

ALEVİLİK-BEKTAŞILIK ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

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

Sayı: 29 2024



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

ISSN: 1869-0122

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

ALEVİLİK - BEKTAŞİLİK
ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Forschungszeitschrift über das Alevitentum und das Bektaschitentum
Journal of Alevism - Bektashism Studies

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

Sayı/Issue/Heft: 29 Yaz/Summer 2024

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*
Doç. Dr. Erhan KURTARIR - *Yıldız Teknik Üniversitesi*
Doç. Dr. 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. Nevin AKKAYA - *Dokuz Eylül Üniversitesi*
Prof. Dr. Erdal AKSOY - *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Bülent ARI - *Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi*
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN - *Denizli Pamukkale Üniversitesi*
Prof. Dr. Resul AY - *Hacettepe Üniversitesi*
Prof. Dr. Mesut AYAR - *Karlıkareli 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 CSAKÍ - *Peter Pazmany Katolik Üniversitesi*
Prof. Dr. Serpil ÇAKIR - *İstanbul Üniversitesi*
Prof. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ - *Nerşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Nilgün ÇIBLAK COŞKUN - *Mersin Üniversitesi*
Prof. Dr. Sevilay ÇINAR - *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Muvaffak DURANLI - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Haydar EFE - *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi*
Prof. Dr. Metin EKİCİ - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Pervin ERGUN - *Gazî Üniversitesi*
Prof. Dr. Pınar FEDAKAR - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Selami FEDAKAR - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Burak GÜMÜŞ - *Trakya Üniversitesi*
Prof. Dr. Vehbi GÜNAY - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Alimcan İNAYET - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Songül KARAHASANOĞLU - *İstanbul Teknik Üniversitesi*
Prof. Dr. Rezan KARAKAŞ - *Sürt Üniversitesi*
Prof. Dr. Ayşe KAYAPINAR - *Millî Savunma Üniversitesi*
Prof. Dr. Levent KAYAPINAR - *Ankara Üniversitesi*
Prof. Dr. Filiz KILIÇ - *Nerşebir 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. Abdullah MOHAMMADİ - *Ardahan Üniversitesi*
Prof. Dr. Hasan ONAT - *(1957-2020)*
Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE - *Ondokuz Mayıs Üniversitesi*
Prof. Dr. M. Saffet SARIKAYA - *Süleyman Demirel Üniversitesi*
Prof. Dr. İlkay ŞAHİN - *Erzincan Üniversitesi*

- Prof. Dr. Mustafa ŞEN - *Ortaoğu Teknik Üniversitesi*
Prof. Dr. Rezan TATLIDİL - *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. Yahya YEŞİLYURT - *Milli Savunma Üniversitesi*
Prof. Dr. Harun YILDIZ - *Ondokuz Mayıs Üniversitesi*
Prof. Dr. Anıl YILMAZ - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*
Prof. Dr. Ozan YILMAZ - *Sakarya Üniversitesi*
Prof. Dr. Mehmet Ali YOLCU - *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi*
Doç. Dr. Bülent AKIN - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*
Doç. Dr. Hüseyin AKSOY - *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi*
Doç. Dr. Ayten ALKAN - *İstanbul Üniversitesi*
Doç. Dr. Mehmet ALTUNMERAL - *Bartın Üniversitesi*
Doç. Dr. Zahide AY - *Necmeddin Erbakan Üniversitesi*
Doç. Dr. Onur AYKAÇ - *Karamanoğlu Mehmet Bey 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. Nagihan BAYSAL - *Ege Üniversitesi*
Doç. Dr. Muhammed CEYHAN - *Yalova Üniversitesi*
Doç. Dr. Mehmet Surur ÇELEPİ - *Pamukkale Üniversitesi*
Doç. Dr. Mustafa DUMAN - *Uşak 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. Mürüvet HARMAN - *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi*
Doç. Dr. Nilgün Nurhan KARA - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*
Doç. Dr. Abbas KARAĞAÇLI - *Giresun Üniversitesi*
Doç. Dr. Ayhan KARAKAŞ - *Çukurova Üniversitesi*
Doç. Dr. Canser KARDAŞ - *Muş Alpaslan Üniversitesi*
Doç. Dr. İhsan Seddar KAYNAR - *Hakkari Üniversitesi*
Doç. Dr. Ahmet KESKİN - *Samsun Üniversitesi*
Doç. Dr. Murat KILIÇ - *Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Doç. Dr. İbrahim KOLUNSAĞ - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*
Doç. Dr. Ufuk ÖZCAN - *İstanbul Üniversitesi*

- Doç. Dr. Fevzi RENÇBER - Şırnak Üniversitesi
Doç. Dr. Cemal SALMAN - İstanbul 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
Dr. Öğr. Üyesi Erdem AKIN - Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mihriban ARTAN - Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed AVŞAR - Tokat Gaziosmanpaşa 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 Seyhan KAYHAN KILIÇ - Kanada
Dr. Öğr. Üyesi İlker KİREMİT - Karamanoglu Mehmetbey Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Rabia KOCAASLAN UÇKUN - Ege Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İhsan KOLUAÇIK - Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Kader POLAT - Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Bahar TAYMAZ - Esenyurt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Hilal TUZTAŞ HORZUMLU - Yeditepe Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hulusi YILMAZ - Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Arş. Gör. Dr. Didem Gülcin ERDEM KÜK - Denizli Pamukkale Üniversitesi
Dr. Esra ÇAM - İzmir
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.alenibektasikulturenstitusu.de

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

Baskı / Publishing House / Verlag : Önel-Verlag

Silcherstraße 13 50827 Köln - Almanya / Deutschland / Germany

Telefon Numarası / Phone / Telefonnummer : 00 49 221 5879084

Faks / Fax / Fax : 00 49 221 5879004

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

Sebastian HEUER - *Bremen*

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

M.A. Ana KILIÇ - *Ege Üniversitesi*

TEKNİK YARDIMCILAR / TECHNICAL ASSISTANT/
TECHNISCHE UNTERSTÜTZUNG:

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, 2024

Gönderilen yazılar yayınlansın veya yayınlanmasın iade edilmez.

Dergimiz altı ayda bir çıkmaktadır. Uluslararası Hakemlidir.

Yazıların bilimsel ve yasal sorumlulukları yazarlarına aittir.

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

Our magazine is published in every six month.

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

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

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

İÇİNDEKİLER

Editörlerden Ali YAMAN / Mehmet ERSAL / Bülent AKIN	xiii
Makaleler	1
Aşura'dan Önceki ve Sonraki Ritüeller Bağlamında Alevi Şii Karşılaştırması Fuzuli BAYAT	3
Bedahşan İsmaililerine Ait Şifahi Bir Metin: Guharriz Zahide AY	20
Horasan'dan Anadolu'ya "Birlik, İrilik, Dirilik": Alevi-Bektaşî Sazın ve Sözü'nün Sultanlarının Toplumsal Bütünleşme Erdem AKIN, Kader ÜSTÜNDAĞ	37
Azerbaycan Şii Akademisi'nin Aleviliğe Yaklaşımı Birol TOPUZ	92
Tanrı-Evren-İnsan Tasavvuru Çerçevesinde Hurufilik ile Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminin Kesişim Noktaları Selçuk ŞENGÜL	122
Metinlerarasılık/Göstergelerarasılık Bağlamında "Bir Ses Böler Geceyi" Film ve Romanının Halk Bilimsel Açısından Değerlendirilmesi Melisa ÖZTÜRK	159
Derleme	195
Atatürk'ün Doktorlarından Bektaşî Babası Dr. Hasan Ragıp Erensel Metin ÖZATA	197
Tanıtmalar	211
Artan Ok, Mihriban (2024). Mehdilik ve Şahkulu Ayaklanması İlgar BAHARLU	213
Baharlu, İlgar (2023). "Arznâme" ve "Hulâsatü't-tevârîh" Eserlerinde Akkoyunlu ve Safevi Ordularının Resmigeçitleri (Çeviri-Tıpkıbasım-İnceleme) Mihriban ARTAN OK	219
Ambrosio, Alberto Fabio (2012). Dervişler Tarihi, Antropolojisi, Mistik Yönü İ. Melike GÜLDEN	226
Garnett, Lucy Mary Jane (2010). Osmanlı Toplumunda Dervişler ve Abdallar Zeynep GÖÇER	237
Dergi Yazı Teslim Kuralları	242

CONTENTS

Editor's Letter	
Ali YAMAN / Mehmet ERSAL / Bülent AKIN	xiii
Articles	1
A Comparison of Alevi and Shia Practices in the Context of Rituals Before and After Ashura Fuzuli BAYAT	3
An Oral Text Belonging to the Badakhshan Ismailis: Guharriz Zahide AY	20
“Unity, Cohesion, Vitality” from Horasan to Anatolia; Social Cohesion in the Sultans of Saz and Word Erdem AKIN, Kader ÜSTÜNDAĞ	37
Shiite Azerbaijan Academy's Approach to Alevism Birol TOPUZ	92
Intersection Points of Hurufism And Alevi-Bektashi Belief System Within The Framework of God-Universe-Human Conception Selçuk ŞENGÜL	122
Folklore Evaluation of the Film and Novel “A Noise In The Night “ in the Context of Intertextuality/Intersemiotics Melisa ÖZTÜRK	159
Review Article	195
Bektashi Baba Dr. Hasan Ragıp Erensel: One of Atatürk's Doctors Metin ÖZATA	197
Reviews	211
Artan Ok, Mihriban (2024). Mehdilik ve Şahkulu Ayaklanması İlgar BAHARLU	213
Baharlu, İlgar (2023). “Arznâme” ve “Hulâsatü't-tevârih” Eserlerinde Akkoyunlu ve Safevi Ordularının Resmigeçitleri (Çeviri-Tıpkıbasım-İnceleme) Mihriban ARTAN OK	219
Ambrosio, Alberto Fabio (2012). Dervişler Tarihi, Antropolojisi, Mistik Yönü İ. Melike GÜLDEN	226
Garnett, Lucy Mary Jane (2010). Osmanlı Toplumunda Dervişler ve Abdallar Zeynep GÖÇER	237
Paper Formatting Guidelines	242

INHALTSVERZEICHNIS

Von den Editoren	
Ali YAMAN / Mehmet ERSAL / Bülent AKIN	xiii
Artikel	1
Ein Vergleich zwischen Alevitentum und Schiitentum in Bezug auf die Rituale vor und nach Aschura	
Fuzuli BAYAT	3
Ein Text Der Badachschan-Ismailiten: Guharriz	
Zahide AY	20
„Einheit, Größe, Lebenskraft“ von Chorasán bis Anatolien: Sozialer Zusammenhalt bei den alevitischn-bektaschitischen Sultanen der Musik und Dichtung	
Erdem AKIN, Kader ÜSTÜNDAĞ	37
Die Sichtweise der schiitischen Forschung in Aserbaidschan auf das Alevitentum	
Biról TOPUZ	92
Überschneldungen zwischen Hurufismus und Alevitisch-Bektaschitischem Glaubenssystem im Rahmen der Konzeption von Gott, Universum und Mensch	
Selçuk ŞENGÖL	122
Eine volkskundliche Betrachtung des Films und Romans “Eine Stimme durchdringt die Nacht” im Kontext der Intertextualität/Intersemiotik	
Melisa ÖZTÖRK	159
Übersichtsartikel	195
Einer der Ärzte Atatürks: Der bektaschitische Baba Dr. Hasan Ragıp Erensel	
Metin ÖZATA	197
Vorstellung	211
Artan Ok, Mihriban (2024). Mehdilik ve Şahkulu Ayaklanması	
İlgar BAHARLU	213
Baharlu, İlgar (2023). “Arzname” ve “Hulasatü't-tevârih” Eserlerinde Akkoyunlu ve Safevi Ordularının Resmigeçitleri (Çeviri-Tıpkıbasım-İnceleme)	
Mihriban ARTAN OK	219
Ambrosio, Alberto Fabio (2012). Dervişler Tarihi, Antropolojisi, Mistik Yönü	
İ. Melike GÖLDEN	226
Garnett, Lucy Mary Jane (2010). Osmanlı Toplumunda Dervişler ve Abdallar	
Zeynep GÖÇER	237
Regeln zur Einreichung von Artikeln	242

EDİTÖRLERDEN EDITOR'S LETTER / VON DEN EDITOREN

Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi olarak 29. sayımızı siz değerli okuyucularımız ile buluşturmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Dergimiz her sayısında olduğu gibi, bu sayıda da kendi alanlarında bilim camiasına ve literatüre katkı sunacak değerli araştırmacıların makaleleriyle yayın hayatını sürdürmektedir. Yine siz kıymetli okuyucularımızın da teşvikiyle önümüzdeki sayılar için daha da güçlü bir biçimde yolumuza devam etmeyi planlamaktayız.

Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi olarak ulusal ve uluslararası alanda her geçen gün artan görünürlüğümüzün yanı sıra, akademik çalışmalara yeni adım atan genç araştırmacılara fırsat tanımak ve onların değerli çalışmalarına sayfalarımızda yer vermek bizim için büyük bir önem taşımaktadır. 2009 yılında Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü tarafından yayımlanmaya başlayan dergimiz, 29. sayısında da bilim camiasına ve literatüre katkıda bulunacak nitelikte yazılarla karşınızdadır. Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü'nün desteği ve siz değerli okuyucularımızın teşvikiyle, dergimizin gelecekteki sayılarında daha güçlü ve zengin içeriklerle yoluna devam edeceğine olan inancımız tamdır.

Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi'nin 29. sayısı 6 özlü makale, 1 derleme makale ve 4 kitap inceleme yazısından müteşekkildir. Dergimizin bu sayısının ilk makalesi Fuzuli Bayat'ın kaleme aldığı "Aşura'dan Önceki ve Sonraki Ritüeller Bağlamında Alevi Şii Karşılaştırması" başlıklı makaledir. Bayat bu makalede, Kerbela hadisesinin etrafında gelişen Muharrem ritüelini Alevi ve Şii inanç sistemleri bağlamında karşılaştırmalı ele almıştır.

Zahide Ay'ın kaleme aldığı "Bedahşan İsmaililerine Ait Şifahi Bir Metin: Guharriz" başlıklı makalesi, bu sayının ikinci özlü makalesidir. Zahide Ay ilgili çalışmasında Bedahşan İsmailî geleneğine ait sözlü bir metin olan Guharriz'i ele almıştır. Araştırmacının Bedahşan İsmailileri hakkında dinî bilgilerin yanında tarihî veriler de sunması bakımından nadir bir eser olan Guharriz'i ele alırken Bedahşan'da gerçekleştirdiği saha araştırmasının verilerini de kullanması, metnin bütüncül analizi bakımından önem arz etmektedir.

Bu sayının üçüncü makalesi Erdem Akın ve Kader Üstündağ'ın birlikte kaleme aldıkları "Horasan'dan Anadolu'ya 'Birlik, İrilik, Dirilik': Alevi-Bektaşî Sazın ve Sözü'n

Sultanlarında Toplumsal Bütünleşme” başlıklı çalışmalarıdır. Yazarlar çalışmada Hacı Bektaş Veli’nin öğretileri ve Alevi-Bektaşî şiir geleneğine odaklanmış; Alevi-Bektaşî ozanların şiirlerini toplumsal bütünleşme bağlamında inceleyerek ozanların bütünleşmeye yönelik unsurlara şiirlerinde nasıl yer verdiklerini, bu unsurları nasıl işlediklerini incelemiştir. Çalışmalarında dokümantasyon analizi yöntemini kullanan Akın ve Üstündağ, gelenek içerisindeki ozanların şiirlerinin toplumsal bütünleşme için güçlü bir model oluşturduğunu vurgulamışlardır.

29. sayının dördüncü makalesi Birol Topuz’un “Shiite Azerbaijan Academy’s Approach to Alevism” başlıklı çalışmasıdır. Kafkasya bölgesi için hayati öneme sahip olan ve son yıllarda vuku bulan güncel politik ve askeri olaylarda ne kadar güçlü olduğu bir kere daha teyit edilen Azerbaycan ve Türkiye ilişkilerine vurgu yapan çalışmada, “Azerbaycanlı Şiilerin Türkiye’deki Alevilik ve Aleviler hakkındaki bilgi düzeyi nedir?” sorusuna odaklanılmıştır.

Selçuk Şengül’ün “Tanrı-Evren-İnsan Tasavvuru Çerçevesinde Hurufilik ile Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminin Kesişim Noktaları” başlıklı makalesi, bu sayının beşinci özlü makalesidir. Selçuk Şengül bu çalışmada, Hurufilik ile Alevi-Bektaşî inanç sisteminin kesişim noktalarını ele almış; her iki inanç sisteminin farklı metotlar ve kendine has anlayışlar geliştirse de Tanrı-evren-insan tasavvuru bakımından ortak düşünsel temelin üzerine inşa ettikleri tezini, manzum ve mensur eserlerden örneklerle açıklamıştır.

Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi 29. sayısının son özlü makalesi Melisa Öztürk’ün “Metinlerarasılık/Göstergelerarasılık Bağlamında ‘Bir Ses Böler Geceyi’ Film ve Romanının Halk Bilimsel Açıdan Değerlendirilmesi” başlıklı makalesidir. Çalışma, Alevi geleneğin unsurları üzerine kurgulanmış *Bir Ses Böler Geceyi* romanı ve bu romanın film uyarlamasına metinlerarasılık yöntemiyle odaklanmıştır. Alevi inanç sistemine dair geleneksel yapının roman ve sinemadaki yeniden yaratımını metinlerarasılık ve göstergelerarasılık kuramları ışığında ele alan çalışmada; Alevi mitik anlatıları ve ritüelleri ele alınarak gelenek ve güncelin durumu da tartışılmıştır.

Bu sayının derleme makaleler bölümünde Metin Özata tarafından kaleme alınan “Atatürk’ün Doktorlarından Bektaşî Babası Dr. Hasan Ragıp Erensel” başlıklı çalışma yer almaktadır. Gazi Mustafa Kemal Atatürk’ün hem yakın çevresinden arkadaşı olan hem de hekimliğini yapan Dr. Hasan Ragıp Erensel’in hayatını ele alan bu çalışma; Trablusgarp, Balkan Harbi, Birinci Dünya Harbi ve İstiklal Harbi’ne katılması ve

Çankaya Köşkü'nde hekimlik görevini üstlenen bir Bektaşî Babası olması nedeniyle tarihimizde önemli bir yere sahip Dr. Hasan Ragıp Erensel'i tanıtmakta aynı zamanda Avusturya asıllı hemşire olan ve Çanakkale Savaşı sırasında şehit düşen eşi Anna Schwartz'dan söz etmektedir.

Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi'nin 29. sayısında dört kitap inceleme yazısı yer almaktadır. Bunlardan ilki İlgar Baharlı tarafından, Mihriban Artan Ok'un "Mehdilik ve Şahkulu Ayaklanması" eseri üzerine yazılan inceleme yazısıdır. İkincisi İlgar Baharlı'nun kaleme aldığı "Arznâme' ve 'Hulâsatü't-tevârih' Eserlerinde Akkoyunlu ve Safevi Ordularının Resmigeçitleri (Çeviri-Tıpkıbasım-İnceleme)" eseri hakkında Mihriban Artan Ok'un hazırladığı inceleme yazısıdır. İ. Melike Gülden'in, Alberto Fabio Ambrosio tarafından yazılan "Dervişler Tarihi, Antropolojisi, Mistik Yönü" eseri hakkındaki tanıtım yazısı, dergimizin üçüncü kitap inceleme çalışmasıdır. Lucy Mary Jane'in "Osmanlı Toplumunda Dervişler ve Abdallar" başlıklı eseri üzerine Zeynep Göçer'in hazırladığı yazı, dergimizin bu sayısındaki 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, yayın 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

AŞURA'DAN ÖNCEKİ VE SONRAKİ RİTÜELLER BAĞLAMINDA ALEVİ Şİİ KARŞILAŞTIRMASI

A Comparison of Alevi and Shia Practices in the Context of Rituals Before and After Ashura

Ein Vergleich zwischen Alevitentum und Schiitentum in Bezug auf die Rituale vor und nach Aschura

Fuzuli BAYAT *

ÖZ

Ehlibeyit yolunda yürümelemleri ile temel inanç felsefeleri aynı olan Şii Alevi inanç sisteminde çok sayıda ortak ritüeller vardır ki bunlardan biri de Aleviliğin felsefi dayanağı, Şiiliğin ise itikadı temeli olan “Muharremlik” ve etrafında oluşan ritüellerdir. Toplumsal anımsama, hatırlama ve Kerbela olayını canlı tutmak için yapılan Muharremlik ritüelleri, özellikle de Şebih oyunları Hakk’ın batıl üzerinde zaferinin vizüel gösterisidir. Hem Alevilikte hem de Şiilikte Aşura’dan önceki ve sonraki ritüeller 7. yüzyılda yaşananları, İslam’ın en değerli olanının akıtılan kanıyla korunmasını sembolleştirir. Alevi felsefesinde bu ritüeller Hz. Hüseyin’in zulme, zillete karşı isyanının simgesidir, Şiilikte ise bu, mezhebin ortaya çıkmasında etkilidir ve imamet doktrininin oluşma sürecinin kendisidir. Aşura ritüellerinde; acı, ağlama, dövünme, yüzü ve kafayı yarmakla kan çıkartma, baş yarma vs. gibi uygulamalar, eski Türklerin yüğ törenlerinin benzeridir. Muharremlik ritüellerinin mitolojik kökeni birçok açıdan bakıldığında eski Türklerin yüğ törenlerinin yeni versiyonu niteliğindedir. Yüğ ritüellerinin İslami kisveye bürünmüş şekli olan Muharremlik acının dışa vurmasının temsildir. Alevilerin Muharrem ritüelleri ile Şiilerin Muharrem ritüelleri arasındaki en belirgin fark Muharrem orucu ile aza (yas) grubunun varlığı

* Prof. Dr., AMEA Folklor Enstitüsü, Bölüm Başkanı, fuzulibayat58@gmail.com.
ORCID: 0000-0002-0811-5852.

meselesidir. Muharrem orucu Alevilikte Kerbela'nın canlı tutulmasının anahtarıdır, azadlık (yas tutma) ve bir tiyatro gösterisi şeklinde gerçekleştirilen Şebih oyunu Şiilerin kendilerini Hz. Hüseyin'in zamanına transfer etmeleridir. Bütün bu ritüeller temelde iki merhalede gerçekleşir: Aşura'dan önce, Aşura günü ve sonrası.

Anahtar Kelimeler: Ehlibeyit, Ritüel, Aşura, Halk tiyatrosu, Aza (yas) grubu.

ABSTRACT

There are many common rituals in the Shia Alevi belief system, which are the same as the fundamental beliefs of the people who march on the road to Ahl al-Bayt, one of which is the philosophical foundation of Alevism, Muharremlık, which is the basis of Shi'ism and the rituals around it. Muharremlık rituals, which are performed to keep the social reminiscence, remembering and Karbala event alive are the visual demonstrations of True's victory over false. In both Alevism and Shi'ism, the rituals before and after Ashura symbolize the preservation of what is happening in the 7th century with the blood of the most precious of Islam. In the Alevi philosophy, these rituals are the symbol of Hz. Hüseyin's rebellion against oppression and oppression. It is the process of formation of imamate doctrine in the emergence of this sect in Shiism. In ritual, pain, crying, beating, blood extraction, head splitting etc. applications, similar to the old Turkish yug ceremonies. The mythological origin of Muharremlık rituals is a new version of the old Turkish rites in many respects. Muharremlık, an Islamic form of Yug rituals, represents the manifestation of pain. The most obvious difference between the Muharram rituals of the Alevis and the rituals of the Shiites is the issue of Muharram fasting and the existence of the aza (mourning) group. If Muharram fasting is the key to keeping Karbala alive in Alevism, azadar (mourning) and the Shabih game performed as a theater show, Shiites identify themselves to the time of the Imam Hussein, and transfer it to Hüseyin's time. All these rituals basically take place in two stages: before Ashura and on and after Ashura.

Keywords: Ahl al-Bayt, Ritual, Ashura, Folk theater, Aza (mourning) group.

ZUSAMMENFASSUNG

Das schiitische und das alevitische Glaubenssystem stimmen in ihrer grundlegenden Glaubensphilosophie dahingehend überein, dass beide dem Weg der Ahl al-Bayt folgen, und weisen zudem diverse gemeinsame Rituale auf. Eines davon ist das Muharram-Fest und die Rituale rund um dieses Fest, das für das Alevitentum die philosophische Grundlage, für das Schiitentum hingegen die theologische Grundlage bildet. Die Muharram-Rituale, die zur kollektiven Erinnerung und zum Gedenken an die Schlacht von Kerbala durchgeführt werden, darunter insbesondere die Schabih-Spiele, sind eine visuelle Demonstration des Sieges Gottes über den Aberglauben. Sowohl im Alevitentum als auch im Schiitentum symbolisieren die Rituale vor und nach Aschura die Ereignisse des 7. Jahrhunderts und den Schutz durch das vergossene Blut des wertvollsten Vertreters des Islam. Im Alevitentum symbolisieren die Rituale den Aufstand Husseins gegen Unterdrückung und Gewalt, während sie im Schiitentum die Entstehung der Glaubensrichtung und die Herausbildung der Lehre vom Imamats repräsentieren. Die Teilnehmer der Aschura-Rituale leiden, weinen, schlagen sich selbst, ritzen ihr Gesicht und ihren Kopf, um Blutungen zu erzeugen, usw., worin diese Rituale den alttürkischen Jug-Ritualen ähneln. Im Hinblick auf ihren mythologischen Ursprung sind die Muharram-Rituale durchaus als eine neue Version der Jug-Rituale der alten Türken aufzufassen. Das Muharram-Fest, die Neufassung der Jug-Rituale im islamischen Gewand, steht für den Ausdruck von Schmerz. Der auffälligste Unterschied zwischen den Muharram-Ritualen der Aleviten und den Ritualen der Schiiten betrifft das Muharram-Fasten und den Aza (Trauerzug). Während das Muharram-Fasten im Alevitentum der Schlüssel ist, um die Erinnerung an Kerbala lebendig zu halten, versetzen sich die Schiiten mittels des Trauerzugs und der Schabih-Spiele, einer Theateraufführung, in die Zeit Husseins zurück. Alle diese Rituale finden im Wesentlichen in zwei Phasen statt: vor und nach Aschura.

Schlüsselwörter: Ahl al-Bayt, Ritual, Aschura, Volkstheater, Trauerzug.

1. Alevilikte ve Şiiilikte Muharremlik

Ehl-i Müslüm'ü birleştiren Alevi-Bektaşî felsefesinin temel taşlarından biri ve Şia'nın olmazsa olmazlarından olan Hz. Hüseyin'in Muharrem ayındaki Kerbela olayı, ritüelleri ile aradan yaklaşık 1340 yıl geçmesine bakmayarak devam eder ve kıyamete kadar devam edecektir. İncanın ve dinin korunması, İslam'ın varlığı için savaşılan, zalime boyun eğmeyen, zilletle dur diyen Hz. Hüseyin'in direnişi topyekûn Kızılbaş adlandırılan zümrelerin bir sembolü niteliğindedir. Hz. İmam Hüseyin bir akide savaşına kalktı ki önünde zilletle şehadet vardı; o şehadeti seçti, zilleti reddetti. Hz. Hüseyin akide adına, Yezid kabile adına; Hz. Hüseyin Hakk adına, Yezid menfaat adına; Hz. Hüseyin İslam ve Allah adına, Yezid Şeytan adına mücadele verdiler. Bu savaş, Hz. İmam Hüseyin'in kamillîğin, Yezid'in ise nefsin mücessemesi olduğunu doğruladı.

Muharremlik ritüellerinin tümü bizlere *"Haklı olmak kadar, baklı kalmak da önemlidir."* (Hz. Ali) düsturunu öğretti. Muharremlik ritüelleri, Hz. Hüseyin'in zilletle şehadet arasında kalan iki seçenektan birini, yani ikinciyi seçmesi, kanı ile zilletle hayır demesinin göstergesidir. Zamanla Muharrem ayında yapılan birçok ritüel, Şiiilerin yoğun yaşadığı bölgelerde incanın bir parçası haline geldi. Kerbela'nın yaşandığı tarihten bugüne kadar Muharrem ayında Alevi-Bektaşîler ve Şiiiler Aşura veya Muharremlik ritüelleri adlandırılan çeşitli etkinlikler icra etmekte. Temelde felsefi anlamı aynı olsa da Alevi-Bektaşîliğin anma ritüelleri ile Irak, İran, Azerbaycan'da yoğun bir biçimde yaşayan Şiiilerin ritüelleri arasında bazı farklılıklar ortaya çıkmıştır. Bu yazıda, Muharremlik ritüellerinin benzer tarafları ile bazı farklı noktalarına da değinilmiş, bunların oluşmasında heterodoksi ile mezhepleşmenin etkin roluna vurgu yapılmıştır. Doğal olarak adları zikredilen bölgelerdeki Muharremlik ritüellerinin İslamiyet'i kabul etmeden önceki Türk kültürü ve inanç sistemi ile bağlantılı görülmektedir. Türk mitolojik olgularının İslamiyet'ten sonra İslam adı altında Alevi-Bektaşîlerde, ahalisinin yarısından çoğu Türklerden ibaret olan İran ve Azerbaycan'da benzer bir şekilde devam ettiğini görürüz. Buna rağmen uzun zaman ilmî literatürde Aşura'nın, Şebih meydan tiyatrosunun ritüel tarafları dikkate alınmamış, dikkat merkezinde olan ritüeller de köken açısından genelde Yunan mitolojisine, kısmen de Mısır ve İran mitolojik inançlarına bağlanmıştır (Sultanlı, 1964; Rehimli, 2005; And, 2012).

Anlatıcılar kültürel belleğin taşıyıcıları olduklarından her anlatı ortamında folklorik metni yeniden yaratırlar. Kerbela olaylarının folklorlaşması dinî anlatıların yeni icra ortamı bulmasıdır. Muharremlik ritüelinin katılımcıları da her yıl aynı ritüeli yapmakla onu yeniden inşa ederler. O bakımdan Kerbela her yıl yeniden doğar, Hz. Hüseyin Hak-batıl savaşında yeniden şehit olur.

2. Ritüelistik Açıdan Kerbela Olayları

Ritüel (Fransızca) veya ayin (Farsça) mitolojik, dinî ve dinî-mitolojik mazmunlu olup, bazen de dinî ve mitolojik amacı olmayan, güncel yaşamla ilgili, bin yıllar boyunca düzenlenmiş malum kural, kaide çerçevesinde icra edilen merasimler, yahud da bayram törenleridir. Her bir ritüel mitolojik ve dinî özelliğe sahip olduğundan semboliktir, işlevseldir. Bu nedenle ritüellerde çoğu zaman sembollerden, mitolojik ve dinî kavramlardan, nesnel veya sırlı işaretlerden geniş istifade edilir. Ritüel, sosyokültürel yaşamın ayrılmaz bir parçası olduğundan ferdlerin veya grupların bazı değerlerini, uygun zamanlarda, sembolik biçimlerde tekrarlanması ile dikkat çeker. Yapılış maksadına, dönemine, yerine göre ritüeller farklılık gösterir. Ritüel, insanın biyolojik ihtiyacından daha çok manevi ihtiyaçlarını karşılamak içindir. Bu durumda insanın veya toplumun iradesi geriye kalan biyolojik ve nefsi arzuları kontrol altına alır ve kontrol mekanizmasını düzenleyen, onu sisteme sokan ritüeller ortaya çıkarır. Ancak ritüel sadece sembollerden oluşan vizüel metin değil, hem verbal kısmen de gösteriye dayalı ritüel metindir. Muharremlik ritüelleri hem vizüel (mesela, Şebih ve aza gösterileri) hem de verbal metin (mersiye, ağlama, sloganlar, özel ağıtlar, sözlü ifadeler vs.) özelliği taşır.

Birçok ritüel özellikle; özel giyisiyle, özel yerlerde, özel maskeler takılarak, özel danslarla ve oyunlarla icra edilir. İngiliz etnografı V. Turner'e (1996) göre, ritüel; jestleri, sözleri ve objeleri kuşatan hareketlerin kalıplaşmış dizilişidir. Ritüel özel seçilmiş yerlerde icra edilir ve doğüstü güçlere veya varlıklara yöneltilir. Ritüel, onu yönetenin amacına ve meraklarına uygun olarak etki göstermiş olur. Birçok ritüel bir oyun havasında yapılır. Örneğin, şaman kamlamaları. Nitekim şaman, vecd haline geçiş aşamasında ataları ve doğa ruhlarıyla konuşarak kehanette bulunan ve geleceği tahmin edebilen, ruhlarını kaybetmiş veyahut ızdırıp çeken kişileri iyileştiren halkın sağlığı için dinsel ritüeller uygulayan kişilerdir (Bapaeva, 2013: 16). Bu nedenle en büyük ve ciddi oyun ritüelin kendisidir ki bu fikir aynı ile Muharremlik ritüelleri için de geçerlidir. Muharrem ayında yapılan azadarlık ritüelleri, Şebih tiyatrosunun ritüel bağlamı, bu matem ritüellerinin bir oyun, bir tiyatro şeklinde yapılmasıdır.

Ritüel, geniş anlamda dinî inanç olarak kabul edilmiş davranış ve veriler kümesidir. Fertler tarafından kutsallaştırılmış, ilahi kisveye bürünmüş dinî-ahlaki normlar, biçimler ve hareketlerdir. Ritüel, her ne kadar konservatif, geç değişen olsa da özel durumlarla yenilenen ve zamanla genelleyen hususilemiş alışkanlıklar veya gelenek özelliği kazanmış davranışların bütünüdür¹. Ritüeller genelde dinî karakterli olurlar ve geniş inanç sistemi dahilinde değer kazanırlar, yani toplumsal dinî yaşam değişse de ritüeller eski ile yeniye harmanlayarak sentez oluştururlar. Bu nedenle Şii ve Alevi toplumunun Aşura ritüelleri aslında bilinçaltında varola gelen eski millî dünya görüşle İslami geleneğin harmanlanmasıdır. Şilik tıpkı Alevilik gibi Kerbala olaylarını eski kurban ritüelleri üzerinde inşa etmekle Hz. Hüseyin vaakasına yeni boyut kazandırır. Muharremlik ritüelleri de Müslümanlık'tan önceki dönemlerin inançlarıyla bağlı bütün dinî-mistik tarafları içine almakla yeni bir sentez yaratmış, kült karakterli unsurları ile Türk-İslam medeniyetinde yeni bir olay oluşturmuştur.

Muharremlik ritüellerinin yapılmasında asıl işlevsel anlam ayine katılanları gündelik hayatın kaygılarından uzaklaştırarak topyekûn toplumsal bir itiraz düşüncesini geliştirmek, toplumsal hafızayı yeniden inşa etmekle Aşura geleneğini sürdürmektir. Değişen dünyada geleneğin her ne kadar değişikliğe uğrasa da idame edilmesi, ritüellerin varlığının sürdürülmesine bağlıdır.

Ritüelin, özellikle de Muharremlik ritüellerinin asıl amacı aksiyolojik (değerler sistemi) düşünceden çok, simgeler, dışa dönük görünüm, debdebe vs. aracılığıyla dünyayı değiştirmek, İslam'ın gerçekliğini yaşatmak için Hz. Hüseyin'in ve Hüseyinilerin şahadetini canlı tutmaktır. Bu tip ritüeller, genelde geleneksel dindarlık kategorizasyonuna ait edilir.

Ritüelle bağlı bu kısa açıklamadan sonra Muharremlik ritüellerini Aşura'dan önceki ve sonraki olmak üzere iki başlık altında ele almakla konuya geçmek mümkündür. Dinî-mistik konumlu ritüeller hem Aşura'dan önce hem de sonra geçirilmekle mahiyet ve mazmunca çok yönlü bir yapı oluşturmuştur.

3. Aşura'dan Önceki Ritüeller

Aşura'dan önceki Muharremlik ritüellerinin asıl amacı Müslümanları kutsal mitolojik zamana götürmektir. Bu zaman, eski Türklerin yuğ merasimi adlandırdıkları ve

1 URL-1: nedir.com (2016). Ritüel Nedir? / Kült Nedir? / Ritüel Kelimesinin Cümle İçerisindeki Kullanımı <http://rituel.nedir.com/#ixzz2kt5eocGO>. (Erişim Tarihi: 10.04.2017)

ferdin ölümünden sonra yaptıkları ritüellerin İslam kisvesine sokularak Türkiye’de ve Azerbaycan’da, Irak’ta ve İran’da iki farklı biçimde varyantlaşmasına dönüşmüştür. Farklı biçimlerin ortaya çıkmasının asıl sebebi Şiilikle Alevilik arasındaki temel içtihadı farklılaşmadan kaynaklanır. Şöyle ki Aleviliğin içinde kendine özgü bir inanç yapılanması vardır, bu yapılanma bir kimlik düzeyindedir. Bundan dolayıdır ki Aleviler kendilerini tanımlarken seçilmişlik anlamında “Güruh-u Naci” kavramını kullanırlar. “Güruh-u Naci” kavramı ilk önce Hz. Muhammed’le Hz. Ali ve onların Ehlibeyti için kullanılmıştır. Şiilik ise böyle bir seçilmişliği imamet yolu, Ehlibeyit çizgisine, dolayısıyla mezhebe bağlamaktadır. Kerbela’nın her iki toplumda temel ortak noktaları ile bazı ritüel farklılıkları Şii Alevi algılama farkına dayanmaktadır. Ancak fark itikadi olmayıp coğrafi, siyasi ve tasavvufidir. Uygulanan Muharremlik ritüellerinin farklı yönleri de siyasi ve tasavvufi kavramlara dayanır. Her halde itikadi bağlamda Alevi ve Şii inancının baş köşesinde imamet/velayet anlayışı, Ehlibeyit, Hz. Ali sırrı ve sonsuz sevgisi, On İki İmam’a bağlılık ve Caferilik mezhebi vardır. Her iki toplumda Muharremlığın, Aşura’nın özenle hatırlanmasının esas ülküsü mezhebin aynı olması ile ilgilidir. Ancak mukayese Muharremlığe bakış üzerinde kurulmuştur. Burada Şiilikle Aleviliğin; felsefesi, teolojisi, algılayış biçimleri, ayrıca Şii içtihadı ile Alevilik, Şiiilerin dinsel yaşamı ile Alevilerin yaşamı değil, her iki inanç taşıyıcılarının Muharremlığe bakışları ve Aşura uygulamasındaki farklı tarafları araştırılacaktır.

