

# ALEVİLİK-BEKTAŞILIK ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

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

Sayı: 28 2023



ISSN: 1869-0122

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

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

**ALEVİLİK - BEKTAŞİLİK**  
**ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**

*Forschungszeitschrift über das Alevitentum und das Bektaschitentum*  
*Journal of Alevism - Bektashism Studies*

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

Sayı/Issue/Heft: 28 Kış/Winter 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** - *York 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. Ilgar BAHARLU** - *Nerşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*  
**Doç. Dr. Cem ERDEM** - *Adam Mickiewicz University*  
**Doç. Dr. Haydar YALÇIN** - *Ege Üniversitesi*  
**Dr. Nevena GRAMATİKOVA** - *Sofya Liberal Entegrasyon Vakfı*

**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** - *Kütahya 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 SÍPOS** - *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**  
*Macaristan / Ungarn* - **Prof. Dr. Éva CSÁKI**  
*Polonya/Polen* - **Doç. Dr. Cem ERDEM**



## 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** - *Karklarelili 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** - *Neyşehir 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. Pervin ERGUN** - *Gazî 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. Rezan KARAKAŞ** - *Sürt Üniversitesi*  
**Prof. Dr. Ayşe KAYAPINAR** - *Millî Savunma Üniversitesi*  
**Prof. Dr. Levent KAYAPINAR** - *Ankara Üniversitesi*  
**Prof. Dr. Filiz KILIÇ** - *Neyşehir 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** - *Erzîyes Üniversitesi*  
**Prof. Dr. Mustafa ŞEN** - *Ortaoğu Teknik Üniversitesi*  
**Prof. Dr. Rezan TATLİDİL** - *Emekli Öğretim Üyesi*  
**Prof. Dr. Ömer TEBER** - *Akdeniz Üniversitesi*  
**Prof. Dr. Cahil TELCİ** - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*  
**Prof. Dr. Abdullah TEMİZKAN** - *Ege Üniversitesi*

- Prof. Dr. Mehmet TEMİZKAN - Ege Üniversitesi
- Prof. Dr. Fatma Ahsen TURAN - Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
- Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN - Emekli Öğretim Üyesi
- Prof. Dr. Ali UÇAR - Berlin Teknik Üniversitesi
- Prof. Dr. Ali YAMAN - Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
- Prof. Dr. Harun YILDIZ - Ondokuz Mayıs Üniversitesi
- Prof. Dr. Anıl YILMAZ - İzmir Kâtip Çelebi 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 - Dokuş Eylül Üniversitesi
- Doç. Dr. Ayten ALKAN - İstanbul Üniversitesi
- Doç. Dr. Mehmet ALTUNMERAL - Bartın Üniversitesi
- Doç. Dr. Zahide AY - Necmeddin Erbakan Üniversitesi
- Doç. Dr. Sedat BAHADIR - Artvin Çoruh Üniversitesi
- Doç. Dr. Ilgar BAHARLU - Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
- Doç. Dr. Tuğrul BALABAN - Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
- Doç. Dr. Muhammed CEYHAN - Yalova Üniversitesi
- Doç. Dr. Mehmet Surur ÇELEPİ - Pamukkale Üniversitesi
- Doç. Dr. Mustafa DUMAN - Uşak Üniversitesi
- Doç. Dr. Muvaffak DURANLI - Ege Üniversitesi
- Doç. Dr. Tuğba ELMACI - Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
- Doç. Dr. Cem ERDEM - Adam Mickiewicz University
- Doç. Dr. Seval EROĞLU - İstanbul Teknik 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 KARAAĞAÇLI - Giresun Üniversitesi
- Doç. Dr. Ayhan KARAKAŞ - Çukurova Üniversitesi
- Doç. Dr. Canser KARDAŞ - Muş Alpaslan Üniversitesi
- Doç. Dr. Ahmet KESKİN - Samsun Üniversitesi
- Doç. Dr. Murat KILIÇ - Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
- Doç. Dr. Abdullah MOHAMMADİ - Ardahan Üniversitesi
- Doç. Dr. Ufuk ÖZCAN - İstanbul Üniversitesi
- Doç. Dr. Fevzi RENÇBER - Şırnak Üniversitesi
- Doç. Dr. Serkan SARI - Dicle Üniversitesi
- Doç. Dr. Yağmur SAY - Anadolu Üniversitesi
- Doç. Dr. M. Abdülbasit SEZER - Dicle Üniversitesi
- Doç. Dr. Erhan SOLMAZ - Uşak Üniversitesi
- Doç. Dr. A. Yılmaz SOYYER - Süleyman Demirel Üniversitesi
- Doç. Dr. Tekin TUNCER - Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
- Doç. Dr. H. Kübra UYGUR - Mardin Artuklu Üniversitesi

- Doç. Dr. Yahya YEŞİLYURT** - *Milli Savunma Üniversitesi*  
**Dr. Öğr. Üyesi Erdem AKIN** - *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*  
**Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin AKSOY** - *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi*  
**Dr. Öğr. Üyesi Mihriban ARTAN** - *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*  
**Dr. Öğr. Üyesi Muhammed AVŞAR** - *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi*  
**Dr. Öğr. Üyesi Onur AYKAÇ** - *Karamanoğlu Mehmet Bey 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 İlker KİREMİT** - *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi*  
**Dr. Öğr. Üyesi Rabia KOCAASLAN UÇKUN** - *Ege Üniversitesi*  
**Dr. Öğr. Üyesi İbrahim KOLUNSAĞ** - *İzmir Katip Çelebi Üniversitesi*  
**Dr. Öğr. Üyesi Kader POLAT** - *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi*  
**Dr. Öğr. Üyesi Cemal SALMAN** - *İstanbul Üniversitesi*  
**Dr. Öğr. Üyesi Bahar TAYMAZ** - *Esenyurt Üniversitesi*  
**Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Hilal TUZTAŞ HORZUMLU** - *Yeditepe Üniversitesi*  
**Dr. Öğr. Üyesi Hulusi YILMAZ** - *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*  
**Arş. Gör. Dr. Didem Gülcin ERDEM KÜK** - *Denizli Pamukkale Üniversitesi*  
**Dr. Seda GEDİK** - *İzmir*  
**Dr. Nevena GRAMATİKOVA** - *Sofya Liberal Entegrasyon Vakfı*  
**Dr. Janina KAROLEWSKI** - *Hamburg Üniversitesi*  
**Dr. 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.alevibekasikulturenstitusu.de](http://www.alevibekasikulturenstitusu.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*

Melisa ÖZTÜRK - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*

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
Nusayrilerin Etnik Kökeni <b>Hüseyin TÜRK</b> .....	3
Alevi mi? Kızılbaş mı? Şia mı? “Alevi” Sözcüğünün Tarihte Bugünkü Anlamıyla Kullanımına Dair Birtakım Yeni Mülâhazalar <b>Bülent AKIN</b> .....	18
Bedri Noyan Dede Baba’nın Hekimliği <b>Aziz ALTI</b> .....	51
Sivas/Zara Habeş Bölgesi Alevi Köylerinde İcra Edilen Cenaze Hizmeti <b>Bülent KELEŞ</b> .....	75
Alevi-Bektaşî Kültürünün Simgeleri “Dede Türbeleri”nin Korunmasına Bir Örnek: Isparta-İsmail Dede Türbesi <b>Ayşe Betül GÖKARSLAN, Duygu KÖSE</b> .....	99
Uluslararası İnsan Hakları Hukuku Perspektifinden Dijitalleşmenin Alevi Toplumu Üzerindeki Etkisi <b>Melih Uğraş EROL</b> .....	147
Alevilikte Bir Sürek: Adıyaman Aleviliğinde Sofiler ve Müzik <b>Erhan ÖZDEMİR</b> .....	172
Adana Nergizlik Köyü Tahtacılarında Ölüm Ritüelleri <b>Adem ŞEN</b> .....	198
Pazarcık Bölgesi Alevi ve Bektaşîlerinde Ölüm Üzerine Yakılan Ağıtlar <b>Furkan PEHLİVAN</b> .....	244
<b>Derleme</b> .....	258
Cemevlerinin Hukuki Statüsü: Kültür Mü, İnanç Mı? Kaybedilen Yüzyıllar Üzerine Analitik Bir Düşünme Denemesi <b>İhsan MEMİŞ</b> .....	260
<b>Tanıtmalar</b> .....	284
Şahin, Elif (2023). Alevilikte Yol ve Yolculuk: Velâyetnâmeler Üzerine Halk Bilimi ve Tasavvuf Bağlamında Bir İnceleme <b>Mehmet ERSAL</b> .....	286
Yıldızlı, Elif (2023). Multiple Übersetzung der Religion Eine theoretisch-empirische Analyse zu Formen und Formaten alevitischer Religiosität <b>Von Laura Tahnee RADEMACHER</b> .....	292
And, Metin (2018). Ritüelden Drama. Kerbelâ, Muharrem, Ta’ziye <b>Senem DEMİRELÖZ</b> .....	300
Gümüsoğlu, H. Dursun ve Cılga, Hüseyin (2019). Yayınlanmamış Bektaşî Fıkraları ve Bektaşî Fıkralarında İrfan <b>Elif EROĞLU ÖZKAN</b> .....	310
CILGA, Hüseyin (2023). Âşık Veysel Bilgelikleri- Sezgileri- Nükteleri <b>Elif EROĞLU ÖZKAN</b> .....	314
<b>Dergi Yazı Teslim Kuralları</b> .....	318

# CONTENTS

Editor's Letter	
<b>Ali YAMAN / Mehmet ERSAL / Bülent AKIN</b> .....	xiii
<b>Articles</b> .....	<b>1</b>
The Ethnic Origin of the Nusayris	
<b>Hüseyin TÜRK</b> .....	<b>3</b>
Alevi, Kizilbas or Shia? Some New Thoughts on the Usage of the Word "Alevi" Through History with its Current Sense	
<b>Bülent AKIN</b> .....	<b>18</b>
Bedri Noyan Dede'baba's Doctoring	
<b>Aziz ALTI</b> .....	<b>51</b>
Funeral Services Performed in Alevi Villages of the Sivas/Zara Habeş Region	
<b>Bülent KELEŞ</b> .....	<b>75</b>
An example of the conservation of "Dede Tombs", the symbols of Alevi- Bektashi culture Isparta – İsmail Dede Tomb	
<b>Ayşe Betül GÖKARSLAN, Duygu KÖSE</b> .....	<b>99</b>
An International Human Rights Law Perspective on The Impact of Digitalization on The Alevi Community	
<b>Melih Uğraş EROL</b> .....	<b>147</b>
A "Sürek" in Alevism: Sufis and Music in Alevism in Adıyaman	
<b>Erhan ÖZDEMİR</b> .....	<b>172</b>
Death Rituals Among Tahtacı of Adana Nergizlik Village	
<b>Adem ŞEN</b> .....	<b>198</b>
Laments on Death by Alevis and Bektashis of Pazarcık Region	
<b>Furkan PEHLİVAN</b> .....	<b>244</b>
<b>Review Articles</b> .....	<b>258</b>
The Legal Status of Cemevis: Culture or Belief? An Analytical Reflection on Lost Centuries	
<b>İhsan MEMİŞ</b> .....	<b>260</b>
<b>Review</b> .....	<b>284</b>
Şahin, Elif (2023). Alevilikte Yol ve Yolculuk: Velâyetnâmeler Üzerine Halk Bilimi ve Tasavvuf Bağlamında Bir İnceleme	
<b>Mehmet ERSAL</b> .....	<b>286</b>
Yıldızlı, Elif (2023). Multiple Übersetzung der Religion Eine theoretisch-empirische Analyse zu Formen und Formaten alevitischer Religiosität	
<b>Von Laura Tahnee RADEMACHER</b> .....	<b>292</b>
And, Metin (2018). Ritüelden Drama. Kerbelâ, Muharrem, Ta'ziye	
<b>Senem DEMİRELÖZ</b> .....	<b>300</b>
Gümüsoğlu, H. Dursun ve Cılga, Hüseyin (2019). Yayınlanmamış Bektaşî Fıkraları ve Bektaşî Fıkralarında İrfan	
<b>Elif EROĞLU ÖZKAN</b> .....	<b>310</b>
CILGA, Hüseyin (2023). Âşık Veysel Bilgelikleri- Sezgileri- Nükteleleri	
<b>Elif EROĞLU ÖZKAN</b> .....	<b>314</b>
<b>Paper Formatting Guidelines</b> .....	<b>318</b>

# INHALTSVERZEICHNIS

Von den Editoren	
<b>Ali YAMAN / Mehmet ERSAL / Bülent AKIN</b> .....	xiii
<b>Artikel</b> .....	<b>1</b>
Die Ethnische Herkunft der Nusairier	
<b>Hüseyin TÜRK</b> .....	<b>3</b>
Aleviten? Qızılbaş? Schiiten? Neu überlegungen zur Historischen verwendung der Bezeichnung „Aleviten“ in ihrer heutigen bedeutung	
<b>Bülent AKIN</b> .....	<b>18</b>
Die Medizinische von Bedri Noyan Dedebara	
<b>Aziz ALTI</b> .....	<b>51</b>
Das Bestattungsdienst in den Alevitischen dörfern der Region Habeş in Sivas/Zara	
<b>Bülent KELEŞ</b> .....	<b>75</b>
Ein Beispiel für den Schutz von „Dede Grabmalen“, den Symbolen der Alevitisch-Bektaschitischen Kultur: das İsmail- Dede- Grammal in Isparta	
<b>Ayşe Betül GÖKARSLAN, Duygu KÖSE</b> .....	<b>99</b>
Die Auswirkungen der Digitalisierung auf die Alevitische Gemeinschaft aus der Perspektive der internationalen Menschenrechtsgesetzgebung	
<b>Melih Uğraş EROL</b> .....	<b>147</b>
Ein Zweig Im Alevitentum: Sufisten Und Musik Im Alevitentum Von Adiyaman	
<b>Erhan ÖZDEMİR</b> .....	<b>172</b>
Todesrituale bei den Tahtacı- Aleviten im Dorf Nergizlik in Adana	
<b>Adem ŞEN</b> .....	<b>198</b>
Klanglieder anlässlich des todes bei den Aleviten und Bektaschiten der Region Pazarcık	
<b>Furkan PEHLİVAN</b> .....	<b>244</b>
<b>Übersichtsartikel</b> .....	<b>258</b>
Der Rechlische status von Cemevis: Kultur oder glaube? Eine Analytische betrachtung über verlorene jahrhunderte	
<b>İhsan MEMİŞ</b> .....	<b>260</b>
<b>Vorstellung</b> .....	<b>284</b>
Şahin, Elif (2023). Alevilikte Yol ve Yolculuk: Velâyetnâmeler Üzerine Halk Bilimi ve Tasavvuf Bağlamında Bir İnceleme	
<b>Mehmet ERSAL</b> .....	<b>286</b>
Yıldızlı, Elif (2023). Multiple Übersetzung der Religion Eine theoretisch-empirische Analyse zu Formen und Formaten alevitischer Religiosität	
<b>Von Laura Tahnee RADEMACHER</b> .....	<b>292</b>
And, Metin (2018). Ritüelden Drama. Kerbelâ, Muharrem, Ta’ziye	
<b>Senem DEMİRELÖZ</b> .....	<b>300</b>
Gümüsoğlu, H. Dursun ve Cılga, Hüseyin (2019). Yayınlanmamış Bektâşi Fıkraları ve Bektâşi Fıkralarında İrfan	
<b>Elif EROĞLU ÖZKAN</b> .....	<b>310</b>
CILGA, Hüseyin (2023). Âşık Veysel Bilgelikleri- Sezgileri- Nükteleri	
<b>Elif EROĞLU ÖZKAN</b> .....	<b>314</b>
<b>Regeln zur Einreichung von Artikeln</b> .....	<b>318</b>





## EDİTÖRLERDEN EDITOR'S LETTER / VON DEN EDITOREN

Editörlüğünü yaptığımız Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi'nin 28. sayısını siz değerli okuyucularımıza sunmanın mutluluğunu bir kere daha yaşamaktayız. Alevilik Bektaşılık Çalışmaları alanında yapılan bilimsel ve akademik çalışmaları sizlerle buluşturmak için çabaladığımız Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi nitelikli ve güncel makaleleriyle bir kere daha okuyucularını beklemektedir.

Dergimizin hem ulusal hem de uluslararası düzlemlerde her geçen gün artan görünürlüğünün yanında akademik çalışmalarıyla alana yeni katılan genç araştırmacılara fırsat tanınarak onların çalışmalarına yer verilmesi Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi'nin en önemli yönlerindedir. Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü tarafından ilk kez 2009 yılında yayımlanan dergimiz 28. Sayısında yine bilim camiası ve literatüre katkıda bulunacak yazılarıyla hazırlanmıştır. Dergimiz Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü'nün katkıları ve elbette siz değerli okuyucularımızın teşvikiyle gelecekteki sayılarda daha güçlü bir biçimde yoluna devam edecektir.

Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi'nin bu sayısı; dokuz özlü makale, bir derleme makale ve beş kitap inceleme yazısından oluşmaktadır. Dergimizin 28. Sayısının ilk makalesi Hüseyin Türk'ün kaleme aldığı "Nusayrilerin Etnik Kökeni" başlıklı çalışmasıdır. Çalışmada Nusayrilerin etnik kimliği tartışılmış ve açıklanmıştır.

Bülent Akın'ın "Alevi mi? Kızılbaş mı? Şia mı? 'Alevi' Sözcüğünün Tarihte Bugünkü Anlamıyla Kullanımına Dair Birtakım Yeni Mülahazalar" başlıklı çalışması dergimizin ikinci özlü makalesidir. Tarihî süreç içerisinde birçok farklı adlandırmaya sahip olan Aleviliğin, tarihte ne zamandan beri kullanıldığı sorusuna hem inanç mensupları hem de inanç dışından kimselere ait yazılı kaynaklar üzerinden araştırılarak tartışılmıştır. Bu doğrultuda "Alevi" sözcüğünün tarihî süreçteki kavramsal çerçevesi gözden geçirilerek inanç mensubu toplulukların teşkilatlanmalarının idraki ve anlaşılmasına başlangıç düzeyinde katkı sağlayacak önemli çalışmalardan biridir.

28. sayının üçüncü makalesi Aziz Altı'nın "Bedri Noyan Dede Baba'nın Hekimliği" başlıklı çalışmasıdır. 1958 senesinde Bektaşiliğe intisap eden ve derviş, baba, halife baba makamlarının ardından 1960 yılında "Dede Baba"lık makamına seçilerek 37 yıl sürdüren Bedri Noyan Bektaşilik için önemli olduğu kadar tıp alanında da

oldukça önemli çalışmalar yapmıştır. Çalışmada çok yönlü bir kişiliğe sahip Noyan'ın hekimliği ve tıp literatürüne katkıları değerlendirilmiştir.

Bu sayının dördüncü makalesi Bülent Keleş'in kaleme aldığı "Sivas/Zara Habeş Bölgesi Alevi Köylerinde İcra Edilen Cenaze Hizmeti" başlıklı çalışmasıdır. Çalışma, Sivas ili Zara ilçesinde Habeş (Şerefiye) olarak bilinen bölgedeki Alevi köylerinde uygulanan cenaze hizmetlerini ele almıştır. Katılımcı gözlem ve görüşme yöntemi ile derlenen malzemeler Alevi inanç sistemindeki ölüm ritüelleri bağlamında incelenmiştir.

Ayşe Betül Gökarslan ve Duygu Köse'nin beraber kaleme aldığı "An Example of the Conservation of 'Dede Tombs', The Symbols Of Alevi- Bektashi Culture Isparta-İsmail Dede Tomb" başlıklı çalışma, dergimizin bu sayısındaki beşinci özlü makaledir. Alevi-Bektaşî toplumun yaşadığı bu bölgede dede türbelerinden biri olan İsmail Dede Türbesi'nin özgün işlevi ve yapısal öğeleriyle gelecek nesillere aktarılması noktasında literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Melih Uğraş Erol'un "An International Human Rights Law Perspective on the Impact of Digitalization on the Alevi Community" başlıklı makalesi dergimizin bu sayısındaki altıncı makaledir. Dijitalleşen hukuk sistemi bağlamında, uluslararası insan hakları hukukunun dijitalleşmesinin Alevi nüfusu üzerindeki etkilerinin kapsamlı bir analizini sunan çalışmada, bu olgularla ilişkili avantaj ve dezavantajlara odaklanılmıştır.

Erhan Özdemir'in kaleme aldığı "Alevilikte Bir Sürek: Adıyaman Aleviliğinde Sofiler" başlıklı makalesi dergimizin yedinci makalesi olarak sizlerle buluşmaktadır. Çalışma kapsamında Adıyaman ve İstanbul'da saha araştırması yapılmıştır. Elde edilen tarihsel ve inançsal anlatılar ile möhbet/muhabbet adı verilen ritüelde yer alan müzik ve semah/dem hakkında tespitlerin analiz ve değerlendirmesini sunan makalede, Sofilik geleneğinde önemli bir yeri olan müzik sosyal ve bağlamsal boyutuyla ele alınmıştır.

Dergimizin bu sayısındaki sekizinci özlü makale Adem Şen tarafından kaleme alınan "Adana Nergizlik Köyü Tahtacılarında Ölüm Ritüelleri" başlıklı çalışmadır. Makalede Adana'nın Karaisalı ilçesine bağlı Nergizlik köyünde yaşayan Hacı Emirli Ocağına bağlı Tahtacıların ölüm ile ilgili ritüelleri derlenerek değerlendirilmiştir.

"Pazarcık Bölgesi Alevi ve Bektaşilerinde Ölüm Üzerine Yakılan Ağıtlar" adlı Furkan Pehlivan'a makale dergimizin bu sayıdaki son özlü makalesidir. Makalede

Kahramanmaraş Pazarcık yöresi Alevi-Bektaşî ağıt geleneği hakkındaki derleme ve tespitlere dayanmaktadır.

İhsan Memiş'in "Cemevlerinin Hukuki Statüsü: Kültür Mü, İnanç Mı? Kaybedilen Yüzyıllar Üzerine Analitik Bir Düşünme Denemesi" isimli çalışması dergimizin bu sayıdaki tek derleme makalesidir. Makalede Alevi inanç sistemine mensup toplulukların tarihî süreç içerisindeki dinî değişim ve dönüşümleri genel bir çerçevede incelenmiş ve cemevlerinin hukuki yapılanmasına dair görüşler sunulmuştur.

Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi'nin yirmi sekizinci sayısında beş kitap tanıtım yazısı yer almaktadır. Bunlardan ilki Elif Şahin'in Alevi inanç sisteminin en önemli yazılı kaynakları arasında yer alan velâyetnâmeler üzerine hazırladığı *Alevilikte Yol ve Yolculuk: Velâyetnâmeler Üzerine Halk Bilimi ve Tasavvuf Bağlamında Bir İnceleme* başlıklı eser için Mehmet Ersal tarafından yazılan inceleme yazısıdır. İkincisi, Elif Yıldızlı tarafından kaleme alınan *Multiple Übersetzung der Religion Eine theoretisch-empirische Analyse zu Formen und Formaten alevitischer Religiosität* başlıklı çalışma üzerine Von Laura Tahnee Rademacher'in yazdığı inceleme yazısıdır. Senem Demirelöz'ün, Metin And tarafından kaleme alınan *Ritiielden Drama – Kerbelâ – Muharrem – Ta'ziye* isimli önemli eseri için yazdığı kitap tanıtım yazısı, dergimizdeki üçüncü kitap inceleme yazısıdır. Dursun Gümüšoğlu ve Hüseyin Cılga'nın *Yayınlanmamış Bektaşî Fıkraları ve Bektaşî Fıkralarında İrfan* başlıklı çalışması için Elif Eroğlu Özkan'ın kaleme aldığı yazı, bu sayıdaki dördüncü kitap tanıtım yazısıdır. Elif Eroğlu Özkan'ın, Hüseyin Cılga tarafından kaleme alınan *Âşık Veysel Bilgelikleri-Sezgilieri-Nükteleri* isimli çalışması hakkında yazdığı kitap tanıtım yazısı, dergimizin kitap tanıtımlarının sonuncusudur.

Editörlüğünü üstlendiğimiz Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi; Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü ve farklı disiplinlerden 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, yaygın kurulu üyeleri ve teknik yardımcılara teşekkürlerimizi sunuyoruz. Önümüzdeki sayılarda tekrar görüşmek dileğiyle...

**Editörler**

**Prof. Dr. Ali YAMAN**

**Doç. Dr. Mehmet ERSAL**

**Doç. Dr. Bülent AKIN**



---

**Makaleler**  
*Articles / Artikel*

---



## NUSAYRİLERİN ETNİK KÖKENİ

*The Ethnic Origin of the Nusayris*

### Die Ethnische Herkunft der Nusairier

Hüseyin TÜRK \*

# ÖZ

Hatay, Adana ve Mersin’de yoğun olarak yaşayan Nusayriler (Arap Alevileri), diğer etnik gruplara göre, daha izole ve daha gizli bir örgütlenmeye sahiptirler. Halk arasında “Fellah” ve “Arap Uşağı” olarak bilinir ve tanınırlar. “Nusayri” kelimesi ise halk tarafından bilinmemekte, sadece bilimsel literatürde kullanılmaktadır. Geleneklerini ve inançlarını korumanın, yaşamlarını sürdürmenin bir yolu olarak gördükleri “gizliliği” ve kapalı cemaat yaşamını, tamamıyla bir korunma ve savunma mekanizması olarak bugüne kadar sürdürmüşlerdir. Nusayrilik Hz. Ali’nin tanrılaştırılması, Hızır inancının güçlülüğü, türbe inancının güçlülüğü, tenasüh inancı, bütün dinlerin, bütün peygamberlerin ve hatta bilgi üretenlerin kutsal sayıldığı, kapalı cemaat örgütlenmesi ve gizlilik esasına dayanan, batını İslami bir mezheptir. Fonksiyonel olarak birbirine bağlı olan bu özelliklerin tümü Nusayri inanç sistemini oluşturmaktadır. Hatay’da nüfusça en kalabalık etnik grup Türk Sünnilerdir. Nusayriler (Arap Aleviler) ise nüfus oranı itibariyle ikinci etnik grubu oluştururlar. Arap Sünniler ve Arap Hristiyanlar ise nüfusça azımsanmayacak sayıda dırlar. Türk Sünnilerin ana dilleri Türkçedir. Bu grubun dışında kalan Arap Alevi, Arap Sünni ve Arap Hristiyanların ana dilleri Arapçadır ama Türkçeyi de konuşma dili olarak kullanılmaktadırlar. Halk arasında “Fellah” ve “Arap Uşağı” olarak bilinir ve tanınırlar. “Fellah” Arapçada

\* Prof. Dr., Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi, huseyinturk@ardahan.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3231-8278.



çiftçi anlamına gelmektedir. Fellah denmesinin nedeni bu insanların yüzyıllarca büyük toprak ağalarının yanında ırgat ya da yanaşma olarak çalışarak çiftçilik yapmalarıdır. “Arap Uşağı” ise onların Arap etnik kökenlerinin vurgulanması anlamında, “Nusayri” kelimesi ise halk tarafından bilinmemekte, sadece bilimsel literatürde kullanılmaktadır. Nusayrilerin tarihiyle ilgili birçok kaynakta kısa bilgiler verilmesine karşın, bunların çoğu da birbirleriyle tutarlı olan bilgiler değildir. Aslında Nusayrilerin tarihi konusunda olduğu gibi, etnik kökenleri konusunda da bir belirsizlik vardır. Bu çalışmada Hatay’da yaşayan Nusayrilerin etnik kimliği, incelenen kaynaklara ve alandan elde edilen bulgulara dayanarak tartışılacak ve açıklanmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Nusayrilik, Arap Aleviliği, Hatay, Kimlik, Etnik kimlik.

## ABSTRACT

The Nusayris (Arab Alevis), who live in Hatay, Adana, and Mersin, have a more isolated and secretive organization than other ethnic groups. They are known and recognized as “Fellah” and “Arab Uşığı” among the people. The term “Nusayri” is not commonly used among the general public, but only in scientific literature. They have continued their secrecy and closed community life, which they see as a way to protect their traditions and beliefs and to sustain their lives, as a completely protective and defensive mechanism until today. Nusayrism is a batini Islamic sect based on the deification of Ali, the strength of the belief in Khidr, the strength of the belief in the tomb, the belief in transmigration, the belief that all religions, all prophets, and even those who produce knowledge are sacred, and the closed community organization and secrecy. All of these characteristics, which are functionally interconnected, constitute the Nusayri belief system. In Hatay, the most populous ethnic group in terms of population is Turkish Sunnis. Nusayris (Arab Alevis) constitute the second largest ethnic group in terms of population. Arab Sunnis and Arab Christians are also a significant number in terms of population. The mother tongue of Turkish Sunnis is Turkish. The mother tongue of Arab Alevi, Arab Sunni, and Arab Christian outside of this group is Arabic, but they also use Turkish as a spoken language. They are known and recognized as “Fellah” and “Arab Uşığı” among the people. “Fellah” means farmer in Arabic. The reason for being called Fellah is that these people have been farming for centuries by working as laborers or associates alongside large landowners. “Arab Uşığı” means emphasizing their Arab ethnic origin, and the word “Nusayri” is not known to the people, but is only used in scientific literature. Although many sources provide brief information about the history of the Nusayris, most of them are also inconsistent information. There is uncertainty about their ethnic origin, as well as about the history of the Nusayris. In this study, the ethnic identity of the Nusayris living in Hatay will be discussed and explained based on the sources studied and the findings obtained from the field.

**Keywords:** Nusayrism, Arab Alevism, Hatay, Identity, Ethnic identity.

## ZUSAMMENFASSUNG

Die Nusairier (arabische Aleviten), die in Hatay, Adana und Mersin beheimatet sind, weisen in ihrer Organisation im Vergleich zu anderen ethnischen Gruppen einen höheren Grad der Isolation und Diskretion auf. Im Volksmund werden sie *Fellab* („Bauer“) und *Arap Uşağı* („Diener der Araber“) genannt. Der Begriff „Nusairier“ ist in der breiten Öffentlichkeit kaum bekannt und wird nur in der wissenschaftlichen Literatur verwendet. Die Nusairier betrachten „Geheimhaltung“ und ein geschlossenes Gemeinschaftsleben als Mittel zum Schutz ihrer Traditionen, ihres Glaubens und ihrer Existenz und beherzigen diese Praxis als Schutz- und Verteidigungsmechanismus bis heute. Die nusairische Religion ist eine esoterische islamische Sekte, die sich auszeichnet durch die Vergöttlichung vom Propheten Ali, einen starken Glauben an Hızır, einen starken Glauben an die Heiligkeit von Grabstätten, den Glauben an die Wiedergeburt, den Glauben, dass alle Religionen, alle Propheten und sogar all diejenigen, die Wissen erzeugen, als heilig gelten, eine geschlossene Gemeinschaftsorganisation und Geheimhaltung. All diese Merkmale, die funktional miteinander verbunden sind, machen das Glaubenssystem der Nusairier aus. Die bevölkerungsmäßig größte ethnische Gruppe in Hatay sind die türkischen Sunniten. Die Nusairier sind die zweitgrößte ethnische Gruppe in Hatay. Arabische Sunniten und arabische Christen sind ebenfalls sehr zahlreich vertreten. Die Hauptsprache der türkischen Sunniten ist Türkisch. Die Muttersprache der arabischen Aleviten, der arabischen Sunniten und der arabischen Christen ist Arabisch, doch sie sprechen auch Türkisch zur Verständigung im Alltag. Der Grund, warum die Nusairier *Fellab* genannt werden, was im Arabischen so viel wie Bauer bedeutet, ist, dass sie seit Jahrhunderten als Arbeitskräfte oder Handlanger für Großgrundbesitzer Landwirtschaft betreiben. Durch den Ausdruck „Diener der Araber“ soll ihre arabische Herkunft unterstrichen werden. Obwohl viele Quellen kurze Darstellungen zur Geschichte der Nusairier enthalten, stimmen die meisten von diesen nicht miteinander überein. Tatsächlich herrscht Unklarheit sowohl über die ethnischen Ursprünge der Nusairier als auch über ihre Geschichte. In dieser Studie wird die ethnische Identität der in Hatay lebenden Nusairier auf der Grundlage der untersuchten Quellen und der vor Ort gewonnenen Erkenntnisse diskutiert und erläutert.

**Schlüsselwörter:** Nusairische Religion, arabisches Alevitentum, Hatay, Identität, ethnische Identität.

## Giriş

Çeşitli dini ve etnik toplulukların yüzyıllardır birlikte ve hoşgörü içinde yaşadığı Anadolu’da bu ortamın sürekliliğini sağlamanın en iyi yolu, elbette ki farklı kültürel kimlikleri iyi tanımaktan geçer. Bu anlamda farklı gelenek, görenek, inanç ve uygulamaları sergileyen insanları tanımak amacıyla yapılacak bilimsel nitelikli araştırmaların yapılması gereklidir. Halkı siyasal, ekonomik ve sosyal alanlarda geliştirmek, onun tutumlarının, davranışlarının, inanç ve uygulamalarının temelinde yatan nedenleri bilmekle mümkündür. Bu konuda en önemli görev ise kültürel antropolojiye düşmektedir.

Hatay’da nüfusça en kalabalık etnik grup Türk Sünnilerdir. Nusayriler (Arap Aleviler) ise nüfus oranı itibarıyla ikinci etnik grubu oluştururlar. Arap Sünniler ve Arap Hıristiyanlar ise nüfusça azımsanmayacak sayıdadırlar. Türk Sünnilerin ana dilleri Türkçedir. Bu grubun dışında kalan Arap Alevi, Arap Sünni ve Arap Hıristiyanların ana dilleri Arapçadır ama Türkçeyi de konuşma dili olarak kullanmaktadırlar. Yaşlı kuşak arasında Arapçayı okuma ve yazma dili olarak kullananların sayısı daha fazladır. Günümüzde Arapça Türkçe ile birlikte konuşma dili olarak kullanılmaktadır. Ancak son yıllarda gençler arasında Arapça konuşma bilenlerin sayısı giderek azalmaktadır. Bugün bölgede konuşulan Arapça, bozuk bir diyalekt olup, içerisinde Türkçe sözcükler de kullanılmaktadır. Türkçe genellikle Hatay’ın Türkiye’ye katılmasından (1939) sonra doğmuş olan daha genç nesil tarafından konuşulur. Halk içinde Türkçeyi birinci dil konumuna yükseltme yönünde bir eğilim gözlenmektedir. Hatay’da nüfus esas itibarıyla bu dört etnik gruptan oluşur. Bunların dışında bir köy veya mahallede toplanmış durumda yaşamakta olan Çerkezler, Süryaniler, Ermeniler, Afganlılar ve Özbekler gibi küçük azınlık gruplar da vardır (Türk, 2005: 23-24).

Nusayriler (Arap Alevileri) Lübnan, Suriye ve Türkiye’nin güneyinde Adana, Mersin ve özellikle de Hatay’da yaşamaktadır (Olsson, 1999: 216). Hatay’da yaşayan Nusayriler, diğer etnik gruplara göre, daha kapalı ve daha gizli bir cemaat örgütlenmesine sahiptirler. Nusayrilik Bâtîni ve Alevi öğretilere dayalı olan kendine özgü bir mezheptir. Bâtînilik’in temel ilkesi olan bâtnî-zahîri ilişkisi Nusayrilerin bütün inanç dünyalarında etkili olmaktadır. Geleneklerini ve inançlarını korumanın, yaşamlarını sürdürmenin bir yolu olarak gördükleri “gizliliği” ve kapalı cemaat yaşamını, tamamıyla bir korunma ve savunma mekanizması olarak bugüne kadar sürdürmüşlerdir. Nusayrilik Hz. Ali’nin tanrılaştırılması, Hızır inancının güçlülüğü, türbe inancının güçlülüğü, tenasüh inancı, tevîl ve takiyye ile belirginleşen; bütün

dinlerin, bütün peygamberlerin ve hatta bilgi üretenlerin kutsal sayıldığı, kapalı cemaat örgütlenmesi ve gizlilik esasına dayanan, Bâtını İslami bir mezheptir. Fonksiyonel olarak birbirine bağlı olan bu özelliklerin tümü Nusayri inanç sistemini oluşturmaktadır.

Türkiye'deki Alevi gruplardan sadece Nusayrilerde gizlilik ve kapalı cemaat yaşamı sürdürülmektedir. Bu nedenle Nusayriler hakkında çok az yayın yapılmıştır. Aleviliğin farklı bir biçimi olan Nusayriler hakkında çok az şey bilinmektedir. Nusayrilikle ilgili kaynaklar daha çok Arapça el yazmalarından oluşmaktadır. Bu eserler, lehçe özelliklerinin yanı sıra edebi olmayan başka özellikler de içeren belli bir "sosyolekt"le yazılmışlardır. Bu sosyolekt daha çok bu metinlerin bätını yapısıyla ilgilidir. Nusayrilerin öğretiyeye ve ritüele ilişkin Bätını sözlü geleneklerinden alınmış belli anahtar kelimeler ve jestler birbirini tanımaya yarayan şifreler gibi kullanılmaktadır. Bu metinlerden en önemlisi Hamdan-el Hasibi tarafından yazılan *Kitab-ul Mecmu'*dur. *Kitab-ul Mecmu'*da yer alan dualar Turan (1996) tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Yola kabul edilenlere bu kitapta bulunan sureler sözlü ya da yazılı olarak öğretilir. Bunun dışında el yazması olmayan birkaç çalışma vardır. Bunlardan en önemlisi Nusayrilerle ilgili Avrupa dilinde yayınlanmış tek monografi olan Rene Dussaud'un kitabı *Histoire et religion des Nosairis (1900)*'dir (Bkz. Olsson, 1999a: 219, 231). Nusayriler hakkındaki en fazla eser Fransızca kaleme alınmıştır. Fransızlar Suriye'yi işgalleri sırasında bu toplumu dini, siyasi ve kültürel olarak araştırmış ve buna uygun politikalar belirlemişlerdir. İngilizce ve Arapça kaynaklar da vardır. Massignon, bu kaynakları değerlendirmiş ve özetlemiştir (1993). Bu çalışmaların içerisinde Turan tarafından Sorbon Üniversitesinde yapılan doktora tezi (1973) oldukça önemlidir.

Nusayrilik hakkında yazılanların yetersiz, bilimsel olmayan ve çoğunlukla da yanlış olması nedeniyle; bu çalışmada yanlış kaleme alınan kaynaklardan uzak durulmuş, Nusayriler hakkında bilgi edinmek için Hatay Nusayrileri arasında bulunarak katılımlı gözlemler ve görüşmeler yapılmıştır. Ayrıca, yabancı literatür ve konuya objektif bir yaklaşım sergileyen bilimsel çalışmalardan yararlanılmıştır. Çalışmada alan araştırması "field work" tekniği temel alınarak Nusayrilerin etnik kökeni din dışı bilimsel bir yaklaşımla araştırılması ve tartışılması amaçlanmaktadır.

### **Etnik Köken**

Hatay bölgesinde yaşayan Nusayriler (Arap Alevileri), diğer etnik gruplara göre, daha izole ve daha gizli bir örgütlenmeye sahiptirler. Halk arasında "Fellah" ve "Arap

Uşâğı” olarak bilinir ve tanınırlar. “Fellah” Arapçada çiftçi anlamına gelmektedir. Fellah denmesinin nedeni bu insanların yüzyıllarca büyük toprak ağalarının yanında ırgat ya da yanaşma olarak çalışarak çiftçilik yapmalarıdır. “Arap Uşâğı” ise onların Arap etnik kökenlerinin vurgulanması anlamında, “Nusayrı” kelimesi ise halk tarafından bilinmemekte, sadece bilimsel literatürde kullanılmaktadır. Melikoff (1994: 26, 34), Nusayrı sözcüğünün Suriye’de geleneksel olarak kullanılmaktayken sonradan bu sözcüğün yerini “Alavî” (Alaouite) deyiminin aldığını ve Türkiye’de kullanılan “Alevî” sözcüğünün de Suriye’deki Nusayrilere “Alavîler” denmeye başlandıktan sonra yaygınlaşmış olabileceğini ileri sürmektedir.

Etnik grup veya etnik kavramı oldukça farklı ve yanlış anlamlarda kullanılmıştır. Bu konuda çalışma yapan Aydın’a göre (1998: 54-55); “etnik kavramı daha çok “soy”, “kandaşlık” veya “aynı dili konuşmak” ile doğrudan ilişkili görülmüştür. Oysa “ethnie” kavramı, yer ve zamana bağlı olarak, bütün bunları, bunlardan birini veya birkaçını içerebileceği gibi, aslında bir grubun kendisini farklı olarak algılamasına bağlı olarak kültürel kimliğe bitişik, ayrı bir “halk olma”, ayrı bir “kültürel varlık” olma bilinciyle, bu bilincin simetrik algısı olan “öteki” ile araya çizginin çekildiği noktada başlar. Bu nedenle kavrama yapılan bütün süreklilik ve doğallık atıfları bilim dışı ve ideolojiktir. Bir grubu diğer gruplardan ya da çoğunluktan ayırt etmek, farklılığını belirlemek için kritik unsurlar vardır. Grup üyelerinin farklı gruplardan olanlarla evlenmelerinin yasak oluşu, grubun kaçınamayacağı bir baskı ya da tehircle karşılaşması; dinsel farklılık, ekonomik etkinlik ve yerleşme örüntüleri bakımından diğerlerinden açık bir biçimde farklı oluşu; dışardan gelen bir tehdide karşı bir tepki olarak kendi kimliğini vurgulama ihtiyacının ortaya çıkması; diğer gruplarla veya çoğunlukla ortaklıkları olmakla birlikte, çoğunluktan onları ayırt eden belirgin kültürel özelliklerin bulunması ya da kendilerini çoğunluğun paylaştığı kültürden saymalarına karşın çoğunluğun onları ırksal ya da dinsel özellikleri nedeniyle dışlamaları bu kritik unsurlar arasında sayılabilir. Etnikliğin bu özelliklerinden büyük bir çoğunluğu Nusayriler için geçerli olmasından dolayı onları belirgin bir etnik grup olarak algılamak gerekmektedir. Ancak aşağıda görüleceği gibi Nusayrilerle ilgili etnik kıstaslar yanlış seçilmiş ve yanlış değerlendirilmiştir.

Nusayrilerin tarihiyle ilgili birçok kaynakta kısa bilgiler verilmesine karşın, bunların çoğu da birbirleriyle tutarlı olan bilgiler değildir. Aslında Nusayrilerin tarihi konusunda olduğu gibi, etnik kökenleri konusunda da bir belirsizlik vardır.

Nusayrilerin etnik kökenleri üzerinde duranların başında Tankut gelir. Tankut (1938: 8-10) eski Türk topluluklarının inançlarından iz taşıdıklarından hareketle Nusayrilerin Türk soyundan geldiklerini savunmaktadır. Antropolog Felix Von Luschan'ın araştırmalarına dayanarak Nusayrilerin Anadolu Alevileri ile aynı etnografik özelliklere sahip olduklarını ve kafatası endislerinin “Tahtacı” olarak isimlendirilen Türkmen Alevileriyle aynı olduğunu söylemektedir. Tankut, Nusayrileri Anadolu'nun ilk Türk toplumları arasında gösterir ve kökenlerini de Eti Türklerine bağlar. Kullandıkları Arapçada Alpinlere özgü fonemin hâkim olmasının dil özellikleri bakımından da Arap olmadıklarını işaret ettiğini belirtir. Hatta Suriye'nin yerli halkının Arap olduğu görüşünü de reddeder.

Bu görüşü destekleyenlerden Türkmen (1939: 177-219), Hatay Alevileri olarak isimlendirdiği Nusayrilerin Türk olduğunu ve sadece Arapça konuşmalarının farklı bir etnik köken için yeterli olmadığını savunmaktadır. Ona göre geçmişte haksız hücumlara ve iftiralara uğrayan Nusayriler 1517'de Yavuz Sultan Selim'in Hatay'ı işgalinden sonra Arapça konuşmaya başladılar. Onların asıl dilleri Türkçedir. Bu nedenle Arapçayı tamamen hazmedemeyerek Türkçe'nin tamamen silinememiş izlerini içeren natamam bir Arapça konuşmaktadırlar. Şii bir Türk cemaati olan Hatay Alevileri ile Hatay'ın Sünni Türkleri arasında çok önemli bir fark yoktur. Onların arasındaki en önemli farklılık Şiilerin Ali'yi ifrad derecesinde sevmeleridir. Hatta Nusayriler eski Türk inançlarını da yaşatırlar. Örneğin Nusayrilerdeki güneşin kutsallığı inancı eski Türklerden geçmedir.

Nusayrilerin Türk oldukları görüşünü Önder de desteklemektedir (1999: 215-221). Önder, yerli ve yabancı antropologların Nusayrilerden elde ettikleri kafa endisleri, dil ve kültürel özelliklerine dayanarak, bu grubun Türk olduğunu iddia etmektedir. Hatay'da yaşayan Sünnilerle yakın kafatası endisine sahip olan Nusayrilerin Arapların kafatası endis ortalamasına hiç uymaz, bu nedenle de Nusayriler Türk'tür ve Arap ırkından olmaları mümkün değildir. Önder, “Altısı yabancı biri Türk olan 7 antropoloğun 10 farklı endis ölçümüne göre Nusayrilerin Türk endisine sahip oldukları kanıtlanmıştır” diyerek Nusayrilerin antropolojik verilere göre Arap olduklarını düşünmenin imkânsız olduğunu belirtmektedir. Nusayriler Abbasiler döneminde (9. yy) Hatay, Adana, Tarsus ve Mersin'e yerleştirilmiş Oğuz Horasan Türklerindedir. Dahası endogamik evlilik konusunda öteki Alevi gruplardan daha katı oldukları için Türklüklerini en saf korumuş bir gruptur.

Öte yandan ana dillerinden dolayı Arap sayılan ve vaktiyle Hıristiyan oldukları ifade edilen Nusayriler için Osmanlı Arşiv belgelerinde “Evlâd-ı Arap’dan Nusayrî Kabilesi” (Bilgili, 2010: 59) şeklinde bahsedilirken, Cumhuriyet Arşivi Nusayrî raporlarında Nusayrilerin aslen Türk oldukları ve Alevî Mezhebinde bir İslam fırkası oldukları ifade edilmiştir. Andrews (1992: 214-218) ise Nusayrilerin Arap etnik kökenine sahip olduklarını savunmaktadırlar. Dillerini Suriye’deki Gebel ve Ansariye bağlı Süryani/Lübnan Arapça lehçesi olarak niteleyen Andrews, Nusayrilerin dini bilgi bakımından Türkiye’de yaşayan öteki Alevi gruplardan daha aydınlanmış oldukları inancındadır. Bugün Suriye ve Ürdün’e ait olan topraklardan İbrahim Paşa zamanında gelip, yeni yerleşim bölgeleri kurmuşlardır. Aynı dil ve din kategorisinde bir alt grup oluşturmuşlardır.

Nusayriliğin kökenini Fenikelilere ve onların dini olan paganizme dayandıran Arınberg-Laanatza (1999: 195-197) ise Nusayri isminin yanı sıra “Suriye Alevileri” ismini de kullanmaktadır. Ona göre; Türkiye’de yaşayan Nusayrileri de kapsayan Suriye Alevilerinin kökeni türdeş bir Arap aşiretine dayanmaktadır. Arapça konuşan Aleviler mezhep yönelişlerinin köklerinin Arap manevi önderleri yoluyla katışıksız bir Arap-İslam bağlamında bulunduğunu ve başka etnik ya da dini bağlamlarda bulunmadığını söylemektedirler. Bu nedenle Türkiye ve Suriye Aleviliği arasında kurulan nihai bağlantı da kesin olarak reddedilmektedir. Türkiye’de yaşayan yaklaşık 1 milyon Arap’ın çoğunluğu Alevidir ve Hatay’da yaşayan bu Araplardan birçoğu Nusayridir ve Suriye’deki Alevilerle bağlarını sürdürmektedir.

Arınberg-Laanatza (1999: 199), Aleviliğin etnik ve dilsel açıdan farklı parçalar içerdiğini ve etnik kimliğin belirlenmesinin her grubun anadiliyle derinden ilgili olduğunu söylemektedir. Aleviler arasında dört farklı dil grubuna rastlanmaktadır: Türkçe, Arapça, Zazaca ve Kurmançi. Bu bakımdan Türkiye Alevileri, Suriye Alevileriyle aralarında hiçbir bağlantı kurmamaktadır; ama belli bir ortak tarihsel geçmişleri de vardır. Gerek Türkiye gerekse Suriye Alevilerinin kimlik tanımlamaları, bir zamanlar içlerine dâhil edildikleri ya da kökenlerinin dayandığı Arap, Türk ya da Kürt geçmişinin jeopolitik aşiret bağlarıyla yakından ilgilidir. Bu etnik-dinsel kimlikler bölücü ve tecrit edici etkenler olarak işlev görmektedir. Suriye’de yaşayan Nusayriler hakkındaki araştırmalarıyla tanınan Olsson da (1999: 215) Nusayrilerin etnik kimliği konusunda Arınberg-Laanatza ile aynı görüştedir. O da Suriye’de ve Türkiye’nin güney kıyı şeridinde (Hatay, Adana ve Mersin) yaşayan ve Arapça konuşan Alevileri, Suriye Alevileri ve Nusayri olarak tanımlamakta ve onların Arap kökenli olduklarını söylemektedir.



Nusayrilerin etnik ve müzikal kimliği hakkında Hatay'da yapılan bir tez çalışmasında da onların Arapça olan etnik müzikleri belirlenmiştir. Bu da onların Arap etnik kimliği savını doğrulamaktadır (Bkz. Bağrı ve Karahasanoğlu, 2015: 48-61). Hatay'da yaşayan Nusayrilik hakkında yazan Nusayri din adamları ve Nusayri önde gelenleri de kendilerini Arap Alevisi olarak tanımlamaktadır (Güler, 1994; Sönmez, 1994; Rende, 1994 ve Reyhani, 1995: 174).

Nusayriliğin tarihi kökeni hakkında araştırma yapan et-Tavil (2000: 47) Nusayrilerin etnik kökenini İslam öncesine kadar indirmekte ve Gassanoğulları, Tenuhiler, Fenikeliler, Kahtunoğulları, Mehârizeler, Mudariler, Adnamilerden Rabiâoğulları ve Çerkezler ile Türklerin bir bölümüne dayandırmaktadır. Nusayrilik hakkında çalışan yazarlardan Karasu (2003: 8), "Akdeniz bölgesinin en eski sakileri olan Nusayriler Lübnan, Suriye ve Türkiye'de yaşamaktadırlar, aynı dili konuşmakta, aynı inancı paylaşmaktadırlar ve Arap etnik kökenlidirler" demektedir. Türkiye'de yaşayan Nusayrileri Arap Alevileri olarak isimlendiren Uluçay (1999; 2003: 11) da onların Arap etnik kökenli olduklarını vurgulamaktadır. Ona göre; "*Türkiye ve başka ülkelerde yaşayan Nusayriler arasında dini inanç bakımından hiçbir fark yoktur. Sonuçta Nusayriler; farklı siyasal sistemleri olan, gelişmişlik düzeyleri ve idealleri farklı olan, fakat halkın Müslüman olduğu devletlerin vatandaşlarıdır.*"

Osmanlı müelliflerinden Ahmet Cevdet Paşa Nusayriler hakkında, "*Nusayriler Berrü's-Şam'da Lazkiye, Trablus ve civarındaki dağlarda oturmaktadırlar. Dimaşk ile Salibiyye'de dahi bulunurlar. Bunlar da Bâtınyyeden bir fırka olup, Dürzîler gibi takıyye yaparlar. Mezhep ve diyanetlerini gizleyerek Müslüman görünürler. Bunların da Ukkâl ve Cühhâl'i olup, tenâsiha inanmalarıyla da Dürzîlere benzeyenler. Ancak inançlarının teferruât ve tafsiline girildiği zaman aralarında büyük fark olduğu görülür*" (Dalkıran, 2003: 215) ifadelerini kullanırken, Nusayrilere göre Hz. Ali'nin gökyüzüne yükseldiği, bu nedenle de onların güneşin doğuşu ve batışı esnasında güneşe secde ve yıldızlara hürmet gösterdiklerini anlatmaktadır. Bu anlamda pek çok yönden Dürzîlere benzeyen Nusayriler, güneş ve yıldızlara taparak da Mecusileri andırmaktadır. Beşe (2010: 11) ise daha çok Lazkiye bölgesinde düzlük ve dağlık alanlarda yaşayan bu topluluğu, inanç sistemi açısından Karmati ve Haşhaşi gibi gruplardan sadece isim ve doktrin olarak ayrılan bir mezhep olarak tanımlar.

Ayrıca Hristiyanlıktaki baba-oğul-ruhu'l-kuds üçlemesi, Nusayrilikte kendisini Ali-Muhammed-Selman el-Farisi şeklinde göstermiştir.

Arap Hristiyanları “*mânâ-isim-bâb*” üçlemesini teslis inancından alınmış gibi göstererek, Nusayrilerin Hristiyan olduklarını savunmuşlardır. Buna göre Nusayriler inanç sistemlerinin temelini Kur’an’ın emrettiği beş esas: Tevhid, Adalet, Nübüvvet, İmamet ve Mead’ı koyarlar (Işık, 2014: 254). Benzer bir görüş de Nusayrî, kelimesinin “Nasranî=Hristiyan” kelimesinden geldiği ile manasının Hristiyanlık olduğudur. Ortaya atılan bu iddialara göre, Nusayrilik gerçekte Hristiyanlığa ait bir dindir; çünkü aralarındaki ayrılık son derecede azdır. Yine “Nusayrî” kelimesi, “Nasranî=Hristiyan” kelimesinin hakaret manası kastedilen küçültmesidir (ki manâsı ‘Hristiyanlık’ demektir). Mesela Renan’ı bu görüşe sevk eden husus, Nusayrîlik ile Nasranîlik=Hristiyanlık arasında, mukaddesat ve inanç yönünden bulunduğu benzerliklerdir (Bkz. Palabıyık, 2010: 26; Massignon, 1993: IX, 365).

Nusayri inanç sistemini oluşturan kültürel öğelerin büyük bir çoğunluğu başka kültür ya da inançlardakilere benzerlik göstermekte ya da doğrudan başka kültür ya da inançlardan etkilenme sonucunda alınmıştır. Bu da Nusayriliğin senkretik bir inanç biçimi olduğunu göstermektedir. Nusayrilikte tanrı olarak görülen Ali’nin ay, güneş ya da bu ikisini kapsayan gökyüzünde yerleştiği inancı eski Türk inançlarındaki Gökyüzü tanrısı inancına büyük bir benzerlik göstermektedir. Nusayriliğin temelini oluşturan “Ayn-Mîm-Sin” (Mana-İsim-Kapı: Ali-Muhammed-Selman-ı Farisi) inancı, Anadolu Aleviliğindeki “Hakk-Muhammed-Ali” üçlemesine ve Hristiyanlıktaki Baba-Oğul-Kutsal Ruh biçimindeki teslis inancına benzerlik göstermektedir. Şamanlarla şeyhler arasında yetiştirilme süreçleri ve toplumda yerine getirdikleri görevleri bakımından benzerlik vardır. Toplu namaz (cem) töreni, kırklar ceminden köken almaktadır. Bu nedenle İslami bir kökeni olduğu söylenebilir. Ancak bu törenin eski Türklerin Şamanist geleneklerinde bulunan törenlere de benzerlik gösterdiği söylenebilir. Nusayriler, İslamiyet’teki önemli günlerin kutlandığı bayramların yanı sıra, nevruzu ve Hristiyan bayramlarının bütünü de kendi bayramları olarak kutlamaktadırlar. Bayramlar konusunda Hristiyanlardan önemli ölçüde etkilendikleri görülmektedir. Bütün törenlerde kurban kesilmesi ve kurbanın erkekler tarafından kesilmesi eski Türk inançlarında da olmakla birlikte, gerçekte kurbanın Anadolu’nun antik toplumlarında da önemli bir ritüel olduğu bilinmektedir. Aynı şekilde adak ve adak yerleriyle ilgili inançlara eski Türklerde rastlanmakla birlikte, antik çağda Harbiye’de sıkça rastlanan bir gelenek olduğu da bilinmektedir. Adak yerlerinden özellikle türbelerde yapılan çeşitli inanç ve uygulamalara (dilek ağacı, çaput bağlama ve türbe etrafında dönme, doğa kültleri) eski Türklerin Şamanist geleneklerinde de rastlanmaktadır. Adakla ilgili inançlardan mum yakmanın daha çok Hristiyanların kiliselerde yaptıkları ayinlerde

önemli bir yeri vardır. Ancak mumun şaman ayinlerinde de kullanıldığı bilinmektedir. Bahur ise daha çok Uzakdoğu kültürlerinde yaygın olmakla birlikte, Arap kültüründe de sıkça rastlanmaktadır. Ancak tütsü yakmak eski Türk inançlarında da vardı. Saç adağının ise Arap kültürüne özgü bir gelenek olduğu belirtilmektedir. Hızır inancı, İslami kökenli olarak bilinmekle birlikte, Hıristiyanlarda da Mar Corcus (St. Georges) inancı olarak varlığını sürdürmektedir. Hıdırellez olarak bilinen bahar bayramı kutlamaları ise evrensel bir inançtır. Ancak eski Anadolu toplumlarında da var olan ve isim değiştirerek günümüze kadar ulaşan köklü bir gelenek olduğu söylenebilir. Ölü aşı, eski Türklerde yoğ aşı olarak bilinmekte ve ölümler kültü ile birlikte atalar kültüyle bağlantılı en büyük törenlerden biridir. Tanrının (Ali'nin) insan bedeninde tecellisi inancı, Budizm ve Zerdüşlükte de vardır. Buda'nın ve Zerdüş'tün kendini bildirmek için insan kılığında doğduğuna inanılmaktadır. Reenkarnasyon ya da tenasüh, eski Mısır, Hint ve Manihaizm'de yaygın olarak rastlanan bir inançtır. Ayrıca antik Yunan toplumlarında ve eski Türk toplumlarında da yer alan bir inanıştır. Manici ve Budacı inançlardan etkilenme sonucunda eski Türk inançlarına ve oradan da Aleviliğe girdiği söylenmektedir. Ancak Nusayriler Kuran-ı Kerim'de bu inanışın yer aldığını ve bu nedenle de asıl kökenin İslami olduğunu savunmaktadırlar (Türk, 2005: 225-227).

Hemen hemen bütün yeryüzü toplumlarında, eski Türk toplumlarında ve eski Anadolu toplumlarında görülen yağmur duası Nusayrilerde de varlığını sürdürmektedir. Amcakızı evliliği Orta doğu Müslüman toplumları arasında özellikle de Araplarda yaygın olarak görülen bir evlilik biçimidir. Hz. Muhammed'in amcakızıyla evlenmesi bu evliliğin İslami kökenini belirginleştirmektedir. Bu nedenle, Nusayrilerde bu evlilik biçiminin oldukça yaygın olmasında Müslüman Arap geleneklerinin ve Ortadoğu kültürünün etkisi olduğu söylenebilir. Nusayrilerin evlenme gelenekleri eski Anadolu toplumlarında geçmişten beri varlığını sürdüren geleneklerdir. Saçı geleneği eski Türklerde de yaygın bir gelenektir. Bayram ve adak gibi önemli günlerde yapılan Nusayrilerin törensel yemeği olan hırisi, eski Anadolu toplumlarında et ve tahıldan yapılan törensel yemeğe benzerlik göstermektedir. Ermenilerin de geleneksel yemeği olan hırisi, ayrıca çok farklı toplumlarda farklı isimlerle anılan törensel bir yemektir. Ancak hırisinin Ortadoğu mutfak kültüründen etkilenme sonucunda Nusayrilerin yemek kültürüne girdiği söylenebilir (Türk, 2005: 225-227).

Nusayrilik özünde İslami bir mezhep olmakla birlikte, yukarıda verilen bütün Türk tarafından elde edilen bulgular (2005), Nusayriliğin inanç sistemini oluşturan inanç ve uygulamaların geçmişte yaşamış çeşitli kültür veya inanç biçimlerinden

etkilenme sonucu alınarak bir bütün içinde sentez edildiğini söylemektedir. Bu da Nusayriliğin çeşitli inançların bir sentezi, bir inançlar karışımı veya senkretik bir inanç biçimi olduğunu göstermektedir. Aslında Nusayriliğin bu senkretik yapısıyla kapalı cemaat yaşamı ve inanç öğelerinin gizlenmesi arasında ilişki vardır. Nusayriliğin çeşitli ve farklı inanç biçimlerinden öğeleri içinde barındırıyor olmasının açığa vurulması Ortodoks İslami kesimden baskı görmelerine ve tepki almalarına neden olabilir. Nusayriliğin Uzak Doğu kültürleri, Orta Doğu kültürü, Hristiyanlık, eski Türk toplumlarının Şamanist inançları ve Arap kültüründen etkilendiği görülmekle birlikte, bu bulgulara dayanarak Nusayrilerin etnik kökenleri hakkında belirgin bir saptama yapmak olanaksızdır. Çünkü kültür ve ırk arasında güçlü ve belirgin bir ilişki bulunmadığı gibi, söz konusu kültürel öğelerden çoğunun gerçekte hangi kültürden köken aldığını bilmek de olanaksız görünmektedir. Nusayrilik, Anadolu Aleviliği gibi çoğunlukla eski Türklerin Şamanist geleneklerini bugüne taşıyarak İslami boyadan geçirilmesi sonucunda oluşturulan bir senkretizm değildir. Ancak Nusayri tarihinden de anlaşılacağı gibi, Nusayrilerin, başka kültürel gruplarla olduğu gibi, Türklerle de zaman içinde etkileşime girdikleri söylenebilir (Türk, 2005: 227).

## Sonuç

Nusayrilerin Eti Türkü olduğu ve Suriye'dekilerden farklı bir yapıda oldukları savlarının tümü dayanaksızdır. Net olmayan tarihi bilgilere ve ırksal kriterlere dayanarak savunulan bu görüş, gerek Nusayrilerin kendilerini Arap kökenli olarak görmeleri gerekse dil ve kültürel özellikler bakımından Arap özellikler taşımalarıyla çatışmaktadır. Nusayri inancının dayanakları olarak kabul edilen kutsal metin ve kitaplarının Arapça olması da bu savı desteklemektedir. Bu konuda üzerinde durulması gereken asıl nokta, Nusayri halkının kendilerini nasıl tanımladıkları gerçeğidir. Nusayri halkının büyük bir çoğunluğu da kendilerini tanımlarken öncelikle Alevi olduklarını ve Arap kökenli olduklarını kabul etmektedir. Sadece siyasi donanımlı bazı Nusayri aydınları “Nusayri” kelimesinin kendilerini tanımlamadığını, kendilerine “Alevi” veya “Arap Alevi” denmesinin daha doğru olduğunu belirtmektedir. Tüm bunlara dayanarak Nusayrilerin Arap etnik kökenleri hakkında farklı bir görüşü savunmak dayanaksızdır. Ancak Nusayrilerin etnik kökeni konusunda din tarihçilerinin daha derinlemesine araştırmalar yapmaları önerilebilir.

- ANDREWS, P.A. (1992) *Türkiye’de Etnik Gruplar*, (Çev.Mustafa Köpüşoğlu), İstanbul: Ant yayınları.
- ARİNGBERG – LAANATZA, M. (1999). “Türkiye Alevileri – Suriye Alevileri: Benzerlikler ve Farklılıklar”. *Alevi Kimliği*. (Ed. T.Olsson ve ark.), İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.
- AYDIN, Suavi. (1998). *Kimlik Sorunu, Ulusallık ve Türk Kimliği*, Ankara: Öteki Yayınevi.
- BAĞI, Resul ve Songül Karahasanoğlu, (2015) “Türkiye’de Yaşayan Arap Alevileri (Nusayriler) in Etnik ve Müzikal Kimliği”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, Bahar Cilt:14 Sayı:53 S. 48-61.
- BEŞE, A. (2010). “İngiliz ve Amerikan Kayıtlarında Nusayriler”. *Türk Kültürü Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Ankara, 54: 159-182.
- BİLGİLİ, A. S. (2010). “Osmanlı Arşiv Belgelerinde Adana- Tarsus ve Mersin Bölgesi Nusayrileri (19-20. Yüzyıl)”. *Türk Kültürü Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Ankara, S. 54: 49-78.
- DALKIRAN, S. (2003). “Tarih-i Cevdet’te İslâm Mezhepleri II (Dürzilik ve Nusayrîlik)”. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 21: 201-217.
- ET-TAVİL, M. E. G. (2000). *Arap Alevilerinin Tarihi: Nusayriler*. Çev. İsmail Özdemir. İstanbul: Çivi yazıları.
- DUSSAUD, R. (1900). *Histoire et Religion des Nosairis*, Paris.
- ET-TAVİL, M. E. G. (2000). *Arap Alevilerinin Tarihi: Nusayriler*. Çev. İsmail Özdemir. İstanbul: Çivi yazıları.
- GÜLER, İ. (1994). “Türkiyeli Arap Alevileri”, *Kervan Dergisi*, sayı 42.
- IŞIK, İ. (2014). “Alevî Nusayirlerin İslam Anlayışı ve Temel İnançları (Adana/Akkapı-Hadırlı Örneği)”. *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 248-262.
- MELİKOFF, Irene (1994). *Uyur İdik Uyardılar, Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- MASSIGNON, Louis (1964). “Nusayriler”, *İslam Ansiklopedisi*. C. 9. İstanbul: M.E.B. Yay. 365-370.
- OLSSON, Tord (1999). “Dağların ve Şehirlerinin İrfanı, Suriyeli Alevilerin ya da Nusayrilerin Mezhebi”. *Alevi Kimliği*. Ed. T.Olsson ve Ark., İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.
- ÖNDER, A.T. (1999). *Türkiye’nin Etnik Yapısı Halkımızın Kökenleri ve Gerçekler*, Ankara: Önderler Yayıncılık.
- PALABIYIK, H. (2010). “Dini İnançları ve Özellikleri Bakımından Nusayrîlik”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54: 19-48.
- RENDE, C. 1994. “Türkiyeli Arap Alevileri”, *Kervan Dergisi*, sayı 42.
- REYHANİ, M. (1995). *Gölgesiz Işıklar I, Alevilik ve Öncesi*, İstanbul: Can yayınları.
- REYHANİ, Mahmut (1997). *Tarihte Aleviler (Gölgesiz Işıklar-II)*. İstanbul: Can Yayınları.
- SÖNMEZ, S. (1994). “Türkiyeli Arap Alevileri”, *Kervan Dergisi*. Sayı 42. S. 17-19.

- TANKUT, H. R. (1938). *Nusayriler ve Nusayrilik Hakkında*, Ankara: Ulus matbaası.
- TURAN, A. (1973). *Les Nusayris de Turquie dans la Region de Hatay (antioch)*, (Doktora tezi) Paris: Sorbon Üniversitesi.
- TURAN, A. (1996). "Kitabu'l-Mecmu'u'nun Tercümesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*. Sayı: 8. S. 5-18.
- TÜRK, H. (2005). *Anadolu'nun Gizli İnanç: Nusayrilik, Kültürel Özellikleri ve İnanç Sistemi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- TÜRKMEN, A. F. (1939). *Mufasssal Hatay Tarihi*, İstanbul.
- ULUÇAY, Ö. (1999). *Arap Aleviliği Nusayrilik*, Adana: Gözde Yayıncılık.
- ULUÇAY, Ö. (2003). *Nusayrilik İnanç Esasları-Tenasüb*, Adana: Karahan Yayınları.
- ÜZÜM, İ. (2007). "Nusayrilik". *Diyaret İslam Ansiklopedisi*. Cilt. XXXIII, İstanbul.

## ALEVİ Mİ? KIZILBAŞ MI? ŞİA MI? “ALEVİ” SÖZCÜĞÜNÜN TARİHTE BUGÜNKÜ ANLAMıyla KULLANIMINA DAİR BİRTAKİM YENİ MÜLAHAZALAR

*Alevi, Kızılbaş or Shia?*

*Some New Thoughts on the Usage of the Word “Alevi” Through History with its  
Current Sense*

**Aleviten? Qızılbaşch? Schiiten? Neu überlegungen zur Historischen  
verwendung der Bezeichnung „Aleviten” in ihrer heutigen bedeutung**

Bülent AKIN \*

Pir-i fetîle-ser deyu şem’a mürîd olup  
Pervâneler eder ‘Alevîler gibi semâ  
(Hayâlî Bey)

ÖZ

İnanç yapısı, ritüelleri, sosyal yaşam tarzı ve kültürel dokusuyla Sünnî ve Şii Müslümanlığın dışında kalan bir inanç sistemi olan Alevilik, tarihî süreç içerisinde birçok farklı adlandırmaya sahip olmuştur. Bu adlandırmalar içerisinde özellikle “Kalenderî”, “Kızılbaş” ve “Alevî” sözcükleri, kullanıldıkları dönemde, diğerlerini de kapsayan birer şemsiye kavram olarak karşımıza çıkmıştır. Bunların içerisinde “Alevî” sözcüğünün tarihî süreçte, “Ali taraftarları”, “Ali soyundan gelenler” ya da “Peygamber soylu seyyidler” gibi anlamlarda yoğun olarak kullanılmış olması, araştırmacıların büyük çoğunluğunda bu sözcüğün XIX. yüzyıl öncesinde Kalenderî, Haydari, Cavlaki, Işık, Torlak, Abdal, Rafîzi, Kızılbaş ya da Bektaşî olarak

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

adlandırılan toplulukları adlandırmada kullanılmadığı yönünde bir kanaat uyandırmıştır. Yine Alevi toplulukların Hz. Ali ile Ehlibeyt’e bağlılıkları, On İki İmam muhabbeti ve Kerbelâ hadisesine olan duyarlılıkları onların Şia dairesinde değerlendirilmesine yol açmıştır. Oysa bu makaledeki tespitlerde de görüldüğü üzere Alevi sözcüğünün, bu adlandırmaların hepsini kapsayan, tıpkı “Kızılbaş” adlandırmasında olduğu gibi, şemsiye bir kavram ve adlandırma olduğu tarihî kaynaklarda sabittir. Söz konusu kaynaklar, şimdiye kadar ortaya atılan görüşlerin aksine “Alevi” sözcüğünün bugünkü anlamda kullanımının son birkaç yüzyıla ait bir kullanım olmadığını ve bu adlandırmanın tarihinin en az XV. yüzyıla kadar geri götürülebileceğini göstermiştir. Yine Aleviliğin tarihî düzlemde de Şia’dan bağımsız özelliklerle var olduğunu işaret eden birçok ipucu mevcuttur. Bu çerçevede makalede, “Alevi” sözcüğünün araştırmacılar tarafından heterodoks İslam olarak tanımlanan Kızılbaş toplulukları için bir şemsiye adlandırma olarak tarihî süreç içerisinde ne zamandan beri kullanıldığı sorusuna gerek inanç mensuplarına gerekse de inanç dışından kimselere ait yazılı kaynaklar üzerinden cevap bulmaya çalışılmıştır. Ayrıca Aleviliğin hem tarihî süreçteki oluşumu hem de sahip olduğu teoloji ve doktrin bağlamında Şia inancından bağımsız bir varlık gösterdiğine dair bulgular ortaya konularak tartışılmıştır. Bu bulguların, “Alevi” sözcüğünün tarihî süreçteki kavramsal çerçevesinin gözden geçirilmesini ve bu inanca mensup toplulukların sahip olduğu, başta ocak sistemi olmak üzere sosyal ve inanç merkezli teşkilatlanmalarının geçmişteki yapılanmasının anlaşılmasını sağlamaya yönelik başlangıç düzeyinde bir katkı sunacağı kanaatindeyiz.

Bu çerçevede makalede istifade edilen kaynaklar, izlenen yöntem ve varılan sonuçları kısaca şöyle özetlemek mümkündür:

Yakın bir zamana kadar II. Mahmud döneminde Rumeli Bektaşî tekkelerinin kapatılmasıyla ilgili 2 Eylül 1826 tarihli *Hatt-ı Hümayun*’da yer verilen *güruh-ı alevi* tabiri yazılı kaynaklarda bugünkü Alevi/Kızılbaş terimiyle aynı anlam içeriğiyle kullanılan ilk tespit olarak kabul edilmiştir. Ancak 1455, 1485, 1553 ve 1579 yıllarına ait Ordu ili tapu tahrir defteri kayıtları, 1528 yılında kaleme alınan Celalzâde Salih Çelebi’nin *Tarîh-i Sultan Süleyman* adlı eseri, XVI. yüzyıl şairlerinden Aşkî ve Hayalî Bey’e ait Divanlarda yer verilen bazı beyitler ve Aşkî Çelebi’nin *Meşâ’irü’ş-Şu’arâ*’ adlı eserinde yer verilen satırlarda Alevi sözcüğünün hem Kızılbaş hem de günümüzdeki anlamıyla ocak merkezli yapılanan Alevi inancını tanımlayacak biçimde kullanıldığı tespit edilmiştir.

Ayrıca makalede, Aleviliğin Şiilikle olan ilişkisine dair mevcut literatürün aksine birtakım yeni tespit ve görüşlere yer verilmiştir. Bu kapsamda; Cihanşah Hakikî’ye ait tespit edilen yeni şürrlerinin içeriği ve tapu tahrir defteri kayıtlarında yer verilen bilgiler



ışığında XVI. yüzyıl öncesinde Aleviliğe dair temel terminolojinin dört başı mamur bir biçimde oluşmuş ve kullanılmakta olduğunu açıkça göstermesi, Alevi terimine bugünkü anlam içeriğiyle ocaklar ve Kızılbaşlığı kapsayacak biçimde XV. yüzyıldan itibaren yazılı kaynaklarda yer verilmesi, bu yüzyıllara ait tapu tahrir kayıtlarındaki şahıs isimlerinin Alevi inancının temel inanç ve ritüel dünyasıyla örtüşmesi, Kendilerini Kalenderi, Haydari, Işık, Torlak, Abdal, Kızılbaş olarak tanımlayan şairlerin şiirlerinde Alevi terimini bu adlandırmaları kapsayan bir üst adlandırma olarak kullanmaları ve yine bu şairlerden söz eden kaynakların da aynı adlandırmayı kullanması, Safevilerin inançsal yapısında dair çok sayıda tespit Aleviliğin Şia'dan bağımsız olarak oluşan ve varlığını sürdüren bir inanç sistemi olduğunu akla getirmektedir.

Diğer taraftan makalede Alevi inancını adlandırmada “Kızılbaş” sözcüğünün “Alevi” teriminden daha erken bir dönemde kullanılmaya başlandığı ya da yaygınlaştığı görüşü sorgulanmış ve tartışmaya açılmıştır. 1455 yılında düzenlenmiş olan Çepnilerin yerleşik bulunduğu Ordu'ya ait tahrir defteri kayıtlarında yörenin “Bölük-i Niyabet-i Ordu bi-ismi Alevi”; 1485 yılına ait tahrir defteri kayıtlarında ise “Bölük-i Niyabet-i Ordu nam-ı diğer Alevi” şeklinde kayıtlı olması Alevi teriminin Şeyh Cüneyd'in oğlu Şeyh Haydar (d. 1459-60 - ö. 1488) tarafından siyasî ve askerî bir terim olarak kullanılmaya başlayan ve sonrasında yaygınlaşan Kızılbaş sözcüğünden önce (en azından eş zamanlı olarak) kullanımda olduğunu ve resmî kayıtlara geçecek kadar yaygınlaştığını göstermektedir. Nitekim Alevi sözcüğünün bugünkü Alevilik anlamında kullanıldığı tapu tahrir kayıtlarının ise ilk olarak Şeyh Haydar'ın doğumundan 5 yıl önce, yani 1455 yılında düzenlendiği göz önünde bulundurulduğunda Alevi sözcüğünün bu toplulukları tanımlamada “Kızılbaş” sözcüğünden daha eski olma ihtimalinin olduğu görülecektir. Bu tespit, temelde teolojik ve doktrin olarak tasavvufî bir yapılanma özelliği gösteren Aleviliğin Safevi şeyhleri Şeyh Cüneyd ve oğlu Şeyh Haydar'dan sonra siyasallaşmaya başladığını ve Şeyh Haydar tarafından Kızılbaş sözcüğünün bu çerçevede tercih edildiği çıkarımını ortaya koymaktadır ki adı geçen Safevi şeyhleri ve sonrasında Şah İsmail'in attığı siyasî ve askerî adımlar da bu tezi doğrulamaktadır. Nitekim çalışmada yer verdiğimiz XVI. yüzyıla ait metinlerde Alevi teriminin Kızılbaş sözcüğünün aksine “semâ/semah” ritüeli ile özdeşleştirilmesi de bu tezimizi onaylayan bir diğer dikkate değer husustur.

**Anahtar Kelimeler:** Alevi, Kızılbaş, Şia, Kalenderi, Heterodoks, Adlandırma.

## ABSTRACT

The word of “Alevi” has been used in the meanings of “Ali supporters”, “Ali descendants” or “descendants of the Prophet, sayyids” in the historical process made the most of the researchers believed that this word was not used to name the communities called Kalenderi, Haydari, Cavlaki, Işık, Torlak, Abdal, Rafizi, Kızılbaş or Bektashi before the 19th century. Alevi communities’ devotion to Ali and Ehl-i Beyt, their love for the Twelvers, and their sensitivity to the Karbala caused that they have been evaluated in the Shia belief system. However, as can be seen in the determinations in this article, it is clearly seen in historical sources that the word “Alevi” is an umbrella concept and nomenclature that covers all of these namings, just like the naming of “Kızılbaş”. The afore-mentioned sources show that, contrary to the opinions up to now, the use of the word “Alevi” in its current sense is not a usage of the last few centuries and the history of this naming can be traced back to 15th century. In addition, there is a lot of evidence pointing out that Alevism has existed with different characteristics from Shia throughout history. In this context, in the article, the question of “How long the word ‘Alevi’ has been used as an umbrella concept for the Kızılbaş communities, defined by researchers as heterodox Islam, in the historical process?” has been discussed by using written sources belonging to both believers and non-believers. In addition, findings that Alevism has an independent existence from Shia belief in terms of both its formation in the historical process and its theology and doctrine are discussed. We believe that these findings will contribute to the review of the conceptual framework of the word “Alevi” in the historical process and to understand the historic structure of the social and faith-based organizations, especially the Ocak system, of the communities belonging to this belief.

In this context, the sources used in the article, the methods followed and the conclusions reached can be summarized as follows:

Until recently, the term “guruh-ı alevi” in the Hatt-ı Hümayun (dated September 2, 1826) regarding the closure of the Rumeli Bektashi lodges during the reign of Mahmud II, was accepted as the first used with the same meaning as today’s Alevi/Kızılbaş term in written sources. However it has been determined that the word “Alevi” is used to describe both the Alevi belief, which has a Ocak-centered structure, in its current meaning and Kızılbaş in the land registry records belonging to the Ordu province dated to 1455, 1485, 1553 and 1579, and Celalzâde Salih Çelebi’s work named Tarih-i Sultan Süleyman which was written in 1528, and the couplets in Divans of 16th century poets Aşkı and Hayalî Bey and included in the work of Âşık Çelebi named Meşâ’irü’ş-Şu’arâ.

Additionally, in the article, there are some new findings and opinions contrary to the recent studies on the relationship of Alevism and Shiism. These findings and opinions can be listed as follows:

In the light of the newly identified poems of Cihanşah Hakiki and the information included in the land registry records clearly show that the basic terminology of Alevism was formed and used proficiently before the 16th century.

Since the 15th century, the term Alevi has been included in the written sources in a way that includes the Ocaks and Kızılbaş with its current meaning, and the person names in the land registry records of these centuries coincide with the basic belief and ritual world of the Alevi faith.

Poets who define themselves as “Kalenderi, Haydari, Işık, Torlak, Abdal, Kızılbaş”, used the term Alevi as a meta-name covering these names in their poems, and the sources mentioning these poets also used the same nomenclature.

All these findings, together with the determinations on the religious structure of the Safavids, show that Alevism is a belief system that emerged and survived independently of Shia.

In the article, it has been also questioned and discussed whether the word “Kızılbaş” was used and became widespread earlier than the term “Alevi”. The fact that Ordu, where the Çepnis settled, was registered as “Bölük-i Niyabet-i Ordu bi-ismi Alevi” in the cadastral registers written in 1455 and it was named as “Bölük-i Niyabet-i Ordu nam-ı diğer Alevi” in the cadastral registers written in 1485 shows that the term “Alevi” was used earlier than the word “Kızılbaş” which was started to be used as a political and military term by Şeyh Haydar (b. 1459-60 - d. 1488), son of Şeyh Cüneyd, and became widespread enough to be recorded in official documents. As a matter of fact, it will be clearly seen that the word “Alevi” is more likely to be older than the word “Kızılbaş” in describing these communities, considering that the land registry records in which the word Alevi is used in today’s sense of Alevism, were first written in 1455, that is 5 years before the birth of Şeyh Haydar. It shows that Alevism, which has a sufistic structure in terms of theology and doctrine, started to become politicized after the Safavid sheiks Şeyh Cüneyd and his son Şeyh Haydar, and that the word “Kızılbaş” was preferred by Şeyh Haydar within this context. Likewise, the political and military steps taken by the the above-mentioned Safavid sheiks and later Şah Ismail, confirm this thesis. Additionally, in the texts of the 16th century included in the article, the use of the term Alevi together with the “semâ/semah” ritual, contrary to the word Kızılbaş, is another remarkable issue that confirms our thesis.

**Keywords:** Alevi, Kizilbash, Şia, Kalenderi, heterodox, naming.

## ZUSAMMENFASSUNG

Aufgrund seiner Glaubensstruktur, seiner Rituale, seinem sozialen Lebensstil und seiner kulturellen Beschaffenheit liegt das Alevitentum als Glaubenssystem außerhalb des sunnitischen und schiitischen Islams und hat im Laufe der Geschichte viele verschiedene Namen gehabt. Darunter fallen beispielsweise die Begriffe „Kalendar“, „Qizilbaş“ und „Aleviten“, die zu der Zeit, in der sie jeweils verwendet wurden, als Oberbegriff für die sämtliche Untergruppen. Die Tatsache, dass der Begriff „Aleviten“ historisch besonders im Sinne von „Anhänger Alis“, „Nachkommen Alis“ oder „Nachkommen aus dem Geschlecht des Propheten“ verwendet wurde, hat die meisten Forscher zu der Annahme veranlasst, dass dieser Begriff vor dem 19. Jahrhundert nicht zur Bezeichnung der Kalendar, Haydari, Cavlaki, Ischik, Torlak, Abdal, Rafizi, Qizilbaş oder Bektaschiten verwendet wurde. Aufgrund ihrer Verehrung für Ali und die Ahl al-Bayt, ihrer Liebe zu den Zwölf Imamen und ihrer Sensibilität gegenüber der Schlacht von Karbala wurden alevitische Gemeinschaften auch als schiitisch eingestuft. Wie jedoch die Ergebnisse dieses Artikels zeigen, geht aus den historischen Quellen hervor, dass der Begriff Aleviten ein Oberbegriff und eine Nomenklatur ist, die alle diese Bezeichnungen umfasst, ebenso wie der Begriff „Qizilbaş“. Aus diesen Quellen geht hervor, dass die Verwendung des Begriffes „Aleviten“ in seiner heutigen Bedeutung entgegen den bisher vertretenen Auffassungen sich nicht erst in den letzten Jahrhunderten etabliert hat, sondern dass die Geschichte dieser Bezeichnung mindestens bis ins 15. Jahrhundert zurückverfolgt werden kann. Auch gibt es hier viele Anhaltspunkte dafür, dass das Alevitentum Merkmale aufweist, die historisch unabhängig von der Schia existierten. In diesem Rahmen versucht dieser Artikel anhand von schriftlichen Quellen, die sowohl von Glaubensangehörigen als auch von Nicht-Glaubensangehörigen stammen, die Frage zu beantworten, seit wann das Begriff „Aleviten“ als Oberbegriff für die Qizilbaş-Gemeinschaften verwendet wird, die von Forschern als heterodox-islamisch betrachtet werden. Darüber werden in diesem Artikel Erkenntnisse präsentiert und diskutiert, die darauf hindeuten, dass das Alevitentum sowohl in Bezug auf seine historische Entstehung als auch auf seine Theologie und Lehre eine vom schiitischen Glauben unabhängige Existenz hat. Diese Ergebnisse sollten einen ersten Beitrag zur Überprüfung des begrifflichen Rahmens des Terminus „Aleviten“ im historischen Verlauf und zum Verständnis des historischen Aufbaus der sozialen und glaubenszentrierten Organisation (insbesondere des Ocak-Systems) dieser Glaubensgemeinschaften leisten.

**Schlüsselwörter:** Aleviten, Qizilbaş, Schiiten, Kalendar, Heterodoxie, Bezeichnung.

## Giriş

Alevi sözcüğü tarih boyunca; “Ali’ye mensup”, “Hz. Ali taraftarı olan kimse” ve “Hz. Ali soyundan gelenler” gibi anlamlarda kullanılmış ve araştırmacılar tarafından sözcüğün bu kullanımı ilk anlam olarak kabul edilmiştir. Peygamber soyundan olduklarına inanılan seyyidler ve şerifler başta olmak üzere Şii inancına mensup kimseler ve daha sonraki dönemlerde birçok tasavvufî tarikat mensubu da Alevi nisbesini bu anlamıyla kullanmaya devam etmişlerdir. Günümüzde dahi Alevi teriminin İran başta olmak üzere Suudi Arabistan, Mısır ve Yemen’de Hz. Ali soyundan gelen ve Hz. Ali’ye mensup olan kimseleri adlandırmada kullanıldığı görülmektedir. Bunun yanında Alevi sözcüğünün Kızılbaş toplulukları karşılayan müstakil bir inanç adlandırması olarak kullanımının geçtiğimiz yüzyılın başlarından itibaren sözcüğün diğer anlamlarını gölgede bırakacak düzeyde yaygınlaştığı da bilinmektedir. Nitekim bu bağlamda akademik çalışmalarda da “Alevilik” terimi doğrudan müstakil bir inanç adı olarak XX. yüzyılın başlarından itibaren kullanılmaya başlamış ve araştırmalara konu edilmiştir. Yine aynı dönemde Kızılbaş sözcüğünün kullanımı devam ettiği gibi Alevi sözcüğü Bektaşî sözcüğüyle birlikte çoğu zaman “Alevi-Bektaşî” şeklinde eş anlamlı ya da birbirinin yerine kullanılabilir adlandırmalar olarak karşımıza çıkmıştır. Aleviliğin müstakil olarak bilimsel çalışmalara konu edilmesiyle birlikte bu terimin tarihin hangi döneminden itibaren bugünkü Alevi toplumunu niteleyen bir adlandırmaya dönüştüğü sorusu da merak konusu olmuştur. Bu çerçevede yakın zamana kadar yapılan az sayıda çalışma dışında, “*Alevi sözcüğünün, Kızılbaş teriminin eş anlamlısı olarak ocak merkezli Alevi inancını kapsayacak biçimde yazılı kaynaklarda XIX. yüzyıl ve sonrasında kullanılmaya başladığı*” yönündeki görüş üzerinde araştırmacıların hemfikir oldukları tespit edilmiştir. Bu tespitten hareketle makalemizde, ilk olarak “Alevi” teriminin bugünkü anlamıyla Aleviliği adlandırmada tarihte ne zaman kullanılmaya başlandığına yazılı kaynaklar üzerinden cevap aranacaktır. Bu çerçevede Alevi sözcüğünün tarihte bugünkü inanç sistemini kapsayan terim anlamıyla kullanımının tarihine dair yeni tespit, değerlendirme ve görüşlere yer verilecektir. Makalenin ikinci başlığı altında ise çeşitli tarihî kaynak ve belgeler ışığında Aleviliğin XV. ve XVI. yüzyıllarda bugünkü inanç yapısından farklı olup olmadığı, Şia mezhebi ile ilişki ve ortaklıklarının o dönemde dahi kavramsal birkaç ortak noktadan öteye gitmediği ve Şeriat esaslı Şia’dan doğan bir inanç olup olmadığı gibi hususlara yönelik birtakım tartışma ve yeni görüşlere yer verilecektir. Yapılacak tespit ve değerlendirmeler üzerinden sorgulanacak ve tartışmaya açılacak bir diğer husus ise tarihî bağlamda Alevi topluluklarını adlandırmada “Alevi” teriminin “Kızılbaş” teriminden daha eski olma ihtimalidir.

## 1. “Alevi” Sözcüğünün Bugünkü Alevilik Bağlamında Tarihteki İlk Kullanımları

Günümüzde İran, Irak, Suriye, Türkiye ve Balkanları kapsayan geniş bir coğrafyada yerleşik olan Alevi topluluklarının ezoterik inanç yapıları nedeniyle tarihi süreç içerisinde büyük çoğunlukla dışarıdan tanımlandıkları ve adlandırıldıklarına tanık olunmuştur. Bugün bu toplulukların mensubu oldukları inancın adı Alevilik olarak yaygınlaşmışsa da tarihin çeşitli dönemlerinde bu inanç için çeşitli tanımlamalar ve farklı isimler kullanılmıştır. Bu adlandırmalar içerisinde elbette en çok dikkat çeken ve birçok araştırmacının yakın tarihli bir kullanım olduğu hususunda hemfikir olduğu üst adlandırmanın ise “Alevi” terimi olduğu görülmüştür.

Alevi teriminin, çalışmanın giriş kısmında da belirttiğimiz gibi XIX. yüzyıl başlarına kadar Osmanlı arşiv belgelerinde “Ali’ye mensup”, “Hz. Ali taraftarı olan kimse” ve “Hz. Ali soyundan gelenler” vb. anlamlarda kullanıldığı araştırmacılar tarafından ileri sürülmektedir.<sup>1</sup> Bu yönüyle Alevi kavramının yukarıda sıraladığımız anlamları dışında kalan heterodoks<sup>2</sup> İslam inancına mensup toplulukların adlandırılmasını kapsayan, yani Safeviler dönemindeki “Kızılbaş” terimiyle eş anlamlı kullanımının son iki yüzyıl içerisinde olduğu ya da en azından yazılı kaynaklarda bu kullanımın yeni olduğu hususunda araştırmacıların tamamına yakını hemfikirdir. Bu yaygın görüşe göre tarihî süreç içerisinde Kalenderi, Haydari, Şemsi, Camii, Abdal, Işık, Torlak, Rafizi, Kızılbaş ya da Bektaşî gibi isimlerle anılan ve en çok Kızılbaş ya da Bektaşî olarak adlandırılan bu topluluklar, XIX. yüzyıldan itibaren kapsayıcı ve şemsiye<sup>3</sup> bir kavram olarak “Alevi” terimi ile adlandırılmaya başlanmış ve bu adlandırma diğerlerine göre daha ılımlı ve makul olduğundan söz konusu topluluklar tarafından da kısa sürede benimsenmiştir. Ancak Alevi sözcüğünün bu anlamda kullanımının 1800’lü yılların

1 Abdülkadir Sezgin, “Alevilik Çalışmalarında Usûl ve Osmanlı Arşiv Belgeleri.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Velî Araştırma Dergisi*, S. 6, 1998: 52; Ali Yaman, *Alevilik-Kızılbaşlık Tarihi*. İstanbul: Nokta Kitap, 2011: 21; Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları*. İstanbul: Demos Yayınları, 2011a: 51.

2 “Heterodoks” sözcüğü, çalışmamızda, Sünni ya da Şii İslam şeriatının dışında kalan ve kendilerini geçmişten bu yana “Sır”, “Bâtın” ve “Hakikat” kavramları çatısı altında tanımlayan Kalenderi, Haydari, Cavlaki, Şemsi, Babai, Işık, Torlak, Abdal, Kızılbaş, Rafizi, Bektaşî ve nihayet bugünkü çatı adlandırmayla “Alevi” olarak adlandırılan toplulukların genelini kapsayan bir terim olarak kullanılmıştır.

3 Çalışma boyunca “şemsiye” kavramı, “hipernim” teriminin karşılığı olarak kullanılacaktır.

başında Osmanlı Devlet kayıtlarında resmî belgelere geçmiş olması elbette sözcüğün bu anlamıyla kullanımının çok daha önceki yıllarda yaygınlaştığını akla getirmektedir.

Bu çerçevede, yakın bir zamana kadar Alevi teriminin ilk olarak II. Mahmud döneminde Rumeli Bektaşî tekkelerinin kapatılmasıyla ilgili 2 Eylül 1826 tarihli *Hatt-ı Hümayun*'da yukarıda sözünü ettiğimiz Kızılbaş toplulukları kapsayan anlamıyla kullanıldığına dair tespit kabul görmüştür. Hatt-ı Hümayun'da yer verilen “Kezalik bu **güruh-ı alevi** ve revafız birer takrib arazi-i miriyeyi zapt ve birer zaviye ittihaz ve vakfiyeler tertib ile menafını kendülerine hasr ile ibadullahı idlal itmekliği itibar itmiş.” Yani, “Bunun gibi bu Alevi ve Rafıziler yakınlık kurarak birer devlet arazisine el koyup buraya zaviye yapmışlar, birer de vakfiye uydurmuşlar; böylece kulların hakkını yemeye yönelmişlerdir.” şeklindeki ifadelerden doğrudan Kızılbaş ve Bektaşî zümrelerin adlandırıldığı anlaşılmaktadır.<sup>4</sup>

Başta Irene Melikoff olmak üzere yerli ya da yabancı birçok araştırmacı Alevi kavramının bu anlamıyla ilk olarak XIX. yüzyılda kullanılmaya başladığını ve her geçen gün kapsamının genişleyerek -ilk ortaya çıkış anlamına da uygun olarak- son dönemde Nusayri, Caferi ve hatta Şii toplulukları da içerisine alan bir şemsiye kavram haline geldiğini belirtmişlerse de son yıllarda gerçekleştirilen bazı çalışmalar ve konuyla ilgili araştırmalarımız neticesindeki birtakım tespitlerimiz bu görüşlerin gözden geçirilmesi gerektiğini göstermiştir.<sup>5</sup> Öyle ki sözcüğün çalışmamıza konu

4 Söz konusu belge hakkında bilgi için bk. Mehmet Ersal, *Alevilik Kavramlar ve Ocak Sistemi -Çubuk Havzası Örneği-*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları Araştırma Dizisi: 25, 2016: 10.

5 Alevi teriminin Kızılbaş sözcüğü ile eş anlamlı olarak Sünnilik dışı, heterodoks (Melikoff'un tabiriyle “örf ve cemaat dışı”) İslam mensubu toplulukları adlandırmak için ilk olarak XIX. yüzyıla doğru ya da bu yüzyıldan itibaren kullanıldığı ve yine bu yüzyıla kadar olan kullanımının Kızılbaşlık ya da günümüz Aleviliği ile bir ilgisi olmadığı yönündeki başlıca görüşler için bk. Melikoff, 2011a, *a.g.e.*, 51-54; Irene Melikoff, *Kırklar'ın Ceminde*. İstanbul: Demos Yayınları, 2011b: 32; Yaman, 2011, *a.g.e.*, 24-25; Ersal, 2016, *a.g.e.*, 10; Doğan Kaplan, *Yazlı Kaynaklarına Göre Alevilik*. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2012: 38-40; Doğan Kaplan, *Safeviler ve Kızılbaşlık -Aleviliğin Tarihsel Temelleri-*. Ankara: Gece Kitaplığı 2014: 35; Sönmez Kutlu, *Alevilik-Bektaşilik Yazlıları Aleviliğin Yazlı Kaynakları Bıyruk, Tezkire-i Şeyb Safi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008: 16; Orhan Türkdöğen, *Alevi Bektaşî Kimliği Sosyo-Antropolojik Araştırma*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2006: 402; A. Yaşar Ocak, “Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslam Heterodoksisinin Doğuşuna Kısa Bir Bakış.” *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009: 41; Ahmet Taşgın, “Modernite ile Karşılaşma ve Alevî-Bektaşî Kavramlarının Yeni Anlamları Üzerine.” *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Kültür

olan anlamının yanında Aleviliğin Şia ve Caferi inançlarının içerisinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini ve bu inançlarla teolojik, tasavvufi ve öğreti bağlamında bir ilişkisinin olup olmadığını tartışmaya açık hale getirecek bulgular söz konusudur.

Biz bu çalışmamızda, tarihî süreç içerisinde Kalenderi, Haydari, Abdal, Işık, Torlak, Babai, Vefai, Rafizi, Kızılbaş ve Bektaşî gibi isimlerle adlandırılan ve nihayetinde bu terimlerin tamamını kapsayan ve şemsiye bir terim olarak günümüzde bu toplulukların kendilerinin de benimsediği bir terim olan Alevi adlandırmasını kullanmayı tercih edeceğiz.<sup>6</sup> Nitekim heterodoks terimiyle karşılanan, Sünnilik ve Şiilik dışında kalan heterodoks İslam topluluklarını niteleme anlamında kullanılan, Kızılbaş ve Alevi terimlerinin tarihî süreç içerisinde gerek inanç mensubu topluluklar tarafından gerekse de topluluğun dışından kimseler ve günümüzde akademik çevreler tarafından diğer adlandırmalara kıyasla daha geneli kapsayan manada benimsendiği açıktır. Bu noktada, karşımıza çıkan ilk ve en önemli sorun, bugüne kadar yaygın olarak kabul gören, Alevi teriminin Sünnilik ve Şiilik dışı heterodoks gruplar tanımlaması içerisinde yer alan toplulukları kapsayan anlamını XIX. yüzyıldan itibaren kazandığı ve daha öncesinde terimin bu anlamda kullanılmadığı görüşünün problemliliğidir.

Bu doğrultuda bizim tespit ve görüşlerimize geçmeden önce, bu yönde yapılmış daha önceki çalışmalara kısaca bir göz atmakta fayda vardır. Alevi teriminin Kızılbaş sözcüğü ile eş anlamlı olarak kullanımına yönelik Krisztina Kehl-Bodrogi'nin tespit ve görüşleri dikkati çekmektedir. Kehl-Bodrogi, Pir Sultan Abdal ve Kul Himmet'e ait dizelerden yola çıkarak Alevi teriminin Kızılbaş terimiyle eş anlamlı olarak heterodoks (Melikoff'un tabiriyle “örf ve cemaat dışı”) İslam mensubu toplulukları adlandırmak amacıyla kullanımının XIX. yüzyıl öncesine götürülebileceğini ifade eder. Bodrogi, sürekli olmasa bile topluluğun kendi kendini adlandırmada Alevi terimini XIX. yüzyıl öncesinde kullandığını vurgulayarak “Hüseynî” ve “Alevi” terimlerinin bir arada yer aldığı Pir sultan Abdal ve Kul Himmet'e ait iki dördlüğü bu görüşünün delili olarak

---

ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009: 33; Markus Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı*. çev. Defne Orhun, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016: 1-11.

6 Bu çerçevede çalışmamızda Şii ve Caferi toplulukları, Kızılbaş teriminin eş anlamlısı olarak kullandığımız Alevi terimi kapsamında değerlendirilmeyecektir. Nitekim söz konusu toplulukların dinî ritüelleri, inançlarının teolojik ve mitik arka planı ve sosyal yaşantıları ile Kızılbaş/Alevi toplulukları arasında Hz. Ali'nin velâyet sahipliği, Oniki İmam ve Ehlibeyt inancı dışında herhangi bir ortak yön bulunmamaktadır. Bu konu, çalışmamızın ilerleyen kısımlarında ayrıntılı olarak ele alınacaktır.



sunar. Bodrogi, Kızılbaz toplunun mensubu oldukları bilinen her iki ozanın Alevi terimiyle kendi mensubu oldukları topluluğu tanımladıklarını belirtir.<sup>7</sup> Bu şiiirlerden Pir Sultan Abdal'a ait olan dörtlük şöyledir:

“İmam-ı Cafer'den aldık icazet  
Musa-yi Kâzım'dan farz ile sünnet  
Müminlere rahmet Yezit'e lanet  
Hüseynî'yim **Alevî'yim** ne dersin.”<sup>8</sup>

Bodrogi'nin sözünü ettiği ikinci dörtlük ise Kul Himmet'e aittir:

“Cümle bir mürşide demişler belî  
Tesbihleri Allah Muhammed Ali  
Meşrebi Hüseynî ismi **Alevî**  
Muhammed Ali'ye çıkar yolları.”<sup>9</sup>

Pir Sultan Abdal ve Kul Himmet'e ait yukarıdaki dizelerin yer aldığı bu dörtlüklerin kim tarafından ve ne zaman istinsah edildikleri tam olarak bilinmediğinden dolayı doğrudan Pir Sultan Abdal ve Kul Himmet'in yaşadıkları kabul edilen XVI. yüzyıla ait olduklarını ileri sürmek mümkün görünmemektedir. Ancak XIX. yüzyıldan önceki bir tarihte yazıldıkları da güçlü bir olasılıktır.<sup>10</sup> Mevcut literatür incelendiğinde yakın bir zamana kadar Alevi ocaklarının XIII. yüzyılda ya da XVI. yüzyılda teşekkül ettiğine dair görüşler mevcutsa da Alevi teriminin bugünkü anlamıyla XIX. yüzyıl öncesinde kullanıldığına dair Kehl-Bodrogi'nin bu tespit ve görüşleri dışında herhangi bir tespitte rastlanmamıştır.

Bu bakımdan 2016 yılında Sadullah Gülten tarafından hazırlanan Osmanlı kayıtlarında Alevi sözcüğünün kullanımını konu edinen çalışma dikkate değerdir. Gülten bu makalesinde, Alevi sözcüğünün geçtiği ilk Osmanlı belgesinin 1455 yılında düzenlenmiş olan Çepnilerin yerleşik bulunduğu Ordu'ya ait bir tahrir defteri olduğunu iler sürer. Bu tarihlerde, Ordu ve civarında yerleşik bulunan Çepni topluluklarının,

7 Krisztina Kehl Bodrogi, *Kızılbazlar/Aleviler*. çev. Oktay değirmenci-Bilge Ege Aybudak, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012: 45-48.

8 Bodrogi, *a.g.e.*, 47.

9 Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşî Edebiyatı Antolojisi Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*. İstanbul: Maarif Kitaphanesi/Kenan Matbaası, 1944: 183.

10 Bülent Akın, *Kızılbaz Oğuzlar ve Şah İsmail'in Anayurdu Diyarbakır – Tarib, İnanç, Kimlik, Ocaklar ve Ritüeller-*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2020a: 55.

Kızılbaş inancına mensup olduğu hususunda birçok kaynakta bilgi mevcuttur. Çepnilerin yerleşik bulunduğu bu mahali kapsayan söz konusu tahrir defterinde, XIX. yüzyıla kadar Ordu'nun idari merkezi olan Bayramlı'nın adı, “Bölük-i Niyabet-i Ordu bi-ismi Alevî”; 1455 ve 1485 yıllarına ait tahrir defteri kayıtlarında ise aynı yerleşim birimi, “Bölük-i Niyabet-i Ordu nam-ı diğer Alevî” şeklinde geçmektedir. Yöredeki Kızılbaşlar hakkında “cemaat-ı Alevî” ifadesinin kullanımı ilerleyen yıllarda da devam etmiştir.<sup>11</sup>

Selçuklular döneminden itibaren heterodoks Kızılbaş inancına mensup toplulukların yerleşim yerleri olduğu bilinen, nitekim 1240'lı yıllarda Baba İlyas ve taraftarlarının oldukça etkili olduğu Sivas, Amasya, Tokat, Çorum ve Bozok sancaklarında yerleşik bulunan ve ulu Yörük Türkmenleri içinde yer alan iki cemaatin XVI. yüzyıl başlarında Alevî nisbesiyle kayıtlı olduğu görülmektedir. Dönemin mülhime kayıtlarında, Amasya, Çorum, Zile, Turhal, İskilip, Osmancık, Artukabad, Mecitözü, Hüseyinabad, Gümüş, Ortapara, Katar, Karahisar-ı Demirli ve Koca yörelerinde Kızılbaş ve mühlidlerin yerleşik buldukları kayıtlıdır. Bu yörede yaşayan söz konusu Kızılbaş topluluklar, XV. yüzyıl sonları ile XVI. yüzyıl başlarından itibaren Safevilerle sürekli iş birliği içerisinde olmuş ve Şahkulu, Şah Veli, Nur Ali Halife, Baba Zünnun, Söklünoğlu Musa ve Kalender Çelebi isyanlarında da yer almışlardır. Bu bölgede Sivas'a ait Yörük defterinde, Ulu Yörük Türkmenlerine tabii Tatlılardan bahsedilirken “Kışlak-ı Çakalcalu tabi-i Tat Alevî” ve “Kışlak-ı Hacılar tabi-i Tat Alevî der-hududu karye-i Karacaöz” ifadeleri kullanılmıştır. Yine aynı yörede, Ulu Yörük Türkmenlerine tabii Kiranpa bölümüyle ilgili bilgi verilirken de “Der-mezra-i Akpınar tabi-i Tat Alevî” kaydına yer verilmiştir. Bu kayıtları takip eden 1553 ve 1579 yıllarına ait kayıtlarda da bu topluluktan “Tat Alevî” şeklinde söz edilmiştir.<sup>12</sup>

Gülten'in tapu tahrir kayıtları üzerinden gerçekleştirdiği bu tespitlerinin yanı sıra XVI. yüzyıla ait çeşitli tarih kaynaklarında da “Alevî” sözcüğünün Kızılbaş toplulukları karşılayan ve bugünkü Alevî sözcüğüyle eş anlamlı olarak kullanıldığı görülür. Bunların başında Celalzâde Salih Çelebi'nin *Tarih-i Sultan Süleyman* adlı eseri gelir. Eserde

11 Sadullah Gülten, “Osmanlı Devleti'nde Alevî Sözcüğünün Kullanımına Dair Bazı Değerlendirmeler.” *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, S.11, 2016: 29-35. Söz konusu tahrir defteri hakkında ilk yayın Bahaeddin Yediyıldız tarafından neşredilmiştir. Ancak Yediyıldız belgelerdeki “Alevî” sözcüğünü “Ulvi” olarak yorumlamıştır. Yediyıldız'ın değerlendirmeleri için bk. Bahaeddin Yediyıldız, *Hacıemiroğulları Beyliği'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne Ordu Tarihinden İzler*. Ordu: Ordu Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2018: 116-120.

