

# ALEVİLİK-BEKTAŞILIK ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

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

Sayı: 27 2023



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

ISSN: 1869-0122

**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: 27 Yaz/Summer 2023

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** - *Nesebir 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** - *Nesebir 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/İran* - **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** - *Karklırelü 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** - *Sürt 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** - *Ortadoğu 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 - Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
- Doç. Dr. Muhammed CEYHAN - Yalova Üniversitesi
- Doç. Dr. Mehmet Surur ÇELEPİ - Pamukçale Üniversitesi
- Doç. Dr. Mustafa DUMAN - Uşak Üniversitesi
- Doç. Dr. Muvaffak DURANLI - Ege Üniversitesi
- Doç. Dr. Tuğba ELMACI - Çanakkale Onsekiz Mart 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 - Neşehir 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 - Neşehir 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 - Neşehir 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 Azime CANTAŞ - Afyon Kocatepe 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 - Erzurum 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 - Sofia 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](http://www.alevibektasikulturenstitusu.de)**

**E-Posta Adresi / Email Address / E-Mail Adresse : [abk.enstitusu@gmx.net](mailto: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:

Sultan Yıldız GACAR - 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, 2023

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	
<b>Ali YAMAN / Mehmet ERSAL / Bülent AKIN</b> .....	xiii
<b>Makaleler</b> .....	1
Sultan II. Bayezid-Şah İsmail Safevi İlişkisine Yakın Tanıklık: Birincil Kaynak Olarak İki Mektup	
<b>İlgar BAHARLU</b> .....	3
Yeşilçam Sinemasında Aleviliğin ve Alevilerin Örtük Temsilleri	
<b>İhsan KOLUAÇIK</b> .....	19
Birbiriyle Karıştırılan Üç Kavram: Alevilik, Bektaşilik, Şiilik	
<b>Biröl TOPUZ</b> .....	57
Taşradaki Alevilik Külliyyatına Bir Örnek: Şah İbrahim Veli Ocağı Çorum Kolundan Bir Yazma	
<b>Ufuk EROL</b> .....	83
Velayetnamelerdeki Ezoterik (Batını) Yolculuğun Ritüeller Bağlamında İncelenmesi: Semah, Kurban, Çerağ Uyarma Örnekleri	
<b>Elif ŞAHİN</b> .....	104
II. Mehmed'in İlk Saltanatı Döneminde (1444-1446) Gerçekleşen Hurufilik Kovaşturması ve Edirne Vakası Meselesi	
<b>Selçuk ŞENGÜL</b> .....	131
<b>Derlemeler</b> .....	153
Safeviler Etrafında İleri Sürülen Görüşler, Tartışmalar	
<b>Cengiz YILDIRIM</b> .....	155
Alevilerin Gündelik Hayatlarını ve İnanç Dünyalarını Şekillendiren Ritüel: Cem	
<b>Alican BULUT</b> .....	192
<b>Tanıtmalar</b> .....	211
Cengiz, Güllizar. Alevi Bektaşi Kültür Enstitüsü Yol'a Hizmette 25. Yıl (2023)	
<b>Bülent AKIN</b> .....	213
Bülent Akın ve İlgar Baharlı (2022). Erbâbü't-Tarîk: XVII. Yüzyıl'a Ait Bir Kalenderi Erkânâmesi	
<b>Ceylan ERZİNCAN</b> .....	218
Erdem Kük, Didem G., Alevi-Bektaşi Gülbankları (2023)	
<b>Seda SAKAOĞLU</b> .....	224
Gelenekselleşmenin Eşiğinde: III. Uluslararası Alevi Ritüelleri Sempozyumu (16-17 Eylül 2022)	
<b>Erdem AKIN</b> .....	234
<b>Dergi Yazı Teslim Kuralları</b> .....	257

# CONTENTS

Editor's Letter	
<b>Ali YAMAN / Mehmet ERSAL / Bülent AKIN</b> .....	xiii
<b>Articles</b> .....	1
Witnessing the Relationship Between Sultan Bayezid II and Shah Ismail Safavid: Two Letters as Primary Sources	
<b>İlgar BAHARLU</b> .....	3
Implied Representations of Alevism and Alevis in Yeşilçam Cinema	
<b>İhsan KOLUAÇIK</b> .....	19
Three Concepts That Are Confused With Each Other In Academia: Alevism, Bektashism, and Shiism	
<b>Biol TOPUZ</b> .....	57
An Example from Provincial Alevi Literature: A Manuscript from the Çorum Branch of Şah İbrahim Veli Ocağı	
<b>Ufuk EROL</b> .....	83
Analysis of Esoteric Journey in Hagiographies within the Context of Rituals: Semah, Kurban, Çerağ Uyarma	
<b>Elif ŞAHİN</b> .....	104
The Issue of the Hurufism Prosecution and Edirne Case During the First Sultanate of Mehmed II (1444-1446)	
<b>Selçuk ŞENGÜL</b> .....	131
<b>Review Articles</b> .....	153
Opinions and Discussions Claiming Around the Safivids	
<b>Cengiz YILDIRIM</b> .....	155
The Ritual that Shapes Everyday Life and Belief World of Alevis: Cem	
<b>Alican BULUT</b> .....	192
<b>Reviews</b> .....	211
Cengiz, Güllizar. Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü Yol'na Hizmette 25. Yıl (2023)	
<b>Bülent AKIN</b> .....	213
Bülent Akın ve İlgar Baharlı (2022). Erbabü't-Tarîk: XVII. Yüzyıl'a Ait Bir Kalenderi Erkânâme	
<b>Ceylan ERZİNCAN</b> .....	218
Erdem Kük, Didem G., Alevi-Bektaşî Gülbankları (2023)	
<b>Seda SAKAOĞLU</b> .....	224
Gelenekselleşmenin Eşiğinde: III. Uluslararası Alevi Ritüelleri Sempozyumu (16-17 Eylül 2022)	
<b>Erdem AKIN</b> .....	234
<b>Paper Formatting Guidelines</b> .....	257

# INHALTSVERZEICHNIS

Von den Editoren	
<b>Ali YAMAN / Mehmet ERSAL / Bülent AKIN</b> .....	xiii
<b>Artikel</b> .....	1
Ein enges Zeugnis der Beziehungen zwischen Sultan Bayezid II. und Schah Ismail Safawi: zwei Briefe als Primärquellen	
<b>İlgar BAHARLU</b> .....	3
Implizite Repräsentationen Von Alevitentum Und Alevit*Innen Im Yeşilçam-Kino	
<b>İhsan KOLUAÇIK</b> .....	19
Alevitentum, Bektaschitentum und Schiitentum: Drei in der akademischen Welt miteinander verwechselte Begriffe	
<b>Biol TOPUZ</b> .....	57
Ein Beispiel für den alevitischen Korpus in der Provinz: Ein Manuskript aus dem Ableger des Schah-Ibrahim-Veli-Ocaks in Çorum	
<b>Ufuk EROL</b> .....	83
Eine Analyse der esoterischen Reise in den Velâyetnâme im Kontext der Tanz-, Opfer- und Kerzenrituale	
<b>Elif ŞAHİN</b> .....	104
Die Verfolgung des Hurufismus während der ersten Herrschaftsperiode von Mehmed II. (1444-1446) und das Ereignis von Edirne	
<b>Selçuk ŞENGÜL</b> .....	131
<b>Übersichtsartikel</b> .....	153
Meinungen und Diskussionen rund um die Safawiden	
<b>Cengiz YILDIRIM</b> .....	155
Ein Ritual, das die Alltags- und Glaubenswelten der Aleviten prägt: der Cem-Gottesdienst	
<b>Alican BULUT</b> .....	192
<b>Vorstellung</b> .....	211
Cengiz, Güllizar. Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü Yol'a Hizmette 25. Yıl (2023)	
<b>Bülent AKIN</b> .....	213
Bülent Akın ve İlgar Baharlu (2022). Erbâbü't-Tarîk: XVII. Yüzyıl'a Ait Bir Kalenderi Erkânâmesi	
<b>Ceylan ERZİNCAN</b> .....	218
Erdem Kük, Didem G., Alevi-Bektaşî Gülbakları (2023)	
<b>Seda SAKAOĞLU</b> .....	224
Geleneksleşmenin Eşiğinde: III. Uluslararası Alevi Ritüelleri Sempozyumu (16-17 Eylül 2022)	
<b>Erdem AKIN</b> .....	234
<b>Regeln zur Einreichung von Artikeln</b> .....	257





## EDİTÖRLERDEN EDITOR'S LETTER / VON DEN EDITOREN

Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü tarafından, Alevi Bektaşî inancına ve kültürüne bilimsel düzlemde hizmet etmek için ilk kez 2009 yılında okuyucularına sunulan Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi'nin 27. sayısını çıkarmanın mutluluğunu bir kere daha yaşıyoruz. Dergimiz; her geçen gün uluslararası görünürlüğünü artırması, farklı dizinlerce taranması, güncel konu ve çalışmalara yer vermesi, yeni ve genç araştırmacıların akademik çalışmalarına imkân sunması gibi birçok açıdan alana katkı sunmaya devam etmektedir. Bu sayıda da dergimizde bilim camiasına ve literatüre katkıda bulunacak değerli araştırmacıların makaleleri yer almaktadır. Dergimiz, Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü'nün katkıları ve elbette siz değerli okuyucularımızın teşvikiyle gelecekteki sayılarda daha güçlü bir biçimde yoluna devam edecektir.

Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi'nin bu sayısı; altı özlü makale, iki derleme makale, üç kitap tanıtım yazısı ve bir de sempozyum hakkında bilgilendirme yazısından oluşmaktadır. Dergimizin 27. sayısının ilk makalesi İlgar Baharlı tarafından kaleme alınan "*Sultan II. Bayezid-Şah İsmail Safevi İlişkisine Yakın Tanıklık: Birincil Kaynak Olarak İki Mektup*" başlıklı çalışmasıdır. Makalede; yazıldığı döneme sosyal, kültürel, siyasi açılardan ışık tutan temel tarihî kaynaklara, diplomatik yazışmalara yer verilmiştir. Osmanlı Devleti ve Safevi Devleti arasındaki yazışmaların en önemlilerinden olan Şah İsmail Safevi ile Sultan II. Bayezid arasında gerçekleşen yazışmalar makaleye konu edilmiştir. Şah İsmail'den Erdebil Tekkesi'nin talip ve müritlerine ziyaretleri sırasında kolaylık sağlaması için II. Bayezid'e yazılan ve bu istek mukabilinde II. Bayezid'in verdiği cevabı içeren iki mektubu sunan makale, mektupların değerlendirmesini ortaya koyarak iki devlet arasındaki yazışmaların yeni bir mahiyetle devam edeceğine vurgu yapmaktadır.

İhsan Koluvaçık'ın "*Yeşilçam Sinemasında Aleviliğin ve Alevilerin Örtük Temsilleri*" başlıklı çalışması, bu sayının ikinci özlü makalesidir. Çalışmada Koluvaçık, Türk sinema tarihi boyunca görmezden gelinen ve kendine yer bulmakta zorlanan Alevi Bektaşîlerin 1950'lerin ortasından 1980'e kadar beyaz perdedeki temsilini ortaya koymuş ve yönetmenlerin Aleviliğe yaklaşımlarını betimsel bir biçimde ifade etmiştir. Alevi Bektaşî inancının Yeşilçam sinemasındaki izlerinin arandığı makale, Alevilik Bektaşîlik çalışmalarının disiplinler arası bir çalışmayla sunulduğu önemli çalışmalardan biridir.

Bu sayının üçüncü makalesi Birol Topuz'un kaleme aldığı *“Three Concepts That Are Confused with Each Other in Academia: Alevism, Bektashism, and Shiism”* başlıklı makalesidir. Makalede birbiriyle karıştırılan Alevilik, Bektaşilik ve Şiilik kavramları açıklanmış ve bu inanç sistemleri arasındaki benzerlikler ve farklılıklar tartışılmıştır.

Ufuk Eroğlu'nun kaleme aldığı *“Taşradaki Alevilik Külliyyatına bir Örnek: Şah İbrahim Veli Ocağı Çorum Kolundan Bir Yazma”* başlıklı makale, bu sayıda yer alan dördüncü özlü makaledir. Çalışmada Şah İbrahim Veli Ocağı Çorum kolu dedelerinden Arap Ali Gazioğlu tarafından Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi arşivine verilen el yazması incelenmiştir. Dört kapı kırk makam, müşküller, dinî hikâyelerden müteşekkil olan yazmanın incelendiği makale, Alevilerin ve özelde Çorum bölgesindeki Şah İbrahim Veli Ocağı mensuplarının yazılı bir kaynağını ortaya koyması bakımından Alevilik araştırmalarına önemli bir katkı sunacaktır.

Elif Şahin'in kaleme aldığı *“Velâyetnamelerdeki Ezoterik (Batını) Yolculuğun Ritüeller Bağlamında İncelenmesi: Semah, Kurban, Çerağ Uyarma Örnekleri”* başlıklı makale bu sayının beşinci özlü makalesidir. Söz konusu çalışma, Aleviliğin en önemli yazılı kaynaklarından olan velâyetnâmeler ile Alevi ritüellerinin “yol/yolculuk” kavramları bağlamında karşılaştırmalı ve sembolik bir okumasını sunmaktadır. Makalede Alevi cem ritüellerinin temel hizmetlerinden olan semah, kurban ve çerağ uyarmanın velâyetnâmelerde ne şekilde yer aldığı, uluslararası literatürdeki ritüel çalışmalarından da faydalanılarak tartışılmıştır. Alevilik bağlamında oluşturulmuş eserler olan velâyetnâmelerin, inanca dair tüm unsurlarla (ritüel, mit, manzum metinler vb.) karşılaştırmalı ve bütüncül olarak incelenmesi ezoterik inanç sistemlerindeki sembolik okumalar için örnek teşkil etmiştir.

Selçuk Şengül'ün *“II. Mehmet'in İlk Saltanatı Döneminde (1444-1446) Gerçekleşen Hurufilik Kovuşturması ve Edirne Vakası Meselesi”* başlıklı makalesi, yirmi yedinci sayının altıncı özlü makalesini teşkil etmektedir. Hurufilerin II. Mehmet ile kurduğu ilişkileri ve uğradıkları kovuşturmaları dönemin tarihî atmosferi çerçevesinde değerlendirme, Edirne'de gerçekleşen bir dizi olayın bir Hurufî kalkışması ya da isyanı olup olmadığı meselesini tartışma ve bu süreçte yaşananların Hurufilik üzerindeki etkilerini ortaya koyma amaçlarını taşıyan çalışma; bu kovuşturmanın Hurufilerin Bektaşî zümreleri içerisindeki varlığını artırdığını ve hem Hurufiliği hem de Bektaşiliği derinden etkilediğini ortaya koymuştur.

Dergimizin bu sayısında iki derleme makale yer almaktadır. Bunlardan ilki Cengiz Yıldırım'ın kaleme aldığı *“Safeviler Etrafında İleri Sürülen Görüşler, Tartışmalar”* başlıklı

çalışmasıdır. Makalede, Safevilerin ismi etrafında oluşan literatürden yararlanılarak Edebil Tekkesi ile bu tekkenin şeyhleri ve şahları hakkında en çok tartışılan konuların başında gelen Safevilerin soyağacı meselesini tartışmak amaçlanmıştır.

Derleme makalelerin ikincisi, bu sayının ise son makalesi Alican Bulut'un kaleme aldığı "*Alevilerin Gündelik Hayatlarını ve İnanç Dünyalarını Şekillendiren Ritüel: Cem*" başlıklı çalışmasıdır. Makalede Alevilerin temel ibadeti olan cem ritüelinin geçmişteki ve günümüzdeki işlevleri tartışılmış, cemin günümüz Alevi topluluklarının gündelik hayatlarındaki yeri ve işlevi ortaya konmaya çalışılmıştır.

Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi'nin yirmi yedinci sayısında üç kitap tanıtım yazısı yer almaktadır. Bunlardan ilki Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü'nün 25 yılını ve Güllizar Cengiz'in yarım asra yakın hizmet ve gayretleri sırasındaki deneyimlerini kendi kaleminden okuyuculara sunduğu *Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü Yol'a Hizmette 25. Yıl* isimli eser için Bülent Akın tarafından yazılan tanıtım yazısıdır. İkincisi, Bülent Akın ve İlgar Baharlı'nun ortak çalışması olan, bir Kalenderî erkânâmesinin çeviri, inceleme ve değerlendirmesini içeren *Erbâbü't-Tarîk: XVII. Yüzyıl'a Ait Bir Kalenderî Erkânâmesi (Çeviri, Tıpkıbasım, İnceleme)* başlıklı esere Ceylan Erzincan tarafından yazılan tanıtım yazısıdır. Sayının üçüncü ve son tanıtım yazısında ise Seda Sakaoğlu, Didem Gülçin Erdem Kük'ün kaleme aldığı *Alevi-Bektaşî Güllbankları* başlıklı çalışmayı incelemiştir. Son olarak dergimizin bu sayısında, Erdem Akın'ın 16-17 Eylül 2022 tarihlerinde gerçekleştirilen III. Uluslararası Alevi Ritüelleri Sempozyumu üzerine kaleme aldığı "*Gelenekselleşmenin Eşiğinde: III. Uluslararası Alevi Ritüelleri Sempozyumu (16-17 Eylül 2022)*" başlıklı bilimsel toplantı tanıtım yazısı yer almaktadır.

Editörlüğünü üstlendiğimiz Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi; Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü ve birçok araştırmacının değerli katkıları sayesinde bir kez daha sizlerle buluşmaktadır. Kıymetli araştırmalarını paylaşan yazarlarımıza, değerlendirmeleriyle katkı sunan hakemlerimize, değerli okuyucularımıza; derginin her sayısında mutfakta görev alan yabancı dil editörleri, editör yardımcıları, yayın kurulu üyeleri ve teknik yardımcıları teşekkürlerimizi sunuyoruz. Önümüzdeki sayılarda tekrar görüşmek dileğiyle...

#### Editörler

**Prof. Dr. Ali YAMAN**

**Doç. Dr. Mehmet ERSAL**

**Doç. Dr. Bülent AKIN**



---

**Makaleler**  
*Articles / Artikel*

---



## SULTAN II. BAYEZİD-ŞAH İSMAİL SAFEVİ İLİŞKİSİNE YAKIN TANIKLIK: BİRİNCİL KAYNAK OLARAK İKİ MEKTUP

*Witnessing the Relationship Between Sultan Bayezid II and Shah Ismail Safavid: Two Letters  
as Primary Sources*

### Ein enges Zeugnis der Beziehungen zwischen Sultan Bayezid II. und Schah Ismail Safawi: zwei Briefe als Primärquellen

İlgar BAHARLU \*

ÖZ

Diplomatik yazışmalar; devletler arasındaki ilişkilerin mahiyetini, yazıldığı dönemde devletlerin gündemini, dönemin sosyokültürel atmosferini ve gerçekleşen/gerçekleşecek olayların arka planını aydınlatması açısından temel kaynak niteliğindeki tarihî belgelerdir. Safevi tarihçiliği dikkate alındığında, devletin yaklaşık iki buçuk asır hüküm sürdüğü dönemden kalan mektuplardan en önemlileri devletin kuruluş dönemini aktaran ve devletin ilk sultanı olan Şah İsmail döneminden kalan mektuplardır. Bu yazışmaları önemli kılan husus, uzun yıllar hüküm sürecek bir devletin tarih sahnesine çıkışına kaynaklık eden belgeler olmasıdır. Ayrıca Şah İsmail'in siyasî bir şahsiyet yani devletin yöneticisi olmasının yanı sıra itikadî açıdan da büyük bir Kızılbaş kitesinin mürşit konumunda olması, mektupların ehemmiyetini daha da arttırmaktadır. Bu durum ise Şah İsmail döneminden kalan mektupları, sadece siyasî bir yazışma olmaktan çıkararak dönemin sosyal ve itikadî özelliklerini de yansıtan belgeler haline getirmektedir.

Osmanlı Devleti'nin doğu sınırlarında zuhur ederek kısa bir sürede güçlü bir konuma gelen ve oluşumunu tamamladığı günden beri Osmanlı Devleti'nde olduğu gibi muhatabının genel itibarıyla Türkmenlerden oluştuğu Safevi Devleti ile Osmanlı arasında birçok diplomatik mektup

\* Dr. Öğr Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, Nevşehir, Türkiye, ORCID: 0000-0002-5200-1705.



mevcut olup günümüze kadar ulaşabilmiştir. Bu yazışmalardan henüz gündemden düşmeyenleri ise Şah İsmail ile dönemin Osmanlı padişahları arasında gerçekleşenlerdir. Bunlardan ilki Şah İsmail ile Sultan II. Bayezid Han arasında gerçekleşen devamında ise sıkça zikredilen Şah İsmail ile Yavuz Sultan Selim arasında şekillenen mektuplardır. Bu çalışmada ise incelemeye konu edilen yazışmalar, Şah İsmail Safevi ile Sultan II. Bayezid arasında gerçekleşen ilk iki mektuptur. İlk mektup, Şah İsmail'den Erdebil Tekkesi'nin talip ve müritlerine ziyaretleri sırasında kolaylık sağlaması için II. Bayezid'e yazılan mektuptur. İkinci mektup ise, II. Bayezid'in bu istek mukabilinde verdiği cevaptır. Mektuplarda, Şah İsmail'in Anadolu coğrafyasında eskiden beri mevcut olan kalabalık Erdebil taliplerine işaret etmesi ve II. Bayezid'in ise gerçekçi bir bakış ile durumu değerlendirerek intizamın bozulmaması için reayanın tekrardan yaşadıkları bölgeye dönmeleri halinde engel olmayacaklarını zikretmesi dikkat çeken hususlardandır.

**Anahtar Kelimeler:** Safevi Devleti, Şah İsmail, Osmanlı Devleti, Sultan II. Bayezid, Mektup.

## ABSTRACT

Diplomatic correspondence is a primary source of historical documents that sheds light on the nature of relations between states, the agenda of states at the time of writing, the socio-cultural atmosphere of the period, and the background of events that have occurred or will occur. In terms of Safavid historiography, the most important letters that have survived from the period when the state ruled for approximately two and a half centuries are those that reflect the founding period of the state and the letters from the era of Shah Ismail, the first sultan of the state. What makes these correspondences important is that they serve as documents that contribute to the emergence of a state that will rule for many years. Furthermore, the fact that Shah Ismail was not only a political figure as the ruler of the state but also a spiritual leader of a large Kızılbaş community enhances the importance of these letters. This situation transforms the letters from the era of Shah Ismail into documents that reflect not only political correspondence but also the social and religious characteristics of the period.

Since its formation and rapid rise to a powerful position on the eastern borders of the Ottoman Empire, the Safavid State, whose main constituents have generally been Turkmen people, has had numerous diplomatic letters with the Ottoman Empire, which have survived to the present day. Among these correspondences, the ones that are still maintain their importance are the ones that took place between Shah Ismail and the Ottoman sultans of that time. The first of these is the letters between Shah Ismail and Sultan Bayezid II, followed by the well-known letters between Shah Ismail and Sultan Selim I. However, this study focuses on the first two letters that took place between Shah Ismail Safavi and Sultan Bayezid II. The first letter is written by Shah Ismail to Bayezid II, requesting ease of access for the followers and disciples of the Erdebil Tekke during their visits. The second letter is the response given by Bayezid II to this request. In the letters, it is noteworthy that Shah Ismail refers to the large number of Erdebil followers who have been present in the Anatolian region for a long time, and Bayezid, with a realistic perspective, mentions that he will not hinder them from returning to the region where they live to maintain order.

**Keywords:** Safevid Empire, Shah Ismail, Ottoman Empire, Bayezid II, Letter.

## ZUSAMMENFASSUNG

Diplomatische Korrespondenzen sind historische Dokumente, die eine wichtige Quelle darstellen, wenn es darum geht, die Beschaffenheit der Beziehungen zwischen zwei Staaten, die Agenda der Staaten zum Zeitpunkt des Schriftverkehrs, die soziokulturelle Atmosphäre der jeweiligen Epoche und die Hintergründe fortlaufender/nachfolgender Ereignisse zu beleuchten. Im Falle der historischen Forschung zu den Safawiden handelt es sich bei den wichtigsten Briefen, die aus den etwa zweieinhalb Jahrhunderten der Herrschaft des Safawidenstaates erhalten geblieben sind, um jene aus der Ära Schah Ismails, dem ersten Sultan des Staates, die Aufschluss über die Gründungsphase des Staates geben. Die Bedeutung dieser Korrespondenzen liegt darin, dass sie die Entstehung einer Dynastie dokumentieren, deren Herrschaft lange Jahre andauern sollte. Darüber hinaus kommt den Briefen eine noch größere Bedeutung zu, da Schah Ismail nicht nur eine politische Figur, d. h. der Herrscher des Safawidenstaates, sondern als Murshid einer großen Kizilbasch-Gemeinde auch in religiöser Hinsicht eine herausragende Persönlichkeit war. Damit sind die Briefe aus der Zeit Schah Ismails nicht nur politische Korrespondenz, sondern spiegeln zugleich die sozialen und religiösen Besonderheiten ihrer Zeit wider.

Noch heute liegen zahlreiche diplomatische Korrespondenzen zwischen dem Osmanischen Staat und dem Safawidenstaat vor, der nach seiner Entstehung an den östlichen Grenzen des Osmanischen Reiches innerhalb kurzer Zeit eine Machtposition etablieren konnte und ähnlich wie das Osmanische Reich seit seiner Gründung überwiegend mit den Turkmenen-Stämmen im Austausch stand. Unter diesen Korrespondenzen werden vor allem die Briefwechsel zwischen Schah Ismail und den osmanischen Sultanen jener Zeit weiterhin diskutiert. Zum einen sind dies die Korrespondenz zwischen Schah Ismail und Sultan Bayezid II. und zum anderen die häufig erwähnte Korrespondenz zwischen Schah Ismail und Yavuz Sultan Selim. In dieser Studie werden die ersten beiden Briefe zwischen Schah Ismail Safawi und Sultan Bayezid II. untersucht. Bei dem ersten Brief handelt es sich um ein Schreiben von Schah Ismail an Bayezid II., in dem ersterer letzteren bittet, den Anhängern des Ardabil-Ordens den Besuch ihrer Talip und Murshid zu gestatten. Bei dem zweiten Brief handelt es sich um die Antwort von Bayezid II. auf diese Bitte. Bemerkenswert ist dabei unter anderem, dass Schah Ismail auf die große Zahl von Talips des Ardabil-Ordens in Anatolien hinweist und Bayezid II. die Situation realistisch einschätzt und erklärt, dass man, um eventuelle Unruhen zu vermeiden, die Reâyâ nicht an einem Besuch hindern würde, sofern sie danach in die Region zurückkehrten, in der sie lebten.

**Schlüsselwörter:** Safawidenstaat, Schah Ismail, Osmanenstaat, Sultan Bayezid II., Brief.

## Giriş

Mektup; kâtibin duygu, düşünce, arzu ve isteklerini ihtiva eden ve karşı tarafa ulaştıran, yazının icadı kadar kadim bir ulaktır. Türkçede “bitig” ve Farsçada “nâme” karşılıkları olan mektubun ömrü M.Ö. XV. XIV. yüzyıllara dayanmakta olup en eski örnekleri ise diplomatik olanlardır (Donbay, 2011: 85). Diplomatik yazışmalar ve mektuplar önemli tarihî şahsiyetlere ait olan kâh iki devlet arasında kâh da iki bürokrat arasında yazılmış ciddiyet, yazım tekniği ve üslup biçimi dolayısıyla şekillenen resmî belgelerdir. Dönemin tanıkları olan bu yazışmalar ise devletlerin arasındaki ilişkileri veya devletteki atmosferi çözümlene araçlarıdır.

Devletler arasındaki diplomatik yazışmalar, iki devletin arasındaki siyasî ilişkilerin aydınlığa kavuşturulmasının yanı sıra devletlerdeki sosyokültürel ve itikadî özellikleri de ortaya koyabilen birer tarihî vesika mahiyetini taşımaktadır. Bu sebeptendir ki tarihçi çoğu zaman tarihî havadisi çözümlene, arka planına netlik kazandırma ve yazıldığı dönemde gerçekleşen olayları doğru bir biçimde tahlil etmek için birincil kaynak niteliğindeki bu tür belgelere başvurur.

Osmanlı Devleti tarihçiliğinin olumlu taraflarından biri ise bu devletin muntazam ve sistematik bir biçimde arşivcilik geleneğine sahip olmasıdır. Bunun sayesinde ki birçok olay gerçekleştiği zaman dilimi içinde kayıt altına alınmış, muhafaza edilmiş ve günümüze ulaşarak ihtiva ettiği belgeleri araştırmacıya sunmak yolu ile olayların incelenmesine imkân sağlamıştır. Osmanlı'nın yaklaşık iki buçuk asırlık bir zaman dilimi içerisinde doğu komşusu olan Safevi Devleti'nin ilişkilerine de belli bir oranda aynı belgeler sayesinde ışık tutulabilir. Ancak bu tarihî belgeler sayesinde ki üretilmiş şehir efsanelerinden uzak, akademik bir yaklaşımla bu iki devletin ilişkileri, hakimleri ve halkları hakkında fikir yürütülebilir, ilişkiler tahlil edilebilir ve gerçekleşmiş olan olayların nedenleri ele alınabilir. Dahası Safevi Devleti ile Osmanlı Devleti arasındaki yazışmalar çoğu zaman itikadî meselelere değinmeleri sebebiyle özellikle Anadolu'daki Alevi zümrelerin tarihi ile bağlantılı olup Safevi coğrafyası insanı ile Anadolu halkının münasebetlerine de açıklık getiren belgeler mahiyetindedir.

Anadolu Türkmenlerinin Erdebil Tekkesi ile ilişkisi bu tekkenin/ocağın Şeyh Safî tarafından kurulduğu dönemden itibaren başlamıştır (Baharlı, 2021: 99-100). Gelecekte Safevi ordusunun büyük bir parçasını teşkil edenler ise bu kitleler olacaktır. Bunlar Şeyh Safî döneminden itibaren düzenli bir şekilde Erdebil'e gelerek ziyarette bulunurlardı ki bu mesele, yaklaşık iki yüz yıl sonra devletin kuruluşunda Osmanlı ile

yeni kurulan bu devletin ilişkilerini etkileyecek ve aslında bu çalışmaya konu edilen ilk mektupların ortaya çıkmasına sebep olacaktır.<sup>1</sup>

Bu irtibat, Emir Timur Küreken'in Ankara Savaşı sonrasında başka bir boyut kazanmıştır. Emir Timur'un beraberindeki Türkmenleri (Rumlu Sûfîler) Hâce Ali'ye vermesiyle fiili olarak başlamıştır (Baharlu, 2021: 102). Kısa sürede Anadolu'da önemli bir mürit kitlesine ulaşan Erdebil Tekkesi'nin şeyhlerine Osmanlı padişahları da saygı göstermiş ve her yıl "*Çerağ/Çırağ akçesi*" adı altında Şeyh Cüneyd'e kıymetli hediyeler göndermişlerdir. Osmanlı padişahı II. Mehmed başa geldiğinde bu geleneği sürdürmeyi bırakmış (Kreutel, 1997: 35) ve birçok alanda yenilikler/reformlar yapmıştır. Bu çerçevede yaptığı en mühim adım ise merkezileşme politikası olmuştur. Osmanlı Devleti'nde XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayan bu merkezileşme eğilimleri Türkmenleri menfi manada etkilemiştir. Özellikle göçebe bir yaşam süren Türkmenlerde XV. yüzyılın ikinci yarısında başlayan merkezileşme sürecine paralel olarak sosyoekonomik sıkıntılar ortaya çıkmıştır. Bu durum eskiden beri süregelen yaşamlarına alışmış ve yerleşik hayata geçmek istemeyen söz konusu zümreleri oldukça rahatsız etmiştir. Merkezi yönetimin bu zümreleri yerleşik hayata geçmeye zorlayarak daha çok vergi tahsili yoluna gitmesi, bu maksatla tayin edilen taşra yöneticilerinin tavizsiz tutumları onlarla devletin arasını açmaya ve kendi inançlarına yakın olan Safevî Devleti'ne göçler yapmaya sebep olmuştur (Ocak, 2012: 125; Ocak, 2000: 147).

Yapılan göçlerin yanı sıra Anadolu'dan Erdebil Tekkesi'ne sık sık ziyaretler yapılmıştır. Bu ziyaretlerin aksamaması için Şah İsmail ve II. Bayezid arasında bazı diplomatik mektuplaşmalar olmuştur. Şah İsmail, II. Bayezid'e göndermiş olduğu ilk mektupta; taraftarı olan Türkmenlerin rahatlıkla Erdebil'i ziyaret edebilmeleri için izin istemiştir. II. Bayezid, Şah İsmail'in mektubunu olumlu cevaplayarak onun müritlerinin Erdebil Tekkesi'ni ziyaret etmelerine izin vermiştir. Şah İsmail, Osmanlı padişahının vermiş olduğu bu izinden memnun kalarak ikinci bir mektup yazmıştır. Bu mektupta Şah, II. Bayezid'e şükranlarını bildirmiştir (Feridun Bey, ---: 345-347). Daha sonra çoğunluğu sipahi olan Teke-ili Türkmenlerinin Erdebil'e gidip dönmemelerinden dolayı Teke-ili bölgesindeki sipahi sınıfında azalmalar olmasına neden olmuştur. Nitekim Osmanlı Devleti'nin önemli maddi kaynağı olan vergi

1 Kitleler halinde Erdebil Tekkesi taliplerinin Erdebil'e gelmesi ile ilgili bk. (Baharlu, 2021: 99-100).

sisteminin sarsılması ve tebaasının Safevilere bağlı olması II. Bayezid'in yeni tedbirler almasına neden olmuştur (Artan, 2019: 291-292).

II. Bayezid Anadolu'daki özellikle de Teke-ili ve Hamid-ili'ndeki Kızılbaş Sûfilerin Safevî Devleti'ne olan bağlılığını görünce Safevî Devleti karşısında kayıtsız kalmayıp oraya sürekli göç eden Türkmenlerin önünü kesmek için başka tedbirler de almıştır. Bu tedbirler kapsamında Safevî Devleti'ne yapılan göçler ve ziyaretlerden dolayı II. Bayezid Teke-ili ve Hamid-ili'ndeki Türkmenler yeni fethedilen Modon ve Koron kalelerine sürülmüştür (Hoca Sadeddin Efendi, ---: 358a.; Artan, 2019: 292).

Özellikle Şah İsmail'in Anadolu'daki Türkmenlerin sempatisini kazanıp onların siyasi ve manevi lideri olması, Osmanlılarla Safevîler arasındaki çekişmenin daha da artmasına neden olmuştur. Osmanlı Devleti tebaası olan bu zümrelere karşı uyguladığı vergi siyaseti; sürgün, iskân politikası onları inancına yakın olan ve mürşitleri olarak gördükleri Şah İsmail'e ve kurmuş olduğu devletine yönelmesini sağlamıştır (İnalçık, 2011: 135-136).

Türkmenlerin Şah İsmail'e bu yönelimi, Osmanlı Devleti'nin sınır bölgesinde bazı sert tedbirler almasına neden olmuştur. II. Bayezid, Türkmenlerin Erdebil Tekkesi'ne sürekli gittiğini ve Anadolu'ya Halife-Sûfî unvanlı bazı kişilerin düzenli olarak gelmesini önlemek için birtakım girişimlerde ve tedbirlerde bulunmuştur. Ahkâm Defterlerine yansıyan hükümlerde bu girişimlerin ve tedbirlerin oldukça sert olduğu görülmektedir. Bu önlemler kapsamında Anadolu'da faaliyet gösteren sûfiler, casus muamelesi görmüş ve tespit edildiklerinde hayatlarına son verilmesi uygun görülmüştür. Yine Osmanlı yöneticilerinin rüşvetle bu sûfilerin Anadolu'da faaliyet göstermelerine ve Türkmenlerin Erdebil Tekkesi'ne gitmesine göz yumulmaması için de onları tespit eden yöneticilere onların malına sahip olma hakkı da verilmiştir.<sup>2</sup> Sıkı takibata uğrayan, birtakım cezalara çarptırılan ve iskâna zorlanan bu kitleler ile Osmanlılar arasındaki anlaşmazlık her geçen gün daha da artmıştır. Ayrıca Anadolu'daki Türkmenlerin Erdebil Tekkesi'yle eskiden beri süren münasebetleri, Osmanlı Devleti'nin zaafı, vükelânın kayıtsızlığı, şehzâdelerin hükümdar olmak hususundaki rekabetleri Anadolu toplumunda özellikle de Türkmenlerde huzursuzluğun artmasına neden olmuştur (Artan, 2019: 290).

2 Anadolu'daki Kızılbaş Halifeler ve Sûfiler hakkında verilen kararlar için bkz., **II. Bâyezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri**, İlhan Şahin ve Feridun Emecen (haz.), İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1994, hüküm nr. 27, 71, 111, 281, 330, 453, 454.

Bu çalışma ise iki devletin tarihine kaynaklık eden mektuplardan Sultan II. Bayezid ile Şah İsmail arasında gerçekleşen ve Osmanlı-Safevi devletlerinin hassas bir dönemini aydınlatan ilk iki mektubu kapsamaktadır. İlk mektup Şah İsmail tarafından (Şekil 1) Sultan II. Bayezid'e gönderilmiştir. İkinci mektup ise Sultan II. Bayezid Han tarafından (Şekil 2) cevap olarak Safevi sarayına iletilmiştir. Mektuplardaki ifadeler; karşılıklı hürmet, saygı içerikli üslup ve diplomatik dil, bu mektupların değerini arttırmakta olup iki sultanın münasebetleri ve iletişim yöntemlerini ortaya koymaktadır. Bu mektuplar *Mecmua-yı Münşeat-ı Feridun Bey* eserinin I. cildinde TBMM Kütüphanesi Açık Erişim Koleksiyonunda mevcut olup mütalaya konu edilmiştir. Bu çalışmada kullanılan metnin matbu olması hasebiyle Farsça metnin tekrardan yazılmasına gerek görülmemiştir. Fakat tercüme ile metnin aslının mukayesesine imkân sağlama amacıyla mektupların orijinal hali, resim olarak çalışmanın sonunda Ekler kısmında verilmiştir.

## 1. Mektuplar

İncelemede de görülebileceği üzere her ikisinin de dili Farsça olan mektuplar, genel olarak aynı edebî üslupla yazılmış, XVI. yüzyıl Farsçanın özelliklerini taşımaktadır. Mektuplardaki ibareler takip edildiğinde her iki tarafın da mektupların kısa yazılmasına özen gösterdiği görülür. Ancak yine de bu yazılar her ne kadar kısa olsa da her iki taraf bu metnin edebî yazılması için bir rekabete girişmelerinin bir sonucu olarak her iki mektupta da mektupların ilk satırlarında göze çarptığı üzere abartılı müteradif kelimeler kullanılmıştır. Bu bağlamda Türkçe çeviride metne bağlı kalmaya çalışırken sözlük anlamları üzerinden ilerlemenin zorluğu gereğiyle en yakın Türkçe anlam aktarılmıştır. Şah İsmail'in yazdığı mektup 26 satırdan ibaret olup Sultan II. Bayezid'in cevap mahiyetinde yazdığı 19 satırlık mektuba kıyasen daha uzundur. Feridun Bey Şah İsmail ile Sultan II. Bayezid arasında gerçekleşen iki mektubun başına "Cennet-mekân Sultan Bayezîd Han Gâzi hazretleri dergâhına Erdebil ziyâretinden sûflerin men' olunması niyâzıyla İran şahı Şah İsmâil tarafından takdîm olunan nâmenin suretidir" başlığını kaydetmiştir.

### 1. 1. Şah İsmail Safevi'den Sultan II. Bayezid'e I. Mektubun Türkçe Tercümesi:

Allah ehlinin virdi olabilecek bir dua ve cihanın sığınağı olan sultanların dergâhına lâyük olabilen bir metih ihlasın samimiyetinden ve devlet severlikten ve sırf teveccühten ve taraftarlık isteğinden İslam sığınağı hilafet iktidarlı, saltanat

kubbeli, adalet nasipli, haşmet nispetli, İslam sultanlarının sultanı, putların başlarını öne eğen, âlemdeki hakanların sığınacağı mağara, ümmetlerin beylerinin ve halkların<sup>3</sup> hükümdarları sığınağı, Allah yolunun gazisi, Allah tarafından yardım gören, âlemin adil sultanı, şerefli melikin teveccühlerine mazhar olan kâmil arif hakan, İslam hünkârı hazretleri Sultan Bayezid (Allah onun adaletli gölgesini Müslümanların üzerinde daim eylesin ve İslam ile Müslümanların yararına olan hilafetin günlerini devam ettirsin) hazretinin yüce eşiğine ve yüksek kapısına yükseltip her zaman bereketli vakitlerde ve mukaddes saatlerde nebilerin, evliyanın, seçkilerin kutsal ruhları ve özellikle de ataların ve ecdat hazretlerinin feyiz vatanlı batınları yardım talep eder ve o İslam medarlı hünkârı hazretlerinin hilafetinin ve adalet ve merhamet yıllarının devamını diler. Muhakkak O işiten ve karşılayandır. Bundan sonra, adalete intisap eden hizmetkârları ve haşmetli naiplerinin işitme izzeti ve duyurma şerefine iletilir ki, alemi süsleyen zatına saklı olmadığı gibi, eski zamanlardan şimdiki zamana değin bizim hanedana âlem ahalisine ve özellikle de Rum diyarı ahalisine karşı ilgi ve inanç bağlılığı ve sevgi ve yardımlaşma yakınlığımızı ispat edilmiş ve muhakkaktır ve hep oradan talep ve sülûk erbabı bu hidayet yuvalı hanedana ve cennet mekânlı şeyhlerin (Allah ruhlarını kutsasın) mukaddes hatırlarına yöneliyorlarmış ve herkes kendi fitratının kabiliyeti ölçüsünce onun son manevi maksuduna ve matlubuna eriyorlarmış, ama bazı vakitlerde kendilerinin teveccühü yolunda vuku bulan bazı fetretlerle etraftaki ve beldelerdeki beyler ve hükümdarlar onların durumuna taarruz ediyorlarmış. Hilafet sığınağı hazretinin adalet yöntemi ve hizmetkârlarına iyilik yapma tutumu bütün İslam ehlini özellikle de tarikat yolunun yolcularını ve hakikat memleketlerinin mâliklerini kapsadığından dolayı bu hanedanın bu sülaleyi ziyarete teveccühe istekli olan müritlerine ve inançlılarına izin buyurulması, çevre beyleri ve hükümdarları ve hudut ile belde koruyucularına bu topluluğa mutlaka mâni olmamalarına emredilmesi beklenir ve rica olunur. Çünkü bu tarafa yönelmiş olan her kimse son matlubuna ermiş, hilafet ve iyilik üzerine duaların artmasına sebep ve makam ve celâlinin artmasına şayan ve vakarının kat kat olmasına gerekçe olur inşallah. Küllî garaz ihlasın arzı ve duamızı iletmek olduğu için dua ile yetinip kısa kesmeyi gerekli saydık ve duanın arzı için taliplerin ileri geleni Muhammed’i dünya sığınağının eşiğine gidip gelmek için gönderdik. Yüce cenabınız her zaman emeller erbabının sığınılacak yeri ve haşmet ve ikbal ehlinin dönecek yeri oldun celal sahibi Allah’a hamd ile.

3 Bu kelime metinde “المنعم” şeklinde kaydedilmiştir.



## 1.2. Sultan II. Bayezid'den Şah İsmail'in Mektubuna Cevaben Yazılan Mektubun Türkçe Tercümesi:

### EL-CEVAB:

Saltanat mercii, hükümet paylı, görkem kubbeli, saadet dönüşlü, seyyidlik nesepli, saltanat ve hükümet ve izzet ve ikbal mücadelecisi Şah İsmail (Allah adaletinin esasını temelli kılsın ve Allah onu din günü bağışlasın) cenapları muhabbet yüzünden ve niyet saflığıyla bildirilip göndermiş olduğu şahane selamlar ve dualar seherleri tesbih eden kafilelerle ve gece gündüz zikir okuyanların hızlı develeriyle ithaf edilip yönetilmiş, sultanın hatırının teveccühünü saadete mazhar tarafınıza yönelmiş ve sarf edilmiş bilsinler ve her zaman hayır dolu hallerini sormakla ilgili ve haber alıcı sayınsınlar. Şu dua dolu olan ve övgülerle son bulan, İrem misali yerden gönderdikleri en uğurlu vakitlerde ve en kutlu saatlerde inme şerefi buldu ve belagat eserli kıvrımlarında yazılmış olanlar hülasasıyla, hatta başından sonuna değin tahkik edilip muhabbetin artmasına sebep oldu ve doğruluk gösteren yönlerine doğru yönelenlerin men edilmemesi babındaki ricaları dikkatle araştırıldı. Şöyle açıklık kazandı ki mücahit gazi reayanın çoğu ziyaret bahanesiyle bu ülkeyi terk edip atalet yoluna giriyorlarmış ve bu cihetle sipahi mahsulünde külli noksan belirilmiş ve büyük gazilerin her birisi kendi eski reayasına ulaştığında kadim gelenek üzerine ve görür görmez alıp kendi asıl vatanlarına getirirlermiş ve şerefli işaret çıkageldiğinde hüküm buyurduk ki, bu sınıftan her bir kimse Allah evliyasını (Allah rahmet eylesin) ziyaretine talip olunca geri dönmek kaydıyla hiç bir kimse mani edip def etmesin ki muhabbet yolu iki tarafın da gönlünün istediği ve niyeti olduğu gibi mamur ve dair olsun ve muhabbet ipliği kopmaz, kesilmez olsun ve ortakların tek cihetliliği ve ihlasının eserleri ihtisas erbabı ve sevenlerin tarafından gerçek sabah gibi aydın ve keskin Kur'an sözü gibi kanıtı olduğundan uzatma fazlalıklarına gidilmedi. Her zaman saltanat ve murada erme günleri ilahi yardımla eş zamanlı olsun, kulların Rabbi ile.

### 2. Mektupların Analizi ve Önemi

Mektupların içeriğinden anlaşıldığı üzere bu mektuplar önemli bir tarihî dönemin başladığı ve gelecekte gerçekleşecek pek mühim havadisın habercisidir. Osmanlı Devleti'nin doğu hududunda yeni bir devlet zuhur etmiştir. Bu devlet kuruluş tarihinden yaklaşık iki yüz yıl önce tarihî Azerbaycan'ın sınırları içerisinde bir tarikat şeklinde zuhur etmiş, giderek büyümüş ve çevre coğrafyalardan pek çok insanı cezbederek etrafına toplamış ve bu insanların gücüne dayanarak 1501 yılında bir devlet

haline gelmiştir. Osmanlı Devleti ise bu tarihe kadar pek çok hadiseyi atlatabilmiş ve kendi sınırları içerisinde muntazam bir sistemi oturtarak merkezileşmeye doğru hareket etmeye başlamış ve bu durum kimi göçerevli tebaayı ekonomik açıdan etkileyerek huzursuzluğa yol açmıştır. Safevi Devleti ise bu dönemlerde özellikle göçerevli Türkmenleri merkeze almış, üstelik itikadî özelliği hasebiyle Anadolu'daki tebaanın bir kısmının cazibe merkezi olmuştur. Dolayısıyla her iki devletin sultanı da ilk başlarda bu meseleye bir çözüm bulmak peşindedirler. Bu sebepten sorunun giderilmesi için diplomatik yola başvurulmuş ve diplomatik yazışmalar iki saray arasında başlamıştır.

Mektupların muhtevasından anlaşıldığı üzere, Şah İsmail yerel hakimlerin Erdebil müritlerinin ziyaretlerini engellemekten rahatsızdır. Nitekim Safevi sultanının bu mektuptaki amacı, Osmanlı sultanından hakimler ve devlet görevlilerine ziyarete gidenlere engel olmamaları için bir ferman istemektedir. Sultan II. Bayezid ise mektubunda bu talebin araştırıldığını kaydederek ziyaret için gidenlerin tekrar dönmediği ve dolayısıyla bölgenin düzeni ve devletin vergi sisteminin aksamasına yol açtığını ileri sürmüştür. Fakat anlaşılan şu ki II. Bayezid Şah İsmail'in talebini reddetmemiş ve "Allah evliyasının (Allah rahmet eylesin) ziyaretine talip" olanlara "geri dönmek kaydıyla hiçbir kimse mani..." olmayacaktır fermanını vermiştir. Başka bir deyim ile Erdebil şeyhlerini ziyarete gidenler, geri dönmek şartıyla ziyaretlerini gerçekleştirebileceklerdir.

Şah İsmail'in yazdığı mektupta dikkat çeken konulardan birisi de Anadolu halkının Erdebil şeyhlerine ve dolayısıyla Şah İsmail'e bağlılıklarının kadim bir bağlılık olduğu iddiasıdır. Şah İsmail mektubunda bu durumu inanç bağlılığı, sevgi ve yardımlaşma şeklinde tanımlayarak bu ziyaretlerin çok eskiden beri gerçekleştiğini not etmiştir. Bu durum da ister Safevi Devleti'nin kuruluşundan önceki dönemlerden kalan tarihî veriler, isterse hali hazırda Anadolu ve Balkanlarda sofıyan süreğini sürdüren Kızılbâş-Alevi zümrelerin varlığı ile uyuşmakta olup Alevi-Bektaşî tarihi açısından pek önemlidir.

Her iki mektupta dikkate değer bir diğer husus ise mektuplardaki karşılıklı saygının hâkim olması ve saraylara mahsus edep ve adabın riayet edilmiş olması meselesidir. Bu açıdan Şah İsmail tarafından gönderilen mektubun başlangıç bölümü daha uzun olup farklı ifadelerle Sultan Bayezid övülmüştür. Sultan II. Bayezid'in mektubuna bakıldığında ise başlangıç satırlarının daha kısa tutulduğu, mektupta Şah İsmail'in seyit soyuna sahip olan sultan şeklinde önemli tabirlerle nitelendirildiği görülür. Özellikle

Şah İsmail'in gönderdiği mektup muhteva açısından öyle ki Sultan Bayezid Han, Şah İsmail'in mektubunu muhabbetin artmasına vesile olarak tanımlamıştır. Bu durum da söz konusu iki sultan arasındaki münasebetlerin iyi bir şekilde ilerlediğini ve her ikisinin de kaostan uzak durmaya çalıştıklarını gösterebilir. Nihayetinde araştırmaya konu olan mektuplardan anlaşıldığı üzere, her iki sultan da başlangıçta vuku bulan sorunların diplomatik yoldan çözülmesinden yanadır.

### **Sonuç**

İncelemeye konu edilen iki mektup, Safevi Devleti'nin kuruluş döneminde, bu devlet ile Osmanlı Devleti'nin ilişkilerine tanıklık eden birincil kaynaklardır. Bu mektuplar daha sonra iki devlet arasında gerçekleşecek yeni yazışmaların ve devamında gelecek hareketli ve harareti dönemlerin habercisidir. Safevi Devleti kuruluşundan önce Erdebil Tekkesi isminde, itikadî bir merkez etrafında, farklı coğrafyalardaki Alevi-Kızılbaş inancına mensup olan insanları cezbetmiş, sonraki aşamada bu insanların gücüne dayanarak Şah İsmail'in önderliğinde Tebriz'de resmî olarak kurulmuştur. Nitekim Şah İsmail, bir taraftan Kızılbaş devletinin hükümranı diğer taraftan ise Erdebil Tekkesi'nin taliplerinin mürşit-i kamili olarak kendisini Anadolu'daki taliplerine borçlu bilerek onlara karşı kayıtsız kalamazdı. Bu sebeptendir ki dönemin Osmanlı padişahı olan Sultan II. Bayezid Han'a Anadolu'daki Erdebil talipleri ile ilgili mektup yazmıştır.

Şah İsmail mektubunda diplomatik bir dil ile Anadolu'da görev yapan hakem ve valilerin Erdebil şeyhlerini ve bu ocağın mürşidini ziyarete gitmek isteyenleri engellemelerine son verilmesini talep etmiştir. Mektupta Şah İsmail, Sultan II. Bayezid'in her zaman "İslam ehlini özellikle de tarikat yolunun yolcularını ve hakikat memleketlerinin sahiplerinin" hamisi olduğunu söyleyerek Erdebil ziyaretçilerine izin vermenin de adalete yakışır bir davranış olduğunu zikreder. Ayrıca Şah İsmail bu ziyaretlerin geleneksel olduğunu ve eskiden beri Anadolu ahalsinin Erdebil şeyhlerinin ziyaretine geldiklerini söyleyerek talebinde bu geleneğe istinat eder.

Sultan II. Bayezid ise bu yazıya cevaben Şah İsmail'e daha kısa bir mektup yollamıştır. Mektuptan anlaşılan, II. Bayezid, Şah İsmail'in talebini kabul eder ancak bunun bir şartı vardır. Bu da "her bir kimse Allah evliyasının (Allah rahmet eylesin) ziyaretine talip olunca geri dönmek kaydıyla" serbesttir. II. Bayezid daha önceki engellemelerin sebebini, tebaanın ziyaret bahanesiyle bölgelerini terk ederek "sipahi mahsulünde külli noksan belirmiş" şeklinde gösterir. Başka bir ifade ile engellemelerin sebebi, ahalinin

Şah'a gitmelerinin sonucunda bölgelerin nüfustan boşalması ve dolayısıyla vergilerde düşüş olmasıdır. II. Bayezid aldığı ziyaret serbestliği kararının sebebini ise “muhabbet yolunun kapanmaması” ve “muhabbet ipliğinin kopmaması” temennisi olarak beyan etmiştir. Buna ilaveten Sultan II. Bayezid'in mektubunun daha önceki satırlarında Şah İsmail'in gönderdiği mektubu muhabbetin artmasına sebep olan mektup şeklinde yorumu ise ilk dönemlerdeki Osmanlı Safevi ilişkilerinin mahiyetini ortaya koyması açısından önemli olup her iki tarafın birbirleriyle sükûnet içerisinde bir ilişkiden yana olduklarını göstermektedir. Bu bakımdan Şah İsmail'in saygı dolu yazısı ve Sultan II. Bayezid'in buna uygun cevabı iki güçlü devletin sultanlarının birbirlerine bakışları ve izledikleri usul ve yöntemlerin ortaya çıkması açısından anlamlı örneklerdir. Fakat bu mektuplar iki sultan arasında son yazışmalar olmayacaktır. Yazışmalar devam edecek ve Sultan II. Bayezid'den sonra Osmanlı tahtına geçen Yavuz Sultan Selim döneminde de devam ederek yeni bir mahiyet kazanacaktır.

# KAYNAKÇA

- ARTAN, Mihriban (2019). “Osmanlı Arşiv Kaynakları Çerçevesinde Şahkulu Ayaklanması'nın Sebepleri”. *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*. 2019/19. 285-312.
- BAHARLU, İlgar (2021). *Şab'ın Bahçesinde; Şab İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Feridun Bey, *Mecmua-i Münşeat*, Cilt I, TBMM Kütüphanesi Açık Erişim Koleksiyonu.
- Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Kol., No: 3041.
- ŞAHİN, İlhan ve Emecen, Feridun (1994). *II. Bâyezîd Dönemine Ait 906/1501 Tarihlî Abkâm Defteri*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- İNALCIK, Halil (2011). *Devlet-i Aliye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- KREUTEL, Richard F. (1997). *Hanivaldanus Anonimi'ne göre Sultan Bayezîd-i Veli*. Necdet Öztürk (çev.), İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2000). “Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış”. *Belleten*. 2000/239. 129-159.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2012). *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi*. İstanbul: Kitap Yayınevi.



﴿ الجواب ﴾

جنساب سلطنت ما ب حکومت نصاب شوکت قیاب سعادت ایا ب سیادت انساب مبارزا  
 للسلطنة والحکومة والعز والاقبال شاه اسمعیل اسم الله بنان عدله وافضاله الی یوم الدین  
 تعیبات صافیات شاهانه و تسلیات وافیات پادشاهانه که از محض محبت و صفای طوبیت ابلاغ  
 و ارسال می کرده با قوافل مسبحان اسرار و روحل موردان لیل و نهار منصف و مهدی  
 داشته توجه خاطر همایون بجانب سعادت مقرر و اش منعطف و مصروف دانسد و همواره  
 از بر سر اشحوال خبر ما لش مستغبر و ملتفت شمارند و چون درین ولانامه مشغول بدعا

Şekil 2. Sultan II. Bayezid tarafından Şah İsmail Safevi'ye yazılan mektubun birinci kısmı.

وختا مذمقرون بنا از جا و نجسای ارم اسما اصدار نموده بودند در این اوقات و اسعد ساعات  
 شرف نزول یافت و نتیجه در مطاوی بلاغت انارش مندرج کرده با جلاله بل من اوله الی آخره  
 محقق گشته موجب افزون محبت واقع شد و التماس که در باب عدم منع متوجهان  
 ان صوب صواب نما رفته بود تقصص فرمود چنان وضوح یافت که اکثر عایای غزاة  
 بجاهدین بهانه زیارت ترك این سرزمین کرده طریق عطالت ملوک می داشته اند  
 و ازین جهت نقصان کلی بمحصول سپاهی روی نموده و هر که که یکی از غازیان عظام  
 بر عیت قدیمی خود میرسید . بموجب رسم قدیم و بدین مستقیم ~~ک~~ رفته بوطن اصل  
 و خوبشتم می آورده اند و چون اشارت شریف در رسیده حکم فرمودیم که هر فردی ازین  
 طبقه در وقتی که داعیه زیارت اولیاء الله علیهم الرحمة نمایند برسبیل باز آمدن هیچ احدی  
 مانع و دافع نکردند تا طریقه محبت چنانچه دخوا . طرفین و مقصود جانین است . معذور  
 و دادر کردد و رشنه محبت لا ینقطع غیر منقطع شود و چون اناریکجهتی و اخلاص همکنسان  
 از نواحی ارباب اختصاص و تبسان چون صبح صادق روشن و مثال نص قاطع میرهن است  
 بزاید انساب نرفت همواره ایام سلطنت و ~~ک~~ امراتی قرین توفیق بزادانی باد یوب العباد

Şekil 3. Sultan II. Bayezid tarafından Şah İsmail Safevi'ye yazılan mektubun ikinci kısmı.

## YEŞİLÇAM SİNEMASINDA ALEVİLİĞİN VE ALEVİLERİN ÖRTÜK TEMSİLLERİ\*

*Implied Representations of Alevism and Alevi in Yeşilçam Cinema*

### Implizite Repräsentationen Von Alevitentum Und Alevit\*Innen Im Yeşilçam-Kino

İhsan KOLUAÇIK \*\*

ÖZ

Başlangıcından 1950’li yıllara kadar tarihsel, toplumsal ve politik meseleleri tartışma ya da beyaz perdeye yansıtma hususunda Türk sinemacıları yetersiz kalmışlardır. 1950’lerden itibaren değişen sosyoloji ve politik iklimin sinemadaki yansımaları, 1960’larda kendini göstermeye başlamış özellikle sosyolojik unsurlar beyaz perdede daha fazla görünür hale gelmiştir. Türkiye’de inanç ve kimlik bağlamında kolektif bir topluluk olarak değerlendirebileceğimiz Alevi Bektaşiler, Türk sinema tarihi boyunca ya görmezden gelinmiş ya da sinemasal anlamda beyaz perdede kendilerine yer bulma noktasında oldukça zorlanmışlardır. 1950’li yıllarda başlayan toplumsal, politik, kültürel ve ekonomik gelişmeler sinemaya da yansımıştır. Aleviler ve Alevilik de bu kapsamda özellikle 1960’ların ikinci yarısından itibaren çeşitli alanlarda kamusal görünürlük kazanmaya başlamış ve oluşan durumun sinemasal temsilleri çok kısıtlı da olsa görülmüştür. Türk sinemasının görünmez bir unsuru olan Alevi Bektaşiler Yeşilçam sineması döneminde örtük de olsa çeşitli filmlerde temsil edilmeye başlanmışlardır.

\* Bu çalışma, 2021 yılında hazırlanan “2000 Sonrası Türk Sinemasındaki Aleviliğin Görünürlüğüne Dair Temsiller” adlı doktora tezinden genişletilerek alınmıştır.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Güzel Sanatlar Tasarım ve Mimarlık Fakültesi, Radyo Televizyon ve Sinema Bölümü, ihsankoluacik@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5525-2182.



Çalışmada Yeşilçam sineması 1950'lerin ortası ile 1980'e kadarki yılları kapsayan bir dönemselleştirmeye tabi tutularak değerlendirme yapılmıştır. Bu dönemde Alevi Bektaşî inancının ve kimliğinin beyaz perdedeki temsiliyetini ortaya koymak ve Aleviliğe dair yönetmenlerin yaklaşımlarını tarama yöntemiyle betimsel bir biçimde ifade etmek çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Böylelikle Alevi Bektaşî inancının Yeşilçam sinemasında isminden bahsedilmeden örtük de olsa temsil edildiği, Alevi Bektaşî inancına dair kimi ritüellerin beyaz perdeye yansıtıldığı ve yapılan çalışmalardaki filmlerin aksine bu temsilin sayıca daha fazla ama yine de çok yetersiz olduğu iddia edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Alevilik Bektaşîlik, Türk Sineması, Yeşilçam.

## ABSTRACT

From the beginning until the 1950s, Turkish filmmakers were not able to discuss historical, social and political issues or reflect them on the silver screen. The reflections of the changing sociological and political climate in cinema since the 1950s began to manifest themselves in the 1960s, and especially sociological elements became more visible on the silver screen. Alevi Bektashis, who can be considered as a collective community in the context of belief and identity in Turkey, have either been ignored throughout the history of Turkish cinema, or have had great difficulty in finding a place for themselves on the silver screen. The social, political, cultural and economic developments that began in the 1950s were also reflected in cinema. In this context, Alevis and Alevism have started to gain public visibility in various fields, especially since the second half of the 1960s, and cinematic representations of this situation have been seen, albeit very limited. Alevi-Bektashis, an invisible element of Turkish cinema, began to be represented in various films, albeit implicitly, during the Yeşilçam cinema period.

In this study, Yeşilçam cinema has been subjected to a periodisation covering the years from the mid-1950s to 1980. The aim of the study is to reveal the representation of Alevi Bektashi belief and identity on the silver screen in this period and to express the approaches of the directors to Alevism in a descriptive way through the screening method. Thus, it is claimed that Alevi Bektashi faith is represented in Yeşilçam cinema, albeit implicitly without mentioning its name, that some rituals of Alevi Bektashi faith are reflected on the silver screen, and that this representation is more numerous but still very insufficient, unlike the films in the previous studies.

**Keywords:** Alevism Bektashism, Turkish Cinema, Yeşilçam.

## ZUSAMMENFASSUNG

Von den Anfängen des Kinos in der Türkei bis in die 1950er Jahre gab es unter türkischen FilmemacherInnen nur unzureichende Bemühungen, historische, soziale und politische Themen auf der Leinwand zu verhandeln. Die Veränderungen in der Sozialstruktur und im politischen Klima der Türkei ab den 1950er Jahren begannen sich in den 1960er Jahren auch im türkischen Kino zu manifestieren, wo insbesondere soziologische Phänomene auf der Leinwand zu größerer Sichtbarkeit gelangten. Die Aleviten und Bektaschiten in der Türkei, die hinsichtlich ihres Glaubens und ihrer Identität als eine kollektive Gemeinschaft betrachtet werden können, wurden in der Geschichte des türkischen Kinos entweder vollständig ignoriert oder konnten den Weg auf die Leinwand zumindest nur schwer finden. Die in den 1950er Jahren einsetzenden sozialen, politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Entwicklungen in der Türkei spiegelten sich auch im Kino wider. Vor allem ab der zweiten Hälfte der 1960er Jahre gelangten Alevit\*innen und das Alevitentum in verschiedenen Bereichen zu öffentlicher Sichtbarkeit und dieser Wandel ließ sich, wenngleich in weiterhin begrenztem Ausmaß, in der Folge auch in filmischen Repräsentationen beobachten. In verschiedenen Filmen aus der Periode des Yeşilçam-Kinos fanden sich erste implizite Repräsentationen von Aleviten und Bektaschiten, die im türkischen Kino bis dato unsichtbar geblieben waren.

Diese Studie untersucht die Periode des Yeşilçam-Kinos, die hier auf den Zeitraum von der Mitte der 1950er Jahre bis 1980 festgelegt wird, um herauszuarbeiten, wie der alevitisch-bektaschitische Glaube und die entsprechende Identität in diesem Zeitraum auf der Leinwand dargestellt wurden, und mittels einer Sichtung relevanter Filme beschreibend darzustellen, wie sich die Regisseure dieser Periode dem Alevitentum annäherten. Ausgehend von dieser Untersuchung wird behauptet, dass es im Yeşilçam-Kino eine Repräsentation des alevitisch-bektaschitischen Glaubens gibt, auch wenn diese auf impliziter Ebene stattfindet, und dass einige glaubensbezogene Rituale des alevitisch-bektaschitischen Glaubens auf der Leinwand dargestellt werden. Zudem wird angeführt, dass diese Darstellungen im Vergleich zu den in anderen Studien behandelten Filmen zahlreicher, aber nichtsdestotrotz äußerst unzureichend sind.

**Schlüsselwörter:** Alevitentum Bektaschitentum, Türkisches Kino, Yeşilçam.

## Giriş

20. yüzyılın sonlarından itibaren inanç sistemi olmakla birlikte kendini daha çok kolektif bir kimlik olarak tanımlayan Alevi Bektaşiliğin, birbirlerinden farklı inanç ve yaşam biçimlerinden etkilenerek ya da birbirlerini etkileyerek oluşturulan tarihsel ve kültürel bir olgu olduğu düşünülmektedir. Bu yönüyle Alevilik Bektaşilik, tüm diğer inançlarda olduğu gibi senkretik bir öz içermektedir. Yüzyıllar öncesine dayanan kökleriyle Aleviliğin; tarihsel, toplumsal ve teolojik anlamda kendisini İslam inancının içinde barındırdığı; kimi zaman İslam'ın özü, kimi zaman İslam'ın bütünü bir yorumu, kimi zaman da kendine özgü bir inanç olduğu düşünülmüştür. Büyük oranda Kitabî İslam'ın dışına çıkmış ve bütünü inançların çatı/üst kavramı olarak ele alınmakla birlikte Alevilik, XIX. yüzyılda kavramsallaştırılmıştır. Öncesinde Aleviliği tanımlamak için başta “Kızılbaşlık” olmak üzere farklı kavramlar kullanılmıştır. Bununla birlikte hala akademik anlamda “Alevilik nedir?” sorusunun tek ve tatmin edici bir yanıtı bulunmamaktadır. Alevilikle ilgili tekçi ya da özcü bir yaklaşımdan söz edilemez. Çünkü tekçi ve özcü yaklaşımların amacı, Aleviliği tanımlamakla birlikte bir çerçeve çizmek ve böylece Aleviliğin özünü yansıtan farklılığı bilinçli bir biçimde tahrip etmektir. Aleviliğin tanımlanma açısından müphem bir yapıda olduğunu söylemek mümkündür. Bu durum, onun tanımlanmasını ve belli bir sistematik yapı içinde genelleştirilmesini engellemektedir. Tanımlama sorunu nedeniyle her şeyden önce sosyal bilimlerde Alevilikle ilgili zihinsel bir karmaşa olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Aleviliğin tanımlanmasında özcü ya da tekçi yaklaşımlar, Alevi inanç biçimi ve kimliğini ya bir etnik unsura ya da inanış biçimine indirgemekte, böylece Aleviliği çerçeveleyerek onu özünden uzaklaştırmaya çalışmaktadır. Aleviliği tanımlamaya çalışırken baskın etnik bir kimlikten, inanıştan veya dilden bahsetmek mümkün değildir. Bu yüzden Aleviliğin; Türk, Türkmen, Yörük, Zaza, Kürt gibi çok etnikli kimliklerin inanışları ve ritüelleri farklılık gösteren heterodoks toplulukların tamamını içine alan ve eriten bir inanç biçimi veya kimlik olduğu ifade edilebilir (Aydın, 2015: 11-12).

Bu kapsamda çalışma, Aleviliği tanımlamak ya da sınırlandırmak maksadıyla yazılmamıştır. Metinde Alevilik ya da Alevi Bektaşi inancı/kimliği çerçevesinde Yeşilçam sinemasındaki yansımaları ele alınarak değerlendirilecektir. Sinemasal anlamda Alevilik Bektaşilik neredeyse yüz yılı geçen Türk sinema tarihi içinde çok az sayıdaki filmin merkezinde yer almıştır. Bu filmlerin büyük bölümü de son dönem, özellikle 2000 sonrası Türk sinemasına aittir. Yeşilçam sinemasında ise Alevi Bektaşi

inancının/kimliğinin görünür olamadığı, Alevilerin ya da yaşayan Aleviliğin konu edilmediği; daha çok Alevi Bektaşî erenleri/uluları/halk ozanlarının biyografilerinin çekildiği, Şamanist öğeler eşliğinde Aleviliğin Şamanizm’le olan ilişkisi ve Alevi Bektaşî inancına ait kimi sembeler ve ritüellerin gösterildiği ve bunların melodramatik anlatılar çerçevesinde beyaz perdeye aktarıldığı söylenebilir. Bu durumun temel nedeni Alevi Bektaşî inancına mensup bireylerin Cumhuriyet öncesinde (Osmanlı döneminde) ve sonrasında uğramış olduğu çeşitli baskılar sonucu kendilerini görünmez kılmaları ve kendi kimliklerini açıkça ortaya koy(a)mamalarıdır. Meseleye buradan bakıldığında tarihsel, toplumsal ve kültürel olarak birçok etkenden bahsetmek mümkün hale gelir. Cumhuriyetin ilanından sonra devletin etnik olarak Türk, dini olarak Sünni ve mezhepsel olarak da Hanefî kimliğini ön plana çıkarması, bu grupların dışında kalanların öteki olarak konumlandırılmalarına neden olmuş ve onların başta gündelik yaşam olmak üzere toplumsal ve kültürel yaşamda da görünmez olmalarını sağlamıştır. Sinemada da bu durumun yansımalarını görmek mümkündür.

Alevi Bektaşîliğin sinemada temsili kapsamında yeterli düzeyde akademik çalışmaların da yapılmadığı göze çarpmaktadır. Alevi Bektaşî inancının Türk sinemasındaki yansımalarına yönelik yapılan akademik çalışmalara bakıldığında yalnızca bir tane doktora tezinin olduğu görülmektedir. 2021 yılında İhsan Koluvaçık tarafından yazılan “2000 Sonrası Türk Sineması’nda Aleviliğin Görünürlüğüne Dair Temsiller” başlıklı doktora tezinde Alevi Bektaşî inancının/kimliğinin Türk sinemasına yansımaları ayrıntılı bir biçimde analiz edilmiştir. Tezin dışında Türk sinemasında Aleviliğin temsillerine dair makalelerden söz etmek gerekir, bunlardan ilki, 2014 yılında Zeki Uyanık tarafından yazılan “Son Dönem Türk Sinemasında Alevi Kimliğinin Görünümü”dür. Bu kapsamda özellikle 2000 sonrası Türk sinemasındaki Aleviliğin görünürlüğü üzerinde durulmuştur (Uyanık, 2014). 2015 yılında Murat Sadullah Cebi ve Derya Nacaroğlu’nu birlikte yazdıkları “Bir Ses Böler Geceyi” Filminde Alevi Zihniyetine İlişkin Sinematografik Gerçekliğin Sembol İnşası” başlıklı makale, Ahmet Ümit’in aynı adlı romanından uyarlanarak Alevi zihniyeti çerçevesinde göstergebilimsel analize tabi tutulmuştur (Cebi & Nacaroğlu, 2015). 2021 yılında Recep Çökerdenoğlu’nun “Başka Sementin Çocukları Filminde Milliyetçilik ve Alevilik” başlığıyla yazdığı makalede filmin milliyetçi ideoloji bağlamında değerlendirmesinin yanı sıra milliyetçilik ve Aleviler ilişkisi gözler önüne serilmiştir (Çökerdenoğlu, 2021). 2019 yılında Mehmet Fiğan’ın yazdığı “İsimsiz Temsil Edilmek: Yeşilçam’da Alevilik” isimli kitap bölümü ise Yeşilçam’daki sınırlı sayıda filmi, Alevi inancı/kimliği üzerinden değerlendirmiştir (Fiğan, 2019). Yapılan çalışmalar ya bir film üzerinden ya da ayrıntılı bir analizden uzak

bir biçimde akademik araştırmalara yansımıştır. Bu kapsamda “Yeşilçam Sinemasında Aleviliğin ve Alevilerin Örtük Temsilleri” adlı çalışmanın daha sonraki dönemlerde yapılacak araştırmalara kaynaklık edeceği düşünülmektedir.

Buradan yola çıkıldığında çalışmanın amacı; Yeşilçam sinemasında Alevi Bektaşî inancının ya da kimliğinin örtük dahi olsa beyaz perdeye yansıtıldığını ortaya koymaktır. Ancak bu yansıtış biçimine dair film yapımcılarının tavrı ve inanç ya da kimliği yansıtma biçimleri ayrıntılı biçimde değerlendirilmiştir. Bu çerçevede başlangıcından Yeşilçam dönemine kadar Türk sinemasında Alevi Bektaşî inancının temsili ele alınmış; sonrasında ise Yeşilçam sineması merkezinde 1960’lı yıllardan başlamak üzere 1970’lerin ortalarına genel bir tarama yapılarak 7 Türk filmi (*Hacı Bektaş Veli -Anadolu’yu Türkleştirenler-*, *Kızılırmak Karakoyun*, *Gökçe Çiçek*, *Pir Sultan Abdal*, *Gönüllerin Fatihî Yunus Emre*, *Ali’ye Gönül Verdim*, *Avşar Beyi*) belirlenmiş ve incelenmiştir. Amaca yönelik örneklem çerçevesinde tarama yöntemiyle betimsel bir biçimde incelenen filmlerde Alevi Bektaşî inancına dair olgulara rastlandığı tespit edilmiştir. Ancak bunların çok büyük bölümü örtük temsillerdir.

## 1. Başlangıcından Yeşilçam Sinemasına Kadar Aleviler ve Alevilik

Türk sinemasının başlangıcından Yeşilçam dönemine kadar Alevi Bektaşî inancına dair sadece üç film dikkatleri çeker. Bu filmlerde tam anlamıyla Alevi Bektaşî inancına yer verilip verilmediği ya da verilemediği tartışma konusudur. Ancak özellikle *Boğaziçi Esrarı* ve *Aşık Veysel’in Hayatı (Karanlık Dünya)* filmlerinde inanca dair çeşitli öğelerden bahsetmek mümkündür. *Kızılırmak Karakoyun* filmi ise konargöçer Türklerin obasında gerçekleşen bir aşk hikayesine odaklanır. Çeşitli kaynaklarda filmin Alevi Bektaşî inancına dair öğeler barındırdığı düşünülmektedir.

### 1.1 Boğaziçi Esrarı

Türk sinema tarihi içinde Alevi Bektaşî inancına dair ilk film, Tiyatrocular dönemi olarak da adlandırılan Muhsin Ertuğrul döneminde çekilmiştir. 1922 yılında Muhsin Ertuğrul’un Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun “Nur Baba” adlı romanından uyarladığı “*Boğaziçi Esrarı*” filmi, bu yönüyle Türk sinema tarihine geçmiştir. Aslında film, romanda olduğu gibi “Nur Baba” adıyla filme uyarlanmak istenmiş ve çekimleri de öyle başlamıştır ancak gelen tepkiler üzerine filmin gösterimi “*Boğaziçi Esrarı*” adıyla gerçekleşmiştir. Hikâye aynıdır ve sadece isimde değişiklik yapılmıştır.

1922 yılında çekilmiş olan film, çeşitli sebeplerden ötürü kopyaları bulunamadığından ya da kaybolduğundan izlenememektedir. Ancak sinema yazarları, tarihçiler, edebiyatçılar ve araştırmacıların film üzerine yazılarından yola çıkarak bir anlamlar bütünü oluşturmak mümkündür. Filmin Alevi Bektaşî inancına yönelik toplumdaki pejoratif anlamlar içeren genel algıyı güçlendirecek türden rahatsız edici olduğunu söylemek gerekmektedir. Murat Belge “Huzursuz Bir Ruhun Panoraması” adlı derleme çalışmaya yazdığı önsözde Yakup Kadri’nin romanını bir tarikat eleştirisi olarak ifade eder (Belge, 2022: 13). Ancak eserin toplum tarafından algılanış biçimi ve toplumun çıkaracağı anlamlar farklılaşabilmektedir. Nitekim öyle de olmuştur. Film, romanda olduğu gibi bir Bektaşî tekkesi çevresindeki olayları anlatmaktadır. İstanbul’da önemli bir Bektaşî babası olan Arif Efendi’nin ölümünden sonra öğrencilerinden Nuri’nin Arif Efendinin eşi Celile Hanımla evlenerek tarikatın başına geçmesini; Nur Baba ismiyle tekkenin postnişin olmasını, etkili bakışları ve eşsiz sesi ile tekkesinde bulunan kadın müritlerin gönüllerini fethetmesini anlatmıştır. Hikâye bununla da kalmamış ve tarikat içinde mürit olan fakat ayin-i cem sırasında gördükleri karşısında tiksinererek bir daha ceme katılmama kararı alan evli ve iki çocuk annesi Nigâr Hanımla Nuri’nin yaşadığı gayri ahlaki yasak ilişkiye odaklanmıştır<sup>1</sup>.

Ayin-i ceme cinsiyet ayırmaksızın kadınlı ve erkekli katılım, yüzyıllardır Alevi Bektaşî inancına yönelik çeşitli iftiraların temel sebeplerinden birini oluşturur. Özellikle mum söndü iftirası, romandaki bir bölümü içerecek şekilde “Bir Bektaşî Tekkesinde Mumlar Nasıl Söner” başlığıyla kullanılmıştır. Dolayısıyla romanın Alevi Bektaşî inancına yönelik pejoratif anlam içerecek biçimde kurgulandığı şüphe götürmez. Cem ritüeli, kadınlı erkekli yapılsa da cinsiyet ayrımı söz konusu değildir. Dolayısıyla cemdeki herkes can olarak nitelenir. Fakat “*Boğaziçi Esrarı*” filminde Bektaşî tarikatının postnişin olan Nuri/Nur Babanın müridine duyduğu yakınlık, mum söndü ezberinin tekrarlanması önünü açmıştır. Bu durumun romandan sonra filme de yansması, özellikle İstanbul’da bulunan Bektaşîler tarafından tepkiyle karşılanır ve olaylar çıkar. Aslında meselenin büyüyeceği romana verilen tepkilerden bellidir. Ancak “Kemal Film” isimli yapıım şirketi ısrarla romanı filme uyarlamak istemiştir.

1 “Nur Baba/Boğaziçi Esrarı”, Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun Bektaşîliğe merak sardığı dönemde tarikattan umduğunu bulamamasının ürünü olarak ortaya çıkmış bir roman olarak değerlendirilmiştir. Romanda Bektaşîlik; ahlaki erozyona uğramış, yozlaşmış bir tarikat olarak kurgulanmış ve gelenekten koptuğu belirtilmiştir (Çobanoğlu, 2022: 143). Bozulma ve yozlaşma sadece Bektaşî tekkelerine özgü bir durum değildir. Yakup Kadri “yozlaşmayı ülke genelindeki büyük resmin bir parçası olarak” değerlendirir. Bu kapsamda birçok geleneğin de tekkelerde yanlış anlaşılacak uygulandığı kanısına varır (Çakmak, 2022: 286).

Yönetmen ve aynı zamanda senaryoyu da yazan/uyarlayan Muhsin Ertuğrul'un da yazdıkları filmi onun da çekmek istediğinin kanıtı gibidir. Çünkü romanın uyandırmış olduğu yankıdan yararlanmak istemiştir (Özön, 2010: 88-89): “Kutsal diye bilinene tekkenin mahremiyetine sokulup açık saçık ayinleri açıklamak, belirli bir zümrenin aleyhine oluyordu, şimdi bu yaşamı beyaz perdeye aktararak halka göstermek, büyük bir günah sayılıyordu. Günahı işlemek değil de işlenen bir günahı açığa vurmak bazı çevrelere uygun düşmüyordu.” (Ertuğrul, 1989: 301). Muhsin Ertuğrul'un açıklamaları romandan etkilendiğinin ve olayları tamamıyla gerçek olarak değerlendirdiğinin açık kanıtıdır. Yazının devamında Bektaşilerin saldırılarını dinci bir kitlenin saldırısı olarak yorumlar ve açıkça olumsuzluk atfeder. Film çekimi sırasında çıkan olaylar bir süre daha devam eder. Bektaşiler, Kemal Film üzerinde baskı kurarak çekimlerin yapılmasını engellemek isterler hatta işi Kemal Film'in sahibi Kemal Bey'i ölümle tehdit etmeye kadar vardırırlar ancak Dahiliye Nezaretinin duruma el koymasıyla işler değişir (Özuyar, 2017: 358-359). Sonrasında filmin çekimi bir süre durmak zorunda kalır ancak daha önce de ifade edildiği gibi ismi değiştirilerek tamamlanır ve İstanbul'un işgali bittikten sonra “Boğaziçi Esrarı” ismiyle gösterimi yapılır. Filmin tanıtım metnindeki ifadeler filmin masumane bir aşk hikayesinden bahsettiği şeklinde algılanabilir. Hatta adeta bir aşk masalı şeklinde ifade edilir (Akçura 1995: 30).

“Menazırı latifesiyle bütün âlemi gaşyeden (çoşturan) ve sakinlerine hüsnü melahat ve hüsnü şairane ilka eden (yapan) güzel Boğaziçi'nin esrarengiz ve muhassar bir vakayı aşkını ve şarkın derin ve hassas bir ihtiras masalını tasvir eden bir eser nefis, her iradesinde takdirlere mazhar olan bu kıymettar Türk kordelesi Şehzadebaşı sinema meraklılarına da her halde mahsus edecektir.”

Filmde Bektaşiliğin en önemli ritüellerinden ayin-i cem gösterilmiş, Bektaşi nefesleri seslendirilmiş ancak sessiz dönem filmi olduğu için sadece görüntülerle anlatılmaya çalışılmıştır. Filmdeki cem ritüeli Yakup Kadri'nin romanında anlatıldığı gibi sorunludur. Bunun yanı sıra ana karakterlerden kötü, ahlaksız olarak ifade edilen Bektaşi olması da filmin bakış açısını ortaya koymaktadır. “Boğaziçi Esrarı”, sinemada ana karakteri Bektaşi olan ilk filmidir ve Alevi Bektaşiliğe dair olumsuz algı bırakmış olması sebebiyle tepkiler çekmiş, ciddi eleştirilere tabi tutulmuştur.

Türk sinemasında Alevi Bektaşi inancına dair öğelerin/ritüellerin çoğunlukla yanlış/sorunlu biçimde gösterildiği bir film olması dışında “Boğaziçi Esrarı”nın koyu bir melodram olduğu söylenebilir. Hatta Alim Şerif Onaran filmin melodram ve tutuculuk yönünden Muhsin Ertuğrul ilk filminden daha önde olduğunu belirtir



(1981: 164) Film dili ve tekniği noktasında değerlendirme şansı bulunulamayacak filmin içerik noktasında Alevi Bektaşî inancına yönelik olumsuz hatta iftira niteliğindeki anlatımı yüzyıllardır süre gelen toplumsal zihniyetin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Bu olumsuz temsil sonrası Tiyatrocular (Muhsin Ertuğrul) dönemi boyunca Türk sinemasında Alevi Bektaşî inancına yönelik doğrudan ya da dolaylı bir temsilden söz edilemez. Muhsin Ertuğrul döneminde çekilen film sayısı çok azdır ve filmlerin büyük bölümü estetik ve tematik anlamda sinema dilinin çok gerisindedir. Böyle bir ortamda tarihsel, toplumsal ve politik meselelerden çok cumhuriyet ideolojisinin kurucu unsurları çerçevesinde ideolojik formasyona uygun filmler yapılmıştır.

### 1.2 Kızılırmak Karakoyun

Türk sinemasında geçiş döneminde 1939 ile 1950 arasında yeni sinemacılar ortaya çıkmıştır. Ancak bu dönemde Muhsin Ertuğrul da film çekmeye devam etmiştir. 1946 yılında senaryosunuERCÜMENT ER takma adıyla Nazım Hikmet'in yazdığı, yönetmenliğini yine Muhsin Ertuğrul'un yaptığı halk anlatısından uyarlanan "Kızılırmak Karakoyun" filmi çekilir. Sonrasında iki kez daha filme çekilecek olan anlatıda, yörük obası beyi olan Hüseyin Ağa'nın kızı Hatçe, Çoban Selim'in sevgisine karşılık verir. Oba içinde Selim'in ağa kızına duyduğu aşk hoş karşılanmaz ancak bir şartla Hatçe'ye kavuşmasının önü açılır. Bu şarta göre Selim, üç gün boyunca sürüsünü tuzlayacak ve üç günün sonunda nehirden sürüsünü su içirmeden karşıya geçirecektir. Selim'in koyunları su içirmeden karşıya geçirmesine rağmen çeşitli engeller çıkar ve Hatçe ile Selim bir türlü kavuşamazlar. Filmde Ertuğrul, yörüklerin yaşamını beyaz perdeye aktarır ancak Alevi Bektaşî inancına dair bir unsurdan bahsedilip edilmediği eldeki veriler çerçevesinde bu konu tartışmalıdır. Türkmen Yörüklerin büyük bölümünün Alevi Bektaşî inancına mensup oldukları ön bilgisinden yola çıkarak filmde hikâyenin bu çerçevede ele alındığı hususu belirtilebilir. Filmde çeşitli deyişlerin söylendiği bilgisi de Alim Şerif Onaran'ın "Muhsin Ertuğrul'un Sineması" adlı kitabında yer almaktadır (1981: 303).

### 1.3 Aşık Veysel'in Hayatı (Karanlık Dünya)

Yeşilçam sineması öncesinde çekilen son film ise 1952 yılında yönetmenliğini Metin Erksan'ın yaptığı "*Aşık Veysel'in Hayatı (Karanlık Dünya)*"dır. Ünlü Alevi Bektaşî halk ozanı Aşık Veysel'in yaşamını şair ve ressam Bedri Rahmi Eyüboğlu'nun

senaryosundan yola çıkarak belgesel görüntüler eşliğinde beyaz perdeye aktaran film, Alevi Bektaşî inancına dair çeşitli nüveler taşımaktadır. Ancak film sansür kurulu tarafından önce ismi (Karanlık Dünya) sonrasında da köydeki yaşama ait gerçekçi hatta kimi zaman belgesele yaklaşan görüntüleri nedeniyle (tarlalardaki başak boylarının kısa zayıf gösterilmesi, turna dansının ayakları çıplak genç kadınlar tarafından yapılması) sansürlenir.

Film, Aşık Veysel'in yaşam öyküsüne odaklanırken Veysel'in Alevi Bektaşî olduğu vurgusuna yer vermez. Yönetmenin bu konuya dair çok da bilgi sahibi olmadığı düşüncesi yapmış olduğu röportajlarda görülmektedir. O, daha çok Veysel'in halk ozanı olarak zorlu yaşam koşullarını ve dönemine katkısını ele almak istemiştir. Film boyunca Aşık Veysel'in "Kara Toprak, Şeytan Bunun Neresinde" ... vb. türküleri Veysel ve Ruhi Su tarafından seslendirilir. Köye gelen aşıklar kadınlı erkekli toplantılarda dinlenir, bu durum kadının sosyal yaşamdaki yerini göstermesi noktasında oldukça önemlidir. Veysel'in Alevi Bektaşî olması ve Alevi Bektaşî topluluklardaki kadın erkek ilişkileri ya da kadınların sosyal yaşamdaki yerleri gösterilmiş olur. Veysel'in bağlamaya karşı ilgisine dikkat çekilir, sonrasında da Veysel'in yaşamından bölümler gösterilerek belgesel tamamlanmıştır.