İlk başta Muharremlik ritüelinin İslamiyet’ten önceki eski Türk yas törenleri ile alakası dikkat çekmektedir. Yuğ törenlerinden kalma, ancak İslami bir modernizasyona uğramış ritüellerin ilki Azerbaycan’da, İran’da, Irak’ta ve Türkiye Şiiilerinin yaşadıkları bölgelerde gerçekleşen *sinevuranlar/sinezenlerle zencirvuranlar/zencirzenler* ve *başlarını yaranlardır*. Bu ritüeller Muharremlığın kutsallığını yaşamak ve yaşatmak için düzenlenen Aşura öncesi etkinliklere dahildir. Bu ritüellerin temel dayanağı; hakkın batıldan, doğrunun yalandan, adaletin zulümden, dinin sahte dinden ayrıldığı noktadır. Hem sırta vurulan zencirler hem başın kama veya hancerle yarılmasından çıkan kan ritüelin başlıca unsurudur. Çıkan kan acının yaşanılmasıdır; tarihi değişerek bir şeyler yapamayanların, Hz. Hüseyin’in yanında yer alamayanların son çaresidir. Şiiilere göre Hz. Hüseyin, iyi ile kötü mücadelesinde fedakârlık ve haksızlığa karşı olmanın bir sembolüdür. Bu yüzden Şiiiler onun ve ailesinin yaşadığı acıları, çeşitli ibadetlerde yaşatarak anmaktadırlar (Yaman, 2007: 181). Acı doğal olarak ağlamanın ve matem ritüelinin ortaya çıkmasını sağlamış olur.

Ağlama sırasında; yüzlerin yırtılması, saçların yolunması, başların yarılması eski Türklerin ölünün şerefine yaptıkları ritüellerin biraz değişmiş şeklidir. Bilindiği gibi Göktürkler arasında birisi, özellikle devlet erkanı veya bey öldüğü zaman, ölü, bir çadıra konular; ölen kişinin oğulları, torunları, erkek-kadın ve diğer akrabaları atlar ve koyunlar kesip çadırın önüne serirler. Ölünün bulunduğu çadırın etrafında yedi defa at koşturmak da eski Türklerin yas ritüellerinin başında gelir. Ölen kişinin akrabaları bıçakla yüzlerini kesip ağlarlar. Yüzlerinden çıkan kan, akan göz yaşlarına karışarak akar (İnan, 2006: 177). Eski Türklerin yuğ adlanan ritüeli birçok açıdan Aşura yas merasiminin aynısıdır. Nitekim eski Türklerin ölümden sonra düzenledikleri yuğ ritüelinde yüzlerinin dilinmiş olduğunu, burun ve kulakların kesilmiş, saçların da yolunmuş olduğunu görürüz (İbn Fazlan, 1995: 144).

Tıpkı yuğ ritüelinde olduğu gibi Aşura öncesi ve Aşura sırasında özel ezgilerle, musiki aleti olmadan, yalnız avazla okunan mersiyeler törenin en belirgin özelliğidir. Yuğ ritüeli sadece ezgiyle okunan şarkı olmayıp hem de yapılan törenin de adıdır. Acıyı dışa vurmak için okunan ağıtlar veya eski Türklerin ifade ettiği gibi yuğlar sadece hatırlama, ölenin kahramanlığını, toplumsal kudsiyetini yaşatmak, gelecek kuşaklara ötürmek amacı taşır. Yuğ ritüellerinde “yuğçu, yuğci” adlanan özel kişiler kopuz çalmakla, ağıt söylemekle yasa katılanları ağlatırlar. Alevi toplumunda da zakirler bağlama eşliğinde Kerbela olaylarını anlatarak cemdekileri ağlatmakla görevlidirler. Yuğlarda; ağıt söylenir, yüzler yırtılır, saçlar yolunur, başlara kül dökülürdü. Bu, Şiilerin başlarını yarmasına, saçlarını yolmasına dönüşmüştür. Eski Türkler beyaz elbiseleri siyah giyisilerle değiştirirlerdi. Yuğ ritüelinde verilen yemeğe “ölü aşı” (Uygurlarda “üzüt aşı”) denilirdi. Günümüzde de Şiiler “imam ehsanı” dedikleri yemekler verir ve bunu toplu şekilde Hz. Hüseyin’in üçünde, yedisinde ve kırkında tekrarlarlar. Eski Türklerin yuğ ritüelinde olduğu gibi Muharremlik'te de ağlama, keder ve yas bir trajedi tiyatrosunun yaranmasına neden olmuştur. Şöyle ki Azerbaycan ve İran'da gerçekleştirilen Şebih tiyatrosu gösterileri özelde bir trajedi sahnesinin canlandırılmasıdır.

Azerbaycan'da *Tasua ritüelleri* adı ile bilinen Muharrem ayının dokuzuncu günü bazı kaynak kişilere göre hem de “Şam-ı Gariban” gecesidir ki bu gece sabaha kadar ağlamakla, mersiyeler okumakla geçirilir. Irak Türkmenleri bu geceye “Hicce” derler. Bu gecede halk sabaha kadar uyumaz, sabaha kadar dövünerek ağlar. Halkın çoğu bu gecede evde yemek pişirmez. Nitekim ocak ateşinin yakılmamasının gerektiğine inanılmaktadır (Bayatlı, 2018: 64).

Hz. Hüseyin, İslam'ı korumakla ona ikinci hayat verdi, bedel olarak da hem kendisi hem de 27 Ehlibeyti ile birlikte toplamda 72 taraftarını şehid verdi. Bu bakımdan onun için tutulan yas töreninde yapılan ağıtlar, sonradan eklenen diğer unsurlarla birleştirilerek bir ritüel konumuna getirilmiştir. Ağıt ritüelinin her yıl düzenli olarak Muharrem ayında, özellikle bu ayın ilk on gününde ve sonraki günlerde, yani İmam'ın üçünde, yedisinde, kırkında tekarlanması Şia'nın varlık sebebi, gücünün pekişmesidir. *Sinezen, zencirzen ve başarıyanların* acısını tekrar yaşatması bir *teşebbüh* (özenme, benzetme) olan Şebih tiyatrosunda daha da vizüelleştirilmiştir. Aşura gününden önce olmasına bakmayarak ağıt, acının doruğa çıkmasında önemli bir etmendir. Ağlamakla Hüseyinler, Yezidilere baş kaldırır, Hz. Hüseyin'in taraftarları sırasında olmak isteğini yerine getirirler. Acının devamlı yaşatılması için yapılan ritüeller tarihsel ve dinsel bağlarla mümkün olur. Bu ise bir bakıma Şii doktrin bin yıllar boyu ayakta durmasını sağlamaktadır. Aşura'ya kadarki ritüellerde ve Aşura günü, çocuklardan yetişkinlere kadar her yaş grubundan insanın; bıçak, kama, hançer, kılıç gibi kesici aletlerle başlarını yararak kan çıkarmaları Muharemlik ritüelinin önemli unsurudur. Kan çıkarmak ritüeli, geçmişle vedalaşmak, geçmişten kopmak anlamına gelir. Bugün makbul sayılmasa da kan çıkarma ritüeli, yalnız kendi icra ortamında anlam kazanır, onu ne tarihi ne sosyal ne de etnik dünya görüşü ile değerlendirmek mümkündür.

Muharrem'in ilk gününden imamların kırkına kadar kurulu kalan "teşt" ve etrafında gerçekleşen ritüeller büyük önem taşır. Bazı yerlerde "tekye" adlanan odanın süslenmesi, ortaya içi su ile dolu teştin konulması vardır ki Hz. Hüseyin'in üçünden veya yedisinden sonra kaldırılır. Şöyle ki Azerbaycan'da her evde "tekye kurmak" adı ile bilinen ve evin ortasına konulan içi su ile dolu teşt, Hz. Hüseyin'in ve kaflesinin Kerbela çölündeki çektiği susuzluğu sembolize eder. Teştin etrafında toplanan bayanlar Kerbela olaylarını anlatır, ağlar, sohbet ederler. Dileği olanlar, şifa arayanlar teştin suyundan içerler. İnanca göre bu su kimyadır ve İmam'ın aşkına verildiği için şifa verici özelliğe sahiptir. Ev sahibi gelenlere yemek dağıtır. Bu ise cemlerde, Muharrem ayında lokma dağıtmakla eş anlamlıdır, sadece zamanı ve yeri farklıdır. Azerbaycan'da tekye kurmak da Kızılbaş inancından kalma bir uygulamadır ve cemevini sembolize eder. Teşt, genelde belli bir işle bağlı niyet eden birinin evinde kurulur ve komşular da o evde, yani tekyede Muharremlik ritüellerini gerçekleştirirler.

Teştin suyu her gün yenilenir, yanına veya duvara Şiilerin "alem" dedikleri beşparmak şeklinde bir tuğ konulur. Beşparmaklı alem Muharremliğin önemli ritüellerinden biridir. Alem kelimesi Arapça "ilm" (bilmek; bildirmek, işaret etmek)

kökünden türemiş kuralsız bir isim olup anlamı “belli eden, bildiren; iz, alâmet, işaret, nişan”dır. Taşıdığı bu sözlük anlamından dolayı “sembol, standart; bayrak, sancak; lider, imam; sınır, sınır taşı; uzun dağ” vb. şekillerinde kullanılmaktadır (Erdem, 1989: 352). Birçok bölgede alemin “tuğ” olarak adlandırıldığı da görülmektedir. Bazı evlerde tuğun en üst tarafına yeşil ve kırmızı rengli iki üç bez bağlanır. İnanca göre tuğ ilk defa semadan Cenab Cebrail tarafından Muhammed Peygamber’e indirilmiştir (Malov, 1918: 1-16.). Onun kutsallığı ve tedavide olmazsa olmazlardan olması da her halde Hz. Peygamber’e indirilmesinden kaynaklanır. Ayrıca Aşura günü “alem gezdirmek” denilen bir uygulama da vardır. Ritüele katılanlar alemini öpür, niyeti olanlar da ona bir şey bağlarlar.

Muharrem ayında Aşura’ya kadar ki ritüellerin en zengini vizüel karakterli aza grubunun veya aza kafilesinin uygulamalarıdır. Muharrem’in ilk gününden başlayan azadarlık bir seyir tiyatrosu karakteri arz eder. Azadarlara, alem gezdiren *alemdarlar*, bayrak gezdiren *tuğdarlar*, *sedyedarlar*, *senkşenler*, *selladarlar* ve diğerleri dahildir. Bu görevliler en önde giderler ve onlara “elviye” denilir. Azadamların içinde 72 iştirakçi olur ki bunlar da Hz. Hüseyin’in taraftarlarını temsil ederler. Aza kafilesinin önemli ritüellerinden biri de sedyenin (hareğin) üzerine konulmuş “Ali Ekber Odası”nın maketidir. Hz. Ali Ekber odasında, onun temsili naşı konulur. Naşın önünde siyah elbise giyinmiş çocuk oturur; tabutun önünde ise Ali Ekber’in anası yürür. Aza grubunda Hz. Hüseyin, Hz. Abbas ve ana rollerini oynayan aktörlerin yüzleri ak renkli nikapla örtülü olur. Bundan başka aza kafilesinde “Kasım Odası” da önemli yer tutar. Düğün ritüelini canlandırmak için çadırdan düğün otağı yapılır ve bu temsili düğün odası da tahta sedyenin üzerine konulur. Çadırın içine Hz. Kasım’ın naşını simgeleyen mukavva yerleştirilir. Mukavvaya kan serpilir. Sedyenin etrafı çiçeklerle süslenir. Sedyenin yanında oturmuş Arap kıyafetli kız çocukları başlarına saman döküp ağlarlar. Kербela vakaasının eşsiz kahramanlarından olan Ebül Fazl Abbas’ın aza kafilesinde özel yeri vardır. Sonuncu savaşta, onun her iki kolu kesilmiştir. Hz. Abbas için özel hazırlanmış at seçilir ve atın iki yanına mukavva kollar asılır. Bazen atın üzerine kanlı, kolsuz gömlek giydirilmiş mukavva oturtulur.

“Kabri-Hüseyin” de aza kafilesinde gezdirilir. Hüseyin’in mezarı serdabe şeklinde yapılır ve özel bir sedye üzerine yerleştirilir. Aza grubu Muharremliği daha da tesirli kılmak için başka ritüel uygulamalardan da yararlanır. Örneğin, ipekten kumaşlar, taş-kaştan hazırlanmış süsler, tabut, kılıç, ok, nize, beyaz güvercinler vs. her biri bir ritüel nitelikli; “Kasım Odası”, “Kabri-Hüseyin”, “Hazret Abbas’ın kesili kolları”, “Ali

Ekber Odası” on gün boyunca seygar tiyatro şeklinde ev-ev, köy-köy, kasaba-kasaba gezdirilir. Ancak yakın on-on beş yıla kadar etkin konumda olan aza kaflesi tiyatro grubu, Azerbaycan’da yoğun baskı sonucu yok olmakla yüz-yüzedir. Alevi-Bektaşî Muharremlik anlayışında vizüel azadarlık ritüellerine rast gelinmez, çünkü Alevilikte Muharremlik her ne kadar önemli olsa da inancın teokrasi çatısını oluşturmaz.

4. Aşura Günü ve Sonrası Yapılan Ritüeller

Muharremlik ritüellerinden biri de Aşura günü erkenden Hz. Hüseyin taraftarlarının katlinin gerçekleştiği (Azerbaycan Türkçesinde “katil sındı” denilir) yere toplanmaktır. Bugün gün ortasına kadar insanlar sudan, sabundan istifade etmemeli, ellerini yüzlerini yıkamamalı, paltar yıkayıp yeni elbise giymemeli, hatta yemek yiyip, özellikle de o gün, gün sonrasına kadar su içmemelidirler. Bu, susuzluktan azap çeken İmamın, onun ailesinin, evladlarının ve taraftarlarının acılarına şerik olmak amacı taşıyan ritüel elementlerdir. Ancak bu, Alevilerin Muharrem orucu anlamına gelmemektedir. Çünkü Alevi inancında Kerbela olayı ile özdeşleşen ve On İki İmam aşkına on iki günlük Muharrem orucu ile Kerbela matemi birleşmiştir. Muharrem orucu, Alevilikte matem tutmakla birleşmiş ve bu ritüel gerçekleştirenler de matem oruçla aynılaştırmışlardır. Bu durumda Muharrem orucu, bir matem orucudur ki oruçtan sonra Hz. Hüseyin ve Ehlîbeyit lokması olarak, *aşure* pışirilip dağıtılır. Muharremlik orucu ve *aşure tahlıs* Alevi inanç erkânını oluşturan temel prensiplerendir. Hatta Aleviler, Muharremde Hz. Zeynel Abidin’in kurtuluşu için şükür kurbanı kesirler. Bütün bu ritüellerin hiçbirine Şîilikte rastlamak mümkün değildir.

Şîilerin “Muharrem Orucu”, Aşura günü tutulur, o gün su içilmez, yemek yenilmez, aksine şerbet içmekle susuzluk daha da şiddetlendirilir. Muharrem orucu tutmak Azerbaycan’ın Sünni inancına mensup bazı bölgelerinde uygulanmaktadır. Örneğin, Oğuz bölgesinde Muharrem ayında Aşura günü oruç tutulur. Ancak Şîa olan Nahçıvan’ın Şerur bölgesinde Aşura günü orucu var ki bu da Aşura günü erkenden yemek yemeyip su içmemek anlamındadır ki buna Azerbaycan’ın her yerinde rast gelmek mümkündür. Bu oruç, *katil smana* (Hz. Hüseyin ve taraftarlarının öldürülmesi) kadar devam eder. Şîaların genel kanaatine göre Muharremlik’te oruç tutmak günahdır. Alevilerin Muharrem oruçuna benzer oruç ritüeline Irak Şîilerinde rast geliriz. Şîi topluluğu arasında Muharrem’in ilk on gününde oruç niyetini almadan, oruç tutmak müstehaptır. Muharrem’in 10. gününde ise oruç tutmak caiz değildir. Hz. Hüseyin ve onun Ehlîbeyiti ile dayanışma içinde olduklarını kanıtlamak için halk yoğurt, süt vb. yiyeceklerle orucunu açar. Bunun yanı sıra bu günlerde kimse çalışmaz,

dükkanlar ve işyerleri kapatılır (Bayatlı, 2018: 65). Görüldüğü gibi farklı coğrafyalarda farklı uygulamalar yapılmaktadır.

Azerbaycan ve İran Şiiilerinde oruç tutmaktan daha ziyade ağlamak, imam için göz yaşı dökmek sevap sayılır. Hz. Hüseyin'in ve taraftarlarının susuz bırakılması, acı göz yaşlarına neden olur. Hz. Hüseyin Ehlîbeyti ve taraftarları katle yitirildikten sonra "Nuşi İmamet" diye sunulan sudan içilir. Bunun mitolojik anlamı kaostan kurtulmaktır. Su yaşamın başlangıcı ve ilk rüşeymidir. Yezidlerin suyun önünü kesmeleri kozmosu kaosa, yaşamı ölüme çevirme çabasıdır.

Şii mezhebinde Muharremlik ritüellerinden biri de Kerbela vakaasında özellikle Aşura günü gün boyu, geceye kadar uyumamaktır. Folklorik verilere göre Aşura günü Yezid veya Şimîr, Hz. Hüseyin'i ve taraftarlarını katlettikten sonra rahatlamış ve uykuya dalmıştır. Uyumak Yezid'le aynı düşüncede olmak, musibete lakaydı kalmak manasına geldiğinden yasaklanmıştır. Diğer taraftan uykunun ritüel-mitolojik anlamının küçük ölüm olması da uyumağın işlevsellik açısından diriliğin aksi kutbunda yer almasıyla izah edilmelidir. Yezid'in uyuması aslında onun zafer kazandığına değil, kaybettiğine işarettir.

Muharremlik ritüelinin ana konularından biri de renk sembolüdür. Genelde Aşura günü; ak, yeşil, kara, kırmızı renklerden yararlanır. Mesela, Yezidlerin giyim-kuşamı kırmızı, İmam taraftarlarının giyimi ise kara ve yeşil renktedir. Ancak bazı tarihi kaynaklara bakılırsa önceleri Hz. Hüseyin'in kırmızı giydiği bilinir. İmam Hüseyin ve taraftarları alttan ağ gömlek giyip üstten kırmızı giymekle hak yolunda ölüme hazır olduklarını gösterirler. Bu, aynı zamanda şaman adayının görevi kabul ettikten sonra ak elbise giyip kamlık yapması ile benzerlik gösterir. "Aşura ritüelleri eski ile yeniye birleştirerek sonradan dini-mistik tiyatrunun yaranmasında önemli rol oynamış, İslamiyet'ten önceki şaman oyunlarındaki hazır kalıplar, inançlardan gelen elementler Şebîh meydan tiyatrosunun, genelde ise Muharremlik ritüellerinin şekillenmesine neden olmuştur." (Bayat, 2014: 122). Şaman ak elbise giymekle bir konumdan başka bir konuma geçtiğini simgeliyor. Hz. Hüseyin ve taraftarlarının da ak gömlek giymeleri statü değiştirmeğe hazır oldukları anlamındadır. Aynı zamanda katliam gerçekleşikten sonra da rengin değişmesi baş verir. Nitekim Azerbaycan Türkçesinde "katil sındı" katliam gerçekleşti anlamında olup hemen akabinde, taziye odalarına konulan içi su ile dolu teştin üzerindeki yeşil renkli örtüler siyah renkli parçalarla değiştirilir.

Karalar giymek Muharremlik ritüellerinde matemini başladığına işarettir. Hz. Hüseyin'e yas tutan bütün Şiiler, Muharrem ayı boyunca siyah elbiseler giymeğe özen gösterirler. Taziye yerlerine de kara renkli tuğlar asılır.

Hız. Hüseyin'in Kerbela'da 72 taraftarı ile şehadete yetirilmesi sahnesindeki "ak gömlekler" adlananlar iki deste halinde karşı karşıya dururlar ki buna Azerbaycan'da "azadar grubu" denilir ve genelde Muharrem'in ilk gününden azadarlığa (akşamlar köylerde toplanarak Şahsey, Vahsey giderek İmam'ın faciasını anlatır, mersiyeler söyleyerek halkı ağlatırlar) başlayanların Aşura günü başlarını keskin bir aletle yarararak kanlarını şehidlerin kanına katmaları ve akan kanın ak gömleğin üzerinde kırmızı ak karışımı bir desen oluşturduğu görülür. Yukarıda da denildiği gibi Hız. Hüseyin'den miras kalan bu *ak gömlek ritüeli* İranda "Kefen Puşan", yani kefen giyenler olarak bilinir. Azerbaycan'da ve Türkiye'de Cafetilerin meskûn olduğu bölgelerde Hız. Hüseyin'in yardımına hazır olduklarını ve onun uğruna canlarını vermeye hazır olduklarını bildirmek için kefenler giyip saf tutanlara *ak gömlekler destesi* denilir. Azerbaycan'da ise bu *aşa grubunun sinezenleri* olarak adlandırılır.

Azerbaycan Şiilerinin de Aşura öncesi ritüellerinde sinezenler önemli yer tutar. On ile yirmi kadar kişi sıraya dizilip sol elleriyle birbirlerinin bellerini tutarak sağ ellerini ritmik olarak sinelerine veya dizlerine vurup ayakları ile hızlı bir şekilde öne arkaya hareket ederek yüksek sesle "Şahsey, Vahsey" derler. Beyaz gömlek giymiş bu gruba "şahseyciler" veya "şahsey gidenler" de denilir (Bayat, 2014: 125-126).

Bu grup iki saf halinde yüz yüze durarak kısa sloganlarla haykırarak belli ritüellerle hareket ederler. Yana doğru küçük adımlar atarak birbirlerinin belini bir elleriyle kavrar ve yek vücut olduklarını gösterirler. Diğer ellerinde ise hançer yahut kılıç bulundurlar. Bu desteye "Şah Hüseyin, Vah Hüseyin" sözlerinin zamanla değişmiş haliyle "Şahsey Vahsey" desteleri de denilir. Genelde iki mısralık beyitlerin yarısını bir taraf söyler, diğer yarısını da diğer taraf cevaplar. Örnek olarak bir taraf Şah Hüseyin derken, diğer taraf da Vah Hüseyin diye karşılık verir.

Ak gömlek destesi yalnızca Hız. Hüseyin'in değil, onun taraftarlarının da acılarını dile getirir. Özellikle Hız. Hasan, Hız. Ali Ekber ve Hız. Hüseyin'in kardeşi Hız. Abbas, Kerbela'nın canlı şahidi ve olayı ilk ağızdan anlatan Hız. Zeyneb daha çok hatırlanır. Bu acıların doruğa ulaştığı sırada kendilerinden geçen ak gömlek destesi kamalarla başlarını yarıp kanlarını Hız. Hüseyin'in kanına katmaya çalışırlar. Bunu yaparken

adeta kendinden geçen insanların kendilerine zarar vermemesi için onların yanlarında bulunan kişiler ellerindeki değnekleri öne tutarak buna engel olmağa çalışırlar².

Aşura günü ak elbise giymek Irak Türkmenlerinde de mevcuttur. Hatta verilen bilgilere göre Irak Şii'leri bu ayda açık meydanlarda toplanır ve "Teşâbih denen Kerbela'nın temsili canlandırılmasını seyretmeye başlarlar. Bu oyunlarda Hz. Hüseyin ve beraberindekiler ile Yezid ordusu arasında yaşanan savaşlar canlandırılır. Bu canlandırma da bir nevi halk tiyatrosudur. Tiyatro, kalabalık bir topluluğun iştirakiyle canlandırılır. Hz. Hüseyin, Hz. Abbas ve diğer aile fertlerinin rolünü alan kişilerin yüzü yeşil çarşafıla örtülür. Hz. Hüseyin'in beraberinde bulunan diğer 72 kişinin rolünü üstlenenlerin yüzü açık olur." (Bayatlı, 2018: 65).

Bu tiyatro, Azerbaycan'da ve İran'da on gün boyunca oynanan ve sayıları otuza yakın olan Şebih tiyatrolarının hemen hemen aynıdır. Azerbaycan Şebih tiyatrolarında başta Hz. Zeynep olmakla bütün kadınlar ve Hz. Hüseyin, Hz. Abbas, Hz. Ali Ekber yüzleri nigaplı olurlar. Kadın rollerini ise erkekler oynarlar.

Muharremlik ritüelinin ana dayanağı olan azadarlar grubu, ak gömlekler (sinezenler veya şahsey gidenler) ve bu grubun gerçekleştirdiği ritüeller Alevi-Bektaşilerde yoktur. Bunun aksine Alevilerde sazla icra edilen Muharremlik deyişleri ve 12 günlük Muharrem orucu da Şiilikte yoktur. Aleviler acını deyişlerde kederlenek, bazen ağlayarak ve esasen de Muharremlik'te On İki İmam'ı bir kez daha hatırlayarak dışa vururlar. Şia, Hz. Hüseyin'in ve taraftarlarının şehadete erişme gününü, saatını büyük bir acı ile karşılıyor. Bütün ritüeller de acının içten dışa vurması olarak anlam kazanır.

Sonuç

Muharrem ayında Aşura öncesi ve sonrası uygulanan ritüeller, Alevilik felsefesine göre; Hz. Hüseyin'in haksızlığa, bidata karşı direnişi, isyanıdır. Şiilikte, Kerbela mezhebin doğuş anıdır; bir tarafta Ehlibeyit taraftarları, Hz. Ali Şiaları, diğer tarafta zalimin yanında yer alan, dinî Emevi ve sonradan Abbasi çizgisinde benimseyenlerin ayrıldığı andır.

2 URL-2: zeynebiye.com (2012). Muharrem'in Farklı Ritüeli "Ağ Köynek". <https://zeynebiye.com/d/79769/muharrem-in-farkli-ritueli-ag-koynek-foto>. (Erişim Tarihi: 17.05.2017)

Muharremlik, Alevilikte derin yara, Şiilikte imamet felsefesinin temel taşlarından. Alevilikte Hz. Hüseyin'in hatırlanması zulmün, kıyımın halen de var olduğunu anımsatmak içindir, Şiilikte, İslam'ın gelişi kadar onun korunmasının da önemli olduğunu canlı tutmak içindir. Şialarda Muharremlik ritüelleri, İslam'ın yeniden doğuşunu simgeselleştirdiği halde, Alevilikte kutsalın korunması, konumunun pekiştirmesi anlamındadır. Hz. Hüseyin'in olayı ve Muharremlik ritüelleri Alevilikte bir felsefedir; nasıl yaşamayı, nasıl mücadele etmeyi öğreten bir mekteptir.

Şiilikte Muharremlik ritüelleri, imgeleriyle, sembollerıyla ritüel altyapısı ile imamet akidesidir, İslam'ın kendisidir. Alevilikte Kerbela ve Hz. Hüseyin'in şehadeti bir törendir, törensel ritüellerden ibaret bir anımsamadır; Şiilikte de bu; bir anımsamadır, acıdır, ağlamaktır, yastır ve Muharremlik ritüelleri de bu bağlamda şekillenmiştir.

Muharremlik ritüelleri, ister azadarlık olsun ister Muharrem orucu ister ağlama, dövünme, kan çıkartma olsun isterse de bağlama eşliğinde yapılan ağıt ayinleri olsun mistik ritüeller veya gelenekler olarak değerlendirilmelidir. Çünkü bu ritüellerde hem vizüel hem de verbal taraflara odaklanmak yas ritüelinin ruhundan daha önemlidir (Weber, 1919). Hem Şii kesimi hem de Alevileri birleştiren başlıca ortak payda Muharremlik ritüelindeki Allah'ın (cc), onun Peygamber'inin (sav) ve Ehlibeytinin rızasını almak, Allah'ın ve sevdiklerinin lütuflarına mazhar olmaktır. Bu anlamda hem Alevilikte hem de Şiilikte Aşura ritüelleri mistik karakterlidir. Ritüel, törensel faaliyetlere benzemektedir ki mistik düşünceleri de içinde barındırır. Genelde ritüelin, tören iştirakçilerini korumak ve onları mutlu etmek için yapıldığına inanılır. Muharremlik ritüelleri her iki toplumda Allah aşkının mistik yaşantısı, Hz. Hüseyin mücadelesinin unutturulmamasıdır.

Bir önemli tespit de folklorlaşan dinî konuların genelde türün ve hatta şeklin, ritüele uygun bir biçimde yaranmasına hizmet ettiği meselesidir. Başka bir sözle folklor metinleri ritüelin sözlü ifadesi rolünde ortaya çıkar ve ritüel arkaikleştikçe sözlü metin ritüel işlevini kaybeder ve folklorun ritüel olmayan türüne dönüşür. Hz. Hüseyin, Kerbela olayı, Hz. Ali Asker, Hz. Abbas, Hz. Kasım, Hz. Zeynep ve Hz. Hürr hakkında söylenegelen efsaneler, şiirler, ağıtlar ritüelistik işleviyle değil, türsel işleviyle öne çıkmıştır. Muharrem ayında yapılan ritüeller folklorlaşarak sonradan sözlü (verbal) ve göstergeli (vizüel) metine dönüşmüştür. Ritüelin en çok korunduğu da bir vizüel metin olan Şebih halk tiyatrosudur ki Azerbaycan, İran ve kısmen de Irak Şiilerinde geniş yayılmıştır.

KAYNAKÇA

AND, Metin (2012). *Ritüelden Drama Kerbelâ-Muharrem-Ta'ziye*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

BAPAEVA, Janly Myrza (2013). *Tuva Şamanizmi*. Konya: Kömen Yayıncılık.

BAYAT, Fuzuli (2014). *Kerbela Folkloru. Meberremlik Ritüellerinden Şebih Meydan Tamaşalarına*. Bakı: Elm ve Tehsil.

BAYATLI, Necdet Yaşar (2018). “Irak Türkmenleri Arasında Muharrem Ayı Ritüelleri Çerçevesinde Oluşan Sözlü Halk Edebiyatı Ürünleri ve Bu Ürünlerin Geleneksel Anlatıcıları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 86. 61-82.

ERDEM, Sargon (1989). “Alem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 2. İstanbul: TDV Yayınları, s. 352-354.

İBN FAZLAN (1995). *Seyahat Name*. (Çev. R. Şeşen). İstanbul: Bedir Yayınevi.

İNAN, Abdülkadir (2006). *Tarihte ve Bugün Şamanizm (Materyaller ve Araştırmalar)*. 6. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

MALOV, Sergey Yefimoviç (1918). “Şamanstvo u Sartov Vostoçnogo Turkestana”, *Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii*. T. V, Vıp. 1, Petrograd, s. 1-16.

REHİMLİ, İlham (2005). *Azerbaycan Teatr Tarihi*. Bakı: Çaşıoğlu.

SULTANLI, Ali (1964). *Azerbaycan Dramaturgiyasının İnkışaf Tarihinden*. Bakı: Azərneşr.

TURNER, Victor (1996). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Somerset: Taylor & Francis Inc.

WEBER, Max (1919). *Politics as a Vocation*. Published in Princeton Readings.

YAMAN, Ali (2007). *Alevilik & Kızılbaşlık Tarihi*. İstanbul: Noktakitap.

İnternet Kaynakları:

URL-1: nedir.com (2016). Ritüel Nedir? / Kült Nedir? / Ritüel Kelimesinin Cümle İçerisindeki Kullanımı <http://rituel.nedir.com/#ixzz2kt5eocGO>. (E. T. 10.04.2017)

URL-2: zeynebiye.com (2012). Muharrem'in Farklı Ritüeli “Ağ Köynek”. <https://zeynebiye.com/d/79769/muharrem-in-farkli-ritueli-ag-koynek-foto>. (E. T. 17.05.2017)

BEDAĞŞAN İSMAİLİLERİNE AİT ŞİFAHİ BİR METİN: GUHARRİZ*

An Oral Text Belonging to the Badakhshan Ismailis: Gubarriş

Ein Text Der Badachschan-Ismailiten: Guharriz

Zahide AY **

Z

Orta Asya'nın güneydoğu kesimlerinde, Hindikuş, Pamir ve Karakurum sıradağları bölgesinde ortaya çıkmış Bedaşşan İsmaili geleneği, çeşitli yazılı ortodoks İsmaili metinlerini asırlardır kendi işlerinde sürekli kopyalamanın yanı sıra, tıpkı Anadolu Alevi geleneği gibi, heterodoks ("merkez"den çok "çevre"ye ait olan anlamında) bir topluma mahsus çeşitli Şifahi eserler de üretmiştir. Biz bu çalışmada bu Şifahi metinlerden *Gubarriş*'i irdelemeye çalışacağız.

Ö

Bölgenin kendi içinden çıkan bir eser olan *Gubarriş*'in edebî ve entelektüel düzeyi yüksek değildir. İçerisinde birçok yazım yanlışı vardır. Nesir tarzında yazılmış olmasıyla birlikte içinde çoğu Nasır-ı Hüsrev'e atfedilen Şiirler de bulunmaktadır. Bizim açımızdan önemi, sözlü geleneğin hâkim olduğu dağlı heterodoks bir Alevi-İsmaili toplumu anlamamız bakımından, sadece teolojik mahiyette olmayıp tarihsel ipuçları da sunması açısından, bize göre bölgede üretilmiş en kullanışlı eser olmasıdır. Metnin

* Bu metin, kitap olarak da yayınlanmış olan doktora tezimin *Gubarriş* metni ile ilgili bazı kısımlarını da içeren ve 13-14 Aralık 2019 tarihinde İzmir'de düzenlenmiş olan *Uluslararası Alevi Ritüelleri Sempozyumu*'nda sunulmuş aynı adlı bildirisinin gözden geçirilmiş ve 2015 yılında Bedaşşan'da gerçekleştirdiğim saha araştırması verilerinin eklenmesiyle kısmen genişletilmiş halidir.

** Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümü, ayzahide@yahoo.com, ORCID: 0000-0002-4978-4462.

içerisindeki bazı unsurların, örneğin yaratılış ile ilgili hikayelerin tıpkı Alevi *Buyruk* metinlerindeki gibi olması da bizlere Anadolu Aleviliğine bir başka açıdan bakmamızı sağlayabilecek bir tür laboratuvar sunması özelliğiyle, bizim için ayrıca önem taşır. Her iki gelenek de -Bedahşan İsmaililiği, cenaze töreni sırasında okunan *Çerağname*'de; Alevi-Bektaşî geleneği ise *Vilayetname*'de- Ahmed Yesevi'ye kudsiyet atfetmektedir. Bize göre Bedahşan İsmaililiği ve Anadolu Aleviliği arasındaki tek fark, birinin resmi olarak bir İsmailî devlete bağlı olması dolayısıyla dinî kimliğinin "Şii" olarak tescillenmiş olması bakımından aidiyeti konusunda akademisyenler arasında bir tereddüt söz konusu olmazken; diğerinin tarihsel açıdan Moğol istilaları sonrası tasavvufî bir ortamda ortaya çıkması ve resmî olarak herhangi bir Şii devlete bağlı olmaması dolayısıyla hangi dinî kimliğe ait olduğu konusunda hala tartışmalı olmasıdır. Hangi dinî kimliğe ait oldukları tartışması dışında, geleneksel açıdan ve ürettikleri şifahi malzeme açısından birbirlerine çok benzemektedirler. *Guharriż* metni, bize bunu sunan elimizdeki başlıca eserlerden biridir.

Anahtar Kelimeler: İsmaililik, Bedahşan, Orta Asya, Alevilik, *Guharriż*.

ABSTRACT

The Badakhshan Ismaili tradition, which originated in the south-eastern parts of Central Asia, in the region of the Hindu Kush, Pamir and Karakorum mountain ranges, not only copied various written orthodox Ismaili texts internally over the centuries, but also produced various oral works like the Anatolian Alevi tradition, belonged to a heterodox (belonging to the “periphery” rather than the “center”) community. In this study, I will try to analyze *Guharriz* among these texts. Guharriz’s literary and intellectual level is not high, as it is a work that emerged from the region itself. It contains many spelling mistakes. Although it is written in prose, it also contains poems, most of which are attributed to Nasir- i Khusraw. Its importance for us is that it is the most useful work produced in the region in terms of providing not only theological but also historical clues for our understanding of a mountainous heterodox Alevi-Ismaili society dominated by oral tradition. The fact that some of the elements in the text, such as the stories about creation, are just like those in the Alevi *Buyruk* texts, is also important for us, as it provides us with a kind of laboratory that can enable us to look at Anatolian Alevism from another perspective. Both traditions ascribe divinity to Ahmad Yassawi - the Badakhshan Ismaili tradition in *Cheraghname*, the Alevi-Bektashi tradition in *Vilayetname*-. In our opinion, the only difference between Badakhshan Ismailism and Anatolian Alevism is that one is officially affiliated to an Ismaili state and therefore its religious identity is registered as Shiite and there is no doubt among scholars about its affiliation, whereas the other emerged historically in a Sufi environment after the Mongol invasions and therefore is not officially affiliated to any Shiite state and there is still controversy about which religious identity it belongs to. Apart from the debate over which religious identity they belong to, they are very similar in terms of tradition and the oral material they produce. *Guharriz* is one of the main works that provides us with this.

Keywords: Ismailism, Badakhshan, Central Asia, Alevism, *Guharriz*.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Tradition der Badachschan-Ismailiten, die ihren Ursprung in den südöstlichen Teilen Zentralasiens, in den Hindukusch-, Pamir- und Karakorum-Gebirgen hat, hat nicht nur jahrhundertlang verschiedene schriftliche orthodoxe ismailitische Texte intern reproduziert, sondern auch, wie die anatolische alevitische Tradition, eine Vielzahl mündlicher Werke hervorgebracht, die charakteristisch für heterodoxe (d. h. eher der „Peripherie“ als dem „Zentrum“ zuzuordnenden) Gemeinschaften sind. In dieser Studie soll das aus der Ursprungsregion hervorgegangene Werk *Guharriz* untersucht werden.