12 Gülten, *a.g.m.*, 35-38.

“Alevî” sözcüğünün günümüzdeki kavramsal anlamıyla Salih Çelebi tarafından, XVI. yüzyılda kullanıldığını açık bir biçimde tanık oluruz.<sup>13</sup> Pir Sultan Abdal ve Kul Himmet’e ait dörtlüklerde Alevî terimine yüklenen anlam ve bu dörtlüklerin ne zaman istinsah edildiğinin belirsizliği ile ilgili olarak karşımıza çıkan tartışmaya açık durum, bu terimin yukarıda sözünü ettiğimiz tahrir defteri kayıtlarındaki ve Salih Çelebi’nin eserindeki kullanımı için geçerli değildir. Alevî teriminin bu kayıtlardaki kullanımı ve yüklendiği anlamı tartışmaya mahal vermeyecek ölçüde net olduğu gibi söz konusu tahrir kayıtlarının ve Salih Çelebi’ye ait eserin yazım tarihi de bellidir. Salih Çelebi’nin *Tarih-i Sultan Süleyman* adlı eserinde Alevî sözcüğünün geçtiği satırlar şöyledir:

“Meğer pâdişâhımız -e‘azza’llâhü ensârahû- hazretleri mukaddemâ bu sefer-i hümayûna [177a] doğrnlup arâzi-i ba‘ide-i diyâr-ı küffâra müteveccih olduğın işidicek tâ‘ife-i Zül-kadrlü içinden Şehsuvâr oğlı tevâbi‘inden ba‘zı müfsidler ki sâbıkâ mastûr olan üzre tûğ-ı âb-dârile anun âteş-i fitne vü fesâdı muntafî kılınıcak anlar birer bucağa sinüp kalmışlaridi. O zamândan bu çağa gelince âteş-i kînile cesedleri biryân, dîde-i hasedleri giriyânidi. Kemîn-i kînden mecâl isterleridi ki alev gibi baş kalduralar, **‘alevîler** gibi tarîk-ı hakktan taşra çikalardı. Nev‘-i fırsat bulıcak bî-ihyâr hased-i âteş-bârların ızhâra sa‘y eylediler. İçlerinde olan boylardan çok kimesne ıdlâl itmişleridi. Tamâm bir niçe bin Türkmân-ı bed-gümânile derûn-ı vilâyetden hurûc evc-i isyâna urûc eylediler. Karaman Beğlerbeğisi üzerine yürüdiler.”<sup>14</sup>

Alevî sözcüğünün *Tarih-i Sultan Süleyman* adlı eserin, 1528 yılında kaleme alınan nüshasında geçen bu kullanımının “Ali soyundan gelenler”, “Peygamber soylu seyyid aileler” ya da “Ali taraftarları” gibi bir anlam içermediği açıktır. Sözcüğün bu eserdeki kullanımı Kızılbaş sözcüğü ile eş anlamlı olarak kullanılan yukarıda sıraladığımız Kalenderi, Haydari, Cavlaki, Babai, Abdal, Işık, Torlak, Bektaşî ve Kızılbaş gibi adlarla adlandırılan heterodoks Türkmen toplulukları kapsayan bir yapıdadır.<sup>15</sup>

Alevî teriminin o dönemin heterodoks ve Kızılbaş topluluklarını kapsayan bir anlamda kullanıldığına tesadüf ettiğimiz bir başka kaynak ise XVI. yüzyıl şairlerinden

13 Seyid Ali Topal, “Celalzâde Salih Çelebi’nin Tarih-i Sultan Süleyman İsimli Eseri.” Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008: 80.

14 Topal, a.g.e., 356-357.

15 Akın, 2020a, a.g.e., 57.

Aşkî'nin Divanı'dır. Aşkî Dîvânı'nda yer verdiği bir şiirinde “Işık” topluluklarından söz ederken onları “Alevî” olarak tanımlar:

“Bir yalın yüzlü kûçek gibi yanar şem‘ henüz  
Olsa pervâne **Işıklar** gibi tan mı ‘**Alevî.**”<sup>16</sup>

Gerek Ordu iline ait XV. ve XVI. yüzyıl tapu tahrir kayıtları gerekse *Tarih-i Sultan Süleyman*'da ve Aşkî Dîvânı'nda yer verilen satırları kaleme alan müelliflerin inanç dışından kişiler olduğu göz önünde bulundurulduğunda Alevi teriminin bu kayıtlarda topluluk dışından yapılmış bir “dış adlandırma” olarak kullanımının yaygın olduğu kanaatine varılabilir. Kaldı ki bu tespitler doğrultusunda Alevi adlandırması topluluğun benimsediği bir iç adlandırma da olabilir. Bu doğrultuda XV. yüzyıldan itibaren dış çevreler tarafından da Alevi sözcüğünün bu anlamıyla yaygın olarak bilindiğine kesin gözüyle bakılabilir. Bu da inanç mensubu bu toplulukların ezoterik yapısı göz önünde bulundurulduğunda Alevi adlandırmasının Kızılbaş ve günümüz Aleviliği anlamındaki kullanımının daha eski dönemlere ait olduğuna işaret eder.

Bu tespit ve görüşler paralelinde Alevi adlandırmasının o dönemde kendisini Kalenderi, Haydari, Cavlaki, Abdal, Işık, Torlak, Bektaşî ve Kızılbaş olarak tanımlayan kimseler tarafından da kullanıldığını açıkça gösteren örnekler mevcuttur. Bu metinler, yukarıdaki görüşümüzü destekler niteliktedir.

Bizzat inanç mensubu olup da eserlerinde kendisini Kalenderi, Haydari, Işık, Torlak, Bektaşî, Kızılbaş ve en nihayetinde Alevi olarak tanımlayan kişilerden en dikkat çekeni Hayalî Bey'dir. XV. yüzyılın ikinci yarısı ile XVI. yüzyılın başlarında yaşamış olan Hayâlî Bey'in, bazı beyitleri ve kendisi hakkında Âşık Çelebi'nin *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ* adlı eserinde verdiği bilgiler, Alevi sözcüğünün o yüzyılda Kalenderi, Haydari, Bektaşî, Kızılbaş, Abdal, Işık ve Torlak sözcükleriyle eş anlamlı olarak kullanıldığını açıkça göstermektedir. Âşık Çelebi'nin 1556 yılında tamamlanan *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ* adlı tezkiresinde, Hayâlî Bey hakkında aktardığı satırlar ve yer verdiği bir beyit bu konudaki kayda değer tespitlerimizin başında gelmektedir:

---

16 Süreyya Uzun, “Üsküdarlı Aşkî Divanı Tenkitli Metin, Nesre Çeviri ve 16. YY. Osmanlı Hayatının Divandaki Yansımaları.” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2011: 606.

“O sıralarda Baba Ali Mest-i Acemî adında bir **Kalenderî** şeyhi Yenice’ye uğrar. II. Bayezid devrinde İran’dan Bursa’ya gelerek zâviye kurmuş olan bu şeyhin ve müritlerinin câzibesine kapılan Hayâlî, daha çocuk denecek yaşta içlerinden bir ‘**Işık** dilberine âşık olur ve onlara katılır:

“Çihresinde görüben lem’î nur-i Nebevî  
Bir yalın yüzlü **Işık** şevkine oldum ‘**Alevî**”

...

Dilden Hayâlî suret-i idrâki kazıyıp  
Divâne-meşreb oldu **Kalenderlik** eyledi.”<sup>17</sup>

Görüldüğü üzere Hayâlî Bey birbirini tamamlayan iki beyitinde, adeta Alevi sözcüğünün o dönemki kullanımıyla ilgili bilinçli bir şekilde bilgi verirdesine “Alevî”, “Işık” ve “Kalenderî” sözcükleriyle bir arada kullanmıştır. Hayâlî Bey’in bu beyitlerinin, Âşık Çelebi tarafından 1556 yılında kaleme alınan *Meşâirü’s-Suârâ*’da aktarılan bilgilerden ve vefat tarihinin 1556-57 olmasından hareketle kendisinin gençlik çağlarında ve II. Bayezid dönemini kapsayan 1481 ile 1512 yılları arasındaki bir tarihte kaleme alındığı açıkça anlaşılmaktadır.<sup>18</sup>

Bu tespitler ışığında, Alevi sözcüğünün, XV. yüzyıldan itibaren Kalenderî, Haydari, Kızılbâş, Abdal, Işık, Torlak, Bektaşî vb. gibi adlandırmaları kapsayan ve onlarla eş anlamlı olarak kullanılan bir terim olduğuna kesin gözüyle bakılabilir. Kaldı ki Hayâlî Bey’in divanında bu görüşümüzü destekleyen bir başka beyitinin daha mevcut olduğunu görürüz:

“Pîr-i fetîle-ser deyu şem’a mürîd olup  
Pervâneler eder ‘**alevîler** gibi semâ.”<sup>19</sup>

17 Cemal Kurnaz, Hayâlî Bey Divanı Tahlili. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987: 17; Tarlan, a.g.e., 14.

18 Hayâlî Bey’in yaşamı, doğum ve vefat tarihi ile ilgili bilgi için bk. Kurnaz, a.g.e., 16-24; Tarlan, a.g.e., 13-18.

19 Tarlan, a.g.e., 171; Kurnaz, a.g.e., 91.

Hayâlî Bey’in bu beyitinde pervanelerin Aleviler gibi semâ ettiği ifade edilerek, mum dolayısıyla ‘alevi sözcüğü ihâmı-ı tenâsüb içerisinde zikredilmiştir.<sup>20</sup> Alevi sözcüğüyle adlandırılan bu topluluğun semâ ettiği vurgusu, yukarıda da belirttiğimiz gibi sözcüğün Kızılbaş sözcüğü ve kapsadığı diğer sözcüklerle aynı anlamda kullanıldığını göstermektedir. Ayrıca beyitin kaleme alındığı dönemde Alevi sözcüğüyle adlandırılan Seyyid ya da Şii ve Caferi gibi “Ali taraftarı ve sempatizanı” toplulukların sema ritüeliyle bir ilgilerinin olmadığı, bu ritüelin yukarıda adı geçen heterodoks bâtinî zümrelere ve Kızılbaş topluluklara ait bir ritüel ve ibadet biçimi olduğunun da altını çizmekte fayda vardır.

Âşık Çelebi *Meşâirü’ş-Şu’arâ*’da XVI. yüzyılın önde gelen ve şiirlerinde kendini Bektaşî, Rum Abdalî ve Kalenderî olarak tanımlayan divan şairlerinden Hayretî hakkında bilgi aktarırken “*Sâde-dil ü sine-i bî-gull, lâ’übâlî-hâl fânîveş, levend-meşreb, ‘Alevî-mezheb, sîpâhî-burfet, ‘ışk-pîşe ve ‘yûs-san’at kimesne idi*”<sup>21</sup> ifadelerine yer vererek Alevi sözcüğünü, heterodoks toplulukların mensup olduğu bir mezhep ve yol adı anlamında kullanmıştır.

Alevi sözcüğünün, “Ali Soylu, Ali soyundan gelenler” ya da “Ali taraftarları ya da sempatizanları” şeklindeki yaygın anlamlarından dolayı dönemin Sünnî inancına mensup iktidarları muhtemelen söz konusu heterodoks toplulukları ve Kızılbaş Türkmenleri adlandırmada, bu sözcüğü yaygın olarak kullanmamayı tercih etmişlerdir. Dönemin ve sonraki yüzyılların dinî, siyasi ve sosyal durumu göz önünde bulundurulduğunda, bu görüşün hiç de uzak bir olasılık olmadığı görülecektir. Ancak yukarıda sıraladığımız bilgi ve belgelerden de anlaşıldığı üzere Alevi adlandırması, XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren heterodoks toplulukları adlandırmada kullanılan Kalenderî, Hayderî, Abdal, Işık, Torlak, Rafizî, Kızılbaş ve Bektaşî gibi adlandırmalarla aynı ya da bu terimleri kapsayan bir anlamda kullanılan bir üst/çatı adlandırma olarak karşımıza çıkmaktadır. Araştırmacıların büyük çoğunluğu tarafından heterodoks toplulukların özellikle son iki yüzyıl içerisinde inanç merkezli olarak kendi kendilerini adlandırmada kullandıkları bir çatı adlandırma olarak kabul edilen “Alevi” adlandırmasının, XV. ve XVI. yüzyıla ait kaynaklarda yer alan, yukarıda sıraladığımız tespitlerden yola çıkarak çok daha eski yıllarda bu anlamıyla kullanıldığını açık bir biçimde anlamaktayız. Bu adlandırmanın, diğer adlandırmalara

20 Kurnaz, a.g.e., 91-92; ayrıca beyitin geçtiği şiirin tamamı için bk. Tarlan, a.g.e., 171.

21 Filiz Kılıç, (haz.) Âşık Çelebi Meşâ’irü’ş-Şu’arâ İnceleme Metin C. 1-2-3 (3 Cilt). İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2010: 639.

kıyasla çok daha müspet anlamlara sahip olması Pir Sultan Abdal, Kul Himmet ve Hayâlî Bey gibi şairlerin şiirlerinden de anlaşılacağı üzere, Alevi toplumu tarafından diğer adlandırmalara nazaran daha kolay ve yaygın olarak benimsenmesini sağlamıştır. Dolayısıyla topluluğun Alevi adlandırmasını içselleştirmesinin ve kendi içerisinde kullanmasının tarihinin XIX. yüzyıldan çok daha önce olduğuna, en azından yukarıdaki örneklerden de anlaşıldığı gibi XV. yüzyıldan itibaren böyle bir durumun söz konusu olduğuna kesin gözüyle bakılabilir.

## 2. Aleviliğin Şiilikle İlişkisi: Alevi mi? Kızılbaş mı? Şia mı?

Bu makalenin yanıt aradığı ve tartışmaya açtığı bir diğer soru ise Kızılbaş/Alevi toplulukları tanımlamak için literatürde yaygın olarak kullanılan Gâfî Şia, Gulât-ı Şia, Müfrit Şia vb. kavramlar çerçevesinde Aleviliğin Şia inancının bir kolu ya da yorumu olup olmadığıdır. Bu sorunun yanıtı aslında Alevi/Kızılbaş inancının Şia'dan doğup doğmadığı ve Şia ile tarih, teoloji, doktrin, mit ve ritüel (ibadet) bağlamında herhangi bir benzerlik gösterip göstermediği sorularının yanıt bulmasında gizlidir.

Alevilik ile Şiiliğin ortak özelliklerine bakıldığında karşımıza çıkan üç temel husus vardır. Bunlar; Hz. Ali, Ehlibeyt ve On İki İmam kültürüdür. Aleviliği Şia dairesi içerisinde sınıflandırmanın temel hareket noktası da bu üç kült olmuştur. Ancak bu üç kült dışında başta ibadet ve ritüel yapısı olmak üzere bu ritüellerin üzerine inşa edildiği mitik ve teolojik arka planın dahi hiçbir suretle benzerlik göstermediği ilk bakışta görülebilecek kadar açıktır. Bu farklılıklar içerisinde bilhassa ilk bakışta dışarıdan gözlemlenebilen ritüel merkezli olanlar konuyla ilgili çalışan araştırmacıların da en çok dikkatini çeken hususlar olmuştur. Bu çerçevede Alevi inancının Şiilik ile ritüel yapısı bakımından hiçbir benzerliği olmadığına dair son yıllarda bilhassa ritüel ve ibadet merkezli çeşitli yayınlar yapılmıştır.<sup>22</sup> Nitekim Aleviliğin yegane ibadetinin cem olması, bu ibadetin kökeninin Miraç hadisesine ve Kırklar Meclisi'ne dayanması ve bu çerçevede Kırklar kültürünün cem ritüelinin temelini oluşturması, cem ritüelinde ibadetin kadın-erkek bir arada gerçekleştirilmesi, ritüelde dolu/dem<sup>23</sup> sunulması, ibadetin gelenekte Telli Kuran adı verilen bağlama eşliğinde gerçekleştirilmesi, başta semah olmak üzere ritüel esnasında icra edilen hizmetler ve Muharrem ayında yapılan

22 Konuyla ilgili kapsamlı tespit ve değerlendirmeler için bk. Akın, 2020a, a.g.e., 39-50.

23 Alevilikte dem/dolu hizmeti ve bu bağlamda oluşan ritüeller ve icralar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Ersal, "Alevi İnanç Sisteminde Dem Kültü ve Dem Geldi Semahları." Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, S. 77, 2016: 127-173.

ritüellerin Şiilik ile hiçbir benzerliklerinin bulunmaması en belirgin ve ilk bakışta göze çarpan farklılıklardır. Yine Musahiplik Erkânı, Görgü Erkânı, Dedelik Kurumu, Düşkünlik Kurumu gibi Aleviliğin farz, erkân ve kurumlarının Şiilikte hiçbir suretle karşılığının olmaması; Alevilikte beş vakit namaz, otuz gün Ramazan Orucu, Hac ibadeti gibi Sünniliğe ve Şiiliğe dair dinî farzların bulunmaması diğer en belirgin farklar olarak sıralanabilir.

Kaldı ki Aleviliğin ibadet ve dinî ritüellerinin mitik ve teolojik arka planının Şiilikle hiçbir ilişkisi olmadığı görülür. Kâinatın ilk yaratılışı, ilk insanın yaratılışı, Miraç hadisesi, Kırklar kültü, ibadetlerin ve ritüellerin köken anlatıları hiçbir benzerlik içermez. Bütün bunların yanında Buyruk nüshalarında Aleviliğin teolojisinde ve ibadetlerinde Şiilikten ayrılan onlarca husus mevcuttur.<sup>24</sup> Yine dinî ibadet ve ritüellere ait kavram ve terimlerin de Şiilikle herhangi bir ortak yönü olmadığı görülür.<sup>25</sup>

Bu farklılıkların ötesinde Aleviliğin Şiilikle ilgisinin tarihî bağlamda da incelenmesi ve yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini işaret eden önemli ipuçları mevcuttur. Bu bağlamda, tarihî olarak Safevî Tarikatı'nın başlangıçta Sünnî bir tarikat olduğu görüşü ağır basar. Bu görüşlere göre Şeyh Safiyüddin de Şafii mezhebi mensubudur. Şeyh Safiyüddin'in Şii olduğuna dair oldukça sınırlı görüş mevcuttur. Yine bu görüşlere göre Şeyh Safiyüddin'den sonra Safevî tarikatının sırasıyla Şiileşmesi, sonrasında Gâli Şia ya da Kızılbaşlık özellikleri göstermesi ve kısa bir süre sonrası tekrar Şiiliği benimsemesi söz konusudur.<sup>26</sup> Bu görüşleri dönem şartları ve kaynaklardaki diğer

24 “Miraç hadisesi ve Kırklar Cemi”, “Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin Musahip Olması”, “Erkândan/Tarikten Geçme”, “İkrar Alma”, “Niyaz”, “Dâr”, “Cebrâil'in Tariklenmesi”, “Muhammed'in Tuba Ağacı ile Tariklenmesi”, “Rıza Şehri”, “Dört Kapı”, “Üç Sünnet Yedi Farz”, “On İki Erkân” vb. çok sayıda mitik ve teolojik olarak Alevî inancına dair Buyruk nüshalarında yer alan hususlar için bk. Fuat Bozkurt, Buyruk İmam Cafer-i Sadık Buyruğu, İstanbul: Kapı Yayınları, 1-214, 2013. Ayrıca Aleviliğin temel kültürlerinden olan Kırklar kültürünü ayrıntılı olarak elen alan çalışmamız için bk. Bülent Akın, Mitten Tasavvufa Alevî Ritüellerinin Sır Dili –Kırklar–. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2020b.

25 Buyruk nüshalarında yer verilen “Pir”, “Mürşit”, “Rehber”, “Zâkir”, “Talip”, “Musahip”, “Erkândan/Tarikten Geçme”, “İkrar Alma”, “Niyaz”, “Dâr” vb. başlıca kavram ve terimler için bk. Bozkurt, a.g.e., 31-117.

26 Söz konusu görüşleri içeren başlıca kaynaklar için bk. Kaplan, a.g.e., 2014: 74-79; Sönmez Kutlu-Nizamettin Parlak (haz.), Şeyh Safiyeddin Erdebîlî İshak İbni Cebrâil (650-735 H./1252-1334 M.) Makâlât Şeyh Safi Buyruğu. İstanbul: Horasan Yayınları, 2008: 19-21; Mustafa Ekinci, Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı. İstanbul: Beyan Yayınları, 2010: 64-66. Ayrıca Safevî tarikatının ve Şeyh Safiyüddin'in Sünnî ya da Şiiliği meselesi hakkında yerli ve yabancı kaynakların karşılaştırmalı bir değerlendirmesi için bk. Yılmaz Karadeniz, “Safevî



tespitler bağlamında değerlendirmekte fayda vardır. Bu çerçevede öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Şeyh Safiyüddin'den itibaren Sünni ve Şafii olan Safeviler, Şeyh Cüneyd ile birlikte Şiiliği kabul etmiş, hemen akabinde Şeyh Haydar döneminde Gâli Şia olarak nitelendirilmişler ve Şah İsmail'den sonra Tahmasb döneminden itibaren tekrar Şiiliği benimsemiş görünmektedirler ki böylesine hızlı ve keskin mezhep değişiklikleri o dönem şartları ve coğrafyası için mümkün görünmemektedir. Kaldı ki kaynaklarda Şeyh Safiyüddin'in Şafii olduğuna delalet eden bilgilerin yanı sıra kendisinin ve tarikatının heterodoks bir yapıda olduğunu gösteren önemli ipuçları da mevcuttur.<sup>27</sup>

Bu çerçevede, Şeyh Safiyüddin'in büyük dedesi Firuz Şah'ın yedinci imam olan İmam Musa Kazım'ın türbesinin bekleliğini yapması Sünni gelenekle uyuşmamaktadır. Şeyh Safi'nin oğlu Sadreddin (1334-1392), torunu Hoca Ali (1392-1429) ve onun oğlu Şeyh İbrahim'in (1429-1447) şöhretleri Bursa'daki Osmanlı padişahlarına kadar ulaşmış ve Osmanlı padişahları tarafından Erdebil Tekkesi'ne her yıl düzenli olarak "Çerağ Akçesi" adı verilen hediyeler gönderilmiştir.<sup>28</sup> "Çerağlık (Çıralık)" kavramının öteden beri Alevi ve Bektaşî Dergâhlarının müritlerinden aldığı yıllık hediyeleri kapsadığı ve bu geleneğin günümüze kadar dedeler tarafından sürdürüldüğü ve bazı yörelerde de "Hakkullah" olarak adlandırıldığı bilinmektedir. Yine siyasi çevreler nezdinde de saygın bir yere sahip olan Şeyh Safiyüddin hakkında *Münşeat-ı Raşidi* adı verilen bürokratik mektuplar koleksiyonunda bulunan Moğol İlhanlıların veziri ve tarihçisi Reşüdüddin Fazlullah (ö. m. 1318) tarafından bizzat Şeyh Safi'ye gönderilmiş olan mektupta, her yıl Hz. Muhammed'in doğum gününde Şeyh Safi'nin Erdebil'de bulunan tekkesine mısır, şarap, yağ, hayvan, şeker ve bal gibi hediyeler vakfedildiği

---

Tarikat'ının Seyidliği ve Şiiliği Meselesi." Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi, S. 75, 2015: 15-28.

- 27 Tahmasb sonrasında Şah Abbas döneminde de Alevi/Kızılbaş topluluklara yönelik tedbirler ve baskılar devam etmiştir. Şah Abbas, Kızılbaşların ve itikatlarının yaygınlığını engellemek için devletin başkentini Acem-Farsî ağırlıklı bir bölgeye taşımıştır. Bu bağlamda Kızılbaş/Alevi inancının Şia'ya evrilmesinin inançsal ve kültürel taraflarının yanında jeopolitik, siyasi ve ekonomik boyutlarının da göz ardı edilmemesi gerekir. Ayrıca Tahmasb sonrası Safevilerde kadının toplumdaki yerinde de önemli değişiklikler olduğu görülmüştür. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İlgar Baharlı, Safeviler'de Dönüşüm Sembolü Olarak Başkentler: Kazvin ve İsfahan." Gaziantep University Journal of Science, 2(3), 2022: 1731; İlgar Baharlı, "Safevi Dönemi Kızılbaş Türkmen Toplumunda Kadın (Bir Kızılbaş Kadın Örneği Taçlı Begüm)." Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, Cilt: 61, Sayı: 1, 2021a: 352.
- 28 Walther Hinz, Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd XV. Yüzyılda İran'ın Millî Bir Devlet Haline Yükselişi. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992: 7.

aktarılar.<sup>29</sup> Tarihî kayıtlarda sabit olan bu bilgi ile ilgili olarak Sünniliğin Şafii mezhebine mensup şöhretli bir şeyhe ait tekkeye her yıl düzenli olarak Peygamber’in doğum gününde gönderilen erzaklar arasında şarap bulunması hususu dikkate değerdir.<sup>30</sup> Yine burada geçen şarap sözcüğüyle ne kastedilmek istendiği de irdelenmesi gereken bir husustur. Nitekim aynı durumun, Erdebil Tekkesi’ne her yıl düzenli olarak “Çerağ Akçesi” gönderen Orhan Bey’in, kaynaklarda “mey-hor” olarak tanımlanan Geyikli Baba’ya “iki yük arakı ve iki yük şarap” göndermesinde de geçerli olduğu görülür.<sup>31</sup> Benzer olarak Şikârî tarafından, Karamanoğulları Beyliği’nin sultanı Karaman Bey’in Antalya Kalesi’nin aldıktan sonra içkili bir toplantı düzenlediği aktarılar. Bu âyinde dikkat çeken esas hususlardan biri de sâkinin “arakıyı” sunmaya başlamasından önce dua edilmesidir.<sup>32</sup>

Şeyh Safiyüddin’in şeyhi Zahid Gilanî’den öğrendiklerini kendi müritlerine telkin ederken zikrin yanı sıra “cennet lezzetlerini hatırlattığını” söylediği heterodoks İslam topluluklarına ve Kızılbaşlara özgü *sema*<sup>33</sup> ritüelini kullandığı da tarihî kayıtlar arasında yer almaktadır.<sup>34</sup> Ayrıca Şeyh Safiyüddin, oğlu Şeyh Sadreddin ve onun oğlu Hoca Ali’nin heterodoks tasavvuf anlayışının özelliklerine uygun olarak kent merkezlerinden çok kırsal kesimlerde ilgi gördükleri ve yarı göçebe Kızılbaş olarak nitelendirebileceğimiz Türkmenler (Oğuzlar) arasında taraftar topladıklarının da altını çizmekte fayda vardır.<sup>35</sup> Sözüünü ettiğimiz tarihî kayıtlar, heterodoks İslam

- 
- 29 Edward G. Browne, A History of Persian Literature in Modern Times (A.D. 1500-1924). London: Cambridge at the University Press, 1924: 33; Hinz, a.g.e., 6; Kaplan, 2014, a.g.e., 64, 67.
- 30 Şeyh Sâfi’nin şarap içmeyi reddettiğine dair bilgi ve tespitler için bk. Rıza Yıldırım, Aleviliğin Doğuşu Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri. 1300-1501, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018:146-147.
- 31 Ocak, 1999, a.g.e., 84.
- 32 Yıldırım, 2018, a.g.e., 80.
- 33 Safeviler döneminde semâ/semah ritüeli hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İlgar Baharlı, “Safeviler Döneminde Sema (Semah) (Kronikler, Seyahatnâmeler ve Minyatürlerde)”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, S. 97, 2021b: 11-28.
- 34 Ahmed Kesrevî, Şeyh Safî ve Tebareş. Tahran, 1355: 65-70. Ayrıca bk. Yılmaz Karadeniz, “Şafevi Devleti’nin Kuruluşu Meselesi: Kızılbaşların Ortaya Çıkışı.” Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 3, 2014: 62.
- 35 Moğol istilasından sonra, Şeyh Safiyüddin’in ve ardılarının birer halk İslam’ı (heterodoks yapılanmalar) temsilcisi olarak değerlendirilmesi gerektiği ile ilgili tespit ve görüşler için bk. Karadeniz, a.g.m., 22; Hans Robert Roemer, Devran-ı Safeviyan. çev. Yakub Ajend, Tehran: İntişarat-ı Ca, 1380: 255.

mensubu topluluklara ait gelenekler olup Şeyh Safi'nin ve tekkesinin Sünniliği ile ilgili görüşlerin sorgulanması gerektiğine işaret etmektedir. Kaldı ki Şeyh Safi'nin Sünni olduğu yönündeki görüşlerin temelini Şeyh Safi'den sonra kaleme alınan kaynaklara dayanması da bu görüşlerin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini göstermektedir.<sup>36</sup>

Diğer taraftan Alevi sözcüğünün Anadolu'da Kalenderi, Haydari, Abdal, Işık, Torlak, Babai, Vefai, Rafizi, Kızılbaş ve Bektaşî olarak adlandırılan zümreleri kapsayan kullanımının XVI. yüzyıl öncesinde yaygın olduğuna dair tespitlerimiz Safevilerin ve onlara mensup olan tebaanın Kızılbaş olduğunu gösteren bir başka ipucu olarak değerlendirilebilir. Nitekim makalenin ilk başlığı altında da örneklerle altını çizdiğimiz Alevi sözcüğüne dair XV. ve XVI. yüzyıllara ait tahrir kayıtları, tezkireler ve divanlarda yer alan kullanımlar bu sözcüğün dönemin heterodoks topluluklarını kapsayıcı bir anlam içeriğine sahip olduğunu ve Kızılbaş sözcüğü ile eş anlamlı kullanıldığını göstermektedir. Adı geçen kaynaklarda Şiiliğe özgü Gâlî Şia, Gulât-ı Şia ya da Şia sözcüğünden türetilen herhangi bir kullanıma rastlanmaz. Yine bu dönem ya da sonrasında söz konusu topluluklara ait metinlerde kendilerini hiçbir şekilde Şia ile ilişkilendirdiklerine dair bir işaret bulunmaz.

Aleviliğin Şia ile tarihi bağlamda kayda değer bir ilişkisinin bulunmadığını gösteren bir başka ipucu ise XVI. yüzyıl tapu tahrir kayıtlarında yer alan kişi adlarıdır.<sup>37</sup> Akkoyunlu Devleti'ne ait kayıtların devamı niteliğinde sayılan 1518 yılına ait TD 64 ve 1564 ile 1568 yıllarına ait TD 155 numaralı Diyarbekir Vilayeti tapu tahrir kayıtlarında<sup>38</sup> yer alan “Şah Ali”, “Can Ali”, “Pir Ali”, “Nur Ali”, “Yar Ali”, “Ali Şah”, “Hak Ali”, “Şah Veli”, “Pir Veli”, “Şah Kulu”, “Pir Kulu”, “Er Kulu”, “Ali Kulu”, “Yol Kulu”, “Can Kulu”, “Hamza Kulu”, “İmam Kulu”, “Haydar Kulu”, “Hüseyin Kulu”, “Hak Kulu”, “Allah Kulu”, “Sultan Kulu”, “Gayb Kulu”, “Seyyid Kulu”, “Hacı Kulu”, “Baba Kulu”, “Yar Kulu”, “Hüda Kulu”, “Mehdi Kulu”, “Cem Kulu”, “İnsan Kulu”, “Hak Kulu”, “Şah Hüseyin”, “Pir Hüseyin”, “Yar Hüseyin”, “Şah Hasan”, “Pir Hasan”,

36 Akın, 2020a, a.g.e., 43.

37 XVI. yüzyıla ait tapu tahrir defterlerinde Kızılbaş/Alevi topluluklara dair kayıtların tarihî önemi hakkında tespit ve değerlendirmeler için bk. M. Salih Erpolat, “XVI. Yüzyılın Başlarında Tutulan Tahrir Defterlerinde Kızılbaşlara Dair Notların Tarih Açısından Önemi.” *Alevilik Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, S. 22, 2020: 149-178.

38 Diyarbekir Vilayeti tapu tahrir kayıtları hakkında detaylı bilgi ve tespitler için bk. M. Salih Erpolat, “Osmanlı Arşiv Belgelerinden Türkmen-Alevî Varlığını Tespit Etmenin Zorlukları ve İmkânları (Diyarbekir Vilayeti Örneği XVI. Yüzyıl).” *Alevilik Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, S. 13, 2016: 111-130.

“Şeyhi”, “Şahverdi”, “Yolageldi”, “Şeyh Kurban”, “Abdalvıran”, “Pir Gayb”, “Şah Nazar”, “Pir Nazar”, “Abdal”, “Pir”, “Pir Abdal”, “Hubyar”, “Pir Sultan”, “Üryan Derviş”, “Köçek Abdal”, “Sadık Abdal”, “Dede Üryan”, “Sarı Abdal”, “Nur Abdal”, “Balı”, “Safi”, “Baba Ali”, “Nefes”, “Yol Beyi”, “Niyaz”, “Dost Ali”, “Balım”, “Abdal Yarı”, “Baba Hâki”, “Kerbelâ”, “Rehber”, “Yarullah”, “Baba Mansur”, “Kara Balı”, “Pir Bende”, “Derviş Koyun” ve “Koç Pir Kulu” şeklindeki kişi adları bu bölgedeki Alevi/Kızılbaş Türkmen varlığının önemli ispatlarındanıdır.<sup>39</sup> Benzer duruma 1578 tarihli Eleşkirt, Şelve, Diyadin, Ovacık ve Bayezid Kalesi sancaklarına ait kayıtlarda da tesadüf edilir.<sup>40</sup> Aynı zamanda bu isimlerin hiç birinin Şii ad verme geleneğiyle de uyuşmadığı görülür. Daha da önemlisi isimleri nitelemede kullanılan “yol”, “nefes”, “niyaz”, “abdal”, “baba”, “dede”, “üryan”, “koç”, “şah”, “pir”, “cem”, “can”, “bende”, “nazar” gibi sözcükler doğrudan günümüz Aleviliğinde de yaygın olarak kullanılan ve öteden beri Buyruklar başta olmak üzere gelenek içerisinde yer edinmiş inanç, erkân ve ritüel terimleridir. Bunun yanı sıra “Pir Sultan”, “Hubyar”, “Baba Mansur”, “Köçek Abdal”, “Sadık Abdal”, “Baba Haki”, “Baba Ali” gibi isimlerin ise doğrudan Alevi/Kızılbaş yol ulularının adları olduğu da bilinmektedir. Bu ad verme geleneğinin de Şiilikle herhangi bir ilgisinin olmadığı açıktır.

Diyarbakir Vilayeti’ne ait 1526 tarihli ve TD 998 numaralı tahrir defteri kayıtlarında “Surh-seran” (Kızılbaşlar) adı verilen ve Alevi inancına mensup olan şahıslardan alınan bir vergiden söz edilmesi ayrıca dikkate değerdir. M. Salih Erpolat tarafından yapılan tespitlere göre tahrir defterlerinde hakkında ayrıntılı malumat verilmeyen “Surh-seran” adlı verginin, Kızılbaş olan topluluklardan alınan kişiye özel ve çoğunlukla önceden hesaplanamayan bir vergi olduğu anlaşılmaktadır.<sup>41</sup> Söz konusu verginin 1526 yılında, Diyarbakir Vilayeti sınırları içerisinde yer alan Sürd kazası ve Hasankeyf Sancağı dışındaki bütün sancaklarda Kızılbaş topluluklardan tahsil edildiği görülmektedir. “Surh-Seran Vergisi”nin Sincar, Musul, Arabkir, Mardin, Ergani, Çermik, Siverek, Kiğı, Çemişgezek, Harput ve Ruha olmak üzere Diyarbakir Vilayeti’ne bağlı on bir sancağın tamamından tahsil edildiği tespit edilmiştir.<sup>42</sup> Bu

39 Akın, 2020a, a.g.e., 143.

40 M. Salih Erpolat, “XVI. Yüzyılda Eleşkird, Şelve, Diyadin, Bayezid ile Ovacık Sancaklarındaki Kişi Adları Üzerinde Tasavvuf ve Hz. Ali Muhabbetinin Yansımaları.” Alevilik Bektaşılık Araştırmaları Dergisi, S. 20, 2019: 48-52.

41 Erpolat, 2016, a.g.m., 121.

42 Adı geçen sancaklar ve Surh-Seran Vergisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Erpolat, 2016, a.g.m., 121-122; Akın, 2020a, a.g.e., 144-146.

tespit, Çaldıran Savaşı sonrasında dahi bölgedeki Kızılbaş nüfusunun ne kadar yoğun olduğunu göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Ancak bunun yanında, adı geçen verginin Farsça Kızılbaş anlamına gelen “Surh-Seran” sözcüğüyle adlandırılıp “Şii/Şia” sözcüğünden türetilen herhangi bir adla adlandırılmaması da ayrıca dikkate değerdir.

XIII. yüzyıl sonları ile XIV. yüzyıl başlarından itibaren başta Diyarbakır olmak üzere Güneydoğu Anadolu Bölgesi'yle Musul dolaylarında, Akkoyunlu ile Karakoyunlu beylikleri ve bu beyliklere tâbi olan Türkmen (Oğuz) topluluklarının yerleşik olduklarını görmekteyiz. O dönemki sınırlarıyla Diyârbekir eyaleti, bu iki beyliğin ve onlara tabii olan Türkmen oymak ve aşiretlerinin mücadelelerine ev sahipliği yapmıştır. Tabii burada, yakın tarihteki ve günümüzdeki Diyarbakır sınırları içerisinde yer alan coğrafyanın da asıl merkez olduğu unutulmamalıdır. Her iki beyliğe tâbi olan Türkmen topluluklarının bağlı oldukları boy, oymak ve aşiretlerin öteden beri Safevi hanedanına hürmet gösterdikleri ve Şeyh Cüneyd'den itibaren de bu bağlılıklarını bir kez daha tescilledikleri görülür. Nitekim Akkoyunlu ve Karakoyunlu Beyliklerini oluşturan boy, aşiret ve oymakların neredeyse tamamına yakınının, Safevi Devleti'nin kuruluşunda yer aldıkları ve etkin rol üstlendikleri bilinmektedir. Söz konusu Türkmen boy, oymak ve aşiretlerinin sahip olduğu ve daha sonraları Kızılbaşlık diye adlandırılacak olan heterodoks inanç yapılanmasının Şeyh Cüneyd'le başladığını iddia etmek hayli güçtür. XII. ve XVI. yüzyıl arası Türkmen topluluklarının dinî ve sosyal yapılanmasının dede ve baba adı verilen heterodoks dervişler etrafında toplanmaya dayalı bir sistem olduğu görülmektedir. Bu sebeple kaynakların bazen Şii bazen de aşırı ya da uç Şii diye adlandırdıkları bu inanç yapısının, yarı göçebe Türkmenlerin Ehlibeyt, On İki İmam ve Hz. Ali kültü merkezli heterodoks İslam anlayışı, yani ocaklı Kızılbaş/Alevi inancı olduğu aşikârdır.

1400'lü yılların sonlarına doğru Safevi hanedanı Şeyh Cüneyd'in oğlu Şah Haydar'a ve onun oğlu Şah İsmail'e aleni destek veren ve sonraki dönemlerde de Safevi Devleti'ni oluşturan bu Alevi/Kızılbaş topluluklar arasında; Ustacalu, Avşar, Bayındırlı, Bayat, Bozçalı, Çepni, Ağaçeri, Bayramlı, Karacadağlı, Rumlu, Şamlu, Ekremî, Ördekli, Karaçorlu, Musullu, Tekelü, Alpavut, Baharlı, Karamanlı, Sa'dlu, Hacılı, Bayburtlu, Cakırlı, Evoğlu, Dulkadir ve Varsak Türkmenleri ile Akkoyunlu ve Karakoyunluları meydana getiren Türkmen topluluklarının büyük çoğunluğunun mevcut olduğu görülmektedir. Burada zikrettiğimiz bu Türkmen topluluklarının, Safevi Devleti'nin kurucu unsurları oldukları ve sonraki dönemlerde yönetimde söz

sahibi oldukları hususunda tarih kaynaklarında açık bilgiler mevcuttur.<sup>43</sup> Bu Türkmen topluluklarının XVI. yüzyılın başlarında Şah İsmail etrafında toplanmalarını, sadece Şah İsmail’in gayretlerinin sonucu olduğunu kabul etmek tarihî gerçeklere aykırıdır. Onun propagandasının esas dayanağı olan Alevilik, Türklerin yeni tanıştığı bir inanç ve anlayış değildir. Bu inanç sisteminin köklerini, tarihî olarak Türkmenlerin İslamiyet’le ilk tanıştığı dönemlere kadar götürmek mümkündür.<sup>44</sup>

Akkoyunlu ve Karakoyunlu Devletlerinin Safevi hanedanına özel bir değer verdikleri öteden beri bilinen bir husustur. Hatta bu durum zaman zaman bu devletlerin mezhebî tutumlarını da tartışmaya açmıştır. Bir tarafta Uzun Hasan sarayında Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar’a özel bir konum vererek Şeyh Cüneyd’i kız kardeşi Hatice Begüm, Şeyh Haydar’ı ise kızı Alemşah Halime Begüm ile evlendirirken Karakoyunlu hükümdarı Cihan-şah ise Şeyh Cüneyd’in amcası oğlu Şeyh Cafer’e yakınlaşarak onun Erdebil postuna oturmasını sağlamıştır. Safevi hanedanının bu derece itibar görmesinin temel sebebi ise onlara tabii olan tebaanın hatırı sayılır bir nüfusunun olmasından kaynaklanmaktadır. Bu çerçevede Safevi Şeyhi, Şeyh İbrahim’in oğlu Şeyh Cüneyd, Akkoyunlularla iş birliği yaparken amcası oğlu Şeyh Cafer Karakoyunlu sultanı Cihan-Şah’ın yanında yer almıştır. Bazı kaynaklar ve araştırmacılar, Karakoyunluların ve Cihan-Şah’ın Şii; Akkoyunluların ve Uzun Hasan’ın Sünni olduğunu ileri sürseler de her iki hükümdarın tebaası olan, aynı zamanda da Safevi hanedanına bağlı olan yarı göçebe Türkmen toplulukların heterodoks yapıdaki dede ve babalara tabii olmaları, böyle bir durumun söz konusu olmadığını ya da en azından mezhebî ayrışmaların keskinleşmediğini ve bu toplulukların yüzeysel bir mezhep anlayışına sahip olduğunu göstermektedir.<sup>45</sup> Karakoyunluların resmen Şii olmadıkları tarih kaynaklarıyla sabit olduğu gibi Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan’ın da kız kardeşi Hadice Begüm Sultan’ı Anadolu’da Kızılbaşlığı yayan ve heterodoks yapıdaki Türkmen topluluklarının büyük çoğunluğu üzerinde çok güçlü bir etkisi olan ve “aşırı uç ya da taşkın Şii fikirler” yaydığı iddia edilen Şeyh Cüneyd’le evlendirmesi her iki beyliğin de

43 Söz konusu Türkmen toplulukları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kızılbaşlar Tarihi -Tarih-i Kızılbaşan-. Tercüme ve Notlar: Tufan Gündüz, İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2015; Kızılbaşlığın Tarihi (Târih-i Kızılbaşıyye). Tercüme, Notlar ve Tıpkıbasım. Şefaatin Deniz-Hasan Asadi, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015; Faruk Sümer, Karakoyunlular (Başlangıçtan Cihan-Şah’a Kadar) I. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992: 15-37.

44 Mehmet Temizkan, “Şah İsmail’in Anadolu Oymaklarının Desteğini Kazanmasının Sebepleri Üzerine.” Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi, S. 8, 1999: 473.

45 Sümer, a.g.e., 7-10.

en azından tebaasının Kızılbaşlardan oluştuğunu ve bugünkü anlamda Şii ya da Sünni olmadığını göstermesi bakımından yeterlidir. Kaldı ki daha önce altını çizdiğimiz XVI. yüzyıla ait Diyarbekir Vilayeti tahrir defterleri kayıtlarında yer alan şahıs adları da yöredeki Alevi/Kızılbaş nüfusunun yoğunluğunu açıkça göstermektedir. Buna bağlı olarak Şeyh Cafer'in, Şeyh Cüneyd kadar bu topluluklar arasında etkin olamamasından hareketle Şii ya da Sünni olabileceğini ileri sürmek de mümkün değildir. Her ne kadar bir kısım araştırmacılar Şeyh Cüneyd'den sonra Safevi şeyhlerinin Şiiliğe (hatta taşkın Şiiliğe) kaydığını ileri sürseler de aslında Safevi hanedanının ve dervişlerinin baştan beri heterodoks bir yapıya sahip oldukları ve Kızılbaş/Alevi inancını benimsedikleri güçlü olasılıktır. Şeyh Cüneyd'in, Safevi hanedanının yolundan çıktığı ve aşırı uç ya da taşkın Şii görüşler yaydığı hususundaki kabul ve görüşlerin Alevi/Kızılbaş inancı hakkındaki bilgilerin yetersizliğinden kaynaklandığı görüşüdeyiz. Bize göre, Şeyh Cüneyd öteden beri heterodoks yapıdaki Hz. Ali, Ehlibeyt ve Oniki İmam kültü merkezli şekillenen ve Türk tasavvuf geleneğine uygun bir işleyişe sahip olan Safevi Tarikatı geleneğini devam ettirmiştir. Nitekim Safevi tarikatının kurucusu Şeyh Safiyüddin-i Erdebilî'nin müritlerinin asıl tabanının ve büyük çoğunluğunun yarı göçebe Türkmen topluluklarından oluşması, Safevi Devleti'nin kuruluşunda yer alan Türkmen boy, oymak ve aşiretlerinin öteden beri sahip oldukları heterodoks inanç yapısı ve Şeyh Cüneyd'den sonra bu yapının belirginleşmesi bu durumun en somut delillerindedir.<sup>46</sup> Şeyh Cüneyd ve takipçisi olan oğlu Şeyh Haydar'ın diğer Safevi şeyhlerinden farkı ise bu yapılanmayı tıpkı Baba İlyas, Baba İshak ve Şeyh Bedrettin örneklerinde olduğu gibi siyasî ve askerî olarak kullanması ve bir propaganda aracı haline getirmesidir. Ancak daha da dikkat çekici olan Şeyh Haydar'ın askerî ve siyasî hareketini Kızılbaş terimi üzerine inşa etmiş olmasıdır.<sup>47</sup> Şeyh Cüneyd ve oğlu Şeyh

46 Safevi hanedanının başından beri heterodoks yapıda bir tasavvuf anlayışına sahip olma ihtimalinin güçlü bir olasılık olduğu ve Tahmasb döneminden sonra Şiileşmeye başladığı yönündeki görüş ve tartışmalar için bk. Akın, 2020a, a.g.e., 37-50; İlgar Baharlı, Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2021c: 99-115. Ayrıca Şeyh Safi'nin torunu Hoca Ali döneminde, Anadolu'da heterodoks bir inanç yapısına sahip olduklarını öğrendiğimiz çok sayıda Türkmen beyliklerinin, boylarının ve oymaklarının Safevi müridi oldukları, hatta Osmanlı padişahlarının dahi her yıl Erdebil Tekkesi'ne "Çerağ Akçesi" adı altında hediyeler gönderdikleri görülmektedir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hinz, a.g.e., 7-8.

47 Şeyh Haydar rüyasında Hz. Ali'nin, kendisinden müritlerini kızıl bir başlık giydirmesini istediğini görür ve uyandığında bu tacın şekli ve rengi halen aklındadır. Şeyh Haydar on iki dilimli kızıl bir tac yapar ve kendisine bağlı sufilere de bu tacın aynısını yaparak başlarına



Haydar’ın bu özelliklerini sonraki dönemlerde ortaya çıkan ve Kalenderi olarak adlandırılan Kızılbaş/Alevi şeyh ve dervişlerinde de görmekteyiz. Kaldı ki 1511 senesinde başlayan Şahkulu Ayaklanması’nın lideri “Şah Kulu Halife”nin isminin yukarıda örneklerini verdiğimiz 1518 ve sonrası dönemlerdeki tahrir kayıtlarında en çok rastlanan şahıs isimlerinden biri olması da konuyla ilgili kayda değer bir tespittir.

Tarihî kaynaklarda ağırlıklı olarak Şii ya da Gâlî Şia oldukları kabul edilen Karakoyunluların Sünni olduklarını öne süren araştırmacılar da mevcuttur. Bilhassa hükümdar Cihanşah’ın özelliklerinden hareketle başta Minorsky olmak üzere birçok araştırmacı ise Karakoyunluların *Gâli Şia* ya da *Ehl-i Hak* olduğunu iler sürmüşlerdir. Minorsky’e göre Anadolu’daki isyanları ortaya çıkaran tasavvufi sistemler, Hurûflilik, Müşa’şa’lar ve Ehl-i Haklar Karakoyunluların inanç sistemiyle ortaktır. Karakoyunluları Şii, Gâlî Şia ya da Ehl-i Hak olarak tanımlayan diğer çalışmaları da göz önünde bulundurduğumuzda bu devletin ve Cihanşah başta olmak üzere yöneticilerinin mezhebî eğilimlerinin kökeninin Şiilik olduğu üzerinde fikir birliği vardır. Konuyla ilgili farklı bir görüş ise Abdülbaki Gölpınarlı’ya aittir. Gölpınarlı, Karakoyunlu topluluklarının bakiyesinden hareketle *Ali’ül-Labî* ve *Ehl-i Hakk* inançlarından söz ederek bu toplulukları Kızılbaş adlandırması altında sınıflandırsa da Kızılbaşlığın Şiilikten çıkma olduğunu ifade eder.<sup>48</sup> Aslında bu görüşlerin ortaya çıkmasının temel sebebi, Karakoyunluların mezhebî eğilimleri incelendiğinde Şii ve Sünni inançtan farklı bazen de her iki mezhebin özelliklerini yansıtan bir görünüme sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. Ancak bu noktada Karakoyunluların en önemli hükümdarı Cihanşah’ın divanı dışında Diyarbakır Alevilerine ait bir cönkte ve İran’ın İlhıçı şehrinde yaşayan *Kırklar (Celten) Ocağı* mensuplarının cemlerinde icra edildiğini tespit ettiğimiz şüirlerinin içeriği onun inançsal eğilimini net bir biçimde

---

giymelerini ister. Böylece ona bağlı olan tüm sufler ve müritler on iki dilimli bu kızıl başlığı giymeye başlarlar. Zamanla bu başlık “Tac-ı Haydarı” adıyla anılmaya başlar. Şeyh Haydar ve Safevi taraftarlarına başlarına giydikleri bu başlık sebebiyle “Kızılbaş” denmeye başlanır. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Akın, 2020a, a.g.e., 39. Ayrıca Hamidreza Sohrabiabad, Şeyh Haydar’ın “Kızılbaş” adlandırmasını ön plana çıkarmasından önce Akkoyunlu ve Karakoyunlu Devletleri himayesinde bulunan Türkmen topluluklarının mezhepsel eğilimlerinin “Ön-Kızılbaşlık” evresi olarak değerlendirilebileceği hususunda görüş sunar. Söz konusu çalışma için bk. Hamidreza Sohrabiabad, “Akkoyunluların Mezhepsel Eğilimleri Üzerine Bir Değerlendirme.” *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, S. 18, 2018: 203-224.

48 Konu hakkında ayrıntılı bilgi ve kaynaklar için bk. Sohrabiabad, Hamidreza-Bülent Akın, “Tarihî Bulgular ve Hakîki’nin Bilinmeyen Şiirlerinden Hareketle Karakoyunluların Mezhebi Eğilimleri Üzerine Yeni Tespit ve Görüşler.” *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, S. 19, 2019: 179-224; Baharlı, a.g.e., 167-208.



gösterir niteliktedir. Bu şiirlerin içerisinde bazılarında Cihanşah'ın Aleviliğinin temel inanç ve ritüel terimlerini doğrudan konu edinmiş olduğunu görürüz. Üstelik bu kavram ve terimler arasında Aleviliğin olmazsa olmaz kurumları Musahiplik, Rehberlik ve Mürebbilik de mevcuttur. Bilhassa doğrudan Musahipliği konu edindiği iki ayrı gazeli mevcuttur. Ayrıca musahip, mürebbi, rehber, pir, yol, erkân ve tarik gibi terimlerin de Alevilikteki anlam içerikleriyle gazellerde bir arada kullanıldığı dikkat çeker.<sup>49</sup>

“Her kimin **musâhibi** yoktur gelmesin meydân ara  
Ona yol yokdur gezüp seyreyle ‘ummân ara

Olmayan **ehl-i musâhib** tanımamış rabbisin  
Tanımayan rabbisin ser-geştedir devrân ara

Mustafa kıldı **refikini** ‘Aliyye’l Mürteza  
Şah-ı Merdan söyledi meydân ara merdân ara

Hak yakınındır Şeriat **rah-ı erkân-ı tarik**  
Menzilin olur hakikat cân ara cânan ara.<sup>50</sup>

...

“Bir **mürebbî vü musâhib** mânide ikrâredir  
Bu sözü inkâr idenler mürşide inkâredir.<sup>51</sup>

...

“Sûfiyâ sâf ol bu gün çün **râh u erkân** sendedir  
Çünkü tevhîd ehlinin dîn ile îmân sendedir

**Yol** şeri’atdır tarikatdır hakikat m’arifet  
Anları zâhir iden bu nutk-ı beyân sendedir.<sup>52</sup>

...

49 Alevilikte Musahiplik Kurumu etrafında oluşan kavram ve terimler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Ersal, “Alevî İnanç Sistemindeki Ritüelik Özel Terimler: Musahiplik.” *Turkish Studies*, V. 6/1 Spring 2011: 1058-1083.

50 Sohrabiabad-Akın, a.g.m., 206.

51 Sohrabiabad-Akın, a.g.m., 207.

52 Sohrabiabad-Akın, a.g.m., 207-208.

“**Pîre hizmet** eyleyenler kâmil insân olur  
Pîre hizmet itmeyenler bilmedü **erkân** nedir

Kâmil insan Muhammed şer‘-i pîr-i **erkân-ı tarik**  
**Pîr** ile **erkâna** gel ta bilesin bu kân nedir.”<sup>53</sup>

Alevi cem ritüellerinde Şah İsmail Hatayî’nin dîvânında yer alan şüirlerin aslı hizmet düvaz imamları olarak icra edildiği bilinmektedir. Aşağıda ilk iki beytine yer verdiğimiz “bağışla” redifli düvaz imamı hemen hemen bütün Alevi ocaklarının cem ritüellerinde icra edilmesi zorunlu kabul edilen manzumelerdendir.

“Günâhum çok Hudâ için bağışla  
Muhammed Mustafâ için bağışla

Bilürdüm hadden aşupdur günâhum  
‘Aliyyü’l-Murtazâ için bağışla.”<sup>54</sup>

Diğer taraftan Cihanşah Hakiki’nin şüirlerindeki benzer olarak Alevi inancına özgü kavram ve terimlerin kullanımına Şah İsmail Hatayî şüirlerinde de tesadüf ederiz. Bunlar içerisinde en belirgin olan beyitlerden birkaç örneği şöyle sıralayabiliriz:

“Kavli yalancı ile olma **musâhib** çek elün  
Hem-dem olmak dîv ile külli ziyândur bilene.”<sup>55</sup>

...

“Şahı hak diyüben girdük bu **yola**  
Hüseynîyüz bugün devrânımızdur

**Yolumuz** incedür inceden ince  
Bu yolda baş virmek **erkânımızdur.**”<sup>56</sup>

...

53 Sohrabiabad-Akın, a.g.m., 210.

54 Muhsin Macit, Hatayî Dîvânı İnceleme-Tenkitledi Metin-Tıpkı Basım. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017: 525.

55 Macit, a.g.e., 522.

56 Macit, a.g.e., 295.

“Dînin içinde îmândur **musâhib**  
Könül tahtında sultândur **musâhib**

**Yola** eğri giden menzile ermez  
Sulûk içinde **erkândur musâhib**

**Musâhib yol** varandur ey Hatâyî  
Muhabbet hân-dâmındur **musâhib**.”<sup>57</sup>

Yukarıda yer verdiğimiz beyitler Cihan-şah Hakiki ve sonrasında Şah İsmail Hatâyî'nin gazellerinde Aleviliğe dair temel inanç ve ritüel hususlarının icrasına ve manasına dair adeta Buyruk edasıyla işlenmiş birer örnek niteliğindedir. 1438-1467 yılları arasında yaşamış olan Cihanşah'ın şiirlerinde XV. yüzyılda Alevi inancına dair temel kavramların köklü bir biçimde varlık gösterdiğine tanık olmaktadır. XVI. yüzyılın başında yaşayan Şah İsmail Hatâyî'nin şiirlerinde de bu örneklerle fazlasıyla tanık olmak mümkündür. Yine XVI. yüzyıla ait tapu tahrir kayıtlarında yer verilen şahıs isimlerinin özellikleri de XV. ve XVI. yüzyıllarda Aleviliğin teolojik arka planının ve dinî ritüel evreninin çok önceleri oluştuğunu göstermektedir. Bunlar içerisinde bilhassa musahip, mürebbi, rehber, erkân vb. terimlerin sadece Alevi inancına özgü olduğu göz önünde bulundurulduğunda Aleviliğin oluşumunun bu yüzyıllarda çoktan tamamlandığı ve yaygınlaştığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu tespit de XVI. yüzyıl ve öncesindeki mezhebî tutumlara yönelik çalışmalarda Aleviliğin göz ardı edilmemesi ve “Gâli Şia” ya da “Gulat-ı Şia” kavramları çatısı altında Şiilik ile aynı kategoride ele alınmaması gerektiğini açıkça göstermektedir.

### Tartışma ve Sonuç

XVI. yüzyıl öncesinde Aleviliğe dair temel terminolojinin dört başı mamur bir biçimde oluşmuş ve kullanılmakta olması, Alevi terimine bugünkü anlam içeriğiyle Alevi inancını ve Kızılbaşlığı kapsayacak biçimde XV. yüzyıldan itibaren yazılı kaynaklarda yer verilmesi, XVI. yüzyıla ait tapu tahrir kayıtlarındaki şahıs isimlerinin Alevi inancının temel inanç ve ritüel dünyasıyla örtüşmesi, Safevilerin inançsal yapısına dair güncel tespit ve değerlendirmeler; Şiilikten bağımsız oluşan bir Alevi/Kızılbaş inancının varlığının ve bu inancın Şiilikten önce ortaya çıkmış olma ihtimalinin

57 Şah İsmail Hatâyî Külliyyâtı. (Yay. Haz. Babek Cavanşir Ekber N. Necef), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006: 183.

daha yüksek olmasına işaret ettiği gibi bu konunun yeni tespit ve tahliller üzerinden tartışmaya açılmasına kapı aralamaktadır. Kaldı ki Cihanşah Hakikî'nin yeni tespit ettiğimiz şüirlerinde yer verdiği Aleviliğe özgü oldukça bilinen kavram ve terimler de bu sorgulamanın gerekliliğine açıkça işaret etmektedir.

Burada sorgulanması ve tartışılması gereken asıl husus ise “Kızılbaş” teriminin Alevi inancını tanımlamada ve adlandırmada “Alevi” teriminden daha erken bir dönemde kullanılmaya başlandığı ya da yaygınlaştığı görüşüdür. 1455 yılında düzenlenmiş olan Çepnilerin yerleşik bulunduğu Ordu'ya ait tahrir defteri kayıtlarında yörenin “Bölük-i Niyabet-i Ordu nam-ı diğer Alevî” şeklinde kayıtlı olması Alevi teriminin Şeyh Cüneyd'in oğlu Şeyh Haydar (d. 1459-60 - ö. 1488) tarafından siyasî ve askerî bir terim olarak kullanılmaya başlayan ve sonrasında yaygınlaşan Kızılbaş sözcüğünden önce (en azından eş zamanlı olarak) kullanımda olduğunu ve resmî kayıtlara geçecek kadar yaygınlaştığını göstermektedir. Nitekim Alevî sözcüğünün bugünkü Alevilik anlamında kullanıldığı tapu tahrir kayıtlarının ise ilk olarak Şeyh Haydar'ın doğumundan 5 yıl önce, yani 1455 yılında düzenlendiği göz önünde bulundurulduğunda Alevî sözcüğünün bu toplulukları tanımlamada “Kızılbaş” sözcüğünden daha eski olma ihtimalinin olduğu görülecektir. Bu tespit, temelde teolojik ve doktrin olarak tasavvufî bir yapılanma özelliği gösteren Aleviliğin Safevi şeyhleri Şeyh Cüneyd ve oğlu Şeyh Haydar'dan sonra siyasallaşmaya başladığını ve Şeyh Haydar tarafından Kızılbaş sözcüğünün bu çerçevede tercih edildiği çıkarımını ortaya koymaktadır ki adı geçen Safevi şeyhleri ve sonrasında Şah İsmail'in attığı siyasî ve askerî adımlar da bu tezi doğrulamaktadır. Nitekim çalışmada yer verdiğimiz XVI. yüzyıla ait metinlerde Alevi teriminin Kızılbaş sözcüğünün aksine “semâ/semah” ritüeli ile özdeşleştirilmesi de bu tezimizi onaylayan bir diğer dikkate değer husustur.

- AKIN, Bülent (2020a). *Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail'in Anayurdu Diyarbakır – Tarih, İnanç, Kimlik, Ocaklar ve Ritüeller*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- AKIN, Bülent (2020b). *Mitten Tasavvufa Alevi Ritüellerinin Sır Dili Kırklar*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- BAHARLU, İlgar (2021a). “Safevî Dönemi Kızılbaş Türkmen Toplumunda Kadın (Bir Kızılbaş Kadın Örneği Taçlı Begüm).” *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cilt: 61. 2021/1. 339-355.
- BAHARLU, İlgar (2021b). Safevîler Döneminde Sema (Semah) (Kronikler, Seyahatnâmeler ve Minyatürlerde). *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 2021/ 97. 11-28.
- BAHARLU, İlgar (2021c). *Şah'ın Babçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- BAHARLU, İlgar (2022). “Safevîler’de Dönüşüm Sembolü Olarak Başkentler: Kazvin ve İsfahan”. *Gağiantep University Journal of Science*. 2(3). 1720-1732.
- BODROGI, Krisztina Kehl (2012). *Kızılbaşlar/Aleviler*. Çev. Oktay Değirmenci ve Bilge Ege Aybudak, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BOZKURT, Fuat (2013). *Bıyruk İmam Cafer-i Sadık Bıyruğu*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- BROWNE, Edward G (1924). *A History of Persian Literature in Modern Times (A.D. 1500-1924)*. London: Cambridge at the University Press.
- CAVANŞİR, Babek ve Necef, Ekber N (2006). *Şah İsmail Hatâ’î Külliyyâtı*. İstanbul: Kaknüs Yayınları
- DENİZ, Şefaatin ve Asadi, Hasan (2015). *Kızılbaşlığın Tarihi (Târîh-i Kızılbaşîyye). Tercüme, Notlar ve Tıpkıbasım*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- DRESSLER, Markus (2016). *Türk Aleviliğinin İnşası Oryantalizm, Tarihsellik, Milliyetçilik ve Din Yazımı*. Çev. Defne Orhun. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- EKİNCİ, Mustafa (2010). *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- ERGUN, Sadeddin Nüzhet (1944). *Bektaşî Edebiyatı Antolojisi Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*. İstanbul: Maarif Kitaphanesi/Kenan Matbaası.
- ERPOLAT, M. Salih (2016). “Osmanlı Arşiv Belgelerinden Türkmen-Alevî Varlığını Tespit Etmenin Zorlukları ve İmkânları (Diyarbakır Vilayeti Örneği XVI. Yüzyıl)”. *Alevilik Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*. 2016/13. 111-130.
- ERPOLAT, M. Salih (2019). “XVI. Yüzyılda Eleşkird, Şelve, Diyadin, Bayezid ile Ovacık Sancaklarındaki Kişi Adları Üzerinde Tasavvuf ve Hz. Ali Muhabbetinin Yansımaları?”. *Alevilik Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*. 2019/ 20. 31-88.
- ERPOLAT, M. Salih (2020). “XVI. Yüzyılın Başlarında Tutulan Tahrir Defterlerinde Kızılbaşlara Dair Notların Tarih Açısından Önemi”. *Alevilik Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*. 2020/22. 149-178.
- ERSAL, Mehmet (2011). “Alevî İnanç Sistemindeki Ritüelîk Özel Terimler: Musahiplik.” *Turkish Studies*, V. 6/1 Spring. 1058-1083.

- ERSAL, Mehmet (2016). *Alevilik Kavramlar ve Ocak Sistemi -Çubuk Havzası Örneği*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları Araştırma Dizisi: 25.
- ERSAL, Mehmet (2016). “Alevi İnanç Sisteminde Dem Kültü ve Dem Geldi Semahları.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 2016/77. 127-173.
- GÜLTEN, Sadullah (2016). “Osmanlı Devleti’nde Alevi Sözcüğünün Kullanımına Dair Bazı Değerlendirmeler”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*. 2012/11. 29-35.
- GÜNDÜZ, Tufan (2015). *Kızılbaşlar Tarihi -Tarih-i Kızılbaşan-. Tercüme ve Notlar*. İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- HINZ, Walther(1992). *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd XV. Yüzyulda İran’ın Millî Bir Devlet Haline Yükselişi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- KAPLAN, Doğan (2012). *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.
- KAPLAN, Doğan (2014). *Safeviler ve Kızılbaşlık -Aleviliğin Tarihsel Temelleri*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- KARADENİZ, Yılmaz (2015). “Safevi Tarikatı’nın Seyidliği ve Şüliği Meselesi.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*. 2015/75. 15-28.
- KESREVİ, Ahmed (1355). *Şeyh Safi ve Tebareş*. Tahran.
- KILIÇ, Filiz. (Haz.) Âşık Çelebi (2010). *Meşâ’irü’ş-Şu‘arâ İnceleme Metin (3 Cilt)*. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.
- KURNAZ, Cemal (1987). *Hayâlî Bey Divanı Tablîli*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- KUTLU, Sönmez; (haz.) Parlak, Nizamettin (2008). *Şeyh Safiyeddin Erdebîlî İshak İbni Cebraîl (650-735 H./ 1252-1334 M.) Makâlât Şeyh Safi Buyruğu*. İstanbul: Horasan Yayınları.
- KUTLU, Sönmez (2008). *Alevilik-Bektaşilik Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkiye-i Şeyh Safi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- MELIKOFF, Irene (2011a). *Uyur İdik Uyardılar Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. İstanbul: Demos Yayınları.
- MELIKOFF, Irene (2011b). *Kırklar’ın Ceminde*. İstanbul: Demos Yayınları.
- OCAK, A. Yaşar (2009). *Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu’da İslam Heterodoksisinin Doğuşuna Kısa Bir Bakış*”. *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. Ed. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- OCAK, A. Yaşar (1999). *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süfîlik: Kalenderler (XIV-XVII. Yüzyullar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- ROEMER, Hans Robert (1380). *Devran-ı Safevîyan*. Çev. Yakub Ajend. Tehran: İntişarat-ı Ca.
- SEZGİN, Abdülkadir (1998). “Alevilik Çalışmalarında Usûl ve Osmanlı Arşiv Belgeleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 1998/6. 49-58.
- SOHRABIABAD, Hamidreza (2018). “Akkoyunluların Mezhepsel Eğilimleri Üzerine Bir Değerlendirme.” *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. 2018/18. 203-224.
- SOHRABIABAD, Hamidreza ve Akın, Bülent (2019). “Tarihi Bulgular ve Hakîki’nin Bilinmeyen Şiirlerinden Hareketle Karakoyunluların Mezhebi Eğilimleri Üzerine Yeni Tespit ve Görüşler.” *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. 2019/19. 179-224.
- SÜMER, Faruk (1992). *Karakoyunlular (Başlangıçtan Cihan-Şah’a Kadar) I. Cilt*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- TARLAN, Ali Nihat (1992). *Hayâlî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.

- TAŞĞIN, Ahmet (2009). "Modernite ile Karşılaşma ve Alevî-Bektaşî Kavramlarının Yeni Anlamları Üzerine". *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. Ed. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- TEMİZKAN, Mehmet (1999). "Şah İsmail'in Anadolu Oymaklarının Desteğini Kazanmasının Sebepleri Üzerine." *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 1999/8.
- TOPAL, Seyid Ali (2008). *Celalzâde Salih Çelebi'nin Tarih-i Sultan Süleyman İsimli Eseri*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara:
- TÜRKDOĞAN, Orhan (2006). *Alevî Bektaşî Kimliği Sosyo-Antropolojik Araştırma*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- UZUN, Süreyya (2011). *Üsküdarlı Aşkât Divanı Tenkîtlî Metin, Nesre Çeviri ve 16. YY. Osmanlı Hayatının Divandaki Yansımaları*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- YAMAN, Ali (2011). *Alevîlik-Kızılbaşlık Tarihi*. İstanbul: Nokta Kitap.
- YEDİYILDIZ, Bahaeddin (2018). *Hacemiroğulları Beyliği'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne Ordu Tarihinden İzler*. Ordu: Ordu Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- YILDIRIM, Rıza (2018). *Alevîliğin Doğuşu Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri 1300-1501*. İstanbul: İletişim Yayınları.

## BEDRİ NOYAN DEDEBABA'NIN HEKİMLİĞİ

*Bedri Noyan Dedebara's Doctoring*

### Die Medizinische von Bedri Noyan Dedebara

Aziz ALTI \*

ÖZ

1912 senesinde günümüzde Yunanistan'ın bir şehri olan Serez'de doğan Bedri Noyan, ilk ve orta öğrenimini Anadolu'nun muhtelif yerlerinde tamamlamıştır. 1931 yılında İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesinde yüksek tahsiline başlamıştır. Tıp Fakültesi öğrencilik yıllarında hocalarıyla ve arkadaşlarıyla iyi diyaloglar kurmayı başaran Noyan, aynı zamanda sosyal etkinliklere de dahil olarak aktif bir öğrencilik yaşamına sahip olmuştur. İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesindeki eğitimini 1937 yılında tamamlayarak buradan mezun olmuştur. 1937 yılında hekimlik mesleğine başlayan Noyan, aynı yıl vatani görevini yerine getirmek için askere gitmiştir. Askerlik görevini ifa etmesinin ardından bir müddet İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Hijyen Enstitüsü'nde Asistan olarak çalışmıştır. Daha sonra ihtisasını Ankara Numune Hastanesinde kulak burun boğaz kliniğinde yapmıştır. Ardından mütehassis olarak Diyarbakır ve Gaziantep hastanelerinde çalışmıştır. Diyarbakır'da görev yaptığı yıllarda bir dönem Diyarbakır Halkevi başkanlığı görevini de yürüten Noyan, bu vazifede iken halk sağlığına yönelik çalışmalarda bulunmuştur. 1946 yılında İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesinde girdiği sınavı başarıyla geçerek kulak, burun ve boğaz alanında doçent unvanını almıştır. 1946'dan 1951 yılına kadar İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesinde öğretim üyesi olarak çalışmıştır. 1951 yılında üniversitedeki öğretim üyeliği görevinden ayrılan

\* Doç. Dr., Munzur Üniversitesi Tarih Bölümü, Tunceli, ORCID: 0000-0002-5009-9438.



Noyan, Aydın'da serbest hekim olarak çalışmaya başlamıştır. 1958 senesinde Bektaşiliğe intisap eden Noyan, derviş, baba ve halifebaba makamlarının ardından 1960 yılında "Dedebaba"lık makamına seçilmiştir. Noyan, Bektaşiliğin "Babagân" kolunun en üst mertebesi olarak bilinen Dedebabalık makamında 37 yıl görev yapmıştır. Bedri Noyan Dedebaba hekimlik mesleğini ise 1987'ye kadar aktif olarak icra etmiştir. Çok yönlü bir kişiliğe sahip olan Noyan, kaleme aldığı tasavvuf temalı hatlarına hekimlik duygularını da yansıtmıştır. Noyan yaptığı çalışmalarla da Tıp literatürüne önemli katkılar sunmuştur. Bu makalede Bedri Noyan Dedebabanın hekimlik geçmişi ele alınmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Bedri Noyan, Bektaşi, Dedebaba, Hekim, Babagân.

## ABSTRACT

Bedri Noyan who was born in Serez, which is today a city in Greece in 1912, completed his primary and secondary education in various parts of Anatolia. He started his higher education at Istanbul University Faculty of Medicine in 1931. Noyan, who managed to establish good dialogues with his professors and friends during his student years at the Faculty of Medicine, also had an active student life by participating in social activities. He completed his education at Istanbul University Faculty of Medicine and graduated from there in 1937. Noyan, who started his medical career in 1937, went to the military in the same year to fulfill his national duty. After completing his military service, he worked as an assistant at the Hygiene Institute of Istanbul University Faculty of Medicine for a while. Later Noyan did his specialization in the ear, nose, and throat clinic at Ankara Numune Hospital. Afterwards, he worked as a specialist in Diyarbakır and Gaziantep hospitals. Noyan, who also served as the president of Diyarbakır Community Center for a while during his time in Diyarbakır, carried out studies on public health while in this position. In 1946, he successfully passed the exam at Istanbul University Faculty of Medicine and received the title of associate professor in the field of ear, nose and throat. He worked as a faculty member at Istanbul University Faculty of Medicine from 1946 to 1951. Noyan who left his teaching position at the university in 1951, started working as a freelance doctor in Aydın. Noyan, who converted to Bektashism in 1958, was elected to the position of "Dedebaba" in 1960, after the positions of dervish, baba and halifebaba. Noyan served in the dedebaba position, known as the highest rank of the Babagân branch of Bektashism, for 37 years. Bedri Noyan Dedebaba actively practiced medicine until 1987. Noyan, who has a versatile personality, also reflected his feelings about medicine in the Sufi-themed lines he wrote. Noyan has made significant contributions to the medical literature with his studies. In this article, Bedri Noyan Dedebaba's doctoring history has been tried to be discussed.

**Keywords:** Bedri Noyan, Bektashi, Dedebaba, Doctor, Babagân.

## ZUSAMMENFASSUNG

Bedri Noyan wurde 1912 in Serres, einer Stadt im heutigen Griechenland, geboren und absolvierte seine Grund- und Sekundarschulbildung in verschiedenen Teilen Anatoliens. Im Jahr 1931 begann er sein Studium an der Medizinischen Fakultät der Universität Istanbul. Während seiner Studienzeit an der Medizinischen Fakultät gelang es Noyan, gute Kontakte zu seinen Lehrern und Freunden zu knüpfen und er führte ein aktives Studentenleben, während dessen er sich an unterschiedlichen sozialen Aktivitäten beteiligte. 1937 schloss er sein Studium an der Medizinischen Fakultät ab. Im selben Jahr begann Noyan seine Karriere als Arzt und ging im selben Jahr zum Militär, um seine staatsbürgerliche Pflicht zu erfüllen. Nach seinem Militärdienst arbeitete er eine Zeit lang als Assistent im Institut für Hygiene an der Medizinischen Fakultät der Universität Istanbul. Anschließend absolvierte er seine Spezialisierung in der Hals-, Nasen- und Ohrenklinik des Numune-Krankenhauses in Ankara. Danach arbeitete er als Facharzt in den Krankenhäusern von Diyarbakır und Gaziantep. Während seiner Dienstjahre in Diyarbakır war Noyan auch eine Zeit lang Präsident des Diyarbakır-Volkshauses und führte in dieser Funktion Studien zur öffentlichen Gesundheit durch. Im Jahr 1946 legte er erfolgreich die Prüfung an der Medizinischen Fakultät der Universität Istanbul ab und erhielt den Titel eines außerordentlichen Professors für Hals-, Nasen- und Ohrenheilkunde. Von 1946 bis 1951 arbeitete er als Dozent an der Medizinischen Fakultät der Universität Istanbul. Im Jahr 1951 verließ Noyan seine Position als Dozent an der Universität und begann, als freiberuflicher Arzt in Aydın zu arbeiten. 1958 wurde Noyan in den Bektaschismus eingeweiht und 1960 in das Amt des „Dedebaba“ gewählt, das auf die Ämter des Derwischs, des Baba und des Halifebaba folgt. Noyan bekleidete 37 Jahre lang das Amt des Dedebaba, das im bektaschitischen Babagân-Orden als höchster Rang gilt. Bedri Noyan Dedebaba praktizierte bis 1987 aktiv als Arzt. Der vielseitige Noyan drückte seine Gefühle als Arzt in seinen Kalligraphien aus, in denen er sufistische Themen verarbeitete. Mit seinen Werken leistete Noyan auch einen wichtigen Beitrag zur medizinischen Literatur. In diesem Artikel wird die medizinische Laufbahn von Bedri Noyan Dedebaba erörtert.

**Schlüsselwörter:** Bedri Noyan, Bektaschiten, Dedebaba, Arzt, Babagân.

## Giriş

Bektaşiliğin tarikat silsilesi içinde Babagân kolunun en üst mertebesinde Dedebaralık makamı yer almaktadır. 16. yüzyılda Balım Sultan tarafından Bektaşilikte mücerretlik erkanı ihdas edilmiş ve ardından Sersem Ali Baba ilk dedebaba unvanı ile tarihteki yerini almıştır (Altı, 2019: 42-46). Tarihsel süreç içinde çalışmamıza da konu olan Bedri Noyan 1960-1997 yılları arasında Bektaşilerin otuz altıncı Dedebarası olarak görevini ifa etmiştir (Üzüm, 2007: 214). Bedri Noyan, “Dedebara” kimliğinin yanı sıra farklı meziyetlere sahip idi. O şair, hattat, ressam, söz yazarı ve aynı zamanda bir hekim idi. Noyan, ilk etapta Dedebara vasfıyla ön plana çıktığı için kendisinin bu özelliğine yönelik çalışmalar kaleme alınmıştır. Bunun yanı sıra hattatlığına (Balibeyoğlu, 1998: 49-52) ve şairliğine dair çalışmalar da mevcuttur (Kurdoğlu, 1967: 482-486). Ancak bunlar maalesef yeterli değildir. Abdurrahman Güzel de Noyan'ın sanatçı kişiliğinin önemini vurgulamış, bu alana yönelik çalışmaların yapılmasını temenni etmiştir (Güzel, 1998: 24). Bununla birlikte Bedri Noyan Dedebaranın hayatını idame ettirdiği ve meslek olarak icra ettiği hekimlik kimliğinin de derli toplu olarak şimdiye kadar ele alınmamış olması bizi bu yönde bir çalışmaya yöneltmiştir. Kulak, burun ve boğaz uzmanı olan Bedri Noyan, ihtisas alanında rüştünü ispat etmiş akademik kariyer basamaklarını geçerek alanında “Doçent” unvanını almıştır. 1960 yılında Bektaşiliğin Babagân kolunun Dedebarası olan Bedri Noyan, yaptığı çalışmalarında ve verdiği icazetnamelerinde Dedebara unvanıyla birlikte Doçent, Doktor ya da Op. Dr. unvanlarını da kullanmıştır. Bu durum onun hayatının her alanında hekimlik unvanını kullandığını göstermesi açısından mühimdir. Bu çalışmada Bedri Noyan Dedebaranın hekimliği üzerinde durularak kendisinin bu yönü hakkında var olan literatür eksikliğine katkı sunulması amaçlanmaktadır.

## Üniversiteye Kadar Olan Eğitimi

Asıl adı Salih Bedreddin olan Bedri Noyan, 1912'de subay olan babasının görev yaptığı Serez'de doğdu. Babasının adı İsmail Hakkı, annesinin adı ise Refia Hanım idi (Noyan, 1998: 350)<sup>1</sup>. Doğduğu sene ailesi Anadolu'ya dönüş yaptı ve babasının memuriyet hayatından dolayı Manisa'da başladığı eğitim hayatına değişik şehirlerde devam etmek zorunda kaldı (Üzüm, 2007: 214). Liseyi Samsun Lisesinde okudu. Bedri Noyan, Samsun Lisesi defterine 323 numara ile 1328 (M. 1912-1913) Serez doğumlu İ. Hakkı oğlu Bedri Efendi olarak kayıtlara geçmiştir. Bedri Noyan'ın okulda

1 Kitapta Bedri Noyan Dedebara'nın anlatıldığı bölümü Sabahaddin Noyan yazmıştır.

gördüğü dersler ile derslerdeki başarı durumu şu şekildedir: Türkçe-Edebiyat 5, Felsefe-İçtimaiyat 5, Tarih-Coğrafya 5, Tabii İlimler 4, Fiziki İlimler 3, Riyazi İlimler 3, Ecnebi Lisanı 5, Beden Terbiyesi ise 5'ti. Sekiz dersten toplamda otuz beş puan alan Bedri Efendi terfi ederek iyi dereceyle şahadetnamesini (diploma) almaya hak kazanmıştır (Samsun Lisesi Evrakı.). Böylece Bedri Noyan 1931 senesinde Samsun Lisesinden mezun olmuştur (Soyyer, 2019: 334). Ailesinin adı Serdarzâde olarak anılıyordu. Aile, soyadı kanunu yürürlüğe girdiğinde “Serdar” soyadını almak istemişse de Türkçe olmadığı gerekçesiyle bu kelimeyi kullanamamışlardır. Daha sonra “eşit” anlamına gelen Noyan soyadını almışlardır (Aydın, 1998: 33).

### Hekimliğe Açılan Kapı: İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Yılları

Bedri Noyan, 1931 senesinde Samsun Lisesini bitirmesinin ardından aynı yıl İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesine kaydını yaparak meslekî kariyerine ilk adımını atmıştır (Soyyer, 2019: 334). Noyan, eğitimi esnasında İstanbul'daki Leyli Tıp Talebe Yurdu'nda kalmıştır. Noyan'ın kaldığı bu yurt binası muhtelif yıllarda Askeri Tıbbiye Mektebi olarak kullanılan binanın yanındaki konaktır (Bamaç vd., 1970: 81). Dönemin hükümeti tarafından tıp öğrencilerinin barınma sorunlarını çözmek ve tıp fakültesini daha cazip hale getirmek için İstanbul'daki eski paşa konaklarından bazıları yurtlara dönüştürülmüştür. Tıp fakültesi öğrencileri altı yıllık eğitimleri neticesinde bu yurtlarda kaldıkları için dört yıllık mecburi hizmetleri doğuyordu<sup>2</sup>. Noyan da bu yurtlarda barındığı için mezuniyeti akabinde kendisine mecburi hizmet doğacaktı.

Yıllar sonra Noyan Tıp Fakültesi'ndeki arkadaşlarını ve oraya yönelik düşüncelerini şu satırlarla dile getirmişti: “P.C.N<sup>3</sup> sınıfında çeşitli liselerden gelerek üniversite öğrenimine başladık. İlk günlerin ürkekliği geçer geçmez hepimiz birbirimize kaynadık. Altı yıllık uzun ve çetin bir öğrenim yolunda kader birliği edecek olmamız, seçtiğimiz yolun insancılığı, tıbbiyeli oluşun bize hemen ilk günlerden aşlanmış gelenegi ve ilahi tesadiifün de iyi huylu gençleri bir araya getirmesi bu kaynaşmanın ana faktörleridir.

*Çalışkan bir sınıftık. İçimizde hemen hemen tembel hiç yoktu. Öğrenim yıllarımızda en az fire veren sınıf olduğumuz gibi sonradan da kırka yakın üniversite öğretim üyesi, yüzden fazla da mütebassis vermeye, otuz yıldan beri kırılmayan ve ileride de zor kırılacak olan bir rekorumuz var. Otuz yıl önce doktor olduğumuzda yayımladığımız albümün yapraklarını karıştırıyorum.*

2 <https://nilufergokce.com/makale/dr-refik-saydam-leyli-tip-talebe-yurdu>

3 Tıp Fakültesinin birinci sınıfı P.C.N. olarak adlandırılmaktaydı. Bkz. (Uğurlu, 1994: 82).

*Yıl 1932... P.C.N. deyiz... (şimdiki F.K.T). Çeşitli liselerden gelmiş arkadaşlar eski Zeynep Hanım Konağı'nın büyük salonunda ders görüyoruz. Mustafa Hakkı Nalçacı Kimya, Ali Vebbi Hayvanat, Esad Şerafeddin Hoca Nebatat okutuyorlar. Fizik dersi Tefik Bey adında bir hocada. Bir de Türk maarifine ve Darülfünun'un yani eski üniversitemizin kuruluşunda emekleri geçmiş, çok yaşlı muhterem bir zat olan Said (Gelenbevi) Hocamız da Fizğin Elektrik bölümünü okutuyor.*

*Said Hocamız emeklilik yaşında olmasına rağmen "Ders verirken ölmek isterim" isteğine bürmeten kendisine haftada bir saat ders verilmiş. O zaman cuma günü hafta tatili. Perşembeleri öğleye kadar ders var. Said Hocamızın dersi Perşembeleri ilk saatte.*

*Ders yılı başında ilk derste hocamız kürsiye çıktı. Bizlere hoş geldiniz hepimize başarılar dilerim yollu bir iki söz söyledi. Sonra: "Her yıl bir arkadaşınız bana yardım eder, gelir ben ders verirken çizilecek şekilleri, yazılacak formülleri karatahtaya çizer, yazar. İçinizden yazısı güzel, resim yapabilen bir arkadaşınız kim var ise rica edeyim, bana yardıma buyursun" dedi. Arkadaşlar da bendenizi salık verdiler. Said Hoca'nın yanına kürsiye gittim. Verdiği Fransızca kitaptan bazı formüller ve şemaları tahtaya çizdim. İlk ders böyle geçti.*

*Ertesi hafta Said Hoca ders vaktinden 5-10 dakika önce gelip odasına girer ve: "Efendi oğlum nerede? Gelsin, bunları karatahtaya çizip hazırlasın" diye beni aratır. Arkadaşlar: "Efendi oğlum, Hoca seni istiyor" diye bana haber verdiler, yanına girdim, elini öptüm. Kitapta gösterdikleri sema ve formülleri tahtaya çizip hazırlamaya başladım...*

*P.C.N. sınıfını geçtik. Sonraki yıllarda da kendisini aradım, buna çok seviniirdi. Hakk'a yürüdüğünde emin olunuz, çok muhterem babam ölmüş kadar büyük bir üzüntü duymuştum. Rub-ı revan şad ve hurrem olsun" (Bamaç vd, 1970: 79-81).*

Noyan, öğrencilik yıllarına denk gelen Cumhuriyetin 10. Yılı'nı (1933) Ankara'da geçirmiştir. O tarihte Ankara Numune Hastanesi'nin inşası devam etmektedir. Noyan, pratik bir şeyler öğrenmek adına yaz aylarında Başhekim Dr. Ömer Vasfi Beyin de izniyle bu hastanede çalışmıştır. Hatta hastanenin açılışında da hizmet ederek katkı sunmuştur (Bamaç vd., 1970: 95).

Lise çağlarından itibaren ilgi duyduğu şiirle (Soyyer, 2019: 334) Tıp Fakültesi öğrenciliği süresince de ilgilenmeye devam etmiştir. Tıp öğrencisi iken arkadaşlarıyla birlikte 1934 senesinde yazdığı şiirlerin bir kısmını Pınar Yolu kitabında yayımlamıştır (Aydın, 1998: 34). Tıp Fakültesi öğrenciliği esnasında bazı dergilerde de yazmaya başlar. Bazı yazılarını meslek kariyerinden ya da kişiliğinden etkilenmiş olacak ki hocasına

ithaf etmiştir. Örneğin “Eski Türk Edebiyatında Sevgi Hastalığı” başlıklı yazısını hocası Süheyl Ünver’e ithafen kaleme almıştır (Noyan, 1936: 7). Topluluklara karşı hitap edebilme yeteneğinden dolayı, tıbbiyelilerin cenazesinde arkadaşları tarafından ortaya çıkması istenen Noyan, tabutun başında yaptığı etkili konuşma neticesinde dinleyenleri etkileyerek göz yaşına boğardı (Bamaç vd., 1970: 81). Tıp Fakültesinde okurken öğrenci etkinliklerine de katılmaktan geri durmamıştır. Bunlardan birisi de Tıp Fakültesi son sınıftayken 16 Ocak 1937 tarihinde İstanbul Ticaret ve İktisat Mektebi öğrencilerinin Pera Palas salonunda düzenlediği “öğrenci çayı programı” idi. Noyan katıldığı bu programda Atatürk ve İnönü’yü de yakından görme fırsatı elde etmiştir (Aydın, 1998: 35).

Bedri Noyan öğrencilik yıllarında hocaları için de şiirler yazmıştır. 24 Nisan 1937 tarihinde İstanbul’un Taksim semtindeki Maksim Gazinosunda Tıp Fakültesi son sınıf talebelerinin hocaları ve aileleri için verdikleri “Veda Gecesi Müsameresinde” Bedri Noyan hocası Nabi Kastarlakoğlu için kendisine ait aşağıdaki şiiri okumuştur.

Hocalığım şanımdır  
Talebem ki canımdır  
Tüberküloz koğuşu  
Benim gülistanımdır  
Bil pnömotoraksı  
Esas şu: suyun raksı  
Bunu sende yaparsın  
Bir şişeyle bir saksı!<sup>4</sup>

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere Noyan, öğrencilik yıllarında sosyal faaliyetlere ve insanî durumlara katılım gösteren bir duruş sergilemiştir. Noyan, 1931 senesinde İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesinde başladığı tıp eğitimini 1937 senesinde<sup>5</sup> “pekiyi” derece ile bitirmişti (TDA 8350-54973-35).

4 <http://bilimtarhi.org/bilimadamlari/kastarlak/kastarlak-tr.htm> (Erişim Tarihi: 28.09.2023).

5 Bu yıl mezun olanlar arasında ileride Profesör olarak görev yapacak önemli simalar da vardı. Bunlar; Mutahhar Yenson (Biyokimya), Mehmet Akçay (Fizyoloji), Selahattin Akkaynak (Patoloji), Feyyaz Berkay (Nöroşirürji), Halil Derman (Fizyoloji), Sabahattin Kerimoğlu (Nöroloji), Fikri Özer (Fizyoloji), Ekrem Kadri Unat (Mikrobiyoloji) (URL-3).

## Hekimlik Yılları

Bedri Noyan tıp eğitiminin ardından Adana Sıtma Kursu'na katılmıştır. Askerlik görevini yerine getirmek üzere önce 1 Kasım 1937'de başlamış olan Gülhane Askeri Tatbikat Okulu'nda altı ay eğitim görmüş akabinde kıta hizmetini İzmir'de yapmıştır (Bamaç vd., 1970: 116). Askerlik dönüşünde okulunu dereceyle bitirmesine istinaden kendisi dönemin Sıhhat ve İctimaî Muavenet Vekâleti tarafından Tıp Talebe Yurdu'nda kalmış olduğundan dolayı mecburi hizmetten sayılmak üzere İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Hijyen Enstitüsü Asistanlığına tayin edilmiştir. Burada bir yıl çalıştıktan sonra yine mükâfat olarak Ankara Numune Hastanesi'nin kulak, burun ve boğaz bölümüne asistan olarak atanmıştır (Kurdoğlu, 1967: 482). Bedri Noyan'ın Ankara Numune Hastanesi'ne atanması dönemin başında da yer almıştır. Nitekim 21 Temmuz 1939 tarihli Ulus ve 22 Temmuz 1939 tarihli Tan gazetelerinde Tıp Talebe Yurdu 1937 senesi mezunlarından Bedri Noyan'ın Ankara Numune Hastanesi Kulak asistanlığına tayin olduğu haberi yapılmıştır (Ulus Gazetesi 1939: 2, Tan Gazetesi, 1939: 10). Noyan, Ankara Numune'deki asistanlığı döneminde ikinci kez askere alınarak bir müddet Zonguldak'ta çalıştıktan sonra yeniden Ankara Numune Hastanesine dönerek ihtisasına devam etmiştir (Bamaç vd., 1970: 116). Noyan'ın burada Prof. Dr. Max Meyer<sup>6</sup>'in yanında asistan olarak çalışması mesleki donanımı ve birikimi açısından kendisine önemli katkı sağlamıştır. Noyan, burada ihtisasını tamamlayarak mütehassis olmuştur (Kurdoğlu, 1967: 482).

Ankara Numune Hastanesinden sonra Dr. Bedri Noyan, Diyarbakır Numune Hastanesinde kulak boğaz ve burun şefi olarak çalışmaya başlamıştır. Noyan, Diyarbakır'da hekim olarak görev yaptığı yıllarda Diyarbakır Halkevi başkanlığı görevini de bir dönem yürütmüştür. 25 Mayıs 1943 yılında Diyarbakır Halkevi başkanlığı görevine gelen Noyan, Kasım 1944'te bu görevini Ağah Armağan'a bırakmıştır (Kardaş, 2018: 50). Noyan, Diyarbakır Halkevi başkanlığı döneminde Diyarbakır halkının sağlığına yönelik faaliyetlerde de bulunmuştur. Noyan, 18 Ağustos 1943 tarihinde CHP Genel Sekreterliğine gönderilen yazı da tifüs hastalığına karşı her gün Halkevinden radyo yayınları yapılarak mücadele verildiğine değinmiş ve bu hususta çok titiz davrandığını vurgulamıştır. Yine Birinci Umumi Müfettiş

6 Würzburg Üniversitesi'nde Kulak Burun Boğaz uzmanı olarak çalışırken Yahudi olduğu gerekçesiyle Almanya'dan ayrıldı. Ardından Ankara Numune Hastanesi'nde 5 yıl çalıştı. Aynı zamanda Ankara Numune Hastanesinin Kulak Burun Boğaz kürsüsünün başkanlığını yaptı. 1939 yılında ise Türkiye'den ayrıldı (Yıldız ve Ünvar, 2023: 226).



Avni Doğan'ın münasip gördüğü köylere gezi düzenlendiği ve köylerde tifüs ve sıtma hastalıkları konusunda köylülerin bilgilendirildiği belirtilmiştir (Çağlayan, 2013: 362).

Diyarbakır Numune Hastanesi haricinde Noyan bir müddet Gaziantep Memleket Hastanesi'nde de servis şefliği yapmıştır<sup>7</sup>. Noyan bu iki şehirde yaklaşık dört yıl hekim olarak çalışmıştır (Kurdoğlu, 1967: 482).

### **Dr. Bedri Noyan'ın Doçentlik Sınavı**

İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi kulak, boğaz ve burun kliniğinde açık bulunan Doçentlik kadrosuna daha önceden tezi kabul edilmiş olan Dr. Bedri Noyan başvurmuştur. Dr. Bedri Noyan 24 Nisan 1946'da perşembe günü saat 09.30'da Tıp Fakültesi Dekanlığınca daha önceden belirlenmiş jüri karşısında sınava alınmıştır. Jüri üyeleri arasında Ord. Prof. Dr. Burhanettin Toker, Ord. Prof. Dr. Nurettin Ali Berkol, Prof. Dr. Ekrem Behçet Tezel, Prof. Dr. Nabi Kaztarlak ve Ord. Prof. Fahrettin Kerim Gökay bulunmaktadır. Noyan ilk olarak jüri karşısında yediklerini yutamamaktan şikâyet eden bir hastayı muayene etmiştir. Gerek bu hasta üzerinde gerekse özafagus (yemek borusu) darlığı konusunda izahatta bulunarak jüri üyelerinin yönelttiği soruları cevaplamıştır. Muayenenin devamında hastaya özofagoskopi (yemekborusu görüntülemesi) uygulayan Noyan, özofagosun (yemek borusu) içindeki patolojik değişiklikleri direkt göstermiştir. Akabinde kendisine kolesteatomluk kronik orta kulak iltihabına yakalanmış bir hastanın ameliyatı verilmiştir. Bu denli zor bir ameliyatı da başarı ile yapmıştır.

Ameliyattan sonra Noyan, beş soruluk kura çekimi sonucunda kendisine “Burun sinüzitlerinin orbital komplikasyonları” sorusu çıkmıştır. Noyan, bu sorunun cevabını 27 Nisan 1946 tarihinde Çapa amfisinde ve sınav jürisi ile sekizinci sömestr öğrencilerinden oluşan gruba 45 dakika süren bir derste anlatmıştır.

Dersten sonra jüri kararını vermek üzere kendi arasında toplanmış, burada doçent adayının verdiği dersin içeriği ve tarzı hakkında istişare edilmiştir. Adayın genel durumu incelenmiş ve netice olarak Noyan, jürinin oy birliğiyle kulak, boğaz ve burun kliniği Doçenti olmaya hak kazanmıştır (TDA 8350-54973-35). Böylece Noyan, İstanbul Tıp Fakültesinde Ekrem Behçet Tezel'den sonra Türkiye'nin ikinci Kulak Burun

---

7 <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/noyan-bedri> (Erişim Tarihi: 10.10.2023).

Boğaz Doçenti olmuştur<sup>8</sup>. Bu vesile ile Noyan bir müddet İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesinde öğretim vazifesini yürütmüştür (TDA 8350-54973-35). Doçent olmasının ardından Noyan üçüncü kez askere alınmıştır. Bu süreçte Elâzığ Askeri Tüberküloz Hastanesinde mütehassis olarak vazifesini yerine getirmiştir (Bamaç vd., 1970: 116). Askerlik vazifesinin bitiminin ardından İstanbul Üniversitesindeki görevine devam etmiştir. 1951 senesinde İstanbul Üniversitesindeki öğretim üyeliği vazifesinden ayrılmıştır. Noyan bu dönemde çokça “şark entrikalarıyla” karşılaşmıştı, bunlar karşısında epeyce üzülüğünü ancak bağlı bulunduğu Bektaşilik sayesinde dirayet gösterebildiğini belirtmiştir (Bamaç vd., 1970: 86).

### Aydın ve İzmir'deki Hekimlik Yılları

1946 senesinde öğretim üyesi olarak çalışmaya başladığı İstanbul Üniversitesinden 1951 yılında ayrılan Noyan, Aydın ve İzmir'de serbest şekilde kulak burun boğaz hekimi olarak çalışmıştır<sup>9</sup>. Noyan Aydın'da iken bastırıldığı kağıtlarda kendisini “Birinci Sınıf Kulak Burun Boğaz Hastalıkları Mütehassısı ve Operatörü” olarak tanımlamıştır (TDA 8350-54973-9). Serbest hekimlik yaptığı zamanlarda Aydın Halkevinde de çalışmış ve buranın yöneticiliğinde de bulunmuştur. Noyan'ın Aydın'a taşınmasının en önemli nedenleri arasında eşinin Aydınlı olmasıdır<sup>10</sup>. Öyle ki Bedri Noyan'ın eşi Dr. Semiha Noyan ise çocuk doktorudur. Mesleğinde mahir olan Semiha Noyan aynı zamanda bir hanımefendi olarak Aydın entelektüelleri arasında yerini almıştır<sup>11</sup>.

1954 senesine gelindiğinde Noyan'ın yurtdışında hekimlik ve hocalık yapma girişiminin olduğu görülmüştür. Bedri Noyan 25 Mayıs 1954 tarihli dilekçesiyle Dışişleri Vekâletine başvurarak Afganistan'da Kâbil Tıp Fakültesi'nde<sup>12</sup> boş bulunan kulak burun boğaz hastalıkları kliniğinin profesörlüğüne talip olduğunu ifade

8 <http://kbbefemera.blogspot.com/2019/04/kbb-efemerasi-204-dr-bedri-noyann-hat.html?m=1> (Erişim Tarihi: 21.09.2023).

9 <http://kbbefemera.blogspot.com/2019/04/kbb-efemerasi-204-dr-bedri-noyann-hat.html?m=1> (Erişim Tarihi: 21.09.2023).

10 <https://www.kusadasikulturelmiras.com/?pnum=223&pt=Bedri+Noyan+> (Erişim Tarihi: 21.09.2023).

11 <https://www.aydin24haber.com/hasan-efendi-mahallesindeki-bey-konaklari-3074yy.htm> (Erişim Tarihi: 28.09.2023).

12 Kâbil Tıp Fakültesi 1932 yılında Türkiye'de eğitim görmüş olan Dr. Rıfık Kâmil ile o tarihlerde ülkenin başında olan Nadir Şah'ın girişimleriyle kurulmuştu (Kazu ve Güleçen, 2008: 29).

etmiştir. Bu tarihte Aydın'da serbest olarak çalışan Bedri Noyan, dilekçesinin ekine noter aracılığıyla tasdik ettirdiği doçentlik belgesini de koymuştur (TDA 8350-54973-35). Ancak 17 Mayıs 1954 tarihli belgede kulak burun boğaz kliniği için Kâbil Üniversitesi'ne gönderilecek olan hocanın Gülhane'de Doçent olarak görev yapmakta olan Yarbay Ziver Berkman olduğu anlaşılmaktadır. Muhtemelen Berkman Kâbil'e gitmekten vazgeçmiş olacak ki onun ismi çizilerek yerine Doç. Dr. Bedri Noyan yazılmıştır. Kâbil Tıp Fakültesinde görev yapacak Türk hocaların çalışma şartları Afganistan sefaretiinden gelen bilgiler ve Kabil Türk Büyükelçiliğinden aktarılan malumat arasında farklılıklar bulunmaktaydı. Afganistan Sefareti bilgilerine göre; görev alacak hocalara aylık 140 Sterlin ve 2500 Afganî tazminat ödenecek, görevli hocalar dışarıda gelir getirecek muayene yapamayacaklardır; Afgan kanunlarına göre ayrıca hocalar da gelir vergisi ödeyecekler ve hocaların yalnızca kendi yol paraları için ödeme yapılacaktır. Kâbil Türk Büyükelçiliği'nden gelen bilgilere göre ise doçentlere 600, profesörlere 800, ordinaryüslere ise 1000 dolar ödenecektir (TDA 8350-54973-37).

Noyan'ın çalışma talebine istinaden 27 Ağustos'ta Hariciye Vekâleti tarafından Doç. Dr. Bedri Noyan'a cevap yazılmıştır. Vekâlet, Noyan'ın talep dilekçesini aldığını ancak Kâbil Büyükelçiliğinden gelen yeni bilgilerde başvuru şartlarında ve çalışma koşullarında bazı değişikliklerin yapıldığını belirtmiştir. Burada çalışacak kişiler aşağıdaki şartlara tabi olacaktır:

1. Kabil Tıp Fakültesinde çalışacak Doçentlere 600, Profesörlere 800, Ordinaryüs Profesörlere ise 1000 dolar maaş verilecektir.
2. Mesken ve muayenehane tazminatları için fazladan bir para ödenmeyecek, bu ücretler maaşlara dâhil edilmiş sayılacaktır.
3. Türkçe eğitim vermek meselesine gelindiğinde fakültede tercümanlık yapabilecek sadece bir kişi bulunduğundan Fransızca, İngilizce veya Almanca dillerinden birisiyle verilmesinin bir zaruriyet olduğu belirtilmiştir.

Vekâlet, üçüncü madde üzerinde Afgan Sefareti ile münakaşa etmenin bir fayda sağlamayacağını aşikâr olduğunu belirtmiştir. Diğer şartlarda ise herhangi bir

değişiklik yoktur. Vekâlet, Bedri Noyan'a güncel şartları bildirdikten sonra nihai kararını biran evvel vermesini talep etmiştir (TDA 8350-54973-15).

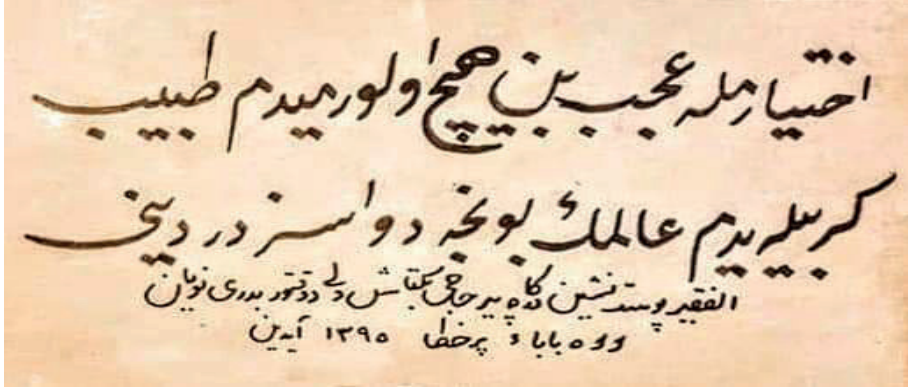
6 Eylül 1954 tarihinde Doç. Dr. Bedri Noyan Hariciye Vekâletine kararını bildiren dilekçesini sunmuştur. Noyan, mevcut oluşan şartlarda Kabil Tıp Fakültesi KBB hastalıkları profesörlüğünü kabul edemeyeceğini özür dileyerek Vekâlet'e beyan etmiştir (TDA 8350-54973-9). Böylece Doç. Dr. Bedri Noyan'ın Afganistan Kabil Tıp Fakültesinde profesör olarak çalışma ihtimali kalmamıştır.

### **Bedri Noyan'ın Bektaşiliğe İntisabı**

Noyan, ilerleyen yıllarda hem kendi geleceğini hem de mensubu olacağı topluluğu etkileyecek olan Bektaşiliğe intisap edecekti. Noyan'ın Bektaşiliği benimsemesinde Atatürk'ün doktoru da olan Hasan Ragıp'ın etkisi büyüktür. Noyan, tıp öğrencilik yıllarında aile dostları olan Dr. Hasan Ragıp'ın evlerine gidip gelmeleri esnasında fikirlerinden ve getirdiği Bektaşilik temalı kitapların etkisiyle Bektaşiliğe meylenmiştir<sup>13</sup>. Noyan'ın Bektaşiliğe karşı olan ilgisini Tıp Fakültesinden hocası Ekrem Behçet Tezel de bilmekteydi. Tezel, fakültede "Deli Doçent" olarak adlandırılmıştır. Noyan'ın Bektaşiliğe olan meyline karşılık "iyi iyi" "bir deliye bir veli" lâzım" diyerek Noyan'a takılmıştır (Bamaç vd., 1970: 86). Noyan, 10 Şubat 1958 tarihinde Ankara'da Ali Naci Baykal Dedeabadan nasip alarak Bektaşiliğe intisap etmiştir. Musahibi ise kendisi gibi doktor olan Bursa eski vekili M. Talat Simer Bey olmuştur (Noyan, 1998: 350). Yaklaşık bir yıl sonra 21 Şubat 1959 tarihinde Ali Naci Dedebara tarafından kendisine dervişlik tevcih edilmiştir. Yine Ali Naci Dedebara tarafından kendisine 29 Eylül 1959'da Baba, 2 Nisan 1960 tarihinde ise Halifebaba icazetnamesi verilmiştir (Noyan, 1998: 351). Bedri Noyan, Baba olduktan sonra ayağından rahatsızlanan Dedebaranın tedavisiyle de bizzat ilgilenmiştir (Temren, 1998: 34). 13 Temmuz 1960'da Ali Naci Baykal Dedebaranın ölümünün ardından Halifebaba Bedri Noyan, Dedebara seçilmiştir (Noyan, 1998: 351).

13 08.05.1991 tarihli Cumhuriyet Gazetesi, s. 14.

Noyan, çok yönlü kişiliğini hat sanatında da göstermiştir. Yaptığı hatlara hekimlik duygularını da yansıtmıştır. Bunlardan bir tanesi aşağıda yer almaktadır:



İhtiyârımla 'aceb ben hiç olur muydum tabib  
Ger bileydim âlemin bunca devâsız derdini  
(El-fakîr Post-nişîn-i Dergâh-ı Pîr Hacı Bektaş Veli. Doktor Bedri Noyan  
Dedebaba-i pür-hata. 1395 Aydın.)

Serkan Çağan Kaya aracılığıyla ulaşılan Noyan Dedebaba 'ya ait bu hat yazısı 1975 yılında Aydın'da yazılmıştır. Noyan, Hacı Bektaş Veli Dergâhının postnişini olduğunu yazmakla birlikte doktor kimliğini de alttaki açıklamada belirtmiştir.

Yakın zamanlara kadar insanlar kendilerini tanıtırken “Doktor, Avukat, Öğretmen, Mühendis” gibi dünyevî ve meslekî sıfatlarını sonra ismini söylerdi. Dedebabanın da mesleğini öncelikle belirtmesi, ikinci özelliğinin de toplumda daha rahat kabul görmesi için önemli bir tercih nedeni olarak düşünmek yanlış olmayacaktır.

