşantısı, küçük gruplarda deneyimlenmiş olsa da vahdet fikrinin halk düzeyindeki eşsiz deneyimi Alevi halkı dışında henüz gözlenmemiştir. Bu İrfan yaşantısı açısından İnsan, Tanrı ve doğanın tevhid ilkesi olarak Hakk'ın kâmil aynası olması bakımından da tüm varlığın hüviyeti olarak Kur'an-ı Natık'tır. İnsan, Kâbe başta olmak üzere sembolik olan tüm ifadelerin de aslıdır. Bir şamanın doğayla özdeşleşmesi, doğayı kutsaması, doğa güçleri içerisinde esrik bir deneyimle kendini kaybetmesi bugün doğaseverlik ve giderek doğa-taparlık içerisinde kimilerine sevimli gelebilir. Oysa İnsanın hakikatının bu sembolik dışı vurumları, yani doğada ve doğa varlıkları üzerinden kendiliğe yapılan sembolik atıflar, Hay'der'in varlığında, insanın bizatihi Tanrıyı kendinde bulması ve kendinde göstermesi bakımından aşılıp ve klasik formunu bulmuştur. Retro ve çocuksu bir tutumla arkaik formlara dönmek, teolojik bir regresyondan başka bir şey değildir. Aleviliği başka gelenekler üzerinden temellendiren grupların aşılıp teolojik karvayışları yüceltip İmam Ali üzerinden kâmil formunu bulmuş haline yermeleri Alevi irfanı yeterince kavramadıkları göstermektedir.

“Hz. Ali Aleviliğin oluşumuna herhangi bir katkıda bulunmamıştır” söylemini savunup “Ali ve Alevi fikriyatı arasında esaslı ve doğrudan bir bağın olmadığı göstermeyi” hedef edenlerin ortak paydası Aleviliğin İslam dışı olduğuna kanaat getirmeleridir. Zaten peşinen Sünni bir refleksle İslam olarak bilinen gerçekliğin Sünni İslam'la eş tutulması, bunun dışındaki dini yaşantıların yok sayılması konuyu içerden bir kavrayışla bakmanın da kapısını kapatmaktadır. Bahsedilen yaklaşım geleneğin tüm söylemini ütopyacı romantik bir yanılsama olarak değerlendirip tüm şifâî geleneği askıya alarak Sünni İslam'ın söylemini ve yazını mutlak hakikat addetmektedir.

Gerçek Ali diye öne sürülen tipoloji de Sünni literatürün mutlak kabulü üzerinden yapılırken, İslam'ın ilk gününden bugüne ulaşmış *Batini, Ezoterik, Mistik, Tasavvufi* öğretisi ve anlatılar baskılanıp tıpkı bugün ortodoks ilahiyat camiasının tasavvuf kürsüleriyle hesaplaşıp onları yok saydıkları gibi her nedense yok sayılmaktadır. “Burada Mitsel bir tasavvurla Ali yüceltmesi yapılıyor, gerçekte böyle bir Ali yok” demek de törel tecrübelerin nasıl yapılandıklarını bilmemekle ilgilidir. Elbette mitsel anlatı Ali karakterinin çeper alanıdır fakat göz ardı edilen yahut hiç fark edilmeyen bu

3 Vahdet-i Vücut öğretisi için bk. Sunar, 2003.

çeper alanının bir de merkezi olduğu fikirdir. İşte bu merkez, Ali karakterinin Tanrı tasavvurudur. Fakat Alisiz Alevilik söylemi geleneğin anlatsını pergelin iki ucunun da yere basmadığı, yani merkezsiz bir genişleme olarak konumlandırmaktadır. Eğer bu bakış açısından hareketle örneğin miraç anlatsı üzerinden rivayet edilen hadis geleneğine bakacak olursak kolayca bir tavırla “Gerçek Muhammedin” de gerçek miraçla ve yine İslam’la çok da ilgisi olmadığını, Hz. Musa yazınıyla gerçek Musa’nın uyuşmadığını, hatta gerçekte Musa yahut İbrahim, İdris, Nuh gibi şahsiyetlerinin hiç yaşamadıklarını kolayca söyleyebiliriz. Peki neden yok sayılıyor? Yazılı literatüre geçmemiş olduğu için mi? O halde şifai geleneğin tüm anlatsını koskoca bir yanılısama olarak kenara mı koymamız gerekiyor? Örneğin Musa Peygamber Tevrat’ta bahsetmeseydi, İbrahim’in, Yakub’un, İshak’ın ve İsmail’in hiç yaşamadığını mı iddia edecektik? Literatüre aktarılmamış olmak bir şeyin yokluğuna işaret etmez, en fazla yazılı literatüre geçilmiş olması bir şeyin varlığına dair kanaati güçlendirir. Kaldı ki *satr*’dan/yazıdan çok *sadr*’a/sohbete vurgu yapan tüm geleneklerin çoğu zaman yazınsal aktarıma mesafeli durdukları da göz ardı edilmemelidir. Alevi inancında da özellikle 14. yüzyılla birlikte Ali anlatsının başladığını dillendirenlerin, bu tarih öncesinde Ali tasavvurunun bugünkü kadar hâkim olmadığı söylemleri aynı kolaylıktan başka bir şey değildir. Örtülü olarak şifai kültür yok sayılmakta, yazı karşısında söz/sohbet/tevatür/logos bir nevi inkâr edilmektedir. Bunun ise hiçbir haklı gerekçesi yoktur. Keyfi olduğu kadar art niyetlidir.