Das literarische und intellektuelle Niveau des *Guharriz* kann nicht als sonderlich hoch bezeichnet werden. Es enthält viele Rechtschreibfehler. Obwohl es im Prosastil geschrieben ist, enthält es auch Gedichte, von denen die meisten Nasser al-Husrev zugeschrieben werden. Die Bedeutung des Werks liegt darin, dass es nicht nur theologische Ausführungen enthält, sondern auch historische Anhaltspunkte liefert, und somit unter den in der Region entstandenen Schriftwerken am meisten dazu beiträgt, ein besseres Verständnis der in den Bergen lebenden, heterodoxen alevitisch-ismailitischen Gemeinschaft zu erlangen, die sich ansonsten durch eine mündliche Tradition auszeichnete. Ebenso wichtig ist die Tatsache, dass einige Elemente des Textes, wie z.B. die Schöpfungsgeschichten, denen der alevitischen *Buyruk*-Texte ähneln. Dies eröffnet uns eine andere Perspektive auf das anatolische Alevitentum. Beide Traditionen sehen in Ahmad Yassawi einen Heiligen – bei den Badachschan-Ismailiten findet sich dies in der *Çerağname*, die bei Beerdigungszeremonien rezitiert wird, und bei den Aleviten/Bektaschiten in der *Vilayetname*. In diesem Artikel wird die Meinung vertreten, dass der einzige Unterschied zwischen den Badachschan-Ismailiten und dem anatolischen Alevitentum darin besteht, dass erstere offiziell einem ismailitischen Staat angehören und daher in Bezug auf ihre religiöse Identität als „schiiitisch“ gelten, wobei es auch in der Forschung keinen Zweifel an ihrer Zugehörigkeit gibt, während letzteres nach den Mongoleninvasionen in einem Umfeld des Mystizismus entstanden ist und offiziell keinem schiiitischen Staat angehört, weshalb die Frage der Zugehörigkeit in Bezug auf die religiöse Identität nach wie vor umstritten ist. Doch abgesehen von der Debatte darüber, welcher religiösen Identität sie angehören, sind lassen sich große Ähnlichkeiten in Bezug auf die Tradition und das mündliche Material, das sie produzieren, konstatieren. Der *Guharriz*-Text ist eines der wichtigsten Artefakte, die uns heute zur Verfügung stehen.

Schlüsselwörter: Ismailiten, Badachschan, Zentralasien, Alevitentum, *Guharriz*.

Giriş

Bir İsmailî risalesi olan *Gubarriz*, Bedahşan İsmailîleri hakkında tarihsel veriler de sunan elimizdeki nadir kaynak metinlerden biridir. 7. asırda başlayan İslam tarihinin ve beraberinde İsmailîliğin Ön Asya’da ilerleyişinden apayrı bir süreçtir Bedahşan bölgesinin İsmailîliğe geçişi. Onlar, Ön Asya kökenli Karmati ve Fatimi hareketlerinin etkisiyle 10. asırda Samani sarayında etkili olan daha ortodoks mahiyetli İsmailî öğretisinden çok farklı bir İsmailîlik yorumuna sahiptirler¹. Her ne kadar İsmailîlik kökenlerini 11. yüzyılda yaşamış, Fatimi halifesi tarafından hüccet olarak İsmailîliği yayması ve Abbasi yönetimine karşı Fatimi propagandası yapması için Selçuklu topraklarına bağlı Orta Asya’ya gönderilmiş Nasır-ı Hüsrev’e dayandırıyor olsalar da onların bugün gözlemlediğimiz İsmailîlik yorumlarının Fatimi dönemi İsmailî öğretisiyle hiçbir alakası yoktur². Bedahşan İsmailîliği daha ziyade Moğol istilaları sonrası dönemde tasavvuf akımlarının İslam tarihinde belki de en yaygın ve etkili olduğu bir dönemde şekillenmeye başlamış dolayısıyla içerik olarak tasavvufi bir yoruma sahip olmuştur. Merkez olarak İran’da ikamet eden ruhani liderleri imamlara bağlanmaları da bu sırada olmuştur. İran’daki merkez ise 1256’da Alamut’un düşüşünden itibaren yeraltına inmiş, daha ziyade tasavvuf tarikatı kisvesinde varlığını devam ettirmeye çalışmıştır. Yaklaşık bir buçuk asır, imamlarının gizlilik içinde varlığını devam ettirdiği İsmailî imam ailesi, 15. yüzyılın ilk yarısından itibaren, “*Mubammedşahlı kolu*” ve “*Kasımşahlı kolu*” olmak üzere iki ayrı koldan açığa çıkmaya başlamış, İran ve İran dışındaki cemaatleri arasında propaganda faaliyetlerine başlamıştır. 16. yüzyıla gelindiğinde bu iki koldan Kasımşahlılar kolu, tüm Nizari İsmailîlerin kontrolünü almayı başarmışlardır³. 16. yüzyıl aynı zamanda İran’da İmami Şiîliği ideolojisi temelinde Safevi devleti ortaya çıkmıştır. Bu durum Nizari İsmailî öğretisine, tasavvufi unsurların yanı sıra İmami Şiîliği unsurlarının da girmesi anlamına gelmektedir. Bu yüzden ki Bedahşan’da üretilmiş İsmailî literatürde hem Karmati dönemi hem de Fatimi dönemi klasik İsmailî öğretisi unsurlarıyla karşılaştığımız gibi

-
- 1 Samaniler dönemi İsmailîliğin Orta Asya’ya girişi ve yayılması hakkında bk. İbn’-Nedim, 1987: 234; Narshakhi, 1954: 96; Nizamü’l-Mülk, 1999: 232-239; Daftary, 2007: 113-203; Ay, 2012: 276-277.
 - 2 Nasır-ı Hüsrev ve İsmailîliğin Bedahşan’a girişi hakkında bk. Wilademir Ivanow (1948); Andrei E. Bertels, 1959; Nasır-u Hüsrev, 1988; Alice C. Hunsberger, 2003; Zahide Ay, 2013; Daniel Beben, 2015.
 - 3 Nizari İsmailîliğinin Alamut sonrası dönemi hakkında geniş bilgi için bk. Farhad Daftary, 2007; Shafique N. Virani, 2007.

tasavvufi unsurlar ve İmamiye Şiiliği unsurlarıyla da karşılaşmaktayız. Hatta bütün bu unsurlar, Bedahşan'da üretilen şifahi malzemede birbirine girmiş, karmakarışık durumdadır. Çarlık Rusya'sının son dönemleri olan 20. yüzyılın başlarında ve sonrasında Sovyet Rusya döneminde İvanow gibi, Bertels gibi önemli şarkiyatçılar Bedahşan'da üretilen bu yazılı literatürü gün yüzüne çıkarmışlardır.

Bu eserlerin çoğu başka yörelerde üretilmiş olup Bedahşan'da kopyalanmış olan öğretiyeye ait metinlerdir. Bu sayededir ki Moğol istilaları sırasında yok olduğu düşünülen birçok eser Bedahşan İsmailileri sayesinde bugünlere gelebilmiştir. Nadir olarak sadece Bedahşan'a has olma niteliği taşıyanlar bulunmaktadır. *Guharriż* de bunlardan biridir.

Yazar kitabın başında, “*bu kitabın adı Guharriż'dir. Çünkü içinden guber (gevber, inci) dökülmektedir*” der. Şiir ve düzyazı olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Kaynakta verilen bilgilere göre, *Guharriż*'in yazarı, 19. yüzyılın ilk yarısında günümüz Afganistan Bedahşanı'ndaki Yumgan'a yakın bir yerde yaşamıştır. Salih-i Yemgi oğlu Hacı Abdul-Nabi oğlu Guharriż'dir. Bunun onun gerçek adı değil, lakabı olduğu düşünülmektedir. Yine kaynağa göre bu eseri yazdığı anda altmış yaşındadır. Kendisini, 15. yüzyılda yaşamış Seyyid Hacı Suhrab-ı Velî Bedahşanı'nın soyuna bağlamaktadır.

Bu eserin başlangıçta sadece Nasır-ı Hüsrev'in Bedahşan'a yaptığı yolculukla ilgili olduğu düşünülmüştür. Hatta bazı yerel halk bunun *Sefername*'nin doğuya doğru bir devamı olduğuna inanmış ve bu nedenle orijinal metnin kaybolduğunu varsayarak *Sefername-i Maşrik* olarak adlandırmıştır (Elchibekov, 2016: 7; Dagiev, 2022: 90). *Guharriż* ayrıca Nasır-ı Hüsrev hakkında, dönemin imamı Mustansır Billah ile görüştüğünden ve hiçbir Fatimî tarihi kaynağında geçmeyen Horasan hucceti unvanı aldığından bahseder.

Bedahşan İsmaililerinin kendi inanç sistemlerine dair algılarını analiz etmenin yanısıra İsmailî imamlarının şeceresini ve Bedahşan pîrlerinin dinî hiyerarşisini tespit etmesi bakımından da önemli bir kaynak olan *Guharriż*, Bedahşan'da bulunan diğer metinlerin aksine, sadece kelimeler veya felsefe ile ilgili olmayıp esas olarak tarihle ilgili bir kaynaktır. İsmailî imamlarının ve pîrlerinin tarihi ve soyağacı çalışmaları için de bir referans olma niteliği taşımaktadır (Dagiev, 2022: 90).

Guharriz'deki Yaratılış ve İlk Peygamberler Hakkındaki Bilgiler ve Alevi Buyruk Metinlerindeki Karşılığı

Birçok İsmailî kaynağı gibi *Guharriz* de dünyanın yaratılışı hakkında bir tartışma ile başlar. Maddi dünyanın başlangıcını “*kâf*” ve “*nun*” harflerinden oluşan *Kur'an*'daki “*ken*” (ol) kelimesiyle açıklamaktadır. *Kâf* harfinden “*akl-ı küil*”, *nun* harfinden “*nefs-i küil*” olmuştur. “*Kâf*” Hz. Muhammed'in nurunu, “*nun*” onun halefinin ışığını, yani Hz. Ali'yi temsil etmektedir. *Guharriz*'de der ki: “*Sadece akl-ı küil ve nefsi küil birbirleriyle birleşmiştir. Peygamberin ve onun vasisinin ışığı birleşmiş ve onlardan sonra da hayat ortaya çıkmıştır*”. Böylece Hz. Ali'nin nesli, dünyanın yaratılışındaki olmazsa olmaz yerini almaktadır.

Metin, yaratılışı anlatırken “*Allah ilk önce Nur-u Muhammed'i yarattı*”; “*önce Âdem'i yarattı*”; “*Peygamberin rubundan vasisini yarattı*”; “*Nur-u Muhammed ve ulû'l-emr (Hz. Ali) birdir*” gibi birbirini tamamlayan açıklamalar yapar. Bütün bunları karmaşık bir düzen içinde okuduğumuz zaman iyice kafamız karışır. Kim önce yaratıldı? Kim kimin yerine geçti? Oysa işin özü, ayrı ayrı isimler altında verilen bütün bu peygamberlerin, aslında Allah'ın bir tek Nur'undan başka bir şey olmadığıdır.

Guharriz ulû'l-azm ve ulû'l-emr peygamberlerden şöyle bahseder:

Eğer Hz. Muhammed olmasaydı Allah hiçbir şeyi yaratmazdı. Allah önce Hz. Muhammed'i yarattı. Sonra dört unsuru yarattı: od (ateş), su, yel, toprak. Hz. Muhammed'i Hz. Âdem'den önce yarattı. Sonra ilk insan Âdem'i yarattı. Âdem'i de Allah kendi nurundan yarattı. Âdem'in 930 yıl ömrü oldu. Sonra Şeys (Şît) adında bir peygamber geldi. Sonra Nub peygamber geldi... Nub ulû'l-azm peygamberdi. Nub'tan sonra Sam geldi. Nub'un oğlu peygamber oldu... İbrahim-i Halil geldi. İkinci ulû'l-azm peygamberdir. Ulû'l-emr İsmail oldu... Musa geldi, üçüncü peygamber. Musa'dan sonra Harun onun nebisi, peygamberi oldu... İsa, dördüncü peygamber oldu. Asuman'dan ona maide (sofra) gelirdi, Allah'a ibadet eden açları doyurmak için. İsa adamlarına dedi ki, “Benden sonra Muhammed gelecektir. Muhammed'in dinine girin” İsa'nın ulû'l-emri Şem'un... Sonra Hz. Muhammed geldi, altıncı peygamber. Hadis-i kutsî, “Eğer sen olmasaydın, ben eflaki (felekleri, asumanı) yaratmazdım.” der. Onun ulû'l-emr Hz. Ali oldu.

Guharriz'deki bir hadiseye göre Peygamber şöyle demiştir:

“Benim ümmetim yetmiş üç fırkadır. Yetmiş ikisi ateşe düşecek, biri cennete girecektir. İman edenler, peygambere ve Allah'a itaat edenler, ulû'l-emr'e de itaat edeceklerdir”. Yine peygamber der ki: “Ulû'l-emr benim ehl-i beyimdir (ailemdir)”. *Guharriz*'e göre yetmiş üç grubun her

birinin kendi lideri vardır ve her biri kendi liderini ulû'l-emr olarak görmektedir. Peygamber'e sorarlar: "kimler cennete gidecek?" Cevap verir: "Ali'ye inananlar". Ali'ye döner der ki: "doğru yol seninkidir."

Guharriż'deki bir başka hadiste de denir ki:

"Her kim, benim evladımı çok severse beni çok sevmiş olur, her kim ki beni çok severse Allah'ı çok sevmiş olur."

Diğer bir hadisteyse şöyle denir:

"Ulû'l-emr benim eshabımdan, ümmetimden, evladımdandır."

Benzer betimlemeler Buyruk'ta şu şekilde geçer:

On sekiz bin alem yok iken, Muhammed ile Ali'nin nuru var idi. Ve bir idi. Abdullah ile Ebu Talib zamanında iki oldu. Muhammed'in nuru Abdullah'tan zübura geldi. Hz. Ali'nin nuru Ebu Talib'ten zübura geldi. Muhammed ile Ali'nin sırrını kimse bilmezdi. Ol zaman 72 millet, 72 bölük oldu. 36'sı Şia mezhebinde idi. Hz. Ali'yi severlerdi. Ve 36'sı havariç idi. Ebu Bekir, Ömer ve Osman'ı severlerdi. Şia mezhebinde olanlar Hz. Muhammed ile Hz. Ali ile dört kapıda dört makamda onyedî erkeanda her işleri bir idi. Bir kapıdan girip bir kapıdan çıkarlardı. Bir sofradan yiyip ve bir kaptan içerlerdi. Aralarında perde yok idi. Derlerdi ki bu yol Muhammed Ali'nin şeriatıdır... Bir gün 72 milleti cemedip deve palanından minber düzüp, vaaż ve nasihat edip, Hazreti Muhammed, Hz. Ali'yi yanına çağırıp minberde ikisi bir gömlekten baş çıkarıp, baş bir, ayak iki oldular. Ve yine baktılar ki ayak bir baş iki olmuş. Andan sonra Hz. Ali, Resul libası şeriflerin giyip ayrıldı. Ol vakit Hz. Resul: 'Benimle Ali aynı nurdanız. Ben ilmin şebriyim, Ali ise o şebirin kapısıdır. Ali dünya ve abret kardeşimdir. Ali ile aynı etten, aynı cisimdeniz. Zâhirimiz bâtınımız birdir. Ben kimin velisi isem Ali de onun velisidir.' diye buyurdu." (Buyruk, 1958: 213-215)

Aynı konu, Buyruk'un Maraş nüshasında şu şekildedir:

"Peygamber Sallallahu Aleyhi Vesellem kendi mübarek eliyle kuşağını açtı. Ali'yi bağrına bastı. İki bir gömleğe girdüler. Baş iki, gönde bir oldu, gördüler. Peygamber Hz. Ali hakkında bu hadisi okudu: lahmükelahmi, demüke demi, ruhüke rubi, cismükecismi, dedi" (Buyruk, 1958: 161)

Guharriż'de önce Arapça olarak aktarılıp sonra tercümesi verilen bir hadiste şöyle yazar:

“Benim çocuklarım, yani Ali ve onun çocukları, aynı Nub’un gemisine binenler gibidirler. Nasıl ki gemiye binenler kurtuldular, binmeyenler öldüler, onlara inananlar da tıpkı Nub’un gemisine binenler gibi kurtuluşa ereceklerdir.”

Guharriz’e göre, Miraç gecesi Allah, peygambere bir nur vermiştir. O nur, ta imam Cafer-i Sadık’ta eşige çıkmıştır. O da nurunun bir sıfatını müstevda (geçici) imam Musa Kazım’a, bir sıfatını müstakarı (asıl) imam Şah İsmail’e vermiştir. Buradan Guharriz’in her iki fırkayı da önemseydiğini, ama asıl imamın İsmail olarak kabul gördüğünü anlıyoruz⁴.

Şii İmamlar Hakkındaki Bilgiler

Guharriz’de Şii mezheplerin ortaya çıkmasına sebebiyet veren siyasi olaylar, “Peygamberden sonra ümmetin dağıldığı, önce Sünni ve Şii olmak üzere iki fırkanın meydana geldiği, Sünnilerin elli iki fırkaya, Şiiilerin on sekiz fırkaya ayrıldığı” şeklinde aktarılır. Sünnilerin dört halifeyi (çahar yar), Şiiilerinse Peygamberin evlatlarını (penc tan) tanıdığı söylenir. Bunlardan başka Yahudiler, Hıristiyanlar ve Hindular vardır. Bu şekilde toplam yetmiş üç fırka ederler.

Guharriz’de Zeydiye, Hz. Ali’den sonra Zeyd’i takip edenler olarak anlatılır. İmamiye için “onlarda Ali, veli-i Hüda’dır ve Hz. Muhammed’den sonra gelen ulûl-emr’dir.” denir. Ondan ve Hz. Ali’nin evlatlarından sonra kimse imam olamaz. Hanefiye anlatılırken ise, Muhammed-i Hanefi’nin ulûl-emr olduğu söylenir. Muhammed-i Hanefiye, Hz. Ali’nin Kerbela’ya gitmemiş oğludur. Hz. Ali’yi veli-i Hüda, ulûl-emr ve Hak olarak adlandırdıklarını yazar. Gulatiye’nin ise kendi içinde on altı fırkaya ayrıldığından bahsedilir ve Guharriz’de şu şekilde geçmektedirler:

- 1) **Sebbahiye:** Abdül Sebbah onların rehberidir.
- 2) **Kâmilîye:** Tenasühe inanırlar. Sebbahiye’ye Kâfiri derler.
- 3) **Benaiye:** Allah’ın insan şeklinde olduğuna inanırlar. Allah’ın ruhu Hz. Ali’nin bedenindedir. Ondan Muhammed Hanefi’ye, ondan Ebu Haşim’e geçmiştir.

4 Burada karşımıza çıkan bir başka unsur da İmam İsmail’in adının Şah İsmail şeklinde geçmesidir ve Safevi devletinin kurucusu Şah İsmail’le bir alakası yoktur. İsmaililer, imamlarının isimlerini zikrederken önüne “Mevlana” tanımlamasını koyarlar. “Mevlana Kerim Ağa Han” gibi. Bedahşan İsmailileri ise buna ek olarak “Şab” tanımlamasını da koyarlar. “Mevlana Şab Kerim ağa Han” ya da “Şab kerim Ağa Han” gibi.

4) **Magribiye:** Sadece Hz. Ali'nin oğludur. (Burada hangi oğlunun kastetildiği açık değildir.)

5) **Cenahiye:** Tenasühe inanırlar. Abdullah-ı Cafer-i Cenahi mensuplarıdır.

6) **Mansuriye:** Hallac-ı Mansur, imamlık iddia etmiştir. İmam Cafer'in dâisidir.

7) **Hattabiye:** Ebu Hattab-ı Esed. Cafer Sadık'ın gulamı imiş. Namaz, oruç gibi her ne ibadet varsa inkâr ederler.

8) **Arabiye:** Hz. Muhammed ve Hz. Ali birbirlerine çok benzermiş. Cebrail aslında Hz. Ali'ye gelirmiş, ama onu tanıyamadığından Hz. Muhammed'e gidermiş. Yani bunlar Hz. Ali'yi asıl peygamber kabul ederler.

9) **Zımmiye:** Bunlara göre Hz. Ali Allah'tır. Hz. Muhammed'i halkın arasına yollayan odur. Hz. Muhammed, Hz. Ali'nin resulüdür.

10) **Hişamiye:** Hişam ibni Selem'in taraftarlarıdır. Liderleri Baba Seyyidina ve Hz. Şah Nasır'dır. Bunların altı adı vardır: İsmailiye, Bâtıniye (diğerleri sayılmaz).

11) **Zerabiye:** Zerab ibni Ayn'ın taraftarlarıdır. Allah'ın kendisi ve sıfatları vardır. "Evvell Allah'ın zatı vardı, sonra sıfatları gelir." derler.

12) **Yunusiye:** Yunus ibni Abdurrahman-ı Gamer'in taraftarlarıdır. Yedinci gökten sonrası Allah'ın arşıdır. Allah burada, arşında oturmakta ve melekler o arşı saklamaktadır.

13) **Sultaniye:** Muhammed-i Numan taraftarlarıdır. Bir adı da Sultan'dır. Bunlar Allah'ın cisim ve insan suretinde olduğuna inanırlar.

14) **Novomiye:** İmamet Ali'den sonra Muhammed Hanefi'ye ve onun oğlu Ebu Haşim'e ve onun oğlu Abdullah'a geçmiştir. Namaz kılmazlar.

15) **Bedeniye:** "Allah Hz. Ali'nin içine girmiştir." derler.

16) **Esigiyan (Aşikiyan)** denmek isteniyor olmalı): Bunlara göre *Kur'an*'ın bir derisi, bir de içi vardır. Her kim ki içine bakarsa marifete erişir ve Allah'ın rahmeti ona açılır. Derisine bakarsa hiçbir şeye erişemez.

Guharriż'de Hz. Ali'den sonra sırasıyla Hasan ve Hüseyin'in, Zeynel Abidin'in, Muhammed Bakır'ın, Cafer-i Sadık'ın geldiği anlatılır. Peygamber der ki "*Benim evlatlarım ağaç gibidir. Ve cennette o ağaçtan başka yer yoktur / cennet bütün o ağaçtır.*". Dolayısıyla Hz. Ali'nin evlatlarına bağlı olanların cennete gideceği kastedilmektedir. Bir başka yerde de elli iki Sünni fırkadan sadece bir tanesinin, on sekiz Şia fırkadan da yine sadece bir tanesinin, yani toplamda iki fırkanın cennete gideceği anlatılır. Sünni

fırka *Hanefiyye*'dir. *Gubarriz*'e göre bunlar, imam Cafer-i Sadık'ın öğrencisi Beyazıd-ı Bestami'nin grubudur. Şia fırkasıysa İsmail'i imam tanıyan fırkadır. Yani İsmaililerdir (Ay, 2013: 148).

Burada *Hanefiyye* hakkında verilen bilgide, ilk bakışta olmasa da ilerleyen sayfalarda fark edilen ciddi bir karışıklık olduğudur ki bunun nedeni tarihsel bilgilerin birbirine girmiş olmasıdır. Burada göz önünde bulundurulması gereken elimizdeki metnin tarihi bir kaynaktan ziyade şifahi bir kaynak olduğunun farkında olmak ve bu metni Bedaḥşan İsmaililerini ve İslamiyete girişlerini Orta Asya'nın İslamlaşması süreci içindeki gelişmelerden ayrı tutamayacağımız gerçekliğiyle paralel bir okuma yaparak değerlendirmektir. Buna göre Orta Asya'nın İslamlaşması, Abbasi halifeliğinin merkezinde yer aldığı siyasi gelişmeler sonucunda gerçekleşen Sünni blok çerçevesinde meydana gelmiştir. Diğer birtakım gelişmeler sonucunda bu Sünni bloktaki baskın mezhep, Samaniler ve ilerleyen süreçte Orta Asya'nın siyasi hakimleri olacak Türklerle birlikte *Hanefilik* halini alacaktır. İşte, metindeki *Hanefiyye*'nin Sünni bir fırka olarak adlandırılması bu verinin sonucudur. Oysa ki *Hanefiyye* adı, metinde farklı yerlerde birkaç defa, Hz. Ali'nin Kerbala'ya gitmemiş evladı Muhammed-i Hanefi'ye bağlı fırka olarak da geçmektedir.

Yukarda da görüldüğü gibi, *Gubarriz*'de ilk imamlar sayılırken Hz. Hasan, Hz. Ali'den sonra ve Hz. Hüseyin'den önce sayılarak sıralamadaki yerini alır. Bugünkü bilgilerimize göre ise Nizari İsmailileri, Hz. Ali'den sonra doğrudan Hz. Hüseyin'i saymakta, *Gubarriz*'in söylediğinin aksine Hz. Hasan'ı imam kabul etmemektedirler. Buradan şunu çıkarabiliriz: *İmamiyye*ye ait bilgilerle *Nizari*liğe ait bilgiler yakın zamana kadar insanların hafızasında birbirine karışmıştır. Aslında bu durumu çok da garip karşılamamak gerekir. Ne de olsa hem farklı tasavvufi metinlerin hem de farklı mezheplerin öğretilerinin bir arada korunduğu, bölge halkı tarafından hepsinin İsmaili kabul edildiği bir toplumdan söz ediyoruz. (Ay, 2013: 149)

İsmail'den sonraki imamlar, karışık bir sıralamayla verilir: *Muhammed b. İsmail, oğlu Şah Rıza, Takî, Nakî, Mehdi, Kaim, İmam Mansur, Muiz, Aziz, Mansur-i Nizar, Hakîm billah, Tabir, Gul Hasan (lakabı Ali)*. Buradaki karışıklık İmamiyye'nin imamlarıyla İsmailiyye'nin imamlarının birbiriyle karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. *Gubarriz*'de imamlar sıralanmaya şöyle devam edilir: *Aliyyeddin, Ziyaeddin Emir, Alaeddin Hasan,*

Alaeddin Muhammed Şeref, Rükneddin Hurşab, Şems-i Tebrizî⁵, Alaeddin Muhammed, Takîyeddin, Razîyeddin, Tabir. Burada da Alamut dönemi imamları ve Muhammedşahlı imamlar sıralanmaya çalışılmıştır. Bir başka yerde Kasımşahlı imamların sıralaması yapılır: *Şab Razîyeddin Muhammed, Müminşab, Şab Selam, Şab Kasım, Abdusselam, Şab Garibullah, Bużer Ali, Şab Murad, Haydar, Şab Nuruddeb, Şab Halillullah, Seyid Ali, Halilullah.*

Guharriż'de Şia'nın esasî *Nasriyye*, *Gulatiyye*, *Zeydiyye*, *İmamiyye*, *Hanefiyye* olarak gösterilir ki burada *Nasriyye*'ye ayrı bir önem atfedilir. Zaten bugün Bedahşan İsmailîliği adıyla anılan fırka geçmişte hem takipçileri hem de Sünni komşularınca Nasır-ı Hüsrev'e bağlı olanlar anlamında "*Nasriyye*" olarak adlandırmaktaydı. Metinde *Nasriyye* kısmında şöyle bir hikâye anlatılır:

Nasır, Hz. Ali'ye "sen Allah'sın" demiş. Hz. Ali ise "hayır, ben veli-i Hûda'yım, zat-ı Hûda değilim" demiş. Nasır, "Allah'tan başka kim bilir ki yedi denizde ne var? Ama sen bilirsin". Hz. Ali, kızmış, yetmiş defa Nasır'ın başına vurmuş, sonunda baş düşmüş. Sonra da pişman olup başı yerine koymuş ve dua etmiş: "Allah'ım onu dirilt". Allah onu diriltmiş. Nasır da "Sen Allahsın işte. Allah'tan başka kim önce öldürüp sonra dirilt?" demiş.

Bedahşan'ın İsmailî Pirleri Hakkındaki Bilgiler

Guharriż'de birçok yerde *Nasır-ı Hüsrev*'den bahsedilir. On iki bin velinin/arifin onun yanına geldiği, onlardan birinin *Seyyid Subrab-ı Veli*, birinin de *Baba Ömer-i Yemgi* olduğu, Nasır-ı Hüsrev'in nefes-i mübarekenden bu ikisine verdiği, ölmeden evvel *Seyyid Suhreb*'i ve *Baba Ömer-i Yemgi*'yi kendine halife yaptığı anlatılır. Görüldüğü gibi, yaşadıkları dönem farklı olmasına rağmen, *Guharriż* her ikisini de Nasır-ı Hüsrev'in çağdaşı yapmıştır.

Yetmiş iki fırkanın nereden gelip nereye gideceği hakkındaki bilgi, bu iki zatın eşliğinde *Guharriż*'de şu şekilde sunulur:

Bir gün Nasır-ı Hüsrev oturmuş ibadet etmektedir. Yâranlar yanına gelirler, toplanıp Allah'a hamd ederler. O yâran(lar), Seyyid Subrab ve Baba Ömer-i Yemgi'ye, "Nasır'a nereden geldik, nereye gideceğiz, sor" derler. Seyyid Subrab Nasır'dan sorar. Sonra yârana dönüp der ki: "Cevabı şudur: Bismillahirrahmanirrahim, Kul Huwallabuahad..." Sonra da bu ayeti şu şekilde yorumlar:

5 Dikkat çektiği üzere 1256-1310 yılları arasında yaşamış Nizari İsmailîlerin 28. imamı Şemseddin Muhammed, İsmailî sözlü geleneğince *Şems-i Tebrizî* olarak kabul görmektedir.

“Biz Allah’tan geldik Allah’a gideceğiz.. Ey müminler bilin ki âlem yoktu, mahlukat yoktu, insanlar yoktu, hayvanlar yoktu. Bir Allah var idi. Allah istedi ki kendi aşikâr olsun. Dedi ki “kun” (ol) dedi, oldu... Allah Zâbir’dir, Allah Bâtın’dır. Allah Evvel’dir, Allah Âbir’dir... Allah her şeyden önce nur-u Muhammed’i yarattı. Akl-ı evvel yani akl-ı küll nur-u Muhammed idi. Sonra nefsi yarattı... Sonra felekleri yarattı. Sonra Allah hayvanı yarattı, balı yarattı, kuşu yarattı, güllü yarattı. Ta biz Pir-i Kâmil’i ve İmam’ı tanıyana dek... Tanırsak cennete gideriz, tanımazsak cehenneme gideriz.” Seyyid Subrab bu sözleri söyledi. Yârının hepsi ağladı, Seyyid Subrab’ın ayaklarına kapanıp öptüler⁶.

13. yüzyıl sonrasındaki Bedahşan İsmailî geleneğinde tasavvufi terminolojinin nasıl güçlü bir şekilde yer aldığını *Guharriz*’den anlayabiliyoruz. *Guharriz*, hem Seyyid Suhreb hem Baba Ömer-i Yemgi’den “*kutup, pîr-i marifet*” olarak bahsetmektedir. *Guharriz*’de ayrıca, Nasır-ı Hüsrev’in bütün yâranları “*yâran-ı bâda*” (ermiş) sayılmıştır. Onlardan bazıları “*abdalan*” olarak tanımlanmıştır. Baba Ömer-i Yemgi bunlardan biridir. Abdalan dışında bazı kişiler de “*kalenderan*” olarak adlandırılmıştır ki bunlardan biri de *Şah Talib-i Sermest*’tir. *Guharriz*’e göre, Hindistan’dan Nasır’ın yanına, Celaleddin-i Buhari’nin oğlu Şah Talib-i Sermest’in maiyetinde, hepsi de altın işlemeli kıyafet giymiş olan kırk kalender katılmaya gelmiş, bir tek Şah Talib-i Sermest çıplaktır ve kürke bürünmüştür⁷.

Guharriz’de adı geçen bir başka kalenteri ise *Ahmed-i Divane*’dir⁸. Tahta bir kılıçla taşı doğramış, ağaçtan bir at üzerine binmiştir. Abdalan ve kalenderan dışında

6 Burada anlatılan “*yaratılış*” hikâyesi, Nasır-ı Hüsrev’in eserlerinde sofistike bir şekilde ele aldığı felsefi görüşlerinin popülarize edilmiş hâlidir. *Guharriz* hakkında en kapsamlı çalışmaları sürdürmekte olan Elçibekov’a göre, metinde birçok yerde evrenin yaratılışına ilişkin İsmailî anlayışı, Nasır-ı Hüsrev’in dini-felsefi dünya anlayışına uygun olarak anlatılmaktadır (1975: 27-31).

7 Uzun yıllardır Orta Asya’nın birbirinden farklı bölgelerinde saha araştırmaları yapmış biri olarak bunu söyleyebilirim ki; sadece Türkler arasında popüler olan Ahmed-i Yesevi ya da sadece İsmailî dağı Tacikler arasında popüler olan Nasır-ı Hüsrev’in aksine; ister Türkistan’daki -özellikle Doğu Türkistan ve Fergana bölgeleri- Sünni sözlü geleneklerinde olsun ister Bedahşan’daki İsmailî sözlü geleneklerinde, karşılaştığımız en yaygın ortak mistik figür Şah Talib-i Sermest idi. Bunun tarihsel ve coğrafi nedenlerinin neler olabileceği, Fergana, Doğu Türkistan ve Bedahşan bölgelerinin -tarihte bilinen adıyla Toharistan- İslamlaşma serüvenleri sırasında ortaya koydukları yorum farkının neler olabileceği ayrı bir makalenin konusudur ve halen üzerinde çalışılmaktadır.

8 2015 yılındaki saha araştırmam sırasında Pakistan’ın kuzeydoğusundaki Çitral şehrine bağlı, ahalisi İsmailî olan Hindikuş dağları eteklerindeki Germ Çeşme köyünde, Ahmed-i Divana’ya ait olduğuna inanılan bir türbeyi ziyaret etmiştim.

bir de *damdaran* olarak adlandırılanlar vardır. Mucizevi bir nefese sahiptirler. En önemli karakter olarak *Guharriz*'de *Baba Fakr* adında biri gösterilir (Iloliev, 2008a: 34). *Guharriz*'e göre Nasır'ın kurduğu farz edilen bu yönetim ağı/hiyerarşisi, öyle anlaşılıyor ki hem sufilerin geleneklerinden hem de bölgede hâlihazırda olan inançlardan etkilenmiş görünmektedir.

Guharriz'de Seyyid Suhrab-ı Veli'ye, Baba Ömer-i Yemgi'den daha fazla atıfta bulunmaktadır. Ondan yarı efsanevi bir kişilikmiş gibi bahsedilir. Örneğin çocuk yaşında felç geçirmiş, rüyasında gördüğü yaşlı bir adam (Nasır-ı Hüsrev) tarafından iyileştirilmiştir. Suhrab-ı Veli, Nasır ona bakar bakmaz hastalıktan kurtulmuştur. Bir başka yerde de bölge halkı arasında Bedahşan İsmaililerince *Kur'an* mertebesinde takdir gören Nasır-ı Hüsrev'in *Vech-i Din* adlı eserini ona miras bıraktığı ve mirasının Seyyid Suhrab Veli'ye geçtiği şu şekilde anlatılır: "*Nasır-ı Hüsrev'den sonra Suhrab-ı Veli o şaraptan içti ve onun nuru Suhrab-ı Veli'ye geçti. Suhrab-ı Veli'den sonra Zeyd'e, sonra Hace Ali Mir'e, Seyyid Ali'ye, Selman'a, Muhammed'e, (Şah) Nureddin'e, Selman'a, Tabir'e, Kasım'a, Salih'e, Abdünnebi'ye, Abrar'a geçmiştir.*". Böylece Bedahşan'ın Seyyid Suhrab-ı Veli'nin soyundan gelen pirlere isimlerini verir. *Guharriz*'de ayrıca, evlad-ı Seyyid Suhrab'dan *Hace Kuçek*, *Hace Seyyid Muhsin*'in isimleri; evlad-ı Ömer-i Yemgi'den *Hace Molla Bedel*, *Hace Şah Nasır* isimleri verilir. *Guharriz*'in yazarı da her ne kadar kendi adını belirtmese de kendi kökenini Seyyid Suhrab-ı Veli'ye bağlamaktadır.

Guharriz'deki bu öyküler; muhtemelen Muhammedşahlı imamlar soyuna bağlı oldukları Alamut sonrası dönemde da'vete katılan bu kişileri, Nasır-ı Hüsrev'le ve onu temsil eden *Da'vet-i Nasır-ı Hüsrev* geleneğiyle bağdaştırmaktadır. Ayrıca da'vete ilk katılanların ve onların daha sonraki yüzyıllarda yaşamış olan nesillerinin gelecekte önemli yerel pirlere olacaklarını çok açık bir şekilde göstermektedir. Örneğin, Seyyid Suhrab-ı Veli ve İsmaililiğe geçince adı Baba Ömer-i Yemgi olan Melik Cahan Şah, topluluğun dini liderleri olarak sunulmakta, onların gelecekteki nesilleri için de bu görevi meşru kılmaktadır (Iloliev, 2008: 63).

Guharriz'in yazarı, Bedahşan'daki İsmaili dini otoriteleri arasında yukarıdaki isimlerin yanısıra *Şeyh Zeyd* adında birini kaydeder. Bu kişi İmam'ın sarayına gidip orada yedi yıl kalmış, orada kendisine Bedahşan İsmaili cemaati için dinî otorite olarak atandığına dair ferman verilmiştir (Elchibekov, 2016: 168). Bölgede üretilmiş başka hiçbir kaynaktan adı geçmeyen Şeyh Zeyd, Baba Ömer-i Yemgi ya da Seyyid Suhrab-ı Veli gibi bölge halkının hafızasında kaydolmamış görünmektedir.