Ayrıca halifelik, babalık dervişlik gibi sıfatların 677 sayılı yasayla yasaklanmasına rağmen “Dedebaba” sıfatını kullanması bu inancın meşrulaştırılmasının önünü açan, yasak olmasına rağmen devletle uyumlu ve devletine saygılı olduğunu gösteren bir mesaj verilmektedir. Aynı zamanda doktor ve dedebaba sıfatı bu inancın münevver okumuş bu mertebelere çıkmış bir insan tarafından temsil edilmesi inancı saygın bir zemine çıkartılması açısından düşündürücü bir davranıştır.

Bedri Noyan ileriki yıllarda hekim arkadaşlarıyla görüşmeye devam etmiş ve tasavvufa dair düşüncelerini bu dost meclislerine yansıtmıştır. Noyan, 1982 senesinde dermatoloji uzmanı olan Prof. Dr. Atilla Varol ile görüşmesinin ardında o kadar keyif almıştır ki bu duygusunu hat sanatıyla yazdığı iki beyitle kalıcı hale getirip, Dr. Varol'a hediye etmiştir. Dr. Varol'da bunu kendisini ziyarete gelen ve bu işlere merak duyan öğrencisi Dr. Âdem Köşlü'ye armağan etmiştir. Hat yazısında şu beyitler yer almıştır:

“İnsânı alan avcuna Allah diye kimdir?  
Zâhir ile bâtın ile görmüşse hekimdir”



(En alttaki satır: Hadimü'l-fıkara-yı Bektaşiyân Çâker-i Âl-i abâ Doktor Bedri Noyan Dedebara yazdı)<sup>14</sup>.

Hat yazısını yorumlayan Köşlü, ilk beyti vahdet-i vücud anlayışı içerisinde yaradan ve yaratılanın birliği ile izah etmeye çalışmıştır. İkinci dizeyi ise bir insan bir kişiyi hem dış görünüşü ile hem de iç dünyasıyla yani ruhunu okuyabilmiş ve onun gönlüne ulaşabilmişse hekimlik mertebesine yükselbildiğini açıklamıştır<sup>15</sup>.

14 Fotoğraf ve hat yazısı kaynağı için bkz. <http://kbbefemera.blogspot.com/2019/04/kbb-efemerasi-204-dr-bedri-noyann-hat.html?m=1> (Erişim Tarihi: 21.09.2023).

15 <http://kbbefemera.blogspot.com/2019/04/kbb-efemerasi-204-dr-bedri-noyann-hat.html?m=1> (Erişim Tarihi: 21.09.2023).

Eşinin memleketi olan Aydın'a yerleşmesinin ardından Aydın Lisesi doktorluğu görevini de yürüten Noyan, 1977 yılında bu görevinden yaş haddi dolayısıyla emekli olmuştur<sup>16</sup>. Bedri Noyan'ın her iki elini de rahatlıkla kullanabilmesi onun ameliyatlarda ve mesleğinde başarılı olmasına katkı sağlamıştır (Noyan, 1998: 352). Noyan Dede Baba mesleğinde de değerli bir doktor olup, İstanbul Tıp Fakültesi öğretim üyeliği yapmış, 1959 senesinde Türk Oto-Rino-Larengoloji Cemiyeti asil üyeliğine seçilmiş ve beratı kendisine verilmiştir (Noyan, 1998: 354). Mesleğinin ellinci yılında yani 1987 senesinde hekimliği bırakmıştır (Aydın, 1998: 33).

### **Doç. Dr. Bedri Noyan'ın Tıp Alanında Tespit Edilebilen Çalışmaları**

Kurdoğlu, eserinde Noyan'ı başarılı ve sürekli kendisini geliştirmeye yönelik gayret gösteren bir hekim olarak tanımlamıştır. Kurdoğlu'nun aktarmasına göre 1967 yılına kadar Noyan'ın çeşitli mecmua ve kongrelerde yirmiyi aşkın özgün makale ve konuşması vardır. Ayrıca o tarihte Noyan bir de ders kitabı hazırlamaktadır (Kurdoğlu, 1967: 482). Bamaç ise Noyan'ın bütün K.B.B. kongrelerine katıldığını ve burada ilmi tebliğlerde bulunduğunu, on beş tebliğ ve yayınının olduğunu belirtmiştir (Bamaç vd., 1970: 116). Noyan'ın tıp alanında tespit edilebilen çalışmaları aşağıda sıralanmıştır:

Bedri Noyan, "Laryngectomie Totale Yapılmış Bir Hançere Carcinomu Vak'ası", *Anadolu Kliniği Dergisi*, Yıl: 9, S. 2, Nisan 1941, s. 76-81.

Bedri Noyan, "Ototogen Meningitis", *Anadolu Kliniği Dergisi*, Yıl: 9, S.3, 1941, s. 128-131.

Bedri Noyan, "Bademcik Taşı 1", *Anadolu Kliniği Dergisi*, S. 1, 1943, s. 13-15.

Bedri Noyan, "Kulak, Burun ve Boğazda Yabancı Cisimler", *Karacadağ*, Cilt: 6, S.62 (Haziran), Diyarbakır, 1943, s.765-767.

Bedri Noyan, *Yüz Sarkomları* (Tez), 1945.

Bedri Noyan, "Bir Subdural Abse Vakası Münasebetiyle Su un Cas de l'Abces Sub-dural", *Tıp Fakültesi Mecmuası*, S. 1, 1948, s. 35-45.

Bedri Noyan, *Sinusitis'lerin Orbita Complication'ları Hakkında*, Kenan Matbaası, 1948.

16 <https://www.kusadasikulturelmiras.com/?pnum=223&pt=Bedri+Noyan+> (Erişim Tarihi: 21.09.2023).



Bedri Noyan, "Hâkimden Hekime (681. Ölüm Yıldönümü Vesilesiyle Mevlana'nın Değerli Eseri Mesnevi'den Dert, Derman, Zehir, Hasta, Hastalık, Ruh, Beden, Doktor Mevzulu Beyitler", *Türk-Oto-Rino-Laringoloji Cemiyeti III. Milli Kongresi*, İstanbul 1956, s. 66-86.

Yukarıdaki çalışmalarında da görüldüğü üzere Bedri Noyan, başta kendi uzmanlık alanı olmak üzere, yüz dokusu, bademcik ve hekimliğin sosyal ve insanî yönlerine dair çalışmaları kaleme almıştır.

### Sonuç

Yakın tarihte yaşamış bir şahsiyetin araştırılmasının avantajı olabileceği gibi dezavantajlarının da olması kaçınılmazdır. Bedri Noyan Dedebaba gibi çok yönlü bir kişiliğin kaleme alınma çabasında da ne yazık ki bu dezavantajlı durumla sık sık karşılaşmıştır. Noyan'ın Dedebaba kimliğinin ön planda olması onun diğer meziyetlerini yeterince tanınamamızın maalesef önüne geçmiştir. Bu durum Noyan'ın diğer yetkinlikleri hakkında yapılan çalışmaların sayıca az olmasına yol açmıştır. Elinizdeki çalışmanın meydana getirilmesinde bu yönde var olan eksikliğin önemli bir etkisi vardır. Yazının kaleme alınmasındaki dezavantajlı diğer bir durum ise hukukî ve diğer etkenlerden dolayı tıp alanında Noyan ile ilişkili kurumlardan bilgi alamayışımızdır. Nitekim Noyan'ın çalıştığı kurumlar günümüze kadar varlığını devam ettirememiş, varlığını sürdürenden ise kişisel bilgi gizliliği sebebiyle gerekli malumat elde edilememiştir.

Ancak kısıtlılıklara rağmen çalışmayı özgün kılacak bilgi ve belgelerin tespiti çalışmanın omurgasını oluşturmuştur. Bilhassa son yıllarda araştırmacıların hizmetine açılmış olan Türk Diplomatik Arşivi'nden Bedri Noyan ile ilgili tespit edilen belgeler makalenin zenginliği açısından önem arz etmiştir. Tarafımızca yapılan çalışmanın müstakil olarak Noyan'ın hekimliğine yönelik kaleme alınan ilk çalışma olması, şüphesiz ki noksanlıklar olsa dahi literatür açısından oldukça mühimdir. Noyan'ın elli yıl boyunca icra ettiği ve insanlara şifa dağıttığı hekimlik yönünün ortaya konulması muhakkak ki araştırmacılar tarafından onun diğer meziyetlerine yönelik yapılacak olan çalışmalara ilham olacaktır.




Noyan, Tıp Fakültesi öğrencilik yıllarında Bektaşiliğe ilgi göstermiştir. Noyan'ın Bektaşiliğe karşı gösterdiği bu ilgisinde Dr. Hasan Ragıp'ın etkisi büyük olmuştur. Dönemin Dedebabası olan Ali Naci Baykal'dan nasip alarak tarıkata intisap etmiştir. Noyan, tarikatta derviş, baba ve halifebaba gibi çeşitli mertebelerin ardından Ali Naci Baykal'dan sonra Dedebara makamına seçilmiştir. Noyan, Dedebara makamındayken kaleme aldığı yazılarında hekimlik unvanlarını (Doktor, Doçent, Operatör) her daim kullanmıştır. Bu da onun hekimlik mesleğini ne denli özümsemiş olduğunu göstermektedir.

Tıp tahsilini dereceyle bitiren Noyan, bu başarısını hekimlik mesleğinde de devam ettirerek Türkiye'de kulak, burun ve boğaz alanında doçent unvanını alan ikinci kişi olarak kayıtlara geçmiştir. Türlü entrikalardan dolayı akademik kariyerine devam edemeyen Noyan, 1951 tarihinde üniversitedeki vazifesinden ayrılarak serbest hekim olarak çalışmaya başlamıştır. Bir dönem Afganistan'da Kâbil Tıp Fakültesinde profesör kadrosunda çalışma arzusunda olan Noyan, şartların kendisi için uygun olmamasından ötürü bu isteğinden vazgeçmiştir. Esasında bu durum Noyan'ın İstanbul Üniversitesinden ayrıldıktan sonra akademik kariyerini yurt dışında da olsa devam ettirme arzusunu göstermesi açısından mühimdir. Mesleğine Türkiye'de devam etme kararı veren Noyan, Anadolu'nun muhtelif yerlerinde değişik zaman dilimlerinde hekim olarak çalışmış ve Anadolu halkına elli yıl boyunca şifa dağıtmıştır.

## KAYNAKÇA

- ALTI, Aziz (2019). *Balkanlarda Bektaşilik (XVII-XVIII. Yüzyıllar)*. Ankara: La Kitap.
- AYDIN, Ayhan (1998). "Doç. Dr. Bedri Noyan (Dedebara) İle Söyleşi". *Cem* 73, s.33-39.
- BALİBEYOĞLU, Lalifer, (1998). "Geleneksel Türk Sanatları Açısından Bedri Noyan Dedebara". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 98, s. 41-52.
- BAMAÇ, Sabahattin, vd., (1970). *Tıp Yolunda Otuz Yıllın Hatırası 1937-1967*. İstanbul: İstanbul Matbaa Sanat Enstitüsü.
- Cumhuriyet Gazetesi (08.05.1991), s. 14.
- ÇAĞLAYAN, Ercan (2013). "Diyarbakır'da Sağlık Alanındaki Gelişmeler [1923-1946]". *Jassı*, Volume 6 Issue 6, s. 351-365.
- Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi (IDA). 8350-54973-9, 8350-54973-15, 8350-54973-35, 8350-54973-37.
- GÜZEL, Abdurrahman (1998). "Türk Kültürü Hacı Bektaş Veli ve Tanıdığım Yönleriyle Bedri Noyan", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 5, s. 23-24.
- KARDAŞ, Cansel (2018). *Diyarbakır Halkevi ve Karacadağ Dergisi*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- KAZU, İ. Yaşar ve Güleçen, Sadık (2008). "Afganistan Eğitim Sisteminin İncelenmesi", *Doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları Dergisi*, S.3, s. 25-31.
- KURDOĞLU, Veli Behçet. (1967). *Şair Tabibler*. İstanbul: İstanbul Fetih Derneği.
- NOYAN, Bedri (1998). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik C.1*. İstanbul: Şahkulu Sultan Dergâhı-Ardıç Yayınları.
- NOYAN, Bedri (1936). "Eski Türk Edebiyatında Sevgi Hastalığı". *Servet-i Fünûn (Uyanış) Dergisi*, s. 7.
- Samsun Lisesi Arşivi. *Samsun Lisesi Defteri*. 313.
- SOYYER, A. Yılmaz (2019). *Hünkâr Ansiklopedik Bektaşî Sözlüğü*. İstanbul: Post Yayınevi.
- TEMREN, Belkis (1998). "Ene'l-Aşk Menziline Eren Bedri Noyan Dedebara", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 33-40.
- Tan Gazetesi, (22 Temmuz 1939), s. 10.
- UĞURLU, M. Cemil (1994). "1993 Üniversite Reformu Kuşağından Bir Büyük Hekim: Prof. Dr. Nusret h. Fişek (1914-1990)", *Toplum ve Hekim*, C. 9, S. 63, s. 81-92.
- Ulus Gazetesi, (21 Temmuz 1939), s. 2
- ÜZÜM, İlyas (2007). "Bedri Noyan". *DİA*, C. 33, İstanbul. s. 214-215.
- YILDIZ ÖZLÜ, Z ve Ünüvar, S (2023). "Ankara Numune Hastanesinde Alman Bilim İnsanları ve Albert Eckstein". *Asia Minor Studies*, C. 11 S. 2, s.221-234.
- <http://kbbefemera.blogspot.com/2019/04/kbb-efemerasi-204-dr-bedri-noyann-hat.html?m=1> (Erişim Tarihi: 21.09.2023).
- [https://www.kusadasikulturelmiras.com/?pnum=223&pt=Bedri+Noyan+\(Erişim Tarihi: 21.09.2023\)](https://www.kusadasikulturelmiras.com/?pnum=223&pt=Bedri+Noyan+(Erişim Tarihi: 21.09.2023)).
- <https://nilufergokce.com/makale/dr-refik-saydam-leyli-tip-talebe-yurdu>
- <https://www.aydin24haber.com/hasan-efendi-mahallesindeki-bey-konaklari-3074yy.htm> (Erişim Tarihi: 28.09.2023).
- <http://bilimtarihi.org/bilimadamlari/kastarлак/kastarлак-tr.htm> (Erişim Tarihi: 28.09.2023).
- <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/noyan-bedri> (Erişim Tarihi: 10.10.2023).

## Ek 1. Bedri Noyan'ın Samsun Lisesindeki Başarı Durumu

		Fotoğraf	
323		Mektep №	
H. Hakkı oğlu Bedri ef.		Adı ve babasının adı	
Serez 328 Türkiye Cumhuriyeti		Doğduğu yer, tarihi ve tabiyeti	
Yazı ile	Rakam ile	Dersler	
ces	5		
ces	5		
ces	5		
dört	4		
üç	3		
üç	3		
ces	5		
ces	5		
Yekûn		35	
Netice		Cesfi	
Schadetnamenin derecesi			

## Ek 2. Bedri Noyan'ın Doçentlik Belgesi

№-5420  
Y. No.  
C. No.

**Türkiye Cumhuriyeti**

**T. C.**  
**AYDIN NOTERLİK**  
(Notary-Tokla)  
№-5420  
Noteri

**H. SURET**

Istanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Kulak,Boğaz,  
Burun kliniği --- Guraba Hastahanesi: NO.34  
29/4/46

Tıp Fakültesi Dekanlığına

Kulak Boğaz, Burun kliniğinde açık bulunan Doçentliğe istekli ve evvelce tezi kabul edilmiş olan DR. Bedri Noyan , 25/4/46 Pazartesi günü saat 9, 30 da dekanlık tarafından seçilmiş bulunan Jüri bu konuda kendisine verilen ve yediklerini yutmasından çıkıştı eden bir hastayı muayene ederek gerek bu hasta üzerinde gerekse Ösefagus darlığı konusu hakkında izahat ve hoy'et Üyeleri tarafından tevcih edilen sorulara gerekli cevaplar vermiştir. Aynı zamanda bu hastada Ösefaguskopide tatbik etmek suretile Ösefagus içindeki patolojik değişiklikleri direkt olarak göstermiştir. Bundan sonra kendisine verilen " Kelesteatomükrenik orta kulak iltihabi" ile malûl olan bir hastanın radikal ameliyatını başarı ile yapmıştır.


Ameliyattan sonra Jüri Üyeleri tarafından beş serumun kur'asını geçmiştir. Kur'ada " Burun sinüsitlerinin orbita komplikasyonları" çıkmıştır.

Bu mevzu üzerinde 27/4/46 Günü ÇAPA anfiisinde ve jüri önünde 6.inci sümestir talebesine 45 dakika süren dersini vermiştir.

Dersden sonra Jürinin gisli toplantısında ada yin verdiği dersin tarz ve muhtevası üzerinde konuşulmuştur. Adayın genel durumu incelenmiş ve ne ticide Tıp Fakültesi Kulak, Boğaz,Burun kliniği - Doçentliğine adlanması Jüri tarafından ey birliği ile uygun görülmüş olmakla işbu marbatanıs hazır lanarak sunuldu. ----

Noter kâğıdı Nüme : 1

12.11.2024 tarih ve 33507950 sayılı Karar ile gizliliği kaldırılmıştır.



# Türkiye Cumhuriyeti

No-5420  
 C.No.

**T. C.**  
**AYDIN NOTERLİĞİ**  
(Makdar Tekke)

No-5420

Noteri

Beyanı Ka.	
100 Harç	
15 Meter	
60 Yazı	
30 F. Zam	
40 Eğitim	
60 Dama	
305 Toplam.	

İkinci Sahife :

I. inci cerrahi kliniği ORD.PROF.Burhanettin Tokar  
(İmzası)

Anatomi enstitüsü ORD.PROF.DR.Murettin Ali Berkol  
( İmzası)

Kulak ,Boğaz, Burun kliniği prof.Şairi DR. Ekrem -  
Behçet Fesal. (İmzası)

Tedavi kliniği prof. DR. Nahi Kastarlık.  
( İmzası)


Nöroloji kliniği ORD.PROF.Fahrettin Kerim Gükay.  
( İmzası)

-----

Dairede iki nüsha olarak yazılan bu vesika su  
retinin bana ibraz edilen görüp mukabele ederek go  
ri verdigin aslinin aynı oldugunu tasdik ederim.  
Bu gün <sup>24</sup>indekuziyüz elli dört yılı Mayıs ayının  
Yirmi dördüncü Pazar ertesi gündür. 24/5/1954  
İbraz eden : DR. Bedri Meyan.  
**T. C.**  
**AYDIN NOTERLİĞİ**  
(Makdar Tekke)

*Dr. Bedri Meyan*

HARÇ PULLARI  
 Daire nüshasına yapıştırılmıştır.



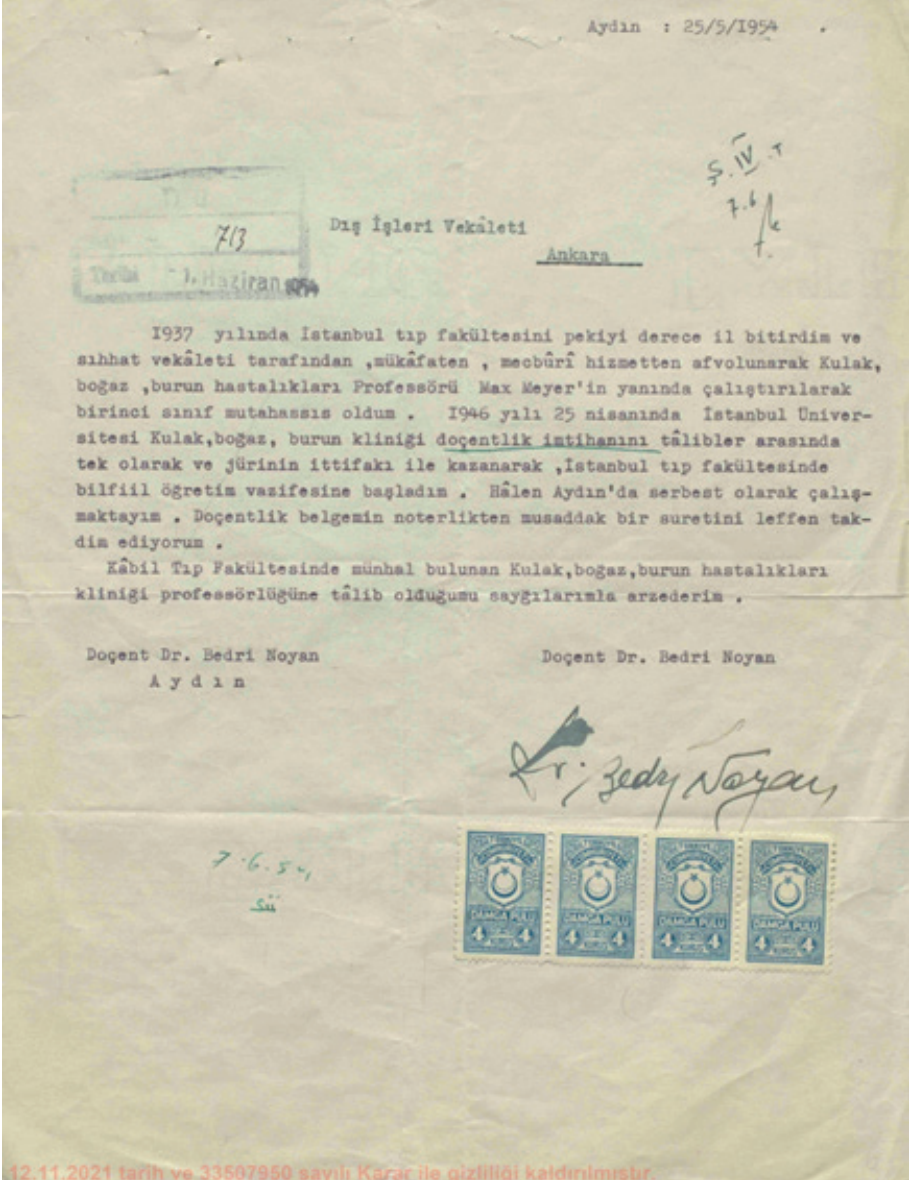
Noter kâğıdı
Nüshası : 1

12.11.2021 tarih ve 33507950 sayılı Karar ile gizliliği kaldırılmıştır.

Dama Makbuzası



## Ek 3. Bedri Noyan'ın Kabil Tıp Fakültesinde Çalışma Talebi Dilekçesi



Ek 4. Bedri Noyan'ın Kabil Tıp Fakültesinde Çalışamayacağını Belirttiği Dilekçesi

DOÇENT DR. OP. BEDRİ NOYAN  
Birinci Sınıf  
Kulak, Burun, Boğaz Hastalıkları  
Mütehassısı ve Operatörü

Aydın 6 / 9 / 1954

hariciye vekâleti yüksek  
makaamında  
Ankara

27-8-1954 gün ve 92282/2228  
sayılı yazılarında bildirilen  
şerait ile Kabil Tıp Fakültesi  
Kulak, B. B. Hastalıkları Profesör-  
lüğüne kabul edemeyeceğimi,  
özür dileyerek arz eder  
sonsuz saygılarımı sunarım.

Doçent Dr. Bedri Noyan

1.4  
1.9  
1.10

Dr. Bedri Noyan

1849  
9. Eylül 1954

12. Telefon: Ev: 16307 Muayenehane: 496 gizliliği kaldırılmıştır.

## SİVAS/ZARA HABEŞ BÖLGESİ ALEVİ KÖYLERİNDE İCRA EDİLEN CENAZE HİZMETİ\*

*Funeral Services Performed in Alevi Villages of the Sivas/Zara Habeş Region*

### Das Bestattungsdienst in den Alevitischen dörfen der Region Habeş in Sivas/Zara

Bülent KELEŞ\*\*

ÖZ

Ölümün evrensel bir olay olması ve herkesin bir gün öleceğini bilmesinden kaynaklı sebeplerle, tarih boyunca ölüm ve ölümlle ilgili ritüeller insanlar arasında öncelik kazanan meselelerden biri olmuştur. Hatırlama, hatırlanma ve ölümden sonraki yaşama bağlı olarak, tabi olunan inancın sınırları içerisinde, ölünün geride kalan yakınlarının da katkısıyla birtakım dini ve/veya diğer ritüeller gerçekleştirilmektedir. Bu ritüeller gerçekleştirilirken, geleneksel ve dini kuralların sürdürülmesine azami gayret gösterilmektedir. Ölenin toplumsal statüsü, vasiyeti, cenaze hizmetini gerçekleştiren kişi vb. etkenler ölüm sonrası ritüellerde küçük değişikliklere yol açmakla birlikte, ritüelin ana gövdesi sabit tutulmaktadır.

Aleviler, içinde buldukları zor koşulların etkisiyle ve karşılaşılması muhtemel olumsuzlukları en aza indirmek gayretiyle, çoğunlukla dini görünürlüklerini gizlemek zorunda kalmışlardır. Hal böyle olunca ibadetlere katılımı yalnızca Alevileri kapsayacak şekilde daraltmışlar ve yabancıların cem vb. erkânlarda bulunmasına sınırlama getirmişlerdir.

\* Bu makale 16-17 Eylül 2023 tarihleri arasında İzmir’de düzenlenen Gelenekselleşmenin Eşiğinde: III. Alevi Ritüelleri Sempozyumu’nda tarafımızca sunulan aynı başlıklı tebliğin genişletilmesi sonucu oluşturulmuştur.

\*\* Dr. Öğretmen, Grundschule Goldbach/Almanya, bulentkeles@hotmail.de, ORCID: 0000-0002-5397-7478.



Ancak toplumun genelini ilgilendiren ve Sünni katılımcıların da hazır bulunduğu bazı dini ritüeller umuma açık gerçekleşmiştir. Aleviliği görünür kılan bu az sayıdaki dini geleneklerin başında ise “Cenaze Hizmeti” gelmektedir. Cenaze hizmeti umuma açık olmasına rağmen toplumunun birçok kesiminde Alevilikteki cenaze ritüeline yönelik birtakım bilgi eksiklikleri bulunmaktadır. Bu bilgi eksikliğinin bir sonucu olarak, makalemize konu olarak seçtiğimiz bölgede yaşamını sürdüren Sünni vatandaşlarımızın: “Alevilerle Sünniler arasında aslında bir fark yokmuş.” şeklinde dile dökülen ve şaşkınlık barındıran ifadeleriyle karşılaşmaktadır.

Makalemiz, Sivas ili Zara ilçesinde Habeş (Şerefiye) olarak bilinen bölgedeki Alevi köylerinde uygulanan Cenaze hizmetleriyle sınırlandırılmıştır. Bu kapsamda Habeş bölgesiyle ilgili genel bilgiler verildikten sonra Alevi köylerinde uygulanan cenaze hizmetleri, Aleviler arasında “*Hoca*” olarak bilinen isimler ve Alevi görüşmecilerimizin katkısıyla derlenerek oluşturulmuştur. Alevi kaynak eserlerinin yanı sıra bizden önce ortaya konulan çalışmalardan da yararlanılarak bir sonuca varılmıştır. Sosyal bilimlerin Nitel araştırma yöntemini uyguladığımız çalışmamızda, desen olarak fenomenolojik yaklaşım tercih edilmiştir. Ayrıca *katılımcı gözlem ve görüşme* yöntemi kullanılarak görüştüğümüz isimlerin deneyimlerinden de istifade edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Alevilikte Cenaze, Cenaze Hizmeti, Sivas/ Zara Habeş Bölgesi, Alevilik, Ölüm, Defin.

## ABSTRACT

Due to the nature of death and the awareness that everyone will eventually experience it, death and related rituals have been among the prevailing concerns among people throughout history. Based on beliefs tied to remembrance, being remembered, and the afterlife, various religious and/or other rituals are conducted within the confines of the embraced faith, often with the contributions of the deceased's remaining relatives. While performing these rituals, utmost effort is exerted to adhere to traditional and religious rules. Factors such as the social status of the deceased, their will, and the person conducting the funeral service may lead to minor variations in post-death rituals, but the core of the ritual is kept constant.

Communities adhering to the Alevi belief system, influenced by challenging circumstances and striving to minimize potential adversities, have often found themselves in the need to conceal their religious visibility. Consequently, participation in worship has been restricted to include only Alevi community, and limitations have been imposed on the presence of outsiders in ceremonies such as 'cem.' However, certain religious rituals that concern the broader community and where Sunni participants are also present have been conducted openly. One of the few religious traditions that make Alevism visible is the 'Funeral Service.' Despite the public nature of funeral services, there are some informational gaps regarding the Alevi funeral ritual in many segments of society. As a result of this lack of knowledge, statements expressing surprise and the misconception that there is no actual difference between Alevis and Sunnis have been encountered among Sunni citizens residing in the region we have chosen as the subject of our article.

Our study is limited to the funeral services practiced in Alevi villages in the region known as Habeş (Şerefiye) in the Zara district of Sivas province. Within this scope, after providing general information about the Habeş region, funeral services practiced in Alevi villages were compiled with the contributions of individuals known as 'Hoca' among Alevis and Alevi communicators. In addition to Alevi source works, conclusions were drawn by benefiting from previous studies. Employing the qualitative research method of social sciences, our study applied a phenomenological approach as its design. Furthermore, participant observation and interview methods were utilized to gather insights from the experiences of individuals we interviewed.

**Keywords:** Alevism, Funeral in Alevism, Funeral Service, Sivas/Zara Habeş Region, Death, Burial.

## ZUSAMMENFASSUNG

Da der Tod ein universelles Ereignis ist und jeder weiß, dass er eines Tages sterben wird, waren der Tod und die damit verbundenen Rituale im Laufe der Geschichte eines der vorrangigen Themen der Menschen. Im Zusammenhang mit dem Gedenken, dem Erinnern und dem Leben nach dem Tod werden eine Reihe religiöser und/oder anderer Rituale innerhalb der Grenzen des Glaubens, dem man angehört, und unter der Mitwirkung der vom Verstorbenen zurückgelassenen Angehörigen durchgeführt. Bei der Durchführung dieser Rituale wird darauf geachtet, dass die traditionellen und religiösen Regeln eingehalten werden. Die Faktoren wie der soziale Status des Verstorbenen, sein Testament, der Bestatter usw. führen zu geringfügigen Änderungen bei den Ritualen nach der Beerdigung, aber der Hauptteil des Rituals bleibt gleich.

Aufgrund der schwierigen Bedingungen, unter denen Aleviten leben, und in dem Bestreben, mögliche negative Auswirkungen zu minimieren, mussten sie ihre religiöse Sichtbarkeit oft verbergen. So haben sie nur Aleviten zur Teilnahme an Gottesdiensten zugelassen und die Anwesenheit von Außenstehenden bei Cems und ähnlichen Ritualen eingeschränkt. Einige religiöse Rituale, die für die breite Öffentlichkeit von Interesse sind und an denen auch Sunniten teilnehmen, sind jedoch für die Öffentlichkeit zugänglich. Eine dieser wenigen religiösen Traditionen, die das Alevitentum sichtbar machen, ist die "Trauerfeier". Obwohl die Trauerfeier für die Öffentlichkeit zugänglich ist, fehlt es in vielen Teilen der Gesellschaft an Informationen über das Bestattungsritual im Alevitentum. Diese mangelnde Kenntnis hat zur Folge, dass sunnitische Bürger in der Region, die wir als Thema für unseren Artikel gewählt haben, das Begräbnis nicht kennen: "Es gibt eigentlich keinen Unterschied zwischen Aleviten und Sunniten", ist zu hören und wird mit Erstaunen zur Kenntnis genommen.

Unser Artikel beschränkt sich auf die Bestattungspraktiken in alevitischen Dörfern in der Region Habeş (Şerefiye) im Bezirk Zara der Provinz Sivas. In diesem Zusammenhang wurden nach allgemeinen Informationen über die Region Habeş die in den alevitischen Dörfern praktizierten Bestattungsrituale unter Einbeziehung der unter Aleviten als "Hoca" bekannten Personen und unserer alevitischen Interviewpartner zusammengestellt. Zusätzlich zu den alevitischen Quellenwerken wurde eine Schlussfolgerung unter Verwendung der uns vorgelegten Studien gezogen. In unserer Studie, in der wir die qualitative Forschungsmethode der Sozialwissenschaften angewandt haben, wurde der phänomenologische Ansatz als Design bevorzugt. Darüber hinaus wurden durch die teilnehmende Beobachtung und die Interviewmethode auch die Erfahrungen der Befragten genutzt.

**Schlüsselwörter:** Die Bestattung im Alevitentum, Die Trauerfeier, Sivas/ Zara Habeş Region, Alevitentum, Der Tod, Die Beerdigung.

## Giriş

Cenaze hizmeti ya da yaygın söyleniş şekliyle “Hakka Yürüme Erkanı” son yıllarda Aleviler arasında en çok tartışılan konuların başında gelmektedir. Tartışılan mevzular arasında vefat eden cana yönelik yapılacak ritüellerin erkan mı yoksa hizmet mi olarak isimlendirileceğinden, defin sırasında bağlama eşliğinde deyiş mi yoksa Kur’an mı okumak gerektiğine kadar değişik hususlar bulunmakta ve bu durum Aleviler arasındaki ayrışmayı hızlandırmaktadır. Esasında birbirinden farklı ritüellerin ortaya çıkmasında, Alevilerin farklı ocaklara mensup olması, farklı bölgelerde yaşaması vb. etmenlerin yanı sıra, son yıllarda sıklıkla dillendirilmeye başlanan İslam’dan bağımsız kendine özgü bir inanç olarak Alevilik söyleminin de etkili olduğunu söyleyebiliriz. Yaşanan tartışmaların boyutu makalemizin sınırlarını zorlayacağı için Sivas ili Zara ilçesi hudutları içerisinde yer alan, yöre insanı tarafından Habeş olarak anılan, ancak resmi kayıtlarda Şerefiye olarak isimlendirilen bölgede yaşayan Alevilerin “Cenaze Hizmeti” ritüelini nasıl uyguladıkları hakkında bilgi verip değerlendirmelerde bulunacağız.

## I. Zara İlçesinin Tarihi ve Coğrafi Konumu

Sivas il sınırları içerisinde yer alan Zara ilçesi, Sivas’a bağlı 16 ilçeden biridir. Doğu ve Batı arasındaki bağlantıyı sağlayan “İpek Yolu” ve Sivas-Erzincan karayolu üzerinde bulunan ilçenin Sivas il merkezine olan uzaklığı 70 km civarındadır. İç Anadolu Platosunun Kızılırmak havzasında yer alan Zara’nın, kuzeyinde Koyulhisar, kuzeydoğusunda Şuşehri, doğusunda İmranlı, güney ve güneydoğusunda Divriği, güneybatısında Kangal, batısında Hafik, kuzeybatısında ise Doğanşar yer almaktadır. İlçe genelinde çok eski zamanlardan beri başlıca gelir kaynağı olarak tarım ve hayvancılık göze çarpmaktadır (Eken 2006: 107,108). 1980’lere kadar küçükbaş hayvancılık revaçta iken, sonraki yıllarda daha kolay ve karlı bir uğraş olduğu düşünülerek büyükbaş hayvancılığa yönelik bir geçiş yaşanmıştır. Zara denilince akla gelen önemli geçim kaynaklarından birisi de arıcılıktır. Arıcılık ilçenin kültürel yaşamına da etki etmiş ve 1998’den itibaren düzenli olarak *Bal ve Kültür Festivali* düzenlenmeye başlanmıştır.

Zara’da başta Roma İmparatorluğu olmak üzere, geriye dönük olarak Pers İmparatorluğu Medler, Kimerler ve Urartular gibi çok sayıda uygarlığın hüküm sürdüğü belirtilmektedir. Tarihi kalıntılardan hareketle yapılan saptamalarda ise ilçedeki yerleşim tarihi M.Ö. 2600’lü yıllara kadar geri götürülmektedir (Acar 2021: 23).

İlçeye Zara adının verilmesi ise Anadolu Selçuklu Devleti döneminde gerçekleşmiş ve Alâaddin Keykubat'ın Şeyh Merzubân Veli'ye<sup>11</sup> vermiş olduğu vakfiyede ilk defa Zara adı zikredilmiştir (Mahiroğulları 1999: 11; Acar 2021: 24). İlçede hemen herkes tarafından bilinen ve anlatılan efsaneye göre Zara isminin kökeni olarak Şeyh Merzubân ile aynı dönemde yaşadığı iddia edilen Zaro isimli Ermeni aşiret ağası gösterilmektedir. Ancak ilçe merkezi Zara olarak bilinmekle beraber ilçe sınırlarını kapsayan bölge Osmanlı kayıtlarında Koçgîri olarak geçmektedir. Koçgîri isminin kullanılmasına gerekçe olarak, Horasan'dan Erzincan ve Tunceli bölgelerine gelen<sup>2</sup> oradan da Kanuni Sultan Süleyman'ın 1539 yılındaki İran seferi dönüşü vermiş olduğu buyrukla başta Zara olmak üzere, İmranlı civarına yerleşen Koçgîri aşiretine<sup>3</sup> mensup Alevi topluluklar gösterilmektedir (Fırat 1961: 27, 61, 79; Mahiroğulları 1999: 11). Bölge 300 yıldan fazla bir süre ilçeye bağlı dağlık arazideki köylere yerleştirilen aşiretin ismiyle anılmıştır. Günümüzde bu isim özellikle Aleviler arasında hala kullanılmaya devam etmektedir.

- 1 Asıl adı Şeyh Mahmud b. Ali El-Hüseyini El-Bağdadi El Vefai El Hanefi olan Şeyh Merzubâ'nın Ebul Vefa'nın halifelerinden olduğu ve Anadolu'yu İslamlaştırmak üzere görevlendirildiği söylenmektedir. Ölüm tarihi tam olarak bilinmese de Şeyhmerzuban Mahallesinde bulunan türbesinin 1237 ile 1274 arasında tarihlendirilmesinden hareketle 1237 yılı veya öncesinde vefat ettiği söylenebilir. Şeyh Merzubân Veli hakkında daha detaylı bilgi için bkz.: (Acar 2021, 187-90; Mahiroğulları 1999, 177,178)
- 2 Bölgede yaşayan Aleviler arasında "Horasan kökenli oluş" düzenli olarak tekrarlanan bir durumdur. Hatta Erzurum'un ilçesi Horasan ile karıştırılmanın önüne geçmek için "İran-Horasan'ı" özellikle vurgulanmaktadır.
- 3 M. Şerif Fırat, Koçgîri aşiretinin kökeninin 1232 yılında Alâaddin Keykubat'ın 12 Türkmen kabilesine verdiği şecerede adı geçen Hormek (Şecerede Hurem Began şeklinde anılan aşiretin reisi olarak Cafer ismi zikredilmektedir) kabilesinin bir kolu olduğunu kabul etmektedir. Bkz.: (Fırat 1961: 61-63) Biz Koçgîri kelimesinin 1980'li yıllara kadar çoğunlukla küçükbaş hayvancılık (her hanede küçükbaş hayvan olarak mutlaka koyun bulunmaktaydı) yapan bölge halkına, bu uğraşından dolayı Koçgîri isminin verildiği kanaatindeyiz. Nitekim Koçgîri isminin ilk kullanımına dair anlatılan bir efsane bizim bu düşüncemizi destekler niteliktedir. Anlatıya göre Kızıldağ eteklerindeki bir Alevi köyüne gelen Alevi dedesi, köylülerin susuzluktan yakınmaları üzerine köylüleri de yanına alarak köy yakınlarındaki düz bir alana giderek elindeki asasıyla yere vurmuş ve asasını vurduğu yerden su fışkırarak gölet oluşmuştur. Oluşan göletin içinden kendilerine doğru yüzerek gelen koçu gören dede, "bundan sonra buranın adı Koçgîri olsun" demiş ve bölge bu isimle anılmaya başlamıştır. Ancak Mamo Baran, Koçgîri kelimesinin Kürtçe kökenli olduğunu, Türkçe "Göç" kelimesiyle Kürtçe "Gır" kelimesinin bir araya gelmesi sonucu "Büyük Göç" anlamına gelen "Goça gır"dan türetildiğini ileri sürmektedir. Bkz.: (Baran 2002: 28) Ayrıca bkz.: (Belir 2018: 10,11)

1836 yılına kadar olan Osmanlı kayıtlarında köy olarak gözüken Zara, o tarihten sonra Koçgiri adıyla nahiye yapılmıştır. 1854'te Sivas Vilayetine bağlanan Zara, 1858'de sancak, 1870'te kaza statüsüne yükseltilmiş ve 1871'de de Zara Belediye teşkilatı kurulmuştur (Acar 2021: 40; Mahiroğulları 1999: 11). Kaza merkezi için Zara ismi kullanılırken, kaza sınırları içerisinde kalan bölge Koçgiri olarak anılmaya devam etmiştir.

TÜİK (Türkiye İstatistik Kurumu) (ADNKS) 2022 yılı Şubat ayında açıklanan 2021 yılı verilerine göre Zara ilçe genelindeki toplam nüfus 21.648 kişidir. Nüfusunun 11.643'ü ilçe merkezinde yaşarken, geriye kalan 10.005 kişi köylerde ikamet etmektedir. Elde etmiş olduğumuz istatistiki verilere göre ilçe merkezindeki nüfusun ne kadarının Alevi olduğunu tespit etmek oldukça güçtür. Buna karşın köylerdeki Alevi nüfusunun tespiti nispeten daha kolaydır. Nitekim yörede yaşayan biri olarak hangi köyün Alevi, hangisinin Sünni olduğu tarafımızca gayet açıktır. Buna göre sadece Alevilerin yaşadığı köylerdeki toplam kişi sayısı 3.598'dir. Alevi ve Sünnilerin birlikte yaşadığı köylerdeki toplam nüfus ise 580'dir. Birlikte yaşanan köyler içerisinde en kalabalık nüfusa sahip köy, 293 kişiyle Şerefiye'dir.<sup>4</sup>

### I. a) Habeş (Şerefiye) Bölgesinin Tarihi ve Coğrafi Konumu

Yöre hakkında yazılan bazı kitaplarda ismi "Abeş ve Abaş" olarak geçse de (Çelik ve Duran 2019: 20-23; Acar 2021: 41) biz hem bölge halkının kullandığı isim olması hem de Habeş Çayı'nın etrafında kurulmasını göz önünde bulundurarak "Habeş" adını tercih etmiş bulunmaktayız. Bölge 1243 yılında Anadolu Selçuklu Devleti ile Moğollar arasında gerçekleşen ve Anadolu Selçuklu Devletinin yıkılmasının önünü açan Köseadağ Savaşı'nın yapıldığı yer olarak da bilinmektedir. Ali Rıza Çelik ve Rıza Duran hazırlamış oldukları kitapta Habeş bölgesinin 1881'e kadar Şarlı Karahisar'a bağlı bulunduğunu, o tarihten sonra Koçgiri'ye bağlandığını bildirmektedir (Çelik ve Duran 2019: 24). İsmail Hakkı Acar günümüzdeki merkezi Şerefiye olan yerleşim yerinin ilk olarak "Kurbagalı" mevkiinde kurulduğunu ve bölgede yaşayan Rum ve Ermenilerce "Doğros" olarak adlandırıldığını söylemektedir. Acar'ın verdiği bilgilere göre yöredeki Rum ve Ermenilerin türlü sebeplerle bölgeden ayrılmasından sonra, yerleşim yeri günümüzdeki konumuna taşınmış ve Şerefiye olarak adlandırılmıştır (Acar 2021: 41). Acar'ın yerleşim yeri ve isim değişikliğine dair verdiği tarih 15 Kanun-i Sani 1327'dir. Bu tarihi Çelik ve Duran da onaylamaktadır. Ancak Acar'ın,

4 Ayrıntılı bilgi için bkz.; ZARA NÜFUSU, SİVAS (nufusune.com).

“Ermeniler ve Rumlar ayrıldıktan sonra yerleşim yerinin ismi değiştirilmiştir” savı doğru gözükmemektedir. Zira belirtilen bu tarih Miladi Takvime göre 28 Ocak 1912’ye denk gelmektedir ve o tarihte Ermeni ve Rum unsurlar yörede yaşamaya devam etmektedirler.

Kösedağ’ın batı ve güneybatısında yer alan Habeş bölgesi, Zara’nın kuzeyinde bulunmaktadır. Habeş doğuda Suşehri, kuzeyde Koyulhisar, kuzeybatıda Doğanşar, batıda ise Hafik ilçeleriyle sınır komşusudur. 1882-1885 yılları arasında Sivas’ta valilik yapan Halil Rıfat Paşa döneminde yapılan ve Sivas ile Ordu illerini birbirine bağlayan 212 kilometrelik yol (Valiliği süresince “gidemediğin yer senin değildir” şiarıyla hareket eden Halil Rıfat Paşa, Sivas Vilayeti sınırları içerisinde kalan bölgelere sayısız hizmet götürmüştür. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Tuncel 2001: 15,17) Şerefiye’den geçmektedir. 1980’li yıllara kadar önemini koruyan bu yol, önce Kızıldağ, ardından Zara-Suşehri arasında D865 numaralı “Geminbeli Geçidi” yolunun açılmasıyla birlikte eski önemini kaybetmiş ve sadece civar köylerin ulaşımını sağlayan bir bağlantı yolu haline gelmiştir. Acar’ın vermiş olduğu bilgilerden anladığımıza göre Sivas-Ordu yolunun kullanıma açıldığı 1800’lü yılların son çeyreğinden itibaren, uzunca bir süre ağustos ayında düzenli olarak panayır düzenlenmiştir (Acar 2021: 42). Rum, Ermeni, Alevi ve Sünni vatandaşlarımızın birlikte yaşadığı bölgede, her kesimden insanın katılımıyla gerçekleştiği söylenen bu panayırlar, kültürel çeşitliliği ve hoş görüyü yansıttasının yanı sıra birlikte yaşamın güzelliğini göstermesi açısından da oldukça dikkat çekicidir. Ancak maalesef bu kültürel çeşitlilik Birinci Dünya Savaşı sırasında Ermenilerin tehcire tabi tutulması ve akabinde Rumların da mübadeleyle bölgeden ayrılması sonucu canlılığını yitirmiştir. Bölgedeki kültürel çeşitlilik 1925 yılından itibaren başta Dereköy ve Kayadibi olmak üzere, Alişir, Armutçayır, Güllüali, Göktepe, Çatören köylerine Boşnak göçmenlerin yerleştirilmesi (Çelik ve Duran 2019: 85) ve 1952’de de Bulgaristan’dan gelen göçmenlerle (Acar 2021: 41) yeniden canlanmaya başlasa da 1800’lü yıllardaki zenginliğine kavuşamamıştır.

Habeş bölgesi 1862’de Sivas Vilayet Salnamelerinde nahiye olarak kayda geçirilmiştir. (Çelik ve Duran 2019: 140) 1912’de nahiye merkezi olarak Şerefiye’nin belirlenmesiyle birlikte resmi kayıtlarda Şerefiye olarak kullanılmaya başlanmıştır. 1992’de belde statüsü kazanan Şerefiye, 2014 yılında nüfusun 1850 kişiye düşmesiyle birlikte belde statüsünü kaybetmiş ve muhtarlıkla yönetilmeye başlanmıştır (Mahiroğulları 1999: 35; Acar 2021: 43). Günümüzde köy statüsünde yönetilen

Şerefiye’de düzenli ikamet eden kişi sayısının 293 olduğunu dikkate aldığımızda, nüfus kaybının artarak devam ettiği görülmektedir.

### I. b) Habeş Bölgesinde Alevi Nüfusu

Habeş bölgesinde Şerefiye’yle birlikte 34 köy bulunmaktadır. Bu köylerden 11’inde<sup>5</sup> sadece Aleviler yaşarken, Şerefiye’yle birlikte 4 köyde<sup>6</sup> Aleviler ve Sünniler birlikte ikamet etmektedir. Geriye kalan 19 köy ise yalnızca Sünnilerden oluşmaktadır. Alevi ve Sünnilerin birlikte yaşadığı köylere, Aleviler sonradan gelip yerleşmişlerdir. Çelik ve Duran, Alevilerin bölgeye gelişinin 1700’lü yılların sonlarından itibaren başladığını ve Alevilerce kullanılan ilk yerleşim yerinin Çevirmehan köyü olduğunu ileri sürmektedir (Çelik ve Duran 2019: 38,95).

Elde etmiş olduğumuz nüfus bilgilerine göre 2021 yılı itibariyle Habeş bölgesinde 2.649 kişi yaşamaktadır. Yalnızca Alevilerden oluşan köylerdeki toplam yerleşik nüfus 644’tür.<sup>7</sup> Alevi ve Sünnilerin birlikte yaşadığı köylerin nüfusu ise 486’dur.<sup>8</sup> Bu rakamlardan hareketle, Habeş bölgesinde ikamet eden Alevi nüfusunun 800 ile 900 arasında olduğunu ileri sürebiliriz. Bu rakamları 1980’li yıllardaki Alevi köylerinin nüfusuyla karşılaştırdığımızda, neredeyse 1985’teki tek köyün nüfusuna denk geldiği görülecektir. Nitekim Mahiroğulları’nın aktardığı bilgilere göre 1985’te gerçekleşen nüfus sayımında Becekli köyünde 610, Çevirmehan köyünde ise 520 kişi tespit edilmiştir. Mahiroğulları’nın verdiği bilgiler ışığında, bölgede yalnızca Alevilerin yaşadığı köylerde 1985 yılı itibariyle Alevi nüfusunun 2.795 olduğu anlaşılmaktadır. Aynı tarihte sadece Sünnilerin yaşadığı köylerdeki toplam nüfus ise 4.305 olarak ölçülmüştür. Şerefiye dışında kalan Alevi ve Sünni nüfusun karışık olduğu köylerde ise 1985 yılında 633 kişi<sup>9</sup> bulunduğu tespit edilmiştir (Mahiroğulları 1999: 36-39).

5 Bu köyler; Alışır, Becekli, Büyükgüney, Çevirmehan, Çorak, Göktepe, Güllüali, Kovacık (Aşağı Kovacık), Pazarbelen, Söğütlü ve Şenyayla’dır.

6 Alevi ve Sünni nüfusun birlikte yaşadığı köyler: Armutçayırı, Keçeyurdu, Şerefiye ve Yeşilköy

7 Çelik ve Duran, bir Alevi köyü olan Becekli’nin 1950 yılındaki nüfusunu 628 olarak vermektedir. Bkz.: (Çelik ve Duran 2019: 144) Neredeyse günümüzdeki tüm Alevi köylerinin toplam nüfusuna denk gelen bu rakam, 1960’tan sonra köyden kente gerçekleşen göçü yansıtmaması açısından oldukça dikkat çekicidir.

8 <https://biruni.tuik.gov.tr/medas/?kn=95&locale=tr>

9 2021 yılı itibariyle bölge genelinde 2.649 kişinin yaşadığı düşünüldüğünde, yaşanan nüfus kaybı oldukça dikkat çekici boyutlara ulaşmıştır.



Tamamı Alevilerden Oluşan Köyler ve Nüfus Bilgileri <sup>10</sup>			
	Köy Adı	1985 Nüfusu	2021 Nüfusu
1	Alışır	328	104
2	Beceklî	610	98
3	Büyükgüney	23	36
4	Çevirmehan	520	107
5	Çorak	144	20
6	Göktepe	300	80
7	Güllüali	235	39
8	Kovacık	101	35
9	Pazarbelen	307	53
10	Söğütlü	109	22
11	Şenyayla	118	50
Toplam		2.795	644

Bölgeye sonradan gelerek buradaki Alevî köylerine yerleşen Ocakzade aileler de bulunmaktadır. Ocakzadelerin Habeş bölgesine iskanlarının, taliplerinin ısrarı ile gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Tespitlerimize göre; Beceklî ve Şenyayla köylerinde Baba Mansur Ocağı, Göktepe köyünde Sarı Saltık Ocağı, Güllüali köyünde Şih Çobanlı Ocağı, Çevirmehan köyü Çamlıkale mezarında Pir Sultan Ocağı'na mensup ocakzedeler yaşamaktadır. Pir Sultan Ocağı ile Şih Çobanlı Ocağına mensup ocakzadeler<sup>11</sup> yurtiçi ve yurtdışında yaşayan Alevilere yönelik dini faaliyetlerde “dede” olarak hizmet veremeye devam ederken, Baba Mansur ve Sarı Saltuk ocağı mensuplarının faal dedelik yaptığına dair herhangi bir veri bulunmamaktadır.

Kısıtlı doğal kaynakların sınırsız insan ihtiyaçlarına yetersiz gelmesi, insanları başka bölgelere yönelik arayışa sürüklemektedir. Habeş bölgesi insanı da yaşadıkları ekonomik sıkıntılardan kurtulmak için çareyi başta İstanbul olmak üzere Türkiye'deki büyükşehirlerle Avrupa'nın değişik ülkelerine göçte aramıştır. Başta Almanya olmak üzere Avusturya, Fransa ve Hollanda gibi Avrupa ülkelerinde bölge insanının kurmuş olduğu derneklerle de karşılaşmaktadır (Keleş 2021: 61, 87, 265, 317). Habeş

10 Tablo ZARA NÜFUSU, SİVAS (nufusune.com) internet sayfası üzerinden alınan veriler esas alınarak tarafımızca oluşturulmuştur.

11 Örneğin Almanya/Köln şehrinde yaşayan Pir Sultan Ocağı mensubu Cafer Özata ve Avusturya Viyana'da yaşayan Şih Çoban Ocağı mensubu Celal Bektaş faal olarak dedelik hizmetini yürütmektedirler.

bölgesinde kalan köylülerin başlıca geçim kaynağı ise Zara ilçe genelinde olduğu gibi tarım ve hayvancılıktır. İlk dönemlerde yoğun olarak görülen küçükbaş hayvancılığın yerini bu bölgede de büyükbaş hayvancılık (sığır yetiştiriciliği) almıştır. Arıcılık da yöre insanının tercih ettiği uğraşlar arasında ilk sıralara yerleşmiştir.

## II. Ölüm

Ölüm, genel olarak bilinmez ve tehdit edicidir. İçerisinde tehdit barındırmasından dolayı aralarında Türklerin de bulunduğu bir çok toplum, cinayet, isyan ve tecavüz gibi suçların karşılığı olarak ölüm cezası uygulamıştır (Tryjarski 2012: 92, 97). Ölüm, doğum ve evlilikle birlikte insan yaşamındaki önemli geçiş noktalarından bir tanesi olarak kabul edilmektedir. Ancak; doğum ve evlilik insanın yaşam süreciyle alakalıyken, ölüm yaşamın son bulduğu andan sonrasına konu olmaktadır. Bu yönüyle ölüm, bedenın yaşam fonksiyonlarının son bulmasının ötesinde bir anlayışla ele alınmaktadır. Nitekim Orhan Acıpayamlı ölümü; ruhun gövdeden ayrılmasıyla açıklanan evrensel halk inancı (Acıpayamlı 1978, 78) olarak izah etmektedir. Beden ve ruhu iki farklı unsur olarak ele alan bu tanım, cansız bedenın toprağa gömülmesinden sonra ölenin ruhunun nereye gideceği sorusunu da beraberinde getirmektedir. Zira ilkel inançlarda dahi yaşamın ölümle birlikte sona ermeyeceği inancı hakimdir (Acıpayamlı 1962: 245). *Ölüler âlemi* tasarımı bu bağlamda ölüler için bir durak olarak düşünülmüş ve mezarlıklar, denizlerin dibi, dağların zirvesi, ormanların içi, mağaralar, kayalıklar, uzak adalar ve bataklık gibi yerler ruhların ve ölülerin mekanı olarak görülmüştür (Örnek 2017b, 180). Bu anlayış başta İbrahimi dinler olmak üzere birçok inanç sistemine de yansımış ve ölüm, bir son değil, vaat edilen gerçek hayata başlama süreci (Gashi 2021, 82) olarak açıklanmıştır. Bu yönüyle baktığımızda Sedat Veyis Örnek'in "*din, folklorun konusu olan olaylardan en çok ölüme el atmaktadır*" (Örnek 2017: 20) tespiti, her dönem için geçerliliğini korumaktadır. Zira ölümün bir son oluşundan korkan insanoğlu, dinlerin ölüm sonrası hayat için kendisine vaat ettiği ile teselli bulmaktadır. İlahi din mensupları için ölüm, asıl yaşama geçişin adıdır. Arthur Schopenhauer, bu boyutuyla dinleri, felsefeyle birlikte ölüme karşı bir panzehir olarak tarif etmektedir (Schopenhauer 2012: 50). Ölüme yüklenen bu anlamdan dolayı, inanılan dinin belirlediği sınırlar ve kurallar dahilinde merasim düzenlenmektedir.

Schopenhauer ölümü felsefenin ilham perisi olarak tanımlamakta ve insanın ölümün kesinliğini akli vasıtasıyla kavradığının altını çizmektedir. Ona göre insanlar, dinlerin yardımıyla ölümü soğukkanlılıkla karşılamaktadır (Schopenhauer 2012: 50, 51). Nitekim ölüm, isabet ettiği kişiyle sınırlı kalmayan, başta aile yakınları olmak

üzere çevredeki birçok insanı da etkileyen toplumsal bir olaydır. Vefat eden kişiyi dünya gözüyle tekrar göremeyecek olmak, ölen kişinin yakınlarında büyük bir duygusal çöküntüye yol açmaktadır. Ancak yaşam onlar açısından devam etmektedir ve yaşayanlar için yerine getirilmesi gereken sorumluluklar bulunmaktadır. Hayatını kaybeden kişinin geride kalan yakınları, içinde buldukları duygusal çöküntüye rağmen başta cenazenin defin işlemi olmak üzere diğer birçok görevi yerine getirirler. Bu aşamada akrabalık bağlarının yanı sıra komşuluk ilişkileri de devreye girmekte ve başta mezar yerinin kazılması olmak üzere cenaze işlemleri içim kefen vb. malzemelerin tedarik edilmesi gibi görevler, akrabalar ve/veya komşular arasında paylaşılmaktadır.

## II. a) Alevilerde Ölüm

Aleviler arasında “ölüm” iki türlü anlaşılmaktadır. Birincisi yaşam fonksiyonlarının sona ermesiyle gerçekleşen “*biyolojik ölüm*”, ikincisi “*ölmeden önce ölmek*” tabiriyle de ifade edilen ve daha çok “*İkerar vermekle*” ilişkilendirilen ölümdür (Aktaş 1999, 118-22; Yavuzer 2015, 70-72). Biz cenaze hizmetine odaklandığımız için *İkerar* esnasında dile getirilen ölüme değinmeyeceğiz. Ölüm sözcüğü Aleviler tarafından çok fazla tercih edilen bir kelime değildir. Hayatını kaybedenler için “öldü” demek yerine konuyla ilgili araştırma yapan birçok bilim insanının tespit ettiği gibi; *Hakk’a yürümek, gerçeklere kavuşmak, gerçeklere erişmek, don değiştirmek, Göçmek, sır olmak, emaneti teslim etmek, kalıbı dinlendirmek* vb. deyimler kullanılmaktadır (Yıldız 2007; 2-3; Aktaş 2015: 19; 1999: 118- 122; Yavuzer 2015: 73-75). Bu deyimlerin kullanılışı, “*Biz şüpheşiz (her şeyimizle) Allah’a aیتiz ve şüpheşiz O’na döneceğiz*” (*Kur’an-ı Kerim, Bakara Sûresi, 2/56*) şeklinde Türkçeye tercüme edilen Bakara Sûresi’nin 56. Ayetinden bağımsız düşünülemez. Ancak biz Kur’an’daki ifadenin yanı sıra, “ölüm” kelimesinin soğukluğunu, edebi derinlik ve bâtnî manayla zenginleştirilmiş söylemlerle hafifletme gayretinin de bu tarz deyimler kullanılmasında etkili olduğu kanaatini taşımaktayız.

İbrahimi dinlere göre insanlık tarihindeki ilk ölüm ve ölünün defni Hz. Adem’in oğullarından Kabil’in, kardeşi Habil’i yaşadığı kıskançlık yüzünden darp etmesi ile gerçekleşmiştir. İslam da İbrahimi bir din olarak bu hadiseyi aynen kabul etmektedir. Kur’an-ı Kerim’de Mâide Suresi’nin 27-31 ayetleri bu olaya vurgu yapmaktadır. Mâide Suresi 31. ayette “*Nihayet Allah, ona kardeşinin ölmüş cesedini nasıl örtüp gizleyeceğini göstermek için yeri eşeleyeyen bir karga gönderdi. ‘Yazıklar olsun bana! Şu karga kadar olup da kardeşimin cesedini örümekten aciz miyim ben?’ dedi. Artık pişmanlık duyanlardan olmuştun*” (*Kur’an-ı Kerim, Mâide Sûresi, 5/27-31*) denilerek ilk defin eyleminin nasıl ve neye

dayanılarak gerçekleştirildiği anlatılmaktadır. İnan Beler de hazırlamış olduğu yüksek lisans tezinde, Koçgiri bölgesinden Adana/Tufenbeyli'ye göç etmiş Alevilerle yapmış olduğu görüşmelerde ölünün gömülmesi geleneğinin Kabil'in Habil'i öldürdükten sonra Habil'in cesedini toprağa defnetmesine dayandırıldığını gözlemlemiştir (Belir 2018: 107,108). Bölgede görüştüğümüz isimler de Kur'an'da anlatılan hadiseden haberdar olduğunu göstererek Beler'in ulaştığı sonuçları desteklemiştir (KK-3; KK-10).

## II. b) Ölüm Belirtisi Olarak Anlaşılan Haller

Ölünün hazırlanması, ağır hasta olan kişinin öleceğinin anlaşılmasıyla başlar. Doktorların ağır hasta olan kişiye öleceğine dair teşhis koyması, anlaşılma birincil etkidir. Durumu ağır olan hastalarda, kişinin her an öleceği düşünülerek, aile yakınları tarafından hastanın beden temizliğine özen gösterilir. Genellikle eve hoca çağrılarak Kur'an okutturulur. Kur'an okutulmasından maksat, hastanın daha rahat can vereceğine inanılmasıdır.

Sedat Veyis Örnek, ölümü düşündüren önbelirtiler arasında, hayvanlarla ilgili olanlar, ev, ev eşyası, araç-gereç ve yiyeceklerle ilgili olanlar, astronomik, kozmik ve meteorolojik olaylarla ilgili olanlar, düşünle ilgili olanlar, hastadaki psikolojik ve fizyolojik değişikliklerle ilgili olanlar, tabut, kazma, kürek, kazan ve cesetle ilgili olanlar şeklinde bir tasnif yapmaktadır. Örnek, yapmış olduğu tasniflerden bölgemizle ilgili olanları; köpek uluması, köstebeğin çelediği toprağın mezara benzemesi, geceleyin ve ev yakınında baykuş ötmesi, bahar mevsiminde leyleğin ağzında beyaz çaputla gelmesi, cam eşyalarının düşerek kırılması, yıldız kayması, düşünde sarı renkli meyve görülmesi veya yenilmesi, düşünde diş çektirilmesi ve dişlerin dökülmesi, rüyada beyaz renkli manda görülmesi, rüyada kutsal bir kişi tarafından öleceğinin bildirilmesi, daha önce ölen birinin rüyada düşü göreni çağırması veya bir yere götürmesi, rüyada evin önünde kalabalık halk topluluğu görülmesi, rüyada vücudun bir uzvunun kaybedildiğinin görülmesi, ağır hastanın evine ya da doğduğu yere gitmek istemesi, gâipten ses duyduğunu, bir takım kimseleri gördüğünü söylemesi veya sayıklaması, iştahının kesilmesi (Örnek 2017: 23-46; Acar 2021: 240) şeklinde sıralamaktadır. Beler de Koçgiri aşiretinin Kayseri, Maraş ve Adana kolları üzerinde yapmış olduğu çalışmasında, sabah saatlerinde evin çatısında saksağan ötmesi, baykuş ötmesi, horozun vakitsiz, tavuğunsa horoz gibi ötmesi, köpeğin geceleyin başını gökyüzüne doğru diker uluması, tarım ve hayvansal ürünlerin beklenenden daha bereketli olması, yıldız kayması, havanın basık ve/veya puslu olması, ölmüş olan birine rüyada bir

şey verilmesi, rüyada yaş ağaç kesilmesi ve/veya evin damındaki merteklerin ya da taşıyıcı direğin devrilmesi, rüyada dişlerin dökülmesinin yanı sıra rüyada ayakkabı veya çorap giyilmesi, toprak kazılması, sabun, yün ve kazan görülmesi, aile dışında bir kadının özellikle de kadınların görülmesi vb. düşleri sıralamaktadır. Beler, hastanın aşırı yemek yemeye başlaması, sürekli ölmüş kişileri çağırması gibi davranışlarının yanı sıra çocukların sürekli ve anlamsız ağlamalarının da ölümle ilişkilendirildiğini söylemektedir(Beler 2018, 56-72). Bütün bu tespitlere ek olarak bölge Alevileri arasında yapmış olduğumuz gözlemlerde, gün içinde dinlenmek için oturlan yerde anlık ve kısa süreli uyuya dalışın da yakın akrabalarından birinin ölüm haberinin geleceğiyle ilişkilendirildiğini belirtmek isteriz(KK-8; KK-9).

## II. c) Cenaze Hizmetinin İcracısı

1990'lı yılların sonu, 2000'li yılların başlangıcına kadar yörede gerçekleşen cenazelerin kaldırılmasında genellikle bölgede "Hoca" olarak isimlendirilen kişiler görev almıştır(KK-2; KK-3; KK-4; KK-5; KK-11). Öyle ki; 1980'li yıllara kadar her Alevi köyünde en az bir hoca bulundurulmasına azami gayret gösterilmiştir. Hocaların yetiştirilmesinde geleneksel yöntemler kullanılmış ve her hocanın kendisinden sonraki kuşak içerisinde bir kişiye el verip, halef olarak bırakması teşvik edilmiştir(KK-3; KK-4; KK-5; KK-11). Eğer köyde birden fazla hoca bulunuyorsa, cenazenin yıkanması ve Kur'an okunması gibi görevler birlikte icra edilmiştir. Tarafımıza aktarılan bilgilere göre, günümüzde Sünni vatandaşlarımızın cenaze ritüeli sırasında mezar başında birden fazla hocanın Kur'an okuma geleneği, 1970'li yıllardaki Alevi köylerinde sıklıkla uygulanmış ve çok sayıda Alevi Hoca aynı anda veyahut da biri diğerini takip edecek şekilde Kur'an okumuştur(KK-4).

Dedelerin cenaze hizmetini icrası ilk dönemlerde pek rastlanılan bir durum değildir. Habeş bölgesinde Dedeler, görgü ve ikrar cemleri, Musahiplik Cemi, Hızır Cemi vb. ibadet ve erkânların asli icracısı olarak kabul edilmektedir. Dedelerin mezarlarının yanı sıra, içinde yaşadıkları haneleri de yöre halkı tarafından kutsal addedilmekte ve her fırsatta ziyaret edilerek, karşılaşılan ya da karşılaşılmaması muhtemel olan musibetlere karşı koruyucu olunacağına inanılmaktadır. 2000'li yıllarla birlikte yöredeki Pir Sultan Ocağı ve Şıh Çobanlı Ocağı'na bağlı dedelerin asli görevlerinin yanı sıra cenaze hizmetini de önceki yıllara göre daha yoğun bir şekilde yerine getirmeye başladıkları görülmüştür(KK-2). Nitekim, 14.05.2004'te vefat eden Şıh Çobanlı Ocağı mensubu Hamza Bektaş'ın cenaze hizmetini, Ağuiçen Ocağı dedelerinden Niyazi Bozdoğan

yürütmüştür(KK-1). Bu yeni durumun, şehirlerdeki kurumsallaşmayla birlikte dedeye biçilen rolün değişmesi, ölen kişinin toplumsal konumu, geride kalan yakınlarına vasiyeti vb. etkenlerin sonucunda ortaya çıktığı kanaatini taşımaktayız.

Araştırma konusu yaptığımız bölgede ikamet eden ve Kur'an okuyarak cenaze hizmetlerine yardımcı olan beş isim tespit etmiş bulunmaktayız.<sup>12</sup> Bu isimlerden dördü hoca olarak bilinmekte ancak sadece üç tanesi tüm cenaze hizmetlerini yürütmektedir. İki kişi zaruri olmadıkça köy sınırları dışında cenaze hizmeti görmezken, sadece bir hoca Habeş bölgesindeki bütün köyleri ve hatta Zara'yı da kapsayacak şekilde cenaze hizmetlerini icra etmektedir. Alevi hocalardan iki tanesinin İmam Hatip Lisesi mezunu olması dikkat çekicidir. Bölgede Alevi hocalarına ulaşılabilmesi veyahut da mevcut Alevi hocaların müsait olmaması durumunda, Alevi köylerine komşu Sünni köylerinde imamlık yapan din görevlilerinin cenaze hizmeti için çağrıldığı da görülmüştür. Kaynak kişilerimiz arasında Sünni Hoca da bulunmaktadır. Ütükürdü köyünde imam olarak görev yapan kaynak kişimiz, çağrıldığı zamanlarda Alevilerin hassasiyetlerini dikkate alarak hareket ettiğini özellikle belirtmiştir(KK-6).

### III. Habeş Bölgesi Alevilerinde Cenaze Hizmeti

Bu başlık altında vereceğimiz bilgiler, kaynak kişilerimizden almış olduğumuz verilerden derlenerek hazırlanmış ve bizzat yapmış olduğumuz gözlemlerle de desteklenmiştir.<sup>13</sup> İcra edilen cenaze hizmetini anlatmaya geçmeden önce, aktaracağımız uygulama şeklinin, son yıllarda başlayan tartışmalardan bağımsız olarak ele alındığını ve uygulayıcılarının bölgede "hoca" olarak bilinen kişiler olduğunu özellikle belirtmek isteriz. Ayrıca başta Mehmet Yaman (Yaman 2012, 16-32; Yenialtun 2021, 13-31; Doğan 2020, 19-52) olmak üzere birçok Alevinin kaleme almış olduğu Alevilikte cenaze hizmetinin uygulandığı ile bölgede gözlemlendiğimiz pratik farklılık arz etmektedir.

#### III. a) Ölünün Hazırlanması

Habeş bölgesinde kişinin son nefesini verdiğinin anlaşılmasıyla birlikte defin hazırlıklarına girilir. Ölü evinden gelen ağlayış ve yakarış sesleriyle yakın komşular

12 Beceklî 1, Büyükgüney 1, Çevirmehan 1, Çorak 1, Güllüalî 1.

13 Kaynak kişi isimleri, makalemizin sonundaki "Sözlü Kaynaklar" başlığı altında görülebilir. Cenaze hizmetinin icrasında hocalar arasında kayda değer herhangi bir farklılık tespit edilmemiştir.

durumdan haberdar olur. Ardından uzak yerlere ve ölünün yakınlarına haber gönderilir. Örnek, haberleşme araçlarının günümüzdeki kadar yaygınlaşmadığı dönemlerde, ölümün duyurulması için tellal ve özel habercilerin kullanıldığından bahsetmektedir(Örnek 2017: 55). Özel haberci gönderilmesi Habeş bölgesi için de geçerlidir. Haberleşme araçlarının günümüzdeki kadar kullanılabilir ve yaygın olmadığı dönemlerde her köyde belli kişilerin, ölüm olayından diğer köylerdeki akrabaları haberdar etmek üzere “ulak” olarak görevlendirildiği tarafımıza bildirilmiştir(KK-4; KK-7; KK-11). Bu kişiler görevlendirilirken çevre ve iklim şartları dikkate alınarak gidilecek mesafeye dayanıklılıkları da göz önünde bulundurulmuştur. Ayrıca ölünün gelmesi beklenen yakın akrabaları cenazenin bulunduğu yere ulaşmadan yıkama işlemine başlanmamasına gayret gösterilir. İletişim olanaklarının artması ve haberleşmenin kolaylaşmasıyla birlikte haberci gönderme uygulaması tarihe karışmış gözükmektedir.

Ölümün haber verildiği kişilerin başında cenaze hizmetini yürütecek Hoca/Dede yer almaktadır. Ölü evine gelen hoca ilk olarak cenazenin durumunu gözden geçirir. Aile üyelerinin gözünden kaçmış olan birtakım kusurları (avret yerlerinin tıraş edilmesi vb.) giderir. Hava şartlarına bağlı olarak eğer morga kaldırılmayacaksa, evin genişçe bir odasında serilen yatağa sırt üstü yatırılır. Çenesi başının üzerinden dolandırılan bir bezle bağlanır. Cenazenin sabit kalmasını sağlamak için ayak baş parmakları birbirine bağlanır. Şişmesini önlemek için karnının üzerine bıçak konulur. Eğer varsa özel günlerde kullandığı elbisesi ölünün üstüne örtülen bez/yorganın üzerine serilerek (KK-2; KK-3; KK-4; KK-5; KK-6; KK-8; KK-9; KK-10; KK-11) uzaktan gelecek yakınların ölü evine ulaşması beklenir.

### III. b) Ölüye Okunan Ağıt

İsmail Engin, Antalya/Elmalı Akçaeniş Köyü Tahtacıları üzerine yapmış olduğu çalışmasında, defin işleminin bir sonraki güne sarkması durumunda “ölünün gecelemesi” adı verilen bir gelenekten söz etmektedir. Bu gelenek kapsamında köyde hazır bulunan “zakirler” sabaha kadar ölünün etrafında saz çalarak beyitler okumaktadırlar(Engin 1998: 108). Tahtacıların “ölünün gecelemesi” dediği uygulama, saz kullanımı ve deyişler hariç tutulursa, cenaze evinde toplanan ölü yakınlarının ağıtlar yakarak sabahlaması şeklinde Habeş bölgesi Alevi toplulukları tarafından da benzer biçimde icra edilmektedir. Bu durum M. Fuat Köprülü ve Yusuf Ziya

Yörükân tarafından İslam öncesi Türk inançlarının günümüze aktarımı olarak tanımlanmaktadır.<sup>14</sup>

Evin geniş odasının ortasına yönü kibleye gelecek şekilde hazırlanan yatağın üzerine konulan ölünün etrafında, çoğunluğu kadınlardan oluşan cenaze yakınları ağıt yakarlar. Yakılan ağıtların konusu; ölünün hayattayken başardıkları, yapmak istedikleri, yapmaya vakit bulamadıkları, geride bıraktıkları, çektiği acılar, yaşadığı sorunlar vb. şeklindedir. Ağıtlar koro şeklinde söylendiği gibi, biri diğerini takip edecek şekilde solo olarak da gerçekleşmektedir. Gözlemlerimiz, eğer ölü yakınlarından birinin hem sesi güzel hem de ağıt yakma kabiliyeti güçlüyse, birçok kimsenin özellikle yakılan ağıtları dinlemek üzere cenazeye katılım gösterdiği yönündedir. Hatta ölüye yakınlık hissetmediği halde, yakılan ağıtlardan dolayı hüznülenip ağlayanlar olmaktadır. Çoğunlukla bu türden cenazeler “ağıtı çoktu” şeklinde başkalarına da anlatılmaktadır(KK-7; KK-8; KK-9). Tarafımızca ağıt okunmayan cenazeye karşılaşılmamıştır. Ancak yerde yatan cenazenin baş ucunda çağrılan hoca tarafından Kur’an okunmaya başlandığında<sup>15</sup> ağlama ve ağıt yakmalar kesilmekte, Arapça okunan Kur’an sessizce dinlenmektedir.

### III. c) Kefen Hazırlanması

Çoğunlukla ölen kişi eğer yaşlı ise bir köşede kefenini de hazır bulundurmaktadır. Ancak hem ölünün yakın akrabaları hem de sevenleri cenaze evine gelirken, beraberlerinde kefen ve beyaz çorap getirmektedirler. Onlar için ölünün getirdikleri kefene sarılması bir övünç sebebidir. Eğer getirdikleri kefenin kullanılmadığını öğrenirlerse küskünlük ve kırgınlıklar yaşanmaktadır.

Ölünün yıkanmasına geçmeden önce kefen hazırlanmaktadır. Öncelikle kefen bezinden ölüyü yıkayacak hoca ve yardımcıları için hem ölüyü taharetlendirmeye yetecek miktarda hem de her yıkamada ayrı eldiven kullanacak sayıda eldiven dikilmektedir. Kefene bağlanacak kuşakların yanı sıra hocanın ve yardımcıların bellerine bağlayacakları peştamal de kefen bezinden kesilmektedir. Arica ölünün avret yerlerini kapatacak bez de kefenden kesilmektedir. Birçok yöreden farklı olarak ölüye kefenle birlikte pijama ve çorap da giydirilmektedir. Eğer hazır pijama getirilmemişse,

14 M. Fuad Köprülü, ellerinde kopuz bulunan şairlerin “yuğ” yani matem törenlerinde mutlaka hazır bulduklarını söylemektedir. Bkz.; (Köprülü 2009, 43) Ayrıca bkz.; (Yörükân 2013, 62,73)

15 Mehmet Yaman, ölü yıkanınca kadar yanında dua okunmayacağını söylemektedir. Bkz.; (Yaman 2012, 16) Ancak bölgedeki uygulamada farklı bir durum söz konusudur.



hoca önce pijamayı, ardından “yakasız gömlek” olarak bilinen iç kefeni, ikiye katlanmış olan kefen bezinin kapalı olan tarafından üçgen şeklinde keserek hazırlamaktadır. Daha sonra kefen getirmiş olanların gerçekleştirebilecek muhtemel dargınlıklarını önlemek amacıyla ancak aşırıya kaçmamak koşuluyla, sarılabilecek miktarda kefen bezi, tabutun içine cenaze yıkandıktan sonra kolaylıkla sarılabilecek şekilde iç kefenle birlikte yerleştirilmektedir.

### III. d) Ölünün Yıkaması ve Kefen Giydirme

Ölü eğer erkekse, erkekler tarafından, kadınsa kadınlar tarafından yıkanmaktadır. Erkek cenazelerin yıkama hizmeti genellikle cenaze hizmetini yürütecek olan hoca tarafından gerçekleştirilmektedir. Kadın cenazelerini yıkama görevini ise mümkünse aynı köyden, eğer aynı köyde kimse yoksa komşu köylerden gelen kadınlar üstlenmektedir(KK-3; KK-4; KK-5; KK-6; KK-10; KK-11). Cenaze yıkamada görev alacak kişilerin abdest almaları gerekmektedir. Ölünün yıkaması çoğunlukla ölü evinde gerçekleşir. Ancak son zamanlarda cem evleri<sup>16</sup> bu iş için kullanılmaya başlanmıştır. Cenaze için ölü evine gelen birçok kimse beraberinde sabun, yıkama lifi ve sünger getirmektedir. Sünger kullanılmadan önce cenazelerin yün ve sabun kullanılarak yıkandığı söylenmektedir(KK-4; KK-7; KK-11).

Cenazenin yıkama işlemine geçilmeden önce kazanla su kaynatılmakta ve ölünün yıkanaacağı yerin etrafı çevrilmektedir. Ölünün yıkanaacağı suyun normal insan bedenini yıkarken kullanılan sıcaklıkta olmasına dikkat edilerek kovalara doldurulan su yıkama için hazırlanan bölüme getirilmektedir. Yıkama işlemi en az iki kişinin hazır bulundurulmasına özen gösterilir. Bu iki kişiden biri suyu dökerken diğeri yıkamaktadır. Su dökülürken kullanılan maşrapanın arka tarafının ayaklara gelecek şekilde tutulmasına azami gayret gösterilmektedir. Ölüye üç defa abdest aldırılırken, üç defa da yıkanmaktadır. Yıkamaya avret yerlerinin taharetiyle başlanmaktadır. İlk olarak eller yıkandıktan sonra ağız ve burna su verilmektedir. Yüz kısmı yıkanıp, baş, kulaklar ve boyun mesh edilerek temizlenir ve ayakların yıkanmasıyla da abdest tamamlanmaktadır. Bu saydığımız birinci abdesttir. Abdestin ardından vücudun yıkamasına geçilir. Her yıkama için ayrı sabun kullanılarak, kullanılmış sabunun sonraki yıkamalarda kullanılmamasından kaçınılır. Aynı şey yıkama için kullanılan eldivenler için de geçerlidir. Taharet için kullanılan eldiven atılıp, yıkama için yeni

16 Bölgedeki köylerde “Köy Konağı” adıyla inşa edilen binalar, son yıllarda cemevi olarak isimlendirilmeye başlanmıştır.

eldiven takılır. Yıkama için kullanılan eldiven, bir sonraki yıkamada kullanılmadığı gibi taharet için kullanılan eldiven de tekrar kullanılmamaktadır. Önce sünger yardımıyla sabun köpürtülerek baş kısmından başlayarak omuz hizası esas alınarak, ayaklarına doğru vücut köpüklenir. Bu işlem vücudun her iki tarafı için yapıldıktan sonra ölünün vücudu tertemiz olacak şekilde yıkanır ve sonra durulanır. Ardından ikinci yıkama işlemine geçilir. Aynen birinci yıkamada yapıldığı gibi ölü taharetlendirilip abdest aldırıldıktan sonra vücudu sabun köpüğüyle iyice köpüklenerek sünger yardımıyla yıkanır ve durulanır. Üçüncü yıkamaya geçildiğinde abdest sona bırakılıp önce ölünün vücudu önceki yıkamalarda olduğu gibi yıkandıktan sonra cenaze için gelenlerden “helallik suyu” dökmek ve ölüyle görüşmek isteyenler için duyuru yapılır. Bu işlem sırasında ölünün birinci dereceden yakınlarına öncelik verilir. Eğer ölü kadınsa birinci dereceden yakınları haricindekilerin “helallik suyu” dökmesine izin verilmez ancak ölü erkekse yakın akraba olmayan kadınlara müsamaha gösterilmektedir.

Helallik Suyu dökülmesi ve ölüyle görüşme sırayla yapılmaktadır. İsteyenler ölünün elini yüzünü ve başını öperler. Sonra maşrapayla alınan suyu ölünün başından ayaklarına doğru, maşrapanın arka tarafı ayaklara gelecek şekilde ve maşrapayı sağ elle tutarak “Allah, Muhammet, ya Ali” diyerek ölünün vücuduna dökerler. Bu işlemin bir defa yapılması yeterlidir. Ancak daha fazla yapmak isteyenlere de mâni olunmaz. Bölgedeki Söğütlü ve Çorak köyleriyle sınır komşusu olan ve Habeş bölgesi sınırları içerisinde yer alan Ütükyurdu köyü ile yine bölge sınırlarında yer alıp Söğütlü köyü ile sınır komşusu olan Aşşar köylerinde de “helallik suyu” dökme ritüeli uygulanmaktadır. Sünni vatandaşlarımızın yaşadığı bu köylerde Alevi köylerine benzer bir şekilde ölünün yakın akrabaları ve komşuları gasilhaneye çağrılarak kefenlenmeden önce ölüyü son kez görmeleri sağlanmakta ve dileyenlerin ölünün bedenine su dökmesine ve ayaklarını yıkamasına müsaade edilmektedir(KK-6).

Görüşme ve helallik suyu dökme işlemi tamamlandıktan sonra ölüye son abdest aldırılarak kefenleme işlemine geçilmektedir. Kefenleme sırasında ilk olarak pijama ve ardından çorap giydirilmektedir. Eğer birden fazla çorap getirilmişse ve getirenler giydirilmesi hususunda ısrarcı olursa birden fazla çorap giydirilmesine çokça rastlanılmaktadır(KK-3; KK-4; KK-5; KK-7;KK-10; KK-11). Pijama ve çorap giydirildikten sonra ölü daha önceden hazırlanmış olan tabut içine konularak bir ucu tabutun baş tarafından dışarıya sarkıtılmış olan “yakasız gömlek” geçirildikten sonra ölü kefenlere sarılarak kuşaklarla bağlanıp tabutun üzeri kapatılmaktadır.

### III. e) Kapı-Komşu Hakkı/Rızalık Alınması

Kefenlenen cenaze tabuta konulduktan sonra tabut üç defa kaldırılıp indirilir ve her kaldırılıştta “*Allahümme sallı ala seyidıne Muhammedin ve ala ali seyidıne Muhammet, ehli beyte verelim salavat*” denilir. Üçüncü kaldırılıştan sonra tabut rızalık alınmak üzere topluluğun önüne getirilir. Tabutun yanında duran hoca; “*Hı. Âdem zürriyeti, Halilurrahman milleti, ahir zaman peygamberi Muhammet Mustafa ümmeti, ... (annesinin ismi) olma ... (ölünün ismi) canımızdan razı mısınız?*” Diye sormaktadır. Orada hazır bulunanlar “*razıyız*” dedikten sonra hoca aynı şekilde iki defa daha “*Hı. Âdem zürriyeti, Halilurrahman milleti, ahir zaman peygamberi Muhammet Mustafa ümmeti, ... (annesinin ismi) olma ... (ölünün ismi) canımızdan razı mısınız?*” diye sorar. Her defasında toplulukta bulunanların “*razıyız*” demesi gerekmektedir. Eğer orada hazır bulunanlardan razı olmayanlar olursa, o kişilerin rızalıkları alınmaya kadar cenaze kaldırılmamaktadır.

Rızalık alındıktan sonra tıpkı cenaze tabuta konulduktan sonra yapıldığı gibi tabut salavatlar eşliğinde üç defa kaldırılıp indirilir. Üçüncü salavatın ardından tabut omuzlanarak cenaze namazı kılınmak üzere mezarlıkta bulunan musalla taşına götürülür. Eğer köy içinde cemevi ve musalla taşı varsa cenaze namazı orada kılınmaktadır. Ancak musalla taşları genellikle köy mezarlıklarındadır. Cenaze omuzlarda kabristandaki musalla taşına doğru taşınırken, hoca (başka hocalar da varsa hep birlikte) sela veya salavatlarla cemaate eşlik etmektedir(KK-3; KK-4; KK-5; KK-10; KK-11).

### III. f) Cenaze Namazı Kılınması ve Ölünün Defnedilmesi

Kabristandaki musalla taşına getirilen tabut daha önce izah ettiğimiz şekilde salavatlar eşliğinde üç defa kaldırılıp indirildikten sonra yönü kibleye gelecek şekilde musallaya yerleştirilir. Hoca tabut kendi önüne gelecek şekilde cemaatin önüne geçerek herkesin duyacağı yüksek bir sesle cenaze namazı için niyet eder. Hoca niyeti; “*Döndük kibleye, kiblemiz Kâbe-i sırrı şerife, durduk didara, uyduk Kur’an-ı azimü şan ve 12 İmama, Allah için namaza, Resulullah için salavata, meyyit için duaya, er kişi niyetiyle 4 tekbir cenaze namazında*” şeklinde yaparak, tekbir getirip Cenaze namazına başlamaktadır. Ellerin göbük hizasında sağ el üstte olacak şekilde birbirine bağlandığı ilk tekbirden sonra *Sübhaneke* duası, ikinci tekbirden sonra *Salli ve Barik* duaları, üçüncü tekbirden sonra *cenaze duası* okunmaktadır. Dördüncü tekbirden sonra önce sağa selam verilerek sağ el, sonra sola selam verilerek sol el yanlara bırakılarak cenaze namazı tamamlanmaktadır.

Cenaze namazının ardından tabut tekrar salavat eşliğinde üç defa kaldırılıp indirilir. Üçüncü kaldırılıştan sonra ölü için hazırlanmış olan mezara götürülür. İki kişi kazılmış olan mezarın içerisine girer ve dışarıda kalanların da yardımlarıyla ölüyü düşürmemeye azami gayret göstererek kabre yerleştirir. Ölünün yönü kibleye çevrilerek başının altına toprak konulur. Ölünün kendi vasiyeti veya cenaze yakınlarının istemesi durumunda yastık konulduğu da görülmektedir. Daha sonra kefenin kafa tarafı açılarak ölünün yüzüne biraz toprak serpilir ve kefen tekrar kapatılır. Ardından mezar için hazırlanmış tahtalar ölünün üstünü kapatacak şekilde yan olarak dizilir ve üzerine toprak atılmaya başlanır. Mezara toprak atılmaya başlanıldığında hoca Yasin Suresini okumaya başlar. Yasin Suresi bittiğinde mezarın kapama işlemi de tamamlanmış olur. Hoca meyit için dua eder ve kalabalık mezarlıktan ayrılır.

Herkes ayrıldıktan sonra mezarlıkta hoca ve ölünün yakınlarından bir kişi kalır. Hoca mezara telkin verirken, ölü yakınının da mezarda beklemesi gerekmektedir. Telkin verildikten sonra eğer o gün yemek verilecekse, yemek için ölü evine veyahut da cem evine gidilir. Ancak son zamanlarda cenazenin defininin hemen ardından verilen ve “can aş” olarak bilinen uygulamaya nadiren rastlanılmaktadır. Çoğunlukla üçüncü gün ve kırkıncı gününde yemek verilmektedir.

### Sonuç

Zara ilçe merkezinde olduğu gibi Habeş bölgesindeki köylerde de ilk çağlardan beri insan yerleşiminin olduğu anlaşılmaktadır. Elimizdeki bilgiler, incelediğimiz Habeş bölgesine yönelik Alevi göçlerinin 1700’lü yılların sonlarından itibaren başladığını ve bölgedeki ilk Alevi yerleşim yerinin Çevirmehan köyü olduğunu göstermektedir. Bir dönem 3000 civarında olan yerleşik Alevi nüfusu, günümüzde 800-900’e kadar düşmüştür. Bu durumun ortaya çıkmasında özellikle ekonomik nedenlerle yurtiçi ve yurtdışına yönelik gerçekleşen göçler etkili olmuştur.

Başta cemler olmak üzere ibadetlerini kapalı grup içerisinde pratiğe dönüştüren Alevilerin, dini görünürlüklerinin ortaya çıkmasında cenaze ritüelleri önemli rol oynamaktadır. Zira cemiyet ve toplum hayatının doğal bir sonucu olarak diğer gruplarla sosyal ilişkiye giren Aleviler, farklı etnik ve dini yapıdaki isimlerle arkadaşlık, dostluk ve hatta akrabalıklar geliştirmektedirler. Yeni dostluk ve akrabalıklar “son görev” olarak görülen cenaze ritüeline katılımı çeşitlendirerek artırmaktadır. Kuşkusuz bu yeni durum birtakım etkileşim ve değişimleri de beraberinde getirmiştir.

Örneğin; bir dönem imkânsız gibi gözükken Sünni imamların Alevi köylerindeki cenaze hizmetlerinde görev alması ya da Alevi cenazelerinin camilerden kaldırılması, nadir de olsa karşılaşılan bir durum haline gelmiştir.

Kendi içerisinde ocak ve süreklilikleri bulunan Habeş bölgesi Alevilerinin, cenaze hizmetinin icrasında ortak hareket ettiği gözlemlenmiştir. Cenaze hizmetini icra eden Hoca/Dede özelinde birtakım farklılıklar gözlemlense de yörede yer etmiş temel ritüellerde icracı Sünni imam dahi olsa, geleneksel kabul devam ettirilmiştir. Usta-Çıracak ilişkisi içerisinde kendi hocalarını yetiştiren Alevi toplumu, 1980’li yıllarla birlikte yöredeki nüfusun azalmasının yanı sıra cenaze hizmetinde görev alacak hoca sorunu da yaşamıştır. Bu sorunu aşmak için az sayıda da olsa İmam Hatip Lisesine gönderilen Alevi çocukları bulunmaktadır. Ancak yöre Alevileri, zorunlu olmadıkça cenaze hizmeti için bu isimlere müracaat etmemektedir. Genel tercih Aleviler içerisinde, Aleviler tarafından yetiştirilmiş ya da kendi kendini yetiştirmiş olan hocalardan yanadır.

Cenaze ritüelinin icrasında rızalık alınması, Kur’an okutulması ve Cenaze Namazının kaldırılması gibi konularda yörede yaşayan Alevilerce geleneğe sıkı sıkıya bir bağlılık bulunmaktadır. Aleviler arasındaki yenilikçi girişimler (Türkçe Kur’an okuma, bağlamayla cenaze kaldırma vb.) yadırganmaktadır. Rızalık alınması, Kur’an okunması gibi hususlarda, icracı hocanın yeteneğine göre küçük farklılıklar gözlemlense de cenaze yıkama ve kefenleme gibi uygulamalar yöre insanının katılım sağlamasından dolayı biri diğerinin aynı gibidir. Konumuz açısından ilginç olansa, sadece Aleviler arasında yapıldığı düşünülen ölüye “Helallik suyu” dökme geleneğine yörede bulunan “Ütükyurdu” ve “Avşar” gibi Sünni köylerinde de rastlanılmasıdır.

## KAYNAKÇA

- ACAR, İsmail Hakkı (2021). *Her Yönüyle Zara*. Genişletilmiş 2. Baskı. Sivas: Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- ACIPAYAMLI, Orhan (1962). “İbtidailerde Ölü Gömme ile İlgili Bazı Pratikler ve İzahları”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*. 20 (3-4). 245-54.
- (1978). *Halkbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- AKTAŞ, Ali (1999). “Alevilerde Ölümle İlgili Ritüeller”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. sy 11. Eylül. 117-42.
- (2015). “Alevilerde Ölüm, Cenaze, Yas İlgili İnanış ve Ritüeller”. *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*. sy 12 (K). 17-65.
- BARAN, Mamo (2002). *Koçgiri Kuzey-Batu Dersim Ekonomi, Politika, Tarih, Kültür, Edebiyat, Dil, Din, Coğrafya*. Birinci Basım. İstanbul: Tohum Basım Yayın.
- BELER, İnan (2018). *Koçgiri Aşireti’nde Ölülere Anma Ritüelleri*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kültürel Çalışmalar Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi.
- ÇELİK, Ali Rıza ve Duran, Rıza (2019). *Abeş (Şerefiye) Bölgesi Tarih, Kültür, Etnisite Boşnaklar, Ermeniler, Kürdler, Pontus-Rumlar, Türkler*. İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’an-ı Kerim Meâlî*, 2008.
- DOĞAN, Kadir (2020). *Alevilikte Cenaze, Nikah ve Sünnet Erkâm*. Birinci Basım. Ankara: İtalik Kitapları.
- EKEN, Galip (2006). “XIX. Yüzyılda Zara Üzerine Bazı Bilgiler”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 8 (2). 99-111.
- ENGİN, İsmail (1998). *Tabtacılar*. Birinci Baskı. İstanbul: ANT Yayınları.
- FIRAT, M. Şerif (1961). *Doğu İleri ve Varto Tarihi*. İkinci Baskı. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- GASHİ, Feim (2021). “Ölüm Psikolojisi ve Ölüm Konusunda Dini İnanıcın Etkisi”. *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi*. sy 7 (Nisan). 80-99.
- KELEŞ, Bülent (2021). *Almanya’da Alevilerin Kurumsallaşma Süreci*. Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri ABD İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı Doktora Tezi.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad (2009). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. 11. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları.
- MAHIROĞULLARI, Adnan (1999). *Dünden Bugüne Zara*. Genişletilmiş 3. Baskı. Sivas: Huzur Yayınları.
- ÖRNEK, Sedat Veyis (2017a). *Anadolu Folklorunda Ölüm*. 1. Baskı. Ankara: BilgeSu.
- (2017b). *Etnoloji Sözlüğü*. 1. Baskı. Ankara: BilgeSu.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2012). *Ölümün Anlamı*. Çev. Ahmet Aydoğan. 1. Baskı. İstanbul: Say Yayınları.
- TRYJARSKİ, Edward (2012). *Türkler ve Ölüm: Geçmişten Bugüne Türklerde Ölüm Kültürü*. Çev. Hafize Er. 1. Baskı. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- TUNCEL, Lütfi F. (2001). *Tenbihnameler Sivas Valisi Halil Rifat Paşa ve Tenbihnameleri*. 2. Baskı. Sivas: Siskav Yayınları.

- YAMAN, Mehmet (2012). *Alevilik'te Cenaze Hizmetleri*. 3. Baskı. İstanbul: Can Yayınları.
- YAVUZER, Hasan (2015). *Alevi-Bektaşilikte Ölüm Ritüeli*. no: 032. Kayseri: Şiir Vakti Yayınları.
- YENİALTUN, Ali (2021). *Hakk'a Yürüme Erkanı*. Uluslararası Alevi Araştırma, Dayanışma ve Eğitim Vakfı.
- YILDIZ, Harun (2007). "Alevi Geleneğinde Ölüm ve Ölüm Sonrası Tören ve Ritüeller". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. sy 42 (Yaz). 93-112.
- YÖRÜKÂN, Yusuf Ziya (2013). *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm; Şamanizm'in Diğer Dinler ve Alevilik Üzerindeki Etkileri*. 4. Basım. İstanbul: Ötüken.

### Sözlü Kaynaklar

- KK-1: Niyazi Bozdoğan, 84, Dede/Emekli, Ortaöğrenim, 06.09.2022.
- KK-2: Cafer Özata, 54, Dede/İşçi, Ortaöğrenim, Köln, 06.09.2022.
- KK-3: Zabit Bektaş, 43, Çiftçi/Hoca, Ortaöğrenim, Çevirmehan Köyü/Zara, 09.08.2021.
- KK-4: Ali Rıza Çelik, 67, Sosyolog/Hoca, Yüksekokul, 11.09.2022.
- KK-5: Metin Uludoğan, 49, İşçi/Hoca, İlkokul, 09.08.2021.
- KK-6: Sinan Yılmaz, 46, İmam, Yüksekokul, Zara, 11.08.2021.
- KK-7: Dursun Coşkun, 80, Emekli İşçi, Okuryazar, Zara, 24.08.2021.
- KK-8: Zarife Bektaş, 82, Ev Hanımı, Okuryazar, İstanbul, 04.09.2022.
- KK-9: Yeter Keleş, 73, Ev Hanımı/Çiftçi, Okuryazar değil, Zara, 23.08.2021.
- KK-10: Selahattin Şimşek, 48, Çiftçi/Hoca, Ortaöğrenim, Zara, 14.08.2022.
- KK-11: Mehmet Ali Güleç, 54, İşçi/Hoca, Ortaöğrenim, Zara, 12.08.2021.

## AN EXAMPLE OF THE CONSERVATION OF “DEDE TOMBS”, THE SYMBOLS OF ALEVI- BEKTASHI CULTURE ISPARTA – İSMAIL DEDE TOMB

*Alevi-Bektaşî Kültürünün Simgeleri “Dede Türbeleri”nin Korunmasına Bir Örnek:  
Isparta-İsmail Dede Türbesi*

### Ein Beispiel für den Schutz von „Dede Grabmalen“, den Symbolen der Alevitisch-Bektaşitischen Kultur: das İsmail- Dede- Grabmal in Isparta

Ayşe Betül GÖKARSLAN \*  
Duygu KÖSE\*\*

## ABSTRACT

Isparta hosted the Alevi - Bektashi Culture and has many Dede Tombs built within the framework of the Veli Cult. İsmail Dede Tomb, located in Yakaören Village of Isparta Provincial Center, which is one of the settlements with Alevi-Bektashi culture such as Gümüşgün, Aliköy and Uluğbey, is one of these tombs. Since there is no foundation charter or inscription, the exact date the building was built is unknown. Although it is known that the tomb of Şeyh İsmail Efendi is dated 1617 A.D. (H. 1026) and the tombstone belonging to the grandfather’s assistant in the courtyard is dated 1891 M. (H. 1309), the plan type of the building, its façade architecture and the materials and structural techniques used in its construction indicate the date of construction of the building, shows that it does not coincide with these dates. The tomb, which is thought

\* Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Mimarlık Bölümü Restorasyon Ana Bilim Dalı, aysegokarslan@sdu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6983-2660.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Mimarlık Tarihi Ana Bilim Dalı, duyguakse@sdu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1643-0510.



to have been repaired or largely reconstructed in the 1960s, needs to be restored while preserving its originality. However, deep cracks have formed in the body walls as a result of both the deterioration caused by faulty repairs and the direct contact of adverse climatic conditions with the structure (insufficient top cover and drainage systems in the garden). In particular, the movement of the stones on the northern façade of the building indicates that the building is in danger of collapsing towards the north at any moment, and it urgently needs comprehensive repairs.

Tomb restoration works initiated within the scope of Isparta Governorship are carried out by the Provincial Directorate of Culture and Tourism. The Provincial Directorate of Culture and Tourism consults with relevant institutions and organizations and assigns the preparation of projects in the most comfortable and easy way for the public benefit to restoration expert architects. The survey, restitution and restoration projects of the İsmail Dede Tomb were also drawn by authors who made an agreement with the Provincial Directorate of Culture. The spatial and structural problems of the building were mentioned, and then the intervention decisions were given to eliminate these problems and to ensure that the building could continue its current function as close to the original space as possible. It is aimed to transfer the İsmail Dede Tomb, one of the few Dede Tombs in this region where the Alevi - Bektashi people live, to future generations with its original function and structural elements, and to contribute to the literature on the conservation of cultural heritage.

**Keywords:** Conservation and Restoration, Alevism, Bektashism, Architecture of Tomb, İsmail Dede Tomb.

## Öz

Isparta Alevi – Bektaşî Kültürüne ev sahipliği yapmış, Veli Kültü çerçevesinde inşa edilmiş birçok Dede Türbesine sahiptir. Gümüşgün, Aliköy, Ulugbey gibi Alevi-Bektaşî kültürüne sahip yerleşmelerden biri olan ve Isparta İl Merkezine bağlı Yakaören Köyünde yer alan İsmail Dede Türbesi de bu türbelerden biridir. Herhangi bir vakfiye ya da kitabesi bulunmadığından, yapının inşa edildiği tarih tam olarak bilinmemektedir. Şeyh İsmail Efendi'nin mezarının M. 1617 (H.1026), avluda dedenin yardımcısına ait mezar taşının ise M. 1891 (H. 1309) tarihli olduğu bilinse de yapının plan tipi, cephe mimarisi ve inşasında kullanılan malzeme ve strüktür tekniği yapının inşa tarihinin bu tarihlerle örtüşmediğini göstermektedir. 1960'lı yıllarda onarıma uğradığı ya da büyük oranda yeniden inşa edildiği düşünülen türbenin özgünlüğünün korunarak restorasyonunun sağlanması gerekmektedir. Ancak gerek hatalı onarımlardan kaynaklanan bozulmalar gerek ise olumsuz iklim koşullarının yapıya direkt temas etmesi (üst örtünün ve bahçedeki drenaj sistemlerinin yetersiz olması) sonucu oluşan bozulmalar neticesinde beden duvarlarında derin çatlaklar oluşmuştur. Özellikle, yapının kuzey cephesinde yer alan taşların hareket etmesi her an yapının kuzey yönüne doğru yıkılma tehlikesine sahip olduğunu göstermekte olup, acilen kapsamlı onarıma ihtiyaç duymaktadır.

Isparta Valiliği kapsamında başlatılan türbe restorasyonları çalışmaları, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü tarafından yürütülmektedir. İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü ilgili kurum ve kuruluşlarla görüşerek kamu yararına en rahat ve kolay olacak şekilde projelerin hazırlanması işlerini restorasyon uzmanı mimarlara vermektedir. İsmail Dede Türbesi'nin rölöve, restitüsyon ve restorasyon projeleri de İl Kültür Müdürlüğü ile anlaşma yapan yazarlar tarafından çizilmiştir. Yapının mekânsal ve yapısal sorunlarına değinilmiş ve sonrasında da bu sorunların giderilmesi ve yapının özgün mekâna en yakın haliyle mevcut işlevini sürdürebilmesine yönelik müdahale kararları aktarılmıştır. Alevi – Bektaşî halkının yaşadığı bu bölgede az sayıdaki Dede Türbelerinden biri olan İsmail Dede Türbesi'nin özgün işlevi ve yapısal öğeleriyle gelecek nesillere aktarılması ve kültürel mirasın korunması ile ilgili literatüre katkı sağlamak amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Koruma ve Restorasyon, Alevilik, Bektaşilik, Türbe Mimarisi, İsmail Dede Türbesi.

## ZUSAMMENFASSUNG

Isparta ist einer der zahlreichen Orte in der Türkei, an denen die alevitisch-bektaschitische Kultur beheimatet ist. In Isparta gibt es zahlreiche Grabmale von *Dede*, die im Rahmen des Veli-Kultes errichtet wurden. Eines davon ist das Ismail-Dede-Grabmal im Dorf Yakaören, das an die Stadt Isparta angebunden ist und neben Orten wie Gümüşgün, Aliköy und Uluğbey in der Provinz zu den alevitisch-bektaschitisch geprägten Siedlungen gehört. Da es weder ein Fundament noch eine Inschrift gibt, ist das genaue Datum der Errichtung des Grabmals nicht bekannt. Zwar sind das Grab von Scheich İsmail Efendi auf das Jahr 1617 n. Chr. (H. 1026) und der Grabstein des Gehilfen des *Dede* im Hof auf das Jahr 1891 n. Chr. (H. 1309) datiert, aber der Grundriss des Baus, die Fassadenarchitektur und die beim Bau verwendeten Materialien und Bautechniken legen nahe, dass das Baudatum des Grabmals nicht mit diesen Daten übereinstimmt. Das Grabmal, von dem man annimmt, dass es in den 1960er Jahren repariert oder weitgehend rekonstruiert wurde, sollte unter Wahrung seiner originalen Merkmale restauriert werden. Infolge des Verfalls, der sowohl durch fehlerhafte Reparaturen als auch durch den direkten Kontakt des Bauwerks mit ungünstigen klimatischen Bedingungen (unzureichende Abdeckung und Entwässerungssysteme im Garten) verursacht wurde, haben sich jedoch tiefe Risse an den Hauptwänden gebildet. Insbesondere die Bewegungen der Steine an der Nordfassade des Gebäudes deuten darauf hin, dass das Gebäude jederzeit nach Norden hin einzustürzen droht und dringend einer umfassenden Instandsetzung bedarf.

Das Gouverneursamt von Isparta hat Restaurierungsarbeiten an dem Grabmal in die Wege geleitet, die von der Provinzdirektion für Kultur und Tourismus durchgeführt werden. Die Provinzdirektion für Kultur und Tourismus beauftragt in Absprache mit den zuständigen Institutionen und Organisationen Restaurierungsexperten und Architekten mit der Ausarbeitung der Projekte, um diese für die Allgemeinheit so günstig und einfach wie möglich zu gestalten. Die Projekte für die Vermessung, Instandsetzung und Restaurierung des İsmail-Dede-Grabmals wurden von den Autoren dieses Artikels in Absprache mit der Provinzdirektion für Kultur erstellt. Nach Feststellung der räumlichen und strukturellen Probleme des Gebäudes wurden Interventionsentscheidungen getroffen, um diese Probleme zu beseitigen und sicherzustellen, dass das Gebäude seine ursprüngliche räumliche Struktur so weit wie möglich wiedererlangt und seine derzeitige Funktion weiter erfüllen kann. Unser Ziel ist es, einen Beitrag zur Literatur über die Erhaltung des kulturellen Erbes zu leisten und das Ismail-Dede-Grabmal als eines der wenigen Dede-Grabmäler in der Region mit seiner ursprünglichen Funktion und seinen ursprünglichen Strukturelementen an künftige Generationen weiterzugeben.