Filmde Veysel'in Alevi Bektaşî olduğuna dair simgesel düzeyde çeşitli ipuçları olmakla birlikte, yönetmen tarafından Turnalar dansı olarak ifade edilen Turnalar semahı<sup>2</sup> dışında doğrudan Alevi Bektaşîliği ifade edecek anlatı ya da görüntüye rastlanmaz. Yönetmenin Turnalar dansı söylemi de zaten Alevi Bektaşî inancına dair herhangi bir araştırma içinde olmadığını göstergesidir. Metin Erksan "Yine, ikisi çıplak ayaklı, ikisi çarıklı dört kızın oynadığı Turna dansları çekmiştim. Gerçek bir

2 Semah, Alevi Bektaşî inanç sisteminde cem törenlerinde merkezi konumdadır. Semahların Orta Asya kökenli eski Türk topluluklarının inanç biçimlerinden birisi olan Şamanizm kaynaklı olduğuna dair çeşitli görüşler mevcuttur. Semahlardaki temel iki unsur olan müzik ve dansın Şamanizm'den kaynaklı olduğu düşünülmektedir (Turan, 2010: 156; Yörükhan, 2005: 31). Şamanların davul eşliğinde yaptıkları dansla Alevilerin Bektaşîlerin semahları arasında bir özdeşlik kurulmuştur. Çeşitli benzerlikler olsa da semahların tam anlamıyla Şaman danslarından esinlenerek oluşturulduğu savının sorunlu olduğunu söylemek gerekmektedir. Semahların ortaya çıkışı konusunda birden çok farklı görüş vardır. Bu semahlardan birisi olan Turnalar Semahı, turnaların sabahları erken saatte ve akşamları da gün batarken su yüzeyinde yaptıkları danstan esinlenmiştir. Her biri On iki imamı temsil eden on iki genç kızın döndüğü bir semahdır (Melikoff, 1993: 47) ve Hz. Ali'nin ruhunun göğe yükselmesini ya da şamanların turna kuşu (donunda) şeklinde girmesini sembolize etmektedir. Semah dönenlerin el ve ayaklarıyla yaptıkları hareketlerin turnayı sembolize ettiği düşünülmektedir (Erol, 2018: 190).

Turna dansıydı. Kızların ayakları görülüyor diye onu da kestiler.” diyerek bu durumu açıklar. Filmde sadece Veysel’in türküleri seslendirilmez aynı zamanda Pir Sultan Abdal’ın şiirleri de Ruhi Su tarafından orkestra eşliğinde seslendirilir ancak sansür kurulu tarafından bu sahneler de kesilir (Odabaş, 2004: 549). Metin Erksan, Aşık Veysel’i aşık tarzı halk ozanlığı geleneğini sürdüren/gelecek nesillere aktaran bir değer olarak yansıtmıştır. Filmin sansür kurulu tarafından yasaklanan kısmında yer alan bu görüntüler filmde yer almamıştır.

Geçiş dönemi filmlerinin dışında sinemacılar döneminde çekilen bu ve benzeri filmlerle birlikte toplumsal meselelerin Türk sinemasında daha fazla yer aldığı görülür. Fakat bu meseleler arasında Alevilik ya da Alevilerin inancına/kimliğine dair sorunlara değinilmez. Zaten bu dönemde yerel bölgeler haricinde Alevilerin kendilerini gizledikleri ve görünmez oldukları bilinmektedir.

## **2. Yeşilçam Dönemi’nde Aleviler ve Alevilik**

Genel olarak Yeşilçam sinemasına bakıldığında Alevi Bektaşî inancına ya da kimliğine ait öğelerin 2000 öncesi Türk sinemasında yeteri kadar temsil edilmediği ya da edilemediği görülmektedir. Aleviler Bektaşîler Türkiye Cumhuriyeti devleti sınırları içerisinde cismen var olmalarına rağmen ama isimlerinden bahsedilmesi yasaklanmış ötekilere benzemektedirler. Alevi Bektaşî inancına dair ritüeller, nefesler, Aleviler tarafından kutsal kabul edilen kişiler ve bu kişilerce gösterildiğine inanılan kerametler 1960-70 dönemi Yeşilçam sinemasına çok az da olsa konu olmuş fakat birkaç film dışında bu filmlerin büyük bölümü gerçekçi bir sinema dilinde beyaz perdeye aktarılamamıştır.

Yeşilçam döneminde çekilen filmlerde ilk olarak Aleviler Bektaşîler tarafından ulu kişiler olarak kabul edilen tarihsel ve dini şahsiyetlerin, eren/evliya ve yol önderlerinin biyografilerinin beyaz perdeye yansıdığı görülmektedir. Filmlerde Alevi Bektaşî uluları, önderleri ya da Alevilikle ve Bektaşîlikle ilişkilendirilen kişilerin yaşam öyküleri canlandırılrsa da genellikle Sünni bir bakış açısıyla beyaz perdeye yansıtılmıştır. Özellikle 1960’lı yıllarda dini referanslı filmlerin sayısındaki artış sinemanın ticari yönü açısından oldukça önemlidir. Filmlerin çok büyük bölümü sinemanın gerçekçi dilinin dışındadır. Çekilen filmlerde dini konulardan ziyade dini şahsiyetlerin başlarından geçen yalan yanlış olaylar ve olağanüstü kurgular vurgulanmış ve bu kişilikler birer kahramana dönüştürülerek seri halde filmler çekilmiştir. Burçak Evren bu dönemi değerlendirirken şunları ifade etmiştir (2003: 12):

*“Piyasadaki yerli yapımlara kimi beylik ablaksal nedenlerle karşı çıkanların seyircisi oldukları bu filmler, bir yandan piyasa filmlerine bir alternatif olarak ama yalnızca tecimsel amaçlarla ortaya çıkarken, diğer yandan da en masum inanç ve duyguları sömürme amacını da beraberinde getirmişlerdir. Alelacele kırsal kesim seyircisine yönelik izleyenler için yapılan bu filmler, bırakan tarihsel gerçekleri bir yana, en azından Müslümanlığın bilinen temel doğrularını bile yansıtmaktan aciz kalmışlardır. Nemağın yanlış kılınması, dönemlerin karıştırılması, Hazreti İbrahim’e kurban getiren meleğin kanatlı ve sarı saçlı bir kadın şeklinde tasvir edilmesi gibi...”*

Evren’in de belirttiği gibi filmlerin amacı özellikle kırsal kesimdeki insanların hem maddi hem de manevi olarak daha fazla sömürülmesidir. Bu kapsamda çekilen filmler, dini kişilikleri tanıtmanın ötesine geçememiştir. Filmlerde dini kişiliklerin kahramanlıkları gerçeklikten uzak ve abartılı bir biçimde yansıtılmıştır. Hem estetik hem de tematik anlamda seyirciye sinema estetiğinden uzak yapımlar sunulmuştur. Bu kapsamda Alevilerin toplum içindeki varlıklarını da göz önünde bulunduran kimi filmlere yer verildiğini söylemek mümkündür.

## **2.1 Hacı Bektaş Veli (Anadolu’yu Türkleştirenler)**

1967 yılında çekilen ve yönetmenliğini T. Fikret Uçak’ın yaptığı *“Hacı Bektaş Veli (Anadolu’yu Türkleştirenler)”* filmi, Alevi Bektaşiler tarafından kutsiyet atfedilen kişiliklerin en önemlilerinden Hacı Bektaş-ı Veli’nin yaşam öyküsünü Firdevsi tarafından 15. yüzyılda yazıldığı düşünülen *“Vilayetname-i Hacı Bektaş-ı Veli”*den kesitler halinde beyaz perdeye yansıtmıştır. Hacı Bektaş’ın Kitabı İslam’ın dışında bulunduğu ve kimi araştırmacılar, yazarlar ve akademisyenler tarafından heterodoks İslam’ın ya da Halk İslam’ının Anadolu coğrafyasındaki en önemli temsilcisi olduğu 14. yüzyıldan beri yazılmış kaynaklarda mevcuttur. Hacı Bektaş, Aleviler Bektaşiler tarafından Bektaşiliğin önderi, Alevilerin de piri olarak anılmaktadır. Ancak Hacı Bektaş’ın tarihsel kişiliğine dair tartışmalar devam etmektedir. Kimi kaynaklar onu Sünni bir alim olarak da görmektedirler. Bunun yanı sıra Hacı Bektaş’a yönelik farklı ideolojik çevreler tarafından çeşitli yaklaşımlardan da söz edilebilir. Dolayısıyla birden fazla Hacı Bektaş portresi ortaya çıkmaktadır. Bu noktada Hacı Bektaş, Aleviler Bektaşiler tarafından algılandığı biçimiyle değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Dolayısıyla tarihsel tartışmaların da ötesinde Hacı Bektaş’ın yol ulusu ve pir olarak kabul edildiği söylenmelidir.

Filmde, Ahmet Yesevi'den Yesevi bir derviş olarak himmet alan ve Rum iline (Anadolu'ya, Sulucakarahöyük'e) gönderilen Hacı Bektaş'ın yolculuğu sırasında ve Rum iline gitmeden Türkistan'dayken göstermiş olduğu kerametler<sup>3</sup>, belli bir öykü çerçevesinin dışına çıkılarak art arda bölümler halinde gösterilmiştir. Başta Vilayetname'de olmak üzere Aleviler Bektaşiler tarafından eren/evliya statüsündeki kimi kişilerin menkıbelerinde anlatılan ve Hacı Bektaş'a atfedilen mitik öğeler filmin tamamında açık bir biçimde gösterilmiştir. Fakat filmde tarihsel açıdan birçok hatanın da yapıldığını belirtmek gerekmektedir.<sup>4</sup> Şüphesiz ki bu hataların kaynağı, doğrulukları kesin olmayan Velayetname ve benzeri menkıbelerdir. Senaristin ve yönetmenin bu öykülerden yola çıkarak filmi gerçekleştirdikleri bilinmektedir. Dolayısıyla filmdeki tarihsel hataların kaynağını yönetmene ya da senariste mal etmek haksızlık olacaktır. Ancak onların da filmdeki anlatıyı kurma noktasında çok büyük eksiklikleri olmuştur.

Filmde, Hacı Bektaş'ın Yesevi dervişi olarak İslamiyet'i yaymak üzere Anadolu'ya geldiği vurgulanırken, bazı bölümlerde Hacı Bektaş, Kitabı İslam anlayışını Rum diyarında yaymaya çalışan bir derviş/eren/âlim/evliya gibi yansıtılmıştır. Bu anlamda film, Hacı Bektaş-ı Veli'yi, kimi sahnelerde Sünni bir İslam âlimi/ereni/evliyası gibi göstermiştir. İçeriğine bakıldığında filmi, 1960'ların ikinci yarısında ortaya çıkmaya başlamış olan Hazretli filmlerden birisi olarak görmek mümkündür. Film, halkın dini duygularını sömürmek adına sinema salonlarına daha fazla izleyiciyi çekerek, kar elde etmek üzere tasarlanmıştır. Filmdeki gösterilen Hacı Bektaş ile Alevi Bektaşiler tarafından pir olarak kabul edilen Hacı Bektaş arasında farklılıklar söz konusudur.

Sünni ilim insanlarından Ahmet Eflaki'nin kalem aldığı ve döneminin önemli metinlerden birisi olarak kabul edilen Ariflerin Menkıbeleri adlı eserde Hacı Bektaş'ın şeriat kurallarının dışında bir yaşam sürdürdüğü; oruç tutmayıp namaz kılmadığı

3 Bektaş'ın hocası Lokman-ı Perende'nin arafe günü hacdayken canı helva çektiğinde Bektaş'ın bir tabak helvayı ona ulaştırması, Ahmet Yesevi'nin oğlu Haydar'ı esir düştüğü kâfirlerin elinden kurtarması, güvercin donunda Anadolu'ya gelmesi, başına atılan loğun ona değmeyerek yanına düşmesi, öldüğünde kendi cenazesini kendisinin yıkayıp, taşıması gibi daha birçok efsane filmde Hacı Bektaş'ın kerameti olarak gösterilmiş, böylece onun efsanevi ya da mitolojik karakterine gönderme yapılmıştır.

4 Film, Vilayetname'den yola çıkılarak senaryolaştırıldığı için Ahmet Yesevi'yle Hacı Bektaş aynı dönemde yaşamış gibi göstermiştir. Ahmet Yesevi ile Hacı Bektaş'ın zamansal olarak aynı dönemde yaşamış olmalarına dair tartışmalar tarihçiler arasında sürmektedir ancak buna karşın menkıbnamelerde aynı dönemde yaşamış gibi gösterilmeleri ve mürşit-talip ilişkisi kurmaları söz konusudur. Bu durum, Hacı Bektaş'ın ölümünden neredeyse iki yüz yıl sonra yazılmış olduğu düşünülen menkıbnameleri tartışmalı hale getirmektedir.

belirtilmiştir (Eflaki, 1973: 370). Ancak filmde bazı sahnelerde Hacı Bektaş-ı Veli tek başına namaz kılarak gösterilir. Alevi Bektaşilerce Hacı Bektaş'ın bir Alevi önderi olduğu ve Kitabî İslam'ın kurallarıyla ilgisinin olmadığı düşünülmektedir. Hatta Hacı Bektaş'ın Alevi Bektaşi cem törenlerini yürüttüğü bilinmektedir. Filmde buna dair bir dene bulmak mümkün değildir. Bunun yanı sıra Hacı Bektaş-ı Veli'nin kerametleri, onu Anadolu'da karşılayan erenlerin yine çeşitli kerametler göstererek Hacı Bektaş-ı karşılamaları, Kitabî İslam'ın din anlayışıyla örtüşmemektedir. Bu noktada, Hacı Bektaş-ı Veli'yi bağlamından kopararak Sünnî bir âlim, derviş olarak göstermeye çalışmak tarihsel anlamda tartışmalıdır.

Filmin genelinde yönetmenin Hacı Bektaş-ı Veli'yi net bir şekilde bir yere konumlandıramadığı açık bir biçimde görülür. Kimi sahnelerde Kitabî İslam'ın kurallarına uyan bir eren/evliya gibi gösterilse de bazı sahnelerde Hacı Bektaş-ı Veli'nin Alevi Bektaşi inancının temellerini oluşturan düşüncelerine de yer verilmiştir. Hacı Bektaş, Anadolu'ya gelmeden önce hocası Lokman-ı Perende ile diyalogunda gönüller sultanı olmak istediğini ifade etmiştir. Gönül vurgusu Hacı Bektaş'ın Anadolu'ya gitmesinden sonra erenlerinden Kara Donlu Can Baba'yı Moğol Han'ı Tatar Kavus'u İslamiyet'e davet etmek üzere gönderdiği sahnede yeniden ortaya çıkmıştır. Alevi Bektaşi inancında gönül, tanrıya ulaşmanın en önemli aracıdır. Hacı Bektaş'ın da tanrı ile gönül arasında perde olmadığına dair sözünün olduğu bilinmektedir.

Filmde Hacı Bektaş-ı Veli'nin Ahmet Yesevi tarafından Rum (Anadolu) iline Sulucakarahöyük'e gönderilmesi sahnesinde Yesevi, "orada erenler, gerçekler, abdallar çoktur, hadi yürü, Hakk yardımcın, Hızır yoldaşın ola" diyerek Hacı Bektaş'ı yollamıştır. Alevi Bektaşi inancı açısından Hızır vurgusunun önemli olduğunu, Hızır'ın Alevi Bektaşiler tarafından kutsiyet atfedilen, yardım istendiğinde onların yanında olacağına inanılan, bütün peygamberlerin yanında bulunan ve onlara yardım eden, bolluk ve bereketin sembolü olan kutsal varlığa dönüştürüldüğünü belirtmek gerekir.

Hacı Bektaş, Sulucakarahöyük'e geldiğinde Anadolu'daki Rum abdallarına davet göndermiştir. Hacı Tuğrul ve Karaca Ahmet onun bu davetine olumlu karşılık verirken Emre Sultan bu daveti reddetmiştir. Karaca Ahmet ve Hacı Tuğrul, Hünkâr'a müرشidinin kim olduğunu sorduğunda, Hacı Bektaş, Ahmet Yesevi olduğunu söylemiştir. Alevi Bektaşi inancında müرشitlik çok önemlidir ve dede ya da pir, müرشitliği temsil etmektedir. Müرشit aynı zamanda Hz. Ali ile özdeş kılınmaktadır.

Karaca Ahmet ve Hacı Tuğrul, Hacı Bektaş'ın yanına gittiğinde Hacı Bektaş "Bizler din kardeşiyiz, umarım mezheplerimiz de aynıdır, Hu diyelim dostlar tanrı adına tanrı için, Resulü Muhammed için Ehlibeyt için." diyerek örtük de olsa mezhep vurgusu yapmıştır.

Filmde Hacı Bektaş'ın önemli sözleri sıklıkla vurgulanmıştır. O sözlerden birisi olan ve Aleviliğin temel felsefesini içinde barındıran "Eline, beline, diline sahip ol" sözü Hünkâr tarafından müritlerine öğüt amacıyla ifade edilmiştir. Alevi Bektaşî inanç esasları çerçevesince eline, beline ve diline sahip olamayan kişilerin Alevi Bektaşî olmaları mümkün değildir. Fuat Bozkurt, Ön Asya dinlerinden olan Maniheizm'deki "el, dil ve gönül mührü" biçimindeki yasağın Alevilikteki zuhur bulmuş hali olarak yorumlamıştır. Eline sahip olamama; el ile yapılan suçları kapsamaktadır, diline sahip olamama, dil ile başkasını incitmek manasındadır, beline sahip olamamak ise kendisine yasak olan kimseyle cinsi münasebette bulunma anlamına gelmektedir. Eğer bu suçlardan herhangi birisi işlenmişse suçu işleyen kişi Alevi Bektaşî toplumu tarafından düşkün olarak kabul edilip, suçun ağırlığına göre cezalandırılmaktadır (Bozkurt, 1990: 76). "Eline, beline, diline sahip olmak" ifadesini farklı biçimlerde yorumlayanlar da vardır. Eli, töreye sahip olma; beli, Türk soyuna sahip olma; dili ise Türkçeye sahip olup, korumak şeklinde ifade eden; Alevilikle Türklüğü özdeş kılan anlayışlar da söz konusu olmuştur (Özdemir, 2014: 244).

Filmde Tapduk Emre'nin Hacı Bektaş-ı Veli'nin müridi oluşu ve ona bağlılığını ifade edişi yine "Vilayetname-i Hacı Bektaş-ı Veli" de geçtiği haliyle beyaz perdeye aktarılmıştır. Tapduk Emre'nin yanı sıra Kadıncık Ana, Kara Donlu Can Baba, Karaca Ahmet, Hacı Tuğrul, Yunus Emre, Ahi Evran Sultan, Güvenç Abdal gibi Alevi Bektaşîler tarafından kutsiyet atfedilen ve Hacı Bektaş'ın erenlerinden olan kişiler kısa da olsa Hacı Bektaş-ı Veli ile birlikte görülmüşler ve Hacı Bektaş'ın onlarla ilişkilerine değinilmiştir.

Alevilikle ilgili kaynak kitapların çoğunda yer alan Hacı Bektaş'la ilgili efsanelerin diyakronik bir biçimde filme bire bir aktarıldığını söylemek mümkündür. Ancak Vilayetname'den uyarlanan Hacı Bektaş-ı Veli filminin Alevi Bektaşî inancına dair öğeleri açık bir biçimde beyaz perdeye yansıttığını söylemek oldukça güçtür. Bu durum, tarihsel anlamda Aleviliğin tam anlamıyla ne zaman ortaya çıktığı sorunuyla da bağlantılıdır. Bunun yanı sıra Vilayetname'nin de dahil olduğu günümüze kadar gelen yazılı kaynakların orijinalliğini tartışma konusu yapar (Yıldırım, 2019: 100-104). Ancak filmin Alevilerin en önemli ulularından Hacı Bektaş'ın yaşamından

kesitler sunduğu, kimi sahnelerde de Hacı Bektaş'ı, Kitabı İslam'ın dışında bir derviş olarak gösterdiği söylenebilir. İnanca ya da inanç dünyasına dar çeşitli ipuçlarını görmek mümkündür. Yönetmenin filmi, Alevi ya da Sünni bir bakış açısının dışında Vilayetname'deki hikayelerden yola çıkarak aktarma yolunu seçtiği ve meseleyi egemen anlayışa uygun yansıtmaya çalıştığı söylenebilir. Bununla birlikte filmde Hacı Bektaş'ın Anadolu coğrafyasında İslamiyet'i yayma çabası vurgulanmıştır.

## 2.2 Kızılırmak Karakoyun

Alevi Bektaşî inancının Yeşilçam sinemasında görünür biçimde beyaz perdeye aktarıldığı ilk film, Ömer Lütfi Akad'a aittir. 1967 yılında yönettiği ve senaryosunu Yılmaz Güney ile birlikte yazdıkları "*Kızılırmak Karakoyun*" filmi, Alevi Bektaşîliğe dair çeşitli ritüelleri barındıran bir yapım olarak ön plana çıkmaktadır. Lütfi Akad, kamerasını konargöçer Türkmen obalarına çevirmiş ve onların önemli halk hikayelerinden birisi olan *Kızılırmak Karakoyun*'u, Muhsin Ertuğrul sonrasında ikinci kez beyaz perdeye aktarmıştır. Bunu yaparken de Lütfi Akad'ın konargöçer Türkmen boyları hakkında oldukça fazla kaynak taradığı ve görüşmeler yaptığı bilinmektedir.

Film, ilk çevriminde olduğu gibi oba beyi Hüseyin Ağa'nın kızı Hatice ile obanın çobanı Ali Haydar'ın aşkına odaklanmaktadır. İkilinin imkânsız aşkı, melodram sineması kalıplarına uygun olarak beyaz perdeye yansıtılmıştır. Ancak film sadece imkânsız aşkı anlatmaz; bunun yanı sıra aşka engel olan tarihsel, toplumsal, ekonomik ve kültürel farkları da başarılı bir biçimde işlemiştir. *Kızılırmak Karakoyun*'da hikâyenin konargöçerlerin göçebe hayattan yerleşik hayata doğru geçtiği zamana rastladığını söylemek mümkündür.

Filmde töreler, Hatice ile Ali Haydar'ın bir araya gelmesini engellemiştir. Bunun üzerine obada erenler meclisinde düşkünlük meydanı kurulur. Mürşit olarak adlandırılan dedeler önünde, şahitler karşısında meseleler ortaya konar ve durumun sebepleri sorgulanır. Filmde gösterilen durum, Alevi Bektaşîlerin cem törenleri sırasındaki sorgulamalarına benzer bir biçimde izleyiciye aktarılmıştır. Oba beyi Hüseyin Ağa, meydana dara durarak Ali Haydar'dan şikâyetçi olmuştur. Bunun sonucunda mürşitler/dedeler Ali Haydar'a bir görev vererek üç gün tuzla beslenmiş koyunları dereden su içmeden karşı tarafa geçirmesini istemişlerdir. Ali Haydar bu isteği kabul ederek ve koyunları su içmeden dereden geçirmiştir. Ancak Hüseyin Ağa'nın borçları, Hatice'yi Abdi Ağa'nın oğlu Ahmet'le evlenmeye zorlamıştır. Kararından vazgeçen Hüseyin Ağa, Ali Haydar'ı ve obanın gençlerini Hatice'yi



kasabaya götüren Abdi Ağa'nın adamlarının ardından yollamıştır. Düğün alayı tam köprüden geçerken köprünün çökmesi sonrası Ali Haydar ve Hatice nehre düşerek can vermişlerdir.

Aleviliğin, *Kızılırmak Karakoyun* filmine kadar sinemada daha önce bu ölçüde görünür olmadığını söylemek gerekir. Açık bir biçimde Aleviler Bektaşiler oba halkı olarak beyaz perdede boy göstermişlerdir. Filmde Alevi Bektaşi inancına ait kimi ritüeller gerçekçi bir biçimde beyaz perdede temsil edilmiştir. Özellikle erenler meclisindeki düşkünler meydanı ve dara çekilme sahneleri görünürlük açısından Aleviler Bektaşiler için son derece önemlidir. Alevi Bektaşi erkânında dar; sorguların görüldüğü, pîr, dede ya da mürşit nezdinde hesap verilen meydandır. Her Alevi dar meydanında mürşit karşısında nefis muhasebesini yapmaktadır. Filmde dedeler, Hüseyin Ağa'ya "dileğin neyse hak meydanında hak için söyle" diyerek ondan ne istediğini sormuş, Hüseyin Ağa önce kendisini tanıtmış, oba beyi olmasına rağmen her şeyden önce de bir baba olduğunu vurgulamıştır. Cem törenlerinde Hak-Muhammed-Ali divanında herkesin eşit olması sebebiyle Hüseyin Ağa, oba beyi olmasının bir anlam ifade etmeyeceğini bildiği için bir baba olarak divana geldiğini belirtmiştir. Bu yönüyle cem törenlerinde kimsenin birbirine karşı üstünlüğü bulunmamaktadır.

Filmde dar meydanında Hüseyin Ağa, çobanı Ali Haydar'ın kızıyla görüldüğünü ve niyetinin kötü olduğunu ifade ederek, Ali Haydar'dan şikâyetçi olmuştur. Şahitler de bu durumu onaylamışlardır. Savunma sırası Ali Haydar'a geçtiğinde niyetinin kötü olmadığını ifade ederek, çoban olmakla birlikte bey kızına âşık olmasının bahtsızlık olduğunu belirtmiş ve dedenin vereceği hükme itiraz etmeyeceğini söylemiştir. Dedeler toplanarak "bu meydanda gerçek vardır yalan yok, bu meydanda eğri bakan mervalara aman yok, hak kılıcı keskin olur mümin kalbi incitme" diyerek hükmü açıklamak üzereyken, Dedecan destursuz şekilde meydana gelmiştir. Dedecan; "Erenler, canlar, sözüm var, şimdi ben de töreleri çiğnedim varın cezamı verin. Karardan sonra dönülmez bilirim. Canlarım, erenler, dostlar, gönül töre dinlemez... Çoban Ali ne etsin" diyerek Ali Haydar ile Hatice'nin aşklarının önündeki engelin aşılamayacak gibi görülen bir şartla cezalandırılmasını istemiştir. Dedecan, Ali Haydar'ın töreleri çiğnemesi sebebiyle düşkün kabul edileceğini ve obadan uzaklaştırılacağını bildiği için bu duruma engel olmak niyetindedir. Dedeler törelerin doğrultusunda karar vermek zorunda oldukları için şartı kabul etmenin kendilerine düşmeyeceğini belirterek Hüseyin Ağa'ya dönmüşler ve ondan rızalık almışlardır. Dar meydanında Hüseyin Ağa bu şartın yerine getirilmesi koşuluyla kızıyla Ali Haydar'ın evliliklerine izin

vereceğini belirtmiştir. Böylece Çoban Ali Haydar düşkün olmaktan kurtulmuştur. Aleviler Bektaşiler açısından düşkünlük, yolun gerekliliklerinin yerine getirilmemesi ve ona aykırı davranılması sonucunda oluşmaktadır. Bu anlamda aslında dara çekilme, yola uygun olmayan, onun gerekliliklerini yerine getirmeyen talibin, inanç önderi (dedeler) ve davalılar huzurunda sorgulanması esasına dayanmaktadır. Dara çekilme düşkünlük hukukunun ortaya çıkmasının öncülüdür. Düşkünlüğün iki türlü sonucu bulunmaktadır. Düşkün kişi işlediği suçun ölçüsüne göre ya belli bir süre toplum içine çıkamaz ve topluluktaki herkes tarafından dışlanır. Dışlama süreci bittikten sonra tekrar ikrar verip yola girerek bir daha suç işlemeyeceğini ifade eder ya da sürekli düşkün ilan edilerek yoldan tamamen dışlanır. (Bu durum filmde, daha önceden obadan birisi olarak belirtilen Abdi Ağa özelinde vurgulanır. Abdi Ağa düşkün olarak görüldüğü için dışlanmış ve obayı terk etmek zorunda kalmıştır.) Genellikle çok büyük suçlar işlendiği zaman tamamen örf dışı ilan edilme durumu gerçekleşmektedir. Bu suçlar; ikrarından dönme, zina yapma ve evlenmemesi gereken kişilerle evlenme olarak ifade edilmiştir (Bal, 1997: 97). Bu anlamda filmde dara çekilme sahnelerinde basit ve gerçekçi bir anlatının yer aldığını söylemek gerekmektedir. Bu anlatı ismen olmasa bile Alevi Bektaşi inanç sistemindeki en önemli ritüellerden birisini net bir şekilde beyaz perdeye yansıtmıştır.

Filmde Dedecan'ın Alevilerin yedi ulu ozanından birisi olan Pir Sultan Abdal'ın şiirlerini obaya uyarlayarak bağlamayla çalıp dolaşması, obalıların Alevi Bektaşi olduklarının bir diğer kanıtıdır. Akad, filmin senaryosunu yazarken Pir Sultan'ın şiirlerinden beslendiğini anılarında ifade etmiştir (Akad, 2004: 448-450). Filmin müziklerine bakıldığında yine Pir Sultan'ın deyişlerinin Orhan Gencebay tarafından seslendirildiği görülmektedir. Bu deyişler, filmin diline uygun bir biçimde seçilmiş ve lirik anlatıma katkı sunmuştur. Ancak deyişlere bakıldığında Alevi Bektaşi kimliğine dair öğelerden ziyade Pir Sultan'ın daha çok maddi aşkı ve doğayı işleyen şiirlerine yer verilmiştir.

Bunun yanı sıra kasabada yaşayan Abdi Ağa'nın oğlu Ahmet'in obada yaşayanları başı açık (Kızılbaş) olarak ifade etmesi obalıların Alevi olduğunun bir diğer göstergesidir. Ahmet; "Bizim başı açıklardan kız aldığımız görülmüş mü?" diye sorarak aralarındaki ayrımı ifade etmek istemiştir. Bu durumun obalıları için de geçerli olduğunu söylemek gerekmektedir. Filmde Hüseyin Ağa'nın Fettah ile yaptığı konuşmada "Biz onlara kız vermeyeli yıllar oldu... Hadi verdik diyelim onlar da bizden kız almazlar." sözleriyle aradaki ayrımı vurgu yapmıştır. Böylelikle filmde

ovalı-obalı ayırımının altının çizilerek, dolaylı da olsa Alevilerle- Sünniler arasındaki ayrıma vurgu yapılmıştır. Alevi ve Sünni topluluklar arasında kız alıp vermenin yıllardır yaşanmadığının ifade edilmesi<sup>5</sup> oldukça önemlidir. Obalıların birbirlerine canlar, dostlar, erenler diye hitap etmelerinin Alevi Bektaşiliğin bir diğer göstergesi olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte Alevi erkeklerin sıkça kullandığı Hüseyin, Ali Haydar gibi isimler filmde Aleviliğe dair görünür olan diğer unsurlar arasındadır.

Filmle ilgili olarak yönetmenin bilinçli bir şekilde bu filmi planladığı, filmde önce Türkmenlerle ilgili araştırmalar yaptığı, yönetmenle yapılan söyleşilerde açıkça ortaya konmuştur. Yönetmen her ne kadar filmde ismini geçirmese de Alevilerin yaşamlarından, ritüellerinden kesitler sunduğunun farkındadır. Âlim Şerif Onaran, Lütfi Akad ile gerçekleştirdiği röportajında Akad'ın film öncesinde yaptığı araştırmalarla ilgili şunları ifade etmiştir (1990: 129-130);

*“Birtakım kaynaklar karıştırdım. O kaynakları sinemaya uygulamaya çalıştım. Gene işte içgüdüyle... Olsa olsa kaynaklardan edindiğim intibalarla böyle olabilir diye düşündüm. Bir zaman sonra sordum filmi görmüş olan bir iki Alevi'ye. “Ne dersiniz?” dedim, “acaba yakınlık var mı?” Gülmeyerek “Var” dediler. Yani tabii ben o törenlerin nasıl yapıldığını bilmiyorum. Okuduğum kaynaklarda da öyle derin bilgi yoktu. Ama sezgiyle, bir cümleden edindiğim bir sezgiyle, bir başka davranışa, bir başka mizansene gittim. Oradan, doğruya yakın bir şekle vardığını sanıyorum.”*

Yönetmen daha önce bilmediği bir kültür, inanç ya da kimlikle ilgili yaptığı araştırmaları mümkün olduğu kadar gerçekçi biçimde beyaz perdeye yansıtmayı başarmıştır. Bu noktada Alevi Bektaşi ismini kullanmamış olmasını tarihsel toplumsal koşullardan bağımsız biçimde düşünmek doğru olmayacaktır. Alevilerin kendilerini inanç ya da kimlik olarak yüzyıllardır gizledikleri bilinmektedir. Lütfi Akad'ın bunu açık bir biçimde ifade etmemesi anlaşılabilir bir durumdur. Yönetmen film boyunca ismini kullanmadan örtük biçimde Alevi Bektaşi inancının beyaz perdeye aktarmıştır.

5 Alevilerde Sünni ile evlenmek yabancıya gönül vermek olarak ifade edilir. Kırsal bölgelerde Aleviler açısından içevlilik, endogami esastır ve topluluk üyelerinin özellikle Sünni birisiyle evlenmesi düşkünlük sebebi olarak nitelendirilmiştir. Bunun belli başlı sebepleri vardır, bunlardan en önemlisi Alevi Bektaşi topluluklarının topluluk içindeki düzeni sağlama ve topluluğu heterojen bir biçimde koruma istekleridir (Salman, 2018: 323-324).

### 2.3 Gökçe Çiçek

1972 yılında yönetmenliğini yine Ömer Lütfi Akad'ın yaptığı "Gökçe Çiçek", Aleviliğe dair izlerin olduğu bir diğer filmidir. Aslında "Gökçe Çiçek", "Kızılmak Karakoyun" filminin kaldığı yerden devam etmektedir. Akad yine göçebe Türkmen obalarının hikâyesini anlatmıştır. Filmde 18./19. yüzyıllarda Osmanlı'da konargöçer obaların yerleşik hayatla göçerlik arasında kalmaları, melodram unsurları barındıran bir aşk hikâyesi çerçevesinde anlatılmıştır. Filmdeki Alevilik daha çok Şamanizm üzerinden anlatılmak istenmiştir. Âlim Şerif Onaran'a göre Akad; *Gökçe Çiçek*'le kamerasını yeniden göçerlere döndürmüş ve göçerlerin Orta Asya'dan Anadolu'ya kadar getirdikleri Şamanizm izleri bu filmde sıkça görülmüştür (1999: 109). Filmde Şamanlığa ait unsurlar açıkça ortaya konmakta ancak doğrudan Alevilikten bahsedilmemektedir. Anadolu'ya gelmeden önce Türkmenlerin önemli özelliklerinin başında; göçebe olmaları ve Şamanizm'den etkilenmeleri gelmiştir. Orta Asya'dan beri taşıdıkları Şamanist inançları Anadolu'ya kadar getirmişler ve yaşamlarının bir parçasına dönüştürmüşlerdir. Her ne kadar göçebe yaşam tarzından önce Şamanizm yaygınlığını kaybetmiş olsa da kendisini eklemlendiği dinler aracılığıyla sürdürmüştür. Hristiyanlıkta, Müslümanlıkta, Budizm'de, Taoizm'de Şamanizm'e ait birçok iz bulmak mümkündür. Bu bağlamda Anadolu'ya göçebe halde gelmiş Türkmen grupların Şamanist inançları taşımaları oldukça normaldir. Göçebelik ve Şamanizm Türk kültüründe oldukça önemli bir yere sahip olmuştur (Çamuroğlu, 1990: 68).

Filmde etnik anlamda Türk olan Alevi Bektaşilerin inançlarının kaynaklarından en önemlisini oluşturan Şamanizm vurgusu oldukça fazladır. Filmin hemen başında Selman Ali ve Gökçe Çiçek ağaca çaput bağlayarak dileklerinin gerçekleşmesini isterler. Dilek ağacı inancı, ağaç kültüründen günümüze kadar gelmiştir. Ağaç kültürünün eski Türklerin inanç sisteminde önemli bir yeri vardır ve filmde de bu durum açık biçimde ortaya konmaktadır (Ocak, 2010: 134-135). Genel ardıç gibi ağaçları kesmenin kötülük, uğursuzluk getireceğine inanılmakta, ağaçların dibinde yatır olduğu düşünülmekte ve bu yatırlardan dileklerde bulunulmaktadır.

Gökçe Çiçek, Artuk Beyinin oğlu ile sözlendirilmesine ses çıkarmayan ve verdiği ikrardan dönen Selman Ali'ye "dönen dönsün ben dönmem yolumdan" diyerek Pir Sultan'ın ünlü sözünü söylemiştir. Bu sırada Gökçe Çiçek, şaman davulunun seslerini duymaya başlamıştır. Sesler dedenin yaşadığı mağaradan gelmektedir. Filmde, dede mağarada yaşayan, gaipten bilgiler alabilen birisi olarak temsil edilmiştir. Dede hem yaptıkları hem de kıyafetleriyle adeta bir şaman kamını andırmaktadır. Yapılan çeşitli

araştırmalarda dede, baba ve kam arasında büyük benzerliklerin olduğuna dair ifadeler yer verilir. Mehmet Eröz “Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik-Bektaşılık” adlı çalışmasında benzerliklere değinmiştir. Ona göre (Eröz, 1992: 12-30) hem kamlık hem de dedelik soydan gelmektedir ancak yine de soy içinde bir seçim söz konusudur. Dede, baba ve kamların giyim kuşam ve başlık noktasında da benzerlikleri vardır, dedelerin gülbankları ile kamların hayır duaları da birbirlerine benzemektedir. Alevi Bektaşi inancının cem ritüeli ile şamanların dini ayinleri arasında da ilişki olduğu düşünülmektedir.

Gökçe Çiçek, dedeye, Selman Ali'nin onu Alakuşlara kurban ettiğini söylediğinde dede, Gökçe Çiçek'e, “Acı ile yoğrulmuş hak nuruna kavuşur kızım, üçler, yediler, kırklar deminde sırrı aşk yüreğine ayan olur” diyerek Alevi Bektaşilerin kutsiyet atfettiği simgesel anlamlar içeren sayılardan bahsetmiş ve elindeki çalgısını çalmıştır<sup>6</sup>. Burada dedenin söylediği “hak” sözcüğü, Alevi Bektaşi inanç sistemi içinde birkaç anlama gelmektedir. Ancak en önemlisi yokluktaki, “hiçlikteki mutlak tanrının, güzelliğin görülmeye olan eğilimi sonucu dönüşüme uğramasıyla beliren ve kendi ayrımında olan” (Korkmaz, 2016: 117) tanrıyı ifade etmektedir. Aynı zamanda hak, doğruyu ve bir maldan alınan payı da belirtmek için kullanılmaktadır. Dedenin, Hakk sözcüğü ile tanrıyı işaret ettiğini söylemek mümkündür.

Filmde göçerlerin Türkmen olduğu sıklıkla vurgulanmış ve oymak beyinin ölümünden sonra yerine eşi geçerek, “bacı beyi” olması uygun görülmüştür. Böylece obadaki kararların alınmasında son sözü söyleme yetkisi bacı beye verilmiştir. Bu noktada hem eski Türk inancında hem de Alevilikte kadına bakış açısının önemi ön plana çıkmaktadır. Alevi Bektaşi inanç sisteminde kadın ve erkek eşitliği yaşamın her

6 Dedenin filmde söylediği sayılar ise yine Alevi Bektaşi inancında sembolik anlamlar içermektedir. Genelde Alevi Bektaşi cem ayinlerinde sıklıkla kullanılan sözcüklerin başında gelen üçler, özellikle dualar sırasında, semah ve deyişlerde kullanılmaktadır. Ancak bu sayılarla nelerin ve kimlerin anlaşılması gerektiği konusunda bir ortak görüş mevcut değildir. Alevi Bektaşilerde üçler denildiğinde; Allah, Muhammed, Ali; Muhammet, Ali, Fatma ve Ali, Hasan, Hüseyin; beşler denildiğinde Allah, Muhammet Ali, Hasan ve Hüseyin ya da Muhammet, Ali, Fatma, Hasan ve Hüseyin yani Ehlîbeyt; yediler denildiğinde Allah, Muhammet Ali, Hasan, Hüseyin, Fatma ve Hatice ifade edilmek istenmektedir. Kırklar sözcüğünün Alevi Bektaşi inançları için çok önemli bir tarafı söz konusudur. Kırklarla Mîraç'ta Hz. Muhammed'in tanrıyla görüşmesinden dönerken aralarına girmek istediği ancak kendisini peygamber olarak tanıttığı için önce alınmadığı sonra ise kul olarak tanıttığında Salman-ı Fârisî'nin yerine aralarına aldıkları kırk ermiş kişi ifade edilmektedir (Kehl-Bodrogi, 2012: 134). Üçler, beşler ve yediler aslında Hz. Muhammed ve yakın çevresini, Ehlîbeytini tanımlanmak için kullanılmıştır. Bu sayıların kökeni İslam mistisizminde erenlerin hiyerarşik inancına dayanmaktadır.

alanında vurgulanmaktadır. Aleviler açısından tarihsel kaynaklardaki kadın figürleri, Alevilerin kadınlara verdiği önemi göstermektedir. Özellikle Hz. Fatma'nın Ehlibeyt içindeki yeri ve mitleştirilmiş yaşamıyla Kadıncık Ana'nın Hacı Bektaş Anadolu'ya geldiğinde erenler meclisinde sohbetinde olması gibi kimi örneklerden bahsedilebilir (Okan, 2016: 70-72). Ancak bütün bu olgular, özellikle inançsal anlamda cem törenlerinde geçerli olabilmekte ve söylem düzeyini aşmamaktadır.

Filmde Gökçe Çiçek'in içinde bulunduğu durum (gaipten haber vermesi, oba dışında mağarada dedeyle konuşarak sürekli Selman Ali'nin geleceğini söylemesi) oba halkının bir kısmı tarafından "Erenlere karışmış, Kırklar deminde dolu içmiş"e benzetilmiş, bir kısmı tarafından ise deli olarak görülmüştür. Filmde kırklar demi sözüyle aslında kırklar cemi ifade edilmek istenmiştir. Kırklar cemi, Alevi Bektaşiler açısından cem töreninin başladığı ve cem ayini sırasındaki ritüellerin ortaya çıktığı başlangıç noktasıdır. Aynı zamanda kırklar, Alevi mitolojisinin temelini oluşturmaktadır.

*Gökçe Çiçek* filminde, *Kızılırmak Karakoyun* filminde de olduğu gibi, Alevilerin sıkça kullandığı Selman, Ali, Haydar gibi isimlere yer verilmiştir. Selman, kırklar söylencesinin en önemli isimlerinden Selman-ı Fârîsî'nin, Ali ve Haydar da Hz. Ali'nin isimleridir. Filme bakıldığında *Kızılırmak Karakoyun* filminde olduğu gibi Alevi Bektaşilerin sıkça kullandığı eren, baci, can, dede, pir gibi sözcüklerin de inançsal anlamda obalılarının Alevi Bektaşi olduklarına vurgu yapılmak için bilinçli bir biçimde kullanıldığı söylenebilir.

Filmde obadaki göçerlerin yaşayış biçimlerine bakıldığında açık biçimde Şamanizm etkisi görülmektedir. Zaten Lütfi Akad da Âlim Şerif Onaran ile yaptığı söyleşide bunu belirtmiştir (1990: 158-160). Şamanik unsurların altını çizen bir diğer isim ise Özgür Velioglu'dur (2005: 122-131). Filmde yönetmen, Anadolu Alevilerinin Şamanik izler taşıyan inanç biçimini, Alevilik olarak değil de Şamanlık olarak beyaz perdeye aktarmayı tercih etmiştir. Bu kapsamda ağaca çaput bağlayarak dilek dileme, şaman davulu, gelecekte haber verme, dede inancı gibi örnekleri şamanlığın göstergesi olarak yorumlamıştır. Filmin Şamanlık vurgusunu ön plana çıkardığı ve Şamanik inançlara vurgu yaptığı açık biçimde gösterilirken Alevilik vurgusunu örtük biçimde beyaz perdeye aktardığını söylemek mümkündür. Bu noktada Alevi Bektaşi inanç esaslarında ve yaşam pratiğinde Şamanist öğelerin önemli bir yeri vardır ve filmde de bu durum görülmektedir.

## 2.4 Pir Sultan Abdal

1973 yılında yönetmenliğini Remzi Jöntürk'ün yaptığı "*Pir Sultan Abdal*" filmi, Türk Sinemasında Alevi Bektaşî inanç ve kimliğinin görünür olduğu filmlerin başında gelmektedir. Film, dönemin politik gelişmelerine<sup>7</sup> de paralel olarak Alevi Bektaşî edebiyatının en önemli ozanlarının başında gelen Pir Sultan Abdal'ın hayat hikâyesini çeşitli efsane ve menkıbelerden yola çıkarak sinemaya taşımıştır. *Pir Sultan Abdal* filmi *Kızılrmak Karakoyun* sonrasında Aleviliğin sinemasal anlamda görünür olduğu en önemli filmlerin başında gelerek özellikle Aleviler ve sol/sosyalist çevreler tarafından önemsenmiş ve ilgiyle karşılanmıştır.

Yönetmen, Pir Sultan'ın hayat hikâyesini anlatırken anlatının merkezine, Pir Sultan ile onun yanında yetişen ve sonrasında Sivas'a vali olarak atanan Hızır Paşa arasındaki mücadeleyi almıştır. Filmde Pir Sultan'ın zalim olarak nitelendirdiği Osmanlı'ya ve onun yerel destekçilerine boyun eğmeyişi ve karşı koyuşu epik bir anlatı çerçevesinde beyaz perdeye aktarılmıştır. Pir Sultan'ın Osmanlıyla olan ilişkisi ele alınırken, Osmanlı'nın özellikle kırsal alandaki halka karşı uyguladığı zulüm politikaları eleştirilmiştir. Osmanlı; haram yiyen kadınlar, insanları yerinden yurdundan eden askerler ve yoldan çıkmış Hızır Paşa özelinde temsil edilmiştir.

*Pir Sultan Abdal* filmiyle birlikte Alevilik Bektaşîlik, tarihsel bir kişilik üzerinden ve bu sefer doğrudan Yeşilçam'ın konusu olur. Aleviler Bektaşîler açısından filmin hemen başında Pir Sultan'ın asılma sebebinin "Şah" kelimesini kullanarak şiirler yazması olduğu belirtilir. Anlatıcı, Pir Sultan'ın Şah derken kastettiği kişiyle ilgili olarak "Oysa Şah-ı Merdan Ali'dir Ali" der ve onun Hz. Ali'yi kastettiğini ifade eder. Film boyunca Pir Sultan'ın şiirlerinde Allah, Muhammet, Ali sevgisinin yanı sıra Şah diye nitelendirilen Şah-ı Merdan ve Şah İsmail (Hatayı) sevgisi de sürekli işlenir. Şah İsmail (Şah Hatayı) Safevi Devleti'nin hakanı ve Osmanlı'nın düşmanı ancak Kızılbaşların ulu kişisi olarak vurgulanmıştır. Filmin sonunda Hızır Paşa ona karşı gelen Pir Sultan'ı affetmek ve serbest bırakmak için "Şah" kelimesinin geçmediği üç deyiş söylemesini ister ancak Pir Sultan üç şiirinde de Şah'a olan sevgisini ifade ederek, bu yolda darağacında asılmayı göze aldığını gösterir. Filmin sonunda Pir Sultan darağacında asılır ancak bedeni ortadan kaybolur. Pir Sultan'ın ortadan kayboluşu bir ölüm değildir, gayb erenlere/kırklara karıştığı düşüncesi yaygındır. Zaten Alevi Bektaşî

7 1974 yılında çekilen film, kendisini ortanın solunda ifade eden Cumhuriyet Halk Partisinin iktidarda olduğu, ülkede sol/sosyalist hareketlerin yükseldiği bir dönemde çekilmiştir.

düşüncesinde de ölüm, ruhun yer değiştirmesi, görünür alemde görünmez aleme geçiş olarak adlandırılır. Böylelikle yeni bir durumun başlangıcı olarak adlandırılır.

Filmde Hızır, obasıyla birlikte hem eşkıyaların hem de Osmanlı'nın zulmünden kaçarak Pir Sultan Abdal'a sığınır. Bu sahnede Hızır, Pir Sultan'ın dergâhına girmek istediğini belirtir, bunun üzerine Pir Sultan, "Ben Dervişim Dersin" şüriyle karşılık vererek "Mürşit huzurunda dara durmaya/Dara durup hakka boyun vermeye/Muhabbetten geçip hırka giymeye/Car pareden derviş şalın var mıdır" der ve böylece Hızır'a yolun gerekliliklerini anlatmış olur. Pir Sultan, Hızır'ın Alevi Bektaşî inancına bağlı olabilmesi için önce yola girmesi gerektiğini hatırlatmıştır. Alevi Bektaşî inancında yola girmek için ikrar verilmelidir. Bunun da mürşit huzurunda ve cem töreninde gerçekleşmesi gerekmektedir. Bir Alevi can, yola girmek istediği zaman görgü ceminde ikrar vererek dara durmalıdır. Pir Sultan'ın Hızır'a anlatmak istediği de yolun incelikleri ve zorluklarıdır. Yola girildiği zaman ikrardan dönülmeyeceği, dönüldüğü zaman da düşkün sayılarak örf dışı ilan edilmek durumunun olacağı bilinmektedir. Hızır dergâha girdikten sonra Pir Sultan'ın yanında yıllarca pişerek, nefisini köreltmeye çalışmış ve dergâhın bütün işlerine koşturmuştur. Böylece Pir Sultan'ın gözüne girmeyi başarmış ve ondan himmet alarak İstanbul'a gidip medrese eğitiminden geçmek istemiştir.

Filmde anlatıcı, Pir Sultan'ın Hacı Bektaş-ı Veli dergâhına giderek yedi yıl boyunca hizmet edip, çile doldurup, nefisini terbiye ettiğini ve veli kapısından dünyaya nasıl bakması gerektiğini bilen bir eren/pir olarak çıktığını ifade etmiştir. Pir Sultan, Hacı Bektaş dergâhındaki hizmetinin karşılığı olarak memleketine gönderilerek topluluğun Hacı Bektaş-ı Veli dergâhına bağlılığını sağlamak istemiştir. Bunun simgesi olarak da boynuna madalyon ya da rozeti andıran Bektaşî teslim taşı adını almıştır.<sup>8</sup> Balım Sultan'ın tarikatin başına getirilmesinden sonra genellikle Bektaşî babalarının taktığı teslim taşı, tarikata girenlere verilmektedir. Teslim taşı, on iki imamları çağrıştırmak adına on iki köşeli yıldız biçimindedir.

8 Teslim taşının kutsal bir hal almasının temel sebebi Hacı Bektaş-ı Veli'nin zehirlendikten sonra bu taşları kustuğuna inanılmasıdır. Böylece teslim taşı Bektaşîler açısından kutsal kabul edilmiştir. Teslim taşının Alevi Bektaşî mezar taşlarında da görüldüğü bilinmektedir (Öztürker, 2013: 186). Bektaşî dergâhına teslimiyet anlamına gelen teslim taşı, dervişler tarafından dergâha özerlerini teslim ettiklerini ifade etmek için takılmaktadır.



Filmde Pir Sultan'ın evi aynı zamanda dergâh olarak nitelendirilmiş; dergâha girmek isteyenleri dergâhın kapısındaki kişiler durdurarak; Hacı Bektaş'ın ünlü sözü, aynı zamanda Alevilerin temel düsturu olan “Eline, beline, diline sahip olamayan, haram yiyen bu kapıdan giremez” demişlerdir. Pir Sultan'ın evinin içinde Hz. Ali'nin kılıcı olan Zülfişkar'ın işleminin yanı sıra bağlamanın da asılı olduğu görülmüştür. Böylece Pir Sultan'ın Alevi Bektaşî olduğu açıkça gösterilmiştir. Filmde erkeklerin yanı sıra kadınların da dergâhta rahatça hareket ettikleri ve Alevilerdeki kadın erkek arasındaki ilişkinin mahiyeti de gözler önüne serilmiştir (Fiğan, 2019: 210).

Film boyunca Alevilik son derece açık biçimde işlenmiş, özellikle 16. yüzyılda Alevilik, Kızılbaşlık olarak isimlendirildiği için Kızılbaş sözcüğü kullanılmıştır. Bunun yanı sıra pir, can, dost, baba, eren, dede gibi Alevi Bektaşî inanç sisteminde sıklıkla kullanılan sözcüklere de yer verilmiştir. Filmde Hızır Paşa döneminin Yezid'i olarak vurgulanmış ve yaptığı zulümlere lanet edilmiştir. Pir Sultan Abdal, özellikle Osmanlı makamlarının karşısına çıktığında kızıl başlığıyla görülmüştür. Kızıl başlık, Safevi devletinin kurucusu Şeyh Haydar tarafından çoğu Azeri ve Doğu Anadolu Türkmen'i olan kitlelerini, diğerlerinden ayırmak için onlara her biri on iki imamdan birisini temsil eden on iki dilimli kızıl börk giydirmiştir. Bu durumdan etkilenen Anadolu'daki Türkmen kitleleri de kızıl başlıklarını giyerek Şeyh Haydar'a ve Safevi devletine bağlılıklarını belirtmişlerdir. Bu bağlamda Pir Sultan'ın kızıl başlık giymesi onun Kızılbaş olduğunun ve Safevi Devletine ve Şah'a bağlılığının göstergesidir.

Alevilikteki insan sevgisi ve gönül vurgusu Pir Sultan'ın şiirlerinden yola çıkarak işlenmiş, yoksulun yanında olmak, kalbini temiz tutmak, insanları hor görmemek, haram lokma yememek, ikrarından dönmek gibi Aleviler için önemli konular filmde işlenmiştir. Filmde Pir Sultan ile Rüstem'in diyalogları sırasında Pir Sultan'ın Rüstem'e “bizim derdimiz köpeklerle değil ol kapıyadır ve seninledir bilesin ve de yöremizden giderek haramla beslenmiş gövdenle alanlarımızı kirletmeyesin” der. Bu noktada Rüstem'in düşkün ilan edilmiş bir Kızılbaş olduğunu söylemek mümkündür. Rüstem nefesine uyup, haram lokma yiyerek yoldan çıkmıştır.

Hızır'ın Pir Sultan'dan himmet alarak İstanbul'a gitmek istediği sahnede cem töreni (görgü cemi) yapılır ve dede postunda oturan Pir Sultan, cem törenlerindeki ritüeli yerine getirirken “Ey Talip ele ele, el hakka” diyerek Hızır'ın ikrarından dönmemesini ister. “El ele el hakka” demek ikrarın sembolüdür ve Pir'e verilen ikrar; Hz. Muhammed'e, Allah'a verilmiş sayılmaktadır. Talipler rehber, rehber pire, pir mürşide, mürşit Muhammed Ali'ye, onlar ise Hak'a bağlılığını ifade etmektedir.

Talipler, Alevi Bektaşî inancına göre verdikleri ikrarla yükümlüdür, ikrar onları tanrıya ulaştırma aracıdır. Pir Sultan, Hızır'a "Gözünle görmediğini söyleme, gördüğünü eteğinle ört. Eline, beline, diline sahip ol. Hak dediğimiz hak, batıl dediğimiz batıl, bu sözümüze hak dedin mi" diyerek Hızır'a sormuş, Hızır ise hak dediğini ifade etmek için üç sefer "Allah dost eyvallah" demiştir. Böylece Hızır'ın ikrar verdiği ve yola girdiği ifade edilmek istenmiştir.

Filmde, Pir Sultan'ın sarı ve kara kadı tarafından yargılandığı sahnede kara kadının Pir Sultan'ı; "Dini İslam'ı istismar ettiğin, kızıl turban sarıp mekruh işler gördüğünü söylerler" şeklinde suçlaması üzerine Pir Sultan, "Gidi Yezit bize Kızılbaş demiş/ Meğer Şah'ı sevdi dese yeridir" diyerek karşılık vermiştir. Kara kadı, Pir Sultan'ın şeriat hükümlerine uymadığını ve dinsel anlamda sapkın olduğunu ifade etmek istemiştir. Kara kadı, Pir Sultan ve ona bağlı olanların başlarına kızıl turban taktıklarını söylerken, Kızılbaş olduklarını ve dinsel açıdan şeriat hükümlerine uymadıklarını belirtmiştir. Pir Sultan ise kara ve sarı kadıyı, Hz. Hüseyin'i Kerbelâ'da şehit eden Yezid'e benzetmiştir. Yezit, Alevi Bektaşî inancında lanetlenmiş bir kişilik olmanın yanı sıra genellikle Sünnî İslam'ı benimsemiş ve Yezit taraftarı olmuş kişiler için kullanılmıştır. Alevi-Sünnî ya da Sünnî-Kızılbaş biçiminde ortaya çıkan durumda Sünniler Kızılbaşları mum söndü gibi iftiralarla, Kızılbaş ya da Aleviler de Sünnileri Yezitlikle ya da Yezit taraftarı olmakla suçlamışlardır. Filmde Pir Sultan ile kadıların karşı karşıya gelmesi; dinin batını yönünü ön plana çıkaran Alevi Bektaşî dedesi ve piriyle; dinin zahiri/ Ortodoks yönünün ön plana çıkaran Sünnî İslam'ın temsilcileri kadıların karşı karşıya gelmesi demektir. Filmde Pir Sultan, "benim köpeklerim haram yemez ama bunlar haram yer" diyerek sarı ve kara kadının haram yediğini ifade etmiştir. Sonuçta Pir Sultan'ın dediği gibi kadılar haram yerken Pir Sultan'ın köpekleri haram yememiştir. Filmin geneline bakıldığında Osmanlı devlet adamlarının kul hakkı yiyen, haramla helali ayıramayan, yoksulun karşısında zenginin yanında yer alan ve onlarla iş tutan kişiler olarak temsil edildiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla düzenin bozulduğu ve Osmanlı'nın yoldan çıktığı ifade edilmek istenmiştir.

Hızır Paşa'nın Sivas'a vali olarak atanmasından sonra Pir Sultan'ı ayağına çağırması üzerine Alican, "Gitmeyin pirim, bu çağrı törelerimize uymaz, bir mürit pirini nasıl ayağına çağırır" diyerek tepki göstermiştir. Alevi Bektaşî inancına göre Hızır'ın, dedesi ve piri olan Pir Sultan'ı ayağına kadar çağırması kibrin ve büyülenmenin, doğal olarak da onun yoldan çıktığının göstergesidir. Bunun üzerine Pir Sultan, Sivas'a giderken bile Alican'dan canlara iyi bakmasını istemiş ve "Ya Ali sen sakla,

senden isterim” diyerek başına kötü bir şey gelmemesi için Hz. Ali’ye niyaz etmiştir. Pir Sultan, Sivas’a geldiğinde ezan okunmaktadır bu durum da yönetmen tarafından bilinçli bir biçimde tercih edilmiştir. Pir Sultan’ın Kitabı İslam’ın katı kurallarına karşı duruşu bilinmektedir. Bunun karşısında Osmanlı’nın dini tutumuna gönderme yapılmak istenerek aradaki inançsal fark vurgulanmaya çalışılmıştır.

Filmde vurgulanan bir diğer durum ise Osmanlı’nın konargöçer Türkmen kitlelerine karşı acımasızca davranarak, vergi alabilmek için onları yerinden yurdundan etmeleridir. Filmde, Osmanlı’nın konargöçerlere zulüm uygulamasının asıl nedeninin konargöçer Türkmen kitlelerinin büyük bölümünün Safevi Devleti’ni Osmanlı’ya yeğleyerek, Safevi taraftarı olmalarıdır. Bununla birlikte mezhepsel anlamda Türkmenlerin, Osmanlı’nın resmi mezhebi olan Sünniliğe karşı direndikleri bilinmektedir. Orta Asya’dan itibaren batıya doğru göç eden Türkmen kitlelerinin kabul ettiği İslamiyet; daha yumuşak, katı kuralları olmayan, içinde Şaman unsurları barındıran, farklı dinlerden ve kültürlerden izler taşıyan, şeriat kurallarına uymayan bir yapıdadır. Dolayısıyla Kitabı İslam’la ve onun yasakçı yapısıyla asla uyuşmamaktadır. Bu sebeple katı Ortodoks Sünni inancı benimsemiş olan Osmanlı için Türkmen kitleleri tehdit oluşturmaktadır. Film boyunca Osmanlı’nın özellikle konargöçer halktan zorla vergi almaya çalıştığı, onları sömürdüğü ve onlara şiddet uyguladığı gösterilmiştir. Filmde Pir Sultan Abdal’ın Hızır tarafından sürgüne gönderilmek istendiği sahnede Hızır, Pir Sultan’ın geri dönmesi durumunda dergâhını ve kendisine bağlı kimseyi bulamayacağını ifade ederek, gerekirse kan dökerek dağıtacaklarını belirtmiştir. Pir Sultan’ın dönmesine gerek kalmadan ailesini ve dergahını dağıtmış, ona bağlı olanları ise sürmüştür.

Filmde Aleviliğe ait temsillerin hem diyaloglarla hem de çeşitli göstergelerle açık bir biçimde beyaz perdeye aktarıldığını söylemek mümkündür. Film boyunca Alevilik Bektaşilik, Kızılbaşlık olarak adlandırılmış ve Türkmen kitlelerin büyük bölümünün devletin asimilasyon politikalarına ve zor kullanmasına bağlı olarak Kızılbaşlıktan, Sünniliğe geçmek zorunda kaldıkları vurgulanmıştır. Sünniliğin merkezi otorite tarafından resmi mezhep olarak ön plana çıkarılması karşısında Kızılbaşlar; hor görülerek, çeşitli zulümlere uğramışlardır. Filmde yönetmenin Pir Sultan Abdal’ın bakış açısından olaylara yaklaştığını söylemek mümkündür. Filmde dikkatleri çeken bir diğer unsur da müziklerdir. Film boyunca Pir Sultan Abdal’ın deyişleri, ünlü Alevi Bektaşi halk ozanı Ali Ekber Çiçek tarafından seslendirilmiştir. Filmin bazı

bölümlerinde saz çalarak türkü söyleyen kişilerden birisi de 1970'lerin ünlü politik ozanlarından birisi olan Âşık İhsani'dir. Dolayısıyla filmin çekildiği dönem itibarıyla politik bir söylemi olduğu ifade etmek gerekmektedir. Buna bağlı olarak da *Pir Sultan Abdal* film boyunca Alevi Bektaşî inancının gerekliklerini yerine getirmenin de ötesinde isyancı bir halk önderi olarak davranmış ve halka yol gösteren bir eren/evliya gibi temsil edilmiştir.

## 2.5 Ali'ye Gönül Verdim

1973 yılında çekilen ve içinde Alevi Bektaşî inancına dair imler taşıyan bir diğer film ise Asaf Tengiz'in yönetmenliğini yaptığı "*Ali'ye Gönül Verdim*"dir. Film, ilk görüşte birbirine açık olan iki gencin (Ali ile Gül) Arap yarımadasındaki hikâyesini melodram kalıpları içinde anlatmaktadır. Putperest kralın kızı Gül kervanla yola çıktığı sırada çölde Ali ve arkadaşına rastlar. Gül, Ali'yi görür görmez rüyalarında gördüğü kişi olduğunu anlar; ona âşık olarak din değiştirir ve Müslüman olur. Ali de Gül'ün ona pir tarafından söylenen kadın olduğuna anlayarak Gül'ün aşkına karşılık verir. Ancak Gül'ün babası, beraber olmalarına karşı çıkarak Gül'ü en önemli komutanı Ebu Talip ile evlendirmek ister. Kral amansız bir hastalığa yakalanır, Ali tarafından hastalığının dermanı bulunur. Bunun üzerine kral önce Müslüman olur, sonra da Ali ile Gül'ün birlikteliğini onaylar.

Filmde açılış sahnesinden itibaren Alevi Bektaşî inancı ya da kültürüyle özdeşleştirilecek simgeler görülmektedir. Filmin ana karakteri olan Ali bağlamıyla "Turnalar" semahını çalarken bir yandan da Alevi Bektaşî mitolojisinin temelini oluşturan Kırklar söylencesini anlatmaktadır. Semah dönen grup bir kadın ve iki erkekten oluşmakta ve semahın aşamaları bu üç kişilik grup tarafından dönülmektedir. Böylece Türk Sinemasında bir filmde ilk defa semah dönüldüğü görülmektedir.<sup>9</sup> Alevi Bektaşî inancına göre semah cem ritüeli sırasında dönülmektedir ancak filmde bir cem sahnesinden bahsetmek söz konusu değildir. Film başından itibaren ana karakter Ali'nin Alevi olduğuna dair bir algı oluşturmuştur. Ali'nin bağlamıyla semah çalması, kırklar söylencesini anlatması bu algıyı güçlendirmiştir.

9 Alevi Bektaşîliğin en önemli ritüellerinden birisi olan semah, Türk Sinemasında ilk defa Metin Erksan'ın yönetmenliğini yaptığı 1952 yapımı *Âşık Veysel (Karanlık Dünya)* filminde yer almıştır. Ancak sansür kurulu kararıyla filmin ilgili bölümleri sansüre uğramış ve beyaz perdede gösterilmemiştir. Bu sebeple *Ali'ye Gönül Verdik* filmini, semah ritüelinin ilk defa beyaz perdeye aktarıldığı film olarak görmek mümkündür.

Filmde Alevi Bektaşiliğe ait birçok vurgu bulmak mümkündür. Filmin başrol oyuncusu olan Yıldırım Çınar'ın canlandığı Ali, bağlamayla Alevi türküleri söylerken Yezit'e lanet, Muhammed ve Ali'ye rahmet okumuştur. Daha önce de belirtildiği gibi Hz. Hüseyin'i Kerbela'da şehit eden Yezit bütün Alevi Bektaşiler tarafından lanetlenen birisidir ve filmde ona lanet okunması karakterin Aleviliğine dair bir göstergedir. Ali ile Ebu Talip arasındaki kavga sırasında kendisine kılıç çeken Ebu Talip'e elinde hiçbir şey olmadan saldıran Ali, "Allah, Muhammed Ya Ali" diyerek karşı koymuştur. Alevi Bektaşiler bir işe başlarken ya da zor durumda kaldıklarında Allah, Muhammed, Ali'yi anarlar ve onlardan yardım dilerler. Allah, Muhammed, Ali üçlemesiyle ilgili çeşitli görüşler söz konusudur. Özellikle Alevilik Bektaşilik alanında çalışan batılı yazarlar (Birge ve Hasluck) bu üçlemenin Hristiyanlıktaki baba, oğul, ruhu'l kuds'ü (kutsal ruh) ifade eden teslis inancıyla bağlantılandırmışlardır. Bu yazarlara Aleviler arasındaki bazı araştırmacılar da katılmıştır. Lütfi Kaleli ve Nejat Birdoğan bunların başında gelmektedir. Ama bazı araştırmacılar ise biçimsel olarak bir üçlemenin olduğunu kabul etmekle birlikte içeriğin aynı olmadığını savunmaktadırlar. Çünkü Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin anne ve babaları bellidir, kendilerine ulûhiyet atfetmemişlerdir. Ali karakteri film boyunca ne zaman sıkıntıya düşse bu sözleri tekrar etmiş ve sıkıntıdan bir şekilde kurtulmuştur.

Ali'nin boynunda *Pir Sultan Abdal* filminde Pir Sultan'da olduğu gibi Bektaşî teslim taşı aslıdır. Bektaşî teslim taşı, Ali'nin Alevi Bektaşî olduğunun açık göstergesidir. Filmde karakterin isminin Ali olması ve Ebu Talip ile çölde karşılaştıkları sahnede kendisinin peygambere ilk inanan ve arkasında ibadet edenlerden birisi olduğunu belirtmesi Hz. Ali ile Ali arasında özdeşlik kurulmasını sağlamaktadır. Ali hem biçimsel anlamda (Hz. Ali'ye olan benzerliğiyle) hem de göstermiş olduğu yigütlükle Hz. Ali'nin ta kendisidir.

Filmde Alevi Bektaşî inancına dair diğer izler ise özellikle Ali'nin söylediği türkülerde ortaya çıkmaktadır. Ali söylediği türkülerde Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Hüseyin, Hacı Bektaş-ı Veli, Hacım Sultan, Kızıl Deli, On İki İmam, Kırklar Meclisi gibi Alevilerce kutsiyet atfedilen kişilikleri film boyunca vurgulamıştır. Filmde Ali karakterinin etnik olarak Arap olması ve putları yerle bir ettikten sonra halkı Müslümanlığa çağırırken ezan okumaya başlaması karakterin Alevi Bektaşî olmasıyla örtüşmesindeki soru işaretlerini oluşturmaktadır. Film ilerledikçe Alevi Ali'nin Sünni Ali'ye doğru evrildiği gözlenmiştir. Ali filmin başında bağlama çalıp, Alevi türküleri

söylerken; bir anda ezan okuyup, abdest alıp, namaz kılarak putları kıran Ali'ye dönüşmüştür. Böylelikle film 1960'ların ikinci yarısında ortaya çıkmaya başlayan Hazretli filmlere benzemiştir. Bu çerçevede yönetmenin Alevilikle ilgili bir araştırma yapmadığı ve Alevilerin inançlarını uygulayış biçimi noktasında bilgi sahibi olmadığı söylenebilir. Ancak her şeye rağmen Alevilik ismen geçmese de Aleviliğe dair örtük bir temsil söz konusudur.

## 2.6 Yunus Emre

1973 yapımı bir diğer film ise yönetmenliğini Özdemir Birsel'in yaptığı "*Gönüllerin Fatibi Yunus Emre*"dir. Filmde Yunus Emre köyündeki kıtlık sebebiyle önce Hacı Bektaş-ı Veli'ye buğday istemek üzere gönderilir, buğday istedikten sonra Hünkâr ona "buğday mı istersin himmet mi" diye ısrarla sorar. Bu durum karşısında Yunus, buğdayı tercih eder, köyüne giderken bir anda himmet istemediğine pişman olarak, geri döner ancak Hacı Bektaş, O'nu, Tapduk Emre'ye yönlendirerek artık himmeti ondan alması gerektiğini ifade eder ve Yunus'un dervişlik serüveni başlar. Yunus daha sonra Tapduk'un dergâhına gidip orada dergâha odun keserek hizmet eder, bu esnada Tapduk'un gözüne girmeyi başarır. Sonrasında Yunus dergâhtan ayrılıp Anadolu coğrafyasında dolaşarak öğretisini halka benimsetmeye çalışır ve ismi Türk-İslam dünyasının her köşesine yayılır.

Yunus Emre filminde Alevi Bektaşî inancı ya da kimliğinin açık ya da görünür bir biçimde beyaz perdeye aktarıldığını söylemek mümkün değildir. Filmde, Yunus Emre, Kitabî İslam'ın kurallarına bağlı olmayan/heterodoksi bir Türk dervişi olarak temsil edilmiştir. Yunus, Alevi Bektaşî edebiyatının en önemli ozanlarından birisi olmasına rağmen filmde Yunus'un Alevi Bektaşî inancına mensup olduğuna dair açık ya da görünür bir temsil söz konusu değildir. Bununla birlikte Yunus'un katı kuralcı Sünnî İslam inancını temsil etmediğini de söylemek gerekmektedir. Yunus Emre'nin bu İslam anlayışını şiirlerinde eleştirdiği ve onu reddettiği bilinmektedir. Bununla birlikte Yunus'un şiirlerine bakıldığında Alevi Bektaşî inancının izlerini görmek mümkündür. Yunus Emre, Alevi Bektaşî edebiyatının ilk ürünlerinden yoğun bir şekilde etkilenmiştir. Özellikle Hacı Bektaş, Tapduk Emre gibi mutasavvıfların yazdıkları edebî eserlerde gönül vurgusu, hoşgörü söylemi, ilahi aşk, nefse hâkim olma Yunus'un şiirlerine yansımıştır. Yunus da kendisinden sonra gelen Alevi Bektaşî edebiyatının önemli âşıklarını/ozanlarını çok büyük oranda etkilemiştir.

Yunus Emre filminde gönül vurgusunun sürekli tekrar edilmesi oldukça önemlidir. Yunus demelerinde, şiirlerinde gönülden bahsederken tanrının gönülde olduğuna vurgu yapmıştır. Tapduk Emre'nin dergâhından ayrıldıktan sonra kendisine yurt ararken yolda halka zorbalık eden zalim beyle karşılaşan Yunus, Beyin iğneleyici sözlerine maruz kalmıştır. Bey namazdan döndüğü sırada Yunus Emre ile karşılaşmış ve onu hiçbir zaman camide ibadet ederken görmediğini söyleyerek dervişliğini eleştirmiştir. Bunun üzerine Yunus, "Bir kez gönül yıktın ise bu kıldığın namaz değil" sözüyle karşılık vermiş, aslında özü iyi olmanın, gönül kırmamanın, temiz kalpli olmanın her şeyin ötesinde olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. Gönül, Alevi Bektaşî inancındaki temel kavramlardan birisidir ve tanrının gönülde tecelli ettiğine inanılmıştır; bu anlamda gönül, insanın Tanrı yoluna açılmış olan kapısıdır ve ona kutsiyet atfedilmiştir (Korkmaz, 2016: 108). Bunun yanı sıra filmde geçen "yaratılmış severim yaratandan ötürü" sözüyle Alevi Bektaşî inancındaki insan sevgisi, "yaratılan her şeyde yaratandan bir iz var" sözüyle de tasavvuf felsefesinin vahdet-i vücud anlayışı ifade edilmiştir. Yunus Emre tasavvuf felsefesinin temeli olan gönül, insan sevgisi, 72 millete bir nazarla bakmak gibi Alevi Bektaşî inanç esaslarını şiirlerinde sıklıkla vurgulamış, bu durum yönetmen tarafından filme de yansıtılmıştır. Ancak filmde Alevi Bektaşî inancı ya da kimliğine dair açık göndermelerden söz etmek güçtür. Bu bağlamda Yunus Emre filminin örtük biçimde Alevi Bektaşî inancını beyaz perdeye taşıdığını söylemek mümkündür.

## 2.7 Avşar Beyi

1974 yılında yönetmenliğini Kemal Kan'ın yaptığı "*Avşar Beyi*" filmi, Alevi Bektaşî inancı ya da kimliğinin örtük biçimde temsil edildiği bir diğer filmidir. Türk Sinemasında obalı ovalı ilişkilerini anlatan ya da konargöçerlerin yaşamlarından kesitler sunan filmlerin birçoğunda örtük biçimde Alevi Bektaşî inancının temsilinden söz etmek mümkündür. Filmde Farsak köyü âşıklarından Avşar Bey ile Elif kızın imkânsız aşkı sinemasal anlamda melodram kalıpları içerisinde beyaz perdeye aktarılmıştır. Haydar Ağa için Elif'i kaçırmaya giden Avşar Bey, onu görür görmez âşık olur. Elif'in de ona âşık olması üzerine Avşar Bey, Elif'i babalığı Budakoğlu'ndan ister. Ancak Budakoğlu üvey kızını Avşar Bey'e vermek istemez. Budakoğlu, Elif'i Ayvazoğlu'na söyleyerek onunla evlenmesini ister ancak Elif, Ayvazoğlu ile evlenmeyi reddederek gönülünün Avşar Bey'de olduğunu belirtir. Avşar Bey babasını öldürenin Budakoğlu olduğunu öğrenince hem kızı kaçırmak hem de intikam almak için Budakoğlu ve Ayvazoğlu'na karşı harekete geçer, intikamını alır. Ancak Elif ile bir araya gelemez ve ölür.

Filmin hemen başında Elif, Tujik Baba'nın (Sultan Baba olarak da bilinir) ziyaretine/türbesine giderek rüyasında gördüğü yiğidi ona göndermesi için dilekte bulunur ve dua eder. Tujik Baba özellikle Dersim yöresindeki Alevi Bektaşiler tarafından kutsiyet atfedilen evliyalardan birisidir. Veliler, evliyalar, erenler, dedeler ve babalar Halk İslam'ının önemli bir parçasıdır. Veli kültü bağlamında türbe ve yatırlar, Alevi Bektaşi inancına mensup kişiler tarafından ziyaret edilmektedir. Tujik Baba da böyle ziyaret yerlerinden birisidir. Tujik, Tunceli (Dersim) yöresinde bir dağ ismidir ancak bununla birlikte Aleviler Bektaşiler tarafından kutsiyet atfedilen önemli bir kişilik ve evliyadır. Aynı zamanda bu dağda Tujik Baba ziyareti/türbesi de bulunmaktadır.<sup>10</sup> Kişiyat atfedilen kutsiyet, bir süre sonra mekâna geçmektedir ve mekân kişiyle özdeş kılınarak topluluk tarafından ziyaret edilmeye başlanmakta, bu durum bir süre sonra da ritüele dönüşmektedir.

Filmde Elif, Tujik Baba'nın türbesine sıkça giderek "Muhammed-Ali" aşkına diye dualar etmekte ve dilekte bulunmaktadır. Bununla birlikte Elif dualarında erenler, evliyalar, Hızır gibi yine Aleviler Bektaşiler tarafından kutsallık atfedilen kişiliklerden yardım ister. Filmde Elif'in babalığı olan Budakoğlu "dört kapıyı kırk makamı bilen gelsin işte meydana" diyerek yine Alevi inancının temel düsturuna vurgu yapmıştır.

Âşıklar atışması sırasında Kırklar meydanından bahsedilmiş; Avşar Bey'in türkülerinde Pir Sultan Abdal, Karacaoğlan, Dadaloğlu gibi Alevilerin ulu ozanlarının şairleri türküler eşliğinde söylenmiş; içinde şah, pir geçen türkülere de yer verilmiştir. Filmdeki dualar, türküler ve Tujik Baba ziyareti, Alevi Bektaşi inancının ya da kimliğinin örtük temsilini oluşturmaktadır. Ancak filmde mekân genel planda gösterildiğinde köydeki cami dikkatleri çekmektedir. Buradan yola çıktığımızda Budakoğlu'nun köyünün Alevi Bektaşi olmama ihtimali oldukça fazladır. Bununla birlikte Avşar Beyi ile Elif'in imam nıkâhı kıydırmaları Alevi Bektaşi inancında yer almamaktadır. Bu bağlamda filmde açık bir Alevi temsilinin olduğu söylenemez. Ancak örtük biçimde Alevi Bektaşi temsilinden söz etmek mümkündür. Filmin ana karakterleri olan Avşar Beyi ve Elif'in Alevi Bektaşi oldukları yine örtük biçimde görülmektedir.

10 Dersimliler; ağaç, dağ, nehir, ırmak gibi doğa varlıklarını kutsal saymakta ve bu varlıklar arasında yer alan kayın ağacına "Tujik" demektedirler. Dersimlilere Tujik (Tujik Kızılbaş anlamına da gelmektedir) halkı dendiğini, Tujik Baba'nın Dersimliler için kutsal bir ziyaret olduğunu ifade etmek gerekmektedir (Munzuroğlu, 2012: 209). Tujik Baba'nın kötü cinlere karşı toplarıyla savaştığı söylentisi Dersim'de oldukça yaygındır. Her şeyden önce kötü cinlerle karşılaşıldığında Tujik Baba ismini çağırmak yeterlidir (Gezik, 2016: 192).



## Sonuç

Cumhuriyetin ilanından 1960'ların ortasına kadar Türk Sineması; tarihsel, toplumsal, siyasal ve kültürel olguları beyaz perdeye yansıtma hususunda çağının gerisinde kalmıştır. 1950'lerin başından itibaren başlayan değişim ve dönüşüm, 1960'ların ortasından itibaren yüzeysel de olsa beyaz perdeye taşınmaya başlanmıştır. Ancak meselelerin ele alınış şekli sorunludur. Sinemanın toplumu yansıtma biçimi, Türk Sineması'ndaki hâkim anlatı biçimi olan melodram ağırlıklıdır. Buna mukabil olarak Alevi Bektaşilerin temsil edildiği filmlerin büyük bölümü, Yeşilçam döneminde çekilen melodramlardan oluşmuştur. Genellikle melodramatik bir aşk öyküsü ekseninde kırsal bölgelerde yaşayan Alevi Bektaşilere ait gündelik yaşam pratikleri, örtük bir biçimde beyaz perdeye aktarılmıştır. Örtük de olsa bu temsillerin büyük bölümü, Alevi Bektaşiliği gerçekçi bir biçimde beyaz perdeye aktarma noktasında yetersizdir. Bu yapımlar arasında özellikle *“Kızılırmak Karakoyun”*, *“Gökçe Çiçek”*, *“Ali'ye Gönül Verdim”* ve *“Anşar Beyi”* filmleri ön plana çıkmaktadır. *Kızılırmak Karakoyun* ve *Gökçe Çiçek* filmleri Ömer Lütfi Akad tarafından çekilmiş ve Alevi Bektaşi inancına ait kimi ritüeller özellikle *Kızılırmak Karakoyun* filminde açık bir biçimde beyaz perdeye aktarılmıştır. Her iki film de konargöçer Türk obalarındaki melodramatik aşk öykülerini işlemektedir. *Gökçe Çiçek* filmi, Alevi Bektaşi inancı ile Şamanizm arasındaki paralelliklere vurgu yapması bağlamında *Kızılırmak Karakoyun* filmi kadar Alevi Bektaşi inancını beyaz perdeye yansıtamamıştır. Yönetmenin Alevi Bektaşi inancına dair çeşitli araştırmalar yaptığı ve filmi de bu araştırmalar sonucu ortaya çıkardığı bilinmektedir. Ancak yine de her iki film, Türklük ekseninde Alevi-Bektaşileri örtük biçimde beyaz perdeye aktarırken, onları kırsal bölgede yaşayan, inançsal anlamda Şamanist öğeler barındıran, konargöçer Türkmen toplulukları olarak temsil eder. Ömer Lütfi Akad'ın yerel unsurlardan yola çıkarak her iki filmi de çektiği, bunu yaparken de üzerinde derinlemesine araştırmalar yaptığı bilinmektedir. Bu durum, Akad'ın konar göçerlik, onların yaşam biçimi ve kültürel unsurlarına dair duymuş olduğu entelektüel ilgiden ve buna bağlı olarak da yapmış olduğu derinlikli araştırmadan kaynaklanmaktadır.

*“Ali'ye Gönül Verdim”* filmi melodramatik bir aşk öyküsünü işlemekle birlikte Alevi Bektaşi inancının örtük temsilini beyaz perdeye aktarmaktadır. Filmde yönetmenin ana karakter Ali ile izleyiciyi özdeşleştirdiği görülür ancak filmin başındaki Alevi Bektaşi inancından izler taşıyan Ali'nin filmin sonunda Sünnileşmiş bir Ali'ye dönüştüğü gözlemlenir. Filmde Türk sinemasında ilk defa Alevi Bektaşi ritüellerinden

semahın beyaz perdede sunumu söz konusudur. Yönetmenin dönemin popüler yapımları olarak da nitelendirilecek Hazretli filmler özellikleri taşıyan bir film yaptığı söylenebilir. Dolayısıyla filmin derinlikli bir araştırma ürünü olmadığı, yönetmen Asaf Tengiz'in semah da dahil olmak üzere Alevi Bektaşilik üzerine incelemede bulunmadığı söylenebilir.

“*Hacı Bektaş-ı Veli (Anadolu’yu Türkleştirenler)*”, “*Pir Sultan Abdal*” ve “*Gönüllerin Fatibi Yunus Emre*” filmleri, Alevi Bektaşilerin inanç önderi olarak gördükleri şahsiyetlerdir ve onların hayat hikayeleri sinemasal anlamda 1960’ların sonundan itibaren beyaz perdedeki yerini bulmuştur. Özellikle *Hacı Bektaş-ı Veli* ve *Gönüllerin Fatibi Yunus Emre* filmlerinde Alevi Bektaşî inancı örtük bir biçimde ortaya konmuş, Alevilik Bektaşilik merkezi bir konumda olmamıştır. *Hacı Bektaş-ı Veli (Anadolu’yu Türkleştirenler)* filminin yönetmeni T. Fikret Uçak’ın filmin bütün anlatısını “*Vilayetname-i Hacı Bektaş-ı Veli*” üzerine kurduğu, Hacı Bektaş’a yaklaşımının tam olarak netleşemediği görülmektedir. Yönetmene göre Hacı Bektaş zaman zaman Kitabi İslam’ın dışında zaman zaman ise Kitabi İslam’ın içinde bir eren/evliya olarak gösterilmiştir. Dolayısıyla Hacı Bektaş’ın Bektaşî ya da Alevi olduğuna dair herhangi bir anlatı söz konusu değildir. Bu olgunun örtük biçimde beyaz perdeye yansıtıldığı filmdeki çeşitli sahnelerden yola çıkarak ortaya konmuştur. Bir diğer önemli yapım ise Yunus Emre’nin hayatının anlatıldığı *Gönüllerin Fatibi Yunus Emre*’dir. Bu film de menakıbnamelerden yola çıkarak klasik anlamda bilinen Yunus Emre’nin yaşam öyküsünü beyaz perdeye aktarmıştır. Filmde Yunus’un Alevi Bektaşî olduğuna dair direkt bir atıf yoktur. Buna rağmen örtük bir biçimde Yunus’un Kitabi İslam’ın dışında (heterodoks) birisi olduğu göze çarpar. Ancak yönetmen Özdemir Birsnel’in bu durumun altını çizmediği söylenebilir. Filmin sonunda Yunus’un Türk İslam kültürü içindeki yerine vurgu yapılarak Türkçe’ye katkılarının altı çizilmiştir. Benzer bir durum, *Hacı Bektaş-ı Veli* filmi için de geçerli olmuştur. Dolayısıyla hem Yunus hem de Hacı Bektaş’a bakış, daha çok Türk İslam sentezi bağlamındadır.

*Pir Sultan Abdal* filminde ise Alevilik Bektaşilik meselesinin merkezi bir konumda olduğunu ve daha açık bir biçimde beyaz perdeye aktarıldığını söylemek gerekmektedir. *Pir Sultan Abdal*, diğer filmlerden farklılaşarak Alevileri, 1970’lerde sinemasal anlamda görünür bir biçimde temsil eden neredeyse tek örnektir. Filmde, Alevilik geçmese de Kızılbaşlık vurgulanmış, Pir Sultan Abdal ve onu yol ulusu olarak gören topluluğun Kızılbaşlığı, Hacı Bektaş’a bağlılıkları açık bir biçimde belirtilmiştir. Bunun yanı sıra Pir Sultan’ın isyancı kişiliği; çekildiği dönemin politik şartlarını da

içine alacak bir biçimde ön plana çıkarılmıştır. Dolayısıyla filmin kitleleri etkileyici türden ajitatif bir yapıda olduğunu söylemek doğru olacaktır. Filmin etkisi yıllar sonra bile anlatılagelmiş ve Alevi Bektaşî kitesinin yanı sıra sol/sosyalist düşünceye sahip olanlar tarafından da önemsenmiştir. Yönetmen Remzi Jöntürk'ün anlatıyı, Pir Sultan Abdal'ın menkıbevi hikayesinden yola çıkarak ele aldığı, filmde de bakış açısının Alevi Bektaşî merkezli olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Filmin Mehmet Aydın tarafından yazılan senaryosu, Sabahattin Eyüboğlu'nun "Pir Sultan Abdal" adlı kitabından uyarlanmıştır. Yine çeşitli menkıbelerden oluşan *Hacı Bektaş-ı Veli* filmine göre olay örgüsü son derece başarılı biçimde işlenmiştir.