Lafı döndürüp “Sizin Ali adıyla yüceltiğiniz şahsiyet mescide gidip namaz kıları, oruç tutardı, bildiğimiz şerri yaşantı içindeydi, bu Aleviliğin neresindedir?” diye soranların aynı Ali “Ben *Natik-ı Kuran*’ım” demektedir, peki bu tam olarak ortodoks Sünni anlatının neresindedir? Tenzihî bir okumanın dışına çık[a]mayan, tevhitte nasip almamış bir şeriat formasyonu, *İnsan-ı Kâmil*’in ilahi kelamın aynası olduğunu, velayet makamında konuşanın bizatihi Hakk olduğunu nasıl kabullenecek ve nasıl içine sindirecektir? Cevizin kabuğunu mutlak hakikat zannederseniz içinden bahsetme ve içini yeme zahmetini de rahmetini de peşinen ortadan kaldırırsınız. Hermeneutik(*Yorum-Bilim*) bilmeyen ve yapamayan bir bakış açısı bizi pozitivist çerçeveye hapsedmekten öteye götürmeyecektir. Kutsal metinlerin hermeneutüğünü dikkate almazsanız tüm tasavvuf tarihini ve içeriğini bir kurmaca olarak vahiy dışı olarak görebilirsiniz. Kaldı ki tüm kutsal metinlerin içerisinde bu tür tefsir, tevil ve tabir okumaları yapılmaktadır. Hermeneutik, bir ilkeye bağlı olarak yapılır ve bu ilke

aynı zamanda çeperin merkezidir. Alevilik söz konusu olduğunda tüm Ali anlatısı da bir ilkeye bağlı olarak aynı yöntemle yapılandırılır.⁴

Bunun dışında yüceltilen Ali'nin Alevilerin romantik ve ütopyacı söylemi olduğunu savunanların Alevilik haricindeki hemen hemen diğer tüm tariklerin silsilesin de Hz. Ali'ye varmasını, İslam'ın ilk yaşantılarından itibaren ilk mutasavvıfların ve sonrasında ilk tarikatların, Rufai, Kadiri, Mevlevi, Melami ve daha birçok yorumun da aynı Ali tasavvuruna başvuru yapmasını nasıl izah etmektedirler? Tasavvuf ıstılahında Cüneyd-i Bağdâdî'den (ö.297/909) başlayarak, Ebû Nasr es-Serrâc'a (ö. 378/988), Ebû Nuaym el-İsfahânî'den (ö. 430/1038) Hücvîri'ye (ö. 465/1072), Ferîdüddîn Attâr'dan İbn Arabî ve Mevlana'ya kadar doğrudan Alevilik içerisinden görülmeyen birçok özne ve gelenek tarafından Hz. Ali tasavvuru yazılı olarak hem aktarılmaya ve hem de velayet mertebesinde baştacı edilmeye başlanmıştır. Sanıldığına aksine Alevilik başta olmak üzere bu geleneklerin romantik ütopyacı bir söylemle bir yüceltme yapmadıkları bilakis yüce'den kalkarak geleneklerini inşa ettikleri söylenmelidir. Örneğin İslam tasavvufunun doruk ismi İbn Arabî'nin kitabül İsrâsı'nda kendi miraç yolculuğunu anlatırken vardığı makamlardan birinde Ali ile karşılaşması, ilmin şehrine varmadan Ali ile sohbet etmesi, miraçlamada bahsedilen yüzüğün orda da bir motif olarak birebir kullanılması miraç anlatısının doğrudan Alevi literatürünün kurguladığı bir durum olmadığını göstermektedir. Yine Niyazi Mısri'nin Ehli Beyt vurgusu Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in peygamberler nezdinde görmesinden dolayı Osmanlı Devleti tarafından Limni adasına sürgün edilmesi ve daha birçok sufinin benzer durum ve söylemleri Hz. Ali'nin ortak bir payda olarak tüm tasavvuf irfanına yayıldığına delilidir.⁵

“Ali siz’in bildiğiniz Ali değil, Alevilik İslam içinde değil” demek kolayca meseleyi çözmektedir. Tüm deyiş doğuş anlatısı, ayinler, cem erkânı, kurucu mitler, cenazeden bayramlaşma ritüeline kadar tüm söylenceler bir mesel, misal veya bir menkıbe anlatısı olarak Kuran metnine atf yaparken, ozanların poetik felsefeleri bir kur'an meali olarak önümüzde dururken *“Alevilik eh işte biraz da İslam'dan etkilenmiştir”* demek ne bilimden ne de irfandan nasip almamış olmayı gerektirir. İslam nedir? sorusu üzerine yeniden düşünülmesi gerekmektedir. Dikkat edilirse bu söylemi yayanların zihninde İslam peşinen Sünni Arap yaşantısıyla özdeştir. İslam'ın karşı devrimi hiç yaşanmamış gibi, Emevî karartması hiç olmamış gibi, bir *Harre Olayı*,