**Schlüsselwörter:** Schutz und Restauration, Alevitentum, Bektaschitentum, Grabmalarchitektur, Ismail-Dede-Grabmal.

## Introduction

In Anatolia, there are numerous tombs built in various architectural styles from different historical periods. There are also many tombs in the districts and villages of Isparta Province. The İsmail Dede Tomb, located in Isparta Province, is one of the historical tombs built in this region. What makes İsmail Dede Tomb different is that it belongs to the Alevi-Bektashi culture and there is a tomb belonging to a person named İsmail Dede, who is a member of this culture. It is written in the History of Isparta book by Süleyman Sami Böcüzade, which is one of the oldest sources about Isparta, that İsmail Dede was a member of the Bektashi culture. Although Yasin Erdenk stated that the tomb of Şeyh İsmail Efendi inside the tomb is dated M. 1617 (H.1026) (Erdenk, 2001), the clearest dating is the one in the garden of the tomb, which is thought to belong to İsmail Dede’s assistant, M. 1891 (H. It is built with the grave dated 1309). This is the oldest of the tombs in Yakaören, where the tomb is located, and it overlaps with the İsmail Dede Tomb mentioned by Böcüzade. In addition, the ritual signs inside the tomb show that it is an Alevi Tomb. The candle holders placed on the window sills and lit for votive offerings are from Hz. There are motifs related to the swords of Ali and Zülfikar and embroideries reflecting the Alevi-Bektashi tradition.

It is one of the few shrines of historical value among the Alevi tombs in the region. It is an important building for the local people who have Alevism belief and culture. The İsmail Dede Tomb is located in the village of Yakaören (formerly known as Lagus) in Isparta Province, on the southern slope of the Depbaşı Hill, at parcel number 2 of plot number 113. The structure was registered by the Izmir II Cultural and Natural Heritage Preservation Board on 18th August 1989, with decision number 867. The maintenance of the tomb has been undertaken by the people of the village, and its maintenance is carried out by the people under the leadership of Hasan YELMER, the grandfather of the tomb.

Efforts have been made by the Isparta Provincial Directorate of Culture and Tourism to restore the structure and contribute it to the village of Yakaören (formerly Lagus). A protocol was signed between the Isparta Provincial Directorate of Culture and Tourism and the authors for the ‘Survey-Restoration Project Implementation’ of the structure, with the funding allocated by the Isparta Provincial Special Administration.

Survey drawings and an analysis report were prepared for the documentation and analysis of the structure. During the survey phase, the building was documented with measurements, and conservation problems, deteriorations and faulty interventions were identified by photography. A laser measuring device was used in documentation. With the survey, additions (unqualified additions) that did not match the originality of the building and conservation problems that would cause new deteriorations in the future were also revealed and stated in the analysis sheets. In summary, it is planned to preserve the original architecture and extend the sustainability and lifespan of the building. Additionally, conservation recommendations have been developed to ensure that the structure maintains its same function through comprehensive repairs.

The survey of the İsmail Dede Tomb, prepared by the authors and their team, was approved by the Antalya Cultural Heritage Protection Regional Board with decision number 15823 dated 26th April 2023. The restitution and restoration projects were also approved by the Antalya Cultural Heritage Protection Regional Board with decision number 16401 dated 28th August 2023.

Yakaören Village (Lagus, İlavus) is one of the villages connected to the Isparta city center. It is located in the north-west of the city center and neighbors Burdur Province in the southwest. Yakaören Village is 8 km away from Isparta centre. Yakaören Village is in the north of Isparta Gölcük Nature Park. The name of the village is mentioned as Lagus in the records of 1928 (Internet Source-1). During the Ottoman era, the village residents settled around the Satmaz Stream. The history of the village dates back to ancient times. Yakaören Village took its name “Lagus” from Saint Elavusa, the Ayanbaşı of the Elavusa Priest Greek Village, which was founded by the ancient Greeks in the 1840s (Internet Source-2). When the history of Lagus Village (Yakaören) is examined, it is understood that people of different ethnic backgrounds lived together. Süleyman Sami Böcüzade noted that Turks and Greeks lived together in the village, as well as in the villages of Sav, Yakaören, Minasun, and İslamköy, along with the towns of Atabey (Agros), Eğirdir, and Uluborlu (Böcüzade, 2012).

## **2. Tombs of Isparta**

When the tomb structures in Isparta province and districts were examined, it was not possible to identify the presence of a common typology for tombs. However, the structure does exhibit partial similarities in terms of its plan and facade formation with the Sinan Dede Tomb located in Gümüşgün village in the Gönen district. For

the typological research of Yakaören İsmail Dede Tomb, which is the subject of the study, other tombs in the region were examined.

In their article titled “Tombs in the Center of Isparta Province,” Filiz Nurhan ÖLMEZ and Şirin GÖKMEN examined 39 historical tombs in Isparta Province. The study aimed to determine the exact locations of these tombs, information about the individuals buried in these tombs, the legends and stories associated with the tombs, the purposes for which the tombs are visited, and the traditional practices carried out by visitors to the tombs. The research was conducted based on information obtained from tomb keepers. For this purpose, the study included the examination of the following tombs: Aldan Dede (Alaeddin Efendi), Andık Dede and Delikli Taş (Andık Deresi), Arap Beşir Dede (Hacı Beşir), Ayırt Dede, Beşkazalı Osman Zühtü Efendi, Gök Veli Sultan – Şeyh Recep (Ayak Dedesi), Hacı Sultani/ Abdulkadir Geylani, Halife Sultan, Hızır Abdal Sultan (Hızır Dede), Hüseyin Baş Dede, Hu Dede, İhlamur Dede, İncirli Dede, Kabakçı Dede, Kerim Dede, Kesikbaş Dede (Şehit Fethi Bey), Muharrem Dede, Pir Efendi Sultan, Sıtma Dede (Hu Dede), Şehit Osman Dede (Süt Dedesi), Şeremet Dede, Tez Murat Dede, Tiryaki Dede, Yakup Dede, Yavrucuzade (Kılıcı) Hacı Hüseyin Efendi, Bostan Çelebi Türbesi, Pamuk Dede Türbesi, Hacı Elfi Türbesi, Sarı Kadı Türbesi, Karataş Dede Türbesi, Niyazi ve Kerim Babalar, Tavganalı Şeyh Hacı Mehmet Nuri Efendi, Ateş Zade Şeyh Hacı Mehmet Efendi, Leblebici Baba Türbesi, Kasap Cömert Dede Türbesi, Miski Dede, and Kan Dedesi tombs. It was determined that 23 of these tombs are open to visitors (Ölmez ve Gökmen, 2005).

In his 2001 study, Yasin Erdenk mentioned several other tombs located in the center of Isparta in addition to these tombs. These include Ebubekir Türbesi in Hisar Mahallesi, İncili Çavuş Türbesi in Sav Kasabası, İsimsiz Dede (Karataş Dede) Türbesi in the southwest of Ulu Camii, Karaağaç Dede Türbesi, Kurt Dede Türbesi on the road to Yazısöğüt (Diyadin) village in Isparta, Sağ Aşık Dede Türbesi on the Antalya road, Sinop Dede Türbesi in Alvacı Deresi in Sav Kasabası, and Şems-Ü Kamer Türbesi, Uyku Dede Türbesi, and Yedişehitler Türbesi in Bey Mahallesi. Additionally, it has been determined that there are 62 tombs in the districts of Eğirdir, Aksu, Atabey, Yalvaç, Senirkent, Sütçüler, Şarkikarağaç, Uluborlu, and Keçiborlu, apart from the city center (Erdenk, 2001). Other significant tombs located in these districts include Eğirdir Baba Sultan Türbesi, Eğirdir Şeyhülislam Elberdai Türbesi, Eğirdir Şeyh Muslihiddin Türbesi, Gönen Yunus Emre Türbesi, Gönen Sinan Dede Türbesi, Atabey Mübarizeddin Ertokuş Türbesi, Atabey Ertokuş Kümbeti, Senirkent Veli

Baba Türbesi, Uluborlu Ahi Şemseddin Türbesi, and Yalvaç Şeyh Mehmet Türbesi (Anonymous, 2009). The architectural styles of these tombs vary significantly. Tombs with sophisticated architecture are mainly polyhedral tombs dating back to the Seljuk or Beylik periods. Within the rectangular or square tombs, there are also tombs reflecting the architectural characteristics of their respective periods. For instance, Şeyh Muslihiddin Türbesi, located on Yeşil Ada in Eğirdir, is a tomb of historical significance despite various deteriorations. However, among the polyhedral tombs, there are tombs built in recent times that do not possess sophisticated architectural features, such as the renovated Gönen Yunus Emre and Eğirdir Devran Dede Tombs using reinforced concrete construction techniques. The architectural styles of these tombs vary significantly. Tombs with sophisticated architecture are mainly polyhedral tombs dating back to the Seljuk or Beylik periods. Within the rectangular or square tombs, there are also tombs reflecting the architectural characteristics of their respective periods. For instance, Şeyh Muslihiddin Tomb, located on Yeşil Ada in Eğirdir, is a tomb of historical significance despite various deteriorations. However, among the polyhedral tombs, there are tombs built in recent times that do not possess sophisticated architectural features, such as the renovated Gönen Yunus Emre and Eğirdir Devran Dede Tombs using reinforced concrete construction techniques (Figure 1, 2, 3, 4).



**Figure 1.** a) Aldan Dede Tomb, b) Piri Mehmet Halife Sultan Tomb c) Berdai Sultan Tomb



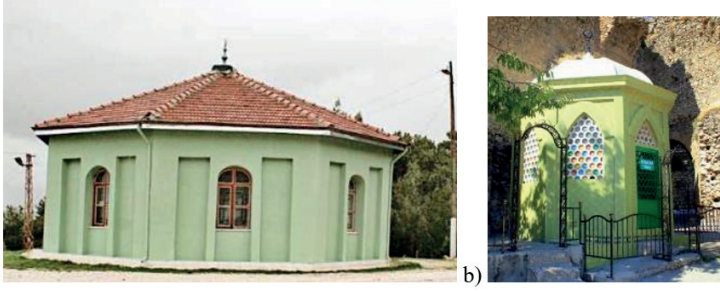


**Figure 2.** a) Baba Sultan Tomb, b) Şeyh Veli Efendi Tomb next to Atabey Madrasa, c) İncirli Çavuş Tomb, d) Seyyid Burhaneddin bin Muhammed Tomb (Doğan, 2008).



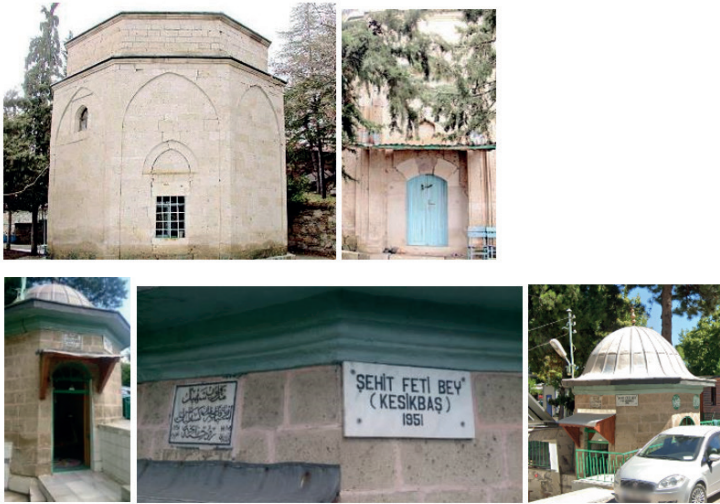
**Figure 3.** Eğirdir Şeyh Muslihiddin Tomb





**Figure 4.** a) Gönen Yunus Emre Tomb, b) Devran Dede Tomb

In the Republican era, especially after the 1950s, there are tombs that have been rebuilt using dimension stone. Examples of these include the Kesikbaş Tomb in Isparta and the Yakaören İsmail Dede Tomb (Figure 5).



**Figure 5.** a) Yakaören İsmail Dede Tomb, b) Isparta Kesikbaş Tomb

## 2.1. Bektashi / Alevi Tombs in Isparta and Surroundings

In Isparta city center, districts, and villages, there are also tombs related to Alevi/ Bektashi culture. Alevi tombs are found in places where Alevi communities reside, such as Gönen, Güneykent, Gümüşgün Village, Yakaören Village, Aliköy, and Senirkent Uluğbey Village (Figure 6).



**Figure 6.** Locations of Isparta Alevi Tombs

- Sinan Dede Tomb, Tapduk and Yunus Emre Tomb in Gönen-Gümüşgün Village, and a tomb thought to belong to Yunus Emre in Güneykent Town,
- Veli Baba Sultan Tomb in Uluğbey (İlegüp) Village of Senirkent District,
- Aslan Baba Tomb (Aşağı Tekke), Elyaz Tekke Tomb, İsmail Dede Tomb (Yukarı Tekke), Ümmi Nine Tomb in Yakaören Village (Lavus Village),
- Sheikh Mehmet Dede and Hatip Dede Tombs in Aliköy are Alevi / Bektashi Tombs (Figure 7, 8, 9).



**Figure 7.** Gönen Gümüşgün Sinan Dede Tomb and Senirkent Uluğbey (İlegüp) Veli Baba Tomb



**Figure 8.** Isparta Yakaören Aslan Baba Tomb and Yakaören Ümmi Nine Tomb



**Figure 9.** Tomb of Şeyh Mehmet Dede (Hatip Dede) in Aliköy

In Isparta, it is a prevailing belief that many of the Alevi/Bektashi shrines and tombs in the province, its districts, and villages are associated with dervishes believed to have come from Horasan. These tombs serve various ritual purposes. For instance, some tombs house healing garments or sandals, while others may contain swords. In these tombs, special religious events such as mevlits (religious gatherings), Ashura days, rice days, and commemorative days are held in honor of the individuals

interred there. Rituals, including the tradition of lighting candles, which are part of the religious belief, continue to be practiced in some tombs today (Erdenk, 2001). Examples of octagonal-plan tombs in Antalya, such as the Sinan Dede Tomb, were examined. These; Zincirkiran Mehmet Bey Tomb (1377), Nigar Hatun Tomb (15th Century), Elmalı, Abdal Musa Sultan Tomb (14th Century) (Figure 10, 11). None of these tombs have the aspect ratio, materials and construction techniques of Sinan Dede Tomb. The body walls made of rubble stone in the Sinan Dede Tomb have a larger mass. This suggests that the building was built as a dervish lodge, as written in the registration file.



**Figure 10.** Zincirkiran Mehmet Bey Tomb (1377) and Nigar Hatun Tomb (15th Century)



**Figure 11.** Elmalı, Abdal Musa Sultan Tomb (14th Century)



The examples of octagonal-plan tombs in Burdur, similar to the Sinan Dede Tomb, have been examined. These include the Hıdırlık Kümbeti / Dörtayak Tomb (14-15th century) and the Veli Dede Tomb (14th century) (Figure 12, 13). Although these tombs have an octagonal plan like the tombs in Antalya, they differ from the Sinan Dede Tomb in terms of their facades and structures. The fact that the Hıdırlık Kümbeti / Dörtayak Tomb is built from dimension stone, and the Veli Dede Tomb has wooden beams and niches on its facades, distinguishes both structures.



**Figure 12.** Burdur Hıdırlık Kümbeti or Dörtayak Tomb (14-15th Century)



**Figure 13.** Burdur Veli Dede Tomb (14th Century)

### 3. İsmail Dede (Baba) Tomb

According to Süleyman Sami Böcüzade (2012), there are several tombs associated with Alevi/Bektashi culture in various parts of Isparta. In Yakaören Village (Lagus), there are tombs dedicated to Şeyh İsmail, Aslan Baba, and in Aliköy, there are tombs for Şeyh Mehmet Kadı and Şems’ü Kamer. In Senirkent, İlegüp Village, there is a tomb for Veli Baba. The İsmail Dede (Baba) Tomb is one of these tombs, located on the southern slope of Depbaşı Hill in Yakaören Village (Lagus), Isparta Province, at parcel 113, plot 12. The İsmail Dede Tomb was officially registered by the Izmir II Cultural and Natural Heritage Preservation Board with decision number 867 on August 18, 1989. It holds significant importance for the local community adhering to Alevi beliefs and culture. The maintenance of the tomb is undertaken by the villagers (Figure 14)



**Figure 14.** Location of Yakaören İsmail Dede Tomb (Source: Google Earth)

#### 3.1. History of the Building

The exact construction date of the structure is unknown, as there is no foundation document or inscription to provide a specific date. Therefore, it is not possible to estimate an approximate date for its construction. However, based on information from archival sources, local knowledge, and the architectural style of the İsmail Dede Tomb, it is believed that the tomb was either built or renovated during the Republic era. Yasin Erdenk has mentioned that the structure was rebuilt in 1967 and is situated within almond and black locust trees (Erdenk, 2001). According to the Isparta Cultural Inventory, the structure underwent renovation in 1963 (Anonymous, 2009). Süleyman Sami Böcüzade (2012) mentioned the existence of Şeyh İsmail

Dede Tomb in Lagus Village (Yakaören) but did not provide any information about its historical date (Böcüzade, 2012). Yasin Erdenk stated that the tomb contains the tombstone of Şeyh İsmail Efendi, dated to 1617 AD (1026 AH) (Erdenk, 2001). However, this information was not verified during the survey work. In the garden, there is a grave that is said to belong to the assistant of the dede, but it does not align with the historical period in which Yasin Erdenk mentioned İsmail Dede. The grave is marked with a stone headgear and a gravestone inscribed with the date 1891 AD (1309 AH) (Figure 15).



**Figure 15.** Tombstone and grave turban belonging to the person thought to be the assistant of the İsmail Dede

Inside the tomb, there is a cenotaph placed over the grave of İsmail Dede. On top of the cenotaph, there are prayer rugs, manuscripts, and textiles brought by the people as offerings. In front of the windows, there are candle holders for lighting votive candles, motifs related to the sword of Hazrat Ali, Zulfiqar, and embroideries reflecting the Alevi-Bektashi tradition. The tomb is located on a northern hill overlooking the village and the plain. The tomb, along with the cemetery, has a spacious garden. At the upper level of the garden, there is a gathering place associated with Alevi culture.

### 3.2. Architecture of the Building

The İsmail Dede Türbe is located in the Yakaören Village of the central district in Isparta province, Turkey. It is situated on parcel 12 of lot 113 in map 12 and is registered as state property. The structure has an octagonal floor plan and is currently covered with a lead dome. It is built upon an octagonal stone platform that conforms to the plan typology. The single-story building is accessed through a pointed arch and convex-molded crown door located on the west facade (Figure 16).



**Figure 16.** The Entrance Facade and Interior of the Tomb

The upper-level blind pointed arch and convex profiles that make up the crown door are made of köfke stone, while the lower-level flat-arch system that forms the doorway is constructed from marble. There are two entrance doors. The exterior door frame is not original, being a single-wing wooden frame, while the inner door is original and made of wood. The entrance facade and all other facades are constructed as flush-jointed, smoothly cut ashlar stone walls. There are window openings at

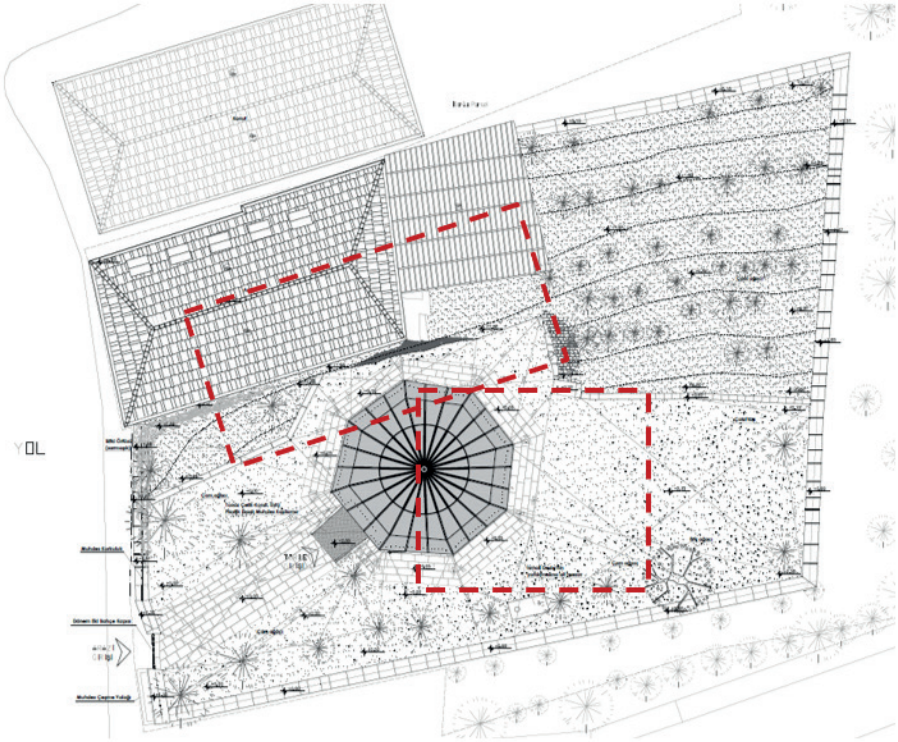


different levels on the northeast, northwest, southeast, south, and southwest facades of the structure. On the northwest, northeast, and south facades, there are pointed arch windows at the upper level, while on the northeast, northwest, southeast, and southwest facades, the window openings at the lower level are rectangular in shape with smooth-dimension stone lintels. The body walls of the structure are approximately 100 cm in width, and this measurement approaches around 120 cm at the wall junctions where the cornerstones are placed. Inside the space, to the south, along the southeast-northwest axis, there is a sarcophagus belonging to Ismail Dede. In addition, there is a painted application on the dome's interior ceiling (Figure 17). Due to its octagonal plan scheme, there is no inscription on the structure, which resembles the plan typology of Seljuk tombs. When examining the nearby tomb structures, it is not possible to identify a common typology for a tomb. However, in terms of its plan and facade design, the structure shares similarities with the Sinan Dede Tomb located in Gümüşgün Village in Gönen district.



**Figure 17.** Ceiling covering in interior

The tomb is located within the same parcel as the cemetery. Positioned near the center of the plot, to the north, there is a building with a function related to Alevi culture. Additionally, to the south of the tomb, there is one grave belonging to İsmail Dede’s assistant (Figure 18).



**Figure 18.** Site Plan

The tomb is situated on a level ground without any noticeable slope. Entry to the single-story İsmail Dede tomb is provided through the crown door on the west facade, leading to the tomb space, which consists of a single volume. When entering the tomb space, there is a sarcophagus extending along the southeast-northwest axis to the south. Inside the interior, there is no mihrab detail on any wall, while niches are present above the window openings at the lower level of the northeast, northwest,

southeast, and southwest body walls. To the northwest of the sarcophagus, there is a lid on the floor, beneath which, there is a vertical earthen pit in which a baked clay künkün related to Alevi culture's ritual is placed (Figure 19, 20, 21).



Figure 19. Interior

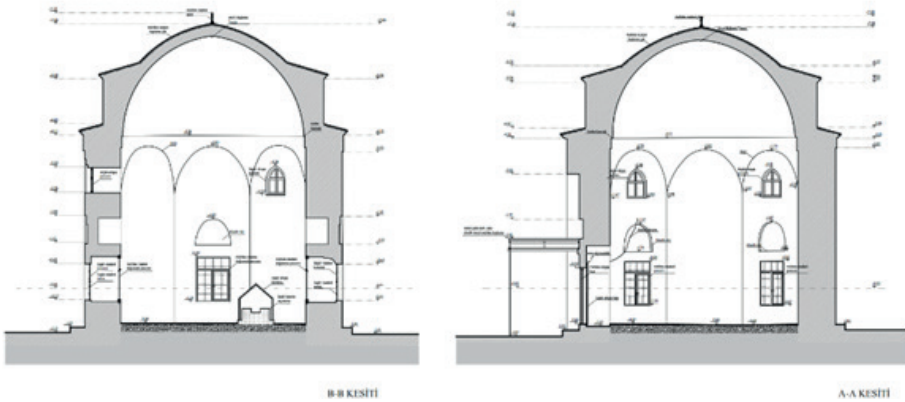
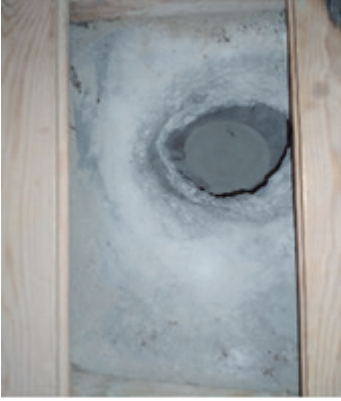


Figure 20. Sections of the interior space



**Figure 21.** An earthen pit under the lid next to the grave, in which a terracotta pipe is placed vertically

The tomb space has been studied in terms of its elevations, structural elements, legend with material types, construction techniques, and material deteriorations. The same analyses have been carried out for the facades.

### **Plan Layout**

The structure consists of a single-volume tomb space. The space is original and measures 20.7 square meters (Figure 22). There is an original wooden-floored with wooden beams flooring in the space. All the walls on all facades are made of smoothly cut ashlar stone masonry with flush-jointed seams and feature original plaster applications. The structural walls of the building are 100 cm wide, with this measurement approaching around 120 cm at the wall junctions where the cornerstones are placed (Figure 22). There are niches above the window openings at the lower level of the northeastern, northwestern, southeastern, and southwestern body walls, and the structural walls feature original colored plaster applications. The upper covering of the structure consists of an ashlar stone masonry dome with smoothly dimension stones placed on an octagonal drum. It has an inwardly curved surface with an original plaster application. On the western facade of the space, there is a main entrance door, and there are two door frames labeled as K1 and K2 (Figure 22). While the opening of the door is original, the single-wing wooden-framed K1 door is modern, whereas the double-wing wooden-framed K2 door is original. It is believed that the original entrance door of the tomb is the K2 door,

and the K1 door is thought to have been added later to meet specific requirements. The window openings at the lower level of the northeast, northwest, southeast, and southwest facades of the space are rectangular in shape with straight stone lintels. These windows are original, and the metal frames are modern (Figure 19). In the sections of the lower level windows that face the exterior facade, there are original metal railings. On the northwest, northeast, and south facades, there are pointed arch windows at the upper level, and the window openings and frames are original. Surface and sills of the window openings have exhibited hairline cracks related to material deterioration.



**Figure 22.** Tomb plan survey

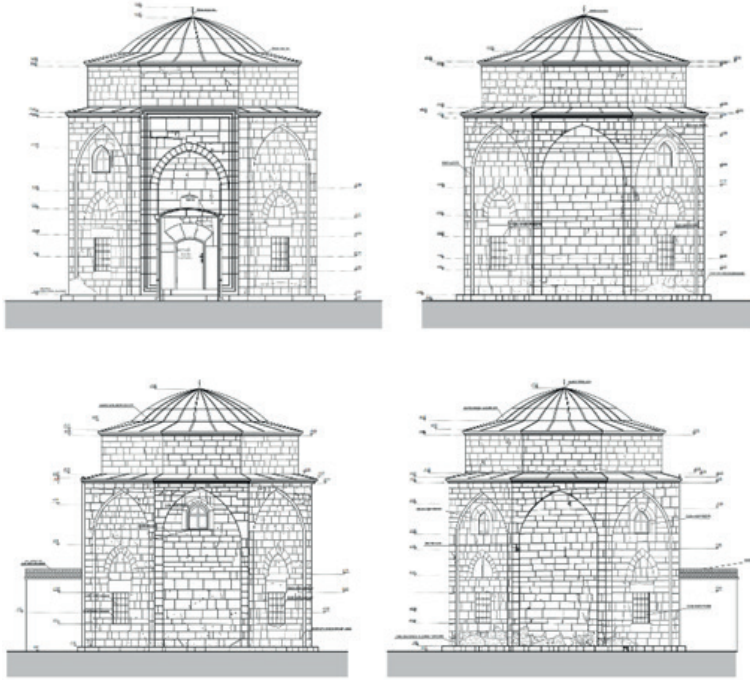
## Roof

The structure features an upper covering in the form of an ashlar stone masonry dome with smoothly dimension stones placed on an octagonal drum. The dome has its original lead covering application. When examining similar-scale tombs in the vicinity, it was observed that they have upper coverings shaped as octagonal conical domes or pyramidal hip roofs. However, for the İsmail Dede Tomb in question, information about the original dome covering could only be obtained through verbal sources. It is evident from the structural traces that the original roof covering of the structure was made of lead.

## Facade Organization

The single-story structure, which has eight facades, is accessed through a pointed arch door with a convex molding on the western facade. On the western facade, there is a projecting canopy over the entrance axis and door. The upper part of the crown door is made of voussoirs with blind pointed arches and convex profiles, crafted from köfke stone, while the lower part that forms the door opening is made of marble with a flat arch system (Figure 23). The existing door frame visible from the facade is not original; it is a single-wing wooden frame. The entrance facade and all other facades are constructed with smoothly cut ashlar stone masonry walls with flush-jointed seams (Figure 23). Furthermore, all facades feature pointed arch relieving arches above the lower-level windows and blind arches running along the façade above the upper-level windows. The window openings at the lower level on the northeast, northwest, southeast, and southwest facades are rectangular in shape with straight stone lintels. Additionally, the exterior-facing sections of these windows have original metal railings. On the northwest, northeast, and south facades, there are pointed arch windows at the upper level, and the window openings and frames are original (Figure 23).





**Figure 23.** Survey of the western, eastern, southern and northern facades of the tomb

The building exhibits various issues on its façades and roofing structure. It is noted that cement-based filler material is applied on the roofing structure and body walls of all façades. In addition, hairline cracks are observed on the casemate walls of the northeast and southeast sides. Furthermore, a partial color change due to improper repairs is observed above the main gate on the western facade and in the stone elements at the north, northwest, and northeast parapet levels. The western facade features an added wooden porch above the entrance axis and gate. On the northeast, southeast, south, and southwest façades, as well as right above the parapet, partial soiling is evident on the stone elements due to geographical factors. Similarly, these façades exhibit material deterioration due to rising dampness at the body walls and parapet levels. Furthermore, there is partial mortar loss on the northeast, northwest, west, and south façades, while the stone elements and joints in the blind arches of the east and north façades suffer from surface loss. The added wooden porch above the entrance axis, the wooden entrance gate, and the metalwork on the

ground floor windows exhibit deterioration related to material substitution by users. Analytical drawings illustrating the facade deterioration can be found in Appendix 2.

#### 4. Restitution Works

Although İsmail Dede Tomb has an important place in the memory of Yakaören Village, but no access to old visual data about the structure and written information about its construction, founder, etc., could be obtained from the archives. Therefore, the restitution decisions, typology studies, the traces identified on the building, and oral sources were taken into account for İsmail Dede Tomb.

Tombs found in Isparta Province and its vicinity have been examined. It is observed that these tombs exhibit quite diverse architectural styles. In Isparta, tombs with high-quality architecture are mainly polygonal in plan and date back to the Seljuk or Beylik periods. However, among these polygonal tombs, there are also examples with less sophisticated architecture that were constructed in more recent times, such as the renovated Gönen Yunus Emre and Eğirdir Devran Dede Tombs. Isparta tombs do not adhere to a specific typological style. These tombs are typically painted in green and are located on high hills, in cemeteries, or within mosque courtyards.

When examining octagonal-plan tombs in Antalya, none of them match the size, materials, and construction technique of the İsmail Dede Tomb. İsmail Dede Tomb stands out with its massive rubble stone masonry and large body walls compared to the examples found in Antalya. The substantial width of the body walls is believed to be associated with the intended use of the structure as a *dergah*, as mentioned in the registration files. In this comparison, examples like Zincirkıran Mehmet Bey Tomb (1377), Nigar Hatun Tomb (15th century), and Elmalı, Abdal Musa Sultan Tomb (14th century) in Antalya were considered.

When looking at octagonal examples in Burdur, it's evident that the türbes share the octagonal plan, but there are differences in terms of facades and structures compared to the İsmail Dede Tomb. For example, the Hıdırlık Tomb / Dörtayak Tomb, which has an octagonal plan, is constructed from dimension stone, while the Veli Dede Tomb is timber-framed and features niches on its facades, setting them apart in terms of architectural characteristics.



There is no specific typology of Veli Cult Tomb Architecture. However, İsmail Dede Tomb is different and unique in terms of dimension (kesme) stone material used and the gradual covering technique, among the Isparta Alevi tombs. It also distinguishes itself from similar structures in Isparta and the surrounding region. Both in terms of architectural style and typology, as well as artistic aspects, this türbe is distinct from others. This symbolic structure holds a public function, including worship and commemorative activities.

In both Yakaören Village where İsmail Dede Tomb is located and in the entire Isparta Province, there is no other tomb with a similar plan, facade, and structural architectural features to İsmail Dede Tomb. Alevi tombs located outside the provincial boundaries have also been examined. Abdal Musa Tomb in Elmalı, Antalya, is square in plan and does not resemble İsmail Dede Tomb in terms of either plan or facade architecture.

In addition to all these investigations, typological examinations, information obtained from architectural traces, and oral research have been conducted. The following sources are fundamental to the restitution research and project development:

A typological study comparing İsmail Dede Tomb with similar architectural styles and structures built in the vicinity and during the same period was conducted. The intention was to compare the building with other tombs constructed in the same architectural style. However, due to the lack of precise information regarding the exact construction date or era of the building, the comparison was limited to türbes with similar architectural styles found in Isparta and its districts. Despite efforts to investigate türbes with similar plan and facade typologies in the vicinity, no türbe matching this typology was found in Yakaören or other locations in Isparta. Therefore, tombs related to Alevi/Bektashi culture were presented, and a list of octagonal-plan tombs was also provided.

Information obtained from traces on the structure (interventions and restorations) has been presented. The compilation of this data allowed for the determination of the original state of the building before any repairs were made. Plans, sections, and views depicting this condition are available in the restitution project. Information from oral sources, specifically provided by the tomb's caretaker Hasan YELMER, has been included, outlining details related to the repairs carried out on the building.

#### 4.1. Typology Comparison

As there is no other tomb with similar architectural features to İsmail Dede Tomb, it has been compared with Alevi-Bektashi tombs. Among these tombs, it was understood that only Sinan Dede Tomb shared similarity in terms of having an octagonal plan, but it did not resemble in terms of facade style and structural technique.

Therefore, a comparison was made with the octagonal-plan tombs in the immediate vicinity (Isparta and its districts). The tombs with this plan (octagonal type) are as follows: Eğirdir Baba / Dede Sultan Tomb, Sinan Dede Tomb, Şeyh Veli Efendi Tomb next to Atabey Medrese, and Isparta Kesikbaş Tomb (Table 1). These tombs all have octagonal plans and belong to different time periods. Therefore, the construction technique and facade character of each one are also different. Eğirdir Baba Sultan Tomb, dating from the 14th century, and Şeyh Veli Efendi Tomb next to Atabey Medrese, dating from the 13th century, have ashlar masonry applied with a corbelled technique. Both tombs have a dome as the top cover. In the case of the Atabey Tomb, this dome is constructed from brick (Table 1).

In the second half of the 20th century, the Isparta Yakaören İsmail Dede Tomb and the Isparta Kesikbaş Tomb underwent renovations and are well-constructed tombs made of smooth-dimension stone with lead-covered dome roofing systems (Figure 24). İsmail Dede Tomb, with architectural facade characteristics reminiscent of the Isparta of the 1950s, is built with kövke stone, which was used in public buildings such as the Government Mansion, Mimar Sinan Mosque, and the Grand Mosque. Although both tombs have lead-covered domes as their top covers, İsmail Dede Tomb features a two-tiered roof system with an octagonal cornice transition to the dome (Table 1).



**Figure 24.** The lead-covered domes of İsmail Dede and Kesikbaş Tombs

When comparing the entrances of the tombs, it is observed that only İsmail Dede Tomb and Sinan Dede Tomb have a portal and a marble-arched doorway (Figure 25). The flat archway, designed in white marble, is framed with smooth-cut kövke stone to create a portal (crown door) in both tombs. The tall pointed arch forms the crown door, enclosed within a rectangular frame with a fluted molding on the outermost layer. Both tombs have spaces for inscriptions but do not have inscriptions themselves. The high-pointed arch on the entrance facade is constructed from köfke stone, while the lower flat-arched doorway is made of marble (Table 1).




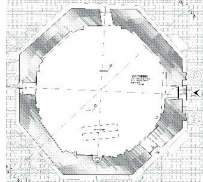
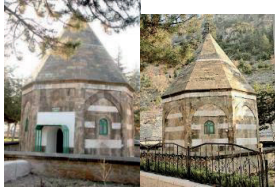
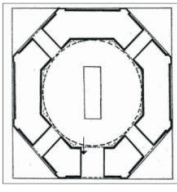
**Figure 25.** Entrance of İsmail Dede and Sinan Dede Tombs


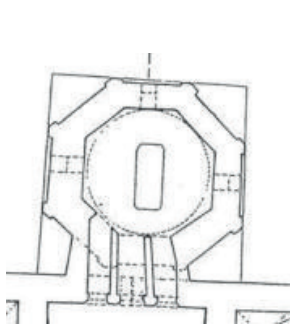

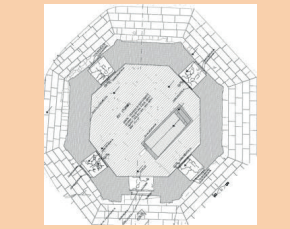

Among the compared tombs with octagonal plans, Eğirdir Baba Sultan and Isparta Yakaören İsmail Dede Tombs also feature pointed arches on the exterior walls. However, in the case of Sinan Dede Tomb, this arch system is only present on the entrance facade, highlighting the entrance (Table 1). Due to its octagonal plan, Sinan Dede Tomb is the only one that exhibits a different facade character among the compared tombs, which include Eğirdir Baba / Dede Sultan Tomb, Şeyh Veli Efendi Tomb, Isparta Yakaören İsmail Dede Tomb, and Isparta Kesikbaş Tomb. While the other tombs are entirely constructed with ashlar masonry, Sinan Dede Tomb is built with a mixed masonry technique, using rubble stone, hewn stone, and occasional ashlar masonry. In Sinan Dede Tomb, the foundation, the portal on the entrance facade, certain points in the interior, some window openings, and the facade corners are made of smooth-dimension stone, while the remaining body walls are constructed with rubble stone masonry. When comparing the facade character, materials, and construction techniques of the other tombs, it is presumed that Sinan Dede Tomb might have been built in a much older period. However, there is no definitive data available to confirm this hypothesis.

The Sinan Dede Tomb is the one with the largest interior space among these tombs. The greater interior size of the Sinan Dede Tomb and the presence of a mihrab inside it distinguish this tomb from the others. The tomb, which is also used as a mosque by the local community, stands out in terms of both its use and its plan typology (Table 1).

On the other hand, the Yakaören Tomb has a higher mass compared to the Eğirdir Baba / Dede Sultan, Şeyh Veli Efendi, and Isparta Kesikbaş Tombs, and it has been raised with a separate dome ring. The Yakaören Tomb, built in the late Ottoman and Republican periods and having an upper cover typology, differs from the other tombs in this regard. In terms of the upper cover, only Kesikbaş Tomb is similar to the dome structure; however, due to the much smaller volume and the lack of a dome ring in the Kesikbaş Tomb, it is evident that both tombs were constructed in very different styles (Table 1). The texture of the materials used, the yellowish color, and the simple masonry technique of the Yakaören Tomb also set it apart from all the other tombs constructed with dimension stone (Table 1).

Table 1. Tombs with an octagonal plan located in the nearby area

	NAME OF TOMB	YEAR	PHOTOGRAPH	PLAN
1	Sinan Dede Tomb	?		
2	Eğirdir Baba / Dede Sultan Tomb	1357-1358	 (Doğan, 2008, p.98)	 (Doğan, 2008, p.95)

3	Sheikh Veli Efendi Tomb next to Atabey Medrese	1224 M.	 <p>(Anonymous, 2009)</p>	
4	Isparta Yakaören İsmail Dede Tomb	1963 / 1967		
5	Isparta Kesikbaş Tomb	1951	 <p>(Anonymous, 2009)</p>	

#### 4.2. Restitution Decisions Based on Traces Found in the Structure

When the survey of the building was conducted, it was observed that there was a newly added eave mass at the entrance. There were no significant changes in the floor plan and mass of the building, only a newly added entrance eave. When examining the façades of the İsmail Dede Tomb, known to have been rebuilt in the 1960s, it was determined that the smooth-dimension stone cladding covering the body walls is original. An additional newly added wooden door was found outside the original wooden entrance door. When the window frames in the building were examined, it

was observed that new metal windows were added to the window openings inside the original metal grated bars perceived from the façades. However, it is understood from the use of the window openings that there were no original windows in place before the newly added windows. Regarding the floor coverings in the building, the wooden cladding with knots on the ground is a recent floor covering and is newly added. It is estimated that the original floor covering was either soil or wooden. The plaster and paint in the interior are also newly added, and it is believed that the original plaster and paint on the body walls will be reached after scraping. It is thought that the original material of the roof is lead.

### **4.3. Restitution Decisions Based on Oral Sources**

During the restitution research of the İsmail Dede Tomb, oral sources (the elderly population of the village) were consulted, and they indicated that the shrine had undergone repairs in the 1960s, resulting in its current state. They also specified the parts they had added and repaired themselves. According to their accounts, the newly added or repaired sections include the floor covering on the ground, window frames, and the additional entrance elements. No more comprehensive data was obtained from oral sources.

### **4.4. Restitution Reliability Analysis**

In the reliability analysis method used in the source research for the restitution data, a legend has been established for six different types of sources. These are 1st-degree reliable sources (traces from the building), 2nd-degree reliable sources (archive documents), 3rd-degree reliable sources (intra-building comparison), 4th-degree reliable sources (scientific written sources), 5th-degree reliable sources (comparison with contemporary structures), and 6th-degree reliable sources (oral data).

In the restitution project, 1st, 5th, and 6th-degree reliable sources were utilized. The walls and floors were shaped according to 1st-degree sources, the roof structure based on 5th-degree sources, and window and door frames as well as the cenotaph were shaped according to 6th-degree sources (Figure 26).





During the preparation of the restoration project, in addition to accepting the requirements of contemporary restoration theory, repair interventions were proposed in line with a “romantic perspective” to align with the new function. With this approach, the architecture of the building will be restored, preserving its most original form.

### **5.1. Structural Interventions**

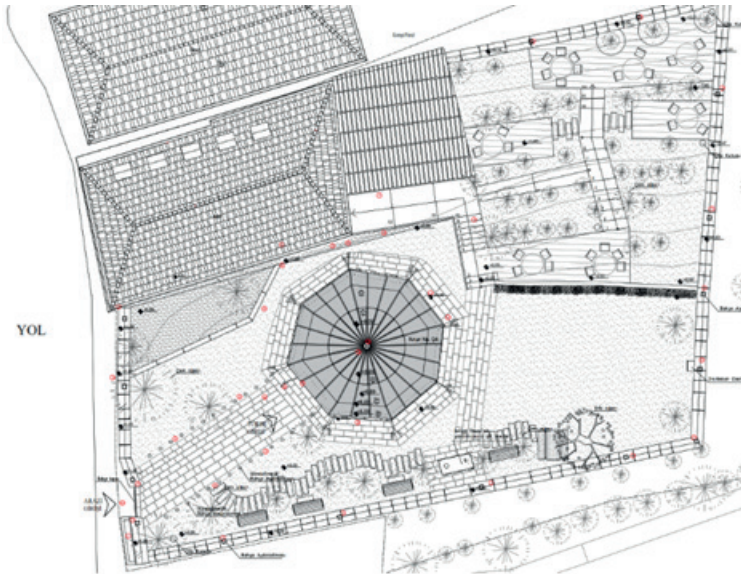
In the scope of the restoration project and intervention analysis, it was deemed appropriate for the structure to undergo necessary simple repairs, maintenance, and be used in its current state. Routine maintenance and repairs, such as scraping the changes in wall paint, removing the wooden cladding on the floor, and reproducing the traditional wooden joisted floor as shown in the restoration project, as well as seasonal maintenance of the roof, were considered appropriate for the structure to continue its function. A restitution project specific to a single period was prepared for the building. In the context of the restoration project, the decisions given in the restitution project were generally taken into account, and the project was prepared accordingly. In this regard, due to the close relationship of the restitution with the current state, the principle of purging the structure from its later additions and preserving it through necessary repairs in line with its needs has been adopted in the overall restoration of the building.

#### **Plans**

In the restitution project, the “entrance eave” was deemed as lacking in significance and was removed. In the restoration intervention, the removal of the entrance eave was also carried out. According to the preservation status analysis, no additional structural elements were suggested in the restitution project to replace the entrance eave. The decision to remove this structure was made based on the structural traces in the spatial configuration of the tomb and similar typological references. After the removal of the existing added entrance eave, it would be beneficial to repair the corroded parts of the body walls due to the eave with stones that match the original stone’s color and texture, fill the voided joints with appropriate mortar, and clean the surface dirt using a water spraying method. However, unlike in the restitution, an

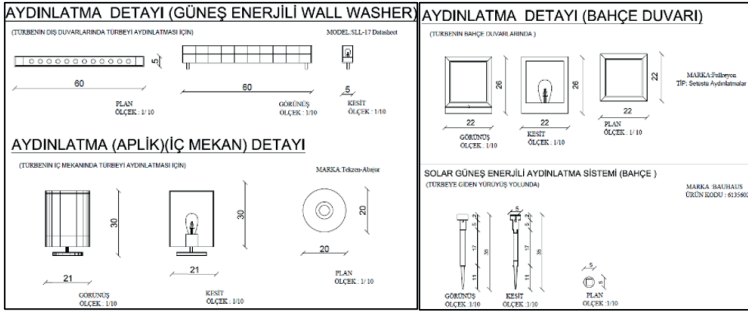


additional feature, in the form of a fountain, located at the garden entrance to the west of this structure was considered valuable and was recommended for restoration and conservation (Figure 27). Therefore, in the restoration project, it was foreseen that the existing fountain's marbles would be repaired to match the current texture, color, and structure of the fountain, and the joints would be filled with appropriate mortar to continue its use. In the site plan shown in the restoration project, seating and lighting elements, garbage containers, and pedestrian paths were placed in the relevant locations. At the same time, dining and drinking platforms were designed and recommended to serve the meal activities among the worship rituals on the sloping wooded terrain to the east of the shrine. Furthermore, it was decided to fill the cracks in the known grave and stone of Ismail Dede's assistant located to the south of the shrine using appropriate mortar, along with the removal of plants and the filling of resulting gaps with suitable mortar. Cleaning of the stone surfaces was recommended using a water spraying method (Figure 27).



**Figure 27.** The site plan of the Ismail Dede Tomb restoration project

It has been decided to remove the electrical wiring that was pulled into the tomb from the garden, causing damage to the upper-level window frames, and to install a new electrical system (sockets, switches, etc.) without causing any harm to the traditional wooden flooring. Additionally, it is recommended to place energy-efficient lighting fixtures powered by solar energy in the relevant locations shown on the site plan of the restoration project (Figure 28).



**Figure 28.** Ismail Dede Tomb restoration project site plan lighting elements

In addition to the interventions in the garden, it was decided, in line with the restitution project’s conclusion that the shrine’s originality is based on the ground, to repair the material losses in the cobblestone pavement with stones that match the existing stone’s color, texture, and structure, and to fill the cracks with appropriate mortar. Furthermore, it was decided to remove the plants and fill the resulting gaps with suitable mortar.

Additionally, due to drainage issues causing sliding in the retaining wall located in the north of the garden, it is recommended to dismantle and reconstruct the wall, and if necessary, implement a steel mesh during reconstruction to address this problem. Similarly, due to drainage problems, it is suggested to change the location of the rain gutters, allowing the drained water to be discharged through drainage. Before laying the drainage, each stone on the ground is to be numbered for identification, and after this process, drainage will be installed, and the numbered stones will be put back in place.

Moreover, the existing non-original cobblestone threshold stones at the entrance to the soup kitchen will be removed, and a staircase and floor covering that harmonizes with the building and landscape will be implemented. The drainage will descend approximately 3 meters from the amphitheater. If different findings are encountered at the excavation level, this excavation amount may change. The drainage route details are provided in detail on both the site plan and the ground floor plan. When creating these plans, the slope of the topography where the building is located and the determination of the points closest to the underground wastewater system were crucial in making this decision.

In line with the decisions made in the restitution project, it was concluded that the structure's roof construction is original, and its upper covering is made of original lead material. Based on this belief, it is recommended to renew the existing lead-based material, which is considered original, in a manner faithful to the original through maintenance and repairs.

Additionally, the presence of a "alem" is known in the original use of the structure, but no visual data about the original state of this structural element could be found. Therefore, it was decided to continue using the existing "alem."

In addition to all these interventions, it was decided to repair and repaint the existing garden gate. Furthermore, following the deterioration analysis, it was recommended to remove the plants in the areas where decisions were made in the restoration project and where the relevant locations are shown in the project. The voids left after removing the plants are to be filled with suitable mortar material that matches the original stone wall's color and structure. 3D models have been prepared in accordance with this recommendation (Figure 29, 30).

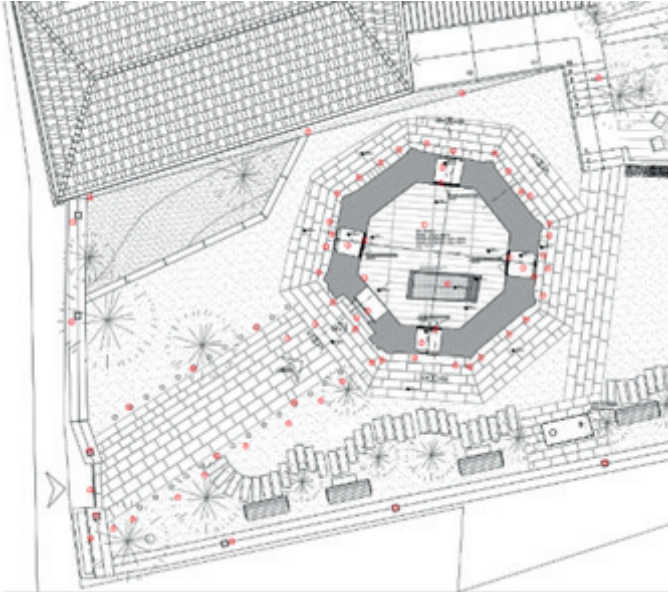


**Figure 29.** Ismail Dede Tomb Site Plan Restitution



**Figure 30.** Ismail Dede Tomb restitution 3D model

It is recommended to perform repairs on the walls in the specified sections of the tomb space. The reproduction of the traditional wooden joisted flooring, as shown in the restoration project, is considered appropriate for the wooden cladding flooring on the ground. The decision was made to repair the hairline cracks that have formed in the floors of the window openings at +0.00 elevation, as defined in the projects, by injecting suitable mortar into the material. Additionally, it is recommended to repair the existing original wooden interior entrance door to match the material, texture, and color. With the removal of the added eave, it is suggested to replace the current wooden entrance door, which protects the wooden door from adverse weather conditions, with a glass door. The proposed door is intended to be frameless and made of glass material to minimize intervention in the façade (Figure 31).



**Figure 31.** Ismail Dede Tomb Restoration Project Ground Floor Plan

Within the context of the restitution project, it was determined that the lower-level window openings in the building had no frames, with only railings in these openings. However, the restoration project took into consideration the current usage. Therefore, to prevent the interior space from being affected by adverse weather conditions, a proposal was made to introduce traditional double-winged wooden windows that are in line with the typology after examining the windows

in the surrounding traditional context. Furthermore, as seen in the ceiling plan at +0.00 elevation, it was decided to repair the wear on the upper surface of the original wooden window and the cavity in a manner that matches the texture, color, and structure of the original material.

Additionally, it was decided to remove the electrical wiring that was pulled into the shrine from the garden, causing damage to the upper-level window frames, and to install a new electrical system (sockets, switches, etc.) without causing any harm to the traditional wooden flooring. Subsequently, considering the structure, texture, and color of the original material, it is recommended to reproduce the original wooden upper-level windows in line with their original state, which have deteriorated due to electrical wiring and natural causes (Figure 32).

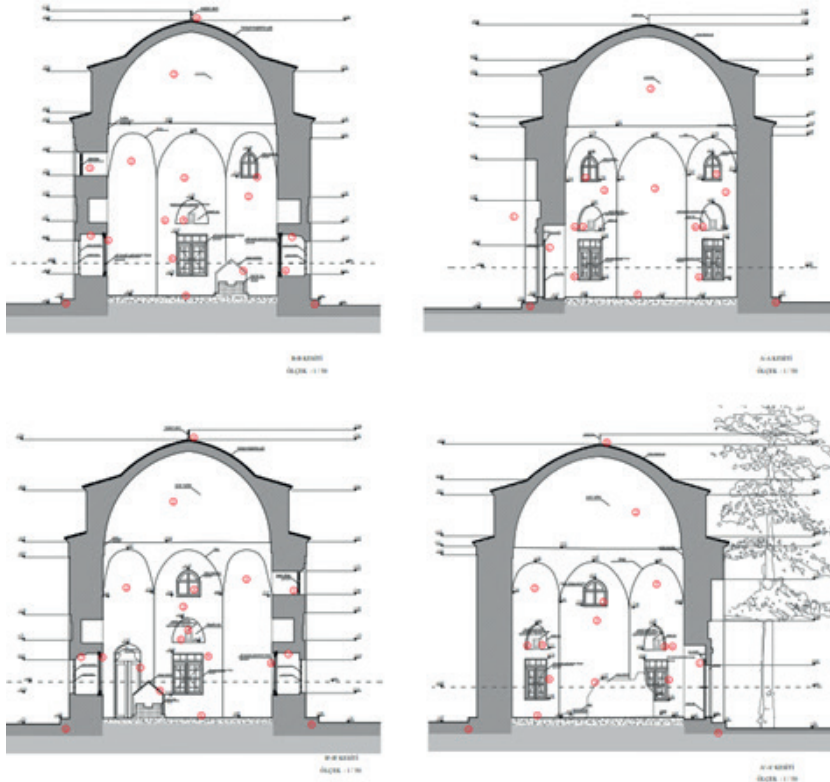


Figure 32. Sections of Ismail Dede Tomb Restoration Project



It has been decided to scrape the plaster on the interior body walls and dome surface. In addition, to address the moisture issue stemming from the ground, it was decided to divert water from the roof and ground away from the structure through drainage. Before installing the drainage, each stone on the ground will be numbered for identification, and after this process, the drainage will be implemented, with the numbered stones being placed back.

As mentioned in the site plan, to make the original amphitheater usable, it is recommended to inject suitable mortar into the cracks found in the original cobblestone pavement, repair material losses in the amphitheater in a way that matches the original material's color, structure, and texture, remove the plants in the amphitheater, and fill the resulting gaps with suitable mortar.

It is recommended to renew the existing lead-based material, which is considered original, through maintenance and repairs. Additionally, it is known that there is a "alem" in the original use of the structure; however, since no visual data on the original state of this structural element could be found, it was decided to continue using the existing "alem." Analysis of the original mortar and material has not been conducted. Therefore, it is necessary to perform laboratory analyses on the original mortar and material during the restoration application and inject it with a suitable material based on the results of these analyses.

## **Facades**

The northeastern facade of the structure, which has eight facades, is mostly original, but there have been alterations and deterioration corresponding to user-induced material changes in the projecting canopy over the entrance facade, the non-original wooden entrance door, and the metal frames in the lower-level windows on all the facades. These mentioned architectural elements were added later to the structure and have been removed in the restitution project.

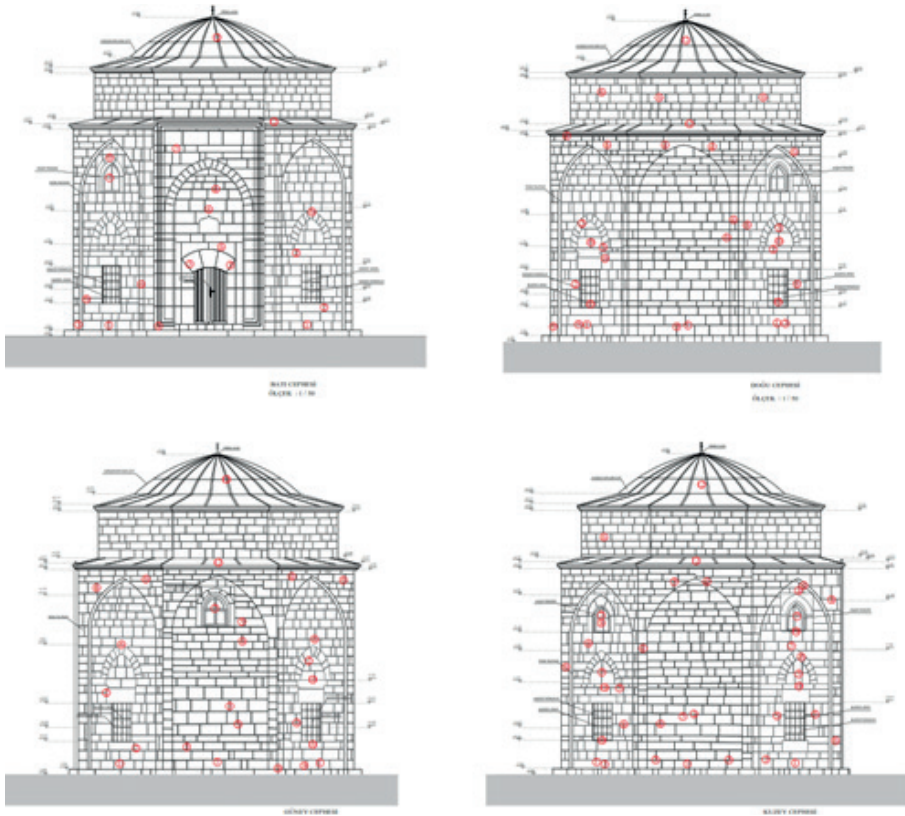
The application of cement-based fill material can be observed on the roof eaves and the body walls of the structure on all facades. Therefore, in the restoration project, it is envisaged that the cement-based material in the relevant areas shown will be rasped or removed, followed by the application of lime-based material for suitable filling or plaster. Additionally, there are capillary cracks on the northeastern and southeastern arch walls. Based on this consideration, it was decided to repair

the cracks by injecting appropriate mortar into the structure and, if necessary, to remove the stone material and reposition it to achieve the surface level. Additionally, partial joint loss is observed on the northeast, northwest, west, and south facades, while there is surface loss in stone material and joints in the blind arches on the east and north facades. Therefore, it is recommended to repair the walls of the building according to the appearance of the restoration state. During this process, attention should be paid to the material, color, structure, and texture of the original stone walls, and the joint voids in the walls should be filled by injecting suitable mortar. Furthermore, due to material deterioration caused by moisture, it is recommended to strengthen the north walls, ensuring better integrity. For this purpose, the stones that make up the walls should be removed and numbered, galvanized steel meshes should be installed, and they should be covered with lime mortar (Pozolanic lime-based, cementless, high-strength repair mortar, compressive strength > 15MPa) according to the static report. After this application, the stones that were removed should be reassembled based on the numbering and the restitution project. This practice is also anticipated to be a remedial measure for enhancing the overall structural integrity of the building and improving its performance under potential external forces. Strengthening the load-bearing walls with steel mesh reinforcement is expected to not only increase the general structural capacity of the building but also improve its resistance to out-of-plane forces, as well as enhance load sharing. Partial color change on the stone materials due to flawed repairs above the crown door on the west facade, as well as partial soiling on the stone materials at the ampatman level on the northeast, southeast, south, and southwest facades, as well as on the body walls immediately above, have been observed. Therefore, it is recommended to perform repairs on the original stone materials, considering their color, structure, material, and texture, and to clean the discoloration and soiling on the voussoirs using the water spraying method. Similar issues related to material deterioration due to groundwater are present in the body walls at the ampatman level on these facades. Hence, it is recommended to resolve the moisture issue originating from the ground by conducting drainage to divert water away from the building both from the roof and the ground. This process involves numbering the stones before their removal for drainage placement, and subsequently returning the numbered stones into their original positions after the completion of the process.

In the context of the restitution project, it was noted that the lower-level window openings in the structure are frameless, with only railings. However, taking



into account the current usage within the restoration project, the examination of traditional windows in the surrounding area suggested the addition of traditional double-wing wooden windows that are in line with the typology to these window openings. Furthermore, for the upper-level original wooden windows and openings, a decision was made to repair the wear and tear on the upper surface of the wooden cladding in line with the texture, color, and structure of the original material. In consideration of the structure, texture, and color of the original material, it was recommended to reproduce the original state of the original upper-level windows that have been subjected to damage due to electrical installations and natural factors.



**Figure 33.** Ismail Dede Tomb Restoration Project Facades

## Roof

The structure, with its octagonal plan, features an upper covering in the form of a smoothly cut ashlar stone masonry dome with an octagonal drum. The existing original lead covering application is present on top of the dome. Upon examining similar-scale tombs in the vicinity, it was observed that they have upper coverings shaped as octagonal conical domes or pyramidal hip roofs. However, for the İsmail Dede Tomb in question, information about the original dome covering could only be obtained through verbal sources. Based on the decisions in the restitution project, it has been concluded that the structure’s roof construction and covering material are original. Through observations, it was noted that some parts have deteriorated and suffered damage over time. Nevertheless, the original roof structure has been the core assumption in the restitution project, and its preservation through restoration has been recommended. In line with this, it is proposed to renew the roof covering with the original lead-based material, which is believed to be authentic, through maintenance and repair. Additionally, while the presence of the “alem” in the original usage of the structure is known, as visual data concerning its original state cannot be found, it is recommended to continue using the existing “alem”.

### 5.2. Functional Interventions

During the project’s preparation, structural interventions were heavily considered, but no changes were made to the function. It was decided to maintain the original function of the tomb, while also making recommendations for open spaces within the tomb’s premises to serve ethnic and religious rituals. Based on this idea, the restoration project incorporated seating and lighting elements, trash bins, and walking paths into the relevant locations as indicated on the site plan. Additionally, dining and drinking platforms were designed and suggested for the sloped, treed area to the east of the structure to facilitate meal-related activities during worship rituals (Figure 34).

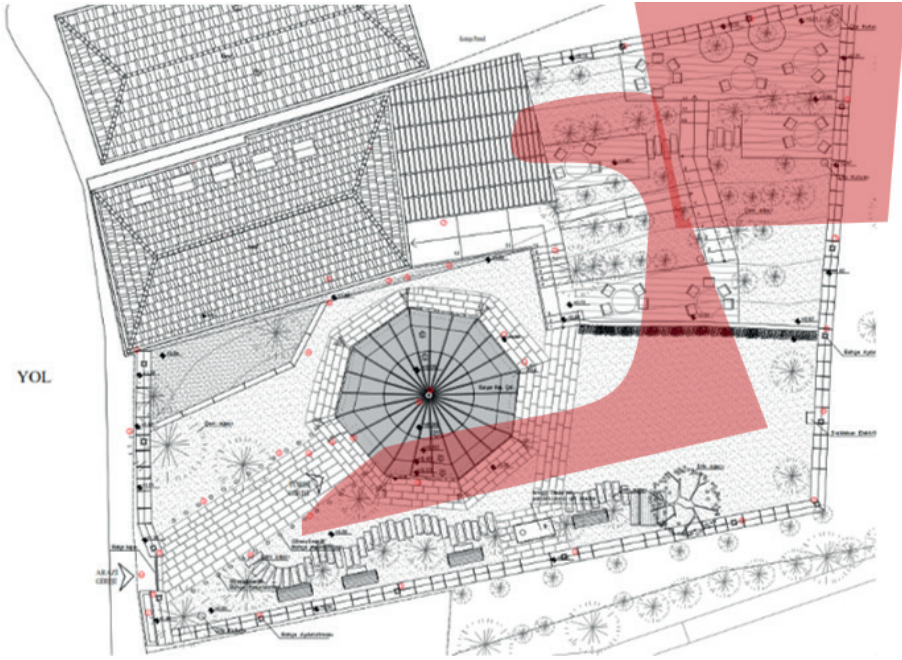


Figure 34. The İsmail Dede Tomb Restoration Project Site Plan Intervention Areas

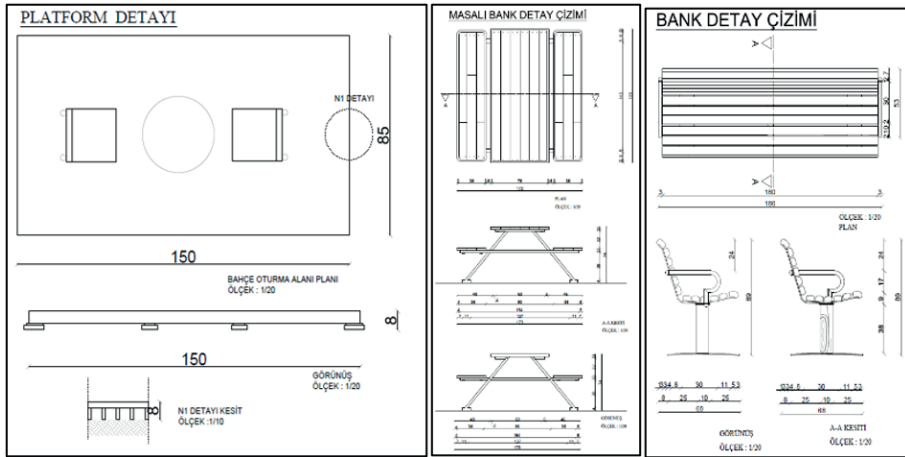
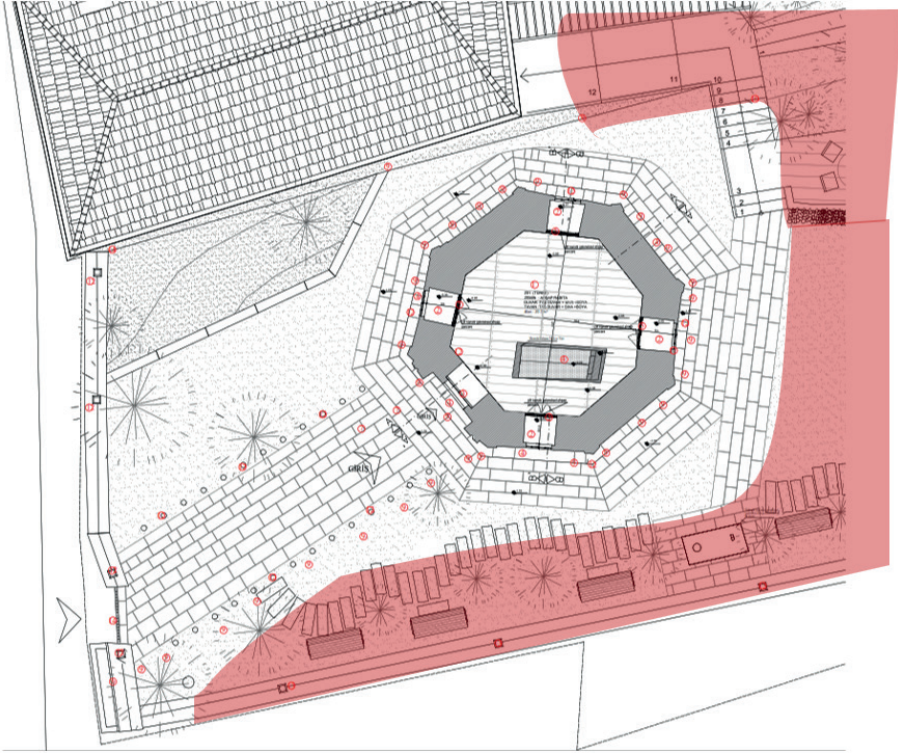


Figure 35. The İsmail Dede Tomb Restoration Project Site Plan Landscape Elements

Within the scope of the Restitution Project, a suggestion was presented based on the information obtained as a result of the analytical examination of similar structures in Isparta and literature research. Depending on the user’s request, it has been suggested to be used as a tomb within the scope of restoration. The weathered entrance canopy at the entrance has been removed, and it is recommended to replace the existing weathered wooden exterior entrance door with a glass door to protect it from adverse weather conditions. Additionally, the fountain-like feature at the garden entrance to the west of the structure has been evaluated as an added value and is recommended for restoration and conservation.

When examining the spatial dimensions and material qualities of the structure, it has been determined that many building elements have retained their originality. The majority of the structure, which is in its original state, has provided favorable solutions both in terms of space and functionality to meet the evolving needs in subsequent phases, playing a significant role in its conservation until the present day.

In terms of conservation theory, it is believed that translating a restoration decision into practice without having sufficient precise information, to achieve stylistic unity, would be more of a hypothetical application. Therefore, a state of conservation analysis and restitution projects have been prepared. Based on these analyses, a restoration project has been developed. In this context, the comprehensive repairs needed for the structure include addressing the issues of sliding in the garden retaining wall and dampness in the ground, providing access from the tomb to the kitchen, removing the existing entrance overhang and rectifying the damages it has caused, addressing the voids in the stone material on the ground, and arranging the tomb garden to serve religious rituals. Apart from these issues, there are no major deteriorations in the structure that require extensive restoration (Cleansing, Demolition, Dismantling- Reinforcement, Integration- Reconstruction, Renewal). Most of the structural elements in both the original and period-specific sections of the building are mostly original, and there is no significant structural deterioration present (Figure 36).



**Figure 36.** The İsmail Dede Tomb Restoration Project, Ground Floor Plan, Intervention Areas

## 6. Conclusion

The structure serves as one of the places where Isparta's Alevi culture is preserved and holds importance in terms of its architectural features, materials and techniques, landscape, and its location within the area. As an Alevi tomb, it carries architectural and cultural traces of the era in which it was built, making it a unique example in today's context where similar structures are at risk of disappearing.

In addition to its monumental value, the building has a historical and symbolic significance for the period and present, as it serves public functions such as worship and commemoration. Its continued active use in its location and surroundings underscores its value for collective memory. Given the importance and value of such a structure, the preparation of restoration projects in collaboration with public institutions should be considered as a social contribution project and should set an example for future constructions. The process of preparing and obtaining approval from the preservation board for the restoration projects of the İsmail Dede Tomb has been a significant endeavor in the Isparta region and its surroundings, where Alevi-Bektashi culture is prevalent, aiming to preserve the limited number of dervish tombs for the public benefit.



# REFERENCES

- ANONYMOUS (2009). *Isparta Kültür Envanteri*, Isparta: Isparta Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları: 3
- ANONYMOUS (2011). *Isparta Kültür ve Turizm Envanteri*, Isparta Valiliği, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Bahçıvanlar Basım Sanayi: Konya
- BÖCÜZADE, Süleyman Sami 1852-1932 (2012). *Isparta Tarihi*, Isparta: Isparta Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü.
- DOĞAN, Nermin Şaman (2008). *Isparta'da Selçuklu ve Beylikler Dönemi Mimarisi*, Isparta: Isparta Valiliği, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları: 1.
- ERDENK, Y. (2001). *Isparta Yöresi Ziyaret ve Adak Yerleri*. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi.
- GÖDE, H., YİĞİT, G. (2017). Isparta Yöresi Festivallerinin Kültür Turizmi ve Ekonomisi Bağlamında Değerlendirilmesi. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 2017/38. 61-71.
- ÖLMEZ, F. N. ve GÖKMEN, Ş. (2005). Isparta İl Merkezi'nde Bulunan Türbeler, *Bilgi Dergisi*, 2005/35. 71-103.
- İnternet Kaynağı-1: Erişim adresi: <https://nisanyanmap.com/?yer=16428&haritasi=yaka%C3%B6ren> [erişim tarihi: 10.09.2022].
- İnternet Kaynağı-2: Erişim adresi: <https://www.facebook.com/1024239417602223/posts/2965925536766925/> [erişim tarihi: 10.09.2022].



## AN INTERNATIONAL HUMAN RIGHTS LAW PERSPECTIVE ON THE IMPACT OF DIGITALIZATION ON THE ALEVI COMMUNITY

*Uluslararası İnsan Hakları Hukuku Perspektifinden Dijitalleşmenin Alevi Toplumu  
Üzerindeki Etkisi*

### Die Auswirkungen der Digitalisierung auf die Alevitische Gemeinschaft aus der Perspektive der internationalen Menschenrechtsgesetzgebung

Melih Uğraş EROL \*

## ABSTRACT

The digitalization of law is occurring at an accelerated pace due to advancements in technology and the influence of the internet. This digitalization has brought about a significant transformation in the acquisition and diffusion of legal information and instruments, presenting both benefits and obstacles, particularly in the field of international human rights law. Comprehending the impact of digitalization on human rights is of utmost importance for populations such as the Alevis in Turkey, who are currently enduring violations of their fundamental rights. This is because technological advancements and their implications for human rights law play a vital role in ensuring the safeguarding and implementation of human rights while also potentially enabling tangible breaches of these rights. The European Court of Human Rights has often ruled in favor of Alevis in cases involving human rights breaches. However, the advent of digitalization brings up a new realm for Alevis' human rights issues, since they may face distinct challenges arising from the digitalization of human rights. There are advantages to the digitalization of human rights

---

\* Dr., İzmir Ekonomi Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, melih.erol@izmirekonomi.edu.tr, ORCID: 0009-0006-9905-8633.

law for Alevis, particularly in terms of enhanced accessibility to legal materials, while also having disadvantages, e.g., online hate speeches and low digital literacy, and facing potential obstacles such as bias in artificial intelligence (AI) systems. Digital platforms are also significant in safeguarding Alevi cultural rights and enabling the establishment of an understanding of being a community among Alevis via the use of internet platforms. In the era of digitalization of law, while Alevis comprehend their human rights and freedoms, they also use online platforms for activism. This article offers a thorough examination of the consequences of the digitalization of international human rights law for the Alevi population. It specifically focuses on the advantages and disadvantages associated with this phenomenon.

**Keywords:** Digitalization, Alevis, Human Rights Law, Turkey.

## ÖZ

Teknolojideki gelişmelerin ve internetin etkisinin bir sonucu olarak, hukuk sisteminin dijitalleşmesi süreci büyük bir hızla ilerlemektedir. Uluslararası insan hakları hukuku alanında bu dijitalleşme, hukuki bilgi ve araçların edinilmesi ve yayılmasında önemli bir devrim yaratmış hem faydalar hem de engeller ortaya çıkarmıştır. Türkiye'deki Aleviler gibi temel hak ihlallerine maruz kalan grupların dijitalleşmenin insan hakları üzerindeki etkisini kapsamlı bir şekilde anlamaları büyük önem taşımaktadır. Zira teknolojik yenilikler ve bunların insan hakları hukuku açısından doğurduğu sonuçlar, bir yandan insan haklarının korunması ve uygulanmasında önemli bir rol oynarken diğer yandan da bu hakların gerçek anlamda ihlal edilmesini mümkün kılacak kapasiteye sahiptir. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, insan hakları ihlallerini içeren davalarda sıklıkla Alevilerin lehinde kararlar vermiştir. Bununla birlikte dijitalleşmenin hızla ilerlemesi, Alevilerin insan hakları konusundaki sorunları için yeni alanlar açmaktadır çünkü Aleviler, insan haklarının dijitalleşmesinden kaynaklanan belirli engellerle karşılaşabileceklerdir. Nitekim, dijitalleşme pek çok yeni meseleyi de beraberinde getirmektedir. İnsan hakları hukukunun dijitalleşmesi Alevilere, özellikle hukuki materyallere erişimin artması açısından bir dizi fayda sunmaktadır. Ancak çevrimiçi nefret söyleminin varlığı ve düşük dijital okuryazarlık seviyesinin yanı sıra yapay zekâ (AI) sistemlerindeki önyargılar gibi potansiyel engellerle karşılaşma olasılıkları ise bir dizi dezavantajı beraberinde getirmektedir. Alevilerin kültürel haklarının korunması ve çevrimiçi platformların kullanımı yoluyla Aleviler arasında topluluk olmanın ne anlama geldiğine dair bir fikrin oluşmasının kolaylaştırılması, dijital platformların önemli etkilerinden bir diğeridir. Ayrıca Aleviler, hukuk sisteminin dijitalleştiği bu çağda insan hak ve özgürlüklerinin neler olduğunun daha fazla farkında olmakla birlikte, siyasi aktivizm için de çevrimiçi kanalları kullanmaktadır. Bu makalede, uluslararası insan hakları hukukunun dijitalleşmesinin Alevi nüfusu üzerindeki etkilerinin kapsamlı bir analizi sunulmaktadır. Bu olguyla ilişkili avantaj ve dezavantajlar bu makalenin temel odak noktasını oluşturmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Dijitalleşme, Aleviler, İnsan Hakları Hukuku, Türkiye.

## ZUSAMMENFASSUNG

Infolge des technologischen Fortschritts und des Einflusses des Internets schreitet die Digitalisierung des Rechtssystems mit großer Geschwindigkeit voran. Im Bereich des internationalen Menschenrechts hat die Digitalisierung den Erwerb und die Verbreitung von juristischen Kenntnissen und Instrumenten revolutioniert, was sowohl Vorteile als auch Hindernisse mit sich bringt. Es ist von entscheidender Bedeutung, dass Gruppen wie die Aleviten in der Türkei, die von Grundrechtsverletzungen betroffen sind, ein umfassendes Verständnis der Auswirkungen der Digitalisierung auf die Menschenrechte haben. Während technologische Innovationen und ihre Auswirkungen auf die Menschenrechte eine wichtige Rolle für den Schutz und die Durchsetzung der Menschenrechte spielen, können sie umgekehrt auch Verstöße gegen diese Rechte ermöglichen. Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte hat in Fällen von Menschenrechtsverletzungen häufig zu Gunsten von Aleviten entschieden. Die rasch voranschreitende Digitalisierung eröffnet jedoch neue Problembereiche hinsichtlich der Menschenrechtsbelange von Aleviten, da diese sich mit bestimmten, gerade aus der Digitalisierung der Menschenrechte resultierenden Hindernissen konfrontiert sehen können. In der Tat wirft die Digitalisierung viele neue Fragen auf. Die Digitalisierung der Menschenrechte bietet Aleviten eine Reihe von Vorteilen, vor allem in Bezug auf einen besseren Zugang zu rechtlichen Materialien. Jedoch bringen neben der weiten Verbreitung von Hassrede im Internet und unzureichender digitaler Kompetenz potenzielle Hindernisse wie z. B. Vorurteile in Systemen der künstlichen Intelligenz (KI) eine Reihe von Nachteilen mit sich. Eine weitere wichtige Auswirkung digitaler Plattformen ist der Schutz der kulturellen Rechte von Aleviten und die Förderung eines Gefühls dafür, was es bedeutet, Teil der alevitischen Gemeinschaft zu sein, mittels Online-Plattformen. Außerdem sind sich die Aleviten im Zeitalter der Digitalisierung des Rechtssystems ihrer Menschenrechte und Freiheiten stärker bewusst und nutzen Online-Kanäle für politischen Aktivismus. In diesem Artikel wird eine umfassende Analyse der Auswirkungen der Digitalisierung der internationalen Menschenrechtsgesetzgebung auf die alevitische Bevölkerung vorgestellt. Im Mittelpunkt stehen dabei die Vor- und Nachteile, die mit diesem Phänomen einhergehen.

**Schlüsselwörter:** Digitalisierung, Aleviten, Menschenrechtsgesetzgebung, Türkei.

## Introduction

In an era characterized by technological progress, the process of digitalization has permeated virtually all aspects of our daily existence; even social relations are shaped by technology. The scope of the digital transformation extends beyond the boundaries of personal electronic devices and permeates various aspects of our societal frameworks, encompassing domains such as law. In light of the global adoption of digital technologies within legal systems, it is imperative to analyse the implications of technological advancement on diverse communities, religious communities, particularly those historically subjected to marginalisation and prejudice. Members of religious communities, religious people, must not be groups as opposed to technology; instead, their attitudes and actions towards modern and new media, e.g., Internet media, are shaped by a combination of societal and faith-related influences (Heidi, 2010)

There are complex consequences that arise from the digitalization of the law in relation to the Alevi population. Through an in-depth exploration of the intricacies of the digitalization of law and their intersection with Alevi culture and rights, it is obvious that the complex and multidimensional consequences of this process are ongoing. Alevis effectively engages with the dynamic legal environment in the digital age through various aspects such as digital legal resources, online activism, and the larger influence of technology on Alevi culture. In light of this context, the emergence of digitalization presents both opportunities and possible challenges (Gregory, 2019) for Alevis.

There is a current dispute on the level of protection or susceptibility to violation of human rights when they transition into the digital realm. Given the increasing integration of law and digitalization, it is imperative to comprehend the impact of this process on human rights, particularly for certain groups. Such a study is crucial for Alevis, a group whose human rights concerns are perpetual, as it allows for a comprehensive comprehension of the intricate interconnections among human rights, digitalization and Alevis. By examining the intersection of Alevis' human rights struggles with the expanding realm of digitalization, this research seeks to enhance our understanding of how these concerns might be influenced and formed.

This article makes a brief introduction to the Alevis before mentioning the difficulties they faced in Turkey. The article then goes into detail about how law is being brought into the world of digital technology and the importance, effects, advantages and challenges of the digitalization of law for the Alevi community. This article continues by examining how online hate speeches, as a human rights violation, influence Alevis, the use of digital platforms by the Alevi community in order to save their cultural legacy, as well as the significance of online communities in facilitating global connections among Alevis and reinforcing their cultural rights. The subsequent chapters of the article elucidate the implications of online activism for the Alevi community and how digitalization, human rights violations in digital realm, and building an online community are interrelated for Alevis.

### **Alevis and Their Human Rights Challenges in Turkey**

While the Alevis themselves must determine the definitions of Alevism, a short analysis of Alevism is necessary for the academic work. Hence, this section only highlights certain themes that pertain to Alevi beliefs and culture. The enduring influence of ancient Turkish beliefs and practices, notably Shamanism, is observable throughout Alevi culture and belief systems, as shown by Alevis' nocturnal rituals (Winkelman, 2016). There are notable distinctions between the religious rites, ceremonies, and beliefs observed by the Alevis and those practiced by the Sunnis. The Alevis use the Turkish language in their religious ceremonies and literary works, as opposed to Arabic, and their interpretation of the Quran diverges from that of the Sunni tradition. "*Alevis interpret the Quran in an esoteric, allegoric and symbolic matter and repudiate the external forms of Islam and its five pillars*" (Zeidan, 1999: 79). In brief, Alevism may be understood as:

A religious phenomenon —as the true Islam, or a branch of Islam tinged with Shi'a elements and Turkishness, as a religion in its own right, or even as the essence of secularism. Others see it as a primarily political phenomenon— which can range from a philosophy of struggle and resistance against injustice, to a tolerant way of living or even as the epitome of democracy... Aleviness would seem to be an overarching way of life of groups who were rural for a long time: a religion, culture and affiliation to a group with its own rules, all at the same time (Massicard, 2013: 4).

The primary challenges encountered by Alevis residing in the Republic of Turkey with regard to their religious beliefs and cultural practices include discriminatory treatment due to the policies implemented by the Directorate of Religious Affairs (*Diyânet*) and the compulsory religious culture and ethics courses. The *Diyânet* is a state institution that formalises and regulates the practice of Islam, recognising it as the only and authoritative source. During the first years of the establishment of the Turkish Republic until the 1950s, the *Diyânet* was entrusted with the responsibility of facilitating the formation of a modern, unified, and secular nation-state. Subsequently, the policies of the *Diyânet* have undergone a transformation in favor of the Sunni sect, and this shift has persisted up to the present day (Koca, 2014). The *Diyânet* offers services that are exclusively aligned with the Sunni interpretation of Islam, and its financial resources are derived from the overall Turkish state budget. Its substantial budget of 36 billion, 468 million, and 836 thousand Turkish Liras for the year 2023 is funded by tax revenues contributed by the whole population. This situation elicits a feeling of injustice among Alevis, who assert that they are not being provided any kind of support by *Diyânet*. In addition, it should be noted that Alevis rely on their own resources to meet their own requirements, while the provision of financial support for Sunni religious activities is derived from the taxes they provide (Demir & İpek, 2015). Within this particular context, it is worth noting that the *Diyânet* does not acknowledge *cemevis* as establishments of worship, hence impeding their legal recognition. Thus, Alevis and the European Court of Human Rights (ECtHR) have the perception that the *Diyânet* is engaged in a state of discord with regards to the fundamental rights of non-discrimination and the freedom of thought, conscience, and religion (İzzettin Doğan v. Turkey, 2016).

Religious education for pupils in Turkey is mandatory as a constitutional rule. The state is responsible for overseeing and regulating religious culture and ethics education and teaching, according to Article 24 of the Turkish Constitution. Mandatory inclusion of religious culture and ethics education should be included in the elementary and secondary school curricula. However, the mandatory character and content of the curriculum and textbooks are subjects of concern (Mansur Yalçın et al. v. Turkey, 2014). The central issue in discussions pertains to the potential conflict between the state's mandatory religious instruction policy, the right to education, and the freedom of religion and conscience, particularly when religious teachings are presented from the perspective of a specific sect. Alevis and ECtHR consider that the obligatory religious culture and ethics lessons are founded upon the



tenets of the Sunni branch of Islam and that the courses infringe upon their human rights and liberties while disregarding their unique beliefs. The ECtHR rendered decisions stating that the curriculum and instructional setting of religious culture and ethical education were found to be inconsistent with the values of objectivity and plurality (*Hasan and Eylem Zengin v. Turkey*, 2007; *Mansur Yalçın and Other v. Turkey*, 2014). In conclusion, in both cases, the ECtHR rendered a decision concluding that the compulsory religious culture and ethics lessons in Turkey violate the European Convention on Human Rights (ECHR). The ECtHR states that the current lessons consist of an infringement of the second provision of Article 2 of Additional Protocol No. 1 to the ECHR, the right to education, which asserts that children possess the entitlement to receive an education in accordance with their parents' religious and philosophical convictions, which the state is obligated to respect.

Alevis in Turkey have significant challenges, primarily stemming from discriminatory practices resulting from the policies enforced by the Diyanet over places of worship and compulsory religious culture and ethics courses. While these tenders persist, the human rights of Alevis are also influenced by digitization, resulting in the shaping of Alevi issues and the benefits of digitalization in various dimensions.

### **A Short Overview of the Digitalization of Law**

Digital technologies have a profound impact on the field of law, leading to its continuous evolution and transformation. In this regard, “the application of a wide range of digital tools and technologies to the government, business and consumer [as well as civic] economic and social activities that result in new working arrangements for each” (Ure, 2021: 12) is digitalization. The digitalization of law refers to the use of legal instruments and opportunities within the digital world, as represented in legal terminology. In the context of human rights, it becomes evident that “*human rights in the context of the use of digital technology and networked spaces*” (UNDP, 2023: 3) is the digitalization of human rights law.

Within the age of technology and the Internet, the human rights aspect encompasses the acknowledgment of the Internet's role in enabling the exercise of freedom of thought and expression. However, it also gives rise to apprehensions over potential infringements on the right to privacy. However, the emergence of technology brings forth a range of new human rights that warrant attention; “the most frequent

among such rights are a right to internet access, right to personal data protection and right to be forgotten (right to erasure)” (Varlamova, 2019: 9). Furthermore, people who have convenient access to information through the Internet will experience an augmentation in their awareness, leading to a corresponding enhancement in their educational attainment (Wheeler, 2006: 12, 14, 18). This observation holds true in the context of human rights as well. Nevertheless, although a new generation of rights has been included in the discourse on human rights, “the implementation of digital technologies weakens the protection of private life at the mass level” (Talapina, 2019: 122). Hence, in the discourse around digital human rights, the safeguarding of individual rights also has paramount significance. The establishment of a balance in this regard holds significant importance, particularly for disadvantaged communities.

In light of the phenomenon of digitalization of law, the obligations of governments in relation to human rights are evolving. In this regard, it is imperative for states to guarantee certain fundamental rights in the context of emerging new human rights concerns (Andrew & Bernard, 2021). These rights encompass unrestricted access to the Internet, unhindered access to information, safeguarding of personal data, prevention of online discrimination, assurance of individual security in digital domains, and provision of protection against various forms of cyber threats.

### **Benefits and Challenges of the Digitalization of Law for Alevis**

First of all, it has been argued that digitalization offers enhanced protection for information sources, facilitates ease of access, and enables quicker dissemination of information (Davis, Hirschil, & Stack, 1997). The current range of opportunities demonstrates the efficient safeguarding and swift dissemination of information resources in the online realm. The digitalization of law has facilitated the transmission of human rights legislation, enhancing the accessibility of human rights legal resources for Alevis. This phenomenon may be attributed to the advent of digitalization, which has been extensively discussed in the literature. Currently, especially on the internet, where there are many human rights databases like the UN Database or ECtHR Data Base, it is much easier for Alevis to get legal information about their rights and freedoms.

Secondly, the issue of digital awareness and collective memory is important in the benefits of digitalization of law. Digital awareness refers to the ability to effectively utilize digital technologies and navigate digital environments in many domains

(Karakuş & Kılıç, 2022). Due to the current era of digitalization “*digital, media, and information literacy empowers individuals, as it allows the effective exercise of a wide range of human rights, including the right to seek, receive, and impart information and ideas*” (OHRC, 2023). The United Nations (UN) places significant importance on promoting “*digital literacy among children and youth so that they can fully enjoy their right to freedom of opinion and expression and their right to education*” (UN, Resolution adopted by the Human Rights Council on July 8, 2022: 2). Cyber libraries provide several advantages, such as continuous accessibility and unrestricted availability (Sulaksono & Efendi, 2022) of resources and information. Internet platforms provide a diverse array of resources pertaining to Alevism and Alevis, facilitating persons in augmenting their comprehension of their religious convictions, cultural legacy, liberties, and entitlements. Online platforms have a crucial role as educational resources for those identifying as Alevis, facilitating the expansion of their knowledge and fostering active involvement in their rights, freedoms, belief system, culture and lifestyle. Alevis maintains their collective memory of the injustice and violence they have endured through the use of social media platforms and websites that have evolved with the advent of the Internet. The Internet offers a range of materials that specifically address the educational requirements of Alevis, including initiatives like the Madımak Massacre Library Project (<https://kutuphane.madimak.org/en/mainpage>) and also the other project, namely, the Alevi Library Project (<https://www.turkalevi.com/p/pdf-dosyalar.html>). As an example, the Madımak Massacre Library Project aims to provide a comprehensive collection of academic resources pertaining to Alevism and Alevis, as well as archival records, with the intention of preserving the memory of the Sivas Massacre<sup>1</sup>. The Alevi Library Project gives accessible copies of literary works relevant to Alevi beliefs and the practice of Alevism. Consequently, an increase in digital awareness and literacy will have a beneficial impact on the level of awareness among Alevis about their beliefs, culture, and human rights, including the freedom to assert their rights and the freedom of thought and expression.

---

1 The Madımak Hotel saw a tragic incident on July 2, 1993, where a group of extreme Islamists deliberately ignited a fire, resulting in the loss of lives. Among the victims were 33 Alevi intellectuals who had gathered at the Pir Sultan Abdal Culture Festival, along with two hotel staff. The series of events started with demonstrations initiated by individuals subscribing to extremist Islamic ideologies.

Thirdly, the relation between culture and digitalization also influences Alevis. Facebook pages and groups have been created in the name of Hacı Bektaş Veli to highlight the religious and ritualistic framework of Alevism. These pages and groups disseminate the cult-like religious and charismatic persona of Hacı Bektaş Veli, along with his teachings, aphorisms, and the rites conducted at his tomb. These resources are accessible to all individuals who are currently connected to the virtual environment, and anyone who has an interest in them is able to utilize them (Akın, 2021). In the virtual world, this guarantees the preservation of the cultural elements of Alevism. To summarize, in this example, the virtual world fulfils a practical role within the framework of the culture of faith by safeguarding and transmitting ritual consistency (Akın, 2021). The use of freedom of thought and expression within the realm of the Internet enables Alevis to articulate their perspectives across a multitude of venues, e.g., Alevi Forum (<https://www.aleviforum.net/>). The convergence of law and digital technology has the effect of enhancing the accessibility of freedom of thought and expression. Hence, positive correlation exists between the level of digital awareness, online media literacy and among Alevis and their information literacy. Internet settings, such as online forums, provide digital platforms that facilitate comfortable engagement, communication and information sharing (see Akın, 2021. Akın, 2022). Moreover, a collective identity is formed as a result of all of these shares on digital platforms.

Fourthly, the digitalization has facilitated the integration of several human rights law concerns into the digital realm. Prejudice and discrimination may present additional challenges for Alevis in the context of digitalization. For instance, in a social media post, a journalist stated that Alevis should be kept away from state administration (“Kılıçdaroğlu’nun ‘Alevi’ videosunun ardından TRT World yazarından nefret söylemi”, 2023), while another citizen, during a live broadcast on a different social media platform, insulted Alevis and accused them of being infidels (“Sosyal medya’da Alevilere hakaret eden kişi tutuklandı”, 2022). Taking into account the longstanding challenges faced by the Alevi community, it is pertinent to examine the potential ramifications of prejudice and discrimination in the context of emerging technologies, particularly in areas where AI systems are used, such as employment and task allocation. In this respect, the legal reflection of digitalization may arise in fair treatment in the context of the right to work, which may be jeopardised. This phenomenon arises from the potential of designing an application that has the capability to classify individuals into certain groups and categories. This application

can be designed as a system that categorises individuals into specific groups, and it may “only reinforces the currently existing forms of social, cultural, religious, legal, and economic segregation” (Petryshyn & Hyliaka, 2021: 19) that is also applicable for Alevis.

Lastly, Technological development also raises apprehensions, including those related to digital divides and the potential infringement of personal rights (UN, Resolution approved by the Human Rights Council on July 8, 2022) also for Alevis. For instance, safeguarding the right to preserve one’s geographical place is vital (Ivanova, 2020) within the framework of Alevis’ personal rights.

In summary, the process of digitalization enables access to information, increases the chances of raising awareness about human rights and freedoms, facilitates the exercise of freedom of expression, and provides positive developments in terms of cultural rights, while on the other hand, concerns such as prejudice and discrimination exist for Alevis.

### **Online Hate Speeches Towards Alevis as a Human Rights Law Violation**

The digital era also has the potential to complicate individuals’ lives and facilitate the dissemination of hate speech, a critical concern that can undermine human rights. Hate speech, which encompasses the promotion of discrimination, violence, and animosity against a specific group, poses a significant danger to the fundamental principles of human rights (“What Is Hate Speech? | Rights for Peace,” n.d.). As articulated in the definition promulgated by the United Nations in 2019, hate speeches are “*attacks or uses pejorative or discriminatory language with reference to a person or a group on the basis of who they are, in other words, based on their religion, ethnicity, nationality, race, colour, descent, gender, or other identity factor*” (UNSPAH, 2019: 2). In the contemporary era characterized by technological advancements, the proliferation of technology and the Internet, notably through the medium of social media, has facilitated the rapid dissemination of hate speech, reaching a broader spectrum of individuals. (“UN Office on Genocide Prevention and the Responsibility to Protect,” n.d.). It is important to acknowledge that hate speech, whether expressed through digital platforms or in physical spaces, is a violation of human rights legislation and poses a significant challenge to the concepts of freedom of speech, democratic values, and the acknowledgment of fundamental human rights. (“Online Hate Speech and Hate Crime - Cyberviolence - www.coe.int,” n.d.). Online “*hate speech is one of the most*

*resilient manifestations of cyberviolence, and is not to be equalled with free speech”* (Gorenc, 2022: 413). Specifically, social media platforms facilitate the generation and dissemination of online hate speech by affording individuals the means to openly express animosity and hostility against others seen as different without any discernible constraints (see Siphaoğlu, 2023).

At this juncture, the prevalence of online hate speech targeting groups with divergent beliefs, religious beliefs, or values from the prevailing majority, such as Alevis, is of utmost significance. When viewed through the lens of Alevis, it becomes clear that the online hate speech mentioned in the 2014 study by the Alevi Rights Violations Research and Youth Association Formation (Alevi Hak İhlallerini Araştırma ve Gençlik Derneği Oluşumu). The analysis exposed the use of hate speech by the media against Alevis, as seen in news coverage highlighting the prejudice and oppression Alevis experienced, particularly in instances of internet journalism. Conversations in the media consistently result in the marginalization of Alevis and a rise in hate crimes. In contemporary times, partisan columnists are specifically focusing their attention on Alevis. An instance of hate speech can be observed in the online publication of a newspaper that juxtaposes terrorist organizations with Alevis. The story headed “German Racists and Marginal Alevis to Protest Arm in Arm!” reported that certain marginalized groups, including those identifying as “Alevis,” are expressing support for terrorist organizations. The prevalence of these attacks, combined with the aggressive and politically motivated rhetoric spread by biased media outlets to advance their own agendas, has led to an increase in hate crimes and the development of unjustified prejudices against various groups among the general public (“AHİGED, Medyadaki Alevilere Yönelik Nefret Söylemlerini Yayınladı”, n.d). Indeed, it is evident that sentiments involving insults and hate speech against persons of the Alevi faith persistently endure, mostly through many forms of communication, with a particular emphasis on social media platforms (Human Rights and Equality Institution of Türkiye, 2022). Another hate speech against Alevis was a social media sharing stating that “we have become disgusted with Alevis from seeing Alevi folk lyrics on social media! You turn people into Alevi enemies!” (Erdem, 2021). In the year 2022, it was noted that the use of the Internet and technology persisted as a means of propagating online hate speech towards the Alevi community.

Currently, the primary concern for Alevis is the potential ramifications of hate speech propagated through digital platforms, namely discrimination and social

marginalisation (Irak, 2022). The proliferation of polarising content, racism, human rights violations, radical hate-driven beliefs, and online hate speech may be attributed to the malicious use of social media platforms and the internet (Gorenc, 2021; Chan, Ghose, Seamans, 2016) against Alevis. Unfortunately, the malicious use of technology and the Internet for aggressive and undemocratic endeavours, usually known as cybercrime, undermines the protection of disadvantaged communities, thus violating the principle of non-discrimination (Land & Aronson, 2018), as in the case of Alevis. The phenomenon of online hate speech directed at Alevis serves as a pertinent illustration of how the advent of digitalization may facilitate the rapid and widespread violation of both human dignity and human rights law.

### **Alevis Preserves their Cultural Rights via Digitalization**

The concept of cultural rights, while firmly anchored in the principles of human rights, has evolved over time as our understanding of culture and its significance in human rights law has deepened. Cultural rights cover a wide range of entitlements, which include, but are not limited to, the entitlement to engage in cultural activities, exercise cultural identity, and manifest cultural heritage. Intangible cultural heritage includes oral traditions, performing arts, rituals, celebrations, customs, and activities (Oğuz, 2013). The origins of their development may be linked to fundamental international human rights agreements, such as the Universal Declaration of Human Rights (UDHR), ratified in 1948. The UN General Assembly approved the International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights (ICESCR), which is a well-known international human rights treaty. Cultural rights aim “to develop and express their humanity, their world view, and the meanings they give to their existence and their development through, inter alia, values, beliefs, convictions, languages, knowledge and the arts, institutions and ways of life” (“Digital, Media and Information Literacy Are Key to Freedoms”, n.d). Cultural rights may be exercised both at an individual level and within a communal context. States have a responsibility to refrain from engaging in discriminatory practices when individuals exercise their rights.

The development of the Internet has expedited the implementation of cultural rights in the digital realm. “Digital culture is understood to mean cultural content which is made available through digital technology or in digital form” (Higgins, Ferri & Donnellan, 2022: 2094). As outlined in the comprehensive analysis of digital religiosity typology, the acts of capturing photographs in sacred locations,



recording videos, sharing these images on specific social media platforms, and expressing intentions of prayer for those in need are practices that persist as a result of modernization and advancements in technology (Akin, 2022: 86). The influence of digitalization on the Alevi culture and the preservation of cultural rights has significant importance in terms of the spread and sustainability of the digital culture of Alevis. In August 2023, a significant milestone was achieved in the efforts of the Alevi community to save and enhance their cultural heritage in the digital realm. The primary objective of the Alevi-Bektashi Digital Archive Project is to establish a comprehensive digital platform that encompasses 5,000 Alevi villages. This initiative is driven by the need to save and preserve the cultural legacy and religious beliefs of the Alevi group, hence preventing their potential erasure (“Alevi Kültürü Dijital Arşive Taşınıyor: Proje Kapsamında 5 Bin Alevi Köyüne Ulaşılacak”, 2023). Consequently, the digital environment will serve as a means to save the Alevi cultural rights, as well as to uphold the Alevi worldview and the significance they attribute to their existence and progress. By adopting this approach, Alevis will have the opportunity to exercise their cultural rights in terms of digital cultural rights.

In addition, the preservation and promotion of cultural values, including the cultural rights associated with Alevism, may be facilitated via the use of Internet-sharing platforms, such as YouTube. The significance of this matter is particularly pronounced in the context of recordings that include Alevi religious ceremonies and cultural practices, including those pertaining to the documentation of *semahs*, “which can be described as a set of mystical and aesthetic body movements in rhythmic harmony performed by *semahçı* (*semah* dancers), accompanied by the *Zakir* (musical performers in *cem* rituals) playing the *saz* in order to be unified with God and purified from the material world” (Doğanyılmaz, 2013: 197). The recordings, “including diverse expressions of the Alevi-Bektashi religion memory in verbal, musical, visual, and written forms, may be regarded as a pertinent domain for comprehending the representation, transmission, and reproduction of the memory within the associated community via social media” (Gülüm, 2020: 1390). So, social media allows the community to understand Alevi-Bektashi religion memory’s verbal, musical, visual, and written expression, transmission, and replication.

Accessing academic journals about Alevi culture and beliefs through the Internet is highly convenient. The scholarly publication that you are currently perusing, the Journal of Alevim-Bektashim Studies, is one of the examples. Another instance is

the ability to utilize a mobile application to access a journal that specializes in doing studies on Alevism. The mobile application of Serçeşme, the digital Alevi-Bektashi-Kızılbaş magazine, can be obtained by downloading it from the Google Play Store and Apple Store. Moreover, websites such as <http://www.alevifederasyonu.org.tr/> and <https://alevi-portal.net/> play a crucial role in spreading and preserving Alevi culture.

The emergence of digital cultural rights, which may be seen as a new generation of human rights, holds significant importance for the Alevi. The documentation of the Alevi culture and beliefs, which have traditionally been transmitted orally, holds significant value in terms of its preservation and availability in the age of technology. So, the use of the internet and technology plays a significant role in activist endeavours aimed at safeguarding Alevi cultural rights as well as other fundamental human rights and freedoms.

### **The Online Activism of Alevi in Promoting Human Rights**

Digital activism refers to the use of digital media as a means to advocate for and effect social change. Online activism, often known as internet activism, refers to the use of digital technology as a means to advocate for social and political transformation (Joyce, 2010). From this perspective, digital activism demonstrates greater efficacy due to its rapid and decentralised framework. Furthermore, the efficacy of technical and online activism is enhanced in societies characterized by widespread access to technological advancements, allowing individuals to readily avail themselves of the benefits offered by these technologies (see Özkula, 2021). Digital activism is a framework that encompasses those who engage in observation and citizen journalism. The Internet's capacity to foster social cohesion, cultivate a sense of community, and enable digital venues to amplify intellectual prowess is propelling the advancement of activism (Segeberg & Bennett, 2011). One further benefit of online activism is not being exposed to political dynamics, power dynamics, and policies of ignorance as conventional media. It is imperative to underscore that *“online spheres are increasingly becoming a place that hosts communications struggles, where social movement actors compete and interact with institutional political actors, online mass media, and communications and web professionals”* (Cernison, 2019: 47). However, an additional issue that arises in the realm of online activism is the existence of censorship on digital platforms or the implementation of authoritarian measures by governmental entities. So, *“yet social media and technological changes have made activism easier by providing (especially for those living*

*under autocratic regimes) platforms for debate and knowledge-sharing while also enabling a message to reach its targeted audience in unprecedented fashion, within seconds” (Mutsvaïro, 2023: 6).*

The significance of Alevi civil society organizations (CSOs) in Alevi activism and institutionalization cannot be overstated. The process of institutionalizing Alevism may be seen as the endeavour of Alevi individuals to establish themselves as a contemporary identity movement via the establishment of CSOs, political parties, and religious sites (Yeler, 2019: 21). Due to the process of institutionalization, Alevi activists are advocating for their rights and freedoms through CSO while also calling for legal and political reforms. Within this particular framework, the Alevi CSOs are garnering attention via their campaigns aimed at combating prejudice in a broader sense, particularly to religious culture and ethical education, as a means to address the issue surrounding places of worship (*Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfı v. Turkey*, 2014). Alevi CSOs are structured to address the religious requirements of the Alevi community while also actively advocating for their rights and entitlements.

Over an extended period, the Alevi community has strived to secure their rights in conventional interpersonal settings; however, they have now shifted their focus towards pursuing legal rights and freedoms within digital contexts as well as engaging in online activism. The Internet, CSOs, and social networking platforms provide a conducive atmosphere for Alevis to acquire knowledge pertaining to their human rights and freedoms. Moreover, these platforms serve as a means for Alevis to express their grievances and raise awareness about the injustices and hardships they encounter. In this regard, these online activists function as a medium and translator (Merry, 2006), in other words, facilitating Alevis’ comprehension of human rights and specifically enabling them to use the discourse of human rights. For example, the Instagram account affiliated with the University Alevi Youth Association (<https://www.instagram.com/unialevigencder/>) serves as a noteworthy illustration of digital activism in the pursuit of safeguarding the rights of Alevi youth against assimilation by using the Internet-based social networking platform. In a similar vein, the Alevi Federation Germany, an organization involved in digital activism, is actively striving to bring about change via its initiative titled *“Together for Diversity”* (Alevitische Gemeinde Deutschland e.V., 2021). This initiative also aims to raise awareness about the infringements on the rights and freedoms of the Alevi community. This exemplifies a kind of digital activism that is actively present throughout a dedicated website. Furthermore, the Madımak Massacre Library Project serves as a noteworthy

illustration of digital activism, functioning across many social networks alongside its website. “*Digital library platforms, which are places where social struggle actors collect, present, store and reproduce the struggle outputs that are the product of their own actions, have now become an inseparable part of political and legal action*” (Madımak Massacre Library, n.d.), so the Madımak Massacre Library Project serves as a noteworthy illustration of online activism in promoting human rights and freedoms.

In summary, the digital landscape and digital activism present Alevis with a range of options to surmount the challenges they encounter on traditional media platforms. Moreover, social media platforms have emerged as contested arenas for various social movement actors and stakeholders within the Alevi community. Nevertheless, the online activism of Alevis may be viewed as a multifaceted endeavour, including the pursuit of human rights and freedoms while also fostering the development of a cohesive Alevi community in the virtual world.