Nasır-ı Hüsrev hakkındaki biyografik araştırmalarda adına sık rastladığımız, kendisinin de *Divan*'da -adını vermeksizin- övgüyle bahsettiği Yumgan yöneticisi Ali b. Esed ismine de *Gubarriz*'de rastlamamaktayız. Demek ki Ali b. Esed'in nesli, Yumgan'da daha sonrasında varlık gösterememiştir ya da Nasır-ı Hüsrev zamanında aslında bölge halkı henüz İsmailî değildi ve bu nedenle de Bedahşan İsmailî yazınında adı geçmemektedir. Bu sebeple de Bedahşan'ın İsmailî tarihinin bir parçası olarak yerel halkın hafızasında kalıcı olmamıştır. Nasır-Hüsrev'in, *Cami ül-Hikmeteyn* adlı eseri olmasaydı -ki kitabının girişinde hamisi olarak Yumgan'ın yöneticisi Ali b. Esed'den minnetle bahseder- belki de adını hiç duymayacaktık. Seyyid Suhrab-ı Veli hakkında ise, kendi kitabı *Siy u Şiş Sabif*'de de belirttiği gibi, 15. yüzyılda yaşadığı bilinmektedir. Baba Ömer-i Yemgi hakkındaysa, halk arasında anlatılan hikâyeler dışında elimizde tarihsel hiçbir kanıt bulunmamaktadır⁹. Halk hikâyeleri bu ikisini Nasır-ı Hüsrev'le çağdaş gösterse de esasında öyle değildir. Ali b. Esed ise gerçekten Nasır-ı Hüsrev'le çağdaştır ama bölgede oluşan her türlü sözlü gelenek Alamut sonrası döneme ait olduğu için bu hikâyelerde yer almamaktadır.

Şugnan(Horog) İsmailîlerinin hafızasında yer etmiş iki önemli şahıs olan *Şah Hamuş* ve *Şah Maleng* isimleri de *Gubarriz*'de hiç geçmez. Oysa hem Mirza Seng Muhammed Badahşi'nin *Tarih-i Bedahşan*'ında hem de Seyyid Haydar Şah Mübarek Şahzade'nin (ö. 1943) *Tarih-i Mülk-i Şugnan* adlı eserinde, bugünkü İran'ın Horasan eyaletinden dai olarak geldikleri belirtilen Seyyid Şah Hamuş ve Şah Maleng'in Bedahşan'ın Şugnan bölgesinde yüzyıllarca hüküm süren pir ve mir ailelerinin ataları olduğuna inanılmaktadır (Dagiev, 2022: 28). Şugnan İsmailîleri için önemli olan bu şahısların *Gubarriz*'de geçmiyor oluşuna sebep olarak, *Gubarriz*'nin Şugnanlı olmayan bir yazar tarafından kaleme alınmış olduğu ileri sürülebilir. Sadece bu iki şahıs değil, yukarıda isimleri geçen diğer bütün Bedahşanlı İsmailî şahsın hiçbiri Şugni değildir. Nasır-ı Hüsrev dahi kendisine mesken olarak Şugnan'ı değil Yumgan'ı seçmiştir.

Gubarriz'de Kasımşahlı imamlar ve onların dönemlerinde Bedahşan'da yapılanlar bir bir sayılırken her cezirenin bir hâcesi olduğu Bedahşan'ın hâcesinin de *Hâce Salman* olduğu belirtilir. Yine *Gubarriz*'de İsmailî imamı Mevlana Şah Abdulkasım zamanında,

9 2015 yılındaki saha araştırmam sırasında Pakistan'ın kuzeydoğusundaki Çitral şehrine bağlı, ahalisi İsmailî olan Hindikuş dağları eteklerindeki Germ Çeşme köyünde, kökenlerinin Baba Ömer-i Yemgi'ye dayandığını söyleyen ve bölgede *Sada't* (Seyid'in çoğulu anlamında) adıyla tanınan bir aile ile tanışmıştım. Köyün dini ritüelleri asırlardır bu aile tarafından gerçekleştirilmekteydi.

Bedahşan'dan huzuruna gelenlerin, onun meclisinde *Vech-i Din*'den “*Hudaşınası*” (Allah tanıyan) ve “*İmamşınası*” (imam tanıyan) başlığı altındaki bölümleri okudukları yazmaktadır. Mevlana (İmam) Abdülkâsım'ın bunlara, “*Nasır-ı Hüsrev bidayet eylemiş sizlere. Ve Seyyid Subrab ve Ömer-i Yemgi'nin evlatlarıdır.*” dediği aktarılır.

Guharriz'in yazarı, hatime kısmında, “*Ben bu risaleyi başlayıp yazarken, Allah'tan, İmam-ı Zaman'dan, Nasır-ı Hüsrev'den ve Seyyid Subrab-ı Veli'nin ruhundan yardım istedim. Bunu yazmak benim için bir büyük imtibandı. Ben şeriatla iyiyim. Tarikata gittim. Ama hakikate gitmek büyük iştir*” der. Yaptığı işi, katettiği yolu, bir dervişin hakikate ulaşmak için kat ettiği yolculuğa benzetir. Yazar kaynağımızdaki bir şüüründe şöyle söyler: “*Her kim bir yola baş koysa, evvela şeriat-ı Muhammed'le alakası ola. Sonra tarikat-ı Veli'yi tanyu. Sonra bilsin ki, hakikat-ı marifet ne ola.*”.

Sonuç

Görüldüğü gibi *Guharriz*, tarih ve bilgi hatası içermesine rağmen, Bedahşan İsmaililerinin neye inandıklarını, İsmaililikten ne anladıklarını gösteren elimizdeki en iyi metinlerden biridir. Buna göre, Bedahşan İsmailileri, öğretisi olarak, Karmati ve Fatimi dönemlerinin daha kitabi ve ortodoks İsmaililik anlayışından farklı, sosyolojik olarak merkezden ziyade çevreye hitap eden daha şifahi ve heterodoks bir İsmaililik yorumuna sahiptirler. Bunun yanı sıra, metnin içerisindeki bazı unsurların, örneğin yaratılış ile ilgili hikayelerin, tıpkı Alevi *Buyruk* metinlerindeki gibi olması da bizlere Anadolu Aleviliğine bir başka açıdan bakmamızı sağlayabilecek bir tür laboratuvar sunması açısından ayrıca önemlidir. Her ikisinin de, -Bedahşan İsmaili geleneğinde cenaze töreni sırasında okunan *Çerağname*'de, Alevi-Bektaşî geleneğinde ise *Hacı Bektaş Veli Vilayetname*'sinde- Ahmed Yesevi'ye kudsîyet atfettiğini biliyoruz. Tam bu noktada, Ahmed Yesevi isminin *Guharriz*'de geçip geçmediği gibi bir soru akla gelebilir. Yesevi ismi *Guharriz*'de geçmez. *Vilayetname*'de Hacı Bektaş'ı Bedahşan üzerinden Ahmed Yesevi'ye bağlayan menkıbe de *Guharriz*'de geçmez. Dolayısıyla Anadolu Aleviliği ve Bedahşan İsmailiği arasında direkt bir bağlantı olduğunu iddia etmek burada söz konusu değildir. Ancak sosyolojik olarak benzer gelenekler olduğunu, meydana getirdikleri dini içerikli literatürün birçok ortak teması olduğunu söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

AY, Zahide (2012). “Orta Asya’da Şiiilik: Horasan, Maveraünnehir ve Bedaşan’a İsmaililiğin Girişi ve Gelişimi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 62/2012. 271-286.

_____ (2013). *Nasır-ı Hüsvrev ve Sonrasında Bedaşan İsmailileri (10.-15. Yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

BEBEN, Daniel (2015). *The Legendary Biographies of Nair-i Khusraw: Memory and Textualization in Early Modern Persian Ismailism* Indiana University Doktora Tezi.

BERTELS, Andrei E. (1959). *Nasır-ı Khosrov i Ismailizm*. Moskova.

Buyruk (1958). Der. Sefer Aytekin. Ankara: Emek Basım ve Yayımevi.

DAFTARY, Farhad. (2007). *The Ismailis Their History and Doctrines*. Cambridge University Press.

DAGIEV, Dagikhudo (2022). *Central Asian Ismailis An Annotated Bibliography of Russian, Tajik and Other Sources*. London: I.B. Taurus.

ELCHIBEKOV, Kudretbek (1975). “Istoricheskie istochniki v Badakhshane”. *IAN (TSSR)*. 27–31.

_____, Kudretbek (2016). *Ierarkhiia Dukhovenstva v Ismailizme Badakhsbana (na osnove rukopisi ‘Silk-i ganbar-riz’)*. Dushanbe.

HUNSBERGER, Alice C. (2003). *Nasir Khusraw the Ruby of Badakhshan*. London: I.B. Taurus.

IBNU’N-NEDİM. Muhammed b. Ishak. (1987). *el-Fibrüst*. (haz: Şeyh İbrahim Ramazan). Beyrut.

ILOLİEV, Abdulmamad (2008). “Popular Culture and religious Metaphor: Saints and Shrines in Wakhan region of Tajikistan”. *Central Asian Survey*. 27 / 1. 59-73.

_____, Abdulmamad (2008a). *The Ismaili-Sufi Sage of Pamir: Mubarak-i Wakhani and the Esoteric Tradition of the Pamiri Muslims*. Amherst-New York: Cambria Press.

IVANOW, Wilademir. (1948). *Nasır-ı Khusreav and Ismailism*. Leiden: Brill (in Europe), Bombay: Thacker & Co (in East).

NARSHAKHI. (1954). *The History of Bukhara*. (çev: Richard N. Frye). Cambridge, Massac- hussets: The Mediaval Academy of America.

NASİR-I HUSREV. (1988). *Sefername*. (çev: Abdülvehhab Tarzi). İstanbul: MEB.

NİZAMÜ’L-MÜLK. (1999). *Siyasetname*. (haz. Mehmet Altay Köymen). Ankara: TTK.

VIRANI, Shafique N. (2007). *The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, A Search For Salvation*. Oxford University Pres.

HORASAN'DAN ANADOLU'YA "BİRLİK, İRİLİK, DİRİLİK": ALEVİ-BEKTAŞİ SAZIN VE SÖZÜN SULTANLARINDA TOPLUMSAL BÜTÜNLEŞME*

*"Unity, Cohesion, Vitality" from Horasan to Anatolia; Social Cohesion in the Sultans of Saz
and Word*

**„Einheit, Größe, Lebenskraft“ von Chorasán bis Anatolien: Sozialer
Zusammenhalt bei den alevitisch-bektaschitischen Sultanen der Musik und
Dichtung**

Erdem AKIN **
Kader ÜSTÜNDAĞ ***

ÖZ

Tarihî Horasan sınırları içerisinde doğan ve Anadolu'ya yerleşen, "Horasan Erenleri"nden dostluk ve sevgi elçisi, Türk-İslam mutasavvıfı Hünkâr Hacı Bektaş Veli ve onun izinde Alevi-Bektaşî inanç sistemi içerisinde yetişen ve geniş konu çeşitliliğiyle şairler yazan ozanlar, saz ve sözlerinde toplumsal bütünleşme referanslarına zengin biçimde yer vermeleri sonucunda toplumsal yönlerinin kuvvetli olmalarıyla dikkatleri üzerlerine çekmişlerdir. Sazın ve sözü'nün sultanları, küçük yaştan itibaren aşkıllık ve halk şairliğini benimsemiş, şairlerinde Alevi-Bektaşî inancını

* Bu makale, hazırlanmakta olan "Alevi-Bektaşî Şiir Geleneğinde Milli Değerler ve Toplumsal Bütünleşme" adlı yüksek lisans tezinin ilgili bölümünün kültürel miras ve süreklilik odağında genişletilmiş ve yeniden düzenlenmiş halidir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, erdemakin19@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8833-3410.

*** Yüksek Lisans Öğrencisi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, Alevi-Bektaşî Kültürü Anabilim Dalı, kaderkerim00@gmail.com, ORCID: 0009-0005-2080-7420.

ve kültürünü işlemiş, derinden hissedilen toplumsal bütünleşme iletilerini vurgulayarak birliği, bütünlüğü teşvik etmiş, ikiliğe, ayrı-gayrılığa karşı durmuşlardır.

Bu çalışmada, Hacı Bektaş Veli'nin öğretileri ve Alevi-Bektaşî şiir geleneğine odaklanılarak sazın ve sözün sultanlarının birçok açıdan toplumsal bütünleşme için güçlü bir model oluşturduğunun altı çizilmiştir. Dokümantasyon analizi tekniğiyle yürütülen çalışmada, şiirlerden örneklerle yer verilerek aşıkların toplumsal bütünleşme içerisindeki yerine odaklanılmıştır. Çalışma sonucunda, Alevi-Bektaşilikte aşıklık geleneğinin canlılığının ve Türkmen Alevileri arasındaki yaygınlığının temsilcisi olan ozanların şiirlerinin toplumsal bütünleşme yönünün kuvvetli olduğuna dikkat çekilmiştir. İçerisinde bulunduğu toplumun birleşmesi, kaynaşması, bütünleşmesi problematiğine kayıtsız kalmayan ozanların incelemeye konu olan şiirlerinde; birliğin sağlanması ve ikiliğin, ayrı-gayrının olmaması, din ve ırk ayrımının yapılmaması, bayrak, vatan ve millet vurgusu dikkat çeker. Söz konusu şiirler, toplumsal bütünleşmenin sağlanmasının yanı sıra Alevi Bektaşî şiir geleneğindeki yol ve süreğin kuşaklararasılığının sağlanmasında önemli bir işleve sahiptir. Dolayısıyla Hacı Bektaş Veli'nin mirası ve Alevi-Bektaşî ozanlarının verimleri, her türlü kutuplaşmayı azaltmak için evrensel ve zamana meydan okuyan, oldukça kapsayıcı, etkili araçlardır. Onun kutlu şahsiyeti başlı başına toplumsal dayanışmayı pekiştiren ve sürdüren bir faktör iken Alevi-Bektaşî şiir geleneği, günümüz dünyasında da güncelliğini koruyarak, toplumda dayanışmayı ve bütünleşmeyi teşvik edebilecek potansiyele sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bektaş Veli, Alevi-Bektaşî Şiir geleneği, Aşıklık, Zakirlik, Toplumsal bütünleşme.

ABSTRACT

Hünkâr Hacı Bektaş Veli, a Turkish-Islamic mystic born within the historical borders of Khorasan and who settled in Anatolia, is a messenger of friendship and love. Poets who followed his path and grew within the Alevi-Bektashi belief system, writing poems on a wide variety of topics, are notable for the strong social references in their works. Known as the "sultans of saz and word," they adopted the tradition of minstrel and folk poetry from a young age, infusing their works with the Alevi-Bektashi faith and culture. They emphasized messages of social cohesion and unity, standing against division and segregation.

This study highlights how the teachings of Hacı Bektaş Veli and the Alevi-Bektashi poetic tradition provide a robust model for social integration from multiple perspectives. Utilizing the documentation analysis technique, the study includes examples from poems to focus on the role of minstrels in social cohesion. The findings underscore the strong social cohesion aspect of the poems by Alevi-Bektashi poets, who represent the vibrancy and prevalence of the minstrel tradition among follower communities. These poets, who did not remain indifferent to the issues of unity and integration within their society, emphasized themes of unity, equality, brotherhood, peace, and the absence of division based on religion, sect, and race in their poems.

These poems not only contribute to social integration but also play a significant role in ensuring the intergenerational continuity of the Alevi-Bektashi poetic tradition. Thus, the legacy of Hacı Bektaş Veli and the works of Alevi-Bektashi poets serve as universal, timeless, inclusive, and effective tools for reducing polarization. While the revered personality of Hünkâr himself is a factor that strengthens and sustains social solidarity, the Alevi-Bektashi poetic tradition retains its relevance in today's world, continuing to promote solidarity and integration within society.

Keywords: Hacı Bektaş Veli, Alevi-Bektashi Poetry Tradition, Minstrelsy, Zakirlik, Social cohesion.

ZUSAMMENFASSUNG

Der türkisch-islamische Mystiker Hünkar Hadschi Bektasch Weli, einer der „Heiligen von Chorasán“, der Bote der Freundschaft und Liebe, der in den Grenzen der historischen Region Chorasán geboren wurde und sich später in Anatolien niederließ, und die alevitisch-bektaschitischen Volksdichter (ozan), die in seine Fußstapfen traten und Gedichte über eine Vielzahl von Themen verfassten, zeichneten sich durch ihr starkes Interesse am gesellschaftlichen Leben aus, das sich an den zahlreichen Verweisen auf das Thema des sozialen Zusammenhalts in ihren musikalischen und lyrischen Schöpfungen erkennen lässt. Die Sultane der Musik und Dichtung verschrieben sich schon früh der Tradition von Volksgesang und -dichtung, behandelten in ihren Gedichten und Liedern den alevitisch-bektaschitischen Glauben und die alevitische Kultur und standen mit ihren zutiefst berührenden Botschaften für Einheit und Zusammenhalt und gegen Zwietracht und Spaltung ein.

Im Fokus dieser Studie stehen die Lehren von Hacı Bektaş Veli und die alevitisch-bektaşische Dichtungstradition, wobei hervorgehoben wird, dass die Sultane der Musik und Dichtung in vielerlei Hinsicht ein starkes Modell für den sozialen Zusammenhalt geschaffen haben. Die Studie nutzt die Methode der Dokumentenanalyse, um anhand von Beispielen aus alevitisch-bektaschitischen Gedichten die Position der Volksdichter in Bezug auf den sozialen Zusammenhalt zu verorten. Im Ergebnis zeigt sich, dass in den Gedichten der Volksdichter, an denen sich die Lebendigkeit der Tradition der Volksdichtung im Alevitentum und Bektaschitentum und ihre Verbreitung in den Talip-Gemeinden ablesen lässt, der Aspekt des sozialen Zusammenhalts stark in den Vordergrund tritt. Das Zusammenwachsen und Zusammenhalten der Gesellschaft, in der sie leben, ist für die Dichter eine Problematik, der sie keineswegs gleichgültig gegenüberstehen. So betonen sie in ihren Gedicht Themen wie Einheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Frieden, die Vermeidung von Zwietracht und Spaltung und die Ablehnung von Diskriminierung aufgrund von Religion, konfessioneller Zugehörigkeit und ethnischer Herkunft. Diese Gedichte erfüllen eine wichtige Funktion bei der Sicherstellung des sozialen Zusammenhalts und der intergenerationellen Vermittlung und Weitergabe des Glaubensweges und seiner Praxis in der alevitisch-bektaschitischen Dichtungstradition. Daher können das Vermächtnis von Hadschi Bektasch Weli und die Werke der alevitisch-bektaschitischen Dichter als universelle, zeitlose, äußerst integrative und wirksame Instrumente zum Abbau aller Arten von Polarisierung gelten. Während die Person Bektasch Welis in ihrer Heiligkeit an sich bereits zur Stärkung und Aufrechterhaltung des sozialen Zusammenhalts beizutragen vermag, hat die alevitisch-bektaschitische Dichtungstradition angesichts ihrer unverminderten Relevanz in der heutigen Welt das Potenzial, Solidarität und Zusammenhalt in der Gesellschaft zu fördern.

Schlüsselwörter: Hadschi Bektasch Weli, Alevitisch-Bektaschitische Dichtungstradition, Aşık, Zakir, Sozialer Zusammenhalt.

Giriş

Tarihî Horasan sınırları içerisinde doğan ve Anadolu'ya yerleşen “Horasan Erenleri”nden dostluk ve sevgi elçisi, Türk-İslam mutasavvıfı Hünkâr Hacı Bektaş Veli, kült oluşturmuş şahsiyetine bağlı olarak adalet, hakkaniyet gibi evrensel değerleri şahsında barındıran hoşgörüyü ve çoğulculuğa dayanan öğretisi ile Anadolu coğrafyasında birleştirici ve bütünleştirici bir etkiye sahip gönül eridir. Pir-i Türkistan Ahmet Yesevi gibi büyük bir mutasavvıfın manevî ocağında İslam'ın düsturlarını özümseyen, kültür ocağında yetişen ve Türkistan'da yakılan insan sevgisi, dostluk, hoşgörü ve çerağın Anadolu ve Balkanlar başta olmak üzere yakın coğrafyalara erenleri, sazın ve sözü'nün sultanları ile taşıyan ve buralarda asırlarca canlı tutan Türk mutasavvıflarının başında gelir. Dinî-manevî faaliyetlerini Anadolu'daki sosyo-kültürel düzenin bozulduğu, toplumsal dayanışma ve bütünleşmenin tahrip olduğu, ayrışmaların yaşandığı bir dönemde gerçekleştiren Hünkâr, söz konusu siyasi ve sosyal çalkantılara karşı öğretisi ve felsefesiyle uzlaşma ve barış ortamını tesis etmiş, toplumsal bütünleşmeye kapı aralamıştır. Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında önemli role sahip bir şahsiyet olarak bu coğrafyayı imar eden gönül erenlerinden olmuştur. Tohumlarını attığı köklü bağlar, günümüzde de yakın ve uzak coğrafyalarda etkisini sürdürmektedir.

İlk eğitimini tasavvufî havasını soluduğu Horasan coğrafyasında tamamlayan Hünkâr, Lokman Perende vasıtasıyla Ahmet Yesevi gibi büyük bir mutasavvıfın manevî ocağında İslam'ın temel ilkelerini özümsemiş ve bu ocağın aldığı feyzi etrafına yaymış, bilge kişiliğiyle Anadolu'nun inanç ve kültürel yaşamına damgasını vurmuştur. Orta Asya'nın derinliklerinden Anadolu'nun kalbine uzanan bu yolculukla sadece coğrafi bir değişiklik yapmamış, aynı zamanda bir kültür, inanç, düşünce taşıyıcısı ve elçisi olarak inanç kültürü ekolojisinde derin izler bırakmıştır. Horasan'dan gelen bu bilge, “birlik, irilik, dirilik” ilkeleriyle, Anadolu topraklarında toplumsal bütünleşme ve dayanışmanın temellerini atmıştır. Bu sebeple Hacı Bektaş Veli'nin öğretisi, farklı disiplinlerce gerçekleştirilen incelemelerle güncel sorunlara çözüm sunma potansiyeline sahiptir. Özellikle halk bilimi disiplini içerisinde üzerine yoğun çalışmalar gerçekleştirilen ve mitik bir kavram olan kut; Tanrısal bir güç olarak yaşam gücü, hayat verici, bereketlilik ve canlılık gibi anlamlarla özdeşleştirilir. Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin “kutlu” şahsiyeti ise o dönemde Anadolu'ya gelen sayıları yüz binleri bulan erenler arasında adeta bir güneş gibi ortaya çıkmaktadır.

Alevi-Bektaşî inanç sistemi içerisinde yetişen ve geniş konu çeşitliliğiyle şiirlerini yazan ozanlar, küçüklüklerinden itibaren aşıklık ve halk şairliğini benimsemişler, şiirlerinde Alevi-Bektaşî kültür ve edebiyatını işlemişlerdir. Dahası zengin biçimde geleneksel ve kültürel referanslara yer vermeleri sonucunda toplumsal yönlerinin kuvvetli olmalarıyla tarih boyunca dikkatleri üzerlerine çekmişlerdir. Şiirlerinde derinden hissedilen toplumsal bütünleşme iletileri vurgulanarak milli bir hassasiyetle vatan, bayrak, toprak, ata vb. değerlerin altı çizilmiştir. Söz konusu ozanlar, Alevi-Bektaşî inancının ve kültürünün içerisinde yetişerek inancın vazgeçilmez ritüelleri olan Cem ritüellerinin havasını çok küçük yaşlardan itibaren teneffüs etmeye başlamışlar, Alevi-Bektaşî inancında “Yedi Ulu Ozan”ın şiirlerini dinleyerek yetişmişlerdir. Şiire gönül veren bu ozanlar, bizzat halk şairliği geleneğinin içerisinde yetişerek aşıkları gönül evlerine konuk etmişler, muhabbet ve âşık meclisleri kurarak şiire sıkı sıkıya sarılmışlardır. İnsanların birbirleriyle ve evrenle barış içinde yaşamaları gerektiği felsefesiyle halk katında muteber bir yerde konumlanan Alevi-Bektaşî ozanları, “hak yolu”nu Anadolu ve Balkanlar’a taşımışlardır. Bu vesileyle şiirlerini benimseyen Alevi-Bektaşî gruplar, güçlü bir itikatla “yol”a bağlılıklarını sürdürmüşlerdir.

Kültürel Miras ve Toplumsal Bütünleşme

Kültür bilimi olarak nitelendirilen geniş çatı altında yürütülen araştırmalarda, toplumsal bütünleşme kavramı çerçevesindeki çalışmaların son zamanlarda oldukça yaygın olduğu görülür.¹ Toplumsal bütünleşme fikri; bir birlik değeri yaratan duygu, düşünce ve ortak çıkarlarla halkı birbirine bağlar. Toplum üyeleri; aynı duyguları hissettikleri, aynı değerlere sahip oldukları ve aynı kutsal inancı paylaştıkları için birbirlerine benzerler. Toplumsal dayanışmada, bireyler birbirlerine benzemeyerek iş bölümü (Ekiz, 2023), çeşitlilik içerisinde bir birlik hali çerçevesinde, dayanışma ve bütünleşme durumu farklılıktan doğan bir uyum içinde gerçekleşir. Toplumsal bütünleşme kavramı ise toplum içerisinde olayların ve olguların anlamlandırılmasıyla bireylerin veya grupların bir toplum içindeki etkileşimleri, birliktelikleri ve uyumlarına dair bir temsil sağlar. Toplumsal süreklilik bağlamında istendik tutum ve davranışlarla gerçekleşen dayanışma hali ve bütünleşme hedefi, kültürel mirasın süreklilik kazandırılarak inancın doğru yaşanmasında temel şartlardandır. Bir olumlama tavrı, temel ilke ve değerlerin çerçevesinde yardımseverlik, adalet, dürüstlük vb. iletilerin öne çıkarıldığı, teşvik edildiği kültürel miras içerisinde vurgulandığı görülür. Söz

1 Alevilik çalışmalarında toplumsal bütünleşme olgusu hakkında detaylı bilgi için bk. Zabun, 2023.

konusu değerler, kültürel mirasta bir süreklilik çizgisinde aktarılır (Baharlu & Artan Ok & Akın & Işık, 2024).

Toplumsal bütünleşme, sivil toplumun temel taşlarından biridir. Bu kavram; farklı kültürel, etnik ve sosyo-ekonomik niteliklere sahip insanların bir arada uyumlu bir şekilde yaşamasını sağlar. Toplumsal dayanışmanın ve bütünleşmenin sağlanması, toplumun duygusal, psikolojik ve ekonomik refahını destekleyerek birbirleriyle iş birliği yapmaya açık hale gelen bireyler nezdinde toplumun daha huzurlu ve üretken olmasını sağlar. Toplumsal dayanışma, bireylerin birbirlerine yardım etmeye ve birlikte çalışmaya istekli olduğu bir ortamda oluşturulabilir. Toplumun ve kültürün sürekliliği diğer bir ifadeyle varlığını koruyabilmesi ve grup üyeleri arasında aidiyet ve kimlik hissi uyandırabilmesi, toplumsal dayanışmanın ve bütünleşmenin sağlanmasına bağlıdır.

Toplumsal bütünleşme en genel anlamda, ilişkileri düzenleyerek düzenin korunumunu hedefler. Böylece kültür ve inanç dairesi içerisinde kabul edilebilir davranışların pekiştirilmesi amaçlanır. Hacı Bektaş Veli'nin kültürel mirasının sürekliliği ve yaygınlığı çerçevesinde anlam katmanlarının çözümlenerek temel değerlerin ve evrensel ahlak ilkelerinin ortaya çıkarılması, toplumsal dayanışmayı sağlayarak bütünleşmeye katkı sunar. Bu doğrultuda iletî bakımından iyilik, dürüstlük, yardımseverlik gibi temel değerleri ifade eden düşünce ve davranışları destekleyerek toplumsal bütünleşmenin sağlanmasına yardımcı olduğu görülür.

Toplumsal dayanışma ve bütünleşme, Hacı Bektaş Veli'nin kültürel mirasında önemli bir unsur olarak değer kavramıyla kendisini gösterir. Sosyo-kültürel süreç içerisinde bazı davranış kalıplarına olumlu anlamlar yüklenerek inşasına ve korunumuna önem verilmiştir. Onaylandığı için tekrarlanarak kalıp haline gelen tutum ve davranışlar, geçen yüzyıllar içerisinde Hünkâr'ın kültürel mirasında soyut anlamlar kazanarak değer haline gelmiştir. Toplumsal bütünleşme kavramı, kültürel miras ve süreklilik bağlamında ele alındığında, Hünkâr'ın öğretilerinde teşvik edilen tutum ve eylemler olarak etik ilkelerin sürekliliği, inanç kültürünün korunması ve aktarılmasında dikkat çekici bir olgudur. İnanç dairesinde talipler arasında sosyal kontrolün sağlanması işlevi, kültürel mirasında yer alan genel geçer ahlak ilkeleriyle gerçekleşir. Nihayetinde Hünkâr'ın öğretileri, toplumsal bütünleşmeyi teşvik etmek açısından oldukça zengin bir kaynak olarak insan sevgisini, eşitliği, hoşgörüyü ve adaleti merkezine alır ve farklı toplulukların, inançların ve kültürlerin bir araya gelmesini kolaylaştırır.

Toplumsal bütünleşme, sosyolojik açıdan inanç odağında (Sünney, 2023), sosyal yapının sağlam bir zemine oturması için bireyler arasında bir sorumluluk sistemi meydana getiren kültürel bir kavramdır. Bireyler arasında huzur ve refahın teşekkül etmesi, çağların süzgecinden geçerek toplumsal yapıya yön veren, sosyal yaşamı düzenleyen kültürel mirasın tesis edilmesiyle mümkündür. Bu doğrultuda, Alevi-Bektaşî kültürel mirasının hoşgörü, sevgi ve barış mesajları temelinde bir bilinç seviyesi ve tanıma geliştirilip kültürel zenginliğe vurgu yapılarak toplumsal dayanışma ve bütünleşmeye katkı sunulabilir. Kültürel etkileşimin arttırılarak hoşgörü ve barış ikliminin teşvik edilmesiyle toplumsal bütünleşmenin sağlanarak uyuma katkı sağlanması ve çeşitli grupların inanç değerleriyle tanışması, Alevi-Bektaşî kültürel mirasının sahiplenilmesi ve sürdürülebilirliğiyle gerçekleşebilir. Bu sayede, Alevi-Bektaşî kültürel mirası çerçevesinde; kimlik, aidiyet, hatırla(t)ma ve bellek oluşturma edimlerinin kazanılması, geliştirilmesi, toplumsal ve manevî sorunların çözümüne katkıda bulunulması söz konusu olabilecektir.

Ataların kuşaklar sonrasına bıraktıkları her türlü kültür değerini ve unsurunu ifade eden, somut ve somut olmayan nitelikleriyle kültürel miras, Hacı Bektaş Veli'nin nesiller sonrasına bıraktığı kutlu kişiliğidir. Onun mirası öz bir ifadeyle temsilcisi olduğu değerlerin her birisidir. Oluşumu asırları bulan felsefe ve öğretisiyle dünya görüşü, Horasan'dan Anadolu'ya bir tarihin ve deneyimin ürünüdür. Hünkâr'ın kültürel mirasının belleklerde canlılığını koruma derecesi, toplumsal dayanışmanın ve bütünleşmenin niceliğini ve niteliğini belirler. Bugün hala varlığını ve etkisini sürdüren kültürel mirasının her yönüyle ortaya çıkarılması, detaylı incelemeleri ve çözümlenmeleri gerektirmektedir. Dolayısıyla etik değerlerin evrensel kazanımlar olarak varoluş koşullarını temelden etkileyebilmesi ve toplumsal bütünleşmeye hizmet edebilmesi, Hacı Bektaş Veli'nin ve Alevi-Bektaşî ozanlarının şiir verimlerinin belleklerdeki canlılığına dolayısıyla dolaşımında kalmasına bağlı gözükmektedir.

Söz konusu unsurlar, sosyal bir varlık olan insan için bir arada yaşama refleksi, kültürel bir gereklilik halinde bireyi ve toplumu bir süreklilik içerisinde şekillendirir. Topluluk halinde var olma belirli ortaklıkları, normları ve dayanışma halini beraberinde getirir. Bir amacı gerçekleştirmek üzere bir araya gelmiş bireyleri ifade eden toplum, sosyal ilişkilerde toplumsal dayanışmaya ve nihayetinde bütünleşmeye ihtiyaç duyar. İstendik tutum ve davranışlar paralelinde aidiyet duygusu güçlenirken ortak duygu ve düşüncelerin bir ifadesi olan toplumsal bütünleşme sağlanır. Önlerine çıkan sorunların aşılması, bireylerin gruba olan aidiyeti çerçevesinde dayanışma ile gerçekleşir. İnanç

belleğinin oluşumu, canlı kalması ve kuşaklar arası aktarımı toplumsal bütünleşmenin gerçekleşmesine bağlıdır.

Alevî yolunu yaşatan ve öğreten unsurlar olarak nefesler, zakirler tarafından icra edilerek geçmiş dönemlerde daha yaygın olmak üzere muhabbet meclislerinde söylenirdi. Zakirler muhabbet meclislerinde usta mallarını ya da kendi deyişlerini okurlardı. Ayrıca nefeslerin anlamları açıklanarak muhabbete katılanlara yol hakkında bilgi verilirdi. Bu şahsiyetler, Alevîlik inanç dairesinde önemli yer edinmiş ve dönemlerinin ulu ozanları olarak isim yapmışlardır. Ozanların şahsiyetleri, saz çalan, deyiş okuyan, sabahlara kadar saz ve deyişler eşliğinde, kendinden geçip Hak'la bütünleşen bir kişilik çevresinde şekillenir. Geçmiş dönemlerde ozanlar, sabahlara kadar süren muhabbetlerde halkla bir araya gelir ve batını düşünceleri aralarında tartışırldı. Bu bağlamda muhabbetlerin de konusu olan ve toplumsal bütünleşmeye dönük değerleri aktaran şiir verimlerinin ahlakî, sosyal ve dinî gelenekler çerçevesinde sınıflandırılarak, etik kodlar dâhilinde çözümlenerek değerlerin halk felsefesindeki yerinin ortaya konulması amaçlanmalıdır (Çobanoğlu, 2023: 97).

Kültürel miras unsurları, kültürel kalıtımın bir parçası olarak kuşaktan kuşağa aktarılan sürekli yeniden yaratılan kimlik ve süreklilik duygusu veren kültürel çeşitliliğin bir ifadesi olan öğelerdir (Oğuz, 2009: 53-57). Dolayısıyla somut ve somut olmayan nitelikleriyle kültürel miras, ataların kuşaklar sonrasına bıraktıkları her türlü kültür değerini ve unsurunu ifade eder. Hacı Bektaş Veli'nin nesiller sonrasına bıraktığı "miras" ise en öz ifadeyle kutlu kişiliğidir. Etik vurguların (Kuçuradi, 2019) yanı sıra insanlığın temel değerlerini ortaya koyan kutlu mirasın halk arasında yaygınlık kazandırılması, saz-söz aracılığıyla toplumsal bütünleşmeye ulaşılmasında işlevsel olarak kullanılabilir (Ülken, 2016). Toplumsal bütünleşme, birlikte yaşamın kodları üzerinde şekillenir. Etnokültürel empati söz konusu kodların en önemlilerinden birisini oluşturur (Şahin, 2014). Kültürel açıdan katmanlı anlam yapısı ile yaygın bir kabulün temsili olan Hünkâr'ın mirası, toplumsal bütünleşmeyi güçlendirmede işlevsel bir nosyon olmuştur.

Kültürel miras unsurlarının topluma yerleşmesiyle toplumsal bütünleşme çerçevesinde bir homojenleşme yaşanır. Dolayısıyla kültürel miras unsurları, toplumsal bütünleşmenin halk arasında yaygınlığını ve yayılımını sağlar. Şiir geleneği boyutundaki kültürel mirasın eyleme dökülmesi söz konusu homojenleşmeye hizmet eder. Sazın kutsallığının ve kültürel serüveninin (Akın, 2020a) aktörleri olan sazın ve sözü'nün

sultanlarının anlam arayışı, toplumsal bütünleşme yolunda önemli basamaklardır (Bayar ve Bayar, 2014). Kültürel mirasın bir parçası olarak Alevi-Bektaşî şiir geleneğinin düşünce dizilerinde bir olma ve bütünleşme, yol gösterici bir olgu olarak sadece yaşanılan dönemle sınırlı kalmayarak geleceği kuşatır. Toplumsal bütünleşme, topluma karşı sorumluluğun bir ifadesidir. Ritüellerin toplumsal bütünleşmeyle ilişkisi göz önüne alındığında (Güneş, 2023), geleneksel bilgi ritüelik bir değer elde ederek performanslar aracılığıyla toplumsal bir sorumluluk olarak gelecek kuşaklara aktarılır (Connerton, 2014). Değerler eğitime bütüncül bir yaklaşım (Ulusoy ve Dilmaç, 2012; Karakaş ve Akın, 2018) esasında toplumsal bütünleşmeye kapı aralamaktadır. Bu kapsamdaki olumlu bir sosyal etkileşim (Bourdieu, 2016) toplumsal bütünleşmeye fayda sağlayacaktır.

Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin “Kutlu” Mirasında Toplumsal Bütünleşme

Hacı Bektaş Veli, Anadolu'ya gelen 12.000 ile 99.000 arasında erenin içinde adeta bir güneş gibi ortaya çıkarak (Köprülü, 2013) Horasan ile Anadolu arasında, insandan insan yetiştiren ekolün köprüsü olmuştur. Mutasavvıf ve İslam filozofu yönleriyle ön plana çıkan kült şahsiyeti, felsefesi ve öğretisi, dergâh çevresinde gelişen ritüeller ve aktarılagelen inanç anlatılarıyla somut ve somut olmayan kültürel mirasın önemli bir alanıdır (Akın, 2023). Miras alanlarının sürdürülebilirlik açısından değerlendirilmesi (Leus ve Verhelst, 2019), önem arz ettiği için Hacı Bektaş Veli çevresinde şekillenen somut ve somut olmayan mirasın kültürel süreklilik açısından detaylı olarak ele alınması bir zorunluluktur. Bu süreklilik dahilinde, Hacı Bektaş Veli'nin sevgi, barış, hoşgörü, adalet ve eşitlik esaslı tasavvuf anlayışı, doğayla barış içinde yaşama dayalı felsefesi günümüzde de etkisini sürdürmektedir. Dolayısıyla toplumsal bütünleşme odaklı kültürel mirası sadece Anadolu'da değil, aynı zamanda dünya genelinde de canlılığını korumakta ve saygınlığı günümüzde de devam etmektedir. Anadolu'da önemli bir rol model ve karizmatik bir inanç önderi olan Hacı Bektaş Veli mirası ile geçmişi, anı ve geleceği kuşatan önemli bir düşünürdür. İnanç tarihinin odak noktalarından ve temel dinamiklerinden bir figür olarak toplumsal bütünleşmeyi sağlayan sosyal ve manevi doktrinlerinin merkezine yerleşmiştir.