4 Kutsal metinlerin okuma biçimleri için bk. Ers, 2018.

5 Bk. Niyazi Mısri, (der. Arzu Meral) 2012.

Kabe'nin mancılıkla ateşe verilmesinden tutalım da Kerbala olayına kadar tüm bu süreçler hiç yaşanmamış gibi sanki İslam ilk günden bugüne hep Sünni İslam'ın söyleminden ibaretti de sonradan Aleviler gibi gruplar ortaya çıkıp onu romantize ettiler demek aslında tarihte de bilmemektir. Sahih olup olmadıklarına bakılmaksızın hadis anlatısını referans göstererek İslam'ın tasavvuf geleneğini yok saymanın hiçbir iler tutar yanı yoktur.⁶

“Alevilik; Caferilik üzerinden Hz. Aliye ve İslam'a bağlandı. Oysa Alevilik-İslam ilişkisi tarihi gerçek olmaktan çok, milliyetçi ve ümmetçi ideolojinin, devletin ve sünni İslam'ın beyin yıkama çabasıdır. Bu yüzden, çalışmamıza “Alisiz Alevilik” adını koyduk diyenlerin “Alevilik bir harmandır” “Eb içinde biraç da İslam vardır” gibi çocuksu, hiçbir gerçekliğe dayanmayan söylemleri aslında somut, tarihsel bir geleneği reddederek içine katılabilecekleri bir yargı gününü, sorumluluk bilincini de reddetmek istemelerinden ileri gelmektedir. Bu geçmişi organize etmeye yöneltilmiş retroaktif çaba konuya duyarlılığı olan Alevi entelijansiyası açısından hafife alınmadan çalışma yürütülmeli ve doktora düzeyinde cevaplar verilmelidir. Bu söylem kendi kurgusunu bir seçki üzerinden, bazı kaynakları ön plana çıkartıp, bazılarını yok sayarak inşa etmektedir. Bir yapı-söküm üzerinden kurgunun nasıl inşa edildiği gösterildiğinde başka okumaların da olanaklılığın mümkün olduğu görülecektir. Örneğin Şii literatür üzerinden bir yol izlenseydi, ortaya nasıl bir tablo çıkacaktı bakılmalıdır. Kaldı ki Aleviliğin kendi yazılı literatürü, sözel geleneği, menkıbeleri, mitleri, deyişleri, doğuşları uluorta meydandadır.

Bugün biz Alevilere düşen, insan olmanın erdemini ve emeğini yüceltmek ve elimizden geldiğince bu yolu sürebilmehtir. *“Kerbala kompleksinden kurtulmak”* tabirini marifetmiş gibi ileri sürüp Aleviliği bir sınıf mücadelesine indirgeyenlere Kerbela'nın insanlık onuru için verilmiş bir hak ve onur mücadelesi olduğunu ve bugün matem günlerinde *İnsan*'ın yasını tuttuğumuzu hatırlatmalıyız.

İçinden geçtiğimiz süreç, maalesef, her şeyin neredeyse mubah sayıldığı *“Everything goes”* diyen insan tipini başat kılmıştır. Kendi toprağımızdan kalkarak, kendi yerelliğimizi, kendi törelliğimizi koruyarak, kendi törel alışkanlıklarımızın tarihsel yatağında evrensel insan ülküsüne katılmanın yollarına bakmalıyız, yerelliği olmayan bir evrensellik soyut bir tasarımdan başka bir şey değildir. Alevi irfanı, insanlık sofrasına son derece önemli eserler koymuş, insan olmanın erdemini çağlar ötesinden bugüne taşıyabilmiş son derece özgün bir yoldur. Bu yola girmek, yolda

6 Harre olayı için bk. Öztürk, 2012.

kalabilmek ve yolu sürebilmek içinden geçtiğimiz zifiri karanlık düşünüldüğünde bugün daha çok önem taşımaktadır. İçinden geçtiğimiz süreçte insan olmak da insan kalabilmek de hiç olmadığı kadar zordur. Hakk Çalap hepimizi *İnsan*'la karşılaştırıp hepimize İnsan olmayı nasip etsin.

KAYNAKÇA

- MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABİ, (2007). *Fususul' Hikem*. Çev. M.Nuri Gençosman. İstanbul: Ataç Yayınları.
- ELİADE, Mircea (2012). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- ELİADE, Mircea (2009). *Dinler Tarihinin Giriş*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- ERS, İzzet (2018). *Kutsalın Yorumu*. İstanbul: Siyah Kitap Yayınları.
- GÖLE, Nülüfer (2011). *Modern Mabrem*. İstanbul: Metis Yayınları.
- SADREDDİN KONEVİ (2014.) *Vahdet-i Vücut ve Esasları*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları.
- NOYAN, Bedri (2002). *Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik I-VIII*. Ankara: Ardıç Yayınları.
- NİYAZİ MISRİ (2012). *Risale-i Hasaneyn*. Der. Arzu Meral. İstanbul: Revak Yayınları.
- TÜRKDOĞAN, Orhan (2006). *Alevi Bektaşi Kimliği*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- SUNAR, Cavit (2003). *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*. İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri (2012). *Ebu Hanife*, İstanbul:2012, Yeni Boyut yayınları.