Yeşilçam sinemasında Alevi Bektaşî inancına dair çeşitli ritüeller, sözler, Alevilerce kutsal sayılan kişiler ve onların göstermiş olduğu kerametler az sayıdaki filme konu olmuş ancak birkaç film dışında, yüzeysel olarak ele alınmış, gerçekçi bir biçimde beyaz perdeye yansıtılamamıştır. Bunun yanı sıra tarihsel anlamda güncel yaşamdan Alevi Bektaşî inancına dair öyküler aktarılmadığı da göze çarpmaktadır. Yapılan taramada tüm Yeşilçam dönemi boyunca binlerce filmin çekildiği düşünüldüğünde yalnızca yedi filmin inanca dair izler taşıması ve bunların çok büyük bölümünün de örtük olması düşündürücüdür. Dolayısıyla Türk sinemasının özellikle de Yeşilçam döneminin Alevi Bektaşîlere bakış sorunlu ve çoğunlukla görmezden gelme şeklinde olmuştur.

## KAYNAKÇA

- AKAD, Lütfi (2004). *Işıklı Karanlık Arasında*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- AKÇURA, Gökhan (1995). *Aile Boyu Sinema*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- AVCIOĞLU, Doğan (1978). *Türklerin Tarihi 1*. İstanbul: Tekin Yayınevi.
- AYDIN, Suavi (2015). Sunuş: Bir Etno-Dinsel Kimlik Olarak Alevilik. İ. Gürtaş & Y. Çakmak içinde, *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik Tarihi-Kimlik-İnanç-Ritüel* (s. 11-33). İstanbul: İletişim Yayınları.
- BAL, Hüseyin (1997). *Alevi-Bektaşî Köylerinde Toplumsal Kurumlar*. İstanbul: Ant Yayınları.
- BELGE, Murat (2022). Önsöz: Yakup Kadri Üzerine. Ö. D. Yalçın Çakmak içinde, *Huzursuz Bir Rubun Panoraması Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Edebiyat ve Düşünce Dünyası* (s. 11-17). İstanbul: İletişim Yayınları.
- BIRGE, J. Kingsey. (1991). *Bektaşilik Tarihi*. (R. Çamuroğlu, Çev.) İstanbul: Ant Yayınları.
- BOZKURT, Fuat (1990). *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*. İstanbul: Yön Yayınları.
- ÇAKMAK, Yalçın (2022). Muhabbetten Hinca: Bektaşî Aynasında Yakup Kadri Karaosmanoğlu. Y. Çakmak, & Ö. Dikmen içinde, *Huzursuz Bir Rubun Panoraması Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Edebiyat ve Düşünce Dünyası* (s. 279-310). İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÇAMUROĞLU, Reha (1990). *Tarih, Heterodoksi ve Babailer*. İstanbul: Der Yayınları.
- ÇEBİ, Murat Sadullah ve NACAROĞLU, Derya (2015). “Bir Ses Böler Geceyi” Filminde Alevi Zihniyetine İlişkin Sinematografik Gerçekliğin Simgesel İnşası. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (74), 15-43.
- ÇOBANOĞLU, Yavuz (2022). Yakup Kadri Karaosmanoğlu: Redingotlu Distopyadan Ütopik inkılapçılığa Uzanan Bir Toplum Tasavvuru. Ö. D. Yalçın Çakmak içinde, *Huzursuz Bir Rubun Panoraması Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Edebiyat ve Düşünce Dünyası* (s. 139-164). İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÇÖKERDENOĞLU, Recep (2021). Başka Sementin Çocukları Filminde Milliyetçilik ve Alevilik. *Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(19), s. 49-56.
- EFLAKİ, Ahmet (1973). *Ariflerin Menkabeleri Cilt 1*. İstanbul: Hürriyet Yayınları
- EROL, Ayhan (2018). *İslam, Alevilik ve Müzik*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- ERÖZ, Mehmet (1992). *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnanç) ve Alevilik- Bektaşilik*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- ERTUĞRUL, Muhsin (1989). *Benden Sonra Tufan Olmasın Anılar*. İstanbul: Dr. Nejat Eczacıbaşı Vakfı Yayınları.
- EVREN, Burçak (2003). Türk Sinemasında Dinsel Yaklaşımlar: Yeşilçam ve İnanç Sineması. *Antrak*(72), 10 - 13.
- FİĞAN, Mehmet (2019). İsimli Temsil Edilmek: Yeşilçam'da Alevilik. D. Bayraktar içinde, *Türk Film Araştırmalarında Yeni Yönelimler Sinema ve Yeşilçam Cilt 15* (s. 199 - 216). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- GEZİK, Erdal (2016). *Geçmiş ve Tarih Arasında Alevi Hafızasını Tanımlamak*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- GÜRSOY, Ülkü (2012). Türk Kültüründe Ağaç Kültü ve Dut Ağacı. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*(61), 43 - 54.
- KEHL-BODROGI, Krisztina (2012). *Kızılbaşlar Aleviler*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- KORKMAZ, Esat (2016). *Etimolojik Kızılbaşlık Sözlüğü*. İstanbul: Demos Yayınları.
- MELIKOFF, Irenne (1993). *Uyur İdik Uyardular Alevilik Bektaşılık Araştırmaları*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- MUNZUROĞLU, Doğan (2012). *Toplumsal Yapı ve İnanç Bağlamında Dersim Aleviliği*. İstanbul: Fam Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2010). *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- ODABAŞ, Battal (2004). Alevi Sineması. İ. Engin, & H. Engin içinde, *Alevilik* (s. 545-570). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- OKAN, Nimet (2016). *Canların Cinsiyeti Alevilik ve Kadın*. İstanbul : İletişim Yayınları.
- ONARAN, Alim Şerif (1981). *Muhsin Ertuğrul'un Sineması*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ONARAN, Alim Şerif (1990). *Lütfi Akad Söyleşi*. İstanbul: Afa Yayıncılık.
- ONARAN, Alim Şerif (1999). *Türk Sineması (I. Cilt)*. Ankara: Kitle Yayınları.
- ÖZDEMİR, İskender (2014). *Aleviliğin Yazılmayan Tarihi*. Ankara: Kripto Yayınları.
- ÖZÖN, Nijat (2010). *Türk Sineması Tarihi 1896-1960* . İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- ÖZTÜRKER, Hazal Ceylan (2013). Bektaşî Mezar Taşları Üzerine Bir İnceleme: Şemsi Baba Tekkesi Örneği. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (4), 155-193.
- ÖZUYAR, Ali (2017). *Sessiz Dönem Türk Sinema Tarihi (1895-1922)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- SALMAN, Cemal (2018). *Lamekandan Cibana Göç Kimlik Alevilik*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- TURAN, Fatma Ahsen (2010). Şaman Ritüellerinden Alevi Semahlarına Esrarlı Yolculuk. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (45), 153-162.
- UYANIK, Zeki (2014). Son Dönem Türk Sinemasında Alevi Kimliğinin Görünümü. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, (21), 42-60.
- VELİOĞLU, Özgür (2005). *Şamanizm, Gök-Tanrı, Animizm, Totemizm, İslamiyet İnançları Açısından İnançların Türk Sinemasına Yansımaları* . İstanbul: Es Yayınları.
- YILDIRIM, Rıza (2019). *Bektaşîliğin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- YÖRÜKHAN, Yusuf Ziya (2005). *Müslümanlıktan Ervel Türk Dinleri - Şamanizm*. İstanbul: Ötügen Yayınları.

## THREE CONCEPTS THAT ARE CONFUSED WITH EACH OTHER IN ACADEMIA: ALEVISM, BEKTASHISM, AND SHIISM

*Birbiriyile Karıştırılan Üç Kavram: Alevilik, Bektaşilik, Şiiilik*

**Alevitentum, Bektaschitentum und Schiitentum: Drei in der akademischen Welt miteinander verwechselte Begriffe**

Birol TOPUZ \*

# ABSTRACT

When Islamic history is analyzed, it is seen that the concept of “Shia” is one of the most striking concepts. However, it is also known that this concept is wrongly used in the same way as Alevism and Bektashism by many people and even many researchers. In this study, all these three concepts will be analyzed in all aspects. And the similarities and differences between them will be tried to be explained in a more understandable way. What are the similarities and differences between Alevism, Bektashism and Shiism in terms of belief, practice, sources and culture? Are these three groups the same with each other or not? If they have differences, what are these differences? The answers to all these questions, which exist the main questions of the study, will be given in a simple graphic at the end of the study. The methodology of this study will be a comparative, thematic and holistic approach to the main sources and studies.

**Keywords:** Alevism, Bektashism, Shiism.

---

\* Dr., Postdam/Berlin, Germany, biroltopuz@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-7877-4696.

## ÖZ

İslam tarihi araştırmalarında, “Şii” kavramı en dikkat çekici kavramlardan biridir. Ancak bu kavram, Alevilik ve Bektaşilik kavramları gibi birçok kişi ve hatta birçok araştırmacı tarafından yanlış bir şekilde kullanılmaktadır. Bu çalışmada söz konusu üç kavram tüm yönleriyle incelenecek ve aralarındaki benzerlikler/farklılıklar daha anlaşılır bir şekilde açıklanmaya çalışılacaktır. İnanç, uygulama, kaynak ve kültür bakımından Alevilik, Bektaşilik ve Şiilik arasındaki benzerlikler ve farklılıklar nelerdir? Bu üç topluluk birbiriyle aynı mıdır, değil midir? Farklılıkları varsa, bu farklılıklar nelerdir? Çalışmanın ana meselesini oluşturan tüm bu soruların cevapları, çalışmanın sonunda bir grafik halinde verilecektir. Bu çalışmada ana kaynakların ve araştırmaların karşılaştırılması, tematik ve bütüncül bir yaklaşımla incelendiği bir metodoloji kullanılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Alevilik, Bektaşilik, Şiilik.

## ZUSAMMENFASSUNG

Untersucht man die islamische Geschichte, sticht die „Schia“ als ein zentraler Begriff hervor. Dieser wird von vielen Personen und sogar von vielen Forschern fälschlicherweise mit dem Alevitentum und dem Bektaschitentum gleichgesetzt. In dieser Studie werden diese drei Konzepte in allen Aspekten analysiert, und es wird der Versuch unternommen, die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen ihnen verständlicher zu darzustellen. Was sind die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Alevitentum, Bektaschitentum und Schiitentum in Bezug auf Glauben, Praxis, Quellen und Kultur? Sind diese drei Gruppen miteinander identisch oder nicht? Worin unterscheiden sie sich? Die Antworten auf all diese Fragen, denen diese Arbeit hauptsächlich nachgeht, werden am Ende des Artikels in einer einfachen Grafik dargestellt. In methodologischer Hinsicht wurden die wichtigsten Quellen und Forschungsarbeiten in dem Gebiet auf Grundlage eines vergleichenden, thematischen und ganzheitlichen Ansatzes untersucht.

**Schlüsselwörter:** Alevitentum, Bektaschitentum, Schiitentum.

## Introduction

The fact that people do not have in-depth knowledge on some subjects does not prevent them from talking and commenting on those subjects. Regrettably, this is the same in academic life as well as in normal life. As such, it is seen that wrong and right are often confused with each other in the academic world. It can easily be said that one of these common areas was carried out under the headline “Alevism”.

It is seen that academics working in this field, especially outside of Turkey, confuse Alevism, Bektashism and Shiism with each other. It is understood from the studies of many academics that Alevism and Bektashism are the same. On the other hand, it is another fact that the rate of those who think Alevism or Bektashism is Shi'ite is not low.

In fact, this mistake is unfortunately repeated by many Sunni academic thinkers. Therefore, it will be useful for future studies to examine the meanings of these concepts in detail. In addition, considering the practices of these groups in detail will make it easier to perceive the differences between the groups.

When academic studies are examined, it is seen that very different definitions are made regarding the concept of Alevism. It is understood that these definition differences actually arise from the difference in perception. For this reason, it may be useful to focus on the definitions of Alevism, Bektashism and Shiism in detail.

Therefore, first of all, it is necessary to examine the historical development of the concepts of Alevism, Bektashism and Shiism in detail. What is the historical background of these definitions? How do these groups or those who study these groups describe them? What confusion arises as a result of these definition differences? How can healthy researches or studies be made about Alevism, Bektashism and Shiism within these contradictions?



## 1. Alevism<sup>1</sup>

Alevism has been referred with many different names throughout history. Alevi were named with the following names until they took the name “Alevi” in the 21<sup>st</sup> century:

**Table 1.** Alevi Terms from Past to Present

Alevi Terms from Past to Present		
Rafida	Vefai	Kizilbash
Haydariyye	Yeseviyye	Shia
Kalendariyye	Bektashi	Alevi

Source: (Topuz, 2021: 50)

Perhaps due to these different approaches, there is a perception of Alevism problem in the society. Keeping these definitions in mind, it is necessary to dwell on the definition of Alevism.

Ali Yaman takes the subject from a slightly different perspective and adopts the origin of the word Alevi as sublimity and supremacy. Here the aim is to get rid of ignorance and reach the truth. According to this approach, the perfect human being is Ali. Alevism is trying to be like Ali in bravery, generosity, valiantness, and honesty. Alevism is an immense sea of love. The drops that make up this sea are the paternal brothers/sisters of each other. There is unity among them. Unity is the coalescence of God and the people so that there is no duality between them. Alevism, on the other hand, teaches that God-Muhammad-Ali, is attached to Sufism, which is the essence of Islam. Alevism in another respect means to be bound to Ahl Al-Bayt; the unique possession of the Prophet Muhammad, to be distant from those who betrayed this holy entity, and to find God in Adam, then prostrate him. It is, in essence, to believe that the heart of the believer is the house of God. It means loving

1 For studies and discussions in which “Alevi” terminology was used in detail, please see: Gülten, 2016, “*Osmanlı Devleti’nde Alevî Sözcüğünün Kullanımına Dair Bazı Değerlendirmeler*” [Some Evaluations of the Use of the Alevi Word in the Ottoman State]; Akın, 2020 “*Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail’in Anayurdu Diyarbakır*” [Kizilbash Oghuz and Shah Ismail’s Homeland Diyarbakir], p. 33-49; Akın, 2021 “*Melamet Hırkası Giyenler: 17. Yüzyıl Öncesinde Heterodoks Türk Derviş Topluluklarının Adlandırılması ve Alevilik İle İlişkileri*” [Those Who Wear Melamet Cardigans: Naming Heterodox Turkish Dervish Communities Before the 17th Century and Their Relationship with Alevism].

Seventy-two nations as servants of God, brotherhood, equality, and democracy. Alevism is eventually an original temperament of Islam (Yaman, 2007: 19).

According to Ali Kaya\*<sup>2</sup>, “The understanding of Alevism is based on Islam and the Koran. It reinterprets Islam with its universal dimensions in accordance with the commandments of the Prophet Muhammad, opens new gates to humanity. It is embodied in the integrity of people, is alive with the philosophy of Sufism, and is a great movement of thought. It finds its essence in the love of humanity, and is a philosophical culture that believes that God is manifested in man (Kaya, 2008: 11). The Alevi Islamic conception was inspired by the views of Hoca Ahmed Yesevi, Ebul Vefa, Hacı Bektash Veli, Yunus Emre, Pir Sultan Abdal, the Anatolian Saints and the philosopher wise men who best interpreted the Koran. It is an interpretation of Islam that has Islamized Anatolia” (Kaya, 2008: 11).

There are people, like Erdoğan Çınar, who ground the concept of Alevi on Luwians and Hittites who were living in Anatolia around two thousand years before Christ (Birgün Newspaper, 2005).

Yörükán says that Alevism begins with promising, surrendering, and having a companion. The companionship also constitutes the basis for the adoption of some of the ideas about allowing and participating. In Alevism, there are some wills and provisions, but these three principles and two results give the essential to Alevism (Yörükán, 1998: 33)

Güven’s perception of Alevism is completely different and he perceives Alevism as a different religion. According to him, Alevism, religiously and philosophically, is a pantheistic religion that goes back to the ancient age. Religiously and philosophically, it has common characteristics with Indian pantheism and Greek philosophy. It has neither a unique founder nor a prophet and holy scripture. In the historical period, it has guides, patriarchs, and minstrels who led the society religiously and philosophically. Alevism is pantheist in terms of its understanding of God. Its blessed person is Xızır’ e Qal-Bozatlı Hızır. Its fasting is three days and is named the fasting of Xızır. In Alevism, service to people is the greatest worship. It’s based on

---

2 Ali Kaya is an Alevi thinker and writer.

familiarity. The religious ceremony “*djem*” is carried out altogether. Sacred places and tombs are visited. There are no strict rules, forms and time in worship. Everyone is responsible for himself. Nobody interferes with anyone’s belief or unbelief. The important thing is to be respectful of nature and living things (Güven, 2014: 73).

Another researcher who agrees with Güven is Birdoğan. He also regards Alevism-Bektashism as a detached religion. After examining the Alevism ceremonies in his studies, he examined Alevism-Shamanism relations, then the relations between Alevism and Ahi and finally the similarities of Alevism and Christianity. As a result, he stated that Alevism was a genuine belief and lifestyle on its own (Birdoğan, 1992: 543).

According to Mehdi Halıcı; who wrote under the pseudonym Cemşid Bender, the word Alevi was derived from the Kurdish word “Alaw”. The attachment of the *ite* suffix to the word Alaw corresponds to the addition of “with” and “supporter” words in Turkish. In Alevism, fire, Ocak, and ash are sacred, and the root of this is based on Zoroastrianism. The word Alevi means the one who loves and respects the light and luminous. In Turkish, it means flame, flaming, a supporter of flame. In some respects, the fact that some of the Alevism are called Qizilbash also affirms this assertion; because red is the color of fire and flame. According to him, the terms Alevi and Qizilbash are synonymous (Bender, 1995: 93). In other words, according to Bender, Alevism is an extension of Zoroastrianism. In conjunction with the fact that there are authors who accept that there is a relationship between Alevism and Zoroastrianism, Bender is the author who strongly claims that Alevism has arisen from Zoroastrianism, and that it is a follow-up of Zoroastrianism. Bender also claimed that Alevism came from Zoroastrianism, and was a product of Kurdish civilization. Moreover, in another study, he stated that Alevism was far from the twelve Imams creed of Shia (Bender, 1995: 93).

According to Balkız, Alevism is a way of life. In one of his articles, he says:

“Alevism is a way of life rather than a belief system. It is a way of understanding and interpreting the nature, the individual, the society, and the world. It is the aggregate of the rules that regulate the individual’s relationship with the individual and with society. Alevism

is not a system based on the other world, but the world, not the society, but the individual. It is a system that puts the human at the center of thought and action, organizes production, and sharing, and so it construes not before and after an eternity, but today.” (Balkız, 1992: 69).

According to him, Alevism is not settled and dogmatic, but it is up-to-date and contemporary. It is not Ottoman or Arabic at all. At most, it is Turkish and partly Kurdish and is the way of life of the people of Central Anatolia and Anatolia. It has been influenced by Islam and has preserved its shamanist characteristics as well. There is also some Buddhism and Christianity in it. It is very little related to Shia other than an abstract love for Ali. It has a characteristic of Batiniyya belief. When it comes to whether it is contemporary or not, in fact, neither of the sects and tariqas can be contemporary. Alevism is a lifestyle and a culture. Nevertheless, it is outdated to the extent that it is influenced by Islam, Buddhism, Christianity, and Shamanism, and to the same degree, it is contemporary to the extent that it carries social solidarity in the institution of companionship. In it, everyone brings things from home to the djemevi in order to share, judges, and punishes the ones who stray, and attaches importance to self-criticism (Balkız, 1992: 70).

Subaşı approaches the issue from the current point of view and says that the concept of Alevism, which is used to describe the beliefs and rituals of different communities, is mainly used to describe Anatolian Alevism (Subaşı, 2008: 69). Gülçiçek also has a similar view, and according to him, it is just the Anatolian interpretation of Islam (Gülçiçek, 2004: 394).

About Alevism, Subaşı surmises that:

“In this framework, Alevism, which is a distinct form of Islam or a different style of Islam, does not have characteristics of religion in itself, nor is it a sect that emerges after some theological debates. Therefore, Alevism should be considered as a folk Islam which has a characteristic of the socio-religious group and sustains its existence in the form of a sect” (Subaşı, 2008: 84).

Abdulkadir Sezgin, an esteemed religious scholar, by stressing the principles of Iranian Shia that differentiate it from Ahl Al-Sunnah, he has pointed out that Alevism and Bektashism in Turkey are within the framework of Ahl Al-Sunnah, and they are in the Hanafi sect as the majority of the society. According to his scientific conviction, Sezgin has clearly determined that: “Who is the Ahl Al-Sunnah? That person is Alevi. And who is Alevi? That person is truly Ahl Al-Sunnah” (Özdağ 2002: 88)

Öktem also has the same ideas as Gülçiçek. According to his approach, what is clear and certain is that Anatolian Alevism is an interpretation of Islam. Every religion and every interpretation of religion demonstrates cultural characteristics undoubtedly. For this reason, saying that Alevism is a culture, not a religion is an extremely wrong approach. Each religion has cultural characteristics. Above all, Anatolian Alevism is an interpretation of Islam, because the decisive element is the belief aspect. Alevism expresses its belief in the trinity of God-Muhammad-Ali. The Alevi community in Anatolia predicates their relationship and communication with the spiritual aspect of this trinity. The Trinity is the phenomena, concepts and sacred ones within Islam. It is an erroneous approach to consider Anatolian Alevism out of Islam. The fact that the trinity also exists in other religions and that the cults similar to the cult of Ali had previously existed in Anatolia should not constitute a justification to consider the Alevi interpretation out of Islam. Of course, a synthetization and syncretization with such previous interpretations will be on the agenda. Anatolian Alevism is committed to Allah and Muhammad, which are the essence of Islam, and this is the determining factor (Öktem 2011: 124).

Enver Behnan Şapolya puts Alevism through a classification. According to him, Alevism is made up of three groups: “Shiites, Qizilbashes, and Bektashis. Shiites are Iranian Alevis. Qizilbashes are certain groups of Turkomen. Bektashis are urban Alevis” (Şapolyo 1964: 254). The separation of Alevism from Qizilbashism in Turkey is caused by the renunciation of Najafian Shia doctrine by Shah Ismail, which has been considered as the natural line of Qizilbashism according to the jurisprudence of Shia. At this point, the Ottomans followed a policy that eliminated the Turkish presence in Southeastern Anatolia since they were Qizilbashes. It has now been revealed that Alevism, which is much debated today, has nothing to do with Shia,

and the jurisprudence of it, and that Iranian Shia have moved away from Alevism, the religion of Anatolian Turks, after the XVII. century. In other words, the Alevi rituals in Anatolia have been representative of the Turkish religion as the developed form of the Shaman rituals in Middle Asia-Khorasan (Üşümezsoy, 2011: 12-14).

In fact, the interaction of different beliefs and cultures in history is an accepted fact by everyone. There is no religion and belief that is not affected by any other faith, religion, and culture. With this understanding, it is also stated that Alevism is influenced by various beliefs and cultures (İlhan-Sofuoğlu, 1997: 137). On the other hand, it can be understood from the examples that some thinkers tend to consider Alevism as a different religion. According to them, the effects and similarities of other religions, cultures, and understandings in Alevism are the proofs of its being a religion independently. According to them, Alevism, which contains overtones of Shamanism, Christianity, Buddhism, Manichaeism, and Batiniyya, must be seen as an independent religion. These researchers claim that Alevism is not connected with Islam. When they compare worship in Alevism and worship in Islam, they argue that Alevism is non-Islamic. For instance, while there is Ramadan fasting in Islam, there is Muharram fasting in Alevism. Instead of the five times prayer in a day by turning towards the Qiblah in Islam, there is a ring prayer without turning towards the Qiblah in Alevism. Alcoholic drinks are strictly prohibited in the Koran, while in Alevism it is a part of the rituals. According to them, these differences are proof that Alevism has a non-Islamic character (İlhan-Sofuoğlu, 1997: 136-137).

However, there is no significant difference between the Alevis and Sunnis in terms of the principles of belief. The Prophet Muhammad (as) was adopted as the prophet and the last prophet by the Alevis as well. The Koran is the word of Allah that is inspired to the Prophet Muhammad. Again, Alevis believe in the angels and in the next world where everything in this world will be accounted for. Their beliefs about the bridge of Al-Sırat are not different as well (İlhan-Sofuoğlu, 1997: 105). Regardless of how differently interpreted or introduced, it is not possible to isolate Alevism from the belief in Allah, the prophethood of the Prophet Muhammad's prophethood, and afterlife. All the principles, especially the humanity of Alevism, originated from the teachings of the Koran and the elders of the religion (İlhan-Sofuoğlu, 1997: 148).

Together with the findings above, the general acceptance of Alevism in Turkey today is summarized as follows:

1. Alevism is the Anatolian Interpretation of Islam, it is a tariqa.
2. Alevism is a sect.
3. Alevism is a way of life,
4. Alevism is a social revolt,
5. Alevism is a doctrine with communist concepts.
6. Alevism is a separate religion (İlhan-Sofuoğlu, 1997: 140-142).

The socio-religious structure defined as Alevism as of today has been named as Qizilbashism since the XVI. century. The name Alevi has become widespread in the last century. Especially after the studies initiated by the Committee of Union and Progress, this name has been designed to include all the “Ali” centered communities (Taşgın, 2006: 26).

As a result, it can be said that Alevism has historically experienced three different periods. The first period of it; which can also be defined as the formation process of it, is generally defined as Qizilbashism (Melikoff, 1998: 213-214). This process is a period that highlights both the emergence and historicalization of Alevism. The second period is Alevism. It is the process during which a group of people with heterodox and syncretic characteristics tries to isolate themselves from the general society after the tensions encountered in the Qizilbashism process. The last period is the position of historical Alevism in the modernization process. This period reflects the new positions generated by Alevi in the face of modernity (Subaşı, 2008: 71).

When looking at other studies in this field, it is seen that the Alevism phenomenon is handled differently by almost every researcher working on this subject. Therefore, it is noteworthy that Alevism is perceived by society in many different ways. There is an Alevism, which is described differently according to Türkdoğan, (Türkdoğan, 1995: 42), Ocak (Ocak, 1991: 24) and Eyuboğlu (Eyüboğlu, 1989: 142-143) who worked on this subject for many years. As can be understood from the approaches here, Alevism, according to some, consist of different perception, interpretation, and application of the same Islamic religion by changing with the different factors starting from the process of Turks becoming Muslims and even to the present day.

**Table 2.** Academic descriptions of Alevism during the years.<sup>3</sup>

How has Alevism been defined academically till today?
1) Tariqa
2) Sect
3) Lifestyle
4) An original disposition in Islam
5) Philosophical culture
6) Belongs to B.C. 2000s
7) A different religion
8) Zoroastrianism
9) Interpretation of Islam - Syncretic
10) Hanefi
11) Shaman
12) Manihazim
13) It has nothing to do with Islam
14) A communist movement
15) Beliefs consist of traditions and customs

Source: (Topuz, 2021: 50)

## 2. Bektashism

Bektashism is a tariqa that began to be formed within the Qalandar'ıyyah in XIII. century and emerged around the traditions of Hacı Bektash Veli in the late XV. Century (Ocak, 1991: 373) Bektashi means a person or a community committed to this tariqa. Like other existing tariqas, Bektashism is also a tariqa. However, it is seen that a number of attributes, such as “following a pathway” that is present in others, do not exist in this tariqa. On the other hand, the characteristics of the “inabe” and “promising” that exists in other tariqas is also present in Bektashism. The equivalent of “revolving” and “dhikr” concepts of other tariqas is the ritual of djem in Bektashism (Sezgin, 1990: 33).

A ritual is organized for the person who wants to enter the Bektashi tariqa. His promise means, he has entered into Bektashism. In other tariqas, it is called “el almak” or “... inabe” (Sezgin, 1990: 71). All candidates who are accepted to the tariqa should be believers in God and have a good morality, and the latter characteristic

3 For more information and the current studies on Alevism, nomenclature, hierarchical structure, terms related to belief system, and the concept of “Ocak”, please see: Ersal, 2016 Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi [*Alevism: Concepts and Ocak System*]



must be guaranteed by a credible guarantor (Hasluck, 2000: 45). Here, after that, the “secret” begins in all tariqas. This secret remains between the guide and the aspirant or the dervish. It is a secret what tasks are given to which dervishes by the guide, how each dervish has been educated by the guide. How this education in the tariqa will be conducted remains a “secret” in all tariqas. This part is in the “hearts”, not in the “rows of texts” (Sezgin, 1990: 73).

According to the foreign researcher, Hasluck, who conducted researches on Bektashis, Bektashism has been designed with religious orders that are suitable for all minds and moods. The path of the Bektashis, as in others, involves passing through a gradual process that will enable its follower to attain mystique. It is seen that the theology of Bektashism goes from unity and generosity to being abstracted from its own existence. According to the author, the creeds and rituals of Bektashism have many common points with Shiite Islam and Christianity which are considered to have a kinship with Bektashism by the author. There is no compulsion in the Bektashi understanding, and the members of this tariqa are insistently encouraged to avoid violence and to show mercy and compassion to all people. A good member of Bektashism does not discriminate between Muslims and non-Muslims. Non-Muslims can also be admitted to the tariqa. The most concrete evidence for these practices is that, in the mid-nineteenth century, a Greek named Antonaki Varsamis was the head of a lodge in Bursa (Hasluck 2000: 45).

### **2. 1. The Differences between Alevism (Qizilbash) and Bektashism**

To point out the difference between Qizilbashism and Bektashism; although the basic beliefs and behaviors of both groups are similar, it is known that their social structures are different. Qizilbashes/Alevis are groups living in rural areas and mostly from tribal circles for centuries. On the other hand, Bektashis is a structure composed of educated people mostly that live in city centers (Melikoff, 1998: 29). Another difference is about Haci Bektash Veli. Although both groups love and respect Haci Bektash Veli, Alevis do not affiliate to the lodge of Haci Bektash but they are affiliated to Ocaks which they believe to be descendants of the Prophet. Another important difference is that Alevism depends on lineage. However, Bektashism is discretionary. In other words, to be an Alevi it is necessary to be born from Alevi parents. However, to be a Bektashi, there is no such requirement. Anyone who wants can become a Bektashi after the reception ceremony to the tariqa (Eröz, 1977: 52-53). On the other hand, due to these differences, it is seen that Alevism and Bektashism

have partially different characteristics. The social base of Bektashism is formed by Turkmen Babas, all of whom are folk Sufis. On the other hand, Alevism is a kind of sect that has a social base consisting of Turkomen addressed by the Turkmen Babas, and which develops in closedness, not ethnic, but a kind of nation (Ocak, 2003: 20).

İnalcık gives even more interesting information about this issue. According to him;

“The Bektashis emerged starting from the XIV. century on the Rumelian end zones of the Ottoman Empire and Bektashism was adopted by the Janissaries in the XV. century. Some have attempted to explain that the Janissaries were, in fact, Christian children or prisoners of war. No matter what their origins are, these devshirmeh children sent to the Anatolian Turkish villages to learn the Turkish language and the religion of Islam are undoubtedly more prone to folk beliefs than Sunni Islam. Hacı Bektash was officially accepted as the Patriarch of the Janissaries since the end of the XVI. century, and at that time a Bektashi Baba was permanently staying in the Guild of Janissaries. The Bektashi tariqa and the Guild of Janissaries had become so inseparable that when a Dede was elected head of the tariqa, he came to the barracks of Janissaries in Istanbul and his crown was dressed by the Chief of Janissaries” (İnalcık, 2013: 51-52).

According to the data in the book “Vilayetname”, during the period when Hacı Bektash was alive, there were 36,000 caliphs affiliated to him in Anatolia and 360 of them were in the service of Hacı Bektash (Gölpınarlı, 1958: 81 et. seq.). Melikoff described the Bektashi dervishes as colonizer dervishes (Melikoff, 2013: 49-50).

According to Saraç, these groups could not use the concept of “Alevi” as a common concept “naturally”. This determination was not valid for the concept of “Bektashism”. Bektashism was known more in the Balkans, mainly in Istanbul, since Bektashism established its “central coordination” due to the settled and institutionalized Bektashi lodges in the cities and the “Bektashi” word was used as a common concept. The concept of Alevi, which was introduced more frequently after 1826, was used as Alevism-Bektashism at first, and then “Alevism” was used solely by the closure of the Bektashi joints and lodge in the 1920s. However, due to the increased communication in the 1990’s in Turkey, the expansion of the

Alevi organization, the use of Alevi concepts by the European Alevi organizations insistently, and in conjunction with the fact that the concept of the “Alevi” became visible and known in comparison with the past, the concept of “Alevi” became wholly transformed into a common identity expression (Saraç, 2013: 133-134).

On the other hand, it is seen that the approaches of Bektashis related to the life of Hacı Bektash have caused the formation of two different schools within the group. Some of the Bektashis believe that Hacı Bektash Veli had never married, and this group is mostly Albanian. This approach is called “Mücerretlik”<sup>4</sup>. Babas and Dedes who adopt this understanding prefer not to marry. These Babas and Dedes are called abstract Baba or abstract Dede. Those who believe that the Patriarch had married, say that he married and had children, and these are called “Çelebi”. Today, there are people among the Bektashis who are called “Çelebi”. There were also various edicts of sultans which indicated that they were “Çelebi” as they claimed. Another name for “Çelebi” is “beloğlu”. This means that the person is from the lineage and the person who continued the lineage (Sezgin, 1990:18).

### 3. Shiism<sup>5</sup>

The linguistic meaning of Shia is the side, the community, the friend and the subordinated (Haldun: 196). In the history of the sects, Shia is a general name given to those who see Ali as superior to companions of the Prophet Muhammad, and those who believe that the caliphate right belongs to Ali and his lineage via assignment and provision (Ekici, 2010: 2008). “Shiite”, which is derived from the word “Shia”, the plural form of “shea”, stands for someone who is a proponent, walking in the footsteps of someone, committed to someone, and helping. It is considered the fifth “sect” by some of the Islamic thinkers today. This structure which is accepted as outside of the four Sunni sects, Hanafi, Hanbali, Maliki, and Shafi’i, claimed to be a separate way of belief, adopted as a great belief institution in Iran today, mostly mentioned as “Shia” in Turkey, is said to be separated from the Sunni sects with definite lines (Eyüpoğlu, 1989: 53).

According to the approach of Hakyemez, Shia is the common name of the Islamic groups who claim that the imams, descendants of Ali and the daughter of

---

4 Abstraction

5 For more information please see: Soyzer, A. Yılmaz. 2005. 19. Yüzyılda Bektaşılık [Bektashism in the 19th Century]. İzmir: Akademi Kitabevi

Prophet Muhammad, Fatima, were appointed pursuant to assignment and provision and believe that those Imams are innocent. At the end of the Umayyad power some groups who wanted the descendants of Ali to come to power, posed several claims about the descendants of Ali; such as assignment, provision, second coming, Mahdi,<sup>6</sup> absence, and various claims have been adopted by the masses over time that has led to the formation of Shiism (Hakyemez, 2014: 16).

If the claim of Shia's existence in the time of Prophet Muhammad is not taken into consideration, the idea of this sect was laid by those who wanted the caliphate of Ali after the death of the Prophet. This idea was processed during the later period of Osman and the period of Ali. As a political movement, it is accepted that it separated itself from the main body after the martyrdom of Huseyn during the Umayyad period, and emerged as a separate group with the name of Shia in order to defend the political rights of Ali and his descendants. Thus, in terms of both concept and sect, Shia appears to emerge before the Ahl Al-Sunnah movement (Şentürk, 2010: 22).

As it is known, the most important fraction among Muslims throughout history has been the sectarian formation that took place under the name of Shi'ism or Shia. The fact that an issue that could only be considered as a conflict between tribes, in the beginning, turned into a faith-based difference with time has led to the formation of a large and different Islamic sect (Hakyemez, 2014: 7). It is seen that these differentiations have emerged over time over the leaders of Shia, the chosen form of struggle, and the basic concepts. The Kaysanite movement, which arose after the assassination of Ali and took its name from Kaysan, the freed slave of Ali, the movement of those who argue that Muhammad ibn al-Hanafiyya, who was said to be the son of Ali, should be the Imam (Çağatay, 1976: 57). They are known as the

---

6 The concept of Mahdi and Mahdism has been one of the main factors shaping the Islamic world in terms of holding power and directing the society since the first period. Therefore, throughout Islamic history, many people who wanted to benefit from the power of the concept of savior declared themselves as "Mahdi". In addition, many political formations, religious-sufic groups and sects have accepted the leader of the community they belong to as the Mahdi. This has been the case since the early days of Islam and such cases have always had similar characteristics. For more information on this concept, which is also very popular within Alevism, see: Artan, M. (2022), "An Assessment of The Mahdi Discourse in the Shakhulu Rebellion and Hijri 1000", *Journal of Alevism-Bektashism Studies*, V. 25, pp: 103-136.

supporters of the Abbasids. The *fiqh* of the Kaysanite was not written and in time it was integrated with Zaidiyyah and Imamiyyah (Bal, 1999: 69-70).

Çağatay and Çubukçu state that the concept of Shia was encountered after the martyrdom of Caliph Osman and that those who supported Caliph Osman and his Umayyad dynasty were called “Shia-i Osman”, and those who supported Ali were called “Shia-i Ali”. Later on, this name was used only in the meaning of the advocacy of Ali (Çağatay, 1976: 52). While this is the case, the struggle of the two families over time has led to the Shiite-Sunni or Alevi-Sunni differentiation (Bal, 1999: 69).

Shi'ism, which derived from the opposition to the Umayyad State, was founded on the power of Ali's sons and continued after the collapse of the Umayyads. The Shiites had become opponents again shortly after the establishment of the Abbasid State. Throughout their life, they were in a constant struggle with the sons of their uncle, Abbas, together with whom they founded the new Abbasid State. After a while, with the weakening of the Abbasid State and the seizing of power by the Shiite Buyid dynasty, their luck returned. The dynasty of Buyid (945-1055) had provided great advantages to the Shiites. In this period, they found the opportunity to write works that provide a source for the formation of Shi'a thought in a comfortable environment, and they had the opportunity to perform some ceremonies and rituals that they considered sacred. Therefore, the power of the Buyid Dynasty is of great importance for the spread of Shiism in Iran (Akoğlu, 2008: 137-156).

### **3. 1. Differences between Alevism and Shiism**

The fact that Alevism and Shiism are different is not known much. For example, *djem* is not present in Shi'ism. In addition, the three-time classical prayers and Ramadan are important in Shi'ism, although Alevism is known not to be very responsive to these worships. On the other hand, the Muharram fasting of Alevism does not exist in Shi'ism. According to the Alevis, the Shiites are as formalist as the Sunnis. There is no similarity between the clergymen of Alevism and the clergymen of Shi'ism. There are no concepts and structures such as Dede, Ocak, patriarch, guide, and aspirant in Shi'ism. However, these concepts and structures are the cornerstones of Alevism. In Alevism, monogamy is essential, but this is not the case in Shi'ism. All of these are the factors that make the lifestyles of Alevis and Shiites completely different (Aksüt, 2009: 23).

On the other hand, there are very few common points between Alevism and Shi'ism. The first and foremost common point is surely the commitment to Ali and Ahl Al-Bayt and the second one is Muharram. Apart from that, there is no common point. For example, there is no djem in Shi'ism; also it does not have the principle of companionship which is the fundamental solidarity organization of Alevism. Besides, "Twelve Imam Fasting" does not usually exist in Alevism. Alevism is mistakenly defined as an extension of Shi'ism in Anatolia in the form of the tariqa (Bozkurt, 2005: 7).

Furthermore, according to Shia, the question of the accuracy and value of the Koran is intertwined with the congregation of the Koran and the events that happened during the congregation of the Koran and the allegations of falsification. Therefore; they should be considered together. If allegations of some of the extremist groups that the Koran was falsified during the process of gathering and recording after the death of the Prophet and the accusations against the Shia for this reason are left aside; according to the vast majority of Shia, there is no doubt about its resources and its accuracy of the official Mus'haf of Osman. Because the rumors that the Koran was gathered after the death of the Prophet is single and they do not have the value of knowledge. According to many Shi'a scholars who rely on the related rumors, the Koran was gathered during the time of the Prophet Muhammad (Yılmaz, 1993: 163-169). As Şaban Karataş states, the great majority of Shi'ite scholars have not denied that there have been allegations of falsification in their own sources. However, they do not accept the possibility of falsification in the Koran (Şentürk, 2010: 41).

The belief system of Shia is accepted to be extended to the Prophet Muhammad and Ali, but it is accepted that it was systematized by the sixth Imam Ja'far al-Sadiq. For this reason, Ja'farism is accepted as a sect. The Ahl al-Sunnah considers Ja'farism as the fifth sect, however, it is seen that this sect is omitted from the group of the "true sects" (Bal, 1999: 66).

According to Aksüt, the ethnic element that comes to mind when it comes to the proponents of Ali, namely the Shia, are not Persians, but Arabs. Most of the Persians became the followers of Ali after the sixteenth century. In the past and today, the first region that comes to mind when the home of the supporters of Ali is mentioned in Iraq, not Iran (Aksüt, 2009: 19).

Essential habits in terms of Shi'ism such as praising the descendants of Ali, telling of their miracles and heroism, and insulting the Companions of the Prophet using poems, known as Legend-tellership, started first in the Buyid dynasty. Continuously chanting of this kind of poetry in the state of trance in the bazaars and markets by legend-tellers has helped Shi'ism to remain alive and spread. The Sunnis, on the other hand, formed the institution of *fezailhanlık*, in which the glories of the companions of the Prophet such as Abu Bakr and Omar were highlighted (el-Kazvini, 1331: 65).

#### **4. Qizilbash**

The interesting thing is that Sunnis almost describe both Alevi, Bektashi, and Shiites as “Qizilbash” as a derogatory term. However, the history of the concept of Qizilbash is also one of the fields that remain unknown. Therefore, it will be useful to have information about the history of this concept.

The majority of the community called Qizilbash is Turkomen. Although there is no clear reason for the fact that they are called Qizilbash, there are two very common convictions: One is related to the battle of Uhud, and another is the type of dresses of the Shah Ismail's soldiers. He dressed his army in a red hood, and after this incident, Alevi were called “Qizilbashes” (Eyüpoğlu, 1989: 67-68).

Similarly, according to another rumor, Sheikh Haydar, in order to be able to distinguish his supporters from others, asked his followers to wear the twelve-slice red crown, or in other words “Crown of Haydar”. In the era of Shah Ismail, the term Qizilbash became a common name for the Turks who supported Shah Ismaili and the Safavid state. In the book named “Tezkire” which was written by Shah Tahmasb who was the ruler of the Safavid state after Shah Ismail and remained in power until 1576, the expression of “Qizilbash” meant the “Safavid sympathizers and Safavid soldiers” without any negative meaning.

##### **4. 1. Qizilbash in Ottoman Empire**

On the other hand, the Ottomans called all the communities that supported and openly advocated the Safavids “Qizilbash”. In addition, they used names such as Rafida or Mulhid for these groups (Onat-Kutlu, 2013: 561).

According to Hinz, as Onat mentioned, the expression of Qizilbash was used especially for the followers of the Ardabil Joins in Anatolia (Hinz, 1945: 65-66). In fact, the Crown of Haydar was not used for the first time in that period. It is known that this crown was used by some Turkomen tribes in the early days (Eröz, 1977: 80). Due to the fact that Sheikh Haydar dressed his soldiers and supporters in a red hood, the red hood and his name have gained a new meaning. The twelve-sliced hood symbolizes the twelve imams, and the red color symbolizes martyrdom. Thus, the Erdebil Ocak had determined and settled its principles (Bozkurt, 2005: 50-51).

In the past, there were no original written sources about the “Incident of Qizilbashism”. The oldest and only written source known today is the book of Niğdeli Kadı Ahmed named “El Veledüş-Şefk”. The aforementioned book says that “In the Niğde region, there emerged groups named “Gökböriler” and “Tapdukiler” and they present their daughters and wives to their guests”. At that time, it was known that there was a very bad relationship between Kadıs and Alevi, and Alevi were in constant conflict with the Kadıs. It is believed that the Alevi did not bring their cases to the Kadıs due to their problems with the state, and that such a definition was caused by this infighting (Erdoğan, 1993: 11-12).

According to Eyyüboğlu, although the source of the name Qizilbash is unknown, it is known that the Ottomans called the Iranian Alevi (Shiites) as Qizilbash, and explained it with the Persian idiom “sürh-ser”. In fact, the idiom “sürh-ser” in Persian means “Qizilbash” in Turkish, and that idiom has been used in the Divan poetry as of the XVI. century. In a poem of Suleiman the Magnificent that deals with the need to fight against the Shiites, “Pay-mal eyleyelüm kişverini sürh-serin / Gözine sürme diyudud-i siyahi çekelüm”, in the phrase “sürh-ser” means “Qizilbash”. The meaning of the strings is: “Let’s invade the homeland of Qizilbash, let’s tinge it with black smoke instead of kohl” (Eyyüboğlu, 1989: 68).

In the Ottoman sources of that period, the term “Qizilbash” refers to a wider meaning. At the time, it was observed that the use of this term for anyone supporting Iran politically did not refrain (Ekici, 2010: 15-16). That is because almost all of the people who founded the Safavid State are the Turkomen tribes and Kurdish tribes living in Anatolia. In a sense, today’s Iran owes its existence and borders to that state founded by the Safavids (Ekici, 2010: 19). Against this accusation, Alevi, who are called Qizilbash, state that;



“The Yazid boy called us Qizilbash,  
The rose, which blossoms in the garden, is also red,  
My heart does not hurt no matter what they say,  
The tongue which incorporates a book is also red.”

...It is seen that using the lines above, they expressed their reproach to their brothers who are members of the same religion (Erdoğan, 1993: 11).

It can be seen that the problem of Qizilbas, who had an important place in Ottoman society, with the Ottoman State was a little earlier than the establishment of the Safavid State. (Revolt of Sheikh Bedreddin who was the son of the Judge of Simavna). This revolt was parallel to the religious and political aims of the Safavids at that time (Babinger, 1996: 21). For this reason, the Ottoman Sultan, Sultan Bayezid II brought Balim Sultan to the head of Hacı Bektash Zaviyah in order to prevent them from entering the activities against the state. Then he enriched the Bektashi foundations and ensured people joined these places. As a result, his politics worked out during a period when the Safavid propaganda became intense in Anatolia. Thanks to this, the relations between the Bektashis and the Ottoman Empire were generally good, except for the period of Selim I in which the joint was closed (Ocak, 1980: 378). Likewise, by means of this policy, the Anatolian Qizilbashes becoming Shiites was also blocked significantly. The Anatolian Qizilbash supporters of the Safavids were under the influence of Imamiyya Shias through Turkish poetry and therefore, although they were characterized by names such as Rafida, Kharijite, Profane and Mulhid by the Ottoman ulema, this community could never become Shiites entirely (Teber, 2008: 139).

It is observed that the most severe sanctions against the Qizilbashes in the Ottoman Empire were in the period of Selim I, who was fighting against Shah Ismail. The request of Selim I for fatwas from ulema that vilified Shia was considered as a measure intended to stop the population's migration towards the Safavid State and to establish the basis of legitimacy in the war against them (Teber, 2008: 130-131). It is also known that the fatwas that he desired were consequently given to him by the Mufti Hamza Sarı Görez (918/1512) and Kemal Paşazade (Hakyemez, 2014: 57).

In his fatwa about Safavids, Kemal Paşazade included the Qizilbashs into the category of apostates. Therefore, he stated that when they were seized, their women, children, and property would be taken as loot, and that if they did not become a Muslim they should be killed, and that the main duty of the Sultan of the Muslims was the war against them (Hakyemez, 2014: 57).

In fact, similar fatwas were not limited to the period of Selim I's period, such as Kemal Paşazade, but such fatwas were repeated from time to time. Due to the fact that Shia Safavids incited groups into participating in certain incidents, and due to some political concerns, the religious officials continued to give such fatwas about the Iranians. For example, Ebussuud Effendi, one of the most famous Shaykh al-Islams of the Ottoman Empire, gave a fatwa that the fight against the Qizilbashs is a holy war and martyrdom, and claimed that those who died while fighting against those rebellious infidels would become a martyr. According to Ebussuud, all the groups out of Ahl Al-Sunnah, including the Qizilbashs and Shiites, were deserving of hell (Düzdağ, 1972: 173-174).

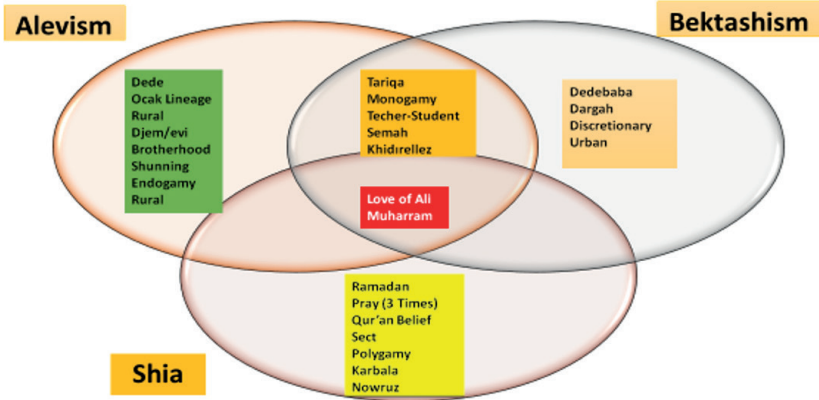
Melikoff, one of the foreign researchers who has conducted detailed studies about Qizilbashism, gives the following information:

“Qizilbashs are also divided into groups. Each group is affiliated to an Ocağ at the command of a Dede. The chair of Dede is hereditary: The chain (family tree) must come from Ali; Dede should be a Sayyid. Thus, it enters into a concern for legitimacy in the Shiite line. (...) In Iran, Alevi is the people who are Sayyids and descendants of Ali, and those who deify Ali are called Ali'llahis. The beliefs of the Qizilbashs (Alevi) are basically the same as those of the Bektashis: Both of these groups are committed to Hacı Bektash. However, although Bektashism has been transformed into an institutionalized tariqa with educated circles and enlightened elite, the Qizilbashs, who dispersed around villages and tribes, form, more or less, undisciplined anarchic groups. However, both of them have the same faith-base” (Melikoff, 2009: 227).

As it can be understood from here, Qizilbashs are generally perceived as a name given to Alevi.

Conclusion

# Difference among Alevi-Bektashi-Shia



In general, when looking at the table, it will be seen that the religious leaders of Alevism, Bektashism, and Shiism are different. This is a fundamental difference that first catches our attention.

Secondly, it is seen that the concepts of Djem and Djemevi that come to mind first when Alevism is mentioned do not exist in both Bektashism and Shiism. However, it is seen that Alevism continues its existence mostly in rural areas, while Bektashism lives in city centres. In fact, it is seen that the Bektashism acted together with the dynasty, while the Alevism were subjected to state persecution, especially in the Ottoman period, as “Qizilbash”.

On the other hand, it is understood that the concepts of “Musahiplik”<sup>7</sup> and “Düşkünüklük”,<sup>8</sup> which are the basic institutions of Alevism, do not exist in both Bektashism and Shiism. Therefore, it is understood that none of the concepts of Dedelik, Djem, Djemevi, “Musahiplik”, and “Düşkünüklük”, which are the basic institutions of Alevism, are in other groups.

7 Brotherhood

8 Shunning

In particular, the concept of “Ocak”, which constitutes the student Alevi group, is considered important only by Alevis in terms of the management and administration of the group. In fact, “Ocak Lineage” is the most basic institution that creates Alevism.

When the family institution is examined, it is seen that the Alevis mostly do in-group marriage (endogamy) and behave very sensitively in this regard. On the other hand, it is seen that Alevis and Bektashis favor monogamy, while Shiites often have polygamy.

While Bektashis and Alevis see themselves as tariqa, it is seen that Shiites act as a sect. It is also known that Alevis and Bektashis have different perceptions and practices of Ramadan, prayer and the Qur’an.

In general, it is understood that these three groups are together only on the issues of the love of Khalifa Ali and the month of Muharram. Apart from that, it is quite clear for those who know all three groups that there is almost no similarity among them.

## REFERENCES

- ABDULRAHMAN İBN HALDUN, No Date. Mukaddimetü İbn Haldun Darül- Fikr [*Muqaddimetül İbn Haldun Darül- Fikr*].
- ABDÜLHAMİD, İrfan. (1983). *İslamda İtikadi Mezhep ve Akaid Esasları* [*Theological Sect and Akaid Principles in Islam*]. İstanbul, Marifet Yayınları.
- AKIN, Bülent. (2020). *Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail'in Anayurdu Diyarbakır (Kızılbash Oghuz and Shah Ismail's Homeland Diyarbakir)*. İstanbul: İstanbul Kitabevi.
- AKIN, Bülent. (2021). “Melamet Hırkası Giyenler: 17. Yüzyıl Öncesinde Heteredoks Türk Derviş Topluluklarının Adlandırılması ve Alevilik İle İlişkileri” (Those Who Wear Melamet Cardigans: Naming Heterodox Turkish Dervish Communities Before the 17th Century and Their Relationship with Alevism). *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 2021, V.: 24, p. 141-170.
- AKOĞLU, Muharrem. (2008). *Büveyhiler Döneminde Mu'tazile (The Bueyans in the Period of Mu'tazile)*. Ankara: İlahiyat Yayınları.
- AKSÜT, Hamza. (2009). *Aleviler-Türkiye-İran-İrak-Suriye-Bulgaristan (Alevi in Turkey-Iran-Iraq-Syria- Bulgaria)*. Ankara: Yurt Kitap Yayın.
- ARTAN, Mihriban. (2022). “An Assessment of The Mahdi Discourse in the Shahkulu Rebellion and Hijri 1000”, *Journal of Alevism-Bektashism Studies*, V. 25.
- İLHAN, Avni, SOFUOĞLU, Cemal. (1997). *Alevilik – Bektaşilik Tartışmaları (Alevism - Bektashism Discussions)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- BABINGER, Franz. (1996). *İslam Tetkikatının Yeni Yolları (New Ways of Islamic Study, Islam in Anatolia), Anadolu'da İslamiyet*. Çev. Ragip Hulusi. Haz. Mehmet Kanar. İstanbul: İnsan Yayınları.
- BAL, Hüseyin. (1999). *Sosyolojik Açıdan Alevi-Sünni Farklaşması ve Birtünleşmesi (Alevi-Sunni Differentiation and Integration from Sociological Perspective)*. İstanbul: Ant Yayınları.
- BALKIZ, Ali. (1992). “Diyaretin Kapısına Kul Olmak” (To be Servant at the Door of the Religious Affairs). *Pir Sultan Abdal Kültür Sanat Dergisi*.
- BENDER, Cemşid. (1995). *12 İmam ve Alevilik (12 Imams and Alevism)*. İstanbul: Berfin Yayınları.
- BIRDOĞAN, Nejat. (1992). *Anadolu Aleviliğinde Yol Ayrımı (Crossroads in Anatolian Alevism)*. İstanbul: Mozaik Yayınları.
- BOZKURT, Fuat. (2005). *Toplumsal Boyutlarıyla Alevilik (Alevism With Its Social Dimensions)*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- DÜZDAĞ, M. Ertuğrul. (1972). *Şeyhülislam Ebussud Fetvaları Işığında XVI. Yüzyılda Türk Hayatı (Turkish Life in the 16th Century in the Light of Şeyhülislam Ebussud Fatava)*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- EKICI, Mustafa. (2010). *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı (Historical Background of Anatolian Alevism)*. Ankara: Beyan Yayınları.
- EL-KAZVİNİ, Ebu Reşid Nasiruddin Abdülcelil. (1331). *Kitabü'n-nakz (Book of Nakz)*. nşr. Tahran: Celaleddin Hüseyi Urmevi.
- ERDOĞAN, Kutluay. (1993). *Alevilik-Bektaşilik (Alevism-Bektashism)*. İstanbul: İletişim yayınları.
- ERÖZ, Mehmet. (1977). *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik (Alevism and Bektashism in Turkey)*. İstanbul: Otağ Matbaacılık.

- ERSAL, Mehmet. (2016). *“Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi” (Alevism: Concepts and Ocak System)*. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- EŞARI. (1980). Makalatü İslamiyyin, Tashibi. Wiesbaden: Hellmut Ritter.
- EYÜBOĞLU, İsmet Zeki. (1989). *Alevilik-Sünnilik-İslam Düşüncesi (Alevism-Sunnism-Islamic Thought)*. İstanbul: Der Yayınları.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi. (1984). *İmamîyye Şiası (Imamiyye Shia)*. İstanbul: Selçuk Yayınları.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi. (1994). *Türkiyede Alevilik- Bektâşlık (Alevism and Bektashism in Turke)*. İstanbul: Selçuk Yayınları.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki. (1958). *Vilayetname (Menakıb-ı Hünekâr Hacı Bektaş Veli) [Vilayetname: Manakıbu Hacı Bektaş Veli]*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- GÜLÇİÇEK, Ali Duran. (2004). *Alevilik ve Onlara Yakın İnançlar (Alevism and Beliefs Close to It)*. İstanbul: Etnographia Anatolica Yayınları
- GÜLTEN, Sadullah. (2016). “Osmanlı Devleti’nde Alevî Sözcüğünün Kullanımına Dair Bazı Değerlendirmeler” (Some Evaluations of the Use of the Alevi Word in the Ottoman State). *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, p.11, 27-41.
- GÜVEN, Ahmet. (2014). *Alevilik Nedir? Resmi İdeoloji, İslam ve Aleviler (What is Alevism? Official Ideology, Islam and Alevism)*. Ankara: Nika Yayınevi.
- HAKYEMEZ, Cemil. (2014). *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı (Ottoman-Iranian Relations and the Sunni-Shiite Alliance)*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- ONAT, Hasan, KUTLU, Sönmez. (2013). *İslam Mezhepleri Tarihi (History of Islamic Sects)*. Ankara: Grafiker Yay.
- HASLUCK, F.William. (2000). *Bektâşilik Tetkikleri (Bektashism Studies)*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- HINZ, Walter. (1945). *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd (Uzun Hasan and Sheikh Juney)*. Çev. Tevfik Bıykoğlu. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- İBRAHİM MUSTAFA, Hamit Abdülkadir, Ahmet Hasan er-Zeyyat. (No Date). *Muhammed Ali en-Mucemül-Vasit*. İstanbul: Çağrı Yayınları. V. I.
- İNALCIK, Halil. (2003). *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600) (Classical Age (1300-1600) of Ottoman Empire)*. İstanbul: YKY.
- KAYA, Ali. (2008). *Alevilikte İnanç Söhbetleri (Faith Talks in Alevism)*. İstanbul: Can Yayınları.
- MELIKOFF, İrene. (1994). *Uyur İdik Uyardılar (We were sleeping, they awaked us - Alevism Bektashism Studies)*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- MELIKOFF, İrene. (2009). *Efsaneden Gerçeğe Hacı Bektaş (Hacı Bektaş from Legend to Reality)*. İstanbul: Cumhuriyet Kitabevi.
- MERÇİL, Erdoğan. (1993). *Müslüman Türk Devletleri Tarihi (History of Muslim Turkish State)*. Ankara: TTK Yayınevi.
- ÇAĞATAY, Neşet, ÇUBUKÇU, İ.Ağah.. (1976). *İslam Mezhepleri Tarihi (History of Islamic Sects)*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- OCAK, A. Yaşar. (1991). “Alevilik-Bektâşilik: Son Yayınlar Üzerine Genel Bir Bakış ve Bazı Gerçekler I” (Alevism-Bektashism: An Overview on Recent Publications and Some Facts I). *Tarih ve Toplum Dergisi*: XVI
- OCAK, A.Yaşar. (1980). *“Bektâşilik” (Bektashism)*. DİA: Volume: V.
- OCAK, A.Yaşar. (2003). *Türk Süfiliğine Bakış (A View on Turkish Sufism)*. İletişim Yayınları, İstanbul

- ÖKTEM, Niyazi. (2011). *Anadolu Aleviliğinin Senkretik Yapısı (Syncretic Structure of Anatolian Alevism)*. İstanbul: Truva Yayınları.
- ÖZDAĞ, Muzaffer. (2002). *Türk Aleviliğinin Yükselişi (The Rise of Turkish Alevism)*. Ankara: Avrasya-Bir Vakfı Yayınları.
- ŞAPOLYO, Enver Behnan. (1964). *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi [History of Sects and Tariqas]*. İstanbul: Türkiye Yayınevi.
- SARAÇ, Necdet. (2013). *Alevilerin Siyasal Tarihi 1300-1971 (Political History of Alevi 1300-1971)*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- ŞEHRISANT. (1975). *el-Milel ven-Nibel (al-Milel ven-Nibel)*. Beyrut: Darül-Marife. V. I.
- ŞENTÜRK, Mustafa. (2010). *Kur'an'ın Sünni ve Şii Yorumu – İbn Atıyye ve Tabresi Örneği (Sunni and Shia Interpretation of the Qur'an - Example of Ibn Atiyya and Tabrah)*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- SEZGIN, Abdülkadir. (1990). *Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik (Haci Bektashi Veli and Bektashism)*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- SOYYER, A. Yılmaz. (2005). *19. Yüzyılda Bektaşilik (Bektashism in the 19th Century)*. İzmir: Akademi Kitabevi
- SUBAŞI, Necdet. (2008). *Sırrı Faş Eylemek-Alevi Modernleşmesi (The Secret Revealing - Alevi Modernization)*. İstanbul: Ufuk Çizgişi.
- Strothmann, Rudolf. “Şia”, *İslam Ansiklopedisi (Shia, The Encyclopedia of Islam)*. Volume: 11.
- TAŞĞIN, Ahmet Türkmen. (2006). *Aleviler: Diyarbakır ve Çevresi (Turkmen Alevi-Diyarbakir and Surrounding)*. İstanbul: Ataç Yayınları.
- TEBER, Ömer Faruk. (2005). *16. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklaşması (The Qizilbashism Differentiation in the 16th Century)*. Published Doctoral Thesis.
- TEBER, Ömer Faruk. (2008). *Bektaşî Erkannamelerinde Mezhebi Unsurlar (Sectarian Elements in Bektashi Prescriptions)*. Ankara: Aktif Yayınevi.
- TOPUZ, Birol. (2021). “Social integration and religion: A case study on Alevi-Sunni socio-religious groups' relationships in mixed villages in Çorum”, published Ph. D. thesis, Potsdam: Potsdam University.
- TÜRKDOĞAN, Orhan. (1995). *Alevi - Bektaşî Kimliği Sosyo – Antropolojik Araştırma (Alevi-Bektashi Identity Socio-Anthropological Research)*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- ÜŞÜMEZSOY, Şener. (2011). *Aleviliğın Bilinmeyen Tarihi (Unknown History of Alevism)*. İstanbul: İleri Yayınları.
- YAMAN, Ali. (2007). *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi (History of Alevism and Qizilbashism)*. İstanbul: Nokta Kitap.
- Yılmaz, Musa Kazım. (1993). “Şia'nın Kur'an İlimleri ile İlgili Görüşleri” (Shia's Views on Qur'anic Studie). İstanbul: *Tarihte ve Günümüzde Şiilik Semp. (International Symposium on Shiism in History and Today)*
- YÖRÜKAN, Yusuf Ziya. (1998). *Anadolu'da Aleviler ve Tabtacılar (Alevi and Tabtaci in Anatoli)*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı.
- Hakan Tanıttıran-Gülşen İşeri'nin Yazı Dizisi. (2005). Birgün Gazetesi'nde Yayımlanan “Aleviler, Aleviliği Tartışıyor” [*Alevi Discuss Alevism*] published in *Birgün Newspaper on 13/15 December 2005*, <http://alipolat.tr.gg/Alevili%26%23287%3Bin-Gizli-tarihi-yazar%26%23305%3B,-Erdo%26%23287%3Ban-%C7%26%23305%3Bnar-h-la-s.oe.yle%26%23351%3Bi-.htm> Access: 11 Mart 2016.

## TAŞRADAKİ ALEVİLİK KÜLLİYATINA BİR ÖRNEK: ŞAH İBRAHİM VELİ OCAĞI ÇORUM KOLUNDAN BİR YAZMA

*An Example from Provincial Alevi Literature: A Manuscript from the Çorum Branch of Şah İbrahim Veli Ocağı*

**Ein Beispiel für den alevitischen Korpus in der Provinz: Ein Manuskript aus dem Ableger des Schah-Ibrahim-Veli-Ocaks in Çorum**

Ufuk EROL \*

ÖZ

Osmanlı din tarihi ve tasavvuf tarihi araştırmaları günümüze kadar genelde imparatorluk sahasının öne çıkan İstanbul, Bursa, Kahire, Şam gibi önemli ilmî ve siyasi merkezlerine odaklanmıştır. Taşradaki tasavvuf gruplarının külliyyatı bu merkezlere kıyasla daha az çalışılmıştır. Özellikle Osmanlı tarihi boyunca taşrada kalmış ve şehir merkezlerinden dışlanmış Alevi geleneği ve külliyyatı son yirmi yılda daha yoğun bir şekilde çalışılmaya başlanmıştır. Burada elbette Alevi el yazmalarının kamu kütüphaneleri yerine aile arşivlerinde muhafaza edilmiş olması önemli bir etkidir. Bu makalede incelenecek olan yazma Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi'ne Şah İbrahim Veli Ocağı Çorum kolu dedelerinden Arap Ali Gazioğlu tarafından verilmiştir ve merkezin arşivinde B375 numarasıyla kayıtlıdır. Yazma dört kapı kırk makam, müşküller ve çeşitli dinî hikâyelerden müteşekkil olup bu makale sınırları içerisinde ilk iki konu ele alınıp incelenmiştir. Alevilik ve Bektaşilik'in inançsal olarak temellerinden olan dört kapı kırk makam öğretisi yazmada ayet tefsirleri eşliğinde detaylı bir şekilde açıklanmıştır. Aynı şekilde Alevilerin günlük

\* Indiana Üniversitesi, Tarih Bölümü, Doktora Öğrencisi, ufukerol93@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4710-5865.



hayatlarında karşılaşılabilecekleri dinî ve sosyal sorunlar ve bunlara verilen cevaplar müşkül başlıklarıyla yazmada anlatılmıştır. Yazmanın içeriği ve Kur'an ayetlerinden yapılan tefsirler göz önüne alındığında Alevilerin ve yazma özelinde Çorum bölgesindeki Şah İbrahim Veli Ocağı mensuplarının gelişmiş bir dinî külliyatları olduğu çıkarımını yapabiliriz. Özellikle 20.yüzyıldan günümüze kadar iddia edilenin aksine Alevilerin Kur'an'ın batını anlamda tefsirini kendi tasavvufi yollarının izahında yaptıklarını söyleyebiliriz. Aleviliğin sadece sözlü değil ayrıca zengin bir yazılı kültüre de sahip olduğunu ve bu ikisinin birbirini beslediğini yazmanın içeriği bize göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Alevilik, sözlü kültür, yazılı kültür, Kur'an, el yazması, Şah İbrahim Veli Ocağı.

## ABSTRACT

Studies on the history of religion and Sufism in the Ottoman Empire have thus far focused on prominent scholarly and political centers of the empire such as İstanbul, Bursa, Cairo and Damascus. Compared to the written literature produced in these centers, that of Sufi groups in provinces has been less studied. In the last 20 years scholars started to study the Alevi tradition and its literature that were always dismissed in city centers in the Ottoman Empire. The fact that Alevi manuscripts have remained in the hands of Alevi families rather than at public libraries is also an important reason why Alevi tradition and literature have been less studied. The manuscript which is analyzed in this article was donated to Hacı Bektâş-ı Veli Research Center from the Perspective of Turkish Culture at Hacı Bayram Veli University by Arap Ali Gazioğlu, an Alevi religious master (dede) from the Çorum branch of Şah İbrahim Veli Ocağı (the hearth of Şah İbrahim Veli), and it is catalogued under the number B375 in the archive of the center. The topics in the manuscript consist of four gates and forty stations, religious issues, and various religious stories, out of which the first two topics are analyzed in this article. The four gates and forty stations doctrine on which Alevi and Bektashi beliefs are based is analyzed in the manuscript with an exegesis of certain Quranic verses. Religious and social problems that Alevis may face in their daily lives and the answers for these problems are also explained under the title of müşküller (difficult/problematic conditions). Considering the content of the manuscript and the exegesis of certain Quranic verses, we can conclude that Alevis and particularly those belonging to Şah İbrahim Veli Ocağı in the province of Çorum had a developed written religious corpus. It can be argued that Alevis have interpreted the Quran from an esoteric/inner-worldly perspective when expounding their Sufi path. The content of the manuscript shows us that Alevism has not only an oral culture but also a rich written culture, both of which support each other.

**Keywords:** Alevism, oral culture, written culture, Quran, manuscript, Şah İbrahim Veli Ocağı.

## ZUSAMMENFASSUNG

Bis heute hat sich die Forschung zur Geschichte der Religion und des Sufismus im Osmanischen Reich im Wesentlichen auf die wichtigsten wissenschaftlichen und politischen Zentren des Reiches wie Istanbul, Bursa, Kairo und Damaskus konzentriert. Im Vergleich zu diesen ist der Korpus der Sufi-Gruppen in den Provinzen weniger erforscht worden. Insbesondere die Tradition und der Korpus des Alevitentums, das zu Zeiten des osmanischen Reiches in der Provinz angesiedelt und von den städtischen Zentren ausgeschlossen war, ist in den letzten beiden Jahrzehnten intensiver erforscht worden. Zweifelsohne ist ein wichtiger Faktor hierbei die Tatsache, dass alevitische Manuskripte eher in Familienarchiven als in öffentlichen Bibliotheken aufbewahrt werden. Das Manuskript, das in diesem Artikel untersucht werden soll, wurde dem Anwendungs- und Forschungszentrum für Studien zu Hacı Bektasch Veli aus Perspektive der türkischen Kultur der Hacı-Bayram-Veli-Universität von Arap Ali Gazioğlu, einem der Dedes des Ablegers des Schah-Ibrahim-Veli-Ocaks in Çorum, vermacht und ist im Archiv des Zentrums unter der Nummer B375 registriert. In dem Manuskript finden sich Ausführungen zur Lehre der vier Tore und vierzig Stufen, zu diversen Schwierigkeiten des Alltags und verschiedene religiöse Geschichten. Im Rahmen dieses Artikels werden die ersten beiden Themen diskutiert und analysiert. Die Lehre von den vier Toren und vierzig Stufen, die eine der Grundlagen des alevitisch-bektaschitischen Glaubens bildet, wird in dem Manuskript anhand von Versexegesen detailliert erläutert. Ebenso werden in dem Manuskript unter der Überschrift „Schwierigkeiten“ religiöse und soziale Probleme angeführt, mit denen sich Aleviten in ihrem täglichen Leben konfrontiert sehen können, und Antworten zum Umgang mit diesen Problemen gegeben. Aus dem Inhalt des Manuskripts und der Exegese der Koranverse lässt sich schließen, dass die Aleviten, in diesem Fall die Anhänger des Schah-Ibrahim-Veli-Ocaks in der Region Çorum, über einen entwickelten religiösen Korpus verfügen. Im Gegensatz zu landläufigen Behauptungen lässt sich sagen, dass die Aleviten vor allem seit Beginn des 20. Jahrhundert bis in die Gegenwart zur Erklärung ihrer eigenen mystischen Wege eine auf die wesentliche Bedeutung abzielende Exegese des Korans betrieben haben. Der Inhalt des Manuskripts zeigt uns, dass das Alevitentum nicht nur über eine mündliche, sondern auch über eine reiche schriftliche Kultur verfügt und dass diese beiden sich gegenseitig nähren.

**Schlüsselwörter:** Alevitentum, Oralität, Literalität, Koran, Manuskript, Schah-Ibrahim-Veli-Ocak.

## Giriş

Şah İbrahim Veli Ocağı dede ve talip kitlesi bakımından Anadolu coğrafyasında farklı yerlere dağılmış büyük Kızılbaş-Alevi ocaklarından biridir. Ocağın merkezi Malatya Hekimhan ilçesinin Ballıkaya (eski adıyla Mezirme) köyü olsa da özellikle 18. yüzyıldan itibaren batıda İç Anadolu ve Ege Bölgesi'ne dede ve talipler göç etmişlerdir. Göç edilen yerlerin başında Çorum gelir. Bu çalışmaya konu olan yazma Çorum Evciyenikışla köyünden Şah İbrahim Veli Ocağı dedesi Arap Ali Gazioğlu tarafından, 2018 yılı itibariyle Hacı Bayram Veli Üniversitesine bağlı olan Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi'ne verilmiştir. Bu merkezin el yazma koleksiyonunda B375 numarasıyla kayıtlıdır.<sup>1</sup> Şah İbrahim Veli Ocağı'yla ilgili şu zamana kadar muhtelif çalışmalar yapılmış olsa da (Yalçın ve Yılmaz, 2004; Aksüt, 2004; Aytas, 2011), ocakzâdeler tarafından yüzyıllar boyu nesilden nesile aktarılarak muhafaza edilen el yazmaları detaylı bir incelemeye tabi tutulmamıştır. Ocakzâdelerin elinde olan icazetname, şecerename ve hilafetname türünde belgeleri inceleyen yayınlar yapılmış ancak risale, buyruk, mecmua türündeki yazmalar üzerinde şu zamana kadar detaylı çalışılmamıştır. Bu makale müstakil olarak Arap Ali Dede'nin yukarıda ismi geçen merkeze bağışladığı B375 numaralı yazmada izah edilen dört kapı kırk makamı ve çeşitli müşkülli (sosyo-dinî sorunlar) inceleyecektir.

Söz konusu yazma baştan ve sondan eksik olup 19x12,5 cm boyutlarında kahverengi kâğıtla kaplı mukavva cilt içerisindedir. Kullanılan mürekkepten farklı olarak kurşun kalemlerle numaralandırılmış olup toplamda 179 sayfadan oluşmaktadır ve yazı türü harekeli nesihdir. Metinsel bütünlük itibariyle birinci sayfadan yüz yetmişinci sayfaya kadar birbirini takip eden bir içerik mevcut olup, yüz yetmişinci sayfadan sonrası hem içerik olarak farklıdır. Sayfalarda ve ciltte herhangi bir tarih kaydı yoktur ancak kâğıt cinsi, yazı türü ve mürekkebe bakılarak yazmanın 19. yüzyılda yazıldığı tahmin edilebilir. Katalogda Şeyh Safi Buyruğu olarak adlandırılrsa da aşağıda inceleneceği üzere üslup açısından şu ana kadar basılmış Şeyh Safi buyruklarından (Kutlu ve Parlak, 2008; Taşgın, 2013; Kaplan, 2015; Yıldırım 2020) farklıdır. İçerik olarak dört kapı kırk makam, müşkülli (sorunlar), ayet tefsirleri gibi Şeyh Safi buyruklarıyla benzer konular mevcut olmasına rağmen, bu konular metinsel akış ve bütünlük itibariyle Şeyh Safi buyruklarındaki gibi işlenmemişlerdir. İncelenen yazmanın tamamen nesir

---

1 Yazmanın ilk ve son sayfaları için, bk. ek 1 ve ek 2.

şeklinde olması ve şiir içermemesi de Şeyh Safi buyruklarından farklı olduğunu göstermektedir.

Kullanılan mürekkep ve sayfa cinsi yazmanın Çorum'dan geldiği bilgisiyle birleştirilince kâtibin taşralı olduğu ve taşra muhitinde bu yazmayı yazdığı söylenebilir. Yazmada metinsel bir bütünlük olmaması daha ziyade farklı konuların harmanlanarak yazılması ve hem okumaya hem de okununca cemaat tarafından dinlenmeye müsait bir formatta olması, kâtibin taşrada mukim talip, rehber ve dedelerden oluşan bir okuyucu kitlesine çeşitli konular hakkında bilgi verme amacı taşıdığını bize gösterebilir. Bu ihtimali destekleyen bir veri de yazmanın eski tarihli diğer yazmalarda istinsah edilmiş olabileceğidir. Örneğin yazmada -i halinin daha çok 16 ve 17.yüzyıl Türkçesinde kullanıldığı gibi Arap alfabesindeki ع (ye) harfi yerine kesre kullanılarak yazılması, -ki bağlacının “kim” olarak yazılması ve kısa sesli e veya a harfini elif ile yani Arapça'daki uzun â sesi ile yazması için bizlere kâtibin söz konusu yazmayı 16 ve 17. yüzyıl metinlerinden istinsah ettiğini gösterebilir (B375: 4-35).

### Yazmanın İçeriği

Her ne kadar söz konusu yazma baştan eksik olsa da tarikata giriş usulleri açısından temel olan ve Alevilik-Bektaşilikte tasavvufi anlamda yolun makamları olan dört kapı kırk makamın anlatılması ile başlamaktadır:

*“Ey mümin kardaşlar dört kapının biri evvel şeriat on makam anda var dördüncü hakikat on makam... elinden geldikçe istemeğe sa'y ve gayret et beyhude hayvan misâli gezmeye bir gün karanlık çukurdan gırsın fehm eyle...”(B375:1).*

1990 yılından itibaren günümüze kadar Alevi-Bektaşî inanç önderleri tarafından basılan popüler yayınlarda genelde kavram olarak dört kapıyı -şeriat, tarikat, marifet ve hakikat- görmemize rağmen, kırk makamın mertebeleri ve/veya ilgili kavramlar basılan kitapların ancak az bir kısmında detaylı bir şekilde incelenmektedir (Yaman, 1993; Dedekargınoğlu, 2010; Metin, 2014; Saygı, 2015). İncelediğimiz yazma yukarıdaki girişten sonra şeriat kapısının makamları ile devam etmektedir<sup>2</sup>:

*“evvel şerî'atdan olan on makâm evvel hazret-i Kurân'a inanub imân itmek kavlehu te'âlâ inna'llâhe vemelâ-iketebu yusallüne 'alâ-nnebiyyi yâ eyyuhâ-llezîne âmenû sallû 'aleyhi vesellimû*

2 Makale sayfa sınır gereği yazmadan yapılan alıntılarda ilgili cümleler ve ifadeler seçilmiş olup, bunların arasında kalan cümleler için (...) konulmuştur.

*teslîmâ<sup>3</sup> âhir zaman nebisi Muhammed el-Mustafa'ya getirdiği Kurân'a imân götürmek es-sâni ikinci makam namâz'dur ilim öğrenmekdür es-sâlis üçüncü makam zekavât'dur oruçdur gücü yetdiğice hacca varmakdur ve hem gazâ itmekdür ve hem cenabetden gusül itmekdür kavlehu teâla ve akîmu-ssalâte veâtu-zzekâte verke'û me'a-rrâkî'în<sup>4</sup> dördüncü makam belâl keşb itmekdür ve riyyayı haram bilmekdür kavlehu teâla ve ehalla'llâhu-lbey'a ve harrame-rribâ<sup>5</sup> beşinci makam nikâh kalmakdur...altıncı makam hayzın ve nişâsın halinde nikâhın haram bilmekdür...ve yedinci makam sünnet-i cemaatdür...ve's-samin sekizinci makam şefkatdür...bir adama merhamet şefa'ât itmek imândandır insaf dindendür merhamet itmekdendir...dokuzuncu makam ârî yiyüb ârî söylemekdür...eyitti hadis bilmez cahil ile sohbet itmesüzünün mikdarı çok giydiği çul kendi merkeb başının dahi yuları yok alem ile cabilin kardaşlığı karka (karga) ile bülbülün yoldaşlığı...onuncu makam emr-i maruf ve'n-nehi 'anî'l münkir Allahu zü'l-celal hazretlerinin emrini bilüb hazret-i Muhammed'e her ne gönderdi ise hak bilüb inanmakdur evvel âdem akıl bâliğ olunca bu şeriatda olan on makama kadem basmış olub bu on ameli işlemek gerek" (B375: 1-2-3).*

Yukarıdaki alıntıda görüleceği üzere şeriatın on makamı yazar tarafından sıralanmış ve yer yer ayetler eşliğinde anlatılmıştır. Ahzab Suresi 56. ayetini burada naklederek yazar imanın ve yola girişin ön şartı olarak Hazret-i Peygambere salat ve selam etmek olduğunu vurgulamaktadır. İlk üç makam iman ve ibadetin temel öğelerini ortaya koymaktadır. Burada Alevi itikadı açısından baktığımızda ilim öğrenmenin namaz ve oruç gibi ibadetlerle bir arada bahsedilmesinden ötürü, bu ibadetler talibin şeriat kapısında zahiri anlam dünyasına girişinin ilk basamakları olarak değerlendirilebilir. Zahiri ilmin öğrenilmesi için namazın diğer bir deyişle dua, zikir, niyaz gibi dinsel pratiklerin yapılması gerektiği vurgulanmaktadır. Şeriat makamı konusunda Şah İbrahim Veli ocakzâdelerinin soyunun dayandığı Şeyh Safiyüddin-i Erdebili (Aytaş, 2011; Karakaya, 2015: 89) kendi hayatını ve tarikat öğretisini anlatan ve İbn-i Bezzaz tarafından miladi 1358 yılında yazımı tamamlanan *Safvetü's-Safâ* adlı menakibname bize fikir verebilir. Şeyh Safi Ankebut Suresi 69. ayeti (bizim uğrumuzda mücahede edenlere gelince, elbette biz onlara yollarımızı gösteririz) tefsir ederek bu yolların şeriat, tarikat ve hakikat olduğunu söyler (Bezzaz, 1997: 460). İncelediğimiz yazmayla paralel şekilde, şeriat yolunun hac, gaza ve zahir ve batını talep etmek olduğunu

3 Ahzab73/56: Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamber'e salât ediyorlar. Ey iman edenler! Siz de ona salât edin, selâm edin.

4 Bakara 2/43: Namazı kılın, zekâtı verin, rüku edenlerle birlikte rüku edin.

5 Bakara 2/275:...Oysa Allah, alışverişi helâl, faizi haram kılmıştır...

belirmektedir. Tasavvufta ilmin üç sınıfa ayrıldığını düşünürsek (bunlar ilme'l-yakin, aynel-yakin, Hakka'l-yakin şeklindedir) şeriat kapısında bahsedilen ilmin ilme'l-yakin yani akıl sahibi olup yola yeni girenler için olduğu yorumunu yapabiliriz (Uludağ, 2000: 179). Dördüncü makam helal makamıdır ki Alevi inancından oldukça önemlidir. Yukarıdaki ayette her ne kadar riba yani faizden bahsedilse de burada kastedilen sadece zahiri anlamda faiz değil her Alevi canın yediği ve yedirdiği her lokmanın helal olmasıdır. Dokuzuncu makamdaki “ârî yiyüb söylemeyi” de helal makamına bağlayabiliriz. Yenilenin, içilenin, söylenenin ve yapılanın temiz ve helal olması gerektiği vurgulanmaktadır. Yazar hadis bilmeyen ile sohbet örneğini vererek Peygamber hadislerini bilmeyenin esasında helal yemeyen, temiz söz söylemeyen ve sohbe değeri olmayan olmadığını ifade etmektedir. Beşinci makam nikah ise Alevi geleneğinde musahip tutabilmenin ve böylece yola girebilmenin temel kurallarından biridir. Şeriatın on makamından sonra yazar tarikatın on makamını açıklıyor:

*“Bâb tarikatın makâmıların bildirür evvel makamı budur ki evvel bir adem-i cabilin alâmetinden küifr-i lisan ider sonra eğer mutlak değil ise o dabi müfid ise hem acı sözden ve hem tatlı sözden katulub yapıldıysa aklı başına gelüb bir kâmil müşkil hal idüb sırat-ı müstakim bulub ve bilüb gelüb bir pâr dutub evvel bir rehber eli dutub sanıyen bir musabib dutub birisinin boğazına rehber yağlık takub musahibin iki musabibler birbirinin elinden tutub götürüb ikrar etdireler biri diye ki ey talib sen niye geldin diye talib rehberine diğre sırat-ı müstakim üzere ikrar vireceğim küifr-i dalâletden kurtulub terk ideceğim didikde talibin sağ elin alub bir diğre ki ey talib dört kapudan kırk makamdan yolu alub dutmağa ikrar idelim deyüb ikrar iden bu kırk makamın içindeki amelleri kamil müridler okuyub talibe bildire ki ve cem'-i bed fiüllerine tövbe idüb bir dabi işlememesine tövbe üdim deyüb ikrar iden eğer bu ikrardan dönerisen yüz bin kere ölin diyeler andan sonra bu ayeti okıya kavlehu te'âlâ yâ eyyuhâ-llezzîne âmenü tûbü ila'llâhi tevbeten nasûhan<sup>6</sup> ey benim birlikte ikrar iden kullarım şöyle tövbe iden nasubın üddiği tövbe gibi eylen didi...” (B 375:4-5).*

Yukarıda yazar taliplerin tarikat adabının bir parçası olan tarikata nasıl girileceğine dair usulleri ayrıntılı şekilde aktarmaktadır. Talibin musahibi olması ve daha sonra rehber ve pir huzurunda ikrar vermesi gerektiğini belirtir. Rehberin talibin boynuna taktığı yağlık ve içindeki yağın ne ifade ettiği konusunda *Safvetü's-Safâ* bize fikir verebilir.

6 Tahrir: 8: Ey iman edenler! Allah'a içtenlikle tövbe edin.

Eserde Şeyh Safi kandilin içindeki yağ ile insan gönlünü aydınlatıldığını söyler (Bezzaz, 1997: 450). Buradan yola çıkarak talibe takılan yağlıktaki yağın tarikata giren talibin gönlünü ve nefsini aydınlatmasına vesile bir simgesel araç olduğunu düşünebiliriz. Tarikata giriş usulü ayrıca bize Aleviliğin sosyal organizasyonundaki aktörler olan talip, rehber, pir ve müşid'in sahip oldukları sosyo-dinsel rolleri göstermektedir. Her ne kadar tövbe işlese de talibin kötü eylemlerini bir daha yapmaması koşuluyla tarikata girebilmesi yukarıda şeriat makamlarında bahsedilen merhamet ve şefkatin de tarikata girişte etkili olduğuna işaret eder. Ayette geçen “nasûh” kelimesi düzeltici ve onarıcı anlamlarına gelir ki tövbe edip kötü fiilleri bir daha işlemeyeceğine dair söz verenler saf doğruluğu yani ihlası benimserler (Tabatabai, 1991:543). Bu tarikata girişte talibin zahir ve batın olarak bir ve saf olması yani riyakâr olmaması gerektiğine de işaret eder. Eğer talip tövbe edip tarikata girmesine rağmen gönül temizliğini koruyamazsa ve kötü eylemlerde tekrar bulunursa bu sefer talibin affedilemeyeceğini ve ikrarından dönmüş olarak tarikatın dışında kalacağını yazar bize vurgulamaktadır:

*“Ey mümin kardeş sizler dahi tövbe idüb bir dahi ol günabı işlemezsün Hak Teâla günabın mağfuz ider eğer ol bir öğünden ikrar virüb tövbe idüb ol günablarını işlersün ol kâzib itmiş olursün sonra ol ikrardan düşmüş olursün dönmüş olursün kavlehu teâla lanetullahi ‘alal-kavmi’l-kâzibîn hak te’âlâ yalancı kullarına lanet ider... kula rahmet itmez böyle olan kullardan Allah hıfz eyleye âmin haktan gelen kazâyı kâ’il olmalı ve hem şükr ütmeli kavlehu te’âlâ ve-iş teezzene rabbukum le-in şekertum leezâdennekum vele-in kefertum inne ‘azâbî leşedîd’ kullarım sizler benim kazâma boyun virüb şükredin bol idüb ben ‘azîm ve ni’metlerimi size ziyâde iderim didi hazretullah kavlehu te’âlâ kul yâ ‘ibâdi-llezîne âmenû-ttekâ rabbekum lillezîne absenû fî bâzîhi-d’dünyâ ey benim kullarım sizler benim kazâma rıza olun” (B375: 6-7).*

Yukarıda Zümer Suresi 10. ayetin kullanması ve ayette geçen korkun/sakının diğer bir deyişle takva edin ifadesi esasında tasavvufun temellerinden olan takva kavramının Alevilikte tarikata girişteki önemine işaret etmektedir. Talibin tarikatın birinci makamında tövbe edip takva sahibi olmadığı takdirde tarikatın birinci makamından öteye gidemeyeceği ve mürid olamayacağı şeklinde yorumlanabilir. Buradan hareketle müellif tarikatın ikinci makamı olan müritlik makamını izah etmektedir:

7 İbrahim: 7: Hani Rabbiniz şöyle duyurmuştu: Ant olsun, eğer şükrederseniz elbette size nimetimi artırırım. Eğer nankörlük ederseniz, hiç şüphesiz azabım çok şiddetlidir.