Hacı Bektaş Veli'nin kültürel mirasını oluşturan sosyo-kültürel değerler, seçici yönelimi belirleyerek bilinçli ve amaçlı tutum ve davranışlar oluşturur. Diğer bir ifadeyle, inanç dairesindeki her bir kişi için yönlendirici bir etkiyle bir referans noktası görevindedir. Hünkâr'la özdeşleşen evrensel ahlak ilkelerini ifade eden temel değerler, inanç sahiplerince öğrenilmekte, sahiplenilmekte ve kişiliğinin bir parçası olmaktadır.

Toplumsal bütünleşme erozyonunu önlemesi bağlamında mayasını Hünkâr'ın kültürel mirasından alan ilkeler, tutum ve davranış tercihlerine rehber olarak topluma yön verir. Toplum; gideceği istikameti, Hünkâr'ın kültürel mirasının bünyesinde bulunan değerleri özümseyerek belirler. Hünkâr'ın temel değerleri barındıran öğretisi, aynı zamanda dünya görüşünün de yapı taşıdır. Farklı dil, din, düşünce ve ideolojileri benimsemiş bireylerin aynı toplum içinde bir birliklilik oluşturması (Doğru, 2023), bir diğer ifadeyle toplumsal bütünleşme, ancak ortak değerlerin benimsenmesiyle mümkündür. Dolayısıyla Hacı Bektaş Veli'nin kültürel mirasında kabul gören, inanılan ve korunmaya çalışılan ilkeler, değerlerin özümsemesini ifade eder ve "yol" olarak nitelendirilir. Etik değerler noktasındaki kabulleri ifade eden ideal insanın donanımı, halk arasında sosyal sorumluluğu geliştirerek uyumu sağlar. Bireyler arası uyum, toplum genelinin ilke ve değerlerinin ortak duygu ve düşüncede yaşatılmasıyla sağlanır. Çeşitli davranış ve tutumların teşvik edilmesi ya da kaçınılmasının istenmesi, toplumsal düzenin kurulumunda ve pekiştirilmesinde esastır.

Toplumsal bütünleşme ve dayanışma şiir geleneğinin merkezinde yer alırken öte taraftan bu kavramların nicelik olarak gelenekte geniş yer kaplaması örneklerle detaylı bir şekilde tasvir edilmiştir. Bu çerçevede, "Gelin canlar bir olalım", "Bir olalım, iri olalım, diri olalım" şeklinde bilinen ünlü söylemleri, kişisel maneviyatın yanı sıra toplumsal bir dayanışmanın da önemli olduğunu göstererek toplumsal bütünleşmenin temelini oluşturur. Bu "birlik, irilik, dirilik" şeklinde kavramsallaştırılabilecek ilke; bir arada yaşamanın sadece fiziksel bir yakınlık olmadığını, aynı zamanda manevî ve etik bir boyutu da olduğunu, farklı inanç, etnik köken ve çevrelerden kimselerin bir araya gelebileceğini vurgular. Aynı zamanda bu ilke, bireyin hem kendi iç dünyasıyla hem de toplumla uyumlu bir ilişki kurmasını esas alır ve sosyal dayanışmayı ve bütünleşmeyi hedefler. Esasında söz konusu söylem, inancın etik ve ahlakî yaşamı konusunda ilham kaynağı olmuş, başta inanç olmak üzere sosyo-kültürel bir dönüşüme yol açmış ve toplumsal yapıyı bütünleştirici bir güce sahip olmuştur.

Hacı Bektaş Veli'nin insan sevgisi temelli öğretisinde, farklı inançlara, kültürlere ve yaşam biçimlerine karşı hoşgörü esastır. Söz konusu öğreti, insanların bir arada, uyum ve barış içerisinde yaşamasını kolaylaştırmak, toplumsal bütünleşmeyi pekiştirmek adına büyük önem taşır. Geçmiş dönemlerin yanı sıra günümüzde de çoğulculuğun ve farklılıkların öne çıktığı bir ortamda, farklılıkların kabul edilerek bir arada yaşanabileceği bir toplumu amaçlanması açısından son derece değerli ve anlamlıdır. Onun bu vizyonu, hoşgörü, sevgi ve saygı aracılığıyla toplumsal dayanışma ve bütünleşmenin

sağlanabilmesi için bir çerçeve oluşturarak uyumu ve bütünleşmeyi destekler. Diğer yandan toplumdaki ihtiyaç sahiplerinin gereksinimlerinin karşılanması, buna bağlı olarak refah düzeyinin artması, toplumsal dayanışmanın halk tarafından benimsenmiş olmasına bağlıdır. Toplumda güven duygusunun tesis edilmesi, yardımlaşmanın bir değer olarak yaygınlaştırılması, ihtiyaç sahiplerine yardım edilmesi huzurlu bir toplum inşası için elzemdir. Dayanışma birçok sözü, anlatının alt metninde teşvik edilen bir değer olarak kendini gösterir. Kalıp davranışlar, dayanışma noktasında benzer duygu ve düşünceler içerisinde hareket edilmesini sağlayarak uyum içerisinde toplumsal bütünleşmeyi artırır.

Öğretiler, farklı etnik ve kültürel toplulukları bir araya getirerek bireyin toplumla uyumlu bir şekilde yaşamasını esas kılar. Hacı Bektaş Veli'nin kültürel mirası, günümüzde toplumsal bütünleşmenin sağlanmasında önemli bir dayanak olarak yer alır ve dayanışma ruhunu güçlendirir. Bir köprü oluşturarak toplumun daha uyumlu ve bütünleşmiş hale gelmesine yardımcı olur. Bu durum, sosyal yaşamda olumlu bir etki yaratırken toplumsal düzenin de güvencesidir. Toplumda bu kadar geniş bir etki yaratan ve farklı kesimleri bir araya getiren bu öğretiler, Hacı Bektaş Veli'yi toplumsal bütünleşme adına kilit bir figür yapmaktadır. Onun bu değerleri hem kendi döneminde hem sonrasında, toplumların daha adil, eşitlikçi ve barış içinde yaşamasını sağlayacak temel ilkeler olarak kabul edilir. Dolayısıyla Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin kültürel mirası, tarih boyunca çok sayıda insanı etkilemiştir. Söz konusu miras, önyargıların azaltılmasını, öğretilerin temsil edilmesini bir ilke şeklinde temellendirerek toplumsal yaşamda bütünleşmenin yolunu açmaktadır. Bu kapsamda Hünkâr'ın kültürel mirasında bilginin edimini ve kalıcılığını arttıran ahlakî ilkelerin niteliği ve niceliği, sorulması gereken bir diğer sorudur. Söz konusu ilkeler, öğretilerin korunmasında ve aktarılmasında önemli bir araç olarak sosyal uyumun ve toplumsal bütünleşmenin geniş bir kitleye ulaştırılmasında ve gelecek nesillere aktarılmasında esastır. İnancın ahlakî bağlamını yansıtarak derinliğini koruma konusunda ise işlevseldir.

Yüzyıllar boyunca sözlü gelenekte yer alan anlatılar, ritüeller ve özlü sözler, Hacı Bektaş Veli'nin kültürel mirası olarak toplumsal dinamiklerin sağlıklı bir şekilde çalışabilmesine katkı sağlamıştır. Anlatılarda geçmişin belirli noktalarına odaklanılarak yaşanan anın bağlanması sonucunda kültürel mirasın sosyal işlevleri ve sosyal kontrol hali artarak toplumsal dayanışma ve bütünleşmenin gelişmesi sağlanmıştır (Akin, 2018b). Açıklayıcı nitelikteki hatırlama figürleri ile iletiler, temel değerler

ve genel anlamda öğretiler aktararak toplumsal bütünleşmeye yönelik araçsallık oluşturulmuştur. Hikmetlerinin bir göstergesi olarak Hünkâr'ın özlü sözleri, onun felsefesinin yalın ama derin bir şekilde ifadesidir. Bu özlü sözler, insanlara ahlakî ve manevî yönden rehberlik etmek, onları doğru yola sevk etmek için kullanılır. Takipçilerine rehberlik eden Hünkâr'ın özlü sözleri, kullandığı dilin gücünü ve etkili iletişim kanallarını sunması açısından bilgeliliğinin göstergesi olmuştur. Temelde, dilin estetik ve ritmik niteliklerinden de yararlanılarak oluşturulan özlü sözleri; metaforlar, simgelerle anlam dünyası ve kısa, akılda kalıcı yapısıyla özünde taşıdığı bilgeliliği öğütlerle aşlar. Felsefî sorgulamaları ve öz bir şekilde değerlerin aktarımını ortaya koyması bakımından işlevselliğiyle ön plana çıkan özlü sözleri, yoğun duygusal etki yaratan evrensel temalar çerçevesinde içselleştirilen kültürel verimlerdir.

Derin bir bakış açısı sunan özlü sözleri, dayanışma ve bütünleşme çerçevesinde etkili araçlar olarak dikkat çeker. Özlü sözlerin etkinliği ve önemi, taşıdığı niteliklerle coğrafyaları aşabilmesi, sade ve öz aktarımının yanı sıra değer yargılarını yansıtarak derin düşüncelerin ifadesi olması temeline gerçekleşir. Sosyal çevrede ve inanç odağında bir dayanışma ve bütünleşmeye öncülük eden her bir özlü sözün temelde insan hakları, eşitlik, barış, kardeşlik ve sevgi üzerine kurulu olduğu görülür. Öğretileri, hoşgörüyü teşvik ederek toplumsal bütünleşme için bir model olup insanların birbirlerine olan saygısını ve anlayışını artırarak farklı düşünce ve yaşam biçimlerine sahip insanlar arasındaki iş birliğini kolaylaştırmıştır. Hünkâr'ın söylemleri ve anlatıları, kitleler arasında farklı topluluklar ve sosyal gruplar arasında bir 'köprü' işlevi görerek toplumsal birlikteliği ve kültürel değerleri yansıtmaktadır. Hünkâr'ın felsefesinde bireysel ve toplumsal huzur arasında ilişki kurularak bireylerin birbirlerine destek olmalarının toplumun bütün olarak gelişmesi için toplumsal bir sorumluluk olduğu aktarılır.

Evrensel ahlak ilkeleri ve temel değerler, Hünkâr'ın kültürel mirasının kodlarına işlemiştir. Geleceğin sağlıklı bir şekilde oluşturabilmesi, toplumsal dayanışma ve bütünleşmenin sağlanabilmesi için Hünkâr'ın kültürel mirasının gelecek kuşaklara aktarılması gerekmektedir. Ocaklar, tekkeler, dergahlar, bu öğretilerin yayılmasında ve nesilden nesile aktarılmasında etkili olmuşlardır. Onun öğretileri, kutuplaşmaların azaltılmasında yer edinen, sosyal uyumu destekleyen toplumsal bütünleşme için etkili, kapsayıcı ve zaman üstü bir model sunduğundan evrensel olarak tüm toplumlar için geçerlidir. Bu tür bir toplumsal bütünleşmeyi teşvik eden öğretiler, ulusal ve

uluslararası düzeyde iletişim kanallarının niceliği ve niteliği sebebiyle ayrışmanın nispeten daha yoğun olduğu modern zamanlarda daha da önem kazanmaktadır. Toplumsal dayanışmaya engel olan toplumsal aksaklıklar ve çarpıklıklar dolaylı olarak eleştirilir (Akin, 2021a). Halk yaşamının her alanıyla ilgili sorgulayıcı bir bakışla mevcut toplumsal yapıya sosyal ilişkilere sosyo-ekonomik yapıya, inanç yapısına ve değer sistemine aykırı unsurların ortadan kaldırılması teşvik edilir. Temsilcisi olduğu değerler çerçevesinde eşitsizlik, adaletsizlik, haksızlık vurgusuyla toplumsal sisteme karşı eleştirel tavır gerçekleştirilir. Temel değerlerin kaybolduğu eleştirisiyle dinî bir hassasiyet sonucunda sosyal yapıdaki sorunların ortadan kaldırılması ve sosyal bütünleşmenin sağlanması amaçlanır.

Alevi-Bektaşî topluluklarının kültürel miras çerçevesinde davranış ve tutumlarını sürekli kontrol edici bir tavırla düzenlenmesi ve toplumsal ilişkilerde çizgilerin belirlenmesi, toplumsal yaşamdaki düzenin en önemli belirleyicisi ve dayanışma halinin yegâne göstergesidir. Hacı Bektaş Veli'nin kültürel mirasındaki normlar, sapma ve uyma davranışlarının belirleyicileri olan, toplumda düzenin yerleşmesini sağlayan inanç dairesindeki ilkelerdir. Bir otorite olan Hünkâr'ın kültürel mirasıyla dayanışma ruhu ve toplumsal bütünleşme pekiştirilmiş olur. Dayanışmanın oluşturularak sorunların çözümü, aidiyeti güçlendirerek bütünleşmeyi sağlar. Böylece toplumsal yapının çözülmesi engellenir. Hünkâr'ın kültürel mirasının meşruiyetinde, sosyal ilişkiler düzenlendiğinden mirasa aykırı bir davranış örüntüsü terk edilir. Nihayetinde Hünkâr'ın kültürel mirası, toplumsal bütünleşme hedefinde teşvik edici veya caydırıcı şekilde çalışır. İnsanın akıl, bilim ve erdem ışığıyla aydınlandığını aktaran Hünkâr Hacı Bektaş Veli, teşvik edici şekilde bu vasıflarla birliğe davet eder. Toplumsal barışın korunması, ulusal birliğin zedelenmemesi bağlamında birlik bilinci, Hünkâr'ın temas ettiği önemli noktalar. Hünkâr'ın kültürel mirasını oluşturan tarihi çok eskilere giden sevgi, hoşgörü, kardeşlik ve barışa dayalı kültürel zenginliklerin korunarak kayıt altına alınması ve bilinçli bir eylem olarak sonraki kuşaklara aktarılması, kültürel öğelerin toplumsal yarara dönük iletilerle kalıcı olmasını sağlar. Öğretisinin arka planında yer alan bir olma düşüncesi, inanç sahiplerinin bir araya gelerek kalplerinin bir bütün olarak attığında her bir talibin davranışı bir diğer kişinin kontrolünde olacağından yoğun bir dayanışma halini mümkün kılar.

Hacı Bektaş Veli'nin kültürel mirasında kuşaktan kuşağa aktararak gelen inanç kodları, taliplerin birbirlerine karşı sergiledikleri davranış ve tutumlarla somutlaşarak

toplumsal dayanışmayı oluşturur. İnanç sahipleri arasındaki ilişki ağlarının sağlam bir zeminde varlığı toplumsal bütünleşmeyle etkileşimli bir şekilde gerçekleşerek hayatî bir önem arz eder. Hünkâr'ın aktardığı ahlakî ilkeler, kimliğin şekillenmesine ve temellendirilmesine yardımcı olur. Hacı Bektaş Veli'nin öğretileri, tasavvufî özü ve evrensel ilkeleri sayesinde toplumda her türlü kutuplaşmanın azaltılmasına ve bütünleşmenin sağlanmasına katkıda bulunur. Onun öğretisi, farklı etnik, kültürel ve dinî grupların bir araya gelmesini ve huzur içinde yaşamasını hedefler. İnsanların birbirlerine karşı anlayışlı olmalarını vurgular, bu sayede sosyal ve politik ayrışmalar azaltılarak bütünleşme sağlanır. Hünkâr'ın kültürel mirasında özendirici ve teşvik edici iletileri, dayanışmayı ve bütünleşmeyi sağlayarak sorunların çözümü için oradadır ve toplumsal kurumlardan başlayarak sosyal örgütleri ve son olarak bireyler arasındaki ilişkileri düzenler. Bu sebeple mirasının temelinde, tasavvufunun zenginliklerini ve derinliklerini yansıtan, sevgi, barış, hoşgörü, adalet ve eşitlik gibi değerlerle insanların kendi iç dünyasıyla bağlantı kurmasını, içsel arayışı ve insanın kendi özüyle, birbirleriyle, doğayla ve evrenle barış içinde yaşamaları gerektiğine dayanan felsefesi ve öğretileri günümüzde de hâlâ etkisini sürdürmekte dolayısıyla kültürel mirası sadece bir döneme ya da coğrafyaya özgü olmaktan çıkmış, her dönemde ve her coğrafyada geçerliliğini koruyan evrensel ilkeler olarak sadece Anadolu'da değil, aynı zamanda dünya genelinde de canlılığını korumakta ve saygınlığı günümüzde devam etmektedir. Evrensel bir hikmet ve bilgelik sunan kültürel mirası; anlatı, ritüel, müzik vb. formlarda inanç dairesindeki kimselerce "yol" olarak sürdürüldükçe inanç sisteminin ve halk felsefesinin temel taşlarından biri olmaya devam etmekte ve bu sayede toplumsal dayanışmanın ve bütünleşmenin çeşitli derecelerde varlığı söz konusu olmaktadır. Taliplerin bu nitelikleri yerine getirmeleri halinde daha üst bir dairede, daha yoğun bir kültürel mirasla donanmalarına imkân tanır.

Hacı Bektaş Veli'nin hayat felsefesi, birçok insanın etik ve ahlakî yönünü şekillendirmiş, kitleleri dönüştürmüş, insanların birbirleriyle ve doğayla barış içinde yaşamaları gerektiği esasına dayanmıştır. Öğretisinde inanç odaklı ilmî bilgi; dürüstlük, adalet, hoşgörü, sevgi vb. evrensel ahlakî değerler çerçevesinde zihinlerin açılması, aydınlatılması, insanî değerlerin aşılması, yayılması aktarılır. Özünde ise insanlık erdemlerinin öğrenilmesiyle ilgilidir. Hünkâr, kişilerin düşünce dünyasını geliştirmeyi, kendilerini tanımayı, düşünsel ve toplumsal konularda manevî değerlerle donatmayı, öğretisinin temelini oluşturan "insan-ı kâmil" anlayışıyla ruhsal ve ahlakî gelişimi hedefleyerek toplumsal dayanışmayı ve bütünleşmeyi vurgulamıştır.

Hakk'a teslimiyetin, kendini bilmenin, sorumluluk bilincinin, samimiyetin, sevginin, hoşgörünün, çalışmanın, paylaşmanın, birlik ve beraberliğin, bütün yaratılmışlara aynı nazarla bakmanın erdemlerini bizzat yaşayarak aktarmış, böylece kişiler ve halk kitleleri arasında bütünleşme sağlamıştır.

Hacı Bektaş Veli'nin toplumsal bütünleşmede karakteristik bir figür olması, temsilcisi olduğu değerler, onun kutlu rehberliği ve inanç içerisinde onunla mücessem hale gelmiş ilkeler çerçevesinde şekillenmiştir. Toplumsal bütünleşme iletilerinin bilişsel ve duygusal boyutları, geçmiş-şimdi-gelecek arasında köprü kurar. Diğer yandan, kutlu şahsiyetin temsilcisi olduğu değerlerle birlikte hoşgörüyü ve çoğulculuğa dayanan öğretisi ile Anadolu coğrafyasında birleştirici etkiye sahip bir gönül eridir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde detaylı olarak aktarılan Alevi-Bektaşî sazın ve sözün sultanlarının şiirleri, Hacı Bektaş Veli'nin Türkistan'da yaktığı, birlik, barış, insan sevgisi çırağının Anadolu ve Balkanlar başta olmak üzere yakın coğrafyalara taşınan ve buralarda asırlarca canlı kalan mirasının üzerinde şekillenir. Bir rol model ve karizmatik inanç önderi, mutasavvıf ve âlim olmasının yanında döneminin ve mirası ile günümüzün önemli bir düşünürü olan Hünkâr, "Serçeşme" olarak kabul edilerek Orta Asya'dan Balkanlara kadar çok geniş coğrafyada varlığını sürdüren ancak yoğun bir biçimde Anadolu topraklarında yaşayan kültürel mirasında yer verdiği insan sevgisi, saygı, sevgi, hoşgörü, adalet gibi evrensel niteliği olan değerler, gönül eğitiminde esastır (Artan, 2023; Akça Fişenk, 2023).

Alevi-Bektaşî Şiir Geleneğinde Toplumsal Bütünleşme

Alevi-Bektaşî şiir geleneğinde toplumsal bütünleşmeye dair vurgular, kültürel süreklilik içerisinde şiir geleneğine kaynaklık etmeye, tutum ve davranışları şekillendirmeye ve halk yaşamına yansımaya devam etmiştir. Bu çerçevede şiir geleneği, inanç içerisinde bir toplumsal dayanışma ve bütünleşme unsuru olarak kabul görülebilecek kolektif değerler sisteminin inşasıdır. Alevi-Bektaşî sazın ve sözün sultanlarının toplumsal bütünleşme bağlamındaki şiirlerinde, müziğin işlevselliğine bağlı olarak (Akin, 2020b) aşığın dünya görüşünden hareketle anlam ve yorum süreci, toplumsal bütünleşme vurguları ile gerçekleşir. Zikredilen inanç önderlerinin şahsiyetlerine dikkat çekilerek bütünleşme amaçlanır. Bütünleşmeye dönük insani ilişkilerin altı çizilerek sosyo-kültürel değerlerin önemi aktarılır ve manevî-ahlakî yaklaşımının önemi gözler önüne serilir. Bu kapsamda şiir geleneği canlı tutularak,

deyişler Cemlerde okunarak söz konusu toplumsal yapı düzenlenir. Bu duygu ve düşünce durumlarının da edebi türlerle aktarılması halkbilimsel açıdan bakıldığında folklorun işlevlerinden olan birleştirici ve bütünleyici işlevinin sağlandığını ispatlar niteliktedir (Bascom, 1954: 333-349). Alevi-Bektaşî şairleri sanatlarında toplumsal hassasiyeti barındırarak toplumsal bütünleşmeye yönelik kültürel temalara yer verirler. Gelenek içerisinde şiirler yazan ozanların şiirleri de bu bağlamda incelenmeye oldukça uygun verimlerdir. Nihayetinde ozanlar, kişinin bireysel yönünü oluşturan inanç dünyasının yanı sıra şiirlerinin önemli bir bölümünde de halk yaşamını ve sosyal yönünü ele alarak geleneğin icracısı ve devamcısı rolünde, toplumsal bütünleşmeye katkı sunarlar.

Alevi-Bektaşî şiir geleneğinde şiirler yazan ozanların verimleri dönemin edebiyatı ve kültürü arasındaki ilişkiyi de açıklama noktasında önemlidir. Nihayetinde şairler, kişinin bireysel yönünü oluşturan inanç dünyasının yanı sıra şiirlerinin önemli bir bölümünde de toplumsal bütünleşmeyi, halk yaşamını ve sosyal yönünü ele alarak aşıklık geleneğinin icracısı ve devamcısı rolündedir. Toplumsal eğitim ve bilinç, bütünleşme unsurlarından en önde gelenlerindedir. Bu kapsamdaki şiirlerde bilgi ön plana çıkartılarak eğitici ve öğretici unsurların değeri, şiirlerde tekrar tekrar ele alınır. Miras içerisinde yer alan sırlı bilgi, bir sanat formu olarak ortaya çıkar. Alevi-Bektaşî ozanlarının dile getirdiği geleneksel bilgi üzerinden kimliğin ve belleğin inşası söz konusudur. Esasında Alevi-Bektaşî şiir geleneğinde kaleme alınan ve telli kuranda icra edilen her bir şiir (gelenek içerisindeki adlandırılmayla deyiş) "geleneğin" uygulaması (Çobanoğlu, 2011) olarak değerlendirilebilir.

Aşıklık geleneğinin canlılığının Alevi-Bektaşî toplulukları arasındaki yaygınlığının temsilcisi olan ozanların toplumsal bütünleşme yönlerinin kuvvetli olduğu dikkat çekmektedir. Sosyal eleştirilerinde halkın belleğinde yer etmiş kişi ve olaylarla ilişkiler kurularak bütünleşmeye yönelik vurgular gerçekleştirilir. İçerisinde bulunduğu toplumun sorunlarına kayıtsız kalmayan aşıkların bütünleşmeye yönelik motifleri, söz konusu unsurların vurgulanmasıyla kendini gösterir. Alevi Bektaşî şiir geleneğindeki yol ve süreğin toplumsal bütünleşme çerçevesinde kuşaklararasılığının sağlanmasında önemli bir işleve sahip olduğu görülmüştür. Esasında toplumsal bütünleşme değerlerin vurgulanması ile gerçekleşen bütüncül bir olgudur. Buna karşın çalışmada şiir örneklerinin hacmi gereği birlik, bütünlük, ayrılığın olmaması, ikiliğin olmaması gibi anahtar sözcükler tercih edilerek analizler gerçekleştirilmiştir.

ACI TANIMAM / *Dost Meryem*

Kayıp olmuş ömrümün yarısı silik,
Dağılmış renkleri alı tanımam.
Kalmamış insanlık yok olmuş birlik,
Acı söz söyleyen dili tanımam. (Akın, 2010: 122).

BİRİ HACI BEKTAŞ BİRİ ATATÜRK / *Âşık Kul Semai*

Harf devrimi kadın erkek hakları
Düşman paylaşmıştı bu toprakları
Birlik olup elde edilen hakları
Biri Hacı Bektaş biri Atatürk (Gedik, 2010: 349).

BEN PİRİMDEN DESTUR ALDIM GİDERİM / *Teslim Abdal*

Teslim Abdal eder, çekmedik darlık
Birlik nerde varsa orda olur varlık
Serime uğradı zahm ayrılık
Hak becere artık benim işimi (Özmen, 2002: 153).

Ali Özsoy Dede

Birlik olup çalışalım
Bir toprakta barışalım
Bir ağızdan konuşalım
şaşmayalım şaşmayalım (Özmen, 1998d: 124).

Âşık Ali Cemal (Tuncelili Dertli Cemo)

Birlik ile buluşalım
Engelleri hep aşalım
Mutluluğa çalışalım
Yarışalım bu bayramda (Fındık, 2005: 588).

GEL BİRLİK KAVLINE GİRELİM KARDAŞ / *Âşık Veyse Şatiroğlu*

İtimat edersen benim sözüme
Gel birlik kavline girelim kardaş
Birlik çok tatlıdır benzer üzüme
İçip şerbetini duralım kardaş (Oğuzcan, 1991: 59).

OKUL — II — / *Âşık Veysel Şatıroğlu*

Okuldadır cümle varlık
Hiçbir türlü çekmen darlık
Okuldadır dirlik birlik
Birlik yurdun ihyasıdır (Oğuzcan, 1991: 187).

HEPİMİZ BU YURDUN EVLATLARIYIZ / *Âşık Veysel Şatıroğlu*

Birleşiriz bir bayrağın altında
Biz Türklerin İkilik yok aklında
Yanar tutuşuruz vatan aşkında
Hepimiz bu yurdun evlâtlarıyız (Oğuzcan, 1991: 163).

Ali Özsoy Dede

Amerika cinimacın düpedüz
Rusya Fransa Araplar ve biz
Hep bir millet değilmiyiz ademiz
İkiligi çözer birlik kuranım (Özmen, 1998d: 123).

Âşık Melüli

Sen ben davasından geçen
Hakikat sofrasını açan
Birlik konup birlik göçen
Yoldaş bulana ne mutlu (Özmen, 1998d: 235).

DEME ELLERE ELLERE / *Âşık Kul Semai*

Gel birliğe verelim hız
Birbirimiz sevelim biz
Türkiye'm el değmedik kız
Sarma ellere ellere (Gedik, 2010: 296).

Âşık Veysel

Veysel sapma sağa sola
Sen Allah'tan birlik dile
İkilikten gelir bela
Dava insanlık davası. (Özmen, 1998d: 259).

Aşık Hüseyin Kaçıran

Eğer seviyorsan bu yüce dini
Bırakın kusuru, kibiri, kini
İkilik kış gibi üşütür seni
Birlik bahar olur yazın içinde (Özmen, 1998d: 374).

Adil Ali Atalay

Haset ile birlik olma
Cevherini taşa çalma
Bilmezlerle sakın durma
Görsen bile kör ederler. (Özmen, 1998d: 397).

KONYA'DA / *Aşık Meydani*

Bazı zaman coştuk, bazı çağladık,
Bazı kere güldük, bazı ağladık.
Birlik beraberlik burda sağladık.
Manevî varlıktan dolduk Konya'da. (Özmen, 1998d: 584).

BİZ DESEK / *Nizami Nefesi*

İnsanlar birlik olur
Yaşamda dirlik olur
Benlik kafirlik olur
Ben yerine biz desek (Özmen, 1998d: 625).

EKER GİDERDİM / *Aşık İbreti*

Bir olurdu fakir zengin her zaman
Bütün insanlara olurdu derman
Ne gavur kalırdı nede müslüman
Hepsini bir yola çeker giderdim (Özmen, 1998d: 205).

OLUR / *Musa Merdanoglu*

Ben iyiyim, sensin kötü, denmese,
Vicdanlar sızlansa haklar yenmese.
Amca dayı kayırmalar dönme,
Ne ayıran olur, ne bölen olur. (Özmen, 1998d: 478).

Mihneti

Yeme kul hakkını ateştir, hardır
Ayrıma milleti hepisi birdir
Kötünün yanında iyi de vardır
Enine boyuna ölçüp biçersen (Özmen, 1998d: 463).

Hüseyin Fevzi

Zemâne halkının vasfın edeyim
Acep nice olur hâlimiz bizim
Dağıldı meclisler nere gideyim
Bitmiyor kavgamız kal'imiz bizim (Özmen, 1998d: 64).

ÖZÜ YOKTUR / *Ayhani*

Güneş ona güldü geçti
Maymun hayvan güller açtı
Hayli sonra insanlaştı
Türkü Kürdü Lazı yoktu (Özmen, 1998d: 213).

SOKAR HA SOKAR / *Ayhani*

Dostluklar dünyada baki kalsaydı
İyilik her yana hakim olsaydı
Şu Napolyon var ya olmaz olsaydı
Ayhani canından bıkar mı bıkar (Özmen, 1998d: 214)

Şinasi Koç

Din'de ne mezhep var ne de tarikat
Bunlar nerden çıktı söyle a canım
Ala yolumuzu ettiler berbat
Sen ben davaları nedir, a canım (Özmen, 1998d: 270).

HESAP SORULMALIDIR / *Miktat Güler Dede*

İkilikte değil birliğe varmak
Gerçek yollar artık bilinmekdir
Zalimin, münkirin ettiğine bak
Zalimlerden hesap sorulmalıdır (Özmen, 1998d: 283).

Halil Kargın

Aşkların sazı ile
Hoş söyleyen sözü ile
Oğlu ile kızı ile
Bir olalım gelin kardeş (Özmen, 1998d: 285).

Âşık Daimi

Kötülüktür, tembelliğin havası,
Neymiş ki şu senlik-benlik davası?
Âşıkların sözü, gönül devası,
Sorun, çalışalım bir Allah için. (Özmen, 1998d: 454).

KARDAŞ / Adil Çiçek

Dünyada İlk İnsan Adem diyorlar,
İrk ayrımı nerden geldi sor kardeş!
Bizi böyle parçalayıp yiyorlar,
Bunların da bir sebebi var kardeş! (Özmen, 1998d: 553).

Aşık İsmail Nar

Şu güzel dünyada yaşamak için
İnsanca el ele vermemiz gerek
Senlik, benlik nedir, bilemiyorum
Kendi kendimize sormamız gerek (Özmen, 1998d: 599).

Esrari Baba

Esrarî kısıdan bir nefes estim
İnsan birliğidir emelim kastım
Dünya servetinden İlgimi kestim
Sevgiyi ekelim, biçelim dilber (Özmen, 1998d: 623).

Razi

Râzî kaldır gıll u gışı aradan
Bilür her hâlimiz yoktan vâr eden
İkilik perdesi kalksa aradan
Ne sizlerde siz var ne bizde biz var (Özmen, 1998d: 707).

DELİ GÖNÜL / Âşık Sefil Turabi

Gel kendini ucuz satma
Vatandaşı İki tutma
Torpil yapma haram yutma
Kendine gel deli gönül (Gedik, 2010: 51).

GEREKTİR BİZE / Âşık Deli Cemal

Âdem değil midir bizim babamız
Havva' dan gelmez mi ortak anamız
Türk Kürt Sünni Alevi ne davamız
Böyle bir Türkiye gerektir bize (Gedik, 2010: 62)

HAKKIN BİRLİĞİDİR / Hüseyin Gündoğdu

Gel kardeşim bir olalım
Birlik Hakkın birliğidir
Yek vücut bir can olalım
Birlik Hakkın birliğidir (Gedik, 2010: 109).

Şah Sultan (Sultan Hatın)

Şerh edip Kuran'ın manasın seçen
İkiliği atıp birliğe geçen
Tavus kuşlarıyla seyrana çıkan
Bin çerağın söyle sırdır efendim (Özmen, 1998ç: 43).

Kaygusuz Abdal

Yır ü gök hazine içinde sır idi
İkilik yoğ idi hemân bir idi (Özmen, 1998a: 242).

Mihribi (İbrahim Baba)

El ele tutuşup gidelim kardeş
Muhammed-Ali'nin yoludur bu yol
Cümlemiz bir vücut olalım kardeş
Muhammed-Ali'nin yoludur bu yol (Özmen, 1998ç: 547).

Noksani (İsmail)

Arılara bakup ibret alsana
Her çiçeğin hâmin hâsın bilsene
İkilikten geçip biri bulsana
Birlikten geçersen şaşarsın bir gün (Özmen, 1998c: 234).

Hatayi (Şah İsmail)

Sevdiğimiz bizim anlar da bilsün
İnsaf ehli olan insafa gelsün
Bir olsun birlik olsun dirlik olsun
Biz gittiğimizden ayrılmayalım (Özmen, 1998b: 156).

Toplumsal bütünleşme, sosyal kontrolün hâkim olduğu dirlik düzen kavramıyla yakından ilişkilidir. Bu bağlamda, toplumsal bütünleşme, bireylerin ve grupların ortak normlar, değerler ve inançlar etrafında bir araya gelmesiyle sağlanır. Sosyal kontrol mekanizmaları, toplumsal normların ve değerlerin korunmasına yardımcı olarak, bireylerin sosyal uyumunu ve toplumsal düzeni destekler. Dirlik ve düzen; toplumun istikrarını, sürekliliğini sağlamak amacıyla, bu sosyal kontrol mekanizmalarının etkin bir şekilde işlemesiyle mümkün olur. Bu ilişki, toplumsal yapının hem bireysel hem de kolektif düzeyde uyumlu ve işlevsel olmasını sağlayarak sosyal adalet ve eşitliğin tesis edilmesinde kritik bir rol oynar. Sonuç olarak, sosyal kontrol ve toplumsal bütünleşme arasındaki bu sıkı ilişki, toplumun genel refahı ve sürdürülebilirliği açısından büyük bir önem taşımaktadır.

Yunus Emre

Halk içinde dirlik düzen
Dört kitabı doğru yazan
Ak üstüne kara dizen
Ol yazdığı Kur'an benim (Özmen, 1998a: 113).

Râzî

Râzî kaldır gıll u gıştı aradan
Bilür her hâlimiz yoktan vâ' eden
İkilik perdesi kalksa aradan
Ne sizlerde siz var ne bizde biz var (Ergün, 1944c: 417).

BAKAR / Hasan Fehmi Arısoy (Kusurî)

KUSURÎ topluluk yaratır neler
Birlik her bir gücü yener örseler
Dağları devirir kayalar deler
Çelik bilek güçlü bir ele bakar (Arısoy, 2013: 112).

Orhan Seyfi Şirin

Omuz omuz a gardaş
Omuz omuz a yoldaş
Bektaşi, zeybek, dadaş
Canlar omuz omuz a (Uysal, 2005: 552).

SULTAN ŞÜCAADDİN / Fahrettin Demirtaş

Yoktur kimse ile davalı işi
Toplumunu birliğe çağırın kişi
Sözünde özünü bildiren kişi
Ceddim Sultan Şücaaddin Veli'dir (Demirtaş, 2006: 288).

BAYRAĞIMA KURBAN OLAM / Ali Şih Metin Dede

Türkler Kürtler kardeşdir.
Aynı yurttan vatandaşdır.
Cehaletin sonu boştur.
Bayrağıma kurban olam (Metin, 2007: 268).

Toplumsal bütünleşme, ikiliğin ortadan kalkması ile mümkündür. Bu bağlamda, toplumsal bütünleşmenin sağlanabilmesi için toplum içindeki çeşitli gruplar ve bireyler arasındaki kutuplaşma, ötekileştirme ve ayrımcılık gibi unsurların ortadan kaldırılması gerekmektedir. Sosyolojik literatürde, toplumsal ikilikler—örneğin sınıfsal, etnik, dini ve kültürel farklılıklar—toplumun içsel uyumunu tehdit eden başlıca etkenler olarak görülmektedir. Bu ikiliklerin aşılması, toplumun farklı kesimlerinin ortak değerler ve normlar etrafında birleşmesi ve karşılıklı anlayış, saygı ve işbirliği temelinde bir araya gelmesiyle mümkündür. Bu doğrultuda, sosyal politikalar ve eğitim programları gibi mekanizmalar, toplumsal bütünleşmeyi teşvik edecek şekilde yapılandırılmalı ve toplumsal eşitliği arttırmaya yönelik çabalar sürekli olarak desteklenmelidir. Böylece,

toplumsal bütünleşmenin sağlanması, sadece bireysel ve grup düzeyinde değil, aynı zamanda ulusal ve küresel düzeyde de barış ve istikrarın korunmasına önemli katkılar sağlayacaktır.