Tanitmalar
Reviews / Vorstellung

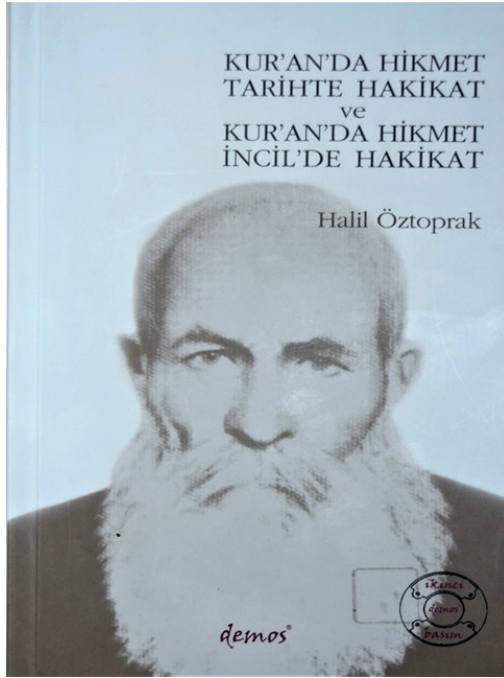
Halil Öztoprak (2012). *Kur'an'da Hikmet Tarihte Hakikat ve Kur'an'da Hikmet İncil'de Hakikat*. İstanbul: Demos Yayınları.

ISBN: 978-9944-387-01-1. 232 Sayfa.

Hasan ÇELİK *

*Ey Nesimî can Nesimî, bil ki Hakk kişinin aynındadır,
Cümle mahlûkatın vebali Ulemanın boynundadır...*

Seyyîd Nesimî Hz.



İdeolojik eksenli olayların ve kitle hareketlerinin en yoğun yaşandığı dönemlerden biri olan 1960'lı yıllarda Alevi kimliğiyle ön plana çıkan ve Alevilik alanında yaptığı çalışmalarla bir döneme damgasını vuran Elbistanlı **Halil Öztoprak** (1892 Kahramanmaraş – 1966 Ankara), özellikle Alevi toplumuna mensup yurttaşların

* Araştırmacı - Yazar, Doğanşehir - Malatya / Türkiye. E-posta: hasancelikkafkas@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9467-8960.

inanç kimliklerini gizledikleri bir dönemde **“Aleviliğin ne saklanılacak ne de utanılacak bir kimlik olduğunu”** dile getiren kâmil insanlardan birisi olarak kabul görmektedir.

Eserinin arka kapağında yer alan özgeçmişinde ise kendisiyle ilgili şu bilgiler verilmektedir: “Halil Öztoprak, 1950’li ve 1960’lı yıllarda Anadolu’daki etkin Alevi önderlerindedir. Aslen Elbistan’ın Alhas Köyü ve Aşiretine mensuptur. Kendini yetiştirmiş köylü ve aydın bir bilgedir. Yaşadığı dönemin karizmatik halk önderlerindedir. Halil Öztoprak, sadece Alevi kitleye bir bilge olarak görev yapmakla kalmamış, yazdığı kitaplar ve yaptığı siyasal çalışmalarla da Alevilerin büyük desteğini, sevgi ve saygısını kazanmıştır. Yazdığı kitaplarda, yüzyıllardır Alevilere yöneltilen Sünni kaynaklı suçlamalara, dini kaynaklara dayanarak cevap vermiştir. Yaşadığı dönemde Aleviliğin teorik çatısı için yoğun çalışmalar yapmış, yönlendirici olmuştur. Halil Öztoprak’ın 1956 yılında Ankara’da Milli Eğitim Bakanlığının izni ile 4. Baskısı yapılan, ***Alevilerde Namaz*** alt başlıklı ***Kur’an’da Hikmet Tarihte Hakikat*** adlı kitabı en büyük yankı uyandıran kitapları arasındadır.”

Merhum Öztoprak’a ait ve tetkik etmeye çalıştığımız bu eser; ilk 4 baskısını 1951-1956 yıllarında Milli Eğitim Vekâleti (Bakanlığı) izniyle gerçekleştirmiştir. Daha sonraki kapsamlı baskısını 1990’da Can Yayınlarında yapmış ve Demos Yayınlarında da Temmuz 2006’da 1. ve Kasım 2012’de ise 2. baskısını yapmıştır. Milli Eğitim Vekâletince izin verilen ilk 4 baskının ardından 1990’a kadar basılamayan eser, 1990 yılında Sayın Adil Ali Atalay (Vaktidolu) tarafından Can Yayınları etiketiyle basılmış ve okurlara ulaştırılmıştır. Bu baskının özsözünü de Sayın Atalay kaleme almış ve ***“Cehalet devrini, insani ve İslâmî devre çeviren Hz. Peygamberdir, ancak ondan sonra halifelik adı altında saltanat süren Ümeye ve Abbasi oğulları, yüzyıllar sonra mezhep ve içtihatlar çıkararak İslâmiyet’i parçaladılar”*** şeklinde açıklamalarda bulunmuş ve Halil Öztoprak’ın yıllarca emek vererek kaleme aldığı bu eserini, ancak mahkeme kararıyla yayımlatabildiğinin bilgisini de paylaşmıştır.