### **Digital Community Building of Alevis: A Result of Human Rights Violations**

The obvious influence of digital technology on society is particularly powerful in understanding the concept of community. The development of virtual personas (Rheingold, 2000) has coincided with the emergence of virtual society and electronic society (Bakardjieva, 2005). The phenomenon that serves as the precursor to these encounters is the imagined community, as discussed by Anderson (2006/1983). The concept of an imagined community is predicated on the idea that people who lack face-to-face interaction construct their national identity through the medium of written media (Anderson, 2006). At present, the new imagined community is the virtual community (Fox, 2004) or the networked society (van Dijk, 2020). It is essential to acknowledge that the contemporary era is characterized by extensive reliance on networks, which operate within the framework of the digital age. In the present, with the inexorable influence of the Internet, “*contemporary developed and modern societies marked by a high level of information exchange and use of information and communication technologies*” (van Dijk, 2020: 19).

Providing a comprehensive explanation of the Alevi population is a challenging task. However, a considerable number of Alevis can be found globally, particularly in European Union member states. The Alevis are not concentrated in a specific country or confined to a narrow geographical region. There are numerous associations that

represent Alevis all over the world, including in Australia, the United States of America, Canada, and Europe. It is noteworthy that the Alevis, who are dispersed across a vast geographic expanse, have successfully coalesced into a cohesive entity known as the Alevi community. Alevis, while lacking physical proximity, serves as an illustrative instance of a vast community comprising millions of individuals who share common cultural practices, a collective identity, and shared human rights challenges. In order to provide an explanation, it is important to acknowledge that during the 1980 conflict, Alevis underwent significant migration to various countries, with a primary focus on Europe. Through the process of migration, the Alevi population has dispersed globally, resulting in increased awareness among individuals through the establishment of different CSOs. Alevis have come together through online platforms, use voluntary-based affiliations, and showcase their identity references through virtual performances (Yüce, 2019: 167). Furthermore, the extensive use of digital technologies and social media has facilitated the recognition of shared human rights challenges experienced by these people (Erol, 2023). Indeed, the use of the Internet, a contemporary technological medium, facilitates the establishment of a collective entity wherein Alevis engage in the exchange of knowledge and cultivate a mutual understanding of their convictions, customs, challenges, and aspirations (Şahin, 2013). The Alevi community has embraced digitalization as a means of fostering a sense of community by learning more about each other and common human rights violations via the Internet. In this regard, it may be posited that digital platforms, including social media, function as a cohesive force for Alevis, fostering solidarity and engendering a collective identity that results from common human rights and freedoms concerns.

### **Conclusion**

One of the key benefits of the digitalization of law is its ability to acknowledge the Internet's role in promoting and enabling some human rights. A new category of human rights is presently emerging as a result of the digitalization of human rights law. The evolving landscape of digitalization of law has led to an expanded range of duties for governments in safeguarding human rights. This necessitates the assurance of fundamental rights in the context of digitalization.

The ongoing intersection of technology, the internet, and religion has resulted in the amalgamation of several concepts. Despite the existence of the term “digital

religion,” which refers to religious activities conducted online, the relationship between religion and digital media remains ongoing (see Campbell & Tsuria, 2022).

The Alevis are undoubtedly the group that the interaction of religion, digitalization, and human rights law will inevitably affect. The advent of the Internet and digital technology has played a pivotal role in enhancing the understanding of human rights law, hence enabling the Alevis to effectively promote awareness of their fundamental rights and liberties. The Internet has emerged as a prominent venue for Alevis, facilitating the promotion of their rights and fostering engagement with a wide range of people. However, it is imperative to acknowledge the significance of digital awareness and information literacy as well as the obstacles posed by bias and discrimination that need to be confronted. The utilization of digital media by the Alevis is undergoing a transformative process, impacting their collective identity. The digital era has brought numerous opportunities and advancements, but it also poses a threat to human rights and democratic values. Hate speech, particularly on online platforms, violates fundamental human rights and fosters discrimination, violence, and division for Alevis. This issue is crucial to counteracting the negative impact of technology on Alevi human rights and human dignity. The Alevis have been using the Internet as a means to safeguard their cultural rights and cultural heritages. Digital libraries and forums play a significant role in the promotion of cultural expression. Digital activism provides Alevis with a diverse array of opportunities to address the obstacles encountered on conventional media channels. Alevi online activism is a complex undertaking that includes both the development of a cohesive Alevi community online and advocacy for human rights and liberties. The use of digital technology, the Internet and social media platforms has played an essential role in enabling the identification and acknowledgement of common human rights violations, as well as cultivating a collective feeling of belonging within the Alevi community.

Analyzing the condition of Alevis, who are currently experiencing numerous human rights violations and challenges, in relation to digital human rights has been crucial. The process of digitalization is likely to have an impact on the future of Alevi human rights conditions. The various obstacles that Alevis may encounter regarding their human rights in the digital realm necessitate proactive measures to prevent future violations of their rights. The digitalization of the law has the potential to enhance Alevi consciousness regarding their human rights and freedoms while

simultaneously augmenting their vulnerability to partiality and prejudice. A future centred on the primary advancement of the positive aspects of digitalization presents significant opportunities for Alevis. The process of digitalizing human rights law has the potential to offer valuable insights into the future of Alevi rights campaigning and the development of legislative reforms in the digital era. The advancement of technology, particularly in the areas of digital human rights law as well as Turkey's policies, will determine the influence on the future of Alevis' human rights conditions in the digital realm. It is essential for Alevis to have a thorough understanding of the requirements of the digital age. This is because the near future will see the development of digital human rights law, which will have a significant influence on people's lives.



## REFERENCES

- AHİGED, Medyadaki Alevilere Yönelik Nefret Söylemlerini Yayınladı [AHİGED publishes hate speech against Alevi in the media]. (n.d.). Retrieved from <https://sendika.org/2014/06/ahiged-medyadaki-alevilere-yonelik-nefret-soylemleri-yayinladi-196733>
- AKIN, E. (2022). *Halk Dini/Dindarlığı Olgusunun Ziyaret Fenomeni Bağlamında Alevilik, Siennilik, Süryanilik İnançları Açısından Halkbilimsel İncelenmesi Diyarbakır, Siirt, Mardin Örneği*. (Doctoral dissertation). Available from Hacettepe Üniversitesi Thesis Database. Retrieved from: <https://www.openaccess.hacettepe.edu.tr/xmlui/handle/11655/29470?locale-attribute=en>
- AKIN, E. (2021). “Sanal Ortamda Veli Kültürünün Yeniden İnşası: Hacı Bektaş Veli Örneği” [Reconstruction of saint cult in the virtual environment: example of Hacı Bektaş Veli]. *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. Hacı Bektaş Veli Özel Sayısı. 118-134.
- Alevi Kültürü Dijital Arşive Taşınıyor: Proje Kapsamında 5 Bin Alevi Köyüne Ulaşılacak [Alevi culture is being transferred to the digital archive: The project will reach 5,000 Alevi villages]. (2023, August 10). Retrieved from <https://artigercek.com/guncel/alevi-kulturu-dijital-arsive-tasiniyor-proje-kapsaminda-5-bin-alevi-koyune-261052h>.
- ANDERSON, B. (2006). *Imagined communities*. London: Verso.
- ANDREW, J. J. & Bernard, F. F. (Ed.). (2021). *Human Rights Responsibilities in The Digital Age*. New York: Hart.
- BAKARDJIEVA, M. (2005). *Internet Society*. London: SAGE.
- CAMPBELL, H. A. (2010). *When Religion Meets New Media*. London: Routledge.
- CAMPBELL, H. A. & Tsuria, R. (2022). *Digital Religion: Understanding Religious Practice In Digital Media*. London: Routledge.
- CERNİSON, M. (2019). *Social Media Activism*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- CHAN, J., Ghose, A. & Seamans, R. (2016). “The Internet and Racial Hate Crime”. *MIS Quarterly* 40(2). 381- 404.
- Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfı v. Turkey. (2014). No. 32093/10.
- DAVIS, J., Hirschl, T., & STACK, M. (1997). *Cutting Edge*. London: Verso.
- DEMİR, F.B. & İpek, Z. (2015). *Alevilere Yönelik Ayrımcılık Bir Saba Çalışması* [A field study on discrimination against Alevi]. İstanbul: Mazlumder.
- Digital, Media and Information Literacy Are Key to Freedoms. (n.d.). Retrieved from <https://www.ohchr.org/en/statements/2023/07/digital-media-and-information-literacy-are-key-freedoms>
- DOĞANYILMAZ, D. (2013). “Religion in laic Turkey: The case of Alevi”. *Quaderns De La Mediterrània*, 18(19). 191–202.
- EROL, M.U. (2023). *The Alevi identity and Alevi's human rights conditions in the Republic of Turkey* (Doctoral dissertation). Available from Erasmus University Thesis Database.
- FOX, S. (2004). “The New Imagined Community: Identifying And Exploring A Bidirectional Continuum Integrating Virtual And Physical Communities Through The Community Embodiment Model (CEM)”. *Journal of Communication Inquiry*, 28(1). 47–62. <https://doi.org/10.1177/0196859903258315>

- GREGORY, S. (2019). "Cameras Everywhere Revisited: How Digital Technologies and Social Media Aid And Inhibit Human Rights Documentation And Advocacy". *Journal of Human Rights Practice*. 11(2). 373–392. <https://doi.org/10.1093/jhuman/huz022>
- GORENC, N. (2022). "Hate Speech Or Free Speech: An Ethical Dilemma?". *International Review of Sociology*. 32(3). 413–425. <https://doi.org/10.1080/03906701.2022.2133406>
- GÜLÜM, E. (2020). "Alevi-Bektaşî Inanç Belleğinin Sosyal Medya İmihani: Youtube'daki Semah Kayıtları" [The trial of Alevi-Bektashi's collective faith memory with social media: The video recordings of semah on Youtube]. *Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi*. 13(32). 1390–1405. <https://doi.org/10.12981/mahder.821509>
- ZENGİN H., ZENGİN E. v. Turkey (2007) 1448/04.
- HIGGINS, N., Ferri, D., & Donnellan, K. (2022). "Enhancing Access To Digital Culture For Vulnerable Groups: The Role Of Public Authorities In Breaking Down Barriers". *International Journal for the Semiotics of Law - Revue Internationale De Sémiotique Juridique*. 36(5). 2087–2114. <https://doi.org/10.1007/s11196-022-09959-6>
- Home - Alevitische Gemeinde Deutschland e.V. (2021, August 26). Retrieved from <https://alevi.com/en/home/>
- Human Rights and Equality Institution of Türkiye. (2022). Alevilik İnancına Sahip Bireylere Yönelik Nefret Söylemi Barındıran İfadeler Hakkında Basın Açıklaması. Retrieved from <https://www.tihek.gov.tr/alevilik-inancina-sahip-bireylere-yonelik-nefret-soylemi-barindirani-ifadeler-hakkinda-basin-aciklamasi>
- DOĞAN. İ v. Turkey (2016) 62649/10.
- IRAK, H. (2022). "Twitter'in karanlık yüzü: Nefret söylemleri" [The dark side of social media hate speech on Twitter]. *Communicata*. 1(24). 1-12.
- IVANOVA, K. A. (2020). Citizens' right to protection of geolocation and privacy on the internet. *Actual Problems of Russian Law*. 15(9). 32–38. <https://doi.org/10.17803/1994-1471.2020.118.9.032-038>
- JOYCE, M. C. (Ed.). (2010). *Digital activism decoded: The new mechanics of change*. Utrecht: IDEBATE.
- KARAKUŞ, İ., & Kılıç, F. (2021). "Digital' Overview At The Profiles Of Pre-Service Teachers: Digital Awareness, Competence And Fluency". *Problems of Education in the 21<sup>st</sup> Century*. 80(2). 324-338.
- ERDEM, A.K. (2021). Alevi dernekleri, nefret söylemine karşı harekete geçti... Fırat: Hakaretleri yargıya taşıyacak, ayrıştırıcı dili raporlaştıracamız [Alevi associations mobilised against hate speech... Fırat: We will bring insults to the judiciary and report divisive language] Independent Retrieved from <https://www.indyturk.com/node/416031/haber/alevi-dernekleri-nefret-s%C3%B6ylemine-kar%C5%9F%C4%B1-harekete-ge%C3%A7ti%E2%80%A6-f%C4%B1rat-hakaretleri-yarg%C4%B1ya>
- KOCA, B. (2014). "Diyanet İşleri Başkanlığı ve Aleviler Arasındaki Meseleye Liberal Bir Bakış" [A liberal perspective on the issue between the Presidency of Religious Affairs and Alevis] *Liberal Düşünce*. 19(74). 39–61.
- Kılıçdaroğlu'nun 'Alevi' videosunun ardından TRT World yazarından nefret söylemi [Hate speech by TRT World writer after Kılıçdaroğlu's 'Alevi' video]. (2023, April 20). Retrieved from <https://www.gercekgundem.com/guncel/kilicdaroglunun-alevi-videosunun-ardindan-trt-world-yazarindan-nefret-soylemi-419840>

- LAND, M.K. & Aronson, J.D. (2018) “The promise and peril of human rights technology”. In Land, M.K. & Aronson, J.D. (Ed.), *New technologies for human rights law and practice*. Cambridge: Cambridge University Publications.
- Madımak katliamı dijital kütüphane [Madımak massacre digital library] (n.d.). Retrieved from <https://kutuphane.madimak.org/tr>
- MANSUR YALÇIN et.al. v. Turkey (2014) 21163/11.
- MASSICARD, E. (2013). *The Alevi in Turkey and Europe*. New York: Routledge.
- MERRY, S. E. (2006). “Transnational human rights and local activism: Mapping the middle”. *American Anthropologist*. 108(1). 38–51. <https://doi.org/10.1525/aa.2006.108.1.38>
- MUTSVARİO, B. (2016). *Dovetailing desires for democracy with new ICTS’ potentiality as platform for activism*. In Mutsvairo, B. (Ed.), *Digital activism in the social media era* (pp. 3–23). London: Palgrave Macmillan.
- OĞUZ, Ö. (2013). *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?* Ankara: Geleneksel Yayıncılık. Online hate speech and hate crime - Cyberviolence - [www.coe.int](http://www.coe.int). (n.d.). Retrieved from <https://www.coe.int/en/web/cyberviolence/online-hate-speech-and-hate-crime>
- ÖZKULA, S.M. (2021). “What Is Digital Activism Anyway? Social Constructions Of The “Digital” In Contemporary Activism”. *Journal Digital Social Research*. 3(3). 60-84.
- Petryshyn, O. V., & Hyliaka, O. S. (2021). “Human Rights In The Digital Age: Challenges, Threats And Prospects”. *Journal of the National Academy of Legal Sciences of Ukraine*. 28(1). 15–23. [https://doi.org/10.37635/jnalsu.28\(1\).2021.15-23](https://doi.org/10.37635/jnalsu.28(1).2021.15-23).
- RHEINGOLD, H. (2000). *The virtual community*. Cambridge: MIT Press.
- ŞAHİN, İ. (2013). *Online Alevi Topluluklar Ritüel Desenli Bir Grup Tanıtımına Mit Desenli Bir İnanç Topluluğuna*. [Alevi communities online: From a ritual patterned group to a myth patterned faith community]. İzmir: Çizgi.
- SEGERBERG, A., & Bennett, W. L. (2011). “Social media and the organization of collective action: using twitter to explore the ecologies of two climate change protests”. *The Communication Review*. 14(3). 197–215. <https://doi.org/10.1080/10714421.2011.597250>
- Shahbaz, D. (n.d.). The rise of digital authoritarianism. Retrieved from <https://freedomhouse.org/report/freedom-net/2018/rise-digital-authoritarianism>
- Sosyal medya’da Alevilere hakaret eden kişi tutuklandı [Person insulting Alevi on social media arrested]. (2022, February 09). Retrieved from [https://www.ntv.com.tr/turkiye/sosyal-medyadan-alevilere-hakaret-eden-kisi-tutuklandi,4h\\_01q7F8k-SEKHwcQTYmw](https://www.ntv.com.tr/turkiye/sosyal-medyadan-alevilere-hakaret-eden-kisi-tutuklandi,4h_01q7F8k-SEKHwcQTYmw)
- SİPHAİOĞLU, B.Ö. (2023). “The Effects Of Hate Speech On Social Media: The Case Of Syrian Refugees In Türkiye”. *Erciyes İletişim Dergisi*. 10(1). 149-164.
- SULAKSONO, S., & Efendi, J. (2022). “The Using of Legal Resource from Internet in The Legal Studies”. *Acta Universitatis Danubius. Juridica*. 18(1). 36–50. Retrieved from <https://dj.univ-danubius.ro/index.php/AUDJ/article/view/1546>
- TALAPINA, E. V. (2019). “Evolution Of Human Rights In The Digital Era”. *Proceedings of the Institute of State and Law of the RAS*. 14(3). <https://doi.org/10.35427/2073-4522-2019-14-3-talapina>
- UN Office on Genocide Prevention and the Responsibility to Protect. (n.d.). Retrieved from <https://www.un.org/en/genocideprevention/hate-speech-strategy.shtml>

- UNDP. (2023). The impact of digital technology on human rights in Europe and central Asia: Trends and challenges related to data protection, artificial intelligence and other digital technology issues. Turkey: United Nations Development Programme.
- UN Resolution adopted by the Human Rights Council on 8 July 2022. Retrieved from <https://digitallibrary.un.org/record/3985686>
- UNSPAHS. (2019). UN Strategy and Plan of Action on Hate Speech. UN. Retrieved from <https://www.un.org/en/genocideprevention/hate-speech-strategy.shtml>
- URE, J. (2021, August). Digital solutions centre in central Asia (No. 07/2021). Asia-Pacific Information Superhighway Working Paper Series. United Nations ESCAP.
- VAN DIJK, J. (2020). The network society (4th ed.). Thousand Oaks: SAGE.
- VALAMOVA, N. V. (2019). “Digital Rights – New Generation Of Human Rights?”. Proceedings of the Institute of State and Law of the RAS. 14(4). 9–46. <https://doi.org/10.35427/2073-4522-2019-14-4-varlamova>
- What is Hate Speech? | Rights for Peace. (n.d.). Retrieved from <https://www.rightsforpeace.org/hate-speech>
- WHEELER, D. (2006). Empowering publics: Information technology and democratization in the Arab world-lessons from internet cafe’s and beyond (OII Research Report No. 11). Retrieved from [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=1308527](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1308527)
- WINKELMAN, M.J. (2016). *Shaman / Shamanism*. In Segal, R.A. and Stuckrad, K.V. (Ed.), *Vocabulary for The Study of Religion*. Leiden: BRILL. [https://doi.org/10.1163/9789004249707\\_vsr\\_COM\\_00000186](https://doi.org/10.1163/9789004249707_vsr_COM_00000186)
- YELER, A. (2019). *Sivil Toplumdan Siyasi Partilere Alevi Kurumsallaşması* [Alevi institutionalization from civil society to political parties]. İzmir: Çizgi.
- YÜCE, M.E. (2019). “Online Alevi Topluluklar” [Online Alevi communities]. *Journal of Media and Religion Studies*. 2(1). 167–170.
- ZEIDAN, D. (1999). “The Alevi of Anatolia. *Middle East Review of International Affairs*”. 3(4).

## ALEVİLİKTE BİR SÜREK: ADIYAMAN ALEVİLİĞİNDE SOFİLER VE MÜZİK

*A "Süreke" in Alevism: Sufis and Music in Alevism in Adıyaman*

### Ein Zweig Im Alevitentum: Sufisten Und Musik Im Alevitentum Von Adıyaman

Erhan ÖZDEMİR \*

ÖZ

Bu çalışmada, Türkiye'nin Adıyaman ilinde *Sofilik* adı altında karşımıza çıkan Alevi inanç yapılanmasının ritüel ve müzik ilişkisi üzerinden kolektif kültür yapısı analiz edilecektir. Alevi-Kürt kimliğine sahip olan bu topluluk, kendine özgü kültürel, inançsal ve müzikal yapısıyla, Türkiye'de yaşayan diğer Alevi gruplardan farklılık göstermektedir. Aleviler içerisinde inançsal ve inanç dışı ritüeller konusunda tamamen homojenlikten bahsetmek pek de mümkün değildir. Bunun sebepleri içerisinde etnisite, dil, ocak ve coğrafya faktörleri gibi etkenler sayılabilir. Aleviliğin en önemli kültürel unsurlarından olan müzik ve semah/dem, sofiler arasında kendine özgü bir yapı sergilemektedir. Alevi inancının içerisindeki Sofiler gibi bu kendine özgü yapı, kolektif ve kültürel bellek taşıyıcılığıyla geleneğin sürekliliğini sağlamaktadır. Adıyaman bölgesindeki sofilik geleneği üzerine herhangi bir yazılı kaynak bulunmamaktadır. Bu sebeple yapmış olduğumuz çalışma, tespit ettiğimiz grupla ilgili bilimsel kaynak eksikliği ve kapalı cemiyet olarak inanç yapılarını sürdürmeleri sebebiyle içerisinde zorluğu barındırmış olmasının yanı sıra bu alanda bir ilk olma özelliğine sahiptir. Çalışma coğrafi olarak Adıyaman ve İstanbul illeri ile sınırlandırılmıştır. Saha araştırması sırasında yapılan yüz yüze görüşmeler ile elde edilen

\* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Okan Üniversitesi, erhanozdmr0@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6872-1603.

veriler, çalışmanın ilgili yerlerinde değerlendirilmeye tabi tutulmaktadır. Makale içerisinde saha araştırmaları sonucunda elde edilen tarihsel ve inançsal anlatılar ile möhbet/muhabbet adını verdikleri ritüelde yer alan müzik ve semah/dem hakkında tespitlerin analizi ve değerlendirmesi yer almaktadır. Bununla birlikte sofilik geleneğine bağlı olup muhabbetlerde yer alan kişilerin anlattığı evrenin yaratılışı, kadının inanç içerisindeki yeri, Hz. Ali'nin kutsiyeti, Hz. Hüseyin'in kerbelâ vakası ve inanç hiyerarşisindeki konumu, on iki hizmete bakış açıları ve ziyaret kültürleri saha araştırmalarında elde edilen veriler doğrultusunda aktarılmaya çalışılmıştır. Sofilik geleneğinde önemli bir yeri olan müzik ise teknik boyutundan ziyâde sosyal ve bağlamsal boyutuyla ele alınarak sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Alevi, Müzik, Sofi, Adıyaman, Semah.

## ABSTRACT

In this study, the collective cultural structure of the Alevi belief structure, which appears under the name of Sofilik in Adıyaman province of Turkey, will be analyzed through the relationship between ritual and music. This community, which has an Alevi-Kurdish identity, differs from other Alevi groups living in Turkey with its unique cultural, belief and musical structure. It is not possible to talk about complete homogeneity among Alevi in terms of belief and non-belief rituals. This is due to factors such as ethnicity, language, ocağ and geography. Music and semah/dem, one of the most important cultural elements of Alevism, exhibit a unique structure among the Sofis. This unique structure, like the Sofis within the Alevi belief, ensures the continuity of the tradition by carrying collective and cultural memory. There are no written sources on the tradition of sofism in Adıyaman province. For this reason, the study we have conducted has the characteristic of being a first in this field, as well as being difficult due to the lack of scientific resources on the group we have identified and the fact that they continue their belief structure as a closed community. The geographical limitation of the study is the provinces of Adıyaman and Istanbul. The data obtained through face-to-face interviews with the people reached are subjected to evaluation in the relevant parts of the study. The study includes the analysis and evaluation of the historical and belief narratives obtained as a result of the field research, as well as the analysis and evaluation of the determinations about the music and semah/demand in the ritual they call möhbet/muhabbet. In addition, the creation of the universe, the place of women in the faith, the sanctity of Hz. Ali, Hz. Hussein's position in the hierarchy of beliefs, the Karbala incident and the position of Hz. Hussein in the hierarchy of beliefs, their perspective on the twelve ministries and the cults of visitation were tried to be conveyed in line with the data obtained from field research. Music, which has an important place in the Sofism tradition, is presented with its social and contextual dimension rather than its technical dimension.

**Keywords:** Alevi, Music, Sofi, Adıyaman, Semah.



## ZUSAMMENFASSUNG

In dieser Studie wird die kollektive kulturelle Struktur der alevitischen Glaubensgemeinschaft der sogenannten Sufisten, die in der türkischen Provinz Adıyaman vertreten sind, anhand der Beziehung zwischen Ritual und Musik analysiert. Diese alevitisch-kurdische Gemeinschaft unterscheidet sich von anderen alevitischen Gruppen in der Türkei durch ihre einzigartige kulturelle, religiöse und musikalische Struktur. Grundsätzlich kann bei den Aleviten nicht von einer vollständigen Homogenität in Bezug auf religiöse und nicht-religiöse Rituale gesprochen werden, was auf Faktoren wie Ethnizität, Sprache, Ocak-Zugehörigkeit und Geographie zurückzuführen ist. Musik und Semah- und Dem-Rituale, die zu den wichtigsten kulturellen Elementen des Alevitentums gehören, weisen bei den Sufisten einzigartige Charakteristika auf. Diese Struktur ist Ausdruck und Träger des kollektiven und kulturellen Gedächtnisses und sichert auf diese Weise den Fortbestand der Tradition. Es gibt keine schriftlichen und wissenschaftlichen Quellen über die Tradition des Sufismus in der Region Adıyaman. Dazu kommt, dass die Sufisten von Adıyaman bis heute ihren Glauben als geschlossene Gemeinschaft praktizieren. Die vorliegende Studie ist daher die erste auf diesem Gebiet. Die Studie ist geografisch auf die Provinzen Adıyaman und Istanbul begrenzt. Die durch persönliche Interviews während der Feldforschung gewonnenen Daten werden in den entsprechenden Teilen der Studie ausgewertet. Der Artikel unternimmt eine Analyse und Bewertung der im Rahmen der Feldforschung aufgezeichneten historischen und religiösen Erzählungen sowie der Beobachtungen zur Rolle von Musik und Semah/Dem in dem Ritual, das seitens der Sufisten von Adıyaman Möhbet/Muhabbet nennt. Darüber hinaus wurde versucht, die Erschaffung des Universums, die Stellung der Frau im Glauben, die Heiligkeit von Ali, die Schlacht von Karbala und die Stellung von Hüseyin in der Glaubenshierarchie, Ansichten bezüglich der zwölf Dienste und den Kult des Wallfahrtsortbesuchs entlang der bei der Feldforschung gewonnenen Daten zu erläutern. Die Musik, die in der Tradition des Sufismus einen wichtigen Platz einnimmt, wird nicht in ihrer technischen, sondern in ihrer sozialen und kontextuellen Dimension dargestellt.

**Schlüsselwörter:** Aleviten, Musik, Sufisten, Adıyaman, Semah.

## Giriş

Alevilik, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kimi zaman bilimsel kimi zaman da ideolojik ve popüler bir bakış açısı üzerine temellendirilen kavramdır. Aynı zamanda daha çok ideolojinin popülist bir uygulaması şeklinde karşımıza çıkan bir çalışma alanına da işaret eder. Aslında Türkiye’de Alevilik konusuyla ilgili hacimli bir külliyat bulunmaktadır. Bu çalışmaların dışında bizim yapmış olduğumuz alan araştırmaları neticesinde iki farklı tip Alevilik ile karşılaşmaktayız. Birincisi son kırk yıldır yaygın olarak bilinen Alevilik; diğeri ise daha çok Aleviler içerisinde bilinen, sırlar dünyasıyla bütünleşmiş mistik/bâtınî Aleviliktir. Alevi inancına mensup toplulukların büyük çoğunluğunun geçtiğimiz yüzyılın ikinci yarısından itibaren kentli ve modern/seküler dünyanın etkisine maruz kaldığı tespit edilmektedir. Sırlar dünyasıyla bütünleşmiş mistik/bâtınî gruplardan biri olan Sofiler ise bu durumdan en az etkilenen topluluklardan biridir.

Bu çalışma 2015 ile 2023 yılları arasında İstanbul; 2019 ve 2020 yılları arasında da Adıyaman’ın Çakal/Yarmakaya ve Küllüm köylerinde aralıklı zamanlarda gerçekleştirilen derinlemesine (enformel, yapılandırılmış açık uçlu ve rehber bir görüşme) görüşme tekniklerinin kombinasyonunu içeren farklı tarzların bir arada kullanıldığı saha araştırmalarına dayanmaktadır. Araştırmalar sırasında evlerdeki müzikli ritüellere hanede bulunanların isteği üzerine bağlamla eşlik ettim. Bu durum araştırmam sırasında katılımcı gözlem tekniğinin kullanılmasına olanak sağladı. Bu tekniğin kullanılması ritüel içerisinde insanların bedensel hareketlerinin gözlemlenmesi ve ezgilerin hem dizisel hem de ritmik anlamda nasıl icra edildiğinin deneyimlenmesi açısından katkı sağladı. İstanbul’daki saha araştırmalarında Hüseyin Zülfikaroğlu’nun Üsküdar’daki evinde yapılan muhabbetlerde Hüseyin Güley ve Mahmut Güley ile; Adıyaman’daki saha araştırmalarında ise Hüseyin Alagöz, Hasan Korkmaz, Şükrü Polat ve Müslüm Alagöz ile yapılan görüşmeler, Ali Sizer’in rehberliğinde sağlanmıştır.

## Sofilik Üzerine Yazılı Kaynaklar

Sofi kelimesi yöresel ağız farklılığından kaynaklı olarak çoğunlukla “*sâfi*” kelimesiyle eş anlamlıdır. Sofi kelimesi, yazılı kaynaklarda “*sâfi*” olarak geçtiği için bu kelime üzerinden metin odaklı bir bilgilendirme yapılacaktır. Öngören, İslam Ansiklopedisinde yer alan “*sâfi*” maddesinde şu şekilde bilgi vermektedir:

*Tasavvuf yolunda nefis gayretini tamamlayıp kemale ermiş olanlara sūfî denilmektedir (Sülemî, Tasavvufun Ana İlkeleri, s. 10; Hücvârî, s. 115). Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) Kâbe'yi tavaf sırasında bir sūfî gördüğünü ve ona bir şeyler vermek istediğini söylemesi (Serrâc, s. 42) kelimenin I. (VII.) yüzyılda bir unvan olarak kullanıldığını göstermektedir. Sūfî unvanı II. (VIII.) yüzyıldan itibaren yaygınlaşmaya başlamıştır. Ebû Hâşim el-Kâfî (ö. 150/767 [?]) (Câbiç, I, 366; Câmî, s. 31), Kılâb b. Cerî, Küleyb, Hâşim el-Evkeas, Sâlih b. Abdülcelîl (Câbiç, I, 366), Câbir b. Hayyân (İbnü'n-Nedîm, s. 498) ve İbrâhim b. Edbem'in müridi İbrâhim b. Beşşâr (EbûNuaym, VII, 346) bu unvanla anıldığı bilinen ilk şahsiyetlerdir (Öngören 2009: 471).*

Sūfî kelimesinin kimi kaynaklara göre: Yunanca'da “*bâkim*”, “*bilge*”, anlamlarına gelen “*sophos*” kelimesinden; kimi kaynaklara göre ise Arapça “*safâ*” (berrak, saf, temiz) veya “*sûf*” (yün) kelimesinden türetildiği aktarılmaktadır. Tarihte sūfî olarak bilinen ilk kişiler, miladi VIII. yüzyılın ikinci yarısında kendine has bir riyazet akîdesi<sup>1</sup> bulunan Kûfeli şî'î kimyager Cabir İbn Hayyan ve tanınmış mutasavvıf Kûfeli Abû Haşim'dir (Massignon, 1979: 26).

Türkiye'de yapılmış çalışmalar içerisinde sofilik ile ilgili bilgilerin bulunduğu birkaç kaynak karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan biri, Mehmet Tevfik Oytan'ın 1939 yılında yayınlamış olduğu “*Bektâşîliğin İçe Yüzü -Dibi, Kösesi ve Astarı-*” isimli çalışmasıdır. Oytan, 1925 yılından tekke, zaviye ve türbelerin kapatılmasından önce Bektâşî tarikatının Babagân ve Sofiyan kol olarak ikiye ayrıldığını belirtmektedir. Yazar, Sofiyan kolunun Anadolu ve Rumeli'de “*Tabtacı, Abdal, Sürek, Kızılbaş*” ismi verilen Türklerden oluştuğunu, bunların da Hacı Bektaş evlâdı oldukları iddiasında bulunan Çelebilere tâbi olduğunu açıklamaktadır (Oytan, 2007: 332). Adıyaman ilinde tespit ettiğimiz sofilerin kendilerini Kürt/Kurmanc olarak tanımlaması ve Çelebilere bir bağlılıklarının bulunmaması, Oytan'ın bahsetmiş olduğu yapılanmadan farklı bir oluşuma işaret etmektedir. Oytan, kitabında, *Ashabi Soffa* diye bir gruptan da şu şekilde bahseder:

*Eshabi Soffa, Fukarayı Müsliminden 300 kişi olup Mescidi nebevide yatar ve kalkarlar, tarafı Peygamberden iase (bakıp besleme, yedirip içirme) ve ilbas (giydirme) edilirdi. Peygambere en yakın bulunan Sababelerden sayılırlardı. İlk Eshabi tarik bunlardır. Bundan sonra onlara benzeyenlere sofî ve sofîye dediler. Bursalı İsmail Hakkı, “Rubu Mesnevisi”nde: Sofî, sureta deve ve koyun yününden aba giyici ve manen mukarrip*

1 Nefis terbiye inancı

*demektir; der. Tarihi menbalara nazaran iptida sofi namını alan ve Suriye’de ilk zaviyeyi kuran zat (150 H.) vefat eden Kâfeli Ebu Haşim’dir. Ondan sonra SüfyanSûri (Vefatı 168 H.) Bünnuni Mısrî (245), Bayezîdi Bîstami (261), Cüneyd-i Bağdadî (297), Hallac-ı Mansur (309) (Oytan, 2007: 333).*

Burada, kendisini maddi âlemden soyutlayarak mana âlemine vakfetmiş bir grup anlatılmaktadır. Bu grup içerisinde yer alan Hallac-ı Mansur, Adıyaman bölgesinde de yaşayan sofiler arasında önemli görülen şahsiyetlerden birisidir. Sofilerin de maddi âlemden ziyade mana âlemini öne çıkartan inanç felsefesini benimsemeleri, Eshab-ı Soffa ile benzerlik varmış gibi görünmelerini sağlasa da gerçek tam da böyle değildir. Sofilik, Eshab-ı Soffa’ya nazaran daha sonradan da anlatacağımız gibi panteist<sup>2</sup>-tasavvufî bir gelenektir.

Hançerlioğlu, “sôfi” kelimesini, İslâm terminolojisine göre “*Gizemci Sûfi de denir*” olarak ifade etmektedir (Hançerlioğlu, 1975: 581). Yazar, aynı kitabında “sofu” terimini de “*Dinin gereklerine titizlikle uyan kişi... Arapça sûfi deyiminden bozulmadır. Halk deyimidir, ters anlamda kullanılmaktadır. Çünkü sôfi ya da sûfi, gerçekte ve Sünnî anlamda şeriatı uymayan kişidir. Sôfiler bir anlamda kendülerini tümüyle dine vermiş kişilerdir, ne var ki Sünnîlerin ve şeriatçıların anladıkları ve diledikleri anlamda değil*” şeklinde açıklamıştır (Hançerlioğlu, 1975: 581). Hançerlioğlu, burada sôfi kelimesini şerrî anlamı dışında bâtinî ve mistik boyutuyla ele almakta fakat halkın ters anlamda kullandığını belirttiği bu deyim detayını vermemektedir. Burada vurgulanmak istenilen, sofi sıfatının şerrî/ortodoks İslâm kuralları dışında bir inanç yapısına (heterodoks, animist, panteist) sahip insanlara verildiğidir. Adıyaman bölgesinde tespit ettiğimiz sofilik geleneğinin mistik bâtinî ritüeller uyguladığı göz önünde bulundurulduğunda, Hançerlioğlu’nun yorumları gerçeklikle uyumaktadır.

### **Adıyaman Aleviliğinde Sofilik**

Eski adı “*Hısn-ı Mansur*”<sup>3</sup>; fakat Kürtçe “*Semsûr*” olarak ifade edilen Adıyaman, Anadolu’nun birçok şehri gibi tarihsel süreç boyunca birbirinden farklı inanç yapılanmalarına ve etnisiteye sahip toplulukları barındıran kadim bir coğrafyadır.

2 Evrenin ve doğanın Tanrı ile bir olduğu inancı.

3 Mansur’un Kalesi/Hisarı anlamına gelen Hısn-ı Mansur’un, kaynaklarda, VII. yüzyılda buraya gelen Emevî kumandanlarından Kays kabilesine mensup Mansûr b. Ca’vene’ye izâfete bu ismin verildiği zikredilmekte ise de başka bir rivayete göre bu isim Abbâsî Halifesi Ebû Ca’fer el-Mansûr’un adından gelmektedir (Halaçoğlu, 1988: 377).

Pagan, Hristiyan ve İslâm inançlarıyla, bunların daha mistik/bâtınî kollarının Adıyaman, Urfa ve Malatya bölgelerinde yaşadığını tarihsel çalışmalardan da öğrenmekteyiz.<sup>4</sup> Bu tarihsel çalışmalarda, Adıyaman ve çevre bölgeleri, “*insan-doğa-kutsal*” arasındaki ilişkinin birçok farklı tezahürünü yansıtmaktadır. Günümüzde aynı bölgede tespit ettiğimiz bu tezahürlerden biri de Alevi Kürtler içerisinde bâtinî bir topluluk olan *sofî*lerdir.

Bölgede tespit ettiğimiz sofilik, maddi âlemin üzerindeki mânâ âleminde kendini var eden, kerâmetleri bulunan (don değiştirme, hekimlik, gelecekte haber verme), yaratıcı olarak insanı esas alan, toplum tarafından evliya mertebesinde görülen ve ehlibeyt ile pençe-i Ali Âba'nın ruhlarının onlarda tecelli ettiklerine inanılan kişilere verilen bir sıfattır. Sofilik, herhangi bir tarikat mensubu olma özelliği taşımamaktadır. Bu sıfat, geleneğin içerisindeki tüm kişileri ifade etmemekte; belirli bir hakikat bilgisini edinmiş ve tanrısal ruhun tecelli ettiğine inanılan kişilere verilmektedir. Sofilik, esasında mistik bir mertebe olarak da düşünülebilir. Bu mertebeye erişmek için kişinin Alevi olması bir koşul değildir. Bölgede Sofî olarak nitelendirilen bazı isimler var ki –Mustafe Tolê, Arabanlı Mehmet Ağa- öncesinde Sünnî inanca mensup olmalarına rağmen “*tanrısal bilgiye ulaştıkları*” düşünülerek bu mertebeye ve sığata erişmiştir.<sup>5</sup> Bu geleneğin dışındaki kişiler tarafından “*sofî*” olarak adlandırılan bu zatlar, geleneğin içerisindekiler tarafından ise “*Hakk divâneleri*” veya *divâneler*” olarak anılmaktadır.

Adıyaman ve İstanbul'da yapmış olduğumuz görüşmelerde verilen bilgiler doğrultusunda<sup>6</sup> sofilik geleneğinin ruhani öncüleri yani “*Hakk divâneleri*”, Ali Tate (1890-1960), Ali Gollikê (1912-1995), Aço Mamê (1923-1995), Usivê Loşê (1933-1995), Abdalo Mustafê Tole (Adıyaman/Büklüm /Sünnî), Arabanlı Mehmet Ağa (Gaziantep/Araban/Sünnî), Şükrü Çomê (Küllüm), Sazbend Mehmet Ali Polat (Kızılcahöyük), Fatê Halê (Kızılcahöyük), Hüseyin Alagöz (Çakal/Yarmakaya), Hasan Korkmaz (Kızılcahöyük) ve Yusufê Meste (Raşi/Rışvan Aşireti) (Karahöyük)

4 Bu konuyla alakalı Anadolu'daki pagan gelenekleriyle ilgili bk. Gündüz, 2014, Hristiyanlık öncesi inanç yapılanmalarıyla ilgili bk. Hamilton: 2010, Hristiyanlık ve İslâm inançlarıyla ilgili bk. Ocak: 2009, Kaygusuz: 2006, Kaygusuz: 2014.

5 Esasında bu durum, Anadolu'nun kadim geleneği içerisinde animist ve gnostik bir yapılanmalar zinciri olarak karşımıza çıkan, fakat günümüzde farklı inanç yapılanmaları içerisinde eriyen heterodoks grupları akla getirmektedir. Elimizdeki veri/belge yetersizliğinden dolayı günümüz inanç yapılanmasını geçmişteki inanç yapılanmalarıyla kıyaslamak, bilimsel bir temele oturtulamayacağı için hep eksik kalacaktır.

6 Bilgileri aktaran kaynak kişiler için bk. KK1, 2, 3, 7.

olarak belirtilmektedir. Fakat yapmış olduğum belirtilen isimlerden Ali Tate, Aço Mame, Ali Gollikê ve Yusufê Loşe'nin gözlerinden maddi perdenin kalktığı, çevre yatırlardaki uluların reenkarnasyonları oldukları ve onların her şeyi gördükleri sıklıkla ifade edilmiştir. Birbirlerinde, insandaki ilahi gerçeklik üzerinden tecelli eden hakiki bilginin ve tannısal bir parçanın olduğuna inanmaktadırlar. Özellikle bu üç sofinin mezarlarına ziyaret yeri olarak bölge halkı tarafından kutsiyet atfedilmiştir. O denli önemsenmektedirler ki yörede bu üç sofi üzerine söylenen birçok sözlü ezgi bulunmaktadır. Bu ezgiler üzerinden, kişilerin önem ve kutsiyetleri pekiştirilmektedir. Örneğin:

Ew kanıyan dîwana ap *Şukrîyê Çamê* (Bu dîvanın kaynağı Şükrü Çamê amcadır)

Çel diwe yek qurban radiwin demê (Kırklar tek kurban (can) olarak deme kalkın dedi)

*Şalêli* me nebire gundê Qarakoçê (Bizim Şalê (Aço Mame) Karakoçan köyüne gitmedi)

*ApAçê mamê*

*Apê Elê Kulike* xwedîye temamê (Apê Elê Kulike artık Allah mertebesindedir)

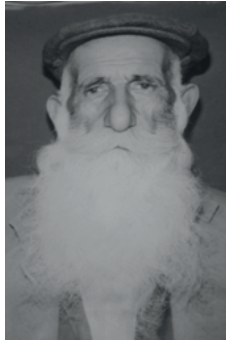
Hû hû hû piremin Elî ( Hû hû hû Pirim Ali'dir)

Ya xizir ya xizir tu bigidizanî (Ya Hızır sen bunu biliyorsun)

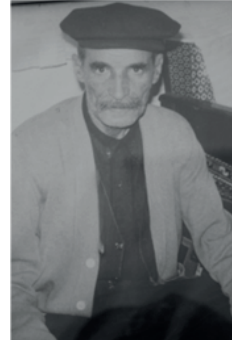
Heyder heyder heyder derdan dermanî (Heyder derdime dermandır)



Aço Baba



Ali Gollike



Usive Loşe

Sofilerin yoğun olarak yaşadığı yerler, Adıyaman'ın merkez ilçesine bağlı Yarmakaya (Çakal), Karahöyük, Çamgazi, Karakoç ve Kızılcahöyük köyleridir. Bu geleneğe bağlı olan kişilerin tamamı tarafından konuşulan dil, Kürtçe'nin Kurmancî lehçesidir. Fakat bölgede iki dillilik hâkimdir. Bölge halkı hem Kurmancî hem de Türkçe konuşmaktadır. Kendilerini üç yapı ile tanımlamaktadırlar: Aşiret, etnisite ve inanç. Aşiret olarak “*Hısor/Xısor*” veya “*Raşî*”, etnisite olarak “*Kürî*” veya “*Kurmancî*”, inançsal olarak da ya ocaklarıyla ya da “*Kızılbaş*” veya “*Alevî*” olarak tanımlamaktadırlar. Çoğunluğu, *Xısor/Xısor/Hısor/Hıdsor*<sup>7</sup> Aşireti'ne bağlı ve “*Hacı Kureyş Ocağı*”<sup>8</sup> talipleridir. Fakat bunların arasında Mustafa Talé ve Arabanlı Mehmet Ağa gibi Alevî olmayan ve farklı yerleşim yerinde yaşayan kişiler de mevcuttur. Bir dönem Pir-talip ilişkisi sürdürülmesine rağmen sonrasında sofilerin, çevresindeki halk için dedelerden daha kerâmet ehli olduğu düşüncesinin yayılmasıyla dedeler tarafından ağır suçlamalara maruz kaldıkları belirtilmektedir. Bu durumun sebebi olarak dedelerin talipleri tarafından göz ardı edilip bu Hakk divanelerinin yolunda gideceği korkusunu yaşadığı ifade edilmiştir. Hâlbuki sofiler, pirlarına bağlı olduklarını her seferinde dile getirmekte; pirlarına karşı senelik ritüellerini gerçekleştirmektedirler. Hatta “*möhbet/muhabbet*” adını verdikleri toplantılarında kutsal kabul edip “*çağırdıkları*”<sup>9</sup> uluların arasında pirlarını de söylemektedirler.

7 Xısor aşireti Aksüt'ün verdiği bilgilere göre Alevî ve Kürtçenin Kurmacî lehçesini konuşan bir topluluktur. Aşiretin dede ocağı Üryan Hızır, mürşidi Ağuçandır. Aşiret üyeleri Reşi adını da kullanmaktadır. Kendilerine Reşi demelerinin nedenini Rışvan konfederasyonunun bir kolu olduğuna bağlamaktadır. Çoğunlukla Adıyaman ve Gaziantep illerinde yaşamaktadırlar. Daha fazla bilgi için bkz. Aksüt, 2012: 269. Söylemez ise Tahrir defterinde Rışvan aşiretine mensup cemaatler arasında “*Hıdır (Hızır) Sorun?*” cemaatinin bulunduğunu belirtmektedir (Söylemez, 2002: 40). Başbakanlık Osmanlı Arşivinde ise Malatya Sancağına bağlı Hısn-ı Mansur kazasında Hıdırsurlu/Hızırsurlu isminde bir cemaatten bahsedilmektedir. Ali Sizer, yaptığımız görüşmede Hısor Aşireti'nin yerli ve göçer olarak ikiye ayrıldığını belirtmektedir. Hısore Yerli, dağ kesiminde yerleşik olan köylülere verilen isim; Hısore Göçer ise yazın yaylaya/dağa giden, kışın ise ovaya inenlere verilen isimdir. Sofiler kendilerini Hısore Göçer olarak tanımlamaktadır. Kaynak kişi bilgileri için bk. KK1.

8 Hacı Kureyş Ocağı, “*Kure(y)ş*”, “*Kure(y)şan*”, “*Kurés*” gibi farklı söylemlerle karşımıza çıkmaktadır. Soyu On İki İmamlardan İmam Musa-ı Kâzım'a dayandırılmaktadır. Yerleşim illeri Adıyaman, Sivas, Erzincan, Tunceli, Malatya, Erzurum, Gümüşhane, Bingöl, Muş, Gaziantep ve Urfa illeridir. Adıyaman bölgesinde yapmış olduğumuz kişisel görüşmelerde Hacı Kureyş'in ilk yerleşim yeri Gaziantep'in Yavuzeli ilçesine bağlı Zerar köyü; sonrasında Adıyaman'ın Terman köyüne, oradan Şeyhler köyüne, sonrasında da Kındıralı köyüne yerleştiği bilgisi verilmektedir.

9 Möhbet esnasında ezgisel olarak kutsal isimlerin zikredilmesine verilen isim.



Adıyaman’da yaptığımız saha araştırmalarında edindiğimiz izlenimler neticesinde; Sofiler, istedikleri her zaman diliminde kendi “*Hakk divaneleri*”nin evlerinde toplanırlar. Bu ev toplantılarına “*möbbet/muhabbet*” veya “*dem*” denilmektedir. Muhabbetlerde sosyal hayat konularının yanı sıra “*Hakk’ın varlığı*”, “*H. Ali’nin tanrısallığı*”, “*H. Hüseyin ile H. Ali hiyerarşisi*” ve “*ilmi ledün*” gibi maddi âlemin dışındaki konular üzerine sohbetler edilmektedir. Bunun yanı sıra üç grup telli cura, bağlama veya yöresel dille tabir edilecek olursa “*tembur*” eşliğinde Kurmanci veya Türkçe “*âyet*”, “*dem*”, “*pervaz*”, “*şin*” ve “*kılam*” adını verdikleri sözlü ezgiler okunmaktadır. “*Möbbet/Dem*” yapılacak eve kapının eşiği öpülerek girilmektedir. Daha sonrasında ise evin divanesine secde ederek niyaz olunur.<sup>10</sup> Ardından demin yapılacağı odaya girilir ve oradaki sofiler yaşı büyük olandan başlayarak niyaz edilip; yer minderlerinden uygun olanına oturulur. Bu niyaz şekli oldukça önem arz etmektedir. Niyaz olan kişi erkek ise yanağından; kadın ise başından öpülmektedir. İki divane birbirine niyaz olacağında, ilk başta birbirlerinin iki omzunu, daha sonra dudağa yakın bir yeri öpmektedir.



Sofilerde selamlaşma

10 Evin divanesi ölmüş ise onun odasına girer ve fotoğrafının veya özel eşyasının bulunduğu yere secde ederek niyaz olunur.



## Sofilik Geleneğinde Kadın

Sofilik geleneğinde, Hakk'ın katında cinsiyetin olmadığına inanıldığından kadına atfedilen kutsi değer önem arz etmektedir. Bu inançsal fikir, temellerini yörede anlatılan menkıbelerden almaktadır. Bu mitolojik anlatılarda bazen kadın figürü tanrısal güce sahip bir yaratıcı olarak karşımıza çıkabilmektedir. Bu tanrısal güce sahip yaratıcı (kadın), İslâm'da önemli bir yere sahip olan Hz. Fatma ile özdeşleştirilmektedir. Bu durum yalnızca menkıbelerde<sup>11</sup> değil, aynı zamanda müzikal bir form olan kıamlarda da işlenmektedir. Hakk Divanelerinden Yusufê Loşê'nin oğlu Ali Sizer bu durumu Kurmanci bir kılamla şu şekilde ifade etmektedir:

*Wext a ku erd gî av bû ezman dûman bû, li nav bera wan da xanekê çê dibû, li wêx anê jî Fatma mêvan bû, Wêsenê (jüberwê) em dibên (dibêjin) cihan wek jin e, sîya xwe girtîye erd û hem jî ezman e* (Ali Sizer, Kişisel Görüşme, Kasım 2017).

*(Daba yer Su iken, gök duman iken, bunların ikisinin arasında bir hane vücut buldu, O hanenin misafiri de Fatma Anaydı. Ondandır biz diyoruz. Cihan bir kadındır. Gölgesi hem yerdedir hem de göktedir.)*

Hz. Fatma ile ilgili bir diğer menkıbe de şu şekildedir:

### **Fatma Ana ile Cebrail<sup>12</sup>**

*Daba yer, gök yok iken; Azrail, Cebrail, Mikail ve İsrail varmış. O zaman yer denizmiş, gök dumanmış. Hiçbir şey yokmuş. Cebrail o kadar geziyor geziyor. Diyor ki: Allah'ım bir yer yap ki ben konayım yere. Deniz'in içinden bir kova çıkıyor. Cebrail üzerine gidiyor. Bir ses geliyor: Sen kimsin? Diyor: Ben benim, sen sensin. Cebrail yine gidiyor. 500 saat filan. Tekrar geliyor konuyor. Tekrardan ses geliyor: Sen kimsin? Cebrail: Ben benim sen sensin diyor. Üçüncü sefer gelirken Allah diyor ki: Ya Cebrail de ki: Sen Hâlık'sın ben mahlûkum. Cebrail der demez kapı açılıyor. Gidiyor içeri bir bakıyor ki cariye içeride. Bir kız içeride ha başında tac var. Belinde kemer var. Kulağında şafer şüper<sup>13</sup> var. Cebrail: Sen kimsin? diyor. Diyor: Ben Fatmayı Zöbreyim. Diyor bu Tac kim? Diyor: Bu Hz. Muhammed'dir. Diyor: Bu belindeki kimdir? Diyor: Bu Hz. Ali'dir.*

11 “Sofilik Geleneğinde Mitolojik Halk Anlatıları” başlığı altında bu konunun işlendiği hikâye örneği verildiğinden, bu kısımda yalnızca kılam olarak karşımıza çıkan örneği vermekle yetinilecektir.

12 Bu yazı içerisinde yer verilen tüm anlatılar Kurmancî olarak derlenmiş, çevirisi tarafımızca yapılmıştır. Ve yazıya dökülürken kaynak kişinin aktarım dili esas alınmıştır.

13 Küpe

*O şâper şüperler biri Hasan biri de Hüseyin'dir. Bak kimse yokken bunlar varmış. Fatmayı Zöbre Cebril'e bir avuç toprak veriyor. Git bunu havaya at gök gök olsun yer yer olsun diyor. Yeri göğü yaratan Fatma Ana'dır. Aynı zamanda Pençe-i Âli Aba'dır.<sup>14</sup>*

Yukarıda anlatılan menkıbelerde kadının yaratıcı özelliği vurgulanmaktadır. Alevilik geleneği içerisinde kadının önemli bir yeri olduğu vurgusu çoğu zaman yapılsa da bu durum çoğu bölgede inanç ritüelleri içerisinde tersi özellik göstermektedir.<sup>15</sup> Fakat sofilik geleneğinde kadınların divâneler arasında yer alması ve toplum içinde saygın yerinin bulunması bu durumu ispatlar niteliktedir.

### Sofilik Geleneğinde “Dem”

Adıyaman ilindeki Sofilik geleneğinde semahın önemli bir yeri vardır. Bu gelenek içerisinde semaha “dem” denilmektedir. Dem sırasında herhangi bir şekil şartı yoktur. Sofi oturduğu yerde de dem tutabilir<sup>16</sup>. Muhabbet sırasında “dem makamı” çalındığında sofiler birbirine niyaz ederek deme kalkarlar. Kimisi hareket hâlinde dem yaparken, kimisi de oturduğu yerden iki elini sağa sola sallayarak Hakk ile buluşur. Kimisi de ayakta iki eliyle kendi bedenine sarılarak başını öne eğip gözlerini kapatır ve durduğu yerde sağa sola sallanarak deme katılır. Sofî, kendi bedenini Hakk'ın bedeni olarak bilir ve aslında kendine sarılarak hakka sarılır, hakka teslim olarak özünü bulur. Böylelikle “Hakk ile Hakk” olur. Dem sırasında “erê/herê”, “dem kurbo”, “werindemmê”, “şah”, “hü”, “be be”, “be can” nidaları güçlü olarak atılmaktadır. Birçok Alevi ceminde gözlemediğimiz dize vurma eylemi, sofilik geleneğinde olumsuz olarak karşlanır. Dizine vuranların Hz. Hüseyin Kerbelâ'da şehit edilirken karşısında durup çaresizlikten “ah val” edenler olduğuna inanılmaktadır. Hâlbuki sofilik geleneğine göre Hz. Hüseyin'in başını vermesi yolun devamlılığını sağlamaktadır. Bu sebepten ötürü bu eylemi gerçekleştirilmeye karşıdır. Adıyaman Sofi geleneğinde mana âleminde tanrısal bir ruhu taşıyan insanın aynı zamanda günlük yaşamında da beşerî bir hâl sürdürdüğüne inanılmaktadır. Mana âlemine ulaşmak için zamanın ve mekânın ortadan kalktığı, tanrısallıkla buluştuğu bir hâle bürünmektedir. Divânelerin ve sofilerin tanrısallıkla buluştuğu an olan dem esnasında şekil şartı gözetilmeksizin uyguladıkları

14 Kaynak kişi bilgileri için bk. KK3.

15 Özellikle cem ritüeli sırasında kadın ve çocuklara topluluğun arka taraflarında yer verilmesi ve bunun cem odalarındaki mimariye yansması bu duruma örnek verilebilir. Ayrıca uygulamada inanç önderliği vasfının kadınlara verilmemesi de başka bir göstergedir.

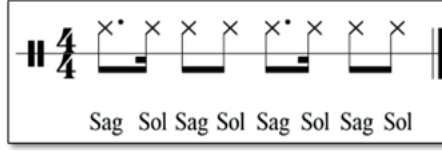
16 Dem tutmak: Bu gelenek içerisinde semah ritüelini gerçekleştirmek anlamıyla kullanılmaktadır.

bedensel devinimler (oturdukları yerde sağa sola salınımları, ayakta iken ellerini çeşitli şekillerde hareket ettirmeleri veya sağa sola sallanmaları gibi) gözlemlerimiz sonucu trans hâlini yansıtmaktadır. İnanç mensuplarının bu hâle ulaşmaları semâ/semah veya zikir sayesinde gerçekleşmektedir. Sofilik geleneği de bu tanrısallığa ulaşmanın yolunu “*dem*”de aramaktadır.



Sofiler dem hâlinde

Türkiye’deki Alevilerin yaşadığı bölgelerde semah ezgileri birbirinden farklı ezgisel ve ritmik karakter içermektedir. Sofilerin möhbetlerinde yer alan demde müziğin en önemli unsuru ritmik yapıdır. Dem esnasında icra edilen ezgilerin hızı, sözleri ve geleneksel ezgisel yapısı aşkınlık hâli içerisindeki katılımcılarda belirli bedensel devinimler oluşturmaktadır. Dem ezgilerindeki usul yapısı çoğunlukla iki ve dört sürelidir. Ezgilerin hızı ise başlangıçta ¼’lük notaya 72-75 metronom arası karşılık gelirken, sonrasında biraz daha hızlanarak 93-95 metronom arasına karşılık gelmektedir. Dem esnasında ortaya çıkan katılımcıların ayak vurguları dem ezgilerinin ritmik yapısı ile uyumludur.



Demlerdeki ritmik yapı ve ayak hareketleri

Dem sırasında yaygın olarak icra edilen ezgilerden birisi divânelerin demi anlamına gelen “*Dama Divana*”dır. Dem ezgisinin sözleri şöyledir:

Îmam Husên pîre minî (Îmam Hüseyin benim Pirimdir)  
 Dûr û nîzik giye dibîzî (Uzak, yakın hepsini duyarsın)  
 Pîro qurban giye divîne (Kurban olduğum Pirim her şeyi görürsün)  
 Ê ki gotin îqrar yek e Dudu nav in û sikinin (İkrar birdir iki olmaz deyip duranların)  
 Tu jî me ra songiyê wîne (Sen bizlerle sonumuzu hayır eyle)

Vir da wir da heval vir da (Gel yoldaşım sen de gel)  
 Rumana di xana gir da (Büyük nefsin kalesinde/ev içinde oturma)  
 Mamê Hecî dîvanê kavi ( Mamê Hecî Kavi’li divânedir)  
 Hevra gotin şora dila (Gönül birliği yaptılar)  
 Ruh berdane di kevir da (Taşa ruh verdiler)  
 Were rûne gavê li vira (Gel otur biraz bizimle)  
 Ez bêm keko ti bê bira (Ben ağabey diyeyim sen de kardeş)  
 Şal e me ra songiyê wîne ( Bizi başıslasın sonumuzu hayır eylesin)  
 Ez qurbana Demîr Dede (Kurban olduğum Demir Dede)  
 Qumça kevira (Demir Dede’nin kutsal taşları)

Riye uluyan e ser bi ser e (Uluların yolu daimdir)  
 Pê da bigira heval were (Sen de yola gir ve gel)  
 Murşidê me Doxan Dede (Mürşidimiz Doğan Dede)  
 Pîra ma jî tim Qember e ( Pirimiz Kamber Dede’dir)  
 Sar dila dayî bi xewere (Gönüllerden haberdardır)  
 Sera çela çel kaniyê (Kırk çeşmenin kırkı birdir)  
 Goça era lî ser daniye ( Erenlerin katari oraya konar)  
 Ke heq îna kir ew heq timî li ba wî ye (Kim ki Hakk’a inanırsa Hakk daima onunladır)

Adıyaman/Yarmakaya  
Ali Sizer

## Dama Dîvana

Derleyen ve Notalayan:  
Erhan Özdemir

Derleme Tarihi:02.10.2018  
Notalama Tarihi: 12.12.2018

(Saz \_\_\_\_\_) §

4

7

10

(Saz \_\_\_\_\_ ) Dûr ú nî zik giye di bî zê (Saz \_\_\_\_\_ )

13

Piro qur ban giye di ví nê (Saz \_\_\_\_\_ ) E ki go tin İ qırar ye ke

16

(Saz \_\_\_\_\_ ) Du du nav in ú si ki nın (Saz \_\_\_\_\_ )

19

Tu ji lime ra songı yê wı ne §

## Sofilik Geleneğinde On İki Hizmet

Alevlikte cem ritüelinin en önemli unsurlarından biri olan on iki hizmet<sup>17</sup>, sofilik geleneğinde, Hakk'ın huzurunda zaman, mekân, cinsiyet veya maddi herhangi bir şey olmadığı inancından ötürü bulunmamaktadır. Bununla birlikte on iki hizmet, şekli bir ritüel olarak görülmektedir. Sizer, muhabbetlerinde, on iki hizmetin bulunmadığını, muhabbet kapısını açan veya gönül gözüyle farklı mekânda bulunan dostlarını gözleyebilen divânelerin var olduğunu belirtmektedir.<sup>18</sup> Gözlemimiz doğrultusunda evlerde yapılan muhabbetlerde öncelikle en az bir veya iki yaşlı divânenin bulunması gerektiğini belirtebiliriz. Yaşlı divânelerin o ortamda bulunması Alevilik inancı içerisindeki kutsal şahsiyetlerin orada bulunması anlamına gelmektedir. Herhangi bir hizmet zorunluluğu görülmemektedir. Möhbet esnasında bulunulan mekânın en genç olan kız ve erkekleri ara sıra sigara, su ve kolonya ikramı yapmaktadır.

## Ziyaret

Sofiler arasında ziyaret ve evliya kültü oldukça yaygındır. Bölgedeki Demir Dede<sup>19</sup>, Ulu Baba<sup>20</sup>, Abuzer Gaffari<sup>21</sup>Kentari (Kartallı) Baba<sup>22</sup> ve Mahmud-Ensârî<sup>23</sup>,

17 On iki hizmet, Alevi cemlerinde *Pir, Rebber, Gözçü, Çerağca, Zâkir, Meydanca, Sâki, Pervane, Sofracı, Süpürgeci, Sakacı ve İbriğe'yi* temsil eden on iki görevlidir.

18 Kaynak kişi bilgileri için bk. KK1.

19 Ziyaret, Adıyaman'ın Merkez ilçesine bağlı Çamgazi köyünde bulunmaktadır. Adıyaman bölgesindeki göçer aşiretler Bahar aylarında yaylaya çıkmadan önce Demir Dede'de toplanmaktadır. Türbenin bulunduğu yerde “*Kaniya Acem*” yani acem çeşmesinin bulunmasından ötürü bölgeye Acem bölgesi de denilmektedir. Demir Dede türbesinin bulunduğu yere “*Meğele Xezal*” yani ceylanların otağı denilmektedir. Demir Dede'ye sofiler arasında doktorun doktoru da denilmektedir.

20 Merkeze bağlı Azikan köyü sınırları içindeki Ulu Baba dağının zirvesindedir. Bu zatın Horasan alperenlerinden Battal Gazi'nin oğlu Hüseyin Gazi olduğuna inanılır. Her yaz yöre halkı tarafından ziyaret edilir ve adına onlarca kurban kesilir (Rençber, 2014: 213).

21 Ziyaret, Adıyaman'ın merkez ilçesine bağlı Ziyaret köyünde bulunmaktadır. Ebû Zer el-Gıfârî

22 Resmi kayıtlarda Kartallı Baba olarak geçen ziyaret, Adıyaman'da sofilerle yapmış olduğumuz görüşmelerde Qenter Baba olarak ifade edilmektedir. Gereğesini de cansız bir varlık olan kantarı yürütmesiyle açıklamaktadırlar. Qenter Baba'nın türbesi Ulu Baba dağının batısında yer almaktadır. Kartallı Baba türbesi muratlarına, dileklerine kavuşmak isteyen talipler tarafından ziyaret edilmektedir (Rençber, 2014: 212-213).

23 Adıyaman-Kâhta yolu üzerinde bulunmaktadır. Adıyaman'ın doğusunda bulunan Ensar dağının tepesindedir. Bu türbe çocuğu olmayan veya erkek çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar tarafından Allah'ın kendilerine çocuk vermesi için ziyaret edilir. Bu ziyaretten sonra dünyaya gelen erkek çocuklarına türbede yatan erenin ismi verilmektedir (Rençber, 2014: 215).

Kazgan (Qazğan) dede<sup>24</sup>, Zeynel Abidin türbesi<sup>25</sup>, Çıplak baba<sup>26</sup> gibi türbeler sofiler tarafından belirsiz zamanlarda ziyaret edilmektedir. Bu türbelerden bazılarının hem ehlibeytin mekânları hem de ruhsal olarak bazı sofilerin bedeninde vücut bulduğuna inanılmaktadır. (Aço Baba) Hz. Muhammed'in makamı olduğuna inanılan Demir Dede'nin Aço Mame; Hz. Ali'nin makamı olduğuna inanılan Ulu Baba'nın Ali Gollike; Hz. Hüseyin'in makamı olduğuna inanılan Mahmud Ensari'nin ise Yusufê Loşê'de tenasüh ettiği yapılan görüşmelerde aktarılmaktadır.

### Hz. Ali ve Hz. Hüseyin Kültü

Sofilik geleneğinin en önemli düşüncelerinden biri Hakk'ı insanda görmeleridir. Sofiler, Hakk'ın ancak insan için ve insan varsa var olabileceği fikri zemini ile hareket etmektedirler. Aynı zamanda insanı merkeze koyarak "*Hakk'ı ve evreni yaratanın*" insan olduğu kanaatini benimsemektedir. Bu felsefi zemin ile ibadet etmek için Kâbe'ye gitmenin gerekli olmadığı, Kâbe'nin aslında insanın kendisinde –gönlünde olduğu belirtilmektedir. Bâtını yönleriyle oldukça mistik bir kimlik oluşturan sofiler, inançlarına dair her aşamada ve konuda da bu kimliklerini ortaya koymaktadır. Yaşamda var olma görevlerinin Hakk'a hizmet etmek olduğuna, Hakk'a hizmetin ise halka hizmetle birleşince "*gönül gözlerinin açılacağına*" ve böylelikle "*ledün ilminin ortaya çıkacağına*" inanmaktadır. Burada bahsedilen gönül gözünün açıklığı, içerisinde

24 Türbe, Adıyaman'ın merkez ilçesindeki Ova Kuyucak köyüne bağlı Gazihan mezrasında bulunmaktadır. "*Kazgan*", "*Gazihan*", "*Gazgan*", "*Gazğan*" ve "*Kadı Han Baba*" veya "*Dede*" olarak farklı telaffuzlarla isimlendirilmektedir. Türbeye genellikle evlenmemiş genç kızlar getirilir. Türbeden bir kaşık alıp geri götürülür, evlenince de altı tane olarak geri getirilir, Gazgan Baba'nın ermiş bir hükümdar olduğuna inanılmaktadır. Kendisi Adıyaman'da kadılık yaparmış. Düşmanları tarafından rahatsız edilince türbesinin bulunduğu yerdeki mağarada uzun süre yaşadığı söylenmektedir. Adıyaman'da Ali Sizer ile yaptığımız görüşmede ise çocuğu olmayanların bu türbeyi ziyaret ettiği belirtilmektedir.

25 Hem Adıyaman merkezde, hem de Kâhta ilçesinde makamı bulunmaktadır. Çocuk sahibi olmak isteyen kişiler tarafından ziyaret edilir. Yapılan ziyaret, tığlanan kurban ve dağıtılan lokmadan sonra çocuk dünyaya gelirse adı genellikle Zeynel Abidin konulur. Türbenin etrafı mesire ve piknik alanı olarak kullanılmaktadır (Rençber, 2014: 216).

26 Türbe, Adıyaman'ın Kâhta ilçesindedir. Bu türbe Alevilerin ve Sünnilerin ortak ziyaretgâhlarından. Alevi ve Sünniler anlaşmazlık, hırsızlık ve iftira durumlarında yemin için bu ziyarete giderler. Yöredeki insanlar yalan söyleyenin, yalancı şahitlik yapanın, yanlış bilgi verenin ve suçlu olduğu halde suçunu inkâr edenin felç olacağı veya öleceğine inanırlar. Ayrıca boğmaca hastaları şifa bulmak amacıyla bu türbeyi ziyaret ederler (Rençber, 2014: 214).

kötülüğün olmadığı ve dünyevilikten uzak, insanın sınırlarını aşan daha derinlikli bilgiye ulaşabileceğine işaret etmektedir. Ledün ilmi ise, inançsal sohbetlerinde sıkça kullandıkları bir tabir olmakla birlikte “insanı, inanca, yaşama dair batın bilgiye ulaştıran ilim” anlamına gelmektedir. Sofilik geleneğinde yaş ortalaması yüksek olan ve bölgede saygın kişilikler olarak bilinen bireyler, ledün ilmine sahip olarak görülmekte ve herhangi bir sualde kendisine başvurulmaktadır.

Hz. Ali kültü ise bu gelenekte farklı bir inanışla yerini almaktadır. Hz. Ali, Hz. Hüseyin’in talibi olarak görülmektedir. Sofiler “*Pir Hüseyin’dir; Ali taliptir. Hüseyin serini verdi. Eğer vermeseydi bugün konuşulmazdı*”<sup>27</sup> demektedirler. Anadolu inançlarında sıklıkla rastladığımız yas geleneği, Sofilerde de kendisini göstermektedir. Soylarının dayandığına inanılan Hz. Ali ve çocuklarının önemi kendileri için büyük olmakla birlikte Hz. Hüseyin’in daha ön planda tutulduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Hz. Hüseyin’in kendi inancının uğruna ölmesi ve ölürken aç ve susuz kalarak zulme uğramasının bir yansıması olarak bugün birçok Alevi toplulukta olduğu gibi Sofilerde de anılmakta ve bu olaya dair inançsal pratikler geliştirilmektedir. Menkıbelere de yansıyan bu durumda, Hz. Hüseyin, inanç içerisinde önemli bir yere sahip olan “*post*”a yani inancın yürütücü makamına yerleştirilmektedir. Hz. Ali her ne kadar Hz. Hüseyin’in babası olup “soyun başlangıcı” sayılsa da; Hz Hüseyin’in çektiği acı ve bunun bir yansıması olarak kendisi inanç pratiklerinde daha çok anılmaktadır. Bu inanca bağlı geliştirilen Muharrem orucu ritüeli, Sofiler arasında-Türkiye’de bu yası tutan ve her sene tarihini değiştiren diğer inanç yapılanmalarına karşın- sabitledikleri bir tarih olan 27 Mart–8 Nisan arasında tutulmaktadır. Bu tarihi değiştiren diğer inanç yapılanmalarına karşı “*Kendi doğum günlerini her yıl değiştiriyorlar mı da bu önemli tarihin değişmesine sebep oluyorlar*”<sup>28</sup> ifadesini kullanarak ritüele dayanak oluşturmaktadırlar.

### Sofilik Geleneğinde İnançsal Halk Anlatıları

Yerel müzik geleneklerinde söz unsuru ve sözü aktarma ihtiyacı oldukça önemli bir yere sahiptir. Yerel kültürlerin menkıbe, efsane ve hikâye anlatıları bir sözlü kültür ürünü olan müziği beslemektedir. Bundan dolayı yapılacak saha araştırmalarında müzik dışında yer alan sözlü kültür ürünlerini de derleyip toparlamakta fayda görmekteyiz. Sofilerin müziklerinde yer alan inançsal unsurların yoğunluğundan ötürü, bu yazıda da bu türden anlatılara yer vermenin faydalı olacağını düşünmekteyiz. Muhabbetlerde

27 Kaynak kişi bilgileri için bk. KK8.

28 Kaynak kişi bilgileri için bk. KK4.



aktarılan inançsal halk anlatıları, çoğunlukla Hz. Ali'nin ve Hz. Fatma'nın tanrısallığı ve doğanın ehlibeyt ile özdeşleştirilmesi üzerinedir. Bu anlatılarda kadim kültürlerden bazı unsurların bulunduğu kuvvetle muhtemel olmakla birlikte, sonrasında İslâmî kültür ile yoğrularak yeniden inşa edildiği ve böylece kendi dünya kavrayışını yarattığını söylemek mümkündür. Sofilik inancı içerisinde sürekli aktarılan ve kutsiyet atfedilen birkaç hikâye örneği aşağıdaki gibidir:

### Selman-i Pak ve Hz. Ali

*Selmani Pak, bak nereden nereye gelmiş. Bir kralın oğluymuş. Yedi yaşındayken babası gel putlara tap demiş. O da yok ben putlara tapmam diyor. Güneş doğuyormuş Selman benim Allah'ım güneş diyormuş. Ay doğuyormuş benim Allah'ım ay diyormuş. Selman hiç putlara tapmıyor. Kral da iki askerine bunu götürün bir ormanda kesin elbiselerini de onun kanına bulayıp bana getirin diyor. Onlar da çocuktur diye bunu bir mağaraya götürüyorlar. İki kuşu öldürüp elbisesini kana bulayıp Kral'a getiriyorlar. Sonra bir çoban geliyor. Oraya koyun getiriyor. Selman o ara bir yonca görüyor. Onu kokluyor seviyor. Bir kara koyun gelip o yoncayı yiyor. Selman artık benim Allah'ım o koyunun karnında diyor. Sürekli koyunun yanında gidip geliyor her yere. Git gel git gel. Ana Fatma hamile oluyor. Diyor gidin bana bir kuzu getirip kesin. Ama siyah kuzu olsun diyor. Bunlar gidiyorlar Selman'ın kara kuzusunu görüp onu getiriyorlar. Selman da kuzuyla birlikte geliyor. Fatma anaya benim Allah'ım senin içine girdi diyerek hizmet yapacağını söylüyor. Sonra ona hizmet ediyor. Su veriyor. Ekmek veriyor. Tüm hizmetini Salman görüyor. Sonra da Hz. Ali oluyor. Salman bir gün Hz. Ali'yi Hurma tarlasına götürüyor. Sonra Ana Fatma'ya diyor ki: Ben kirlenmişim. Dereye gidip bir yıkanayım. Bir dağın içinden giderken nergis topluyor. Selman elbiselerini dışarı koyuyor. Nergisi de elbisenin üstüne koyuyor. Bir gölün içerisine giriyor. Sonra bir bakıyor ki, bir Aslan gelmiş. Elbiselerinin üzerine oturmuş. Korkuyor ve ben bu sudan nasıl çıkacağım Ya Allah'ım gel yetiş diyor. Bir bakıyor bir adam atla geliyor. Aslan kaçıyor. Adam da nergisi alıp gidiyor. Sonra eve geliyor. Sabah oluyor. Hz. Ali'yi omzuna alıp hurma tarlasına götürüyor. O arada Selman bitleniyor. Hz. Ali de Selma'nın kafasına dandık (çekirdek) atıyor. Yav çocuk yapma diyor Selman Ali'ye. Ali de ben mi çocuğum sen mi çocuksun diyor. Selman da ben seni buralara kadar omzumda getirdim diyor. Ali de köyündeki nergisi çıkartıp Selman'a gösteriyor. Diyor: Al sana nergisin. Selman da Ali sen benden büyüksün kusura bakma diyor. Kurban her şey Ali'dir. İnan ol ki Ali Allah'tır. Ali'den başka Allah yoktur. Ali de Hz. Hasan da Hz. Hüseyin de beşi de yaşıyor. Ama biz körüz görmüyoruz. O başka. O perde bir kalksın sen her şeyi görürsün.<sup>29</sup>*

29 Kaynak kişi bilgileri için bk. KK3.

## Pençe-i Ali Aba

*Bir gün bana bir adam dedi ki: Yer kimdir? Ben bilmiyorum dedim. O da: Yer Ana Fatma'dır. Ezman (Gök) Ali'dir. Yer ile göğün direği Hz. Muhammed'dir. Ay Hasan'dır. Güneş Hüseyin'dir dedi. Hepsi Pençe-i Ali Aba'dır.<sup>30</sup>*

## Sofilik Geleneğinde Müzik

Adıyaman'da bulunan Sofilik geleneğinde müzik, inançsal boyutun yaşandığı “möhbet” ve “dem”ler sırasında başat bir unsurdur. Geleneğe müzik/ezgi/melodi terimleri yerine daha çok “makam, meqam” adlandırması kullanılmaktadır. Anadolu sahasında makam adlandırması, farklı topluluklar içerisinde karşımıza çıkmakta ve benzer şekilde ezgiyi ifade etmeye yöneliktir.

Sofiler arasında okunan makamlar çoğunlukla Kürtçe'nin Kurmancî lehçesinde icra edilmektedir. Möhbetlerde, tembur<sup>31</sup> ile Hz. Hüseyin, Hz. Ali, On iki imamlar, Abuzer Gaffari, Ali Kut, Elif Ana, Mahmut el Ensârî, Demir Dede, Üryan (Çıplak) Baba, Ulu Baba ve bölgede türbeleri olan evliyalar ile kendi içlerindeki Hakk divaneleri –inançsal açıdan önemli zatlar- üzerine “şin”<sup>32</sup>, “dem”<sup>33</sup>, “kılam”<sup>34</sup> ve “âyet”<sup>35</sup> adını verdikleri inançsal ezgi türleri icra edilmektedir. Müzik, divanelerin transa geçip boyut değiştirerek “Hakk ile Hakk olmaları”nı sağlayan mistik unsurlardan yalnızca bir tanesidir. İnanç ritüelinde kullanılan tembur, üç telli bağlamanın yöredeki ismidir. Akort sistemi olarak “bağlama düzeni” adıyla bilinen düzen kullanılmaktadır.

İnanç ritüeli içerisinde kullanılan türlerden şin, ağıt niteliği taşımakta ve tema olarak Hz. Hüseyin'in ve yöredeki diğer Hakk divanelerinin ölümünü işlemektedir. Hz. Hüseyin'in ölümüne dair detayların ve acının işlendiği “Suvaro” isimli şin, derlememiz esnasında kayda alınan örnekler arasındadır. Suvaro, çağrıştıracığı üzere süvari (atlı savaşçı) anlamında kullanılmakta ve Hz. Hüseyin'i tasvir etmektedir. Ezgi yapısı itibarıyla dar ses alanında hareket eden özel bir ezgi kalıbının tekrarıyla icra edilen bir örnek olma özelliği göstermektedir.

30 Kaynak kişi bilgileri için bk. KK3.

31 Üç telli bağlama yörede Tembur olarak ifade edilmektedir.

32 Hz. Hüseyin veya hayatta olmayan Hakk divâneleri üzerine söyledikleri ağıt.

33 Semah ezgilerine verilen isimdir.

34 Kılam, bu bölgede Kürtçe sözlü tüm ezgileri ifade etmek için kullanılır.

35 Âyet ise Kürtçe veya Türkçe sözlü daha mistik içerikli ezgiler için kullanılmaktadır.

*Kılam*, hem inanç içerisinde hem de inanç-dışı ezgi yapılarında karşımıza çıkan bir müzikal türdür. Kılamlar genel olarak sözlü ezgileri ifade etmek amacıyla okunan örneklere işaret etmektedir. Kürt müziği içerisinde geniş bir yayılıma sahip olan Kılamlar, yöreden yöre değişen müzikal yapıya uygun olarak şekillenmektedir.

*Ayet*, inançsal ritüeller içerisinde okunan ve tematik yapısı inanca dayalı olan sözlü ezgilere verilen isimdir. Kur'an'da yer alan ayetler ile içerik olarak hiçbir bağlantısı bulunmayan bu tür, yalnızca isim açısından bir ödünçlenme olarak görülmelidir. Kendi inançsal felsefelerini yansıtan sözler ile okunmakta ve yine yöresel makam yapısına göre şekillenmektedir.

*Dem*, yapılan inanç toplantılarının yanı sıra bu toplantılarda yapılan semah pratiklerine eşlik eden ezgiye de verilen isimdir. Türkiye'de yaşayan Alevi-Bektaşî toplulukları arasında büyük çoğunlukla "*semab*" veya "*samab*" olarak anılan bu pratik, Sofilik geleneğinde dem olarak anılmaktadır. Müzikal açıdan periyodik olarak ilerleyen ritim kalıbının üzerine okunan farklı ezgi yapıları ile şekillenmektedir. Ritmik açıdan uyum sağlayan birçok ezgi dem olarak okunmaktadır. Söz içeriğinin inanca dayalı olması zorunludur.

Möhbet sırasında hiyerarşi gözetilmeksizin herhangi bir kişi müzik icrasına dâhil olabilmekte ve ezgi eşliğinde "*gâîp âlemden, pîrleri*" çağırabilmektedir. Aynı anda birden fazla kişi de farklı ezgisel kalıplarla "*Hakk*"ı ve "*yol ulularım*" çağırabilir. Bu ilk bakışta bir müzikal karmaşayı işaret ediyor gibi görünse de; kendi içerisinde bir uyum göstermektedir. Sofilerin müziklerinde daha çok serbest tartımlı ve doğaçlama sözlerden oluşan resitatif (konuşur gibi söyleme) bir üslûp hâkimdir. Tembur, okunan ayet/kılamlara eşlik ederken, çoğunlukla sözel icrayı tekrarlamaktan ziyade; karar sesinde belirli bir ritmik yapıyla birlikte demde bulunan divanelerin trans hâlinde "*zamansız mana âlemine*" girmelerini sağlamaktadır. Bu gelenek içerisinde icra edilen ezgiler, karmaşık bir ritmik yapı sergilememektedir. Ritmik yapının sürekli ve aynı yapıda olması, bireylerin vecd hâline ulaşabilmelerinde kolaylık sağlamaktadır. Yöresel kalıp ezgilere doğaçlama olarak sözlerin yerleştirilmesi sık rastlanan bir durumdur.

İcra edilen makamlar, aynı zamanda mekân, insan ve inançsal kavramlarla simgeleştirilmektedir. Örneğin icra ettikleri bazı makamlara "*Maqâme Zeynep*", "*Gûla Maqâm*" gibi kutsiyet içeren isimler verilmektedir. Gûla Maqâm, Gül makamı olarak çevrilmektedir. Sofiler arasında günümüzdeki dünya körlerle doludur. Ama inancın ve gönül gözünün açık olduğu ayrı bir dünya vardır ve orası "*Gül Dünya*" olarak

adlandırılmaktadır. Gûla Maqam da işte bu “*Gül Dünya*”nın mistik ezgileri olarak tanımlanabilir. Sofilerde, müzikal-ritmik yapıdan isimlendirmelere kadar birçok müzik unsurunda yaşatılan inançsal felsefenin izlerini bulmak mümkündür. Gûla maqam bu duruma örnek teşkil etmektedir. Sofilik geleneğinde genel olarak müzikal icralarda benzer ses örgüleriyle biçimlenmiş kalıp ezgiler kullanılmakta ve bunların dışına çıkıldığı pek görülmemektedir. Makam yapıları ve ezgi örnekleri genellikle dar ses aralığında hareket eden ve 2 veya 4 süreli usûl yapısı özelliği göstermektedir. Makam geleneğinde sıkça karşımıza çıkan aynı ezgisel yapının farklı sözler döşenerek okunması ile oluşan varyantlara da denk gelmek mümkündür. Kalıp ezgi odaklı bir müzik geleneği olması bu durumu geliştiren etkenler arasındadır.

Möhbet sırasında sözlü ezgiler icra edilirken bazı anlarda da toplu halde zikir çekilmektedir. Zikirler esnasında çıkartılan sesler “*Hü*”, “*Şab*”, “*Hakk*”, “*Ya Allah*”tır. “*Hü*” hem Hakk’ı hem insanı hem de Ali’yi temsil etmektedir. “*Şab*” ise Hz. Hüseyin ve Hz. Ali’yi temsil etmektedir. Sofilik geleneğinde “*sır kapısı*” olarak adlandırılan ve ulaşılması zor olan mistik eşik, bir nevi müzik ile açılmaktadır. “*Hakk*” ile iletişime geçmek için kullanılan inançsal ezgiler, sır kapısını aralamaktadır. Sofi, inanç ezgilerinin etkisiyle kendisini zikre ve deme vermektedir. O sırada karşılaştığı kişi Hz. Ali’dir. Fakat Hz. Ali’nin sureti çoğu zaman kendi Hakk divanelerinin suretidir. Sofiler böylelikle Hakk ile cemâl cemâle gelmektedir. Aslında doğal olarak kendileriyle yüzleşmektedirler.

Müzikal icrada kullanılan “*tembûr*” bu gelenekte yaygınlaşmış ve kutsal kabul edilmiş bir çalgıdır. Oda demlerinde, tembûru ile Hakk divanelerini tanrısal aşka sürükleyen Tembure Ape Mîlîli (Mehmet Ali Polat), Yusufê Mestê (Mustafa’nın Yusuf’u), Mille Cenen, Hemê Qilot ve Ali Sizer yörede saygı duyulan icracılar arasındadır. Tembûr’un kutsiyeti, hiç şüphesiz daha önce de değinildiği gibi sofilere inanç ritüellerinde ve inançsal doyum aşamasında müziğin itici gücü ve buna aracı olarak kullanılan çalgı oluşundan kaynaklanmaktadır. İşlevsel yapıda olan tembur, çalacak kişinin möhbetlerde bağdaş kurması ile kucağa rahatça yerleştirilen ve herhangi bir araç olmaksızın el ile çalınan bir özellik göstermektedir. Halk müziği icrasında pençe olarak adlandırılan çalım tekniği ile temburda yer alan tüm tel gruplarına aynı anda vurularak yapılan bir icra söz konusudur. Bu sebeple tembur icrasında birden fazla sesin bir araya getirilmesiyle oluşturulan akorlar basılmakta ve yüksek bir ses frekansı sağlanmaktadır. Tembur icrasında, periyodik olarak işlenen ritmik kalıbı duyurmak için özellikle sert bir vuruş özelliği gösterildiği gözlemlenmektedir.

Daha önce belirtilen isimler arasında yer alan Ali Sizer, diğer icracılardan farklı olarak geleneğin, hem kültürel hem de popüler aktarıcılarıdır. Sizer, sofilik geleneğinin makamsal ve sözel yapısını yansıtan uyarılma, varyant ve besteler yaparak geleneksel ortamlarla birlikte çeşitli kitle iletişim araçlarıyla da izler kitleye sunmaktadır. Sizer'in, divânelerin görüntülerini içeren klip çalışmaları, bu içsel dünyanın dışa aktarımında ilk adım sayılabilir.

### Sonuç

Adıyaman Aleviliği içerisinde yer alan sofilik geleneği, inançsal ve müzikal yapıları bakımından kendilerine özgü bir özellik göstermektedir. Bu durum Türkiye'de yaşanan ve yaşatılan Aleviliğin tek tip olmadığını bir göstergesidir. Bu çalışma içerisinde daha önce Alevilik üzerine yazılı külliyat içerisinde rastlanılmamış sofilik geleneği her yönüyle irdelenmeye çalışılmıştır. Derlenen sözlü halk anlatıları, müzik ve dans pratikleri üzerinden sofilik geleneğinin inanca dayalı yapısı incelenmiştir.

Alevilik içerisinde kapalı cemiyet özelliği gösteren sofilerin "möhbet" adını verdikleri toplantılar, inanç felsefesinin ve kültürel pratiklerin sağlandığı yegâne aktarım ortamı olarak önemli bir yere sahiptir. Aleviliğin bir gereği olarak görülen soydan gelme ve bu silsilede yer alan "kutsal kişiler" tarafından inanç ritüellerini sürdürme şekli bu möhbetlerde farklı şekilde tezahür etmektedir. Sofilerin inanç önderlerinden bağımsız olarak izole biçimde yürüttükleri bu toplantılar, müzikal dil olarak da Kürtçe ve Türkçe yapılması açısından özgün bir yapıya sahiptir. Genel itibarıyla müzik dilinin Türkçe olduğu Anadolu Aleviliği içerisinde müzikal yapının kendi anadillerini de barındırması Sofileri özgün kılan özelliklerinden bir tanesidir.

Müzikal açıdan dar ses alanında kısa ezgi motiflerinin tekrarıyla uygulanan resitatif (konuşur gibi söyleme) icra biçimi Alevi Kürtler arasında oldukça yaygın bir durumdur. Bu durumun sebeplerinden birisi bölge içerisindeki herhangi bir kalıp ezgiye doğaçlama sözlerin yerleştirilmesidir. Ezgi yapısının söze göre uzatılma ve kısaltılma durumu serbest tartımlı ezgilerde sıklıkla görülmektedir. Hatta bazı zamanlarda ayet adını verdikleri Türkçe, Kürtçe karışık sözlü ezgilerde de bu durumla karşılaşmaktadır.

Sofilik geleneği, Adıyaman ilinde özellikle möhbetlere katılan gençlerin bir kısmı tarafından önemsenirken; ekonomik kaygılar ve modern dünyanın getirmiş olduğu inanç-dışı akıl yürütme biçiminin yaygınlaşmasıyla birlikte bir kısım gençler tarafından da önemsenmemektedir. Ali Sizer yörede en son müzikal icrayı yapan kişi olması sebebiyle, ondan sonra bu geleneği ve yolu devam ettirecek kimsenin bulunamayacağı öngörülmektedir.

- AKSÜT, H. (2012). *Aleviler*. İstanbul: Yurt Kitap Yayın.
- GÜNDÜZ, Ş. (2014). *Anadolu'da Paganizm; Antik Dönemde Harran ve Urfa*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- HALAÇOĞLU, Y. (1988). *Adıyaman*. (28 Mayıs 2023 tarihinde) TDV İslâm Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/adiyaman> adresinden alındı.
- HAMILTON, J., Hamilton, B. ve Baysal, B. (2010). *Bizanslı Heretiklerin Tarihi: Bizans Dünyasında Hristiyan Düalist Heretikler (650-1405)*. İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- HANÇERLİOĞLU, O. (1975). "Sôfî". *İnanç Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
- KAYGUSUZ, İ. (2006). *Müslümanlık ve Hristiyanlığın İnanç Öğretilerinde Öteki Gerçek(lik)ler*. İstanbul: Su Yayınevi.
- KAYGUSUZ, İ. (2014). *Anadolu'dan Batı Avrupa'ya Aykırı İnanç ve Düşünce Geleneği*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- MASSIGNON, L. (1979). "Tasavvuf". *İslâm Ansiklopedisi*. 12(1). 26-31.
- OCAK, A. Y. (2009). *Babaîler İyami*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- ÖNGÖREN, R. (2009). *Sûfî*, (09 Mayıs 2023 tarihinde) TDV İslâm Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/sufi> adresinden alındı.
- RENÇBER, F. (2014). "Adıyaman Alevilerinde Türbe veya Yatır Ziyareti". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 71(1). 29-220.
- SÖYLEMEZ, F. (2002). "Rışvan Aşireti'nin Cemaat, Şahıs ve Yer Adları Üzerine Bir Değerlendirme". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 12(1). 39-52.
- TEVFİK OYTAN, M. (2007). *Bektaşîliğin İç Yüzü -Dibi, Köyesi, Yüzü ve Astarı Nedir?* İstanbul: Demos Yayınları.
- TÜRKAY, C. (1979). *Başbakanlık Arşivi Belgelerine Göre Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymak Aşiret ve Cemaatler*. İstanbul: İşaret Yayınları.

#### Kaynak Kişi Dizini

- Ali Sizer (1967), Çeçelli (Yarmakaya Köyü), Ortaokul, Hacı Kureyş Ocağı.
- Hasan Korkmaz (1953), Adıyaman Merkez Kızılıcûg (Kızılcahöyük), okuma-yazma bilmiyor.
- Hasan Kuruca (1951), Adıyaman Merkez Axdikan (Karagöl), İlkokul, Hacı Kureyş Ocağı.
- Hüseyin Alagöz (1938), Adıyaman Merkez Çeçelli (Yarmakaya Köyü), Hacı Kureyş Ocağı.
- Hüseyin Güley (1956), Adıyaman Merkez Karahöyük, İlkokul, Üryan Hızır Ocağı.
- Hüseyin Zülfikaroğlu (1960), Adıyaman Merkez Çeçelli (Yarmakaya), İlkokul, Hacı Kureyş Ocağı.
- Mahmut Güley (1958), Adıyaman Merkez Karahöyük, İlkokul, Üryan Hızır Ocağı.
- Müslüm Alagöz (1974), Adıyaman Merkez Çeçelli (Yarmakaya), Hacı Kureyş Ocağı.
- Şükrü Polat (1942-2023), Adıyaman Merkez Kızılıcûg (Kızılcahöyük), Hacı Kureyş Ocağı.

## ADANA NERGİZLİK KÖYÜ TAHTACILARINDA ÖLÜM RİTÜELLERİ

*Death Rituals Among Tahtacs of Adana Nergizlik Village*

**Todesrituale bei den Tahtacı- Aleviten im Dorf Nergizlik in Adana**

Adem ŞEN \*

ÖZ

Bu çalışmada Adana'nın Karaisalı ilçesine bağlı Nergizlik köyünde yaşıyan Hacı Emirli Ocağına bağlı Tahtacıların ölüm ile ilgili ritüelleri hayatın geçiş dönemleri bağlamında değerlendirilmiştir. Çalışmanın konusu Tahtacıların ölüm çevresinde oluşturdukları ritüeller ve bu ritüelleri nasıl anlamlandırdıklarıdır. Bu anlamda Nergizlik köyü Tahtacılarının ölüm öncesi, ölüm sırası ve ölüm sonrası ritüellerinin sembolik, kültürel ve toplumsal anlamları değerlendirilip yorumlanmıştır. Çalışmanın amacı Nergizlik köyündeki Tahtacıların ölümle ilgili ritüelleri nasıl anlamlandırdıkları, bu anlamlandırmaların ne şekilde oluştuğudur. Bunun yanında Nergizlik köyünde Aleviliğın yola girmedeki temel unsurları olan ikrar verme ve musahip olma ritüellerinin günümüzde uygulanmıyor olması Nergizlik köyü Tahtacılarının ölüm ritüelleri üzerinden Alevi kimliklerini anlamlandırmalarında etken olmaktadır. Ölümün bir geçiş dönemi olmasının yanında, ölümle ilgili ritüellerin içinde birçok sembolün bulunması araştırmada bu sembollerin anlamları üzerinde durulmasında etken olmuştur. Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Ölümle ilgili ritüeller ve bu ritüellerin ifade ettiği anlamlar konusunda zengin veriler elde edilebilecek katılımcılara ulaşabilmek ve örnekleme belirlemek amacıyla amaçlı örnekleme tekniğı kullanılmıştır. Çalışmanın örnekleme

\* MA, Millî Eğitim Bakanlığı Mevlana Ortaokulu, Adana, ademsensu@gmail.com. ORCID: 0000-0001-5395-4033.



Nergizlik köyünde yaşayan 16 katılımcı ve Tahtacıların ölümle ilgili ritüellerinde bulunan dikme dedeyle birlikte toplam 17 katılımcıdan oluşmaktadır. Katılımcıların hepsi yaşamlarının belli dönemlerinde Tahtacıların geleneksel mesleği olan tahtacılık işiyle uğraşmış ya da uğraşmaktadır. Çalışmada verileri toplamak için yarı katılımlı gözlem ve yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşme teknikleri kullanılmıştır. Katılımcılardan elde edilen verilere göre Nergizlik köyü Tahtacılarının ölümle ilgili inanışlarının içinde birçok ritüelin olduğu ve bu ritüellerle ilgili anlamlandırmaların belirli bir süreç içinde toplumsal etkileşim dahilinde olduğu sonucuna varılmıştır. Nergizlik Tahtacılarının; ölümle ilgili ritüellerinde birçok geleneğin korunduğu, bununla birlikte bazı ritüellerin geçmişten günümüze değişimler geçirdiği, musahipli talibin ölümü üzerine yapılan kurban ritüelinin günümüzde yapılmaması gibi bazı ritüellerin yok olduğu ve bazı ritüellerin de yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olduğu sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tahtacılar, geçiş dönemleri, ölüm ritüelleri, sembol, Nergizlik.

## ABSTRACT

In this study, the death-related rituals of the Tahtacıs of the Hacı Emirli Ocağı living in the Nergizlik village of Adana's Karaisalı district were evaluated in the context of transition periods of life. The subject of the study is the rituals that Tahtacıs create around death and how they give meaning to these rituals. In this sense, the symbolic, cultural and social meanings of the before, during and after death rituals of the Tahtacıs of Nergizlik village were evaluated and interpreted. The aim of the study is how Tahtacıs in Nergizlik village interpret the rituals related to death and how these meanings are formed. In addition, in the village of Nergizlik, the rituals of *ikrar* and *musahiplik*, which are the basic elements of Alevism in entering the path, are not practiced today. This is a factor in the Tahtacıs in Nergizlik village giving meaning to their Alevi identity through death rituals. In addition to death being a transition period, the presence of many symbols in death-related rituals has been a factor in focusing on the meanings of these symbols in the research. Qualitative research method was used in the study. Purposive sampling technique was used to reach participants from whom rich data could be obtained about death-related rituals and the meanings of these rituals and to determine the sample. The sample of the research consists of 16 participants living in Nergizlik village and a total of 17 participants, including Dikme Dede, who takes part in the death-related rituals of Tahtacılar. All of the participants have been or are engaged in tree cutting, which is the traditional profession of Tahtacıs, at some point in their lives. Semi-participant observation and semi-structured in-depth interview techniques were used to collect data in the study. According to the data obtained from the participants, it was concluded that there are many rituals in the beliefs of the Tahtacıs of Nergizlik village regarding death and that the meanings related to these rituals are formed within social interaction in a certain process. It has been observed that Nergizlik Tahtacıs have preserved many traditions in their rituals related to death, but some rituals have changed from past to present. It has been concluded that some rituals, such as the sacrifice ceremony performed upon the death of the Musahip individual, have disappeared, and some rituals are in danger of extinction.

**Keywords:** Tahtacıs, transition periods, death rituals, symbol, Nergizlik.

## ZUSAMMENFASSUNG

In dieser Studie werden die todesbezogenen Rituale der im Dorf Nergizlik im Bezirk Karaisalı in Adana ansässigen Tahtacı-Aleviten des Hacı-Emirli-Ocaks in Bezug auf den Übergang zwischen verschiedenen Lebensabschnitten untersucht. Gegenstand der Studie sind die Rituale, die die Tahtacıs rund um den Tod geschaffenen haben, sowie die Bedeutung, die sie diesen Ritualen zuschreiben. In diesem Sinne wird eine Auswertung und Interpretation der symbolischen, kulturellen und sozialen Bedeutungen der Rituale vorgenommen, die von den Tahtacıs im Dorf Nergizlik vor, während und nach dem Tod praktiziert werden.

Ziel der Studie ist es, herauszufinden, welche Bedeutung die Tahtacıs von Nergizlik ihren todesbezogenen Ritualen geben und wie diese Bedeutungsgehalte sich herausgebildet haben. Der Umstand, dass zwei zentrale Rituale, nämlich das Ablegen des Bekenntnisses und das Schließen einer Weggemeinschaft, beide Grundpfeiler des Alevitentums hinsichtlich des Eintritts in den Weg, im Dorf Nergizlik heute nicht mehr praktiziert werden, trägt dazu bei, dass die hier ansässigen Tahtacı ihrer alevitischen Identität durch Todesrituale einen Sinn geben. Der Tod ist eine wichtige Übergangsphase, und todesbezogene Rituale enthalten zahlreiche Symbole, weshalb sich die Studie auf die Bedeutung dieser Symbole konzentriert. Die Studie basiert auf einem qualitativen Forschungsansatz. Um Teilnehmer zu erreichen, von denen aussagekräftige Daten über todesbezogene Rituale und die durch diese Rituale ausgedrückten Bedeutungen gewonnen werden konnten, und die Stichprobe zu bestimmen, wurde die Technik der gezielten Stichprobenziehung angewendet.

Die Stichprobe der Studie umfasst 16 Teilnehmer, die im Dorf Nergizlik leben, und 17 Teilnehmer insgesamt, wenn auch der dikme dede einbezogen wird, der bei den todesbezogenen Ritualen der Tahtacı im Dorf anwesend ist. Alle Teilnehmer waren oder sind in bestimmten Lebensphasen mit der Holzverarbeitung, dem traditionellen Beruf der Tahtacı („Holzarbeiter“), beschäftigt. Zur Datenerhebung im Rahmen der Studie wurden partiell teilnehmende Beobachtung betrieben und teilstrukturierte Interviews durchgeführt. Die von den Teilnehmern erhobenen Daten führen zu dem Schluss, dass es im Glauben der Tahtacı des Dorfes Nergizlik hinsichtlich des Todes diverse Rituale gibt und dass die mit diesen Ritualen verbundenen Bedeutungsgehalte sich innerhalb von Prozessen der sozialen Interaktion herausgebildet haben. Zudem erlaubt die Studie den Schluss, dass die Tahtacı von Nergizlik in ihren todesbezogenen Ritualen viele Traditionen bewahren, dass sich jedoch einige Rituale im Laufe der Zeit verändert haben und einige, wie z.B. das Opferritual, das nach dem Tod eines Talıbs, der einen Weggefährten hat, durchgeführt wird, ausgestorben sind oder aber vom Aussterben bedroht sind.

**Schlüsselwörter:** Tahtacı-Aleviten, Übergangsphasen, Todesrituale, Symbol, Nergizlik.

## Giriş

Bu çalışmada Adana'nın Karaisalı ilçesine bağlı Nergizlik köyünde yaşayan Tahtacıların ölüm ritüelleri ele alınmaktadır. Nergizlik köyünde yaşayan Tahtacıların çoğunlukla dış evlilik yapmamaları kendilerine özgü inanışlarını günümüze kadar koruyabilmelerini ve bunları sonraki kuşaklara aktarabilmelerini sağlamıştır. Ölümle ilişkili inanışlar ve ritüeller geçmişten günümüze özgün durumlarını koruyarak gelebilmiştir. Günümüz için ölüm ritüelleri Tahtacı kültürü bağlamında icra edilmektedir.

Tahtacılar, Anadolu'da yaşayan Alevi gruplardan biri olup geçimlerini orman işçiliğinin yapılabildiği bölgelerde ağaç keserek ve bu ağaçlardan tahta çıkarmak suretiyle sürdürmüşlerdir. Geçmişte göçer evli bir yaşam tarzını benimsemiş olan Tahtacılar, çeşitli nedenlerle günümüzde yerleşik hayata geçmişler ve tahtacılık dışında farklı mesleklere de yönelmişlerdir (Çıblak, 2005: 30). Tahtacı kelimesi; bir mesleğin ya da yapılan bir işin adı olmaktan çok, bir inanç biçimini ifade eden bir kavram olarak kullanılmaktadır. Tahtacı olarak tanımlanan bu grup, Çanakkale Kaz Dağları'ndan başlamak suretiyle çoğunlukla kıyı şeridi boyunca olmak üzere güneye doğru ilerleyen bir çizgide Balıkesir, Manisa, İzmir, Aydın, Denizli, Muğla, Antalya, Mersin ve Adana dağlarında ya da anılan yerleşim bölgelerinin dağ eteklerinde yaşamlarını sürdüren Alevi inançlı bir gruptur (Biçen, 2005: 99).

Tahtacılar, Alevi şemsiye kavramı içinde değerlendirilen sosyal bir grup olup Anadolu'daki diğer Alevi gruplar gibi ocak merkezli bir yapılanmaya sahiptir. Ocak ya da dede ocağı, soyu On İki İmamlar yoluyla Ehlibeyt'e kadar uzanan ve karizmatik bir inanç önderi adına kurulan bir yapıyı ifade etmektedir. Bu yapıda ocağa bağlı bir talip ve hiyerarşiye göre ocak topluluğu bulunmaktadır. Ocakların temsilcileri karizmatik bir inanç önderinin soyundan gelmekte ve "pir", "mürşit" ya da "dede" olarak adlandırılmaktadır. Ocak yapılanmasının kendi içinde ve diğer ocaklarla bir hiyerarşisi bulunmaktadır. Kimi yörelerde "rehber, pir ve mürşid" isimleri ile tanımlanan her ocağın takip ettiği bir süreklilik ya da erkan sistemi bulunmaktadır (Ersal, 2016a: 41). Tahtacıların iki ocakları bulunup biri Aydın'ın Germencik ilçesine bağlı Kızılcapınar köyündeki Hacı Emirli Ocağı, diğeri ise İzmir'e bağlı Narlıdere'deki Yanyatır Ocağı'dır. Bu ocaklar arasında Anadolu'daki diğer ocaklarda olduğu gibi hiyerarşik bir yapılanma söz konusu değildir. Bir dedenin altında ya da üstünde herhangi bir dede bulunmamaktadır (Coşkun, 2013: 41).

Araştırma alanı olan Nergizlik, Adana'nın Karaisalı ilçesine bağlı olup Tahtacıların yaşadığı bir köydür. Köyün sakinleri daha önce Pamukalanı denilen bir yerleşim yerinde yaşarken bugünkü yerleşim yerlerine 1920'li yılların başında göç etmişlerdir. Köyde yaşayanlar çoğunlukla “Aydınlı”<sup>1</sup> olarak tanımlanan bir gruba dahildirler, bunun dışında “Üstürgeli” olarak tanımlanan gruplar da bulunmaktadır. Nergizlik köyü Tahtacıları, Hacı Emirli Ocağı'na bağlıdır. Köydeki Hacı Emirli sülalesinden olanlar ocaklı aileler olup, geri kalan sülaleler talip topluluğudur (K5, K7, K8, K17). Günümüzde Nergizlik köyünde ocaklı aileler bulunmakla birlikte herhangi bir cem icra edilmemektedir. Cem ritüeliyle ilişkili olarak ölünün kırkı ve yılında yapılan Dardan İndirme ritüelindeki süpürge, el suyu ve sofrta hizmetleri cem ibadetinin günümüzde yaşayan bölümleridir. Bu hizmetler Alevilik ve Bektaşilikte kapsamlı bir erkan ve ritüele sahiptir. Bunlardan sofrta hizmeti, cemde on iki hizmetten biri olup bu hizmetin gerçekleştirilmediği cem ritüeli bulunmamaktadır. Bu bakımdan cem ritüellerinde sofrta kutsanmakta hatta ritüellerde erkan, kurban ve sofrta üzerinden yürütülmektedir (Akın ve Baharlı, 2022: 64). Süpürge hizmeti de Alevilikte cem ritüellerinde gerçekleştirilen on iki hizmetten biridir ve cemlerin başlangıcında, post ve sofrta hizmetleri görülmeden önce ve bu hizmetlerin gerçekleştirilmesinden sonra icra edilmektedir (Akın ve Baharlı, 2022: 79). Cem ritüellerinde birden çok gerçekleştirilen inanç pratiklerinden biri de el suyu hizmetidir. Bu hizmet sofrta hizmetlerinden önce icra edilmektedir (Ersal, 2013: 261). Alevilik ve Bektaşilikte önemli bir yere sahip bu hizmetlerin Nergizlik köyü Tahtacılarında ölüm sonrası ritüelleri içinde icra edilmesi Nergizlik köyü Tahtacılarının kendilerini Alevi kimliğiyle anlamlandırmalarında önemli bir yere sahiptir.