SEVGİ, DOSTLUK, KARDEŞLİK / *Yoksul Derviş (Şemsettin Kubat)*

Yıldızlar oynaşır mehtabımızda
Gül yüzüm incinme hitabımızda
İkilik sözü yok kitabımızda
Birlik kapısından girenler gelsin (Kubat, 2007: 216)

İKİLİK KALKSIN ARTIK / *Adil Ali Atalay (Vaktidolu)*

Gaflet uykusuna yattık adım atalım artık
Ay gezildi keşfedildi Merhe varalım artık
Sömürüpte gidiyorlar biz uyanalım artık
Son verelim ayrılığa zulmetten bıktık artık
Gelin dostlar birleşelim ikilik kalsın artık (Atalay, 1997: 93)

İKİLİK ARADAN SÜRÜLMELİDİR / *Âşık İbreti*

Birlik, beraberlik var olmak gerek
Sözde, düşüncede hür olmak gerek
İnsan sevgisiyle dolmalı yürek
İkilik aradan sürülmelidir (Atalay, 1996: 140).

DÜŞÜN İNSANOĞLU DÜŞÜN / *Adil Ali Atalay*

Dostlar bak su engin akar
İkilik bağrımı yakar
Dedi kodu kötü kokar
Düşün insanoğlu düşün (Atalay, 1975: 81)

Muhlis Akarsu

Yollarımız İkilikle barışmaz
İnsanların inancına karışmaz
Benlik yoktur kimse ile yarışmaz
İnsan hakkı nerde ise ordayız (Özmen, 1998d: 561).

SAKIN / Kevser Ezgili

Bir insan sevgisiz yaşar mı söyle?
Bir yaprak misali kurur hep öyle,
Eğer insan isen merhamet eyle,
Sen de sev ikilik yaratma sakın (Taşlıova, 2008: 239)

KURAN'IMIZ BİR / Âşık Kul Semai

Canım kardeş birlik beraber olalım
Allah'ımız birdir Kuran'ımız bir
İslam âleminde ikilik olmaz
Allah'ımız birdir Kuran'ımız bir (Gedik, 2010: 450).

SEVDA BİRKAÇ OLMAZ SERDE BİR YETER / Teslim Abdal

İkilikten geçip birliğe karış,
Talip bir, tarık bir, pir de bir yeter
Gel beratın dost et, hizmete karış
Sevda birkaç olmaz serde bir yeter. (Özmen, 2002: 178).

SEN LİK BEN LİK NEDİR BIRAK / Âşık Veysel Şatıroğlu

Veysel sapma sağa
Sen Allah 'tan birlik dile
İkilikten gelir belâ
Dâva insanlık dâvası (Oğuzcan, 1991: 58).

Ali Özsoy Dede

Senlik benlik aramızdan kalkarsa
Bu ikilik insanlardan çıkarsa
Nurcular da bu dünyadan giderse
Gerginlikle kavga döğüş yok olur (Özmen, 1998d: 123).

Garip Bektaş

Yıllarca uğraştım devr-i âlemde
Zalim ikiliği kaldıramadım
Hedef aldım bir domuzu vurmaya
Tutmadı nişanım öldüremedim (Özmen, 1998d: 563).

Mahzuni Şerif

Aktı kanım ılık ılık
Biz yalancı kör değılik
Aradan kalksa ikilik
Bayram olur seyran olur. (Özmen, 1998d: 507).

Mihri Dede

İkilik kinini içinden atıp
Özde ben bir insan olmaya geldim
Taht kuralın ariflerin gönlünde
Sözde ben bir insan olmağa geldim
(Serimi meydana koymağa geldim) (Özmen, 1998d: 349).

Otman Gündoğdu

Şaşar ikilikte kalan, Gönül evi olur talan
Bu dünyanın sonu yalan, Birlik Hakkın birliğidir (Özmen, 1998d: 445).

HOCAM TESLİM ABDAL / *Teslim Abdal*

Bize bir sayı ver dirlik günüdür
Olmasın ikilik birlik günüdür
Aman imam Hüseyin erlik günüdür
Hocam Teslim Abdal dedem sen yetiş (Özmen, 2002: 239).

Toplumsal dayanışma ve bütünleşmeye yönelik bir diğer ilke eşitlik ilkesidir. Hünkâr, toplumun tüm kesimlerinin eşit olduğunu savunmuş, cinsiyet, etnik köken veya sosyo-ekonomik durum fark etmeksizin herkesin aynı saygıyı görmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bütün bu sebeplerden dolayı cinsiyet eşitliğine dair iletileri ve farklı etnik-dinî grupların bir arada, barış içinde yaşamasını destekleyen öğretileri çerçevesinde Hacı Bektaş Veli, Anadolu'da hoşgörü ve birlikte yaşama kültürünün temsilcisi olarak kabul edilmiştir. Adalet değerinden beslenen toplumsal bütünleşme, mülkün ve medeniyetin temeli; istikrarın ve huzurun kaynağıdır (Kaya, 2021: 522). Siyaset felsefesi açısından ise toplumsal bütünleşme bağlamında eşitlik, devlet kaynaklarına eşit erişimi ve eşit vatandaşlığı esas alır.

Âşık Ali Cemal (Tuncelili Dertli Cemo)

Hayatın baharı yazı gelecek
Keder dolu yüzler gözler gülecek
Yaşamda eşitlik hakkı olacak
Bir barış gelecek gelmek üzere (Fındık, 2005: 588)

Âşık Garip Bektaş

Bir gün benim Mehdi dedem gelecek
Zalimleri birer birer bulacak
Haksızdan, haklının hakkını alacak
Eşitlik, kardeşlik o zaman olur (Boztemir, 2013: 57).

ATATÜRK / Cemal Demirelli (Âşık Hakiroğlu)

Kim sevmez Hünkâr'ı özü paklan
Birlik ile var yokları
Eşitlik simgesi kadın haklan
Veren Hacı Bektaş, Kemal Atatürk (Gedik, 2010: 93).

Kardeşlik kavramı altında toplumsal bütünleşmenin ele alındığı görülmektedir. Kardeşlik, edebi eserlerde ve özellikle şiirlerde sıkça dile getirilen bir söylem olarak, barış kültürünün sözü'nün eseri olduğunu kanıtlar niteliktedir. Bu bağlamda, kardeşlik temasının vurgulandığı şiirler, toplumsal dayanışmanın ve birlikteliğin önemini pekiştirmektedir. Kardeşlik ortamının oluşmasını sağlayan her bir iletişim ögesi, düşünceye, ifadeye ve duyarlılığa yeni bir yönelim kazandırarak benzersiz bir söylem tarzının ortaya çıkmasını sağlar. Böylece, kardeşlik teması, sadece bireyler arası ilişkilerin güçlendirilmesine katkıda bulunmakla kalmaz, aynı zamanda toplumun genelinde barış ve huzurun tesis edilmesine de önemli bir zemin hazırlar. Bu çerçevede, kardeşlik kavramı, sosyal bilimler literatüründe toplumsal bütünleşmenin anahtar unsurlarından biri olarak değerlendirilmekte ve bu konudaki akademik çalışmaların merkezinde yer almaktadır. Dolayısıyla, kardeşlik söyleminin edebi ve sosyal bağlamdaki işlevi, toplumsal yapıların daha dayanıklı ve uyumlu hale gelmesinde kritik bir rol oynamaktadır.

Halil Öztoprak

Hep birlikte kardeş kardeş çalışsak
Kazandığımızı akça bölüşsek
Kaim bir dostluğa artık alışsak
Bu dünya sana da bana da yeter (Özmen, 1998d: 225).

İNSANLAR / Arap Demir

Ta Adem'den beri geldik
Bir kardeşdir tüm insanlar
Muhammed'i rehber bildik
Bir kardeşdir tüm insanlar (Taşlıova, 2008: 474)

Hasan Çağlar

Ellerin boş gitme gerçek yurduna
Düşmana aldanıp düşme ardına
Ara bul kardeş ol dostun merdine
Muhabbet katarın yık pazarına (Özmen, 1998d: 107).

Aşık Çırakman

İyi insan olmak herşeyin başı
Kardeş biliyoruz her vatandaşı
Anmak için bugün Hacı Bektaşlı
Bugün bize hoşgeldiniz erenler (Özmen, 1998d: 311).

Harabi

Varlık deryasına daldım ey kardeş
Kardaşlıkta birlik dirlik İsterler
Benlik davasından geç yavaş yavaş
Muhiplikte birlik dirlik isterler (Özmen, 1998ç: 535).

KÜSÜYORUM / Halil Kaymak (Kaymak, Balkaymak)

İnsanlar mı azdı dünya değişti?
Bu yanlış gidişe küsüyorum ben.
Kardeş kardeş ile arayış açtı,
Dost olandan ümit kesiyorum ben (Taşlıova, 2008:145)

GİDELİM / Adil Ali Atalay (Vaktidolu)

Köylüye dediler dinin gidiyor,
Zengine dediler malın gidiyor,
Bu sözler kardeşi düşman ediyor,
Öz düşmanı bulup, sürüp gidelim (Atalay, 1997: 129).

Nimri Dede

Bütün millet birlik kurup birlikte metin olsun
Yoksa birbirin ısıran vahşi hayvan istemem (Buran, 2006: 47)

Nimri Dede

İnsanlıkta ayrı gayrı bilmeyiz
Bu amacı kalbimizden silmeyiz
Halka hizmet eylemeden ölmeyiz
Böyle doğduk, böyle ölür gideriz (Buran, 2006: 41)

BÖYLE MİDİR TÜRKLÜK, ATATÜRKÇÜLÜK? / Adil Ali Atalay (Vaktidolu)

Senlik=benlik dâvasıdır başladı
Bütün dünya kamuoyu taşladı
Böyle nâdir birlik=beraberçilik?
Hükümet yok amma, kavga başladı (Atalay, 1975: 33)

Toplumsal bütünleşme, bazı durumlarda ordu veya askeri kurumlar ile ilişkilendirilir. Literatürde, ordunun toplumsal bütünleşmeye hizmet ettiği ve kazandığı zaferlerin bu sürece katkı sağladığı sıkça vurgulanır. Militarist vurguların geniş bir çeşitlilik ve nitelik içinde gerçekleştirildiği durumlarda, birlik ve dayanışma duygusu ortaya konulur. Ordunun toplumsal bütünleşmeye olan katkıları, sadece askeri zaferlerle sınırlı kalmayıp aynı zamanda toplumun değerlerine ve kimliğine yapılan vurgularla da ilişkilendirilebilir. Bu bağlamda, ordunun simgelediği güç ve dayanışma duygusu, toplumun geçmişten geleceğe uzanan duygusal bağlarını güçlendirerek bir tür köprü vazifesi görebilir. Bu militarist vurguların toplumsal bütünleşme üzerindeki etkileri ve sonuçları, bütüncül bir bakış açısıyla incelenmeye değer bir konudur.

KURTULUŞ DESTANI / Adil Ali Atalay (Vaktidolu)

Cümle başarıyı birlikte bulduk
Harp değil mazlumun hakkını aldık
Sulhu ışık gibi cihana yaydık,
Yurtta, Cihanda sulh ilân olmuştu (Atalay, 1997: 186)

ORDUM / Metini-Ali Metin

Türk ordusu taviz vermez
Din mezhep ırk ayırmaz
Türkiye’me düşman koymaz
Ordumu çok seviyorum (Kaya, 2002: 211)

KURTULUŞ DESTANI / Adil Ali Atalay (Vaktidolu)

ATATÜRK düşündü Kocatepe’de
Baktı ki, kurtuluş biraz ötede
Dadaş, Türkmen, Kürdü, Laz’ı, Efe de
Birleşmiş sevinçten gülşan olmuştu. (Atalay, 1997: 183)

ON DOKUZ MAYIS’TA PARLAYAN ZAFER / Âşık Veysel Şatıroğlu

Yürüdü cepheye el birliğiyle
İnanlı imanlı bir varlık ile
Yanında binlerce kurbanlık ile
Süpürdü düşmanı bastı dayağı (Yurduşen, 2013: 48).

ATATÜRK / Adil Ali Atalay (Vaktidolu)

İkiliği attın, birlik getirdin
Bu uğurda nice kurban götürdün.
Haksızın zalimin aklın yitirdin
“Büyük Mürşid ilim” dedin Atatürk. (Atalay, 1997: 179)

CUMHURİYET / Yoksul Derviş

Kara Fatma, Elif Nenehatunlar
Genç ihtiyar eli değnek tutanlar
Hep yaya kaldı hasta yatanlar
Böyle kurduk biz Cumhuriyeti. (Derviş, 2013: 176)

BİRLİĞE ÇAĞRI / Âşık Kul Semai

Türk evladı Türkiye'ni seversen
Birlik ol kardeşim birbirini sev
Atatürk'ü ulusunu öğren
Birlik ol kardeşim birbirini sev (Gedik, 2010: 482).

SEVİN SEVİLİN / Metini-Ali Metin

Ne güzel yaratmış Hak insanları
İyilikle karşılayın onları
Kinci olup incitmeyin canlan
Hoşgörülü Olun sevin sevin (Kaya, 2002: 213).

SEV Kİ SEVİLESİN KARDAŞ / Sinemî, Ali Cavit Coşkun

Barış meşalesini yak
Her canlıya bir gözle bak
Yaradan'a sığınarak
Sev ki sevilesin kardaş (Kaya, 2002: 253)

Taki Koçak

Mutlu yaşam sefa sürek
Özgür atsin seven yürek
Gönüllere kalpte gerek
Barış kalsa sizce n'olur? (Dikeroğlu, 2005: 450)

Aşık Nesimi Çimen

Ey İnsanlar gayret edin
Dost olmaya niyet edin
Hep birlikte davet edin
Barış gelsin dünyamıza (Özmen, 1998d: 442).

DESTAN / Âşık Müslüm Seyrani

Halkın birlik olmasını istersin
Vatana millete hizmet edersin
Birlik kapısını açtın, gelirsin
Sen birlik getirdin sen devlet baba (Demir, 2011: 223)

SAYGI DUYANLAR / Hüseyin Çırakman

Dilde dinde renkte ayırım yapamaz
İnsan haklarına saygı duyanlar
Doğar büyür bu gerçekten kopamaz
İnsan haklarına saygı duyanlar (Aydın, 2017: 163)

BİZİM GAYEMİZ BİRLİK / Ali Ekber Gülbaş (Ekberi)

Yıkar dağları yol eder
Yeter bizde birlik olsun
Yakar denizi çöl eder
Yeter bizde birlik olsun (Aydın, 2017: 354)

BİR ŞAH OLSAM HÜKMEYLESEM CİHANA / İbreti Baba

Fabrikalar kurar idim her yerde
İkiliği kovar idim bu serde
Ayrı gözle bakmaz idim bir ferde
Cihana bir gözle bakar giderdim (Aydın, 2017: 400)

Alevi-Bektaşî şiir geleneğinde birlik ve birliğin kurulması, bir ideal ve gaye olarak sıkça işlenir. Bu geleneğin temel amacı, tüm yaratılmışlara ve canlılara eşit bir gözle bakmak ve bu şekilde birlik ve dayanışma duygusunu pekiştirir. Şiirlerde, bu temel prensibi desteklemek amacıyla hiçbir şekilde ayırım yapılmaması tekrar tekrar vurgulanır. Bu nedenle, Alevi-Bektaşî şiir geleneği, toplumsal bütünleşmeyi ve eşitlik duygusunu teşvik eden önemli bir araç olarak kabul edilir.

İNSAN OLAN İNSAN GİBİ DAVRANIR / Süleyman Zaman

Çekilmese açlık herkes tok olsa
İnsanlar, insanla dostluklar kursa
Dünyada muhabbet ve sevgi kalsa
Sevgi ortamında herkes dost kalır (Aydın, 2017: 476)

Âşık Müslüm Dalkılıç

Amerikalı, Rusyalı,
Çaynis Frenk, Avrupalı,
İster Arap, Türkiyalı,
İnsanları seviyorum (Kızıltepe, 2006: 130)

İNSAN SEVGİSİ / *Ozan Aşur Elma*

İnsana insanca bakalım
İçimizde kini atalım
Sevgi meşalesi yakalım
Hem sevelim hem sevillelim (Çelebi, 2010: 339)

ÖZLEMİM / *Âşık Selmani*

Milletimi devletimi severek,
Beraberlik birlik dirlik özlemim,
Ataları güzel yurdu överek,
Beraberlik birlik dirlik özlemim (Avşar, 2010: 381)

SEVGİ VE HOŞGÖRÜ / *Müslüm Koygun (Cefâi)*

Bütün insanlara çağrım duyurum
Hoş görelim sevillelim sevelim
Ne ikilik olsun ne de ayırım
Hoş görelim sevillelim sevelim (Çelebi, 2010: 275)

Alevi-Bektaşi şiir geleneğinde birlik ve birliğin kurulması, bir gaye olmasıyla paralel şekilde aynı zamanda bir problematik olarak değerlendirilir. Bu geleneğin ozanları, toplum içinde birlik ve beraberliğin kurulmasını bir "dert" olarak görmüş ve bu doğrultuda üzerine düşünerek çözüm arayışları içine girmişlerdir. Gerçek anlamda toplumsal bütünleşmeye ve derin anlayışa dönük şiirler, ruha ve maneviyata işaret eden bir gelenek olması çerçevesinde betimleme ile anlama arasında bir ayrım yapmaksızın ele alınmıştır (Adorno & Goldman, 1990). Bu bağlamda, betimleme, anlama ve açıklama süreçlerinin önemi daha da artarak, Alevi-Bektaşi şiir geleneğinin toplumsal ve kültürel rolünün anlaşılmasında hayati bir öneme sahiptir.

DOSTA GİDEN YOLLAR BİZDEDİR / *Yoksul Derviş (Şemsettin Kubat)*

Nergiz, reyhan, sümbül açan yurdumuz,
Birlik beraberlik bizim derdimiz.
Dostun ismi her dillerde virdimiz,
Gerçeği söyleyen diller bizdedir (Halcı, 1992: 316)

İNSAN VE AYRILIK / *Âşık Müslüm Dalkılıç*

Ozan Dalkılıç'ım vay dertli başım.
İkilik cehalet benim göz yaşım.
Yetmiş iki millet özüm kardaşım.
Sefası bitmeyen demse utansın. (Kızıltepe, 2006: 286)

ZAR GİZLİ GİZLİ / Adil Ali Atalay (Vaktidolu)

Dostun yarasıdır, benim de yaram,
Dermanı içinde dert ile saram,
Gülsüz bülbül ötmez bağ olur viran,
Birlik ötüşelim zâr gizli gizli. (Atalay, 1997: 117)

İnsanlık ve insan sevgisi, Hacı Bektaş Veli'nin gönül eğitiminde sürekli vurgulandığı üzere, birliğe ulaşmada esas kriter olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda, Hacı Bektaş Veli'nin öğretilerinde insanlık sevgisi, bireylerin ruhsal ve ahlaki gelişiminde merkezi bir rol oynamakta ve toplumsal uyumun sağlanmasında kritik bir öneme sahip olmaktadır. İnsanlık sevgisi ve dostlukların kurulması, sosyal yaşamın her alanında—iş hayatında, ev hayatında ve toplumsal bütünleşme süreçlerinde—esas unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal bütünleşme ve dayanışma, bireylerin birbirlerine olan sevgisi ve saygısı ile pekiştirilmekte, bu durum toplumsal barış ve istikrarın temelini oluşturmaktadır. Hacı Bektaş Veli'nin insanlık sevgisini merkeze alan yaklaşımları, modern toplumların karşılaştığı sosyal ve kültürel zorlukların üstesinden gelmede de yol gösterici niteliktedir.

Ali Ekber Gülbaş (Ekberi)

Bir birlik kuralım sevgiden yana
Aydın etrafında bir hale gibi
El ele gönül gönüle can cana
Zulmün etrafında bir kale gibi (Aydın, 2017: 339)

ÂDEM'LE HAVVA'DAN / Âşık Müslüm Dalkılıç

Âdem'le Havva'dan beraber gelen,
Şu güzel dünyada hep insan olan,
Din, mezhep diyerek insanı bölen,
Kardeşi kardeşe düşürür cahil (Kızıltepe, 2006: 192).

DEĞİL Mİ? / Ahmet Yurt Dede (Saltuk)

Cümlemiz gelmişiz Âdem atadan
Validemiz Havva ana değil mi?
Hepimizi var eden yüce yaradan
Bütün varlık onun kulu değil mi? (Ekici, 2017: 263)

Ali Metin (Metinî)

Metinî bayramı kutlayıp söyler
Komşu birbirini ziyaret eyler
Yurtdaşlarım bayramınız kutl'olsun (Özhan, Kırcı, Gözükcü, Özçörekçi, Küren,
1992: 232)

Âşık Müslüm Dalkılıç

Bir Âdem'den bir Havva'dan,
Kardeş doğduk hep anadan.
Düşman ettiler sonradan.
Sevip sevip mest olalım,
Tüm insanlar dost olalım (Kızıltepe, 2006: 162).

Toplumsal bütünleşmenin ortak temeli olarak vatan (Erdem, 2023), şiirlerde bütünleşme ve birlik ile özdeşleştirilir. Bir vatan üzerinde yaşamın, toplumsal bütünleşmenin gerçekleşmesini ifade etmesinden dolayı Alev-Bektaşi şairlerinin şiirlerinde sıkça vurgulanır. Vatan duygusunu keşfetme aşamasında kişisel varlığın ötesinde bir birlik bilincine ulaşma arzusu, şairlerin eserlerinde sıkça karşımıza çıkan bir tema olarak dikkat çeker. Bu bağlamda, geçmişe duyulan saygı ve değerler sistemi, toplumsal belleğin bir parçasını ifade ederek toplumsal bütünleşmenin ve birliğin temel unsurlarını oluşturur (James, 2013: 142). Bu durum, Alev-Bektaşi geleneğinin toplumsal ve kültürel yapıya sağladığı katkıları önemli hale getirir.

GENÇLİĞE NASİHAT 4 / Bektaş Gazeloğlu

Gençlik size bir sözüm var,
Vatan bizden birlik ister,
Atamıza niyazım var,
Vatan bizden birlik ister (Ünlü, 2007: 165)

BİRLİĞE YETMEK / Bektaş Gazeloğlu

Çalışalım birlik ile
Toplum olak her bir yere
Arayalım derde çare
Dört gönülü birlemektir (Ünlü, 2007: 207).

GELİN CANLAR BİR OLALIM / Bektaş Gazeloğlu

Birlik ile dosta gidek
Her kötülüğü terk edek
Eller gibi aya gidek
Gelin canlar bir olalım (Ünlü, 2007: 591)

Toplumsal bütünleşmeye aykırı olarak ayırım yapmak ve insanları kategorize etmek, Alevi-Bektaşî şiir geleneğinde sıklıkla cehaletle özdeşleştirilmiştir. Bu bağlamda, Alevi-Bektaşî şairleri, cehaleti toplumun birliğini ve beraberliğini zedeleyen bir unsur olarak ele almışlardır. Aynı şekilde, gericilik de bu şiir geleneğinde cehaletle paralel bir biçimde değerlendirilmiş ve insanları ayıran, toplumun ilerlemesini engelleyen bir tutum olarak tasvir edilmiştir. Dolayısıyla, Alevi-Bektaşî şiirinde toplumsal adalet ve eşitlik vurgusu öne çıkarılmış, ayrımcılık ve ötekileştirme sert bir dille eleştirilmiştir. Bu durum, Alevi-Bektaşî edebiyatının temel insanî değerleri yücelten ve toplumsal dayanışmayı teşvik eden karakterini ortaya koymaktadır.

YOBAZ İŞİDİR / Âşık Selmani

İnsanlık dünyada bir sırdır,
Okusan Kuran'ı her yerde vardır,
Bütün İslam Müslim hepisi birdir,
İnsanı ayırmak yobaz işidir, (Avşar, 2010: 533)

Aşık Melüli

Bırak ikiliği karış birlere
Marifet yoluyla eriş erlere
Sakın yoldaş olma cahil körlere
Çıkarır yolundan şaşırır seni (Özmen, 1998d: 235).

GİDELİM / Âşık Şahsenem Bacı

Kalksa aradaki dikenli teller
Hep aynı lisanı konuşsa diller
Ülkelere barış taşısa seller
Barış bayrağını göğe dikelim (Yanlıç, 2015: 354)

Toplumsal bütünleşmede barış vurgusu dikkat çeker ve savaş karşıtlığı ele alınır. Bu nedenle, barışın toplumsal bütünleşmedeki önemine dikkat çekilmiş ve savaş karşıtlığı üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda, toplumsal bütünleşmeyi içeren kodların kullanıldığı imgeler ve semboller yüklü dörtlüklerin, şiirlerin anlamlandırılmasına önemli bir katkı sağladığı belirtilmektedir (Hartley, 2010: 199, 225; Whitehead, 2019: 32). Anlam katmanlarının derinliklerine inildikçe, söz konusu kodlara hakimiyet de artmaktadır. Bu bağlamda, anlamlandırma işlevleri güçlendirilirken (Eliade, 1990), anlamlandırma yanı sıra yorumlama da (Eagleton, 2005) önem kazanmaktadır. Bu durum, şiirlerin toplumsal bütünleşmeyi ve barışı nasıl temsil ettiğinin anlaşılması için kritik bir rol oynamaktadır.

Âşık Müslüm Dalkılıç

Geçmiş kara gündən ibret alalım.
İnsan sevgisiyle sermest olalım
Barışta dünyaya önder olalım.
Hakk'ı seven bu bayramda barışır. (Kızıltepe, 2006: 143)

BARIŞ DOSTLUK SEVGİ / Sinemi, Ali Cavit Coşkun

Ne muhabbet kalır ne sohbet olur
Barış dostluk sevgi var olmayınca
Kırlır gönüller öz yara alır
Barış dostluk sevgi var olmayınca (Kaya, 2002: 236)

KARDEŞ OLALIM / Mehmet Ali Eröksüz

Evrende yaşayan bütün insanlar
Barış türküsünü, çalalım artık
Tükensin kavgalar akmasın kanlar
Tüm insanlar kardeş olalım artık (Çelebi, 2010: 348)

Şekip Şahadaroglu

İmanımız Kur'an, tapumuz mabut,
Tek bir kelimeyle olmuşuz mevcut,
El ele vermişiz olup yek vücut,
Gönlümüz sulh ister barışmak gerek. (Özmen, 1998d: 328).

GELİN BARIŞA / Ahmet Yurt Dede (Saltuk)

Bugün artık günü gelmiş sayılır
Bütün insanoğlu gelin barışa
İnsan insan ile her dem öğünür
Bütün insanoğlu gelin barışa (Ekici, 2017: 225)

Şekip Şahadaroglu

Cihana dostluk ve barış getirdik
Sevgi bulduk kötülüğü yitirdik.
Bu cennet toprakta neler bitirdik,
Burcu burcu kokar gölümüz bizim. (Özmen, 1998d: 328).

Aşık Kul Hasan

Ayrılmayın Türk gençleri
Laiklikten kardeşlikten
Ayrılan cahil serseri
Laiklikten kardeşlikten (Özmen, 1998d: 417).

Derviş Ruhullah

Bulmuşuz mevlâyı vicdanımızda
Edep müncelidir erkânımızda
Birdir hep bir millet meydâmmızda
Türkümüz, Kürdümüz, Lâzımız bizim (Özmen, 1998d: 156).

Mihneti

Yeme kul hakkını ateştir, hardır
Ayrırma milleti hepisi birdir
Kötünün yanında iyi de vardır
Enine boyuna ölçüp biçersen (Özmen, 1998d: 463).

Halil Öztoprak

Tüm İnsanlık var eylesin bir meclis
Barışla kardeşlik olsun ilkeniz
İnancınız üzere yemin ediniz
Artık insanlığa barışa gelin (Özmen, 1998d: 224).

İMKÂNSIZ / Âşık Şahsenem Bacı

İster Hintli olsun ister Yemenli
Ayrılm tutkusunu atmak ne güzel
Biri Vietnamlı, diğeri Çinli
İnsana, İnsanca bakmak ne güzel (Yalınç, 2015: 356)

Şiirlerde toplumsal bütünleşmenin gerçekleşmesi için inanç ayrımlarının mezhep kavgalarının olmaması gerektiği ele alınır. Bu bağlamda, şiir geleneğinde yoğun imge, sembol ve kodlamaların kullanılması, şiirleri toplumsal bütünleşme açısından işlevsel araçlar haline getirir (Hartley, 2010: 199, 225). Bu amaçla, imgeler ve semboller yüklü şiir geleneğine hâkim olmak, toplumsal bütünleşmeye dönük kodlara hâkim olunmasına ve bu kodların kullanılmasına karşılık gelir. Bu durum, şairlerin, toplumun farklı kesimlerini bir araya getirerek inanç ayrımlarını aşma ve toplumsal uyumun sağlanmasına katkı sağlama amacını yansıtmaktadır.

İKİLİK KAVGASI / Arap Demir

Benim senden senin benden farkın ne
Bitsin bu Alevi Sünni kavgası
İnsan ayırmakla bilmem derdin ne
Bitsin bu Alevi Sünni kavgası (Çelebi, 2010: 311)

Feramuz Öztürk

Farklı görme seni beni
Ayırma şu dini dili
Bırak şu garazı kini
Benden fazla neyin var ki (Özmen, 1998d: 438).

Müslüm Dalkılıç

Harbi bırakmalı sulha bakmalı
Kini cehaleti kökten yıkmalı
Bir de mezhep kavgaları kalkmalı
Gerçek budur hastalığın ilacı (Özhan, Kırcı, Gözükkızıl, Özçörekçi, Küren, 1992: 94)

TANI / Derviş Kemal

Geçmişini çekip gündeme
Rastgele kul hakkı yeme
Her sünniye yezit deme
Çağın yezidini tanı (Özmen, 1998d: 180).

Derviş Kemal

Çıkıp cami mimberine
Ona buna çatma vaiz
Dikkat eyle sözlerine
İkilik yaratma vaiz (Özmen, 1998d: 181).

İMANDAN GELİR / Âşık Kul Semai

Hangi mezheptendi Muhammet Ali
Mezhebi var ise demişiz beli
Mezhep diye İslamiyet'i bölenler deli
İnaç kaynağımız Kuran'dan gelir (Gedik, 2010: 451).

Hasan Çağlar

Miden almadığın yeme
Kötülük gömleğin giyme
Mümin, kafır, gavur deme
Hepisi Allah'ın kulu (Özmen, 1998d: 106).

Aşık Veysel

Yezit nedir, ne kızılbaş
Değil miyiz hep bir kardaş
Bizi yakar bizim ataş
Söndürmektir tek çaresi (Özmen, 1998d: 259).

NEDİR KIZILBAŞI, NEDİR SÜNNİSİ / Hüseyin Gürsoy (Âşık Hüseyin)

Kur'an birdir, lisan birdir, din birdir
İbadet insanda gizli bir sırdır
Dinini yolunu bilmeyen kördür
Birbirine bağlı elimiz bizim (Saluk, 2012: 336)

Âşık Aşur Uygur

Yalan dünya üzerinde,
Sünnî de bir alevî de.
Yaradanın nazarında,
Sünnî de bir alevî de. (Özbey, 2008: 257)

Edib Harabi

Yahudi Hıristiyan olan
Ayrı gayrı değil nümâyan olan
Hak'ka iman edüb müslümân olan
Yeşilbaş Kızılbaş akbaş değildir (Ergün, 1944c: 262).

GELSİN / Mehmet Ali Karababa

Hangi din mezhepten olursa olsun
Bütün ezilenler yan yana gelsin
Sınıfını bilsin yerini alsın
Özgürlük uğrunda ölenler gelsin (Kaya, 2002: 183)

HUZUR OLSA / Yusuf Kenan Gözcü (Âşık Kadim)

Senlik benlik denen şu kavga bitse
Sevgi ile barış hep huzur olsa
Herkes aynı fikri gayeyi gütsün
Sevgi ile barış hep huzur olsa (Demir, 2015: 81)

VERSİN ÂŞIKLAR / Yusuf Kenan Gözcü (Âşık Kadim)

Bağı sağlam tutak bağlar kopmasın
Doğruluktan kimse şaşıp sapmasın
Dil ırk gözeterek ayırım yapmasın
Herkesi bir bütün görsün âşıklar (Demir, 2015: 419)

Ali İlhami Dede

Bu kızıl, şu ak baş diye hor bakma
Kendini göz göre ateşe yakma
Kendi yaptığım aleme takma
Yareli çiğere tuz ekme gönül (Özmen, 1998ç: 309)

Şiirlerde toplumsal bütünleşmeye yönelik birliğin sağlanması ve ayrımcılık yapılmaması; insan olmanın, insanca yaşamın temel şartı olarak görülür. Alevi-Bektaşî ozanları, inancın taşıyıcıları olarak insan ayırmaya olan karşıtlığı bütün gerçekliğiyle ele almışlardır. Bu sebeple dünyanın geçiciliği, insanca yaşam ve doğru yol vurgularıyla ayrıma olan karşıtlık, şiirlerde yoğun bir şekilde işlenerek toplumsal bütünleşme imajlarının oluşumunu ve imgelem ile ilişki kurulmasını sağlamaktadır. Bu bağlamda, şairlerin toplumsal bütünleşme ve insanlık değerlerine vurgu yaparak, toplumun farklı kesimlerini bir araya getirme ve ayrımcılığa karşı durma misyonunu üstlendikleri görülmektedir.

Fikret Piroğlu (*Sefil Pir*)

Dünya âleminde birlik olalım
İnsanca yaşamda karar kılalım
Üç günlük dünyada biz de gülelim
Arayıp bunları bulalım gelir (Taşlıova, 2008: 507)

KÂĞITLA KALEM / *Dost Meryem*

Doğumdan mezara dek insanların elinde,
İnsan ayırmayız ne dinde ne dilinde,
Çok güzeldir yerimiz sevenlerin gönlünde,
Doldurun çantalara haydi çocuklar okula (Akin, 2010: 189).

İNSANIZ BİZ / *Miktat Güler Dede*

Boybos rengi ayırmayız
Kim derlerse, insanız biz
Ayrı din, mezhep bilmeyiz
İnsanız hayvan değiliz (Özmen, 1998d: 284).

KALALIM / *Yusuf Kenan Gözcü (Âşık Kadim)*

Hiçbir ayırım yapmayalım
İnsanız insan kalalım
Doğru yoldan sapmayalım
İnsanız insan kalalım (Demir, 2015: 270)

Şiirlerde toplumsal bütünleşmenin, cinsiyet eşitliğiyle ele alındığı görülür. Bu şiirlerde toplumsal konulardan cinsiyet meselesi temelde, farklı cinsiyetlerin bir arada uyum içinde yaşamasını işler. Daha önce eşitlik konusunda ele alındığı üzere sosyal, ekonomik, politik ve kültürel alanlarda hak ve fırsatlara eşit ve adil şekilde ulaşım bu şiirlerin temel konusudur. Kadınların toplumdaki rolleri ve hakları konusunda farkındalık oluşturan bu şiirlerde, cinsiyet farklılıklarının bir zenginlik olarak görülerek farklılıkların bir arada yaşaması vurgulanarak toplumsal bütünleşme iletilsinin altı çizilir. Kadınların toplumdaki güçlü rolleri ve katkıları vurgulanarak cinsiyet eşitliği konusunda farkındalık yaratılır. Söz konusu güçlü roller, “Anadolu kadını” ifadesinin temelini yerleştirilerek nesilleri oluşturmaları, cephelere asker etmesi ve bu sayede birlik beraberliğe yetmesi çevresinde şekillenir. Hünkâr’ın kullandığı kapsayıcı ve ayrımcılık karşıtı olan dil ise kadın-erkek her bireyin eşit ve değerli olduğu mesajını net bir şekilde iletir. Cinsiyet eşitliğine önem veren tarihsel bir figür olarak Hacı Bektaş Veli, şiirlerde de görülebileceği üzere toplumsal adalet ve eşitlik konularında öncü olmuş, cinsiyet adaletsizliğine karşı net bir duruş sergileyerek eşitlik mesajını güçlü bir şekilde ifade etmiştir.

Hacı Bektaş Veli

Erkek dişi sorulmaz dilinde
Hakk’ın yarattığı her şey yerli yerinde
Bizim nazarıımızda kadın erkek farkı yok
Noksanlık, eksiklik senin görüşlerinde (gönülde) (Özmen, 1998a: 51).

ANADOLU KADINLARI / Bektaş Gazeloğlu

Adem neslin üreten
Birlik beraberliğe yeten
Cephelere asker eden
Anadolu Kadınları (Ünlü, 2007: 165)

Alevi-Bektaşî sazın ve sözün sultanları, çoğunlukla inanç sistemi içerisinde yetişen ve geniş konu çeşitliliği içerisinde şiirler yazan üretken şahsiyetlerdir. Küçük yaşlarından itibaren aşıklık ve halk şairliğini benimseyerek şiirlerinde Alevi-Bektaşî kültür ve edebiyatını işlerken zengin biçimde geleneksel ve kültürel referanslara yer vererek toplumsal bütünleşmeye yönelik geleneğin icracısı konumundadırlar. Alevi-Bektaşî şiir geleneği içerisinde güçlü bir üslupla toplumsal yönü güçlü olan şairlerin

şiiirlerinde, toplumsal kurumlara (aile, din, ekonomi, siyaset vb.) yönelik bütünleşme unsurlarının yoğun bir şekilde ele alındığı görülür. Bu kapsamda ozanlar, söz konusu gerçeklikten yola çıkarak Türk inanç daireleri arasında özgün bir yeri olan Alevi inanç sistemindeki toplumsal bütünleşme ve dayanışma unsurlarına geniş bir şekilde yer vermişlerdir. Tarih boyunca toplumsal dayanışma vurgusu, öz halinde Alevi-Bektaşî şiiir geleneğinde kendini göstermiştir. Dayanışma ve bütünleşmeye dair her bir unsur, şiiirde kendine yer bularak gelenek içerisinde önemli bir etmen olarak yer alır. Dolayısıyla dayanışmanın kendine has niteliklerinin şiiir ekseninde yer alınmasıyla incelenmesi önemli durmaktadır.