Cumhuriyet tarihinin önemli eşiklerinden biri olan 1950’li yıllar, Türkiye’nin demokrasi tecrübesi açısından da yeni gelişmelere ev sahipliği yapmıştır. 14 Mayıs 1950 seçimlerini kazanan ve büyük oranda Alevi kitlelerden de oy alan Demokrat Parti, siyasetin yeni döneminin de bir tecrübesi olmuştur. 1950’li ve 60’lı yıllarda başlayan şehirleşme olgusu büyük oranda kırsal hayat süren Alevi toplumunun da kitlesel olarak şehirlere doğru hareket ettiği dönemlerdir. Geleneksel köy yaşamında ve dışa kapalı yürütülen erkânlarıyla kendi inanç kimliğini muhafaza eden Aleviler,

şehirleşmeyle birlikte Alevi olmayan zümrelerle birçok ortak alanı paylaşmak durumunda kalmışlardır. Bu durum Alevilere dair önyargıların ve nefret söylemlerinin de daha görünür olduğu dönemler olarak yorumlanabilir. Komşusunun inancını veya mezhep mensubiyetini tanımak veya anlamak yerine, Sünni şeriatı eksenli birçok söylemle komşusunu kınayan bir zihin dünyasıyla, kuşkusuz birçok Alevi baş başa kalmıştır. Dönemin işçi ve ideolojik hareketlerini de göz önünde bulundurduğumuzda toplumsal fay hatlarının ne kadar derinleştiğini görmek mümkündür. Böylesi bir iklimde inanç kimliğini saklamak durumunda kalan Alevilerin üzerindeki sosyo-politik baskılar artmış ve Alevilere dair mesnetsiz birçok iftira gün yüzüne çıkmıştır. Tamda böylesi bir ortamda Alevilere atılan iftiralara karşı yine inanç esaslı cevaplar vermeyi kendine misyon edinen Halil Öztoprak, kaleme aldığı eserlerde Aleviliğin İslâmîyet içerisindeki tasavvufî ve batınî yorumlarını dile getirmiş ve *Kur'an-ı Kerim*'in ayetlerini bu bakış açısıyla yorumlandığını açık sözlülükle ifade etmiştir. Eserinin içeriğini de bu şekilde oluşturmuş ve şeriat eksenli sorulara, cevap niteliğindeki kısa pasajlarla eserini kaleme almıştır. Eserde, *Kur'an-ı Kerim*'deki ayetlerin hem Arapça hem de Türkçe anlamlarını veren Öztoprak, İslâm tarihinin müşterek eserlerinden de istifade etmiş ve Aleviliğin inanç dünyasında ön plana çıkan ozanlardan da deyiş örnekleri sunmuştur. Bu eserin 3 yıllık bir çalışmanın emeği olduğu vurgulayan Öztoprak, maddi yetersizliklerden dolayı eseri parça parça çoğaltıp halkın istifadesine sunduğunu da ayrıca ifade etmiştir (s. 8).

Eserin giriş kısmında **Namaz** başlığıyla kitabına başlamayı tercih eden yazar, bu başlık altında eseri neden kaleme aldığını şu detaylı ifadelerle izah etmektedir:

Dinler ve mezhepler tarihi araştırıldığı takdirde görülür ki her din ve mezhebin kuruluşunda mevcut olmayan birçok akaid (inanılan şeyler) ve kavaid (usuller, kurallar) sonradan bu din ve mezhebin teşkilatçıları, havarileri, imamları ve müçtehitleri tarafından peygamberlerin ölümünden sonra vazedilir. Sonradan vazedilmiş olan bu kaideler zamanla kesinlik kazanmakta ve dinin esaslarından zannedilerek buna göre amel edilmektedir. Ve zannedilmektedir ki hakikat, ancak bu ahkâmıdır, bu ahkâmın dışında kalan her şey batıldır.

Hâlbuki zamanımızda değişmez bir hakikat zannedilen bu çeşit ahkâmın kabulü için ne kadar ihtilâf ve kavga çıktığını, bazen kanlar döküldüğünü ve bazen batılın bile kılıç ve devlet zoruyla kabul edildiğini tarih açıkça göstermektedir. Bu hususta tarih şahidimizdir. Meselâ, İslâm tarihinde birçok meseleler vardır ki başlangıçta büyük ihtilaflar doğurmuş ve uğruna kanlar

dökülmüştür. Neticede ağır basan taraf kazanmıştır. İşte Ehl-i Beyt meselesi, işte namaz ve oruç meselesi, Şiiilik ve Sünnilik meselesi.¹

Birbirini bozan mezhep ve tarikatların aslında ve *Kur'an*'da bir olması gerekirken, zamanla ayrılan yol ve erkân meseleleri kible, hac, vs. bütün bunlar anlayış farklarından, *Kur'an-ı Kerim*'i ve hadisleri tefsir tarzından ileri gelmiştir.

Bu sebeptendir ki bu ihtilafı meseleler hakkında söz edilirken tarihi olayları ve *Kur'an*'ın emirlerini dikkate almak gerekir. Birtakım dar görüşlü insanlar, bu peşin hükümlere kapılarak, memleketin öz ve hakiki evlatları Aleviler hakkında dedikodu çıkarıp, fesat ve ikilik tohumu ekmek istiyorlar. Onlar, Alevilerin de bir esasa dayandığından ve *Kur'an-ı Azimüştan*'ın hikmetlerinden faydalanıp, ona göre hareket ve iman ettiklerinden bihaberdirler (s. 9).