8 Zümer 39/10: Şöyle de: "Ey inanan kullarım! Rabbinize karşı gelmekten sakının; bu dünyada iyilik yapanlara iyilik vardır.



“...ikinci makam mürid olmakdır f’eselû eble-zikri in kuntum lâ ta’lemûn<sup>9</sup> mürid üçdür biri mürid-i mutlak biri mürid-i mecazdür üçüncü mürid-i mürteddür mürid-i mutlak oldur ki her dürlü halde şeybe tâbi’ ola yüz döndürmeye amma mürid mecazdî oldur ki zâbirden şeybe mürid olur bâtınından kendi fi’iline ‘amel ider yanlış yola gider mürid-i mutlak oldur ki ihlâsıyla pire virdiği ikrardan dönmez mukkem durur...” (B375: 7-8).

Üç çeşit mürit olduğunu ortaya koyan kâtip mürid-i mutlakın diğer bir deyişle tam ve kesin mürit olan kişinin kayıtsız şartsız şeyhine tabii olacağını belirtmektedir. Tarikatın birinci makamı olan tövbe edip ihlas sahibi olmayı bu makamla şu şekilde ilişkilendirebiliriz: eğer bir mürit ihlas sahibi olarak içi ve dışı bir olursa yolundan dönmez ve pirine sadık kalır ki tasavvufta bir tarikatın devam edebilmesi için olmazsa olmazdır. Mutlak müritin tam aksine mecazi mürit eylemsel ve düşünsel olarak zahirde ve batında farklı olan mürittir ki bu da ihlas sahibi olmadığını gösterir. Burada diğer bir önemli Nahl Suresinin 43. ayetinde geçen ehl-i zikir/kitap ehli ifadesidir. Her ne kadar ayete bakıldığında bu ifadeyle kastedilenin peygamberler olduğu anlaşılrsa da kâtipin bu yazma bağlamında ehl-i zikir ifadesiyle pir ve müşitlere de işaret ediyor olabilir. Alevilikteki velayet teorisi kapsamında kutsal kitabın ilminin peygamberlerden imamlara onlardan da pir ve müşitlere aktarıldığını düşünebiliriz. İkinci makamdan sonra tarikat kapısındaki diğer makamları kâtip şöyle sıralamaktadır:

“üçüncü tarikatın makamı kavlehu te’âlâ muhallikîne ruûsekum ve mukassirîne lâ tebhâfûn<sup>10</sup> dördüncü Hak yoluna yanmak ve günahına ağlamak gerek ve dahi derdiyle yanmak gerek kavlehu te’âlâ vekûduba-nnâsu velbicâratu u’iddet lil-kâfirîn<sup>11</sup> bir gün hazret-i Musa a.s. bir dağın başına çıktıkı gayet susadı bu dağın koyakların gezdi bir su bulmadı hazret-i Musa didi ki ya dağ başında ve derinde çeşmeler soğulmuş içecek su bulamadım didi dağ didi ki ya Musa cebennem de taş yanar imiş aceb ol taşlardan bende var mı ola aceb cebennem benim taşta bakar deyu ağlarım anın için gözlerimin yaşu kururdu az kaldı didi dağlar taşların cebennemlik dinlemez ve yanmaz iken ol ağhyorsan cennet ve cebennem senin içündür sen nicün ağlamazsın amma hecerden katıdır kalbin....beşinci...hizmet eyle....altıncı korkudur allabtan kork...

9 Nahl16/43: (Senden önce de ancak, kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber olarak gönderdik.) Eğer bilmiyorsanız kitap ehline/ilim sahiplerine/ehl-i zikire sorun.

10 Fetih 48/27: (Ant olsun ki Allah, Peygamberinin rüyasının gerçek olduğunu tasdik eder. Ey inananlar! Siz, Allah dilerse, güven içinde) başlarınızı tıraş etmiş veya saçlarınızı kısaltmış olarak, korkmadan (Mescidi Haram'a gireceksiniz. Allah, sizin bilmediğinizi bilir. Size, bundan başka, yakın zamanda bir zafer verecektir.)

11 Bakara 2/24: (Yapamazsanız ki yapamayacaksınız o takdirde) inkâr edenler için hazırlanan ve yakıtı insanlarla taş olan ateşten sakının.

*yedinci bakdan ümidini kesmemek ne kadar günahkar olursa da kavlebu te'âla lâ takenetü min rahmeti'llâhi<sup>12</sup> sekizinci sabâvetdür cömerdler cebenneme girmez...ve dokuzuncu sâhib-i nasîbat ve sâhib-i muhabbet olmakdur mümine kardaşlara müslim bacılara muhabbet itmek... eğer bir cana muhabbet idersen.. ol muhabbet itdiğin can Allaba muhabbet itmiş olursın hakeki seveni sende sev dahi sevmeyeni sende sevme eğer bir kimse hakeki bilmez şeriatı tarikatı bilmez abirini dünyayı bilmez haberi şerri bilmez...kavlebu te'âla Allâbu bi-kavmin yuhibbubum ve yuhibbûnehu<sup>13</sup> onuncu makam ays/ıyş dur ve fakirlikdür..” (B375: 8-9-10).*

Yukarıda aktarılan Fetih Suresi 27. ayete baktığımızda üçüncü makamın zahiri anlamda saçları kazıtmak veya kısmi olarak kestirmek olduğunu söyleyebiliriz ancak Alevi inancı açısından ve batını anlamda kafadaki yanlış düşüncelerden, şüphelerden arınmak, temizlenmek ve amaca doğru giden yolda yani hakikat makamına ulaşmakta müridin atması gereken bir adım olarak yorumlayabiliriz. Bu ayet Hz. Muhammed ve beraberindeki Müslümanların Hudeybiye'ye gelmelerinden evvel nazil olmuş ve o süreçte Mekkelilerle yapılan Hudeybiye anlaşması gereği Kabe'ye Müslümanlar girememişlerdir. Fakat, ayetin son kısmında geçen “(Allah) size yakında zamanda bir zafer verecektir.” ifadesi Kabe'ye girememenin geçici bir durum olduğunu bildirmiştir. Bu bağlamda düşündüğümüzde kâtip talibe korkmadan azimle sabrettiğinde Alevilik yolundaki makamlarda ve kapılardan birer birer geçeceğini belirtmektedir. Tarikatın dördüncü makamı olan Hak yoluna yanmayı ve Hz. Musa hikâyesini şu şekilde açıklayabiliriz: Talip girdiği tarikat yolunda her ne kadar ruhen zorlansa da geri dönmeme, döndüğü takdirde ateşe düşer gibi çok büyük bir yanlış düşer.

Beşinci makam olan hizmet Alevi-Bektaşî yolunda oldukça büyük öneme haizdir. İster talip ister dede/baba olsun, her canın yapmakla yükümlü olduğu hizmetler vardır. Bu açıdan tarikatta kalmak ve makamları geçmek için hizmet etmek mürit için yükümlülüktür. Altıncı ve yedinci makamları Allah'tan korkan yani takva sahibi talibin Allah'ın doğru eylemler işleyip halis olduğunda Allah'tan ümidini kesmemesi gerektiği şeklinde düşünebiliriz. Alevilik ve Bektaşîlikteki “yiyene helal yedirene delil

12 Zümer 39/53: (De ki: Ey kendilerinin aleyhine aşırı giden kullarım!) Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. (Şüphesiz Allah, bütün günahları affeder. Çünkü O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.)

13 Maide 5/54: (Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki) Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler (müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı vakarlıdır); Allah yolunda cihad ederler ve hiç kimsenin kınamasından korkmazlar. İşte bu Allah'ın dilediğine verdiği bir lütfudur. Allah'ın lütfu geniştir; O, her şeyi bilir.)

olsun” ifadesindeki ikinci kısmı sekizinci makam olan cömertliğin yani lokmasını başkalarıyla paylaşma düsturunun bir yansıması olarak yorumlanabilir. Dokuzuncu makam olan muhabbet ise Alevi -Bektaşî inancının temel öğelerinden birisidir. Sadece cem esnasında değil taliplerin ve dedelerin bir araya geldiği canların cemal cemale olduğu her ortamda icra edilen bir pratiktir. Muhabbetin Aleviliği ve Bektaşîliği sosyal doku anlamında bir arada tutucu bir işlevi vardır. Bu yüzden olsa gerek ki tarikatın makamlarından biridir. Maide suresinin 54. ayetiyle kâtip taliplerin kendileri gibi olan canlarla yani hakkı sevenlerle muhabbet etmesini fakat şeriat ve tarikat makamlarından nasiplerini almayan diğer bir deyişle hakkı sevmeyenlere muhabbet etmemesini nasihat ediyor. Yine aynı ayetle şeriat ve tarikat makamlarını benimseyen ve icra eden taliplerin tevazu sahibi olduklarını ve Hak yolunda mücadele ettiklerini söylemektedir. Bu ayetin *Menâkıbü'l-‘Arifîn* gibi Mevlevilerin önemli bir eserinde geçmesi ayetin tasavvufî yorumunun farklı gruplarda benzer şekilde yapıldığını bize gösterebilir (İltuş, 2020: 70). Onuncu makam ise Alevi-Bektaşî öğretilerinden biri olan bir lokma bir hırka düsturunu taliplere öğütlemektedir. Tarikat makamlarının izahından sonra kâtip marifet makamlarını taliplere saymaktadır:

*“Bu bab marifetin makâmıların beyan ider marifetin evvel makâmı edebdür ikinci makamı izândur üçüncü makâmı perhizdür dilî gıybetden perhiz ola bu kırk makamın içinde bu heybetden afdaldur zîra her ne olursa dilden olur hatır yakmaz gibi zîker teşbih itmek gibi küfür söyleyüb kafir olmak gibi kavlehu te’âlâ velekad kâlû kelimete’l-küfri vekeferû ba’de islâmihim<sup>14</sup> bir adem kelime-i küfür söylese...galiz eylese...kafir olur başına kök sarub sonra müsliman idüb salavat virdireler yeniden müsliman itmek gerek her ne haberi ve ne kadar kurbanı ibadeti namazı min kull-i mehubbu ( büütün sevenlerden) olur yeniden bir amel işleyüb yeni müsliman ola bu dabi idüb ol küfürleri söylemezse yine bâr-i te’âlâ ‘avf ider eğer ahşam tövbe sababkine söylese tövbe-i kizbdır makbul degüldir tövbe idüb bir daha sen bu işi işlemeyim sonrakine işlese hakke te’âlâ bilen söylemiş olur tövbe evvel tövbe dir ki ikrar idüb bir daha işlemese hakke te’âlâ kull-i günahın ‘avf ider...sâbıkda bir padişah var idi anın bir oğlu var idi on beş yaşına girdi evvel civan asla dünyâ kelâmı söylemedi padişah v’ad itdiği her kim benim oğlum söyledğin işdirse anı dünyâ malını viririm didi...bu civanın kelâmına müntezir*

14 Tevbe 9/74: (Bir şey söylemediklerine dair Allah’a yemin ediyorlar) hâlbuki o küfür sözünü söylediler ve (sözde) müslüman olduktan sonra inkâr ettiler (ayrıca başaramadıkları şeye-peygamberi öldürmeye de-yeltendiler. Sırf, Allah ve Resülû kendi lütfu ile onları zengin kıldığı için intikam almaya kalktılar. Eğer tövbe ederlerse, kendileri için hayırlı olur. Şayet yüz çevirirlerse, Allah onları dünyada ve ahirette elem dolu bir azaba çarptıracaktır. Artık onlar için yeryüzünde ne bir dost, ne de bir yardımcı vardır.)

*oldı bir gün cevan bir ağaç dibine oturdı bir leylek geliüb ağaca konub ötdi evvel avcı evvel kuşu vurdi indirdi ol kuş helâk oldı ol cevan hıfz-ı lisan selamet-i insan didi bâsılı ey kardaşlar her ne bela sâdır olursa dilden olur dördüncü sabırdır...beşinci makam based olmamak ve-min şerri bâsîdîn izâ basede<sup>15</sup> altıncı makam fevk gıybet etmemekdir ve yedirdiği lokma başında kakmaya sonra kabirde cevap vermek pek fena fi'ildir aman ehl-i iman kardaşlar cebennem yolları öyle fi'il iden kullara açılır gözün göre göre nâra dabil olmayasun yedinci makam 'ameline 'âmil olmakdur .... 'âlim salib olmağ 'âmil olan salib olur amma....ilimsiz 'amel şeytan 'amelidir sekizinci makam miskinlikdir dokuzuncu marifetdür onuncu makam kendiini bilmekdür..." (B375:2-13-14).*

Marifet kapısının birinci, ikinci ve üçüncü makamlarını birlikte düşündüğümüzde esasen Aleviliğin ve Bektaşiliğin temel düsturu olan eline, diline beline sahip ol düşüncesine işaret etmekte ve nasihat edilen bu üç eylemi üç makam üzerinden kavramsallaştırmaktadır. Bu noktada kâtip tarikat kapısında vurguladığı halis bir şekilde makamları icra etme gerekliliğinin burada da altını çizmektedir. Zahiren değil, batın ve zahir bir olarak marifetin ilk üç makamının icra edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Buna örnek olarak da Tevbe Suresi 74. ayetteki “Sözde Müslüman olduktan sonra inkâr ettiler.” kısmını anlatır. Kâtip diğer bir deyişle zahiren ve saf gönül temizliği olmadan eline, diline ve beline sahip oluyormuş gibi yapan talibin münafık olacağını belirtmektedir. Dördüncü, beşinci ve altıncı makamlarda talibin sabırla başkalarında kıskançlık duymadan kendi yoluna bakarak ve başkalarının arkasından konuşmayarak marifet kapısında ilerlemesi istenmektedir. Bu makamlar bağlamında şu yorumu yapabiliriz: nefsi mücahedenin başarılabilmesi, hasetten ve gıybetten kurtulup Hakk’a teslim olunabilmesi için irade dışı mutlak sabır elzemdir (Eraydın, 2004: 165-166). Yedinci makamda kâtip ameline amel ol diyerek esasında taliplerin yaptıkları eylemlerde sorumluluk sahibi olmaları gerektiğini yani amel olmalarını böylece salih diğer bir deyişle iyi eylemlerde bulunarak günah işlemekten kaçınan müritler olabileceklerine işaret etmektedir. Salih amel konusunda *Safvetü's-Safî*'de Şeyh Safi iki türlü salih amel olduğunu ifade etmiştir: bunlar zahiri salih amel yani şeriat adabını yerine getirme ve batını salih amel yani kalbi nefis fesadından iyiliğe çekmek (Bezzaz, 1997: 436). Ayrıca ilimsiz amel şeytan amelidir ifadesi marifet kapısındaki taliplerin yaptıkları eylemlerin sonuçlarını kavramalarına yardımcı olacak bir pir veya mürşide ihtiyaçları olduğuna izafe edilebilir. Pirsiz veya mürşitsiz bir tarikat olamayacağı ve talibin ancak tarikatla birlikte var olabileceği düşünüldüğünde, Şeyh

15 Felak 113/5: haset ettiği zaman hasetçinin kötülüğünden

Safi tarikatın doğru yol olduğunu Enam Suresi 153. ayetle (ve işte benim dosdoğru yolum budur ve ona uyun) izah etmiş ve tarikat kapısındaki amelin Muhammedî fiil/amel olduğunu belirtmiştir (Bezzaz, 1997: 524, 525). Kâtip marifet makamlarının ardından hakikat makamlarını açıklamaktadır:

*‘Bab bu makâm dabi hakikat bildirür hakikatın evvel makâmı turâb olmakdur zîrâ cem’-i ‘âlem turâbı çekeler bir kimseden incinmez ve yine ‘âlem andan nef’ görür anın yüzünden incinürler beyt-i nasihat ister isen ey ins-i cin ne kimse senden incinsin ne sen kimseden incin ikinci makâm yetmiş üç milleti ayıplamamak beyt-i kendini eyü gör borlama kimseyi ‘atf ile balka vürme selamı üçüncü makâm elinden geleni men’ itmekdür şer işleri def’ idiüb hayır yolu kâlağuzlamakdur dördüncü makâm dünya içinde yaratılmış nesneye emîn olmak hayvan-ı vuhûs u tuyûr senden incinmemekdür beşinci mülk işine yüz sürüb leyl-i nehâr bakka müinacât idiüb yalvarmakdur altıncı makâm sobbetdür hakikat-ı esrârın söylemek oturub kaldığı vak’in zîker eyleye yedinci zerafet idiüb kabkaba ile gülmeye zerafet imanın öğrisidir... sekizinci makâm seyirdür bir ademin seyrine vâki’ olsan varsın bir makamdan dabi söylesin münafik-ı müfid sayılır zîrâ Allahı te’âlâ hazretleri kull-i şey bilir...bakk te’âlâ gizli sırları ve âşikâr olanları bilir ‘âlimdür sırr-ı açan kişiye bakk te’âlâ dir ki ‘âsî ol kulin sırrını ben bilürem balk arasında dabi yüzüne vurmadım sen yüzüne urdun öyle olunca benim işime karışdın ol fi’li şeytândur kendi ayabın görmeyüb elin ayabın gözler yüzün karadur diye dokuzuncu makâm müinacâtdur ve onuncu makâm müşabededür bakk-ı celle ve Aliye ulaşmakdur zîrâ bu dört kapuyu kırk makâmı niye kıyas etmişler bir minarenin var kilidi içinde kırk ayak nerdibanı var ol minarenin başında arzumanım var evvel gelüb minarenin kapusını açmayınca şerefesine çıkmağa bir yol bula bilüğ mi evvel kapısı şeriat açub kırk ayak yedle uğrayarak yukarı çıkub intizarını bulmalı intizarı olana olmayana ne cami’ hacet ve ne kilise heman suret-i insan sîret-i hayvan gibi gezer yarı kabre varınca zebani melekeleri kara yüzlü gök gözlü saka sual sorurlar bakk te’âlâ seni âdem kalbinde yarattı sen hayvan fi’line geldin bakk te’âlânın dürlü nimetini yiyüb nurlu lebâsları giyüb merkeb gibi yatdın kalkdın ezan-ı muhammedîye işidiüb bu kadar günler saatler gelür geçer bir vakit namaza müdâvetmet itmedin aynı inkâr idiüb bizim orucumuz dutulmuş ve namazımız kılınmış kullardanız dirdin haniye elinde bir senedin var mı ve bir ayet delâlin var mı bu kadar yüzünür mi dört bin nebi geldi bu kadar evliyâlar geldi birinin bağışlandığına bir ayet delil getüremezsin dirlir ve bu melâikler yemez içmez avratı yok âdem oğlu gibi asi olmaz iken cem’-i ömürleri namaz ile geçer deyüb oddan toyuçz eline alub sana beraber olunca ne cevap virirsin ey mü’min kardaşlar eğer kırk makamın birisi eksik olsa hakikat namâz olmaz zîrâ şartı eksik olur mesela bir kişi delile ikrâr itsede kalbiyle inanmasa yahud zekatını tamam virmese veyahud hacca varurken girii*

*dönse veya bod (7) tengri bükem itdiği şeylerin birini batıldır dıse veyahud Mustafayı inkâr idüb Murtazaayı ikrâr itse yâbûd evlâdlarının birini inkâr itse kull-i şey hebâ menşur olur...*” (B375: 14-15-16-17).

Kâtip yukarıda kırk makamın son menzillerini bizlere açıklamaktadır. Turap sözlük anlamı olarak toprak demektir. Birinci makamda turap olmak talibin artık hakikat kapısından girerken nefsinden arınmış, özünü dara çekmiş ne inciten ne incinen olması gerektiğini bizlere ifade eder. Turaplığı Yunus Emre de divanında alegorik olarak şu dizelerle açıklamıştır: “Yine sordum çiçeğe kışın nerde olursuz / Çiçek eydür: Ey derviş kışın türab oluruz” (Gölpınarlı, 1943: 541). İkinci makam bugün Aleviler arasında halen yaygın olan yetmiş iki millete bir nazardan bakmak ifadesidir. Bunu batını anlamda kişinin egosundan/benliğinden sıyrılıp zihnindeki ben ve onlar veyahut biz ve onlar ikileminden kurtulması olarak izah edebiliriz. Üçüncü ve dördüncü makamları birinci makamları ve yukarıda bahsi geçen salih amel ve haset duymama öğüdü ile bağlantılı olarak değerlendirebiliriz. Talip iyi işler yapmalı ve birinden incinip ona haset gütmemelidir. Kâtip dünyadaki nesnelere emin olmak derken sorumluluklarının farkında olup onları yerine getirmek ve emanet ehli olmalı anlamlarını kastetmektedir. Burada Hz. Peygamber’e verilen sıfatlardan olan El-emin’e gönderme yaptığını da düşünebiliriz. Beşinci makamdaki hakka münacat etmeyi şeriat makamında belirtildiği gibi Hakka niyaz ve dua etmek ile birlikte okuyabiliriz. Altıncı makam sohbet ise tarikatın dokuzuncu makamı olan sâhib-i muhabbet ile ilişkilendirebiliriz. Bu makamda zikri ve sohbeti hakikat sırrını talibe aksettirmek için birer vesile olarak düşünebiliriz. Sekizinci makamdaki seyir kavramının önemini Şeyh Safi *Safvetü’s-Safâ*’da talibin Hakk’a doğru seyri sayesinde önündeki hicapları/perdeleri kaldırabileceğini ve hakk ile arasında olan nefis uzaklığını ortadan kaldırabileceğini belirtiyor (Bezzaz, 1997: 482). Dokuzuncu makamdaki münacatı yukarıda bahsettiğimiz beşinci makam ile paralel değerlendirebiliriz. Onuncu makamdaki müşahade ise kırk makamın sonuncu makamı olup Hak ile bir olmak yani Hakk’a ve İmam Ali’ye ulaşmaktır. Kâtip bu makamları saydıktan sonra didaktik bir hikâye paylaşıp kırk makamın kırkının da eksiksiz icra edilip talibin benliğinde özümsemesi gerektiğini ifade etmektedir. Dört kapı kırk makamdan yazmada izah edilen diğer önemli bir konu müşküllerdir. Bunlar daha ziyade sorulan sorulara cevap verir gibi yazılmıştır ve bu yönüyle Osmanlı döneminde yaygın olan ve Cumhuriyet döneminde de yazımı devam eden ilmi hâl türündeki yazmalara benzemektedir. İlmihaller müminin gündelik hayatta inanç, ibadet ve ahlakla ilgili uyması gereken kural ve

esasları anlatan ve yer yer Peygamber ve ashabıyla ilgili hikâyeler içeren metinlerdir (Arpaguş, 2000:139-141; Terzioğlu, 2013:79-114). İncelediğimiz yazmada da kâtip gündelik hayatta karşılaşılabilecek sorunlarla ilgili taliplere, rehberlere ve pirlere öğüt ve öneriler vermektedir.

*“Bir rehber günâh itse talib anı görüb sen bu işi niçin itdin diye... zîrâ imâm temiz olmayınca cemâ’atin namazı sabib değıldür biri rivayet itmiş ki bir talib yerine rehberine atının biri uzun biri kısa dise günâhkar olur kendi nefisine yoluna dise gine günâhkeâr olur amma Hakek yolu için dise sevâba nâ’il olur aklı iriüb dimese ‘azâba nâ’il olur müşkil bir rehber tâlibin hakkından gelmezse pir anı çıkarub yerine abîr kişiye tâlibi teslim ide eğer rehber ocakdan olursa bir kardaşından veyâbûd ‘emmişâdelerinden ideler eğer pîr yolundan düşerse günâh-ı kebâ’irden bir iş idiüb erkâna lâyük olmazsa tâlib ol ocakdan çıkamaz ‘emmişâdelerinden yapışmak erkândur abîr zamandan gelen tâlibler pirin rehberün günâbı olur anlar ocakzâdedür anların küfri imân olur dirler zîra pir bir günâh itse beş günâh yazılur tâlib bir günâh itse bir günâh yazılur zîra kıyâs ummadığın pirden rehberden sana bir söz gelse ana gâyet inciniürsin ammâ câbilden düşmândan bir söz gelse câbil bilmez düşmân düşmânlık itdi dîrsin..” (B375: 110).*

Yukarıdaki müşküller bize Alevilikte diğer sufi gruplarda olduğu gibi cemaat tabanlı dinselliğin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Sadece tekil bireylerin yaptıklarının onlarla sınırlı kalmayıp tüm cemaati etkileyebileceğinin altı çizilmektedir. Bu da geçmişteki geleneğe bağlı Aleviliğin modern dönemde gelişen bireysel dindarlık biçiminden farklı olduğunu göstermektedir (Asad, 1993; Fitzgerald, 2003). Diğer bir önemli nokta talibin, rehberin ve pirin gybet ve dedikodudan uzak durmasıdır. Kırk makam anlatılırken de kâtip bu konuya vurgu yapmıştır. Zira hemen bütün dinî gruplarda şu açıkça bilinmektedir ki gybet, haset ve dedikodu toplulukların iç harmonisini bozarak sosyal aktörler arasında gerginlik yaratır ve toplulukların iç barışı bozulabilir. Alevilikte soya bağlı ocak sisteminin bir tezahürünü de yukarıdaki alıntıda açıkça görebiliriz. Bir talip yeteri kadar hidayet yani rehberlik almadığı zaman yine aynı ocaktan başka bir ocak evladı onunla ilgilenmekle yükümlü olmakta ve böylece talibin ocaktan soğuması veya kopması engellenmektedir. Bu bizlere talibin cemaate/ ocağa aidiyetini korumada ocak evlatlarının sorumluluk sahibi olduğunu ve sosyo-dinsel aktörler olarak aidiyetin korunmasıyla mükellef olduklarını göstermektedir. Talibin bir günahına karşılık pirin bir günahının beş günah olarak yazılması da bu sorumluluğa atfedilen önemden kaynaklanmaktadır. Yukarıdaki müşküllere ek olarak kâtip diğer başka müşkülleri izah etmektedir:



“...müşkil bir pîr avrata tâliblik itse yolu inkar itmiş olur geliüb tarikeden geçiüb yoluna gitmek erkândur müşkil bir tâlibin başından bürkû düşse bir tâvuk boğazlayub kaldura eğer pîrin kisvesi düşse bir koyun kurbân ider eğer rehberin büzgü bir keci kurbân ide müşkil bir tâlibin kız kaçsa doksan dokuz gurûş ve bir koc kurbân ideler ammâ lakîn her maslabatda rebberê on ikiden iki gurûş vireler on ikiden iki gurûş rehberin hakkıdır müşkil bir pîr giyecek olursa ol tâliblerine rebber Ali evlâdı bulub her kime özî yatarsa andan al dutalar ammâ yine nesli resûl olmak gerek müşkil bir tâlibin pîri irakda olub eli irmese ana vekâlet gayrıdan duta birkaç seneden sonra pîri gelirse yine pîrine ikrâr imân itmek erkândur zirâ eğer atasının pîrini inkar iderse münkür (münkir) olur izâmı bozulmuş olur.... pîr olan ‘âlim gerek eğer karadan bilmezse ledûn ‘ilmi onda olmazsa hayvan mislidir ‘ilmi ledûn oldur ki ‘akılladır... düşünse âbireti dünyâyı fark ide eğer doğru yolu fark idemezse gücü yeten mürşidlerden irşâd ala tâlibi temizleye zirâ bunda çok güçlük vardır tâlibin kâşesine kırışub ben felanum ben felan oğluyam senin günâhını bir araba kazığına dakaram heman yiyüb içmek nefse safâ virür aman çeküb hakka namâz niyâz idiüb gicenin iki nısfından sonra bir olan kalkub kibleye dönüb gün doğuncaya kadar hakka namâz niyâz idiüb itmeli...”(B375: 111-112).

Yukarıda bahsi geçen müşküller taliplere, pirlere ve rehberlere biçilen sosyal rolleri ve bunların sosyal yapılanma içerisindeki konumlarını örneklendirmektedir. Ocak sisteminin önemini vurgulayarak Aleviliğin temel esası velayet inancı gereği pirin Hz. Peygamber ve İmam Ali neslinden gelmeleri gerektiği vurgulanmaktadır. Günümüze kadar gelen vekil dedelik kurumunu da incelediğimiz bu yazmada görebiliriz. Vekil dedeliğin geçici olması gerektiğini ve talibin soy olarak bağlı olduğu pire ve onun ocağına ikrarını sürdürmesinin zaruri olduğunu aksi halde münkir olacağını belirterek talibin ocağını bırakmaması öğütlenmektedir. Diğer bir nokta ise pirin ledûn ilmi bilmesi ki yukarıda dört kapının hepsinde vurgulanan zahir-batın ilişkisinin taliplere aktarılmasında elzemdir. Salih amellerin icra edilmesi ve nefis perdesinin kaldırılarak hakikat makamında Hakk’a ulaşmanın vesilesi pirin veya mürşidin talibe öğreteceği ledûn ilmi ile mümkündür ve bu ilim esasında dört kapı kırk makamda kavramsallaştırılmıştır diyebiliriz.

## Sonuç

Bu makalede incelenen Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi’nde B375 katalog numarası ile muhafaza edilen el yazması eser, Şah İbrahim Veli Ocağı Çorum kolu külliyyatı açısından önemli bir yere sahip olup Aleviliğin temel esaslarından olan dört kapı kırk makam öğretisini taliplere aktarmak amacıyla yazılmıştır. Osmanlı din tarihi



ve tasavvuf tarihi çalışmaları günümüze kadar genelde İstanbul, Bursa, Edirne gibi önemli ilmi ve siyasi merkezlerde yazılan eserleri ve kişileri ele almış taşradaki tasavvuf tarihi ve özellikle Alevilik külliyesi kısıtlı ölçüde çalışılmıştır. B375 numaralı yazma Çorum havalisinde Aleviler arasında nelerin yazılıp okunduğuna dair bize önemli bilgiler sunmaktadır. Bu makalede incelenen dört kapı kırk makam Alevi tasavvufi yolundaki menziller olup geçmişten günümüze kadar yolun esaslarını oluşturmuştur. Yazmada söz konusu çeşitli müşküller ise Alevi ocak sistemi içerisindeki sosyodini aktörler olan taliplerin, rehberlerin, pırların ve mürşitlerin birbirlerine karşı sorumluluklarını ve nasıl davranmalarını gerektiğini okuyucuya ilmiyelerdeki söyleme benzer şekilde aktarmaktadır. Yazmanın içeriğine baktığımızda kullanılan kelimeler, söz yapıları ve dil bilgisi bağlamında kâtibin daha eski, muhtemelen 16. veya 17. yüzyıllardaki yazmalardan eseri istinsah ettiğini söyleyebiliriz. Bu da bize günümüze kadar iddia edildiğinin aksine Aleviliğin yüzyıllara yayılan ve kuşaktan kuşağa ocak sistemi içerisinde aktarılan yazı geleneğinin ve yazılı kültürünün olduğunu açıkça göstermektedir. Dört kapı kırk makamın izahında çok çeşitli ayetlerin kullanılması ve bunların tefsir edilmesi taşradaki Alevilerin ve bu yazma bağlamında Şah İbrahîmlilerin Kur'an-ı Kerim'e vakıf olduklarını ve ayetleri sadece zahiri değil yolun gereği olarak batını anlamda yorumladıklarını göstermektedir. Dolayısıyla Kur'an ve tefsir bilgisinin Osmanlı döneminde sadece belli şehir merkezlerindeki ulemaya mahsus olmadığını aksine taşrada Alevi pir ve mürşitlerinin de bu bilgiye oldukça haiz oldukları çıkarımını yapabiliriz.

# KAYNAKÇA

- ARPAGUŞ, Hatice Kelpetin (2000). “İlmihal”. *TDV İslam Ansiklopedisi* Cilt 22. 139-141.
- ASAD, Talal (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- AYTAŞ, Gıyasettin (2011). *Belgeler Işığında Şah İbrahim Veli Ocağı*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırma Merkezi Yayınları.
- B375 El Yazması, Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Arşivi.
- BEZZAZ, Derviş Tevekkuli b. İsmail (1997). *Safvetü's-Safâ*. Haz. Gulam Rıza Tabatabai Mecid. Tehran: İntişarat-e Zeryab.
- DEDEKARGİNOĞLU, Hüseyin (2010). *Dede Garkın Süreğinde Cem*. Ankara: Yurt Yayınları.
- ERAYDIN, Selçuk (2004). *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- FİTZGERALD, Timothy (2003). *The Ideology of Religious Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (1943). *Yunus Emre Divanı*. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi.
- İLTUŞ, Cüveyriye (2020). *Sufi Menakıbnamelerinde Ayet ve Hadislerin İşari Yorumları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- KAPLAN, Doğan (2014). *Erkanname*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- KAPLAN, Doğan (2015). *Şeyh Safi Buyruğu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- KARAKAYA, Ayfer (2015). *Vefailik, Kızılbaşlık, Bektaşilik*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- METİN, Süleyman (2014). *Anadolu Alevi/Bektaşî Erkannamesi*. İstanbul: Baba Mansur Eğitim, Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Derneği.
- SAYGI, Hakkı (2015). *Alevi-Bektaşî İnanç Sistemi ve Erkanları*. İstanbul: Dosteli Vakfı Yayınları.
- TABATABAİ, Seyyid Muhammed Hüseyin (1991). *Tefsiri'l-Mizan Cilt 19*. Çev. Nasır Mukarim ŞİRAZİ, Tehran: Merkez-e Neşr-e Ferhengi-ye Reca.
- TAŞĞIN, Ahmet (2013). *Şeyh Safi Buyruğu*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- TERZİOĞLU, Derin (2013). “Where İlmihal Meets Catechism: Islamic Manuals of Instruction in the Ottoman Empire in the Age of Confessionalization”. *Past and Present*. 2013/220. 79-114.
- ULUDAĞ, Süleyman (2000). *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- YAMAN, Mehmet (1993). *Alevilik İnanç-Edeb-Erkan*. İstanbul: Ufuk Matbaası.

Ekler



Ek 1. B375 numaralı yazmanın birinci sayfası



Ek 2. B375 numaralı yazmanın son sayfası

## VELAYETNAMELERDEKİ EZOTERİK (BATINİ) YOLCULUĞUN RİTÜELLER BAĞLAMINDA İNCELENMESİ: SEMAH, KURBAN, ÇERAĞ UYARMA ÖRNEKLERİ\*

*Analysis of Esoteric Journey in Hagiographies within the Context of Rituals: Semah, Kurban,  
Çerağ Uyarma*

### Eine Analyse der esoterischen Reise in den *Velâyetnâme* im Kontext der Tanz-, Opfer- und Kerzenrituale

Elif ŞAHİN \*\*

N  
Ö

“Yol/yolculuk” kavramları; eyleme dayalı yapısı, muhakkak bir harekete tabi olması, ihtiva ettiği sürecin bilinmeyene, yeni deneyimlere ve tehlikelere açık olması bakımından oldukça zengin bir sembolik evrene sahiptir. Tüm bu özellikleri sebebiyle sözlü ve yazılı anlatılarda fiziki bir eylemden daha derin anlamlara gelecek şekilde kullanılan “yol/yolculuk”; arayış, keşif, mücadele, erginlenme, olgunlaşma, değişim, dönüşüm, tamamlanma temalarıyla birlikte kullanılmıştır. “Yol/yolculuk”; Alevi inanç sisteminin mitik ve tasavvufi anlam dünyasında yaratılan, insanın kutsal ile kurduğu ilişkiyi ve doğa karşısındaki konumunu sembolik bir dille anlatan menkabelerde/velâyetnâmelerde, bireyin kutsal ile temasını ve ruhsal tekâmülünü sembolize edecek şekilde yer alır. Bu sembolizmin velâyetnâmelerde karşımıza çıktığı en önemli düzlemlerden biri de ritüellerdir. Bu çalışmada Alevi inanç sistemi içerisinde önemli yere sahip

\* Bu çalışma; İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı bünyesinde hazırlanan “Velâyetnâmelerde Yol ve Yolculuk: Halk Bilimi ve Tasavvuf Bağlamında Karşılaştırmalı Bir İnceleme” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

\* Araştırma Görevlisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Halk Edebiyatı Ana Bilim Dalı, elifsahin@ikc.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2530-7565.

kurban, semah ve çerağ uyarma ritüelleri velâyetnâmelerdeki görünüşleriyle ezoterik yolculuk bağlamında tartışılacaktır. Diğer bir ifadeyle bireyin ezoterik yolculuğuna dair velâyetnâmelerdeki sembolik temsillerin Alevi cem ritüellerine nasıl yansıdığı ortaya konmaya çalışılacaktır. Bir inanç sistemi bağlamında yaratılan anlatılar incelenirken var olan ezoterik ve sembolik dilin çözümlenebilmesi; inanç sistemine dair tüm elementlerin, mit, ritüel ve icraların bir araya getirilerek incelenmesinden geçmektedir. Bu nedenle Alevi inanç sisteminin önemli yazılı kaynakları olan velâyetnâmeleri Alevi ritüelleriyle karşılaştırmalı olarak incelemenin hem söz konusu anlatı türü hem de Alevilik çalışmaları için önem arz edeceği düşünülmektedir. Çalışmada inanç sisteminin ortak mitik ve sembolik anlam dünyasını yansıttığı düşünülen *Hacı Bektaş Veli*, *Otman Baba*, *Kaygusuğ Abdal*, *Demir Baba* velâyetnâmelerinden istifade edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Yol, Yolculuk, Velâyetnâme, Ritüel, Semah, Kurban, Çerağ.

## ABSTRACT

The concept of “path/journey” offers a profound symbolic domain in terms of including new experiences, vulnerability and obscurity. Accordingly, “path/journey” which indicates deeper meanings beyond physical action, has been used in oral and written tradition in conjunction with themes of seeking, discovery, struggle, spiritual maturity, and transformation. Hagiographies are works created within the mythical realm of the Alevi belief system, narrating the relationship between humans and the sacred in a symbolic language. In these narratives, “path/journey” symbolizes the individual’s connection with the divine and spiritual evolution. One of the most significant areas where the symbolism emerges in hagiographies is rituals. This article aims to put forward how the symbols of esoteric journeys in hagiographies are reflected in Alevi cem rituals. Additionally, the significant rituals of kurban (sacrifice), semah (whirling dance), and çerağ uyarma (lighting of candles) within the Alevi belief system will be discussed in the context of esoteric (batını) journey. When analyzing narratives created within a belief system, it is necessary to analyze all elements of the belief system, including myths, rituals, and practices, to comprehend the symbolic language. Therefore, studying a comparative analysis of Alevi rituals and hagiographies, which are important written sources within the Alevi belief system, will make a substantial contribution to the researches on Alevism. The article analyses hagiographies, including *Vilâyetâme-i Hacı Bektaş Velî*, *Otman Baba Velâyetnâmesi*, *Menâkıb-ı Baba Kaygusuz*, *Demir Baba Velâyetnâmesi*, which reflect the mythical and symbolic realm of Alevi belief system.

**Keywords:** Path, Journey, Hagioprasy, Ritual, Semah, Sacrifise, Çerağ Uyarma.

## ZUSAMMENFASSUNG

Die Begriffe „Weg“ und „Reise“ besitzen ein äußerst reiches symbolisches Universum, da sie auf eine Handlung verweisen, notwendigerweise eine Bewegung erfordern und einen von Ungewissheit, Erfahrungen wie auch Gefahren und zeitlich-räumlichen Veränderungen begleiteten Prozess implizieren. Aufgrund all dieser Eigenschaften werden der Weg und die Reise in mündlichen und schriftlichen Erzählungen stets in einer Weise verwendet, die die bloße physische Handlung in der Tiefe ihrer Bedeutung überschreitet. In ihrer Verwendung werden die beiden Begriffe von Themen wie Suche, Entdeckung, Kampf, Initiation, Reifung, Veränderung, Wandel und Vollendung begleitet. In den *Menkıbe* („Legenden“) und *Velâyetnâme* („Biografien“), die, als Produkt des mythischen Bedeutungskosmos des alevitischen Glaubenssystems, das Verhältnis des Menschen zur Heiligkeit und seine Stellung gegenüber der Natur in einer symbolischen und einzigartigen esoterischen Sprache beschreiben, symbolisieren der Weg und die Reise die Verbindung des Einzelnen zur Heiligkeit und seine spirituelle Entfaltung im Rahmen des Glaubenssystems. Eine der wichtigsten Ebenen, auf der diese Symbolik in den *Velâyetnâme* zutage tritt, sind die Rituale. In dieser Studie wird versucht aufzuzeigen, wie sich die symbolischen Darstellungen der esoterischen Reise des Individuums in den *Velâyetnâme* in den alevitischen Cem-Ritualen widerspiegeln. Zudem werden die für das alevitische Glaubenssystem zentralen Opfer-, Tanz- und Kerzen-Rituale im Kontext der esoterischen Reise und ihren Erscheinungsformen in den *Velâyetnâme* diskutiert. Bei der Analyse von Erzählungen, die im Rahmen eines Glaubenssystems entstanden sind, ist es zur Entschlüsselung der esoterischen und symbolischen Sprache notwendig, alle Elemente, Mythen, Rituale und Akte des Glaubenssystems gemeinsam zu betrachten. Eine Analyse der *Velâyetnâme*, welche als wichtige schriftliche Quellen des alevitischen Glaubenssystems gelten, im Zusammenhang mit alevitischen Ritualen ist daher sowohl für die betreffende Erzählgattung als auch für die Forschung zum Alevitentum von Bedeutung. In dieser Studie wurden vier *Velâyetnâme* analysiert, die die gemeinsame mythische und symbolische Bedeutungswelt des Glaubenssystems widerspiegeln (*Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi*, *Otman Baba Velâyetnâmesi*, *Kaygusuz Abdal Velâyetnâmesi*, *Demir Baba Velâyetnâmesi*).

**Schlüsselwörter:** Weg, Reise, Velâyetnâme, Ritual, Tanz, Opfer, Kerzen.



## Giriş

Yol ve yolculuk kavramları birincil sözlü kültür içerisinde yaratılan ve aktarılan anlatılardan, modern ve postmodern dönemdeki eserlere kadar birçok yaratmada, barındırdığı çeşitli sembolik anlamlarla yer alır. Gerek ana tema olarak ele alınan gerek erginlenme, olgunlaşma ya da dönüşüm sürecini sembolize edecek şekilde metaforlaşan yolculuk olgusu anlatılarda fiziki bir eylemden daha derin anlamlara gelecek şekilde kullanılır. Başlangıcı, bitişi ve en çok da ihtiva ettiği süreç itibarıyla yolculuk kavramı psikoloji, sosyoloji, mitoloji, felsefe, edebiyat, din vb. birçok disiplin bağlamında; arayış, kendini keşfetme, yeni olanı deneyimleme, engellerle mücadele, olgunlaşma, değişim, dönüşüm ve tamamlanma gibi birçok olguyu kapsar.

İnsanın yaratılışıyla ya da dünyada görünür olmasıyla (doğum) başlayan ve dünyadan ayrılışıyla sonlanan yaşamsal süreci bir yolculuk olarak tasvir edilmiş, aynı zamanda toplumsal bellekte yaratılan kahramanın deneyimlediği tüm yaşamsal faaliyetler de yol/yolculuk kavramlarıyla metaforlaştırılmış ve anlatılarda bu çizgide kullanılmıştır. Göç, seyahat, gezi, ibadet, arayış gibi birçok kavramla bağlantılı olarak karşımıza çıkan yol/yolculuk; aşına olunanın terkini ve konfor alanından çıkmayı sembolize eder. Yolculuk; durağanlıktan uzak, daimî bir harekete sahip yapısı gereği kahramanın erginlenmesi bakımından işlevseldir ve varış noktası fark etmeksizin tekâmül için mutlak bir eylemdir. “Yol”un kapsamlı bir kavram hâlinde hem başlangıcı hem de bitişi bünyesinde barındırması, seyir halindeki kahramanın deneyimlediği durumlar da eklendiğinde zengin bir sembolik evrenin kapısını aralar. Yol ve yolculuk, anlamsal boyutta bir yerden başka bir yere varma temsili dolayısıyla inanç sistemleri ve inanç sistemlerine ait mitik anlatılarda bireyin ruhsal gelişimini, manevi olgunlaşmasını ifade eder. Birçok inanç sisteminde yolculuk, kişinin belli aşamalardan geçerek olgunlaşması için bir metafor olarak kullanılmıştır.

Yol ve yolculuk kavramlarının sembolik düzlemde ruhsal tekâmül, erginlenme ya da yaratılış tasavvuru olarak kullanıldığı önemli anlatı türlerinden biri de velâyetnâmelerdir. Velilerin gösterdikleri olağanüstü hâl ve durumları, en genel adıyla kerametleri konu edinen menkabelerden müteşekkil eserler olan velâyetnâmeler; İslam dünyasında ortaya çıkışı ve yayılmaya başlayışı 8-9. yüzyıllara dayandırılan tasavvuf anlayışının velâyet merkezli bakış açısını mitik ve sembolik olarak aktaran anlatılardır. Bu mitik ve sembolik anlam dünyası, yalnız velâyetnâmelerin içerisinde yazıldığı inanç sistemine mensup kişiler tarafından idrak edilebilecek bir sembolizme ve eğretileme zenginliğine sahiptir. 11. yüzyıldan itibaren çevrelerindeki topluluklarla beraber

Anadolu'ya yol alan dede, baba, ata ve abdal isimleriyle adlandırılan dervişlerin İslam tasavvufunda yer alan velâyet anlayışı ve Türk atalar kültürünün mecz edilmesinden hareketle oluşturdukları veli kültü temelli teşkilatlanmaların<sup>1</sup> oluşumuyla şekillenmeye başlayan; karizmatik önderlerin hayatlarını, gösterdikleri olağanüstülükleri farklı amaç ve işlevlerle ele alan bu anlatılar; inanç mensuplarınca kutsal ve dolayısıyla gerçek kabul edilen öykülerdir.<sup>2</sup> Sözlü kültür içerisinde doğan menkabeler birincil sözlü kültürde anlatılmaya devam ettiği gibi veli kültü çerçevesinde, velilerin vefatlarının ardından kaleme alınan menakıp kitapları ile edebiyatımızda bir menakıp kitabı yazma geleneği oluşturmuştur. Bu nedenle gerek sözlü kültür gerekse yazılı kültür için önemli bir anlatı türü olan menkabeler ve velâyetnâmeler; içerisinde yaratıldığı inanç sisteminin mitik, sembolik ve tasavvufi dünyasını yansıtmaya bakımdan zengin kaynaklardır.

Bir inanç sistemi içerisinde yaratılıp aktarılan her anlatı türünde olduğu gibi velâyetnâmelerin de kendine has bir dili ve anlam dünyası vardır. Todorov, edebî anlatının sözcüklerle var olmasına rağmen dilin söylediğinden daha çok şey söyleme ve sözün dile getirdiğini aşma gibi diyalektik bir eğilime sahip olduğunu belirterek edebî söylemin özünün, “sınırların ötesine geçmek” olduğunu belirtir (Todorov, 2017: 161). Bu doğrultuda velâyetnâme türünün de (parçası olduğu inanç sistemi ve anlatı geleneğinin anlam dünyasına sırtını dayayarak) dile getirilenden daha fazlasını anlatmaya ve dilin verdiği imkânlardan daha geniş sınırlarda gezinmeye meyilli bir tür olduğu söylenebilir. Bu nedenledir ki velâyetnâmeleri okumak, anlamlandırmak ve çözümleyebilmek için metnin dile getirdiklerini bir basamak olarak kullanmak ve inanç sistemi, anlatı geleneği ya da anlam dünyasının sembolizmini dikkate alarak değerlendirmeler yapmak önem arz etmektedir.

Türk anlatı geleneği içinde önemli bir yer tutan velâyetnâmeler; içerisinde yaratıldığı inanç sisteminin gereklerini aktarma ve birliğini sağlama işlevi gibi görünür

1 Velâyet sahibi; dede, baba, ata, abdal gibi ifadelerle adlandırılan karizmatik önderlerden isim alan, veli kültü temelli, aralarında hiyerşik bir yapı mevcut; sosyal, dinî, siyasi, kültürel bağlamlardaki birer Alevi Türkmen teşkilatlanması olan ocaklar için Mehmet Ersal'ın yaptığı tanım şu şekildedir: “*Söyü On İki İmamlar kanalıyla Ehlîbeyt'e 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 pir, mürid, dede adı verilen, kendi içinde ve diğer ocaklarla bir hiyerarşisi olan, bazı yörelerde rehber, pir ve mürid adları ile tanımlanan, takip ettiği bir sürekle ya da erkân sistemi olan inanç sistemi yapılanmasına 'ocak' ya da 'dede ocağı' denir.*” (Ersal, 2016: 42). Bu konuda ayrıca bk. Ersal, 2016; Akın, 2020b.

2 Velâyetnâmelerin özellikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ocak, 2016.

özelliklerinin yanında mitik anlatılar olarak farklı ilişki ağlarını ve konuları da ele alır. Velâyetnâmeler sembolik düzlemde yakın okuma ile ele alındığında; “yol/yolculuk” kavramlarının bu anlatılar için kutsalla ve yaratıcıyla olan ilişki, insanın doğa ile mücadelesi, ahlaki değerlerin, doğru ya da yanlış kabullerin sorgulama ve tanımları, inanç sistemine ve Tanrısallığa dair hiyerarşi, varoluş gibi meselelerin yoğun olarak yer aldığı bir mücadele ve dönüşüm alanı olduğu görülür. Alevi inanç sistemindeki “sır” inancı (bilginin inanç mensubu olmayanlarca idrak edilemeyeceği kabulü) gereği, inanç sisteminin kural ve esaslarının aktarıldığı diğer bir yazılı kaynak olan Buyruk nüshalarında yer alan açıklayıcı bilgilerin velâyetnâmelerde kendini daha imgeler üzerine kurulu, sembolik bir anlatımla gösterdiği söylenebilir. Çünkü inanç sisteminde sır anlayışı gereği Buyruk kitaplarının inanç mensubu olmayan kişilerle paylaşımı söz konusu değilken velâyetnâmelerin anlatılması, okunması, bilinmesi konusunda daha esnek olduğu görülmektedir (Akın, 2020a: 69). Bu noktada yol ve yolculuk sembolizminin, velâyetnâme yazıcılığında sisteme dair bilginin paylaşımı konusunda önemli bir imgesel alan yarattığı söylenebilir. Anlatının kendi içerisinde kurduğu yapı, düzen, bu düzendeki neden-sonuç ilişkileri ve olay zinciri; anlatı evreninin sınırları çerçevesinde bir mantığa sahiptir. Bu bağlamda toplumsal bellekte üretilen ve aktarılan anlatıların temelinde yatan yaşamsal ya da ruhsal ihtiyaçlar, anlatılarda kendini sembolik bir dil aracılığıyla gösterir. Sembolik dil; içsel deneyimlerin, duyguların ve düşüncelerin dış dünyadaki olaylar ya da duyusal deneyimler gibi ifade edildiği; gündelik dilin alışılmış mantığından farklı, çağrışıma dayalı ve insan ırkının geliştirdiği tek evrensel dil olma özelliğine sahip bir dildir ve bu yüzden de mitleri anlamlandırabilmek için sembolik dile hâkim olmak gerekir (Fromm, 2013: 10). Anlatıların toplum için ifade ettikleri anlamı, onlara atfedilen kutsiyeti, toplumdaki işlevlerini anlamak için bu sembolik dilin gizlediği anlamlara erişilmelidir.

Sembolik okuma ve çözümleme çalışmaları, ele alınan inanç sistemi ezoterik ve dışa kapalı bir yapıya sahipse ancak bu inanç sisteminin tüm yaratmalarının (mitik anlatıları, manzum-mensur yaratmaları, icraları, ritüelleri) bir arada bütüncül bir bakış açısıyla ele alınması yöntemiyle doğru sonuçlar sağlar. Bir inanç sistemi içerisindeki mit ve ritüeller ile yazılı ve sözlü gelenekte oluşturulmuş kaynaklar arasında mutlak suretle bir anlam ilişkisi bulunmaktadır. Bu konuda Eliade'nin (2021: 27-32) mitin hikâye ettiği öykünün topluluk üyelerinden başka kimselerce anlaşılamayacağı kapalı “bilgi”ler içermesi, bu bilgilere dinsel-büyüsel kuvvetlerin eşlik etmesi ve inanç sistemi bağlamında herhangi bir varlığın kökeninin bilinmesinin bu kuvvetler üzerinde (dolayısıyla da doğa üzerinde) egemenlik kurmanın yolu olduğuna dair açıklamaları

dikkate değerdir. Diğer bir deyişle Eliade'ye göre bir ritüel ancak ilk olarak nasıl gerçekleştiği, kökeni, yani miti biliniyorsa yerine getirilebilir, gerçekleştirilebilir ve anlamlı hale gelir (2021: 32). İnsan ritüeller aracılığıyla mitleri yaşarken kutsal zamana temas eder. Dolayısıyla mitik anlatıları, ritüellerdeki icraları, manzum-mensur eserleri arasında kaçınılmaz bir ilişki mevcuttur. Bu tespitleri kanıtlar şeklinde Alevi inanç sistemindeki yazılı kaynakların (Buyruk, velâyetnâmeler), Alevi âşıklarının manzum-mensur metinlerinin, ritüellerdeki icraların her biri birbiriyle anlam ilişkisi içerisinde. Velâyetnâmelerin ezoterik ve gizli dili içerisinde geçen bazı unsur ve semboller aynı inanç sistemindeki diğer yaratmalarda farklı yönleriyle bulunabilmektedir. Bu nedenle sembolik okuma yaparken inanç sistemine dair tüm elementler, mit-ritüel ve icralar bir araya getirildiğinde inanç sisteminin kendine özgü ezoterik ve sembolik dili çözümlenebilir. Bu doğrultuda, dışa kapalı bir yapıya sahip Alevi inanç sistemi içerisinde doğan; bu inanç sisteminin kabullerini, gereklerini, esaslarını yol ve yolculuk sembolizmi ile ortaya koyan velâyetnâmelerde “yol/yolculuk” üzerine yapılacak incelemelerin; mit-ritüel ekseninde karşılaştırmalı ve bütüncül bir bakış açısıyla ele alınması gerekmektedir. Ancak bu yolla inanç sisteminin geleneksel kodlarında gizlenmiş anlamlara ulaşılabilir. Bu doğrultuda söz konusu çalışmada Alevi cem ritüellerinin, Aleviliğin mitik tasarısından doğan velâyetnâmelerde izi sürülecek ve böylelikle velâyetnâmelerdeki yol ve yolculuk sembolizminin temelinde yatan ezoterik (batını) yolculuk ritüelleri temelinde incelenecektir.

### Ritüel Üzerine

Sözlü kültürün güçlü bir şekilde devam ettiği ve sözlü kültür unsurlarının yaratım ve aktarımının yoğun bir şekilde sürdüğü toplumlarda söz ve eylem içkindir ve bu tarz toplumlarda kutsal ve dünyevi olan henüz belirgin bir ayrıma sahip değildir (Şahin, 2008: 322). Bu nedenle toplumsal bellek tarafından yaratılan ve birincil ilişkiler ağıyla aktarılan sözlü anlatıların ürettiği geleneksel kodlar ve değerler, toplumların kolektif eylemlerini de beraberinde getirir. Bu kolektif eylemler ve ilk yaratılışa dair geleneksel bilgiyi muhafaza etmek suretiyle hatırlatan/yeniden yaratan, belirli tekrarlara ve simgesel örüntülere dayanan davranış kalıpları ritüel olarak adlandırılır. 19. yüzyılın sonlarından bu yana din ve toplum araştırmalarının merkezine oturmuş olan ritüel kavramı; kültür ve dinin kökeni hakkındaki sorgulamalarda mit ile beraber bilinmesi ve idrak edilmesi gereken temel bir unsur olarak görülmüştür. Din ve kültürün kökeninin mitte mi yoksa ritüelde mi aranması gerektiği sorusu ya da mit ve ritüelin hangisinin birbirini öncelediği tartışmaları mit ve ritüel çalışmalarının temel hareket

noktası olmuştur. Bu tartışmalar çerçevesinde öncü ekollerden olan “mit-ritüel” okulu; sosyal boyutlarıyla ele aldığı dinin kaynağını toplumun arasındaki bağı kuvvetlendiren ritüellerde aramış ve dinin kökenini mitlerde arayan yaklaşımların aksine ritüelin önceliğine vurgu yapmıştır.<sup>3</sup> Mit ve ritüel üzerine çalışmalar gerçekleştiren birçok kuramcı “din”i tanımlamak için “ritüel” kavramını tartışmıştır. Ardından ritüel eylemler; toplum ve sosyal işlevler bağlamında incelenmiş, daha yakın zamanlarda da ritüelin kültürel dinamiklerde önemli bir rol oynadığı görülmüştür (Bell, 1992: 14). Bu tartışmalar mit ve ritüel üzerine yapılan daha sonraki çalışmaların neredeyse tümünü etkilemiş, birçok teorisyen ritüelin farklı işlev ve özelliklerini vurgulamış ve bu doğrultuda ritüele dair çeşitli tanımlar ortaya konmuştur.

Din üzerine yaptığı çalışmalardaki vurgusu toplumsal düzlemde olan Durkheim; dinin toplumsal işlevini yerine getiren asıl unsurun ritüel olduğunu belirterek ritüele önem ve öncelik atfetmiştir. Durkheim ritüelin muhakkak kutsal bir bağlamı bulunduğunu ve kutsiyet içermeyen herhangi bir ritüelin olmadığını vurgular (Durkheim, 1995: 35). Ona göre toplumun bir araya gelmesine, bütünlüşmesine ve aslen kendisinin temsili olan kutsal imgeleri yansıtmasına dair bir fırsat olan ritüeller bireyin kolektif coşkuya intikalini, kutsal ve dünyevi olana dair deneyimlerinin canlandırılmasını ve kutsala dair algısının şekillenmesini sağlar (Bell, 1997: 25). Özetle, Durkheim ritüelin temel işlevini toplumu bir arada tutma, aidiyet duygusunu var etme ve toplumu yeniden yaratma olarak görmektedir. Ona göre din her zaman bir topluluk tarafından paylaşılır ve dinin gerekleri olan uygulama ve ritüeller de bireysel değil topluluk hâlinde yerine getirilir (Durkheim, 1995: 41).<sup>4</sup> Dine ve ritüele toplumsal bir açıdan yaklaşan Durkheim’a paralel olarak Malinowski de mit ve ritüeli ele alırken toplumsal vurguyu sürdürmüş ancak bunu yaparken dinin ve ritüelin işlevselliğine bireysel ve psikolojik bir boyut da katmıştır. Malinowski, dinin tamamen toplumsal ya da tamamen bireysel unsurlardan oluştuğu düşüncesine karşı çıkararak yaklaşımını bu iki düzlemin sentezi üzerine temellendirir. Malinowski (1948: 85) ritüelin inanç olmadan var olamayacağına ve mitlerin ritüeller için bir rehber niteliğinde olduğuna vurgu yapar. Ek olarak ritüeli inanç üzerine temellendiren ve somutlaştıran gerçek nedenlerin mitlerde yattığını belirtir. Radcliffe Brown’un ritüellere olan yaklaşımı ise

3 Mit-ritüel okulu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bell, 1997: 5-8.

4 Durkheim’in çalışmaları ve yaklaşımıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Bell, 1997; Lukes, 1977; Moore, 2009; Rapaport, 1999.

ritüellerin sosyal yaşamın bir parçası olduğu ve sosyal yapının devamlılığını sağladığı yönündedir. Ona göre topluluğun tekrarlayan ritüelleri, sosyal yaşama ve sosyal yapının sürekliliğine katkı sunması bakımından işlevseldir. (Radcliffe-Brown, 1935: 396). Rappaport ritüeli gelenek tarafından belirlenmiş, değişmez özelliklere sahip ve ifadesi yalnız ritüel biçiminde mümkün derin anlamlar taşıyan performans olarak tanımlamıştır (Rappaport, 1999: 24).<sup>5</sup> Eliade, mit ve ritüelleri ele alırken insanın kendini daima kutsal/ilahi olana yaklaştırma ve kutsala temas etme çabasına vurgu yapar. Ona göre birey mitlerin öğretilerine uyararak, Tanrıları taklit ederek kendini mitik düzlemde var eder ve dünyevi olandan kutsal olana doğru yol alır. Bu doğrultuda Eliade'ye göre ritüel, mitik zamanda Tanrılar tarafından gerçekleştirilen eylemlerin yeniden canlandırılmasıdır. İnsan ritüeller aracılığıyla mitlerde korunan eylemleri canlandırarak mitsel zamanla özdeşleşir ve bu yolla kendini kutsayarak yaşamsal faaliyetlerini anlamlı kılar (Eliade, 1959: 99-100). Bununla birlikte Eliade, geleneksel toplumlarda mitin ritüelden ayrılamayacağını kabul eder. Ona göre kutsal öyküyü anlatmak bir ritüel gerektirir, anlatıdaki olayların ritüel olarak yeniden canlandırılması mitin yeniden yaratılmasıdır. Eliade, her ne kadar ritüeli inancın ve mitin ikincil bir ifadesi olarak kabul ederek miti ritüelden daha öncelikli bir noktada konumlandırırsa da mitin ritüelden ayrıldığı takdirde artık mit değil edebiyat ya da bir sanat olarak okunması gerektiği görüşündedir (Bell, 1997: 11).

Tüm bu araştırma, inceleme ve görüşler doğrultusunda mitle ayrılmaz bir bütünün parçası niteliğinde olan ritüelin toplulukların inançlarına dair unsurları canlandırma, yeniden yaratma ve bireyin mensup olduğu topluluğa aidiyetini pekiştirme işlevleri olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Alevi inanç sistemine mensup toplulukların yalnızca dinî hayatlarını değil, gündelik yaşamlarını da şekillendiren ve yönlendiren yol/erkân<sup>6</sup> kurallarının kapsadığı tüm ritüel, uygulama ve mitik anlatılarının, inanç

5 Ayrıca bk. Stewart ve Strathern, 2014: 2-5.

6 Alevi inanç sisteminde “yol” kavramının “erkân” sözcüğüyle eş anlamlı olarak inanç merkezli bir şekilde oluştuğunu ve inancın yanı sıra gündelik yaşama dair her türlü unsuru kapsadığını vurgulayan Bülent Akın “yol” kavramını şu şekilde tanımlamış ve açıklamıştır: “*Yol/Erkân, ocakların kurucu pirlininin ve devamlılığını sağlayan karizmatik inanç önderlerinin dinî, sosyal ve hukukî hayatı düzenlemek için ortaya koyduğu ilke-esaslar ile bu ilke-esaslar doğrultusunda gerçekleştirilen cem dâbil tüm ritüellerin ve bu ritüellerin içerisindeki hizmetlerin bütününe verilen addır. [...] Yol/Erkân, Alevi toplumunun yalnızca dinî ve buna bağlı oluşan ritüelî hayatını değil, tanımda da belirttiğimiz gibi sosyal ve hukukî hatta bunun ötesinde ekonomik, kültürel ve edebî yaşantısını da içine alarak gündelik yaşamın tamamını kapsar. Dolayısıyla Alevi inanç sisteminde, bu inanca mensup dede ya da talip her bireyin gündelik yaşamı yol/erkân üzere şekillenir. Yol/erkân kurallarının ne şekilde uygulanacağı hususu*

sisteminin ezoterik yapısı gereği batınî ve sembolik anlamlara da sahip olduğu (Akın, 2020a: 70) ve bir bütün hâlinde Aleviliğin temelinde yer alan bu mit ve ritüellerin içerdiği tüm batınî ve sembolik manalarıyla inanç sisteminin geleneksel kodlarını oluşturduğu, pekiştirdiği ve aktardığı görülmektedir. Çalışmada, inanç sisteminin söz konusu mitik ve sembolik tasarısının bir unsuru olan kutsalla temas, ruhsal tekâmül olguları ezoterik bir yolculuk niteliğinde Aleviliğin en önemli ritüellerinden olan semah, kurban ve çerağ uyarma ritüelleri bağlamında incelenecektir.

### Velâyetnâmelerde Ezoterik Yolculuk Bağlamında Semah Ritüeli

Güncel Türkçe Sözlük'te "*toplama, bir araya getirme*"<sup>7</sup>, Osmanlıca Türkçe lügatlerde "*toplama, yığma, birden fazla insan, hayvan ve şeyayı gösteren isim*" (Devellioğlu, 2004: 131), "*toplamak, toplanılmak, biriktirmek, biriktirmek*" (Muallim Naci, 2021: 91) anlamlarına gelen "cem" sözcüğü; Alevi inanç sisteminin temel ibadeti olması bakımından inanç sistemi mensupları için özel bir anlama sahiptir.<sup>8</sup> Ersal'ın (2016: 201) "*İlk olarak Kırkların Miraçta Hz. Muhammed'in başkanlığında icra ettiğine inanılan, günümüzde Hazreti Muhammed'i temsilen bir inanç önderinin yönettiği, ocaklara göre değişmekle birlikte on iki hizmetin icra edildiği, kurban olarak kesilen bir hayvanın etinden yapılan lokmanın ve hizmetlilerin yaptıkları yemek ve yiyeceklerin yenildiği, kul haklarından inanç önderleri ve talip kardeşleri huzurunda tövbe edilerek arındığı, nefes, düvaz, miraçlama, tevhid ve ayet gibi kutsal olduğuna inanılan şüirlerin âşıklar tarafından okunduğu, müzik ve söz eşliğinde semahların dönüldüğü ve kadın ile erkek bireylerin bir arada icra ettikleri Alevi toplulukların ibadeti*" şeklinde tanımladığı cem ritüeli, kaynağını inanç sisteminin mitik dünyasından alan zengin ve sembolik anlamlara sahiptir. Buyruk nüshalarında esrime ve trans haliyle semah ritüeline dayalı bir şekilde kırk kişinin bir oluşunu temsil eden bir ritüel olarak yer alan cem ritüelinin yapısal, işlevsel ve bağlamsal özellikleri dikkate alındığında olgunlaşmaya, tekâmüle, eşik atlamaya yönelik aşamalardan oluştuğu görülmektedir (Akın, 2020b: 94). Cemin temel ritüellerinden olan ve temelinde ilahi bir trans hâline dayanan semah ritüelinin mitik ve inançsal kökeni, Miraç gecesi Hz. Muhammed'in Kırklar ile döndüğü semaha dayanır. Alevilikte ilk semahın Miraç Gecesi'nde Peygamber ve Kırklar tarafından icra

---

*ise ocakların inisiyatifine bırakılmıştır. Sabit olan yol/erkân kurallarının bilhassa ritüeller çerçevesinde uygulananları icra bağlamı, işlevsel ve yapısal özellikleri bakımından sabitken içerik bakımından çeşitlilik gösterirler.*" (Akın, 2020b: 85).

7 sozluk.gov.tr (Erişim Tarihi: 01.06.2023).

8 Cem ritüeli hakkında ayrıntılı açıklama ve Alevi-Bektaşî inanç sistemindeki önemi için bk. Ersal, 2016; Akın, 2020b.

edildiğine inanılır. Bu bağlamda söz konusu inanç sisteminin “yol” olarak adlandırıldığı ezoterik yapı içerisinde semah ritüeli kökenini, Hz. Muhammed’in Hz. Ali ve Kırklar ile birlikte icra ettiğine inanılan Kırklar Cemi mitik anlatısından almaktadır.<sup>9</sup> Ritüel esnasında gerçekleştirilen inanç pratikleri batını dünyanın kapısının aralanmasını ve kutsal ile bir olmayı ifade eder (Ersal, 2016: 333). Kutsalla bir olunan bu coşkun trans haline ulaşma yolu olan cem ve semah ritüelleri aslında Miraç ve Kırklar mitik anlatılarındaki ilk semahın bir yeniden yaratımıdır (Akin, 2020a: 101).

Eliade’ye göre (2021: 24-30) bir durumun ya da eylemin ancak ilk yaratımı anlamlı ve geçerlidir. Dolayısıyla köken miti ile yeni bir yaratılışı içeren zaman dilimini oluşturmanın bireyi ideal olana götüreceğine ve bireyin ancak bu yolla mitsel zamanla yani kutsalla temas edeceğine inanılır. Bu doğrultuda yukarıda da bahsedildiği üzere, ritüelin Tanrıların ya da ataların eylemlerinin bir taklidi ve canlandırılması olduğu tespiti semah ritüeli bağlamında kendini göstermektedir. Nitekim gelenekte hâlâ okunan aşağıdaki manzume de bireyin ataların eylemlerine ulaşarak kutsalın tezahürünü sağlama amacını doğrudan gösterir:

*“Hü bü hü*

*Muhammet Mustafa’nındır bu semah bu semah bu semah*

*Aliye’l-Murtaza’nındır bu semah bu semah*

*Haticetü’l-Kübra’nındır bu semah bu semah*

*Fatıma Zöbre’nindir bu semah”* (Ersal, 2016: 341).

Bu yönüyle inanç sistemi içerisinde semah ritüeli, hem icra edilen ilk semah ritüeline dönüş hem de bireyin tüm dünyevi ve maddi unsurlardan arınarak kutsalla bütünleşme, bir olma yolculuğu olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla Alevi inanç

9 Semah ritüeli ve üzerine inşa edildiği Kırklar Cemi mitik anlatısı noktasında Malinowski’nin mit-ritüel ilişkisi hakkındaki analizleri dikkate değerdir. Malinowski ritüelin mitlerden daha öncelikli olduğu görüşüne karşın mitlere öncelik tanıyarak miti sadece ilkel toplumlarda söylenen bir hikâye değil, yaşayan/canlı bir gerçeklik olarak değerlendirmiş ve ritüelleri de mitik olay ve anlatıların bir sonucu olarak görmüştür (Malinowski, 1948: 78-79). Cem ve semah ritüellerinin temelinde mitik bir anlatının yatması ve bu ritüelin icrasında bu mitik anlatının yeniden yaratımı Malinowski’nin mit-ritüel çalışmaları bağlamında mühim örnekler ortaya koymaktadır. Cem ve semah ritüellerinin temelindeki Kırklar anlatısı ve Kırklar kültü hakkındaki ayrıntılı ve kapsamlı bilgi için bk. Akin, 2020a.



sistemi içerisindeki “yol” anlayışına dâhil olan bu ritüel ve inanç pratikleri bir nevi kişinin kendilik bilgisine, ilk yaratılışa, diğer bir deyişle kutsal olana yaptığı ruhsal yolculuk mahiyetindedir. Velâyetnâmelerde de semah ritüeli esrime ve trans hâli doğrultusunda kutsalla temas boyutunda ezoterik bir yolculuk olarak karşımıza çıkmaktadır.

*“[...] Dabı ol saat ol kan-ı velayet bunca eşyanın arasında tururken ol kişiye nazar saldı. Ve velayet kuvveti ve cezbesi ol kişiniñ batınına kar eyledi. Mest-i cünun kaldı. Ve ol şarab-ı esrarın müsemması derunundan cuş idiñ kaynadı. Ve sema birle meydana girüp bir zaman raks urdı. Ve Mansur-veş şuride olup dava-yı enel-bak lisanına getürdi. Dabı ol hararet-i mestlik üzre ol âşık-ı sadıkların sadıka bir abdal üzerine gelüp ayıdı ki: Mansur benim ve terk-i can [u] baş iden benim sen degülsün didi.” (Kılıç, Arslan ve Bülbül, 2007: 120).*

Otman Baba Velâyetnâmesi’nde yer alan bu parçada semah ritüelinin bireyde yarattığı coşku ve esrime hâline vurgu yapılmıştır. İlgili kısım semah ile birlikte yaşanan bu coşma hâlinin ruhun derinliklerinden gelmesi ve beraberinde bireyin dünyevi her şeyden arınması ve “Hak”/kutsal ile bir olmasını anlatmaktadır. Bu esrime ve bir olma hâli velâyetnâmede “cuş etme (coşma), kaynama” gibi dinamik eylemlerle mecazlaştırılmıştır. Bunun yanında kişinin bu ruhsal yolculuğunun onu “En’el Hak”<sup>10</sup> lisanına taşıdığı belirtilerek batını manada Mansur’un bulunduğu makama eriştiği vurgulanmıştır. Dolayısıyla alıntılanan bu parça, kutsal ile bir olma gayesiyle katedilen ezoterik yolculuk sembolizmine önemli bir örnek oluşturmaktadır. Nitekim Alevi inanç sisteminde cem ritüellerinde okunan aşağıdaki miraçlama; semahın esrime, coşma gibi eylemlerle ifade edilen ve maddeden manaya yapılan ruhsal bir yolculuğu sembolize ettiği inancının gelenekte de yer aldığını göstermektedir:

10 858 yılında İran’ın Fars eyaletinde bulunan Tûr’da doğan ünlü mutasavvıf Hallâc-ı Mansur’un söylediği, onun tevhid ve fena görüşünü ifade eden ünlü söz. Süleyman Uludağ, bu cümlenin farklı mutasavvıflarca Mansur’un tanrılık iddiasında bulunduğu gerekçesiyle eleştirildiğini ancak bunun doğru bir yorum olmadığını belirtmektedir. Mansur’un konuyla ilgili tam ifadesini *Kitâbü’l Tavâsîn*’den alıntılanarak şu şekilde vermektedir: “Eğer Allah’ı tanıyorsanız eserini tanıyınız, işte o eser benim, ben Hakk’ım, çünkü ebediyen Hak ile Hakk’ım.” Hallâc’ın bu ifadesi ile ilgili birden fazla yorum olmakla beraber “Ben Hakk’ım” ifadesinin bir tevhid anlayışıyla “Ben Hak’tanım” veya “Ben bir gerçekim ve bâtil değilim” demek olduğuna yönelik açıklamalar getirilmiştir. (Uludağ, 1997: 379).

“Ervvel emanet budur ki  
Rebber eteğin tutasın  
Kadim-i erkâna yatasın  
Hem Tarîk-i müstakime

\*\*\*

Muhammed esridi çoştı  
Tacı başından da düştü  
Ol şerbetten biri içti  
Cümlesi oldu hayran

İçinden biri nuş etti  
Cümlesi de oldu hayran  
Mümin Müslim üryan büryan  
Hep kalktılar semaha

\*\*\*

Muhammed de çoşa geldi  
Tacı başından attı  
Çevresin kırk pare bölüp  
Sarıldılar Kırklara

Muhabbetler kadim oldu  
Yol erkân yerini buldu  
Muhammed’i gönderdiler  
Hatırları oldu sefa” (Akın, 2020a: 86-87)

Menâkıb-ı Hacı Bektaş Veli’de Hacı Bektaş ile erenlerin Hırka Dağı’nda sema ettikleri (Gölpınarlı, 1958: 35) görülmektedir. Türk kültürü dâhil olmak üzere birçok inanç sisteminde dağların ve yüksek yerlerin Tanrı’ya yakın yerler olarak kabul edildiği ve bu nedenle dinî ritüellerin ve duaların daha çok bu tarz yüksek yerlerde yapıldığı bilinmektedir. Bu bağlamda bir cezbe ve esrime hâline geçme yolu olan semahın velâyetnâmelerde Tanrı’ya daha yakın olduğuna inanılan ve bu nedenle kutsal kabul edilen mekânlarda yapılması, ritüelin kutsala/kutsal ile temas amacıyla yapılan içsel yolculuk bağlamında gerçekleştiği düşünüldüğünde anlaşılır bir durumdur. Bunun dışında semah ile ilgili velâyetnâmelerde dikkat çekici bir unsur da semah ritüelinin kerametlerle birleşmesidir. Kaygusuz Abdal Velâyetnâmesi’nde velinin ateşin içerisinde bir esrime hâlinde semah ritüelini gerçekleştirmesi sonucunda ateşin veliyi

yakmadığı görülmektedir. Mutlak hakikate, kutsala yapılan bir içsel yolculuk olarak nitelendirilebilecek esrime hâlini beraberinde getiren semah ritüeli anının ateşte yanmama motifi ile sembolize edilmesi, ritüelin batını yönünün sembolik bir dille aktarıldığını göstermesi bakımından önemli bir örnektir.

*‘Fîl-cümle ‘askeri at arkasına siivâr olub, ‘alemler, sancaklar kaldırub tabl u zurna (ve nefirler çaldılar. Abdâl Mūsâ Sultân’a kaçd) kıldılar. Beg buyurdı kullarına: -Öncüler önde gidecek, âteşi yakacaksmıñ Abdâl Mūsâ yanacak, biz de arkadadan geliyoruz, didi (kendü, ‘askeriyile Şultân’un üzerine yürüdi.). Bu durum Abdâl Mūsâ Şultân Haşretlerine ma’lûm olub, oturduğı yirden fîl-hâl nağra urdı. Bir kerre, “Yâ Allah!” diyüb bu ses üzerine halîfeler ve Dervişler dahı anı görüb, hemân anlar dahı Sultân-ıla ma’an semâ’a girdiler. Âsitâne kapusundan çaşra çıkub Teke Begi’ne karşı yürüdiler. Abdâl Mūsâ Âsitâne’sine yakın bir ulu tağ var-ıdı. Hemân ol dahı der-‘akeb yürüdi, Sultân’un ardınca, görüb Sultân, ol tağa bakub, mübarek eliyle işâret eyleyüb: -Dur tağum, dur! didi. İki kerre ol tağ Sultân’un nutkıyla durdı. Daba sonra çaşlar ve ağaçlar çurmayub, cûşa geldiler. Sultân’un ardınca cāmūs gövdesi gibi dahı büyük ve küçük taş, ol tağda ne kadar var-ısa, halka olup, semâ’a girdiler. Ol âteş yakılan yire geldiler. Sultân ol âteşün içine semâ’ idüb bi’lekilliye âteşi mahv idüb söndürdiler.’” (Güznel, 2021: 1152).*

Demir Baba Velâyetnâmesi’nde ise Alevi sözlü geleneğinde Kırklar kültü bağlamında teşekkül eden semah ritüellerinde icra edilen, Şah İsmail Hatayî’ye ait ve Kırklar Cemi mitik anlatısını konu eden manzumenin yer aldığı görülmektedir (Akın, 2020a: 72).

*“Kırklar sobbetine vardum  
Gel beri hey can didiler  
İzzet ile selam virdüm  
Gir uşda meydan didiler*

*[...]  
Gördüğünü gözüñ ile  
Ayan itme sözüñ ile  
Andan soñra bizüm ile  
Olasın mihman didiler*

*Kalk bizîmle sema oyna  
Silinsün pak olsun ayna  
Kırk yıl şu meydanda kayna  
Daba çig bu ten didiler” (Kılıç ve Bülbül, 2011: s. 44).*

Kırklar Cemi mitik anlatısının aktarıldığı söz konusu manzumede hem tasavvufi bağlamda hem de Alevi inanç sisteminde oldukça önemli olan “sır” kavramına vurgu yapılarak bilginin, sırrın ayan edilmemesi gerektiğinin belirtilmesi dikkat çekici bir noktadır. Sır adı verilen ve ezoterik nitelikteki bu yapının bir parçası olan semah ritüeli, manzumede maddi dünyanın tüm unsurlarından arınmanın zemini olarak “*silinsün pak olsun ayna*” dizesiyle ele alınmaktadır. Bu doğrultuda semah ritüeli “maddeden manaya” ya da “zahirden batına” şeklinde nitelendirilebilecek bir güzergâhta, Tanrı ile birleşerek onda yok olma gayesiyle çıkılan ruhsal bir yolculuğu ifade etmektedir. Bu kemale erme süreci, diğer bir deyişle manevî olgunlaşma yolculuğu tasavvuf doktrininde sıklıkla yer alan “çiğ-pişmiş” metaforları temelinde verilmektedir.

### **Kutsalla Temasta Bir Araç Olarak Velâyetnâmelerde Kurban Ritüeli**

Alevi inanç sisteminin üzerine kurulu olduğu yol inancı çerçevesinde güçlü bir şekilde yaşamaya devam eden en önemli ritüellerden biri de kurbandır. Kurban ritüeline, İslamiyet’ten çok daha öncesindeki dinlerde de rastlanmaktadır. Dinî törenlerde, kutsal mekanlarda Tanrı’ya kurban sunma ritüeli farklı işlevleriyle Mezopotamya, Anadolu, Mısır, Hint, Çin, İran ve İbrani dinlerinde ve mitolojilerinde görülmektedir (Bekki, 1996: 17). Eliade (2020: 33-34) bir yapının gerçekliğini ve kalıcılığını sağlamanın kutsal/ilahi yaratımın tekrarından geçtiğini belirterek kurban ritüelinin somut mekân ve zamanı ilk yaratılışa ve mitsel zamana dönüştürme işlevine vurgu yapar. Ona göre canlı ve adanmış bir ruhla çevrelenmiş olmadığı sürece hiçbir yapı kalıcı olamaz. Kurban, bireyin kutsal ile temas kurma aracıdır (Roux, 1994: 199).

Alevi inanç sisteminin temel ibadeti olan cem ritüelinin icrasında kurban kesmek esastır. İnancın kutsalına adanan ve bu nedenle de kutsalın bir parçası düşünülen kurban, cem ritüelinin en mühim hizmetlerinden olmakla beraber, bu ritüelin her aşamasında icra edilen ve güçlü birer sembolizme sahip inanç pratikleri mevcuttur (Ersal, 2016: 234). İnanç mensupları tarafından kutsal kabul edilen kurban, onlar için herhangi bir canlının ötesinde kutsal uğruna kendini feda eden ve böylece onunla teması sağlayan özel bir canlı olarak görülmektedir. Bu doğrultuda da kurban edilen canlının her davranışı bir işaret olarak kabul edilir (Ersal, 2016: 235).

Alevi yaratılış anlatılarında ilk melekler arasında olduğu aktarılan Cebrail (Akın, 2020a: 171), kurban ritüelinde “kurbanın delili” olarak kabul edilir (Ersal, 2016: 235). Anlatılarda Hz. Ali’nin rehberlik ederek doğru yola ulaştırdığı Cebrail ve Cebrail aracılığı ile gönderilen Burak atı; miraç yolculuğunda Hz. Muhammed’e “*Sidretü’l Münteba*” olarak anılan ve Tanrısal bilginin akıl ve ilim ile ulaşılacak son derecesini temsil eden aşamaya kadar eşlik etmiştir. Cebrail’in bu noktadan sonra devam edemeyerek yerini farklı bir rehberle bırakması Cebrail’in temsil ettiği akıl kavramının vücuda ait ve maddi bir unsur olmasına bağlanmakta ve nefis ile aklın idrak edemeyeceği makama gelindiğinde ileri gidemeyişi şeklinde yorumlanmaktadır.<sup>11</sup>

Sözlü gelenekte aktarılan bu mitik anlatı ile günümüze kadar canlılığını sürdürmüş ritüellerdeki inanç pratikleri karşılaştırmalı olarak incelendiğinde inanç sistemine ait sembolizm kendini net bir şekilde göstermektedir. Alevi inanç sisteminde kurban ritüeli esnasında kesilen horoza “Cebrail” isminin verilmesi, kutsala temas etmeden önce Cebrail olarak anılan horozun kesilmesi, Cebrail’in kutsala ulaşma yolculuğunun ilk kurbanı olma özelliğini kanıtlar niteliktedir (Ersal, 2016a: 236). Bu doğrultuda Cebrail’in kutsala, Hakk’a ulaşma yolunda yol gösterici niteliği olduğu gibi kurbanın da kutsala yapılan ruhsal yolculukta taşıyıcı ve ulaştırıcı bir işleve sahip olduğu ve bir bakıma maddi olandan arınarak kutsal ile teması sembolize ettiği söylenebilir. Alevi inanç sistemi içerisinde kurban ritüeli esnasında okunan bir düvaz imam, kurbanın sözü edilen temsillerini açıklar niteliktedir:

*“Kurbanlar tığlanıp gülbenk çekildi  
Gaflet uykusundan uyana geldim  
Dört kapı sancağı anda dikildi  
Üryan büryan olub meydana geldim*

*Evel eşiğine koydum başımı  
İçeri aldılar döktüm yaşımı  
Erenler yolunda gör savaşımlı  
Can u baş koyarak kurbana geldim*

11 Miraç anlatısında Cebrail, Burak, Sidretü’l Münteba kavramlarının tasavvufi ve sembolik yorumları için bk. Akın, 2020a.

*Ol demde uyandı bâtin çırağ  
Üç adım ileri attım ayağ  
Rebberim boynuma bend etti bağ  
Koç kurban dediler imana geldim*

*Dört kapu selâmın verüb aldılar  
Pîrin huzuruna çeküb geldiler  
El ele el Hak'e olsun dediler  
Henüz masum olub cibana geldim*

*Pirim kulağıma eyledi telkin  
Şab-ı Velâyet'e olmuşuz yakîn  
Mezhebim Caf'eri Sadık-ül-metin  
Allah dost eyvallah peymana geldim*

*Özüm darda yüzüm yerde durmuşum  
Muhammed Ali'ye ikerar vermişim  
Sekaabüm hamrini anda görmüşüm  
İçib kana kana mestane geldim*

*Yolumuz On İki İmam'a çıkar  
Mürşidim Muhammed Ahmedi Muhtar  
Rebberim Ali'dir sahip Zülfikar  
Kulundur Şâbî'ya divana geldim" (Akin, 2020b: 254-255)*

Kurbanın kutsal ile bağ kurma ve temas etmede bir aracı niteliğinde görüldüğüne dair Menâkıb-ı Hacı Bektaş Veli'de geçen anlatılar net bir örnek teşkil etmektedir. Menâkıb-ı Hacı Bektaş Veli'de Ahmet Yesevi elinden hırka giymek isteyen müritlerin kurban getirdiği görülür. Veliye intisap etmek isteyen müritlerin o velinin elinden hırka giymesi, şeyhin kişiyi eğitme ve yetiştirme yetkisi olduğu ve müridin şeyhine bağlılığı anlamına gelir (Uludağ: 1998: 373). Şeyhe bağlılığı sembolize eden kisvenin kurban olarak sunulan hayvanın postundan yapılması dikkate değerdir. Müridin kutsanması ve ruhsal olgunlaşma yolculuğunda kutsalına sunduğu kurbandan bir parça taşıması kutsal ile teması anlamına gelmektedir.

“Birisi gelip Şeyh’ten kısıve giymek isterse, ne varsa onu giydirdi. Hatta bir talip, kurban getirecek olursa onun postundan bir külâh yaparlardı, onu verirdi.” (Gölpınarlı, 1958: 15).

Menâkıb-ı Hacı Bektaş Veli’de geçen kurbanla ilgili bir diğer anlatı da yine kurban ile bir müridinin Hacı Bektaş Veli’ye teslim oluşu ile ilgilidir. Kişinin bu esnada sunduğu kurbanlar batını anlamda onun dünyevi ve nefsanî duygularıdır. Nitekim bu anlamda tasavvufî çevrelerde aktarılan çeşitli anlatılarda da kurbanın batını ve asıl anlamını karşılayıp karşılamadığı, kişinin nefsinde dair duygulardan arınıp arınmaması durumuna göre değiştiği görülmektedir.<sup>12</sup> Bu doğrultuda kurban bir nevi kişinin nefsinin bir sembolüdür.