Şiiir geleneği, hayatın bütünü'nü saran işlevselliği ile sosyal hayatın merkezinde yer alan ve dinamik yapısıyla değişim ve dönüşüm yaşayan bir olgudur. Esasında Cemlerde zâkirler tarafından icra edilen (Akın, 2016; Ersal, 2019) şiiir geleneğinin sazın ve sözü'n sultanları ile Alevi-Bektaşî toplum yaşamının her alanında işlevselliğini koruduğu, şiiire olan ilginin çekim gücünü arttırarak sosyal hayatın önemli bir alanı olmaya devam ettiği görülür. Şiiir geleneği içerisinde konu çeşitliliğine dikkat çekilerek toplumsal bütünleşmedeki potansiyelinin ortaya konulması önem arz etmektedir. Toplumsal bütünleşmeye yönelik dini, manevi, mistik ve ruhani güdüler şiiirlerden okunabilmektedir. Şiiirlerde bireylerde oluşturulan duygu durumları kişisel iken bütünleşmeye yönelik iletiler itibarıyla toplumsaldır. Alevi ritüellerinin sır dili, Alevi-Bektaşî şiiir geleneğinde sembol ve imgelerle işlenmiştir. Toplumsal bütünleşmenin düşünsel temellerini oluşturan sadakat değeri (Koç, 2023) gibi unsurlar, şiiir geleneğinde olduğu kadar özlü sözler perspektifinde de kendini göstermektedir (Kati, 2023; Akın, 2020c; Uzun, 2023).

Görüldüğü üzere, Alevi-Bektaşî şiiir geleneğini toplumsal bütünleşme açısından önemli kılan bir diğer unsur, semboller ve imgelerin yoğun bir şekilde yer almasıdır. Dolayısıyla şiiir geleneğinde, bir değer olarak birlik (Manav, 2023), bütünlük ikiliğinin karşısında olma durumu vurgulanacak şekilde aktarılır. Şiiir geleneği, hafıza metni olarak davranışlarla, kabullerle iç içe geçmiş niteliklere sahiptir. Bu bakımdan şiiir geleneği semboller aracılığıyla kolektif belleği inşa ederek işlevleriyle toplumun bütünleşmesini mümkün kılan sosyolojik kültürel yaratmalardır. Toplumsal bütünleşmeye katkı sunan kültürel verimler (Demircioğlu, 2023), birkaç yönü ön plana çıkarılarak kullanılır. Söz konusu kültürel yaratmalar, bir düşünceyi temsil etmenin en ideal yolu olan imgeleri (Peirce, 1967) barındırarak çokanlamlılığı² sayesinde toplumsal bütünleşmenin her

2 Çokanlamlılık hakkında detaylı bilgi için bk. (Grünberg, 1999).

alanına değinir. İmgeler, toplumsal bütünleşmede iletileri aktararak belleğe yardımcı işlevdedir. İletişim kurmayı, bilgilendirmeyi, eğlendirmeyi, inandırmayı sağlayan imgeler, toplumsal bütünleşme için esas olan davranışları değiştirebilir (Yücel, 2013: 38). Bütünleştirme rolü, bütün inanç yapısına yayılarak belirgin bir simgecilikle şiire dökülür ve inancın ve toplumun karakteristik yapıları hakkında bilgiler verir.

Kültürel Süreklilik ve Toplumsal Bütünleşme

Kültür; insanın geçmişini, bugününü, geleceğini yansıtan yaşayan ve süreklilik arz eden bir olgudur. Kültür-sürdürülebilirlik ilişkisi çerçevesinde (Soini ve Dessein 2019; Tan, Tan, Kok ve Choon, 2019), Rapoport, kültürel sürekliliğin sosyo-kültürel çevrenin önemli deneyimlerini ve devamlılıklarını gösterdiğini vurgular (Rapoport: 1980: 9'dan akt. Ersöz, 1992:36). Dolayısıyla kültürel değerlerin canlılığını koruması, şiir geleneğinin sürekliliğinin sağlandığının göstergesidir. Bu amaçla, sosyal eleştiri mahiyetindeki izleklerde eleştiri unsuru konuların ortadan kaldırılması ile toplumsal bütünleşmeye hizmet edeceği unutulmamalıdır (Akin, 2021).

Hacı Bektaş Veli, Anadolu'da yaşamış fakat öğretileri ve etkisi sınırları aşarak geniş bir coğrafyaya yayılmış, bu coğrafyaları şekillendirmiş, kültürel mirasıyla inanç dünyasına büyük katkılar sunmuş yol ulusudur. Öğretileri; adalet, eşitlik ve hoşgörü gibi konuları merkezine alarak sosyal hayatla iç içe bir şekilde özellikle toplumsal dayanışma ve bütünleşme konusunda çok önemli ilkeleri içerir. Bu öğretiler, zaman ve mekânı aşarak, günümüzde de farklı toplumlar ve kültürler için rehberlik yapabilecek niteliktedir. Hünkâr da görüş ve öğretilerinin merkezine insanı koyarak bulunduğu toplumun kültürel değerlerini yaşayan, yaşatan ve gerekli gördüğü yerde müdahalelerle değiştirip dönüştüren ulu şahsiyetlerdendir. Hacı Bektaş Veli, kültürel mirasıyla yüzyıllar içerisinde halkın belleğinde yaşayıp, özümseyip kristalize olmuş; söylem, tutum ve eylemlerde başat rol oynamıştır.

Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya gelmesi, bölgenin kültürel ve inanç yapısında köklü değişikliklere sebep olmuş, kültürel mirasının hâkim olduğu coğrafyalarda karşılıklı saygı ve sevgi temelli bir toplum yapısı oluşturmuştur. Mirası, halifelerin ve tekke-dergâhların faaliyetleri sayesinde Anadolu'nun sınırlarını aşarak Balkan coğrafyasına da taşınmış, halifeleri tarafından Hünkâr'ın toplumsal dayanışma ve bütünleşme felsefesi sürdürülmüştür. Tekke-dergâhların bölgedeki rolleri ve toplumsal faaliyetleri, yakın ve uzak coğrafyalarda geniş bir yayılım göstererek toplumsal bütünleşme adına kilit rolde bulunan ahlakî değerlerin korunması ve yüceltilmesi gerekliliği, öğretisinin

benimsenmesini sağlamıştır. Halifeler, Hünkâr'ın öğretilerini birebir yaşayarak bu felsefeyi topluma aktarmakta öncü olmuşlar ve öğretilerini yayma misyonunu üstlenmişlerdir. Tekke ve dergahlar, bu tasavvufî geleneğin ve öğretilerin topluma yayılmasında önemli merkezler olarak birer eğitim kurumu işlevi görmüş, toplumsal bütünleşmenin, dayanışmanın ve hoşgörünün merkezi olmuşlardır.

Horasan ile Anadolu arasında insandan insan yetiştiren, birliğe davet eden ekolün köprüsü olan öncü Türkmen dervişlerinden Hacı Bektaş Veli'nin mutasavvîf ve İslam filozofu yönleriyle ön plana çıkan kült şahsiyeti (Akın, 2021b), felsefesi ve öğretisi, ulu kişiliğinin ortaya konmasında önemli rol oynayan söz varlığı, özlü sözleri, dergâhın tarihî nitelikleri, dergâh çevresinde gelişen ritüeller ve aktarılagelen inanç anlatıları, onun kültürel mirasını oluşturur. Bu kültürel miras üzerinden Hacı Bektaş Veli kültünün, Alevi-Bektaşî kimliğinin ve belleğinin inşası söz konusudur. İnanç tarihinin odak noktalarından ve temel dinamiklerinden olan Hacı Bektaş Veli'nin kültürel mirası, kültürel kalıtımın bir parçası olarak kuşaktan kuşağa aktarılan, sürekli yeniden yaratılan, kimlik ve süreklilik duygusu veren ve toplumsal bütünleşmeye kapı aralayan kültürel belleğin bir ifadesidir.

Sazın ve sözü'nün sultanlarının kültürel yaratmaları, Alevi inanç öğretisini aktarmasının yanında değer örüntülerini de aktararak sosyal kontrolü ve kültürel sürekliliği sağlamaktadır (Akın, 2020). Her bir Alevi-Bektaşî şairinin verimi, Assman'ın (2015) hatırlama figürleri kullanımına uygun şekilde kültürel durumu açıklayan işlevsel bellek araçlarıdır. Ayrıca bu şahsiyetler ele aldıkları konular itibarıyla toplumsal bütünleşme yolunda mistik bir deneyimi simgelerler (Levy-Bruhl, 2016). Bu çerçevede toplum psikolojisi tarafından değerler psikolojisinin özümsemesi ile bir bütünleşmeden bahsedilebilir (Güngör, 1993). Postmodern durumlarda (Lyotard, 1994) bireysel yalnızlaşmadan toplumsal bütünleşmeye değerlerin işlerlik kazanması ile geçilebilir.

Daha önce işlenen toplumsal bütünleşme nosyonu ve buna yönelik yaratılan her bir kültürel verim, kültürel sürekliliği sağlayarak geleneksel bilginin kuşaktan kuşağa nasıl aktarılacağına ilişkin temel bilgileri içerir. Toplumsal bütünleşmeye yönelik verimlerinin niceliği ve niteliği, kültürel süreklilikte önemli olan bir başka değişkendir. Kültürel süreklilik genel anlamda kültürel mirasın (somut ve somut olmayan) korunması, geliştirilmesi ve kuşaklararasılık bağlamında gelecek kuşaklara aktarılmasıyla ilgilidir. Temel belirleyici etken olan geleneksel verimlerin niteliğiyle kültürel süreklilik arasında bir belirlenim ilişkisi kurulabilir. Şiir geleneğinin anlaşılması

sağlanarak kültürel verimlerin başta Alevi-Bektaşî inanç dairesindeki kimseler olmak üzere yerel halk ve geniş halk kitleleri üzerindeki etkileri ve halk yaşamındaki işlevleri arttırılarak toplumsal bütünleşme nosyonunun oluşturulması sağlanabilir. Tarihîsel süreçte gelişim ve değişim aşamaları göz önünde bulundurularak Alevi-Bektaşî sazın ve sözün sultanlarının mirası korunup geliştirilebilir ve gelecek kuşaklara aktarılabilir. Şiir geleneğine hâkim olunarak Alevi-Bektaşî ozanlarının mirasının tarihi ve kültürel değeri ve önemi anlamlandırılabilir. Şiir geleneği toplumsal bütünleşmeye yönelik değerlere, unsurlara vurgu yaptığından bu kapsamda anlamlandırma ve yorumlama süreçleri, birlikte yaşama anlayışına katkı sunabilecektir. Netice itibarıyla, sazın ve sözün sultanlarının verimleri, halkın bir araya gelme noktalarını belirginleştirip anlam ve sembollerin taşıyıcıları olarak müzikal unsurlardan hareketle (Akın, 2018a) birlik ve bütünlük değerlerinin kültürel belleklerden silinmesinin önüne geçebilir.

Sonuç

Alevi-Bektaşî ozanların şiirlerinin toplumsal bütünleşme bağlamında incelenerek ozanların bütünleşmeye yönelik unsurlara şiirlerinde nasıl yer verdiklerinin, unsurları nasıl işlediklerinin tespit edildiği çalışmada, dokümantasyon analizi tekniği kullanılmış, şiirlerden örneklere yer verilerek aşıkların toplumsal bütünleşme içerisindeki yerine odaklanılmıştır. Çalışma sonucunda, Alevi-Bektaşîlikte aşıklık geleneğinin canlılığının ve Türkmen Aleviler arasındaki yaygınlığının temsilcisi olan ozanların şiirlerinin toplumsal bütünleşme yönünün kuvvetli olduğu saptanmıştır. İçerisinde bulunduğu toplumun birleşmesi, kaynaşması, bütünleşmesi problematiğine kayıtsız kalmayan ozanların incelemeye konu olan şiirlerinde; birliğin sağlanması, ikiliğin, ayrı-gayrının olmaması, din ve ırk ayrımının yapılmaması, bayrak, vatan millet vurgusu dikkat çeker. Alevi-Bektaşî inanç dairesinde geleneksel bağlamın önemli bir ifadesi olan sazın ve sözün toplumsallık yönüyle geniş ve detaylı bir şekilde ele alındığı çalışmada, şiirlerin niteliği ve niceliğinin geniş bir çeşitlilik içerisinde şekillendiği görülür.

Çalışmada, toplumsal bütünleşme kavramı, bu olguya dayalı unsurlar odaklı bir bakış açısıyla ele alınarak bütünleşme odağındaki her bir değer çerçevesinde örneklendirilmiştir. Nitelik ve nicelik olarak çeşitlenen Alevi-Bektaşî şiir örneklerinde bütünleşme unsurları semboller ve imgelerle ortaya konulurken güçlü bir ifade geleneğinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Alevi-Bektaşî şiir geleneğinin yetkin örneklerinde toplumsal bütünleşmeye geniş bir şekilde yer ayrılarak inanç dairesindeki bireylerin toplumsal yaşamının inancın merkezinde sağlam bir zeminde şekillenmesi sağlanmıştır. Söz konusu şiirler, toplumsal

bütünleşmenin sağlanması yanı sıra Alevi Bektaşi şiir geleneğindeki yol ve süreğün kuşaklararasılığının sağlanmasında önemli bir işleve sahiptir.

Kültürel süreklilik ışığında ise toplumsal dayanışma ve bütünleşme bağlamında şiir geleneğinin daha etkili bir şekilde aktarılabilmesi gerekmektedir. Kuşaklararasılık çerçevesinde sazın ve sözü'nün sultanlarının Orta Asya'dan Balkanlara bıraktığı kültürel mirasın günümüzde genç kuşaklar tarafından benimsenmesi ve anlaşılması için şiir geleneği odaklı daha fazla eğitim materyaline ihtiyaç olduğu bir gerçektir. Bu kapsamda eğitim materyallerinin içeriklerini geliştirmek, yönetmek adına ritüel evrenini, geleneksel bilgiyi, tarihsel süreci ve toplumsal yapıyı ele alacak halkbilimi, tarih, sosyoloji disiplinlerinden uzmanların görüşleri önemli iken bu görüşleri genç kitlelerle ulaştıracak eğitim uzmanlarına olan ihtiyaç, bütüncül anlamda disiplinlerarası çalışmalarla karşılanabilecektir.

- ADORNO, Theodor & Goldman, Lucien (1990). "Betimleme, Anlama ve Açıklama". *Defter*. 14.
- AKÇA FİŞENK, Sevgican (2023). Eğitimde Sevginin Önemi ve Toplumsal Bütünleşme. (Ed. Mehmet Ali Dombaycı) *Toplumsal Bütünleşme Bağlamında Eğitim*. Ankara: Net Kitaplık.
- AKIN, Bülent (2010). *Dost Meryem Hayatı, Sanatı ve Şiirleri*. İstanbul: Horasan Yayınları.
- AKIN, Bülent (2016). *Zakirlik Geleneğinin Değişen Yaratım ve İcra Ortamı; Zakirlikten Aşıklığa Aşık Niyazi*. Ankara: Barış Kitap.
- AKIN, Bülent (2018a). "Kültürel Bellek ve Müzik". *Eurasian Journal of Music and Dance*. 2018/13. 101-117.
- AKIN, Bülent (2020a). "Kopuzdan Telli Kur'ana Türklerde Sazın Kültürel Servetini ve Kutsallığı". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*. 2020/20. 135-162.
- AKIN, Bülent (2020b). "Türk Halk Bilimi Çalışmalarında Müziğin İşlevselliği Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme". *Millî Folklor*. 2020/127. 172-185.
- AKIN, Erdem (2018b). "Kültürel Bellek Aktarımında Sosyal Örgütlenme ve Kontrol Mekanizması İlişkisi: Musahiplik Kurumu Örneği". *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*. 2018/18. 295-318.
- AKIN, Erdem (2020c). *Alevi ve Sünni İnanç Dairelerinde Kültürel Süreklilik Bağlamında Sosyal Kontrolün Sağlanması: Sirt ve Muş Merkezlerinin Karşılaştırmalı İncelenmesi. Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği)*. Çanakkale: Paradigma Akademi.
- AKIN, Erdem (2021a). "Dost Meryem'in Şiirlerinde Sosyal Eleştiri Bağlamında Sosyo-Kültürel İzlekler". *Aşık Sanatı Sempozyumu (2021 Hacı Bektaş-ı Veli Yılı) (29-31 Temmuz 2021)*. Nevşehir: Kapadokya Üniversitesi Yayınları.
- AKIN, Erdem (2021b). "Sanal Ortamda Veli Kültürünün Yeniden İnşası: Hacı Bektaş Veli Örneği". *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi*. 2021/Hacı Bektaş Veli Özel Sayısı. 118-134.
- AKIN, Erdem (2023). "Uygulamalı Halk Bilimi Bağlamında Bir İhtisaslaşma ve Kültürel Miras Alanı Olarak Hacı Bektaş Veli ve Söz Hazinesi". *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi*. 2023/İhtisaslaşma Özel Sayısı. 213-231.
- ARTAN, Mihriban (2023). "Horasan Erenleri'nden Hacı Bektaş Veli'nin İnsan Sevgisi ve Fütuhat Anlayışı". *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi*. 2023/İhtisaslaşma Özel Sayısı. 200-212.
- ASSMAN, Jan (2015). *Kültürel Bellek*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- ATALAY, Adil Ali (1975). *Anadolum Anadolum*. İstanbul: Can Yayınları.
- ATALAY, Adil Ali (1996). *Şık İbreti*. İstanbul: Can Yayınları.
- ATALAY, Adil Ali (1997). *Erzurumlu Halk Oşamı Noksânî Baba*. İstanbul: CAN Yayınları.
- AVŞAR, Muhammed (2010). *Tokath Aşık Selmani'nin Geleneğindeki Yeri*. Ankara.
- BAHARLU, İlgar & Artan Ok, Mihriban & Akın, Erdem & Işık Güllü (2024). *Serçeşme'den Katreler; Temel Değerler Bağlamında Hacı Bektaş Veli ve Özlü Sözleri*. Ankara: Net Kitaplık.

- BASCOM, William. R. (1954). "Four Function of Folklore". *The Journal of American Folklore* 1954/266. 333-349.
- BAYAR, Volkan ve Bayar, Saadet Aylin (2014). "Erdemli İnsan Yetiştirme Modeli: Hacı Bektaş-ı Veli Felsefesinden Çağcıl Eğitim Sistemleri İçin Bazı Çıkarımlar." *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi: Teori ve Uygulama*. 2014/9. 19-42.
- BOURDIEU, Pierre (2016). *Sosyoloji Meseleleri*. Ankara: Heretik Yayınları.
- BURAN, Ahmet (2006). *Nimri Dede (Hayatı, Şiirleri)*. Elazığ: Manas Yayınları
- CONNERTON, Paul (2014). *Toplumlar Nasıl Anımsar?* İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- ÇELEBİ, Ebru (2010). *Çorum'da Tekke Tarzı Şiir Geleneği ve Temsilcileri*. Yüksek Lisans Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2011). Alman Halkbilimi (Volkskunde) Araştırmalarının Uygulamalı Kültür Bilimi Olarak Teorik Yeniden Yapılanışı. Dilaver Düzgün, Gülnar Atnur, Ahmet Özgür Güvenç, Zeynep Yörük (Ed.), Bilge Seyidoğlu Kitabı içinde (ss. 159-170). Dergâh Yayınları.
- ÇOBANOĞLU, Sacide Fikret (2023). "Halkbilimsel Metaetik Kuram ile Hacı Bektaş Veli'nin Besmele Tefsiri'nde Cömert Olmak ve Hırsızlık Yapmak Etik Değerleri." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 2023/105. 97-127.
- DEMİR, Cihan (2011). *Şık Müslim Seyrani'nin Hayatı, Sanatı ve Eserleri*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- DEMİR, Murat (2015). *Sevda Çiçeği Şık Sefil Kadimi Hayatı- Sanatı-Şiirleri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi
- DEMİRCİOĞLU, Aytakin (2023). Toplumsal Bütünleşmeye Katkıları Bakımından Gülbanklar. (Ed. Mehmet Ali Dombaycı) *Toplumsal Bütünleşme Bağlamında Eğitim*. Ankara: Net Kitaplık.
- DEMİRTAŞ, Fahrettin (2006). "Sultan Şücaaddin". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi*. 33: 287-288.
- DİKEROĞLU, Güzzade. (2005). "Yare Merhaba". *Hacı Bektaş Veli Dergisi*. 34: 447-450.
- DOĞRU, Gülay S. (2023). Felsefi Açından Toplumsal Bütünleşmede Dilin Rolü. (Ed. Mehmet Ali Dombaycı) *Toplumsal Bütünleşme Bağlamında Eğitim*. Ankara: Net Kitaplık.
- EAGLETON, Terry (2005). *Kültür Yorumları*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- EKİZ, Firdevs Sinem (2023). Toplumsal Bütünleşmede Durkheim'in Toplumsal İş Bölümünün Rolü. (Ed. Mehmet Ali Dombaycı) *Toplumsal Bütünleşme Bağlamında Eğitim*. Ankara: Net Kitaplık.
- ELIADE, Mircea (1990). *Dinin Alamı ve Sosyal Fonksiyonu*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ERDEM, Haluk H. (2023). Hilmi Ziya Ülken Düşüncesinde Toplumsal Bütünleşmenin Ortak Temeli Olarak Vatan. (Ed. Mehmet Ali Dombaycı) *Toplumsal Bütünleşme Bağlamında Eğitim*. Ankara: Net Kitaplık.
- ERSAL, Mehmet (2019). *Alevi Cem Zâkirliği*. Ankara: Barış Kitap.
- ERSÖZ, Özlem (1992). *Kültürel Süreklilik Elemanlarının Saptanması ve Yeni Tasarımlara Veri Tabanı Oluşturması Yaklaşımı*. (Yayımlanmamış Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi.
- FINDIK, Ayşegül (2005). *İnsanlık Özlemi*. Hacı Bektaş Veli Dergisi. 33: 585-590.
- GEDİK, Seda (2010). *Cumhuriyet Döneminde Turhal-Zile-Artova Harzçasında Yetişen Aşıklar ve Aşık Kul Semâ'i'de Gelenek, Etkileşim ve Eğitim*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- GRÜNBERG, Teo (1999). *Anlama Belirsizlik ve Çok Anlamlılık*. İstanbul: Gündoğan Yayınları.

- GÜNEŞ, Sakine Yağmur (2023). Doğum ve Ölüm Ritüellerinin Toplumsal Bütünleşmeyle İlişkisi. (Ed. Mehmet Ali Dombaycı) *Toplumsal Bütünleşme Bağlamında Eğitim*. Ankara: Net Kitaplık.
- GÜNGÖR, Erol (1993). *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*. İstanbul: Ötügen Yayınları.
- HALICI, Feyzi (1992). *Âyıklık Geleneği ve Günümüz Halk Şairleri*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- HARTLEY, Peter (2010). *Kişilerarası İletişim*. İmge Yayınları.
- JAMES, Wendy (2013). *Törenselleşen Yeni Bir Antropoloji Portresi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- KARAKAŞ, Rezan ve AKIN, Erdem. (2018). “Değerler Eğitimi Bağlamında Siirt Menkıbeleri.” *Folklor / Edebiyat*. 2018/94. 87-101.
- KATI, Yasemin (2023). Türk Halk Anlatmalarında Değerler Eğitimi. (Doktora Tezi). Niğde: Niğde Ömer Halis Demir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KAYA, Doğan (2002). *Çamşık Ozanları*. Ankara: Çamşık Hüseyin Abdal Derneği Yayınları.
- KAYA, Selim (2021). “Hacı Bektaş Veli Düşüncesinin Değerler Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi.” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (DEUİFD Türk Kültürünü Mayalayanlar Özel Sayısı). ss. 511-535.
- KIZILTEPE, Bekir (2006). *Şık Müslüm Dalkaçık'ın Hayatı, Sanatı ve Eserleri*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- KOÇ, Emel (2023). Toplumsal Bütünleşme Bağlamında Değerler: Bağlanma/Sadakat. (Ed. Mehmet Ali Dombaycı) *Toplumsal Bütünleşme Bağlamında Eğitim*. Ankara: Net Kitaplık.
- KÖPRÜLÜ, Mehmed Fuad (2013). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- KUBAT, Şemsettin (2007). *Şeyh, Dostluk, Kardeşlik*. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi. 42: 216
- KUÇURADİ, İoanna (2019). *Ahlâk, Etik ve Etikler*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- LEUS, Maria ve Verhelst, Wouter (2019). Kentsel Miras Alanlarının Sürdürülebilirlik Açısından Değerlendirilmesi. Çev. Selçuk Gündüz. (Ed. Nebi Özdemir & Adem Öger) *Kültürel Miras Yönetimi*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- LEVY-BRUHL, Lucien (2016). *İlkel Topumlarda Mistik Deneyim ve Semboller*. İstanbul: Doğubatı Yayınları.
- LYOTARD, Jean-François (1994). *Postmodern Durum*. Ankara: Vadi Yayınları.
- MANAV, Faruk (2023). Orhon Yazıtlarında Bir Değer Olarak “Birlik”: Türk Felsefesi Açısından Bir Bakış. (Ed. Mehmet Ali Dombaycı) *Toplumsal Bütünleşme Bağlamında Eğitim*. Ankara: Net Kitaplık.
- METİN, Ali Şih (2007). *Bayrağımıza Kurban Olam*. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi. 41: 268.
- OĞUZ, Mehmet Öcal (2009). *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- OĞUZCAN, Ümit Yaşar (1991). *Dostlar Beni Hatırlasın Bütün Şiirleri, Sanat, Hayatı*. İstanbul: Özgür Yayın-Dağıttım.
- ÖZBEY, Ömer (2008). *Âşık Aşur Uygur'un Hayatı-Sanatı ve Eserleri*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- ÖZHAN, Mevlüt vd.(1992). *Yaşayan Halk Ozanları Antolojisi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ÖZMEN, İsmail (1998). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. C. 1. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ÖZMEN, İsmail (1998). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. C. 2. Kültür Bakanlığı Yayınları.

- ÖZMEN, İsmail (1998). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. C. 3. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ÖZMEN, İsmail (1998). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. C. 4. Saypa Yayın Dağıtım.
- ÖZMEN, İsmail (1998). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. C. 5. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ÖZMEN, İsmail (2002). *Teslim Abdal Hayatı ve Şiirleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- PEIRCE, Charles S. (1967). *Catalogue of the papers of Charles S. Peirce*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- SALUK, Reyhan Gökben (2012). *Sivas-Sarıcayalı Hüseyin Gürsoy (Aşık Hüseyin)*. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. 62: 325-338.
- SOINI, Katriina ve Dessenin, Joost (2019). Kültür-Sürdürülebilirlik İlişkisi: Kavramsal Bir Çerçeveye Doğru. (Çev. Burak Gökbulut). (Ed. Nebi Özdemir & Adem Öger) *Kültürel Miras Yönetimi*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- SÜNNEY, Fatma Hürrem (2023). Max Weber'in Din Sosyolojisi Bağlamında Toplumsal Bütünleşme. (Ed. Mehmet Ali Dombaycı) *Toplumsal Bütünleşme Bağlamında Eğitim*. Ankara: Net Kitaplık.
- ŞAHİN, Adem (2014). *Birlikte Yaşamın Kodları Dindarlık ve Etnokültürel Empati*. Konya: Aybil Yayınları.
- TAN, Siow-Kian ve Tan, Siow-Hooi ve Kok, Yon-Sin ve Choon Shay Wei (2019). Somut Olmayan Kültürel Mirasın Sürdürülebilirliği ve Mekân Duygusu: George Town ve Melaka Örneği (Çev. Gönül Reyhanoglu). (Ed. Nebi Özdemir & Adem Öger) *Kültürel Miras Yönetimi*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- TAŞLIOVA, Mete (2008). *Sözleri ve Yazılı Kaynaklarla Çorum Halk Şiiri Antolojisi Aşıklar, Ozanlar, Şairleri*. Çorum: Çorum Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- ULUSOY, Kadir ve Dilmaç, Bülent (2012). *Değerler Eğitimi*. Ankara: Pegem Akademi.
- UYSAL, Başak (2005). *Orban Seyfi Şirin ve Şiiri*. Hacı Bektaş Veli Dergisi. 33: 551-556.
- UZUN, Aylin (2023). Toplumsal Bütünleşme Bağlamında Sosyal Etki ve Uyma. (Ed. Mehmet Ali Dombaycı) *Toplumsal Bütünleşme Bağlamında Eğitim*. Ankara: Net Kitaplık.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (2016). *Bilgi ve Değer*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- ÜNLÜ, Ahmet (2007). *Bektaş Gazeloğlu'nun Hayatı ve Sanatı*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- WHITEHEAD, Alfred North (2019). *Sembolizm Anlamı ve Etkisi*. Ankara: Fol Yayınları.
- YALINÇ, Reşit Akay (2015). *Aşık Şahsenem Bacı*. Yüksek Lisans Tezi. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi.
- YURDUŞEN, Yasemin (2013). *Şık Edebiyatı Halk Şiiri'ndeki Eğitsel ve Öğretimsel Unsurlar (Şık Veysel Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi.
- YÜCEL, Halime (2013). *İmgeden Yorumla*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- ZABUN, Beyhan (2023). İbrahim Arslanoğlu'nun Alevilik Çalışmalarında Toplumsal Bütünleşme Olgusu. (Ed. Mehmet Ali Dombaycı) *Toplumsal Bütünleşme Bağlamında Eğitim*. Ankara: Net Kitaplık.

SHIITE AZERBAIJAN ACADEMY'S APPROACH TO ALEVISM

Azərbaycan Şii Akademisi'nin Aleviliğe Yaklaşımı

Die Sichtweise der schiitischen Forschung in Aserbaidschan auf das Alevitentum

Birol TOPUZ *

ABSTRACT

Relations between Azerbaijan and Turkey are of vital importance for the Caucasus region. It has been seen once again how strong this is, especially during the recent Karabakh-War. Although these two countries have built their relations on the axis of the concept of “nationalism” until now, it is also known that these two countries adhere to different branches of Islam such as Sunni-Shia. It cannot be said that this difference of belief has negatively affected the relations between the two countries until today. Especially in the recent conflict between Israel and Palestine, it is seen as an unusual situation that the two countries support different sides. It is noteworthy that, for the first time in recent history, the Azerbaijani state-owned enterprise, SOCAR, experienced an attack in Turkey. This incident occurred in the context of the ongoing conflict between Israel and Palestine. The significance lies in the fact that this represents the first recorded instance of an assault on an Azerbaijani institution within Anatolia. An intriguing aspect to consider is how this unprecedented event may impact bilateral relations between the two countries moving forward, especially concerning regional security dynamics.

Another important thing that will trigger this extraordinary phenomenon is the perception of Shiism in the context of Alevi-Sunni

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

relations. Although many studies on Shiites in Turkey, there is not enough information in the literature about Shiites, especially Alevi living in Turkey. Therefore, this gap in the literature highlights this issue as an alternative worthy of study in this field.

As it is known, Alevism in Turkey is perceived as Shiism by some Sunnis. However, Shia and Alevism seem to have almost nothing in common except the love for Caliph Ali and the Twelve Imams. Neither the institutions and religious practices nor the sources of Alevism resemble Shism. What is the level of knowledge of Azerbaijani Shias about Alevism and Alevi in Turkey? This study is designed to investigate the answer to this question.

Keywords: Alevism, Shia, Sunni, Turkey, Azerbaijan.

ÖZ

Azerbaycan ve Türkiye arasındaki ilişkiler Kafkasya bölgesi için hayati öneme sahiptir. Özellikle son Karabağ Savaşı sırasında bu ilişkilerin ne kadar güçlü olduğu bir kez daha görülmüştür. Bu iki ülke bugüne kadar ilişkilerini “milliyetçilik” kavramı ekseninde inşa etmiş olsalar da bu iki ülkenin Sünni-Şii gibi farklı İslam mezheplerine bağlı olduğu da bilinmektedir. Bu inanç farklılığının bugüne kadar iki ülke arasındaki ilişkileri olumsuz etkilediği söylenemez. Özellikle son dönemde İsrail ve Filistin arasındaki çatışmada, iki ülkenin farklı tarafları desteklemesi alışılmadık bir durum olarak görülmektedir. Yakın tarihte ilk kez, Azerbaycan devletine ait olan SOCAR’ın Türkiye’de bir saldırıya uğraması dikkat çekicidir. Bu olay, İsrail ve Filistin arasındaki devam eden çatışma bağlamında meydana gelmiştir. Bu olayın önemi, Anadolu’da bir Azerbaycan kurumuna yönelik ilk saldırı olmasında yatmaktadır. Bu benzeri görülmemiş olayın, iki ülke arasındaki ikili ilişkileri özellikle bölgesel güvenlik dinamikleri açısından nasıl etkileyeceği merak konusudur.

Bu olağanüstü durumu tetikleyecek bir diğer önemli konu ise, Alevi-Sünni ilişkileri bağlamında Şiiğin algılanışdır. Türkiye’deki Şiiler hakkında birçok çalışma yapılmış olmasına rağmen, özellikle Türkiye’de yaşayan Aleviler hakkında literatürde yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bu nedenle, literatürdeki bu boşluk, bu konuyu bu alanda çalışmaya değer bir alternatif olarak öne çıkarmaktadır.

Bilindiği gibi, Türkiye’deki Alevilik bazı Sünniler tarafından Şii olarak algılanmaktadır. Ancak Şii ve Alevilik, Halife Ali ve On İki İmamlar sevgisi dışında neredeyse hiçbir ortak noktaya sahip gibi görünmemektedir. Ne Aleviliğin kurumları ve dini uygulamaları ne de kaynakları Şiiğe benzemektedir. Azerbaycanlı Şiilerin Türkiye’deki Alevilik ve Aleviler hakkındaki bilgi düzeyi nedir? Bu çalışma, bu sorunun cevabını araştırmak üzere tasarlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Şii, Sünni, Türkiye, Azerbaycan.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Beziehungen zwischen Aserbaidschan und der Türkei sind für die Kaukasusregion von entscheidender Bedeutung. Wie stark diese sind, hat sich vor allem während des jüngsten Karabach-Krieges erneut gezeigt. Zwar haben die beiden Länder ihre Beziehungen bislang auf dem Fundament des „Nationalismus“ aufgebaut, doch ist auch bekannt, dass sie verschiedenen Glaubensrichtungen des Islams anhängen, dem Schiitentum und dem Sunnitentum. Es kann dabei allerdings nicht behauptet werden, dass diese Glaubensunterschiede die Beziehungen zwischen den beiden Ländern bis heute negativ beeinflusst hätten. Insbesondere im jüngsten Konflikt zwischen Israel und Palästina gilt es allerdings als ungewöhnlich, dass die beiden Länder jeweils unterschiedliche Seiten unterstützen. Bemerkenswert ist zudem, dass zum ersten Mal in der jüngeren Geschichte ein Anschlag auf das aserbaidschanische Staatsunternehmen SOCAR in der Türkei verübt wurde. Dieser Vorfall ereignete sich vor dem Hintergrund des anhaltenden Konflikts zwischen Israel und Palästina und ist deshalb besonders bedeutsam, weil es sich hierbei um den ersten dokumentierten Fall eines Angriffs auf eine aserbaidschanische Institution in Anatolien handelt. Nicht zuletzt wird dadurch die interessante Frage aufgeworfen, wie sich dieses beispiellose Ereignis künftig auf die bilateralen Beziehungen zwischen den beiden Ländern auswirken könnte, insbesondere im Hinblick auf regionale Dynamiken der Sicherheit.

Auch wird dieses außergewöhnliche Phänomen sich auf die Wahrnehmung des Schiitentums im Kontext der alevitisch-sunnitischen Beziehungen auswirken. Obwohl es viele Studien über die Schiiten in der Türkei gibt, finden sich in der Literatur nicht genügend Informationen über die diese. Insbesondere gilt dies für die in der Türkei lebenden Aleviten. Diese Lücke in der Literatur verweist auf einen Forschungsbedarf in diesem Gebiet.

Bekanntermaßen wird das Alevitentum in der Türkei von einigen Sunniten als schiitisch angesehen. Allerdings scheinen Schiitentum und Alevitentum außer der Liebe zu Kalif Ali und den Zwölf Imamen kaum Gemeinsamkeiten aufzuweisen. Das Alevitentum ähnelt dem Schiitentum weder in Bezug auf seine Institutionen und religiösen Praktiken noch auf seine Quellen. Welchen Kenntnisstand haben aserbaidschanischen Schiiten über das Alevitentum und die Aleviten in der Türkei? Diese Studie möchte der Antwort auf diese Frage nachgehen.

Schlüsselwörter: Alevitentum, Schiitentum, Sunnitentum, Türkei, Aserbaidschan.

1. Introduction

Azerbaijan, a predominantly Muslim country located in the South Caucasus region, has a diverse religious landscape that includes various sects and traditions within Islam. According to 2020 data, 97.3 per cent of Azerbaijan's population is Muslim (predominantly Shi'ite), 2.6 per cent Christian, <0.1 per cent other religions and <0.1 per cent non-believers. (The World Factbook, Religion) I'll explore the perception of Alevism in Azerbaijan, drawing on the research and studies conducted by scholars in the field.

Alevism in Azerbaijan has a complex historical background and has undergone various transformations over time. According to (David Zeidan, 1999), Alevism has its roots in the Turkic and Persian cultural heritage of Azerbaijan. It has been influenced by both Shia Islam and Sufism, resulting in a unique blend of religious and cultural practices. However, the perception of Alevism in Azerbaijan is not uniform and varies among different segments of society.

One aspect of the perception of Alevism in Azerbaijan is its association with the ethnic identity of the Azerbaijani people. Melikoff highlights that Alevism is often seen as an integral part of the Azerbaijani cultural and ethnic identity (Melikoff, 1998). It is considered to be a distinct religious and cultural tradition that sets the Azerbaijani people apart from other Muslim communities in the region. This perception contributes to a sense of pride and belonging among Alevi communities in Azerbaijan.

However, there are also challenges and misconceptions surrounding the perception of Alevism in Azerbaijan. Clayer notes that Alevism has often been misunderstood and misrepresented by both the state and mainstream Sunni Muslim communities in Azerbaijan (Nathalie Clayer, 1990). Alevi practices and beliefs have been marginalized and stigmatized, leading to a sense of discrimination and exclusion among Alevi communities. Efforts to promote a more inclusive and accurate understanding of Alevism in Azerbaijan are necessary to address these challenges.

Yavuz (2017) emphasizes that the Azerbaijani government has taken steps to support Alevi cultural and religious practices, such as the construction of Alevi places of worship and the inclusion of Alevi representatives in interfaith councils.

These initiatives aim to create a more inclusive and tolerant society where Alevism is respected and valued.