Çalışmanın konusunu, ritüellerini Alevi inanç sistemi içerisinde anlamlandıran Hacı Emirli Ocağı'na bağlı Nergizlik köyündeki Tahtacıların hayatın geçiş dönemlerinden olan ölüm ve ölüm ritüellerine yükledikleri anlamlar oluşturmaktadır. Çalışmada

1 Yörede kullanılan Aydınlı ifadesi, daha çok Yörük grupları tanımlamak üzere kullanılan bir ifadedir. Ancak bu çalışmada kullanılan Aydınlı ifadesi Hacı Emirli Ocağına bağlı Adana'dan Aydın'a gidip bir süre o bölgede yaşamış ve tekrar Adana'ya dönmüş bir Tahtacı grubu olan Aydınlı oymağını ifade etmektedir.

ölüm ritüelleri; ölüm öncesi, sırası ve sonrası olmak üzere üç bölümde incelenmiştir. Ölüm öncesi ritüelleri iki aşamada ele alınmıştır: Birinci aşamada hayvanlarla, rüyalarla, görünmeyen varlıklarla, yiyecek ve içeceklerle ilgili ölümü düşündüren ön belirtiler üzerine gerçekleştirilen ritüeller sembolik anlamlarıyla birlikte ele alınmıştır. İkinci aşamada ise yapıldığında ya da yapılmadığında ölüm getirdiğine inanılan ve bu ölümü uzaklaştırmak adına yapılan ritüeller ve bunlara katılımcıların yüklediği anlamlar ele alınmıştır. Ölüm sırası ritüelleri; ölüm anında ölü üzerinde yapılan uygulamaları, ölümün gerçekleştiği mekanla ilgili uygulamaları, cenaze namazı ve definle ilgili uygulamaları ve bunlara katılımcıların yüklediği anlamların neler olduğunu kapsamaktadır. Ölüm sonrası ritüelleri ise ölünün toplumsal birliktelik içinde anıldığı ritüellerin ve bunlara katılımcıların yüklediği anlamların neler olduğunu kapsamaktadır. Katılımcıların ölüm öncesi, sırası ve sonrası gerçekleştirdikleri bu ritüeller çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Çalışmanın amacı Nergizlik köyünde yaşayan Tahtacıların ölüm ritüellerinin neler olduğunu belirlemek ve bu ritüellerin katılımcıların anlam dünyasında nasıl bir yer edindiğini anlamaktır. Bunun yanı sıra Nergizlik köyünde yaşayan Tahtacıların Alevi kimliklerini ölüm ritüelleri üzerinden anlamlandırmaları bu bulguların literatüre kazandırılmasını önemli kılmaktadır.

Çalışmada ölüm, hayatın geçiş dönemleri bağlamında ele alınmıştır. İnsan yaşamının üç önemli geçiş dönemi bulunmaktadır. Bu geçiş dönemleri doğumla başlayıp evlenmeyle devam eden ve ölümlle biten bir süreci kapsamaktadır. Üç önemli geçiş döneminin içerisinde çeşitli görenek, ritüel, tören, dinsel ya da büyüsel işlemler toplanmakta ve bunlar doğum, evlenme ve ölüm gibi geçişleri yönetmektedir. Geçiş dönemlerinde yapılan uygulamaların tamamının amacı bireyin yeni durumunu kutlamak ve kutsamak, bunun yanında bireyi geçiş dönemleri sırasında yoğunlaştığına inanılan zararlı etkilerden ve tehlikelerden korumaktır (Örnek, 1971: 11). Ölümle ilgili ritüellerin içinde birçok sembolün bulunması, çalışmada bu sembollere de vurgu yapılmasında etken olmuştur. Nitekim ritüel eylemler, her durumda sembolik unsurlara sahip olmaları bakımından teknik eylemlerden farklı bir özellik taşımaktadır. Bir anlamı olan her şey semboldür ve sembol tarafından ifade edilen her şey anlamdır (Radcliffe-Brown, 1952, aktaran Goody, 2018: 38). İçerisinde birçok

sembolü barındıran ritüel; herhangi bir amaca uygunluk açısından düzenlenmemiş ve değiştirilmesi çok zor unsurları içinde barındıran, çok belirgin bir düzene sahip her türlü eylemdir. Her tür davranış belli bir tarzda tekrarlanabilir bir biçime sokulduğunda bu anlamda bir ritüel haline dönüşüyor demektir. Bir eyleme dini ritüel denilmesi için söz konusu eyleme ayrıca çoğunlukla rasyonel olmayan, mistik ya da doğaüstü denilen ve deneyle kanıtlanması zor olduğu bilinen bir araç-amaç ilişkiseliliği de atfedilmiş olunmaktadır (Nadel, 1952, aktaran Goody, 2018: 47). Nergizlik köyündeki ölüme ilişkin ritüeller de içerisinde inançsal birçok unsuru barındıran, Tahtacı topluluğunu inançsal özellikleriyle geleceğe taşıyan bir araç olarak değerlendirilmektedir.

Çalışma dört bölümden oluşmaktadır: Birinci bölüm araştırmanın kapsam ve yönteminin belirlendiği bölümdür. İkinci bölüm Tahtacıların ölüm öncesi icra ettikleri ritüelleri kapsamaktadır. Üçüncü bölüm Tahtacıların ölüm sırası ve devamı ritüellerini içermektedir. Dördüncü ve son bölüm ise Tahtacıların ölümlerini andıkları ölüm sonrası ritüellerini içermektedir.

## 1. Yöntem

Çalışmanın konusunu Nergizlik köyü Tahtacılarının ölüm öncesi, ölüm sırası ve ölüm sonrası ritüelleri ve bunlara dair anlamlandırmaları oluşturmaktadır. Katılımcıların ölümle ilgili ritüellerinin ne olduğunu anlamak ve bu ritüellere yükledikleri kültürel anlamlandırmaları kayıt altına almak araştırmada amaçlanmıştır. Bu anlamda araştırmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Tahtacıların ölüm ve ölümle ilgili ritüelleri nasıl anlamlandırdığı, ölüm ritüellerinin hangi durumlarda gerçekleştirildiği ve ölüm ritüellerinin katılımcıların anlam dünyalarında nasıl bir yere sahip olduğunu anlamının yolu nitel araştırma yöntemiyle çalışma yapmaktan geçmektedir. Bunun başlıca nedeni ise nitel araştırma yaklaşımında insan davranışlarının insanların içinde bulunduğu ortam içinde ve çok yönlü olarak anlamaya çalışmanın gerekliliğidir. Nitekim insan davranışları ancak bütüncül ve esnek bir yaklaşımla araştırılabilir. Bu yaklaşımda araştırmaya dahil olan bireylerin görüşleri ve deneyimleri büyük önem taşımaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2021: 33).

Nitel araştırma yönteminin kullanıldığı bu çalışmada verileri toplamak için yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşme ve yarı katımlı gözlem tekniklerinden yararlanılmıştır. Yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşme soruları, araştırma problem cümleleri altında sıralanmıştır. Araştırmanın temel problem cümlesi olan “Tahtacı Alevileri ölümü nasıl adlandırmaktadır ve anlamlandırmaktadır?” sorusundan hareketle katılımcılara birinci aşamada ölüm öncesine dair inanışların sonucunda gerçekleştirilen ritüellerin ne olduğu ve bunların kültürel anlamlarına ilişkin sorular sorulmuştur. İkinci aşamada ölüm sırasında uygulanan ritüeller; ölüm olayının başladığı andan cenazenin defni de dahil olmak üzere içerisinde ölünün yıkanması, giydirilip kefenlenmesi, cenaze namazı, ölünün taşınması ve defnedilmesini kapsayan konuların bulunduğu sorular sorulmuştur. Üçüncü aşamada ise ölen kişi ile ilgili ölüm sonrasında icra edilen bir ritüelin olup olmadığı sorulmuştur. Yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşme soruları her katılımcıya tekrarlayan ve yüz yüze yapılan görüşmeler çerçevesinde sorulmuştur.

Araştırmada kullanılan diğer veri toplama tekniği olan yarı katımlı gözlem tekniğiyle katılımcıların hangi ritüellere katıldıkları, hangi ritüeli nasıl gerçekleştirdikleri ve bu ritüeller sırasındaki davranışları gözlenip kayıt altına alınmıştır. Nergizlik köyündeki Tahtacıların ölümle ilgili ritüellerine aktif katılım gerçekleştirilmiştir. Bu anlamda cenaze törenlerine katılmış, cenaze ritüelleri ve defin ritüellerinde bulunulup katılımcıların davranışları gözlenerek notlar alınmıştır. Ayrıca ölüm sonrası icra edilen ve katılımcıların çok önem verdiği dardan indirme ritüelinde bulunulmuştur. Tahtacı kültüründe bayram arifesinde gerçekleştirilen mezar etrafına “sofra serme” ve “saçı yapma” geleneklerini gözlemek adına 8 Temmuz 2022 tarihinde Kurban Bayramı arifesinde, inancı yaşayan zümre ile mezar ziyareti gerçekleştirilmiş ve burada yapılan ritüeller de gözlenerek kayıt altına alınmıştır.

Çalışmada amaçlı örneklem tekniği kullanılmıştır. Araştırmanın örneklemini Adana'nın Karaisalı ilçesine bağlı Nergizlik köyünde yaşayan Hacı Emirli Ocağına mensup 10'u kadın 6'sı erkek Tahtacı katılımcılardan oluşmaktadır. Tahtacıların ölümle ilgili bazı ritüellerinde bulunan dikme dedeyle birlikte katılımcılar toplam 17



kişiden oluşmaktadır. Katılımcıların en küçüğü 41, en büyüğü 83 yaşında olup tamamı yaşamlarının belli bölümlerinde geleneksel meslekleri olan tahtacılık işiyle meşgul olmuşlardır. Örneklemin özellikleriyle ilgili bilgileri içeren tablo aşağıda verilmiştir.

**Tablo 1.** Örneklem tablosu

Katılımcılar	Cinsiyet	Yaş	Medeni Durum	Meslek	Eğitim Durumu	Hane Geliri
K-1	Erkek	62	Evli	Kesimci	İlkokul	7500
K-2	Kadın	62	Evli	Kesimci	İlkokul	7500
K-3	Kadın	76	Evli	Ev Hanımı	Okur yazar değil	7500
K-4	Kadın	62	Evli	Ev Hanımı	Okur yazar değil	7000
K-5	Erkek	83	Evli	Emekli	İlkokul	7500
K-6	Erkek	69	Evli	Emekli	İlkokul	7000
K-7	Erkek	78	Evli	Öğretmen	Üniversite	9500
K-8	Erkek	78	Evli	Emekli	İlkokul	7500
K-9	Kadın	68	Evli	Kesimci	İlkokul	7500
K-10	Kadın	74	Evli	Kesimci	Okur yazar değil	7000
K-11	Kadın	63	Dul	Kesimci	İlkokul	8500
K-12	Kadın	41	Evli	Kesimci	İlkokul	8000
K-13	Kadın	76	Dul	Ev Hanımı	Okur yazar değil	7500
K-14	Kadın	41	Evli	Ev Hanımı	İlkokul	8000
K-15	Kadın	59	Evli	Kesimci	İlkokul	8000
K-16	Erkek	67	Evli	Dikme Dede	İlkokul	7500
K-17	Erkek	69	Evli	Kesimci	Lise	7500

Araştırma alanında veri toplama süreci 27 Nisan 2022 tarihinden sonra başlamıştır. 6 Mayıs 2022 tarihinde Hıdırellez Bayramı'nın olduğu günde görüşmeler yapılmıştır. Bu görüşme bir saat sürmüştür. Bundan sonraki görüşmeler de 50 dakika ile 120 dakika arasında sürmüş olup görüşmeler sohbet havasında gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler, katılımcıların izniyle ses kayıt cihazıyla kayıt altına alınmıştır. Görüşmeler aralıklarla yapılmış olup Tahtacılar için önemli sayılan günler olan Hıdırellez, bayram arifeleri, ölünün kırkı ve ölünün yılı gibi zamanlarda ayrıca gerçekleştirilmiştir. Çalışmada etik kurallara dikkat edilip katılımcı bilgileri anonim tutulmuştur. Bu anlamda katılımcılara K1, K2... şeklinde kodlar verilmiştir.

Araştırmada elde edilen veriler, Spradley'in veri analizini somutlaştırdığı aşamalarla analiz edilmiştir. Buna göre veri notlarının tekrarlayan okumaları yapılmıştır. Bu veriler düzenlenip sınıflandırılmıştır. Düzenlenen veriler ve araştırmada elde edilen öznel anlamlarla ilgili notlar yeniden düzenlenip inşa edilmiştir. Düşünceler arasındaki mantıksal benzerlikler bir araya getirilip kümelere ayrılmıştır. Katılımcılardan elde edilen verilerdeki cümleler arasındaki benzerlik ve farklılıklar karşılaştırılmış ve gruplar halinde düzenlenmiştir. Gruplar yeniden düzenlenerek kapsamlı ve bütünleştirici temalarla bağlantılandırılmıştır (Neuman, 2014: 327-328). Spradley'in bu veri analiz yöntemine uygun olarak katılımcılardan elde edilen ham veriler metin haline dnştrlp araştırma problem cümleleri altında bir araya getirilmiştir. Araştırma problem cümleleri altında bir araya getirilen veriler açık kodlama, eksen kodlama, selektif kodlama süreçlerine tabi tutulmuş ve temalar elde edilmiştir. Tüm bunların sonucunda ulaşılan çerçeveyle veriler analiz edilmiştir.

## **2. Nergizlik Tahtacılarında lm ncesi Ritüelleri**

### **2.1. lm Düşündüren n Belirtiler**

İnsanlığın yerleşik hayata geçmesiyle birlikte ölüm belli zamanlar içinde öngörülebilir bir olay haline gelmiştir. Böylelikle lm öngörebilen insan; dua etme, ölümü sırasında diğer kişilerle iletişim kurabilme ve en önemlisi ölüm olayını ritüele dönüştürebilmek için fırsat bulabilmiştir. Ölçmenin ngrlebilirliği bilincine varmış olan insanlar, ölümü öbür dünyaya yapılan bir yolculuk olmasının yanı sıra yaşanılan dünyada deneyimlenmiş bir olgu olarak görmüşlerdir. Böylelikle köylü toplumu doğal ya da kişisel, ölümü işaret eden birtakım sembollere dönük bir inanç geliştirmiştir. lmle ilgili bu semboller arasında tarımla ilgili birtakım etkinlikler, diş ağrısı, düşme, rüyalarda görülen belirtiler; köpeklerin uluması, tavukların ya da baykuşların ötüşleri ve bu canlıların farklı davranışları insanlara ölümü düşündüren işaretler olmuştur. Bunların yanında yıldız kayması, aynanın kırılması ya da yanakların kaşınması gibi birçok işaret, ölümün geleceğine ilişkin bilgiler veren sembolik durumlar olabilmektedir (Kellehear, 2012: 126-129). Araştırmaya katılanlardan elde edilmiş verilere göre günlük hayatta ölümü haber eden olay veya durumlar gözlemlenebilmektedir.

### 2.1.1. Hayvanlarla İlgili Ön Belirtiler

Hayvanların alışılmış davranışlarının dışında davranışlar sergilemesi ölümün ön belirtisi olarak sayılmaktadır. İnsanlarda bulunmayıp hayvanlarda var olduğuna inanılan kimi sezgi yetenekleri, hayvanların davranışları, kimi hayvanlara yüklenen uğurlu olma ya da uğursuz olma durumları hayvanlarla ilgili inanışların oluşmasında etkili olmuştur (Örnek, 1971: 15). Ölümün zamanı ve yeri kesin olarak kestirilemediği için insanlar bu belirsizlikler karşısında doğayı anlamlandırma yoluna gitmişler, fiziksel çevreden hareketle çeşitli kavramlar üretmişlerdir. Ölüm habercisi olan bu hayvanlar da bu anlamlandırma sonucunda oluşmuştur (Sağır, 2017: 170). Nergizlik köyü Tahtacıları, bazı hayvanların davranışlarını ölümün ön belirtisi saymaktadırlar.

Katılımcılar, köpeğin ulumasını uğursuz saymaktadırlar. Ancak bu her uluma için geçerli değildir. Köpeğin akşama doğru birden çok uluması (K11), sürekli belli bir yöne ve yere doğru uluması (K2) ölüm habercisi olarak kabul edilmektedir. Köpeğin gözünde perde olmadığından ölüm olayının (K5, K12) ona malum olacağı, bu hayvanın ölümü önceden sezdiğine dair inancı geliştirmiştir.

*“Köpek uluduğu zaman da iyi saymazlar mutlaka bir ölüm haberi mutlaka getirir. İlle bir cenaze olur.”* (K4, K8).

Köpeğin normalinden farklı davranışlar sergilemesinin, özellikle de ulumasının ölüm haberi verdiğine dair inançtan dolayı bu ölüm haberini engellemek adına bazı ritüellere başvurulmaktadır. Bu ritüellerin başında soğan kırıp onu köpeğin üstüne doğru atmak gelmektedir (K2, K10, K12, K13, K14, K15). Soğanın köpeğin üstüne atılmasında maksat, köpeğin ulumasından kaynaklı gelmesi muhtemel acı haberin soğanın acısıyla birlikte uzaklaştırılmasıdır. Bunun yanında *“Git öte yana, senin uluduğun ne, şimdi onun zamanı mı, kime uluyon sen, kimi çağırıyor, dirik. Hindi onun zamanı mı kimi bekleyip de uluyon sen deyip onunula gonusuruz.”* (K13) şeklinde katılımcının belirttiği gibi köpeğin azarlanması ya da köpeğe yemek verip (K8) onu oradan uzaklaştırmaya çalışmak da köpeğin vereceği olumsuz haberleri engellemek adına yapılan uygulamalardır.

Araştırma alanında ölüm haberi veren bir diğer hayvan çakaldır. Çakalın tıpkı köpek gibi uluması Tahtacılar tarafından ölüm sembolü olarak kabul edilmektedir. Tahtacıların ormanlık alanlarda yaşamaları bu hayvanla sık karşılaşmalarına neden olmaktadır. Çakalın kısık ve kesik sesler çıkarması ölüme yorulmazken, uzun

uzun uluması ölüm haberi veren bir sembol olarak değerlendirilmektedir. Çakalın ulumasından kaynaklı gelebilecek kötü haberi uzaklaştırmak için de köpek örneğinde olduğu gibi birtakım ritüellere başvurulmaktadır. Acı soğan kırıp atmak (K2), uluduğu yere doğru ekmek atmak (K8) çakalın ölüm haberi getirmesini önlemek adına yapılan uygulamalardır. Bu uygulamalarda iki temel mantık vardır: Köpek ve çakala acı soğan atarak “*Çini çiniyi söker.*” kuralına uyulmaktadır. Ekmek atmak ise bir tür kansız kurbandır. O varlıktan gelecek zararları kansız kurban yoluyla defetmek amaçlanmaktadır.

Ölüm sembolü olan, ölüm habercisi olarak düşünülen hayvanlardan en önemlilerinden birisi de baykuştur. Günlük hayatta köy içinde yaşamayan, çoğunlukla yıkık ve virane yerlerde yaşayan baykuşun köyün içine gelmesi Tahtacılar tarafından olumsuz karşılanmakta ve baykuşun konduğu yer ile baykuşun ötüşüne olumsuz anlamlar yüklenmektedir. Katılımcıların ifadelerinde yer aldığı üzere baykuş ancak bir ölüm haberi vereceği zaman yerleşim yerinin içine gelmektedir (K1, K3, K6, K8, K9, K11, K12, K14, K15). Katılımcıların baykuşun davranışlarına verdiği anlamlar farklılıklar gösterebilmektedir. Kimi katılımcılar için evin damına konup öten baykuş herhangi bir yerden ölüm haberi veren (K5, K9, K11) bir anlama sahipken, kimi katılımcılar için ise evin bacasına konup öten baykuş konduğu o evin ocağını tamamen yok edeceği anlamına sahiptir (K1, K2). Baykuşun getirebileceği ölümü engellemek adına birtakım uygulamalara başvurulmaktadır:

*“İyimize gelmez, kötü haber gelecek diye düşünürük. Baykuşu öttüğü yerden govarık. Govdurrum onu. Daş atarım, kişilerim, odun adderrim, yanan odun atarsan iyi olur”* (K3).

*“Baykuş öterse evin karşısında gece seni uyandırıyor ya acı soğanı kırıp atıyor uluduğu tarafa, soğanı kırıp onun öttüğü yere atarız. Umup umacağın bu olsun, deye soğanı kırıp atyong çek git, diye”* (K10).

Adana yöresinde, öten baykuşun getireceği felaketten korunmak için baykuşa taş atma, yanan odun (eska, isgee) atma uygulaması yaygın olarak yaşamaktadır. Ateşin temizleyici, kötü ruhları uzaklaştırıcı bir özelliği bulunmaktadır. Bunun yanında ateş ocağı ve evi temsil ederek yaşam ve dirliliğin sembolü olarak kullanılmaktadır. Baykuşun öterken kötü niyetle ötmesini engellemek de düzenin sembolü olan ateşle yapılmaktadır (Çeribaş, 2004: 177).

Tahtacıların baykuşu ölüm haberi verdiğiinden dolayı kovmaları ise, ölüm ruhunun vermesi muhtemel zararlardan korunmakla ilişkilidir. Baykuşun evin bacasında ötmesi anında kovulmasıyla birlikte baykuşun ölüm ruhuna öncülük etmesi de engellenmektedir (Selçuk, 2005: 215). Tahtacılar, baykuşun ölüm haberi vereceği sırada kovulmasında ucu yanan ateş kullanmaktadırlar. Bu ateşin koruyucu ve arındırıcı bir araç olarak ölümü engelleyebileceği değerlendirilmektedir (Selçuk, 2005: 272-273).

Araştırma alanında horozun vakitsiz ötmesi, alışılmışın dışında gece ötmesi; tavuğun horoz gibi ötmesi ölüm haberi veren unsurlar arasında kabul edilmektedir (K3, K6, K8, K10, K12). *“Horuz aşamdan öttü mü göz geçer, derler. Bazısı iyi saymaz. Gece öddü müydü iyi saymazlar.”* (K3). Horozun ve tavuğun alışılmadık davranışları sonucunda hiç zaman kaybedilmeden boyunları kesilmektedir. Bu uygulama sayesinde bu hayvanların verebileceği ölüm haberi engellenmeye çalışılmaktadır.

Nergizlik köyü Tahtacıları ölüm haberi verdiğiine inandıkları hayvanları, belirli özellikleri ile diğer hayvanlardan ayırmaktadırlar. Uluma şekliyle köpek ve çakal; ötme biçimi, yeri ve zamanıyla baykuş; ötme zamanıyla horoz ve tavuk ölüm haberi veren hayvanlar arasında sayılmaktadır. Bu hayvanların normalin dışındaki davranışları ölüme yorular iken bunların deneyimlemiş yaşantılar olduğu katılımcılar tarafından belirtilmektedir. Katılımcıların ölüm haberi veren hayvanlar üzerindeki anlamlandırmaları onların olay ve nesnelere genelleyici anlamlar yüklemelerinden ziyade kişisel yaşantıları çerçevesinde anlam yüklediklerini ortaya koymaktadır. Ölümü haber veren bu hayvanların getirebileceği olumsuzlukları önlemek adına günümüzde de birtakım ritüellere ve uygulamalara başvurulmaktadır.

### 2.1.2. Rüyayla İlgili Ön Belirtiler

Bireylerin günlük hayattaki yaşantıları, istekleri ve hayalleri rüyaların şekillenmesinde etkili olan unsurlardandır. Bunlar, rüyalara doğrudan yansiyabileceği gibi bu yaşantı ya da arzular bir sembole dönüşerek de rüyalara yansiyabilmektedir. Günlük hayattaki toplumsal etkileşim rüyaların oluşmasında etkili olmakta ve bireylerin günlük yaşama ilişkin algılarını etkilemektedir. Kimi rüyalar bireyleri sevindirirken kimi rüyalar da bireyleri endişe ve korkuya sevk etmektedir (Eren, 2010: 1076). Bir sembol diline dönüşen rüya, günlük hayattaki konuşma dilinden farklı bir içeriğe sahip olup bu sembol dilinde gerçek zaman ve mekân önemini yitirirken anlam ve çağrışımlar önem kazanmaktadır (Fromm, 1992: 18).

Katılımcılar gördükleri rüyaların gerçek olduğuna ve bu rüyalarda yaşananların günlük hayatı etkilediğine inanmaktadırlar (K1, K2, K3, K6, K7, K10, K11, K12, K13, K14). Bu anlamda kimi rüyalar iyiye yorumlanırken kimi rüyalar da kötüye yorumlanmaktadır. Rüya-ölüm ilişkiselliğinde hangi rüyaların ölümü sembolize ettiği toplumsal etkileşim süreci içerisinde anlam kazanmaktadır. Ancak rüyalarla ilgili yorumlamalarda bireysel anlamlandırmalar da söz konusudur. Bir sembol dili olan rüyada görülenler bireyler tarafından farklı yorumlanabilmektedir.

Nergizlik köyü Tahtacılarında rüyada evin direğinin kırıldığıнын veya evin direğinin uçtuğunun görülmesi o hanenin büyüklerinden birinin öleceği şeklinde yorumlanmaktadır (K1, K2, K12). Bunların yanında evin yan yatması, evin bir duvarının yıkılması bir ocağın yok olacağını sembolize eden unsurlar olarak görülmektedir (K4, K5). Rüyada korunmanın ve mutluluğun sembolü olan eve bir zararın gelmesi hane sahiplerine de bir zararın gelmesi anlamında değerlendirilmektedir. Bunun yanı sıra genç ya da yaş bir ağacın kesilmesi ya da yıkılması ölümü düşündüren (K1, K2, K7, K12) bir ön belirti olarak görülürken yaşlı bir ağacın yıkılması ölüme yorumlanmaktadır (K5). Rüyada dişin düşmesi, dişin çekilmesi (K1, K5, K7, K8, K12, K15) ölüme yorulan rüyalararken bunların acılı olması genç ya da yakından birinin öleceğini, acısız olması uzaktan ya da yaşlı birinin öleceğini sembolize etmektedir. Rüyada ölmüş birinin görülmesine ilişkin anlamlandırma rüyayı görenin ölmüş olana temas etmesi ya da sözlü olarak karşılık vermesi durumunda ölüm olacağı şeklindedir. Rüyada eğlence görmek, türkü söylemek (K4, K5, K6, K7, K9, K10, K11, K15), acı yiyeceklerin görülmesi (K1, K12), rüyada ateş görmek, birinin yıkandığının görülmesi (K2), sel görmek (K4, K6), çiğ et yenilmesi ölümü düşündüren diğer rüyalaradır.

Rüyada görülen ve ölümü sembolize eden bütün olumsuzlukların etkisini ortadan kaldırmak için birtakım ritüeller gerçekleştirilmektedir. Bunların başında rüyayı gören kişinin rüyasını hiç kimseye anlatmadan kalkar kalkmaz bir akarsuya gidip suya anlatmasıdır. Kötü rüyanın suya anlatılmasıyla beraber ölümü çağrıştıran her şey suyla birlikte akıp gidecek (K1, K2, K3, K4, K5, K7, K8, K9, K12, K14, K15) böylece kötü rüyayı gören kişi ölümün etkisinden de kurtulmuş olacaktır. Ölüm getirebilecek rüyanın etkisini önlemek amacıyla yapılan diğer bir ritüel ise gün doğmadan kalkıp bir soğan kırılması ve bu soğanın da özellikle ocağın içine atılmasıdır. Soğanı ocağa atan kişi arkasına dönmeden doğruca yatağına gitmeli ve yatmalıdır (K3, K4, K5, K8, K9, K12, K15). Alevi inancında ve Tahtacı kültüründe önemli bir yere sahip olan ocak, katılımcıların ölümü uzaklaştırmak için sığındıkları bir yer olarak

görülmektedir. Ocağa soğan kırıp atmanın yanında kötü rüya görüldüğünde “*Yanan ocağa üç kere duz atarım. Ya Allah ya Muhammed ya Ali diyerekden. Gurban olduğum Allah çoruma çocuğuma bi şey itme. On iki imamlar yardımcım olsun dirim.*” (K3) biçimindeki ritüeli gerçekleştirmek Tahtacıların ölümü uzaklaştırmak için başvurdukları ocakla ilişkili önemli bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır.

Görülen rüyanın anlatılması durumunda ise mutlaka bir ikramda bulunulması veya çocuk, yaşlı ya da fakir birine hayır verilmesi gerekmektedir. Böyle durumlarda rüyayı anlatacak kişi komşularını çağırır, onlara ikramda bulunur ve sonra rüyasını anlatır. Bu ikramlarda içeriği belirlenmiş yiyecek ve içecekler bulunmaktadır. Rüyanın ağırlığını taşımakta zorlanan kişi çay demler, acı kahve pişirir ve kömbe ikram ederek rüyasını anlatır. Rüyanın anlatılmasından sonra ise eve gelen misafirler “İnşallah hayra çıksın.” şeklinde tepki vererek rüyanın sonucunun olumlu olmasını dilemektedirler (K4, K5, K8, K9, K10, K11, K12, K14).

“*Kötü bir rüya gördüm ama bunu anlatmak istiyom taşıyamadım o zaman ya bir sigara alır dağdırım ya da bir acı gaave yaparım. Sigara içen yoosa şekersiz gave yaparım, ikram ederim rüyamı ondan sonra anladırım. Üstüne anladırım. Kötü rüyanın acısını acı keser dirler, sigara acı, acıyı alır; şekersiz kahve de acı o da acıyı alır. Şekerli kahve olmaz*” (K2).

Yukarıdaki alıntıda kötü rüyanın vereceği olumsuzlukları önlemek adına “*Çivi çivi söker.*” kuralı uygulanarak rüyanın anlatılacağı kişilere acı nitelikler barındıran sigara ve şekersiz kahve ikram edilmektedir. Böylelikle kötü rüyanın verebileceği acı önlenmeye çalışılmaktadır.

Nergizlik köyü Tahtacılarında rüyaya verilen önem gündelik hayatın her anına yansımaktadır. Ölümü düşündüren kötü bir rüya görüldüğünde işe dahi gidilmemekte, aile içinde özellikle horoz (Cebrail) kurbanı verilerek bir ziyafet çekilmekte ve böylece bu ritüellerle ölümün etkisi ortadan kaldırılmaya çalışılmaktadır.

“*Ne yaparız oğlum kötü rüya gördük mü? Benim beyimi düşümde gördüm. Ben bunu gonturul ettim bana habara geldi. Mutlaka çocuklarıma başına bir iş gelecek diyi. Ya ordan çay demlerin ya yimek bişiririm. Bugün işe gidmeyelim bunu bu adam bize bugün bir zarar olacak, habara geldi diye bunu böyle gendi aramda yoram. Nedicen? İşe giden gider belki de. Ben gitmem. Galan iki dene horuz kestik, bişirdik pılav yapıdık. Getmediler işe horoz kestik oğlum. Sen çocuğuyun zarar eddiğini isteng mi? Bi horuz kesdik, yimek ittik, pılav yapıdık, aramızda yedig içdik. Ormandaydık o gün getmedik işe. Amma zarar olacaanı biliyog. Adam geldi de kaktıng geding mi mutlaka birine zarar dokunacak*” (K13).

### 2.1.3. Görünmeyen Varlıklarla İlgili Ön Belirtiler

“Uğrak” yeri olarak adlandırılan ve görünmeyen varlıkların yaşadığı yer olarak kabul edilen yerlere denk gelmek, bireylere zarar veren, bunun sonucunda da ölüm getiren durumlar olarak anlamlandırılmaktadır. K1’in başından geçen olaya göre orman yolunda uğrak yerine denk gelen ablasına uğraktaki varlık zarar vererek ona kısmi felç geçirtmiş, kız kardeşine yardım etmek isteyen ağabeyi kız kardeşinin elini tutunca ablasındaki durum ağabeyine geçerek uğrak ağabeyine zarar vermiştir (K1). Geleneksel Türk inancına göre uğrak, genellikle lohusa kadınlara ve onların çocuklarına zarar veren kötü bir ruh olarak düşünülmektedir. Bununla beraber uğrak, büyükleri de çarparak öldüren kötü ruhlardan biri olarak kabul edilmektedir (Bayat, 2007: 338). Katılımcının aktarımında uğrak, bireye zarar vermiş fakat onun ölümüne sebep olmamıştır.

*“Uğrak üstüne mi gittik? Öyle bir şeyle de karşılaşım, önce ablama gelik, ablam yıkalık ağzı yüzü yıkık, sonra ağabeyime gelik balamudu almaya çalışınca ona geçik. Bence bir peri evine bastı o ondan. Peri evine basarsan da seni öldürebilir, onları yarı felç etmiş işte” (K1).*

Nergizlik köyü Tahtacıları uğrağın vermiş olduğu zararı yok etmek adına birtakım uygulamalara gitmektedirler. Bunlardan biri görünmeyen varlıklarla kutsal kitaplar aracılığıyla iletişime geçerek görünmeyen varlıkların verdiği ya da verebileceği zararları bertaraf etme bilgisine sahip “Kitap Açan Hoca” olarak adlandırılan kişinin yaptığı uygulamadır.

*“Sonra bir hocaya gittiler. Hoca demiş bir bulamaç yapın, okumuş olan yere götürün dökün, demiş. Bulamaç yaptılar. Uğradığı yere götürdüler, döktüler. Ondan sonra düzeldi abim. Hoca dediysem eski kitap açan hocaya götürdük yani” (K1).*

Uğrak inancının yanında ormanda peri evinin var olduğuna dair bir inanç bulunmaktadır. Ormana gereksiz yere zarar verilmesi sonucunda peri evinde yaşayanlar ormana bilinçli olarak zarar verenin ölümüne sebep olmaktadır. İhtiyacı için ormandan yararlanan kişilerin peri evine denk gelmelerinde ise peri evi sahibi ölüme yol açmayacak şekilde o kişilere zarar verebilmektedir (K1). Peri evine denk geldiğinde zarara uğrayan kişiler yine Kitap Açan Hoca’ya götürülmekte ve hoca suya metal para atarak okumakta (K2) bunun sonucunda peri evine denk gelen kişi sağlığına kavuşmaktadır.



### 2.1.4. Yiyeceklerle İlgili Ön Belirtiler

Nergizlik köyü Tahtacıları tuzun yere dökülmesini ölümün ön belirtisi olarak kabul etmektedirler. Katılımcılar, tuzun yere dökülmesiyle birlikte ölüm de dahil olmak üzere bir zararlarının olacağını düşünmektedirler. Bu bakımdan yere dökülen tuzun süpürülmesi ya da tuzun orada bırakılması doğru bulunmamaktadır. Tuzun yere dökülmesi sonucu doğabilecek zararları engellemek adına tuzun eritilmesi pratiğine başvurulmaktadır (K8, K10, K12, K13, K14).

*“Yere tuz döküldü müydü de iyi saymayız. Yere tuzun dökülürse mutlaka bir ziyanın olur onu usulünce kaldırmazsan. Bunu böyle derler. Ben de hala evimde bunu yaparım. Mesela yere tuz döküldü, hemen onu ıslak bir mendille alırım döküldüğü yerden, süpürülmez o. Onu eritmen lazım mutlaka. ıslak bezle aldı mı zaten yerdeki erir. Geri kalanı da musluğun önüne, lavaboya getiririm, o tuzu orada eritirim” (K14).*

Türk kültüründe tuz kutsal bir yiyecektir. Onun kutsallığı, Türklerin ilk atası sayılan Nuh Peygamber’in oğlu Yafes’in soyundan gelen Tütek’in (Totok) tuzu keşfetmesi ve onu kullanmasıyla ilişkilidir (Samsakçı, 2012: 182). Buna göre Tütek, bir gün ava çıkıp geyik öldürür ve geyiğin etini pişirip yerken etten bir parça yere düşer. Yere düşen eti yiyince ağzına hoş bir tadın geldiğini hisseden Tütek, etin düştüğü yerin tuzlu bir yer olduğunu anlar. Yemeklere o günden sonra tuz koyma geleneği de böylelikle Tütek tarafından başlatılmış olur (Ergin, 1974: 24). Tuzun kutsallığı aynı zamanda İbrahim Peygamberle de ilişkilendirilmektedir. Buna göre İbrahim Peygamber Kabe’nin yapımında kullanılan toprağı etrafa saçmış ve bu topraklar bir rahmet olarak tuza dönüşmüştür (Türkmen, 1991: 23).

Tuzun kutsal olmasından dolayı katılımcılar tuzun yere dökülmesini ve onun usulünce bulunduğu yerden kaldırılmamasını haneye ölüm de dahil bir zarar olarak yorumlamaktadırlar. Çünkü kutsal olan tuz yere dökülerek kirlenmiş olmaktadır. Kutsalın kirlenmesi kabul edilemez bir durum olduğundan kirlenmiş olan tuzun kirliliğini yok etmek, onu arındırmak için yine kutsal olan ve arındırıcı bir özelliğe sahip olan su kullanılmaktadır. Tuz ya üzerine dökülen suyla eritilmekte ya da bir ıslak mendille bulunduğu yerden alınmaktadır.

### 2.2. Ölümü Uzaklaştırma, Ölümünden Kaçınma Ritüel ve Uygulamaları

Ölümün ön belirtisi olan durumların yanında yerine getirilmediğinde ölüm getireceğine inanılan birtakım davranışlar ve bazı uygulamalar söz konusudur.

Bu davranışlar ve uygulamalar ölüm korkusu etrafında şekillenmiş olup ölümü uzaklaştırmak, ölümün yarattığı korkudan kurtulmak, ölümün etkisini ortadan kaldırmak ve ölümden kaçınmak amacını taşımaktadır (Örnek, 1971: 37).

Nergizlik köyü Tahtacıları, kültürlerinde yapıldığında ya da yapılmadığında ölüm getireceğine inandıkları birtakım davranışların ve uygulamaların bulunduğunu belirterek söz konusu davranış ve uygulamalara uyulmadığı takdirde mallarına ve canlarına zarar geleceğine, bunun sonucunda evlerinden bir ölü çıkacağına inanmaktadırlar (K1, K2, K4, K5, K9, K10, K13, K14, K15).

Katılımcılar ölüm olayının gerçekleşmesinden sonra ölünün ağırlığını ortadan kaldırmak için birtakım uygulamalara başvurmaktadırlar. Bunlardan biri ölen kişinin yatağının toplanıp üzerine ocaktan alınan taşın konulmasıdır. Ölüm olayı gerçekleşir gerçekleşmez ölünün yatağının toplanması, ölüm olayının vermiş olduğu korkudan kurtulmayla ilişkilidir. Yatağın üzerine konulan taş ise katılımcılar tarafından ölünün ocağının yıkıldığını (K1) gösteren bir işaret olarak anlandırılmaktadır. Ölünün yatağının üzerine taş konularak ölünün meydana getirdiği ağırlığın basması engellenmekte, o evden başka bir ölüm olayının olması ihtimali yok edilmeye çalışılmaktadır (K1, K2, K4, K5, K7, K8, K9, K11, K13, K14, K15, K16). Fani dünyadan göç ettiğinin henüz farkına varmayan ölünün ruhu, öldüğü yakını çevrede dolaşmakta ve bireyler bundan tedirgin olmaktadır. Ölünün ruhunun çevredekilere zarar vermemesi için ağırlığının ölüm olayının olduğu yerde kalıp ölenin ruhunun öldüğünü anlaması beklenmektedir. Ölünün kaldırıldığı yere taşın yanında ekmek de konmaktadır. Buradaki amaç ölünün ruhunun doyurulması ve memnun edilen ruhun zarar vermesini önlemeye yöneliktir. Ölünün defnedilmesinin ardından ölüm olayının olduğu yere konan ocaklık taşı ve ekmek, buldukları yerden alınıp ayak değmedik bir yere bırakılmaktadır. Böylece bu dünyadan göçtüğünü anlayan ölünün ruhunun artık zarar vermeyeceğine inanılmaktadır.

Ölen ile ilgili kaçınmalardan biri de ölünün yıkandığı suyla ilgili kaçınmadır. Ölenin yıkanacağı su ırmaktan bakire bir genç kız tarafından ve yere değdirilmeksizin getirilmek zorundadır.

*“Cenazeyi yıkarken suyu evelden evlerde nee su yoğdu ırmaktan getirirdük, hiç yere deadirmeden getirir gazana gorduk. Ebem ölüncez ben gitim suyunu getirmeye. Su tertemiz olacak. Suyu genç kızlar getirir. Gız olacak getiren. Şimdi arabada yıkanyor, ırmağa da baraj yapıldı, evlerde de su var zaten (K3) ...yere goyarsa da iyi saymak onu” (K8).*

Cenazenin suyunun getirileceği yer, suyu getirecek olanın niteliği ve bu suyun nasıl getirilmesi gerektiğine dair kurallar araştırma alanındaki evlerde şebeke suyu olması, cenazelerin cenaze arabasında yıkanması gibi nedenler ve günümüzdeki değişmelere paralel olarak uygulanmamaktadır. Bu durumun ortaya çıkmasında ırmağın üzerine yapılan barajın etkisi görülmektedir. Ancak katılımcılar cenaze suyunun aslında bu şekilde olması gerektiğine vurgu yapmaktadırlar. Cenazenin suyunun getirilmesi ritüelinde dikkat çekici unsurlar bulunmaktadır. Birincisi su temiz olmalı ve ırmaktan getirilmelidir. Bir kült nesnesi olarak görülen su, kötü ruhların uzaklaştırılması ve hayat verici bir unsur olarak görülmektedir (Sağır, 2017: 175). Aynı zamanda su, ölümden sonraki yeni yaşamı garanti altına alıp hayatı sonsuz kılan bir sembol olarak düşünülmektedir (Eliade, 2003: 196-200). Suyun taşınmasındaki dikkat çekici ikinci unsurda sonsuzluğu temin edecek bu suyun temizliğin, saflığın sembolü olan bakire bir kız tarafından taşınması gerekliliğidir. Geleneksel topluluklarda arzulanana sonuca ulaşmak için sembol niteliği taşıyan bir varlığın özelliğinin başka bir varlığa taşınması sık karşılaşılan sembolik eylem biçimlerindedir (Levy- Bruhl, 2020: 237). Burada da bakire kızın saf ve temiz oluşuyla suyun saf ve temiz oluşu bütünleşerek suyun kirlenmesi önlenmektedir. Suyun taşınmasındaki üçüncü unsurda suyun yere konulmadan getirilmesidir. Burada da her yönüyle temizliğin sembolü olan suyun yere temas ederek kirlenmesi önlenmekte aynı zamanda bir kaçınma ritüeli olarak başka ölümlere neden olması engellenmektedir.

İrmaktan alınıp yere hiçbir şekilde değdirilmeden getirilen su doğrudan doğruya kazanlara dökülmektedir. Ardından kazanların altına odun vurulmaktadır. Kazanların altına vurulan odun herhangi bir evden getirilmemektedir. Kazanın altına vurulan odunun herhangi bir evden getirilmesi başka bir kişinin ölümüne neden olacak olmasından dolayı bu eylemden kaçınılmaktadır. Bu durum tipik bir temas büyüsünden kaçınma davranışıdır. Teması edenin özelliklerinin temas edilen varlığa geçmesi kuralı bilindiğinden, ahali kötü bir durumda bundan kaçmak istemektedir. Bu sebeple kazanın altına çevreden çalı çırpı toplanıp vurulmaktadır. Böylece kazanın suyu yavaş yavaş ılıyacak ve su, çok sıcak olmayarak cenazenin incinmesi önlenebilecektir (K1).

*“Gazanın altına vurulan odunu başka yerlerden toplayarak çünkü o evden birini daha alıp gitmesin, goca odunlar vurulmaz cenaze incinmesin suyu gaynamasın, ımışık olsun deyi”* (K1).

Cenazenin yıkanmasından sonra da kaçınma ritüelleri devam etmektedir. Cenaze suyunun ısıldığı kazan ölü yıkama işi bittikten sonra ters çevrilmekte ve ölünün yıkandığı yerde üç gün boyunca ters çevrili halde bırakılmaktadır. Kazanın yanına da bir tane tüm ekmek ile bir şişe su bırakılmaktadır (K1, K4, K8, K9). Kazanın ters çevrilmesi ritüeli ölenin bu dünyayla ilişkisinin kesildiğini gösteren bir sembol niteliğindedir. Kazanın ters çevrilmeden bırakılması halinde ölenin ruhunun geride kalanlara zararı dokunabileceğine inanılmaktadır (K1, K3, K4, K8, K9). Geleneksel dünya görüşüne göre kazanın ocak üzerinde duruyor olması hayatla ilgili olguların sembolükten, kazanan ters çevrilmesi kaosun ve ölümün sembolüdür (Ergun, 2015: 372).

Ölüm olayının olduğu gün gerçekleştirilen ve içerisinde birtakım kaçınmaların olduğu başka bir ritüel de yas yeri yemeğiyle ilişkili olandır. Buna göre yas yerine gelen her aile güneş batmadan evvel canlı olarak kabul edilen et, yoğurt, soğan ve yumurta dışında yemekler hazırlayıp yas yerine gelmektedir. Yas yerine getirilecek yemeklerin Nergizlik köyünde “yerlerin mühürlenmesi” olarak adlandırılan güneşin batma saatinden önce yapılması gerekmektedir. Nitekim güneş batınca yerin hiçbir şeyi kabul etmeyeceği anlayışı ile karanlık temasının korkuyu barındırması bu inanışta etkili olmaktadır. Yas yerine gitmemesi gereken yiyecekleri katılımcılar şöyle anlamlandırmaktadırlar: Yoğurt soğukluk getirdiği için, yumurta canlı olduğu için, soğan acıyı çağrıştırdığı için, et ise öleni anımsattığı için yas yerine götürülmez (K1, K2, K9, K15). Bu yemekler yas yerine götürüldüğü takdirde başka bir ölüme sebebiyet verebilecektir.

*“Cenaze evine, yas yeri dirik. Her yemek gitmez. Etlı, yoğurtlu yemek gitmez. İyi saymazlar onu. Bir de bu yemekler gün batmadan eveli, yerler mühürlenmeden yapılır. Cenaze evine götürdüğün gabın buluşını orda yıkan, iyice deal de gabasını ahıllar. Evde yıkamayı iyi saymazlar, gabası alınır, sonra öbürsü gün evinde yıkarsın”* (K1).

Yas yerinde yemekler toplu olarak yendikten sonra her hane kendi yemek kabını yas yerinde kabasını almak suretiyle evine götürmektedir. Eve götürülen kaplar evin içine sokulmadan evin dışında bir gün süreyle bekletilmektedir. Bu sürenin dolmasının ardından kaplar eve alınıp yıkanmaktadır. Katılımcılar bunu ölümün başkalarına bulaşmasını engellemek adına yaptıklarını belirtmektedirler.

*“Yas evine götürdüğün gap gacaaa gendi evinde yıkarırsan zıyaning olur. Bir gün dışarda yüzi goyun bekler, ölünün şiyi orda galsın, belki siner yani ondan sonra eve getirilir” (K9).*

Cenazeye ilgili kaçınmalardan biri de cenazenin taşınmasıyla ilgilidir. Cenaze taşınırken cenazenin önünden kesinlikle yürünmemektedir. Cenazenin önünden sadece bayrak taşıyan çocuk yürüyebilmektedir (K8, K11). Cenazenin önünden birinin yürümesi uğursuzluk ve ölüm olarak anlandırılmaktadır (K11). Bunun yanında cenazenin önünün kesilmesi de ölüm getirici bir eylem olarak anlandırılmaktadır. Nitekim büyüklerin önünün kesilmesi sonucunda kişilere zarar gelebilmektedir. *“Cenazenin önünden geçilmez, bir de bir büyüğü gördün onun da önü kesilmez. İyi saymazlar onu.” (K14).* Katılımcının ifade ettiği büyüklerin önünün kesilmemesi gerektiği ölenin artık bir ata olarak kabul edilmesi dolayısıyla atalar kültüyle ilişkili bir inanışın sonucudur. Türk kültüründe ölmüş ataların geride kalan kişilere iyiliğinin ya da kötülüğünün dokunabileceği anlayışı, ölmüş atalara saygı duyma anlayışını getirmiştir (Karaoğlu, 2017: 374).

Ölü ve ölü etrafında gerçekleştirilen kaçınma ritüellerinin dışında gündelik pratiklerle ilgili kaçınmalar da araştırma alanında önemli bir yer tutmaktadır. Bunların içinde yerlerin mühürlenmesiyle birlikte dışarı verilmemesi gereken nesne ve yiyeceklerle ilgili kaçınma ritüelleri ön plana çıkmaktadır.

*“Güneş aşdı mı dışarı bazı şeyleri vermezler bizde. İyi saymak onları biz. Akşam oldu gün aşdı mı yerler mühürlendi, derler” (K14).*

Katılımcılar yerler mühürlendikten sonra kendi evlerinden dışarıya çiğ süt vermemektedirler. Bir evden dışarıya çiğ süt verildiği takdirde hem mala hem de cana bir ziyan geleceğini inanılmaktadır. Eğer dışarıya süt verilmek zorunluluğu doğmuşsa sütün içine ocaktan alınan bir kömür veya yeşil yaprak atılmaktadır (K1, K2, K8, K10, K13). Böylelikle çiğ süt pişmiş süt gibi olmakta ve ailelere zarar gelmesi önlenmektedir.

Yerlerin mühürlenmesiyle birlikte dışarıya acı ve ekşi yiyecekler de verilmemektedir. Özellikle acı verenin acısının olacağı (K2, K5, K9, K14) düşüncesiyle bu davranıştan kaçınılmaktadır. Güneş battıktan sonra evden birtakım yiyeceklerin dışarı verilmemesi ev iyesine bağlı kültürle ilişkili olup günümüzde Adana yöresinde uygulanmaya devam etmektedir (Çeribaş, 2004: 109). Yerlerin mühürlenmesinden sonra dışarıya verilmemesi gereken nesne ya da yiyeceklerin neler olması gerektiği toplumsal

etkileşim içerisinde ve bir süreç dâhilinde öğrenilmiştir. Bunun yanında bireyler günlük hayattaki tecrübeleri neticesinde dışarıya verilmemesi gereken nesne ve eşyaların neler olması gerektiğini bireysel olarak da anlamlandırmaktadırlar. Bir aile için dışarıya verildiği takdirde ölüm getirebilecek bir nesne, başka bir aile için bir uğursuzluk ya da ölüm anlamı taşımayabilmektedir.

*“Başlıları olur gün battıktan sonra sana bir şey verecem ya onu vermez. Gomsu banga şunu ver diyor. Mesela komşu geliyor ya gün battıktan sonra bir şey verilmmez hocam. Bizim aile verirdi dışarıya ama bazı aileler vermez, her aileye geçerli değil bu. Amma vermeyen çoktu, çoğunluk vermezdi. Almazdı daalmaz da vermez de” (K4).*

Gündelik pratiklerle ilgili kaçınma ritüellerinin yanında belirli zamanlarda yapılmasından kaçınılan durumlar da bulunmaktadır. Nergizlik köyü Tahtacıları haftanın belirli günlerini uğurlu ya da uğursuz saymaktadırlar. Özellikle salı ve cuma günleri ormanda kesim yapmaktan ve buldukları yerden başka bir yere göç etmekten kaçınmaktadırlar. Buna uymadıkları takdirde başlarına bir felaket geleceğini (K3, K8, K9) düşünmektedirler. Çalışılmaması kural olan salı ve cuma günlerinin dışında haneden haneye değişen ve birtakım işlerin yapılmaması gereken günler de bulunmaktadır. Kimi aileler salı günü ev işlerini yapmaktan kaçınıırken (K14) kimi aileler cuma (K4) ya da kendilerine yaramayan gün olarak kabul ettikleri günlerde ev işlerini yapmaktan kaçınmaktadırlar. Bu günler arasında perşembe günü, kimi aileler ya bulaşıklarını yıkamamakta ya da eğer yıkadırsa kapları ters çevirmemektelerdir.

*“Bazı ev işleri yapılmaz. Perşembe günü de yıkadığımız kapları ters çevirmek o gün yatan ölümler evi yoklarmış. Geldiği vakit o senin yemeğini görmek istermiş. Bak bulaşığı bile gomamış bana dirlermiş. Onun için gerekiyorsa tencerende yemek bile bulundurman iyi olur” (K2).*

Araştırma alanında cuma akşamı olarak anılan perşembe günü akşam, ölen ataların evleri ziyarete geldiği düşünüldüğünden ölen ataların memnun edilmesi adına o gün yapılan yemekten bir miktar kaplarda bırakılmakta, kaplar ters çevrilmeyerek uyumun varlığı gösterilmekte ve ziyareti gerçekleştiren ölünün ruhu memnun edilmeye çalışılmaktadır.

Araştırma alanında doğum yapmış kadınlar, yeni evlenmiş bireyler kırk günlük zaman dilimi içinde tehlikelere açık olarak kabul edilmekte ve bu kişilere “*kırklı*” adı verilmektedir. Nergizlik köyü Tahtacılarında doğumla ilgili olmakla birlikte içerisinde ölümle ilişkili durumların bulunması dolayısıyla kırklı kadın ve çocuğunun zararlı

tehlikelerden korunması amacıyla birçok uygulama gerçekleştirilmektedir. Bunlardan biri kırklı kadınların bir araya getirilmemesi uygulamasıdır. Kırklı kadınların bir araya gelmesi sonucunda kırklı kadının ve çocuğunun kırk basmasına uğrayacağına inanılmaktadır. Kırklı kadınların tesadüfen bir araya gelmeleri sonucunda kırk basmasını önlemek amacıyla kırklı kadınlar birbirlerine sarılır, üzerlerinde taşımış oldukları iğneyi değiştirerek kırk basması önlenmeye çalışılır (K2, K4). İki lohusanın karşılaşması durumunda iğne değiştirmeleri al basmasını önlemek adına Adana'nın çeşitli bölgelerinde günümüzde de uygulanmaya devam etmektedir (Çeribaş, 2004: 66). Araştırma alanında doğum yapan kadınların eşleri de kırklı sayılmaktadır. Bu bireylerin de bir araya gelmeleri sonucunda kırk basmasına uğrayacağına inanıldığından bir araya gelmiş kırklı erkek bireyler kırk basmasını önlemek amacıyla yanlarında taşıdıkları tespih, çakı, sigara tabakası gibi eşyalarını değiştirerek kırk basmasından kaçınırlar (K17). Kırk basması görünmeyen varlıklar arasında en tehlikelilerden biri olup doğum yapan kadının ve bebeğinin ölümüne yol açabilmektedir. Bunun önlenmesi için de birtakım ritüelleri başvurulmaktadır (Bayat, 2007: 339).

Nergizlik köyü Tahtacılarında lohusa kadın gibi yeni evlenen kadın da kırklı kabul edilmektedir. Bunların bir araya gelmeleri sonucunda lohusa kadının üzerinde taşıdığı zarar verici kırk ruhunun yeni evlenen geline geçeceği kabul edilmektedir. Araştırma alanında elde edilen aşağıdaki anlatıda sembolik bir eylemin önceden biçimlendirilmesi sonucunda bir ölüm gerçekleşmektedir.

*“Ç... B...’ın kız H... diye bir kız gelin olmuş atla gidiyor. Oraya giderken komşularından biri atın önünden geçmiş. Bu kadın kırklıymış. Kadının kaynanası H...’den gıcık aldığı için kırklı gelinini onun önünden geçirmiş. O dediğim H... 1966’da olaydan iki sene sonra çocuğuyla beraber ölmüş. Kırklı kadın yeni gelinin önünden geçmez, geçerse geline zarar gelir. Bu olay gerçek, oldu bu olay” (K17).*

Kırklı kadın ve çocuğunun zarar veren etkenlerden kurtulması için kırk günün sonunda kırklanması yapılmaktadır. Bu ritüel araştırma alanında “*kırkı uçurmak*” adını almaktadır. Ritüele göre kırkı çıkan anne ve bebek adına ailenin babası horoz kurban eder, evde dua okunur. Çevreden temiz kırk adet taş, kırk adet buğday tanesi, kırk kaşık suyla karıştırılıp bir leğene doldurulur. Bebeğin başının üstüne tülbent gerilerek daha önce hazırlanmış bu malzemelere ek olarak yeşil ağaç dalı konur ve bunlar bebeğin başından suyla birlikte dökülür. Bu malzemeler dualandıktan sonra ayak değmedik bir yere asılır. Aynı işlem bebeğin annesi için de yapılmaktadır (K2).

Kırk uçurma ritüeliyle birlikte anne ve bebeği tehlikeli durumlardan da uzaklaşmış olmaktadırlar.

### 3. Nergizlik Tahtacılarında Ölüm Sırası Ritüelleri

Nergizlik köyü Tahtacılarında ölüm anında ölmekte olan kişi ile ilgili birtakım ritüeller gerçekleştirilmektedir. Bunların başında ölmekte olan kişinin canının kolay çıkması (K8), şeytana kanmaması (K12) veya ölümün geciktirilmesi (K10, K14) amacıyla ağzına su damlatılması uygulaması gelmektedir. Ölmekte olanın canının kolay çıkması amacıyla yapılan başka bir uygulama da ölüm döşeğindeki kişinin çocuklarının yanında bulunmaması durumunda yapılmaktadır. Ölmekte olanın çocuklarının yanında bulunmamasından dolayı canını kolay teslim etmeyeceğine inanılmaktadır. Bu anlayıştan dolayı ölmekte olanın canını kolay teslim edebilmesi için yüzüne yazma örtülüp kaç çocuğu varsa o kadar yeşil yaprak atılmaktadır (K2, K8).

*“Bir de şabit oldum ben böyle bir olaya yaşlı bir adam vardı, uzakta çocukları vardı. Üç tane yaprak gopardılar. Üç çocuğu varmış üçü de cenazeye gelememiş uzakta olduklarından. Bu filanca çocuğundan dediler, bu filanca çocuğundan dediler, üç yaprağı adamın yüzüne yağlık örttülerdi onun yüzüne attılar. Öteki özlediği çocuğu varmış bi dene onun yaprağını attılar, adamın soluk böyle çıkverdi. O işde yeşil yaprak onun çocuğunu son kere gördüğünün anlamına geliyor. Ümidini kesiyormuş yani o çocuğun gelmeyeceğinden ümidini kesiyormuş” (K2).*

Bu yapraklar ölmekte olanın çocuklarını sembolize etmektedir. Çocuklarını böylelikle gördüğü varsayılan kişi canını kolaylıkla verebilmektedir.

Ölüm olayının gerçekleşmesiyle birlikte cenaze olayı komşulara, akrabalara duyurulmaktadır. Ölü evinde toplananlar evvela ölenin üzerindeki elbiseleri yırtmak suretiyle çıkarmaktadırlar (K1, K2, K3, K7, K9, K10, K13, K14, K15). Yakası yırtılıp üstündekiler çıkarılan mevta evin geniş yerine serilen rahat döşeğine başı batıya, ayağı doğuya gelecek şekilde yatırılmaktadır. Cesedin çirkin bir görünüm almaması, ceset soğuduktan sonra yapılmasının zor olmasından dolayı ölenin gözleri kapatılır, çenesi bağlanır, ayak başparmakları birbirine bağlanır, elleri yana konur (K1, K3, K5, K7, K9, K10, K11, K12, K13, K14, K15, K16). Ardından ölünün üstüne araştırma alanında “*al yeşil*” olarak adlandırılan örtü örtülmektedir. Günümüzde bu örtünün yanında cenazenin üstüne kefenlik, battaniye ya da çarşaf atıldığı da katılımcılar tarafından aktarılmıştır (K2, K5, K10). Ölünün şişmemesi amacıyla ölünün karnına bıçak ya da



makas konulmaktadır (K3, K4, K11). Ölü evdeyken yapılması gereken işlemlerden biri de mevtanın boyunun bir iple ölçülmesidir. Ölenin boyu yorgan ipliyle üç defa ölçülmektedir. İlk iki ölçümde ipler cenazenin üzerine kırılıp atılmaktadır. Üçüncüde ise cenazenin boyu ölçülüp ip kırılmadan mezarı kazacak olanlara gönderilmektedir (K4).

Ölüm olayından hemen sonra yapılan işlemlerden direkt ölenle ilgili olan ancak sadece kadınlara uygulanan işlemler de bulunmaktadır. Eğer ölen genç kıza onun el ve ayaklarına kına yakılmaktadır (K5, K7, K11, K12, K15). Genç kızın dünyada henüz isteklerini gerçekleştirememiş olduğuna inanılması, gelin olamadan ölmesi gibi nedenlerle kınalama uygulamasına başvurulmaktadır. Eğer ölen yaşlıysa onun da alnıyla saçının birleşme noktasına kına yakılmaktadır. Katılımcılara göre kadınların öldükten sonra kınalanması Hakk'a kurban olarak gitmek anlamına gelmektedir (K13). Araştırma alanında kendilerine yaramadığı düşüncesiyle sağlıklarında ya da öldükten sonra kına sürdürmeyen aileler de bulunmaktadır. *“Genelde sürülür amma bizim gendimize gına yaramadığı için bizim aile gına sürmez. Normalde hiç sürmek, yaramaz derler. Cenazemize de genelde sürmek. Çünkü sağakana sürülmemiş ölünce mi sürer?”* (K4). Bu da kimi sembolik davranışları yaratmada bireylerin nesnelere, tecrübeleri ışığında ve öznel anlamlandırmalar yüklediğini düşündürmektedir.

Ölümün gerçekleştiği andan sonra ölü üzerinde yapılan işlemlerin dışında mekân üzerinde de birtakım işlemler yapılmaktadır. Öncelikle ölen kişinin yattığı odanın kapı ve pencereleri açılmaktadır. Kapı eşiğinde herhangi birinin durmasına izin verilmemektedir (K4, K6, K9). Ölünün olduğu odaya evcil bir hayvanın özellikle kedinin girmesine izin vermemeye özen gösterilmektedir. Nitekim Azrail'in kedi vb. farklı donlarda başka birinin de canını almaya gelebileceğine inanılmaktadır (K8, K12). Ölenin musahipli olması durumunda ölenin yatağının başında horoz (K3), kapısında da koç kurban edilmektedir (K9). Ancak bu kurban ritüeli araştırma alanında musahipli birey kalmadığı için günümüzde uygulanmamaktadır.

Araştırma alanında ölümden hemen sonra defin ile ilgili hazırlıklara başlanmaktadır. Ölüm olayı sabah gerçekleşmişse ve ölenin yakınları yanıdaysa genellikle o gün içerisinde ölü defnedilmektedir. Ancak ölenin gömülmesinin yerlerin mühürlenmesi olarak adlandırılan güneşin batış saatine denk gelmesi durumunda ölü evde bir gece bekletilmektedir. Gelenekte ölünün evde bir gece bekletilip başında çıra yakılması (K13) ve sabaha kadar ölünün başında sırayla nefes okunması (K3, K5, K8, K12,

K13) uygulamaları varken günümüzde bu uygulama yerini ölünün başında ağıt yakarak beklemeyle bırakmıştır.

Defin ile ilgili hazırlığın ilk aşamasında cenazenin yıkanması bulunmaktadır. Cenaze yıkanmadan evvel ölenin vücut temizliği yapılmaktadır. Ölenin yakınları cenazenin sakal tıraşı ve etek tıraşının yapılması gerekiyorsa öncelikle bunu yapmaktadırlar. Katılımcılar bunu, mevtanın halkın ve Hakk'ın huzuruna eksiksiz ve temiz çıkması gerektiği için yaptıklarını ifade etmektedirler (K1, K2, K6). Vücut temizliği yapılan canın yıkama işlemi ölen kadınsa yıkama işlemini bilen, halkın sevdiği kadınlar tarafından; ölen erkekse yine topluluk tarafından sevilen ve yıkama işlemini bilen erkekler tarafından yapılmaktadır.

Ölü yıkamaya cenazenin başından başlanmaktadır. Ölü yıkayıcı “*ya Allah ya Muhammed ya Ali*” diyerek ölünün başından ayağına kadar üç defa su dökmektedir. Ardından ölenin bütün vücudu temizlenmektedir. Cenazeye abdest aldirmeden önce ölenin yakınlarının mevtayla helalleşmesi için helallik suyu dökülmektedir. Bu uygulamayı sadece ölenin en yakınları ve varsa kirvesi yapmaktadır (K1, K2, K3, K4, K5, K6, K7, K9, K13, K15, K16). Araştırma alanında “*kulplu*” olarak tabir edilen tasla helallik suyu döken ölünün yakınları bu tası elden ele vermemektedirler. Bunun nedeni ise ölenin acısının diğerlerine bulaşmasını engellemeye çalışmaktır (K2). Helallik suyunun dökülmesinin ardından cenazeye abdest aldırılmaktadır. Cenazeye abdest aldırıldıktan sonra ölünün kirlenebileceği düşüncesiyle cenazeye bir daha su dökülmesine ya da dokunulmasına izin verilmemektedir.

Cenazenin yıkama işlemi bittikten sonra kefenleme işlemine geçilmektedir. Nergizlik köyü Tahtacıları cenazenin Allah huzuruna çıplak gitmemesi gerektiği (K9) inancından dolayı ölülerini kefenlemeden önce giydirmektedirler. Ölen kişi musahipli ise musahip ceminde giydiği kıyafetleri üzerine giydirilmektedir. Günümüzde araştırma alanında musahipli birey olmadığından ölenin üzerine ölen kişinin vasiyeti varsa vasiyetinde belirttiği kıyafetler yoksa ailesinin uygun gördüğü kıyafetler giydirilmektedir. Katılımcılar cenazenin giydirilmesi işlemini şöyle gerçekleştirmektedirler:

*“Kefenlemeyi yapmadan eveli üstünü giydiririk. Önce iç çamaşırlarını giydiririk, ne vasiyet ettiyse sağlığında sonra onu giydirirler. Picaması, geceliği giydirilir. Kıvrım öldü geçen sene iç çamaşırını giydirdik, atlemini giydirdik, geceliğini giydirdik. Eline mendil veriller genç olursa ihtiyara pek verilmez. Erkeğe ise onu erkekler yapıyo da şapka da giydirirler. Gadımsa başına yazmasını*

*bağlallar. Al yeşili mesela terliği olur. Terlik<sup>2</sup> de yapallar. Al yeşili çekeller, terliğini giydireller. Nasıl entereyi giydiriyoung ya aynı onun gibi başını gelin oluruken bağladıkları gibi bağlallar. Düğünde giydiği enterenin aynısını yapallar. Ben yaptım bazı cenazelerde başını bağladım, amma bazısı istemiyor. İstemiyorsa yapılmaz, açık olanın bazısı istemiyor mesela. Ben istemiyom başını bağlamam diyor. Entere giydirenler oldu da ben hiç entere giydirmedim, gördüm. Entere giydirilen bir iki cenaze gördüm. Onun zaten giydirilmesi kolay olur, öni açık ya. Başını bağlyorlar. Önce yazma bağlanır, sonra terlik giydirilir, altına çeki çekiyolar. Al yeşil çeki” (K4).*

Gelin bir nevi kurban sayıldığından süslenmektedir, buradaki durum da aynıdır. Anadolu’da kurbanlar süslenir ve boynuzlarına kurdele bağlanır. Bireyin ölümü sembolik olarak bir kurban ritüelini andırmaktadır, mekân ve statü değişmektedir. Bu nedenle de araştırma alanında ölen kadınlar süslenerek defnedilmektedir.

*“Cenaze yıkandıktan sonra kurulanır. Ardından sağlığında bir vasiyeti varsa üzerine bunlar giydirilir. Yalnız eskiden büyüklerimizin anlattığı eskiden sadece kefeninden don dikildiğini ve onun giyildiğini duymuştum. Şimdi sağlığında ne isteniyorsa ne istemişse o giydiriliyor. Mesela önce iç çamaşırları mutlaka giydirilir. Erkekse eğer altında pijaması üstüne gömlek olabilir onun üzerine ceket olabilir. Bunlar isteğe bağlı değişiklikler de olabilir. Başına şapka erkeklerde şapka önemli, başına şapka giydirilir. Ayağına çorap giydirilir. Ellerine beyaz mendil verilir. Ardından başına beyaz sade yağlık sarılır, şapka da giydirilir, isteğe bağlı” (K7).*

Tahtacı kültüründe ölünün giydirilmesi uygulaması Hazreti Fatma’nın, babası Hazreti Muhammed’in huzuruna çıplak olarak çıkmak istememesinden kaynaklandığı rivayet edilmektedir. Buna göre Hazreti Fatma’nın vasiyetine uyulmuş ve Fatma Ana üzeri giydirilip süslenerek defnedilmiştir (Duman, 2019: 192).

Ölen bireyin giydirilmesinin ardından kefenleme işlemine geçilmektedir. Araştırma alanında kefeni genellikle kadınlar hazırlamaktadır (K12, K13). Kefenin rengi beyaz olmakla birlikte kadınlar için renkli kumaşlardan kefenlerin de kullanıldığı belirtilmiştir (K14). Elle yırtılarak biçilen kefen erkeklerde gömlek, eteklik ve sargıdan; kadınlarda ise buna ilave olarak başörtüsü ve göğüs örtüsünden meydana gelmektedir (Yaman, 2012: 19). Ölenin kefenlenmesinin son aşamasında kullanılan parça üç defa

2 Terlik, araştırma alanındaki kadın Tahtacıların düğünlerinde baş bağlama sırasında başlarına giydikleri bir giyim unsurudur. Genellikle kırmızı keten kumaştan dikilen terlik takkeyi andırmaktadır. Terliğin alın kısmına gelen bölümüne bireylerin maddi durumuna ve isteğe göre altın ya da gümüş para takılmaktadır. Paraların çevresi ise boncuk ya da işlemlerle süslenmektedir. İsteğe göre ölen Tahtacı kadınların başları bağlanmakta ve baş bağlamada terlik kullanılmaktadır.

“*ya Allah ya Muhammed ya Ali*” denilerek açılıp kapatılmaktadır. Cenazenin yüzü örtülmeden önce yakınlarının cenazeyi görmesi sağlanmakta ve cenazenin yakınları ölünün göğsüne ölen erkekse tek renkli, sade baş örtüsü; ölen kadınsa türlü renklerde ve desenli baş örtüsü olan yağlık atmaktadırlar. Katılımcılar bu yağlıkları ölenle helalleşmek amacıyla atmaktadırlar.

Cenazenin yıkanıp kefenlenmesinin ardından cenaze törenine geçilmektedir. Nergizlik köyü Tahtacılarının cenaze namazlarını diyanet tarafından atanan hocaları kıldırılmaktadır. Geçmişte köylerinde medreseye giderek Kur’an okumayı, cenaze işlemlerini yapıp cenaze namazı kıldırılmayı öğrenmiş ve cenaze namazı kıldırılan Tahtacı hocaların bulunduğunu ifade eden katılımcılar, bu hocaların artık bulunmayışından dolayı cenaze namazlarını diyanetin hocalarının kıldırıldığını ifade etmektedirler (K2, K3, K6, K8, K11, K13). Cenaze namazı, mezarlığın dışında musalla taşının olduğu üstü kapalı mekânda, Sünni gelenekte olduğu gibi kılınmaktadır. Cenaze namazının kılınmasının ardından helallik alınmaktadır.

Namazı kılınan cenaze mezarlığa kadar omuzlara alınıp götürülmektedir. Cenaze omuzlara alınmadan önce üç defa kaldırıp indirilmekte ve her seferinde “*ya Allah ya Muhammed ya Ali*” denilmektedir. Ölen kişi genç bir kızsı tabutun üzerine gelinlik, çeyizlik eşyalar; ölen genç bir erkekse tabutun üzerine bayrak konulmaktadır. Tabutun ya da salın götürülmesi sırasında topluca ‘*Allah rahmet eylesin*’ denilmekte buna karşılık olarak da cenazenin geçtiği yerde bulunanlar ‘*Allah rahmet eylesin diyenin akıbeti hayır olsun*’ karşılığını vermektedirler. Cenazenin götürülmesi sırasında dikkat edilmesi gereken birtakım kurallar bulunmaktadır. Bunlardan biri cenazenin önünden hiç kimsenin yürümemesi ve cenazenin önünün kesilmemesidir. Bu kuralın tek istisnası cenazenin genç olması durumunda tabutun biraz önünde bayrak taşınmasıdır. Cenazenin önünde taşınan bayrak kuru bir dala asılan kırmızı renkli bir yağlıktan oluşmaktadır (K3). Cenazenin taşınması ritüelindeki bazı uygulamalar, köy mezarının yerinin değiştirilmesi nedeniyle günümüzde değişime uğramıştır. Sosyal hayattaki gelişmelere paralel olarak cenaze köyden mezarlığa araçlarla taşınmakta böylelikle cenaze önünde bayrak taşıma gibi sembolik eylemler gerçekleştirilmemektedir.

“*Millet cenazeyi omuzlamadan bir de gene gencise cenaze bir çocuğun eline bir guru dal verilir, yaş olmaz amma o guru dala bayrak ideller, eskiden bayrak ne nereden bulucan gırmızı yağlık idellerdi bir çocuğun, gencin eline verillerdi. O da dışırdı cenazenin böğründe çok önünde gitmez. Şimdi yağlık itmiyolar. Zaten arabaynan dışındığından*” (K4).

### 3.1. Defin Ritüeli

Nergizlik köyü Tahtacıları cenazelerini gömmeden önce mezar yerini belirleyip belli ritüellerle birlikte mezar yerini kazmaktadır. Ölüm olayı gerçekleştiğinde cenazenin üzerinde boyunun ölçüldüğü ip mezar kazıcılara verilmektedir. Mezar kazıcıları bu ipi doğu-batı yönünde uzatarak önce mezarın baş tarafına gelen kısmına “*ya Allah*”, ardından mezarın ortasına gelen bölümüne “*ya Muhammed*” ve son olarak da mezarın ayak kısmına gelen bölümüne “*ya Ali*” denilerek üç defa kazma vurup ipleri kesmektedirler. Bu ipler mezar kazımı sırasında toprakla birlikte karışıp mezarın içinde kaybolmaktadır (K6). Geçmişte mezarı köyden gönüllüler kazarken günümüzde mezar gelenekten gelmeyen kişilere ücret karşılığı kazdırılmaktadır. Bu durumda topluluktan olmayan mezar kazıcılarının “*ya Allah ya Muhammed ya Ali*” sembolik sözlerini söylemediği tespit edilmiştir. Mezar kazıcıları ölen kadınsa mezarı göğüs hizasına kadar, ölen erkekse göbek hizasına kadar kazmakta ve mezarın kible bölümüne *sapıtma* adı verilen bir oyuk oymaktadırlar.

*“Mezari gazarken bir de sapıtma yapılır. Gibleye doğru oyallar mezarın içini. Şimdi gazdın en alta geldi, en dabana geldiğinde güney tarafını içe doğru gibleye doğru oyarsın ona sapıtma denir. Cenazeyi de oraya doğru yaklaşıdırıllar zaten gömerken”* (K5).

Mezarın kazılmasıyla birlikte mezarın tabanına bir sıra mersin ağacının dalı serilmektedir. Bu dalların üzerine ise cenaze yakınlarının hazırlanmış olduğu yatak serilip baş bölümüne yastık konulmaktadır (K1, K2, K5, K7, K15). Tüm bu hazırlıklar tamamlandıktan sonra cenaze, yakınları tarafından mezara indirilmektedir. Cenazenin yakınlarının cenazenin yüzünü son kez görmeleri için cenazenin yüzü açılmaktadır. Cenaze yakınlarından biri cenazenin gözüne ve ağzına toprak serpmektedir. Katılımcılar bu ritüelin günümüzde çok fazla uygulanmadığını belirterek bu ritüelin yapılma amacını şöyle anlamlandırmaktadırlar:

*“Gözüne toprak gollar, gözünü toprak doyursun deyi. Bu gelenek şimdi galmadı. Dünyadan doyumlu getsin deyi. Gözü dünyada galırmış, insanoğlu doyumsuz olduğundan gözünü toprak doyursun deyi yapılarız şimdi galmadı bu. Şimdi yakınları son kere görsün deyi yapılyo”* (K1).

Bu işlem gerçekleştirildikten sonra cenazenin en yakınları ve kirvesi ölenin yüz ve göğüs kısımlarına yağlık atmaktadırlar. Ölümün gerçekleştiği anda da yapılan bu ritüel gömme sırasında da gerçekleştirilmektedir. Katılımcılar bunu ölenle geride kalanların helalleşmesi adına yaptıklarını belirtmektedirler (K1, K2, K5). Ölenin

üzerine yağlık atma ritüeli önceleri sadece kadın mevta için yapılırken günümüzde her ölen için gerçekleştirilmektedir. Kimi katılımcılar bu uygulamanın sadece kadına yapılması gerektiğini (K13, K15) ifade etmektedirler. Önceleri ölenin cinsiyetini gösteren bir uygulama olan ölü üzerine yağlık atma ritüeli günümüzde ise ölenle helalleşme ritüeline dönüşmüştür. Ölenle son helalleşmenin ardından cenazenin yüzü kapatılmakta ve üzerine mevsimine göre uygun bir örtü örtülmektedir.

Katılımcılardan elde edilen verilere göre Nergizlik köyünde ölü gömülürken ölüyle birlikte birtakım eşyalar da ölüne yanına gömülmektedir. Kefenleme bölümünde aktarıldığı üzere Nergizlik köyü Tahtacıları ölülerini kıyafetler giydirerek gömmektedirler. Bunun yanında ölen kişinin sağlığında sevdiği eşyalar varsa bunlar da defin sırasında ölüne yanına konulmaktadır. Ölen kişi sağlığında yanına gömülmesini istediği nesnelere ilgili bir vasiyette bulunduyorsa bu yerine getirilmektedir. Araştırma alanında “*amanat atmak*” olarak adlandırılan bu durum yapılması gereken bir görev olarak kabul edilmektedir. Bu anlamda cenazenin yanına isteğe göre para (K3), sağlığında kullandığı ve sevdiği herhangi bir eşya (K7), özlemini gidermek adına çocuk ya da torunlarının bir kıyafeti (K6), genç ölmüşse eşinin saçından kesilmiş bir parça (K4, K6) cenazeye birlikte mezara konulmaktadır. Mezara eşya konulması ritüeline eski Türklerin defin ritüellerinde de rastlanmaktadır. Eski Türkler ölenin cinsiyetine, yaşına veya toplumsal statüsüne göre ölen kişinin yanına çeşitli eşyalar koymaktadırlar (Tryjarski, 2011: 294). Araştırma alanında ölenin yanına çeşitli eşyalar koyma uygulaması günümüzde de devam ettirilen bir uygulamadır.

Mezarın içine konulması gereken eşyalar konulduktan sonra cenazenin yatırıldığı yere toprak girmemesi için cenazenin üstü kuzey-güney yönünde çaprazlamasına “*sapıtma tahtası*” olarak adlandırılan tahtalarla kapatılmaktadır. Mezarın üstü kapatıldıktan sonra toprak atma işlemine geçilmektedir. Araştırma alanında mezara kazmayı ilk vuran kimse, ilk toprağı da o atmaktadır. Toprağı atacak olan kişi mezara üç kürek toprak attıktan sonra küreğı yere bırakır, ondan sonra toprak atacak olanlar da sırasıyla üçer kürek toprak atarak bu görevlerini yerine getirirler. Erkekler kürekle toprak atarken kadınlar avuçlarıyla üç defa toprak atarak ölüyle helalleşmektedirler (K6, K7). Mezarın üstüne toprak atma işlemi bittikten sonra mezarın baş ve ayak ucuna tahta dikilmekte ve kefenden çıkarılan ip, baş ve ayak tahtası arasına gerilmektedir. Nergizlik köyünde “*yıl ipi*”, “*gergi ipi*” ya da “*sal ipi*” olarak adlandırılan ve ölüne eşyalarından kesilen kumaşların düğümlendiği bu ip bir yıl içinde gerçekleşmiş bir defin durumunu sembolize etmektedir. Tahtacı mezarlarının karakteristik bir özelliği

olan ve başka bölgelerdeki Tahtacılar tarafından “yel ipi” olarak da adlandırılan bu ip Kehl’e (1995) göre bu dünyadan öbür dünyaya geçişi gösteren kozmik bir yolun sembolüdür. İp üzerindeki renkli kumaş parçaları ise ruh kuşlarını temsil etmektedir. Türk ve Moğol milletlerinde ölümden sonra insan ruhunun kuş görünümünde bedeni terk ettiği inancı bulunmaktadır. Tahtacıların mezarlarına gerdiği yel bayrağının köklerinin de bu inancın günümüze yansması olarak değerlendirilebilir (Kehl, 1995: 112).

#### 4. Nergizlik Tahtacılarında Ölüm Sonrası Ritüelleri

##### 4.1. Ölüyü Anma Ritüelleri

Toplumlar ölmüş olan üyelerini belli aralıklarla anmaktadırlar. Ölülerini anma ritüellerinin asıl amacı geride kalanların ruhsal açıdan rahatlamasına yöneliktir. Bu törenlerin yapılması anma ritüellerine katılanların üzerinde güven verici bir etki yaratmaktadır. Nitekim ölüyü anma ritüellerine katılanlar kendilerinden önce ölenler için yaptıklarının, kendileri öldükten sonra da kendilerine yapılacağını bilincini taşımaktadırlar. Bu yönüyle ölüleri anma törenleri ölümün bir son olmadığını provasına dönüşmektedir (Bauman, 2018: 78).

Nergizlik köyü Tahtacıları ölüm olayı gerçekleştikten sonra ölülerini belli aralıklarla ölen bireyin ardından yemek vererek anmaktadırlar. Ölen bireyin ardından ölenin ruhu için defin olayının gerçekleştiği gün yas yemeği, üçüncü gün üç yemeği, yedinci gün yedi yemeği, kırkıncı gün kırk yemeği ve ölüm olayının üzerinden bir yıl geçmesiyle yıl yemeği verilmektedir.

Araştırma alanında cenazenin defnedildiği gün “yas yeri” yemeği verilmektedir. Yas yeri yemeği hazırlanış zamanı ve yemeğin içeriği bakımından Nergizlik köyünde yaşayan Tahtacıları çevreden ayıran bir özelliğe sahiptir. Yas yeri yemeğinde bazı yiyeceklerin tüketilmesi yasaklanmıştır. Bu yiyecekler arasında et, yumurta, yoğurt, soğan ve acılı yiyecekler bulunmaktadır. Katılımcılar bu gıdaların her birine belirli sembolik anlamlar yüklemektedirler. Buna göre et, keyif verici ve ölünün etini anımsatması (K7, K9, K13) niteliğiyle; yoğurt, yas yerinde olanlar arasına soğukluk sokabileceği (K1, K9) düşüncesiyle; yumurta, canlı olarak kabul edildiğinden (K9); acı yiyecekler, acıyı anımsatması (K2, K9) nedeniyle yas yerine getirilmeyen yiyeceklerdir. Yas yerinde et yenilmemesi kuralı bulunmasına rağmen ölen talibin musahipli olması durumunda bu yasak yas yerine gelmiş musahipli talipler için geçerli olmamaktadır.

Araştırma alanında musahipli bir bireyin ölümü üzerine ölenin ayak ucunda horoz ve kapının eşiğinde koç kurban edilmektedir (K5). Yas yerinde bu kurbanın etlerinden sadece musahipli olan bireyler yiyebilmektedir (K8). Ancak araştırma alanında günümüzde musahipli birey kalmadığı için bu uygulama gerçekleştirilmemektedir.

Yas yeri yemeğinin yapılma zamanı da belirli kurallara bağlanmıştır. Buna göre yas yerine götürülecek olan yemekler yerler mühürlenmeden yani güneşin batış zamanından önce yapılmalıdır (K1, K3). Belirli zaman aralığında yapılmış yemekle birlikte yas yerine gelen her hane yanlarında sofralarıyla birlikte üç ekmek getirmektedirler. Yas yeri yenildikten sonra yemeklerin getirildiği kapların kaba bulařđı yas yerinde yıkanmadan alınmakta, yas yerine getirilen üç ekmekten biri sofraya sarılarak tekrar eve götürülmektedir. Bu yemek kapları evin dışında ters çevrilerek, ekmek de sofraya sarılı olarak evin dışında bir gün bekletilmektedir. Bu kurallara uyulmadığı takdirde köyden bir ölüm olayının daha gerçekteleceğine inanılmaktadır (K17). Yörede ölünün elbisesine soyka denilmekte ve soykalar yıkanıp serilmek durumunda kalınırsa ters çevrilerek serilmektedir. Bu durum bir benzeme büyüüdür. Kişi ters döndüğu yani hayattan ölüme geçtiği için ölen kişinin elbiselerinin de aynı duruma getirilmesi gerekmektedir. Yemek kaplarının ters çevrilmesi ritüeli de aynı anlama gelen bir uygulamadır.

Yas yeri yemeği; yemeğin hazırlanış biçimi, yemeğin hazırlanış vakti ve yemek sonundaki davranış biçimleriyle içerisinde birçok sembolü barındıran bir ritüel yemeği olma özelliğindedir. Yas yeri yemeğiyle sosyal grup bir araya gelmekte ve yalı ailenin acısı bir nebze azaltılmaktadır.

Ölüyü anma ritüellerinden “ölünün üçü” araştırma alanında günümüzde de devam ettirilen bir uygulama olup diğer anma ritüellerine göre katılımın az olduğu bir yemektir. Üç yemeğinde ölünün ruhu için herhangi bir yemeğin yapılıp dağıtılması söz konusuyken bu yemekte herhangi bir yasak veya kurban kesme zorunluluğu bulunmamaktadır (K2, K14). Tahtacı kültüründe üç yemeğinden sonra ölenin ruhunun akrabalarının ruhuyla bir araya geleceği inancı bulunmaktadır (Selçuk, 2005: 213). Üç yemeğine benzer bir şekilde ölünün yedisi de araştırma alanında günümüzde devam ettirilen bir uygulamadır. Üç yemeğinde maddi imkânı olanlar Cebrail (horoz) ve koç kurban edip bundan yemekler yapmaktadırlar. Ancak bu zorunlu değildir. Üç yemeğinde olduğu gibi yedi yemeğinde de herhangi bir yemeğin yapılıp dağıtılması söz konusudur. Tahtacı kültüründe yedi yemeğinin ardından cenazenin kefeninden kurtulacağı inancı bulunmaktadır (Selçuk, 2005: 213).



Ölüm olayının üzerinden kırk gün geçtikten sonra ölünün kırkı yapılmaktadır. Ölünün kırkında kurban kesme zorunluluğu bulunmaktadır. Bu kurbanlardan önce Cebrail olarak isimlendirilen horoz, ardından ise bir koç kesilmektedir. Kesilecek olan kurbanların niceliği bu ritüele katılacak olanların sayısına göre değişebilmektedir (K8, K11). Tahtacı kültüründe ölenin ruhunun kırk gün boyunca sıkıntıda beklediği, kırk yemeği verilerek ölenin ruhunun sıkıntılardan kurtulduğu inancı dolayısıyla kırk yemeğinin verilmesine özen gösterilmektedir (Selçuk, 2005: 213). Ölüm olayının üzerinden bir yıl geçtikten sonra ölenin yılı yapılmaktadır. Ölenin yılında yapılan ritüel, kırkında yapılan ritüelle aynı olmakla birlikte yapılması zorunlu değildir. Araştırma alanında mezarın yenilenmesi için ölünün yılının beklenmesi, bu ritüelin de yapılmasına özen gösterilmesini doğurmaktadır.

#### 4.1.1. Dardan İndirme (Kırk Yemeği)

Nergizlik köyü Tahtacıları, ölüm olayından kırk gün geçtikten sonra ölünün dardan indirilmesi ritüelinin yapılmasını zorunlu olarak görmektedirler.

Alevi inanç sisteminde beklenmedik bir şekilde ve zamanda ortaya çıkan, periyodik ve takvimsel olarak tekrarlanma özellikleri olmayan birçok kriz ritüeli bulunmaktadır. Alevi inanç sisteminde bu ritüellere önlem ya da korunma amaçlı başvurulmaktadır. Bu ritüeller ortaya çıkma ihtimali yüksek olan krizlere karşı bir önlem alma ve doğabilecek herhangi bir sorundan korunma amacıyla gerçekleştirilmektedir. Bu kriz ritüellerinden biri de “*Dardan İndirme Cemi*” ya da “*Dar Kurbanı Cemi*” adlı cem ritüelleridir. Bu cem, ölen bireyin ardından gerçekleştirilen ve doğrudan ölenin geride kalan yakınlarını da ilgilendiren herhangi bir takvime bağlı olmayan bir ritüeldir (Akın, 2017: 58).

Geleneksel cem ritüellerini gerçekleştiren Alevi topluluklarında Dar Kurbanı Cem ritüeli adıyla bilinen bu ritüel, musahipli bir Alevi bireyin yol kardeşleriyle helalleşmesi amacıyla yapılmaktadır. Dolayısıyla musahibi olmayan bir bireyin Dar Kurbanı Cemi yapılmamaktadır. Aynı zamanda musahipli olup düşünün ilan edilmiş bir talibin de Dar Kurbanı Cemi yapılmamaktadır. Dar Kurbanı Cemi cenazenin defnedilmesinin üstünden kırk gün geçtikten sonra yapılmaktadır. Gelenekte ölen musahipli her bir Alevi birey için Dar Kurbanı Cemi yapma zorunluluğu bulunmaktadır. Dar Kurbanı Cemi'nin yapılabilmesi için en az bir hayvanın kurban edilmesi gerekmektedir (Ersal, 2016a: 449-450). Dardan indirme cemi Alevi inançlı topluluklarda yerine getirilmesi gereken önemli bir cem olarak görülmektedir. Bunun nedeni ise dardan indirme cem

ritüeli vasıtasıyla ölen ile topluluktaki canların helalleşmesinin sağlanmasıdır. Bunun yapılmaması durumunda ölü yakınlarının kul hakkına riayet etmedikleri düşünülmekte ve ölü yakınlarının yolun gereklerini yerine getirmediklerini inanılmaktadır (Coşkun, 2013: 277).

Araştırma alanında dardan indirme ya da kırk yemeği, ölüm sonrası ritüelleri arasında çok önemli bir yer işgal etmektedir. Kırk yemeği ölen bireyin yakınları tarafından verilmesi zorunlu bir yemek olarak görülmektedir. Nergizlik köyünde dardan indirme ölen tüm Tahtacı bireyler için icra edilmektedir. Ölenin kırkının yapılabilmesi için musahipli ya da ikrarlı olma şartı bulunmamaktadır. Bunun nedeni ise araştırma alanında günümüzde musahiplik geleneğinin ve ikrar verme ritüellerinin olmamasıdır. Tüm bu nedenlerle Nergizlik köyünde dardan indirme cem ritüeli, ölünün kırkı yemeğine dönüşmüştür. Ölünün kırkının yapılabilmesi için Hacı Emirli Ocağından bir ocakzadenin bulunup ocakzadenin süpürge, el suyu ve sofrta hizmetlerini yapan hizmet sahiplerine hayırlı verilmesi zorunluluğu bulunmaktadır.

Kırk yemeğinde mutlaka kurban kesilmektedir. Bu kurbanlardan öncelikle Cebrail kurbanı, ardından koç kesilmektedir. Horoz kesilmediği takdirde kırk yemeğinin kabul edilmeyeceğine dair inanç bulunmaktadır. Katılımcılar önce horoz kurban edilmesinin nedenini şöyle anlamlandırmaktadırlar:

*“Nuh peygamberin gemisi Demirgazığin başına oturduğunda Demirgazığin başında ötmüş horoz ondan önce o gurban edilmiş” (K2).*

Cebrail, Alevi inanç sistemine göre kurbanın delili sayılmaktadır. Hazreti Muhammet Miraç’a çıktığında ona dört büyük melekten biri olan Cebrail’in eşlik ettiğine inanılmaktadır. Bu bakımdan Cebrail, Alevi inanç sisteminde bir rehber yani yol göstericidir. Hakk’a ulaşmanın yolu Cebrail’den geçmektedir. Bu bakımdan Hak için kesilen kurbanların delili de Cebrail olarak adlandırılan horoz kurbanı olmaktadır (Ersal, 2016a: 235-236).

Horozun tığlanması ardından koç tığlanmaktadır. Kesilen kurbanların ölünün yolda olduğuna şahitlik edecek olmasından dolayı kurban kemiklerinin tam olmasına özen gösterilmekte, kurbanın kemikleri kırılmamaya çalışılmaktadır (K9).

Kurbanlar kesilip yemekler hazırlandıktan sonra dardan indirmenin yapılacağı mekân hazırlanmaktadır. Bu mekânda dede ve dede soylu bireylerle birlikte genellikle yetişkin erkek bireyler bulunmaktadır. Geri kalan kişiler evin içinde ve dışındaki müsait

yerlere kurulan sofraların etrafında beklemektedirler. Dede ve halkada bulunanların hazır olmasıyla birlikte araştırma alanında “*ortayı çalmak*” olarak adlandırılan ve geleneksel yapıda “*car hizmeti*” olarak adlandırılan süpürge hizmetine geçilmektedir. Süpürgeci eline çam dallarından yapılan bir süpürge alarak meydana çıkmaktadır. Meydana çıkan süpürgeci, öncelikle dedenin önünde niyaz etmektedir. Ardından önce darda durup dedenin izniyle birlikte dedenin önünü “*ya Allah ya Muhammed ya Ali*” diyerek üç defa süpürmektedir. Yer süpürüldükten sonra süpürge koltuğunda dara duran süpürgeciye dede “*Allah, Allah, Allah. Darın dar olsun, yüzün ak olsun, hizmetin kabul olsun, Şab-ı Merdan yardımcın olsun.*” diyerek duasını vermektedir.

Süpürge hizmeti manevi temizliği temsil eden bir hizmet olup bu hizmetten sonra meydanın manevi olarak temizlendiği kabul edilmektedir. Süpürge hizmeti aynı zamanda bir sonraki hizmetin yapılabilmesi için bir hazırlık aşamasıdır (Ersal, 2016a: 215).

Süpürge hizmetinden sonra icra edilmesi gereken diğer bir hizmet ise el suyu hizmetidir. Bu hizmet kırk yemeğinde sofraya kurulmadan önce gerçekleştirilmekte, hizmetin sahibine “*sucu*” adı verilmektedir. Sucu elindeki su kabıyla birlikte dardan indirilmenin gerçekleştirileceği mekâna girerek önce ocağa su damlatılmaktadır. Ancak katıldığımız ve dardan indirilmenin gerçekleştirildiği hiçbir mekânda ocak olmadığı için ocağa dökülmesi gereken su ya sobanın içinde damlatılmış ya da klimanın altındaki bölüme damlatılmak suretiyle bu uygulama gerçekleştirilmiştir. Ocağa su damlatıldıktan sonra önce dedenin, ardından dedenin sağında ve solunda bulunan dede soylu bireylerin ellerine su dökülmektedir. El suyu hizmeti dedenin sağından başlamak suretiyle halkada bulunan tüm bireylerin ellerine birkaç damla su dökülerek devam ettirilmektedir. El suyu hizmetinde eller tamamen yıkanmamaktadır. El suyunun buradaki amacı manevi temizliktir. El suyu hizmetçisi halkada bulunanların hepsinin ellerine su döktükten sonra elinde bulunan su kabı ve omzuna attığı havluyla birlikte meydana çıkıp dara durmaktadır. Dede “*Allah, Allah, Allah erenlerin yunağı pak ola, sırlar daim ola, günablar affola, Selman-ı Pak efendimizden şefaata ola. Nutuk bizden nefes bizden ola. Gerçeğe hü müimine ya Ali.*” diyerek el suyu hizmetini yapan hizmetçiye duasını vermektedir. Sucu, hizmeti bittikten sonra elindeki su kabını, tepsiyi ve havluyu uygun bir yere bırakarak tekrar meydana gelip dara durmaktadır. Dede “*Allah, Allah, Allah. Hizmetin saf ola, erenlerin imanı pak ola, Seyyid-i Selman’ın geçmiş kerameti üzerine ola, gerçeğe hü.*” diyerek duasını verir ve hizmeti biten hizmetçi yerine geçmektedir.

El suyu hizmeti yapıldıktan sonra dede soylu ocakzade sofranın kurulmasına müsaade etmektedir. Sofrayı ya bu işleri bilen bir talip ya da kırk yemeğini veren ev sahibi kurmaktadır. Eğer ev sahibi Hacı Emirli sülalesinden bir bireyse ocaklı aileden olması nedeniyle sofrayı kuramamaktadır. Araştırma alanında dardan indirmede gerçekleştirilen süpürge, el suyu ve sofrta hizmetlerini sadece talip topluluğundan bireyler yapabilmektedir (K5, K17). Kırk yemeğinde sofrta önce dedenin önünde kurulmaktadır. Sofracı dedenin önüne sofrayı kurduktan sonra dede hayırlı vermektedir.

“Allah, Allah, Allah diyelim. Geldi rıza lokması Hak verdi, biz yiyelim. Nimeti Celilullah, bereketi Halilullah. Şefaata eyle ya Resulullah. Erenler sofrası pırlar lokması geldi. Arta eksilmeye, taşta dökülmeye. Yiyenlere helal, getirenlere delil ola. Hakk’a yürüyen canımızın ahret azığı ola. Lokma sahibinin lokması, kurban sahibinin kurbanı Hakk’ın dergahına yazıla. Kazanıp getireni, pişirip yedireni Hak saklaya, Hızır bekleye. Bir daha ağrı, acı, elem, keder görmeye. Yüce Allah cümlemize sağlık, huzur, mutluluk vere. Gökten hayırlı rahmetini, yerden hayırlı bereketini eksik etmeye. Üçler, beşler, yediler, on iki imamalar, on dört masum paklar, on yedi kemerbestler, Kırklar, gaip erenler, evliyalar, Hızır Aleyhisselam, bozatlılar, Gani Baba, ceddin Sultan İbrahim Baba yüzü suyu hürmeti için. Pirim Ali, Hünkâr Hacıbektaş Veli yüzü suyu hürmeti için Hakk’a yürümüş olan canımıza şefaata eylesin. Menziline, makamını cennet eylesin. Duası bizden kabulü Allah’tan, şefaati Muhammed Mustafa’dan. İtaati Şah-ı Merdan Ali’den ola. Gerçeğin demine hüü ya Ali.”

Dede hayırlıyı verdikten sonra kırk yemeğini veren cenaze sahibine horozun döşünden, sağ bacağınan ve koyunun döşünden bir lokma yaparak yedirmektedir. Daha sonra dede horozun döşünden, horozun bacağınan ve koyunun döşünden birer lokma alıp yemeği başlatmaktadır. Dede yemeğe başlamadan kırk yemeğinde bulunanların yemeğe başlaması mümkün değildir. Yemek boyunca dedenin olduğu mekânda su içilmemektedir. Dede, İmam Hüseyin’in susuz olarak şehit düşmesinden dolayı su içilmesinden kaçınıldığını belirtmektedir (K8).

Yemekler bitirilip sofradaki yemekler kaldırıldıktan sonra halkada bulunanlar sofranın ucundan tutmak suretiyle sofraya niyaz etmektedirler. Ardından dede son sofrta duasını vermektedir.

“Allah, Allah, Allah, Allah diyelim. Geldi Ali sofrası, destur şab diyelim. Dolsun, taşmasın; yensin, eksilmesin. Üçler, beşler, yediler, on iki imamlar, on dört masumlar yüzü suyu hürmetine; Pir Sultanların, Abdal Musaların yüzü suyu hürmetine milletimizi, devletimizi, silahlı kuvvetlerimizi iç ve dış düşmanlardan koru ya Rabbi. Ya Rabbi bu dünyayı da hastalıklardan kurtar, onu da sen yarattın. Ya Rabbi Hasan, Hüseyin’in yüzü suyu hürmetine; on iki imamların yüzü suyu hürmetine, Fatma Anamızın yüzü suyu hürmetine; dünyadan gelmiş geçmiş erenlerin, iyi kimselerin yüzü suyu hürmetine; ilk peygamberden son peygambere kadar gelmiş geçmiş bütün peygamberlerin yüzü suyu hürmetine; kurban gönderdiğin Hazreti İsmail’in yüzü suyu hürmetine; üstadımız Ali pirimiz Hünkâr Hacı Bektaş Veli’nin yüzü suyu hürmetine yemeğimizi kabul eyle, soframıza Halil İbrahim bereketi ver. Gerçeğe hü ya Ali.”

Sofra duasının ardından sofralar toplanmaktadır. Peşinden sofranın kurulmadan önce yapıldığı gibi tekrar el suyu hizmeti yapılmaktadır. El suyu hizmeti bittikten sonra hizmet sahibine dede, duasını vermektedir. “Allah, Allah, Allah. Hizmetlerin saf ola, kazançlı bol ola, erenlerin imanı pak ola, Fadime Anamız şefaatin ola, Hünkâr Hacı Bektaş Veli duacın ola, gerçeğe hüü ya Ali.” Duanın ardından dede, elini öperek elinden niyaz almaktadır. El suyu hizmetçisi ise yere niyazda bulunarak hizmetini tamamlamış olmaktadır. Bu hizmetlerden sonra dardan indirme ritüelinden önce çıkarılmış olan çoraplar giyilebilmekte ve ritüel boyunca içilmeyen su içilebilmektedir.

Nergizlik köyü Tahtacıları, dardan indirme ritüelini ölümden sonra ölen kişi adına yapılması gereken bir ritüel olarak görmektedirler. Dardan indiriminin yapılmaması halinde ölenin ruhunun azap içinde olacağına dair bir inanç bulunmaktadır (K2, K5, K8, K17). Aynı zamanda araştırma alanında Aleviliğin yola girmedeki temel unsurlarından ikrar verme ve musahip olma ritüellerinin olmaması katılımcıların Alevi kimliklerini ölüm ritüelleri üzerinden anlamlandırmalarında etken olmaktadır. Nitekim Aleviliğin temel ibadeti olan cem ve cemde yürütülen hizmetlerden süpürge, el suyu ve sofranın hizmetleri günümüzde sadece dardan indirme ritüelinde uygulanmakta ve bunlar cem ibadetinin bir parçası olarak yaşatılmaya devam ettirilmektedir.

#### 4.2. Mezar Ziyareti Ritüeli

Hayatın geçiş dönemlerinden sonuncusu olan ölüm, istenmeyen bir duruma geçişi ifade etmektedir. Bu nedenle halk kültüründe ölüm, korkulan ve çoğu zaman da adı ağza dahi alınmak istenmeyen bir olgudur. Ölümün korkutucu olması onun etrafında birçok inanç ve uygulanmanın doğmasına neden olmuştur. Bu anlamda ölümü anımsatan mekanlar, bir nevi kutsal alan değerini görmektedir. Bu

mekanlardan biri mezarlardır. Mezarlar atalar kültüyle de anlam kazanarak birtakım uygulamaların gerçekleştirildiği yerler olmuştur. Bu uygulamalardan bazıları ölüm sonrası gerçekleştirilmektedir ve bunlardan biri mezarlık ziyaretidir (Karakaş, 2020: 27). Tahtacı Alevilerinde de ölüm odaklı birçok ritüel bulunmaktadır. Bu ritüellerden bir kısmı ölüm olayından sonra mezarlık başında gerçekleştirilmektedir. Çanakkale Ayvacık Uzunalan köyü Tahtacıları mezarlık ziyaretlerini gerçekleştirirken ölünün sağlığında sevdiği meyve ve içecekleri mezarlığa götürüp kabrin üstüne bırakmaktadırlar. Özellikle mezarda yatan birey sağlığında içkiyi seviyorsa o kişinin mezarı başında içki içilip her kadehte mezara da bir miktar içki dökülmektedir (Ersal, 2016b: 141). Nergizlik köyünde Tahtacıların en önemli ziyaret yeri köyün mezarlığıdır. Katılımcılar belirli zamanlarda köy mezarlığını ziyaret ederek mezarlık etrafında çeşitli ritüelleri gerçekleştirmektedirler. Mezarlık ziyareti ölüm olayından sonra yapılmakla birlikte bayram arifelerinde de yapılmaktadır. Bayram arifesinde gerçekleştirilen mezar ziyareti toplu yemeklerin yendiği bir ritüel olarak görülmektedir.

Arife günü öğlene doğru Tahtacı topluluğu mezarlarını ziyaret etmektedirler. Öncelikle her aile kendi yakınlarının yattığı mezarları temizleyip mezar taşına yeni aldıkları yağlıkları bağlamaktadırlar. Mezar taşına bağlanan yağlık ölen yakınlarla getirilmiş bir hediye anlamı taşımaktadır. Mezar üzerinde yapılması gereken mezara su dökme, mezarın üzerine murt yaprağı ya da mevsimine göre türlü çiçekler koyma ve yağlık bağlama uygulamaları yapıldıktan sonra mezar etrafına sofralar serilmektedir. Mezarlığa gelen her aile mensup olduğu sülaleden diğer ailelerle birlikte bir bölük oluşturup sofralarını birleştirmektedirler. Öyle vakti serilen ve birleştirilen bu sofralarda belli sembolik yiyecekler yenilmektedir. Bu sembolik yiyeceklerin başında “kömbe” gelmektedir. Mezarlık etrafına serilen sofralarda birçok farklı yiyecek bulunmasıyla birlikte kömbe olmaksızın sofraya kurulamamaktadır. Kömbe araştırma alanındaki Tahtacılar için ritüelik bir yemektir. Kömbenin kesilip dağıtılmasında belirli kurallar bulunmaktadır. Bunların başında kömbenin elle bölünüp dağıtılması gelmektedir. Dolayısıyla kömbeye bıçak vurulamamaktadır.

*“Bir de bizim arife günleri mutlaka yemeğimiz olur. Arife günü bütün millet mezarlığa toplanır, mezarlıkta duasını yapar ziyaretini eder. Ondan sonra mezarlığın kenarındaki boş yerlere herkes getirdiği örtülerini serer. Mezarlıkta yatan yakınlarımızın canı için orada yemek veririz. Orda da genellikle kuru yemekler olur pasta olur, börek olur, çörek olur işte sarma dolma olur. Ama illaki olmazsa olmaz diyeceğim kömbemiz olur mutlaka, kömbe olmazsa olmaz. Kömbeyi de öyle ne bıçağınan ne pölmek. Elimizden pölerik” (K4).*

Katılımcıların mayalı hamuru bir tepsiye yayıp üzerine susam ve biraz şeker atarak fırında pişirmeleri sonucu elde ettikleri kömbeyi, mezarlık ziyaretine gelenlere dağıtmaları atalara sunulan kansız kurban olarak değerlendirilmektedir. Mezarlık ziyaretinde kömbe, ataların ruhlarını hoş tutmak amacıyla bu kutsal mekâna gelen her Tahtacı grup tarafından pişirilip dağıtılmaktadır.

Sofra kurulan mekânda yemekler yenildikten sonra yemeğe katılanların başına şeker atılarak “saçı” yapılmaktadır. Mezar ziyareti sırasında ziyarete gelenlerin başına şeker atılması Nergizlik köyü Tahtacılarının ata ruhlarına sunduğu kansız kurbanlardan biridir. Saçı Türk dilli halklarda, bireylerin kendi çalışıp kazandıkları en kıymetli ve en kutsal ürünlerden oluşmaktadır. Saçı geleneği Şaman inançlarında da bulunmakta olup saç yapmanın amacı insanın çevresini sarmış iyi ruhları memnun etmek ve kötü ruhlardan korunmaktır (İnan, 2020: 99-102). Nergizlik köyü Tahtacılarının mezar ziyaretinden sonra mezar etrafına kurmuş oldukları sofralarda yemekler yemeleri ve bu yemekten sonra şeker saçarak saçı yapmaları ölmüş atalardan korunma ve iyilik talep etmelerinin günümüze yansımalarıdır.