“[...] Ece vilâyetine irişdi anda dabı bir mubibe rast geldi Hazret-i Hünkârı göricek kademinüz bende-hânemüzi müşerref eylesün nûri cemâlinüzle muğtenim olalum didi Hünkâr Varlığı eyitdi davete icabetdür nola eyliüğüm varalum didi dabı ol muhib erenlerin önine düşüp izzetle bende-hânesine getürdi ve irâdetle kendüyi erenlere teslim idüp biat kabul eyledi Hünkâr varlığı anı dabı tıraş idüp kısıvet geydürdi safa-nazar idüp derviş eyledi meğer bu derviş olan kimesnenün bir süri koyum ve bir süri kuzusu var idi ol şevkile mahya ihyâ eyledi azim cemiyet idüp ol bir süri kuzu meydana getürdi Hünkâr Varlığı ol derviş eyitdi bu kuzunun bir niçesi kışfayet ider ne lazım cümlesin boğazlamak didi ol kimesne eyitdi Sultanım bu koç kuzu kurban içündür men kendü cânımı erenler yoluna nisâr iderüm didi dabı ol bir süri kuzuya bucağ çalup erenler aşkına cümle kurban eyledi pes erenlere bu söz hoş geldi eyitdi eyliüğüm sen bizüm ıskımuza bir süri kuzuyu kurban eyledün imdi yigregi oldur ki biz dabı seni ziyanlı itmeyevüz hem ol koyuncukları meleşdüri komayavuz didi buyurdu cümlesinin başın ve derisin birbirine karışdurmayup kemüklerin dabı sındurmadular etin bişürüp yidiler kemüklerin derisine kodılar başın ve ayağın her birisinin yirine getürdi kapusun berkeidüp taşra geldiler ol kutb-ı âlem derhal Hazret-i Hünkâr Hacı Bektaş el-Horasani Kaddesallahu sırrahu’-azîz yirinden turo geliip iki rekat namaz kıldı el duaya kaldırıup Hakk taala Hazretine arz-ı hacet eyledi meğer ol vaktin koyun dabı geliip sağılmışdı emişecek zıamamı gelmişdi Hünkâr Varlığı müvarek ellerin yüzüne süriip emr eyledi ol kuzuların kapusun açıldılar gördiler ol bir süri kuzu dirilmiş meleşüp taşra çıktılar.” (Duran, 2007: 345-349).

12 *Keşfü’l-Mahcûb*’da geçen anlatı kurbanın nefsi sembolize etmesi bakımından dikkate değerdir: Cüneyd Bağdadi bir kişiye “Kurban kestini mi?” diye sorar. Kişi “Evet kestim.” diye yanıt verir. “Kurban kesme yerine gidip kurban keserken nefsinin bütün kötü duygularını kurban ettin, bunların kökünü kestini mi?” “Hayır.” “Öyleyse sen kurban kesmiş değilsin.” (Hücvirî, haz. Uludağ: 1996’dan akt. Tümbül Yıldırım, 2019: 49).

Velâyetnâme'deki bu parça kurbanın kişinin dünyevi duygularından arınarak ruhsal yolculuğunda kutsala yakınlaşmasının sembolü ve aracı olduğunu göstermektedir. Aşağıda Otman Baba Velâyetnâmesi'nden alınan parçada ise Otman Baba'nın kurban olarak kendi atını sunması onu diğer velâyetnâmelerdeki veliye intisap, adak, dilek, toy, kutsal lokmayı paylaşma gibi amaçlarla sunulan kurbanlardan daha farklı bir noktaya taşımaktadır.

*“Dabı günlerde bir gün ol kan-ı velayet celal üzerine geliip ol Bariyek didügi isim virdügi atun evvel uyan u çul u zın ü kemerin ateşe urup yakadı. Bade cevaba geliip ayıtdı ki: Bariyek masum olmak diler. Sırr-ı Yezdan'unı atı eşegi olmaz imiş didi. Çün abdallar ol kan-ı velayetden bu haberi işitdiler. Derhal ol Bariyek didügi ve isim virdügi atı ol kan-ı velayetün nazarına getürüip pes emri birle ol atı kurban ütdiler. Dabı rubı revan oldı. Ve cism-i sakilini kendüiler iftar ütdiler.” (Kılıç, Arslan ve Bülbül, 2007: 173).*

En eski dönemlerden beri at, Türk inanç sisteminde dinî, sosyal ve siyasi bağlamda oldukça önemli bir yer edinmiş ve bu nedenle de at kurbanı gerek ritüellerde gerek anlatılarda sık sık görülen bir uygulama olmuştur. Seyidoğlu'na göre ölümün ve sezginin sembolü olan at, insanı cennete ulaştıracak olan yolu bilen ve şamanı kutsala götüren bir hayvan olarak kabul edilmiştir (akt. Bekki, 2008: 105). Bu doğrultuda at, Orta Asya Türk geleneğinde, Şamanizm inancında, Oğuzların inanç sistemi hakkında en zengin kaynaklardan biri olan Dede Korkut Kitabı'nda kanlı kurbanların en önemlilerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Anadolu'da azaldığı gözlemlenen at kurbanı ile ilgili yakın zamanda yaşadığı bilinen bir uygulama ise Bekki'nin (2008) Çorum/Dodurga ilçesinde Mehmet Dede Türbesi'nde her yıl bahar aylarında yapıldığı söylenen at kurbanıdır. Bu çalışmada Bekki, Çorum'a bağlı Alevi yerleşim yerlerinden olan Mehmetdedetekke köyünde köye adını vermiş olan Mehmet Dede Sultan Türbesi'nde halk arasında belli bir mitik anlatıya dayandırılmış; bereket, korunma, tehlikeleri önleme ve yatırı memnun etme amaçlarıyla sunulan at kurbanı ritüelini ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Eski Türk inancında daha yoğun olmak üzere ve Alevi geleneğinde de karşılaşılan at kurbanı, Otman Baba Velâyetnâmesi'nde de yer almakta ve velinin kendi atını kurban olarak sunduğu görülmektedir. Burada *“Bariyek masum olmak diler. Sırr-ı Yezdan'unı atı eşegi olmaz imiş.”* ifadeleri dikkate değerdir. Yukarıda örnek olarak verilen düvaz imamdaki *“Henüz masum olub cibana geldim”* ifadesi bu satırlarla örtüşür niteliktedir. Bu ifadelerde kurban olarak sunulan hayvanın günahsız ve kutsalın bir parçası olacağı anlayışı görülmektedir.



Bu örnekler doğrultusunda kurban ritüelinin velâyetnâmelerde benzer şekilde kutsal ile temas, dünyevi olanı bırakma, nefsi duygulardan vazgeçme gibi anlayışlarla yer aldığı görülür. Sığır, koç, koyun, öküz gibi hayvanların söz konusu velinin dergâhında, yola girme ya da veliye ve böylece Tanrı'ya yaklaşma ve kutsal lokmayı paylaşarak kutsalla temas etme gibi amaçlarla kurban verildiği görülmektedir. Kurban edilen hayvanların dile gelmesi motifinin de yer yer görüldüğü velâyetnâmelerde kurban ritüeli bir nevi manevi olgunlaşma ile kutsala doğru giden ruhsal yolculukta bir araç olarak değerlendirilebilir.

### **Velâyetnâmelerde Batınî Yolculuğun Bir Temsili Olarak Çerağ Uyarma Ritüeli**

Velâyetnâmelerde “yol” inancının bir unsuru olarak karşımıza çıkan ve kutsal ile temasa dair yolculuğu sembolize eden diğer bir ritüel de “çerağ uyarma”dır. Cem ritüelinin temel hizmetlerinden biri arasında yer alan çerağ uyarma ritüeli, Hz. Muhammet ve Hz. Ali'nin tek bir nurdan yaratıldığı mitik anlatısı ile Nur Suresi 35. ayetteki Tanrı'nın yağı ve fitili kendinden olan cam bir fanustaki nura benzetilmesini sembolize eder. Tanrı nurunun Hz. Muhammet ve Hz. Ali aracılığıyla bu soydan gelenler tarafından daimî olarak taşınacağı, zuhur edeceği ve insanlığa yol göstereceğinin sembolü olarak uygulanır (Akın, 2020b: 93-94).

Alevi inanç sisteminde yaratılış miti olarak nitelendirilebilecek bir anlatıda tüm varlıkların kendisinden zuhur ettiği ilahi nurun yolculuğu anlatılır. Bu yaratılış anlatısında Allah'ın Âdem'e ruh üflemesiyle Âdem'e intikal eden bir nurdan bahsedilmektedir. Bu nur, farklı mitolojilerde tin, mana, şakti vb. kavramlarla adlandırılan; devir inancında da var oluş yolculuğu anlatılan özdür. Velâyetnâmede de görüldüğü üzere Alevi inanç sistemine ait tasavvufi anlayışta bu nur, devir nazariyesinde dairenin en tepesindeki nur-ı ilahidir. Mitik anlatıya göre nübüvvet ve velâyet nurunu barındıran bu öz, Âdem'den Şit'e oradan diğer peygamberlere olan yolculuğunda tekken Hz. Muhammed'in dedesi Abdulmuttalib'e gelince ikiye bölünür. Bir yarısı Hz. Muhammed'in babası Abdullah'a, diğer yarısı Hz. Ali'nin babası Ebû Talib'e aktarılan bu nur; Hz. Muhammed'e nübüvvet, Hz. Ali'ye velâyet nuru olacak şekilde intikal eder.<sup>13</sup> İnanç sistemi içerisinde farklı bağlamlarda anlatılan, aktarılan ve velâyetnâmelerde de karşımıza çıkan bu mit, çerağ ritüeli ile bağlantılı

13 Bu mitik anlatı Otman Baba Velâyetnâmesi'nin girişinde ayrıntılı bir şekilde aktarılmıştır. Bk. (Kılıç, Arslan ve Bülbül, 2007: 1-5.)

olarak okunabilir. Çünkü çerağ ritüeli, Hz. Muhammet ve Hz. Ali'nin yaratıldığı nurun bir temsili olarak uyarılır (Ersal, 2016: 278). Cem ritüeli esnasında çerağ ile “Hak Muhammet Ali”nin nurunun ışığı meydana getirilir. Çerağ ritüeli, mit ve ritüel çalışmalarında gerçekleştirilen ritüelin arkasında yatan temel sebeplerin mitlerle temellendirildiği tespiti doğrultusunda değerlendirilebilir. Aynı zamanda Hz. Muhammet ve Hz. Ali'nin nurunun cemde uyarılması sembolizmi, yine ataların zamanına/mitsel zamana ve doğal olarak kutsala yolculuk olarak nitelendirilebilir.

Cem ritüeli esnasında delil hizmetinin Hz. Muhammet ve Hz. Ali'nin yaratıldığı nurun temsili olarak batın dünyasını aydınlatan ışık olduğuna inanıldığı gibi inanca göre çerağ aynı zamanda insanın pişmesini de temsil etmektedir (Ersal, 2016: 277-278). Bu doğrultuda çerağ uyarmanın hem yaratılışa dair ezoterik yolculuğun aşkın boyutunun (Muhammedî nurun yolculuğu) bir sembolü olması hem de insanın ruhsal tekâmülünü temsil etmesi bakımından yol/yolculuk kavramları çerçevesinde okunabileceği söylenebilir.

Ritüel esnasında gerçekleştirilen uygulamalar, sözü edilen sembolizmin göstergeleri niteliğindedir. Çerağ uyarılırken delilin içerisine katılan tuz; pişiren, olgunlaştıran ve maddenin bozulmasını engelleyen nitelikleriyle bireyin tekâmülü, pişmesi, olgunlaşmasını ifade eder (Ersal, 2016: 278). Bu doğrultuda Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi'nde çerağ ritüelinin tuz ile beraber geçtiği kısım dikkate değerdir:

*“Derken sofru yayıldı, yemekler geldi. Hişkâr, besmeleyle başladı, fakat tuzsuz olduğunu anlayınca sebebini sordu. Erenler dediler, köyümüzde tuz yok, tuz madeni de uzak. Bugün tuz bitmiş, hiçbir evde bulamadık. Ne olur, hıfsetseniz de bir tuz madeni çıkarsa. Hişkâr, Hakk'a giden hak uğrum hakkı için filan yerde tuz madeni vardır, Horasan'dan, bizimle beraber gelmiştir. Oraya gidin, kazın, çıkarın. Kıyamete dek bizden armağan olsun hem de içinden bizim hediyemiz de çıksın, çerağ yapınlar, her çerağın dibinde gölgesi olur, onun olmaz buyurdu. Çevik bir adam gönderdiler, söylenen yeri kazdı, tuzu buldu, birazcak getirdi, yemeklere serptiler. Yemekten sonra dualar edildi ve Hişkâr Sadeddin'in yanında dururken birdenbire kayboldu.” (Gölpınarlı, 1958, 58-59).*

Velâyetnâmelerde çerağ; yukarıda sözü edildiği üzere mutlak olan nurun aktarımını (yolculuğu) temsil edecek şekilde sembolik olarak kullanılmıştır:

*“Hacı Bektaş Veli, Osman Bey'in yüzüne baktı. Safa geldin Osman'ım, kadem getirdin, başındakini çıkar, ileri gel, dedi. Osman buzura geldi, diz çöktü. Hişkâr o tacı aldı, tekbir*

*edip Osman Bey'in başına giydirdi. Belindeki kemeri çıkardı, tekbirleyip Osman Bey'in beline kışattı. Önündeki çerağı uyandırdı, tekbirledi, öğüt vererek Osman Bey'in eline sundu, bunları al, dedi. [...] Hünkâr adımı sana bağışladım, senin soyunun adını bu adla ansınlar. Gün doğusundan gün batısına dek çerağın yansın. Rum Erenleri bu makamı birisine vermek istedi, her biri bir eri tuttu. Bense yedi yıldır senin ve soyunun ruhlarını vilâyet kabzasında saklayıp durmadayım. İşte geldin, nasibini aldın.” (Gölpınarlı, 1985: 76).*

*“Pes ol kân-ı velâyet bir gün ol aradan dabı gayb oldu. Ve kimse bilmedi kim şancaru gitdi. Nâ-gâb bir niçe gündün sonra Babaeskisi'nde şâbir oldu kim ol yire Şarı Şaltuğ hazretleri gelmiş idi. Ve ol zât-ı mübteremün ol şehrde bir çerağı yanar imiş. Henüz fitîl ol fitîl idi kim kendü mübarek eliyle yakmış idi. Pes çün ol kütb-ı âlem ol araya yitişdi. Dabı ol çerağa bir naşar saldı. Ol saat ol çerağ diñlendi. Çün üzerindeki hâkimler bu sırrı gördiler, dem-beste kaldılar kim bu kimse aceb ne kişidür kim bu neve kerâmât-ı velâyet izbâr eyledi didiler. Pes ol arada ol kân-ı velâyet cevâba gelüp ayıtdı kim: Bu çerağı yağan Şarı Şaltuğ ve server-i cibân benim didi. Ve tekrâr ol kân-ı velâyet ol çerağa naşar eyledi. Ve ol diñlenen fitîl girri şiyâ viriüp yandı. Çün bu alâmet ü velâyeti ol kân-ı velâyetden ol hâkimler gördiler. Naşarında yüz yire urup nâz u niyâzlar itdiler. Ve bildiler kim ol kân-ı velâyet iki cibânun sırrı ve serveridir.” (Kılıç, Arslan ve Bülbül, 2007: 23).*

İnanç sistemine dair anlatılar, ritüel uygulamaları ve örnekler doğrultusunda çerağ uyarma ritüelinin kutsalla temas, ruhsal tekâmül ve yaratılışa dair ezoterik yolculuk sembolizmiyle velâyetnâmelerde yer aldığı görülmektedir. Bireyin madde âleminden mana âlemine, mutlak ve kutsal olana yaptığı ruhsal yolculuk ve yaratılış anlatısı ile bağlantısı kurulabilecek olan çerağ ritüeli velâyetnâmelerdeki “yol” dilinin en belirgin örnekleri arasında yer almaktadır.

## Sonuç

Yolculuk izleğinin akışı, mitlerden çağdaş anlatılara kadar benzer birtakım özellikler gösterir. Bilineni, aşına olunanı terk ederek çıkılan yolculuktaki engeller, zahmetler, yenilikler bireyi eski hâlimden uzaklaştırır, yeniler ve kendine dair farklı yönleriyle karşılaştırır. Yolculuğun tahmin edilemez ve belirsiz seyri onun yaşamla arasındaki benzerliğini artırırken kişiye de hem dış dünyaya dair hem de kendine dair keşiflerin kapısını aralar. Dolayısıyla çıkılan her yolun hem somut hem de mistik birer güzergâhı vardır. Bu durum, yol/yolculuk kavramlarının dönüşüm, keşif, tamamlanma temalarındaki sembolik kullanımlarının önünü açmıştır. Bireyin kendini, dünyayı, evreni, varlığı sorgulamak, keşfetmek ve deneyimlemek için çıktığı

yolculuk mutlak bir hakikate ulaşma amacını taşır. Mutlak hakikat, farklı disiplin ve inanç sistemlerine göre kimi zaman Tanrı'yı, mutlak ya da tek olanı; kimi zaman da kahramanın kendisini/zihnini/varlığını/bilinçaltını ifade eder ki bu düşünce bireyin/kahramanın kutsal olana ulaşma ve kendini kutsal olanla özdeşleştirme ya da kutsama çabasıyla okunduğunda anlamlı ve tutarlı bir tablo ortaya çıkarmaktadır.

Mitlerde ve mitlerden doğarak zaman içerisinde aktarılan, aktarımı sağlandıkça şekillenen ve evrilen anlatılarda da insanın kutsala, kutsalla bütünleşmeye duyduğu yaşamsal ve ruhsal ihtiyacın sembolik bir dille aktarıldığı görülmektedir. Velilerin ve dinî şahsiyetlerin kerametlerini konu edinen sözlü anlatılar olan menkabelerin de onlara atfedilen kutsiyet, işlevleri, anlatılma amaçları ve aktarımı düşünüldüğünde sözü edilen özelliklere sahip bir anlatı türü olduğu görülmektedir. Alevi inanç sisteminin üzerine inşa edildiği mitik, sembolik ve tasavvufi anlayışı yine inanç sistemi içerisindeki sembolik "sır" dili ile ortaya koyan velâyetnâmeleri anlamlandırmak ve çözümlmek; söz konusu inancın anlam dünyasını ve geleneksel kodlarını idrak etmenin adımlarından birisidir. Bu nedenle velâyetnâmelerin temelinde yatan mitik tasarımı, kullandığı sembolik dili, toplum içerisindeki işlevlerini, bunlara inanç mensuplarınca atfedilen kutsiyeti anlamlandırabilmek ve analiz edebilmek; velâyetnâmeleri ve bunları üreten toplumsal belleği, dolayısıyla da inanç sistemini idrak edebilmek için bir koşuldur. Bu koşul sağlandığında sözlü ve yazılı kültüre, anlatıları oluşturan bireysel ve toplumsal ihtiyaçlara, inanç sistemi tarafından oluşturulan sembolizme dair tartışmalara da kapı aralanabilir.

Ezoterik bir inanç sisteminde yaratılan velâyetnâmelerin sembolik dilini çözümlenebilmek ancak inanç sistemi bağlamında yaratılmış diğer unsurları da (mit, ritüel, icralar, manzum-mensur metinler) bütüncül ve karşılaştırmalı bir şekilde ele almakla mümkün olur. Çünkü mit ve ritüel çalışmalarındaki tespit ve görüşlerde de ortaya konduğu gibi mitik anlatıların ve ritüellerin her biri birbiriyle anlam ilişkisi içerisinde. Ritüel, başlangıçtaki zamanlarda gerçekleşen bir olayın yeniden yaratılarak eylemsel düzlemde canlandırılmasıdır. Mit, şimdiki zamanda gerçekleşen eylemleri ilksel zamanlardaki Tanrıların/kutsalın eylemleriyle ritüeller aracılığıyla özdeşleştirir. Bu yolla birey; ataların kozmosu sağladığı, dünyayı yarattığı ve sonraki tüm eylemler için kutsal modeller oluşturduğu başlangıç zamanındaki eylemleri canlandırarak kutsalla temas eder (Bell, 1997: 11). Bu doğrultuda; konu edildiği öykülere inanç mensuplarınca inanılması, öykülerin gerçek kabul edilen kutsal anlatılar olması, yalnız içinde üretilip aktarıldığı inanç sistemine mensup topluluğun

idrakine açık ezoterik semboller barındırması gibi özellikleriyle mitik anlatılar olarak değerlendirilebilecek olan velâyetnâmeler; inanç sisteminin ritüel ve uygulamalarıyla bir sıkı bir bağ içerisindedir. Dolayısıyla velâyetnâmelerde, inanç sisteminin mitik tasarısı gereği çıkılan ruhsal tekâmül ya da manevi yolculuğun izleri sürülürken geleneğe hâlâ canlılığını koruyan ritüeller ile bunların anlatı içerisindeki yansımalarını karşılaştırmalı incelemek, inanç sisteminin idrakine katkı sağlayacaktır.

Bu tespitlerle yola çıkan ilgili çalışmada, Alevi inanç sisteminde hâlâ yaşamaya devam eden semah, kurban ve çerağ uyarma ritüellerinin velâyetnâmelerdeki kullanım ve aktarımı, ritüellerin gelenek içerisindeki sembolik ve batınî anlamları ile karşılaştırılmalı olarak incelenmiştir. İncelemeler sonucunda; inanç sisteminin mitik tasarısında var olan ruhsal tekâmül ve içerisinden zuhur edilen bütüne ulaşarak tamamlanma anlayışları çerçevesindeki kutsala ulaşma yolculuğunun semah, kurban ve çerağ uyarma ritüellerinde yer aldığı ve bu ritüellerin benzer şekillerde velâyetnâmelerdeki olay örgülerine de dâhil edildiği görülmüştür. Ezoterik/batınî kavramlarıyla değerlendirilebilecek bu yolculuk, inanç sisteminin ritüellerinde ve bu ritüellerin temelinde yatan köken mitlerinde yer almaktadır. Bu mit ve ritüeller üzerine gelecekte yapılacak sembolik okuma ve çözümleme çalışmalarının, inanç sisteminin geleneksel yapısı bozulmadan, doğru bir şekilde anlaşılması ve aktarılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

# KAYNAKÇA

- AKIN, Bülent. (2020a). *Kırklar*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2020a.
- AKIN, Bülent. (2020b). *Kızılbaş Oğuzlar ve Şab İsmail'in Anayurdu Diyarbakır*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- BEKKİ, Selahaddin. (1996). "Türk Mitolojisinde Kurban". *Akademik Araştırmalar*, 1/3, s. 16-28.
- BEKKİ, Selahaddin. (2008). "Çorum-Dodurga'da Bir İnanç Merkezi: Mehmetdedetekke Köyü ve At Kurbanı", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 47, s. 93-110.
- BELL, Catherine. (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- BELL, Catherine. (1997). *Ritual Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- DEVELLİOĞLU, Ferit. (2004). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- DURAN, Hamiye. (2007). *Velâyetnâme*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- DURKHEIM, Emile. (1995). *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: The Free Press.
- ELIADE, Mircea. (1959). *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- ELIADE, Mircea. (2020). *Ebedî Dönüş Mitosu*. (çev. Ayşe Meral), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- ELIADE, Mircea. (2021). *Mitlerin Özellikleri*. (çev. Sema Rifat), İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.
- ERSAL, Mehmet. (2016). *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi –Çubuk Havzası Örneği-*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi.
- FROMM, Erich. (2013). *The Forgotten Language: An Introduction To The Understanding Of Dreams, Fairy Tales and Myths*. New York: Open Road Integrated Media.
- GÖLPINARLI, Abdülhakî. (1958). *Menâkıb-ı Hacı Bektaş Veli*. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1958.
- GÜZEL, Abdurrahman. (2021). *Kaygusuz Abdal Külliyyatı*. Ankara; Türk Dil Kurumu.
- KILIÇ, Filiz, ARSLAN Mustafa ve BÜLBÜL, Tuncay. (2007). *Otman Baba Velâyetnâmesi (Tenkitli Metin)*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- KILIÇ, Filiz ve BÜLBÜL, Tuncay. (2011). *Demir Baba Velâyetnâmesi (İnceleme-Tenkitli Metin)*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- LUKES, Stephen. (1977). *Émile Durkheim: His Life and Work: A Historical and Critical Study*. New York: Penguin Press.
- MALINOWSKI, Bronislaw. (1948). *Magiç, Science and Religion, and Other Essays*. New York: The Free Press of Glencoe.
- MOORE, Jerry D. (2012). *Visions of Culture: An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*. New York: AltaMira Press.

- MUALLİM NACİ. (2021). *Lügat-i Nâci*. (Haz. Ahmet Kartal). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (2016). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Evliya Menâkıbnâmeleri*. Ankara: Timaş Yayınları.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. (1935). "On the Concept of Function in Social Science", *American Anthropologist*, New Series, Vol.37, No.3, Part 1, 394-402.
- RAPPAPORT, Ray. (1999). *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press,
- ROUX, Jean-Paul. (1994). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- STEWART, Pamela J., ve STRATHERN, Andrew. (2014). *Ritual: Key Concepts in Religion*. London: Bloomsbury Publishing.
- ŞAHİN, İlkay. (2008). *Göçmen Kadınların Dini Ritüellere Katılımı: Amersfoort (Hollanda) ve Boğazlıyan Örneğinde Karşılaştırmalı Bir İnceleme*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Kayseri.
- TODOROV, Tzvetan. (2017). *Fantastik: Edebi Türe Yapısal Bir Yaklaşım*. (çev. Nedret Öztokat), İstanbul: Metis Yayınları.
- TÜMBUL YILDIRIM, Sıdıka. (2019). *Mevlana'ya Göre İbadetlerin Tasavvufi Anlamı*. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, Konya.
- ULUDAĞ, Süleyman. (1997). "Hallâc-ı Mansur' maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi: Hades-Hanefti*, C. 15, Ankara: TDV.
- ULUDAĞ, Süleyman. (1998). "Hırka' maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi: Hayal-Hilâfiyat*, C. 17. Ankara: TDV.

## II. MEHMED'İN İLK SALTANATI DÖNEMİNDE (1444-1446) GERÇEKLEŞEN HURUFİLİK KOVUŞTURMASI VE EDİRNE VAKASI MESELESİ

*The Issue of the Hurufism Prosecution and Edirne Case During the First Sultanate of  
Mehmed II (1444-1446)*

### Die Verfolgung des Hurufismus während der ersten Herrschaftsperiode von Mehmed II. (1444-1446) und das Ereignis von Edirne

Selçuk ŞENGÜL \*

ÖZ

Hurufilik, XIV. yüzyılda yaşamış olan Fazlullah Hurufi'nin sistemleştirdiği felsefi ve mistik bir düşünce akımıdır. Başlangıçta, Timurlu Devleti egemenliğinde olan tarihî Azerbaycan ve İran sınırları içinde gelişen Hurufilik, daha sonra; günümüz İran, tarihî Horasan, Anadolu ve Balkanlarda da varlık göstermiştir. Hurufiler XV. yüzyıldan sonra gizli bir şekilde faaliyet göstermeyi tercih ettiğinden dolayı Hurufilik, genellikle anlaşılması zor bir fenomen olmuştur. Bunda, Hurufiliğin “sır içerikli dil”le örülü bir öğretiyeye sahip olmasının da etkisi yadsınamaz. Özellikle Osmanlı döneminde yaşamış olan Hurufiler konusunda bu zorluk daha çok hissedilmektedir. Hurufi olmasalar bile Hurufilikten etkilenecek yazan veya eserlerinde Hurufiliği andıran temalar barındıran şair ve yazarların olması, bu belirsizliği artıran unsurlar olmuştur. Ancak Hurufilik düşüncesi, onun tarihi kadar müphem değildir ve son elli yılda ortaya konan çalışmalar neticesinde, daha iyi bilinmektedir. Hurufilerin Timurlu Devleti'nde yaşadığı kötü tecrübeden sonra Anadolu'ya geçerek gizlenmeyi tercih etmesi ve başta Bektaşilik olmak üzere bazı tarikatların içinde gizlenerek

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü Alevi Bektaşî Kültürü Anabilim Dalı, Nevşehir, Türkiye, selcuksengulunepostasi@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5502-1317.



varlığını sürdürmesi dikkate değerdir. Hurufilerin bugünkü Arnavutluk ve Makedonya gibi Balkan bölgelerinde de ciddi bir varlığı söz konusudur. Hurufilerce yazılmış eserlere ve diğer tarihî kayıtlara bakıldığında, Hurufilerin dönemin dinî düşüncesini de oldukça derinden etkilediği görülmektedir. Hurufilerin Osmanlı topraklarında karşılaştığı kayda değer ilk büyük problem, 1444 yılı civarında Edirne’de gerçekleşen bir dizi olaydır. Bu olaylarda, II. Mehmed’e yakın olan bazı Hurufi ileri gelenleri ile birçok Hurufi idam edilmiştir. Bu olaylar, Edirne’de o yıl yaşanan siyasi kargaşa ve savaş tehdidi ortamında gerçekleşirken, çalışmamızda, Hurufilere yönelik girişilen bu eylemlerin Osmanlı sarayı içindeki hizipleşmeyle bir ilişkisi olabileceği ihtimali ele alınmıştır. Bazı tarihçilerin de vurguladığı gibi bu olaylar, Hurufilerin tarihî serüveninde önemli bir kırılma noktası olmuştur. Bu durum, Hurufilerin gelecekteki tutumunu da belirleyen etkenlerden biri olmuştur. Bu çalışmada, Hurufilerin II. Mehmed ile kurduğu ilişkiler ve ardından uğradığı kovuşturmalar, dönemin tarihî atmosferi çerçevesinde irdelenmiştir. Ayrıca Edirne’de gerçekleşen olayların bir Hurufi kalkışması veya isyanı olup olamayacağı ele alınmış, son olarak Hurufilerin yaşadığı bu sürecin ilerideki tutumlarına ne şekilde yansımış olabileceği hususu, Hurufilerin Bektaşilikle ilişkisi bağlamında değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hurufilik, Bektaşilik, Edirne Vakası, Osmanlı Kuruluş Dönemi, II. Mehmed.

## ABSTRACT

Hurufism is a philosophical and mystical thought movement systematized by Fazlullah Hurufi, who lived in the 14th century. Hurufism, which initially thrived in the Timurid State, later appeared in Khorasan, Anatolia and the Balkans. Hurufism has often been an elusive phenomenon, especially since the Hurufis preferred to operate in secret, especially after the 15th century. Another reason is that Hurufism has a “mysterious language”. This difficulty is felt more especially in the case of Hurufis who lived in the Ottoman period. The fact that some poets and writers who are influenced by Hurufis more have themes evoking Hurufism, even if they are not Hurufis, increases this uncertainty. However, Hurufism thought is not as obscure as its history and is now widely known. It is noteworthy that after the Timurid State experience, Hurufis preferred to hide more in Anatolia and continued to exist by hiding in some cults, especially Bektashism. Hurufis also had a serious presence in Balkan regions such as Albania and Macedonia. When we look at the Works written by Hurufis and other historical records, it is seen that the Hurufis deeply influenced the religious thought of the period. The first major problem that the Hurufis faced in Ottoman lands was a series of events that took place in Edirne around 1444. In these events, some Hurufi leaders who were close to Mehmed and many other Hurufis were executed. While these events took place in the atmosphere of political turmoil and under the threat of war in Edirne that year, it is worth examining whether these actions against the Hurufis have a relationship with the schism within the Ottoman palace. In addition, some historians describe this event as a significant breaking point in the historical adventure of Hurufis. This breaking point also has determined the future attitude of the Hurufis. In this study, the relations the Hurufis established with II. Mehmed and the prosecutions they faced afterwards examined within the framework of the historical atmosphere of the period. In addition, it has evaluated whether the events that took place in Edirne could be a Hurufi uprising or rebellion, and finally, the issue of how this process experienced by the Hurufis may have reflected on the future attitudes discussed in the context of the relationship with Bektashism.

**Keywords:** Hurufism, Bektashism, Edirne Case, Ottoman Establishment Period, Mehmed II.

## ZUSAMMENFASSUNG

Der Hurufismus ist eine philosophische und mystische Denkbewegung, die von Fazlullah Hurufi, der im 14. Jahrhundert lebte, systematisiert wurde. Ursprünglich entwickelte sich der Hurufismus in den Grenzen des historischen Aserbajdschan und Irans, die unter der Oberhoheit des Timuridenreiches standen. Später verbreitete er sich auch im heutigen Iran, im historischen Chorasán, in Anatolien und auf dem Balkan. Da die Anhänger des Hurufismus es nach dem 15. Jahrhundert vorzogen, im Verborgenen zu agieren, ist der Hurufismus im Allgemeinen ein schwer zu verstehendem Phänomen. Zweifellos trägt dazu auch die Tatsache bei, dass die Lehre des Hurufismus in einer „geheimnisvollen Sprache“ formuliert ist. Diese Schwierigkeit tritt besonders deutlich bei den Hurufi zutage, die während der Zeit des Osmanischen Reiches lebten. Weiter verstärkt wird die allgemeine Ungewissheit durch den Umstand, dass es verschiedene Dichter und Schriftsteller gab, die, selbst wenn sie keine Hurufi waren, in ihrer Arbeit von dem Hurufismus beeinflusst waren oder in ihren Werken Themen behandelten, die an den Hurufismus erinnern. Weniger obskur als die Geschichte ist hingegen das Denken des Hurufismus, das uns heute dank diverser Studien, die in den letzten fünfzig Jahren durchgeführten wurden, besser bekannt ist. Nach ihren schlechten Erfahrungen im Timuridenreich zogen die Hurufi es vor, in Anatolien unterzutauchen und ihre Existenz in bestimmten Orden, insbesondere dem der Bektaschiten, fortzusetzen. Auch im Balkan sind die Hurufi beispielsweise in Albanien und Mazedonien stark vertreten. Sieht man sich die von den Hurufi verfassten Werke und andere historische Aufzeichnungen an, wird deutlich, dass die Hurufi das religiöse Denken der damaligen Zeit stark beeinflusst haben. Das erste große Problem, mit dem die Hurufi im osmanischen Herrschaftsgebiet konfrontiert wurden, betrifft eine Reihe von Ereignissen, die sich um 1444 in Edirne zutrug. Bei diesen Ereignissen wurden einige einflussreiche Hurufi, die Mehmed II. nahestanden, und viele weitere Hurufi hingerichtet. Diese Ereignisse fanden vor dem Hintergrund politischer Unruhen und eines drohenden Krieges in Edirne in jenem Jahr statt. In dieser Studie wird untersucht, ob die Maßnahmen gegen die Hurufi möglicherweise mit einer Spaltung am osmanischen Hof zusammenhängen könnten. Wie einige Historiker hervorgehoben haben, stellen diese Ereignisse einen wichtigen Wendepunkt in der Geschichte der Hurufis dar. Sie waren einer der Faktoren, die das Verhalten der Hurufis in der Folge maßgeblich beeinflussen sollten. In dieser Studie werden die Beziehungen der Hurufis zu Mehmed II. und ihre anschließende Verfolgung im Kontext der Atmosphäre jener Zeit analysiert. Darüber hinaus wird erörtert, ob es sich bei den Ereignissen in Edirne um einen Aufstand oder eine Rebellion der

Hurufi handelte, und schließlich wird im Kontext des Verhältnisses der Hurufi zum Bektaschitentum diskutiert, wie sich diese Ereignisse in der Folge auf das Verhalten der Hurufi ausgewirkt haben könnte.

**Schlüsselwörter:** Hurufismus, Bektaschitentum, Ereignis von Edirne, Gründungszeit des Osmanischen Reiches, Mehmed II.

## Giriş<sup>1</sup>

Hurufilik, XIV. yüzyılda yaşamış olan Fazlullah Hurufi (veya doğduğu şehre nispetle Fazlullah Esterabâdî) tarafından kurulmuş ve sistemleştirilmiş felsefi ve mistik bir akımdır (Aksu, 1989: 2-381). Bir tarikat olarak<sup>2</sup> örgütlenmesi de (Usluer, 2009) Fazlullah Hurufi'nin karizmatik liderliği ile eserleri, Hurufilik tarihi boyunca birleştirici bir unsur ve Hurufiliğin tarihî seyrini takip ederken önemli bir referans noktası olmuştur. Fazlullah Hurufi'ye ait olan ve Hurufiliğin temel eseri olarak kabul edilen *Câvidânnâme* adlı eser, Kur'an'ın bâtını bir tefsiri sayılabilir. Fazlullah Hurufi, özgün olduğu değerlendirilen<sup>3</sup> bir yöntemle ebce hesabı gibi bazı özel hesaplama araçlarını kullanarak harfler<sup>4</sup> ve harflerle ilişkili sayılar üzerinden Kur'an'da yer alan ayet ve kıssalar ile hadisleri tevil etmektedir. Ayrıca diğer kutsal kitaplara ait bazı anlatımların da bu yöntemle tevil edildiği görülmektedir (Kasımov, 2011: 190). Bu yöntem Fazlullah Hurufi'nin eserlerinin neredeyse tamamında görülmektedir. Usluer'e göre Hurufilik, tefsir tarihi içinde önemli ve özgün bir yere sahiptir zira Fazlullah Hurufi'nin yaptığı şey, temelde, bir Kur'an tefsiridir (2009: 12).

Hurufilik, temsilcileriyle birlikte, XV. yüzyıl başlarında Anadolu ve Balkanlara nüfuz etmeye başladığında, en derin etkisini Bektaşî tarikatı (Usluer, 2009:181) ve Kızılbaş zümreler üzerinde göstermiştir. Bektaşilik, Osmanlı Devleti'nde, özellikle yeniçeriler nezdinde, büyük saygınlığı olan bir tarikat idi (Köprülü, 1991: 13). Fethedilen toprakların İslamlaştırılmasında ve yeniçerilerin dinî motivasyonunda eşsiz bir görev icra eden Bektaşî tarikatının devlet nazarındaki bu yüksek meşruiyeti, Timurlu Devleti'nin ve daha sonra Karakoyunluların egemen olduğu sahada yoğun bir baskı ve takibata uğrayan Hurufilerin Bektaşî tarikatına yanaşmasında etkili olmuştur

- 1 Bu makalede ele alınan konu, tarafımızdan hazırlanan "Hurufilik Düşüncesindeki *Vech* (İnsan Yüzyü) Kavramının Alevî Bektaşî Kültürüne Etkisi" adlı Yüksek Lisans Tezinde kısmen ele alınmıştır.
- 2 Babinger bazı ifadelerinde, Hurufilikten bahsederken "Hurufilik Tarikatı" ifadesini kullansa da Hurufiliğin tarikat olmadığı, genel kabul görmektedir. Babinger'in bu ifadeyi kullanırken genelleme yaptığı kuvvetle muhtemeldir.
- 3 Hurufilik alanında birincil kaynaklar üzerine ciddi çalışmaları olan Fatih Usluer, Hurufiliğin harfler ve sayılarla kurduğu sistematüğün özgün olduğunu savunmaktadır. Araştırma ve eserlerine bakıldığında bunun kuvvetli bir sav olduğu görülür. Bkz. USLUER, F. (2009).
- 4 Bu harfler, Arapçada kullanılan 28 harf ile Farsçada kullanılan fazladan dört harfe (چ ژ گ پ) tekabül eder.

demek yanlış olmaz. Ayrıca katı bir dinî yorumdan uzak olup daha çok mistik ve irfânî diyebileceğimiz bir dinî anlayışa sahip olan (Mélíkkoff, 2019: 111) Bektaşiliğin bu yönü, Hurufilerin Bektaşî tekkelerinde kendilerine yer bulmaya çalışmasında bir diğer etkidir.

Dönemin kroniklerinde, Fazlullah Hurufî'nin halifesi olan Ali el-A'lâ'nın (asıl adı Ebü'l-Hasan-ı İsfahânî) Suriye'den Anadolu'ya geçip Hacı Bektaş tekkesinde Bektaşilere Hurufî öğretilerini telkin ettiği kaydedilmektedir (Usluer, 2009: 24). Bu ilişkinin Hurufilerle Bektaşiler arasındaki ilk ciddi yakınlaşma olduğu genellikle kabul edilmektedir. Gölpınarlı, bu rivayetleri aktarmakla beraber, Ali el-A'lâ'nın ölüm tarihinden ve Alıncak'ta medfûn olduğundan yola çıkarak bu ihtimali pek mümkün görmemektedir. Birtakım değerlendirmelerin ardından Gölpınarlı, Anadolu ve Rumeli'de Hurufiliğin yayılmasında Ali el-A'lâ'nın değil Mîr Şerîf ve Nesîmî'nin etkisi olduğunu savunmaktadır. Gölpınarlı, bu kabule ilişkin en eski kayda Hoca İshak Efendi'nin 1826'dan sonra yazıldığı anlaşılan *Kâşîfî'l-esrâr* adlı eserinde rastlandığını, dolayısıyla dönemin kaynaklarında Ali el-A'lâ'nın bahsi geçen faaliyetleriyle ilgili bilgi bulunmadığını belirtir (1973: 28). Ancak yine de Ali el-A'lâ'nın Hurufî öğretilerini Bektaşî öğretileriymiş gibi telkin ettiğine dair genel bir kabul vardır (Aksu, 1989). Her ne şekilde gelişmiş olursa olsun, XV. yüzyılın ilk çeyreğinde Hurufilerle başta Bektaşî Tarikatı ve Kızılbaş zümreler olmak üzere Anadolu'da faaliyet gösteren bazı tasavvufî tarikatlar ile Kalenderiler gibi zümreler arasında münasebetlerin başladığı görülmektedir. Bu faaliyetler, Hurufilerce yarı açık, yarı gizli ve mütemadiyen bir temkinlilik içinde gerçekleşmiştir. Buradan hareketle Hurufilerin Timurlu ve yer yer Karakoyunlu egemenliğindeki topraklarda yaşadığı takibatın olumsuz etkilerinden ders çıkardığı ve Anadolu'da tamamen açık bir şekilde faaliyet yürütmekten kaçınıp faaliyetlerini yarı gizli şekilde sürdürmeye çalıştığı sonucunu çıkarmak yanlış olmayacaktır. Bu temkinlilik nedeniyle Hurufiler, ileride herhangi bir gövde gösterisinden kaçınmış olabilir.

Yine de Hurufilerin XV. ve özellikle XVI. yüzyılda, Osmanlı Devleti'nde zaman zaman kovuşturmaya uğradığı bilinmektedir. Kızılbaşlar<sup>5</sup> istisna tutulacaksa<sup>6</sup> Osmanlı

5 Buradaki "*Kızılbaşlar*" tabirinden, Osmanlı tarafından Safevilerle ilişkisi olduğu düşünülen Alevî zümreler kastedilmektedir. XVI. yüzyılda Osmanlı'da, Safevî tehdidi nedeniyle Kızılbaşlara yönelik ciddi kovuşturmalar ve baskılar söz konusudur.

6 XVI. yüzyılda Kızılbaşlara yönelik devletin tutumu bir dizi ayaklanmayı da beraberinde

döneminde Kalenderî gibi bazı heterodoks tarikat ve gruplara karşı gerçekleştirilen kovuşturmalar ve cezalandırmaların sınırlı kaldığı, genel bir kampanyaya dönüşmediği söylenebilir (Usluer, 2009: 26). Bu kovuşturmalara yönelik arşivlerde sınırlı belge bulunmaktadır. Örneğin 25 Mart 1573'te (H. 21-11-980) Filibe ve Tatarpazarı kadılarına yollanan bir hükümde, ismi zikredilen ve Hurufî oldukları bildirilen bazı kimselerin soruşturulması ve “mülhit” olduklarının anlaşılması durumunda başkente gönderilmesi emredilmektedir (Usluer, 2009: 26). Bu kovuşturmalara XVI. yüzyılda daha sık rastlandığı görülmektedir. Bu dönemde Safevîler ve Osmanlılar arasında yaşanan gerilim ve savaşlar ile Kızılbaşların siyasi faaliyetlerine yönelik kuşkular, bazı heterodoks gruplara mensup kişilerin de bu kovuşturmalara dâhil edilmesinde etkili olmuştur, denebilir. Örneğin, Osmanlı arşiv belgelerinde yer alan bazı hükümlere bakıldığında, Safevî “tehdidinin” bu kovuşturmaların temel gerekçesini teşkil ettiği görülebilir. Safevî bağlantılı “*Rafızilere*”<sup>7</sup> taviz verilmezken ve bu kişiler genellikle öldürülmek suretiyle cezalandırıldığı, Safevî bağlantısı olmayan sıradan “*Rafızilere veya Kızılbaşlara*” karşı basit hapis cezaları ile sürgüne gönderme gibi cezaların verildiği ve bu gibi kişilerin genellikle öldürülmediği görülmektedir. Örneğin, Dulkadir Beylerbeyine yollanan bir hükümde, Safevîlerle ilişkisi bulunan Rafızilerin toplanıp öldürülmesi emredilirken Safevîlerle ilişkisi olmayan sıradan Rafızilerin ise sadece hapsedilmeleri emredilmektedir (Öz, 1997: 60). Görüldüğü gibi özellikle XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı'nın politikalarını derinden etkileyen Safevî tehdidi, Kızılbaşların ve “*heretiklerin*” kovuşturulup cezalandırılmasında etkili olduğu söylenebilir. Bu kovuşturmalar sadece bu çeyrekle sınırlı kalmayıp XVI. yüzyıl boyunca sürdüğü belgelere yansımaktadır. Her ne kadar Hurufîlerin de bu yüzyılda kovuşturulduğu görülse de Usluer, kaynaklarda ve dönemin anlayışında, Kalenderiler

---

getirmiştir. Bu ayaklanmaların ilki olan Şahkulu Ayaklanması ile birlikte Kızılbaşlara yönelik fetvalar da vermeye başlamıştır. Fetvalarla Osmanlı Devleti'nin Kızılbaşlara karşı sürdüreceği mücadele resmi bir mahiyet kazandırmıştır. Bunun yanı sıra Kızılbaşlara verilen cezalar XVI. yüzyıl boyunca Osmanlı arşiv belgelerine de yansımıştır (Artan, 2019: 309; Koyuncu, 2014: 73; 103-136; Şahin ve Feridun, 1994: hüküm nr. 27, 71, 111, 281, 330, 453, 454).

- 7 Sözlük anlamı olarak “*terk etmek, bırakmak, ayrılmak*” anlamlarına gelen Rafızî terimi, ilk üç halifenin hilafetini reddeden Şîî grupları, daha sonra da Şîî unsurları taşıyan bazı bâtınî grupları ifade eder. Osmanlı'da ise Bu terimle daha çok Şîî unsurlar taşıyan bâtınî gruplar kastedilmiştir. Bu terim, ileride Alevî diye anılacak olan ve genel kabul görmüş İslam yorumundan ayrılan muhtelif derviş zümreleri, Şîî inancını benimseyen Acemler, Kalenderiler, özellikle Safevî Devleti'nin kurulması esnasında ve sonraki dönemlerde Anadolu'da ve İran'da bulunan Osmanlı muhalifi Kızılbaş zümreler için kullanılmıştır. Bkz. (Öz, 2007: 396-397).

ve diğer bâtinî zümrelerle Hurufiler arasında net bir ayırım yapılmadığı olgusundan hareketle bu bilgilere temkinli yaklaşılması gerektiğini söylemektedir (2009: 26).

Gerçekten de Osmanlı'da, dönem dönem heterodoks gruplar arasında kesin bir ayırım yapılmamış ve bu gruplara mensup kişilere toptan Kâlelerî, Işık, Rafîzî, mühlit gibi genel bir isimlendirmede bulunma eğilimi olmuştur. Ocak'a göre de bu kovuşturma ve cezalandırmaya muhatap bazı kişiler, Hurufî olmasalar bile Hurufî düşüncelerden etkilenmiş kişilerdir ve daha çok Kâlelerî dervişleridir (2013: 155). Ahmed Refîk, XVI. yüzyılda bazı "*Rafîzîlerin*"<sup>8</sup> diri diri yakılarak veya Kızılirmak'a atılmak suretiyle cezalandırıldığını söylemektedir (1994: 33). Ocak ise İslam hukukunda yakarak öldürme cezasının olmamasından hareketle Hurufîlerin yakılarak cezalandırılmasına ilişkin kayıtlara temkinli yaklaşılması gerektiğini savunmaktadır (2013: 155). Ocak, ayrıca, *es-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*'de Hurufîlerin "*hulûl*" inancını taşıdığı gerekçesiyle cezalandırıldığı bildirilse de pek çok Hurufî ve Kızılbaş şairin şiirlerinde, hulûl inancına yönelik unsurlar bulunduğu ve bu şairlere yönelik herhangi bir kovuşturma veya cezalandırmanın gerçekleştirilmemesinin dikkat çekici olduğunu ifade etmektedir. Devamında ise bu durumun müellifin rivayetini tartışmalı hâle getirdiğini savunmaktadır. Ayrıca "*hulûl*" inancının Hurufîliğe özgü olmadığı, daha çok Hallâc-ı Mansûr'un "*ene'l-hakk*" düsturundan esinlenmiş olan ve o dönem Osmanlı coğrafyasında faaliyet gösteren Melamilik, Hayderilik, Kâlelerîlik, Mevvelilik gibi birçok tarikat ve meşrepte kendisine yer bulan bir düşünce olduğunu belirtmektedir (2013: 156-157).

Hurufîlik, ilk dönüm noktasını başta kurucusu Fazlullah Hurufî'nin Timur'un emriyle idam edilmesi olmak üzere müntesiplerinin uğradığı baskı ve bir dizi katliam döneminde yaşamıştır. Bu dönüm noktasının ardından, Anadolu ve Balkanlara kaçan Hurufîlerin, II. Mehmed'in ilk saltanatı döneminde başkent Edirne'de maruz kaldığı olaylar, birçok tarihçi tarafından ikinci dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Bu çalışmada, bahsi geçen dönüm noktasına gelmeden önce, Hurufîlerin katledilmesiyle sonuçlanacak olan Edirne Vakası'nın nedenleri, dönemin siyasi ve toplumsal gelişmeleri bağlamında ele alınmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda çalışmada, Edirne'deki politik hava, savaş ve işgal tehdidi ile II. Murad'ın oğlu lehine tahtı terk edişiyle

---

8 Ahmed Refîk'e göre Rafîzîler, Bektaşîlerin aksine, Safevî sahasından gelen bir etkiyle Osmanlı ülkesinde karışıklık çıkaran ve Osmanlı'yı yıkmak için Safevî şahları tarafından kullanılan kişilerdi. Refîk, Bektaşîlerle Rafîzî dediği Safevî yanlısı grupları ayırmaya dikkat ediyor (1994: 24).



birlikte II. Mehmed'in tahta oturma koşulları ve bu gelişmeye karşı saray içinde gelişen muhalefet, Huruflerin katli olayında dikkate alınması gereken parametreler olarak belirtilmiş ve ele alınmıştır.

### 1. Huruflere Yönelik Edirne'de Gerçekleşen Kovuşturma ve Cezalandırmalar

Tarihçiler ve tarihî belgeler, 1440'lı yıllarda Edirne'de gerçekleşen ve Huruflerin ağır bir şekilde cezalandırılmasıyla sonuçlanan bir dizi hadiseden bahsetmektedir. Bunun dışında, II. Bayezid ve II. Selim zamanında da "İsık" ve "Hurufi" adı altında bazı kovuşturmaların olduğu bilinmektedir (Öz, 1997: 62). Ancak bu çalışma, Edirne'de II. Mehmed'in ilk saltanat döneminde meydana gelen Hurufi hadiseleriyle sınırlı tutulmuştur. II. Mehmed, tahta çıkmasından itibaren, devlet erkânı içinde, başını Çandarlı Halil Paşa'nın çektiği ciddi bir muhalefetle karşılaşmıştır. Yanı sıra, Avrupa'dan gelen savaş tehdidi, siyasi ortamın daha da gerginleşmesine sebep olmuştur. II. Mehmed'e yönelik muhalefet, daha sonraları Çandarlı'nın örtük desteğinde gerçekleştiği düşünülen bir isyanla neticelenmiştir. Devletin tepesinde cereyan eden bu kriz, II. Murad'ı harekete geçmeye zorlamış ve II. Murad Edirne'ye gelerek yeniden tahta oturmuştur (İnalçık, 2010: 150). Bu durum, II. Mehmed'in, kısa süren bu ilk saltanat döneminde, devlet içindeki güçlü bir hizip tarafından istenmediğini göstermektedir.<sup>9</sup>

9 Bu dönemde yaşanan gelişmeleri kısaca şöyle özetleyebiliriz: II. Mehmed'in babası padişah II. Murad, Macar öncülüğündeki haçlı ordusuyla giriştiği bir dizi muharebenin ardından Macar Kralıyla Edirne-Segedin Antlaşması'nı imzalar (İnalçık, 1954: 38). Bu antlaşma ile Balkanlarda bir süredir devam eden belirsiz durum sona erince, Padişah II. Murad, beklenmedik bir kararla tahtı şehzade Mehmed'e bırakarak Bursa'ya çekilir (İnalçık, 2010: 148). II. Mehmed'in ilk saltanat dönemi; siyasi karışıklık, Şehzade Orhan'ın tahta geçme çabaları ve Macarların antlaşmayı bozarak yeniden Osmanlı topraklarını tehdidiyle geçer. Bu dönemin siyasi karmaşası, başkent Edirne'nin sosyal hayatını da olumsuz etkiler. II. Mehmet'in tahta çıkmasını müteakip, diğer Hristiyan devletlerin ve Papa'nın kışkırtmasıyla Macar Kralı, Edirne-Segedin Antlaşması'na ve ettiği yemine sadık kalmayarak Türklere karşı yeniden bir haçlı seferi düzenleme kararı alır. Bunun üzerine Edirne'de halkı arasında büyük bir panik baş gösterir. Bu sırada Şehzade Orhan da Edirne üstüne yürümek ister ancak başarısız olur ve geri çekilir (İnalçık, 2010: 148-149). Bütün bu karmaşanın ardından, Macarların öncülüğündeki haçlı ordusunun Tuna'yı aşip Varna'ya yaklaşması üzerine devlet erkânı II. Murad'ı yardıma çağırır ve II. Murad ordunun başına geçmeyi kabul eder ancak taht II. Mehmed'de kalır. II. Murad komutasındaki Osmanlı ordusu, Varna'da Macar Krallığı öncülüğündeki haçlı ordusu bozguna uğratar. Çandarlı Halil Paşa'nın ısrarlı taleplerine rağmen II. Murad, tahta geçmeyi reddederek bu kez Manisa'ya çekilir (İnalçık, 2010: 150).

Edirne'de Hurufilerin katledilmesiyle sonuçlanan olaylar Varna'daki karşılaşmadan önce Haçlı ordusunun Tuna'yı geçip Edirne'yi tehdit ettiği zamana rastlamaktadır. Dönemin kaynaklarında bu olaya ilişkin anlatımlar sınırlıdır. Söz konusu olay, aşağıda verilen dört farklı kaynak ışığında izah edilmeye çalışılmıştır. Bunlardan ilki, Taşköprizâde'nin *eş-Şakâ'îku'n-Nu'Mânîyye fî Ulemâ'î'd-Devleti'l-Osmânîyye* adlı eseridir. Taşköprizâde, hadiseyi şöyle aktarmaktadır:

*“Merhumun Murad Han oğlu Mehmed Han ile aralarında geçen garîp bir hikâyesi vardır. Anlatıldığına göre, sapık Hurufî taraftarlarının elebaşı Fazlullah et-Tebrizî'nin bağlılarından biri Sultan Mehmed Han'ın hizmetine girme şerefine erişmişti. Süslü bilgilerinden bazılarını ona anlatmış ve Sultan Mehmed Han'ın gönlünü kazanmıştı. Takipçileri ile birlikte onu başkentte koruma altına aldı. Vezîr Mahmud Paşa onun bu durumuna son derece üzgüldü. Fakat Sultan'dan korkusundan onlar hakkında hiçbir şey söyleyemedi. Durumu Fahreddin Efendi'ye haber verdi ve iddialarını bizzet işitmesini istedi. Fahreddin Efendi, Mahmud Paşa'nın evine gızlendi. Mahmud Paşa da bu mülhidi evine davet etti ve onlara muhabbet besliyor gibi yaptı. Bu mülhid, inandıkları bütün sapkın kuralları ona anlatırken Fahreddin Efendi de dinliyordu. Söz hulûl bahsine gelince Fahreddin Efendi sabredemedi ve yerinden çıkarak mülhide söviüp saymaya başladı. Bunun üzerine oradan kaçan mülhid, padişahın sarayına sığındı. Fahreddin Efendi ise peşini bırakmadı ve onu yakaladı. Sultan, Fahreddin Efendi'den utancandan bu duruma ses çıkarmadı. Daha sonra Fahreddin Efendi Edirne'deki Yeni Cami'ye gitti. Müezzînler ezan okuyarak halkı çağırıldılar. Halk camide toplanınca Fahreddin Efendi minbere çıktı. Bu mülhidlerin sapkın mezheplerini halka anlattı. Kâfir ve zındık oldukları, bu yüzden de öldürülmeleri gerektiği hükmüne vararak öldürülmelerine yardımcı olacakların çok büyük sevaba ulaşacaklarını ilan etti. Ardından zındığı ve arkadaşlarını şehrin musallâsına götürüp onların elebaşısını yakıttı.” (2019: 112-114).*

Hurufilerin öldürülmesi olayını ele alan bir diğer yazar ise Babinger'dir. Babinger, bir İtalyan ve bir Osmanlı kaynağına dayandırdığını belirttiği olayı<sup>10</sup>, Acem ülkesinden gelen ve Acem diye tabir ettiği Hurufî bir dervişin, padişahın (II. Mehmed) ilgisine mazhar olduğu, ancak muhafazakârların bu ilgiden rahatsız olduğu şeklinde anlatmaktadır. Daha sonra bu dervişe, Çandarlı Halil Paşa ve Müftü Fahreddin (Taşköprizâde bunun Fahreddin el-Acemî olduğunu söyler) tarafından komplot kurularak onun sapkın görüşlerinin açığa çıkarıldığını ve bunun üzerine II. Mehmed'in

10 Babinger İtalyan kaynağının ne olduğunu belirtmez, Osmanlı kaynağı ise Taşköprizâde'nin yukarıda belirtilen eseridir.

istemeden de olsa Hurufî dervişi Müftî Fahreddin'e teslim ettiğini anlatan Babinger, anlatımını şöyle sürdürmektedir:

*“Müftî, camiye gidip orada toplanmış olan cemaate öfkeli bir konuşma yaptı. Tehlikeli kâfirî idam yerine götürmelerini, onun öldürülmesine yardım edenlerin öbür dünyada ödüllendirileceğini söyledi. Acem, namazgâha götürüldü. Bu arada öfkeli kalabalık oraya odun yağmıştı. Onu yakıtılar... Acem'in müritleri de yakıldı.” (2003: 50).*

Babinger'in anlatımında da olayın bir ayaklanma neticesinde çıktığına dair bilgi bulunmamaktadır. İnalçık ise olayın yaşandığı dönemin siyasi ve askerî gelişmelerini de ele almaktadır:

*“Haçlı ordusu 18-22 Eylül'de Tuna'yı aştı. İstilâ haberi gelince, payitahtta bütün yaz hâkim olan kararsızlık ve telâş hakiki bir panik haline inkulâb etti. Edirne'de bir katliâmıla biten Hurufî ayaklanması, Bedestanı ve şehrin büyük bir kısmını küle çeviren yangından sonra halkın gösterdiği hoşnutsuzluk ve heyecan arasında devlet büyükleri, çok yakın saydıkları muhasaraya karşı ne tedbir alacaklarını bilemiyorlardı.” (1954: 70).*

İnalçık, bir “*ayaklanmadan*” bahsetmekle birlikte bu ayaklanmanın nasıl çıktığını ve ne şekilde cereyan ettiğini belirtmemektedir. Ancak çağdaş kaynaklarda, Hurufîlerin çıkardığı bir ayaklanmaya veya Edirne Vakası'nın bir ayaklanma neticesinde cereyan ettiğine dair bilgiye rastlanmamaktadır.

Hurufîlerin yakılarak öldürüldüğüne ilişkin bir diğer kaynak da Georgius adındaki Macar esirin tanıklığıdır. Bu tanıklık, olayı doğrudan anlatmasa da o dönem Hurufîlerin nasıl algılandığına yönelik bir anlatıma sahip olmasından dolayı önemlidir. Georgius, Hurufîlerden bahsederken onların, “*aşırılıklarının*” tespit edilmesi hâlinde yakılarak cezalandırıldığından ve bu nedenle Hurufîlerin fikirlerini gizli şekilde devam ettirdiğinden bahsetmektedir (Özcan, 2013: 117). Hurufî hadisesinin vuku bulduğu yıllarda Edirne'de esir olarak yaşamış olan Georgius'un bu ifadeleri, diğer kaynaklarda olaya ilişkin anlatılanları güçlü şekilde doğrulamaktadır. Bunun yanında, Georgius'un tanıklığında çok önemli bir ipucu saklıdır: Hurufî olmak, yakılarak öldürülme cezası için yeterli bir suçlamadır.

Edirne'deki Hurufî hadisesi ile ilgili kaynaklarda yer alan bilgiler hemen hemen bu kadardır. Kaynakların karşılıklı olarak okunmasından yola çıkılarak bu hadisenin yaşanmış olduğu sonucuna varılabilir. Yine de olayla ilgili belirsiz olan noktalar vardır. Kaynaklar; tecziye edilen Hurufîlerin sayısı, cezalandırmanın tam olarak nasıl

gerçekleştirildiği, Hurufilerin buna karşı direnip direnmediği veya öncesinde bir ayaklanma çıkarıp çıkarmadığı gibi hususlarda net bilgi vermemektedir. Kaynaklarda yer alan bilgilerin sınırlı olması nedeniyle olayı, gerçekleştiği zamanda meydana gelen diğer gelişmelerle karşılaştırmalı bir şekilde okumak gerekmektedir. Bu nedenle yukarıda dönemin diğer gelişmelerine de kısaca değinilmiştir. Devamında, bu gelişmeleri Hurufilerin tutumlarıyla karşılaştırarak ele almak, meseleyi daha iyi kavramak için faydalı olacaktır.

## 2. Edirne Vakası'nın Dönemin Siyasi Gelişmeleriyle İlgisi

Bir önceki başlıkta, 1444 yılının kargaşa atmosferi içinde cereyan eden Hurufi hadisesi ele alınmıştır. Tarihte, dinî görünümlü hadiselerin genellikle politik bir arka planı da bulunduğu gerçeğini dikkate aldığımızda, meseleyi, olayın gerçekleştiği dönemin siyasi gelişmeleriyle birlikte ele almanın bazı sonuçlara ulaşmak açısından önemli olacağı değerlendirilmektedir. Bu nedenle bu başlık altında, Edirne Vakası'nın dönemin siyasi gelişmeleriyle bir ilişkisinin olup olmadığı ele alınacaktır.

Öncelikle II. Mehmed'in tahta çıkmasına karşı Osmanlı bürokrasisi arasında ciddi bir muhalefet olduğu ve bu muhalefetin başını Çandarlı Halil Paşa'nın çektiği tekrar vurgulanmalıdır. Bu dönem, bahsi geçen durumu kanıtlayacak hadiselerle doludur. Örneğin, Macarların öncülüğündeki haçlı ordusunun Tuna'yı aşıp Edirne'ye yürümesi üzerine II. Mehmed'e yakın devlet adamları, onu, Varna'ya götürerek otoritesini güçlendirmek isterken Çandarlı, ısrarla II. Murad'ın ordunun başına geçmesini istemekteydi. Böylece II. Mehmed'in muzaffer bir komutan namını kazanıp otoritesini sağlamasını engellemiş olacaktı (İnalçık, 1954: 80). Sonuç olarak Çandarlı'nın istediği olmuş ve II. Mehmed, Edirne'de bırakılırken II. Murad ordunun başında Varna'ya yürümüştür.<sup>11</sup>

Nihayet bir diğer önemli hadise, 1446'da cereyan eden bir yeniçeri isyanıdır.<sup>12</sup> Her ne kadar bu hadise, Edirne Vakası'ndan iki yıl sonra gerçekleşmişse de döneminin siyasi havasını anlamak açısından bahse değerdir. Çandarlı'nın kışkırttığı söylenen

11 Uzunçarşılı, bu dönemdeki çekişmeyi şöyle anlatır: “Sultan Mehmed'in bu ikinci hükümdarlığı da kısa sürdü. Genç hükümdarın etrafında vezir-i âzam Halil Paşa'ya rakip olan Zağanos Paşa partisi onu fitnehata teşvik ediyorlardı. Halil paşa ise henüz tehlikenin geçmediğini ve Eflâk prensinin iltibakiyle Tuna nehrinin ötesinde bulunan Jan Hunyad'ın tehdidini görerek (Iorga c. I, s. 444) ihtiyatlı hareket edilmesini ileri sürüyordu.” (1988: 384).

12 Şerefname'de bu tarih 1445 yılı olarak geçer. Bkz. Şeref Han (1971), *Şerefname*, (Bitlis: 1597), İstanbul: Ant Yayınları.

isyanın siyasi hedefi, II. Mehmed'in yakın adamı Şahabeddin Paşa'yı etkisiz hâle getirip ardından II. Murad'ın tekrar padişah olmasını sağlamaktı ki bunda da muvaffak olunmuştu (İnalcık: 1954: 93-94). Bu süreçte bazı vezirlere dahi saldırıldığı kaydedilmektedir (Şeref Han, 1971: 92-93). Görülmektedir ki II. Mehmed'in ilk saltanat devri tam bir siyasi kargaşa ve iç çekişmeler içinde geçmiş, nihayetinde tahttan uzaklaştırılması sağlanmıştır. Hurufi hadisesi, bu çerçevede daha anlamlı bir yere oturmaktadır.

Kaynaklardan yola çıkarak tahta çıkışından beri II. Mehmed'in hükümranlığının Çandarlı'nın başını çektiği hizip tarafından çeşitli yollarla etkisiz kılınmak istendiği sonucu çıkarılabilir. Anlaşıldığı kadarıyla ilk saltanat döneminde II. Mehmed'in hareketleri sürekli takip edilmiş, inisiyatif alması engellenmiş ve kişisel ilişkileri mercek altına alınmıştır (İnalcık, 2003, 396). Genç padişahın Acem ülkesinden geldiği söylenen Hurufi bir dervişi sarayında ağırlayarak onun fikirlerini dinlemesi ve ardından Çandarlı Halil Paşa, Kessabzâde Mahmud Bey<sup>13</sup> ve Müfti Fahreddin tarafından bunun engellenmesi, bu bağlamda düşünüldüğünde, oldukça dikkat çekicidir. Padişahla bu şekilde yakınlaşmış birisinin (veya birilerinin) “*şındıklık*” ve “*mülhitlikle*” suçlanıp cami avlusunda gerçekleşen ateşli bir nutkun ardından (ya yakılarak ya da öldürüldükten sonra cesedi/cesetleri yakılarak) idam edilmesi, yukarıdaki çıkarımı desteklemektedir. Belki de bu olay, bir bakıma, Çandarlı hizbinin asıl muktedir olduğunu halka ve genç padişaha gösterme aracına dönüşmüştür. Olaya ilişkin aktarımlarda, II. Mehmed'in bahsi geçen Hurufi dervişi “*istemeden de olsa*” teslim ettiği belirtilmektedir (Babinger, 2003: 50). Derviş, II. Mehmed'e sığınmış ancak padişah, dervişi teslim etmek zorunda kalmıştır. Zira mülhitlikle suçlanmış birini korumak, her şeyden önce, padişahın halk nazarındaki dinî meşruiyetinin sorgulanmasına yol açacaktır ki bu durum, bir hükümdarın isteyeceği en son şey olsa gerektir.

Edirne Vakası, yukarıda izah edilmeye çalışılan siyasi ve askerî karmaşa ile II. Mehmed'in beklenmedik şekilde tahta çıkışına karşı bir kısım devlet adamı tarafından gösterilen reaksiyon ve direnç bağlamında okunduğunda, hadisenin, çok yönlü bir olgunun ve bir çeşit hesaplaşmanın merkezinde gerçekleşmiş olabileceği ihtimalini

13 Bu kişi bazı kroniklerde ve çalışmalarda Veziriazam Mahmud Paşa ile karıştırılmaktadır. Şakayık'ta da bu kişinin Veziriazam Mahmud Paşa olduğunu belirtir ancak Halil İnalcık, bu kişinin Veziriazam Mahmud Paşa değil Kessabzâde Mahmud Bey olduğunu belirtir (İnalcık, 1954: 37).

düşünmemizi gerektirmektedir. Eldeki sınırlı kaynaklar nedeniyle kesin bir yargıya varmak zor olsa da Edirne Vakası'nı bir dinsel sapıklığın cezalandırılması gibi tek yönlü bir hadise olarak ele almanın eksik bir değerlendirme olacağı açıktır. Tahta çıkışından beri bürokrasi içinde bir meşruiyet krizi yaşayan genç bir padişahın, inisiyatif alabilmek için gerçek otoritesini ortaya koyması lazımdı ki II. Mehmed'in, ilk saltanatı döneminde bu güce ulaşamadığı bilinmektedir.

### 3. Edirne Vakası'nın Hurufilerin Siyasi Tutumuna Etkisi

Hurufilerin siyasi iktidarla ilişkisi, kurucusu Fazlullah Hurufi'den beri çalkantılı olmuştur. Fazlullah Hurufi'nin devrin hükümdarı Timur'u kendi düşüncesine davet ettiği ancak başarısız olduğu aktarılır (Usluer, 2009: 46). Daha sonra ise Fazlullah Hurufi, Timur'un emriyle oğlu Mirân Şah tarafından Alıncak Kalesi'nde idam edilir (Ballı, 2010: 42). Fazlullah Hurufi'nin idamından sonra Timurlu Devleti'nin egemen olduğu topraklarda Hurufilere yönelik baskı ve kovuşturmalar artar. Bu baskılar Karakoyunlu döneminde de sürer.

Usluer, Ocak ve Fatrus'a göre Hurufilerin iktidarı hedefledikleri ve Fazlullah Hurufi'nin siyasi bir misyonunun bulunduğunu belirttikten sonra, ancak bu isyanın iktidarı ele geçirme amacı taşıdığına dair bir kayıt olmadığını belirtir (2009: 18-19). Hurufilerin siyasi programlarını sürdüreceği hiyerarşik bir örgütlenmesinin olmaması, kurucusunun siyasi faaliyetlerinin tebliğ düzeyinde kalması, bir tarikat şeklinde örgütlenmemesi gibi unsurlar, Usluer'in görüşünü destekler mahiyettedir. İsfahan'da gerçekleşen isyanın yoğun baskıya karşı gösterilen bir refleks olması, ihtimal dâhilindedir. Ancak Timur'un, Fazlullah Hurufi'yi ve onun faaliyetlerini kendi iktidarına karşı bir tehdit olarak görmüş olabileceği ihtimalini de göz önünde bulundurmak gerekir.

Hurufiler Timur'dan sonra Şâhruh ve Karakoyunlu hükümdarı Cihânşâh zamanında da ciddi bir baskıya maruz kalmıştır. Özellikle Cihânşâh ile Hurufilerin ilişkisi, konumuz açısından dikkate değerdir. Cihânşâh'ın Hurufilerle yakınlığı bilinmektedir. Bu yakınlışmanın salt edebî bir zevkle açıklanamayacağı, Cihânşâh'ın Hurufi düşüncesinden de ciddi bir şekilde etkilenmiş olduğu değerlendirilmektedir. Dönemin meşhur din âlimlerinden olan Celâlüddin Devvânî'nin Hurufilikle ilgili

bir eser olan *Risaleyi Hurûf*'ü hazırlayarak Cihânşâh'a takdim ettiği düşünülmektedir (Baharlu, 2021: 70). Macit'e göre Hakikî mahlasını kullanan Cihânşâh'ın şiirlerindeki Hurufi etki açıkça görülmektedir (2012: 13). Örneğin Cihânşâh, bir beyitinde şöyle der:

*“Hidâyet indi senün şânuna zî-fazl-ı İlâh  
Bu maniden sana men hatm-i enbiyâ dimişem”* (Macit, 2012: 51)<sup>14</sup>

Görüldüğü üzere Cihânşâh, Hurufilerce çokça kullanılan “fazl-ı ilâh” terkihiyle doğrudan Fazlullah Hurufi'yi kast ederek onun şanına hidayetini indigini söylemektedir.

Hurufilerin Timur, Cihânşâh ve II. Mehmed'le kurduğu ilişkilerin akıbeti her üç hükümdarda da hüsrarla sonuçlanmıştır. Bu üç sultanla kurulan ilişkinin tarih aralığı yaklaşık 50 yıldır. Hurufilerin II. Mehmed'den sonra siyasi iktidarla kurduğu ilişkilere oldukça dikkat ettiği varsayılabilir. II. Mehmed'e kadar siyasi otoriteyle yakın ilişki kurarak onları etkilemek istemelerinin ötesinde bir siyasi amaç taşıyıp taşımadıkları kayıtlara bakılarak tam olarak anlaşılmasa da Hurufilerin bunun haricinde ciddi bir siyasi faaliyetlerinin bulunmaması, siyasi otorite üzerinden meşruiyet sağlayarak düşüncelerini rahatlıkla anlatma amaçları olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Zira Hurufi düşüncesinde, genel kabul gören İslami yoruma oldukça aykırı gelecek fikirlerin bulunması, Hurufilerin, siyasi otoritenin, en azından, desteğini veya himayesini istemelerinde bir etken olmuştur, denebilir.

II. Mehmed ve Edirne Vakası'ndan sonra Hurufilerin siyasi iktidarla doğrudan ilişki kurduğuna dair görüş farklılığı bulunmakla birlikte, bu şekilde güçlü bir ilişkiden bahsedilmesi zordur. Heß'e göre Hurufilerin II. Mehmed'le kurdukları ilişki, Fazlullah Hurufi'nin idamıyla başlayan ilk döneminin sonudur. Bu dönemi “açık misyonerlik” olarak adlandıran Heß, Edirne Vakasından sonra Hurufilerin içe dönük ve gizli faaliyetlere ağırlık verdiğini belirtir ve bu dönemde politik hırslarından vazgeçtiğini ekler (2011: 157). Ancak Heß'in tasnifinde ilk dönemi “açık misyonerlik” olarak tanımlamasında bazı problemler bulunmaktadır. Hurufilerin II. Mehmed'den önce, mütemadiyen açık propaganda eğiliminde oldukları rahatlıkla savunulamaz. Fazlullah Hurufi'nin halifelerinden olan Ali el-A'lâ'nın yukarıda da belirtildiği gibi

14 “fazl-ı ilâh” tabiri Hurufilerce Fazlullah Hurufi için kullanılan sıfatlardan biridir. Bu bağlamda Cihânşâh'ın Hurufilerle aynı tabiri kullanması dikkate değerdir.

Hurufi öğretilerini Bektaşî öğretileymiş gibi telkin ettiğini biliyoruz. Ali el-A'lâ'nın 1419'da öldüğü bilindiğine göre Huruflerin açık propaganda faaliyetini sürdürdüğü iddia edilse bile Edirne Vakası'ndan çok önce gizlenerek de faaliyet gösterme eğiliminde oldukları rahatlıkla ileri sürülebilir. Bunun tersi örnekler de bulunmaktadır. Söz gelimi, İbn-Hacer el-Askalanî'nin *İnbâ'ü'l-ğumr* adlı eserine göre Ali el-A'lâ ile aynı dönemde yaşadığı bilinen meşhur şair Nesîmî, görüşlerini Hurufî şeyhi olarak savunmuş ve Hurufî olduğunu saklamamıştır (Bilgin, 2007: 33-3). Bu bilgi dikkate değerdir zira Askalanî, Nesîmî ile aynı dönemde yaşamıştır. Yine Nesîmî tarafından Anadolu'ya gönderildiği söylenen Refî'nin *Beşâretnâme* ve *Genc-nâme* adlı eserleri açık bir şekilde Hurufî öğretilerini vazetmektedir ve Hurufîliği öğretme amacını taşımaktadır (Usluer, 2016: 28). Hiyerarşik bir örgütlenmesi bulunmayan Huruflerin kendi mizaç ve önceliklerine göre farklı tutum takınmış olabileceği değerlendirilmesi, akla yatkın bir açıklamadır. Bazı Hurufler, fikirlerini başka tarikatlar içinde gizlenerek yaymayı tercih ederken bazıları ise açıktan propagandayı tercih etmiş olabilir ki kaynaklar bu çıkarımı en azından yadsımamaktadır. Dolayısıyla Heß'in, Huruflerin ilk dönemi diye adlandırdığı dönemi "*açık misyonerlik*" olarak adlandırması güçlü delillerden yoksundur, denebilir.

Huruflerin genel bir gizlenme tavrına girmelerinin Anadolu'ya gelmeleriyle başladığı görüşü daha isabetlidir. Edirne Vakası'nın, Huruflerin, siyasi otoriteyle yakınlaşarak "*Hurufî olarak*" meşruiyet elde etme arayışından vazgeçmeleri bakımından ise dönüm noktası olduğu görüşü de akla yatkındır.<sup>15</sup> Bu yakınlaşma çabasının hezimetle sonuçlanmasının, Huruflerin o dönem Osmanlılarca oldukça muteber kabul edilen Bektaşîlik tarikatına sızmalarını hızlandırması ve belki de Hurufî-Bektaşî yakınlaşmasının tarihî seyirini etkilemiş olduğunu söylemek mümkün olsa bile Bektaşîlikle kurulan ilişki bağlamında, Edirne Vakası'nın kesin bir dönüm noktası olduğunu söylemek zordur. Zira yukarıda da belirtildiği üzere, bu ilişki çok daha öncesinde başlamıştır.

Usluer, Heß'in yukarıda belirttiğimiz görüşüne karşı, II. Mehmed sonrasında Huruflerin siyasi ilişkilerinin daha fazla olduğunu iddia etmekte ve buna dayanak olarak Gül Baba'nın Budin'in fethi sırasında Kanûnî Sultan Süleyman'a yardım edip

---

15 Ancak yine de bu girişimin örgütlü olmayabileceği ve bütün Huruflerin aynı tutuma sahip olmadığını akıldan çıkarmamak lazımdır. II. Mehmed ile yakınlaşma girişiminin Edirne'deki Huruflerin kendi inisiyatifleri olarak gerçekleşmiş olabileceği de unutulmamalıdır. Zira Hurufler bu dönemde Anadolu'nun önemli merkezlerinde bulunmaktadır.



yaşanan savaşta şehit düştüğü ve diğer bazı Hurufilerin de dönemin devlet adamlarıyla sıkı ilişkiler kurdukları argümanlarını öne sürmektedir. Bu argümanlardan yola çıkarak Heß'in II. Mehmed sonrası "gizli propaganda" olarak tanımlamasının sorunlu olduğunu savunur (2020: 151). Usluer'in argümanını savunmak için verdiği isim olan Gül Baba'nın Hurufi olduğuna dair görüş olsa da Gül Baba daha çok bir Bektaşî dervîşi olarak tanınmakta ve kayıtlarda bu şekilde geçmektedir. Ayrıca Gül Baba'nın mahlası olarak bilinen Misalî mahlasıyla yazılan eserlerin Gül Baba ile ilişkisi kesin olarak tespit edilememiştir (Kaçalın, 1996: 227-228). Kınalızâde ve Ahdî'ye göre Misalî mahlaslı şiirlerin Gül Baba ile münasebeti zayıftır (Kaçalın, 1996: 227-228). Gül Baba'nın Kanûnî ile olan ilişkisinin Hurufilik üzerinden şekillendiğine ilişkin herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Cenaze namazının Ebüssuûd Efendi tarafından kıldırılması, onun dinî anlayışı düşünüldüğünde, Gül Baba'nın o dönem bile heretik bir düşünce olarak kabul edilen Hurufiliğin temsilcisi olarak tanınması ve kabul görmesi ihtimalini zayıflatmaktadır. Ancak Kanûnî'nin Hurufî öğretilerine toptan ilgisiz olduğu da söylenemez zira Kanûnî'nin bir şiirinde, Hurufî olduğu bilinen şair Nesîmî'ye nazire yaptığı bilinmektedir<sup>16</sup> (Muhîbbî, 2016: 16-17). Ancak Nesîmî'ye yaptığı nazireden yola çıkarak onun Hurufiliğe mütehammil ve müsamahakâr olduğu sonucunu çıkarmak zordur zira Nesîmî, şiirleriyle her meşrep ve mezhepten kişinin ilgisine mazhar olmuş biridir.

Özetle, Osmanlı'da Hurufilere yönelik kuşkunun ilk dönemlerden beri sürdüğü söylenebilir. Edirne Vakası'ndan çok sonra bile Muhîti Dede, Arşî gibi Hurufî olarak tanınan kişiler olsa da (Usluer, 2016: 29) kaynaklara bakıldığında bu kişilerin iktidar çevresiyle ilişkilerinin Hurufî kimliğiyle gerçekleştiğine ilişkin kanaati güçlendirecek ölçüde bilgiye rastlanmamaktadır. Bu kişiler kamusal alanda, genellikle, Bektaşî olarak tanınmışlardır (Usluer, 2016: 27). Gölpınarlı'ya göre Hurufî oldukları eserlerinden anlaşılan bu tür şairlerin aynı zamanda Bektaşî oluşları, Hurufiliği saklamak gayesini taşımaktadır (Gölpınarlı, 1973: 30). Bu yaklaşım makul görünmektedir. Buradan yola çıkarak Hurufiliğin Osmanlı'da, Edirne Vakası'ndan sonra da tebliği açıkça yapılmasından sakınılacak bir düşünce olmayı sürdürdüğü savunulabilir. Dolayısıyla Hurufilik her ne kadar özgün bir düşünce sistemi olsa da konunun kapsamına giren

16 Şiirin ilgili beyti şu şekildedir: "Çerâğum şem'üm ü nûrum ziyâ'um yılduzum şemsüm / Hezârum bülbülüm kebgüm Nesîmî yahşî elhânüm" Yine Nesîmî'nin "Nigârüm dilberüm yâerüm enîsüm mûnisüm cânüm/ Refîküm hem-demüm ömrüm revânüm derde dermânüm" beytine Celîs-i halvetüm varum habîbüm mâh-ı tâbânüm/Enîsüm mahremüm varum güzeller şâhî sultanüm" beytiyle göndermede bulunmuştur. Bkz. (Kaçar, 2019: 553).

tarih aralığında (özellikle II. Mehmed'den sonra) Hurufilerin kamusal tanınırlığının daha çok başka tarikat ve gruplar üzerinden gerçekleştiği ve kendilerini bu tür zümreler içinde saklama eğiliminde olduğu savunulabilir.

### Sonuç

Bu çalışmada, Hurufilerin 1444 yılında Edirne'de uğradığı kovuşturma ve cezalandırma konusu, dönemin siyasi gelişmeleri çerçevesinde ele alınmıştır. Hurufiliğin doğuş şartları, düşünce yapısı ve bu çerçevede uğradığı baskı ve kovuşturmanın nedenlerine kısaca değinildikten sonra, Edirne Vakası ayrıntılarıyla birlikte ele alınmıştır. Edirne Vakası'ndan bahseden kaynaklar kritik edilerek Hurufilerin Edirne'de uğradığı baskı ve tecziyenin tek başına dinî yorum ve anlayışlarından kaynaklanmamış olabileceği önermesi ortaya atılmış ve bu önerme, dönemin siyasi parametreleri çerçevesinde ele alınarak tartışma derinleştirilmiştir. Bu çerçevede, II. Mehmed'in ilk saltanatına karşı devlet erkânı içinde gelişen tepki, başta Çandarlı Halil Paşa olmak üzere, bu kişilerin Edirne Vakası'nın içinde olmaları, haçlı tehdidinin halk ve ileri gelenler arasında yol açtığı tedirginlik de mevzubahis yapılarak bu önermeyi güçlendiren deliller olarak öne sürülmüştür.

Edirne Vakası'nın ele alınmasının ardından, bu dönüm noktasının Hurufiliğin siyasi tutumuna ne şekilde etki etmiş olabileceği hususu da değerlendirilmiştir. Bu çerçevede, Hurufilik konusunda yetkin olan bazı akademisyenlerin fikirleri karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırma neticesinde, Hurufilerin siyasi olarak Hurufi kimliğini kullanıp kullanmadığı konusu izah edilmeye çalışılmış ve Hurufiler için yapılan tarihî dönemlendirmenin Hurufilik-Bektaşilik ekseninde yeri sorgulanmıştır. Hurufilerin halkla ve devletle kurduğu ilişkilerin Hurufilik üzerinden mi yoksa Bektaşilik üzerinden mi gerçekleştirdiği sorusu yan bir argüman olarak ele alınmıştır. Sonuç olarak Hurufilerin Bektaşilerle kurduğu ilişkinin ve yakınlaşmanın Edirne Vakasından önce gerçekleştiği, Edirne Vakası'nın olsa olsa bu yaklaşmayı hızlandırmış olabileceği değerlendirilmesi ortaya atılmıştır. Ayrıca Edirne Vakası, Hurufilerin siyasi iktidarla kurduğu ilişki bağlamında ele alınmış ve Hurufilerin Edirne Vakasından sonra herhangi bir Osmanlı padişahı ile "Hurufi" olarak ilişki kurduğuna ilişkin güçlü bir delile rastlanmadığı görüşü öne sürülmüştür. Bu konuda öne sürülen isimlerin ise "Bektaşî" olarak tanındığı ve bundan hareketle Hurufiliğin halk ve devlet nezdinde en azından "resmî olarak" makbul bir düşünce olarak kabul edilmemeyi sürdürdüğü sonucuna varılmıştır. Bu çerçevede, Edirne Vakası'nın bir dönüm noktası olduğu vurgulanmıştır.

Hurufilik, Edirne Vakası ile birlikte Osmanlı toprakları içinde ilk dramatik tecrübesini yaşamış; bu tecrübe, Hurufilerin hem dinî hem siyasi eğilimlerini belirlemiştir. Anadolu ve Balkanlar deneyiminde sert bir kırılma noktası olan Edirne Vakası, müstakil hareket etmenin sakıncalarını dramatik bir şekilde anlayan Hurufilerin Bektaşî zümreleri içinde daha fazla kaynaşmasını hızlandırmıştır. Bu süreç hem Hurufiliğin Bektaşîliği daha fazla ve derinden etkilemesi hem de Hurufiliğin Alevi-Bektaşî kültüründen etkilenmesi sonucunu doğurmuştur. Hurufilik, Anadolu ve Balkanlar serüveninde yoluna bu şekilde devam etmiş ve kendisi de bu süreç içinde Alevi Bektaşî inanç sisteminden etkilenip dönüşerek ortaya böylesi zengin bir düşünce geleneği çıkmasına katkıda bulunmuştur.