Örneğin; Alevilerin namaz kılmadıkları, böylece delâlete düştükleri iddiasındadırlar. Mesele, hiç de öyle değildir. Aleviler de *Kur'an*'a ve Hazreti Muhammed'in emirlerine uymakta ve ona göre ibadet etmektedirler. Ayrılık sadece ibadetin uygulanma şeklindedir. Bunu ayeti kerimelerden aldığımız ilhamla ispat edebiliriz. Aleviler, Tanrı yolunda ve Hazreti Muhammed'in buyruklarına uyarak dinin bütün icaplarını yerine getirmektedirler. Bunu inkâr eden Hakk'tan gafiller, menfaatleri gereği gerçeği benimsemek istemiyorlar.

İşte ben fakiriniz, eski ve yeni tefsirlerden, tarih kitaplarından ve tarihi hadiselerden edindiğim bilgi ile Alevilerin ibadete niçin riya katmadıklarını açıklayarak, asırlarca gizli tutulmuş ve sır bilinmiş ibadete ait meselelerin temel içeriğini, mevcut basın ve fikir hürriyetine istinaden meydana koyacağım.

Açıklama benden, hakikatin takdiri okuyucularımın yüksek irfânlarındadır...

Hazreti Ali'nin de buyurduğu gibi: **“Bir hikmet ve hakikati bulmak, müminler için büyük bir ganimettir.”**

Çünkü 400 mebusun, Türkiye Büyük Millet Meclisinde 3 Mart 1924 tarihinde **“Hilâfetin Mahiyeti Hakikiyesi”** adı altında verdikleri kararda da açıkça

1 İslâm tarihindeki tefrikaların tarihsel süreçlerini analiz etmek için bakınız: Eşref Doğan ve Hasan Çelik (2014). **“Alevi Sünni Bütünleşmesinin Önündeki Engeller: Tarihsel Yanlış Algılamalar”**. Çorum: *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 7, Sayı 1, ss.121-138.

belirtildiği gibi birtakım menfaat düşkününü dalkavuk ulemanın, Muaviye'yi **“Hâlifey-i Müslimin”** diye niteleyerek, dini esasları Muaviye taraftarlarının isteklerine göre değiştirdikleri sabittir (s. 10).

Halil Öztoprak'ın eserinde en çok yankı uyandıran ve ses getiren bölümlerden biride **“Kur'an'da Namaz”** başlıklı bölümdür. Bu bölümde merhum Öztoprak, ayet-i kerimelerin aslı ile Türkçe anlamlarını yazarak, namaz meselesinin başlangıçta nasıl olduğunu, sonradan nasıl bir şekil aldığı şü ifadelerle açıklamaktadır:

Bazı kimseler beş vakit namazın ve bu namazın bugün ki şeklinin Miraç'tan *Kur'an*'la birlikte geldiğini iddia etmektedirler. Ve Alevileri bu namazı kılmadıkları için dinsiz tanımakta; onların kestikleri yenmez, cenaze namazları kılınmaz demektedirler. Ve hatta bazıları Alevilerin katlinin vacip olduğuna inanmaktadırlar. Alevilerin ise inanışları şöyledir: Miraç Suresindeki namaz yalnız gecedir. Miraç namazı hakkında nazil olan İsrâ Suresinin 78. / 79. ayeti: ***Farz olan ibadete kalk. Gün aştıktan gecenin karanlıklarından Kur'an okuyarak şafak ağarınca kadar ibadet edersen, gece ve gündüz melekleri şehadet eder. Gece vaktinde uyanıp senin için farziyet ve faziletine ziyade olarak gece namazı kıl, ta ki Rabbin celle şane seni makamı mahmuda götüre.***

Miraç hakkında ikinci sure, Necm Suresidir. Bu surenin 8. ve 9. ayetlerinde yazar: ***Peygamber, asıl kendi suretiyle yakın gelip taallûk etti. Hatta Peygamber ile Hak-teâlâ'nın yakınlığı iki kavis miktarı belki daha yakın oldu. Allahü-teâlâ'nın, kulu Muhammed'e vahyettiğini Cebrail Aleyhisselam ona irsal etti.*** Necm Suresinin 62. ayeti: ***Allahü-teâlâ'ya secde edin, alçakgönüllülükle ibadet edin.***

İşte yukarıya aldığımız ayetlerden de anlaşıldığı üzere beş vakit namazın, *Kur'an*'la Miraç'tan geldiği sabit değildir: ***Aklı kâmil sahipleri Allahü-teâlâ'yı oturduğu ve kalktığı ve yattığı yerde daima zikrederler. Ve kalbinde düşünüp fikrederler.*** Müzemmil Suresi 1., 2. ve 3. Ayetler: ***Ey kilim bürümüş veyahut ey nübüvvet içinde olan nebi, gece kalk namaz kıl, meğer gecelerde az uyuyasın. Ol namaz ki gecenin yarısında yahut ondan az noksanla ol üçte biri olur.*** Müzemmil Suresi 6. ve 7. Ayetler: ***Gece saatinde ibadete kalkmakta eğer ki uyku ve rahatı terkle külfetli zahmetler var ise de kalp ve hatırın teşviştan döner yönün ibadet ve***