## Sonuç

Bu çalışmada Nergizlik köyü Tahtacılarının hayatın geçiş dönemlerinden sonuncusu olan ölümle ilgili inanışları çerçevesinde gerçekleştirmiş oldukları ritüeller ele alınmıştır. Konu kapsamında katılımcıların ölüm öncesi, sırası ve sonrasıyla ilişkili inanışları çerçevesinde oluşturmuş oldukları ritüeller ve bu ritüellere vermiş oldukları sembolik anlamların ne olduğunu anlamak amaçlanmıştır. Çalışmanın gerçekleştirildiği Nergizlik köyü, Alevi inançlı Tahtacıların yaşadığı bir yer olup ölüme dair zengin bilgilere sahiptir. Bu anlamda katılımcılara Tahtacıların ölüm ritüellerini nasıl anlamlandırıp gerçekleştirdiklerine dair problem cümlesinden hareket edilmiştir.

Nergizlik köyü Tahtacılarında ölüm öncesinde ölümü düşündüren ön belirtiler ve kaçınmaların kültürel anlamlarının ne olduğuna ilişkin sorulan alt problem cümlesinin sonucunda, katılımcıların ölüme ilişkin anlamlandırmalarının toplumsal etkileşim sürecinde şekillendiği ortaya çıkmaktadır. Hayvanların bazı davranışları, rüyada görülenler, görünmeyen varlıkların görünüşü, yiyeceklerin ölümle ilişkili anlamlarının ölümün ön belirtisi olması bireylerin tecrübeleri sonucunda anlam kazanmaktadır. Bu tecrübeler sonucunda ölümü sembolize eden belirtileri uzaklaştırmak amacıyla birtakım ritüeller gerçekleştirilmektedir. Bireylerin sosyal etkileşim süreci içinde edinmiş oldukları tecrübeler ile sembollere verdikleri anlamlar, bazı ritüellerin yapıp

yapılmamasında 6nem taşımaktadır. Bir grup i7in ger7ekleştirilmesi gereken bir rit6el, başka bir grup i7in 6l6m getirici bir anlama sahip olabilmektedir. 6rneğin Nergizlik k6y6nde bir kadının 6l6m6 sonrasında sa7ının kınalanması araştırma alanında yaşayanların b6y6k 7oğunluğu tarafından ger7ekleştirilmesi gerektiğine inanılan bir rit6eldir. Ancak araştırma alanındaki bir aile sağlıklarında ve 6ld6kten sonra sa7larına kına yaktırmamaktadırlar. S6z konusu aile kendilerine kına yakıldığında başlarına i7inde 6l6m6n de dahil olduğu felaketlerin geleceğine inanmaktadırlar. Bu aile sa7larına kına yakmayarak 6l6mden de ka7ınmış olmaktadır. Burada anlamlandırmanın bireylere g6re farklılıklar g6sterebileceği sonucu ortaya çıkmaktadır. Aynı inan7 ve k6lt6r6 yaşayan topluluk, etkileşim s6reci i7erisinde eylemlere birbirinden farklı sembolik anlamlar y6kleyebilmektedirler. Bir grup i7in 6len Tahtacı kadınının 6b6r d6nyada tanınmasını sağlayacak bir sembol olan kına yakma uygulaması, başka bir grup i7in 6l6m getirici bir sembol anlamı kazanabilmektedir. 6l6m 6ncesine dair yapılan kimi rit6eller sosyal hayattaki değişmelere paralel olarak g6n6m6zde ya ger7ekleştirilmemekte ya da g6n6m6z Şartlarına uygun hale getirilerek uygulanmaktadır.

Nergizlik k6y6 Tahtacılarında 6l6m sırasında yapılan rit6ellerin ne olduğuna y6nelik sorulan alt araştırma problemi c6mlesinde Tahtacıların 6l6m sırası rit6ellerinin bir kısmının 6l6m6n bedeni 6zerinde bir kısmının ise 6l6m6le ilişkili mekanlar 7evresinde ger7ekleştiği sonucuna varılmıştır. Bu rit6eller 6lmekte olanın canını kolay teslim etmesi, 6lenin kadına kınalanması, 6lenin boyunun bir iple 6l76lmesi, 6l6m6n bir gece evde bekletilmesi, 6lenin yıkanması, giydirilip kefenlenmesi, cenaze namazının kılınması ve defnedilmesini de kapsayan birtakım sembolik eylemler dizisinden oluşmaktadır. Bu rit6ellerin yapılmasının odak noktasını katılımcıların inan7 temelleri, k6lt6rleri ve 6lenin cinsiyeti gibi etmenler belirlemektedir. Katılımcıların Tahtacı bir topluluğun 6yesi olmaları kendini 6l6m6n beklenmesi, 6l6m6n giydirilmesi, cenazenin defin vakti ve cenazenin g6m6lmesi sırasında cenazenin yanına konan eşyaların sembolik anlamlarıyla g6stermektedir. 6lenin cinsiyetiyle ilgili sembollerde 6lenin belli yerlerine kına yakılması, tabutun 6zerine gelinlik ve 7eyizlik eşya konulması, mezarın g6ę6s hizasına kadar kazılması 6lenin kadın olduğunu; tabut 6zerine bayrak konulması 6lenin gen7 bir erkek olduğunu, mezarın bel hizasına kadar kazılması 6lenin erkek olduğunu sembolize eden etmenlerdir. Bunların yanında mezarla ilgili rit6eller, Tahtacı kimliğini g6steren ve topluluğu 7evreden ayıran bir nitelik taşımaktadır. Mezar 6zerine 7ekilen yıl ipi bir yıl i7inde 6lm6ř bir Tahtacıyı sembolize etmektedir.



Nergizlik köyü Tahtacılarında ölüm sonrası gerçekleştirilen ritüellerin ne olduğuna yönelik sorulan alt problem cümlesi sonucuna göre topluluk, ölüm sonrasında birlikte hareket ederek geleneklerini yaşatmakta ve gündelik hayata geçişe hazırlanmaktadır. Gündelik hayata geçiş belli yasakların olduğu yas yemeğiyle başlamakta, ölünün canı için verilen üç ve yedi yemeğiyle devam etmektedir. Üç ve yedi yemeğine verilen önem günümüzde azalmışken yas yeri yemeğine verilen anlam önemini korumaktadır. Ölüyü anma ritüellerinden dardan indirme ritüeli, ölüm olayının ardından kırk gün geçtikten sonra gerçekleştirilmekte ve Nergizlik köyü Tahtacılarının kendilerini Alevi kimliğiyle anlamlandırmalarında önemli bir yer tutmaktadır. Dardan indirme ritüeline verilen anlamın önemi araştırma alanında Aleviliğin yola girmedeki temel unsurlarından olan ikrar verme ve musahip olma ritüellerinin gerçekleştirilmemesinden kaynaklanmaktadır. Kırk yemeğinde gerçekleştirilen hizmetlerden süpürge hizmeti, el suyu hizmeti ve sofrta hizmetlerinin varlığı Alevi inanç sisteminin temel ögesi cemin önemli unsurları olarak kendine dardan indirme ritüelinde yer bulabilmektedir. Katılımcıların kimliklerini anlamlandırmalarındaki bir diğer önemli ritüel, bayram arifesinde ve Hıdırellez’de gerçekleştirilen mezar ziyareti ritüelidir. Mezar ziyaretinde mezar etrafına sofrta serilip yemek yenilmesi, yemekten sonra yemeğe katılanlar üzerine saç yapılması Tahtacı topluluğunun sosyal etkileşime girmesini ve topluluğun kültürünü yaşatarak gelecek nesillere aktarmasını sağlamaktadır.

Nergizlik köyü Tahtacılarının ölümle ilgili ritüelleri geçmişten günümüze kendilerine özgü nitelikleriyle gerçekleştirilmektedir. Toplumsal değişimler ve özellikle teknolojik gelişmelerden etkilenen grubun ölüme ilişkin ritüellerinde de değişimler olmuş, kimi ritüeller de bu değişimlerden payını alarak yok olmuştur. Günümüzde uygulanmayan ölünün suyunun ırmaktan bakire bir kız tarafından getirilmesi, ölen musahipli bireyin öldüğü mekânda Cebrail ve koç kesilmesi gibi ritüellerin nasıl gerçekleştiği katılımcılar tarafından bilinmektedir. Nitekim katılımcılar yaşamlarının belli dönemlerinde bu ritüellere katılım gerçekleştirmişlerdir. Topluluğun ölümü anlamlandırma biçimi kültürel köklere sadık kalındığının göstergesidir. Ölüme ilişkin ritüellerdeki değişim ise kültürel köklere kopuş olarak görülmemekte sosyal etkileşim içinde meydana gelen olağan değişimler olarak değerlendirilmektedir.

Sonuç olarak Adana Nergizlik köyü Tahtacıları ölüme ilişkin ölüm öncesi, ölüm sonrası ve ölüm sonrasında birçok ritüel gerçekleştirmektedirler. Tüm bu ritüeller Tahtacı kültürü ve Alevi inancı çerçevesinde anlam kazanmaktadır. Ölünün bir gece bekletilmesi, ölünün kıyafet giydirilip defnedilmesi, mezarın içine ölünün

sağlığında sevdiği ve konulmasını vasiyet ettiği eşyaların konulması, mezar üzerine yıl ipi çekilmesi, yas yeri yemeği yenilmesi, dardan indirme ritüeli Nergizlik köyü Tahtacıları tarafından devam ettirilen ve topluluğu çevreden ayıran etmenler olarak değerlendirilmektedir. Ölüme dair birçok ritüel gerçekteşiren topluluk, her inanış ve ritüele belli sembolik anlamlar katmaktadır. Topluluk, her ne kadar bazı ritüelleri günümüzde gerçekteşirmese de sosyal etkileşim süreci çerçevesinde ölümlle ilgili ritüellerinin çoğunu korumakta, gerek duyulduğunda köklerinden sapmamak şartıyla toplumsal uzlaşma çerçevesinde bazı ritüellerde değişiklik yaparak varlığını ölüm ritüelleri üzerinde anlamlandırmaktadır.

## KAYNAKÇA

- AKIN, B. (2017). Alevi Cem Ritüellerinin Sınıflandırılması Sorunu ve Yeni Bir Sınıflandırma Önerisi. 9. *Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Gelenek Görenek İnançlar* (ss. 45-61). T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü.
- AKIN, B. ve BAHARLU, İ. (2022). *Erbâbü'l-Tarîk: XVII. Yüzyıl'a Ait Bir Kalenderi Erkânname*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.
- BAUMAN, Z. (2018). *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BAYAT, F. (2007). *Türk Mitolojik Sistemi II*. İstanbul: Ötügen.
- BİÇEN, H. Y. (2005). *İnanışları ve Gelenekleriyle Tahtacılar*. Ankara: Tekağaç Yayıncılık.
- ÇERİBAŞ, M. (2004). *Kadirli ve Çevre Folklorunda Eski Türk İnançlarının İzleri*, (Tez No. 145857) [Yüksek lisans tezi, Dumlupınar Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı Tez Merkezi.
- COŞKUN, N. Ç. (2013). Alevi-Bektaşî Geleneğinde Dârdan İndirme Cemi ve Bu Cemin Toplum Yaşamındaki Önemi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (65), 271-280.
- COŞKUN, N. Ç. (2013). Tahtacılar ve Tahtacı Ocaklarına Bağlı Oymakların Yerleşim Alanları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (68), 33-54.
- ÇIBLAK, N. (2005). *Mersin Tahtacıları. -Halk Bilimi Araştırmaları-*. Ankara: Ürün Yayınları.
- DUMAN, A. Z. (2019). *Aydın Yılmazköy Yöresi Tahtacılarında Geçiş Dönemleri*. (Tez No. 552815) [Yüksek lisans tezi, Uşak Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı Tez Merkezi.
- ELİADE, M. (2003). *Dinler Tarihine Giriş*. Çev. L. Arslan. İstanbul: Kabaçlı Yayınevi.
- EREN, M. (2010). Sembol Dilinin Bir Örneği Olarak Rüya: Türk Kültüründe Ölüme Yorumlanan Rüya. *Turkish Studies*, 5(4), 1074-1099.
- ERGİN, M. (1974). *Şecere-i Terâkime (Türklerin Soy Kütüğü, Ebülgazi Bahadır Han)*. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser Dizisi.
- ERGUN, M. (2015). Geleneksel Kültürümüzde Defin Kazanı. S. Sakaoğlu, M. Aça, P. Ergun (Ed.), *Aile Yazıları/8*. (s. 369-378). Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Yayınları.
- ERSAL, M. (2013). *Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminde Hiyerarşik Yapı: Çubuk Havzası Aleviliği Örneği*. (Tez No. 349167) [Doktora tezi, Ege Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı Tez Merkezi.
- ERSAL, M. (2016a). *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi: -Çubuk Havzası Örneği-*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- ERSAL, M. (2016b). Alevi İnanç Sisteminde Dem Kültü ve Dem Geldi Semahları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (77), 127-174.
- FROMM, E. (1992). *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*. Çev. A. Arntan ve K. H. Ökten. İstanbul: Arntan Yayınevi.

- GOODY, J (2018). *Mit, Ritüel ve Söz*. Çev. D. Sezgi. İstanbul: Küre Yayınları.
- İNAN, A. (2020). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Altınordu Yayınları.
- KARAKAŞ, R. (2020). Kutsal Mekânlarda Tezahür Eden Geçiş Dönemi Ritüelleri (Dicle Bölümü Örneği). B. Akın (Ed.), *Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği)-1*. Çanakkale: Paradigma Akademi.
- KARAOĞLAN, H. (2017). Ruhla İlgili İnanışlar. D. Arık ve A. H. Eroğlu (Ed.), *Halk İnançları El Kitabı*. (s. 363-382). Ankara: Grafiker Yayınları.
- KEHL, K. (1995). Tahtacı Geleneklerinde İslam Dışı Öğeler. Ç. Yetkin, G. Ercenk (Oturum başkanı), *1. Akdeniz Yöresi Türk Toplulukları Sosyo-Kültürel Yapısı (Tabtacılar) Sempozyumu Bildirileri* (ss.107-114). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- KELLEHEAR, A. (2012). *Ölümün Toplumsal Tarihi*. Çev. T. Kılınc. Ankara: Phoenix Yayınları.
- LEVY-BRUHL, L. (2020). *İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler* Çev. O. Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- NEUMAN, W. L. (2014). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*. Çev. S. Özge. İstanbul: Yayınodası.
- ÖRNEK, S. V. (1971). *Anadolu Folklorunda Ölüm*. Ankara: Ankara Üniversitesi DTÇF Yay.
- SAĞIR, A. (2017). *Ölüm Sosyolojisi*. Ankara: Phoenix Yayınları.
- SAMSAKÇI, M. (2012). Türk Kültür ve Edebiyatında Tuz ve Tuz-Ekmek Hakkı. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 36 (36), 181-199.
- SELÇUK, A. (2005). *Tabtacılar, Mersin Tabtacıları Üzerine Araştırma*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- TRYJARSKÍ, E. (2011). *Türkler ve Ölüm*. Çev. H. Er. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- TÜRKMEN, F. (1991). Batı Anadolu'da Doğumdan Ölümüne Bazı İnanmalar Üzerine. *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 5(2), 21-29.
- YAMAN, M. (2012). *Alevilikte Cenaze Hizmetleri*. İstanbul: Can Yayınları.
- YILDIRIM, A. ve ŞİMŞEK, H. (2021). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

## ÖRNEKLEMİN ÖZELLİKLERİ

- K1. Erkek, 62 yaşında, evli, orman işçisi, ilkokul mezunu.  
K2. Kadın, 62 yaşında, evli, orman işçisi, ilkokul mezunu.  
K3. Kadın, 76 yaşında, evli, ev hanımı (orman işçiliği yapmış), okuryazar değil.  
K4. Kadın, 62 yaşında, evli, ev hanımı (orman işçiliği yapmış), okuryazar değil.  
K5. Erkek, 83 yaşında, evli, emekli orman işçisi, ilkokul mezunu.  
K6. Erkek, 69 yaşında, evli, emekli orman işçisi, ilkokul mezunu.  
K7. Erkek, 78 yaşında, evli, emekli öğretmen (orman işçiliği yapmış), üniversite mezunu.  
K8. Erkek, 78 yaşında, evli, emekli orman işçisi, ilkokul mezunu.  
K9. Kadın, 68 yaşında, evli, orman işçisi, ilkokul mezunu.  
K10. Kadın, 74 yaşında, evli, orman işçisi, okuryazar değil.  
K11. Kadın, 63 yaşında, dul, orman işçisi, ilkokul mezunu.  
K12. Kadın, 41 yaşında, evli, orman işçisi, ilkokul mezunu.  
K13. Kadın, 76 yaşında, dul, ev hanımı (orman işçiliği yapmış), okuryazar değil.  
K14. Kadın, 41 yaşında, evli, ev hanımı (orman işçiliği yapmış), ilkokul mezunu.  
K15. Kadın, 59 yaşında, evli, orman işçisi, ilkokul mezunu.  
K16. Erkek, 67 yaşında, evli, dikme dede (orman işçiliği yapmış), ilkokul mezunu.  
K17. Erkek, 69 yaşında, evli, emekli orman işçisi, lise mezunu.

## PAZARCİK BÖLGESİ ALEVİ VE BEKTAŞİLERİNDE ÖLÜM ÜZERİNE YAKILAN AĞITLAR

*Laments on Death by Alevi and Bektasbis of Pazarcık Region*

### Klangelieder anlässlich des todes bei den Aleviten und Bektaschiten der Region Pazarcık

Furkan PEHLİVAN \*

Milletleri ayakta tutan ve onun sonsuza dek yaşamasını sağlayan en önemli öğeler, kültürel değerleridir. Bize düşen en büyük görev de kültürel değerlerimizin yaşatılması ve geleceğe aktarılmasıdır. İnsanlığın ortak ve onulmaz acılarının canlı ve etkileyici ifade kalıpları olan ağıt yakma geleneğimiz, binlerce yıllık ezgilerin birikimi olarak öncelikle acıyı kayda geçirmiş sonra milletin kültür dokusunu beslemiştir.

ÖZ

Bu araştırma Kahramanmaraş-Pazarcık yöresi Alevi ve Bektaşî ağıt geleneğinin özellikleri hakkında çeşitli tespitlerde bulunmayı amaçlanması bakımından önemli olup dünyadaki kültürel çalışmalara katkı sağlayacak bir kaynak olması, ülkemizin milli, manevi değerlerinin korunması ve Müzikoloji alanındaki çalışmalara katkı sağlaması, yörenin kültürel özelliklerinin gelecek kuşaklara aktarılması bakımından önemlidir. Kahramanmaraş-Pazarcık yöresi Alevi ve Bektaşî ağıt geleneği, ağıtların hikâyesi, ağıtların notaya alınması ve ağıtlara yönelik ayrıntılı özellikler hakkında çeşitli tespitlerde bulunulması, ağıt geleneğindeki durumları tespit etmektir. Araştırmanın amaçlarından biri de Kahramanmaraş-Pazarcık yöresi Alevi ve Bektaşî ağıtlarını inceleyerek, araştırarak kayıt altına almak,

---

\* M.A., Kahramanmaraş, furkan.pehlivan@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-9367-0059.

bu sayede yöredeki kültürün gelecek kuşaklara aktarılmasına imkân sağlamak, bu sayede kendi öz kültürel değerlerimizin korunmasına katkı sağlamaktır.

Araştırmada öncelikle ağıtlar hakkında genel bilgilerden bahsedilmiştir. Daha sonra ise Pazarcık'ta yaşanmış olan ağıtlardan bazılarının hikâyesi ve notası kayıt altına alınmış, eserlerin belirlenmesi amacıyla dijital ve yazılı kaynak taraması yapılmıştır. Araştırma, Pazarcık Alevi ve Bektaşi ağıtlarıyla sınırlandırılmıştır. Araştırma sürecinde, ağıt yakıcılar ve yakın çevreleri ile gerçekleştirilen kişisel görüşmeler yolu ile araştırma ayrıntılı bir şekilde aydınlatılmıştır. Yapılan araştırma ve incelemeler sonucunda; Kahramanmaraş-Pazarcık yöresi Alevi ve Bektaşilerinin kendine has özelliklere sahip olduğu, yörenin ağıt geleneğinin ülkemizdeki diğer bölgelerin ağıt gelenekleri ile benzer özellikler sergilediği, genellikle ağıtlar yakılırken enstrümentsiz, yalın ses olarak tercih ettikleri ve eserlerinde konu olarak genellikle gündelik yaşamda karşılaştıkları olayları ele aldıkları görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Alevilik, Bektaşilik, Ölüm, Yas, Ağıt, Pazarcık.

## ABSTRACT

The most crucial elements that keep nations standing and ensure their eternal existence are their cultural values. Our foremost responsibility is to preserve and pass on our cultural values to the future. Our tradition of lamentation, which consists of vivid and poignant expressions of humanity's shared and irremediable sorrows, has initially recorded the pain and subsequently nourished the cultural fabric of the nation as an accumulation of melodies spanning thousands of years.

This research holds significance in aiming to make various observations about the characteristics of the Alevi and Bektashi lament tradition in the Kahramanmaraş-Pazarcık region. It is intended to be a valuable resource contributing to global cultural studies, safeguarding our country's national and spiritual values, and making a contribution to the field of musicology while ensuring the transfer of the region's cultural characteristics to future generations. The Alevi and Bektashi lament tradition in the Kahramanmaraş-Pazarcık region involves making various observations about the stories of laments, notation of laments, and detailed features related to laments to determine their status in the tradition. One of the research objectives is to examine and document the Alevi and Bektashi laments in the Kahramanmaraş-Pazarcık region, contributing to the preservation of the local culture for future generations and thus safeguarding our cultural values.

The research begins with general information about laments, followed by documenting the stories and notations of some laments that occurred in Pazarcık. A digital and written source scan was conducted to identify the works. The research is limited to the Alevi and Bektashi laments of Pazarcık. Personal interviews with lament singers and their close circles provided detailed insights during the research process. The findings of the research and examinations reveal that the Alevi and Bektashi communities in the Kahramanmaraş-Pazarcık region have distinctive characteristics. The lament tradition of the region shares similar features with lament traditions in other parts of our country. It is observed that they generally prefer unaccompanied, simple vocals while performing laments and often address incidents encountered in their daily lives as the subject matter of their works.

**Keywords:** Alevism, Bektashism, Death, Mourning, Lament, Pazarcık.



## ZUSAMMENFASSUNG

Die wichtigsten Elemente für das Fortbestehen eines Volkes sind ihre kulturellen Werte. Unsere größte Aufgabe ist es, unsere kulturellen Werte am Leben zu halten und sie an künftige Generationen zu übertragen. Die Tradition des Klageliedes ist ein lebendiger und eindrucksvoller Ausdruck des nicht wiedergutzumachenden Schmerzes, der allen Menschen gemein ist. Als Ansammlung von Jahrtausende alten Melodien fängt diese Tradition den Schmerz ein und nährt das kulturelle Gewebe. So verhindert sie, dass tiefe Lücken in unserem Gedächtnis entstehen und wir vom Schmerz überwältigt werden, und versöhnt uns letztlich mit der Normalität des Leidens. Tausende von Herzen blühen selten vor Liebe und Freude auf, sondern vergehen meist vor Kummer und Klagen. Regen aus unbekanntem Gefilden füllt unsere Augen, während wir uns bei der Verfolgung leerer Wünsche aufreiben und unsere Existenz verzehren. Die Bedeutung dieser Studie liegt einerseits darin, dass sie darauf abzielt, die Merkmale der alevitischen und bektaschitischen Klageliedtradition der Region Kahramanmaraş-Pazarlık herauszuarbeiten. Andererseits soll sie als Quelle für die kulturwissenschaftliche Forschung allgemein dienen, die nationalen und immateriellen Werte der Türkei schützen, einen Beitrag zur musikwissenschaftlichen Forschung leisten und die kulturellen Merkmale der Region an zukünftige Generationen weitergeben. Das Ziel dieser Studie ist es, die alevitische und bektaschitische Klageliedertradition in der Region Kahramanmaraş-Pazarlık zu erforschen und die Geschichte, Notation und besonderen Merkmale der Klagelieder sowie ihren Platz in der Klageliedertradition zu erläutern. Ein weiteres Anliegen der Studie ist es, die alevitischen und bektaschitischen Klagelieder der Region Kahramanmaraş-Pazarlık im Rahmen der Forschung aufzuzeichnen, um ihre Weitergabe an künftige Generationen in der Region zu ermöglichen und so zum Schutz kultureller Werte beizutragen. Der Artikel gibt zunächst einen allgemeinen Überblick über Klagelieder. Dann widmet er sich der Geschichte und Notation einiger Klagelieder, die in Pazarlık vorkommen und die im Rahmen dieser Studie aufgezeichnet und zu deren Identifizierung digitale und schriftliche Quellen gesichtet wurden. Die Studie beschränkt sich auf die alevitischen und bektaschitischen Klagelieder von Pazarlık. Im Laufe des Forschungsprozesses wurden zur Vertiefung persönliche Interviews mit Klageliedsängern und ihrem engen Umfeld geführt. Die während des Forschungsprozesses gewonnenen Ergebnisse zeigen, dass die Aleviten und Bektaşiten der Region Kahramanmaraş-Pazarlık zum einen einzigartige Merkmale aufweisen, ihre Klageliedertradition gleichzeitig jedoch den Klageliedertraditionen anderer Regionen in der Türkei ähnelt. Zudem konnte festgestellt werden, dass sie ihre Klagelieder primär ohne Instrumente singen und dabei nur die Stimme als Instrument einsetzen, und dass die Lieder thematisch von Ereignissen des täglichen Lebens handeln.

**Schlüsselwörter:** Alevitentum, Bektaşitentum, Tod, Trauer, Klagelied, Pazarlık.

## Giriş

Pazarcık, Kahramanmaraş'a bağlı aynı anda hem Bektaşiliğin hem Aleviliğin yaşandığı bir yerleşim yeridir. İsminden de anlaşılacağı üzere, o bölgeye pazar kurulmasından dolayı, Pazarcık adını almıştır. Türklerin Anadolu'ya girmesiyle birlikte en önemli Alevi yerleşim yerlerinden biri olmuş XVII. ve XVIII. Yüzyıldan itibaren yaygınlaşan aşiretlerin iskânı ve yer değiştirilmesi sonucu Halep, Rakka, Hama ve Humus bölgelerine zorunlu iskâna tabii tutulan Tatalu, Acurlu, Günce, Çepni, Kılıçlı gibi birçok aşiret buradan kaçarak Maraş bölgesine gelmiş ayrıca o tarihten sonra çeşitli bölgelerden yoğun anlamda aşiret Pazarcık ovasına yerleşmiştir (Demirci ve Arslan, 2012: 208). Pazarcık Alevilerin yoğun olarak yaşadıkları yerleşim yeri haline gelmiştir.

Bütün Aleviler gibi tahminen 700 yıl önce Horasan'dan Anadolu'ya geldikleri düşünülmektedir. Aleviliğin ve Bektaşiliğin tüm emarelerini barındıran Pazarcık yöresinde ölüm ve devamındaki ayinler mevcut olduğu kimliğini aksettirir. Yöredeki ölümle alakalı itikatlar, Alevi ve Bektaşilerdeki dardan indirme töreni, Alevilerdeki Dikir, 7, 40 gibi ölünün muhtelif özel günleri Alevi Bektaşi inancının gereğidir. Bu özel günler Alevi ve Bektaşiler için çok önemlidir, ölüye de diriye de çok değer vermektedirler (Uzunoğlu, 2019: 121). Pazarcık'taki Alevi ve Bektaşi halkı arasında ağıt yakma geleneği günümüzde yok denecek kadar azdır. Değişen dünyanın getirdiği düzen maalesef ki ağıt yakma kültürümüzü de etkilemiştir. Geçmişte hemen hemen her ölünün arkasından ağıt yakılmış. Yöredeki ağıt yakıcılara ve daha önceki ağıt yakıcıların ses kayıtlarına ulaşılarak bu kültürü devam ettirmek adına çalışmalar yapılmıştır. Yöredeki değişik zamanlarda farklı olaylar sonucu yakılan ağıtlardan derleme yapılmıştır. Makalede de ağıtlar; cenaze sırasında, bir olay sonrasında; derlenen ağıtlar ve değişik zamanlarda derlenen ağıtlar olmak üzere değerlendirilmiş ve bu ağıt metinlerine yer verilmiştir. Araştırmada da belirttiğimiz üzere ağıt yakma kültürü geleneği günümüzde az da olsa devam etse de gelecek kuşakların bu geleneğe ve kültüre sahip çıkmayacağı görülüyor. Ağıt yakıcı kadınların büyük çoğunluğunu yaşça büyük kadınlar icra ettikleri için, gençler ağıt kültürünü bilmediklerinden dolayı ağıt söyleyememektedirler. Popüler Kültürün de etkisiyle ağıt yakma geleneği ve kültürü günden güne azalma göstermiştir.

Bu araştırma; Kahramanmaraş-Pazarcık yöresi Alevi ve Bektaşilerin ağıt geleneğinin özellikleri hakkında çeşitli tespitlerde bulunmayı amaçlanması, dünyadaki kültürel çalışmalara katkı sağlayacak bir kaynak olması, ülkemizin milli, manevi

değerlerinin korunması ve müzikoloji alanındaki çalışmalara katkı sağlaması, yörenin kültürel özelliklerinin gelecek kuşaklara aktarılması bakımından önemlidir.

Araştırmanın amacı; Kahramanmaraş-Pazarcık yöresi Alevi ve Bektaşi ağıt geleneği, ağıtların hikâyesi, ağıtlara yönelik ayrıntılı özellikler hakkında çeşitli tespitlerde bulunulması ve ağıt geleneğindeki durumları tespit etmektir. Araştırmanın amaçlarından biri de Kahramanmaraş-Pazarcık yöresi Alevi Bektaşi ağıtlarını inceleyerek, araştırarak kayıt altına almak, bu sayede yöredeki kültürün gelecek kuşaklara aktarılmasına imkân sağlamak, kendi öz kültürel değerlerimizin korunmasına katkı sağlamaktır.

Araştırmamızda literatür taraması, içerik analizi, derleme, gözlem, değerlendirme, yazıya aktarma ve kişisel görüşme yöntemi ile veriler elde edilmiştir. Görüşme tekniği ile bireylerin ağıt geleneğine bakış açıları, duyguları ve algıları anlaşılmaya çalışılmıştır.

### 1. Ağıtlar Hakkında Kısa Bilgi

Ağıtlar; ölüm, ayrılık ya da acıklı bir olayı konu edinen, hem içeriği hem de ezgisiyle bu olayı en yoğun bir şekilde anlatan lirik unsurlardır. Bunlardan büyük çoğunluğu ölüm olayları neticesinde söylenmiştir ancak insanlar gelin olma, askere gitme gibi sevdiklerinden ayrılmak zorunda kaldıkları durumlarda; depresyon, sel, kıtlık, yangın, salgın hastalık vb. felaketlerde; hislerini dile getiren ağıtlar yakmışlardır.

Bu niteliklerinden yola çıkarak Şükrü Elçin, ağıtı; “İnsanoğlunun; ölüm karşısında veya canlı-cansız bir varlığı yitirme, tehlike, heyecan ve telaş anındaki feryatlarını, üzüntülerini, talihsizliklerini, isyanlarını, düzenli-düzensiz söz ve ezgilerle anlatan türküler” şeklinde açıklamıştır (Elçin, 1990: 1). İnsanların yitirdikleri canlı ve cansız varlıklar için aniden verilen tepkilerini söze ve ezgiye dökmesinin sonucunda oluşmuştur.

İslamiyet öncesi dönemde “sagu” adı verilen ağıt, tarihi süreç içerisinde farklı Türk topluluklarında değişik şekillerde isimlendirilmiştir. Buna göre Orhun Abidelerinde ağıt, ağıt söyleyicisi ve ağıt söyleme geleneği karşılığı olarak; “sıgt” (ağlama, feryat, hıçkırık, yas), “sıgtçı” (ağlayıcı), “sıgtamak” (feryat etmek), “yoğ / yuğ” (yas, matem, ölü yemeği, cenaze töreni), “yoğçı / yuğçı” (matemci, yascı, ağlayıcı), “yağlamak / yuğlamak” (yas töreni yapmak) vb. kelimeler kullanılmıştır (Ergin, 1999: 203). Günümüzde ağıt söyleme ve yakma geleneği Türkiye’nin farklı bölgelerinde yaşatılmaktadır ancak Çukurova, Toroslar, Kayseri ve Kahramanmaraş

civarında ağıtların daha yoğun olduğu görülmektedir. “Avşar ağıtı” diye isimlendirilen bu ağıtlar, buralarda yaşayan Avşar Türkmenleri tarafından eski zamanlardan bugüne sözlü olarak kuşaktan kuşağa aktarılmıştır.

Ölüm üzerine söylenen ağıtlar, çoğunlukla bireysel nitelik taşımakta ve bu ağıtlar ölen kişinin eşi, annesi, babası, çocukları vb. yakın akrabaları ya da komşuları tarafından söylenmektedir. Bazı yörelerde ağıt söylemeyi meslek edinmiş kadın ağıtçıların da bulunduğu, hatta bu kişilerin para karşılığında cenaze evinde ağıt yaktıkları bilinmektedir.

## 2. Anadolu’ da Ağıt Yakıcılık Geleneği

Anadolu’nun pek çok yerinde yas törenleri çoğunlukla ölenin başında veya gömülmesinin ardından ölü evinde yapılmaktadır. Ölü gömülürken mezarın başında, daha sonra çeşitli mezar ziyaretlerinde ve ölüm olayının 7, 40 ve 52. günleri gibi ölünün hatırlandığı günlerde yas törenleri devam etmektedir (Tahtaışleyen, 2013: 20). Bu törenler esnasında Kur’an okunur, ağıtlar yakılır ve ağlanır.

Örneğin İçel’ in Silifke ve Mut ilçelerinde yaşayan Tahtacı Alevi Türkmenler, ölen bir kimsenin başında sabaha kadar “çögür” adı ile bilinen sazı çalmaktadırlar. Kahramanmaraş’ın Binboğa Dağları ile Göksun yöresinde, “soyka” adı verilen ölünün elbiseleri ortaya konur. Ağıtçı kadın bu elbiseleri birer birer eline alarak ağlar ve ağıt söyler (Yaldızkaya, 2018: 132). Günümüzde alevi toplumlarının bazı kesimlerinde bu uygulamalar devam etmektedir.

Örneklerden de görüldüğü üzere ağıt yakan kişiler daha çok kadınlardır. Ağıt yakan kişilere verilen isim ise “ağıtçı”dır. Ağıtçı; ölen kişinin annesi, kız kardeşi, kuzeni, nişanlısı, eşi olabildiği gibi ağıt yakma eylemini tamamen bir meslek olarak icra eden kişilerde olabilmektedir. Anadolu’ da ağıt yakmayı meslek olarak icra eden kişiler oldukça yaygındır. Bu kişiler genel olarak “ağıtçı” ve “ağlayıcı” isimleriyle anılmaktadır (Tahtaışleyen, 2013: 23). Ağıt yakıcıların bazıları ağıt yakma işini ölenin giyim eşyalarını alma ve para karşılığında, bir kısmı ise komşuluk hatırına yaptıkları görülmüştür.

## 3. Ağıtlarda Kullanılan Ölçü Teknikleri

Ağıtlar genellikle serbest ölçü ile okunmaktadır ve 7, 8 ve 11’li hece ölçüsüyle okunan ağıtlar da vardır. Anadolu’da bazı yörelerde okunan ve ezgi-söz uyumu sağlam

olan anonim, zamanla geniş kitlelere yayılarak türkülerde olduğu gibi toplumun ortak sorununa tercüman olmuşlardır. Ağtlar çoğu zaman uzun manzumeler halinde söylenir. Bunların metinlerinde genellikle düzensiz vezinler kullanılır.

Hece kalıplarına uygun olarak yazılan kimi ağtlarda hece ölçüsünü tutturmak için aman, of, anam, vay, yavrum, hey, ölem, aslanım, ey, oy, hey, oğul, askerim, gibi sözcükler kullanılmaktadır. “Ağıtçılar, yakacakları ağıtı hafızalarındaki eski temeller üzerine kurup öyle yakarlar. Ayrıca kendi yetenekleriyle içinde buldukları mekân, zaman ve olayın yarattığı etkiden faydalanarak söyledikleri ağıtın konu ve şekil bakımından zenginleşmesini sağlarlar” (Uludağ, 1998: 470). Ağıtçılar kendi duygu ve düşüncelerini olayın kendiler üzerindeki yarattığı etkiyle harmanlayıp ağıt yakarlar.

#### 4. Ağlamayı Müziğe Dönüştüren Kadın Kimliklerinin Ürünü Olan Melodik Yapının Üretim Biçimi

Alan araştırmasında kaydedilen “ağlama-ağıt” türü örneklere bakıldığında farklı söyleyiş stilleri ve üretim biçimleri ile karşılaşılmaktadır. Buldukları yörenin müzik karakterine uygun ezgilerle söyledikleri dikkat çekicidir. Üretim şekline baktığımızda ağıt yakması ile ünlenmiş kişilerden, özellikle kadınlardan cenaze evine gelip ağıt yakması istenir. Ağıtçıya kimi zaman yanında bulunanlar da eşlik etmektedir. Ağıt yakma geleneği kulaktan kulağa geçerek yaşamaktadır. Olay sırasında söylenen ağıtları kaydetmek hem acılı aile bireylerine hem de ölüye saygısızlık olarak değerlendirildiğinden etik değildir. Bu tür kayıtlar daha sonra ağıt söyleyen kişiden, aynı duyguları hissederek söylenmesi istenerek yapıla gelmiştir. Yazılı bir halde de olmadığından, aynı olay üzerine tekrarlandığında melodik olarak benzerliğin yanı sıra, sözlerde değişiklikler olmaktadır. Alan araştırması sırasında kaydedilen ağıt türü örneklerde aynı duygulara bürünmeleri zor olsa da söylemeye başladıklarında o anı yaşamışçasına söyledikleri, hatta kimi zaman ağladıkları dahi gözlenmiştir. Ağıtçı kadınlar üzerine yaptığı açıklamalarda şenel gözlemlerini şu şekilde aktarmaktadır; ağıtçı kadın, üstü çarşafı örtülü ortada yatan ölüne bir çamaşırını eline alarak ağıt yakar. Bağlantılı ve bağlantısız bentlere sahip bulunan ağıtlarda bent ve bağlantılardaki dize sayısı değişebilmektedir. Bu dörtlülere bazı yörelerde ölü deşetleri ve sazламаđ gibi adlar verilir. Ağıtlar edebi yapı ve ezgileriyle bir bütünlük arz ederler. Ağıtların ezgileri ağıt söyleyenin hafızasının eskiden kalan bir tür “melodi” kalıplarıdır. Ağıt yakma deyiimi yas töreni sırasında ağıt yakanın belleğinde yer etmiş bulunan yerel melodi kalıplarının söz döşemesi olarak tanımlanabilir (Şenel, 1988: 973). Ağıt yakıcılar ağıtların sözlerine kendilerinden melodi katarak ezgiyle buluşturarak sunmuşlardır.

## 5. Pazarcık Ağıtları

### 5.1. Maraş'tan Bir Haber Geldi

Meyrik, Kahramanmaraş'ın Pazarcık İlçesi'ne bağlı Kurtdere köyünden Kadir Kurt'un hanımıdır. Bu yörede Meryem adı "Meyrik" olarak söylenir. Anadolu'da "Mallı karı, ballı karı" diye bir söz vardır. Tıpkı bunun gibi çoluklu çocuklu doğurgan hanımlar da halk tarafından büyük kabul görür. Türkiye konu olan Meyrik'in, evli olduğu halde 7 yıldır çocuğu olmamaktadır. Bu durum onu fazlasıyla üzmektedir. Bu üzüntüyle ince dert denilen verem hastalığına yakalanır. Yayla havası temiz olur, bu hastalığa da iyi gelir diye Meyrik'i, Ahir Dağı'nın üzerindeki yaylalara götürürler. Meyrik burada da iyi olamaz hatta daha da ağırlaşarak yaylada kan kusar. Bunun üzerine hastayı Maraş Devlet Hastanesine kaldırır. Ne yapıldıysa da Meyrik iyileşemez ve 15 Temmuz 1963 Çarşamba günü hastanede ölür. Meyrik'in ölümü üzerine halası Meyrik Hanım tarafından ağıt yakılır.

Maraş'tan bir haber geldi  
Dediler ki Meyrik öldü  
Keşke Meyrik ölmeseydi  
Kırılardı elim, kolum

Oy Meyrik Meyrik Meyrik  
Ben kurbanım sana Meyrik  
Ben hayranım sana Meyrik

Doktor yarasın kesiyor  
Gene Meyrik kan kusuyor  
Dediler ki Meyrik ölüğ  
Halası kime küsüyor

Oy Meyrik Meyrik Meyrik  
Ben kurbanım sana Meyrik  
Ben hayranım sana Meyrik

Şu Meyriğin acısına  
Çarşaf serin gecesine  
Keşke Meyrik ölmeseydi  
Sabır onun kocasına

Oy Meyrik Meyrik Meyrik  
Ben kurbanım sana Meyrik  
Ben hayranım sana Meyrik

### 5.2. Akdemirli Hasan'ın Ağtı

Hasan, Akdemir köyüne düğüne gider. Akdemir'e vardığında arkadaşlarına Aydınlı (Yörük) kızına âşık olduğunu anlatır. Hasan'ın arkadaşları: "Akdemir'den Antep'e giden gelinle birlikte onu da alır kaçırırız, böylece iki gelinle Antep'e varırız" derler. Pazar günü Akdemir'den yola çıkılır. Antep yakınındaki Aydınlı kızı da kaçırılır. Kızın kaçırıldığını anlayan ailesi Pazarcık'ın en ileri gelen ağasına başvururlar. Ağa kısa sürede Hasan'ı yakalattırır. Kızı elinden alıp Hasan'ı hapse attırır. Hasan hapisteyken kızı korkutarak zorla: "Hasan'ı istemiyorum" diye ifade verirler. Severece kaçırıldığı kızın kendi aleyhinde ifade verdiğini gören Hasan bunu bir namus ve şeref meselesi yaparak sinir krizi geçirir ve düşünce düşünce ölür. Hasan'ın bacısı da kardeşinin acısına dayanamayarak aşağıdaki ağtı yakar:

Geder Akdemir'i de ararım  
Gara camızını da dararım  
Akdemir'de da bulamazsam  
Gardaş hepimize sorarım

Maraş'ta da garip mezar  
Kakınca orduyu bozar  
Gurban olam babamoğlu  
Söylemişler değmiş nazar

Gardaşlardan haber gelişin  
Elim helkeleri atdı  
Öldürecekdim bu canı  
Anam ellerimi dutdu

### 5.3. Askerde Ölen Ali'nin Ağtı

Pazarcık'ın Alibeyuşağı köyünden Ali adlı genç 1920'li yıllarda askere gider, askerde verem hastalığına yakalanır ve tüm çabalara rağmen kurtarılamayarak ölür. Cenazesi memleketine geri gelmez. Bu acı olay üzerine Ali'nin amcasının kızı çok üzülerek o acıyla aşağıdaki ağtı söyler:

İki gözümü kör ederim  
Yüreğimi taş ederim  
Eğer evime varırsam  
Ali'yi gardaş ederim

Hayvasına verin direk  
Buna dayanır mı yürek  
Toplanın emmim uşakları  
Biz Ali'ye bedel vererek

Uçuk damı yapıyorlar  
Ateş alıp atıyorlar  
Tez gel emmim oğlu  
Gelinini satıyorlar

#### 5.4. Hastalıktan Ölen Elif'in Ağıtı

Pazarcık'ın Narlı kasabasında yaşayan Hüseyin Ağa'nın küçük kızı Elif 1992'de zatürre olur. Hüseyin Ağa kızı Elif'i sağlık ocağına götürür. Elif sağlık ocağında kurtarılamayarak ruhunu teslim eder. Kızının gözünün önünde ölmesine çok üzülen çaresiz baba o acıyla kızına aşağıdaki ağıtı yakar:

Bebek durmaz ağlıyor  
Baba halini sormuyor  
Anasız durmaz guzum  
Baba halini sormuyor

Yol üstünde yatan mezar  
Kimsesizler bunu sezer  
Ağlamayın bacılarım  
Bebeğim bu yolu özler

Elif de kızım gelsin  
Ela göze uyku girsin  
Bebek senin anan ölsün  
Ağlamayıp da gülsene



### 5.5. İftiraya Uğrayan Kızın Ağıtı

Eski zamanlarda kızın biri nişanlıdır. Köye bir boyacı gelir, herkes ona ip boyatır. Kız da varır boyacıya ip boyatır. Boyacının yanına kötü kalpli bir kadın gelir, amanın gardaş boyayı kaçta yapıyorsun falan derken boyaya elini sürer ve elini de kızın sırtına sürer. Kısa zamanda oradan uzaklaşan kadın, doğruca kızın evine gelir ve " Amanın kızınız boyacıyla sevişiyor."der. Kız da boyacının yanından ayrılır ve suya gider. Kızın abisi haberi duyar duymaz atını sürer su yoluna, kızın arkasından yetişir. Bakar ki kız kardeşinin sırtında boyalı parmak izi var. Sanki biri tarafından kucaklanmış gibi. Elindeki kılıçla kız kardeşine vurunca kırk belği olan kızın on belğini birden yere düşürür. Kız yaralı olarak yere düşer. Ölmeden önce o can acısıyla aşağıdaki ağıtı söyler:

Bu yaradan ben de gitmem  
Gardaşım intizar etmem  
Bu dünyada bir şey demem  
Öte dünyada boynuma dolan

Pınar varmam başına  
Gül yağı çalmam kaşıma  
Boş yere beni öldürdü  
Bakın gardaşın işine

Kuluncuma birden vurdu  
On belğim birden düştü  
İntizar etmem gardaşım  
Cahilsin aklın karıştı

### Sonuç

Pazarcık yöresinde Alevi Bektaşi ağıt geleneğinin popüler kültürden etkilenip günümüzde unutulmaya yüz tuttuğu ve buna benzer sorunlarla karşılaşmıştır. Ağıt geleneğinin ve bu konuda araştırma yapacak olan her bireyin karşılaşacağı sorunlarının üstesinden gelmesi daha bilinçli bir şekilde algılanıp geniş kitlelere yayılabilmesi adına belirli bir şekilde aktarılması gerektiği düşünülmektedir.

Pazarcık yöresi Alevi Bektaşî ağıt geleneğinin geçmişten günümüze geleneksel icralarını ayırık, kıskançlık, doğal afet, ölüm durumlarda ağıtlarını yaktıkları sonucuna ulaşmıştır.

Pazarcık yöresinde ağıtlar genellikle acı olaylardan sonra söylenir. Bu durum köylere göre bazı değişiklikler gösterir. Bazı köylerde ölünün başında, bazılarında ise daha sonraları yakıldığı sonuca ulaşmıştır.

Pazarcık yöresinde ağıtlar daha çok tarlada mısır otu vururken (çapalarken), evlerde el değirmeni çekerken, düğünlerde halay çekerken ve kına yakılırken, cenaze ve ölümden sonraki günlerde ağıtların yakıldığı görülmektedir. Ağıt geleneği geçmişten bugüne geleneksel kültüre ait olan kültür değeridir. Teknolojinin gelişmesiyle, popüler kültürden etkilenip her ne kadar izini kaybettirmiş olsa da İslâmiyet öncesi dönemden bugüne Türk kültüründe önemli bir yere sahip olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Pazarcık bölgesi az da olsa halen ağıt geleneğini canlı olarak yaşatan bir Alevi Bektaşî toplumdur. Pazarcık'ta ağıtlar genellikle ölüm üzerine söylenir. Ağıtların çoğunluğu nazım bakımından düzensizdir. Bunun sebebi ise ağıtların o yaşanan olaydan sonra istemsizce ve duygu yoğunluğu içerisinde söylenmesinden kaynaklanır.

# KAYNAKÇA

- BAŞGÖZ, İ. (1986). *Folklor Yazıları*. İstanbul: Adam.
- DEMİRÇİ S ve Arslan, H. (2012). *Osmanlı Türkiyesi'nde Eşkıya. Devlet ve Siyaset*. İstanbul: Yalın Yayıncılık.
- ELÇİN, Ş. (1990). *Türkiye Türkçesinde Ağtlar*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını.
- ERGİN, M. (1994). *Dede Korkut Kitabı I (Giriş-Metin-Faksimile), 3. b.* Ankara: TDK Yayınları.
- ERGİN, M. (1991). *Dede Korkut Kitabı il (İndeks-Gramer), 2. b.* Ankara: TDK Yayınları.
- REPERTÜKÜL. "Maras'tan Bir Haber Geldi". Erişim: 04.04.2023. <https://www.repertukul.com/Marastanbırhabergeldi-40>
- ŞENEL, S. (1988). "Cide'de Gelin Sagusu". *Kubbealtı Akademi Mecmuası*. 1988/1. 63.
- TAHTAİŞLEYEN, N. (2013). *Anadolu Ağıt Geleneğinin Özellikleri ve Kültürel Süreklilikteki Rolü*. Mimar Sinan Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müzikoloji Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi.
- ULUDAĞ, S. (1988). "Ağıt". *İslam Ansiklopedisi içinde*. C.1. 67. İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.
- UZUNOĞLU, B. (2019). "Karaşar Bölgesi Alevi ve Bektaşilerinde Ölüm Üzerine Yakılan Ağtlar". *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*. 3 (1). 120-131. DOI: 10,34083/akaded.541822
- YALDIZKAYA, Ömer. F. (2018). *Emirdağ Yöresi Türkmen Ağtları*. Afyonkarahisar: Emirdağ Belediyesi.



---

**Derlemeler**  
*Review Articles / Übersichtsartikel*

---

## CEMEVLERİNİN HUKUKİ STATÜSÜ: KÜLTÜR MÜ, İNANÇ MI? KAYBEDİLEN YÜZYILLAR ÜZERİNE ANALİTİK BİR DÜŞÜNME DENEMESİ

*The Legal Status of Cemevis: Culture or Belief? An Analytical Reflection on Lost Centuries*

**Der Rechlische status von Cemevis: Kultur oder glaube? Eine Analytische  
betrachtung über verlorene jahrhunderte**

İhsan MEMİŞ \*

Dördüncü Halife Hz. Ali'nin vefatı üzerinden 1461 yıl geçmiş, her iki oğlu öldürülmüş ve bunun sonucunda da İslam esaslarına göre o zamanki halifelik bir kabileden diğer bir kabileye geçmiştir. Bu olayların 30 yıl içinde yaşanması bir dinin başlangıç yılları için büyük bir travma ve derin ayrılıklar yaratmıştır. İslam'ın yayıldığı bütün coğrafyalarda durum aynı olsa da içerisinde farklı inanç ve ibadet şekillerini ortaya koymuştur.

N  
Ö

Anadolu topraklarında. Hz. Ali yolundan gidenler “*Hak-Muhammed-Allah*” temelinde oluşan inanç sistemleri ile uzun yüzyıllar içerisinde çoğu kez siyasi, bazen de dinî uygulamada sorunlar yaşarken, beşerî ve ailevi yapı olarak yaşantılarında da toplum içindeki söylentilerle bugüne kadar mücadele ederek gelmişlerdir. Cumhuriyetin ilanı ile kırsaldan şehirlere göç eden ve şehir hayatına entegre olmaya başlayan Alevi toplumu kendi inanç ve törelerine uygun ibadet yerinin eşit yurttaşlık temelli cemevleri olduğunu konusunda bilinçlenmiş ve bunun da devlet tarafından karşılanması gerektiğini yazılı ve sözlü olarak ifade etmeye başlamışlardır. “*Hak-Muhammed-Allah*” söylemine bağlı olan Alevi toplulukları, hukuki

\* Başbakanlık Emekli Müşaviri, ihsanmemis@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6665-1864.

olarak kurumsallaşma, ortak devlet bütçesinden Sünni kitleler gibi bir pay ve güvence olarak temsil edilmek istemektedirler. Bu inanç sistemine mensup topluluklar, asırlarca Anadolu'da Türk dilini yaşatmasının yanında Kurtuluş Savaşı'na da büyük destekler vermişlerdir.

Bu makalede Alevi inanç sistemine mensup toplumların, bir yandan tarihi süreç içerisinde siyasi ve dini değişim ve dönüşümleri incelenecek, diğer taraftan da çözümlenemeyen cemevilerinin hukuki yapılanmasındaki farklı modeller üzerinde teoride değil, uygulamada çözüm önerileri ve bunların olası yararları ortaya koyulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Alevi, Cemevi, Hukuk, Kültür.

## ABSTRACT

1461 years have passed since the death of the 4th Caliph Ali, both of his sons were killed and the caliphate in Islam, at that time, was passed from one tribe to another tribe. The fact that these events took place within 30 years created great trauma and deep divisions for the beginning years of religion. Although the situation is the same in all geographical regions where Islam has spread, it has revealed different forms of belief and worship.

Those who follow the path of Hazrat Ali with the motto of “Haqq-Muhammad-Ali” have survived to this day with moral rumors and slanders in their daily and family lives, while being discriminated against mostly politically and sometimes religiously over long centuries. While the Alevi faith community was an uneducated mass before, it started to urbanize with the proclamation of the Republic. As the education levels increased, they expressed in writing and orally that instead of mosques, the place of worship following their beliefs and customs was Djemevis based on equal citizenship and that the state should meet this. Like the Alevis and Sunni masses, they demand a share from a common state budget, to be secured, to be represented, and to legally institutionalize their faith communities. The belief community in question provided great support in the War of Independence as well as keeping the Turkish language alive in Anatolia for centuries.

In this article, the political and religious drifts of the Alevi faith communities within the historical chronology are examined and the solution proposals regarding the different models of the unresolved legal structure of the Djemevi and their possible benefits are put forward in practice, not in theory.

**Keywords:** Alevi, Djemevi, Law, Culture.



## ZUSAMMENFASSUNG

1461 Jahre sind seit dem Tod des vierten Kalifen, Ali, vergangen. Beide seiner Söhne wurden getötet und infolgedessen ging das Kalifat gemäß den islamischen Grundsätzen von einem Stamm auf den anderen über. Das Zusammentreffen dieser Ereignisse innerhalb von 30 Jahren führte zu einem großen Trauma und einer tiefen Spaltung in den Anfangsjahren einer neuen Religion. Obwohl die Situation in allen Regionen, in denen sich der Islam ausbreitete, die gleiche war, traten unterschiedliche Formen des Glaubens und der Anbetung zutage.

In Anatolien waren die Anhänger des Weges von Ali mit ihrem auf der Triade „Gott-Muhammad-Ali“ basierenden Glaubenssystem jahrhundertlang mit Problemen konfrontiert, die zumeist politischer Natur waren, manchmal aber auch die religiöse Praxis betrafen, und haben als menschliche und familiäre Gemeinschaft bis heute mit Gerüchten innerhalb der Gesellschaft zu kämpfen. Mit der Ausrufung der Republik wurde der alevitischen Gemeinschaft, die aus den ländlichen Gebieten in die Städte abwanderte und begann, sich in das städtische Leben zu integrieren, bewusst, dass der ihrem Glauben und ihren Gebräuchen entsprechende Ort der Verehrung die *Cemevis* sind, und sie begannen schriftlich und mündlich zum Ausdruck zu bringen, dass der Staat ihnen im Sinne der Gleichberechtigung aller Staatsbürger *Cemevis* bereitstellen sollte. Die alevitischen Gemeinschaften, die der Lehre von „Gott-Muhammad-Ali“ folgen, fordern eine rechtliche Institutionalisierung und wollen wie die Sunniten mit einem Anteil und einer Garantie aus dem gemeinsamen Staatshaushalt repräsentiert werden. Denn sie haben nicht nur die türkische Sprache in Anatolien jahrhundertlang am Leben erhalten, sondern auch den Unabhängigkeitskrieg maßgeblich unterstützt.

In diesem Artikel werden einerseits die politischen und religiösen Veränderungen und Transformationen der dem alevitischen Glaubenssystem angehörenden Gesellschaften im historischen Prozess analysiert und andererseits anhand verschiedener Modelle hinsichtlich der bislang ungelösten Frage der rechtlichen Ausgestaltung der *Cemevis* praktische Lösungsvorschläge und deren möglicher Nutzen aufgezeigt.

**Schlüsselwörter:** Aleviten, Cemevi, Recht, Kultur.

## Giriş

Hız. Ali bu dünyayı terk edeli 1461 yıl oldu. Şimdi Arap yarımadasından başlayıp daha sonra İran, Irak, Suriye, Afganistan, Pakistan, Kafkasya ve Türkiye’de kendisini sevenler ısrarla İmam Ali’nin yolunda yürüyorlar. Kendisinin tüm bilgelğine rağmen (Karakaya, 2008: 43/ 185-203) önceden ayarlanan tahkim (hakemleşme) heyetince Umeyyegoğulları tarafından elinden halifelğin alınması ve daha sonra öldürülmesi, büyük oğlu İmam Hasan’ın zehirlenerek, küçük oğlu İmam Hüseyin ve aile efradının bilerek ve tuzağa çekilerek Fırat Nehri’nin kenarında bir damla suya hasret kalarak öldürülmüş olunmasından dolayı bu acı ve haksızlığın yankısı farklı coğrafyalara tesir etmiş ve her yıl da buralarda anılmaya devam edilmiştir (Nedvi, 1995: 27-269; Ocak, 2005: 11-13).

Muaviye’nin Şam’da halife olması ile birlikte yaklaşık bir asır boyunca Hız. Muhammed, damadı İmam Ali ve oğulları dâhil Ehlibeyt aleyhinde hutbe okutmaları, o zamanki yaşayan Müslümanlığı kabul etmiş Arap yarımadasında da derin ayrılıklar oluşturmuş ve hatta halkın camileri terk etmesi gibi sonuçlar doğurmuştur<sup>1</sup> (Merdanoğlu, 2014: 43-46). Kendisinin ve daha sonra 12 imam yolunda gidenlerin kimisi Şia, Caferi, Kızılbaş (kızıl börk), (Çetinkaya, 2013: 423-424) kimisi Alevi ve Bektaşî gibi daha nice adlandırmalarla kıtalara ve bölgelere, mekânlara göre isimleri kabul etmişler ve değişen adlandırmalarıyla birçok ayrı özelliklere sahip olmuşlardır. Bu ayrılıklar da hala aktif ve canlıdır. Üzerinden ön dört asır geçmesine rağmen, bu uzun sürede içerisinde yaşanan, var olan devletlerde hükümdar veya krallarının ya da halifelerinin, bunlar üzerinde çoğu kez bölgesel hâkimiyet için büyük İmam Ali yolundan giden insanları kendi taraflarına çekmek için yaptıkları propagandalar/ çabalar ile bunlara karşı gelenlerin imha edilmeleri veya kuyuya atılma gibi olayları da olmuştur. Anadolu’da bunlara karşı gelenler yüzyıllarca şehirlerden köylere ve dağlara sürgün edilip asıl köklerinden koparıp atılmış ve böylece Anadolu’da gayrimüslimler dışındaki Müslüman Oğuz ve Türkmen ahali arasında bir birlik sağlanamamıştır (Hammer, 1992: 403-425).

Alevi inanç topluluklarının kırsal kesimlere çekilmeleri sonucu kendi inanç ve geleneklerini özenle muhafaza etmiş, kurdukları bazı ocaklar, dergâhlar ile inanç

1 Bu konuda Alevi topluluklar ve araştırmacılarca ortaya konan görüş ise Alevi inanç sisteminin temel ibadetinin Hız. Muhammed’in Miraç dönüşü katıldığına inanılan Kırklar Cemi’nden kaldığıdır.

sistemlerinin devamlılığını sağlamış ve kendi aralarında meydana gelen ihtilafları da Sünni devlet sistemi içerisinde var olan, “*Kadılık müessesesi*” yerine kurdukları “*Dedelik müessesesi*” ile çözümler üretmeye başlamışlardır. Ancak Kadılık, devlette tanınırken; Dedelik, şahsa münhasır babadan oğula geçen bir silsile ile veya Anadolu’nun bazı yerlerinde ise seçimle bugüne kadar gelmiştir (Merdanoğlu, 2014: 43-46). Alevi inanç topluluklarının yüzyıllarca kapalı bir hayat yaşamaları aynı zamanda da halkın kullandığı Türkçeyi asırlarca yaşatmaları özgün bir kazanım oluşturmuş, bunun yanında Ehlibeyt yolunda severek giden insanların kendi özgün inançları ile birlikte Orta Asya’dan gelen bazı inançların, gelenek, görenek ve törelerinde yüzyıllar geçse de bugüne kadar gelmesine sebep olmuştur (Kalafat, 1990: 11).

Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşunun üzerinden 100 yıl geçmesine rağmen sayıları milyonları bulan bu inanç topluluklarının kurarak yaşattıkları cemlevlerinin hukuki bir statü yerine çıkartılan bir kararname ile “*kültür*” ifadesi içerisinde yer alması, tüm Alevi topluluklarca kabul görmediği gibi Anadolu’nun birliği için bir avantaj da olmamıştır. Aksine bu kabul, yüzyıllardır süren dezavantajlı durumun devamı niteliğindedir.

### 1.1. Alevilerin Nüfusu

Dünyada farklı ülkelerde örneğin Türkiye, Azerbaycan, İran, Irak gibi Hak-Muhammed-Ali’yi sevenler başlığı altında aralarında inanç ve ritüeller bakımından çok farklılıklar olsa (Alevi, Şia, Caferi vd.) insanların sayıları resmi olarak bir çalışma veya veri olmamasına rağmen yaklaşık on ülkenin demografik yapılarının incelenmesinde en iyimser tahminlerle 250 milyon kişidir. Ortalama ise tek tek hesaplandığında 200 milyonu bulmaktadır. Bu rakam aslında çok büyük bir inanç gurubunun varlığını gösterirken her inanç gurubu kendi yaşadıkları ülkelerin örf ve adeti, kadim kültürleri ve etnik yapılarından az veya çok etkilenerek yaşamışlar ve göç ettikleri coğrafyaya da bu tesirleri götürmüşlerdir. İran’da Fars Kültürü, Suriye’de, Irak’ta, Yemen’de Arap kültürü ve Türkiye’de Orta Asya Türk Kültürü ve inançlarına sahip topluluklar da birlikte yaşamışlardır (Kalafat, 1990: 12-14).

Türkiye de Kamuoyu Araştırma ve Danışmanlık Şirketi’nin (KONDA) yaptığı bir araştırmaya yorum yapan Murat Yetkin, toplam nüfusun %5’inin “Alevi” inancına sahip olduğunu yani, 4 milyon (Yetkin, 2019: <https://www.gazeteduvar.com.tr/politika/2019/11/19/2022>) insanın bu inancı yaşadıklarını belirtmiştir. Bir başka

makalede ise alt rakam ile üst rakam arasında aşırılık bulunduğu ifade edilmiştir (Onat, 2018: 74). Ancak hepimizin bildiği tarihi bir travma hala devam etmektedir. Eğitimde, ticarete, devlet kurumlarında ve hatta komşuluk ilişkilerinde Aleviler bunu özgürce ifade edememektedirler. Örneğin Alevi vatandaşlarımız kendilerine sorulduğunda muhatabının samimiyetine güven duyduklarında ancak Alevi olduklarını söylemektedirler. Doğrudan Alevi olduklarını söyleyen kişi sayısı ortalama %25 iken, söylemeyenlerin veya daha sonra söyleyenlerin sayısı ortalama %75'tir.<sup>2</sup> 81 ilin 58'inde toplam 1586 cemevi bulunmaktadır. Ağrı, Artvin, Bilecik, Bitlis, Bolu, Hakkâri, Kars, Kastamonu, Kırşehir, Mardin, Niğde, Rize, Siirt, Sinop, Trabzon, Van, Karaman, Batman, Şırnak, Bartın, Karabük, Kilis'te ise cemevi bulunmamaktadır. Dolayısıyla KONDA'nın yaptığı bu çalışma çok değerli olmasına rağmen sorulduğunda kendini ifade etmeyenlerin oranı da iki kat fazladır. Bu bağlamda objektif olarak 2022 yılı göz önüne alındığında bu rakam realite olarak toplamda tek tek il yerleşim yerleri de dikkate alındığında “10 milyon kişilik bir nüfus” olabileceği kanaatindeyiz. Alevi inanç sistemine mensup nüfusun daha çok ekonomik şartlar doğrultusunda büyükşehirlere dağıldığı ve kent yerleşim yerlerinde karışık bir şekilde yaşadığı görülmüştür. Bu doğrultuda çeşitli kurumların ya da araştırmacıların sosyoloji, din araştırmaları vb. disiplinler bağlamında objektif ve bilimsel yöntemlerle yapacağı demografik bir çalışmanın bu konulara ışık tutacağı öngörülmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun nüfus kayıtlarında gerek Anadolu ve gerekse Rumeli nüfuslarında “Müslüman” ve “Gayrimüslim” başlıkları altında rakamlar yer almaktadır. 1831 yılında yapılan sayımda ise yalnız erkekler sayılmıştır. Din ve inanca göre 1520-1535 yılları arasında toplamda Anadolu nüfusu 11.692.480'dir.<sup>3</sup> Yine aynı döneme göre İstanbul Nüfusu 400 bin Halep nüfusu ise 56.881'dir. Buradaki rakamlar içerisinde İslam, Hıristiyan ve Yahudi şeklinde bir tasnif vardır.<sup>4</sup> Aynı kaynaklara göre 1844 yılına gelindiğinde Osmanlı nüfusu Avrupa, Asya ve Afrika dâhil 35.535.000'dir. Bu nüfus içerisinde Rumlar, Ermeniler, Yahudiler, Arnavutlar, Slavlar, Kürtler, Süryaniler ve Çingenelerin ayrı ayrı gösterilmesinin yanında ilk defa Türkmenler de yer almaktadır. Anadolu'da geçen mücadelede Oğuz, Türkmen şeklinde olaylarda yer alırken Toroslardan Kaz Dağları'na kadar, İç Anadolu'da, Nevşehir'de, Hacıbektaş'ta

2 Bu oranlar, Malatya, Ankara ve Balıkesir'de gerçekleştirdiğim saha çalışmalarında gördüğüm kişiler üzerinden yaptığım yorumlamadır.

3 Ayrıntılı bilgi için bkz. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, 1996.

4 Ayrıntılı bilgi için bkz. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, 1996.

bu isim Yörük, Tahtacı ya da Abdal olarak da yöreye göre isim almışlardır. Ancak etnik menşei Orta Asya'dan uzun bir yolculuktan gelip Anadolu'ya dağılan “*Türkmen*” ismi esas ana damardır (Şapolyo, 1964: 15, Çetinkaya, 2013: 514-515).

## 1.2. Anadolu'da Farklı Dinlerin İbadethane Sayıları

Türkiye'de kayıtlı kilise sayılarından en fazla olan 10 il Tablo 1'de gösterilmiştir. Kilise sayılarımız açık olmayıp bir siyasi parti milletvekilinin TBMM'de soru önergesi üzerine Ulaştırma ve Denizcilik Bakanlığı'nın verdiği cevapla ortaya çıkmıştır.

İl ismi	Sayısı	İl ismi	Sayısı
İstanbul	158	İzmir	18
Nevşehir	92	Hatay	5
Gümüşhane	78	Konya	3
Mardin	69	Bursa	5
Ankara	13		

Osmanlı Devleti'nde ve Türkiye Cumhuriyeti'nde bugüne kadar gelen tescilli kayıtlarda 1388 kilise olup ibadete açık olan kilise sayısı ise 398'dir. Hristiyan topluluklarında özgürce ibadetlerinde gerek Osmanlı İmparatorluğu'nda ve gerekse Lozan Antlaşması'nın 37-45 maddeleri gereğince de hiçbir kısıtlama olmayıp yeni kilise inşa etmekte de bir kısıtlama yoktur.<sup>6</sup> Devletin bazı durumlarda bu ibadethaneleri bakım ve tamir etme gibi bir jesti de kısmen olmaktadır. Bu da doğru bir harekettir. Bu ibadet yerleri 2863 Sayılı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu kapsamındadır.

Yine Türkiye'de bulunan Yahudi vatandaşların İspanya'dan göçe zorlanmaları ve Osmanlı Devleti'nin gönüllü olarak kabul etmesi tarihi 1492 yılında olmuştur. Gelenler başta İstanbul, İzmir ve Selanik'e yerleştirilmiştir (Bozkurt, 1993: 539-564). Ayrıca bu gelen Yahudilere her türlü kolaylık da sağlanmıştır. Bugün için tescilli 38 sinagog ve 3 havra vardır. Bunların da kısmen de olsa zaman zaman bakım ve onarımı devletçe yapılmaktadır. Gayrimüslimlerin ibadet yerlerinde dini hizmet veren görevlilerin maaşları Türkiye Cumhuriyeti tarafından değil, kendilerince karşılanmaktadır.

5 Bu sayılara, Uygur Gültekin'in Agos Gazetesi, 09.03.2017 tarihli “Türkiye'nin Kültür Haritasına İhtiyacı var” başlıklı yazısından ulaşılmıştır.

6 Salom Gazetesi., 9 Ocak 2008, <https://www.salom.com.tr/arşiv/haber>.

<b>Tablo 2. İllere göre Cami Sayımızın İlk 10 İl Sıralaması<sup>7</sup></b>			
<b>İli</b>	<b>Sayısı</b>	<b>İli</b>	<b>Sayısı</b>
İstanbul	3.580	Antalya	2.295
Konya	3.258	Ordu	2.119
Ankara	3.171	Ş. Urfa	2.086
Samsun	2.742	Diyarbakır	2.075
Kastamonu	2.594	Trabzon	2.058

Türkiye'deki cami sayısı faal olarak nüfus dikkate alındığında örnek olarak Tablo 2'de 10 il gösterilmesine karşın, Osmanlı kayıtları dâhil 89.445'tir. Tablodan da anlaşılacağı gibi Anadolu topraklarında var olan büyük şehirlerdeki ibadet yerlerinin çokluğu dikkati çekmektedir. Son yıllarda hızlı kentleşmenin getirdiği ihtiyaçtan da olsa gerek büyük şehirler gerekse de İşhanı/AVM'lerde daha çok "Cuma namazı" günleri kullanılan ve ihtiyaçları da bulunduğu semtin esnafları, iş adamları veya sakinleri tarafından karşılanan "mescitler" de açılmış olup bazı büyük kamu binalarının altında da aynı ihtiyaçları karşılamak için mescitler vardır. Bunların sayısı da tüm büyük şehirler ve kamu binaları da dikkate alındığında ortalama 6 bin civarındadır. Tescilli camilerde devlet kadrosundan maaş alan din görevlisi (imam, müezzin, vaiz, okutman) sayısı 128.469'dur. Toplamda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 2022 yılı bütçesi de 35,9 milyar TL'dir. Bu personelin devlete maliyeti ise 2022 yılı itibarıyla 33.8 Milyar TL'dir.<sup>8</sup>

Bugün için nüfusları milyonları bulan Alevi inanç toplulukları için Emevî Halifesi Muaviye'nin (661-680) hutbeleri ile İmam Ali taraftarlarına ve Ehlibeyte camilerde hakaret etmekle başlayan süreçte camiden kopuşlar başlamış, bu hakaret hutbeleri yaklaşık 717 yılına kadar sürmüştür (Varol, 2006: 101-105). Emevîlerin son halifesi Ömer Bin Abdülaziz zamanında imam Ali ve Ehlibeyte hakaret ve aşağılama hutbeleri kaldırılmış ise de İslami kitlelerde çok büyük travmalar ve ayrışmalar olmuş sonucunda da kendilerince toplanacakları bir mekân yeri aramaya itilmiştir. Bu durum Abbasilerde devam etmiş ve İmam Hüseyin'in eşlerinden birisinin Acem (Fars) olması nedeniyle akraba illiyet ile Büyük İmam Hz. Ali'nin ve oğlu Hüseyin'in öldürülmelerinin acı, intikam ve yasının tutulması İran'da farklı zamanlarda farklı şekilde evrilmiştir (Zehra, 1971: 59-60). Türklerin Müslüman olmaları ile birlikte aynı

7 Anadolu Ajansı. Gündem 11.07.2020. <https://www.aa.com.tr/tr/ayasofya-camii/turkiye-farkli-inanclara-saglanan-ibadet-yeri/1907134> yararlanılarak hazırlanmıştır.

8 Resmî Gazete.2.7.1965, Sayı 12038, Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı, 2022.

inanç, önce Kafkasya ve daha sonrada Anadolu'ya da geçmiştir. Ancak, Anadolu Türkmen Aleviliği tüm basılara karşın daha çok Anadolu'ya has yerli ve zengin bir inanç birliği de yaratmıştır.

Anadolu'da bilinen ilk "cemevi" Malatya'nın Arapgir ilçesinde 1224 yılında Büyük Ocak Cemevi adında açılmış olup bununla birlikte Tunceli Pülümür Hacılar köyündeki cemevi ilk bilinenlerdir (Yaman, 2018: 115-117). Osmanlı Devleti'nin ilk kuruluş yıllarında Seyit Ocakları ve daha sonra Dergâhlar şeklinde hayatını sürdürmesine rağmen bunlar farklı amaçlar içinde ve tasavvufi anlamda da hizmet vermiştir. Osmanlı'nın gelişme ve büyüme devirlerinde ise özet olarak Türkmen Aleviler hep göçebe hayat ile yaşama tutunmuşlardır. Bu durum çoğu kez devlete karşı duruşla devam ettiğinde ise bastırılmış ve kaderin cilvesi de burada çok önemli bir rol oynamıştır. Anadolu Alevi Türkmen aşiretleri, Yavuz Sultan Selim ve Şah İsmail arasında sıkışıp kalmış ve her iki hükümdarın istikbal ve Anadolu'da hâkimiyet çabalarında büyük zararlar görmüşlerdir (Yaşar ve Sevim, 1990: 52-53). Propaganda savaşında Şah İsmail tarafında yer alan Anadolu Alevi Türkmen aşiretleri yaklaşık 400 yıl kendilerine gelememişlerdir (Çetinkaya, 2013: 515-516). Kendilerini korumak için dağlara ve kırsala çekilmişlerdir. Yani kentli yaşam, esnaf ve sanatkâr olma veya devlet yönetiminde görev alma gibi durumlar hiç olmamıştır. Bu asırlar boyu devam eden savurganlık, aslında hem kendi öz vatanlarına hem devlete hem de kendilerince kaybedilen yüzyıllara mal olmuştur.

Türkiye Cumhuriyeti'nde ise Alevi inanç toplumu, Cumhuriyet rejimini özlemle kucaklamış ve tüm Alevi aşiretleri devletin tüm reformlarını (Harf Devrimi, Şapka Devrimi, Seçme ve Seçilme Hakları gibi) hararetle desteklemişlerdir (Merdanoğlu, 2009: 184-188). Aynı zamanda daha güvenli yaşam içinde kırsaldan kentlere inip eğitim alma imkânlarına da kavuşmuşlar ve bilhassa okuma yazma seferberliğinde ve Köy Enstitüleri'nin açılması ve buralarda mesleki eğitimlerde yer almaya çok çaba göstermişlerdir. Ancak kendi özgün ibadetlerini yapacak cemevleri yapma, kendi erkân ve usullerine göre toplanma konusunda da bir ilerleme olmamıştır. Cemevlerinin kurulması 1960 yıllarından başlayarak devam etmiştir (Yaman, 2018: 119). Alevi inanç topluluklarının yaklaşık 600 yıl kendi ibadet yerlerinde boşluk olup bunun yerine seyit ocakları, dergâhlar ve tekkeler şeklin de idare etse de Sünni ibadet yerlerinden giderek uzaklaşma asırların getirdiği büyük travmalar sonucudur.

Alevi inanç kitleleri gerek kimlik gerekse de ibadet yerleri olarak kurumsal bir yapılanmaya asla gidememişler ve devlet yönetimleri de bunlara asla fırsat vermemiştir.

Bugün il, ilçe ve köylerde kurulan esasta cemevi amacıyla derneklerin kuruluş adlarında “Kültür Derneği”, “Yardımlaşma Derneği” veya “Eğitim Derneği” gibi kelimeler yer almaktadır. Örneğin Cem Vakfı’nın açılımı Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Vakfı’dır. Yani devletin müsaade etmemesi bir yana, açıkça cemevi yazılamamaktadır. Bu da travmanın ne kadar büyük olduğunu ve devletin hala milyonlarca insanın toplanıp kendine göre ibadet yapmalarında bu kuruluşları savunma ve hukuki bir koruma altına henüz alınmadığını göstermektedir.

İlleri	Sayı	İlleri	Sayı
Tokat	172	Amasya	49
Çorum	90	Ankara	40
Sivas	71	Yozgat	36
İstanbul	64	Eskişehir	22
Kahramanmaraş	63	Ardahan	19

Türkiye’de toplam cemevi sayısı 1.586 olup 58 ilde bulunmaktadır. Birçok il ve ilçede milyonlarca Alevi inancına sahip kitleleri bir arada tutan, adı ne olursa olsun cemevi, baba, dede, mürşit, pir ocakları ile geleceğe yine de ümitle yürümek ve devleti de kucaklamak isteyen insanlarımızın bu yapılanması çok önemli bir kazanımdır. Henüz istatistiklere yansımayan 23 ilde adı ne olursa olsun cemevi açılmamıştır. Ağrı, Artvin, Bilecik, Bitlis, Bolu, Hakkâri, Kars, Kastamonu, Kırşehir, Mardin, Niğde, Rize, Siirt, Sinop, Trabzon, Van, Karaman, Batman, Şırnak, Bartın, Karabük, Kilis’te ise cemevi bulunmamaktadır. Ancak bu illerde de cemevlerinin hizmete açılması mutlaka olacaktır. Alevi inanç kitlelerinin önünü açmak ve kendi vergileri ile ortak bütçeden kendilerine müstakil bir pay vererek onların da daha çok devlete hukuki yönden, yani eşitlik ve adalet yönünden bağlanmaları henüz sağlanmamıştır.

Tarihi akış olarak Sünnilik anayasada yazmamasına rağmen resmi din olarak görülse de milyonlarca Alevi inanç sistemine sahip Türkmen ve Anadolu’nun kadim kitleleri dayatma ile camilere yönelmemektedirler. Evrensel olarak hiç kimse devlet zorlaması ile bir başka inanç grubunun ibadet yerlerine gitmemektedir (Yazır, 1999: 41). Kaldı ki İslamiyet’in temelinde de zorlama yoktur. Başta Ethem Ruhi Fıçlalı’nın

9 İçişleri Bakanlığı İller İdaresi Genel Müdürlüğü Verileri. Ankara, 20.12.2018. TBMM’de cemevi açılmasını sürdüren Milletvekili Hüseyin Aygün’ün, “Bilgi Edinme Yasası” kapsamında Türkiye’deki cemevleri sayısal profilinden yararlanarak hazırlanmıştır.



“*Alevilik ve Heteredoksi*” makalesi olmak üzere (Fıçlalı, 2018: 65-71), birçok konu hakkında araştırma yapan ve tarihin köklerine inen ilim adamları da aynı görüştedir. Çünkü İmam Ali, 12 İmam yolu ve sevdası hep acılı, haksızlık ve kan ile geçmiş önce Emevîler, daha sonra Abbasiler ve daha sonra da Osmanlı Devleti ile Safevi Devleti’nin Anadolu üzerindeki hâkimiyet mücadelesi sonucu olan süreç içerisinde Sünni inanç ve uygulamadan bazı benzerlikler olsa da ayrılmışlardır.

### 1.3. Cemevleri Kültür mü inanç mı?

#### 1.3.1. Kültür Ne Demektir?

Tarihsel süreçte kültür kavramının kullanımında gözlenen farklılıklar kendisini günümüzde kültür kelimesinin üç farklı şekilde kullanımıyla göstermektedir (Williams 1977: 80). Bunlar:

1. Bireyin, toplulukların ya da toplumların düşünsel, dinsel ve estetik gelişimini ifade etmek,

2. Düşünsel ve sanatsal etkinliklere ve bunların ürünlerine (sinema filmi, tiyatro vb.) sahip çıkmak. (Bu özelliği ile kültür sanat ile eşanlamlı kullanılmaktadır.)

3. Bireyler, topluluklar ve toplumlar için bir yaşam tarzı, etkinlikler, inançlar ve gelenekler oluşturmak.

Sözü edilen kullanımlardan ilk ikisinin en yaygın kullanımlar oldukları vurgulanmakta ve bu kullanımlarda kültürün çoğu kez düşünsel çalışmalarla ilişkilendirildiği belirtilmektedir. Kültürün üçüncü kullanımı olan “bireyler, topluluklar ve toplumlar için bir yaşam tarzı, etkinlikler, inançlar ve gelenekler oluşturmak” ifadesi yüzyılın ilk yarısında en çok antropologlar tarafından kullanılmıştır ve günümüze kadar bu alanın özü olarak gelmiştir. Kültürler çoğunlukla bölgeden bölgeye değişir. Bazen de eski kültürler gider yerine bir başka kültür oluşur.

#### 1.3.2. Toplum Bilimi Terimi Olarak “Kültür”

Toplum bilimleri özünde insan ve toplum etkileşimini barındıran ve toplumun farklı açılardan ele alındığı ahlâk, din, çevre, bilim, iktisat, siyaset, tarih hukuk gibi birçok alt alanın araştırma konusunu oluşturan bir bilim dalıdır (Oguz, 2011: 124).

Kültür, tarihsel ve toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan her türlü değerlerle bunları kullanmada, sonraki kuşaklara iletmeye kullanılan insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların tümüdür. Bu açıdan bakıldığında Türkiye’de sivil toplum kuruluşlarını görmekteyiz. Türkiye’de faal dernek sayısı 101.891’dir. Bunlar içerisinde mesleki dayanışma dernekleri %37,5, din hizmetleri dernekleri (Dini ibadet yerlerini yaptırma, yaşatma ve koruma dernekleri) %17,9, spor ile ilgili dernekler %7,67, kültür ve sanat dernekleri %6’dır<sup>10</sup>. Din Hizmetlerine yönelik derneklerin hepsi de cami yaptırma ve yaşatma, Kur’an kursları yaptırma ve yaşatma dernekleri olarak yer alırken çok az sayıda gayrimüslim vatandaşların bu alanda kurdukları dernekler de bu kapsamda yer almaktadır. Cemevleri ise “*Kültür-Eğitim-Yardımlaşma*” kapsamında yer almaktadır.

Türkiye’de derneklerin yasal çatısı 5253 Sayılı Kanun olup derneklerin amacı da “kişilerin, para kazanma amacı dışında olmak üzere, belirli bir ereği/ amacı gerçekleştirmek için en az yedi kişi ile kurdukları yasal örgüttür” tanımıyla belirlenmiştir.<sup>11</sup> Türk Dil Kurumuna göre ise; “belirli ve ortak bir amacı gerçekleştirmek için kurulan yasal topluluk, cemiyet” olarak kısaca özetlenmiştir. Hukuksal açıdan ise dernekler kanunlar ile yasaklanmamış, kazanç paylaşma dışında, ortak ve belirli bir amacı gerçekleştirmek üzere en az yedi gerçek kişi veya tüzel kişinin oluşturduğu topluluklardır. Bu topluluklar, bilgi ve çalışmalarını sürekli olarak birleştirme suretiyle bir araya gelmektedir.

Bu bağlamda Türkiye’de nüfusu milyonları bulan “Alevi inanç” toplumuna ait insanların Hz. Ali’den beri “*Hak-Muhammed-Ali*” birlikteliğinde devam eden ve kendilerine ait bir ibadet yeri dahi olmayan ve camiden de ayrılan bu toplulukların binlerce yıllık birlikteliği, örf, adetleri, töreleri ve inançları (Alevi Çalıştayları Nihai Raporu, 2010: 40-42) dernek kelimesi içerisine sığıp sığamayacağı sorusu karşımıza çıkmaktadır. Bir taraftan Sünni topluluğun 100 binlere varan camileri kanun ile kurumsal kimlik kazanırken ve bunları yönetenler de devletçe maaşa bağlanıp devlet protokolünde yer alırken, sayıları milyonlarca olan Alevi inancına mensup toplulukların inanç olarak kurumsal kimlikten uzak bir şekilde ortada bırakılması kitleler psikolojisinin şekillenmesi açısından büyük bir hata olduğu düşüncesindeyiz.

10 Sivil Toplumla İlişkiler Genel Müdürlüğü, <https://www.stigm.gov.tr /Dernekler/İstatistikler>.

11 Resmî Gazete, 23.11.2004, Sayı 25649.

Türkiye Cumhuriyeti'nde en son 09 Kasım 2022 tarihinde Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi ile gerekçesinde yazılmadan inanç temelli olmak yerine kültür temelli bir kararname yayımlanmıştır. Bu kararname ile "Alevi Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı" ve buna bağlı da 2 başkan yardımcılığı Genel Müdür Yardımcılığı statüsünde ve 5 adette daire başkanlığı ihdas edilmiştir. Ayrıca bu başkanlığa 11 üyeden oluşan ve 3 yıllığına görev yapacak ve Cumhurbaşkanlığına atanacak bir Danışma Kurulu da ihdas edilmiştir. Bu yapılanmada inanç olmadığı gibi Alevi İnanç topluluklarının Türkiye'de sesi olan Federasyon ve konfederasyonlar yoktur. Bu kararname ile Alevi Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı'nın kurulması tedarikçilik, bakım, onarım dışında tarihî ve dinî bakımından bir fonksiyon kazandırılmamıştır. Yani esasta değil şekil ile bir süreç başlatılmış olsa da asıl işlevini üstlenmekten uzak bir kurumlaşmadır.<sup>12</sup> Devlet aklının hala kaybolan yüzyıllara ilave yeni yüzyıllar eklemesidir. Kararname daha sonra TBMM'de bir torba kanunun içerisinde yasalaştırılmış ve 7421 Sayılı kanun içerisinde yer almıştır<sup>13</sup>.

#### 1.4. Devlet ve Toplum Adına Çözumsuzlüğün Devamı

Bundan 97 yıl önce, 1926 yılında, Baha Said, yüzyıllarca kentten uzak tutulan ve âdete kapalı bir toplum gibi yaşamaya mahkûm edilen bu kitlelerin kendi dergâh ve ocaklarından bahsederken ne acıdır ki hala bugünkü Türkiye'de kulaktan duyma çok yanlış ve ahlak dışı bazı yakıştırmaların da devam ettiğinden bahsetmektedir (Said, 2018: 22-24).

Günümüzde toplumsal etkileşim ve farklı inanç gruplarının birbirini tanımaya başlaması ile azalsa da hala hâkim dinî yapının güdümünde tanımlamalar yapan kişilerce benzer ifadeler kullanılmaya devam etmektedir. Buna karşın Baha Said'in de ifade ettiği gerçek şudur ki: *"Kızılbaşlar tamimiyle Türk kaldı. İki kadın almadı, talak yapmadı. Benim malım, benim mülküm demedi. Mukaddes ocağa hürmet etti. Dede, baba dedi. Bacı dedi. Oğuz töresinde şölen ayini nasıl açılırsa o da Ali er meydanını öyle açtı. Hacı Bektaş meydanında bal, ayran, kıymız sundu. Kadın tesettür yapmadı. Kızılbaş kadını tesettür yapmadığı için ona ... isnat edildi. Bu ne yaman iftiradır. Müdafaa için söylemiyorum. Hakikat namna söylüyorum. Meydanı Ali'de dışı, erkek ayırdı yoktur* (Said, 2018: 23). Bu iftiralar yüzyıllarca sürse de cehalet ve ahlaki çöküşün bir tezahürü ve bir inanç grubuna bilerek veya bilmeyerek saldırıdır.

---

12 Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi, M.d 3/ a,b,c.,Md./4

13 Resmî Gazete, Tarih 26.11.2022, Sayı 32025, Md.14,15,16.

661 yılında Şam merkezli Emevî Devleti, tarihsel arka planını kabile mücadelelerin oluşturduğu bu temel üzerine oturtulmuştur. Emevîler'in siyasî muhalif olarak kabul ettikleri Hz. Ali ve taraftarlarına karşı uygulanan politikanın tarihsel arka planı bu şekildedir. Buradaki asıl amaç siyasî otoriteyi ve gücü ele geçirme mücadelesidir. Sonuçta Ümeyyeoğulları Hz. Peygamber'in peygamber olarak gönderilmesiyle ellerinden kaçırdıkları bayrağı tekrar ele geçirmişler, bu ise Hâşimoğulları cephesinde kabul edilmesi zor bir durum olmuştur. Bunun tabii bir neticesi olarak Emevîler, Hz. Ali ve taraftarlarına karşı sürekli psikolojik baskı ve hakaret yönü ağır basan politikaların yanı sıra şiddet ve zulme varan uygulamalara da imza atmışlardır. Aşırı uçlarının etkisiyle de zamanla farklı şekil ve görüntüsüyle de çeşitli rivayetlere konu olmuştur (Parmaksızoğlu, 1971: 64-65). İlk örnekleri Hz. Ali ve Muaviye arasındaki mücadelede ortaya çıkan bu karşı duruşun, Emevîler'in yıkılışına kadar geçen sürede varlığını devam ettirdiği görülmektedir (Varol, 2006: 101-105).

Bu hakaret ve aşağılama aynı şekilde Abbasilere geçmiş ve daha sonra Müslümanlığı kabul eden Türkler Anadolu'ya geldiklerinde daha çok etik değerlerle bağdaşmayan sözlü nakiller ile üzerlerinde asırlarca devam etmiştir. Hz. Ali ve Ehlîbeyt evlatlarının katledilmeleri bir yana Osmanlı döneminde daha çok ağır ahlaki baskılarla toplum ayrıştırılmış ve Sünni kitlelerin yanında Alevi inanç toplulukları her yönüyle de gerek iftira ile ve gerekse de iktisadi olsun kendilerine gelememişlerdir. Türkiye Cumhuriyeti olarak 21.yüzyılın ikinci çeyreğine girerken geçmişte yaşanan bu tarihi derinlikleri /perspektifleri bilmeden, anlamadan çözümlerin doğru olması mümkün değildir (Merdanoğlu, 2009: 176-178). Bu kararname ile Anadolu da taşların yerine oturup daha ileri seviyeye getirilmeden eşitlik ve adalet olmadan yine aynı noktada kalınarak çok önemli tarihi bir fırsat Türkiye Cumhuriyeti adına kaçırılmaktadır.

### **1.5. Alevi Toplumu Bir Azınlık Mıdır?**

Alevi inanç sistemine mensup toplumlarından olan Araplar bugün Arap yarımadasında, Suriye, Kuveyt, Bahreyn, Yemen ve Irak'ta bulunmalarına rağmen, Türklerin Orta Asya ve Horasan'dan gelip 9. yüzyıldan sonra hızlı bir şekilde Müslümanlığı kabul etmesi ile birlikte Anadolu'da Ehlîbeyt sevgisi hızla yayılmaya başlamıştır. Yayılma Anadolu'yu da aşarak Balkanlarda akıncı beyleri ve Anadolu'dan göçler ile birlikte yayılmaya devam etmiştir. Bu süreçte daha önce yaşanan ihtilaf ve ayrılıklarda maalesef birlikte gelmiş Anadolu Oğuzlar ve Türkmenler arasında da yer edinmiştir (Andiçen, 2009: 29-50).

Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin (1209-1271) 13.yüzyılda Horasan'dan gelip Kırşehir'e Hacı Bektaş'a (Suluca Kara Höyük) yerleşmesi bir tesadüf değildir. Hünkâr Hacı Bektaş Veli'ye ait olduğu bilinen *Makalat'ın* yazı dili Arapça ancak anlatımı Türkçedir (Yalçın, 2020: 38). Makalat üzerinde bazı görüş ayrılıkları olsa da eserin tümüne baktığımızda okumayı, öğrenmeyi, çalışmayı ve aklı önceliğe alıp tembelliği ve kaderciliği kabul etmemesi o günkü Anadolu insanının için bir reformdur. O zaman diliminde *dört kapı kırk makamı* tek tek izah etmesi ilmin o zamanki seviyesi bakımından bugün dahi çok önemli bir yere sahiptir. Ayrıca, yine yaklaşık aynı dönemde 1351 yıllarında Süleyman Çelebi'nin Bursa Ulucami'de Farsça vaaz veren İranlı bir hatibin Şia'yı öne alıp Ehlibeyti önemsizleştiren vaazlarına karşın "*Mevlid*" i halkın da anlayacağı Türkçe (Kahraman, 1972: 13-15) yazması o zamanki İran (Fars) inanç propagandasının Bursa'ya kadar geldiğini gösterir. O zamanki İran'da Batınlık'e karşı bir çıkıştır. Kanuni devrinin büyük divan şairi Fuzulî'nin Türkçe divanının yanında meşhur "*Su Kasidesi*" Alevi inanç birlikteliğinin bir sonucudur. Fuzulî ve ailesi Irak'ta yaşayan Oğuz boylarının Bayat aşiretine mensuptur. Su Kasidesi ile Kerbelâ'da Fırat kenarında susuz bırakılan Ehlibeyte mensup kişilerin nasıl ızdırap içinde öldüklerini manzum olarak anlatır. Bu eser, Fuzulî'nin Türkçe yazdığı en büyük şaheserdir (Hacıeminoğlu, 1972: 25-26/ 139-140).

Her ne kadar Karamanoğlu Mehmet Bey'in 13 Mayıs 1277'deki fermanı ile Türkçe'nin başta devlet kurumları olmak üzere tüm alanlarda kullanılması zorunlu tutulsa dahi (Parlatır, 1998:14) daha Anadolu'daki tarihi akışta, Mevlana'nın *Mesnevisi* dâhil, hep Farsça yazılmış ve Osmanlı hanedanları da Farsçayı daha çok kabul etmesiyle belki 300 yıl böyle devam etmiştir (Kaplan, 1983: 17-45). Bu dönemde Anadolu'nun her yerine yayılmış ve yaşamakta olan Alevi inanç toplulukları, Türkmenler, Türkçemizin asıl sahipleri, yaşayanları ve yaşatanları olmuşlardır (Turan, 2001: 117-120). Kendi Alevi inancıyla birlikte Orta Asya'dan kendilerine gelen örf, adet ve töreleri de yaşatmışlardır (Kalafat, 1990: 84-86). En az 500 yıl önce yaşayan Yunus Emre, Karacaoğlan, Dadaloğlu, Âşık Daimî, Pîr Sultan Abdal, (Öztelli, 1972: XVII-XVII) Süleyman Çelebi ve günümüzde de Aşık Veysel, Neşet Ertaş, Aşık Mahsuni ve diğerleri dâhil bugünkü halkın konuştuğu Türkçemizi yaşatan asil mimarlardır.

Alevi toplumlar Avrupa ya da Afrika kökenli değil, Orta Asya Türk kökenlilerdir. Nitekim 1940 yıllarında yazılan Tunceli tarihinde de tek tek burada yerleşik 25 aşiretin isimleri ve beyleri sayılmış olup tüm bu isimler Türkçedir. (Yonga, 1994:

94-100). Ayrıca Anadolu'da savaştan, bazı felaketlerden veya ekonomik ihtiyaçtan kaynaklanan göçler de çok olmuş ve göç edenler gittikleri yerlerin inançları ile de değişime uğramışlardır. Yani Sünniler ve Alevi inançlı insanlar arasında bir geçişlilik de yaşanmıştır. Bu da hayatın normal akışına uygundur. Yakın çevremizde de böyle birçok aile vardır. Bundan kaynaklanan hiçbir sorun yoktur. Kaz Dağları'nın eteklerindeki köylerde ve Sarıkız tepesinde her yıl tekrarlanan şöenlerde kullanılan örf ve adetlerin çoğunda Orta Asya'dan gelen bilhassa Cengizhan döneminde ve sonrasında Moğolların Anadolu ya gelmesi ile birlikte ve binlerce yıl muhafaza edilen şaman geleneklerinin de yerleştiği ve bugünde yaşanan inanç sistemine ait gelenekler bir arada sunulmaktadır (Roux, 1968: 49-63). Bu geleneklerin birçoğu da Anadolu'nun her yerinde görülmektedir. Darende Yeniköy'deki Veyis Dede'den tutun, Ankara'nın Çubuk İlçesi Demirciler Köyü'nde cemdeki örf ve adetlere kadar tarihin akışından gelen Ehlibeyt sevgisi, yapılan ibadetler ile Orta Asya Türk kültürü ile birlikte ortak yaşatılmaktadır.

Osmanlı'nın son iki yüz yılında yani gerileme devrinde bilhassa adını saymaya gerek duymadığımız bazı Batılı veya komşu devletlerin birçok Hristiyan misyoner ve siyasi ajanlar da Osmanlı'nın daha çabuk çökmesi ve Anadolu'da kendi hâkimiyetlerinin yaşayan halk tarafından kabul görmesi için büyük çaba göstermişlerdir. Yakın tarihte Kurtuluş Savaşı'nda da bilhassa İngilizlerin güya halifelikten yana görünüp Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ni kurmaya çalışan kadrolara karşı amansız mücadeleleri tüm kayıtlarda tazedir (Özkaya, 2011: 101-140). Yani Alevi toplumlar yaklaşık 1000 yıldır bu kadim toprakların ev sahibi, öz evladı olmuşlar, vergi vermişler, askere gitmişler ve Kurtuluş Savaşı'nda da her cephede vatan müdafaasında Atatürk'ün yanında olmuşlardır (Erdoğan, 2021:197-203). Bazı kökten uzak veya kökten kopan STK'nin girişimi ile AB'nin 2004 yılında Alevi inanç topluluklarını azınlık gören kararı, tamamen siyasi bir fanteziden öteye gidemez. Anadolu'da yaşayan ve milyonlarca Alevi inançlı vatandaşlar için de kabul görmemiştir.

### 1.5.1. Toplum Bilimi Terimi Olarak Azınlık

Toplum bilimine göre azınlık terimi, bir ülkede o ülkenin yurttaşı olmakla birlikte soyu, dili ve dini, gelenek ve töreleri yönünden ülkenin sayıca baskın ögesi olan halktan az olan topluluktur. Sayıları on milyonu bulan ve aynı kökten gelen Anadolu'da Türkçenin yaşamasının ve korunmasının ana lokomotifleri olan Alevi inanç topluluklarının Avrupalılarca azınlık olarak kabul edilmesi Lozan Antlaşması'na ve realiteye de aykırıdır (Tuğcu, 2018: 125-140). Kaldı ki Anadolu'da yaşayan Sünni ve

Alevi toplulukları bugün için çok başarılı şekilde tüm kentlerde, hizmet sektöründe, esnafıkta, iş dünyasında hep ortak olmuşlar ve hatta evlilikler yaparak aşılmaz denen duvarları da aşmışlardır. Soy, dil, gelenek ve töreleri de çoğunlukla aynıdır.

Bizce sorun, halkın kendisinde değil, devleti yönetenlerin birikim ve bakış açılarının problemlı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu yetersizlik ve tutuculuk maalesef sanki rakip olacaklar gibi bazı istisnalar hariç çoğunlukla ilahiyatçı insanlarda da görülmektedir. Sünnilik ve Alevilik birbirlerinin zıddı veya muhalıfı değildir (Merdanoğlu, 2014: 286). Cemlevlerinin hukuki statüsünün tanınması Türkiye’de asırlık haksızlıkları ortadan kaldıracak ve her iki inanç topluluğu birbirlerini daha çok anlayarak kucaklaşacaktır. Başka ülkelerinde fırsatçılık yaparak ülke içinde mezhep ve etnik kimlik üzerinden fesat ve ayrılıklar çıkarmaları da önlenecektir. Avrupa’da kurulan çok küçük bazı inanç topluluklarının İslam tarihine ve umumi Türk tarihlerine bakmaları, kendilerine de doğduğu topraklara da katkı sağlayacaktır.

### Sonuç

Tüm dinlerin temelinde adalet, barış, güven ve huzur vardır. Nitekim Hz. Muhammed 632 yılında Veda Hutbesinde; Arafat’ta, Mina’da ve Akabe’de kendisine inanan insanlara dört farklı yerde hitap etmiş ve özellikle “*insan bakları, adalet, eşitlik ve birlik olma*” üzerinde durmuştur. Bu hitabeti toplamda o zaman için çok büyük bir rakam olarak 120 bin kişi dinlemiştir (Erol, 2012: 591-593). Hünkâr Hacı Bektaşî Veli’nin de Makalat adlı eserinde çok veciz bir cümlesi şöyledir: “*eline, diline ve beline sahip ol*”. Buradaki üç kelimenin altında yatan derin anlam, hukuk ve adalet kavramlarıdır. Büyük devlet adamı ve bilge insan Mustafa Kemal Atatürk ise şöyle diyor: “*Yurtta barış ve cihanda barış*”. Yurtta barışın olması için devletin vatandaşlarına karşı eşit yurttaşlık hukukunu uygulaması ve koruması gerekmektedir.

Bu bağlamda, günümüzde aynı ülke hudutları içinde yaşayan vatandaşların inanç itibarıyla önemli bir bölümüne Sünni olarak mekân, bütçe, yasal koruma ve kollama ile birlikte devlette belli yerlerde temsil ve protokolde imkân tanınması yapılırken, Alevi inanç topluluklarının kendi kaderlerine terk etmeleri fevkalade de yanlış ve eksiktir. Bu bağlamda 09 Kasım 2022 yılında Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi ile yayımlanan dört maddelik bir düzenlemede, 3. maddesi ile cemlevlerinin ihtiyaçlarının karşılanması ve 4. madde ile de bakanlıktaki memuriyet konumunda Müstakil Başkanlık düzeyinde

ve Kültür Bakanlığı Merkez Teşkilatı içinde bir yapılanmaya gidilmiştir. Ancak yine kadim en az 700 yıllık Alevi İnanç esasına geçit verilmemiştir. Yani inanç temelli bir devlet aygıtı yerine kültür temelli bir yapılanma ile asıl/esas yine ortada kalmaktadır. Aynı kararname, TBMM’de 26 Kasım 2022 tarihinde 7421 Sayı ile kanunlaşmıştır. Bu kanunda da İl özel idareleri, büyükşehir belediye ve il belediyelerine cemevlerinin yapım, bakım ve onarımlarında destek olunması vardır. Ancak tüm il ve ilçelerde çoğunlukla var olan cemevlerinin bir yıllık sabit masraflarının en azından karşılanması dahi yer almamıştır. Bu lafızdan adalet, huzur ve daha çok da eşit kardeşlik hukuku çıkmaz. Çıkabilmesi için hukuki olarak eşitliği sağlayan iki model üzerinden çalışılması ve hukuki düzenlemenin kitleler psikolojisi de dikkate alınarak yapılması şarttır.

Çalışmamız kapsamında gerçekleştirdiğimiz saha çalışmalarımızda Alevi inanç önderleri ve bireylerle gerçekleştirdiğimiz görüşmelerde temel görüş Dinayet İşleri Başkanlığı’nın ve öncesinde var olan Sünni İslam merkezli bakış açısına sahip idarecilerin Alevilerin inançlarını tanımadığı ve problemleri çözmeye mesafeli olduğu yönündedir.

### Önerilerimiz

**Çözüm-1:** Alevi inanç toplulukları 633 Sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı içerisinde yer almalıdır. Kanununun 4. maddesinde yer alan 5 başkan yardımcılığından bir tanesinin, 5. maddesinde yer alan 16 üyeli Din İşleri Yüksek Kurulu’ndan 3 tanesinin Alevi İnanç bilgisine sahip olan Alevi canlara verilmesidir. Ayrıca Kanununun 7/a maddesinde yazılı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü içerisinde cemevleri ile ilgili hükümlerin konulması, 8. maddede yer alan Taşra Teşkilatı içerisinde de bilhassa Alevi inancının nüfus olarak yoğun olduğu illerde bir Müftü yardımcılığının Alevi din adamlarına verilerek onların da il veya ilçelerde temsil edilmeleri sağlanmalıdır (Resmî Gazete, 633 Sayılı Kanun, 2.7.1965, Sayı 12038, Madde 4,5,7,26).

Böylece merkezde ve gerekse taşrada Alevi İnanç topluluklarının ihtiyaçlarının zamanında karşılanması ve var olan sorunların ertelenmesi yerine, yerinde çözümler üretilmesidir. T.C. Devleti Sünni ve Alevi inanç gruplarının devleti ise devletin yıllık bütçesi, ortaklaşa herkesin verdiği vergiler ile meydana geliyorsa bu imkânlardan ihtiyaçları oranında yararlanmak her insanın/inancın hakkıdır. Helal parasıdır. Böyle bir hukuki yapılanma yüzyıllardan beri gelen kayıpları, küskünlükleri, ayrılıkları ve yanlış anlaşılmaları da ortadan kaldıracak ve iç barışa sonsuz bir katkı yapacaktır.



Anayasamızın 10. maddesi de aynı ruhu bizlere vermektedir. “Herkes, dil, ırk, renk, cinsiyet, siyasî düşünce, felsefî inanç, din, mezhep ve benzeri sebeplerle ayırım gözetilmeksizin kanun önünde eşittir.” ve “Hiçbir kişiye, aileye, zümreye veya sınıfa imtiyaz tanınamaz” ifadeleri yer alırken yine Anayasanın 24. Maddesinde “Herkes vicdan, dinî inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir. Madde hükümlerine aykırı olmamak şartıyla ibadet, dinî ayin ve törenler serbesttir”. “Din ve ahlak eğitim ve öğretimi devletin gözetim ve denetimi altında yapılır” şeklindeki ifadeler mutlak eşitlik anlayışının yansımalarıdır.

**Çözüm-2:** Devletin cemevlerini doğrudan doğruya ibadethane olarak kabul etmesine ait müstakil yasal bir düzenlemelidir. Böyle bir düzenleme kesinlikle Diyanet İşleri Başkanlığı’na bir rakip değil, daha çok dayanışma ve birlikte yaşama kültürünü de gerçekleştirecektir. Ancak bu yasal düzenlemede var olan cemevlerinin tescil edilmeleri ve kendilerine yıllık merkezi bir bütçe verilmesi, bütçenin denetimi 81 ildeki bu sistemi kurumsal olarak yönetecek “Alevî İnanç Başkanlığı”nın kurulması gibi bir sistemin sağlam ve güven aralığında kurulmasıdır (Alevî Çalıştayları Nihai Raporu, 2010: 171). Belki bu sistemde öncelikle bir geçiş dönemi olsa da Alevî İnançına sahip ilim adamlarının, hukukçuların ve bürokratların bu sistemde yer almaları sistemin doğru ve saygın bir şekilde işlemesi için şarttır. Burada hâlihazırda en büyük boşluk Alevî İnanç topluluklarını, cemevlerini yönetecek eğitimli Alevî din adamlarının kendi programlarına göre yetiştirilmesidir (Alevî Çalıştayları Nihai Raporu, 2009: 46). Dini ritüellerin “Hak-Muhammed-Ali” erkân ve usulü ile yapılmasındaki eksikliklerin hızla tamamlanmasıdır. Buna ait bir eğitim müfredatının Alevî inanç sisteminin günlük ihtiyaçlara da cevap verecek günümüz koşullarında daha çok bilgi ile donatılmasıdır (Alevî Çalıştayları Nihai Raporu, 2010: 161-162).