# KAYNAKÇA

- AKSU, H. (1989). Ali el-A'â. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (C. 2) (ss. 381).
- ALKAN M., Yurtoğlu G. (2018). *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara) Bildiriler Kitabı*, ss. 47-65.
- ARTAN M. (2019). Osmanlı Arşiv Kaynakları Çerçevesinde Şahkulu Ayaklanması'nın Sebepleri. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 19: 85-312.
- BABINGER, F. (2003). *Fatih Sultan Mehmed ve Zamanı*. İstanbul: Oğlak Yayınları
- BABINGER, F. (2013). *Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedrettin*. Çev. İ. Yazgan. Ankara: La Yayınları.
- BALLI, H. H. (2010). *Fazlullah-ı Hurûfî ve Hurûfîlik*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi.
- BAHARLU, İ. (2021). *Şab'ın Bahçesinde – Şab İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- BARKAN, Ö. L. (1993). *Kolonizatör Türk Dervişleri*. İstanbul: Hamle Yayınları.
- BİLGİN, A. A. (2007). Nesîmî. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 33. Sf. 3-5.
- COA, A. (Bab-ı Asafî Mühimme Kalemi, Defterler). 7-26.
- GÖLPINARLI, A. (1973). *Hurûfîlik metinleri kataloğu*. Ankara: TTK Yayınları.
- GEORGIUS de Hungaria (1530). *Tractatum de Moribus, Conditionibus et Nequitia Turcorum*, Wittembergae ve Norimberga baskıları
- HEß, M. R. (2011). “Qualified “Heterodoxy” in a 17th century Hurûfî Mukaddime” *Orientalia Suecana LX (2011)*. ss. 151-162.
- İNALCIK, H. (1954). *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I*. Ankara: TTK Yayınları.
- İNALCIK, H. (2010). *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları 1302-1481*. İstanbul: TDV Yayınları.
- İNALCIK, H. (2003). Mehmed II. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (C. 28) (ss. 395-407).
- KAÇALIN, M. S. (1996). Gül Baba. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (C. 14) (ss. 227-228).
- KAÇAR, M. (2019). “Osmanlı Düşünce Dünyasında Nesîmî Algısı” *Türk Edebiyatı. Aralık 2019*. 27-33
- KASIMOV, O. M. (2011). “Hurûfî Musa: Kur'ân ve Kitâb-ı Mukaddes'in Geç Dönem Orta Çağa Ait “Sapkın” Yorumuna Bir Örnek” Çev. N. Uzun, *Marife, Yaz 2011*, 179-202.
- KOYUNCU, N. (2014). *Osmanlı Devleti'nde Şia Şafevî taraftarlarına uygulanan cezai yaptırımlar İran tebaasıyla evlenme yasağı*. Konya: Çizgi Kitapevi.
- MACİT, M. (2012). *Karaköyünlü Cihânsâh Hakîkî'nin Türkçe şiirleri*. Muhsin Macit (Haz.) 30.03.2023 tarihinde (<http://koha.ekutuphane.gov.tr/cgi-bin/koha/opac-MARCdetail.pl?biblionumber=123134> adresinden erişildi.)
- MÉLIKOFF, I. (2019). *Uyur idik uyurdular – Alevilik-Bektaşilik araştırmaları*. Çev. T. Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları.
- MUHİBBÎ (2016). *Mubibbî Divânı*, Haz. K. Yavuz; Orhan Yavuz. İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları.
- OCAK, A. Y. (2002). *Alevî ve Bektaşî inançlarının İslam Öncesi Temelleri Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- OCAK, A. Y. (2011). *Babaîler İsyanı - Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam – Türk Heterodoksisinin teşekkülü*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- OCAK, A. Y. (2013). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülbidler Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15-17. Yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- ÖZCAN, A. (2010). Eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (C.38) (ss. 485-486).
- ÖZCAN, E. S. (2010). "Fâtih Sultan Mehmed'in Hikmete "Sığınması" Üzerine" *Mukaddime I- 2010*, ss. 19-45.
- ÖZCAN, A. T. (2013). "Macaristanlı Georgius'a Göre XV. Yüzyıl Türkiyesi'ndeki Heterodoks Kesim" *Diyalog II-2013*, ss. 110-120.
- ÖZ, B. (1997). *Alevilik ile İlgili Osmanlı Belgeleri*. İstanbul: Can Yayınları.
- ÖZ, M. (2007). Râfıziler. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (C. 34) (ss. 396-397).
- REFİK, A. (1994). *On altıncı Asırda Râfızilik ve Bektaşilik*. Haz. M. Yaman. İstanbul: Ufuk Yayınları.
- ŞAHİN, İ. ve EMECEN F. (1994). *Abkâm Defteri, II. Bâyezîd Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Abkâm Defteri*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- ŞAHİN, H. (2007). Otman Baba. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 34) (ss. 6-8).
- ŞEREF, Han (1971), *Şerefname*, İstanbul: Ant Yayınları.
- TAŞKÖPRÜLÜZÂDE (2019). *Eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye Fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye – Osmanlı âlimleri (çeviri – eleştirmeli metin)*. Haz. M. Hekimoğlu İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları.
- USLUER, F. (2009). *Hurufilik - İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- USLUER, F. (2016). *Kısmet-Nâme Hurûfî şüirler II (inceleme-metin) Muhâf Dede*. İstanbul: TYEK Yayınları.
- USLUER, F. (2020). "On Hurufism and its periodization" *Ankara Üniversitesi DTCF Türkoloji Dergisi*, 24, 1 (2020), ss. 145-158.
- UZUNÇARŞILI, İ. H. (1988). *Osmanlı tarihi I*. Ankara: TTK Yayınları.
- YURTOĞLU, G. (2016). "Otman Baba'nın Tarikatına Dair" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 0/80 (2016), ss. 137-150.

---

**Derlemeler**  
*Review Articles / Übersichtsartikel*

---



## SAFEVİLER ETRAFINDA İLERİ SÜRÜLEN GÖRÜŞLER, TARTIŞMALAR

*Opinions and Discussions Claiming Around the Safavids*

### Meinungen und Diskussionen rund um die Safawiden

Cengiz YILDIRIM \*

ÖZ

Kızılbaş-Aleviliğin öncüleri olan Safeviler gerek tarihsel kimliği gerekse ortaya koyduğu felsefesi ile dün olduğu gibi bugün de ülkemizde ve dünyada etkisini sürdürmektedir. Safeviler, XIV. yüzyılın başından günümüze İran, Azerbaycan, Kuzey Suriye, Anadolu ve Balkanlarda yaşayan Kızılbaş-Alevi halkının üzerinde önemli rol oynamıştır. Fakat Safevilerle ilgili literatürde ele alınan birçok konuda yapılan tartışmalar henüz bir neticeye bağlanmış değildir. Bu da bir taraftan Safevi Şeyhleri ve Şahlarının isimleri etrafında yapılan tartışmaların odağında yaşamları, eserleri ve fikirleri yer aldığı için “Safeviler kimdir?” sorusuna verilen cevapların gözden geçirilmesini ve mevcut sorunun yeniden cevaplandırılmasını, diğer taraftan Kızılbaş-Alevilikle ilgili farklı bakış açılarını yansıtan yeni çalışmaların gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu makalenin amacı, Safevilerin ismi etrafında oluşan literatürden yararlanarak, Edebil Tekkesi, bu tekkenin Şeyhleri ve Şahları hakkında en çok tartışılan konuların başında gelen Safevilerin soyağacı (nesebname) meselesidir. Aynı zamanda ailenin mezhebi durumu (Şii, Sünni, Şafi) ve tarikatın politize olunması Safevilerde soy meselesini ön plana çıkarmıştır. Safevi soyunun Seyyid/Arap, Fars/Acem, Türk ve Kürt olmak üzere dört farklı etnik kökene dayandırılması konuya olan ilgiyi daha da artırmıştır. Bütün bunlar göz önüne alındığında Safevilerin oluşturdukları Kızılbaş-Alevi inancının, Türk kimliğinin hak ettiği düzeyde

\* Araştırmacı-Yazar, Ankara, Türkiye, yildirimcengiz@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-5229-3322.



araştırma ve inceleme konusunun yapılmadığına dikkati çekmek ve bu nitelikteki çalışmaların, Safevi Şeyhleri ve Şahlarının geliştirdikleri fikirlerini ve fikirler etrafında yaşayan bağlılarını (Kızılbaş-Alevileri) anlamak için gerekli olduğunu ortaya koymaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Safeviler, Buyruk, Kızılbaş, Alevi, Erdebil.

## ABSTRACT

The Safavids, the precursors of the Kızılbaş-Alevi tradition, have maintained their influence in our country and around the world, both in terms of their historical identity and philosophy. The Safavids have played a significant role over the Kızılbaş-Alevi communities living in Iran, Azerbaijan, northern Syria, Anatolia, and the Balkans from the beginning of the 14th century until today. However, many discussions regarding various aspects of the Safavids in the literature have yet to reach a definitive conclusion. Therefore, the debates surrounding the lives, works, and ideas of the Safavid Sheikhs and Shahs should be reexamined, the answers to the question “Who are the Safavids?” should be reconsidered, and new studies reflecting different perspectives on Kızılbaş-Alevism should be conducted. The aim of this article is to discuss the issue of the Safavid genealogy (nesebname), which is among the most debated topics concerning the Edebil Tekke, its Sheikhs, and the Safavid Shahs, by utilizing Safavid literature as a source. Additionally, the family’s religious affiliation (Shi’a, Sunni, Shafi’i) and the politicization of the order have made the issue of lineage significant among the Safavids. The attribution of Safavid lineage to four different ethnic origins, namely Seyyid/Arab, Fars/Ajam, Turk, and Kurd, has further increased interest in the subject. Given the existing literature and discussions, it will be emphasized that the relationship between the Kızılbaş-Alevi belief system, created by the Safavids, and the Turkish identity has not been adequately addressed in the literature. It will be highlighted that studies prepared from this perspective are necessary to understand the ideas developed by the Safavid Sheikhs and Shahs and the communities (Kızılbaş-Alevi) living in accordance with these ideas.

**Keywords:** Safavids, Buyruk, Kızılbaş, Alevi, Erdebil.

## ZUSAMMENFASSUNG

Aufgrund ihrer historischen Identität und ihrer Philosophie ist der Einfluss der Safawiden, die als Pioniere des Kizilbasch-Alevitentums gelten, in der Türkei und in der Welt bis heute ungebrochen. Vom Anfang des 14. Jahrhunderts bis in die Gegenwart haben die Safawiden für die im Iran, in Aserbaidschan, Nordsyrien, Anatolien und auf dem Balkan beheimateten Kizilbasch-Aleviten eine wichtige Rolle gespielt. Derweil ist man jedoch in der Forschung zu den Safawiden bei der Diskussion zahlreicher Fragen noch zu keinem endgültigen Ergebnis gelangt. Was es an dieser Stelle braucht, ist zum einen ein Überdenken der Antworten auf die Frage „Wer sind die Safawiden?“, da im Fokus diesbezüglicher Diskussionen bislang das Leben, die Werke und die Ideen der safawidischen Scheichs und Schahs gestanden haben, und zum anderen neue Studien, die verschiedene Perspektiven auf das Kizilbasch-Alevitentum eröffnen. Auf Grundlage der Literatur, die um den Namen der Safawiden entstanden ist, soll in diesem Artikel eine Auseinandersetzung mit der Genealogie (nesebname) der Safawiden stattfinden, die eine der am meistdiskutierten Fragen in Bezug auf den Ardabil-Orden und seine Scheichs und Schahs darstellt. Die konfessionelle Zugehörigkeit der Familie (Schiiiten, Sunniten, Schafiiiten) und die Politisierung des Ordens haben die Frage der Abstammung bei den Safawiden in den Vordergrund gerückt. Für ein zusätzliches Interesse sorgt die Frage deshalb, weil man die Abstammung der Safawiden auf vier verschiedene ethnische Gruppen zurückführt, nämlich Sayyiden/Araber, Perser/Iraner, Türken und Kurden. In Anbetracht all dessen ist es das Ziel dieser Studie, darauf hinzuweisen, dass der prägende Einfluss der Safawiden auf den Glauben der Kizilbasch und auf die türkische Identität nicht in dem Maße erforscht und untersucht wurde, wie er es verdient hätte, und aufzuzeigen, dass solche Studien notwendig sind, um ein besseres Verständnis der von den safawidischen Scheichs und Schahs entwickelten Ideen und ihrer Anhänger (die Kizilbasch-Aleviten) zu entwickeln.

**Schlüsselwörter:** Safawiden, Gebote, Kizilbasch, Aleviten, Ardabil.

## Giriş

Safevi Tarikatı'nın Erdebil'de ortaya çıkışından itibaren bir tasavvuf ve tarikat ruhunun hâkim olduğu yazılı kaynaklar aracılığıyla görülmektedir. Şeyh Safiyüddin Safi tarafından kurulan Safevi tarikatı (1301) ilk dönemlerinde daha çok Azerbaycan, İran, Anadolu, Suriye ve Irak bölgesinde hem elitler hem de halk kitleleri üzerinde oldukça etkili olmuştur. Safevi tarikatı başlangıcından Şeyh Cüneyd'in tarikat postuna oturduğu 1447'ye kadar yaklaşık yüz elli yıllık döneminde İslam dünyasının hemen her köşesinde rastlanan Hz. Ali sevgisine dayanan standart Sufi bir tarikat yapısında faaliyetlerini sürdürmüştür. Neredeyse bütün kaynaklar Safevi tarikatının Şeyh Cüneyd döneminde köklü bir değişim ve dönüşüm yaşadığından bahseder. Cüneyd'le birlikte "Safevi Sufi Tarikatı"nın Safevi Hareketi'ne dönüştürüldüğü kaydedilir.

Safevi Kızılbaş Devleti'ne giden yol Şeyh Cüneyd'in Erdebil'de kısa süre tarikat postuna oturmasıyla ve bölgenin hâkimi Karakoyunlu Cihanşah tarafından sürgün edilmesiyle başlar. Bir bakıma, Cüneyd'in şeyhliği yarım yüz yıl sonra Şah İsmail liderliğinde Safevi Kızılbaş Devleti'ni yaratacak olan Kızılbaş devriminin başlangıç noktasına işaret eder. Bir diğer açıdan Şeyh Cüneyd'in 1447'de posta oturmasından Şah İsmail'in 1501'de tahta çıkışına kadar süren bu devrim veya huruç dönemi, Safevi tarikatının Safevi Kızılbaş Devleti'ne dönüştüğü geçiş sürecidir.

XVI. yüzyılın başında devlete dönüşen tarihi Azerbaycan Türkmenleri, Anadolu ve Şamlu Türkmen-Kızılbaşlarından meydana gelen bu hareket Osmanlı tarihçiler, İran'daki Safevi tarihçileri tarafından görmezden gelinmiştir. Bu yüzden Safeviler ve Şah İsmail'in tarihi şahsiyeti ve Kızılbaşların İran tarihine katkıları Türkiyeli araştırmacılar tarafından tam olarak değerlendirilemediğinden Şah İsmail sadece Şiiliği mezhep olarak ilan eden bir İran hükümdarı olarak tanınmıştır.

Son yüzyılda Fuat Köprülü ve bazı Türk tarihçilerinin ortaya attığı ideolojik bakış açısıyla Safevi hareketine ve Kızılbaş Alevi kaynaklarına ilgisiz kalan bu kesim, diğer yandan Aleviliği tamamen Bektaşilik üzerinden anlatmaya çalışmışlardır. Anadolu ve Balkanlar'da nüfusun ciddi bir kısmını oluşturan Alevilerin inşa edilmekte olan Türk milletine entegre edilmesi gözetilmiştir. Köprülü'nün açtığı çığırdan devam eden birçok akademisyen, Alevilerin İran'la bağlantısını yok sayarak, Orta Asya Yeseviliğine bağlamak, Alevilik ve Bektaşiliği aynılaştırmayı, bunun sonucu olarak Kızılbaş-Aleviliğin tarihini ve inançlarını ağırlıkla Bektaşî kaynakları üzerinden tartışmayı sürdürmüşlerdir.

Şüphesiz Safeviler hakkında başka yazarlar da olmuştur. Bu kaynaklar hem yetersiz hem de yanlıdır. Safevilerle ilgili başvurulacak ilk ve en temel kaynak kısaca Safvetü's-Safa adı ile andığımız günümüzde de Kızılbaş-Alevilere rehberlik eden "Buyruk"tur. Safvetü's-Safa Tarikatın kurucusu Safiyüddin Safi'nin yaşamı ve kerametlerini anlatan menkıbevi bir eserdir. Ahmet Taşğın'a göre (2014: 15-68) Safvetü's-Safa adlı eser Safiyüddin Safi ile oğlu Şeyh Sadrüddin Musa'nın birbirine sordukları soru-cevap şeklinde bir diyalog formatında yazılmıştır. Ancak eserde Şeyh Safiyüddin ile müritlerinin de karşılıklı soru-cevap şeklindeki diyalogları olduğu görülür. "Dört Kapı Kırk Makam"ın Kızılbaş-Alevi geleneğine has yorumlarıyla başlayıp Kızılbaş-Alevi inanç ve erkânına dair temel meseleleri açıklayan içeriği, eserin buyruk türü içinde yer aldığını net bir şekilde ortaya koymaktadır. El yazması olan bu eser Şeyh Safi öldükten (1334) sonra oğlu Şeyh Sadrüddin Musa'nın denetiminde, Safevi dervişlerinden İbn Bezzaz tarafından Farsça kaleme alınmış ve 1358'de neşredilmiştir. 1501'de Safevi Devleti kurulduktan sonra Şeyh Sadrüddin Musa'dan itibaren Şah İsmail'i de içine alan bir şekilde aile bireyleri ilave edilmiştir. Safiyüddin Safi'nin sağlığında yazdığı şiirlerinin de olduğu Kara Mecmua'dan da bahsedilse de Safvetü's-Safa, Safevi menâkıbnâmesinin en tanınmışıdır. Bu tanınmışlık, ilk planda tarikatın piri Safiyüddin Safi'nin yaşamına, inancına hasredilmiş olmasından ve bu sebeple de özellikle Anadolu ve Balkanlar'da yaşayan müritleri tarafından bir çeşit kutsallık kazanarak "Buyruk" olarak okunmasından ileri gelmektedir.

## **1. Safevilerin Soy Şeceresi (Nesebi), Etnik Kimliği, İnanıcı (Mezhebi)**

### **1.1. Safevilerin Soy Şeceresi (Nesebi)**

Safevilerin ismi etrafında oluşan literatürden yararlanarak, Edebiyat Tekkesi, bu Tekke'nin Şeyhleri ve Şahları hakkında en çok tartışılan konuların başında gelen Safevilerin soyağacı (nesebname) meselesidir. Özellikle, 15. yüzyılın ortalarından bu yana devam eden ve her zaman dikkat merkezinde olan bu durum, dönemin İlhanlı, Timurlu, Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Osmanlı hatta Memlûk devletlerini de yakından ilgilendirmiştir. Ayrıca bu konu, Orta Doğu'da siyasî arenanın derinleşmesine ve dengelerin yeniden kurulmasına neden olan İran/Azerbaycan merkezli Safevi Kızılbaş Devleti'nin öğrenilmesi açısından da çok büyük önem arz etmektedir. Kuşkusuz Safevilerin soy şeceresini öğreneceğimiz temel kaynak Safvetü's-Safâ adlı eserdir.

İskender Bey Munşi (2019: 51-52), Safevileri on dokuzuncu göbekten Yedinci İmam Müsa-ı-Kâzım'a ulaştırır. Buna göre soyağacı (nesebname) şöyledir: İmamü'l-Hüman Musa el Kazım, Ebü'l- Kasım Hamza, Seyyid Ebu Muhammed Kasım, Ahmed-il Arabi, Seyyid Muhammed, Seyyid İsmail, Seyyid Muhammed, Seyyid Cafer, Seyyid İbrahim, Seyyid Muhammed, Seyyid Hasan, Seyyid Muhammed, Şeref Han, Seyyid Muhammed, Firuz Şahi Zerrinkulah, İvaz-el-Havass, Mauhammed el Hafız, Sehaddin Reşit, Şeyh Kutbüttin, Şeyh Salih, Şeyh Emineddin Cibril, Şeyh Safiyüddün İshak isimleri yer alır. Mirza Abbaslı'da (1976: 287- 329) daha sonra, Şeyh Safiyüddin Safi'den sonra gelen tarikatın şeyhleri Şeyh Sadreddin Musa, Şeyh Hoca Ali, Şeyh İbrahim, Sultan Cüneyd, Sultan Haydar, Şah İsmail olarak Safvetü's-Safa adlı esere ilave edildiği belirtilir.

Safevi ailesinin soyunu belirten Safiyüddin'in hal tercemesine ve Safeviliğe dair yazan Cihat Aydoğmuşoğlu (2018: 11) Safvetü's-Safa adlı el yazması eseri kaynak olarak Safevi ailesinin soyunu, on dokuzuncu göbekten yedinci imam Musa-ı-Kâzım'a bağlar ve seyit soyundan olduğunu doğrular. Faruk Sümer (1999: 10) Safevilerin seyitlik iddialarının XV. yüzyılın ikinci yarısından yani şeyh Cüneyd'ten itibaren ortaya atılmış olduğunu, onların da bundan sonra kendilerini Hz. Ali ahfadından saymış olduklarını belirtir.

Safevi Tarihçisi Mirza Abbaslı (1976: 287-329) konuyla ilgili: "Anlaşılan kendilerini seyid olarak gören ve bu hususta uzun zaman mücadele veren Safevi şeyhleri, neseplerinin bu şekilde tanınmasını istemiş ve bunun dışında ihtimal bırakmamışlardır. Buna rağmen, kesin olan bir gerçek vardır ki bu dönemde Safeviler tamamıyla Türkleşmiş ve süreç içinde de Safevi Devleti'nin temellerini Türk devlet geleneklerine göre atmışlardır." açıklamalarını yapmıştır.

## 1.2. Safevilerin Etnik Kimliği

Tarihçiler, Safevi ailesindeki siyasî gelişmelerden yola çıkarak Safevileri Arap, Fars/Acem, Türk ve Kürt olmak üzere dört farklı etnik kökene dayandırmaktadırlar. Zeki Velidi Togan (1970: 91-118) Safvetü's-Safa adlı eserde Şeyh Safiyüddin'in yedinci atası Zerrin Kûlah Firuz Şah'tan El-Kürdi el-Sencani olarak bahsedildiğinden yola çıkarak Safevilerin etnik kökenine ilişkin onların Kürt kökenli olduğunu iddia eder. Safevilerin ileri sürdükleri gibi Türk değil Kürt menşeli olduklarını yazar. Togan, Kürt askeri birliklerinin Azerbaycan'a gelişine dair Safvetü's-Safa'da geçen bir rivayette

1025 yılında Revvadilerin Azerbaycan'ı işgal etmesi şeklinde algılamıştır. Bu bilgiden yola çıkan Togan, “Safevilerin cetlerinin dili Azerî Farsçası olup, İlhanlılar devrinde Türkleşmiş ve Türkmenler arasına Şeyh ve mürit sıfatı ile sokulmuşlardır.” der. Faruk Sümer de (1976:1-3) Togan'ın görüşüne benzer görüşler ileri sürerek şöyle demektedir “Tahmin etmek mümkün olabilir ki Safiyüddin İshak'ın atası Firuz Şah, Kürtlerin X. yüzyılda Azerbaycan ve Erran'a yayılmaları esnasında Erdebil'e gelmiş ve şehrin yakınında bir yerde yerleşmiştir.” Sümer, bu fikirlerini kanıtlamak için Kürt hanedanlarından olan Revvadilerin Azerbaycan'ı yönetmesini ve İbn Arab Şah'a istinaden Erdebil ve Mugan arasında kalan yerlerin Kürt menşeli Cakırlı yurdu olduğunu, 15. yüzyılda Cakırlıların tamamen Türkleştiğini bildirir.

Safevilerin orijini konusunda Avrupalı bazı tarihçiler, Türk tarihçilerinden farklı görüş ileri sürmektedir. Oktay Efendiyev'in (2018: 33) Safevi soyunun ismini aldığı Şeyh Safiyüddin ve devamıyla ilgili alıntı yaptığı Rus şarkiyatçılarından Barthold “İlk Safevi şeyhleri Erdebil'de yaşamış ve onların ana dili Azerbaycan dili (yani Türkçe) olmuştur.” derken Petruşevski ise benzer görüşte olup “Bu Erdebil şeyhleri şüphesiz ki Fars değil, Türk kökenlidir.” dediğini ve sülâlenin Şeyh Safiyüddin'den başlayarak güçlü bir şekilde Türkleşmiş ve Anadolu Türkleriyle sıkı bir ilişki kurarak bunlardan etkilenmiş olması açısından öneminden bahseder.

İskender Bey Munşi (2019: 10-11) Safevilerin Türk kökenli olduğunu, Şeyh Safi'nin “Türk Piri” diye anıldığını şöyle anlatmaktadır: “Bir gün Şeyh (Safi) oturmuştu. Mihrabın duvarının yarıldığını gördü. Oradan bir adam çıkıp Şeyh'e dedi ki: Ey Pir-i Türk... Onun cemalinin bedri, hüsn ve kemalinin yetkinliği öyle bir dereceye çıkmıştır ki o daima “Türk Piri” olarak anıldı.” Oktay Efendiyev (2018: 33) Safvetü's-Safa'daki verilerden hareketle Mevlâna Ahmet ve Mevlâna İbrahim Tebriz-i Safevi'nin anlattığı bir olayı şöyle aktarır: “(Biz) Erdebil'e geldik. Şeyh'in yanında (evinde) -Allah onun ruhunu aziz tutsun- bizim için siyah ekmek ve su getirdiler. Biz orada bulunduğumuz sırada içeri Türkler girdi misafir gelen Türk müritlerine daha iyi hizmette bulunarak onlara beyaz ekmek ve bal sunulduğunu” örnek vererek Safevilerin Türk olduğunu vurgulamaktadır. Bu da Şeyh Safiyüddin döneminde Erdebil halkının Türk olduğuna işaret etmektedir. Ancak temel kaynakta Safevilerin nesep bakımından Türk olduklarına dair direkt bilgi bulunmamaktadır.

Rıza Nur (1979: 118) “Bu sülâle Türk'tür.” dediği Safeviler hakkında “Safevi tarikatını kuran büyük babasının soyca İmam Musa Kazım'a nisbeti ve suretle Arap olması lazım ise de bu uydurmadır. Çünkü o vakit bütün Müslüman memleketlerinde

bilhassa İran'da da her saltanata geçmek veya sivrilmek isteyeninin mutlaka kendisini ya Evlad-ı Resüle veya bir padişah sülalesine mensup göstermesi, bu yolda şecereler uydurması adet ve zaruri idi. Hâlbuki bu zatın Erdebili olduğundan şüphe yoktur. Erdebil o vakit ve şimdi de Türk'tür. Hele bu sülalenin bütün istinatgâhının Türkmenler olması bu babda kati bir delil mahiyetindedir. Çünkü Türk ve Acem arasındaki büyük nefret ve düşmanlık bir Acem'in Türkler tarafından himaye edilmesine katiyen manidir. Türk olmasalardı, bu Türkmenler onlara istinatgâh olmazlardı." söylemiştir. İsmet Zeki Eyuboğlu da (1979: 46) "Şeyh Safiyüddin 1174'te Arabistan'dan Azerbaycan'a göçen Firuz Şah'ın torunudur." diye yazmaktadır.

### 1.3. Safevilerin İnanıcı (Mezhebi)

Safevilerin soyları (nesepleri) kadar mezhepleri hususunda da tartışmalar olmuştur. Bazı tarihçiler Tarikatın kurucusu Şeyh Safiyüddin'in Sünnî bir mutasavvıf olduğunu iddia etmektedirler. 1340'lı yıllarda Anadolu, İran, Azerbaycan ve Erdebil'i dolaşmış olan Seyyah İbn Battuta (2021: 1/312) o dönem coğrafi bölge halkının büyük çoğunluğunun "Ehl-i Sünnet (Sünnî)" olduğunu vurgulamaktadır. TDV İslam Ansiklopedisi "Azerbaycan" başlıklı makalesinde Togan (1970: 91-118) Karakoyunlu Cihanşah'ın vakıf belgelerinde Şeyh Safiyüddin'in Sünnî olduğunun kaydedildiğini yazar.

Safiyüddin Safi'nin geliştirdiği inanç kurumu On İki İmam anlayışına dayandığından, Ali sevgisinden kaynaklanan bütün tarikatları etkilemiştir. Felsefesi özellikle Anadolu'nun değişik bölgelerinde konar-göçer Kızılbaş-Alevi topluluklarınca benimsenip yayılmıştır. Bu felsefe, eski İran inanç öğeleri ile sufi İslami (halk/Müslümanlığı) öğelerin karışımıdır. Bu inanç düzenine göre kadın erkek ayrımı yoktur. Küskünlük, içki yasağı, insanı küçümseme, kadının kapanması gibi davranışlar doğru değildir. Şeriatın getirdiği koşullar kişinin istencine bağlıdır, zorunlu değildir. Çünkü insan saygındır (Yıldırım, 2019: 26).

Safevi Tarihçisi Mirza Abbaslı (1976: 294) tarikatın kurucusu Şeyh Safiyüddin tarikat ilkeleri açısından sufiliği takip etmiş tarikatını herhangi bir mezhebî çerçeveye yerleştirmemiştir. Zaman zaman kendisine mezhebini soranlara Hz. Ali'ye ve imamlara bağlılığından söz etmiştir. Safvetu's-Safa'da şeyhin müritlerinin çoğunun Şafi olduğu bunun yanında Hanefilerin ve Şiiilerin de bulunduğunu hatta Budist ve Hristiyan taraftarlarının bile olduğu malumatı verilir.



## 2. İlk Dönem Safevi Şeyhleri (Safiyüddin Safi, Sadrüddin Musa, Hoca Ali, Şeyh İbrahim)

Budak Muşşi-i Kazvini (2004: 251) Safevi Tarikatının kurucusu Şeyh Safiyüddin Safi'nin Erdebil'e bağlı Kalhoran köyünde 1252'de doğduğunu yazar. Tarihçi Müneccimbaşı'ndan alıntı yapan Walther Hinz (1992: 63-64) Kazvini'yi doğrular. Safiyüddin Safi'nin ataları ve doğduğu yer ile ilgili şu bilgileri verir:

*“Bunlardan önce Erdebil'e gelen Zerrin Külah Firüz Şah olup bir abid (ibadet eden) ve zahid ve köşenîşin (inzivaya çekilmiş) bir âdem idi. Rengin adlı bir yerde ölmüştür. Daha sonra oğlu Avaz-ül Havas Rengin'den ayrıldı ve Erdebil köylerinden Esrefencan köyüne yerleşti. Burada ölünce yerine oğlu Muhammed geçti. O da ölünce Kalboran abalisi oğlu Selahaddin'e itikat ettiler. Bunun da yerine oğlu Kubbettin geçti. Buralara saldıran Gürcüler, Kubbettin'i yaralayarak öldü diye bıraktılar. Sonra yarası tımar edilerek (tedavi) iyileşti. Daha sonra oğlu Eminüddin bir müddet burada oturdular. Hepsinin kabirleri Kalhoran köyündedir. Şeyh Safiyüddin, Eminüddin'in oğlu olup salah ve takva sahibi idi.”*

Budak Muşşi-i Kazvini'nin belirttiğine göre (2004: 251-255) 1252 yılında Eminüddin Cebrail ve Devlet Hatun'un çocukları olarak doğan Şeyh Safiyüddin, ailenin altı erkek çocuğundan beşincisi olarak dünyaya geldi. Henüz altı yaşındayken babası Eminüddin Cibril vefat etti. Safevi kaynakları onun daha çocukluk yıllarında akranlarından ayrıldığını liderlik özellikleri göstermeye başladığını kaydediyor. Safiyüddin Safi önce Erdebil de iyi bir öğrenim gördü. Öğrenciliği sırasında ailesi ve bölgede varlık gösteren sufi akımlardan etkilendi. Yaklaşık 20 yaşlarındayken Erdebil uleması arasında kendi temayülüne (eğilim) uygun bir mürşit bulamadığı için Şiraz'a gitti. Şiraz'da Şeyh Rükneddin Beydavi ve Emir Abdullah gibi sufi dervişlerle tanıştı. Burada da aradığını bulamayan Safiyüddin'e Emir Abdullah, Hazar Denizi civarında oturduğu söylenen çağının ünlü mutasavvıfı Halvetiye tarikatı Şeyhi olan İbrahim Zahid-i Geylani'yi tavsiye etti. Uzun ve meşakkatli bir yolculuk süreci yaşayan Safiyüddin, dört yıl süren bir arayıştan sonra Hazar Denizi'nin güney kıyılarında Geylan'daki zaviyesinde aradığı mürşidini buldu. Safevi tarihçisi Yahya b. Abdüllatif Kazvini (1984: 20) Halvetiye tarikatının silsilesini yedinci İmam Musa-ı Kazım ve Ali bin Ebu Talib'e dayandırır.

Bu buluşma esnasında Safiyüddin 25, Şeyh İbrahim Zahid Geylani ise 60 yaşındadır. Bir süre sonra onun yönetimi altında bulunan topluluğa katıldı, kendini tasavvuf konularında çalışmaya verdi. Özellikle halifelik sorununu içeren tarihsel olaylarla

İlgilendi. Mürşidinin hizmetinde yirmi beş yıllık bir süluktan (manevi yolculuk) sonra aldığı icazet ile irşat (aydınlatma) için İran'ın değişik illerinde gezilere çıkarak çevresinde toplananlara düşüncelerini açıklamaya başladı. Mürşidinin kızı Bibi Fatma ile evlendi (1277). Bu evlilik şeyhi ile olan ilişkilerini güçlendirdi. Ölmesi durumunda Safiyüddin'in dergâhın başına geçmesini vasiyet etti. Şeyh İbrahim Zahid-i Geylani 1301'de seksen beş yaşında öldü. Böylece Safiyüddin tarikatın şeyhi oldu. Mürit ve halifeler kendisine katıldı. Bir süre sonra Erdebil'e dönen Safiyüddin burada Hz. Ali sevgisine dayanan, kendi adını taşıyan (Safevi) tarikatını kurdu (Yıldırım, 2019: 28-34).

Şeyh Safiyüddin Safi tarafından kurulan Safevi Tarikatı ilk dönemlerinde daha çok Azerbaycan, İran, Anadolu, Suriye ve Irak bölgesinde hem elitler hem de halk kitleleri üzerinde oldukça etkili olmuştur. Kerametleri ve rüyaları müritleri vasıtasıyla etrafa anlatılan Safevi şeyhine derin bir sevgi ve bağlılık onun taraftar kitesini giderek artırmış, aylarca hatta yıllarca süren yolculuklara katlanan ziyaretçiler Erdebil Tekkesi'ne akın etmiştir. Bu arada ününü duyan ziyaretine gelen İlhanlı veziri Reşideddin ile yakınlık kurmuş ve korunmuştur. Osmanlılar nezdinde II. Bayezit'e kadar itibar gördüğü ve maddi destek aldığı bilinmektedir.

Bölge Moğol hâkimiyeti altında olduğundan halk içerisinde pek çok inanç hayat bulabiliyordu. Şeyh Safiyüddin Hz. Ali soyundan geldiğini ileri sürerek seyit olduğunu kabul eder. Erdebil Tarikatı'na göre Allah-Muhammed-Ali üçlüsü tartışılmaz bir inanç merkezidir. İnsanın tanrısal tözden yaratıldığı kabul edilir. Bu nedenle "Peygamberden sonra İslam toplumunun en yetkin kişisi Ali'dir" der. Hz. Muhammed'den sonra halifelik Ali'ye verilmesi gerektiği inancını taşır. Nitekim Peygamber'in bu konuda Veda Haccı dönüşünde Gadir-i Hum denilen yerde konakladığında çevresindekilere açıkladığı bir hadis de vardır. Bu hadiste "Benden sonra imamet ve hilafet Ali'nindir" yargısında bulunmuştur. Oysa halife seçiminde buna uyulmadığını, dinin genel ilkelerine aykırı davranıldığını öne sürer. Gerçekte Ali, bilgi ve tinsel gerçekler bakımından bütün öteki halifelerden üstündür. Yine İslam dininin kurallarına göre halifelik bilgi, yetkinlik ve olgunluk istediğinden oy çokluğuna değil bilimsel yetkiye dayanmaktadır. Bu nedenle Ali'ye verilmeli ve babadan oğula geçmeliydi görüşünü savunur (Yıldırım, 2021: 62-63).

Erdebil Tekkesi'ne gelen topluluklar Hz. Ali sevgisinin yanında doğa kuvvetlerine inanan Orta Asyalılardan, ateşe ve ışığa tapan Zerdüştlere kadar uzanan geniş bir yelpazeyi kapsıyordu. Şeyh Safiyüddin'nin müritleri arasında İlhanlı Gazan Han'ın

(1295-1304) veziri Reşüdüddün (1248-1318), Olcaytu Han (1304-1316), Ebu Sait Bahadır Han (1316-1335) ve Emir Çoban (1320-1327) da vardı. Olcaytu'nun On İki İmam Şiilğini kabul etmesinin bu mezhebin bir İlhanlı (Moğol) eyaleti durumunda bulunan Anadolu'daki Gayri-Sünni (Heterodoks) köylü ve göçebeler tarafından sevinçle karşılandığı muhakkaktı. İlhan Erdem (2000: 27) "Olcaytu'nun İmamiye Şiilğini kabul etmesi üzerine Horasan'dan Anadolu'ya geçmiş Türkmen köylü göçebeler arasında Ebubekir, Ömer, Osman ve Aişe adlarının anılmasının yasaklandığı, Türkler ile Moğollar arasında bir kaynaşmanın başlamış olduğunu" belirtir.

Şeyh Safiyüddin'den itibaren her dönemde özellikle de İlhanlı Gazan Han ve veziri Reşüdüddün dönemlerinde Erdebil'deki dergâhın himayesi en yüksek derecedeki devlet adamlarının üzerindeydi. Şeyh Safiyüddin 1334 yılında 85 yaşında Erdebil'de öldü ve dergâhın avlusuna defnedildi. Şeyh Safiyüddin öldüğünde Tekkenin varlıkları arasında Azerbaycan'da kırk köy, Erdebil'de yaklaşık iki yüz ev, yeteri kadar hamam ve kervansaray bulunuyordu.

Walther Hinz (1992:5-9) Safvetü's-Safa'nın üçüncü cildinde Şeyh Safiyüddin'in etkisinin genişliği ve İlhanlıların kendisine olan ilgisi hakkında kaydedilen şu bilgileri aktarır:

*"İbrahim Zabıt Geylani ölmeden önce Safiyüddin'e vasiyet etti. Safiyüddin de irşat mevkiiine geçerek keramet ve harikalarıyla şöhret kazandı; ahalinin ve Şii İlhanlı hükümdarları ile emirleri kendisine kemal üzere itikat ettiler ve çok mezalim def'ine bais oldu. Müritleri o kadar çoğaldı ki bir gün emir çoban ona, bizim askerlerimiz mi çoktur yoksa sizin müritleriniz mi diye sorunca, "Sizin askeriniz dahi cümlesi müridimizdir, ziyadelik nasıl sorulur?" cevabını verdi. Emir çoban ve sultan Ebu Said dahi kendisine inabet ve itikat üzere idiler."*

Walther Hinz (1992: 5-9) "Şeyh Safiyüddin'in ve Erdebil Tekkesi'nin İlhanlılar tarafından yardım gördüğü ve korunduğu İlhanlı veziri ve tarihçisi Reşüdüddin'in mektuplarında da açıkça görülmektedir." der ve şöyle devam eder: "Reşüdüddin'in, Erdebil valisi oğlu Mir Ahmed'e mektup göndererek peygamberin doğum gününde her yıl tekkeye şarap, yağ, hayvan, şeker, bal ve bu gibi hediyeler vakfedilmesini; başka bir mektubunda ise Şeyh'e son derece hürmet gösterilmesini ve sağlığı ile yakından alakadar olmasını" istediğini belirtir

Mirza Abbaslı (1976: 301) “Gazan Han’ın İslam kimliğinde en büyük özelliği Ehl-i Beyt’e ve o nesilden gelen seyitlere büyük bir saygı ve bağlılık göstererek onları himaye etmesiydi. Şah İsmail’in büyük atası Şeyh Safiyüddin Safi ile de ilişkileri bulunmaktaydı” diye yazar.

Zeki Velidi Togan (1970: 308) Gazan Han, 1303 yılında Şiilerce (Caferiye) kutsal sayılan Kerbelâ’yı ziyaret etmiş ve Hz. Hüseyin’in türbesine büyük hediyeler vermiş, türbeyi ve Kerbelâ şehrini mamur hale getirmiştir. O zamana kadar ıssız çöl vaziyetinde olan Kerbelâ sahrasına bugün de kullanılan Arapların “Nehr Gazan-i Ulya” dedikleri “Yukarı Gazan Irmağı” adı verilen büyük bir kanal açtırmıştır. Gazan Han bu kanalın biraz aşağısında ‘Meşhed-i Seyid-i Ebû’l Vefa’ civarında “Nehr Gazan-i Süfla” yani “Aşağı Gazan Irmağı” adı verilen bir kanal daha açtırmıştır diyen Togan şöyle devam eder:

*“Moğolların (İlhanlılar), Horasan, İran ve Anadolu’da Ehl-i Beyt nesline karşı özel bir ilgi ve hürmet gösterdikleri muhakkaktır. Bu ilgi Moğolların Müslüman-Türk oldukları ve Şiiliği ile bilindikleri halde özellikle Osmanlı tarihçileri tarafından birtakım sebeplerden dolayı açıkça yazılmamıştır. Togan bunun sebebini 1256’da Hülagû Han tarafından İslam’ı temsil ettiği bilinen Abbasi halifeliğinin ortadan kaldırılmasına ve 1402’de kendini Moğolların devamı olarak gören Timur ile Osmanlı padişahı Yıldırım Bayezid arasında yaşanan Ankara savaşına bağlar.”*

Bazı tarihçiler, Cengiz Han sülalesinin dolayısıyla Moğolların Şii değil Sünni olduğu hatta Şafi inancını taşıdıklarını belirtirler. Moğolların Şiiliğe olan ilgisini Hans R. Roemer’den alıntı yapan İsmail Aka Timurlular adlı eserinde Cengizliler harekâtının batıya yöneldiği zamanlarda, aralarında rivayet edilen Moğol ananesinde Cengiz Han’ın soyunun Hz. Hüseyin’in oğlu Hz. Zeynel Abidin’e dayandığı ve sülaleye (Ehl-i Beyt nesli) özgü bir ilgi ve saygı gösterildiğine değinir (Aka, 2019: 41).

Şeyh Safiyüddin’in vasiyeti gereği ölümünden sonra Bibi Fatma’dan doğan oğlu (d. 27 Nisan 1305) Şeyh Sadrüddin Musa dergâhın başına geçmiştir. Mirza Abbaslı’nın verdiği bilgiye göre (1976: 294) bölgede hâkim bulunan İlhanlı İmparatorluğunun parçalanma sürecine girmiş olmasına rağmen Sadrüddin Musa, bu zor devrede Erdebil’deki tarikat merkezine ait toprakları koruduğu gibi Safevî hanedanının bir türbe (babası Şeyh Safiyüddin türbesi), bir tekke ve müstemilat binalarından meydana gelen mukaddes merkezini yaptırarak orayı zenginleştirmiştir. Şeyh Safiyüddin’in mezarı tüm Safevî tarihi boyunca atalar mezarlığı olarak şahlar ve Kızılbaşlar

tarafından saygı görüp ziyaretçi akına uğramıştır. Sadrüddin Musa'nın yoğun gayretleri dergâha babası Safiyüddin'in döneminde olan sevgi ve saygıyı daha da artırmış, Safevi tarikatının genişleme ve taraftar sayısının artması ile adından söz ettirmiştir. 60 yıla yakın bir süre şeyhlik postunda oturan Sadrüddin Musa, babası Safiyüddin'in ehil görerek tayin ettiği ve nitekim onunda genç yaşında aldığı bu sorumluluğu hakkıyla yerine getirdiği söylenir. Babasının karizmatik kişiliği ve kemali insanları Şeyh Safiyüddin'in şahsiyetinde tekkeye çekerken Sadrüddin Musa'nın döneminde tekke artık kurumsallaşmış ve "Safevi Tarikat Ekolü" oluşmuştur.

Seyyid H. Esterebadi (2019: 45) Şeyh Sadrüddin Musa zamanında da artarak devam eden müritleri kitleler, binlerce kişilik gruplar halinde doğudan ve batıdan Erdebil Tekkesi'ne gelmişlerdir. Üç ay içinde sadece Anadolu'dan gelenlerin sayısının 3000 olduğu belirtilmektedir. Budak Munşi-i Kazvini'nin belirttiğine göre (2004: 68) ölmeden kısa süre önce oğlu Hoca Ali'yi halefi olarak tayin eden Sadrüddin Musa 1391'de ölmüştür. Tekke içinde aile mezarlığında yatmaktadır.

## 2.1. Emir Timur Hoca Ali İlişkisi

1391'de ölen Şeyh Sadrüddin Musa'dan sonra tarikatın başına geçen oğlu Hoca Ali'nin doğum tarihi ve hayatının ilk yılları hakkında bilgi yoktur. Mirza Abbash (1976: 295) onun vefat ettiğinde altmış yaşlarında olduğunu söyler ki bu takdirde 772 (1371) yılından sonra doğmuş olmalıdır.

Hoca Ali zamanında Alevi bir mahiyet kazanan Erdebil Tekkesi'nin devrin hükümdarlarının iltifatına mazhar olduğu bilinir. Hoca Ali'nin Emir Timur nezdinde de büyük saygı gördüğü muhakkaktır. Emir Timur (d.1336-ö.1405) Ankara Savaşı'nda Yıldırım Bayezid'i yendikten (1402) sonra başkent Semerkant'a dönüşünde ziyaret ettiği Şeyh Hoca Ali'ye köyleriyle birlikte Erdebil'i vakıf olarak tarikata bağışlar (Aydoğmuşoğlu, 2019: 22-23) ve böylece Safevi ailesi için daha özerk bir etki alanı doğmuş olur.

Seyyid Hasan Esterabadi (2019: 25) 1403-1404 tarihinde Al Tamga adıyla anılan Mühr-i Timuri ile Erdebil ve havalisinin Safevîye tarikatına vakıf olarak verildiğini yazmaktadır.

Oktay Efendiyev (2018: 67-68) Timur bu ziyaret sırasında kendisine başka ne gibi hizmette bulunabileceğini sormuş, Hoca Ali de Anadolu'dan getirdiği Türk esirlerin serbest bırakılmasını istemiştir. Timur'un emriyle hemen serbest bırakılan bu

esirlerin (rivayete göre 30.000 kişi) şükran borcu olarak Safevi tarikatının hizmetine girdiğini aktarır. Efendiyev şöyle devam eder:

*“Hoca Ali’nin Timur’dan bağışlanmasını istediği bu esirlerin, Safevi tarikatına meyilli Anadolu’lu Türkmen çümreler olduğu düşünülebilir. Bunların bir kısmı daha sonra Anadolu’ya dönerken kalanlar için Erdebil’de ‘Rumlu’ adında bir mahalle kurulmuştur. Hoca Ali bu olaydan sonra Anadolu’da Teke, Hamid ve Karamanoğulları gibi güney beyliklerinde birçok müride sahib olmuştur. Safevi tarikatının Anadolu’daki ilk mensupları yurtlarına dönen bu esirlerle onların nesilleridir.”*

Safevi tarikatının Anadolu’daki ilk mensupları, Anadolu’da doğup yetişen bir sufünin kurduğu ilk Türk tarikatı olan Bayramiye’nin piri Hacı Bayram Veli, Somuncu Baba’nın (Hamidüddin Aksarâyı) halifesidir. Sarı Abdullah Efendi (2017: 61) Hoca Ali’nin Somuncu Baba’ya hilâfet verip Anadolu’ya gönderirken yanındakilere “Diyâr-ı Acem’de emanet olarak bulunan esrâr-ı ilâhiyye onunla diyâr-ı Rûm’a intikal etti.” dediğini rivayet eder. Ancak Somuncu Baba Timur’un götürdüğü esirler içinden biri değildir. Kaynaklar Hoca Ali’ye intisap ettiğini yazar, tarih belirtmezler. Etem Cebecioğlu (2006: 89-107) “Somuncu Baba diye tanınan Şeyh Hamidüddin Aksarâyı, seyahate çıkıp pek çok meşayih-i izam (şeyh, veli, evliya) ile görüştüğünden sonra Şam-ı Şerife gelmiş ve mürsid-i kâmil bulmak ümniyesiyle Erdebil’e kadar gidip Hoca Ali Erdebili hazretlerinin bezm-i irfanına erişmiştir.” diye yazar. Abdülbaki Gölpınarlı da (1997: 102) yukarıda da belirtildiği üzere Bayramiye tarikatı silsileleri Hacı Bayram Veli ve Somuncu Baba, vasıtasıyla Safevi silsilesine ulaştırır. Bu bakımdan onun Türk tasavvuf tarihinde önemli bir yeri vardır.

Anadolu Kızılbaşlığının şekillenmesinde fikir ve inanç hayatının olgunlaşmasında Erdebil Tekkesi’nin büyük rolü vardır. Erdebil’de oluşan güçlü çekim merkezi, Azerbaycan, Anadolu, Suriye ve Irak topraklarına doğru yayılarak yüzyıllar içinde büyük gücün öncü birikimi olmuştur. 15. yüzyılın ilk çeyreği içinde bir müderris-sufî olan Hacı Bayram Veli’nin (ö.1429) Ankara’da kurduğu Bayramiye tarikatı ilk zamanlarda daha ziyade Orta Anadolu’nun çiftçisi ve köylüsüne dayanır. Ekicilikte imeceyi getiren, ürünü eşit bölüştüren, Ahilerce çiftçi piri sayılan Hacı Bayram Veli gayri-Sünni halk tarafından çok sevilir. Süreç içinde müritlerinin sayısının artması sonucu İslam şeriatı karşısı olduğu rafizilik, zındıklık ve mühlitlik yaptığı iddiasıyla saraya ihbar edilir. Bunun üzerine Osmanlı padişahı II. Murat’ın emriyle (1421-1451) boynuna, ellerine ve ayaklarına zincir vurulup idam edilmek üzere, Osmanlı sarayına, Edirne’ye götürülür (Cebecioğlu, 2006:108-109). Münecimbaşı’da (2019: 134) II.

Murat, uzun sorgusundan sonra Kızılbaş tacını çıkarması, etrafındaki Rafızileri dağıtması şartıyla Hacı Bayram Veli'yi affeder. Ancak Ankara havalisi Osmanlı'ya muhalif sufilerle dolu olduğu için ayaklanma kuşkuları vardır. Bundan dolayı onu göndermek istemez bir medresede müderris olarak görev verir. Ancak Hacı Bayram Veli bu görevi istemez Ankara'ya döner.

## 2.2. Anadolu ve Suriye Türkmen-Alevilerinin Erdebil Tekkesi'ne İlgisi

1429'da Şeyh Hoca Ali'nin ölümünden sonra tarikattaki kritik dönüşüm sürecinin hemen öncesinde tekkede mürşitlik yapan Şeyh İbrahim, babası gibi hürmet ve itibar kazanarak gerek İran gerekse Anadolu'da yayılmış olan tarikatı ilerletmeye ve kuvvetlendirmeye muvaffak olmuştur. Şeyh İbrahim dönemine ilişkin Savory (2021: 16) şunları yazar:

*“Safevi ibadethanesinin etrafında dolaşan müritlerin kalabalığı öylesine büyüktü ki hepsi birden Şeyh İbrahim'in huzuruna çıkamadılar. Otoritesi gün geçtikçe arttı. O kadar ki Erdebil bölgesinde onun talimatlarına karşı çıkabilecek kimse yoktu. Hepsi itaat etmek zorunda kalmıştı. Onun zengin mutfağı tabaklarla, altın ve gümüş taslarla doluydu ve cömertliği atalarının cömertliğini aşıyordu. Onun tarzı ve alışkanlıkları olumlu bir şekilde padişahları andırıyordu.”*

Bu sınırlı anlatıdan Erdebil'in Safevilerin takipçileri tarafından giderek artan bir şekilde ziyaret edildiği sonucunu çıkarabiliriz. Ancak İbrahim'in şeyhliği tarikatın tarihinin akışı içinde dikkat çekici herhangi bir olay içermez. Muhammed Yusuf Vale-i İsfehani (2022: 48) Şeyh İbrahim ömrünün sonuna doğru müritlerini etrafına toplar ve onlara oğlu Cüneyd'in izinden gitmelerini vasiyet eder.

Halk üzerindeki geniş etkisiyle Safevi tarikatı başlangıcından Şeyh Cüneyd'in tarikat postuna oturduğu 1447'ye kadar yaklaşık yüz elli yıllık döneminde İslam dünyasının hemen her köşesinde rastlanan Hz. Ali sevgisine dayanan standart Sufi bir tarikat yapısında faaliyetlerini sürdürmüştü. Şeyh İbrahim'in 1447'de vefatı üzerine oğlu Cüneyd Erdebil'de şeyhlik postuna oturdu. Ne var ki Şeyh Cüneyd'in kısa şeyhliği döneminde tarikatın öğretisi, örgütlenme yapısı ve mürit tabanında köklü değişiklikler meydana gelecektir. Kuruluşunda ortak olan konar-göçer Türkmenler Osmanlı'nın ilerleyen süreçte kendi ordusunu (Yeniçeri) kurmasıyla dışlanmış Osmanlı'da gelecek göremeyen konar-göçer Türkmenler Erdebil Tekkesi'ne yönelmiştir (Yıldırım, 2021: 85-93).

Hemen bütün kaynaklar Safevi tarikatının Şeyh Cüneyd döneminde köklü bir değişim ve dönüşüm yaşadığından bahseder. Cüneyd’le birlikte “Safevi Sufi Tarikatı’nın Safevi Hareketi’ne dönüştüğü kaydedilir. Walther Hinz (1992: 10-11) Şeyh Safiyüddin’den Şeyh İbrahim’e kadar olan dönemdeki yapıyı “sufi tarikatı” olarak tarif ederken, Şeyh Cüneyd’den Şah İsmail’e kadar olan dönemi “Safevi Hareketi” olarak isimlendirir. “İlk dönemlerde posta oturan dört şeyh, örnek davranış ve karakterleriyle ün yapmış birçok mürit kazanmış ve dönemin devlet yöneticileri tarafından da saygı görmüşlerdir.” diye yazar.

Şeyh İbrahim’le birlikte Safevi tarikatı sapsağlam bir şekilde gelişmiş, özellikle İran’ın kuzeybatısında, Anadolu’nun doğusunda ve Suriye’nin kuzeyinde yaşayan Türkmen kabileleri başta olmak üzere geniş bir bağlılar ve sadıklar topluluğu elde etmiştir. Şeyh İbrahim’in vefatı tarikatın rolü konusunda olduğu kadar konumu konusunu da etkileyen beklenmedik ve radikal değişikliklere yol açar. Bu değişiklik neticesinde Şeyh Safiyüddin’in klasik sufi yönelimli, ılımlı tarikatı militan gulat-Şia-Kızılbaş (Hz. Ali’nin Tanrı’nın nurundan zuhur ettiği inancı) Safeviliğine dönüşür.

### 3. Tarikatın Cüneyd’le Birlikte Dönüşümü, Kızılbaş Mahiyet Kazanması

Rıza Yıldırım bu dönüşümü şöyle özetler (2017: 157-160), Şeyh Cüneyd dönemindeki dönüşüm yeni Türkmen tabandan gelen bu derin etki tarikat öğretilerinde ve pratiklerinde kendini iki şekilde gösterdi. Türkmen kitleleri arasında öteden beri “Veli” kültüne dayalı, gayr-i-Sünni (Sünni şeriatı dışı) sufi Kızılbaş-Alevi (Halk Müslümanlığı) inançlar esasında gerçekleşmekte olan çok daha kapsamlı ve derin bir dönüşümün dışı yansıyan işaretlerinden başka bir şey değildi. Bu çalışmanın bakış açısından Cüneyd döneminde büyük ölçüde tamamlanan dönüşümün en önemli ayağı tarikatın mürit kitesinde meydana gelen kapsamlı değişikliği. Birinci dönemde Erdebil dergâhının müritleri daha ziyade yerleşik kent, kasaba ve köy sakinlerinden oluşmaktaydı. Konargöçer Türkmenlerden de dergâha gelip gidenler olmuş olsa da onlar mürit portföyünde önemli bir yer tutmuyordu. Şeyh Cüneyd döneminde işte bu durum tamamen tersine döndü. Cüneyd’in kısa süren şeyhlik döneminde dergâhın mürit kitesinin ana gövdesi Anadolu ve Suriye’de yaşayan konar-göçer Türkmenlere kaydı. Türkmen dindarlığı ile yeniden yoğrulmuş Safevi sufliliği ile göçebe-aşiret militarizminin bu karışımı, Ortadoğu tarihinin belki de en adanmış ve en vurucu savaşçı müritlerini yarattı. Şeyh Haydar zamanından itibaren kendilerini diğer bütün insanlardan ayırmak için Kızılbaş unvanı alan bu sufi savaşçılar kavgaya girerken düşmanın sayısına ve gücüne bakmıyor, zırh kullanmaya tenezzül etmiyor ve asla



geri çekilmiyorlardı. Velayetle gazanın bileşimiyle ortaya çıkan bu müthiş enerji, nihayet Şah İsmail'in arkasında durdurulamaz bir huruç hareketine dönüştü. İşte hemen hepsi hasım olan çağdaş kaynakların Şeyh Cüneyd'e biraz da onu aşağılamak için atfettikleri "manevi sultanlığını bırakıp dünyevi sultanlığa meylettiği" suçlaması, özünde bu bahsettiğim Türkmen enerjisinin Safevi sufliliğine aşılınmasıyla ortaya çıkan sinerjiden başka bir şey değildi. Bu durum 15. yüzyıl ortalarında hemen hemen tüm kaynaklar farklı biçimlerde ve amaçlarla da olsa görüş birliğiyle Safevi Tarikatı'nın devletleşme ve Kızılbaşlık sürecinde bir takım siyasi taleplerin ön plana çıktığı Şeyh Cüneyd dönemi bir kırılma noktası olarak kabul edilir. Kaynakları takiben modern tarihçiler de umumiyetle bu görüşü kabul etmiştir. Walther Hinz'da (1992: 13-15) Cüneyd'in "Safevi sufi tarikatı"nı "Safevi hareketi"ne dönüştürdüğünü iddia eder. Bir bakıma Cüneyd'in şeyhliği, yarım yüzyıl sonra Şah İsmail liderliğinde Safevi Devleti'ni yaratacak olan Kızılbaş devriminin başlangıç noktasını gösterdiğini yazar.

Bu hareketin geliştirdiği sufilik tarikatın geleneksel görünümünden, hem "bâtını" doktrin hem de müritlerinin sosyo-kültürel tabanı bakımından oldukça farklıydı. Şeyh Cüneyd'in görece kısa liderliği altında (1447-1460) tarikatın bu kolu eğitilmiş, sakın ve riyazetçi sufi tarikatından mistik, militan "gulat" ve "mehdici" harekete dönüşmüştü. Kısa süre sonra ikinci kol tüm tarikatı yuttu. Dergâhın manevi hinterlandı (beslendiği alan) içinde hızla marjinal bir konuma kayan geleneksel kol bir iki nesil sonra bütün bütün unutuldu. Cüneyd'in şeyhliği döneminde başlayan bu dönüşüm büyük oranda Şeyh Haydar döneminde tamamlandı (Yıldırım, 2017: 160).

Mürit kitlesindeki değişim bölgenin hükümdarı Karakoyunlu Cihanşah'da endişe yarattı. Cüneyd'in müritleriyle birlikte Erdebil'i terk etmesini istedi. Roger Savory (2021: 20-21) kendisi Şia, hatta Hurifi olan Cihanşah'ın çok sayıdaki müridinden ötürü tahtına bir tehdit olarak gördüğü için Cüneyd'i Erdebil'den sürdüğünü, tarikatın geleneksel çizgisini savunan amcası Cafer'i tarikatın başına getirdiğini belirtir ve şöyle der:

*"Sultan Cüneyd kusursuz bir mürsitti, eşliğinde her milletten insan müridi olabilmek için toplanmıştı. Meclisindeki kalabalık öyle büyüktü ki iki Irak ve Azerbaycan'ın yöneticisi olan Cihanşah tahtını kaybedeceğinden korktu ve Sultan Cüneyd'in Erdebil'i müritlerinin çoğuyla terk etmesini emretti."*

Oktay Efendiyev (2018: 69) Cüneyd'in sürgün edilmesine yol açan sebebin inanç farklılığından değil, dünyevi iktidar arzusundan kaynaklandığı konusuna değinir. Şeyh

Cüneyd amcası ile olan şeyhlik mücadelesi sebebiyle Cihanşah tarafından yapılan baskılara dayanamayıp babasının müritlerinden bir kısmını yanına alarak ata yurdu Erdebil'den ayrıldı (1449), Anadolu'ya, Osmanlı topraklarına geçti. Onun bu şekilde Erdebil'den bağımsız hareket ederek amcasına oranla daha faal bir rol oynaması ve her tarafta telkinler yoluyla müritlerini sürekli artırması ile Safevî hareketinin tarihi de yeni bir döneme girmiş olur.

### 3.1. Şeyh Cüneyd'in Anadolu Yolculuğu

Şeyh Cüneyd, Erdebil Tekkesi'nin Anadolu'daki nüfusundan istifade etmek istiyordu. Bu bakış açısından Cüneyd'in şeyhliği özellikle de Anadolu ve Suriye yolculuğu, Şah İsmail'in çıkış tohumlarının ekildiği bir dönemdi. Bu dönemin tarikat tarihi bakımından en kritik tarihsel gelişmesi kuşkusuz militan Anadolu ve Suriye Türkmenlerinin dergâhın talipleri arasına katılmasıydı. Şeyh Cüneyd Anadolu ve Suriye Türkmenlerinden oluşan müritlerinin bir kısmını yanına alarak Anadolu'ya Osmanlı topraklarına geçti. Gittiği yerlerde bölgenin idarecileri ve Sünni ulema pek hoş karşılamadı. Bu süreçte sıkıntılar yaşasa da Karaman, Varsak, Şamlu ve Çepni Türkmenleri arasında görüşlerinin yaydı, mürit kitlesini aratırdı. Öyle güçlendi ki Trabzon Rum İmparatorluğunu düşürmek üzereyken Fatih Sultan Mehmet üzerlerine güçlü bir ordu gönderince geri çekilmek zorunda kaldı. Bir süre Hasankeyf'te kaldıktan sonra Uzun Hasan'la buluştu.

Faruk Sümer (1999: 17-18) buluşmayı şöyle değerlendirir:

*“Uzun Hasan'la buluştuklarında (1456) ikisi de ittifaktan ne sağlayacaklarının farkındaydı. Uzun Hasan'ın Şeyh Cüneyd ile iş birliği yapması onu rakibi Cihanşah karşısında daha güçlü kılıyordu. Uzun Hasan Cüneyd'i münzevilerine ve dervişlerine gösterdiği ilgi için takdir etmiş ve cömert bir şekilde karşılamıştı; böylece Cüneyd'in eteğinden tutup onun atalarının kutsallağında bir pay almayı umuyordu. Cüneyd'le kız kardeşi Hatice Begüm'ü evlendirdi.”*

İsmail Hakkı Uzunçarşılı (1996: 186) Sünni olan Uzun Hasan'ın Cüneyd'le yakınlık kurmasını siyasi çıkar diye değerlendirse de Akkoyunluların mezhepsel eğilimleri üzerine tespitlerde bulunan Hasanzade (2001: 117) şu değerlendirmeyi yapar:

*“Akkoyunlu konfederasyonunda yer alan oymak beyleri ve ayrıca ordu emirlerinin isimleri yanında 'baba', 'pir' ve 'sufi' gibi sıfatların bulunduğu söz eder. Bu gibi sıfatlar Akkoyunlu döneminde Kızılbaşlık veya Kızılbaşlığın öncü olan ve 'Ön Kızılbaşlık' diyebileceğimiz inancın*

*yaygınlığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Ayrıca Musullu Sufi Halil gibi birçok emirin söz konusu inanç sistemine bağlılıkları da bilinmektedir. Buna ilaveten, Kadı Ahmed Kumi (1971), Akkoyunlu sultanı Elvend'in Kum şebri bâkimi olan Eslemiş Bey, göğsüne Şa Ali' sözçüklerini dövme ile yazdırmıştır ki bu veride Akkoyunlu devletinde yer alan kimi karakterlerin inanç sistemini göstererek tabanda yaygın olan inancın bir göstergesidir.”*

Şimdiye kadar araştırmacılar genel olarak Akkoyunluları Sünni olarak nitelendirmiş olsa da tarihî veriler ve son dönemlerde ortaya konulan resmî belgeler vasıtasıyla Akkoyunlu hükümdarlarının Halk Müslümanlığı/Ön Kızılbaş-Aleviliğe eğilimli olduklarını ve ayrıca bu devletin omurgasını teşkil eden Türkmenlerin zikredilen inanç sistemine ciddi biçimde bağlı olduklarını da göstermeye çalışmaktadır.

Bu evlilik Şeyh Cüneyt'e Akkoyunlu ülkesinde (Anadolu ve Suriye) sufilik, Alevilik ve militan devrimcilikte oluşan yeni sentezi için oldukça elverişli bir toplumsal zemin ve dini atmosfer yaratmıştı. Bu seyahatlerin sonunda, tarikatın toplumsal omurgası tamamen konar-göçer Türkmen aşiretlerine kaymıştı. Bunlar genel olarak okuma-yazma bilmeyen göçebe kültürünü devam ettiren ve çocukluğundan itibaren usta savaşçı olarak yetişen aşiret mensuplarıydı.

Akkoyunlu devletinin başkenti olan Diyarbakır'da araştırma yapan Bülent Akın (2014: 15-38) “Burada Akkoyunlu konfederasyonunda yer alan tebaanın isimlerinin bir inancın kültürel yansıması olarak ele alınmasında fayda vardır. Bunun için Akkoyunluların ilk başkenti olan ve adeta Akkoyunlu Türkmen imparatorluğunun ocağı mahiyetinde olan, Diyarbakır ve çevresindeki yerleşim yerlerinde bulunan inanç mensubiyeti göstergelerinden olan şahıs isimlerini ele almak gerekmektedir. Ayrıca 1564 ile 1568 yıllarına ait tahrir defteri kayıtları üzerinde yapılan incelemeler, Kızılbaş-Alevi inancı içerisinde kutsanan önemli yol uluları ve velileri kabul edilen şahsiyetlerin isimlerinin şahıs adı olarak kullanılmış olmalarıdır. Örneğin söz konusu tahrir defterinde ‘Hubyar’, ‘Pir Sultan’, ‘Üryan Derviş’, ‘Köçek Abdal’, ‘Sadık Abdal’, ‘Dede Üryan’, ‘Sarı Abdal’, ‘Nur Abdal’ ve ‘Dede Balı’ gibi isimler, sıkça rastlanan isimlerdendir.” demektedir.

Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın yanında müritleri ile birçok sefere iştirak eden Şeyh Cüneyt, dört sene Diyarbakır bölgesinde serbestçe faaliyette bulunarak propaganda yapmış, müritlerini çoğaltmış ve büyük bir silahlı Kızılbaş dervişler ordusu vücuda getirmişti. Kızılbaş Sufiliği tamamıyla benimseyen Şeyh Cüneyt çevre bölgelerde de faaliyetlerini artırmış, silahlı sufi müritleriyle Erdebil Dergâhına

dönmüştü. On bir yıl önce sürgüne gönderdiği Cüneyd'in daha güçlü bir şekilde gelmesini saltanatı için daha tehlikeli gören Cihanşah, tekrar Cüneyd'in müritleriyle birlikte Erdebil'i terk etmesini istedi. Akkoyunlu ülkesinde geniş ölçüde yeni Safevi davasını işleyen, etrafına topladığı Türkmen müritleriyle 1459 yılında buradan ayrılan Şeyh Cüneyd, etrafındaki Türkmenleri maddi yönden güçlendirmek amacıyla Kuzey'e Şirvanşahlar ülkesine yöneldi. 3 Mayıs 1460'ta Tabarsaran yakınlarında iki ordu karşı karşıya geldi. Cihanşah'ın Şirvanşahlara verdiği destekle, bu savaşta Şeyh Cüneyd çok sayıda müridiyle birlikte öldürüldü (Yıldırım, 2019: 48-53).

Şeyh Cüneyd'in öldürülmesiyle Safevi tarikatı müritleri dağılmadı. Aşıkpaşazade (2011: 251) öldürüldüğünde Hatice Begüm'den oğlu ve halefi Haydar henüz yeni doğmuştu. Onlar Şeyh Cüneyd'in vasiyetine uyarak Akkoyunlu Uzun Hasan Bey'in kız kardeşinden doğan oğlu Haydar'ın etrafında toplandılar. Tarikat reisliğinin babadan oğula geçmesi bu dini topluluğun sonradan siyasi bir birlik haline gelmesine yardım etmiştir.

Rıza Yıldırım (2017: 197) "Cüneyd oğlu Haydar'a iki önemli miras bırakmıştı, bunlar sadece Safevi tarihinin değil aynı zamanda Anadolu ve İran tarihinin akışını da değiştirecekti. Birincisi, tarikat öğretileri geleneksel pasifist sufilikten Kızılbaş-Alevi ve Mehdici bir mistizme dönüşmüştü. Bu yeni anlayış aynı zamanda güçlü bir politik motivasyona sahipti. Şeyh Cüneyd'in oğluna diğer bir mirası ise Anadolu ve Suriyeli konar-göçer Türkmen aşiretlerinden oluşan çok sayıda adanmış ve militan müritler oldu." demektedir.

### 3.2. Kızılbaşlığın Simgesi Haydarî Taç

Babası Şeyh Cüneyd, Şirvanşah Halilullah ile yapılan savaşta öldürüldüğünde henüz yeni doğmuş olan Şeyh Haydar (1460-1488) annesiyle Akkoyunlu sarayına Amed'te (Diyarbakır) gitti. Şeyh Haydar'ın çocukluğu, dokuz yaşına kadar Akkoyunlu sarayında dayısı Uzun Hasan'ın gözetiminde geçti. Sarayda bulunan bilginlerden Arapça, Farsça, Kürtçe ve Türkçe dillerini öğrendi. Dönemin ünlü bilgini Ali Kuşçu'dan da (1403-1474) dersler aldığı rivayet edilir. Uzun Hasan, Şeyh Cüneyd'in ölümünden sonra Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah'ı yenerek (1467) Karakoyunlu topraklarında da kendi otoritesini kurup Tebriz'e yerleşti.

Uzun Hasan, kız kardeşinin oğlu olan Şeyh Haydar'ı 1469 yılında dedelerinin şehri olan Erdebil'e yerleştirdi. Törenle Şeyh Haydar'ı babasının yerine Safevi tarikatının

başına getirdi. Babası Şeyh Cüneyd'e bağlı müritler oğlu Şeyh Haydar'a bağlandılar (Sümer, 1999: 14-15). Uzun Hasan 1449'da Cüneyd'in sürgün edilışinden 1469'a kadar Erdebil dergâhının şeyh postunda oturan Cafer'i, Haydar'ın kayyumu olarak görevlendirdi.

Uzun Hasan ölmeden (1478) kısa süre önce kızı Alemşah Begüm'ü Haydar'la evlendirdi. Tufan Gündüz (2017: 209-210) bu evlilikle şu değerlendirmeyi yapar:

*“15. yüzyılın ikinci yarısında iyice siyasallaşmış olan Safevi tarikatı Azerbaycan'ın ve komşu ülkelerin politik hayatında önemli rol almaktaydı. Şeyh Haydar'ın Alemşah Begüm'le evliliği ileride Safevi hanedanının hâkimiyetini meşru kılmak için geniş imkânlar açacaktı. Nitekim Şah İsmail, babası tarafından seyt oldukları söylenen Erdebil şeyhlerinin neslinden olmakla ve bu vesileyle kendisinin Hz. Ali hilafetinin varisi olduğunu öne sürmekle beraber annesi tarafından da Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın torunuydu ve kendisini bu hanedanın yasal mirasçısı olarak görmekteydi. Böylece, Alemşah Begüm'ün Safevi şeyhiyle nikâhı sıradan bir evlilik olmayıp, aynı zamanda politik açıdan büyük önem arz etmekteydi.”*

Şeyh Haydar'la, Alemşah Begüm'ün evliliğinden Sultan Ali, İbrahim Mirza ve İsmail isminde üç oğlu üç kızı oldu. Bu kızlar sonradan Şah İsmail'in komutanlarından Bayram Bey Karamanlu'nun, Karahan Ustaçlı'nun ve Hasankeyf hâkimi Sultan Halil'in eşleri olacaklardı.

Şeyh Haydar örgütlenmede ve müritlerinin sayısını artırmada oldukça başarılıydı. Şeyh Hoca Ali'den bu yana gelen Anadolu'daki on binlerce müridi yeniden teşkilatlandırarak ve eğiterek yeteneklileri “Halife” unvanıyla dede icazetnamesi verilip Anadolu'ya gönderilerek faaliyetleri sağlanıyordu. Çoğunluk sufi dervişleri de Erdebil Tekkesi'nde asker olarak yetiştiriliyordu. Böylece Safevi ailesinin Anadolu'daki nüfusu giderek artmaktaydı.

Akkoyunlu sarayında aldığı askeri eğitim ve saray disiplini ile bir prens, tarikat verasetinin yüklediği misyon ve vasıflar ile bir derviş hüviyetinde olan Şeyh Haydar kararlı kişiliği ile babasının yarım bıraktığı iktidar arayışlarını tamamlamak üzere hazırlıklara başladı. Şeyh Haydar müritlerini silahlandırmanın yanı sıra onlara bir de üniforma denebilecek bir kıyafet hazırladı. Buna göre müritler sırtlarına kaput ve başlarına da Haydari Taç denilen on iki dilimli kızıl bir kavuk giyeceklerdi. On iki dilim ise “İsna-aşeriyeye” olan mezhebinin görüşlerine uygun olarak Ehl-i Beyt'ten On İki İmamı ifade etmekteydi. Her bir dilim parmak kalınlığında olup üzerine birer

imamın ismi işlenmişti. Başlarına bu şekil kavuk veya taç giydiklerinden dolayı bundan böyle Erdebil Tekkesi mensuplarına “Kızılbaş” denecekti (Gündüz, 2017: 210-211).

1486 yılında Şeyh Haydar, babası Şeyh Cüneyd’in bıraktığı yerden devam etmek üzere yani Hristiyan Çerkezlere karşı yapılacak bir sefer ile harekete geçti. On bin kişilik müritler ordusunda askerler yoksul giyimli olup, bir kısmının atı, bir kısmının da silahı yoktu. Buna rağmen sefer başarı ile neticelendi ve bol ganimet ile dönüldü. Şeyh Haydar bu ganimetleri etrafına dağıttı. Şeyh Haydar’ın müritlerine ganimetler dağıtması, çevre köylerden vergi almaması, zamanla her türden insanın tekkeye akın etmesine sebep oldu ve bu onun itibarını artırdı. Erdebil Tekkesi bu defa Akkoyunlu hükümdarınca tehdit unsuru sayılmaya başlandı Sultan Yakup, Şeyh Haydar’ı Tebriz’e çağırarak kendisinden isyan etmeyeceğine dair söz aldı ve Kur’an’a el bastırdı. Sonra Şeyh Haydar serbest bırakıldı, Erdebil’e geldiğinde üçüncü oğlu İsmail dünyaya geldi (17 Temmuz 1487).

Şeyh Haydar, müritlerinin sayısının fazlalaşması karşısında arzu etmese de hareketsiz kalamazdı. Erdebil Dergâhında toplanan on binlere varan askerleri sadece Anadolu’daki fedakâr müritlerin çerağı ile beslemek mümkün değildi. Gaza yapmadan savaş ganimetleri elde etmeden yaşamının o günün koşulları içinde mümkün olmadığı bir gerçektir (Sümer, 1999: 18-19).

Şeyh Haydar Kafkaslar tarafına Şirvanşahlar üzerine sefere çıktı. Şeyh Haydar’ın güçlenmesinden çekinen Sultan Yakup, Bicanoglu Süleyman Bey komutasındaki dört bin kişilik bir orduyu kayınpederine yardıma gönderdi. Şeyh Haydar savaş meydanında yiğitçe vuruştı. Kaynaklar Savaşta Sufi gazilerin savaş meydanında sergiledikleri cesaret ve yiğitliği ayrıca överler (Yinanç, 1962: 251-270). Rumlu Hasan da (2004: 5-6) bu durumu şöyle anlatır:

*“Kızılbaşların kahramanlığı sayıca ve teçhizat bakımından üstün Akkoyunlu-Şirvan ordusunu yenmeye yetmez. Fazla geçmeden henüz yirmi sekiz yaşındaki genç Haydar ölümcül yaralar almaya başlar. Nihayet 9 Temmuz 1488’de babasının öldürüldüğü yerin çok yakınında ve babasını öldüren adamın oğlunun askerleriyle çarpışırken ölür. Şeyh Haydar’ın naaşı müritleri tarafından kaçırılarak matemle yıkanır ve Teberistan’ın Debkent’in Elfendyar köyünde toprağa verilir. Bu olay sonunda Şeyh Haydar’ın türbesi Şia ve Anadolu Kızılbaş Türkmenler için bir hac mekânı haline gelir.”*

### 3.3. Tarikatın Sultan Ali'ye "Padişah" İsmi Vermesi

Şeyh Haydar'ın ölümünden sonra ileri gelen halifeler Erdebil'de buluştu ve Haydar'ın büyük oğlu Sultan Ali Padişah'a bağlandılar. Sultan Ali, Safevi kaynakları tarafından genellikle "Padişah" olarak isimlendirilir. Onun bu ismi benimsemesi Safevi ailesinin dünyevi iktidar iddiasının daha da açık hale geldiğinin açık bir göstergesi olmalıdır. Kısa bir süre içinde Sultan Ali'nin mürşit postuna oturmasını kutlamak için çok sayıda sufi Erdebil'de toplanmıştı ve içlerinden bazıları Şeyh Haydar'ın ölümünün intikamını almak niyetindeydi (Savory, 2021: 21).

Kızılbaşların Şeyh Haydar'ın çocuklarına olan ilgisinin kendi egemenliği için potansiyel bir tehdit olarak gören Akkoyunlu Sultan Yakup, 1489 Mart'ında Ablası Alemşah Begüm, yeğenleri Sultan Ali, Mirza İbrahim ve İsmail'i Erdebil Tekkesinde bulunan önemli halifelerle birlikte tutuklatarak Fars'taki İstahr Kalesi'nde gözetim altında tutmaya karar verir. İskender Bey Munşi (2019: 76) bu konuya şöyle değinir:

*"Sultan Yakup'un 24 Aralık 1490'da ölümü üzerine Akkoyunlu hanedanları arasında, devletlerinin dağılmasına sebep olan, saltanat mücadelesi başlamıştır. Hanedan üyelerinin kendi aralarında uzun süren savaşıardan yenilgi ve ölümlerden sonra, Halime Begüm'ün yeğeni olan Rüstem Bey'e, Baysungur karşı karşıya gelir. Baysungur, Rüstem'e karşı Şirvanşahlarla ittifak kurar, Rüstem Bey bunu duyduğunda ordusunu güçlendirmek gayesi ile Şirvanşahların düşmanı olan Safevilerden istifade etme yolunu seçip, Şeyh Haydar'ın eşi ve çocuklarını tutuldukları İstahr Kalesi'nden serbest bırakıp (13 Ağustos 1493) Tebriz'e gelmelerini sağlar."*

Yapılan görüşmede Sultan Ali, Rüstem Bey'e destek vermeyi babası ve dedesinin katilleriyle birlikte olan Baysungur'a karşı savaşmayı kabul eder. Daha sonra Erdebil'e Alemşah Begüm'le birlikte dönmelerine izin verilir. Böylelikle Erdebil dergâhında posta Sultan Ali oturur. Onların dört buçuk yıl aradan sonra serbest kalarak Erdebil'e gelişleri büyük heyecan uyandırır; Kızılbaşlar Erdebil'e akmaya başlar. O da etrafında toplanmış olan Kızılbaş Türkmen suflerle birlikte Rüstem Bey'in ordusuna katılır. Rumlu Hasan (2004: 6-15) kısa sürede 12 bin kişinin Sultan Ali'nin bayrağı altında toplandığını yazar ve şöyle devam eder:

*"Rüstem Bey, rakibi Baysungur'a karşı savaş meydanlarında yiğitlikleri defalarca kanıtlanmış bu coşkun sufleri ön safa sürer. Sultan Ali bu savaşta Hüseyin Bey Şamlu'yu ve Rüstem Bey Karamanlu'yu sağ kanada, Dede Bey Taliş'i ve Abdal Ali Bey olarak bilinen Hadim Bey*

*Halife'yi de sol kanada komuta etmek üzere görevlendirirken kendisi de merkez kuvvetlerine komuta eder. Onun görevlendirdiği bu Kızılbaş sufilerin hepsi babasının önde gelen halifeleridir. Başlarında genç müşşitleri Sultan Ali olmak üzere yapılan çetin savaşlar sonucunda Kızılbaş birlikleri zaferle döner. Baysungur öldürülerek Rüstem Bey'in tahtı garanti altına alınır."*

Sultan Ali, muzaffer bir kumandan ve Akkoyunlu sultanının iltifatına mazhar olmuş bir tarikat şeyhi olarak Erdebil'e döner. Onu kalabalık bir taraftar kitlesi karşılar. Bu güç gösterisi bu sefer de Rüstem Bey'in korkuya kapılmasına sebep olur. Onların, Akkoyunluların zayıf durumundan istifade ederek devletleşebileceklerinden endişelenerek, Sultan Ali, İbrahim ve İsmail'i Tebriz'e getirtip göz hapsinde tutar. Üçü de Rüstem Bey'in kampındayken, her gün onların müritlerinden oluşan geniş bir grup gelip Sultan Ali ve kardeşlerini ziyaretleri, nezirler sunmaları devam eder.

Hiç şüphesiz bu müritler büyük oranda Anadolu ve Kuzey Suriye'den gelen Türkmenlerdir. Benzeri bir durum önce Şeyh Cüneyd'in Cihanşah tarafından birkaç yıl önce Sultan Yakup tarafında Şeyh Haydar'ın müritleriyle, özellikle de Anadolu'daki halifeleriyle temas kurmasını yasaklamıştı. Görüldüğü üzere ne zaman Safevileri kendi saltanatları için tehdit olarak algılasalar, Karakoyunlu ve Akkoyunlu hükümdarlarının aldığı ilk önlem dergâh ile Anadolu ve Suriyeli müritler arasında iletişimi kesmek oluyordu.

1494 yılının ortasına doğru Rüstem Bey Safevi Kızılbaş hurucundan iyiden iyiye korkar olmuştu. Rüstem Bey Hoy kışlağında iken Sultan Ali ve kardeşlerini öldürtmeye karar verip Aybe Sultan ile Hüseyin Bey Alihani'yi bu iş için görevlendirdi. Rüstem Bey'in bu planından haberdar olan Sultan Ali ve iki kardeşi, kendisine katılan 300 sufinin yanında Hüseyin Bey Lala, Dede Bey Taliş, Kara Piri Bey ve İlyas Bey Aykutoğlu gibi adanmış sufiler eşliğinde kamptan gizlice ayrılırlar.

Rüstem Bey onların kaçışını haber alır almaz Hüseyin Bey Alihani ve Ayba Sultan'a 5000 adam vererek onları izlemeleri talimatını verir. Akkoyunlu güçlerine karşı beraberindeki üç yüz sufiyle bir şansı olmadığını kavrayan Sultan Ali önde gelen Kızılbaş halifeleri Erdebil yakınlarındaki bir köy olan Şamahî'de toplar. Velayet kuvvetiyle ve karşıtları eliyle öldürüleceğini anlayan Sultan Ali, daha sonra tacını çıkarıp İsmail'in başına koyar ve belindeki kuşakı çözerek İsmail'in beline bağlar. Böylece müşşidin o olduğunu ilan etmiş olur. Henüz yedi yaşındaki bu çocuğu Azerbaycan'dan Suriye, Anadolu, Kıbrıs ve hatta Balkanlara kadar uzanan sufi ağının başına müşşit-i kâmil olarak tayin eder.



Sultan Ali, son olarak en önde gelen Kızılbaş sufi önderlerden yedisini seçer. Bunlar, yol-erkân terbiyelerini ilk defa Şeyh Cüneyd'in huzurunda almış, daha sonra Şeyh Haydar döneminde kemale erip halife makamına oturmuş ve aynı zamanda onun gazalarında ön saflarda savaşmış, nihayet dört buçuk yıllık çileli döneminde Sultan Ali'yi koruyup kollamış yedi Tükmen beyidir. Hüseyin Bey Lala, Kara Piri Bey, Abdi Bey Şamlu, Dede Bey Taliş (Abdal Bey Dede), Hadim Bey Halife, Rüstem Bey Karamanlu, İlyas Bey Aykutoğlu. Sultan Ali, kardeşleri İbrahim ve İsmail'i bu yedi kişiye her ne pahasına olursa olsun korumak üzere emanet eder ve doğruca Erdebil'e gitmelerini söyler. Kendisi de yanındaki 300 civarındaki sufi ile yaklaşan Akkoyunlu ordusunu oyalayacak, kardeşlerinin kurtulması için gerekli zamanı kazanacaktır.

Sultan Ali, kendisine katılmış olan ve sayıları 300 civarında adanmış Kızılbaş ile düşmana karşı koymak üzere geri döner. Kızılbaşlar büyük bir cesaretle savaşır ve eşsiz kahramanlıklar sergilerler. İki tarafın arasında denkliğin hiç olmadığı savaş doğal olarak Kızılbaşların yenilgisi ile sonuçlanır. Sultan Ali'nin öldürüldüğü ana kadar cesurca savaşan sufler, mürşitlerinin düşmesiyle beraber savaş meydanından çekilirler. Düşmanları Sultan Ali'nin başını bedeninden ayırıp, Rüstem Bey'e götürürler. Geri çekilen sufler Sultan Ali'nin naaşını yanlarına alarak Erdebil'e, atalarının yanlarına defnederek. Böylece Safeviler, iktidar yolunda üçüncü defa olarak şeyhlerini kaybetmişlerdir.

Onların dağılması beklenirken tam aksine küçük yaşta İsmail'e biat ettiler. Bu durum onlardaki Ehl-i Bey'ten gelen İmamet'in Safevi şeyhlerinin çocuklarından çıkacağı inancından kaynaklanıyordu. Artık tecrübeli bir Kızılbaş topluluğu yeni şeyhlerini beklemeye başladılar (Gündüz, 2017: 38).

Akkoyunlular Sultan Ali'nin öldürülmesiyle yetinmeyerek İbrahim'i ve İsmail'i de takibe başladılar. Akkoyunlu valilerin yoğun baskıları üzerine uzun bir kaçış ve saklanma döneminden sonra Hz. Ali neslinden olan Doğu Geylan'da Lahican hâkimi Karkiya Mirza Ali'nin, çocukları (İbrahim ve İsmail) koruma sözü üzerine Lahican'a götürdüler.

Onların Lahican'da olduğu haberini alan Rüstem Bey, 300 kişilik askeri güç gönderir fakat Karkiya Mirza Ali her iki kardeşi bir sepet içinde ağaçların tepesinde saklayarak kardeşlerin Lahican topraklarında olmadığına yemin eder. Bunun üzerine

askerler Tebriz'e geri dönerler. Birkaç ay sonra İbrahim, annesinden uzak kalmaya dayanamadığı için Erdebil'e dönmek için yola çıkar ve İbrahim'den ondan sonra haber alınmaz.

Yahya b. Abdülatif Kazvini'nin, belirttiğine göre (1984: 370) Akkoyunlu Rüstem Bey çok defa Sultan Ali Karkiya'dan İsmail'i derdest edip kendisine teslim etmesini talep etmiş ancak baştan savma yanıtlarla geçiştirilmişti. Sultan Ali Karkiya, İsmail'i korumanın yanı sıra aynı zamanda onun eğitim ve talimiyle de ilgilenmiştir. Bu bağlamda Şemseddin Lahiceyi zaten Türkçe bilen İsmail'e Şia mezhebinin esaslarını, Farsçayı, Arapçayı ve Kur'an-ı Kerim-i öğretmesi için görevlendirdi. İsmail, Lahican'da Mirza Ali Karkiya himayesinde yaklaşık dört buçuk yıl kaldı. Bu süre onun buluşma ermesi ve harekâta başlaması açısından önemliydi. Kızılbaş emirlerinin düşüncesine göre Akkoyunlu şehzadeleri arasındaki savaşlar ve devletin parçalanması İsmail'in taarruzunu kolaylaştıracaktı. Bu dönem boyunca Sufiyan-ı Lahican olarak bilinen ünlü Kızılbaş emirleri, eğitimi ve askeri talimi genellikle kendi gözetimleri altında olan genç şeyhlerinin her zaman yakınında bulundular.

Mürşidin etrafında en dar halkayı oluşturan Lahican Sufileri, aynı zamanda tarikat örgütlenmesinde piramidin tepesini teşkil ediyordu. Anadolu, Suriye, Azerbaycan ve İran'da çok geniş bir alana yayılmış bulunan halife ağının başında idiler. Böylece tabandaki müritlerle mürşit-i kâmil arasındaki ilişkiyi düzenliyor ve tarikat örgütlenmesinin gizliden gizliye devamını sağlıyorlardı. Lahican döneminde, gerek çocuk yaştaki İsmail'in eğitimiyle yakından ilgilenmeleri gerekse tarikatın gövdesi ile başı arasındaki bağı sürdürmeleri itibarıyla doğacak olan Safevi Devleti'nin de çekirdeğini oluşturmuşlardı (Yıldırım, 2017: 233-234).