mihrap olması dil kalp ile birleşir. Kur'an okumanın zevki ve ihlâsın tamamı ve kâmilidir. Gündüzleri uzun uzadıya halkın işleriyle meşgul olursun. Gece ibadete yönelmen evlâdır. Suretül Nebe 9., 10. ve 11. Ayetleri: *Uykunuzu bedeninize aram (dinlenme) ve rahatınıza kuvvet, geceyi size libas kıldık. Yani zulmeti örtüp halvette istidadına göre ibadete yönelip devam ederseniz. Ve gündüzleri vakti maaş kıldık. Geçim ve kazanç için dolaşırsınız.* Müzemmil Suresi 20. ayet: *Ya Muhammed senin ashabından seninle beraber taife gecenin üçte birinden azına ve de yarısına ya da üç hissesine kaim olduğunuzu Tanrı-teâlâ bilir. Allah gece ve gündüzün saatini seçip sayar ve bilir ki gece üzerine farz olan ve olmayanın saatlerini seçemeyip zahmet çekersiniz. Binaenaleyh, Tanrı-teâlâ size ayağa kalkmayı terk edenle ve anı affe döndü, şimdi gecede size kolay olanı okuyun yani kolayınız kadar namaz kılın* (s.13-16).

Bu bölümü bitirirken namazla ilgili şu yorumu yapan Öztoprak, namazın bir ibadet olarak varlığının görmezden gelinemeyeceğini ancak “namazın 5 vakit oluşunun” sonradan uygulamaya konulan bir yorum olduğunu ifade etmektedir. Şöyle ki: *“Denildi ki önce tahcıt, yani gece namazı farz idi. Beş vakit namazla onun vücubü fesholdu. Yazılı ise de hiçbir ashabına rivayetine ve hadisi ve bevîye ve ayeti kerimeye dayanmayan bu rivayetin sahihsiz ve indi olduğundan vusukiyeti yoktur. Binaenaleyh beş vakit namaz bir ihtilafın halli için Abbasiler zamanında verilmiş bir içtimai ümmet kararıdır; kılanlara diyeceğimiz bir şey yok, kendilerine göre bu bir ibadet olabilir...”* (S. 16).

Namazın vaktine, gösterişten uzak ve gizlilik esasına göre kılınması gerektiğini ifade eden Halil Öztoprak, ayetlerden örnekler vererek şu açıklamalarda bulunmuştur:

Tur Suresinin sonuncu ayeti: *Gece namaz kıl, açık kılmadan sakla, yıldızlar batana kadar.* Bu ayetten de anlaşılacağı üzere sınır yıldız batıncaya kadardır. Araf Suresinin 205. ayeti: *Ya Muhammed! Allah'ı kalbinde gizli zikret.* Namazın Res'ülî Ekrem tarafından kılındığını *Mezhepler Tarihî*'de yazar. *Hikmeti Kur'an'a* ehil olanlara bu bir ilhamı azimdir ki ahir zaman Peygamber'imiz Hazreti Muhammed'in Miraç'ı nasıl ki Tanrı-teâlâ ile kendi arasında gece ve tenhadır; namaz kılan müminin ve müminatin niyaz ve namaz ve ibadetleri de aynı surette Hak-teâlâ ile sadece kendileri arasındadır. Bu müspet deliller şöyle dursun akıl ve mantığın kabulü de böyledir. Böyle olduğu

için Alevilerde ezanla halkı namaza davet etmek yoktur. Ancak arzusu olanlar kendiliğinden ibadete gidebilirler (s. 18).

“**Namazda Riya**” adlı bir başka bölümde ise *Kur’an-ı Mukaddes*’ten birçok ayet örneği sunan Öztoprak, burada gösteriş ve itibar elde edebilmek için yapılan ibadetin yanlışlığını detaylı olarak izah etmiş ve şu ifadeleri kullanmıştır: **“Gündüz işini gücünü ve çoluk çocuğuna nafaka kazandıracak sanatını bırakıp, halka gösteriş maksadıyla camiye toplanıp ibadet edenler hakiki değildir. Bütün ibadetleri halkı kandırmak içindir. Ve cehennem azabı onlar içindir. Bundan da anlaşılıyor ki Cenâb-ı Allah, sevap derecelerini riya ve gösteriş ibadetinden sakınıp, kendi evlerinde halvette ibadet edenlere hak olarak vermiştir. Daha açık söylemek gerekirse, gündüzler ibadete değil, sanata, işe ve geçinmeye ayrılmıştır”** (s. 28).

Eserinin birleştirilen nüshasının ilk bölümünün ve aynı zamanda ilk adı ve kitabı da olan **“Kur’an’da Hikmet Tarihte Hakikat”** adlı eserinin muhtelif bölümlerini **Hac, Kible, Mescid ve Hz. Ali’nin Velâyeti** hakkındaki başlıklara ayıran yazar, burada Aleviliğin batnî ve tasavvufî yönüyle bu ibadet ve meselelere bakışını açıklamaktadır.

Tetkik ettiğimiz eserinin birleştirilen ikinci kitabının adı olan **Kur’an’da Hikmet İncil’de Hakikat** adlı eserini 22 Ekim 1951’de Maarif Vekâletinin izniyle bastırıldığını dile getiren Halil Öztoprak, bu eseri Başbakan Adnan Menderes’e de sunduklarını ve onun izniyle eserin Maarif Vekâletince basıldığı ifade etmektedir.