Yapılan saha çalışmalarında tüm cemevleri ve Alevî İnanç sahiplerinin bu eşit yurttaşlık temelli ve hukuki yapısının tanınması ve tescil edilmesi konusundaki ortak düşünceleri kesinlikle Diyanet İşleri Başkanlığı Kanunu içerisinde değil, (Alevî Çalıştayları, 2009: 32) bağımsız olarak devletin bir kanunla bu kurumsal yapıyı kurmasıdır. Bu kanunla cemevlerinin yasal tarifi yapıldıktan sonra belli kriterleri taşıyanların Dernekler Kanunu içerisinde çıkarılıp il ve ilçelerde cemevi statüsüne kazandırılması ile buna dair idari, mali ve ibadet ile ilgili alt yönetmeliklerin çıkartılarak uygulamaya konulması şarttır.

Alevi inanç guruplarınca cem, “*Hak-Muhammed-Ali*” divanıdır. Cem ibadetinin diğer adı da *Halka Namazıdır*. Cemdeki halkada esas olan namaz deyişi ile buyruktaki ifade edilen namazdır. Allah’a yalvarmak ve dua etmektir. Cem törenleri, cem ibadeti cemin içeriğine göre Görgü Cemi, Musahip Cemi, İkrar Verme Cemi, Abdal Musa Cemi, Lokma Cemi, Düşkün Kaldırma Cemi, Dardan İndirme Cemi olarak adlandırılmaktadır (Merdanoğlu, 2014: 35-37). Bu cemlerin tümüne gerek dini yönden gerekse töreler yönüyle bakıldığında tümünde de ahlak, adalet, birlik ve zarafet vardır. Tablo 4’ te önerilerimiz 9 madde halinde vurgulanmış olup, bunlar bir devlet içinde toplumsal barışın ulusal düzeyde kalıcı olması için çok önemli yararlar sağlayacağı düşünülmektedir.

**Tablo 4.** Cemevlerinin Hukuki Statüsünün İbadethane Olarak Düzenlenmesinin Toplumsal Yararları

SIRA NO	TOPLUM VE DEVLET İÇİN YARARLARI
1.	Sünni ve Alevi inanç toplulukları arasında her alanda daha çok birlik ve dayanışma ruhu artacaktır.
2.	Tarihten gelen yalan, iftira, benzetme ve benzerleri ortadan kalkacaktır.
3.	Allah-Muhammed-Ali Aşkı daha çok kabul görecektir.
4.	Bazı marjinal gurupların ülke içerisindeki menfi tutum ve davranışları ortadan kalkacaktır.
5.	Cemevlerinin hukuki yasal koruma ile sağlanacaktır.
6.	Dış ülkelerin mezhep temelli veya kasti olarak azınlık yaratmak girişimleri boşa çıkacaktır.
7.	Kur’an’ı Kerimin Bakara Suresi 83,177,188 ayetlerinde yer alan kul hakkına, bilhassa devleti yönetenlerin milyonlarca insanımızın kendi tercihlerine saygı gösterilmiş olunacaktır. Ayrıca Anayasamızın 10.maddesindeki ruh, Türkiye’yi de kucaklayacaktır.
8.	Alevi inancı ile birlikte ve belki yedi asırdan beri Anadolu’da yaşatılan gelenek, görenek, örf ve adetler ülkemizin zenginliği olarak kayıtlara geçerek devam edecektir. Bilhassa eski Türk töresinden gelen tek eşlilik, kadın-erkek eşitliğinde ve aile dayanışmasında (Bozkurt, 1990: 99-102) çok önemli örnek kazanımlar da sağlayacaktır.
9.	Diyanet İşleri Başkanlığı, Sünni düşünce olarak içine kapanışı bırakarak Alevi inanç topluluğu kurumları ile görüşerek ülkemiz yararına daha çok açılımlar ve yenilikler ortaya koyacak ve toplumlardaki ayrışma değil, birlik olgusu daha çok belleklerde önem kazanacaktır.

Alevi inanç felsefesi ve pratiği, geçen on asırda en az üç defa evrilerek Anadolu'ya gelmiş ve bu toprakların kadim inancı olarak yaşamaktadır. Bu evrilme de mazi yerine hal ve istikbale bakmak, devletin asli görevidir. özümlemeyeni çözmek, “*Hak-Muhammed-Ali*” yolundan yürüyen milyonlarca Alevi vatandaşa hukuki anlamda yol vermektir. Alevi inanç kitlelerinin adları bölgesel olarak farklı olsa da yakın tarihimizde Çanakkale, Ege, İç Anadolu ve Çukurova’da emperyalistlere karşı işgal edilen vatan topraklarının özgürleştirilmesi için tüm imkânlarını seferber etmiş, cepheye gitmiş ve şehit olmuşlardır (Erdoğan, 2021: 204; Merdanoğlu, 2014: 35-37). Türkiye Cumhuriyeti bu kazanımları bugünden yarınlara taşımalı, cemevlerinin hukuki statüsünün tanınmasında bir başka evrilmelere neden olur kanaati gibi yanlış bir saplantıdan çıkılmalı ve inanç özgürlüğünün önu “*keültür*” kelimesinin dar kalıpları içerisine kapatılmamalıdır.

- Alevi Çalıştayları Nihai Raporu (2010). T.C. Devlet Bakanlığı. Ankara: DNA Medya Tanıtım. 161-171.Başak Matbaası
- Alevi Çalıştayı (2009). Alevi Kültür Dernekleri Genel Merkezi, Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı Genel Merkezi. Ankara: Hisar Ofset.
- Anadolu Ajansı, 11.07.2017, <https://www.aa.com.tr/tr/ayasofya-camii/turkiye-farkli-inanclara-saglanan-ibadet-yeri-sayisinda-batinin-5-kat-onun-de/1907134/2022.,03.01.2023>
- ANDİÇEN, A. (2009). *Türkiye ve Orta Asya*. İstanbul: Doğan Kitap Yayıncılık.
- ATATÜRK, M. K. (1931). *Seçim Beyannamesi*. Ankara , Milliyet Gazetesi, 21.04.1931
- BAŞBAKANLIK, DİE (1996). Osmanlı İmparatorluğunun ve Türkiye'nin Nüfusu.(1996) ,(1500-1927) Ankara: DİE yayınları.
- BOZKURT, F. (1990). *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*. İstanbul: Yön Yayıncılık.
- BOZKURT, G. (1993). *Osmanlı- Yahudi İlişkilerine Genel Bir Bakış*. Belleten. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi (2022). Ankara. Resmî Gazete, 09.11.2022,32008.
- ÇETİNKAYA, N. (2013). *Kızılbaş Türkler*. Ankara: Kripto Basın Yayın.
- ERDOĞAN, H. (2021). Hacı Bektaş Veli Dergâhının Birinci Dünya Savaşı ile Milli Mücadele Dönemindeki tutumu ve Mustafa Kemal Paşa ile İlişkileri, *SBE Dergisi HBÜ Özel Sayısı*. 2021. 197-207.
- EROL, B. (2012). *Veda Hutbesi*. İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları.
- FIGLALI, E.R. (2018). Alevilik Bektaşilik, Alevilik ve Heterodoksi, Ankara: Türk Yurdu Yazıları, Epamat Matbaacılık.
- GÜLTEKİN, U. (2017). Agos Gazetesi, İstanbul, <https://www.agos.com.tr/tr/yazi/17909/turkiyenin-kultur-haritasina-ihityaci-var,15.12.2022>
- HACIEMİNOĞLU, N. (1972). *Fuzûlî*. İstanbul: Toker Yayınları.
- HAMMER. B.J. (1992). *Büyük Osmanlı Tarihi*. Cilt IV. Çev. M. Atabey. İstanbul: Sabah Yayınları.
- İçişleri Bakanlığı İller İdaresi Genel Müdürlüğü Verileri. (2018). Ankara:(yayımlayan, Wikipedi Ansiklopedisi, Kategoriler, Türkiye'de ki Cemevleri)
- KALAFAT, Y. (1990). *Doğu Anadolu'da Eski Türklerin İnançlarının İzleri*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Sistem Ofset Matbaacılık.
- KAPLAN, M. (1983). *Kültür ve Dil*. Ankara: Dergâh Yayınları.
- KARAKAYA, İ. (2008). *Hız. Aliden Öğütler, (Malik Bin Eştere Mektubu)*. Ankara: Kitap Neşriyat Dağıtım Yayınları.
- KARACAN, A.N. (1971). *.Lozan*. İstanbul: Milliyet Yayınları.
- KAHRAMAN, A. (1972). *Süleyman Çelebi*. İstanbul: Toker yayınları.
- KONDA, A. (2018). *Türkiye de Toplumsal Cinsiyet Raporu*.
- Lozan Anlaşması 100 yaşında. Antlaşmalar , /[www.ismetinonu.org.tr/lozan-antlasmasinin-100-yildonumu-etkinlikleri/2023,inonuvakfi@org.tr](http://www.ismetinonu.org.tr/lozan-antlasmasinin-100-yildonumu-etkinlikleri/2023,inonuvakfi@org.tr)
- MERDANOĞLU,H (2014). *100 Soruda Alevilik*. Ankara: Tanyeri Kitap Yayıncılık.

- MERDANOĞLU, H. (2009). *Kemalizmle Bütünleşen Alevilik*. Ankara: Yeniden Anadolu ve Rumeli Mudafai Hukuk Yayınları
- NEDVİ, E.H.E. (1995). *Hız Ali el Murtaza*, Çev. Y. Karaca. İstanbul: Risale Basın Yayın.
- OCAK, A.Y. (2005). *İslami İnançlarında Hız Ali*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, Saryıldız Basımevi.
- OĞUZ, E.S: Toplum Bilimlerinde Kültür Kavramı, Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 28,Sayı 2 Dergi Park.
- ONAT, H. (2018). *Alevilik-Bektaşılık, Din Kültürü* Ahlak Bilgisi Dersleri , Ankara: Türk Yurdu Yazıları
- ÖZKAYA, Y. (2011). *İstiklal Harbinde Yararlı ve Zararlı Cemiyetler*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.
- ÖZTELLİ, C. (1972). *Evlere Öneri: Halk Türküleri*. İstanbul: Hürriyet Yayınları
- PARLATIR, İ. (1998). Tarih Boyunca Türk Dili. Ankara. TBMM Kültür Sanat Yayınları No 11.
- PARMAKSIZOĞLU, İ (1971). İbn Batuta Seyahatnamesi. İstanbul: Milli Eğitim Yayınları.
- Resmi Gazete (2004). *Dernekler Kanunu*, (5253). Ankara. 23.11.2004.
- Resmi Gazete (1965). Diyanet İşleri Teşkilat Kanunu (633, Ankara) 2.7.1965.S.12038
- Resmi Gazete (2022). 7421 Sayılı Vergi Usul Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılması hakkında kanun, Ankara. 26.11.2022,32025.
- ROUX, J-P.(1968). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. Çev. A. Kazancıgil. İstanbul: İşaret Yayınları.
- SAİD, B. (2018). Alevilik Bektaşılık ,*Türkiye de Alevi Zümreleri: Teke Aleviliği-İctimai Alevilik*, Ankara: Türk Yurdu Yazıları,
- Salom Gazetesi. İstanbul, 09.01.2008, <https://www.salom.com.tr/arsiv/haber/65297/bir-milletin-istrypanyadan-surgun-hikayesi>, S,32.
- Sivil Topluma İlişkiler Genel Müdürlüğü, <https://www.siviltoplum.gov.tr/derneklerin-faaliyet-alanlarina-gore-dagilimi> 29.12.2022
- ŞAPOLYO ,E.B.(1964)Mezhepler Tarihi, İstanbul. Elif Kitapevi.
- TURAN, O. (2001). *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- TUĞCU, H. (2018). Alevilik Bektaşılık , *Aleviler Azınlık Değildir*. Ankara: Türk Yurdu Yazıları.
- VAROL, M.B. (2006): Emeviler'in Hz. Ali ve Taraftarlarına Hakaret Politikası Üzerine, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, *Dergi Park*, 2004/8. 83 – 107.
- WILLIAMS, R. (2017).Kültür ve Toplum 1780-1950. İstanbul, İletişim Yayınları.
- YALÇIN,A. (2020) Makalat-ı Hacı Bektaş Veli, İstanbul: Derin Yayınları.
- YAMAN, A. (2018). Alevilik Bektaşılık ,*Cemevleri Tartışmaları Ekseninde Günümüz Aleviliğine Bakışlar*, Ankara: Türk Yurdu Yazıları,
- YAŞAR, Y. ve Sevim, A. (1990). *Türkiye Tarihi*. Cilt III, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- YAZIR, E. H. (1999). *Kur' anı Kerim ve Meali*. İstanbul: Sabah Gazetesi.
- YETKİN, M. (2019). *Toplumsal Cinsiyet Raporu Yorumu*. İstanbul: Duvar Gazetesi. <https://www.gazeteduvar.com.tr/politika/2019/11/19>.
- YONGA, M, Z. (1994). *Dersim Tarihi*. Ankara: Türk Halk Kültürünü Araştırma Vakfı. Volkan Matbaacılık.
- ZEHRA, M, E. (1971). *İslam da Mezhepler Tarihi*. Cilt III. Çev. Ş. Abdülkadir. Ayyıldız Matbaası.



---

**Tanitmalar**  
*Reviews / Vorstellung*

---

Şahin, Elif (2023). *Alevilikte Yol ve Yolculuk: Velâyetnâmeler Üzerine Halk Bilimi ve Tasavvuf Bağlamında Bir İnceleme*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları. 205 sayfa ISBN: 978-625-6822-04-7.

Mehmet ERSAL \*



\* Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Halk Edebiyatı Ana Bilim Dalı, mehmetersal@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6761-390X.



Alevilik gerek geleneksel yapısıyla gerek mitik ve tasavvufi arka planıyla birden fazla disiplin tarafından incelenmeye müsait çok zengin bir kültürel birikime sahiptir. Birbirinden farklı disiplinler tarafından, bu disiplinlerin her biri farklı bakış açıları ve metodolojileri ile hazırlanan birçok çalışma, Alevilik sahasında yapılan bilimsel yayınların hem disiplinler arası yöntemlerle hem de anlatı ve ritüelleri kapsayan bütüncül bir bakış açısıyla oluşturulması gerektiğini gözler önüne sermektedir. Elif Şahin tarafından kaleme alınan, editörlüğünü Doç. Dr. Bülent Akın ile yaptığımız *Alevilikte Yol ve Yolculuk: Velâyetnâmeler Üzerine Halk Bilimi ve Tasavvuf Bağlamında Bir İnceleme* isimli çalışma bu disiplinler arası, çok yönlü ve bütüncül bakış açısıyla hazırlanan yayınlara örnek teşkil etmektedir.

Aleviliğin güçlü ve zengin sözlü geleneği ile geleneksel yapısı zemininde oluşmuş velâyetnâmeler; inanç sisteminin ezoterik yapısı içerisinde oluşan ve yalnız inanç mensuplarınca paylaşılan “sır dili”ni yine sembolik bir dille aktaran yazılı metinlerdir. Evliyanın yaşam öykülerini, kerametlerini kendine has anlam dünyası ve diliyle menkıbevi üslupla anlatan eserler olan velâyetnâmeler hakkında yapılacak çalışmalar; ancak yer alan sembollerin, motiflerin ve metaforların bu inanç sistemine mensup, var olan mitik anlatıları ve ritüelleri yaşamının bir parçası hâline getirmiş toplulukların penceresinden; emik bir bakış açısıyla ele alınırsa doğru sonuçlar verecektir. Hem velâyetnâmelerin içerisinde doğduğu ve aktarıldığı bağlamı önceleyen hem de ayağını hem bilimsel zeminde tutarak farklı disiplinlerin metodlarından yararlanan bu bakış açısıyla oluşturulan eserler Alevilik çalışmaları alanında yapılan bilimsel yayınlar için yeni ve özgün yöntemlere kapı aralayacaktır. *Alevilikte Yol ve Yolculuk: Velâyetnâmeler Üzerine Halk Bilimi ve Tasavvuf Bağlamında Bir İnceleme* başlıklı çalışma, Aleviliğin önemli yazılı kaynaklarından olan velâyetnâme türündeki eserlerdeki yol ve yolculuk sembolizmini, mitik ve tasavvufi bağlamlarla ele alarak inanç sisteminin idrakine katkı sağlamayı amaçlamasıyla alanda özgün bir yer edinmeyi başarmıştır. Çalışmanın kapsamını Alevi geleneksel yapısının ve kültürel dokusunun en mühim unsurlarından olan velâyetnâmeler oluşturmaktadır. Çalışmanın giriş kısmında ayrıntılı bir şekilde açıklandığı üzere “belirli bir inanç sistemi çerçevesinde oluşturulan ve toplulukların dinamiklerinde etkin rol oynayan anlatılar üzerine yapılacak bilimsel çalışmalar için bir örneklem belirlenmesi” (s.13) gerekliliği nedeniyle Alevi geleneğinde yaratılmış velâyetnâmeler içerisinde beş tanesi örneklem olarak belirlenmiştir. *Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi*, *Otman Baba Velâyetnâmesi*, *Kaygusuz Abdal Velâyetnâmesi*, *Abdal Musa Velâyetnâmesi* ve *Karaca Ahmet Velâyetnâmesi* inanç sisteminin ortak mitik ve sembolik

anlam dünyasını yansıtmaları bakımından örneklem olarak seçilmiş, yine örnekleme desteklemek adına yer yer Demir Baba, Hacım Sultan ve Şücaaddin Veli adına yazılan velâyetnâmelere de başvurulmuştur.

İnanç sistemi bağlamında oluşan tüm mit, ritüel ve sözlü/yazılı anlatılar arasında muhakkak bağlantı bulunmaktadır. Aynı geleneksel yapı, sembolik anlam dünyası ve mitik tasarıdan doğan tüm bu halk bilimi ürünleri birbiriyle bağlantılıdır ve bunlardan herhangi birinde bulunan sembolik kullanımlar diğerlerinde de farklı yönleriyle karşımıza çıkar. Bu nedenle inanç sistemi içerisinde oluşturulmuş anlatıların incelenmesi hususu, tüm bu anlatı ve uygulamaları bütüncül bir bakış açısıyla beraber okumayı gerektirir. Söz konusu çalışmada bu gereklilik “Sembolik okuma yaparken inanç sistemine dair tüm elementler, mit-ritüel ve icralar bir araya getirildiğinde inanç sisteminin kendine özgü ezoterik ve sembolik dili çözümlenebilir.” (s.19) ifadeleriyle belirtilmiş ve velâyetnâmeler Alevi inanç sistemi içerisindeki ritüeller, mitler ve Alevi âşıklar tarafından oluşturulmuş manzum metinlerle karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Literatürde velâyetnâmelerle ilgili tarih, edebiyat, halk bilimi gibi farklı disiplinler çerçevesinde çeşitli yöntemlerle incelemeler bulunsa da yukarıda sözü geçen bütüncül bakış açısının velâyetnâmelerin sembolik dilini çözümlenmede kullanılması, eseri özgün bir noktaya taşımaktadır.

Aleviliğe dair kabullerin, ilkelerin, inanç sisteminin gereklerinin ve mitik tasarımının aktarımı noktasında önemli bir işlevselliğe sahip olan velâyetnâmelerde tüm bunların inanç sistemi mensuplarınca korunarak aktarımı noktasında “yol ve yolculuk” önemli bir sembolizme sahiptir. Bu sembolizmin idrak edilmesi ve çözümlenmesi amacıyla yola çıkılan çalışma Giriş (s. 11) ve Sonuç (s. 179) kısımları haricinde üç ana bölümden oluşmaktadır. “Türk Edebiyatında Velâyetnâme” (s. 21) başlıklı birinci bölümde velâyetnâmelerle ilgili genel bir bilgi verilerek velâyetnâme türünü tartışırken bilinmesi gereken kavramlar açıklanmıştır. Bu bölümde velâyetnâmeler genel bir çerçevede içeriği, işlevleri ile yaratıldığı ve aktarıldığı bağlamları, bir anlatıcı tipine sahip olup olmadığı ve türsel özellikleri bağlamında tartışılmıştır. Aleviliğin kendine has anlam dünyası ve geleneksel yapısında yaratılmış sözlü kültür ürünleri olan menkabelerin yazıya geçirilmesiyle oluşturulan velâyetnâmeler, bir velâyetnâme yazma geleneği oluşturduğundan ilgili bölümde “Velâyetnâme Yazma Geleneği” isimli alt başlıktaki tartışmalar gerekli hale gelmiştir. Bu alt başlıkta velâyetnâmelerin hem sözlü hem de yazılı kültür alanlarıyla ilişkili olduğu gerekçesiyle “Sözlü ve Yazılı Kültür Bağlamında Velâyetnâmeler” alt başlığında Walter Ong’un *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözü*

*Teknolojileşmesi* isimli kült eserindeki sözlü ve yazılı kültüre dair belirlediği prensipler etrafında tartışılmıştır. Ek olarak velâyetnâme türündeki anlatıların yaratım koşulları ve muhatabı tarafından hangi kabullerle ele alındığı meselesi velâyetnâmelerin türsel nitelikleri ortaya konarak “Halk Biliminde Türk Tartışmaları Işığında Velâyetnâmeler” isimli alt başlıkta açıklanmıştır. Bu noktada velâyetnâmeler; Dundes, Ben-Amos, Malinowski, Bascom, Degh gibi halk bilgisi ürünlerini canlı yapılar olarak ele aldıkları fikir ve metodolojilerinden yararlanılarak halk bilimi disiplininin tür konusuna yaklaşımı ve değerlendirmeleri ışığında tartışılmıştır.

Çalışmanın “Yol ve Yolculuk” (s. 65) bölümünde, eser için temel nitelikte olan bu kavramlar yine Mircea Eliade, Joseph Campbell, Mihail Bakhtin, Vladimir Propp, Carl Gustav Jung gibi antropoloji, mitoloji, psikoloji, edebiyat gibi farklı disiplinlerden araştırmacıların da çalışmaları doğrultusunda karşılaştırmalı incelenmiştir. Bu doğrultuda yol ve yolculuk kavramları bu bölümde üç farklı alt başlıkta mutlak hakikate yolculuk, kendini arama ve keşfetme yolculuğu ve mistik yolculukta yol gösterici bağlamlarında incelenmiştir. Yol ve yolculuk kavramlarının Alevi inanç sistemindeki sembolik kullanımlarına geçilmeden önce farklı mitolojilere ait anlatılardaki yol/yolculuk kavramlarının sembolik anlamlarının değerlendirilmesi, velâyetnâmelerdeki yolculuğun izini sürmek için bir temel oluşturmuş ve eserin anlaşılabilirliğine katkı sağlamıştır.

Çalışmanın üçüncü ve ana bölümü olan “Velâyetnâmelerde Yol ve Yolculuk” (s.93) isimli başlıkta belirlenen örneklem çerçevesinde yol ve yolculuk kavramlarının izi sürülmüş ve gerek inanç sistemi bağlamında yaratılan manzum metinler gerekse geleneksel yapıda oluşan ve günümüzde de canlılığını sürdürmeye devam eden ritüellerle karşılaştırılarak bütüncül bir biçimde incelenmiştir. Alevilik inanç sisteminin genel ilke, kabul ve gereklerini kapsayan yol/erkân sisteminin velâyetnâmelerdeki görünümü farklı bilimsel yayınlar çerçevesinde yapılmış saha çalışmalarından istifade edilerek “Velâyetnâmelerde Yol/Erkân Kavramı Çerçevesindeki Unsurlar” alt başlığında incelenmiştir. Ek olarak velâyetnâmelerin temelini oluşturan keramet motiflerinden yol ve yolculuk ile ilgili olanlar “Velâyetnâmelerde Yol ve Yolculuk Kavramlarıyla İlgili Keramet Motifleri” alt başlığında tayy-i zaman/tayy-i mekân ve don değiştirme motifleri örnekleriyle ele alınmıştır.

Velâyetnâmelerin kurgusal düzlemi çerçevesinde, velilerin çeşitli amaç ve misyonlar doğrultusunda çıktıkları yolculuklar “Velâyetnâmelerde Zahiri Yolculuk” alt başlığında incelenmiştir. Bu alt başlıkta, velilerin zahiri yolculukları; bireysel ve toplumsal

dönüşüm noktasındaki işlevler bağlamında, Horasan ve Rum coğrafyalarıyla anılan ve birbirinin devamı olarak kabul gören sufi ekoller ile Anadolu'ya yapılan akınlar bağlamında tarih disiplininde yapılan çalışmalarla birlikte okunmuş ve tartışılmıştır. Bu aşamada velilerin fiziki yolculuk güzergâhları, yolculukları esnasında uğradıkları yerlerle ilgili velâyetnâmelerdeki ipuçları, durakları ve varış noktaları ele alınmıştır. Velilerin zahiri yolculukları; onların “karizmatik önderler” olarak tarih seyriindeki önemleri ve gittikleri coğrafyalardaki tarihî yapılar, sözlü anlatılar gibi kültür unsurlarını kaydetmeleri çalışmanın bu bölümünde vurgulanmıştır. Bu vurgular, velilerin aynı zamanda velâyetnâmelerde büründükleri seyyah rolünün de altını çizmektedir. Tüm bu tespitler velâyetnâmeler için önemli ve özgün değerlendirmelerdir.

Velâyetnâmelerde; âlem-Tanrı-varlık ilişkisi düzlemindeki külli devinim ve velilerin değişim, dönüşüm yolculukları, insan-ı kâmil olma yolunda katettikleri aşamalar, Jung'un tabiriyle “yeniden doğuş”ları “Velâyetnâmelerde Ezoterik Yolculuk” başlığı altında incelenmiştir. Bu noktada yazara göre inanç sistemi içerisindeki devir ve velâyet anlayışları ile inanç sisteminde “mürşit elinden doğma” olarak adlandırılan velinin tekâmülü velâyetnâmelerdeki batınî yolculuğu oluşturur. Bu tespitler doğrultusunda “ezoterik yolculuk” çalışmada hem aşkın hem de içkin boyutlarda Jung'un arketip kuramı bağlamında okunmuştur. Söz konusu aşkın yolculuk, çalışmada “Kozmik Döngü, Devir Anlayışı ve Velâyet Nurunun Yolculuğu” alt başlığında ele alınmış ve velâyetnâmelerdeki aşkın yolculuk, farklı mitolojilerden manzum metin örnekleri ile devir nazariyesi bağlamında yazılan devriye türündeki şiirlerle karşılaştırılmıştır. Ezoterik yolculuğun ikinci boyutu olarak ele alınan içkin yolculuk ise “Kendilik Bilgisine Ulaşma: Kahramanın Ruhsal/İçkin/Öznel Yolculuğu” alt başlığında ele alınarak velinin tekâmül yolculuğu yine Jung'un bireyleşme süreci, Campbell'in ise monomit adını verdiği ruhsal dönüşüm yolculuklarıyla karşılaştırmalı okunmuştur. Aşkın ve içkin olarak tasnif edilen bu ezoterik yolculukların velâyetnâmelerdeki görünüşleri incelenerek sembolik çözümlemeler yapılmıştır.

Yazar, çalışmanın sonuç kısmında aşkın ve içkin yolculuklar olarak adlandırılan bu döngülerin ve tamamlanma/bütüne kavuşma süreçlerinin; birbirini takip eden geçiş ritüelleri, kurgulanan olay örgüleri ve sembolik unsurlarla velâyetnâmelerde yer aldığını belirterek yol ve yolculuk kavramlarının velâyetnâmelerde tüm bunları sembolize etmek için bir eğretilen alanı yarattığını belirtmiştir. Yol ve yolculuk kavramları temelinde, Aleviliğin en önemli yazılı kaynaklarından olan velâyetnâmelere dair bu sembolik okumalar şüphesiz inanç sisteminin doğru bir şekilde anlamlandırılmasına katkı sağlamakta, günümüz dünyasının gündemindeki modernleşme, kentleşme,

küreselleşme gibi süreçlerden olumsuz etkilenmesi önünde engel niteliğinde durmaktadır. *Alevilikte Yol ve Yolculuk: Velâyetnâmeler Üzerine Halk Bilimi ve Tasavvuf Bağlamında Bir İnceleme* isimli bu çalışmanın, Aleviliğin geleneksel yapısının idrak ve muhafaza edilerek aktarımı konusunda akademik alana farkındalık katan yeni bakış açısı ve metodoloji kazandıracığı kanaatindeyiz.

Yıldızlı, Elif (2023). *Multiple Übersetzung der Religion Eine theoretisch-empirische Analyse zu Formen und Formaten alevitischer Religiosität*. Deutschland: Springer VS Wiesbaden. 304 s. ISBN: 978-3-658-43217-1.

Von Laura Tahnee RADEMACHER \*



### Religion in der (Post-)Moderne

Über die Frage nach und die Funktion von Religion in der Moderne wurde und wird viel diskutiert. Zunehmende Säkularisierung, gar ein Verschwinden der Religion einerseits und Retraditionalisierungsprozesse andererseits eröffnen

---

\* Laura Tahnee Rademacher, M.A., PhD Student at the Institute of Sociology, University of Muenster, E-Mail: lau.rademacher@uni-muenster.de, ORCID: 0009-0002-9181-7341.

das Spannungsfeld, in dem sich diese Debatten bewegen – und das nicht nur in der Religionssoziologie. Elif Yıldızlı legt mit ihrer Dissertationsschrift „Multiple Übersetzung der Religion“ einen vielversprechenden Beitrag in diesem Feld vor, der dezidiert eine neue, mehrdimensionale Perspektive auf die Analyse moderner Religion bzw. Religiosität einnimmt. Ihre „theoretisch-empirische Analyse zu Formen und Formaten alevitischer Religiosität“, so der Untertitel des Buches, kann dabei nicht nur als dichte Fallstudie im Bereich der Forschung des modernen Alevitentums gelesen werden, sondern auch als Analyse eines (Teil-) Bereiches moderner Gesellschaft, die Einblick gewährt in die Interdependenzen von systemischen Einflüssen und gelebter kultureller Praxis. Dabei liegt der Fokus auf dem besonderen Spannungsfeld zwischen Organisation und Milieu, dessen Auswirkungen auf die spezifische Form moderner alevitischer Religiosität innerhalb der sunnitischen Mehrheitsgesellschaft der Türkei herausarbeitet.

“Im Zentrum steht dabei die Frage, *„inwiefern Anerkennungs- und Aushandlungsprozesse alevitischer Organisationen im Zuge der Urbanisierung für die Herausbildung und Transformation von modernen organisations- und milieuspezifischen Formen, Funktionen und Praktiken der Alevit:innen konstitutiv sind“* (ss. 25, Herv. i.O.)?

### **Die spezifische Lage des Alevitentums**

Die besondere Lage der Alevit:innen in der Türkei bietet dabei den Ausgangspunkt des Buches (Kap. 1). Die in den letzten Jahren fortschreitende Islamisierung unter der Regierung Erdoğan und die damit einhergehenden Repressionen von Regierungskritiker:innen als auch ausbleibende Fortschritte in Bezug auf die Religionsfreiheit rahmen die spezifische Situation der Alevit:innen, die offiziell nicht als Glaubensgemeinschaft anerkannt sind (ss. 4).

Eine einheitliche Definition oder auch Selbstbeschreibung des Alevitentums, so stellt Yıldızlı heraus, gibt es aufgrund der historischen Entwicklung nicht (ss. 5), wengleich schätzungsweise ca. 15-25 % der türkischen Bevölkerung Alevit:innen sind und somit eine „nicht zu vernachlässigende religiöse Größe der alevitischen Glaubensrichtung in einer sunnitischen Mehrheitsgesellschaft in der Türkei (vgl. Taş 2015)“ darstellen (ss. 5). Der Lehrmeinung folgend, bezeichnet Yıldızlı das Alevitentum als eine innerhalb des Islams entstandene Glaubensform (ebd.) die sich

jedoch heterogen und lokal verschieden entwickelt hat (ss. 7). Im Folgenden werden die Entstehungsgeschichte und die Spezifika des Alevitentums, wie die besondere Beziehung zwischen dem *dede* (die religiöse Autorität) und den *talips* (den Anhängern des Alevitentums) und die Bedeutung des *cems* als rituelle Praxis nachgezeichnet (Kap. 1.1.1), da diese Aspekte ebenso wie die Entwicklungslinien des Alevitentums in seiner spezifischen Form (Kap. 1.1.2) eine wichtige Hintergrundfolie für die Fallanalyse bilden.

Das Alevitentum wurde zu Zeiten des osmanischen Reichs vor allem als „Geheimreligion“ (ss. 10, in Anschluss an Massicard 2007) bzw. unsichtbarer Glaube praktiziert, um das Überleben angesichts von Repression und Verfolgung zu sichern. Dies hatte zur Folge, dass sich keine Organisation, bzw. Institutionalisierung und auch keine einheitliche Schriftkultur des Alevitentums herausgebildet hat, so dass im Zuge der zunehmenden Industrialisierung und Urbanisierung und der damit verbundenen Migration in die Städte ein „Verlust religiösen Wissens“ und eine „Vernachlässigung von religiösen Ritualen“ (ss. 11) einhergingen und sich somit auch die alevitische Sozialstruktur, die auf dem Land bzw. in den Dörfern starke integrative Kraft hatte, auflöste (ebd.). Im Zuge der politischen Spannungen in der Türkei ab den 1960er Jahren folgte ein Rückzug der Religion ins Private und eine zunehmende auch räumliche Distanz zum Glauben (ss. 12), da es in der Stadt an Möglichkeiten mangelte, das Alevitentum in seiner ursprünglichen Form zu praktizieren. Parallel dazu haben sich viele Alevit:innen politisiert, so dass es zu einer „Gleichsetzung von Aleviten mit Laizismus und allgemein linker, revolutionärer politischer Orientierung“ (Gorzewski, 2010: 45, zitiert auf ss. 13) kam.

Ab den 1990er Jahren, so arbeitet Yıldızlı heraus, folgte dann eine „Rückbesinnung der Alevit: Innen auf ihre religiösen Traditionen“ (ss. 13), die sie als Reaktion auf fehlende Rechtsstaatlichkeit und der Angst vor Identitätsverlust begründet (ss. 14) und als Ausgangspunkt für die schrittweise Öffnung sowie Organisation und Institutionalisierung durch Verbände, Vereine und Stiftungen der Alevit: Innen sieht. Bereits an dieser Stelle markiert Yıldızlı die für ihre Analyse ausschlaggebende Transformation des Alevitentums im urbanen Raum, nämlich die Organisation einer zuvor nicht-organisational strukturierten Religion bzw. Glaubensgemeinschaft, die sie im Verlauf in ihren Implikationen detailliert nachzeichnet.



Die Besonderheiten der alevitischen Organisation(en) unter den rechtlichen Rahmenbedingungen in der Türkei werden in Kapitel 2 dargelegt und schon hier lässt sich die Spur erkennen, dass unterschiedliche Makroeinflüsse, wie eben jene rechtlichen Imperative, ökonomische Faktoren und Fragen der (Nicht-)Anerkennung, sich in der Organisierung des Alevitentums manifest und latent niederschlagen.

### Multiple Übersetzungsverhältnisse

Ausgangspunkt der theoretischen Überlegungen, die im Verlauf in und durch die Interviewanalysen (Kap. 5) noch pointiert werden, bildet die „Theorie der multiplen Differenzierung“ nach Joachim Renn (2006). Der Fokus liegt dabei auf den unterschiedlichen Integrationseinheiten oder auch: handlungskoordinierten Ebenen der Gesellschaft, die sich in ihrem Abstraktions- bzw. Konkretionsgrad unterscheiden und zwischen denen „übersetzt“ wird (ss. 49). Hierbei handelt es sich um die Ebenendifferenzierung von System, Organisation, Milieu und Person, wobei Yıldızlı den Schwerpunkt vor allem auf die „Formen der Übersetzung zwischen alevitischem Milieu und alevitischer Organisation“ (ebd.) legt. Mit der Betonung der Notwendigkeit präziser Begriffsarbeit arbeitet sie zunächst die Bedeutung der *Übersetzung* heraus, die in „der differenzierungstheoretischen Sprache eine Formveränderung bzw. ‚*Sinntransformation*‘ (Renn, 2018a: 165) von Formen der Imperative, die für die Handlungskoordination wirksam sind“ (ss. 49) meint und eben keine lineare Sinnübertragung, sondern „um eine Interferenz verschiedener Bezugnahmen der Integrationseinheiten auf Handlungen in der jeweils eigenen *Sprache*“ (ss. 50, Herv. i. O.), ebenso wie die verschiedenen Formen gesellschaftlicher Differenzierungen, die sich nicht nur in Richtung des Primats funktionaler noch zum Primat kultureller Differenzierung auflösen lassen, sondern in ihren Wechselwirkungen, in ihren *Übersetzungsverhältnissen* begriffen werden müssen. So erlaubt es die von Yıldızlı eingenommene Perspektive der Theorie multipler Differenzierung eine „Brücke“ zu schlagen zwischen „makrodimensionalen Strukturlagen und Ebenen subjektiv-intentionaler Sinnorientierungen und praktische[n] Vollzugsrahmen“ um auf diese Weise die titelgebende „*multiple Übersetzung von Religion*“ zu untersuchen (ss. 51, und v.a. Kap. 3.4).

Dafür setzt sie sich zunächst v.a. in Anschluss an Habermas, dessen Figur des Übersetzungsvorbehalts sie umkehrt (ss. 53) und Luckmanns Konzept der Privatisierung der Religion (ss. 56) auseinander und denkt sie im Rahmen ihrer theoretischen Konzeption weiter, um die Begriffe, Form und Funktion der Religion

in der Moderne (Kap. 3.1) herauszuarbeiten und diese in Hinblick auf Formate islamischer Religiosität (Kap. 3.2) und insbesondere des Alevitentums (Kap. 3.3) zu entfalten.

Das Herzstück des Buches bildet die qualitativ sinnrekonstruktive Analyse von Makrolagen (Kap. 5) anhand der Ergebnisse der Feldforschung und geführten Interviews. Mit der Methode der makroanalytischen Tiefenhermeneutik (Kap. 4.7) entziffert Yıldızlı den „latenten Sinn“ ihres Falls, verstanden als „Spur, Träger und Ausdruck der implizit erfahrenen, aber nicht voll explizierbaren Intransparenz der die interne Struktur latent beeinflussenden Umgebungskontexte“ (Renn, 2018a: 233, zitiert auf ss. 109). Durch das Zusammenspiel der theoretischen Heuristik und dem methodologischen Zugang lassen sich in den Interviews die oben genannten *Übersetzungsverhältnisse* offenlegen, so dass „im Material nicht nur die komplexe Struktur der alevitischen Organisation bzw. des alevitischen Milieus sichtbar [wird], sondern ebenso dessen multidimensionale und regional unterschiedliche Verflechtung, makro-strukturelle Lage und die damit verbundenen Schwierigkeiten/ Spannungen der (traditionellen, zuvor in dörflichen Strukturen organisierten) Alevit:Innen auf dem Weg in die (religiöse) Organisationsform [...]“ (ss. 110).

Eine Besonderheit der Forschung von Yıldızlı liegt in der buchstäblich multiplen Übersetzungsleistung, welche sich nicht nur auf die theoretischen Implikationen und die Methode bezieht, sondern auf das Material selbst (Kap. 4.5). Da die Erhebung in Istanbul in türkischer Sprache stattfand, die Interviews aber für die Auswertung auch ins Deutsche übersetzt wurden, die Verschriftlichung selbst jedoch schon eine Übersetzung darstellt, kann von einer „doppelten Übersetzungsschleife“ (ss. 105) gesprochen werden, die zwar einen besonders reflektierten Zugang voraussetzt, durch die Distanz zum Material aber auch den Weg für die Lesarten- und Motivbildung frei macht, ohne sich zu vorschnellen Interpretationen hinreißen zu lassen. Yıldızlı zeigt dabei eindrücklich, wie fruchtbar transnationale, oder um die Worte der Theoriesprache zu bemühen: *grenzüberschreitende* qualitativ-hermeneutische Forschung sein kann.

Anhand von sieben Interviews mit *dedes* und Vorstandmitgliedern verschiedener alevitischer Organisationen und unter Einbeziehung der Erkenntnisse der teilnehmenden Beobachtung im Feld geht Yıldızlı ihrer zentralen Fragestellung „[i]nwiefern [sind] Anerkennungs- und Aushandlungsprozesse alevitischer Organisationen in der Türkei im Zuge der Urbanisierung für die Herausbildung

und Transformation von modernen organisations- und milieuspezifischen Formen, Strukturen und Praktika der Alevit: Innen konstitutiv [sind]“ nach. Dafür zeichnet sie detailliert die tiefenhermeneutische Auswertung der Fokussequenzen nach und entziffert die in den Interviews zu rekonstruierenden Spuren der *Übersetzungskaskaden*, die „im Material in Form von Sinnbrüchen identifiziert und gedeutet werden“ (ss. 130) können.

Ein prominentes Motiv ist dabei die Metapher des *Dorfes* (ss. 125f., Kap. 6.1), das für „die *milienartige Koordinationsform des tradierten Alevitentums*“ steht, aber an das das im urbanen Kontext organisierte Alevitentum nicht mehr anschließen kann, es somit zu einer Imagination eines „wahren“ oder auch ursprünglichen Alevitentums wird, auf das zwar rekurriert wird, aber in dieser Form nicht mehr besteht (ebd.). Dadurch lässt sich das alevitische Milieu als Form desperater Vergemeinschaftung verstehen (Kap. 6.1).

Auch die Rolle *cemevis* habe sich durch die Migration in die Städte transformiert, zum einen sind sie teils inner- sowie außeralevitisch umstritten (ss. 165), bilden also eine Form der Manifestation von Anerkennungsfragen, zum anderen verändert sich auch mehr und mehr ihre Funktion, sie werden zum Ort der Verwaltung und nicht mehr des Glaubens (ss. 200, auch Kap. 5.6), bzw. fungieren v.a. als Ort sozialer Infrastruktur und nicht mehr (nur) als religiöse Einrichtung (Kap. 5.5).

Ganz analoge Prozesse lassen sich in der Veränderung der Funktion der *dede* (ss. 159) und ihren Beziehungen zu den Mitgliedern beschreiben. „Das Alevitentum muss Arbeitsteilung betreiben und der *dede* ist nicht nur religiöser Experte, der das *cem* leitet, sondern ebenso als Vorsitzender Repräsentant der alevitischen Organisation in der Öffentlichkeit. Es ist die mehrdimensionale Aushandlung von Grenzen zwischen *Offenheit* und *Ge-* bzw. *Verschlossenheit*“ (ss. 230, Herv. i.O.). Hierin offenbart sich die Transformation durch den Bruch mit den dörflichen Strukturen, „[d]urch Einwirkungen der Migration (makrostrukturelle Umgebungskontexte) könnten folglich gewisse Werte und Praktiken *weggebrochen* sein“ (ss. 203, Herv. i.O.). Neben der aufgerufenen Differenzierung zwischen Dorf und Stadt identifiziert Yıldızlı weitere Spannungslinien, die sie als Sinnbrüche divergierender Makroinflüsse entziffert, die sich auf die kulturelle bzw. religiöse Praxis auswirken, dies sind beispielsweise die bereits zu Beginn genannten Kämpfe um Anerkennung, rechtlich als auch sozial, das Verhältnis zu Politik und zu ökonomischen und gar städteplanerischen Aspekten (z.B. in Kap 5.3 und Kap. 5.4). „Die Übersetzung der Umgebungskontexte (z.B.

sunnitische Mehrheitsgesellschaft, Marginalisierung) in den Milieuhorizont wirkt sich hier indirekt desintegrativ auf die habituelle Praxis oder auch kollektive Religiosität der Alevit:Innen aus (Angst vor Fehlern), die ihre Handlungspraxis, entsprechend der durch die äußeren Imperative vorgezeichneten Grenzen (im Sinne der Institution, hier: Alevitische Organisation), transformieren und kontextspezifisch anpassen (müssen)“ (ss. 159).

### Formen postmoderner Religiosität

Die dichte Fallauswertung, die hier nicht in Gänze rekapituliert werden soll, wird in Kap. 6. mit ihren theoretischen Implikationen auf den Punkt gebracht. Yıldızlı resümiert, „[i]nwiefern das Alevitentum und die Formen (organisierter) alevitischer Lebensführung ein *neues Milieu in Abhängigkeit von besonderen Differenzierungsmechanismen* ist, nämlich eine *desperate Lebensgemeinschaft* und eine *Form postmoderner islamischer Religiosität*“ (ss. 247). Dabei stellt sie die paradoxe Funktion der Nichtanerkennung als Glaubensgemeinschaft heraus, die das Alevitentum erst dazu bringt, sich in seiner spezifischen urbanen Form zu organisieren (ss. 255) und unterstreicht den damit latenten Charakter der damit einhergehenden „geheimen Komplizenschaft“ (ebd.) mit dem türkischen Staat, die letztlich konstitutiv für die Organisation ist. Dies äußert sich letztlich auch in dem Spannungsfeld, das „durch den Druck der Organisation [entsteht], zur Sicherung und Wahrung ihrer Existenz eine Organisation *sein zu müssen*, aber eigentlich näher am milieuförmigen Alevitentum sein *zu wollen*, weil gerade das milieuförmige Alevitentum als das *wahre*, genealogisch integrierte Alevitentum bezeichnet wird“ (ss. 257, Herv. i.O.). Zugleich und das ist die Pointe, ist aber gerade das urbane und organisierte Alevitentum *auch* eine authentische Form des Alevitentums (ss. 275), das sich durch die multiplen Übersetzungslagen als eine „*Sonderform islamischer Religiosität mit postmodernen Zügen*“ (ss. 274) konstituiert.

Yıldızlı legt damit einen Beitrag vor, der nicht nur die Organisierung des Alevitentums und die Entwicklung urbaner religiöser Praktiken analysiert, sondern auch gesellschaftstheoretische Implikationen anbietet, die sich auch auf andere Fragen zu den Verhältnissen von Organisation und Milieu übertragen lassen, um somit die Interferenzen zwischen Imperativen und Einflüssen auf der Makro- bzw. Systemebene und performativer Kultur beleuchten zu können. Der Perspektivwechsel hin zur multiplen Differenzierung der Gesellschaft bildet dabei das theoretische Fundament, das Yıldızlı für ihre empirische Untersuchung und die Rekonstruktion der verschiedenen Übersetzungskaskaden anschlussfähig gemacht hat. Sie schlägt

dabei gekonnt die Brücke zwischen abstrakter theoretischer Begriffsarbeit und einer anschaulichen qualitativen Fallanalyse. Damit legt sie einen Grundstein für weitere Untersuchungen – speziell im Bereich des Alevitentums, bspw. zu Fragen der Geschlechter(un)gleichheit und Intersektionalität, die sie selbst bereits in Kapitel 2.3 (auch Kap. 5.4, Kap. 6.1, Kap. 7) thematisiert, aber auch zu anderen Formaten (postmoderner) Religiosität. „Die multiple Übersetzung der Religion“ ist daher eine aufschlussreiche Lektüre nicht nur für Forschende im Bereich des Alevitentums, sondern für die Religionssoziologie insgesamt genauso wie für die gesellschaftstheoretisch interessierte Leserschaft.

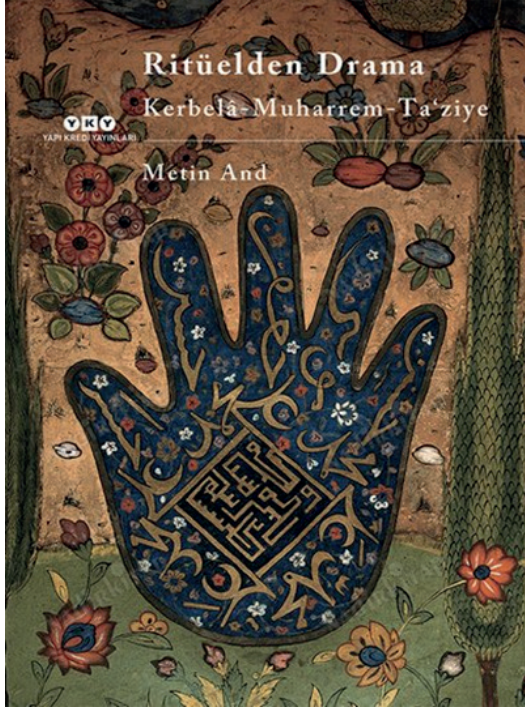
### Literatur

- GORZEWKSI, Andreas (2010). „Das Alevitentum in seinen divergierenden Verhältnisbestimmungen zum Islam“. *Bonner Islamstudien*. Bd. 17. Berlin: EB-Verlag.
- MASSICARD, Élise (2007). *Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması*. İstanbul: İletişim.
- RENN, Joachim (2006). *Übersetzungsverhältnisse. Perspektiven einer pragmatischen Gesellschaftstheorie*. Göttingen: Velbrück.
- RENN, Joachim (2018). JENS (HG.), Stella/Zimmermann. *Makroanalytische Tiefenhermeneutik. Qualitative Sinnrekonstruktion als Gesellschaftsanalyse*, in: Müller. Milieu-Revisited. Wiesbaden: Springer. 157–246.
- TAŞ, Hakkı (2015). Can Alevis Speak? The Politics of Representation in Early Writings of Alevism, *Islam and Christian-Muslim Relations*. Jg. 26. 2015/ 3. 325–338.

And, Metin (2018). *Ritüelden Drama. Kerbelâ, Muharrem, Ta'ziye*,  
Yapı Kredi Yayınları. ISBN: 978-975-08-0229-2. 340 sayfa.

Senem DEMİRELÖZ \*

“On İki İmam’ın On Dört Masum’un  
Kanın akıttılar bunca mazlumun  
Hâk belâsın versin ol kavmi şumun  
Kıldı Ehlibeyte bunca ziyânı.”  
Mir’ati



---

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

Tarih boyunca çeşitli dinlerin çemberinden geçen insan; mensubu olduğu dinin kutsalını anarken ve kutsal olana çeşitli beklenti ve motivasyonlarla kurban sunarken birtakım ritüeller gerçekleştirmiştir. Bu ritüeller; sosyal işlevleri bağlamında efsane, mit ve tarihî olaylarla yoğurularak tiyatroya kaynak oluşturmuştur.

Tiyatro; başlangıçta, öykü anlatıcılığı ya da ritmik danslar olarak ortaya çıkan inançsal bir etkinlikken; ilkel insandan günümüze, eylem (*dromenon*) ve sözün (*mythos*) bir araya gelmesiyle dönüşüm ve gelişim göstererek sanat dallarının içinde yerini almıştır. Antik Yunan'da, milattan önce (6. yy.), Şarap Tanrısı Dyonisos için düzenlenen dinsel şenlikler, tiyatronun başlangıcı olarak kabul edilmiştir. Tragedya olarak adlandırılan bu tür, zamanla acı verici ve genelde kahramanın ölümüyle son bulan olayların, özellikle mitolojiyi kaynak alarak, soylu kişiler tarafından sahnelenmesiyle ortaya koyulmuştur. Aristoteles'in söylemiyle tragedyanın ana işlevi, uyandırdığı acıma ve korku duygularıyla ruhu temizlemektir (katharsis). İzleyicinin ruhunun temizlenmesi, erdemli ve ahlaklı insan olması niyetiyle sürdürülen teatral faaliyetlerin; toplumu eğitime işlevi ön planda tutulurken, demokrat bir evren kavramıyla herhangi bir tarafın üstünlüğüne izin vermeyen sonsuz bir çatışma ortamı tasarlanmıştır.

Belirli kurallar çerçevesinde oluşturulan tragedya bir nevi tepki olarak ortaya çıkan dram türü ise; temel farkları olan üç birlik kuralına (*olay-zaman-mekân*) uyulmaması, ritüel ve mitlere ek olarak günlük ve tarihi olayları konu alması, kötü olayların sahnede gösterilmesi ve halktan her kesimin oyuna katılabilmesi yönüyle, tragedyadan ayrılır.

"*Ta'ziye*"<sup>1</sup> [(Ar. '*aẓā*' sabretmek, katlanmak'tan *ta'ziye* – *ta'ziyet*) baş sağlığı dileme]; Şii mezhebine mensup kimselerin yaygın olduğu İran'da ortaya çıkmıştır. Kerbelâ olaylarını teatral bir minvalde anlatan Ta'ziye; Muharrem ayının ilk on gününde çeşitli ritüellerden ve bu ritüellere bağlı sözlü ve yazılı kültürden kaynağını alan bir birikimle Irak, Lübnan, Suriye, Hindistan ve Türkiye gibi ülkelerde günümüzde her yıl Şiiler tarafından bir nevi anma etkinliği olarak düzenlenir.

1 Ayrıntılı bilgi için bk.:

Öz, Mustafa, "Tâziye", TDV İslâm Ansiklopedisi <https://islamansiklopedisi.org.tr/taziye--sia> (15.11.2023).

Çağrı, Mustafa, "Tâziye", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/taziye> (15.11.2023).



Türk ve dünya tiyatro tarihinin karşılaştırılması bakımından çeşitli çalışmalara imza atmış araştırmacılarından olan Metin And'ın 2002 yılında kaleminden çıkan “*Ritüelden Drama. Kerbelâ, Mubarrem, Ta'zîye*”; taziye ve Antik Yunan tragedyasıyla çeşitli medeniyetlerin mitleri, dinler ve İslâm öncesi geleneklerin benzer yönlerini ve farklarını ortaya koymayı amaçlamıştır. Çalışma; *Öndeyiş*, “I. Şîâ-On İki İmam-Kerbelâ”, “II. Mubarrem ve Aşûre: Törelere ve Törenler”, “III. Türkiye’de Mubarrem”, “IV. Ta’zîye: Nasıl Bir Tiyatro?” “V. Ta’zîye Özetleri”, “VI. Ta’zîye Metinleri Koleksiyonları”, “VII. Ta’zîye Ekseninde Kabraman”, “VIII. Osmanlı Edebiyatında Dramatik Bir Tür: Maktel”, “IX. Ta’zîye ve Sanat”, “Kısaltmalar-Kaynakça”, “Dizgin”, ve “Albüm” olmak üzere; 13 bölüm 340 sayfadır.

Metin And; “*Öndeyiş*” kısmında konuya ilgisinin, *Forum* dergisinde yazdığı “*Aşûre Töreninde Dans (1958)*” başlıklı yazılarıyla ön plana çıktığını söylemiştir. Bu yazılarla birlikte İslâm’daki tek dram türü olarak nitelendirdiği ve İslâmın kara lekesi olarak tanımladığı Kerbelâ’da, İmam Hüseyin ile ailesinin Emevîler tarafından şehit edildiklerinin anlatısı olarak ta’ziyeyi keşfettiğini; Antik Yunan, Orta Çağ ve çağdaş dramla olan ortak yönlerinin bulunması sebebiyle ilgisini daha da yoğunlaştırdığını belirtmiştir. Konuyla ilgili okuma ve çalışmalar yaptığını söyleyen yazar, çeşitli sebeplerle gittiği ülkelerden ve özellikle İran ziyaretlerinden derlediği maktel, ta’ziye metinleri ve incelemeleri; beraberinde Türkiye’ye getirdiğini söylemiştir (9-14).

Çalışmanın ilk bölümü “*Şîâ-On İki İmam-Kerbelâ*”dır. Burada yazar; Hz. Muhammed’in ölümünden sonra ortaya çıkan Şîâ adlandırmasını, İslâm tarihindeki yerini ve önemini; Hz. Ali’nin halifelik sürecini ve halifelik akabinde gelişen olayları kronolojik olarak anlatmıştır. Hz. Ali’nin lakaplarına ve kahramanlıklarının anlatıldığı çeşitli destan, menkıbe ve halk hikâyelerine değinmiştir. Başta Hz. Muhammed ve kızı Hz. Fatma olmak üzere *On İki İmam*’ı kapsayan *On Dört Mâsum* adlandırmasına ve On İki İmamlar’ın her birinin nasıl öldüğüne/öldürüldüğüne geniş yer vermiştir.

İslâm öncesi toplumların; din, inanç, hukuk, töre, kültür ve edebiyatlarının bir araya gelmesiyle oluşan bir çeşitliliğin ortaya çıktığı vurgulamıştır. Bu çeşitliliği, İran’da görülen ve İslâm öncesi dinlerden olan; *Maşdeizm*, *Mitrizm*, *Maniheizm* ve *Zerdüşçülük* gibi dinlerden yola çıkarak örneklendirmiştir. Aynı bölümde İran’ın 2500 yıllık edebiyat geleneğine değinen yazar, kahraman için düzenlenen yas törenlerinin İran’da İslâm öncesi gelenekten geldiğini ve süreklilik gösterdiğini ifade etmiştir. Fırdevsî’ye ait *Şehnâme*’de geçen mitolojiye örnekleri üzerinden, Zerdüş inancına ait ilk yas miti ve törenleri olarak kabul edilen yas törenlerini somutlaştırmıştır.



Burada; Sasanî döneminde *gâsân* adı verilen saz şairlerinin söylediği *Yâdigâr-ı Dârirân* töreninden hareketle Zerdüş inancının koruyucusu kabul edilen *Dârir*'in -tıpkı Kerbelâ'da şehit edilen İmam Hüseyin gibi- savaş meydanında zehirli oklarla öldürülmesi ve öldürüleceğini önceden bilmesi, yanında olan kişilerin de savaş meydanında öldürülmesi; *Dârir*'in oğlu *Bestur/Nestur*'un, *Dereş* adlı düşmanla savaşıp babasının öcünü alması ve sonrasında bu olayları anmak için ağıtlar okunarak düzenlenen yas törenlerinin, Kerbelâ için yapılan törenlerle benzerlik gösterdiğini vurgulamıştır. Bir diğer örnek ise, yine Şehnâme'de geçen kahramanlardan biri olan *Siyavûş*'un, Efrasiyâb tarafından öldürülmesiyle ilgilidir. Siyavuş efsanesinin, eski mitologyada yaşamın yeniden doğuşu için kutsal kişinin kurban edilmesi örneğine uyduğu belirtilmiştir. Efsaneye göre Siyavuş'un öleceğini bilmesiyle İmam Hüseyin ve Kerbelâ şehitlerinin öleceklerini bilmesinin benzerliğine değinmiştir (17-29).

İkinci bölüm "*Muharrem ve Âşûre: Törelere ve Törenler*"de; ikili ilişki olan *söz* (mitos) ve *eylem*den (dromenon) bahsedilmiştir. Burada dramın çıkışı, ritüelin eyleme dönüşmesi yönünden ortaya çıkmasına bağlanmıştır. Muharrem ayının onuncu gününe tekabül eden *Rûz-i katl* ya da *yem-i Âşûrâ* diye adlandırılan *Âşûre/Âşûrâ*, mitos ve söylencelerle ilgili ritüelin bir araya gelmesinden oluşan dram olarak tanımlanmıştır. Ayrıca yazara göre, "*Her din kendisinden önceki dramları, kendi yorumu ve simgeselliği içinde doğurur ve sürdürür.*" Bu açıklamadan hareketle Şîî toplumlarında ve Anadolu Alevileri ile Bektaşilerde görülen; yas, dövünme, acı çekme, oruç tutma, oğundurma/uğundurma orucu (Tahtacı Alevilerinde ve Ermenilerde görülen oruç); okunan ağıt, mersiye ve nefesler; çamaşır yıkama ve değiştirmeme, aynaya bakmama, türkü söylememe, yemesi yasak olan yiyecekleri yememe; âşûre pişirme ve kurban kesme gibi uygulamaların ritüelin tekrarı bakımından çok yaygın olduğunu belirtmiştir. Bu uygulamaların, kimi toplumlarca Muharrem ayını yılın başı olarak kabul etmesinden ziyade, yılsonu töreni olarak anlaşılması gerektiği savunmuştur.

And, Evliya Çelebi ve Ahmet Emin'in Muharrem törenleri ve ta'ziye gösterimlerini, kaleme aldıklarına değinmiş ve ilgili metin bölümlerini çalışmaya eklemiştir. Metinlerden hareketle; ritüel işlevlerinin, İslâm öncesinden çok gerilere gittiği söyleyerek Âşûre'ye bağlı inançlar ve söylenceler üzerinde durmuştur. Bunlara örnek olarak; İran halk inançlarında, mit ve ritüel bağlamında yer alan; dünyanın yaratılışı, Hz. Yûnus'un balığın karnından çıkışı, Hz. İsa'nın göğe yükselişi, Hz. Mûsâ'nın Tur

Dağı'na çıkışı, Hz. Yusuf'un kuyudan çıkarılması gibi olayların, Muharrem'in belli günlerine bağlandığını ifade etmiştir. Anadolu halk inançlarında yaygın olan Hz. Nuh söylencesi, yine Âşûre'ye bağlı söylence olarak ifade etmiştir. Bu söylencelerde geçen aşûre aşının, *Tufan*'la olan ilgisine de değinen yazar, bununla birlikte Eski Yunan'da, Dyonisos festivalleri içerisinde, hububatlarla yapılan *Kthonios* adında bir yemeğin aşûre ile paralellik gösterdiği vurgulamıştır.

Metin And; Muharrem uygulamaları ekseninde, İmam Hüseyin'in şehit edilmesi sonucu yas tutma ve acı çekme gibi ritüellerin; İslâm dünyası dışındaki kimi kimseler için de acı çekme ritüeline dönüştüğünü ve ritüelin işlev örneği üzerine bir birikim olabileceğini ifade etmiştir. Bu ifadeden hareketle And; Suriye-Mısır-Yunan mitlerinin Adonis'i, Babil'in Tammus'u, Frigya'nın Attis'i ve özellikle de Mısır'ın Osiris'i ile İmam Hüseyin'in yaşamlarında büyük benzerlikler olduğunu belirtmiş ve bu mitik ve tarihi şahsiyetlerin yaşamlarını benzerlik ve farklar bakımından karşılaştırmalı olarak kaleme almıştır. Ayrıca ölen kahramanın "yaslı ana" ya da "yaslı eş" ögesinin, ta'ziye gösterimlerindeki önemine vurgu yapmıştır. And, bu benzerlik ve farkları; Azerbaycan, İran, Suriye, Endonezya, Hindistan, Fas, Tunus, Jamaika gibi çeşitli ülkelerde yapılan Muharrem ve aşûre törenlerinin örnekleriyle ele almıştır (33-53).

"III. *Türkiye'de Mubarrem*" adlı üçüncü bölümünde; Türkiye'de Muharrem ve ta'ziye geleneğiyle ilgili yapılan Muharrem ve ta'ziye törenlerine geniş yer verilmiştir. Bu bölümde yazar; Muharrem törenlerinin üç aşamada incelendiğini söyleyerek, bu aşamaları; İstanbul'da İran kolonisininin Muharrem gösterileri, Bektaşî ve Alevîlerde Muharrem ve Iğdır ve yöresinde Muharrem törenleri olarak tasnif etmiştir. Anadolu'da uygulanan Muharrem ritüellerinin zenginlik gösterdiğini belirten And; Bektaşî ve Alevîlerde, Muharrem'in ilk on gününde yapılan oruç tutma; su içmeme, tıraş olmama, yeni elbise giymeme, koku sürmeme, yıkanmama, aynaya bakmama; çalgı çalmama, şarkı söylememe, dans etmeme, gülp eğlenmeme; canlı öldürmeme, cinsel ilişkiye girmeme gibi dini pratiklere ve yas ritüellerine değinmiştir. Bu pratiklerden en önemlisinin oruç tutma olduğunu belirterek; oruç tutanların birbirini gördüğünde "*Yuh münkire*" ve "*Lânet Yezîd'e*" gibi selamlaşmalarını, aşûre pişirip yemelerini, *lokma* olarak adlandırılan kurban kesmelerini, Hâc ve ziyaret konularındaki uygulamalarını, İmam Hüseyin'in kesik başıyla ilgili söylenceleri, 12. Gün yapılan ve *deste* diye adlandırılan etkinliklerde zincirzenlerin kendilerini zincire

vurmalarını, bu esnada okudukları mersiyeleri, Muharrem'e bağlı gelenek ve ritüeller çerçevesinde sözlü ve yazılı kültür öğeleri olarak ifade etmiştir. Ayrıca Muharremle ilgili her biri farklı makamlarda okunan mersiye, nevha, nefes ve destan gibi halk edebiyatı ürünlerine örnek vermiştir. Mir'atî'ye ait Kerbelâ Destanı'nın önemli bir kısmını ise açıklamalarıyla bölüme eklemiştir.

Muharrem üzerine söylence ve mersiyelerin yoğun olduğu Doğu'da; Küllük, Kiti, İranlı, Hak Mehmet, Pulur, Sürmeli, Arapkir, Çalpala, İğdır gibi yerlerden kısaca özetlenen *deste* örnekleri veren yazar, bu deste örneklerine ek olarak, konunun en önemli araştırmacısı olan Bedri Noyan'dan aynen alıntılar yaparak; *niyet, tercüman, matem duası, selevât, mersiye, güllbank, Selâmnâme* ve Muharrem'in 12.günü yapılan aşûre aşının nasıl pişirildiğini ve onunla ilgili törenleri anlatan metinlere yer vermiştir. Yine bu bölümde yazar, Muharrem'in 10. günü yapılan destelerden hareketle; Muharrem ayı başlamadan 10-15 gün evvel yöre imamının; deste başı, koro gibi kişileri görevlendirdiğini söylemiştir. Bu kişilerin 9 gün boyunca kendi yörelerindeki ve civar köylerdeki camilerde; sine ve sırt zincirlediklerini, ağıt okuduklarını, Yezîd ve yandaşlarına lânet okuduklarını, halkın onlara "*Hüseyn kömeğünüz (yardımcımız) olsun!*" diyerek dua ettiğini ve onları izleyen kadınların ağladığını anlatmıştır. Törenin toplu olarak gerçekleştiği son gün (Muharrem'in 10.günü) ise; *Elem (alem) bezeme, Kâsım Otağı, Baş çirtirme, Şerbet verme, Nezîr (adak) ve Nezîr yemekleri* gibi adlandırılan yas törenleri derleyerek kısaca açıklamıştır. Cami imamının Kerbelâ olaylarını Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Hüseyin gibi kişilerin söylediği sözlerden yararlanarak anlattığını da belirtmiş, bunları ayrıntılı olarak ilgili bölümde örneklendirmiştir. Bu örnekleri; "*Yezîd'in Karısı Hinde, Fâtîma-i Sura'nın Kerbelâ'ya Mektubu, İmam Hüseyin'in Medîne'den Mekte'ye Çıkışı, Deste Metinleri, Zincir Vurmadan Söylenen Deste Metinleri, Zincir Vurulurken Söylenen Deste Metinleri, Zeyneb İçin Söylenen Ta'zîye Ağdı, Zincir Vurmada Söylenen Ta'zîye Ağutları I, II, III*" olarak alt başlıklar hâlinde tasnif etmiştir (55-89).

"*IV. Ta'zîye Nasıl Bir Tiyatro?*" olarak adlandırdığı dördüncü bölümünde ta'ziyeyi oluşturan altı öğeyi "*şîir, nakkâlî, suban-veri, musiki, ezâ-dârî ve perdedarî*" adlandırmalarıyla tasnif etmiştir. Bu tasniften sonra Muharrem dramının gerçekleşmesini çeşitli ta'ziye metinlerinin yapılarından hareketle dört türlü olarak nitelendirmiştir. Aynı bölümde ta'ziye ve Yunan tragedyasının ortak özelliklerini ve farklarını sıralamıştır. Ritüellerle tiyatro gösterimlerinin farklılıklarını belirtmek için Richard Schachner'ın karşılaştırmalı çizelgesini bölüme ekleyen And, her iki türde de temel ayrımın yararlılık ve eğlence olduğunu ayrıntılarıyla ve karşılaştırmalı olarak ifade etmiştir.

Son olarak ta'ziyenin, akla kara arasında birbirinden kesin ayrılmış iki grup arasındaki çatışmanın tarih boyunca ezen ve ezilen ekseninde ortaya koyulan evrensel bir konu olduğu çıkarımına varmıştır (93-118).

“V. Ta'ziye Özetleri” adlı bölüme Vatikan’da bulunan ve sayılarının binin üzerinde olduğunu belirttiği metinlerden İranlı araştırmacı Sadık Hümâyûnî’nin tespit ettiği doksan dokuz ta'ziye metninin listesini eklediğini ifade etmiştir. Her bir metnin başlığını ve kısa özetini vermiş olan yazar, yalnızca ilk metin olan “Şehâdet-i Hurr” adındaki ta'ziyeyi ayrıntılı sahne yönergeleriyle ve müzikal unsurlarından hareketle müzik bilgisiyle ayrıntılı olarak vermiştir. Bunun dışında Tevrat, İncil ve Kur’an’daki ortak konuların ifade edildiği hemen her olayın ta'ziye konusu olduğunu belirterek tiyatro ve opera yapıtlarında da işlenip ta'ziyeye konu olmuş olayları Âdem ve Havva’dan başlayarak örneklendirir. Ayrıca Şiilerin gözünde Hz. Ali’nin hilafetini gasp etmiş olan üç halifenin olumsuzlanması, Hz. Ali, Hz. Fatma, İmam Hasan ve İmam Hüseyin’in yaşamlarıyla şehadetleri, Kerbelâ’dan sonra İmam Hüseyin’in ailesinden kalan kimselere ilişkin olaylar, alt başlıklarla yazarın özetlediği çeşitli ta'ziye metinleridir. Bunların dışında Hallac-ı Mansur, Şems-i Tebrîzî ve Mevlâna Celâleddin Rumî ile ilgili bir ta'ziye metnini de ilgili bölüme özet olarak eklemiştir (121-150).

“VI. Ta'ziye Metinleri Koleksiyonları”nda; araştırmasını daha da derinleştiren And, yazma ya da yayımlanmamış ta'ziye metinlerine yer vermiş ve bu metinlerin tanıtımını yapmıştır. Özellikle tanıtıma konu olan dört adet koleksiyondan bahsetmiştir. Bu koleksiyonlar; İngiliz Albay Sir Lewis Pelly, Chodzko, Wilhelm Litten ve Vatikan Cerruli Ta'ziye Koleksiyonu’dur. Bunların dışında Gobineau, Krimski, E. G. Browne gibi araştırmacıların ta'ziye çevirilerine ve yayınlarına ve ayrıca Mohammed Azîza, Medjid Reşvani, Dr. Mehdi Forough ve E. Bertel gibi araştırmacılar tarafından tek tek yayınlanan ta'ziye metinlerine de değinmiştir. Yazar bu bölümde; büyük zenginlik gösterdiğini vurguladığı, Vatikan Ta'ziye Koleksiyonu’nu ayrıntılı olarak ele almıştır. Koleksiyonda yer alan metinler, konu başlıklarıyla ve metin halkalarıyla çalışmaya eklenmiş ve diğer ta'ziye metinlerinden farklı olarak, Vatikan ta'ziye metinlerini kendilerine has özellikleriyle belirtmiştir (151-177).

“VII. Ta'ziye Ekseninde Kahraman” adlı bölümde; Yunan tragedyasını ve ta'ziyeyi kahramanlar ekseninde karşılaştıran yazar her iki dramda da insanın yazgısının önemine değinmiştir. Yunan tragedyasında kahramanın davranışları tanrının isteklerine karşışa kahramanın bedel ödediğini, ta'ziyede ise kahraman ne kadar kusursuz ve haklı olursa olsun acı çekip yok olduğunu belirtmiştir. Yine Yunan tragedyasında

kahramanın kaderi sebebiyle karşısında olanları tanrılar olarak ifade etmiştir. Ta'ziyede ise Tanrının, İmam Hüseyin'in koruyucusu ve yol göstericisi olduğunu ve onun karşınının da insanoğlu olduğunu vurgulamıştır. Bölümün ilerleyen kısmında da tragedyaya ya da söylene kahramanlarının nitelikleri bakımından ta'ziyeyi incelemiştir. Birçok ta'ziye metninde eksen kişinin İmam Hüseyin olduğunu belirten yazar, eksen kişilerin Hz. Âdem, Hz. Musa, Hz. Yusuf, Hz. İbrahim, Hz. İsa, Hz. Nuh, Hallac-ı Mansur, Timurlenk ve başkaları olduğu ve binleri bulan diğer ta'ziye metinlerinde de dolaylı olarak İmam Hüseyin'in kişiliğinin vurgulandığını ifade etmiştir. Ayrıca *Lord Raglan*'ın geleneksel kahraman kalıbından yola çıkarak söylene kahramanlarında bulunduğu yirmi iki niteliği İmam Hüseyin'le ilgili söylenece uyarlamış ve bu yirmi iki nitelik üzerinden on sekiz tanesini madde madde açıklayarak tespit etmiştir. Aynı bölümün sonunda ise İmam Hüseyin'in ölümü üzerine yapılan anma, acı çekme ritüellerinin, gerçekte İran'da İslâm öncesi kahramanlara yapılan ritüellerle ilişkili olduğunu açıklamıştır (179-189).

Metin And "*VIII. Osmanlı Edebiyatında Dramatik Bir Tür: Maktel*"de; *Kastamonulu Hâcî Şâzî*, *Lamî Çelebi* ve *Fuzulî*'nin maktelleri, yazılmış diğer maktelerde olmayan içerikleri öne çıkarılarak karşılaştırmıştır. Hâcî Şâzî'ya ait olan ilk örnekte; İmam Hüseyin'in, Hz. İsa sembolü olarak halkı için kendini kurban etmesi ve Irene Melikoff'tan kaynak göstererek, Ebu Müslim'in oç almasının sezdirilmesini; maktel yazımına göre meclis meclis başlıklandırarak vermiştir. İkinci örnek olan Lamî Çelebi'nin *Maktel-i Âli Resûl* adlı eserinde, Ebu Müslim'in oç almasının işlendiğini söyleyen yazarın araştırmalarına göre bu bölüm diğer maktelerde yoktur. Yazar tarafından makteller içinde en önemli yere sahip olduğu belirtilen maktelin; Hüseyin Va'iz Kâşifi'nin, *Ravzatü's-Şühedâ* adlı eserinden çeviri olan ve Fuzulî'ye ait *Hadikatü-s Süedâ* olduğu ifade edilmiştir. Hadikatü-s Süedâ'yı; Kerbelâ olaylarının en ayrıntılı şekilde işlendiği maktel olarak belirtilmesinde ise Fuzulî'nin, aslında çeviri olan bu esere, çokça eklemeye yaptığı, Şeyma Güngör'ün çalışmalarından hareketle, çalışmada yerini almıştır. Her iki maktel de bu bölümde, farklarının görülmesi açısından *Ravza* ve *Hadika* olarak başlıklandırmak suretiyle karşılaştıran yazar; Kâşifi'nin 10.babtan sonra hâtîme bölümüyle sonlandırdığı Ravzatü's-Şühedâ'sına karşılık, Fuzulî'nin Hadikatü-s Süedâ'sını; mersiye, münâcât, Kanunî Sultan Süleyman ve Mehmed Paşa'ya dua ve makteli bitirmek nasip olduğu için Allah'a dua bölümleri içermesi bakımından dikkat çekici bulmuş ve ayrıntılı olarak ele almıştır (191-212).

“IX Ta’ziye ve Sanat”ta İran’da Safevîler döneminden beri halkın Kerbelâ olayları karşısındaki tutumunun, politik ve ideolojik bakımdan devleti yakından ilgilendirdiğine değinilmiştir. Bu durumda Muharrem ayı boyunca yapılan gösterilerde, devletin çeşitli kademelerinden olan kimselerin konakları, geçici olarak tekye/tekkeye dönüştürüldüğünü ve bu geçici tekkelere, farklı dinlere mensup diplomatların gelmesine ulemânın tepki gösterdiği belirtilmiştir. Açık tiyatro olarak sınıflandırılan Ta’ziye gösterimleri için ortaya çıkan mekân ihtiyacının başlangıçta Tahran’da Gülistan Sarayı’nın dışı kullanılarak giderilmeye çalışıldığı, Tahran’da inşa edilen Tekye-i Devlet; İsfahan’da Meydân-ı Şâh; Hindistan’da İmâmbere gibi yerler yine çok kişi alabilen, gösterişli ve önemli yerler olduğu belirtilmiştir. Ayrıca, törenler için başlangıçta halk için çadırlar kurulduğu, sonraları ise Kerbelâ, Necef, Kâzımiyye gibi çeşitli yerlerde de *Atebad* adında ziyaretgâhlar yapıldığı ve hükümdar dâhil, devletin tüm kademelerinden kimselerle zenginlerin, Atebadlar’a destek olmak için maddi yardımlar yaptığı ifade edilmiştir. Bununla beraber, bu mekanların özellikle Hindistan’ın Haydarâbâd, Lucknow ve Delhi’de bulunan binalarının “*İmâmbere, Tâbûthâne, Âşûrbâne ve Âlâve*” gibi adlarına, yapısal özelliklerine ve kullanımlarıyla ilgili bilgilerine yer verilmiştir. Bu binaların Muharrem töreni için özel olarak inşa edildiğini belirten yazar mekânların adları liste hâlinde verilirken özellikle Lucknow’da bulunan ve adına “*Karbala*” denilen binaları listelemiş, bu yapılara ayrıca dikkat çekmiştir. Zamanla mekanların giderek arttığını ve mevsime göre mekânın içinde ya da dışında olacak şekilde gösterilerin düzenlendiğini vurgulamıştır. Ard, aynı bölümde son olarak, ta’ziye ve sanat ilişkisi bakımından resmin önemini vurgulamıştır. Bu bağlamda; pano çinilerin üzerinde bulunan resimler, perdedârîlerin kullandığı perdelerin üzerinde olan ve birleşik sahneleri gösteren çeşitli resimler, çayhane ve kahvehanelerin duvarlarında asılı olan resimlerle maktelerde bulunan minyatürler konularına göre tasnif etmiştir (213-226).

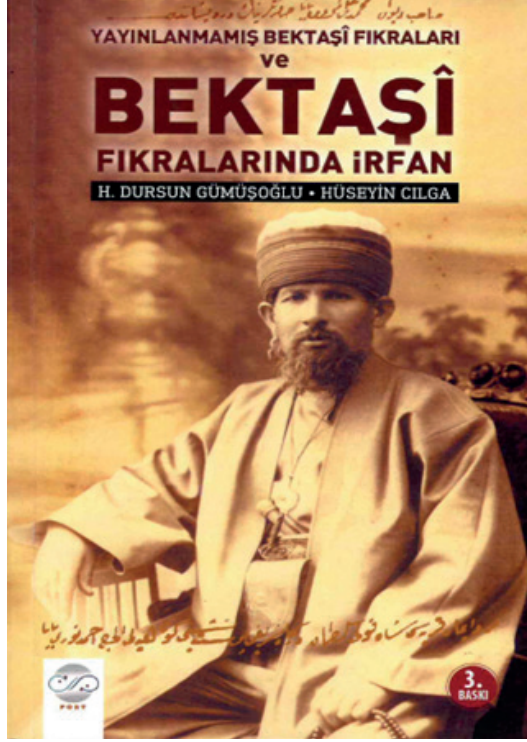
Yazar; “*Kısaltmalar, Kaynakça ve Dizin*” bölümlerinin ardından çalışmanın sonuna eklenen “*Albüm*” adlı bölümde, doğrudan doğruya Kerbelâ olaylarıyla ilgili olması bakımından önemli bulduğu resim, fotoğraf, gravür, çini pano, minyatür gibi görsel sanat ürünlerine yer vermiştir. İran’da, Hindistan’da, Azerbaycan’da ve Türkiye’de Muharrem ve ta’ziye gösterilerinde bulunan alem, bayrak, işlemeli ayetlerin yazıldığı örtüler, sorguçlar, tuğlar, Pençe-i Âl-i Abâ, Zülfikâr gibi simgelerle; İmam Hüseyin’in kabir maketlerinin olduğu fotoğraflar, ta’ziye gösterileri için özel olarak yapılmış yapılar ve o binalarda sahnelenen ta’ziye fotoğrafları yer almıştır (267-340).

*Ritüelden Drama: Kerbela, Muharrem, Ta'ziye*; Kerbelâ Olayı sonrası yas tutan ve bu olaydan kendini sorumlu tutup cezalandıran insanın ta'ziye edebiyatı yaratımı bakımından dünya tiyatro tarihi içinde ritüele dönüşmüş ta'ziyeyi araştırma, dinsel ve tinsel kökenlerine eğilme, yaratımına ortak olan insanların bu dram türüyle ilgili motivasyonunu anlama, gündelik hayata yansımalarını ortaya çıkarma ve dünya tiyatrosuyla ilişkisini tanımlaması bakımından dikkat çeken konuyla kıymetli bir eserdir. Metin And'ın 2002 yılında yayımlanmış olduğu bu eser, çok tanınıp bilinmesine rağmen tanıtımının ve kritiğinin yapılması açısından yeterince değer görmemiş olduğu kanaatiyle konusu, dili, içeriği ve çözümleme yöntemleri ile oldukça zengin ve emsalsiz bir çalışma olarak nitelendirilebilir. Çalışmanın; karşılaştırmalı tiyatro tarihi çerçevesinde, İslâm'ın tek dram türü olarak belirtilen ta'ziyeyi tanımlamadaki yöntemi, Eski Yunan, Orta Çağ ve çağdaş tiyatrolar genelinde çatışmalarının benzerliklerini ve farklarını ortaya koyması, ilgili alanda çalışma yapmak isteyenlere katkı sağlaması açısından yol gösterici bir kılavuz niteliğindedir.



Gümüşoğlu, H. Dursun ve Cılga, Hüseyin (2019). *Yayınlanmamış Bektaşı Fıkraları ve Bektaşı Fıkralarında İrfan*. İstanbul: Post Yayınları.  
ISBN: 978-605-9444-17-0. 287 sayfa.

Elif EROĞLU ÖZKAN \*



Bu çalışmanın konusu H. Dursun Gümüşoğlu ve Hüseyin Cılga tarafından kaleme alınan “*Yayınlanmamış Bektaşı Fıkraları ve Bektaşı Fıkralarında İrfan*” adlı eserin tanıtımıdır. Araştırma-inceleme türündeki eserin ilk basımı Şubat 2017, genişletilmiş ve gözden geçirilmiő ikincisi baskısı Eylül 2017 ve çalışmamıza konu olan yeniden genişletilmiş ve gözden geçirilmiő üçüncü baskısı ise Aralık 2019 tarihlidir. Eser, 287 sayfadan oluşmaktadır.

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Alevi Bektaşı Kültürü Anabilim Dalı, Ankara/ Türkiye, ozkan-clif@hbv.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2036-8377.



Sunuş ve ön sözün ardından ilk bölümde Bektaşîlik ve Bektaşî kavramları üzerinde durulmuştur. Literatürde XIII. yüzyılda ortaya çıkan ve Hacı Bektaş Velî öğretileri etrafında şekillenen gayrisünnî bir tasavvufî ekol olarak tanımlanan Bektaşîlik hakkında yazarlar: “*Bektaşîlik; Allah’ın varlığına, Kur’an-ı Kerim’in hak kitap, Hazreti Muhammed’in en son peygamber, Hazreti Ali’nin velilerin ilk halkası olduğuna ve Hacı Bektaş Velî’nin pârlığına inanan, İslâm’ın tasavvufî bir yorumudur.*” (Gümüsoğlu ve Cılga, 2019: 15) tanımını yaptıktan sonra Bektaşîliğin esasları hakkında öz bilgiler vermişlerdir.

Ardından gelen bölümde konusu sebebiyle Türk Edebiyatında fıkraların yeri ve önemine değinilip Bektaşî fıkralarının genel özellikleri üzerinde durulmuştur. Bektaşî fıkraları üzerine Prof. Pertev Naili Boratav ve Prof. Dr. Dursun Yıldırım tarafından yapılan çalışmalardan<sup>1</sup> bahsedilmiştir. Boratav’a göre Bektaşî fıkralarında Bektaşî’nin Tanrı ile senli benli teklifsiz ve pervasız konuşması, haksızlıkların hesabını sorması, onu sorguya çekmesi ve serzenişte bulunması inkâr değil tenkittir. Bektaşî, günümüz düşünce özgürlüğüne susamış ve her türlü bağnazlıklardan bunalmış olanlara tatlı hikâyelerin gerisinden gülümsemekte ve iyimser yüzüyle seslenmektedir (Boratav, 1982: 318-327). Yıldırım ise “*Bektaşî fikra tipi taasuba, katılığa karşı hoşgörüyü temsil eder. Olayları gülünçleştirerek, halkı eğlendirmeyi değil, güldürürken öğretmeyi ve eğitmeyi esas almıştır. Bektaşî, dini ve Tanrı’ya şekli tarafıyla ele almaz. Tanrı, korkulacak bir varlık değildir.*” demektedir (Yıldırım, 1976: 29-33).

Bektaşî fıkralarında, Bektaşî irfanı ile çelişen durumlar hakkında tespitlerde bulunulan bölümde, özellikle Bektaşîlerin sadaka alması, üstü başı pejmürde, kirli ve yırtık giysiler içinde dolaşması gibi yanlış yargılar ve çalışmayan, tembel Bektaşî figürüne karşın bilgilendirmelerde bulunulmuştur. Devlet tarafından diğer tarikat tekkelerinde olduğu gibi, kendilerine tahsis edilen öşür, taamiye ve tuz ocakları işletme hakkı dışında sadece halktan kendi rızalarıyla “*nijâz*” adı verilen bağışları kabul eden Bektaşîler, kesinlikle sadaka toplamamaktadırlar (Gümüsoğlu ve Cılga, 2019: 26). Bu hususta özellikle belirtmek gerekir ki 18 ve 19. yüzyıllarda tekkeler ve özellikle Bektaşî tekkeleri birer iktisadî yapı dolayısıyla da birer iktisadî güç olarak toplum bünyesindeki yerlerini almışlardır (Soyyer, 2005: 22). Yine çok küfür eden, kaba konuşan, insanları rencide eden fıkralar da Bektaşî fıkraları olmadığı gibi fıkralarda kadına düşkün, çapkın tasvir edilen kişi de Bektaşî değildir. Benzeri birçok yanlış bilinen husus hakkında bilgi verdikten sonra yazarlar sonraki bölümde

1 Bk. Yıldırım, 1976; Boratav 1982.

Bektaşî fıkralarının karakteristik özellikleri ve içerdiği mesajları açıklamaktadırlar. İlk olarak belirtmek gerekir ki Bektaşî fıkralarındaki kişi ve olayların yaşanmışlıklarının doğrulanması mümkün değildir. Herhangi bir kimseye ait olan bir olay sonradan Bektaşî'ye mal edilmiş olabilir (Gümüšoğlu ve Cılga, 2019: 30). Fıkralarda dini reddeden, Tanrı ile teklifsiz konuşan, hesap soran Bektaşî; Tanrı'yı fıkralardaki zahid tasvirinin aksine sığınılacak, konuşulacak hatta şaka yapılacak bir makam olarak görür (Soyyer, 2019: 95). Bir fıkrada "*Allah'ın dediği olur.*" mesajı verirken bir diğerinde, insanların Allah'a yakarışlarının sadece menfaat temini ile ilgili olmasını kınar, eleştirir. Ayet ve hâdis temelli fıkralarda ahiret hayatından Tanrı inancına ve insana kadar çok geniş konulara değinilir. Bir fıkrada Babaerenlere sorarlar: "*Cennet ve Cebennem acaba var mıdır?*" Babaerenler de şöyle cevap verir: "*Sen hazırlıklı git de ister olsun ister olmasın.*" Dikkat edilirse burada ahireti inkâr söz konusu değildir. Aksine "*Dünyada dengeli yaşayanlar için korkacak bir şey yoktur.*" mesajı verilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de "*Gözünüzü açın, Allah'ın velileri için hiçbir korku yoktur. Tasaya da düşmezler onlar.*"<sup>2</sup> buyrulmaktadır (Gümüšoğlu ve Cılga, 2019: 37). Dinî konular haricinde sosyal hayattan da kesitler sunan Bektaşî fıkraları, toplum içinde yardımlaşma, iyi niyet, paylaşımcılık, aile gibi konulara da değinir. Kâzım Baba, bir gün Fatih'teki Tayyare Parkı'nda otururken dilenciler, kanepeleri dolaşarak sadaka isterler. Dilenciler kimden sadaka istese hep aynı cevabı alırlar: "*İnayet ola.*" Sıra Kâzım Baba'ya gelir. O da bir miktar para verir. Dilenciler parkı bir tur daha dolaşır. Herkesten yine aynı cevap: "*İnayet ola.*" Sıra tekrar Babaerenlere gelir, yine bir miktar para verir. Dilencilerin parkı turlamaları devam eder, ama cevap yine aynı: "*İnayet ola.*" Sıra tekrar Babaerenlere gelince, cebinden son bozuk parayı çıkarır verirken de kaşlarını çatarak "*Nihayet ola*" der. İyilik ve yardımlaşmanın iyi bir davranış olması ile birlikte, bu kıssada iyi niyeti suistimal etme durumlarının da gözardı edilmemesi gerektiği vurgulanmaktadır (Gümüšoğlu ve Cılga, 2019: 45). Yayınlanmış Bektaşî fıkralarında yer alan olayların genellikle Osmanlı döneminde yaşandığı gözlemlenmektedir.

Sonuç bölümünde yazarlar, eserin amacından da bahsettikten sonra çalışmanın yöntem ve içeriği hakkında bilgi vermişlerdir. Eser, diğer yayımlanan kitaplardan farklı olarak özellikle hiç yayımlanmamış veya sözlü gelenekte mevcut olup yazıya aktarılmamış fıkraları da içermektedir. Bununla birlikte fıkraların ana karakteri erkek Bektaşî'den farklı olarak, Bektaşî anaları tarafından da söylenmiş fıkralara da yer verilmiştir. Son bölümde ise saha araştırmalarında gerçek kişilerden ve yaşanmış olaylardan derlenenler içinden seçilen fıkralar paylaşılmıştır.

2 Yunus Sûresi, 62. ayet.

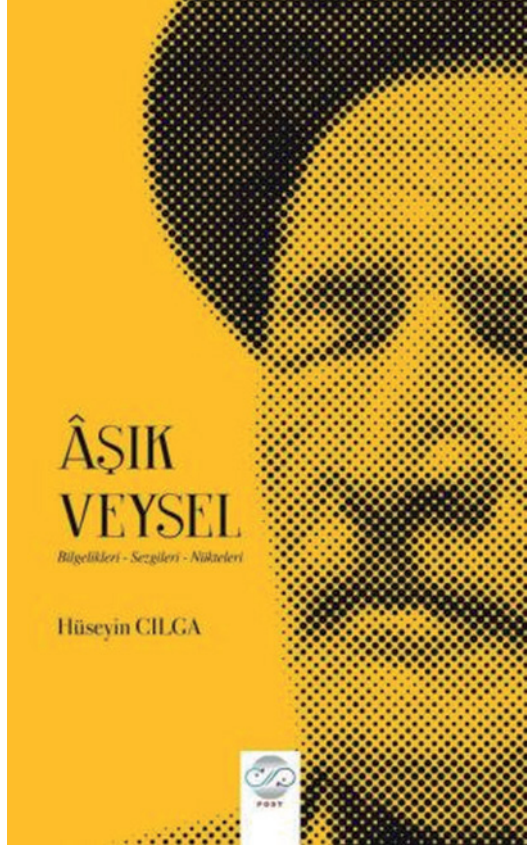
Derin tasavvufî yapısı, insan ve Allah sevgisi merkezli bir inanç olan Bektaşîlik, Hacı Bektaş Veli'den günümüze kadar en aktif olarak varlığını sürdürdüğü dönemlerde bile, heteredoks ve bi'dat olarak nitelendirilmiş, zaman zaman toplum nazarında uzak durulması gereken konumuna düşürülmüştür. Sayıca az da olsa bazı fıkralarda çizilen Bektaşî karakterine de bu bakış açısı yansımakla birlikte genel anlamıyla Bektaşî fıkraları Bektaşîliğin her ögesini barındıran, Kur'an temelli ana fikirleri ile Bektaşîlik ve halk arasında bir köprü görevi görmektedir. Bu işlevi ile Bektaşî fıkraları, dışardan bakan için Bektaşîlik ile ilgili soruların da cevabı olacaktır. Bektaşî'ye sorulan sorularda hem "Bektaşî nasıl yaşar?" hem de "İnsan nasıl yaşamalıdır?" sorularının cevapları aranır. Bununla birlikte Bektaşîliğe atfedilen çoğu fıkrada da Bektaşî, tıpkı Nasrettin Hoca fıkralarında olduğu gibi halkın sesi, doğruları söyleyen konumundadır. Bektaşî'ye verilen bu rol de her şeye rağmen Bektaşîliğin toplum içindeki konumunu, önemini göstermektedir. Eserde yer alan güncel yaşanmış olaylardan derlenen fıkralarda bu rolün günümüzde de devam ettiğinin göstergesidir. Anabacılara ve bacılara ait fıkraların olduğu bölüm ise Bektaşîlik içinde kadının aktif rolünü ve önemini göstermektedir. Sonuç olarak sözlü geleneğe ve arşive sahip kültürler için anlatıları yazıya dökmenin o inanç kültürü için önemi paha biçilemezdir. Hem yazılı kaynak ve hafıza oluşturma hem de kültürün tanıtımı açısından eser çok önemli bir misyonu yerine getirmektedir.

## KAYNAKÇA

- BORATAV, P. N. (1982). *Folklor ve Edebiyat II*. İstanbul: Adam Yayınları.
- GÜMÜŞOĞLU, H. D. ve Cılga, H. (2019). *Yayınlanmamış Bektaşî Fıkraları ve Bektaşî Fıkralarında İrfan*. İstanbul: Post Yayınları.
- SOYYER, A. Y. (2005). *19. Yüzyılda Bektaşîlik*. İzmir: Akademi Kitabevi.
- (2019). *Hünkâr-Ansiklopedik Bektaşîlik Sözlüğü*. İstanbul: Post Yayınları.
- YILDIRIM, D. (1976). *Türk Edebiyatında Bektaşî Tîpîne Bağlı Fıkralar*. Ankara: Kültür Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları.

**CILGA, Hüseyin (2023). *Âşık Veysel Bilgelikleri- Sezgileri- Nükteleri*.  
İstanbul: Post Yayınevi. 261 sayfa ISBN: 978-625-8143-55-3.**

Elif EROĞLU ÖZKAN\*



---

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Alevi Bektaşî Kültürü Anabilim Dalı, Ankara/ Türkiye, ozkan-clif@hbv.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2036-8377.

1894-1973 yılları arasında yaşamış olan Sivaslı halk ozanı Âşık Veysel Şatıroğlu<sup>1</sup> Türk folklorunun önemli isimlerindedir. Şiirlerinde işlediği doğa, inanç, aşk öğelerini toplumsal gerçekliklerle birleştirerek yorumlayan Âşık Veysel, ırkçılık, sınıfsal ve mezhepsel ayrımcılık gibi konuları eleştirmiştir (Demirci, 2005: 628). Kaya, yakın zamanda yaşamış olması, çağdaşlığı, eserlerinde önemli konulara değinmesi ve gözlerinin görmeyişi gibi özellikleriyle ön plana çıkan Âşık Veysel'i Sivas bölgesi âşıkları içerisinde hakkı en çok verilmiş olan isim olarak nitelendirmektedir (Kaya, 2004: 7).

Türk Halk kültüründe önemli bir simge haline gelmiş olan Âşık Veysel'in vefatının 50. yıl dönümü “2023 UNESCO Anma ve Kutlama Yıl Dönümleri” arasına alınmıştır (UNESCO, 2023). Çalışmamıza konu olan *Âşık Veysel Bilgelikleri-Sezgileri-Nükteleri* adlı eser de araştırmacı yazar Hüseyin CILGA tarafından UNESCO ve Cumhurbaşkanlığı “2023 *Âşık Veysel Yılı*” kutlamaları çerçevesinde hazırlanmış ayrıca anıların bir kısmı da İstanbul Büyükşehir Belediyesi tarafından yayınlanan “*Âşık Veysel*” adlı çalışmada yer almıştır (Cılga, 2023: 14-15).

Eser; “*Kısaltmalar, Sunuş, Önsöz, Giriş, Bilgelikleri, Sezgileri, Nükteleri, Kaynakça, Kaynak kişiler, Dizin ve Albüm*” bölümlerinden oluşmaktadır ve toplamda 261 sayfadır.

“Önsöz” bölümünde yazar, Âşık Veysel ile bizzat tanışma anısını paylaşmış ve bu olayın çalışmanın temelini oluşturduğunu vurgulamıştır. Yine bu bölümde yazar çalışmanın yöntemi ve kaynaklarından bahsetmiştir. Derleme yöntemi ile oluşturulan eser; makaleler, gazete yazıları ve kaynak kişilerden derlenen anılardan oluşmaktadır.

Eserde “*Bilgelikleri, Sezgileri ve Nükteleri*” başlıkları altında sınıflandırılan anıları paylaşmadan önce yazar “*Giriş*” bölümünde bu başlıkları açıklamıştır. Yazara göre Âşık Veysel'in önemli üç özelliğini vurgulayan bu başlıklar onu yakından tanıyabilmek adına önemlidir. Âşık Veysel'in saz ile ilk tanışması, hayatının dönüm noktası olan Sivas Halk Şairler Bayramı ve A. Kutsi Tecer ile tanışması ve akabinde başlayan yolculuğundan bahseden yazar, kendisinin iyi bir dinleyici olduğunu, sezgilerinin oldukça açık, kendiyile ve hayatla barışık, nüktedan ve hazırcevap olduğunu söylemekte, bu özelliklerini derlediği anılarla desteklemektedir.

1 Âşık Veysel I. Sivas Halk Şairleri Bayramı'na Ulu soyadı ile katılmış, daha sonra değiştirerek Şatıroğlu soyadını almıştır (Alptekin, 2004: 18).

Alevi Bektaşî inancı ve kültüründe de önemli bir yere sahip olan Âşık Veysel'in şiirlerindeki mana ve tasavvuf izlerinin ise zaman zaman görüştüğü Bektaşî babalarının etkili olduğunu söyleyen yazar, konu ile ilgili derlediği şu anıyı paylaşmaktadır:

*“1924 yılında tekke ve zaviyeler kapatılınca, Karşebir Hacıbektaş'taki Hacı Bektaş Veli Dergâhı'nın halife babalarından Salman Baba (?-1944) da Şarkışla'nın Mescit köyüne yerleşerek yol erkânını vefatına kadar burada sürdürür. Âşık Veysel de komşu köyü olan mescitte Salman Baba'yı devamlı ziyaret eder ve günlerce mihmanı olur. Salman Baba'nın vefatından sonra da Âşık Veysel, yakın dostu Bekir Sami Bozkurt ile mescite giderek onun bakımında şunları söyler: Salman Baba olmasaydı, belki bugünkü Veysel olmayacaktı. Belki de söylediğim şiirlerin içi boş kalacaktı, manasız, mesnetsiz olacaktı.”* (Çilga, 2023: 21-22).

Yazarın derlediği, Âşık Veysel'in bilgi yönünü vurgulayan bir diğer anı ise şu şekildedir:

*“Sivas Valisi, birkaç kaymakam, hâkim, savcı ve Sivas Müftüsü birlikte Âşık Veysel'i ziyarete Sivrialan'a gelirler. Hâl hatır sohbetinden sonra konuklar için sofralar kurulur, sazlı sözlü muhabbete başlanır. Sohbet konu cennet ve cehennemden açılır. Tüm gözler Âşık Veysel'in ne diyeceği üzerine yoğunlaşır. Âşık Veysel de der ki: Bana göre cennet anaların rahmi; cehennem de bu dünya. En rahat ettiğimiz yer orası; kavgâ, çalma, kul bakıktı yeme, insan öldürme gibi hiçbir şey yok. Ama bu dünyada bütün kötülükler var.”* (Çilga, 2023: 35).

Âşık Veysel'in gelişmiş sezgilerine de vurgu yapan yazar, maddi ve manevi olguları hissetme, bilme, tanıma, ayırt etme gibi yeteneklerini âşığın “gönül gözü açıklığı” olarak ifade etmektedir. Bu özelliğini anlatan anılardan biri şu şekildedir:

*“Âşık Veysel Amasya'dadır. Bir mecliste kendisinden saz çalmasını isterler. Âşık Veysel de: Burada ustam Âşık Musa Aslan (1882-1961) varken ben saz çalmam, der. Oradakiler bir ara kapıyı gıcırdatarak açıp kapatırlar ve “Haydi Âşık, o gitti; şimdi çal da dinleyelim.” derler. Âşık Veysel de der ki: Gitmedi, onun kokusu halen burada.”* (Çilga, 2023: 85).

Küçük yaşta önce çiçek hastalığı yüzünden bir gözünü, sonrasında da kaza sonucu diğer gözünü kaybeden, hayatı boyunca türlü zorluklarda mücadele etmiş olan Âşık Veysel'in nüktedan ve kendiyi barışık yönünün altının çizildiği anılardan biri şöyledir:

*“Âşık Veysel Ortaköy bucağına geldiği zaman mutlaka Ortaköy Ortaokulu Müdürü Hami Karslı'ya uğrar, sohbet ederler. Yine bir gün Âşık Veysel Ortaköy'e gider ve derste olan Hami*

*Karşlı'yı odasında bekler. Müziplik olsun diye pipo tütününiün konulduğu teneke kutuyu bir yere saklar. Dersten çıkan Hami Karşlı Âşık Veysel'i görünce çok sevinir ve karşılıklı pipo içmek için teneke kutuyu aramaya başlar. Âşık Veysel tebessümle der ki: Oğlum, herhalde tütün kutusunu aryorsun, iki gözüm kör olsun ki ben almadım.” (Cılga, 2023: 123).*

Eserin son bölümü olan “*Albüm*” bölümünde ise hem anılarda bahsi geçen isimlerin hem de Âşık Veysel'in fotoğraflarına yer verilmiştir. Bu yönüyle eser, Âşık Veysel ile ilgili yapılan diğer birçok çalışmadan da farklılık göstermektedir.

Köy Enstitüsü öğretmenliği, inançları, hayata bakışı ve sosyal çevresi ile ilgili bilgiler içeren 300 kadar anının yer aldığı eser, okuyucuya kelimenin tam anlamıyla, her yönüyle Âşık Veysel'i tanıtmakta, kişisel özelliklerini vurgulamakla birlikte onun hayatını da özetlemektedir. Hem yazılı hem de görsel olarak zengin bir içeriğe sahip eser, Âşık Veysel'in gelecek kuşaklara aktarılması, Âşık Veysel aracılığı ile yaşadığı dönemdeki toplumsal duruma birçok bakımdan ışık tutması ve kendinden sonraki eserlere kaynaklık etmesi açısından oldukça önemlidir.

## KAYNAKÇA

- ALPTEKİN, Ali Berat (2004). *Âşık Veysel*. Sivas: Akçağ Basım.
- CILGA, Hüseyin (2023). *Âşık Veysel Bilgelikleri- Sezgileri- Nükteleri*. İstanbul: Post Yayınevi.
- DEMİRCİ, Mehmet Emin (2005). *Homeros'tan Âşık Veysel'e Tarihte ve Toplumun Yaşamında Körler Bilgelik mi, Çaresizlik mi?*. İstanbul: Boğaziçi üniversitesi Yayınevi.
- KAYA, Doğan (2004). *Âşık Veysel*. Sivas: Sivas Valiliği.
- (2023). UNESCO Türkiye Milli Komisyonu. <https://www.unesco.org.tr/Pages/132/149/Anma-ve-Kutlama-Y%C4%B1-D%C3%B6n%C3%BCmleri>. (Erişim Tarihi: 01.12.2023).

### **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. Özette, araştırmamanın 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 ilâştirilecek 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 İsyân*. 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 Tarihîten 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-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi'nin Temin Edilebileceği Yer**

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

Tel: 00 49 (0) 2638 42 45 - 00 49 (0) 2638 94 59 60

Belge geçer (Fax): 00 49 (0) 2638 94 59 59

El-mek (E-mail): abk.enstitusu@gmx.net

## **Paper Formatting Guidelines**

1. Manuscripts must be written in Word 6.0 and further versions (IBM compatible).
2. Manuscripts must be written in Times New Roman font with the 12 font size and 1,5 line space.
3. Manuscripts are best if they do not exceed 25 pages. Abstracts in Turkish and English, approximately 250 - 500 words, must also be sent to the board. The translations of the abstracts to German language will be made by us. Abstract should cover the purpose, scope, method and conclusions of the study.
4. Manuscripts must be originally sent to the board, and no other places for publication or evaluation.
5. Author or author name(s) must be written on a cover page. The cover page must also include the title, author(s) address(es), phone number, and fax number or e-mail (if any).
6. Manuscripts might need correcting upon the evaluations of the referees of the journal.
7. Final decision for publication belongs to the board. A letter concerning the decision of the board is going to be sent to the author(s) along with a copy of the referee evaluations as soon as possible.

### **Manuscripts must be sent to:**

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

Tel: 00 49 (0) 2638 42 45 - 00 49 (0) 2638 94 59 60

Fax: 00 49 (0) 2638 94 59 59

E-mail:

abk.enstitusu@gmx.net

abkenstitudergi@outlook.com

## Citations

1. Texts must follow in-text footnote system. In paranthesis in the text, author's name, date of publication, and page number is given. If a source is cited many times, parantheses are given in stead of "ibid, idem, op. cit. etc.". For example, Bruinessen (2011: 57).
2. If the author's name is mentioned, without quotations, the following is done: Aksüt (2009: 57), gives some examples about the subject.
3. If cited source is of two authors, both are given for example, (Ersal ve Ersöz, 2003: 67).
4. If cited source is of more than two authors, "et als." is used. For example, (Kılıç et als., 2007: 149).
5. If source cited are more than one they must be separated by a semi-colon, (Yaman, 2006: 150; Ersal, 2012: 179).
6. Additional information must be given on the same page and enumerated 1, 2, 3. Citations in them must follow the above guidelines.

## References

1. References must include only the cited sources and be given in alphabetical order.
2. If more than one source of the same author are cited, they must be put in an chronological order from the oldest to the newest. Sources of the same years must be given letters "a, b, c,..."

### *Book*

YAMAN, Ali (2006). *Kızılbaş Alevi Ocakları*. Ankara: Elips Kitap.

### *Translated book*

BALIVET, Michel (2011). *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve 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 Taribten 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) Almanya Deutschland/Germany

Tel: 00 49 (0) 2638 42 45 - 00 49 (0) 2638 94 59 60

Fax: 00 49 (0) 2638 94 59 59

E-mail: abk.enstitusu@gmx.net

**ALEVİLİK-BEKTAŞILIK  
ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**

Uluslararası Süreli Yayın