Lahican Sufileri, aynı zamanda Safevi hareketini oluşturan aşiret konfederasyonunu bir arada tutan çatıyı oluşturuyordu. Her bir konfederasyonun asli bileşenlerinden bir aşirete mensuptu. Ancak onları kabile aidiyetleri kaynaklarda yer yer tutarsız bir şekilde kaydedilmektedir. Safevî tarihi anlatılarını karşılaştırmalı bir biçimde çalışan Faruk Sümer (1999: 5-6) nihai olarak şu sonuca varır: "Hüseyin Bey Lala Şamlu oymağından, Abdal Bey Dede Dulkadir oymağından, Hadim Bey Hulafe Taliş oymağından, Rüstem ve Bayram Beyler Karaman oymağından, İlyas Bey Aykutoğlu Hınıs oymağından, Kara Piri Kaçar oymağından." Dolayısıyla "Kızılbaş hareketinin bu en seçkin yedi liderinden beşi Anadolu kökenliydi." der.

Lahican Sufileri İsmail'i koruyup kollarken bir yandan da saraydaki gelişmeleri yakından izliyorlardı. Zaman da İsmail'in lehine çalışıyordu. Akkoyunlu şehzadeleri arasında başlayan saltanat mücadeleleri kanlı bir şekilde, İsmail'in Lahican'daki gizlenme dönemi boyunca sürdü.

### 3.4. İsmail'in Gilan'a Bağlı Lahican'dan Erzincan'a Hareketi

Henüz bu mücadeleler devam ederken İsmail Lahican'dan ayrıldı (Ağustos 1499). İsmail bu esnada 12 yaşını henüz bitirmiş bulunuyordu. Rumlu Hasan (2004: 15-16) İsmail Lahican'ı terk ederken yanında ileri gelenlerden yedi kişi vardı. Bunlar, İsmail'in Lalası (Özel Hocası) Şamlu Hüseyin Bey, dedesi Dulkadirli Abdal Bey, Hadim Bey, Rüstem Bey, Bayram Bey, Kara Piri ve Aykutoğlu İlyas Bey. İsmail'in Gilan'dan ayrılması siyasi durumun elverişli olması ile ilgili idi. Havanın değiştiğini fark eden beyler, Erdebil ve çevresinde hızlı bir örgütlenmeye girişmişlerdi. Dağılan erleri toplamayı Anadolu'ya haber salarak Türkmen yandaşlarını (müritleri) İsmail'in etrafında saf tutmaya çağırıyorlardı.

Tarafgir Türkmen beyleri İsmail'in Lahican'da açığa çıkmasından önce küçükte olsa bir ordu hazırlamışlardı. Dört bir taraftaki Erdebil taliplerine haber göndererek kutsal savaşa hazırlanmaları ve Erzincan'a gelmeleri için Anadolu'ya müritlere ulaklar gönderildi. Bundan sonra Kağızman üzerinden Tercan'a ulaşıldı (1500 yılı, muhtemel mayıs sonu haziran başı) (Gündüz, 2017: 48-49).

Bu haber etrafa yayılır yayılmaz bir anda Kızılbaşlar kalabalık gruplar halinde toplanmaya başladılar. Ustacalulardan başka Şamlu, Avsar, Tekelü, Varsak, Dulkadir, Kaçar ve Karacadağ Kızılbaşlarından 7000 kişi toplandı. Dört yıl önce yedi kişi ile çıkılan yolda iki ay gibi kısa bir sürede en az yedi bin kişilik güçlü orduya ulaşıldı. Böylece baş ile gövde birleşmiş oluyordu (Yıldırım, 2019: 98-105).

1500'den önce de İsmail ve Anadolu'daki müritleri arasındaki ilişkinin yoğun olduğu bilinen bir gerçektir. Gerçekten de "halife" unvanını taşıyan ve mürşide vekâleten obalarda yol-erkân yürüten ruhani sınıf faaliyetlerine ara vermeden devam ediyorlardı. Halifeler bir yandan Erdebil talipleri arasında Şeyh Cüneyd'den beri oluşagelen Kızılbaş sufilğini öğretip pekiştiriyorlar, diğer yandan da davaya yeni obalar veya fertler kazanıyorlardı. Çağdaş Osmanlı kaynakları da tıpkı Safevi kaynakları gibi, ortak bir şekilde İsmail'in askeri birliklerinin ana gövdesinin Anadolu'nun Türkmen aşiretlerinden gittiğini belirtir.

### 3.5. Sarıkaya Yaylası'nda Kızılbaş Devleti'nin Kuruluş Kurultayı

1500 yılı yaz aylarında Sarıkaya Yaylası Ortadoğu tarihinin akışını değiştirecek bir olaya tanıklık ediyordu. Tabarsaran'daki mağlubiyetten (Şeyh Haydar'ın yenilgisi ve öldürülmesi) on iki yıl sonra Kızılbaş oymaklar bu defa Haydar'ın kutlu oğlu İsmail'in sancağı altında bir araya geliyordu. Her bakımdan görkemli bir kurultay henüz 13 yaşındaki Mürşid-i Kâmil'in riyasetinde toplandı. Bu kurultay ve orada kurulan Safevi-Kızılbaş ordusu yeni yapının artık tamamen bir aşiret konfederasyonu niteliği kazandığı hususunda şüpheye yer bırakmıyordu.

Sarıkaya Kurultayı'na katılan Kızılbaş oymaklarının coğrafi dağılımına bakıldığında, ana gövdenin Anadolu ve Kuzey Suriye'den geldiği görülecektir. Anadolu'dan gelen Kızılbaşların ise çok büyük bir kısmının kışlak ve yaylakları Osmanlı egemenliği altında bulunan topraklarda yer alıyordu. Şah İsmail'in ordusu bu şekilde bir araya gelmiş on yedi oymaktan oluşuyordu. Her bir oymak orduya sıradan askerler ve korçiler (korucular) olmak üzere iki tür savaşçı veriyordu.

### 4. Şirvan Ülkesine Huruç ve Tebriz'de Safevi Devleti'nin İlanı

İki ay içinde bir aşiretler ordusu kuran İsmail, hareket etmeden önce ne tarafa sefere çıkılacağı konusu danışmanlarıyla müzakere etti. Buna göre iki düşman bulunuyordu. Birincisi dedesi Şeyh Cüneyd ve babası Şeyh Haydar'ın öldürülmesine iştirak eden Şirvanşahlar, ikincisi akrabaları olmasına rağmen ağabeyi Sultan Ali'yi öldüren kendini de 6 yıl boyunca ölüm korkusu içinde yaşatan Akkoyunlular.

Abdi Bey Şirazi bu konuya şöyle değinir (2019: 38):

*“1500 yılında (Ağustos sonu olma ihtimali yüksek) Erzincan'dan Azerbaycan'a doğru harekete geçildi. Buyruğunda takriben yedi bin kişilik bir kuvvet vardı. Hedef, Şirvan ülkesi idi. Böylece İsmail hem baba ve dedesinin öcünü alacak, hem de zengin Şirvan ülkesinden elde edeceği ganimet ile yoksul müritlerini besleyecek ve donatacaktı.”*

Kadı Ahmed Kumi'nin (1971: 45) verdiği bilgiye göre Kızılbaşların Şirvanşahların üzerine yürüdüğü haberi, Şirvanşah Ferruh Yesar'ın kulağına gelince savaş hazırlıklarına başlamıştı. Safevi kaynaklarının bildirdiğine göre Kızılbaşlar 7000 kişi, Şirvanşahlar ise 20000 süvari 6000 yaya olmak üzere 26000 kişiydi, silah ve teçhizatı da mükemmeldi. Oktay Efendiyev'e göre (2018: 76-77) Kızılbaş askerinin üstün tarafı ise maneviyatlarının son derece kuvvetli olmasıydı. Şah İsmail için Allah telakki eden bu adamlar ölüme sevinçle gidiyorlardı. Hizmetkârlarından Kulu Bey'i bölge

halkına bağışlandıklarını bildiren iyi haberleri vermek üzere Şirvan'a gönderip kendisi Şamahi'ye vardı. Her iki taraf nihayet Gülistan ve Baykurd kaleleri yakınında Cebani (Ciyani) denilen yerde karşı karşıya geldi. Ordular savaş nizamı aldı. Kızılbaş ordusunun sağ kanadını Şamlu, sol kanadını Ustaclu aşiretlerinin savaşçıları oluşturuyordu. Tekeli, Rumlu ve Dulkadir aşiretleri ise vurucu ileri birliklerdi. İsmail'in kendisi ise ortada yer alıyordu. Geriye kalan emirlerden Çolpan Bey, Karamanlı Kılıç Bey, Kaçar Piri Bey, Dulkadirli Selman Bey, Hazin, Pervaneci Afşar Piri Bey, Afşar Dana Bey, Mühürdar Afşar Halil Bey, Sofracı Afşar Hüseyin Bey, Ferraşane Darugası Saru Şeyh, Ustaclu Sufioğlu Ahmed Bey'in her biri kendi bölgelerinde yer aldılar.

Şirvan ordusu büyük bir darbe yedi ve kaçmaya başladı. Yalnız kalmış Ferruh Yesar atına binerek Buğurt kalesine doğru kaçtı. Kaçan kişinin Şirvanşah olduğundan habersiz olan Kızılbaşlar, onu kovalamaya başladılar ve Gülistan Kalesi'ne yakın bir yerde yakaladılar ve başını keserek İsmail'e getirildiler (Rumlu, 2004: 71-90). Böylece Şirvanşahlar ülkesi ele geçirilmiş dedesi Şeyh Cüneyd ve babası Şeyh Haydar'ın intikamı da alınmış oldu. Ele geçirilen ganimetler Kızılbaşlar arasında dağıtıldı. Uzunçarşılı'nın deyimiyle (2011: 21) bu başarı Kızılbaşların İsmail'in altında kazanacakları zaferler serisinin sadece ilk halkasıydı. İsmail, emirlerinin kutlamalarını kabul ettikten sonra Şamahi'ye girdi. Tufan Gündüz (2017: 65-66) bu konuyu şöyle açıklar:

*“Savaş alanından sağ kurtulan Ferruh Yesar'ın oğlu Şeyh Şah'ın (asıl adı Şeyh İbrahim) Şirvan askerinin mühim bir kısmı ile birlikte deniz kıyısındaki Şehr-i Nev'de savaş hazırlığında olduğunu öğrendi. İsmail, Talişli Hulefe Bey'i Şeyh Şah'ın üzerine gönderdi. Ancak Şeyh Şah gemiyle Gilan'a kaçtığından bir sonuç elde edilemedi. Hulefa Bey daha sonra Şehr-i Nev valisi olarak atandı. İsmail kışlamak üzere Kür'ün ağzına yakın yerdeki Mahmudabad'a gitti. Mahmudabad'dan Ustaclu Muhammed Bey ile Hinuslu Aykutoğlu İhyas Bey'i Bakü Kalesi'nin fethine gönderdi. Ancak bu güçlü kalenin fethi baharda İsmail'in bizziat varmasına kadar bekeleyecekti. Kışı Mahmudabad'da geçiren İsmail, baharda Bakü'ye gelerek kale kuşatmasını şahsen yönetti. Sonunda Kızılbaşlar kaleyi ele geçirdi. Hulefa Bey Şirvanşah'ın hazinesini alması ve askerler arasında paylaşılması için kaleye gönderildi. Hulefa Bey ayrıca Ferruh Yasar'ın babası olan ve Şeyh Cüneyd'i kırk beş yıl önce öldüren Şirvanşah Halil'in mezarını açtırdı, kemiklerini çıkarttırıp yakıttı.”*

Rumlu Hasan'ın anlattığına göre (2004: 57-58) buradan sonra Gülistan Kalesi için yola çıkıldı. Şirvanşah'ın geriye kalan askerleri bu son derece müstahkem kaleye sığınmıştı. İsmail, askerlere önce bir elçi göndererek sorunsuz teslim olmaları halinde

af teklifinde bulundu. Zapt edilemez olarak bilinen kalenin gücüne güvenerek Şirvanlı askerler teslim olmayı reddettiler. Kalenin kuşatılmasından kısa bir süre sonra gelen haberler İsmail'in dikkatini başka bir yöne çekmişti. Ulakların bildirdiğine göre, Akkoyunlu hükümdarı Elvend Bey, 30000 askeriyle birlikte Nahcivan'a gelmiş ve bazı komutanlarını İsmail'in ordusunun ilerlemesini kontrol etmek için Şirvan, Karacadağ ve Erdebil'e göndermişti.

Nihayet iki ordu 1501 yazında Şarur'da karşı karşıya geldi. Vakanüvislere göre Akkoyunlu Elvend Bey 30000 kişilik bir orduya sahipken, İsmail'in ordusu 7000'den fazla değildi. İsmail'in ön saflarda gösterdiği yiğitlik ve sifilerin insanüstü gayreti ve adanmışlığı sayesinde, günün sonunda yedi bin kişilik Kızılbaş topluluğu, otuz bin kişilik nizami Akkoyunlu ordusunu dağıttı (Sümer, 1999: 21-22).

Elvend Bey'in ordusunun mutlak bir mağlubiyete uğramasından sonra Kızılbaşların eline hatırı sayılır ölçüde ganimet geçmişti. Çok sayıda at, deve, yük hayvanı, değerli eşyalar ve altın ve gümüş taslar... Şarur'da İsmail'in kılıcından kurtulan Elvend Bey, savaş alanından güçlükle kaçabildi. Bu yenilginin ardından Erzincan üzerinden Diyarbakır'a gitti. Bu zafer Safevilere Akkoyunlu tahtının merkezi olan Tebriz'in yolunu açtı. Artık İsmail'in önünde Akkoyunlu başkenti Tebriz'e kadar hiçbir engel kalmamıştı.

Rumlu Hasan'ın yazdığına göre (2004: 83-84) İsmail, Tebriz'i almayı ve taht şehri yapmayı daha evvel tasarlamıştı. Şarur Savaşıyla Azerbaycan'ı ele geçirmiş olan İsmail, yaklaşık 12000 Türkmen/Kızılbaş kuvvetleriyle herhangi bir direnişle karşılaşmadan görkemli bir şekilde Tebriz'e girdi, Tebriz'in ileri gelenleri İsmail'i karşılayıp ona bağlılıklarını bildirdiler. İsmail "Heşt Behişt" sarayında tahta oturdu taç giydi ve "Şah" unvanını alarak şahlığını ilan etti. Şah İsmail hükümdarlığında "Safevî Kızılbaşlar Devleti" (1501 yılının sonbaharında) Tebriz'de resmen kurulmuş oldu.

Safevi Devleti'nin kuruluşu ve yönetimi, istisna olan birkaç Azerbaycan'a yerleşmiş Oğuz/Türkmen kabilesinin dışında tamamen Anadolu Türkmenlerine dayanmaktaydı. Safeviler konusunda en yetkili bilim insanımız Faruk Sümer (1999: 5-6) bu devletin tam bir Türkmen Devleti olduğunu her vesileyle ifade etmektedir. Şah İsmail doğumundan itibaren Türkmenlerce yetiştirilmiş, Lalalığını Lala Hüseyin Bey, dedeliğini de Dulkadirli Dede Abdal Bey yapmış kuvvetli bir Kızılbaş/Sufi eğitimi almıştı.

#### 4.1. Lahican Sufileri Safevi Kızılbaşlar Devleti'nin Önemli Kademelerinde

Yeni kurulan devlet, Şah İsmail liderliğindeki Kızılbaş birliğinin ana karakteristiklerini olduğu gibi yansıtıyordu. Yeni devletin etkin ve önemli makamları, pek çok bakımdan bu sonucun mimarı olan Lahican sufilerine verilmişti. Hüseyin Bey Lala vekil (Şah İsmail'den sonra en yüksek makam, Şah'ı alterogo'su) ve emiru'l-umera (başkumandan) oldu. Abdal Bey Dede korçibaşı (Şah'ın özel kuvvetlerinin komutanı) olarak atandı. Hadim Bey Hulefa adından da anlaşılacağı üzere öteden beri uhdesinde bulundurduğu halifetu'l-hulefa (Kızılbaş sufi örgütlenmesini yöneten halifeler ağının başı ve tarikat içinde mürşid-i kâmilin vekili) makamında devam etti. Bayram Bey Karamanlu amir-i divan ve Abdal Bey de tovacıbaşı olmuştu. Bununla birlikte yazı çizi işleri, devlet bürokrasisi ve dini konularla ilgili bazı alanlar İrani okuryazar sınıfına verilmişti. Şah İsmail'in Lahican'daki hocası olan Şemseddin Lahici, bazı dini işlevlerin yanında esas olarak vakıfların gelir ve idaresinden sorumlu sadr makamına getirildi. Eski Akkoyunlu sadrazamı olup Şirvanşah'a karşı kazanılan zaferden sonra Şah İsmail'in hizmetine giren Muhammed Zekeriya vezir ve divan başkanı olarak atandı (Gündüz, 2017: 67-69).

#### 4.2. Dini Reform

Safevi Devleti kurulana kadar kuşkusuz Kızılbaş-Alevi yolu ve erkânının yürütüldüğü merkez Erdebil Tekkesi idi. 1501 yılında Şilik Tebriz'de devlet dini ilan edildiğinde yeni mezhebin temelini güçlendirmek meselesi gündeme geldi. Safevi Tarihçisi Rumlu Hasan bu konuya şöyle değinir (2004: 75): “Safeviler sufiligi ile tanınıyorlardı. Safevi devleti kurulduğunda Şah İsmail Hz. Ali taraftarlığı anlamını taşıyan Şii mezhebini ilan etmek oldu. On İki İmam adına hutbe okuttu. Hutbe okuttuğu hatibe, “Eşhedü enne Ali'yyün Veliyullah ve Hayyü ala Hayrul amel-Muhammed Ali Hayrül-beşer” şeklinde okumasını; ilk üç halife Ebu Bekir, Ömer, Osman, Emeviler ve Abbasiler'in lanetle anılmasını emretti. Selçuklu Sultan Tuğrul'un dört yüz altmış yıl önce Bağdat'a girmesiyle ezanlardan silinmiş olan “Şahadet ederim ki Ali Allah'ın velisidir” ifadesi yeniden namaz çağrısına eklendi. Tedavüldeki yeni paralar da Şia inancını yansıtan simgelerle basılıyordu. “Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed onun elçisi, Ali Allah'ın velisidir.” Paraların üzerine On İki İmam'ın resmi ve Mukaddes Şah'ın (yani Ali'nin kulu) ifadesiyle küçültülmüş biçimde Şah İsmail'in ismi yazılmıştı. Para reformu da İmamlığın yaygın hale gelmesine ve Safevi Devleti'nde egemen konumda olmasına hizmet ediyordu.

Safevi Devleti'nin egemenliği altında İran toplumunda din işleri iki ayrı sistem içinde örgütlenmişti. Bir yanda Kızılbaş sufiler yani Safevi tarikatının müritleri vardı ve bunlar Osmanlı Anadolu'su, Kuzey Suriye, Azerbaycan ve artık İran'ın muhalif bölgelerine yayılmışlardı. Bu grup; Cüneyd, Haydar, Sultan Ali ve son olarak İsmail'in orduları için ana insan kaynağını oluşturmuş, böylece kurulan Safevi düzeninde askeri aristokrasinin toplumsal tabanı haline gelmişti. Kızılbaş sufiler zaten halifelik sistemiyle örgütlenmiş dışa kapalı ve kendi içinde hiyerarşik bir yapı inşa etmişlerdi. Her bir oymağın başında bulunan halife o toplumsal ünitenin bütün dini işlevlerini görüyordu. Halifeler müşit-mürüt ilişkisi etrafında gelişen tasavvufi meselelerin yanı sıra standart İslam toplumlarında dini hukukun (şeriat) alanına giren mevzuları da uhdelelerinde tutuyorlardı. Bu durum Kızılbaş toplumun temelinde dini hukuk mekteplerine dayanan mezhep yapısının tamamen dışına çıkmasına neden olmuştu. Böylece Kızılbaş düzeni, şeriat düzeninde hukuki varlığı olmayan dolayısıyla dini-toplumsal yapıya tekabül ediyordu. İşte Kızılbaş sufiliği toplumsal, ayinle ilgili, örgütlenme ve itikadi boyutlarıyla müstakil bir bütün niteliği taşıyan bir gayri-Sünni dindarlık biçimi idi. Sistemin ana aktörleri ve taşıyıcıları halifelerdi. Bunlardan üst düzey olanlar Erdebil Dergâhında veya Mürşid-i Kâmil'in bulunduğu yerde eğitim ve terbiyelerini tamamlıyor ve sonra obalara gönderiliyorlardı. Bu sistemin en başında Halifetu'l-Hulefa bulunuyordu. Kızılbaş toplumsal dini düzeni zamanla önemini yitirmeye başlasa da Safevi devletinin son dönemlerine kadar ayrı bir düzen olarak varlığını devam ettirdi (Kurt, 2018: 90).

Öte yandan, On İki İmam Şii mezhebinin resmi mezhep olarak ilan edilmesi bambaşka bir sürecin başlangıcını teşkil ediyordu. Safevi Devleti'nin hem hukuk sistemi hem de Kızılbaş olmayan toplumsal kesimleri için geçerli tek din anlayışı Caferi veya İmamiye mezhebi olacaktı. Yukarıda da belirtildiği üzere 1501 yılında İran nüfusunun İmamiye mezhebine mensup olan kısmı yarıdan azdı. Hele yüksek kültür çevreleri ve resmî görevliler arasında bu oran çok daha düşüktü. Bu yüzden Safeviler görüşlerini sistemli olarak bir çerçeveye oturtmak için 1100 fakihî Irak, Bahreyn, özellikle Lübnan'dan İran'a getirdiler.

Rıza Yıldırım'a göre (2017: 285-286) bu bir kınılma noktasıydı. İlerleyen süreçte birçok zıtlığı da beraberinde getirdi. Kalem ehli ile Kızılbaş askerler arasında fikir çatışmasına sebep oldu. Şah İsmail, Türkmen-Kızılbaşlarla Farısları kaynaştırmak amacıyla makamları onların arasında paylaştırdı. Bunlardan ilk üçünü Türkmen-Kızılbaşlardan, dördüncü ve beşinciye de Farıslardan seçiyordu. Bu işi denge kurmak



amacıyla yapıyordu. Şah İsmail döneminde Kızılbaş Sufilik hâkimdi ilerleyen süreçte özellikle Şah Abbas'la birlikte İran bölgesinde Farşlılar Kızılbaş Sufiliğe üstün geldi.

Çağdaş İran tarihçileri Safevi Devleti'nin oluşumunda Şiiliğin mezhep olarak kabul edilmesinin önemini farklı bir biçimde sunarlar. Şöyle ki, 16. yüzyılın başlarında Safeviler ve Kızılbaşlar İran'ı işgal etmeden önce İran halkının büyük bir kısmı gizli veya açık bir şekilde Ehl-i Beyt'e itaat ettiklerinden dolayı yeni resmi dini kolayca kabul etmişlerdi. Örneğin, Rıza Yıldırım (2017: 287) Anonim Tarih'i kaynak alarak, "İran'ın siyasi ve milli birliğini Şiilerin yardımıyla sağlamak mümkün olmuştur. Şiilerin sayesinde İranlıların kurtuluş mücadelesi dini bir renge bürünmüştür. Şii mezhebi İranlıların milli ve siyasi birliğinin güçlenmesine yardımcı olmuştur." diye yazmaktadır.

Abdi Bey Şirazi'de (2019: 38) "Şah İsmail Safevi hareketi eski zamanlardan itibaren (Arap istilalarından itibaren) resmi Sünniliğe karşı ayaklanmak isteyen İran halkı arasında elverişli ortam bulmuştu. Bu durum Şah İsmail'in istila hareketlerine ve kurduğu devlete 'millî kimlik' kazandırmak açısından önemliydi. Dini reformunun ardından İranlıların herhangi ciddi direnişte bulunmamasının nedeni de bu durumdan kaynaklanmıştır." der.

#### 4.3. Şah İsmail'in Hem Mürşid-i Kâmil, Hem de Devlet Başkanı Olması

Safevi Tarihçisi Rumlu Hasan'ın belirttiğine göre (2004: 76-77) 1501'te Şah İsmail önderliğinde Alevi-Kızılbaş Türkmenler tarafından Safevi devleti kurulduğunda Kızılbaş dini-toplumsal sisteminin başında Mürşid-i Kâmil sıfatıyla Şah İsmail bulunuyordu. Mürşid-i Kâmil'in bir takım gizli bilgileri ataları kanalıyla tevarüs ettiğine inanılıyor, manevi otoritesi mutlak anlamda kabul ediliyordu. Tarikat içinde Mürşid-i Kâmil'in vekili Halifetü'l-Hulefa olup ondan sonra en yetkili ikinci kişi idi. 1501'de devletin kurulmasıyla beraber Safevi şahları iki misyonu uhtelerinde birleştirmişlerdi. Öncelikle onlar Şeyh Safiyüddin'den beri tarikatın piri ve mürşid-i kâmilî idiler. 1501'den itibaren buna dünya saltanatı da eklendi. Böylece Şah iki ayrı ama birbiriyle de yakın ilişkili organizasyonun başı oluyordu. İşte bu noktada tarikat işlerinin yürütülmesi ve irşad faaliyetlerinin aksamaması için Halifetü'l-hülefa makamı kuruldu. Bu makam ve onun altında yapılandırılan hiyerarşik tarikat örgütlenmesi aracılığıyla şahlar, sadece kendilerini tahta taşıyan savaşçı Kızılbaş gücünü değil, aynı zamanda Osmanlı ülkesi dâhil geniş bir coğrafyaya yayılmış bulunan mürid kitlesini kontrol ediyordu. İlerleyen süreçte zayıflasa da bu makam Safevi Devleti'nin sonuna, 1736'ya kadar varlığını sürdürdü.

İranlı Tarihçi Muhammed Refî' Ensârî (2018: 45), 18. yüzyılda yazılmış, Safevi Devleti içinde inanç sistemini anlatan Düstürü'l-Mülük adlı eserde Halifetü'l-Hülefa'nın başlıca görevi halifelerin yetiştirilmesi, atanması ve onlar aracılığıyla Kızılbaş toplumu içinde irşad faaliyetlerinin yürütülmesi idi. Halifelerde buldukları obalarda veya bölgelerde talipleri irşad ediyor, onların sorunlarını çözüyor, cem ayinlerini yönetiyor ve hukuki davalara bakıyordu. Halifeler kendi bölgelerinde hem dini hem hukuki konularda tam yetkili olup taliplerin herhangi bir şekilde şeriat mahkemelerine gitmelerine izin verilmiyordu. Kızılbaş dini-toplumsal düzeni içinde yer alan bir talibin hem dini hem dünyevi her türlü meselesi "Yol" içinde tarikat erkanına göre hallediliyordu. Safevi ülkesinde halifeler ve Halifetü'l-Hülefa aynı zamanda resmi devlet görevlisi sayılıyordu. Osmanlı bölgesinde ise yakalandıklarında en ağır cezalara çarptırıldıklarından halifeler gizli faaliyet yürütüyorlardı. Halifeler şecere denilen bir belge ile atanıyordu ve bu belgede halifenin görevleri ve sorumluluklarının yanı sıra kendisine bağlanan oymaklar ve yerleşim bölgeleri de yazılıyordu. Halifelerin aşiretlere ve vilayetlere göre atandığını, atamaların şecere denilen resmi bir belge ile yapıldığını ve bu belgelerin Kızılbaş Devleti Şahlarının onayı ile Halifetü'l-Hülefa tarafından düzenleniyordu. Halifeler aşiretlerin en saygın kişileri arasından seçiliyor ve belli bir tarikat terbiyesinden geçiriliyordu. Bazen halife aynı zamanda aşiretin reisi olabiliyordu. Bu uygulamalar Safevi Devleti'nin dağılmasına, 1736'ya kadar devam etmiştir.

## Sonuç

14. yüzyılın başlarından itibaren Horasan'dan Anadolu'ya ve Balkanlara kadar uzanan geniş bir coğrafyada faaliyet gösteren ve organize bir biçimde kalabalık mürit ve talip nüfusuna sahip olan Erdebil Dergâhı kuruluşundan itibaren soyu, etnik kimliği ve inancı konularında ilerleyen süreç içinde dayandığı toplumsal tabana göre değişim yaşanmıştır. Tarikatın şeyhleri, bölgede ayakta kalmak için Sünni şeriatı karşıtı ezilen horlanan halkı Ehl-i Beyt şemsiyesi altında Erdebil Dergâhı'nda toplamayı başarmıştır. Tarikatın devlete dönüşmesinden sonra kısa bir zaman da olsa Kızılbaş inanç sistemi merkeziyeti etrafında kurulmuş devletin yazılı kaynakları, sanatı ve bu devleti ziyaret eden seyyahların aktardıkları Kızılbaş yolun-erkânının önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Ancak Safevi Devleti'nin son dönemlerinde Kızılbaş yolun-erkânının önemi İran'da etkisini azaltmış, Anadolu ve Balkanlarda yaşayan Kızılbaş-Alevilerin ibadet ritüellerinde değişiklik olmamış, ocak sistemi ile günümüze kadar devam etmiştir; halen de etmektedir.

- ABBASLI, Mirza (1976). "Safevilerin Kökenine Dair". *Bellefen*. s.287- 329; *Bellefen* XL. Sayı: 158, Nisan 1976'dan ayrıbasım Konu Safeviler \_ Tarih. Konu: Safvetü's Safa.
- ABDİ BEY, Şirazi (2019). "*Safeviler Tekmiletü'l-Ahbar*". Çev. Şefaaddin Deniz -Hasan Asadi. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- AKA, İsmail (2019). *Timurlular*. İstanbul: Kronik Yayınları.
- AKIN, Bülent (2014). "Alevi Ocakları ile İlgili Tespit Edilebilen En Eski Tarihi Belge: Ağuichen Ocağı Şeceresi" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*.
- AŞIKPAŞAZADE (2011). *Tevarih-i Al-i Osman*. (düz. Nihal Atsız), Ötügen Yayınları.
- AYDOĞMUŞOĞLU, Cihat (2018). *Safeviye Tarikatu*. Ankara: Tün Kitap Yayınları.
- Budak Munşi-i Kazvini (2004). "Cevahirü'l-Ahbar". Çev. İsmail Aka. *Bellefen*. S.253, 735-736.
- CEBECİOĞLU, Ethem (2006). *Hacı Bayram Veli*. Ankara: TDV Yayınları.
- EFENDİYEV, Oktay (2018). *Azerbaycan Safevi Devleti*. Çev. Ali Asker. İstanbul: Teas Press Yayınları.
- ERDEM, İlhan (2000). "Olcaytu Han'ın Ölümüne Kadar İlhanlılarda Yaşanan Siyasal-Kültürel Gelişmeler ve Yakın-Doğu'ya Etkileri". *Tarih Araştırmaları Dergisi*. Sayı 31. c. 20. s. 27.
- EYUBOĞLU, İ. Zeki (1979). *Alevilik-Sünnilik*. İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (1997). *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- GÜNDÜZ, Tufan, (2017). *Son Kızılbaş Şah İsmail*. İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- HASANZÂDE, İsmail (2001). *Hükümet-i Türkemanan-ı Karakoyunlu ve Akkoyunlu*. der. İran. Çev. Bülent Akın.
- HİNZ, Walthier (1992). *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*. Çev. Tervfik Bıykoğlu. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İBN BATTUTA (2021). *İbn Battuta Seyahatnamesi*. Çev. A.Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İSKENDER BEY Munşi (2019). *Tarih-i Âlam-ârâ-yi Abbasi*. Çev. Ali Genceli. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- KADI AHMED KUMİ (1971). *Hülasatü'l-Tevarih*. Çev. İhsan İşraki. Tahran.
- KÖPRÜLÜ, Mehmet Fuad (2016). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. İstanbul: Alfa Yayıncılık
- KURT, Menderes (2018). Safevi Dönemi Şii Ulema ve Velâyet-i Fakih'in Ortaya Çıkması Hazırlayan Tarihsel Süreç Üzerine. Cilt 2. Sayı 1. 61 – 90.
- MUHAMED YUSUF VALE-İ İSFEHANİ (2022). *Hold-i Berin (Tarih-i Timuriyen ve Türkemanan)*. Çev. İsmail Aka. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- MUHAMMED REFİ' ENSÂRİ (2018). "*Destürü'l-Mülâke*". Çev. Namiq Musalı. I. Şah İsmail'in İdarî-Askerî ve İctimai-İktisadî Politikaları Üzerine Bazı Notlar ve Değerlendirmeler. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*. İlkbahar 2018. 5(14).1-46
- MÜNECCİMBAŞI AHMET DEDE (2019). *Müneccimbaşı Tarihi / Sabaij-ül-Abbar fî Vekayi-ül-a'sar*. Çev. İsmail Erünsal. İstanbul: Tercüman Yayınları.

- NUR, Rıza (1994). *Türk Tarihi*, C.5, İstanbul: Toker Yayınları.
- OCAK, A. Yaşar (2000). Babailer İsyanından Kızılbaşlığa Anadolu'da İslam Heterodoksünün Doğuşu ve Gelişimi. *Belleten*. I.XIV/239.
- RUMLU HASAN (2004). *Absenü't-Tevarih, Şah İsmail Tarihi*. Çev. Cevat Cevan. Ankara: Ardıç Yayınları,
- SARI ABDULLAH EFENDİ (2017). *Mesnevi-i Şerif Şehri*. Çev. Ülker Aytekin. Konya: Umde Yayınları.
- SAVORY, Roger (2021). *Safevîler Devrinde İran*. Çev. Özgür Kolçak. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- SEYYİD HASAN ESTERABADİ (2019). *Tarih-i Sultani*. Çev. Cihat Aydoğmuşoğlu. Uluslararası 8. Türkiye-İran Tarihi ve Kültürel İlişkileri Sempozyumu (8-9 Mayıs 2014/Bursa)'nda sunulmuş ama basılmamıştır. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Sıhhiye/Ankara, aydogmusoglu@ankara.edu.tr. (Makale gönderim tarihi: 02.05.2019; Makale kabul tarihi: 05.06. 2019).
- SOYER, Yılmaz (2005). *19. yüzyılda Bektaşilik*. İzmir: Akademi Kitabevi.
- SÜMER, Faruk (1999). *Safevî Devletinin Kuruluşunda Türkmenlerin Rolü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- TAŞĞIN, Ahmet (2014). *Musul Alevileri Buyruğu*. İstanbul: Karacaahmet Sultan Kültür Derneği Yayınları.
- TOGAN, Zeki Velidi (1970). Azerbaycan. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C.II. İstanbul: TDV Yayınları. s. 91-118.
- UZUNÇARŞILI, İsmail H. (1969). *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- (2011). *Osmanlı Tarihi* C. II, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- YAHYA B., Abdüllatif Kazvini (1984). *Lübbü't-tevarih*. Çev. Hamidreza Momemmednejad Ankara: Birleşik Yayınevi.
- YILDIRIM, Cengiz (2019). *Şah İsmail Safevî Kızılbaş Devleti*. Ankara: Dorlion Yayınları.
- . (2021). *Erken Alevilerin Gizlenen Tarihi*. Ankara: İtalik Yayınları.
- YILDIRIM, Rıza (2017). *Aleviliğin Doğuşu*. Çev. Barış Yıldırım. İstanbul: İletişim Yayınları.
- YİNANÇ, H. Mükremin (1962). Akkoyunlular. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C.I. İstanbul: MEB Yayınları. s.251-270.

## ALEVİLERİN GÜNDELİK HAYATLARINI VE İNANÇ DÜNYALARINI ŞEKİLLENDİREN RİTÜEL: CEM

*The Ritual that Shapes Everyday Life and Belief World of Alevi: Cem*

### Ein Ritual, das die Alltags- und Glaubenswelten der Aleviten prägt: der Cem-Gottesdienst

Alican BULUT \*

Alevilik hem İslamiyet’i hem de birçok inanç sistemini özümseme ve toplumsal kurumlar biçiminde geliştirerek yaşama geçirme suretiyle Alevi-Bektaşî toplumunun sosyoekonomik, adli ve ahlaki gereksinimlerini karşılayabilecek bir hayat düzeni oluşturmayı amaçlayan teorik bir yapıdır.

Aleviliğin toplumsallaştırılmış ibadet kurumlarının tamamını içinde barındıran cem ritüelinin “Kırklar Meclisi” kaynaklı olduğuna inanılır. Alevilerin toplu ibadeti olan cemde belirli kurallar mevcuttur. “On İki Hizmet” şeklinde adlandırılan ve cem süresince hizmet sahipleri tarafından uygulanan ritüeller bulunmaktadır.

Cem ritüeli, genellikle çiftçilik ve hayvancılıkla uğraşan toplumun işlerini bitirip evlerinde hayatlarını geçirmeye başladığı sonbahar ve kış aylarında gerçekleşmektedir. Cemler perşembeyi cumaya bağlayan gece ya da dedenin köye geldiği zaman diliminde daha sık aralıklarla gerçekleştirilmektedir. Cemler dedelerin önderliğinde kadın ve erkekler tarafından birlikte icra edilir. Cem ritüellerinin Allah’a yakarmayı ve ulaşmayı mümkün kılma, teolojik eğitim-öğretim faaliyetlerini gerçekleştirme, bireyde parçası olduğu toplumsal yapıya uygun davranış kalıplarını geliştirme gibi işlevleri mevcuttur. Alevi inanç sistemi kâmil insan yetiştirme gayesini güder. Bu

---

\* Türkolog, Malatya, Türkiye, alcn\_blt@hotmail.com, ORCID: 0009-0004-7438-0955.

doğrultuda ahlaklı ve kâmil bireyleri oluşturmayı hedefleyen toplum cem ritüellerini bir okul gibi kullanmıştır. Günümüzde cem ritüelinin eski işlevlerinden daha farklı bir yapı kazandığı görülmektedir. Cem ritüelleri bugün, eskiden sahip olduğu işlevlere oranla daha dar işlevselliğe sahiptir. Yeni sosyoekonomik yapı içerisinde cemler özellikle ibadet işlevini sürdürmektedir.

Günümüzde sosyoekonomik nedenlerle buldukları şehirlerden ya da köylerden ayrılmak zorunda kalan Alevi bireylerin göç ettikleri yerlerde de ibadetlerini yerine getirme istekleri günümüzde cemevlerinin yapılmasında en büyük etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Bugün cemevlerinin en önemli fonksiyonu cem ritüelinin buralarda toplu olarak yapılmasıdır. Böylece Alevilik inanç ve öğretileri canlı tutulmaya çalışılmaktadır. Bununla birlikte cemevlerinde dinî ibadetleri icra etmenin yanı sıra sosyal yardımlaşma ve dayanışma sağlanmakta, ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçları giderilmeye çalışılmaktadır. Sosyo-ekonomik düzeyi düşük kimselere ihtiyaçları durumunda aynî ve nakdî yardımlar sağlanmakta, böylece toplumsal yardımlaşma desteklenmektedir. Birçok cemevinde bünyesinde bulunan aşevlerinde haftanın belirli günlerinde ihtiyaç sahibi bireylere yemek dağıtımı yapılmaktadır. Alevi bireyler lokmalarını, kırk yemeklerini, kurbanlarını ihtiyaç sahiplerine bu sayede ulaştırabilmektedir. Bu da toplumsal dayanışma ve birliği sağlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Alevilik, cem, cemevi, dinî ritüeller, rivayetler, toplumsal işlev.

## ABSTRACT

Alevism, in addition to Islam, has embraced and incorporated many belief systems and philosophies, and by developing them into social institutions, it has succeeded in creating a way of life that can meet the socio-economic, judicial, and moral needs of the Alevi-Bektashi community within the framework of equality. Cem, which is the collective worship of Alevis, has specific rules. There are rituals called the “On İki Hizmet (Twelve Services)” that are carried out by individuals assigned specific roles during the cem ceremony.

Cem rituals generally take place during the autumn and winter months when the agricultural and livestock activities of the community have concluded, and people begin to spend more time at home. Cems are commonly held on the night between Thursday and Friday or during the period when the dede visits the village. Cems are conducted jointly by both women and men under the guidance of dedes or babas.

By performing the cem ritual, Alevis pray to Allah, practice religious rituals, socialize, and maintain self-control over their behavior. The Alevi belief system has institutionalized itself with the aim of fostering individuals who are morally upright and spiritually developed (kâmil insan). The community has used cem rituals as a form of education, aiming to teach “kâmil insan”. It is observed that the cem ritual has acquired a different structure compared to its traditional functions in contemporary times.

Today, cem rituals have become less functional compared to the past. Within the new socio-economic structure, cems primarily serve the purpose of sustaining the belief system. The desire of Alevis to worship is a significant factor leading to the construction of cemevi (Alevi houses of worship) in modern times. Therefore, the most important function of cemevis today is the collective performance of cem rituals. This serves to keep Alevi beliefs and teachings alive.

In addition to performing religious worship, cemevis today also serve as centers for social assistance and solidarity, aiming to meet the needs of those in need. They provide scholarships to impoverished students, organize preparatory courses for students who are unable to attend regular courses, distribute food and clothing to pre-identified families, arrange circumcision ceremonies for children, provide financial and moral support to young couples who are unable to marry, offer free healthcare services to those who cannot afford medical expenses or doctor visits.

Within the cemevi premises, soup kitchens operate on specific days of the week, distributing meals to the poor and needy individuals. Through these initiatives, Alevi community members are able to extend their helping hand and reach out to those in need, fostering social solidarity and unity.

**Keywords:** Alevism, cem, cemevi, stories/rumors, social functions.



## ZUSAMMENFASSUNG

Entstanden als Auslegung des Islam oder zumindest unter dessen Einfluss hat das Alevitentum diverse Elemente des Glaubens und der Philosophie des Islam aufgenommen und diese zu sozialen Institutionen entwickelt und in die Praxis umgesetzt, um auf diese Weise eine Lebensordnung zu schaffen, die den sozioökonomischen, rechtlichen und moralischen Bedürfnissen der alevitisch-bektaschischen Gemeinschaft unter Berücksichtigung des Prinzips der Gleichheit gerecht wird.

Es wird angenommen, dass das Cem-Ritual, das alle sozialen Formen des Gottesdienstes im Alevitentum umfasst, erstmals auf der „Versammlung der vierzig Heiligen“ durchgeführt wurde. Im Cem, dem kollektiven Gottesdienst der Aleviten, gibt es bestimmte Regeln. Während des Cem werden zudem rituell die sogenannten „Zwölf Dienste“ von Personen geleistet, die für die Dauer des Gottesdienstes mit diesen beauftragt werden.

Die Cem-Rituale finden in der Regel in den Herbst- und Wintermonaten statt, wenn die in der Landwirtschaft und Viehzucht tätigen Aleviten ihre Arbeit beenden und sich in ihre Häuser zurückziehen. Die Cem-Rituale werden im Allgemeinen in der Nacht von Donnerstag auf Freitag durchgeführt. Wenn der Dede das Dorf besucht, finden sie häufiger statt. Unter der Leitung der Dedes oder Babas werden die Cem-Rituale von Männern und Frauen gemeinsam begangen. Das Cem-Ritual erlaubt es den Aleviten, ihre Gebete an Gott zu richten, und erfüllt zudem eine erzieherische Funktion in der Bildung der Individuen. Das Ausführen religiöser Rituale sorgt für eine religiöse Sozialisierung, leitet die Individuen zu stärkerer Selbstkontrolle an, und stellt ihr Verhalten unter die Kontrolle der Gemeinschaft. Das alevitische Glaubenssystem hat sich in einer Struktur institutionalisiert, deren Ziel darin liegt, moralische und vollkommene Individuen hervorzubringen. Das Cem-Ritual hat dabei für die alevitische Gemeinschaft gewissermaßen die Funktion einer Schule übernommen. Heute ist zu beobachten, dass das Cem-Ritual sich strukturell verändert und teilweise von seinen ursprünglichen Funktionen entfernt hat.

Die Cem-Rituale haben heute eine deutlich begrenztere Funktion als in der Vergangenheit. Innerhalb der neuen sozioökonomischen Struktur erfüllen die Cems weiterhin ihre glaubensbezogene Funktion. Der Wunsch der Aleviten, Gottesdienste begehen zu können, ist heutzutage der wichtigste Faktor für den Bau von Cem-Häusern. So liegt die wichtigste Funktion der Cem-Häuser heute darin, dass Cem-Gottesdienste

hier kollektiv begangen werden können. Auf diese Weise wird versucht, den alevitischen Glauben und die alevitischen Lehren lebendig zu halten.

Heute werden in den Cem-Häusern nicht nur religiöse Dienste, sondern auch soziale Solidarität und gegenseitige Hilfe praktiziert, um bedürftige Personen zu unterstützen. So werden zum Beispiel Stipendien an Studenten mit geringen finanziellen Mitteln vergeben, Vorbereitungskurse für Studenten organisiert, die die Kurse anderer Einrichtungen nicht besuchen können, Lebensmittel und Kleidung an zuvor als bedürftig ermittelte Familien verteilt, Beschneidungszeremonien für Kinder organisiert, finanzielle Hilfe und seelischer Beistand für junge Paare geleistet, die nicht heiraten können, und kostenlose Gesundheitsdienste für Personen bereitgestellt, die sich einen Arztbesuch nicht leisten können. An bestimmten Tagen in der Woche wird in den Suppenküchen der Cem-Häuser Essen an bedürftige Personen ausgegeben. Auf diese Weise können andere Aleviten ihre Gelöbnismahle und die traditionellen Mahlzeiten, die am vierzigsten Tag nach dem Tod eines Verwandten und am Opferfest vorbereitet werden, mit bedürftigen Personen teilen. Dies sorgt für Solidarität und Zusammenhalt innerhalb der Gemeinschaft.

**Schlüsselwörter:** Alevitentum, Cem, Cem-Häuser, religiöse Rituale, Narrative, soziale Funktion.

## Giriş

Alevi inanç sistemi ocaklarla kurumsallaşmıştır. İnanç sisteminde birbirinden farklı pek çok ocak mevcuttur. Gerçekleştirilen ibadetler cem olarak adlandırılır ve Aleviliğin temel öğretilerinin, dinî inanç ve pratiklerinin yol ve erkânının taliplere aktarıldığı ibadet biçimleridir. Bu yönüyle Alevi inancını cem ritüeli olmadan açıklamak mümkün değildir. Cemler ocaklara göre farklılık gösterebilmektedir. Bu nedenle Alevi köylerinde bu ocaklardan birine bağlı olmaları, ayrıca inanç ve pratiklerin sözlü yollarla dedeler tarafından taliplere aktarılması gibi sebeplerden dolayı her Alevi köyünde cemlerin birbirine tıpatıp benzer şekilde yürütüldüğünü söylemek mümkün değildir.

Bu makalede cem ritüeli genel hatlarıyla tanıtılıp bu ritüelin Alevi toplumu üzerindeki etkisi ele alınmıştır. Alevi cemlerinin icrası sırasında takip edilen usul ve erkân konusuna değinilmemiştir. Söz konusu cemlerin toplum içindeki anlam ve önemi ile bireyler üzerindeki etkileri ile toplum yaşamındaki işlevleri ele alınmıştır. Makalede öncelikle “cem” ritüelinin sözcük anlamı ve kökenine dair görüşler aktarılmış, cem ritüelinin kentleşmeyle birlikte icra edildiği mekânlar olan cemevlerinin Alevi toplumunda sosyokültürel hayattaki işlevleri belirlenmeye çalışılmıştır.

### 1. Cem Ritüeli ve Kökeni Hakkında Görüşler

Cem, Alevilerin yapmış olduğu toplu ibadetin adıdır. Alevilerin temel ibadet şeklidir; dünya nimetlerinden soyutlanıp manevi bir dünyada yaratana bütünleşme yani “tevhit” hâlidir. Cem kavramı, Arapça kökenli bir sözcük olup “toplanma, birleşme, birlik olma” anlamına gelmektedir. Tasavvufi anlamda “cem”, kulun Allah’ta eriyip kendini kaybederek onunla bir olması anlamına gelmektedir (Cebecioğlu, 1997: 195).

Cem, her türlü gösterişten, riyadan uzak, direkt olarak Allah’a yönelmenin adıdır. Cem ibadetinin bir diğer adı bazı yörelerde “halka namazı”dır. Cemdeki halkada esas olan namaz deyişle kastedilen Buyruk’taki ifadesiyle niyazdır (Yaman, 2012: 228). Ancak yüklendiği inançsal ve toplumsal işlevler bağlamında derin içerikli bir kavramdır.

Cemin yapıldığı toplumsal birimin (mezra, köy, mahalle, kasaba vs.) ve bireylerinin sorunlarının konuşulup çözümler üretildiği, yönetimine müdahale edilip değiştirilmesine, düzeltilmesine karar verildiği kadın erkek yetişkinler topluluğu

olarak bir “halk meclisidir”. Yol, erkân, edep, ahlak, sorgu ve inancın bütün gerekleri cemde yapılır.

Cem ritüelinin ilk olarak Kırkların Mıraç'ta Hz. Muhammed'in başkanlığında icra edildiğine inanılır. “Günümüzde Hz. Muhammed'i temsilen bir inanç önderinin yönettiği, ocaklara göre değişmekle birlikte on iki hizmetin icra edildiği, kurban olarak kesilen bir hayvanın etinden yapılan lokmanın ve hizmetlerin yaptıkları yemek ve yiyeceklerin yenildiği, kul haklarından inanç önderleri ve talip kardeşleri huzurunda tövbe edilerek arınıldığı, nefes, düvaz, miraçlama, tevhit ve ayet gibi kutsal olduğuna inanılan şiirlerin âşıklar tarafından okunduğu, müzik ve söz eşliğinde semahların dönlüdüğü, kadın ile erkek bireylerin bir arada icra ettikleri Alevi toplulukların ibadetlerine cem denir.” (Ersal, 2016: 201).

Cem ritüelinin kökeni ile ilgili en çok kabul gören görüş Kırklar Meclisi'nde gerçekleştirilen ritüel olduğudur. Sözlü anlatımlar ve Aleviliğin yazılı kaynakları bu görüşü desteklemektedir. Bu temel görüş dışında araştırmacılarca cemin kökeni ile ilgili yapılan başka değerlendirmeler de vardır. Bu görüşlerden birine göre cem, Yakutlar'da “ısı-ah” denilen bir ibadete dayanmaktadır. Bir şamanın yönetiminde gerçekleştirilen bu ritüellerde topluca kımız içilir, kadın erkek bir yerde toplanarak birbirlerinin ellerinden tutup daire meydana getirilir ve” hu hu” diyerek raks edilirdi. (Eyüboğlu, 1997: 43). Diğer bir görüş Hacı Bektaş Veli'nin sohbetlerinde bütün muhiplerin bir araya toplanıp Kur'an ve şiirler okuyup zikirler yapmasının ilk cem törenlerinin temeli olduğu iddiasıdır. Başka bir görüşte ise ilk cem törenlerinin İmam Cafer-i Sadık tarafından yapıldığı ve bugün yapılan cemin de bunun devamı olduğu yönündedir (Zelyut, 2002: 293).

Belirli kurallar dahilinde yürütülen cemler, taliplerin pir tarafından irşat edildiği, tüm benliklerin ortadan kaldırılarak kişinin Hak meydanında Tanrı ile bütünleştiği, ona kavuştuğu yani gerçek özü bulduğu ortamlar olarak tasavvur edilmektedir. Ceme katılan her Alevi birey söz konusu Hak meydanında dinî yükümlülüklerini de yerine getirme imkânı bulmaktadır. İçerik bakımından ise cemlerin, bir Alevinin doğumundan ölümüne kadar tüm sosyal yaşamını kontrol altına aldığı görülmektedir.

Cem aracılığıyla Alevi birey ikrar vererek yola girer, kendisine ahiret kardeşi seçer, toplum içindeki söz ya da davranışlarının hesabını verir kısacası yolun gereklerini öğrenir ve yaşamında uygulamaya çalışır. Bu yönüyle Aleviliğin sırrının cem olduğuna dair gelenekte bir inanış vardır. Burada yerine getirilen her hareketin, söylenen her

sözün dinî, kültürel ve sosyal açıdan bir anlamı vardır. Dolayısıyla Aleviliği her yönüyle anlayabilmek için öncelikle cem ritüellerini yakından irdelemek gerekmektedir.

Aleviliğin temel ibadeti olan ve mitik kökeni Kırklar Cemi'ne dayandırılan cem ritüeli içerisinde gerçekleştirilen bütün hizmetler Hz. Muhammed'in miracı ve Kırklar Cemi anlatısı üzerine inşa edilmiştir. Cem ritüeli içerisindeki her hizmetin Kırklar Cemi'nde bir piri yani ilk icracısı olduğuna inanılır ve ritüeldeki bütün uygulamalar Hz. Muhammed'in miracı ve Kırklar Cemi ile ilişkilendirilir (Akın, 2020: 109).

Cem erkânlarını dedeler yönetir. Dedeler Alevi inancında dinsel hiyerarşinin başında gelir. Hak-Muhammet-Âli yolunu, pir makamını temsil eder ve inanç önderi statüsündeki bu kişiler posta yani cemin yapıldığı yerde herkesin niyaz ettiği pir makamına oturur, bütün cem erkânını baştan yönetirler. Ceme katılacak her kişi önceden kendi vücut temizliğini yapmak zorundadır. Yapılan bu temizlik abdest alma ile özdeştir. Bu temizlenmede ayağını yıkarken ayaklarıyla kötü yola gitmeyeceğine niyet eden kişi, ellerini yıkarken ellerini harama uzatmayacağına, ağzını yıkarken dili ile kötü söz söylemeyeceğine, yüzünü yıkarken kimseye kötü gözle bakıp yüz kızartıcı bir suç işlemeceğine, niyet eder (Er, 1997: 54).

Cem ritüelleri, belirli bir inanç takvimine göre yapılır. Cemler, tarım ve hayvancılık ile uğraşan toplumun hayat düzenine uygun bir şekilde takvimlendirilmiştir. Cem ritüelleri genellikle kasım ayı ile başlar, mayıs ayı ile son bulur. Tarım ve hayvancılıkta iş gücüne duyulan ihtiyaç döneminde cem ritüellerine ara verilir (Ersal, 2016: 199-200). Cem ibadetlerinin perşembeyi cumaya bağlayan akşamlarda yapılması gerekir ve Aleviler arasında cuma akşamı olarak adlandırılır (Yaman, 2022: 156). Perşembeyi cumaya bağlayan akşamlar cemlerin yapılması ve her talibin "Kırk sekiz cumaya katılması haktır." görüşü Alevilikte esastır. Sadece Muharrem ayı boyunca cem yapılmaz ve matem tutulur. Alevilikte kırk sekiz cumanın, Muharrem orucunun, Hızır orucunun hak olduğunu ve verilen ikrardan can verilse de asla dönülemeyeceği inancı kabul gören bir anlayıştır.

Cemin kaide ve kuralları vardır; ulu orta cem yapılmaz. Eğer talip, piri cem olmak için evine davet etmişse veya pir her yıl talibini ziyaret edip hâlini ve ahvalini sormak için o köye veya yerleşim birimine gitmişse orada cem olunur.

Cem ritüellerinde yapılan hizmetler ve icra sıraları ocaklara göre değişmektedir. Genel anlamda şehirlerde şekillenmiş cem ritüellerinin içeriğiyle uyumlu olacak şekilde Mehmet Yaman, cem olmakla ilgili şöyle bir sıralama yapmaktadır:

*“On iki hizmet sahipleri cemde gerekli araç ve gereçleri tamamlar. Cemaat, cemvinde toplanır. Dede genelde canları eğitici bir konuşma yapar. Zâkîrler saz eşliğinde deyiş söyler. Süpürge (car) çalınır. Post (seccade) serilir. Dargınlar barıştırılır, sorunlar çözümlenir, canlardan rızalık alınır. On iki hizmet sahiplerinin duaları verilir. Çerağ (delil) uyandırılır. Tezkekar (ibriketar) tarikat abdesti aldırır. Kurban ve lokmaların duaları verilir. Dede, yol-erkân konusunda canlara bilgi verir, gerekirse kısa bir mola verilir. Cem mübürlenir (Secde yapılır). Üç duvaz imam okunur (Secde yapılır). Üç tenbit çekilir (Secde yapılır). Miraçlama okunur, Kırklar semahı yapılır. İstek semahları yapılır. Sakka suyu dağıtılır. Mersiyeler okunur. Lokma ve kurban (sofra) hizmeti sunulur. Lokmalar yenilip sofraya duası verilir. Daha sonra ise şu hizmet yerine getirilir: Süpürge çalınır, post kaldırılır, on iki hizmetler duası verilir, çerağ dinlendirilir ve cem ibadeti sona erer.” (Yaman, 1998: 11-12).*

Kuralları her ne kadar sözlü yollarla öğrenilip uygulanmaya konulmuş olsa da esasları Alevilerin temel erkânâmesi olan ve öğretilerini İmam Cafer Sadık'ın belirlediği, bu nedenle “İmam Cafer Sadık Buyruğu” ya da kısaca “Buyruk” adı verilen kitapta belirlenmiştir. Alevi ocakzadeleri, söz konusu kutsal kitabın yol göstericiliğinde cemleri yürütmektedir.

Alevi inanç sistemi, talibin Hak Muhammet Ali yoluna girmesi anlamına gelen ikrar verme, kardeşlik/musahiplik tutma ve görülme, sorulma törenlerinin yapıldığı Görgü Cemi'ni Hz. Muhammed'in Miraç'tan döndüğünde Kırklar Cemi'ne kabul edilmesine bağlamaktadır.

Cem ibadetinin yapıldığı mekâna “cemevi” adı verilir. Bazı yörelerde cemevi yerine “meydan evi, erkân evi, dergâh ya da tekke” gibi adlandırmalar da kullanılmaktadır. Cemevi olarak kullanılan mekânlar tarihsel süreçten günümüze dek değişim göstermiştir. Geleneğin devam ettiği yerleşim birimlerinde eski cemevi olarak kullanılan mekânların genel olarak bir dedenin evinin parçası olarak görmek mümkündür (Ersal, 2016: 201).

Alevi inanç sisteminde ilk cemevinin İslam'ın ilk yıllarında bulunduğu iddiası sözlü anlatılarda yaşamaktadır. Hz. Muhammed Mekke'de İslamiyet'i tebliğe başladığı zaman Mekke müşriklerinin kendisine büyük bir tepki gösterdiğini bunun üzerine

gerek Hz. Muhammed'in gerekse ilk Müslümanların yapılan baskı ve hakaretler karşısında evlerinde gizlice ibadet ettiklerini ifade etmişlerdir. Hz. Peygamber İslami cemaati yönetmek ve ibadetleri eda etmek için "Dar-ün Nedve" denilen cemaat evini karargâh olarak kullanmıştır ki bu cemaat evi gizli bir cemevi ve za-zifesi görmektedir. Daha sonraları Mescid-i Nebevi denecek olan bu külliye ilk kurulmuş olan cemevinden başka bir şey değildir (Hamidullah, 1992: 54).

Cemler, inanışa göre Kırklar Cemi'nde olduğu gibi bir pirin öncülüğünde kadın erkek birlikte yürütülür. Cemin yapıldığı meydan "Hak meydanı" olduğu için burada canların birbirlerinden rızalıkları alınarak bir yönüyle sorunlara çözüm arayışlarına gidilir, yolun gereklerini yerine getirmeyenler uyarılır, erkân konusunda canlar bilinçlendirilir. Cemde hizmet, sohbet ve muhabbet bir aradadır. Dolayısıyla cem aracılığıyla canların, hem Alevi yol ve erkânını öğrenmesi hem de bunları yaşamında uygulaması sağlanır.

## 2. Alevilikte Cemler ve On İki Hizmet

Alevilerin kendi aralarında "Yol bir, süre bin bir" diyerek Alevi inanç sisteminin temel kurumu olan ocaklarda, aynı inanç sisteminin bir halkası olmasına rağmen her ocağın kendi ritüel ve inanç pratiklerinin olduğunu göstermektedir. Toplum içinde dinî bilgilerin töre ve törenlerin talimlere öğretilmesi, gelecek kuşaklara aktarılması dedeler tarafından sözlü yollarla gerçekleştirildiği göz önünde bulundurulduğunda Aleviliğinin temel dinî öğreti ve geleneklerinde olmasa bile birtakım inanç ve pratiklerin uygulanmasında Alevi zümrelerinde, dedenin bilgi ve tecrübesine bağlı olarak farklılıkların ortaya çıkması doğal karşılanmalıdır. Bu durum Alevi cemlerinin içeriğindeki birtakım pratiklerin farklı ocaklarda birbirinden farklı şekillerde uygulanmasını da açıklar niteliktedir.

Alevilikte temel ibadet, cem ibadeti olup dedenin öncülüğünde on iki hizmet sahipleri ve toplumun katılımıyla gerçekleştirilir. Cemlere kadın ve erkek yola ikrar vermiş bütün canlar katılır. Alevi-Bektaşî ozanlarının Yola ilişkin deyişleri, insanı yücelten değerlere ilişkin öğütleri bu ibadet boyunca dile getirilir. Hak-Muhammed-Âli'ye, Ehl-i Bey'te, inanç ulularına niyaz edilir, deyişler eşliğinde Hak aşkına semahlar edilir (Yaman, 2022: 156).

Cemler içeriklerine göre farklı isimler almaktadır. Her cem ritüelinde uygulanan bir genel hizmet sırası mevcuttur. Bir cem en az on iki hizmet yapıldıktan sonra

tamamlanmaktadır. Bazı bölgelerde hizmet sayısı yirmi dörde kadar çıkmaktadır<sup>1</sup>. Cemlerin yapılış nedenine bağlı olarak ritüellerde uygulanan inanç pratiklerinde de farklılıklar olmaktadır. Bu da ritüellik ve terminolojik bir zenginlik sağlamaktadır (Ersal, 2011: 1089)<sup>2</sup>.

## 2.1. Cem Ritüelinde On İki Hizmet

Cem, “hizmet” adı verilen ritüel parçalarının bir araya gelerek oluşturduğu dinî bir ritüeldir. Hizmetlerin her biri kendi içerisinde bir ritüel olarak değerlendirilir. Çünkü hizmetler; kendi içerisinde kalıplaşmış, belirli ve sistemli tekrarlara sahip olup değişmeyen bütüncül yapıları vardır. Her hizmetin icra tarzı, icracısı, icra sırasında kullanılan nesnelere, okunan manzume ve dualar kendine özgüdür. Hizmetler hiyerarşik bir icra sıralaması içerisinde birleşerek cem ritüelini oluştururlar (Akın, 2020: 105).

Alevi Dedeleri taliplerini yılın belirli zamanlarında ziyaret eder. Bu ziyaretlerde cemler yapılır. Cemin yapılacağı bu hizmetle görevli kişi olan peyik tarafından topluma duyurulur. Cem ibadetleri toplumun sığacağı büyüklükte salonlarda yapılır. Ceme katılacak olan bireyler yanlarında niyaz ve lokma adı verilen yiyecekler getirirler. Dede cemin yapılacağı yerin başköşesinde bulunan posta oturur. Cemde on iki hizmet ve on iki hizmeti yürütmekle görevli kişiler vardır (Yaman, 2022: 156-157). Bu hizmetliler aşağıdaki gibidir:

- 1) *Dede: Sercem de denir, cemi yönetir.*
- 2) *Rehber: Görgüsü yapılanları ve ceme katılanlara yardımcı olur.*
- 3) *Gözcü: Cemde düzenli ve sükûneti sağlar.*
- 4) *Çerağcı: Çerağ yakılması, meydanın aydınlatılması ile görevlidir.*
- 5) *Zakir: Saz eşliğinde deyiş, düvaz, miraçlama söyler.*
- 6) *Farraş: Car-süprüge çalar, manevi temizlik yapar, gerekirse rehberine yardım eder.*
- 7) *Sakka-İbrikar: Suyu dağıtır.*
- 8) *Sofracı-Kurbancı: Kurban ve yemek işlerine bakar.*
- 9) *Semahçı-Pervane: Semah yaparlar.*

1 İsimleri yörelere göre farklı olan belli başlı cemler için bk. Bozkurt, 1995: 50-51; Eröz, 1977: 104-144; Çıblak, 2005: 95-135; Noyan, 1995: 149-345; Yaman, 1994: 163-226; Yörükân, 1998: 312-341.

2 Cem ritüelleri ve inanç pratikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ersal, 2016: 197-486.



10) *Peşik: Cem'in olacağını haber verir, canları ceme davet eder.*

11) *İznikçi: Cemevinin temizliğini sağlar.*

12) *Bekçi: Cem'in güvenliğini sağlar. (Ulusoy, 1986: 264).*

Cem başlamadan önce cemi yöneten dede veya baba orada bulunan bütün canların içinde birbirine dargın veya birbiri ile sorunu olan olup olmadığını sorar. Dargınların sorunlarına bir çare bulunarak barıştırılır. Herhangi bir sebepten aralarında anlaşmazlık bulunanların anlaşmaları sağlanır. Cemin yapılabilmesi için bu şarttır çünkü cem bir sevgi ortamıdır, kişisel ve toplumsal barış sağlanmadan temeli insan sevgisi olan bir ibadetin göstermelik olarak yapılmasının anlamı yoktur. Ancak bundan sonra on iki hizmetli cemi başlatmak üzere sırayla ortaya gelir.

Meydan kötülüklerden arındırılır, gönül abdesti alınır, dede varsa nasihatlerini veya şikâyetlerini topluma açıklar, deyişler okunur, semahlar dönülür, canların getirdiği lokmalar eşit olarak paylaşılır herkesin rızası alındıktan ve dede tarafından onaylandıktan sonra yenir. Tüm hizmetler yerine getirildikten sonra gülbanklar okunur, cem dede tarafından mühürlenir yani bitirilir.

Aleviler ceme katılan insanların tümüne “can” diye hitap ederler. “Can” tanımlaması insanların toplum içinde, günlük yaşamlarında sahip oldukları tüm sosyal statülerini, yani makamlarını, mevkilerini, zenginliklerini, fakirliklerini, cinsiyetlerini dahi ortadan kaldıran ve herkesi hak meydanında eşit şekilde bir araya getiren bir düşünceyi barındırır. Hak Muhammed Ali yolunun yolcusu, insanlara can gözüyle bakmayı, aynı nazarda görmeyi, incitmemeyi, sevmeyi ve hangi koşullarda olursa olsun ayırım yapmamayı gerektirir.

Ceme yolda düşkün olarak kabul edilen kişiler yani haksız yere ve keyfi olarak eşini boşayan, haram kazanç sağlayan, yalancı şahitlik yapan, nefesine hâkim olmayan, hırsızlık yapan, adam öldüren, vergi ve askerlik gibi vatan borcunu ödemeyen, annesine babasına evlatlık görevini yapmayan, insanlara zarar veren, komşusunu inciten, yetim hakkı yiyenler alınmazlar.

Bu duruma örnek olarak Şah Hatâyî'nin aşağıdaki dizeleri örnek olarak verilebilir:

*“Erenler cemine her can giremez*

*Şaha kanber gibi kul olmayınca*

*Her kanberin diyen kanber olamaz*

*Edep ile erkân yol olmayınca” (Doğan, 2022: 98).*

Yunus Emre de ceme kimin girip giremeyeceğini şu dizelerle dile getirmiştir:

*“Cem erenlerindir  
Hakkı görenlerindir  
Ceme eğriler çirmez  
Doğru gelenlerindir” (Dönmez, 2018: 1)*

### 3. Cem ve Cemevlerinin Alevi Toplum Üzerindeki Etkileri

Cemler, Anadolu’da bağlı oldukları ocaklara göre kimi zaman birbirinden farklı şekillerde yürütülse de bu ibadetlerin amacı ve işlevi ortaktır. Buna göre hem Alevi yol ve öğretilerinin korunup yaşatılmasında hem de birey ve toplum uyumunun oluşturularak huzurlu bir ortamın sağlanmasında cemlerin önemli işlevlerinin bulunduğu görülmektedir. Herkes Alevi yol ve öğretilerine bağlı, birlik ve beraberlik içinde yaşama konusunda üzerine düşen görevleri yerine getirmeye çalışmaktadır.

Genel anlamda cemlerin bireyler üzerinde bıraktığı etki de son derece olumludur. Söz konusu dinî törenlerde yerine getirilen hizmetler, dedenin verdiği dua ve nasihatler, niyazlar, saz eşliğinde okunan nefesler ve yapılan semahlar, bir arada yenilen lokmalar vb. tüm uygulamalar Alevi inancının bir gereği olup ibadet niteliği taşımaktadır. Dolayısıyla ceme katılan her talip dinî açıdan üzerine düşeni bu toplantılarda yerine getirmekte ve burada öğrendiklerini de yaşamında uygulama fırsatı bulmaktadır. Bu açıdan bakıldığında cemlerin, bireylerin kendi içlerinde özeleştiriyi yaparak öz farkındalığın sağlanması açısından da işlevsel olduğu görülmektedir. Bu da talipleri toplum yaşamında karşılaştığı sorunları aşmasında etkili olmaktadır. Cem ritüelleri sayesinde taliplere yol ve erkân öğretilerinin aktarılmasının yanında bunlara uyulup uyulmadığının ve dünya işlerinin sorgulandığı ortamlar oluşturulmuştur. Ancak günümüzde cemlerin toplum nezdinde hukuksal boyutunun tamamen devre dışı kaldığı, eskiden sahip olduğu işlevlere oranla daha sınırlı bir şekilde ibadet işlevini sürdürdüğü görülmektedir.

Cem ritüelleri, talipler için de okul özelliği taşır. Topluluğa özgü örf, âdet ve inanışlar dede gibi inanç önderleri tarafından sözlü bir şekilde aktarılarak cem ibadeti aracılığıyla da bunların uygulanması ve yaşatılarak gelecek nesillere aktarılması sağlanmaktadır. Cemler, sadece dinî nitelikli törenler olmayıp aynı zamanda topluluk üyelerinin toplum karşısında sorgulanıp hesap verdiği, kendilerini ruhen temizledikleri,

birbirlerinden razılık aldığı ortamlardır. Böylece talipler arasında birlik ve beraberlik oluşturularak toplumsal uyum sağlanmaya çalışılmıştır.

Cumhuriyet ile birlikte tekke ve zaviyeler kapatılmış ve büyük şehirlerde yaşayan Alevi vatandaşların dinî erkânlarını yapma istekleri cemevi kavramının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Cemevleri, 1990'lı yıllarda Alevi toplumunun dinî hayatının merkezi sayılmakta, onların hayatına yön veren, anlam kazandıran Tanrı ile iletişim kurma ve ibadet yeri olarak işlev görmektedir. Aleviler, cemevlerinde erkânlarını yapmanın yanında buralarda kendi kültür ve geleneklerini de yaşatmaya çalışmaktadır. Cemevleri bu süreçte farklı sosyal ve kültürel işlevler üstlenmiş ve bu sosyo-kültürel işlevler cemevi olgusunun içeriğini değiştirmiş hatta yeniden belirlemiştir.

Günümüzde cemevleri özellikle şehirlerde yaşayan Alevi bireylerin dinî ihtiyaçlarının karşılanabilmesi, sosyokültürel değerlerinin yaşatılması suretiyle kimlik ve değerlerinin korunması ve kente entegrasyonlarının sağlanması gibi amaçlara hizmet eder, bununla birlikte ibadetin yanı sıra birçok alanda da hizmet vermektedir. Sosyal, kültürel, eğitim ve günlük sorunlara cevap verebilecek işlevleri de mevcuttur.

Köy hayatındaki koşullar ile şehir yaşantısı kıyaslanamayacak derecede birbirinden farklıdır. Özellikle büyük şehirlere yapılan göçler ile Alevilerin ibadet yapma istekleri, cemevlerinin yapılmasında en büyük etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla bugün cemevlerinin en önemli fonksiyonu cem ritüelinin buralarda toplu olarak yapılmasıdır. Cemevlerinin inşa edilmesiyle Alevi bireyler öz güven ve kimlik bilinci kazanmıştır.

Cemevlerinde özellikle Alevilik inanç ve öğretilerinin benimsenmesi, toplum tarafından kabul görmesi, bireylerin yetişmesi için çeşitli zamanlarda seminer, konferans, sempozyumlar düzenlenmektedir. Böylelikle Alevilik inanç ve öğretileri canlı tutulmaya çalışılmaktadır. Dinî ve millî günlerde günün önemini anlatan etkinlikler düzenlenmektedir. Cemevleri, vefat eden insanlara cenaze hizmetlerinin yapıldığı, gasilhane ve morgların bulunduğu, cenaze namazlarının dede tarafından kılındığı merkezler haline gelmiştir. Alevi vatandaşlar kendi inanç ve gereklerine göre yıkanmakta, namazı kılınmakta ve defnedilmektedir.

Cemevinde gerçekleştirilen ritüel ve anlatılar inanca, tarihe ve gündelik yaşama ilişkin bilgiler de içermektedir. Bu anlamda cemevleri Alevilerin toplumsal yapıları gereği başka eğitim kurumlarından yoksun bulunan Alevi bireyler için eğitim kurumu

işlevi görmektedir. Cemevi ve cemlerin inananlar arasında birlik ve beraberliğin meydana gelmesinde, birbirlerinin durumlarından haberdar olmalarında önemli bir rol oynadığı görülmüştür.

Günümüzde cemevleri eğitim merkezleri konumuna gelmiştir. Öyle ki on iki hizmet sahiplerinin yetiştirildiği, dede adaylarının eğitildiği, Alevilik inanç ve kültür tarihinin incelendiği ve yeni yetişen nesillere aktarıldığı; ayrıca bağlama (saz), semah, İngilizce, Almanca, bilgisayar, okuma yazma, dikiş nakış, el sanatları, tiyatro vb. kurslarının düzenlendiği mekânlar haline gelmiş bulunmaktadır.

Cemevi ve cemler Alevi kimliğinin inşa edildiği ve sosyal hayatın beslendiği temel kaynaklar olarak vazife görmeye devam etmektedir. Bu esas uyarınca paneller, konferanslar, seminerler düzenlenmekte, toplu kutlamalar ve anma etkinlikleri düzenlenmekte, Alevilik inancına ve kültürüne ilişkin kitaplar, mecmualar, gazeteler, broşürler yayımlanmakta, barındırdıkları kütüphane ve okuma salonlarıyla yurttaşlara kültür hizmetleri sunmaktadır.

Bugün ülkemizde örgün ve yaygın din eğitimi kurumlarında verilen eğitimlerde Alevilik-Bektaşılık ile ilgili bilgilerin yok denecek kadar sınırlı oluşu göz önünde tutulacak olursa birey ceme katılınca dinî içerikli davranış kalıplarını buradan öğrenir. Böylece birey dinî ve sosyal hayatta davranış modelleri geliştirerek hem kendisi hem de içinde yaşadığı grubun normlarına uygun bir hayat sürmeye başlar. Çünkü bireyin bilgileri aile ve çevresi dışında elde edebileceği başka bir kurum yoktur. Birey cemle birlikte tutum ve davranışlarını devamlı bir şekilde kontrol etmek ve bu çerçevede hareket etmek gerektiğini de öğrenir.

Bireyin ceme girebilmesi için kötülüklerden (günahlardan) uzak, birileri ile dargın/küs olmaması gerektiğinin farkında olması otokontrolünü sağlaması ve toplumsal ortamda davranışlarını dizayn etmesinde olumlu etkileri olur.

## **Sonuç**

Alevilerin kendine özgü dinî inanışları, felsefesi, yaşam tarzı kısacası öğretileri, cem adı verilen ve tarihi çok eski dönemlere kadar uzanan dinî törenlerde yaşatılmış ve taliplere aktarılmıştır. Dede ya da pir adı verilen inanç önderlerinin yürüttüğü ve kadın erkek karışık olarak topluluk mensuplarının bir arada bulunduğu bu törenler, Alevi yol ve erkânının uygulandığı ve katılanların manevi anlamda yüce olduğuna inanılan bir ibadet meclisidir.

Cemler, topluluk mensuplarının dinî görevlerini yerine getirdikleri kutsal ortamlar olmasının yanı sıra toplum yaşamını düzenleyen birtakım kuralları da beraberinde getirmektedir. Nitekim her Alevi, önce birey olarak sonra aile olarak toplumla yaşamının kurallarını cem aracılığıyla öğrenmektedir. Bu bağlamda cemlerin iki amacı bulunmaktadır: Birincisi, insanların bir yıl içerisinde yaptıklarıyla hesaplaşarak bir anlamda yaptıklarının muhasebesini dede ve toplum huzurunda vermesi; ikincisi de suç işleyenlerin topluluk karşısında yargılanmalarıdır

Cemler, din ve dünya işlerini çözüme kavuşturmakta, bu da topluluk içi birlik ve beraberliğin, dayanışmanın kuvvetlendirilmesine yardımcı olmaktadır. Şehirleşmeyle birlikte Aleviler inancını öğrenme ve yaşama konusunda bazı sıkıntılar yaşamaktadır. Alevilerin çoğunlukta olduğu bölgelerde yeterli sayıda cemevinin olmaması gençlere ve çocuklara Alevi inancını öğretememe sıkıntısını ortaya çıkarmaktadır. Dernek ve vakıf bünyesinde açılan cemevlerinin Alevi inancının siyasallaşması ve özünden uzaklaşmasına da yol açabilmektedir. Kendi inancını öğrenip yaşaya-mayan Aleviler asimile olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır. Dedeler, toplumu yönlendiren liderlik vasfı yerine sadece dinsel hizmetlerinin görülmesinde yararlanan, maaşlı görevliler durumuna gelmiştir. Ayrıca Aleviliğe yönelik en büyük tehditlerden biri de Alevi insanların kendi inanç gereklerini giderek hatırlayamaz, hatırladığını aktaramaz ve aktarabildiğini yaşayamaz hale gelmesidir. Ancak günümüzde Alevileri bir arada tutacak, bir olmaya sürükleyecek en büyük ortak ritüel “cem”dir.

Cem ibadetinin dinsel işlevi ön plandadır. Aleviliğin temel ibadet şekli olan cemler ritüeller ile icra edilir. Cem’deki işleyişin temeli Hz. Muhammed ve Hz. Ali’nin de katıldığı Kırklar Cemi ile atılmıştır. Cem ibadeti, Alevi inancını oluşturan düzenli bir şekilde yıl boyu süren bir ritüeldir. Bu ibadet uygulaması Alevi öğretisinin en önemli unsurudur.

Cem ritüelinin önemli bir işlevi de sosyal ve eğitsel yönüdür. Sosyal dayanışmayı sağlamasının yanında o ortamda gerçekleştirilen ritüel ve söylenceler inanca, gündelik yaşama ilişkin bilgiler de içermektedir. Böylece cem ibadeti Aleviler için sürekli bir eğitim kurumu işlevi görmüştür.

Alevilik kurumları şehirleşme süreci ile değişime uğramakta, ritüellerin işlevlerini kaybetmeye başladığı gözlenmektedir. Alevi toplumun bireysel ve toplumsal davranışlarının devam ettirilmesi için cem ritüellerinin kendi özünü koruyarak

yaşatılması gerektiğini çok net bir şekilde belirtmek gerekir. Çünkü cem ibadeti olmadan Alevilik-Bektaşılık düşünülemez.

Cemevleri bireyleri dini ve ahlaki konularda bilgilendirmekte, inanç ve yaşantıların sağlıklı bir şekilde yapılanmasına yardımcı olmakta ve topluluğu din konusunda aydınlatmaktadır. Günümüzde eğitim kurumlarında verilen din eğitiminin dışında, kültürel değerleri yetişen nesle kazandırmak, özellikle gençleri din konusunda aydınlatmak, mesnetsiz, kulaktan dolma teolojik bilgilerden arındırmak, dinin kardeşlik, hoşgörü gibi ilkelerini bireylerine kazandırmak ve Alevi ritüellerinin doğru olarak yerine getirilmesine yardımcı olmak üzere cemevlerinde eğitimler verilmektedir. Sosyal hayatta ortaya çıkan dini sosyal ve ahlaki nitelikli bireysel ve toplumsal ihtiyaçların karşılanması cemevleri vasıtasıyla olmaktadır.

Cemevleri, ihtiyaçlar yanında Aleviliğin şehir ortamında var olmasını sağlayan bir olgu olarak ortaya çıkmıştır. Günümüzde farklı şehirlerden göç ederek büyük kentlere gelen Alevi toplulukların kurdukları başlangıçta vakıf veya dernek olan cemevlerinin, geldikleri yerlerin toplumsal özelliklerinin kısmi formuyla şehre taşınmasını da beraberinde getirdiği açık bir şekilde görülmektedir.

## KAYNAKÇA

- AKIN, Bülent (2020). Alevilikte “Niyaz” Kavramı ve Niyaz Merkezli Ritüeller. TÜRKÜL Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi. S.22. ss.98-116.
- BOZKURT, Fuat (1995). Semahlar, 2.b.,İstanbul,Cem Yayınevi.
- CEBECİOĞLU, Ethem (1997). Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü. Ankara: Rehber Yayın-ları.
- ÇIBLAK, Nilgün (2005). Mersin Tahtacıları. Ankara, Ürün Yayınları.
- DOĞAN, Eşref ve ÇELİK, Hasan (2022). Kavramlar ve Tasavvufi İzahlar Açısından Aleviliğin El Kitabı. İstanbul: Kriter Yayınları.
- DÖNMEZ, Mehmet ve ÇELİK, Hasan (2018). “Alevilikte Cem İbadetine Yüklenen Anlamlar ve Cem İbadetinin Manevi Makamları”. Millî Kültür Araştırmaları Dergisi. 2/2, S.1-21.
- ER, Piri (1997). “Anadolu Aleviliğinde Halka Namazı”. İstanbul. Cem Dergisi. Yıl 7. Sayı 67, s. 53-55.
- ERSAL, Mehmet (2011). “Alevi İnanç Sistemindeki Ritüellik Özel Terimler: Musahiplik”. Turkish Studies, 2011, 6/11, 1087-1110.
- ERSAL, Mehmet (2016). Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi-Çubuk Havzası Örneği-. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- ERÖZ, Mehmet (1977). Türkiye’de Alevilik-Bektaşılık. İstanbul, Otağ Matbaacılık.
- EYÜBOĞLU, İsmet Zeki (1997). Günümüzde Alevilik. İstanbul. Pencere Yayınları.
- HAMİDULLAH, Muhammed (1992). İslam Müesseselerine Giriş (Çev. İhsan Süreyya Sırma). İstanbul, Beyan Yayınları.
- NOYAN, Bedri (1995). Bektaşılık Alevilik Nedir? İstanbul, Ant/Can Yayınları.
- ULUSOY, A. Celalettin (1986). Hünkar Hacı Bektaş Veli ve Alevi-Bektaşlı Yolu,2.b, Ankara, Akademi Matbaası.
- YAMAN, Ali (2022). Şah-ı Merdan’a Talip Olanlar: Kızılbaşlar, Aleviler, Bektaşiler. Ankara. La Kitap.
- YAMAN, Ali (2012). Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi, İstanbul. Nokta Kitap Yayınları.
- YAMAN, Mehmet (1994). Alevilik, İnanç-Edeb-Erkân. 4.b.,İstanbul.Ufuk Yayıncılık.
- YAMAN, Mehmet (1998).Alevilikte Cem. İstanbul. Ufuk Matbaacılık.
- YÖRÜKÂN, Yusuf Ziya (1998). Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar. Haz. Turhan Yörükân, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ZELYUT, Rıza (2002) Öz Kaynaklarına Göre Alevilik. İstanbul, Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları.

---

**Tanitmalar**  
*Reviews / Vorstellung*

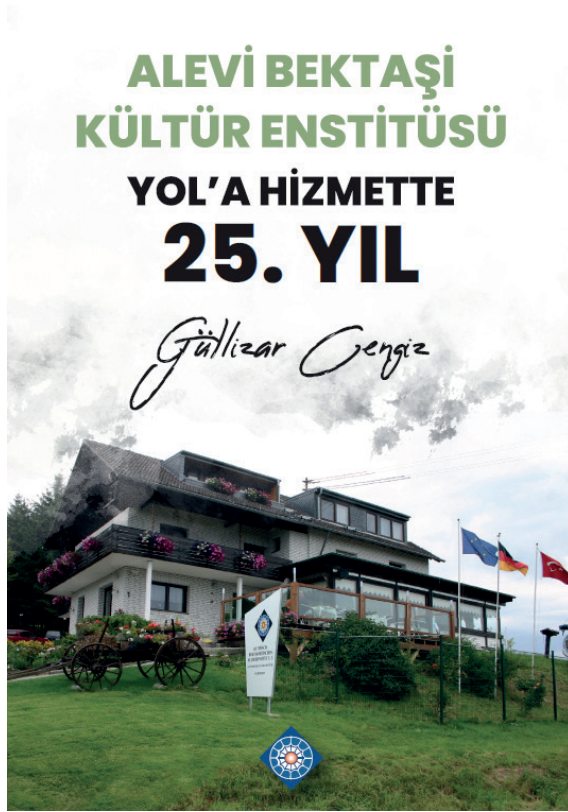
---





Cengiz, Güllizar. *Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü Yol'a Hizmette 25. Yıl* (2023). Köln: Önel Druck und Verlag. 395 s. ISBN: 978-3-946681-00-7.

Bülent AKIN \*



\* Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı, bulentakinedb@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-7668-8644.

Geçtiğimiz yüzyılın ikinci yarısından itibaren çeşitli kesimlerden araştırmacıların dikkatini cezbetmeye başlayan Alevilik-Bektaşilik alanındaki çalışmalar, giderek akademik çevrelerin yanı sıra inanç mensuplarının da hem araştırma hem sivil toplum örgütleri inşa etme bağlamında misyon üstlendikleri bir mecrada devam etmiştir. Bu anlamda geçtiğimiz yüzyılın son çeyreği Alevilik-Bektaşilik araştırmalarının yanı sıra, köylerinden yurt içi ya da yurt dışında çeşitli kent merkezlerine göç eden Alevi-Bektaşî topluluklarının modern kentli yaşam içerisinde geleneklerini muhafaza etme ve sürdürmenin yanında statülerini koruma ve belirleme gayretinin en yoğun olduğu dönem olmuştur. İnanç mensuplarının bu gayretinin günümüzde de sürdüğünün altını çizmekte fayda vardır. Bilhassa Türkiye'nin yanı sıra dünyanın çeşitli ülkelerine dağılan Alevi-Bektaşî nüfusunun nasıl bir araya gelebileceği, geleneksel yaşantısını korumayı ya da yeni yaşam koşullarına adapte olup geleneksel yaşam tarzını güncellemeyi başarıp başaramayacağı sorusu hemen hemen her Alevi veya Bektaşî bireyin zihnini meşgul eden ortak bir kaygı olarak karşımıza çıkmıştır. Elbette bu geçiş sırasında modern kentli yaşam ve buna paralel yaşanan teknolojik gelişmeler içerisinde geleneksel yapısını muhafaza etmeye çalışma gayreti sadece Alevi-Bektaşî inancına mensup toplulukların karşılaştığı bir problem olmamıştır. Bu durumdan hemen hemen her din, mezhep, tarikat ya da inanç kendi payına düşeni almış ve almaya devam etmekte olup bunlar içerisinde bahse konu adaptasyon sürecinde başarılı olanlar olduğu kadar yozlaşan ve dejenere olanların da azımsanamayacak bir çoğunlukta olduğu aşikârdır. Bu ortak problem, inanç mensupları arasında mensubu olunan inanç adına daha fazla sorumluluk alınması gerektiği çıkarımının yaygınlaşmasını sağlamıştır. İşte böylesine karmaşık bir süreçte, Alevi-Bektaşî toplumu içerisinde de hem sosyolojik ve kültürel hem de bilimsel sorumluluklar almaya çalışan bireyler ve bu bireylerin hayata geçirdikleri kurumlar oluşmaya başlamıştır. Güllizar Cengiz ve o dönem kendisini destekleyen önemli şahsiyetlerin gayretleriyle kurulan *Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü* de bu süreçte Alevi-Bektaşî toplumunun sözünü ettiğimiz kaygılarına yurt içinde ve yurt dışında hem sosyokültürel hem de bilimsel açıdan çözümler üretmek amacıyla kurulan bir kurum olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte *Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü Yol'a Hizmette 25. Yıl* adlı kitap, bu kurumun 25 yılını ve Güllizar Cengiz'in yarım asra yakın hizmet ve gayretleri sırasındaki deneyimlerini kendi kaleminden okuyuculara sunduğu bir eser olarak literatüre kazandırılmıştır. Eserin Türkçe ve Almanca olarak

yayımlanması ise Alevilik-Bektaşılık çalışmalarının uluslararası düzeyde temsili açısından ayrıca dikkate değer önemli bir adımdır<sup>1</sup>.