Kur’an’da Hikmet İncil’de Hakikat adlı eser ismiyle ön plana çıkan bir eser olmasının ötesinde içeriğindeki **Tevhid** anlayışıyla semavî dinlerin ve yaratılış nazarının **bir’liğine** vurgu yapan özel ifadeler ve açıklamalarla dolu bir eser. Eserinde; Hakk’ın ve hakikatin bir olduğunu, tüm peygamberlerin bu hakikate dayandıklarının, onlara saygı ve muhabbet duyulmasının *Kur’an*’la emir olduğunu vurgulayan Öztoprak, eserinin kaleme alınmasının ve içeriğinin neyi amaçladığını şu ifadelerle dile getirmektedir: **“O Allah’ın nurdan çırası olan semavi dört kitaba, yani Tevrat, Zebur, İncil ve Kur’an-ı Kerîm’e iman etmemizi Hak-teâlâ buyurmuştur. Bu buyruğu can kulağımızla dinleyip bir Tanrı’nın emri olan din birliğinde kalalım”** (s. 84). **“Cümle Peygamberler ahlâkı tavsiye ettikleri için bütün dinlerde ahlâk başta gelir. Din ahlâktır. Güzel ahlâkı olmayanın dinî çiplak kalır”** (s. 86).

Halil Öztoprak'ın eseri, konu başlıkları açısından oldukça zengindir. Genel olarak dinler tarihinden ve özel olarak da Aleviliğe ilişkin başlıklar belirleyen yazar, semavî dinlerin ve peygamberlerin ortak menkıbeleri ve topluma bıraktıkları öğretileri üzerinde durur. İslâmîyet'in bu dinleri tamamlayan son halka olduğunu ve ondan önceki dinleri ve peygamberleri kınamadığı ifade eder.

Merhum Öztoprak, eserinin son bölümünde **“4 hak mezhep vardır”** algısına çok sert şekilde karşı çıkar ve inanç bütünlüğüne değil de ayrılıklara sebebiyet yaratan mezhepleri ağır bir dille eleştirir ve görüşlerini şu şekilde dile getirir: **“Kur'an'ın emrine uymayıp da mesela İmam Azam kavlinde, bir elif kadar kan olsa abdest bozulur; İmam Şafi kavlinde, çizmeniz kan dolsa da abdest bozulmaz; Hanefî kavlinde, elin kadına dokunsa abdest bozulmaz; Şafi kavlinde ise bozulur. Hak mezhep budur diyenler mezheplerin birinin öbüründen ayrı inanışlarını araya sokup İslâm dünyasını birbirine düşürmekle menfaat temin eden yalancılar hakkında Kur'an-ı Kerim birçok ayette uyarıda bulunur”** (227). **“Cümle peygamberler Hakk emrine bütün varı ile teslim olup, güzel ahlâk ile yaşamayı ve birbirlerine hizmet etmeyi Hakk'tan gelen emir olarak uyguladılar; onların mezhepleri ve ayrılmaları yoktu”** (s. 230).

Sonuç olarak ifade etmek gerekiyor ki Halil Öztoprak, Alevi toplumunun, toplumsal bilinç düzeyinin artması konusunda öncü bir rol üstlenmiş ve bunun için de bir ömür gayret göstermiştir. Arı ve akıcı bir dille kaleme aldığı eserini, sohbet havasında ve diyaloglar şeklinde kurgulayan Öztoprak, özellikle Alevi toplumuna atılan iftiraların aydınlığa kavuşmasına dönük bir tavırla hareket etmiştir. Böylece hem Aleviliğe atılan iftiralara cevap vermiş hem de Aleviliğin batını/tasavvufî yönünü bir bakıma gün yüzüne çıkarmıştır. Bu açıdan bakıldığında da Sayın Öztoprak'ın eseri bir savunma metni niteliği de taşımaktadır. Aleviliğin kolektif belleğinden izler taşıyan eserin, yayımlandığı dönem ve döneminde gördüğü zahmetler açısından da Alevilik araştırmaları arasında özel ve müstesna bir yere sahip olduğu kanısındayız. Halil Öztoprak'ın, Cumhuriyetin ilk yarıyılına denk düşen zorlu bir dönemde bu eseri kaleme alması Alevilik araştırmalarının da görünür olmasına büyük katkılar sunmuştur. Prof. Dr. M. Fuad Köprülü'nün ilk baskısını 1918'de yaptığı *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserine müteakip, Baha Said Bey'in, Sadettin Nüzhet Ergun'un, Cemal Bardakçı'nın ve Mehmet Şerif Fırat'ın ardından bu alandaki çalışmaların kesintiye uğramadan devam etmesini sağlayan Halil Öztoprak, yolu Alevilikle kesişen herkesin istifade etmesi gereken bir kaynak eser bırakmıştır.

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). *Şeyb 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.

Yayımlanmamış 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) 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

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). *Şeyb Bedreddin Tasavvuf ve İsyân*. 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

KUMARTAŞLIOĞLU, 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 Tarihten 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-BEKTAŞILIK
ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**

Uluslararası Süreli Yayın