2023 yılının Nisan ayında basılan *Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü Yol'a Hizmette 25. Yıl* adlı eser; “Önsöz” ve “Giriş” kısımlarının ardından sırasıyla “Kalktı Erenler Horasan'dan Sökün Eyledi”, “İlimden Gidilmeyen Yolun Sonu Karanlıktır”, “Yolca Giden Yorulmaz: İnanç, Bilim ve Kültürün Hizmetinde” ve “Bir Hoş Seda Bırakanlar, Canların Gönlündeki Enstitü” başlıklarından müteşekkil dört ana bölüm ve eserin en sonunda bulunan “Ekler” kısmından (395 sayfa) oluşmaktadır.

Eserin “Giriş” kısmında (ss. 1-14); Alevi-Bektaşî inancının temel yapısı, ocaklarla kurumsallaşması ve Babagan Bektaşiliği gibi inanç sistemine dair temel konuları ele alan Alevilik-Bektaşilik hakkında geneli özetleyen bir bilgi aktarımına yer verilmiştir.

Kitabın “Kalktı Erenler Horasan'dan Sökün Eyledi” başlıklı 1. bölümü (ss. 15-39), deyim yerindeyse Alevilik tarihinden günümüze kurulmuş bir köprü mahiyetindedir. Bu bölümde, Selçuklular döneminden Osmanlı'ya Alevi topluluklarının tarihsel süreçteki durumlarını özetleyen satırların ardından Cumhuriyet dönemi ve Aleviliğin köyden kente göç serüveninin başladığı geçtiğimiz yüzyılın ikinci yarısında meydana gelen toplumsal değişimler, sıkıntılar, mücadeleler ve çözüm arayışları yazarın bizzat gözlemleri ve deneyimleri eşliğinde ele alınmıştır. Bölümün sonunda 20. yüzyılın son çeyreğinde Alevi-Bektaşî inancına mensup toplulukların kurumsallaşma çabalarının Türkiye ve Avrupa'daki mahiyeti bir anlamda birinci ağızdan aktarılmıştır. 1950'li yıllarda başlayan kurumsallaşma sürecinin 1990'lı yıllar sonrasında yoğunlaştığı ve köy derneği yapısından çıkıp daha sistemli bir hale geldiği hakkında örneklerle bilgi verilmiştir. Yazar bu bölümü “yola hizmet etme aşkının” kaynağının köyde babasının tesiriyle onun dizinin dibinde başladığını ifade eden ve Almanya'da kurumsallaşma gayretleriyle önce Mahmut Gülçiçek ve Haydar Kök'ün öncülüğüyle belli bir seviye getirdikleri çalışmalarının Derviş Tur, Sabit Yıldız, İsmail Elçioglu, Ahmet Aydemir, Ali Rıza Gülçiçek gibi birçok önemli isimle sürdüğünü ve nihayet 1995 yılında

1 Kitabın almancası için bk. Güllizar Cengiz, *Alevitsch Bektaschisches Kulturinstitut 25 Jahre Dem Weg Verpflichtet*, Köln: Önel Druck und Verlag, 430 s. 2023. ISBN: 978-3-94668-101-4.

Strazburg'da bir Alevi derneğinin toplantısındaki hararetle konuşması karşısında Irene Melikoff'un kendisine “*Bana bak, sen akıllı başında, eğitilmiş bir kadınsın. Bu böyle anarşist bir biçimde bağırıp çağırarak başkalarını alt ederek Alevi Bektaşılığı bir yere götüreceğini mi sanıyorsun? Bunun yöntemi bu değil. İlmî olmayan bir şeyin sonu yoktur.*” (ss. 32-39) sözlerinin Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü'nü kurma fikrini oluşturduğunu aktardığı satırlarla tamamlamıştır.

Eserin “İlimden Gidilmeyen Yolun Sonu Karanlıktır” başlığını taşıyan 2. bölümü (ss. 40-70), Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü'nün kuruluşundan bugüne geçen zaman içerisindeki faaliyetlerini konu edinmiştir. Bu bölümün en dikkat çekici özelliği gerek yurt içindeki gerekse yurt dışındaki diğer Alevi-Bektaşî kuruluşlardan farklı olarak bilimsel bir çizgide kurulan Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü'nün bu anlamda oluşan eksikliği önemli ölçüde doldurmak hedefiyle yola çıktığı uzun yolculuğunun ilk 25 yılında bu doğrultuda ortaya koymuş olduğu başarılı faaliyetlerin detaylı bir biçimde ele alınmış olmasıdır. Bu çerçevede Güllizar Cengiz, Enstitü'nün kuruluş hikâyesi ve kurucularını; bilim, kültür ve inanç adına hizmet etmek için kutsal mekân yaratma gayretlerini ve bu doğrultuda Kadıncık Ana Dergâhı'nın kurularak hizmete başlamasını ve Almanya'da bir ilk olan bu dergâhın temsil ettiği misyon ve hizmetlerini okuyucuya aktarmıştır. Yine bölümün “Hizmet İçin Yeni Kurumlar: Bektaş-i Veli Vakfı” adlı alt başlığında (ss. 69-70) Enstitü'nün akademik ve kültürel faaliyetlerine destek sağlamak için kurulan Bektaş-i Veli Vakfı'nın kuruluş hikâyesi birincil kaleminden nakledilmiş, bölümün sonunda ise Enstitü ile paydaş olan ve ortak faaliyetlerde bulunan diğer Alevi-Bektaşî kurumlarına yer verilmiştir.

Yazar, “Yolca Giden Yorulmaz: İnanç, Bilim ve Kültürün Hizmetinde” başlıklı 3. bölümde (ss. 71-258), Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü'nün kuruluşundan bugüne kadar gerçekleştirmiş olduğu bilimsel, kültürel ve inançsal etkinlik ve faaliyetler konu edinmiştir. Bu bölümde Enstitü'nün Bonn kentinde gerçekleştirmiş olduğu “I. Uluslararası Alevilik Bektaşilik Sempozyumu” ile Köln'de gerçekleştirilen “II. Uluslararası Alevilik Bektaşilik Sempozyumu” hakkında bilgiler aktarıldıktan sonra yapılan seminerler, çalıştaylar, konferanslar, paneller, toplantı ve anma etkinliklerine yer verilmiştir. Yine bölümün alt başlıklarında projeler, Enstitü'nün paydaş kurumlarla gerçekleştirdiği bilimsel etkinlikler, kitap ve dergi yayını, burslar, kültürel etkinlikler ve inançsal faaliyetler, sosyal projeler ve destekler hakkında görsellerle desteklenen önemli bilgiler aktarılmıştır. Bu bölümün sonunda ise bir anlamda kitabın Sonuç

kısmı yerine yazılmış olan “Yirmi Beş Yılın Bir Hasbihali” başlığı altında (ss. 253-258) yazarın kaleminden hedeflerin ne kadarının gerçekleştirilebildiği duygusal bir özeleştirici üslubuyla kaleme alınmış ve gerçekleştirilen bütün faaliyetler Enstitü’nün penceresinden yorumlanmıştır.

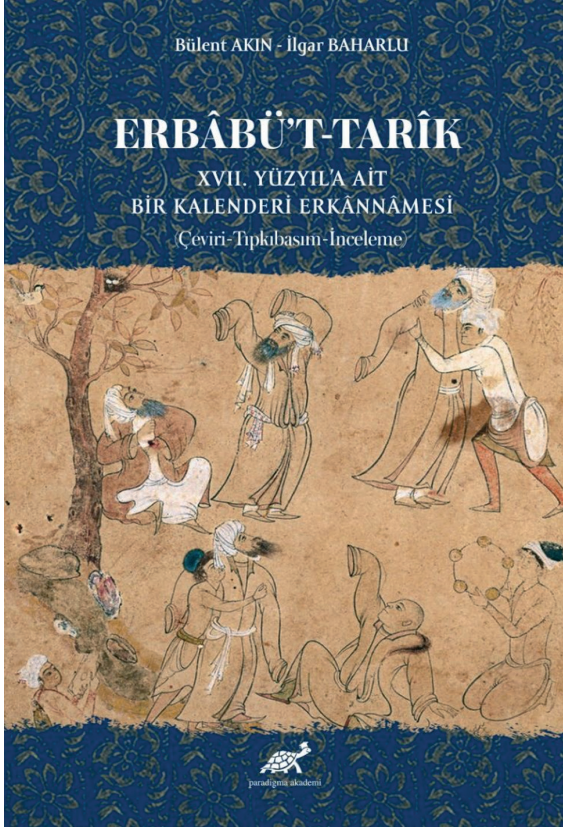
Kitabın “Bir Hoş Seda Bırakanlar, Canların Gönlündeki Enstitü” adlı 4. bölümünde ise (ss. 259-353) Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü’nün kuruluşundan günümüze kadar geçen zaman diliminde emeği geçen ve hizmet eden inanç mensubu canların, inanç önderlerinin, bacıların ve bilim insanlarının Enstitü hakkındaki düşünce ve hatıralarını konu edilmiştir. Bu bölümün ardından Enstitü ile ilgili resmî evraklar, basın haberleri, sempozyum ve arşiv belgelerine ait görsellerin yer verildiği “Ekler” kısmıyla (ss. 354-392) kitap tamamlanmıştır.

Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü’nün kuruluşundan itibaren geçen 25 yıllık zaman zarfını konu edinen eser; aslında Aleviliğin geçtiğimiz yüzyılın ikinci yarısından itibaren nasıl bir yol kat ettiğini, inanç mensuplarının değişen yaşam koşullarına adapte olma süreçlerini ve değişik mecralardaki mücadelelerini Avrupa’da bilimsel ve kültürel anlamda rüştünü ispat etmiş olan bir kurumun olgunlaşma süreci üzerinden özetleyen özgün bir eser olma vasfına sahiptir. Yazarın, Aleviliğin yarım asırlık bir dönemini Türkiye ve Avrupa olmak üzere iki ayrı perspektiften değerlendirmesi ve yaşanmışlıklar üzerinden aktarması ise eserin orijinalliğine önemli ölçüde katkı sunmuştur. Böylesine uzun ve zorlu bir süreci yaşanmışlıklarla tek bir kitaba sığdırmayı başarak mütevazı üslubuyla okuyucunun dikkatine sunan Güllizar Cengiz’e bu kıymetli yapıtıdan dolayı teşekkür ediyoruz.

**Bülent Akın ve İlgar Baharlı (2022). *Erbâbü't-Tarîk: XVII. Yüzyıl'a Ait Bir Kalenderi Erkânnâmesi*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.  
ISBN: 978-625-6957-35-0. 228 sayfa.**

Ceylan ERZİNCAN \*

Bu yolda kıldan ince binlerce nükte saklıdır  
Her saçını kazıyan Kalenderî olamaz!  
Hafız-ı Şirazî



\* Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Türkiye, ceylanaslan3662@gmail.com.

İlgar Baharlı ve Bülent Akın tarafından yayına hazırlanan *Erbâbü't-Tarîk XVII. Yüzyıl'a Ait Bir Kalenderî Erkânname*sine adlı eser, Paradigma Akademi Yayınları tarafından Aralık 2022 tarihinde basılmıştır. Bir Kalenderî erkânname olan *Erbâbü't-Tarîk*, yazarlar tarafından ilk defa Türkçeye çevirisi yapılarak Alevi geleneğiyle mukayeseli bir biçimde incelemeye tabii tutulmuştur. Kitap, eklerle birlikte toplamda 228 sayfadır. Ön Söz ve Giriş kısımları ile ana başlıklardan oluşan üç bölüm, Sonuç, Kaynakça ve eserin orijinalini içermektedir.

Eser, Kalenderî topluluklar ve inançları hakkında bilgiler içermekte olup Alevilik ve Bektaşilik ile olan benzer ve farklı noktalar arasındaki bağlantıları kapsamaktadır. Bu bağlantılar, 12 Bab halinde yazılmış olan Kalenderîye erkân ve ritüelleri ile 12 hizmet olarak tanımlanan Alevi-Bektaşî ritüelleri arasındaki benzerlik ve farklılıklar üzerinde kurulmuştur. Cem, Miraç, Kırklar, Kırklar Cemi, yol, talip gibi kavramların tasavvufî izahları yapılarak birbirlerini etkiledikleri ve besledikleri ortak inanç unsurları ortaya koyulmuştur.

Kalenderîler hakkında kapsamlı araştırmaları bulunan Ahmet Yaşar Ocak'ın "*Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sâfilik: Kalenderîler XIV-XVII. Yüzyıllar*" isimli çalışmasında belirtildiği üzere, Kalenderî topluluklarla tarihsel olarak X. yüzyılda karşılaşmaktadır. Cemâlü'd-Din-i Sâvî'den itibaren de daha örgütlü ve nizamî bir hal aldıkları söylenebilir. Malazgirt Savaşı'nın ardından Anadolu'ya başlayan derviş göçlerinin çoğunlukla Kalenderîlerden oluştuğunu dile getiren Fuat Köprülü, bu dervişlerin özellikle kırsal bölgelerde yaşayan Türkmenler arasında faaliyet gösterdiğini söylemektedir.

Mehmet Ersal'ın aktarımından hareketle merkezi Horasan olan Yesevîliğin halifeler aracılığıyla yayılması sonucunda, XII. yüzyılda Kalenderîlikle birleşerek Haydarîlik tarikatını doğurmuş olduğu söylenebilir. Bu akım, daha sonra Dede Garkın'ın etkisiyle Anadolu'ya ulaşan Vefâilîğe eklenmiştir. Ocak'a göre Yesevîlik; Haydarîlik ve Vefâilîk, Kalenderîlik akımının kollarıdır. Yine Ocak, bu kolların keşişim noktası olarak da Hacı Bektaş Veli'yi işaret etmiştir. Bu görüşe katılmayan Karamustafa ise Kalenderîliği "*yeni zühddürlük*" olarak tanımlamaktadır. Tasavvuf anlayışının zühd etrafında şekillendiği ve bu temel üzerinden farklı kollara ayrıldığı görüşü üzerinden hareket eden Karamustafa, Ocak ve Köprülü ile bu bağlamda ayrılmaktadır.



Sadullah Gülten tarafından hazırlanan “*Heterodoks Dervişler ve Aleviler*” isimli eserde Kalenderîlerin, mülkiyet ve çalışma karşıtı oldukları, bunun yerine “*gönüllü yoksulluğu*” tercih ettikleri vurgulanmıştır. Yazar çalışmasında, Kalenderîlerin ekonomik yaşamın yanı sıra sosyal yaşamda da kendilerine otosansür uyguladıklarını ve toplumdan tecrit edildiklerini belirterek, kıyafetsiz veya az kıyafetli giyindiklerini hatta zaman zaman cavlak denilen ve kıldan yapılmış yün çuvallar giydiklerini dile getirmektedir. Aynı zamanda özel yaşamlarında saç ve sakallarını keserek “*çabardarb*” denilen bir anlayışı benimsediklerini ve yüzük ve küpe gibi takılar taktıklarını aktarmıştır.

Yukarıda belirtildiği üzere Kalenderîler farklı yaşam tarzları ve inanışlarıyla her zaman merak konusu olmuşlardır; ancak Kalenderîler hakkında bilgi ve kaynaklar sınırlıdır. Ezoterik bir inanç olması ve içe dönük bir yapıya sahip olması, Kalenderîler hakkında bilgiye ulaşılmasını zorlaştırmaktadır. *Erbâbü’l-Tarîk XVII. Yüzyıl’a Ait Bir Kalenderî Erkânâme* isimli eser, Kalenderîlerle ilgili kaynak yetersizliği sebebiyle alandaki bu eksikliği gidermesi bakımından oldukça önemlidir.

Kalenderî toplulukların tasavvuf anlayışı ve ritüellerinin yaşadıkları dönemin hâkim dinî ve siyasi otoritelerinin dışında olması, muhalif bir tasavvufî görüşe sahip olduklarını göstermektedir. Bu merkez-çevre anlayışı ekseninde, Kalenderî toplulukların çoğunlukla dışarıdan kimseler tarafından tanımlanması ve zaman zaman inanışlarının bu kimseler tarafından yüzeysel biçimde aktarılması, onlarla ilgili tartışmaların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bahse alınan çalışmanın doğrudan bir Kalenderî erkânâme olması, hem bu tartışmaları aydınlatmaya yardımcı olabilecek hem de yaşam tarzları, inanış ve tasavvufî görüşleri hakkında birincil elden bilgiye erişilmesini sağlayacaktır.

Tarihsel süreç içerisinde mevcut dönemlerde çeşitli isimlerle anılan veya Alevi ya da Bektaşî kavramlarının alt başlıkları ve tabii toplulukları olarak görülen Kalenderîlerin, incelenen bu erkânâme ile bu kavram ve topluluklarla ilişki derecesi de görülebilecektir. Böylece çoğu zaman birbiri yerine adlandırılan Kalenderî, Cavlakî, Torlak, Abdal, Işık, Haydarî, Kızılbaş ve Alevi gibi kavramlarla olan benzerlik ve farklılık ilişkisini görmek, kavrama netlik kazandıracaktır. Buna ek olarak, konu hakkında daha çok edebiyat ağırlıklı kaynakların var olmasına karşın bir araştırma yayını olması esere özgünlük kazandırmaktadır.

Eserin Ön Söz ve Giriş bölümleri, kitabın içerisindeki tartışmaların anlaşılmasını kolaylaştıracak bilgiler içermektedir. Yukarıda aktarıldığı üzere eserin önemi ve gerekliliği hakkında ön sözde bahsedilmiş olup giriş bölümünde içeriğe dair ipuçları ve Kalenderîliğe dair kısa notlar verilmiştir. Aynı zamanda erkânnâmenin yazarı hakkında da detaylı bilgiler aktarılmıştır. Yazarlar çeviri yöntemlerini ve eserin dil özelliklerini aktardıkları ayrı bir başlık oluşturarak okuyucu açısından kolaylaştırıcı bir yöntem izlemişlerdir.

Toplamda; Ön Söz, Giriş, Sonuç, Kaynakça ve eserin orijinal metni haricinde üç ana bölümden oluşan eserin ilk bölümü tek başlıktan oluşmaktadır. Bu başlık altında Kalenderîlik ve Alevilik-Bektaşilik ilişkisi ele alınmıştır. Önemli bir tartışma alanı olan ve sıklıkla Alevi ya da Bektaşî topluluklarla ilişkilendirilen Kalenderî toplulukların bir erkânnâme üzerinden bu tartışma alanı içinde yeniden değerlendirilmesi oldukça kıymetlidir. Bu bölüm, diğer iki bölümün anlaşılması ve bahsi geçen kavramlar arasındaki benzerlik ve farklılıkların değerlendirilebilmesi açısından okuyucuya yorum yapabilme olanağı vermektedir.

Yine tarihsel sürecin aktarıldığı bu bölümde, Kalenderîler hakkında genel bilgiler ele alınmıştır. Yukarıda da bahsedildiği üzere çeşitli topluluk ve kavramlarla birlikte anıldıklarından söz edilmiştir. Bu bölümde tarihsel bir süreç ve bu sürecin akışı içerisinde neden Alevi ya da Bektaşî topluluklarla anıldıklarına dair sorulara cevaplar sunulmuştur. Süreç içerisinde Kalenderîlik kavramının dönüşüm evrelerini, farklı inanç topluluklarıyla nasıl ve neden ilişkilendikleri detaylandırılmıştır. Dönemsel biçimde ele alınan bu sorular yine konu edinilen dönemin konjonktürel yapısı göz önüne alınarak cevaplanmıştır. Dönemin tarihi, siyasi, dini, ekonomik ve sosyal koşulları birlikte değerlendirilerek, Kalenderîler üzerindeki etki dereceleri tartışılmıştır. Ek olarak, doğrudan alıntılamalara ve Kalenderî şairlerin şiirlerine yer verilmiş olması bölüme zenginlik katmıştır.

İkinci bölüm; iki ana başlık ve alt başlıklardan oluşmaktadır. Bu bölüm eserin detaylandırıldığı ve *Erbâbü't-Tarîk*'in Alevilik ya da Bektaşilikle olan ilişkisinin kurulduğu alt başlıkları içermektedir. Bu alt başlıklar *Erbâbü't-Tarîk*'te yer alan sekiz babdan oluşmaktadır. Bunlar; Külâh Beyanı, Aba-Hırka Beyanı, Kemer Beyanı, Asa/Tarîk Beyanı, Sofra Beyanı, Hadimlik Beyanı, Tahta Post Beyanı ve Süpürge Beyanı olarak verilmiştir. Adı geçen Bablar açıklanarak Alevi ve Bektaşî ritüel ve erkanlarıyla ilişkilendirilmiş olup bu bağlamda bir kıyaslama yapmayı mümkün kılmaktadır.

Devamında erkânâmede yer alan Alevilik ya da Bektaşilik inancına dair temel kavramlar sıralanarak Kalenderî tasavvufi anlayışıyla benzerlik ve farklılıkları ortaya konulmuştur. Cem, Miraç ve Kırklar Cemi, on iki hizmet, On İki İmam, talip ve yol kavramları üzerinden bu farklılık ve benzerliklerin etkileşim dereceleri üzerinde durulmuştur. Alevilik erkân ve yoluna dair kılavuz niteliği taşıyan buyruk içerikleri ile *Erbâbü't-Tarîk*'te geçen ritüeller birlikte aktarılmış, bahsi geçen benzerlikler argümanlara dayandırılmıştır.

Bölüm ele alınış biçimi itibarıyla hem Alevilik ya da Bektaşilik inancına dair temel kavram ve ritüellerle ilgili derinlikli bir bilgiye sahip olma olanağı hem de Kalenderî inancına dair detayları okuma olanağı sunmaktadır. Her ritüel ve kavramın tasavvufî derinliği ve kökeni üzerinde durulmuş olması, bölüm sonunda okuyucuya bütünlüklü bir bakış açısı kazandırmaktadır. Aynı zamanda okuyucunun kavramların tarihsel kökenlerini ve uğradıkları değişimleri görebilmesi, yüzeysel bir okuma yerine zengin bir perspektifle bakabilmesini sağlamaktadır.

Son bölümde, *Erbâbü't-Tarîk*'in doğrudan çevirisi yapılmıştır. Sade bir Türkçe ile çevirisinin yapılmış olması okuma kolaylığı sağlamaktadır. Bunun yanı sıra eserin öz anlatımında bir kayma yaratmaması açısından sıkça dip notlara başvurulmuştur. Külah Beyanı, Saç Beyanı, Aba/Hırka Beyanı, Kemer Beyanı, Asa Beyanı, Keşkül Beyanı, Mutfak Kabağı Beyanı, Sofra Beyanı, Hadimlik Beyanı, Tahta-Post Beyanı, Süpürge Beyanı, Fakrın Aksamı Beyanı olmak üzere *Erbâbü't-Tarîk*'te geçen 12 Bab ayrı başlıkta Türkçeleştirilmiştir. Eserin Kaynakça bölümünün ardına da ek olarak eserin orijinali koyularak ilk nüshasına ulaşılması sağlanmıştır.

Sonuç bölümüne gelindiğinde ise isabetli tartışmalara kapı aralanmıştır. Burada tartışılan konularla akademik alanda Kalenderîler hakkında anlama/ma gayretiyle yürütülen tartışmalara açıklık kazandırılmıştır. En başta da belirtildiği üzere, Kalenderîler hakkında yazım dünyası iki zıt kutba ayrılmıştır. Bu durum; melametî fikriyattan dolayı doğru anlaşılamadıklarından kaynaklanmaktadır. Ancak asıl mesele Kalenderîlerin melametî anlayışına şeriat penceresinden yaklaşarak batını boyutlarını göz ardı ederek değerlendirmek olmuştur ki bu durum da söz konusu zümrenin yanlış anlaşılmasına yol açmıştır. Kalenderîlerin melametî anlayışlarının altında derin bir batını yorumlayış olduğunu söyleyen eserde, *Erbâbü't-Tarîk* ile bu yorumlayışın daha net anlaşılacağı görüşü ileri sürülmektedir.

Sonuç olarak *Erbâbü'l-Tarîk*, bir Kalenderî dervişi tarafından oluşturulmuş olması sebebiyle birincil kaynak niteliği taşımaktadır. Yazarların bu eseri günümüz Türkçesine çevirerek yayım dünyasına sunması bilimsel açıdan çok değerlidir. Haklarında sınırlı bilgiye sahip olduğumuz bir inanç topluluğuna ilişkin böyle bir kaynağın varlığı, okuyucu ve araştırmacılar için önemli bir kaynak niteliğindedir. Aynı zamanda yukarıda detaylı olarak aktarıldığı üzere söz konusu çalışma, Kalenderîler hakkında yürütülen tartışmalara da ışık tutması bağlamında oldukça önemlidir. Dahası eser, Alevilik ya da Bektaşilik inancının tarihsel sürecinin anlaşılmasına da kaynak olabilmektedir. Bunun yanı sıra Anadolu'nun Türkleşmesinde aktif rol oynadığı üzerinde hem fikir olunan Kalenderî dervişler hakkında bir erkânâmenin çevirisinin yapılmış olması Türk tarihi çalışmaları alanına da katkı sunmaktadır. Dolayısıyla pek çok yönden yayım dünyasına katkı sunacak değerli bir eser olduğu söylenebilir.

Erdem Kük, Didem G., *Alevi-Bektaşî Gülbankları* (2023). Çanakkale:  
Paradigma Akademi Yayınları. 507 s. ISBN: 978-625-6957-73-2.

Seda SAKAOĞLU \*



Gülbank, Ferit Devellioğlu tarafından hazırlanan “Osmanlıca-Türkçe” sözlük içerisinde: “Eskiden tekkelerde, âyin sırasında, saraylarda, muayyen merâsim sırasında hep bir ağızdan yüksek sesle okunan ilâhi veyâ duâ” (1994: 354) anlamına gelmektedir. Ancak Alevi inanç sisteminde *gülbank*'ın tanımı, özellikleri, nitelikleri ve çeşitleri hakkında çok daha fazla anlam bulmak mümkündür.

\* Doktora Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, sedakirteke44@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6009-6054

Alevi inanç sisteminin içerisinde kendisine ayrılan özel alanda gülbanklar, Alevi inancına sahip tüm toplumların ritüelik yapılarında önemli işlevlere sahiptir. Bu işlevlerin başında gülbankların Alevi inanç sistemine ilişkin çeşitli kod ve göstergeleri bünyesinde barındırması gelmektedir. Söz konusu inanç sisteminin korunarak günümüze kadar ulaşması noktasında gülbankların bu işlevi *Alevi-Bektaşî Gülbankları* çalışmasının da motivasyon ayaklarından birini oluşturmaktadır.

Akademik bakış açısıyla, genelde tasavvufi özeldir ise Alevilik çalışmaları çerçevesinde özellikle sosyolojide alt konu olarak çalışılmış, öte yandan halk bilimi alanında yapılan derlemeler sonucunda kitaplaştırılmış ve hazırlanmış olan gülbanklar, müstakil olarak *Alevi Bektaşî Gülbankları* adıyla Didem Gülçin Erdem Kük tarafından da kaleme alınmış ve alana kazandırılmış multidisipliner bir çalışma niteliğindedir. Çalışmasında Alevi-Bektaşî gülbanklarının çeşitli yön ve boyutları ile incelenmesini konu edinen Kük, halen Pamukkale Üniversitesinde Dr. Arş. Gör. olarak görev yapmaktadır ve uzmanlık alanları Türk Halk Bilimi ve Alevilik-Bektaşîlik araştırmalarıdır. Bu kapsamda alan araştırması ve literatür tarama yöntemleriyle ele aldığı *Alevi Bektaşî Gülbankları*'nın aynı zamanda halk bilimi disiplinine ait yöntemlerle tahlile tabi tutulduğu görülmüştür.

Araştırmacı, çalışmanın öncelikli amacının, literatüre Alevi-Bektaşî gülbanklarına ait bir monografi kazandırmak olduğunu belirtmiştir. Araştırmacının çalışmayı hazırlamadaki diğer amaçları ise gülbankların sözlü gelenek içerisinde yaratılan ve icra edilen örnekler olmaları dolayısıyla UNESCO tarafından korunma altına alınması için konunun önemini gündeme taşımak; Alevi-Bektaşî gülbankları ile birlikte gülbankların parçası olduğu ritüel evrenini kayıt altına alıp incelemek suretiyle söz konusu geleneksel yapının doğru anlaşılmasına ve Alevi-Bektaşî inanç ve kültür dünyasına ait ritüelik envanterin de korunarak yaşatılmasına katkıda bulunmaktadır.

Çalışma sırasıyla; *Önsöz, İçindekiler, Giriş, I. Bölüm: Dua Metni Olarak Gülbank, II. Bölüm: Alevi-Bektaşî İnanç Sistemi, III. Bölüm: Alevi-Bektaşî Ritüellerinde Gülbank IV. Bölüm: Alevi-Bektaşî İbadet Pratiklerinde İcra Metni Olarak Gülbank, Sonuç, Kaynakça, Kaynak Kişi Dizini, Ek: Gülbank Metni Örnekleri* olmak üzere 11 genel başlıktan (507 sayfa) oluşmaktadır.

*Önsöz* bölümünde; Alevi-Bektaşî gülbanklarını bağlam merkezli bir bakış açısıyla ele aldığını belirten araştırmacı, gülbankların Alevi-Bektaşî inanç sisteminin yeri ve önemi konularını nasıl ele aldığına, çalışmada hangi araştırma yöntemlerine

başvurulduğuna değinmiş ve kitabın tüm bölümlerinde nelerin anlatıldığına dair kısaca değerlendirmelerde bulunmuştur (iii).

Çalışmanın *Giriş* kısmında söz konusu araştırmanın metodolojik alt yapısı hakkında bilgilere yer verilmiştir; araştırmanın konusu, amacı, kapsamı, örnekleme, sınırlıkları ve araştırmada kullanılan yöntem ve teknikler, konu üzerine yapılan çalışmalar gibi unsurlar detaylı olarak anlatılmış, çalışmanın hipotezleri oluşturulmuştur. Çalışma teorik ve uygulamalı olarak iki aşamalı biçimde kurgulanmıştır. Literatür tarama ile elde edilen yazılı veriler alan araştırmaları ile sahadan gelen somut örnekler üzerinden anlatılmaya çalışılmıştır (1-11).

Çalışmanın Birinci Bölümü: “Dua Metni Olarak Gülbank” başlığında gülbank terimine geçmeden önce ilk olarak dua kavramının tanımıyla başlayan araştırmacı ibadetin özünü oluşturan duayı etimolojik ve kuramsal olarak kapsamlı bir şekilde açıklamış, sözün kutsalla olan ilişkisi üzerinden pek çok tanıma yer vermiştir. İnsanın yaratıcıya ulaşması ya da onunla iletişime geçmesi noktasında araçlardan biri olarak dualar, bilinen en eski yöntemlerin başında gelmektedir. Araştırmacının, insanlığın sözün varlığından güç alarak kutsalına sığınma ihtiyacı (Kük, 2023: 18) şeklinde betimlediği dua kavramının her dinî bağlam içerisinde işlevsel yanıtlar barındıran bir yakarış biçimi olduğu vurgulanmış, bu kapsamda pek çok çalışmanın var olduğuna dikkat çekilmiştir (13-18).

“Türk Sosyo-Kültürel Yapısında Dua Geleneği” alt başlığıyla; Türklerin sosyo-kültürel yapılarında duaların her dönemde, Tanrı ve kut inancıyla bağdaşarak, istek ve dileklerin gerçekleşmesi için başvurduğu bir yöntem olduğu, kaside-destan-mersiye şeklinde adlandırılan tertiplerde ilahi birer nitelik taşımlarının dua ile bağdaştığı, Türklerde duanın kavramsal karşılığının ‘alkış’ olduğu, hayır duasının yalnızca kamlar tarafından yapılabildiği, tanrı Ülgen’e kurban sunulduğunda kurbanın dualandığı, yağmur dualarının var olduğu, eski Türklerin dua ederken mum yaktıkları gibi tespitlerde bulunulmuştur. Diğer yandan Türklerin İslamiyet’le tanışmalarının ardından dua metinlerinde büyük bir değişim olduğu belirtilmiştir. Dua edilirken Kur’an-ı Kerim’in referans alındığını belirten araştırmacı duaların sadece dinî ritüeller esnasında değil günlük yaşantının içinde evlilikten doğuma, güreşten, ateş yakmaya dek hem geleneksel törenlerinde hem de gündelik işlerinde kullandıklarını ifade etmiştir. (18-34).

“Gülbank Teriminin Kavramsal Analizi” kısmında “gülbeng, gülbang, gülbenk” gibi kullanımları olan ‘gülbank’ teriminin neden seçildiği, çeşitli sözlüklerde ve eserlerde ne anlama geldiği ve bunlar referans alınarak kavramsal analizinin yapıldığı görülmektedir. Türk tasavvuf geleneğinin farklı şubelerindeki gülbanklar hakkında bilgi verildikten sonra gülbankın kapsamlı bir tanımı yapılmıştır: *“Alevi-Bektaşî inanç önderleri tarafından ritüel bağlamlarında istek ve dileklerin Tanrı’ya ulaştırılması amacıyla icra edilen; genellikle doğrudan yabut dolaylı biçimde söz ya da eylemle iletilen bir talebe karşılık söylenen; iyi dilek sunma, kut kazandırma, hayır dileme gibi amaçlarla kurulan; ritüel yapılarına göre içeriği değişebilen; nazma yaklaşan sistemli bir yapı üzerine inşa edilen; abenkli ve ritmik bir söyleyişe sahip hayır dua metinleridir.”* (2023: 40) (35-40).

“Türk Tasavvuf Geleneğinde Gülbank” alt başlığında öncelikle tasavvufun izahı yapılmıştır. Gülbank mahiyeti taşıyan dualara pek çok mutasavvıf şairin şiirinde rastlamanın mümkün olduğunu dile getiren araştırmacı gülbankları, eski Türk inanç sisteminde kamlar tarafından iyi dilek bildirme, kutsama amaçlı zikredilen alkışların (duaların) İslam inancına ait unsurların eklenmesi ile oluşmuş yeni formu olarak değerlendirmektedir. Araştırmacının vardığı bir diğer tespit ise; çeşitli tasavvuf şubelerinde farklı görünümde yer alıyor olmalarına karşın temel yapı ve mahiyetleri değişmeyen gülbankların, Alevi-Bektaşî inanç sistemi ile özdeşleşmiş olan ve günümüzde hala söz konusu inanç sisteminin ritüel bağlamlarında kullanılan metinler olmalarıdır (41-46).

Çalışmanın ikinci bölümü: “Alevi -Bektaşî İnanç Sistemi” genel başlığından “Alevi Bektaşî İnanç Sistemini Biçimlendiren Unsurlar” alt başlığına geçildiği, Alevi-Bektaşî ritüel evreninde önemli bir yere sahip olması bakımından gülbankların daha anlaşılır kılınması için Alevi-Bektaşî inanç sistemini meydana getiren başlıca unsurların ele alındığı görülmektedir. Başta Alevilik ve Alevi adlandırmasının tanımı ve kısaca tarihsel süreciyle ilgili bilgilendirme yapılmıştır. Araştırmacı Alevi-Bektaşî inanç sistemini teolojik, sosyal ve kültürel boyutları ile ayrı başlıklar halinde değerlendirmiştir.

“Teolojik Yapıyı Biçimlendiren Unsurlar” alt başlığına teoloji kavramı açıklanarak ve kavramın etimolojik ve tarihsel kullanımları incelenerek başlanmıştır. Türklerin dinî inancı temel alınmak üzere, İslamiyet’in kabulü ile heterodoks bir yapı olarak karşımıza çıkan Alevi-Bektaşîliğin teolojik yapısının ve teolojik bağlamı içeriğinin Hak-Muhammed-Ali anlayışı, Ehlibeyte ve on iki imamlara bağlılık, vahdet-i vücud anlayışı, tenasüh inancı, devriye inancı ve Türk kültür yapısından sirayet eden



kültlerle oluştuğunu belirten araştırmacı her bir unsur ile ilgili tanımlar ve geniş çapta bilgilendirmeler yapmıştır (47-71).

“Toplumsal Hayatı Düzenlemeye Yönelik Unsurlar” alt başlığında Alevi-Bektaşî inanç sisteminde ikrar kavramı ile iki önemli kurum olan Musahiplik Kurumu ve Düşkünlik Kurumu ele alınmıştır. Araştırmacının ifadesiyle bu kurumların içeriği, kural ve kaideleri geleneksel yapı içerisinde şekillenmiş olup kendi içerisinde tutarlılık gösteren düzenli yapılardır ve teolojik boyutun sosyal yaşama dönük uygulamalarını kapsamaktadır (71-77).

Alevi-Bektaşî inanç sistemini meydana getiren başlıca unsurların son alt başlığı olan “Felsefî ve Kültürel Yapıyı Biçimlendiren Unsurlar” kısmında ise Alevi-Bektaşî inancının biçimlenmesinde pay sahibi olan, teolojik alanın bileşenleri ve sosyal yaşantıyı düzenlemeye dönük kurumlarla karşılıklı ilişki içerisinde bulunan ve tasavvufî kavrayışın çıktıkları olarak değerlendirilmeleri gereken temel yapı taşları incelenmiştir. Dört Kapı Kırk Makam anlayışı, Güruh-u Naci anlayışı, İnsan-ı Kâmil anlayışı bu inanç sisteminin oluşmasında temel felsefenin arka planını oluşturan unsurlar olarak gösterilmektedir. Dört Kapı Kırk Makam anlayışı ile şeriat, tarikat, marifet ve hakikat kapıları ile her bir kapının on makamı hakkında genel bilgiler aktarılmıştır. Güruh-u Naci anlayışı kısmında bu anlayışın etimolojik kökeni ve tarihsel arka planı anlatılmıştır. Kurtarılmış topluluk anlamına gelen bu terim aynı zamanda fırka-ı Naciye olarak bilinmektedir. Anlatıya göre Hz. Muhammed ümmetinin yetmiş üç fırkaya ayrılacağını, yetmiş ikisinin cehenneme, sadece bir tanesinin (kendisini yolundan gelenler) cennete gideceğini beyan etmiştir, Alevi-Bektaşîler işaret edilen Güruh-u Naci'nin kendileri olduğuna inanmaktadırlar. İnsan-ı Kâmil anlayışı kısmında ise insan-ı Kâmil olmanın nitelikleri belirtilmiştir. Tüm bu nitelikler insanın kendi özünü bulmaya yöneliktir, kendi özünü bulan kimse ise artık Tanrı'yı bilen ve Tanrı'ya ulaşmış olan kimsedir (78-82).

İkinci bölümün ikinci alt başlığı olan “Alevi Bektaşî İnanç Sisteminin Ritüel Evreni” iki alt başlıkta incelenmiştir; Birey Merkezli ritüeller ve Cem Ritüelleri. Alevi-Bektaşî toplumunun inanç pratiklerinin ele alındığı bu kısımda temelde tasavvufî karakter gösteren ibadet anlayışının neler olduğu üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda birey merkezli ritüellerin oruç (*Mubarrem, Medet-Müriüvvet, Hızır, Kırk Sekiz Perşembe, adak oruçları ve farklı sayılarda tutulan Ramazan orucu*), niyaz (*sağ elin başparmağının hafifçe dudağa götürülmesi pratiği*) ve zikir (*dualarının tekrara dayalı yapıları, anılan isimlere birden fazla defa yer verilmesi*) olduğu belirtilerek, detaylı bir şekilde hem teorik bilgilendirme

yapılmış hem de saha verileri ışığında örneklendirmelerden faydalanılmıştır. Cem Ritüelleri alt başlığında da cem kavramı, cem ritüeli ve Alevi-Bektaşî toplumları için anlamı izah edilmeye çalışılmış, Alevi-Bektaşî toplumunun başlıca ibadetinin Cem ritüeli olduğu vurgulanmıştır. Cem ritüelleri yola giriş ritüelleri (*İkrar Cemi, Musabîp Kurbanı Cemi, Düşkün Kurbanı Cemi*), takvime bağlı oluşan ritüeller (*Görgü Cemi, Birlik Cemi, Mubarrem Cemi, Kurban Bayramı Cemi, Nevruz Cemi, Hızır Cemi ve Öğreti Cemi*) ve kriz ritüelleri (*Dardan İndirme Cemi*) olmak üzere üç başlıkta detaylı bir biçimde ele alınmıştır (82-106).

İkinci bölümün üçüncü alt başlığı olan “Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminde Dualar” kısmında Alevi-Bektaşî inancında söz aracılığı ile kutsal alana temas etmenin yolu olarak görülen duaların bireysel mi yoksa toplu olarak mı yapıldığı, duayı eden kişinin kim olduğu, duanın ne tür bir zaman ve mekân bağlamında edildiği gibi unsurlar ele alınmıştır. Gülbanklar, Alevi-Bektaşî inanç sistemi içerisinde ritüel temelli edebî formlardır ve ritüel yapılar içerisinde her türlü pratiğin söz aracılığı ile kutsanmasını sağlarlar (2023: 122). Bu kısımda üzerinde durulan bir diğer husus da gülbankların bireysel değil belirli bir kitle içerisinde herkesin yerine kutsal soydan gelen icracı/dede tarafından herkes için edilen iyi dilekler olması niteliğidir. Araştırmacı Alevi-Bektaşîlikte ibadet pratiklerinin bir parçası olarak okunan-söylenen dua çeşitlerini tevhit, tövbe duası, salavat, Nad-ı Ali duası, tercümanlar ve gülbanklar ile Kur’an-ı Kerim kaynaklı ayet ve sureler olmak üzere altı başlıkta irdelemiştir. Buna göre tevhit, Cem ritüellerinde, miraçlama bölümünün ve Kırklar Semahı’nın ardından cemdekilerin birlik olmasını, birliğin sağlanmasını simgeler; Tövbe duası, cem ritüeli içerisinde genellikle delil hizmeti görülmeden önce dede tarafından okunur; Salâvat, Hz. Muhammed’e ve Ehlîbeyt’e duyulan muhabbet dolayısıyla ibadetlerin bir parçası olarak okunur; Nad-ı Ali Duası, pek çok niteliği ve okuyana olumlu etkileri olduğuna inanılan bir duadır ve her çeşit sıkıntı ve sorunun Hz. Muhammed’in nübüvvetiyle ve Ali’nin velayeti ile son bulacağı inancı ile okunur; Tercüman, Bektaşîlerin, sofrâ, çerağ ve öteki işlerden okudukları dualar ve uyaklı sözlerdir ve cem ritüelinde hizmeti yapanların hizmetleri ile ilgili söyledikleri dualardır (106-123).

Çalışmanın üçüncü bölümü: “Alevi-Bektaşî Ritüellerinde Gülbank” olan kısımda, gülbankların Alevi-Bektaşî inanç evreninin ritüel yapılarındaki çeşitli görünüşleri üzerinde derinleşilmiştir. Cem ritüeli başta olmak üzere Alevi-Bektaşî ritüellerinde gülbankların icra konteksine ilişkin genel hatların çizildiği bu bölümde, Alevi-Bektaşî gülbankları, ritüel bağlamlarındaki yerleri ve geleneksel yapıdaki işlevleri göz

önünde bulundurulmuş tasnif edilmiş, ilgili gülbank örnekleri, ritüel akışı içerisinde aktarılmıştır. Alevi-Bektaşî teolojisine ait unsurların belirli bir ahenk yapısı içerisinde, istek ve dilek iletme amaçlı ifadelerle birlikte yer aldığı gülbanklar, araştırmacının ifadesiyle, kutsanma talebinin kut taşıdığına inanılan inanç önderleri aracılığı ile Tanrı'ya iletilmesinin sağlayıcısı olan dua metinleridir. Gülbank örnekleri bakımından oldukça zengin bir külliyata sahip olan Alevi-Bektaşî geleneğinde neredeyse hemen her tören için ayrı bir gülbank mevcuttur. Bu nedenle araştırmacı tasniflemeyi derinleştirerek Cem ritüelleri merkezli Gülbanklar ve Geçiş Dönemleri Merkezli Oluşan Gülbanklar olmak üzere iki ana başlık otuz üç alt başlıkta incelemiştir (125-128).

“Cem Ritüelleri Merkezli Gülbanklar” kısmında cem ritüeli esnasında icra edilen hizmetlerin her biri için verilen gülbanklara değinilmiştir. Gülbankların cem ritüelleri bağlamında hangi aşamalarda, nasıl ve hangi başlıklar altında icra edildiklerinin daha anlaşılır kılınması için araştırmacı saha verilerinden yararlanmış, çok sayıda örneğe yer vererek somutlamadan faydalanmıştır. Bu bağlamda hizmetlerle ilişkili olarak düzenlenen gülbanklara, ritüelik akışta hizmet aşamalarının dışında verilen gülbanklara yer verilmiş ve cem ritüelinin içeriğine göre değişen gülbankların bilgilendirmeleri, tanımları, nasıl icra edildikleri örnekler üzerinden anlatılmıştır. Ardından geçiş dönemleri (doğum, evlilik, kirvelik, sünnet vb.) merkezli oluşan gülbanklara odaklanılmış; taliplerden gelen talep üzerine insan yaşamının önemli dönüm noktalarında yani geçiş dönemlerinde insanların kutlu söz işitmeye ihtiyaç duyması ve buna bağlı gelişen gülbank formları üzerinde durulmuştur. Doğum olgusu etrafında oluşan gülbanklar, nikâh erkanı gülbankları, kirvelik ve sünnet erkanı gülbankları, ölüm olgusu etrafında oluşan gülbanklar ayrı başlıklar altında detaylı olarak incelenmiştir (128-199).

Çalışmanın dördüncü bölümü: “Alevi-Bektaşî İbadet Pratiklerinde İcra Metni Olarak Gülbank” başlıklı kısımda, bu başlığın neden açıldığı ve nelerin anlatılacağı ile konuya giriş yapılmıştır. Yaratım ve icra süreçleri biçim ve içerik formu noktasında ele alınmış, böylece gülbankların metin, doku ve bağlam odaklı incelenmeleri amaçlanmıştır. “Gülbankların Yapısal Özellikleri” alt başlığında gülbankların temel yapısı betimlenmiştir. Bu çerçevede çeşitli ahenk unsurlarıyla ve ses tekrarlarıyla bezenmiş gülbank örneklerinin kullanılan dil itibarı ile şiirsel özellikler barındırdığı belirtilmek üzere; giriş, dua, kapanış sıralamasıyla gülbankların formu çizilmiştir. Buna göre 1) Giriş; başlangıç formelleri-kutsalı selamlama, 2) Dua; amaç, istek ve

dilekler, kabul talebi, 3) Kapanış; kapanış formelleri. Araştırmacı bu unsurları ayrı başlıklar olarak incelemiştir (201-217).

“Gülbankların Dokusal Özellikleri” başlığıyla inancın taşıdığı kodların gülbanklarla ilintileri incelenmiştir; buna göre icracının bireysel parola halinde kullanımının arkasında ortak bir anlam yapısı bulunduğu anlaşılmıştır. Bu başlık altında incelenen gülbankların dil ve üslup özellikleri ve formel yapıları da çalışmanın ana konusu olan gülbankların şekil yönünden detaylı bir biçimde incelenmesini içermektedir. Özellikle değinilen söz sanatları (mecazlar, teşbih, istiare, mecaz-ı Mürsel, kinaye, anlamlarla ilgili sanatlar; tenasüp, tezat, tekrar, nida, iltifat, telmih, sözle ilgili sanatlar; aliterasyon, asonans ve seci) gülbankların dil açısından zenginliğine birer somutlama niteliğindedir. Gülbanklarda formel yapılar kısmında ise icra edilen dualarda karşılaşılan kalıplaşmış metinlere değinilmiştir. Gelişi güzel olmayan bu kalıplaşmış ifadeler geleneksel kodların taşınması, nakledilmesi ve hatırlanması açısından önem taşımaktadır (217-255).

“Gülbankların İşlevsel Özellikleri” kısmında özellikle kuramlar üzerinden gidilerek varış noktası olan işlevlerin anlaşılır olmasına ortam sağlanmıştır. Araştırmacı Alevi-Bektaşilik inanç ve gelenek yapısına ilişkin çok sayıda kodlamayı içerisinde barındıran, koruyan ve aktaran metinler olarak gülbankların, Alevi-Bektaşî kültürel ve inançsal belleğinin diri tutulması, korunması ve yaşatılması hususunda işlevsel öneminin altı çizilmesi gereken bir husus olduğunu vurgulamıştır (255-260).

“Gülbanklarda Yer Alan Hatırlama Figürleri” alt başlığında, hatırlama figürlerinin Alevi-Bektaşî inanç evreninde teolojik ve kültürel ortak kodlamaların çıktısı anlamına geldiği ifade edilmekte; hatırlama figürlerinin tayininde belirginleşen zaman ve mekâna bağlılık, bir gruba bağlılık ve kendine özgü bir süreç olarak yeniden kurulabilme nitelikleri sayesinde gülbankların söz konusu inancın sürdürülebilirliği noktasında büyük önem taşıdığı konusuna dikkat çekilmektedir. Çalışmada hatırlama figürlerinin, Alevi-Bektaşî kültür ve inanç hafızasını tazeleyen ve ritüelin etrafında biçimlendiği, temel tarihî zemini anımsatan ve en çok yer verilen ana unsurlar olduğu belirtilmiştir. Bu hatırlama figürleri; Ehlibeyt, Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, On İki İmamlar, On Dört Masum-u Pâk, On Yedi Kemerbest, Hizmet Pirleri, Erenler, Hacı Bektaş Veli, Ocak Pirleri, Hızır, Yezid, Muaviye ve Mervan maddeleri olarak sıralanmış ve çalışmada her bir madde için ayrıca başlık oluşturularak bilgilendirmelerde bulunulmuştur (260-283).

“Gülbankların Yaratıldığı ve İcra Edildiği Kültür Ortamları” alt başlığında teorik olarak metin yaratımı ve icra edildiği bağlamlar hakkında kısa bir giriş yapıldıktan sonra gülbankların yaratımı ve icra edildiği ortamlar anlatılmıştır. Araştırmacıya göre gülbankların yaratıldığı ve icra edildiği temel bağlam sözlü kültür ortamlarıdır, yani Alevi-Bektaşî ritüelleridir. Zaman içerisinde ritüellerin kayıt altına alınıp yazıya dökülmesiyle gülbanklar yazılı kültür ortamlarında da var olmaya başlamışlardır. Özellikle 2000’li yıllardan itibaren görsel öğelerin video aracılığı ile kaydedilmesi ve sosyal paylaşım ve iletişim ağlarında paylaşılmaya başlamasıyla da gülbankların dijital kültür ortamlarıyla da varlığını sürdürdüğüne değinilmiştir. Araştırmacı bu bölümü sözlü kültür ortamı, yazılı kültür ortamı ve dijital kültür ortamı olmak üzere üç alt başlıkta incelemiştir (283-295).

“İletişim Süreci Açısından Gülbankların Biçimlenişi” alt başlığında araştırmacı kuramsal bilgilendirmelerin ardından, ana tema olarak folklorik söyleyiş biçimleri arasında değerlendirdiği gülbanklar ile ilgili, cem ritüellerinde dede ile talip arasında gerçekleşen ilişki ve kutsalın bilgisini içeren diyalogun nitelikli iletişime verilebilecek örnekler arasında olduğuna dikkat çekmiştir. Şiirsel, ilişkisel, göndergesel ve bağlamsal olma fonksiyonlarının ön plana çıkması gülbankların diyalojik iletişim çerçevesinde gerçekleştiğini gösteren nitelikler olması bakımından önemlidir. Burada özellikle üzerinde durulan tema gülbank veren, gülbank alan ve gülbank dinleyenlerin icra sürecindeki yerleridir ve araştırmacı bu üç kısım için ayrı başlıklarda bilgilendirmeler yapmıştır (295-311).

Dördüncü bölümün son alt başlığı olan “Gülbanklarda Değişim Dönüşüm” kısmında geleneksel bağlamda yaratılan gülbanklar ile günümüzde halen icra edilen örneklerin kıyaslanmasından hareketle gülbanklarda değişim ve dönüşüm olguları üzerinde durulmuştur. Gülbanklardaki değişimin inanç sisteminin bütününden bağımsız düşünülmemeyeceği dolayısıyla inanç evreninde yaşanan değişim ve dönüşümlerin gülbanklara yansımalarının kaçınılmaz olacağı vurgusu yapılmıştır. Özellikle köyden kente olan göç ve siyasi iradeler ile kültürel ve inançsal boyutta değişime uğrayan sistem beraberinde yeni bir bağlam oluşturmuş bu da gülbankların bu değişim ve dönüşümden etkilenerek yeni bir forma bürünmelerini beraberinde getirmiştir (311-324).

Sonuç bölümünde Alevi-Bektaşî inanç yapısının genel değerlendirmesi yapılarak özellikle söz konusu inanç sisteminin başat ibadeti olan cem ritüellerinde icra edilen gülbanklar ile ilgili bütüncül bir bakış açısıyla konu özetlenmiştir. Dua ve gülbanklar

arasındaki farklar, gülbankın kutsal soydan geldiğine inanılan icracı kişi/dede tarafından yapıldığı, gülbankların özellikleri, işlevleri ve yapısının kısaca neler olduğu, gülbanklarda dedenin işlevi, gülbankların yaratım ortamlarının sözlü kültür ortamları olduğu, araştırmada kullanılan alan araştırması ve literatür tarama yöntemleri ile elde edilen gülbank örneklerinin eski Türk inanç sisteminin temel dua metni ile olan benzerlikleri, geleneksel Alevi gülbankları ile Bektaşî babaganların gülbankları arasındaki farklılıklar, gülbankların inancı şifreleme, kodlama, koruma görevi üstlenmeleri, geleneksel olan ile bugün günümüzde icra edilen gülbank metinlerinde tespit edilen farklılıklar ve daha pek çok tespite yer verilerek çalışma sonlandırılmıştır. Araştırmacı sonuç bölümünde hangi yöntem ve tekniklerin kullanıldığına dair kısa bilgilendirmeler de yapmış, Alevi-Bektaşî gülbanklarının kayıt altına alınarak muhafaza edilmesine katkı sağlandığını belirterek çalışmasını tamamlamıştır (325-336).

Ekler bölümünde çalışma süresince yapılan ve tasnife uygun şekilde hazırlanan gülbank örnekleri sunulmuştur.

Çalışmanın geneli değerlendirildiğinde araştırmacının anlaşılır ve zengin bir dil kullandığı görülmekle birlikte geniş çerçevede değerlendirilen gülbanklar konusunun hem teorik, etnik, sosyolojik, antropolojik, folklorik olarak incelenmesi sağlanmış hem de sahaya inilerek kullanılan gözlem ve görüşme tekniklerinin veri olarak eklenmesi çalışmayı zengin ve etkili kılmıştır. Gülbankların Alevi-Bektaşî inanç mensuplarınca söz konusu inanç sistemi için öneminin vurgulandığı bu müstakil çalışmanın, araştırmacının çalışmanın giriş bölümünde ulaşmak istediği amaçlar göz önünde bulundurulduğunda, alana büyük katkı sağlayacağı ve benzer çalışmalara yol gösterici olacağı düşünülmektedir. Katkılarından dolayı Didem Gülçin Erdem Kük'e teşekkür ederiz.

### **Kaynakça**

- DEVELLİOĞLU, Ferit (1996). *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara.
- ERDEM KÜK, Didem G. (2023). *Alevi Bektaşî Gülbankları*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.

## GELENEKSELLEŞMENİN EŞİĞİNDE: III. ULUSLARARASI ALEVİ RİTÜELLERİ SEMPOZYUMU (16-17 Eylül 2022)

Erdem AKIN \*

Akademik gelişim ve bir bilgi paylaşım aracı olarak sempozyumlar, sınırları belirli bir konuda, alanında uzman araştırmacıların bir araya gelerek araştırma konuları hakkında bilgilerini, tecrübelerini yeni bakış açılarını sundukları etkinliklerdir. Farklı görüşlerin çeşitli katılımcılar tarafından sunulduğu, değerlendirildiği, tartışıldığı bu ortamlarda, akademik dünya ve çeşitli bilim disiplinleri pek çok farklı açıdan dikkatlere sunulan konularla zenginleşir. Bilgi paylaşımının ve akışının gerçekleştiği, araştırma sorularının gündeme getirilerek hipotezlerin sunulduğu, metodolojilerin paylaşıldığı etkinlik dizileri, genç araştırmacılara akademik ağ oluşturma fırsatı sunması sebebiyle de dikkatleri üzerine çeken etkinliklerdir. Ayrıca bu tarz bilimsel toplantılar, disiplinlerarası yaklaşımların, çok disiplinli araştırma ve projelerin her geçen gün daha da önem kazandığı günümüz akademik çevresinde, çok yönlü eleştirel düşünme becerilerini geliştirme fırsatı sunar. Nihayetinde genç akademisyenlerin kendi araştırma becerilerini geliştirmelerine olanak tanır.

Derin tarihi kökleriyle Alevi inanç sistemi, Cem törenleri, niyaz, semah, on iki hizmet, yakadan geçirme, ziyaretler gibi uygulamalarla zengin çeşitlikte ritüellere sahiptir. Dolayısıyla geleneksel ritüel bağlamı yapının çözümlenmesi, alanında uzman araştırmacıların akademik faaliyetlerine dayanmaktadır. Sempozyumların zikredilen önemine binaen Alevilik-Bektaşilik araştırmaları alanında uzman araştırmacıların bir araya geldiği dikkat çekici bilimsel etkinliklerden *Alevilik-Bektaşilik Ritüelleri Sempozyumu*'nun üçüncüsü, 16-17 Eylül 2022 tarihleri arasında İzmir'de gerçekleşmiştir. Üçüncüsünün düzenlenmesi ile gelenekselleşmenin eşliğinde olan bilimsel etkinlik, geçmiş dönemlerde olduğu gibi sunulan bilimsel yayınların niteliği ve niceliği ile dikkat çekmektedir. Ritüellerin belirli bir tarihsel ve kültürel bağlam içerisinde anlaşılma gerekliliğinden dolayı, etkinlikle bu amaca yönelik bağlamın incelenmesine ve çözümlenmesine olanak sağlanmış ve “geleneksellik” vurgusu ile bu anlayışın derinleşmesi ve gelişmesi hedeflenmiştir.

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, erdemakin19@gmail.com, 0000-0002-8833-3410.

Sempozyum ruhuna ve araştırma geleneğine uygun şekilde etkinliğin “disiplinlerarası” niteliğinin yine ön planda olduğu görülür. Tarihi ve coğrafi bağlamlarda Aleviliğin geniş yayılımının gerektirdiği multi-disipliner bakış açısı, farklı Alevi topluluklarının çeşitli ritüellerinin sinemadan tarihe, dilbiliminden müziğe, halkbiliminden sosyolojiye farklı disiplinlerce ele alınmasıyla geniş bir çeşitlilikte sunulan bildirimlerle ortaya konulmuştur. Etkinlikte, Aleviliğin geniş bir perspektiften incelenmesi ve anlaşılmasını mümkün kılan yaklaşımlarla, yerel, bölgesel, ulusal ve uluslararası varyantlaşmalara dikkat çekilmesiyle sosyal ve tarihsel dinamikler göz önünde tutulmuştur. Katılımcıların ABD, İngiltere, Polonya, Almanya, Kanada gibi çeşitli coğrafyalardan katkı sundukları, altı farklı ülkeden yirmi katılımcının yer aldığı sempozyum, ritüel evrenine odaklanılan sunumlarla Alevilik çalışmalarının uluslararası boyutunu kanıtlayacak şekilde simultane çeviri eşliğinde iki güne yayılarak altı oturumda gerçekleştirilmiştir.

Sempozyumun açılış oturumu Prof. Dr. Ali Yaman başkanlığında Prof. Dr. Saffet Sarıkaya'nın (Süleyman Demirel Üniversitesi) “Ahiliğin ve Fütüvvetnâmelerin Alevi Erkânına Kaynaklığına Dair Bazı Değerlendirmeler” adlı sunumuyla başlamıştır. Sarıkaya, Ahilik kurumunun gelişim sürecine bağlı olarak Alevi kültürüne doğrudan etki ettiğini ifade ederek Fütüvvetnamelerin Alevi erkânı bakımından kaynak değerine vurgu yapmıştır. Sonraki sunumda Doç. Dr. Bülent Akın (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi) ve Dr. Öğr. Üyesi İlgar Baharlı (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi) ortaklaşa sundukları “İki Kalenderiye Erkânâmesi ve Alevi Ritüelleri ile Ortaklıkları” adlı bildiriye, bir Kalenderi dervişi tarafından Türkistan'da kaleme alınmış olan “Erbab'üt-Tarik” eserinin yanı sıra Fütüvvetname adlı bir diğer eserden hareketle Alevi ritüelleri ve ortaklıkları ele alınmıştır. Ayrıca Kalenderiliğin Türkmen tasavvufunu derinden etkilediği tarihsel süreçle ortaya konulmuştur. Dr. David Shankland (Kraliyet Antropoloji Enstitüsü), “Alevi Ocak Sistemi ve Köy Araştırmalarının Yansımaları” başlıklı çalışmada, son on yılda Alevi toplulukları üzerine yapılan çalışmaların yoğunluğunu vurgularken Alevilik inanç sistemi açısından köy araştırmalarının önemine değindikten sonra diaspora topluluğunun da dikkate alınması gerekliliğini ifade etmiştir.

Prof. Dr. Ömür Ceylan'ın üstlendiği ikinci oturumun ilk bildirisinde Prof. Dr. Ali Yaman (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi), “Divriği Köylerine Ziyaret: Zayıflayan Geleneksel Alevi Ritüellerine Dair Tanıklıklar” başlıklı bildirisinde, tarihsel olarak yoğun Alevi nüfusunun yaşadığı önemli yerleşim birimlerinden Divriği'de,



geçmişte çok canlı bir Alevi inanç yaşamı söz konusuysen 2022 yılında yapılan saha araştırmalarının gösterdiği üzere ritüel kaybının yaşandığını ifade etmiştir. Ayrıca tanıklıklar çerçevesinde bölgedeki ocak adları, ocak içi veya ocaklar arasındaki bağlantılar, Ocakzadelerin talimleri ziyaretleri, Cem ritüelleri, Hıdır Abdal Sultan, Seyyid Baba, Derviş Muhammed gibi Yol önderlerinin türbelerinin bulunduğu köylere ziyaretler ve kurban ritüelleri, sunumda aktarılan diğer bilgilerdir. Oturumun ikinci sunumu olan “Cem Ritüelinden Aczimendi Zikrine: Alevilikten Aczimendiliğe Çankırı Poşaları” başlıklı bildirisinde Doç. Dr. Mehmet Ersal (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi), Abdal Alevi topluluklarından Poşaları, Çankırı Poşaları özelinde ele almıştır. Genel olarak Artvin, Ardahan, Erzurum, Sivas, Erzincan, Kars ve Çankırı illerine bağlı yerleşim birimlerinde yaşayan Poşaların günümüzde önemli bir kısmının kendini Sünni olarak tanımladığını ifade eden Ersal, Çankırı Poşaları arasında Aczimendiliğin hızla yayılması ile Alevi inanç halkasından kopuşların olduğunu, Alevi inanç sisteminin ritüel evreninden uzun süredir kopuk olarak yaşadıklarını aktarmıştır. Oturumun son bildirisinde Dr. Elif Yıldız Uğurlu (Münster Üniversitesi), “Köyümüz kalmadı! Dinin Çok Yönlü Tercümesi. Alevi İnançının Kent Biçimleri” başlıklı çalışmasında, Alevi toplumunun inançsal yaşam tarzı örneğinden hareketle köy-şehir ilişkisini ele almıştır. Bildiride, Alevi yaşam biçimlerini tanımak için Alevi örgütlenme biçimlerinin kentsel bağlamdaki değişimi sorununa odaklanılması gerektiği aktararak Alevi çevreler ile Alevi örgütü arasındaki ilişkiyi açıklamak için sosyolojik teorik ve metodolojik araçlar ışığında dinin farklı, çoklu çeviri biçimlerinden hareketle yeniden inşasına odaklanılmıştır.

Prof. Dr. Cenk Güray’ın başkanı olduğu üçüncü oturumun ilk sunumunda Doç. Dr. Ayfer Karakaya-Stump (William and Mary Üniversitesi), “Alevi Ritüellerinin Tarihine Dair Bir Kaynak olarak Dedelerin Not Defterleri” adlı bildirisinde, ocaklı ailelerin ellerindeki yazmalar ve belgelerden olan dedelerin özel not defterlerinin tarihî kaynak olarak niteliğini vurgulamış, Alevi ritüellerinin tarihsel gelişimini tespit açısından bu defterlerin önemini tartışmıştır. Oturumun ikinci sunumunda Doç. Dr. Cem Erdem (Adam Mickiewicz Üniversitesi), “Şah Hatâyî Divânı’na İnançsal Ritüeller Bağlamında Bir Bakış” adlı bildirisinde, Hatâyî’nin dini tasavvufi kimliğinin vazgeçilmez bir parçası olan şiirlerin, özellikle Alevi-Bektaşî toplulukları üzerinde etkisini ritüele eşlik eden bir unsur olarak halen sürdürdüğünü ifade etmiş, söz konusu şiirleri ritüel boyutlu olarak referansları ile birlikte ele almıştır. Oturumun son sunumunda ise Dr. Öğr. Üyesi İhsan Koluvaçık (Tekirdağ Üniversitesi), “Cismi Var İsmi Yok: Yeşilçam Sinemasında Aleviler ve Alevi Ritüelleri” adlı bildirisinde, sınırlı

sayıda da olsa Aleviliğin ve Alevi ritüellerinin Yeşilçam sinemasında (1955-1980) örtük bir biçimde temsil edilmeye başlandığı savından yola çıkarak filmlerde Aleviliğe ve Alevi ritüellerine ait unsurları betimsel analiz yöntemiyle ele almıştır.

Sempozyumun ikinci gün oturumları, Prof. Dr. Saffet Sarıkaya'nın başkanlığında dördüncü oturumla açılmıştır. Prof. Dr. Cenk Güray (Hacettepe Üniversitesi) "Edvâr'ın Öteki Kıyısı... XIV.-XV. Yüzyıl Osmanlı Dünyasındaki Tekke ve Medrese Düşünce Geleneklerini Müzik Teorisi Kaynakları Üzerinden Yorumlamak" adlı bildirisinde, "edvâr" terimi aracılığıyla isimlendirilen dönemin müzik icrası ve eğitimi ile bağlantı kurabilen müzik teorisi kaynaklarının özellikle "Horasan temelli inanç gelenekleri" açısından tartışarak, günümüz Alevi ve Bektaşî kültürlerinin yansıttığı "inanç-müzik" temelli ibadet sistemlerinin Ortaçağ Osman Anadolu'sundaki kökenleriyle ilişkili bilgiler çerçevesinde değerlendirmiştir. Bir diğer sunumda Dr. Mehmet Yardımcı "Alevi Bektaşî Kültüründe Darnameler ve Dardan İndirme Geleneği" adlı bildirisinde dardan indirme ritüeli hakkında ayrıntılı bilgiler vermiş, Dar-name'den bölümler sunarak orijinal metin üzerinden değerlendirmeler yapmıştır. Oturumun üçüncü ve son sunumunda ise M.A. Kıvılcım Polat Bulmuş (Denizli Pamukkale Üniversitesi), "Cemlerde Kullanılan Ritüel Dilinin On İki Hizmet Değişiminin Söylem Çözümlemesi Üzerinden Değerlendirilmesi" adlı bildirisinde, daha işlevsel sonuçlar vereceği düşüncesinden hareketle dil bilimi merkeze alan bir yaklaşım sergilemiştir. Bildiride, On iki Hizmet değişiminin söylem çözümlemesi yapılmış, ritüel dili çözümleme üzerinden değerlendirilmiştir.

Sempozyumun beşinci oturumu Dr. Öğr. Üyesi İlgar Baharlı'nın başkanlığında, Dr. Öğr. Üyesi Murat Alandağlı'nın (Hakkâri Üniversitesi) "Alevî-Kızılbaş İnanç ve İtikadına Dair Osmanlı Arşiv Belgelerinin Dili (XVI.-XIX. Yüzyıl)" başlıklı sunumuyla başlamıştır. Alandağlı bildirisinde, 17. ve 18. yüzyıla ait belgelerden hareketle imparatorluk merkez ve taşra idarecilerinin Kızılbaş-Alevilerin durumuna, inanç ve itikadî yapılarına ait söylemleri ele almıştır. Oturumun ikinci sunumunda Dr. Mihriban Artan, "XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında Mühimme Defterlerine Yansıyan Kızılbaş İbadetlerine Dair Hükümlerin Değerlendirmesi" adlı çalışmasında, 16. yüzyılın ikinci yarısında Divan-ı Hümayun'da alınan kararların yazıldığı Mühimme Defterlerine yansıyan Kızılbaş grupların ibadetlerine dair hükümler çerçevesinde tutumları ve yaptırımları değerlendirmiştir. Oturumun son sunumu ise "Kutsal Mekândan Sanal (Düşünülen) Mekâna: Alevi Ziyaret Kültürünün Dijital Kültüre Yansıması" başlığıyla tarafımca gerçekleştirilmiştir. Bildiride, Başta Hacı Bektaş Veli

Türbesi olmak üzere çeşitli kutsal mekanlardan hareketle dijital kültürü oluşturan sosyal medya ve internet ortamında gerçekleştirilen iletişim ve etkileşimleri ifade eden paylaşımların niteliği ve niceliği ortaya konularak söz konusu sanal mekanların ritüel sürekliliği bağlamındaki işlevselliği, daha bütüncül anlamda kutsal mekan deneyimi üzerinde durulmuştur. Bu kapsamda, gerçek mekan ile sanal mekân arasında ritüel odaklı bir mukayese yapılmış, Lefebvre'nin "algılanan", "yaşanan" ve "düşünülen" mekan kavramları kapsamında değerlendirilmiştir.

Doç. Dr. Bülent Akın'ın başkanlığını yaptığı sempozyumun altıncı ve son oturumunun ilk bildirisinde Dr. Bülent Keleş, "Sivas/Zara Habeş Bölgesi Alevi Köylerinde İcra Edilen Cenaze Hizmeti" başlıklı çalışmasıyla Sivas ili Zara ilçesinde Habeş (Abeş) olarak bilinen bölgedeki cenaze hizmetlerine odaklanmıştır. Çalışmada katılımcı gözlem ve görüşme yöntemi kullanılarak fenomenolojik yaklaşım tercih edilmiştir. Oturumun ikinci sunumunda Dr. İskender Korkmaz, "Gaziantep Çepni Alevilerinde Ölü Gömme Ritüelleri" adlı bildirisinde, bir önceki sunumla aynı doğrultuda ölüm geçiş dönemiyle ilgili olarak Gaziantep Çepni Alevilerinin ölüm çevresinde şekillenen ölünün yıkanması ve kefenlenmesi, defin sırasında yapılan işlemler, Kırk lokması, mezar ve mezarlık ziyaretleri incelemiştir. Türk inanç sisteminin temel kodlarından hareketle ele alınan gelenek ve ritüeller çevresinde karşılaştırmalı bir çalışma ortaya koymuştur. Aynı zamanda sempozyumun kapanış bildirisi de olan oturumun son bildirisinde Dr. Seyhan Kayhan Kılıç, "Dini Rutinler, Ritüel İletişim ve Sosyal Dayanıklılık" adlı bildirisinde, Alevi Cem ritüelleri üzerinden rutinleri anlamayı, ritüel iletişimin biçim ve içeriğini yorumlamayı ve toplumsal dayanıklılıkta ritüel rutin ve ritüel iletişimin varlığını tartışmaya açmıştır. Ritüel rutinleri ve iletişimi etkileyen krizlerde ritüel katılımcıları arasındaki hassas ve birbirine bağlı etkileşimin önemine değinmiştir.

Sonuç olarak, çevrim içi ve fizikî oturumlarla gerçekleştirilen sempozyum, sürekliliği ile akademik ortamdaki değerlendirmelerin yanı sıra geniş katılımlar sayesinde konunun ilgili kitlelerce daha iyi anlaşılmasına katkı sunmuş gözükmektedir. Dolayısıyla sempozyum bilgi paylaşımı olmasının yanı sıra farkındalığın oluşturulması noktasında da önemli bir araç olmuştur. Toplumsal bütünleşmeye hizmet edecek diyalog ve entegrasyon süreçleri, kimlikler arası iletişim ve etkileşim sempozyumun yaygın etkileri arasında dikkat çekmektedir. Ayrıca usta-çırak ilişkisi içerisinde gönüllü olarak katkı sunan lisans-lisansüstü öğrenci kadrosunun bir göstergesi olarak akademik gelişime açık yapısıyla akademik çevrelerde kendinden söz ettirmektedir.

Geniş katılım ve ilginin sonucu olarak takdire değer görülen sempozyum, tartışma bölümlerinde dinleyici görüşleri ile geleneği yaşayan ve yaşatan inanç dairesindeki bireylerin kendini aktarma fırsatı bulabildikleri bir platform olmuştur. Nihayetinde sempozyum -bir kez daha- geniş yayılım alanının bir sonucu olarak Alevi ritüelleri araştırmaları konusunda ihtiyaç duyulan geniş bakış açısı ve ritüel bilgisinin yayılımı ve takibi işlevini gerçekleştirmiştir.



**3. ULUSLARARASI  
İZMİR ALEVİLİK - BEKTAŞILIK  
GÜNLERİ**

B İ L İ M , S A N A T V E İ C R A

**3<sup>rd</sup> International Days of  
Alevism-Bektashism, Izmir  
Science, Art and Performance  
September 16-17-18, 2022**

**16 - 17 Eylül 2022**  
(Cuma ve Cumartesi)  
10.00 - 18.00  
Yer: **Ahmed Adnan Saygun Sanat Merkezi**

**3. ULUSLARARASI  
ALEVİ RİTÜELLERİ  
SEMPOZYUMU**

**3<sup>rd</sup> International  
Symposium on Alevi Rituals  
September 16 - 17, 2022**

**Sempozyum Program Kitapçığı  
Symposium Program Book**

 İZMİR  
BÜYÜKŞEHİR  
BELEDİYESİ

 **TUNC SOYER**  
İzmir Büyükşehir Belediye Başkanı

 aas|sm

 100  
İZMİR İN KURTULUŞUNUN  
100. YILI

## SEMPOZYUM KURULLARI SYMPOSIUM COMMITTEES

### ONUR KURULU / HONOR BOARD

Tunç SOYER - İzmir Büyükşehir Belediye Başkanı  
Dr. Haydar Baki DOĞAN - Alevi Vakıflar Federasyonu Başkanı  
Mustafa ASLAN - Alevi Bektaşî Federasyonu Başkanı  
Mehmet DOĞAN - Seyit Seyfi Ocağı  
Güllizar CENGİZ - Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Başkanı - Almanya

### AKADEMİK KOORDİNATÖR / ACADEMIC COORDINATOR

Doç. Dr. Mehmet ERSAL

### DÜZENLEME KURULU / ORGANİZATİON COMMITTEE

Prof. Dr. Ali YAMAN  
Doç. Dr. Mehmet ERSAL  
Doç. Dr. Bülent AKIN  
Dr. Öğr. Üyesi İlgar BAHARLU  
Dr. Didem Gülcin ERDEM KÜK  
Dr. Fatoş YALÇINKAYA  
Dr. Seda GEDİK

### SEKRETARYA / SECRETARY

Arş. Gör. Elif ŞAHİN	M.A. Esra ÇAM
Arş. Gör. Erdem AKIN	Cem AKDAĞ
M.A. Ahu Zeynep DUMAN	Senem DEMİRERÖZ
M.A. Ebru UNYUK	Sultan Yıldız GACAR

## BİLİM KURULU

### SCIENCE COMITTEE

Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK	Doç. Dr. Zahide AY
Prof. Dr. Ali YAMAN	Dr. Öğr. Üyesi Cemal SALMAN
Prof. Dr. Ayhan EROL	Dr. Öğr. Üyesi Erhan KURTARIR
Prof. Dr. Éva CSÁKÍ	Dr. Öğr. Üyesi İlgar BAHARLU
Prof. Dr. Fuzuli BAYAT	Dr. Öğr. Üyesi İhsan KOLUAÇIK
Prof. Dr. İrene MARKOFF	Dr. Öğr. Üyesi Gülkızılca YÜRÜR
Prof. Dr. Janos SÍPOS	Dr. Öğr. Üyesi Kibar TAŞ
Prof. Dr. Markus DRESSLER	Dr. Öğr. Üyesi Murat ALANDAĞLI
Prof. Dr. Metin EKİCİ	Dr. Mehmet YARDIMCI
Prof. Dr. Nilgün ÇIBLAK COŞKUN	Dr. des. Elif YILDIZLI UĞURLU
Prof. Dr. Ömür CEYLAN	Dr. Bülent KELEŞ
Prof. Dr. Raoul MOTİKA	Dr. David SHANKLAND
Prof. Dr. Robert LANGER	Dr. Didem Gülçin ERDEM KÜK
Prof. Dr. Saffet SARIKAYA	Dr. Fatoş YALÇINKAYA
Prof. Dr. Cenk GÜRAY	Dr. Muhammed Ali SOLTANI
Prof. Dr. Çiğdem BOZ	Dr. Nevena GRAMATİKOVA
Doç. Dr. Ahmet Yılmaz SOYYER	Dr. Mürüvet HARMAN
Doç. Dr. Ayfer KARAKAYA STUMP	Dr. Sara KÜHN
Doç. Dr. Cem ERDEM	Dr. Seyhan KAYHAN KILIÇ
Doç. Dr. Mehmet ERSAL	Dr. İskender KORKMAZ
Doç. Dr. Zeynep Oktay USLU	Dr. Mihriban ARTAN
Doç. Dr. Bülent AKIN	Dr. des. Hıdır TEMEL



**SEMPOZYUM PROGRAMI / SYMPOSIUM PROGRAM****16.09.2022 Cuma - 1. Gün***16.09.2022 Friday – First Day***10.00 – 10.05** Saygı Duruşu ve İstiklal Marşı (*National Anthem*)**10.05 – 10.10** Açılış Gülbangı / *Opening Prayer***10.10 – 10.45** Açılış Konuşmaları / *Opening Speeches***Oturum / Session 1 - 11.00 – 12.30****11.00 – 11.10** Oturum Başkanı / *Chair*

Prof. Dr. Ali YAMAN

**11.10 – 11.30** Prof. Dr. Saffet SARIKAYA

Ahılığın ve Fütüvvetnâmelerin Alevî Erkânına

Kaynaklığına Dair Bazı Değerlendirmeler

*Some Evaluations about the Origin of Ahiism and**Futuvvetnamas to the Alevi Erkan***11.30 – 11.50** Doç. Dr. Bülent AKIN / Dr. Öğr. Üyesi İlgar BAHARLU

İki Kalenderiye Erkânâmesi ve Alevî Ritüelleri ile Ortaklıları

*Two Kalenderiye Erkânnamas and Their Commonalities with Alevi Rituals***11.50 – 12.10** Dr. David SHANKLAND

Reflections the Alevî Ocak System and Village Research

*Alevi Ocak Sistemi ve Köy Araştırmalarının Yansımaları***12.10 – 12.30** Tartışma / *Discussion***12.30-13.30** Öğle Yemeği / *Lunch*



**Oturum / Session 2 - 13.30 – 15.00**

- 13.30 – 13.40** Oturum Başkanı / Chair  
Prof. Dr. Ömür CEYLAN
- 13.40 – 14.00** Prof. Dr. Ali YAMAN  
Divriği Köylerine Ziyaret: Zayıflayan Geleneksel Alevi  
Ritüellerine Dair Tanıklıklar  
*A Visit to Divriği Villages: Testimonies about the Weakening  
Traditional Alevi Rituals*
- 14.00 – 14.20** Doç. Dr. Mehmet ERSAL  
Cem Ritüelinden Aczimendi Zikrine: Alevilikten  
Aczimendiliğe Çankırı Poşaları  
*From Cem Ritual to Zikr of Aczimendi: Çankırı Poşas from  
Alevism to Aczimendi*
- 14.20 – 14.40** Dr. des. Elif YILDIZLI UĞURLU  
"The village no longer exists!" - Multiple translation of  
Religion. Forms of Alevi Religiosity in the New Urbanity  
*'Köyümüz kalmadı!' Dinin Çok Yönlü Tercümesi. Alevi  
İnancının Kentte Biçimleri*
- 14.40 – 15.00** Tartışma / Discussion
- 15.00 – 15.30** Kahve Molası / Coffee Break

**Oturum / Session 3 - 15.30 - 17.00**

- 15.30 – 15.40** Oturum Başkanı / Chair  
Prof. Dr. Cenk GÜRAY
- 15.40 – 16.00** Doç. Dr. Ayfer KARAKAYA-STUMP  
Alevi Ritüellerinin Tarihine Dair Bir Kaynak olarak  
Dedelerin Not Defterleri  
*Dedes' Notebooks as a Source for the History of Alevi Rituals*

- 16.00 – 16.20 Doç. Dr. Cem ERDEM  
Şah Hatâyî Divânı'na İnançsal Ritüeller Bağlamında Bir Bakış  
*A Look at Shah Hatayi's Divan in the Context of Religious Rituals*
- 16.20 – 16.40 Dr. Öğr. Üyesi İhsan KOLUAÇIK  
Cismi Var İsmi Yok: Yeşilçam Sinemasında Aleviler ve Alevi Ritüelleri  
*Only in Name: Alevis and Alevi Rituals in Yeşilçam Cinema*
- 16.40 – 17.00 Tartışma / Discussion  
**Oturumlar Kapanış / End of the Sessions**

**17.09.2022 Cumartesi - 2. Gün**

17.09.2022 Saturday – 2. Day

**Oturum / Session 4 - 10.30 – 12.00**

- 10.30 – 10.40 Oturum Başkanı / Chair  
Prof. Dr. Saffet SARIKAYA
- 10.40 – 11.00 Prof. Dr. Cenk GÜRAY  
Edvâr'ın Öteki Kıyısı... XIV.-XV. Yüzyıl Osmanlı  
Dünyasındaki Tekke ve Medrese Düşünce Geleneklerini  
Müzik Teorisi Kaynakları Üzerinden Yorumlamak  
*The Other Side of the "Cycle" Interpreting the Effects of Music  
Theory Sources on Schools of Taught among the Sufi Orders  
and Madrasas within the XIV.-XV. Century Ottoman World*
- 11.00 – 11.20 Dr. Mehmet YARDIMCI  
Alevi Bektaşî Kültüründe Darnameler ve Dardan İndirme  
Gelenegi  
*Alevi Bektashi Culture and the Tradition of "Dardan  
İndirme"*

- 11.20 – 11.40** M.A. Kıvılcım POLAT BULMUŞ  
Cemlerde Kullanılan Ritüel Dilinin On İki Hizmet  
Değişiminin Söylem Çözümlemesi Üzerinden  
Değerlendirilmesi  
*Evaluation of the Ritual Language Used in the Cems  
through the Discourse Analysis of the of Twelve Service*
- 11.40 – 12. 00** Tartışma / Discussion
- 12.30-13.30** **Öğle Yemeği / Lunch**  
**Oturum / Session 5 - 13.30 – 15.00**
- 13.30 – 13.40** Oturum Başkanı / Chair  
Dr. Öğr. Üyesi İlgar BAHARLU
- 13.40 – 14.00** Dr. Öğr. Üyesi Murat ALANDAĞLI  
Alevî-Kızılbaş İnanç ve İtikadına Dair Osmanlı Arşiv  
Belgelerinin Dili (XVI.-XIX. Yüzyıl)  
*The Language of the Ottoman Archival Documents on the  
Alevi-Kizilbash Faith and Creed (XVI.-XIX. Century)*
- 14.00 – 14.20** Dr. Mıhrıban ARTAN  
XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında Mühimme Defterlerine  
Yansıyan Kızılbaş İbadetlerine Dair Hükümlerin  
Değerlendirmesi  
*Evaluation of the Provisions on the Worship of Qizilbash  
Reflected in the Mühimme Registers in the Second Half of the  
16th Century*
- 14.20 – 14.40** Arş. Gör. Erdem AKIN  
Kutsal Mekândan Sanal (Düşünülen) Mekâna: Alevî  
Ziyaret Kültürünün Dijital Kültüre Yansıması  
*From Sacred Space to Virtual (Conceived) Space:  
Reflection of Alevi Visiting Culture to Digital Culture*
- 14.40 – 15.00** Tartışma / Discussion
- 15.00 – 15.30** **Kahve Molası / Coffee Break**

**Oturum / Session 6 - 15.30 – 17.00**

- 15.30 – 15.40** Oturum Başkanı / Chair  
Doç. Dr. Bülent AKIN
- 15.40 – 16.00** Dr. Bülent KELEŞ  
Sivas/Zara Habeş Bölgesi Alevi Köylerinde İcra Edilen  
Cenaze Hizmeti  
*Funeral Service Performed in the Alevi Villages of the Habeş  
Region of Sivas / Zara*
- 16.00 – 16.20** Arş. Gör. Dr. İskender KORKMAZ  
Gaziantep Çepni Alevilerinde Ölü Gömme Ritüelleri  
*Burial Rituals of the Gaziantep Çepni Alevi*
- 16.20 – 16.40** Dr. Seyhan KAYHAN KILIÇ  
Religious Routines, Ritual Communication and Social  
Resilience  
*Dini Rutinler, Rituel İletişim ve Sosyal Dayanıklılık*
- 16.40 – 17.00** Tartışma / Discussion

**Oturumlar Kapanış / End of the Sessions**

## KATILIMCI LİSTESİ / LIST OF PARTICIPANTS

- Prof. Dr. Ali YAMAN - Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi - Türkiye
- Prof. Dr. Cenk GÜRAY - Hacettepe Üniversitesi - Türkiye
- Prof. Dr. Ömür CEYLAN - İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi - Türkiye
- Prof. Dr. Saffet SARIKAYA - Süleyman Demirel Üniversitesi - Türkiye
- Doç. Dr. Ayfer KARAKAYA-STUMP - William and Mary Üniversitesi - ABD
- Doç. Dr. Bülent AKIN - İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi - Türkiye
- Doç. Dr. Cem ERDEM - Adam Mickiewicz Üniversitesi - Polonya
- Doç. Dr. Mehmet ERSAL - İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi - Türkiye
- Dr. Öğr. Üyesi İlgar BAHARLU - Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi - Türkiye
- Dr. Öğr. Üyesi İhsan KOLUAÇIK - Tekirdağ Üniversitesi - Türkiye
- Dr. Öğr. Üyesi Murat ALANDAĞLI - Hakkari Üniversitesi - Türkiye
- Dr. Bülent KELEŞ - Almanya
- Dr. David SHANKLAND - Kraliyet Antropoloji Enstitüsü- İngiltere
- Dr. des. Elif YILDIZLI UĞURLU - Münster Üniversitesi - Almanya
- Dr. İskender KORKMAZ - Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi - Türkiye
- Dr. Mehmet YARDIMCI - Emekli Öğretim Üyesi - Türkiye
- Dr. Mihriban ARTAN - Nevşehir - Türkiye
- Dr. Seyhan KAYHAN-KILIÇ - George Brown College - Kanada
- Arş. Gör. Erdem AKIN - Siirt Üniversitesi - Türkiye
- M.A. Kuvılcım POLAT BULMUŞ - Denizli Üniversitesi - Türkiye























**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