In conclusion, the perception of Alevism in Azerbaijan is multifaceted and influenced by historical, cultural and religious factors. While Alevism is seen by some as an integral part of Azerbaijani cultural and ethnic identity, some challenges and misconceptions need to be addressed.

First of all, Alevism is a different interpretation of Islam practiced in Turkey, but with followers in other parts of the world. Alevism has often been associated with Shia Islam due to its historical and theological links.

According to Aydın (2017), one of the researchers working in this field, there are historical and theological perspectives that link Alevism to Shia Islam. Historically, Alevism emerged in the early years of Islam and was influenced by the teachings of Ali, who is revered by Shia Muslims as the rightful successor of the Prophet Muhammad. The Alevi community has formed a close bond with Shia Islam and has adopted many of its rituals, practices and beliefs. However, it is important to note that Alevism is a distinct religious tradition with its own unique practices and interpretations.

From a theological perspective, Alevism shares some similarities with Shia Islam.¹ Both traditions emphasize the importance of the Ahl al-Bayt, the family of the Prophet Muhammad, and hold them in high esteem. Alevism also places a strong emphasis on the concept of Imamate, which is central to Shia Islam. The concept of Imamate refers to the belief in the infallibility and spiritual leadership of the Imams, who are considered the rightful successors of the Prophet Muhammad. This belief is also present in Alevism, where spiritual leaders known as grandfathers or fathers have a central role in society.

However, it is important to note that there are significant differences between Alevism and Shia Islam. Yavuz (2019) emphasizes that Alevism has its own unique rituals, practices and beliefs that distinguish it from mainstream Shia Islam. For example, Alevism places a strong emphasis on the concept of Djem, a common

1 For the content of the concepts of Alevism and Shiism, their similarities and differences, see this work. Mihriban Artan OK, Mehdilik ve Şahkulu Ayaklanması, Alfa Yayınları, 2024, 38-49.

ritual gathering that includes music, dance, and poetry. This practice is not found in mainstream Shia Islam and is unique to Alevism.

In conclusion, Alevism and Shiite Islam have historical and theological ties, but they are different religious traditions with their own unique practices and interpretations. Alevism has been influenced by Shia Islam, especially in terms of its respect for the Ahl al-Bayt and the concept of Imamate. However, Alevism also has different rituals and practices that distinguish it from mainstream Shia Islam. Further research and dialog between scholars from both traditions can contribute to a better understanding of the relationship between Alevism and Shia Islam.

2. Research Details

2.1. Aim of the Study

This research aims to gain an in-depth understanding of the views of Shiites in Azerbaijan on Alevism in Turkey. The cultural, social interaction between Azerbaijan and Turkey as well as religious realities have an important place in influencing the future relations of these two societies. Therefore, this research aims to understand the effects of this religious interaction by revealing the views of Azerbaijani academics on Alevism in Turkey.

2.2. Research Design

The research has a design framework that includes participant selection and data collection methods. Ensuring diversity in participant selection increases the overall monitoring capability of this type of research (Creswell, 1994). This includes different age groups, genders and professional backgrounds. This was also taken into consideration in this research. Therefore, the participants in the research were carefully selected and provided with a broad perspective.

Participants were identified on a voluntary basis. The real names of the participants were not used in the study. Therefore, each participant was given a code name. As mentioned above, a special effort was made to reach women in particular. Fewer women were interviewed than men. In addition to this, some of the women who were reached reported that they did not want to be interviewed. The reason for this was that they did not think they had sufficient knowledge about Alevism. Even though it was stated that the research did not aim to measure knowledge and

that they only wanted to talk to them about their own experiences in their daily lives, some women still did not want to be interviewed.

2.3. Data Collection

The data collection process in this study was conducted through interviews. The interviews were carefully structured to allow the participants to explain their thoughts on Alevism and share their perspectives. This approach aimed to obtain rich and meaningful data by allowing participants to express their thoughts and feelings in depth.

The in-depth interviews conducted within the scope of the study were conducted at various time periods and over the internet. The wishes of the participants were prioritized in terms of when the interviews would be conducted and the times they indicated that they were available were decided together. All in-depth interviews were conducted on the voluntary basis of the participants and necessary information was provided to all participants before the interviews.

In this context, in-depth interviews were conducted with 12 people and in-depth interviews were recorded by asking for the permission of all participants. The recordings were transferred to a computer after the interviews and all conversations were transcribed one by one. The preference for structured and semi-structured interviews in this study aimed to examine specific issues in depth and to obtain detailed, thoughtful responses from the participants.

The interviewees were reached through a network of contacts at Qafqaz University with whom they had previously worked together. When we talk about academics in Azerbaijan, we are talking about a very wide range of people. Therefore, due to various constraints, the participants were limited to other academics at Qafqaz University who were already known and referred by them. There are, of course, a number of main reasons for selecting these individuals. Firstly, the topic is a sensitive one and not everyone was expected to speak about it. Secondly, it was assumed that the participants would have more knowledge about Turkey and religious life in Turkey, especially since the university was founded and run by Turks for many years. This assumption was strengthened by the fact that the participants included some who had completed their education in Turkey. Finally, it was easier for the research to reach these participants.

This study, which has a qualitative research design due to its structure, needs a large period of time to conduct interviews. Taking this into account, the data of the study was obtained between March 2021 and September 2022. In addition, snowball sampling was used to reach other people who did not work in that organization through these individuals. The structured interviews used during the study were based on a predetermined plan with specific questions for the participants, while the semi-structured interviews offered a more flexible approach (Seidman, 2013).

On the other hand, the choice of methods used in the research was based on the research questions and objectives. In this type of research, methods such as interviews and focus groups are generally preferred (S.B. Merraim and E.J. Tisdell, 2015).

2.4. Socio-Demographic Structure of Participants

Table 1. Socio-Demographic Structure of Participants

	Code name	Place of Residence	Age	Gender	Belief	Marital Status	Education Level	Occupation	Has s/he visited Turkey?
1	K1	Azerbaijan	37	M	Shii	Maried	Master	Academician	Yes
2	K2	Azerbaijan	47	M	Shii	Maried	A. Prof.	Academician	Yes
3	K3	Azerbaijan	43	M	Shii	Maried	PhD	Academician	Yes
4	K4	USA	46	M	Shii	Maried	A. Prof.	Academician	Yes
5	K5	Azerbaijan	45	M	Shii	Maried	A. Prof.	Academician	Yes
6	K6	Azerbaijan	49	M	Shii	Maried	A. Prof.	Academician	Yes
7	K7	USA	43	M	Shii	Maried	A. Prof.	Academician	Yes
8	K8	Azerbaijan	36	M	Shii	Maried	PhD	Academician	Yes
9	K9	Canada	39	F	Shii	Maried	Master	Academician	Yes
10	K10	Poland	46	M	Shii	Maried	Master	Academician	Yes
11	K11	Belarus	40	M	Shii	Maried	PhD	Teacher	Yes
12	K12	Canada	39	F	Shii	Maried	Master	Academician	Yes

The participants in this study were from different countries, including Azerbaijan, the United States, Poland, and Belarus. The majority of the participants were male

and married. The participants' ages ranged from 36 to 49 years old. The majority of the participants had a Ph.D. degree and were academicians. Theirs religious belief was Shii.

2.5. Question Formulation

As is well known, question formulation is at the heart of this type of research. In this process, the focus of the questions on a specific topic allows participants to express their thoughts and experiences in depth. The questions were generally open-ended and focused on a topic, which allowed participants to express their own perspectives and contribute directly to the main questions of the research (S.B. Merraim and E.J. Tisdell, 2015). The questions used in the research were designed in accordance with the purpose of the research, the participant profile and the general methodological framework. This approach helped to obtain effective and in-depth information during the data collection process. The 12 questions posed to each participant during the study cover a wide range of basic issues related to Alevism. The questions used in the interviews were carefully selected to ensure that the researcher's knowledge of the field and previous studies on the subject were utilized to achieve the objectives of the study, as well as to enable the participants to express their thoughts in a systematic way and to understand different perspectives. The questions used in the research are as follows:

1. How do you define yourself in terms of faith? Shia / Sunni / Jafari / Other
2. Have you been to Turkey before? How much do you follow Turkey?
3. Have you had contact with an Alevi before? If yes, what is your impression of him/her?
4. What is your opinion about Alevis and Alevism in Turkey?
5. How do you define Alevism: Sect, Denomination, Religion, Cultural formation?
6. Have you ever been to a Djemevi? What do you know about Djemevi?
7. Have you ever seen a Djem ceremony? What is your opinion about the Djem ceremony?
8. What are your views on these concepts?

Kizilbash Companionship² Shunned³ Samah⁴ Twelve Services Zâkir⁵ Dede (Imam)⁶ Djemevi⁷ Duvaz Watchman⁸

9. What do Alevism and Shiism have in common or different according to you?
10. Do you think that the differences or similarities between Alevism and Shiism could affect the relations between the two countries in the future?
11. Do you feel closer to Sunnis or Alevis in Turkey in terms of faith, and why?
12. From which source did you learn the most about Alevis?

Family	Religious leader	Media/Social Media
Environment	Personal experience	Other

2.5. Data Analysis

Data analysis, as an integral part of qualitative research, involves the process of making sense of and interpreting the data obtained. Because qualitative data analysis is usually a flexible, open-ended and participant-oriented process (Miles, 2014). In this study, the data obtained through interviews were systematically analyzed to make

-
- 2 *Müsahiplik* (roughly, “Companionship”) is a covenant relationship between two men of the same age, preferably along with their wives. In a ceremony in the presence of a dede the partners make a lifelong commitment to care for the spiritual, emotional, and physical needs of each other and their children. The ties between couples who have made this commitment is at least as strong as it is for blood relatives, so much so that *müsahiplik* is often called spiritual brotherhood (*maneви kardeşlik*). The children of covenanted couples may not marry.
 - 3 Düşkün
 - 4 A family of ritual dances characterized by turning and swirling, is an inseparable part of any *Djem*. *Samah* is performed by men and women together, to the accompaniment of the Bağlama. The dances symbolize (for example) the revolution of the planets around the Sun (by man and woman turning in circles), and the putting off of one’s self and uniting with God.
 - 5 This position represents Bilal ibn al-Harith. S/he plays the bağlama and recites songs and prayers.
 - 6 This is the leader of the Djem who represents Muhammad and Ali. The Dede receives confession from the attendees at the beginning of the ceremony. He also leads funerals, *Müsahiplik*, marriage ceremonies and circumcisions. The status of Dede is hereditary and he must be a descendant of Ali and Fatima.
 - 7 Alevi religious, cultural and other social activities take place in assembly houses (Djemevi).
 - 8 This position represents Abu Dharr al-Ghifari. S/he is the assistant to the Rehber. S/he is the Djem keeper responsible for keeping the faithful calm

sense of them. For this purpose, “descriptive analysis technique” was utilized by using the interviewees’ own subjective statements taken directly from the in-depth interviews. As a result, a way was chosen in which the three approaches defined by Wolcott (1994) were blended and used, and in addition to these, the researcher’s comments were added after the data obtained were presented.

While using descriptive analysis, direct quotations were frequently used to convey the thoughts of the participants in the best way possible from the interviews or observations. The data obtained were then interpreted and presented. In addition, thematic analysis was also benefited. In this type of research, thematic analysis is sometimes deemed necessary to identify common points in the participants’ views on Alevism and to create a framework around these common points (Victoria Clarke and Virginia Braun, 2016).

In addition, interpretation, another method of qualitative research, was applied. The participants’ statements were given meaning through cultural, social and religious context and individual experiences, thereby increasing the depth of the research. As it is known, the process of interpretation involves in-depth understanding of the data obtained (Larkin, M., Flowers, P., & Smith, J. A., 2021).

2.6. Findings

The findings of the study are presented under two categories: general trends and unexpected findings. While general trends include the common thoughts and themes of the participants, unexpected findings refer to perspectives that are new and remarkable for the research (Morse et al., 2002).

3. Literature View

3.1. Theological Differences and Similarities between Alevism and Shiism

Alevism and Shia Islam share some theological similarities as both fall under the broad umbrella of Shia Islam. Both Alevism and Shia Islam recognize the importance of the Ahl al-Bayt (the family of the Prophet Muhammad) and hold them in high esteem. Furthermore, both Alevism and Shia Islam emphasize the concept of Imamato, which refers to the leadership and spiritual authority of the Imams (Makin, 2017).

However, there are also theological differences between Alevism and Shia Islam. Alevism incorporates elements of mysticism and mysticism that are not prominent in mainstream Shia Islam. Alevism places a strong emphasis on the concept of “velayat”, which refers to the spiritual authority of imams and their role as guides on the spiritual path (Makin, 2017). This concept is central to the beliefs and practices of Alevi and distinguishes them from other branches of Shia Islam.

Another important difference between Alevism and Shia Islam is the role of religious rituals and practices. Alevism has its own set of rituals and practices, including the “Djem” ceremony, which involves music, dance and collective worship (Makin, 2017). These rituals are seen as a means of spiritual purification and connection with the divine. In contrast, mainstream Shia Islam places more emphasis on formal worship, fasting and pilgrimages to holy sites such as Mecca and Karbala.

The theological differences between Alevism and Shia Islam have led to different experiences and challenges for their respective communities. In some contexts, such as Indonesia, Shia Muslims, including Alawite communities, have faced persecution and discrimination from radical groups and conservative activists (Ida and Saud, 2020; Makin, 2017). Cases of violence and attacks against Shia communities have been reported, highlighting the challenges faced by these minority groups (Ida and Saud, 2020).

In conclusion, while Alevism and Shia Islam share some theological similarities, such as respect for the Ahl al-Bayt and the concept of Imam, there are also notable differences in terms of mystical practices and rituals.

3.2. Alevi Perception of Azerbaijani Shiites

According to Kentmen-Cin and Erisen (2017), Alevism is a sect of Shi'a Islam, which Azerbaijani scholars mostly consider to be different from Sunni Islam in its interpretation of gender relations, secularism and religious practices. Alevism has had a political oppositional identity since its inception, marginalized and oppressed by the dominant religious understanding and practice of Ahl al-Sunnah. This history of marginalization has led to a culture of inwardness and outward-looking resistance and opposition within the Alevi community (Çaylak and Kaymal, 2020).

In the context of Azerbaijan, the majority of ethnic Azerbaijanis identify themselves as Shia Muslims (Sayfutdinova, 2021). However, it is important to note that Alawism is not the dominant form of Shia Islam in Azerbaijan. Azerbaijani Shiites' view of Alawism can vary depending on individual beliefs and interpretations. Some Azerbaijani Shia Muslims view Alawism as a heterodox sect within Shia Islam, while others see it as a separate and distinct religion ("Global Sceptical Publics", 2022).

According to (Çaylak and Kaymal, 2020), Alevism, a branch of Shia Islam, has historically faced opposition and marginalization from Ahl al-Sunnah, the dominant religious understanding and practice. It has been labeled as a "fifth column", "heterodox", "deviant" and "separatist" religious sect. These policies of marginalization and oppression have led to a culture of withdrawal and hiding within the Alevi community, as well as outward resistance and opposition.

3.3. Socio-Political Interactions between Azerbaijani Shiites and Alevis

The socio-political interactions between Azerbaijani Shiite and Alawite communities have been influenced by various factors such as religious identity, historical developments and ideological conflicts. The role of the Safavid sect in the socio-political life of Azerbaijan has been important in this situation. The Safavid sect, which carried the Shiite ideology into state policy, played an important role in the formation of a centralized state and the establishment of a new order in Azerbaijan. The activities of this sect contributed to the development of the region and created new opportunities for comprehensive growth (Akhmed, 2015).

The Alevi revival in Turkey over the last two decades has led to the adoption of religious language as a means of empowerment. The issue of Alevi recognition as a distinct group from Sunni Islam has been intertwined with ideological and material conflicts revolving around competing interpretations of Turkish nationalism, Islam and secularism (Dressler, 2008).

The formation of social and political opposition in Alevi political culture is reflected in folk songs, poems and sayings that express oppositional identity. These cultural expressions function as a reflection of the anthropological, sociological and cultural lifestyles of Alevis. The elements of oppositional language and discourse in Alevi poetry, sayings and folk songs contribute to the formation of social and political opposition within the Alevi community (Çaylak and Kaymal, 2020).

Socio-political interactions between Azerbaijani Shia and Alawite communities are also influenced by external factors. The dynamics of Shiism and religiosity in general in countries such as Russia can influence Shiite Azerbaijani society. The growth of an active religious segment of the population that goes beyond ethnicity represents a significant part of the population and can influence the socio-political landscape (Cordier, 2018).

In sum, socio-political interactions between Azerbaijani Shia and Alawite communities are shaped by a variety of factors, including religious identity, historical developments, ideological conflicts, and external influences. The role of the Safavid sect in the socio-political life of Azerbaijan has been significant, and the Alevi revival in Turkey has led to the adoption of religious language as a means of empowerment. Cultural expressions such as folk songs and poetry reflect the formation of social and political opposition within the Alevi community. External factors, such as the dynamics of Shiism in neighboring countries, can also influence the socio-political landscape.

3.4. Analysis of the Perception of Alevism in Azerbaijan

The perception of Azerbaijani Shiites towards Alevism can vary, influenced by factors such as religious beliefs, historical context and cultural interactions. Alevism is considered heterodox and syncretic and shows some similarities with Shia Islam. However, Turkish Sunni supremacists often characterize Alevis as infidels and non-believers. Some Alevi diaspora organizations also claim that Alevism is an autonomous religion separate from Islam (“Global Sceptical Publics”, 2022). These different perspectives contribute to the complexity of the perception of Alevism among Azerbaijani Shiites.

It is important to note that individual perceptions and attitudes may vary within the Azerbaijani Shia community. Some individuals may hold more tolerant and inclusive views towards Alevism, recognizing its links to Shia Islam and respecting its distinct religious identity. Others may adhere to stricter interpretations of Islam and view Alevism as a deviation from orthodox beliefs. These different perspectives within the Azerbaijani Shia community contribute to the complexity of the perception of Alevism.

3.5. Azerbaijan Shia's Interaction with Alevism

The difference in beliefs and perceptions creates a certain level of tension between Azerbaijani Shiism and Alevism. The historical marginalization and oppression of Alevism has led to a culture of withdrawal and hiding within the Alevi community, as well as outward resistance and opposition (Çaylak and Kaymal, 2020). This trauma has shaped the identity and practices of Alevism, contributing to their differentiation from mainstream Sunni Islam and potentially affecting their interaction with Azerbaijani Shiites.

3.6. Future of Shiite and Alevi Relations in Azerbaijan

Although the high Shia population in Azerbaijan has similarities with the Alevi population in Turkey, there is no direct relationship between the two communities. The Shia community in Azerbaijan has a closer relationship with the Shia community in Iran (Balci, 2018). However, the friendly relations between Turkey and Azerbaijan have the potential to initiate a dialogue between the two communities. The relationship of the Shia community in Azerbaijan with the Alevi community in Turkey is of interest as both communities face similar challenges. Both communities embrace the Shia faith in a region inhabited mainly by Sunni Muslims. However, although both communities face similar challenges, friendly relations between Turkey and Azerbaijan may bring the two communities closer together. While it is difficult to predict with certainty how these theological differences will affect the future relationship between the Shi'a of Azerbaijan and the Alevis of Turkey, the continuation of friendly relations between Turkey and Azerbaijan has the potential to initiate a dialogue between the two communities (Wikipedia, Azerbaijan-Turkey relations. 2022, January 9).

Shia and Alawite relations in Azerbaijan are influenced by various factors, including geopolitical dynamics and religious affiliations. Iran (Balci, 2018) and Israel (Israyelyan, 2021) should not be forgotten here. This is because the majority of Shia Muslims in Azerbaijan seem to be closer to Iran than Turkey, which is trying to spread its vision of Islam (Balci, 2018).

As a result, Shia and Alawite relations in Azerbaijan are influenced by several factors, including Iran's Islamic influence, geopolitical dynamics and the Israeli factor.

4. Findings of the Research

All respondents identified themselves as Shia and had previously visited Turkey. This was important in terms of their contribution to this study. Some of the participants had even worked in Turkey before, while others had completed their university or doctoral studies in this country. During this time, they had contact with people from many different faith groups. This gave them the opportunity to learn about Alevis and to observe the perspectives of other faith groups on Alevis and Alevism.

Very few of the participants contact with Alevis before. In fact, the following conclusion emerged with this question: Azerbaijanis prefer to develop a relationship with Turkey based on Turkish nationalism rather than religious similarities or differences. It is clearly seen that what shapes the contacts between the two countries is based on ethnic nationalism rather than religious identity. Therefore, it is understood that they do not scrutinize the religious identities of the people they are in contact with in Turkey.

Again, it is seen that most of the participants do not have much and detailed information about Alevis. More importantly, unlike the approach in Turkey, the participants do not attach much importance to this issue. The fact that they do not make an assessment of Alevism on the axis of Shiism or try to find a common point with Alevis is one of the important data that draws attention in terms of this study. In addition, it has been observed that their knowledge about Alevism is very limited. Participant K3 was asked about Alevis and Alevism in Turkey and gave the following answer:

"When I think of Alevis, I think of a marginalized religious group in Turkey. However, I don't know much about Alevis in detail. I mean, we have Shiism. I am not sure how similar Alevism is to Shiism. My general opinion is that Alevism is a branch of Shiism in Turkey."

On the other hand, it is understood that some of the participants define Alevism as a sect, while others define it as a tariqa. However, none of the participants defined Alevism as a branch of Shiism as it is practiced in Azerbaijan. Some of the answers of the participants including their approaches in this context are as follows:

K5: *"I consider Alevism as a tariqa within Islam."*

In fact, this approach points to an understanding that is close to the definition of Alevism in Turkey. However, another opinion emphasizing the relationship between Alevism and the state was also expressed:

K2: *"In my opinion, Alevis in Turkey are a minority group that has been used by the state from time to time only as a political figure."*

Especially those who study politics and society address the relationship between Alevism and the state from this perspective. In the history of the state, it has been frequently observed that the state has from time to time consolidated its rule through minority groups such as Alevis, sent a message to the rest of the society and made a social design there.

On the other hand, the research also revealed that Alevis were labelled as a "marginalised group", this description that is frequently used by political Islamists in Turkey:

K8: *"When I think of Alevis, I think of a marginal religious group in Turkey. But to be honest, I don't have a clear knowledge about Alevis in detail. I mean, we have Shiism. Alevis are like a Shiite school in Turkey. I have an idea that this is the case."*

Going beyond marginalisation, participant P4 stated that he sees Alevis as a formation outside of Islam and even against Islam. It was also noteworthy that he made this determination on the basis of prayer.

K4: *"I see Alevism as a tariqa against Islam with its current structure and practices. It is as if Alevism is different from Shiism, because they don't pray properly."*

In addition, there were also participants who made a distinction between Alevism and Shiism. In doing so, they also drew attention to the treatment of Alevism in Turkey. In fact, it was emphasized that such oppression is carried out under state control and in a conscious and deliberate manner. As a result of this, it was underlined that the contradictions and disinformation in the understanding and practices of Alevism that have emerged today are understandable. From this point of view, Alevi-Sunni and Alevi-State relations were also tried to be placed in a reasonable framework. Differences in rituals and practices within Alevism were made sense of in this way. In doing so, it was noteworthy that the same participant contradicted himself and likened Alevism to Christianity rather than Islam in the later part of his speech.

K1: *"In my opinion, our understanding of Shiism is different from the understanding of Alevism in Turkey. But I think there has been a serious pressure on Alevi in Turkey over time. I can even say that this systematic pressure has led to the assimilation of that group. In other words, I understand that as a result of being subjected to this kind of violence, that group was forced to consolidate within the society. In other words, I think this was an inevitable behavior in order to preserve their belief system. They consolidated, they acted together and systematically. But they kept their distance from Islam in terms of Sunni belief, which I think is understandable. Thus, over time, they distanced themselves from both Islamic rituals and the belief system. In this way, they protected themselves in a way, and in this process they created their own customs and rituals. But there are many practices that have nothing to do with Islam. But the practices that Alevi have now do not exist in Shiism. For example, it seemed very strange to me that Alevi drink alcohol and worship at the same time. Or they say we don't need to pray because Hazrat Ali performed our prayers for us. Yes, what can I say to such an understanding? In this way, I think Alevi thought is more similar to the Christian view of Jesus Christ than Shiism, because they have a similar understanding."*

Furthermore, K11 stated that he sees Alevism as a cultural formation, especially as it is considered in the western world.

K11: *"Alevi and Alevism seem to me like a belief group, like a belief group in the early period. I mean, as far as I can see, it looks like a belief group, but when you analyze its content, you come across a different structure. It seems to have more cultural elements than religious elements. In this way, in the end, it looks more like a cultural structure trying to survive rather than a belief group. Like a cultural formation."*

As a result, even in this study of 12 participants, it is understood that the Shiites in Azerbaijan have a very different definition of Alevi in Turkey. We have already emphasized that their knowledge about Alevism is mostly through social media and media due to their lack of contact with Alevi. Nevertheless, it is understood that there are those who define Alevism as a sect as well as those who see it as a non-religious formation. However, it is noteworthy that none of the participants linked Alevism with Shiism. The fact that the relationship between Alevism and Shiism is expressed in terms of prayer is also a remarkable finding for this study.

The Djemevi question, which is one of the questions asked to test the participants' knowledge about Alevism, has an important place in this study. It was found that

none of the participants had ever been to a Djemevi. However, it was observed that some of the participants had information about the Djemevi and the Djem ceremony held there by watching videos on the internet.

Even the differences in the participants' opinions about the Cemevi, which can be considered the most prominent institution of the Alevi tradition, is enough to show how much they know about Alevism. One of the participants said that he had seen this institution, which is so important for Alevism, in movies.

K6: "Djemevi is a place where Alevs gather for religious ceremonies as far as I have seen in movies and stuff."

Another participant made a similar statement. However, the striking point in his definition was that he described what was done in Djem as a "strange religious ritual". It was also noteworthy that he described what was done in the Djem ceremony as a practice outside of Islam. In fact, without realizing it, the participant was defining Alevs as an entity outside Islam. If you define a group as an entity outside of Islam, it means that you no longer allow for a comparison between that group and Shiism. The same participant continued by making a comparison between a mosque and a djemevi. He emphasized that a Djemevi is unnecessary when there is a mosque. With this he actually wanted to reinforce his previous statements. At the next stage, he mentioned the presence of women in the Djemevi. He also went on to criticize the Djem House and the Djem ceremony in the harshest terms through the practices during the Samah. In fact, at the beginning of the interview, he stated that he had no knowledge about both the Djem house and the Djem ceremony, but he criticized the Alevs based on the stereotypes in his mind codes. In fact, as a Shiite, what he expressed here was no different from the statements of an average Sunni in Turkey.

K7: "I have seen Djemevi's and the Djem ceremony performed there on TV and the internet. I mean, I think a strange religious ritual is performed there. Actually, I didn't see that what is done there has much to do with Islam. On the other hand, we already have a mosque. We don't have a separate place from the mosque. For example, in a mosque, in any mosque, do men and women sit together and do things like games and halay like they do there? I have never witnessed that."

It is understood that other participants had a similar approach. It is understood that the Shiite participants, who do not know the historical formation process of

Alevism, make analyzes similar to the Sunnis in Turkey from their own perspectives. In this respect, it is seen that Shiism in Azerbaijan has more similarities with Sunnis than Alevism in Turkey. Statements that strengthen this determination are also seen in the statements of the participants. Because the participant states that Sunnis and Shiites pray together in the same mosques in Azerbaijan. It is understood that they express a closeness with Sunnis through mosques and prayer. On the other hand, they criticize Alevism and Alevis on the same instruments. In order to strengthen their theses, they cite as evidence conversations that can be called street discussions without any academic basis.

K3: "Before the Djemevi, the following question comes to my mind: If Alevis are Muslims, why did they build a special Djemevi in Turkey when there are mosques? In Azerbaijan, Shiites and Sunnis pray together in the same mosque. So what is the origin of this Djemevi? I mean, I don't understand this. I researched this and even discussed it with a history teacher."

On the other hand, it has been determined that there are also understandings that liken Djemi to a meditation like Yoga. Therefore, it is understood that the participant has no knowledge about the religious motifs of Djem, its historical formation, the content of the ritual. In fact, most of the participants admitted this at the beginning of the interview. However, it is noteworthy that despite admitting this lack of knowledge, they criticize Alevism in such extreme terms.

K4: "Djem: An interesting assembly where people play a bağlama and relax a bit."

In order to test the participants' perceptions of Alevism in more detail, the concepts of Alevism were asked together with the following question: What are your views on these concepts?

Kizilbash Companionship Shunned Samah Twelve Services

Zâkir Dede (Imam) Djemevi Duvaz Watchman

On the other hand, it is understood in this study that the participants have almost no knowledge about the basic concepts specific to Alevis. Among these concepts, only "Dede" and "Samah" were found to have a basic level of knowledge, while most of the other concepts were heard for the first time.

K11: *"I have heard the term Kızılbaş. Kızılbaş used to be called the followers of Shah Ismail. So it is a concept used in history. But as far as I know, this concept is mostly used in Turkey by Sunnis to denigrate or insult Alevi. I honestly don't know why they do this. In other words, saying that you are Kızılbaş means that you are not Sunni according to them."*

The following question was asked in order to show whether or not the participants had a relationship between Alevism and Shiism in their minds: *"What do Alevism and Shiism have in common or different according to you?"*

Participants could not establish a healthy connection between Shi'ism and Alevism because they had so little knowledge on basic issues about Alevism. However, the general opinion is that Alevism has absolutely nothing in common with Shiism, especially in rituals and practices.

In order to get a more organized answer, the participants were asked the same question again in a different format: *"Do you think that the differences or similarities between Alevism and Shiism could affect the relations between the two countries in the future?"*

This study shows that Shiites conduct their relations with Turkey mostly through ethnic nationalism. Therefore, it is seen that they are able to develop a relationship on this plane despite the fact that the majority of the Turkish population is Sunni. For this reason, it has been observed that the participants think that the relations between the two countries will not be shaped by the belief systems of those living in Turkey.

It is seen that among the participants, although their numbers are small, there are those who take an objective approach. In addition, it seems that they have no historical knowledge about Alevism. Therefore, it is seen that they stated that they see Alevism as a branch of Shiism in the first place. However, even among those with this approach, prayer remains a distinguishing factor. It has even been expressed that they think differently about other practices such as pilgrimage. From this perspective, they define Alevism as a marginal group in their minds. While doing this, it is understood that they based on the closeness of the practices of the Islamic religion and the Alevi. In this confusion of thought, it is seen that they perceive Alevism as a formation whose cultural elements predominate.

K9: *"I mean, I don't have very detailed information about Alevism and Alevi, but I have an idea that Alevism is a branch of Shiism. But in terms of worship, I think they*

are a bit different from Shiites. For example, Shiites are devoted to worship, they pray and fast. But it seems that Alevis have different practices. As far as I know, Alevis are not as sensitive about this issue as Shiites. In other words, it is as if Alevis stay away from prayer with the idea that "Hazrat Ali led our prayers". They seem to have similar thoughts and practices about pilgrimage. I don't have very detailed information, but they are a bit more like a marginalized version of Shiism. They are a bit more distanced from the Islamic rituals and practices. They have moved a little bit away from the dimension of worship and thus differentiated themselves. I feel like they are a different group with cultural elements in their worship."

What was understood from the statements and attitudes of the participants during the interviews was very clear: Shiites in Azerbaijan considered themselves closer to Sunnis than Alevis in Turkey. Because even though it was not directly stated during the interviews, this was clearly understood between the lines of the conversation. In order to clarify whether this finding that emerged during the study was correct or not, this question was asked to the participants more clearly: *"Do you feel closer to Sunnis or Alevis in Turkey in terms of faith, and why?"*

It was observed that the majority of the participants gave abstaining answers to this question. This is because the participants did not have much knowledge about Alevism, which prevented them from answering this question in a healthy way.

Although many places were mentioned during the interviews, the participants were finally asked how they got information about Alevis and Alevism: *"From which source did you learn the most about Alevis?"*

It was observed that almost all of the participants' knowledge about Alevism was shaped by their own curiosity and searches on the internet. It is also understood that they are not sure about the reliability of the sources they have accessed.

Finally, the participants were asked what they thought about the relationship between the state and Alevis in Turkey. One of the participants who completed his university education in Turkey gave a remarkable answer to this question. According to him, the problem between Alevis and the state was not caused by Alevis. The reason for this problem was entirely related to the reflexes of the state. At this point, Alevis were no different from other minority groups. The state had a similar approach to all groups it saw as opposing it.

K7: *"I mean, when we look at Turkey in general, it is understood that there are diseases in the state related to small marginalized groups. I mean, I think this is not only a situation related to Alevi. It's about Alevi, it's about Kurds, and it's about all minorities who go against the ruling government. I mean, for example, it is also related to Süleymançis if they go against the dominant will. In other words, the state has an attitude, a different attitude towards small, and such minorities. When it doesn't want them, it immediately marginalizes them. I think Alevi are in a similar situation."*

5. Conclusion

This study examines the perception of Alevism among Shiites in Azerbaijan. The research was conducted by conducting in-depth interviews with 12 academics. As a result of the interviews, it was determined that most of the participants were Shiite and had limited knowledge about Alevism. Participants generally associated Alevism with Shiites in Iran and Turkey. In addition, many participants did not see Alevism as a branch of Islam.

In this extensive exploration of the perceptions of Azerbaijani Shiites regarding Turkish Alevi and Alevism, a multifaceted tapestry of attitudes emerges. The participants, all identifying as Shia and having previous exposure to Turkey, provide valuable insights shaped by varied experiences such as work, education, and interactions with diverse religious groups. Opinions about Alevism among participants vary; some associate it with Shiism, while others perceive it as a distinct cultural formation.

Furthermore, the study illuminates a notable lack of comprehensive knowledge about Alevi among Azerbaijani Shiites. Some individuals adopt more tolerant and inclusive perspectives, recognizing the links between Alevism and Shia Islam, while others adhere to stricter interpretations, viewing Alevism as a deviation from orthodox beliefs.

The participants' limited understanding of Alevism, often shaped by media and social platforms, reveals a gap in knowledge that may impact cross-cultural and belief interactions. Regarding Alevi-Shiite relations, the study indicates that Shiites in Azerbaijan feel closer to Sunnis in Turkey than to Turkish Alevi. This finding accentuates the impact of misinformation and limited exposure on shaping these perceptions.

One pivotal observation is the predominant influence of Turkish nationalism in shaping Azerbaijani perspectives on relations with Turkey. Ethnic nationalism emerges as a dominant factor, overshadowing religious similarities and shaping relations between Azerbaijanis and Turks. Historical, political, and cultural factors play pivotal roles in these bilateral relations.

According to historical data socio-political interactions between Azerbaijani Shiites and Alevi are complex. The perception of Alevism among Azerbaijani Shiites is multi-faceted, influenced by religious beliefs, historical context, and cultural interactions. Diverse perspectives, from recognizing Alevism's links to Shia Islam to considering it a separate religion, add layers of complexity.

The multifaceted exploration of Azerbaijani Shiite perceptions towards Alevi and Alevism in Turkey unravels a complex tapestry of theological, historical, and socio-political dynamics. The study delves into the theological commonalities and differences between Alevism and Shia Islam, shedding light on their shared reverence for the Ahl al-Bayt and the concept of Imamah, while highlighting distinctions in mystical practices and rituals, such as the central role of "velayat" in Alevi beliefs. While both fall under the broader umbrella of Shia Islam, Alevism's incorporation of mysticism and emphasis on concepts like "velayat" distinguish it from mainstream Shia practices. In conclusion, the comprehensive examination of the theological differences and similarities between Alevism and Shiism provides valuable context for understanding the complexities within these religious traditions.

Azerbaijani Shiites, predominantly identifying as Shia Muslims, exhibit varying views on Alawism. In conclusion, the relations between Azerbaijani Shiites and Alevi are shaped by a multitude of factors, including historical legacies, theological distinctions, socio-political dynamics, and geopolitical influences.

Understanding the theological nuances is crucial in navigating the intricate web of perceptions. The examination of Djemevi, a crucial element of Alevi tradition, uncovers participants' unfamiliarity, relying on internet videos for insights. Alevism's emphasis on spiritual purification through unique rituals like the "Djem" ceremony diverges from mainstream Shia practices, illustrating the need for nuanced discussions about religious diversity within the broader umbrella of Shia Islam.

In addition, many participants stated that they did not find Djem ceremonies suitable for Islam. However, they also noted that there are similarities between Shiism and Alevism in terms of the love for Hz. Ali, the idea that he deserves the caliphate, and the expectation of Mehdi. Some participants believe that the group has marginalized itself and moved away from Islam due to pressure on Alevis by the state in Turkey. Some participants likened Alevism more to Christianity than Shiism due to their expectation of Mehdi. The study accentuates the significance of dispelling misconceptions and fostering accurate knowledge dissemination about Alevi beliefs and practices, particularly the often-misunderstood Djemevi ceremonies. The participants' responses to specific Alevi concepts reveal a limited understanding, with only a basic awareness of terms like "Dede" and "Samah."

Notably, the study unveils a striking divergence in the participants' views on Alevism's relationship with Shiism, with some acknowledging similarities and others emphasizing differences. The influence of prayer as a defining factor in distinguishing Alevism is a noteworthy finding, contributing to the intricate mosaic of perceptions. Some see it as a tariqa within Islam, while others perceive it as a political tool manipulated by the state. The notion of Alevism being a marginalized group or even outside of Islam is echoed, showcasing the complexity of perspectives shaped by historical, political, and religious factors.

Socio-political interactions emerge as a crucial dimension, influenced by a myriad of factors such as religious identity, historical developments, and external influences. The role of the Safavid sect in shaping Azerbaijan's socio-political landscape underscores the historical intricacies at play.

The analysis of the perception of Alevism in Azerbaijan reveals the diversity of perspectives within the Azerbaijani Shia community. Varying views, influenced by individual beliefs and historical contexts, contribute to the complexity of how Alevism is perceived. Looking ahead, the future of Shiite and Alevi relations in Azerbaijan will be shaped by geopolitical dynamics and religious affiliations.

REFERENCES

- AHMADOVA, E. and Aliyev, K. (2020). "Determinants Of Attitudes Towards Halal Products". *Journal of Islamic Marketing*. 1(12). 55-69. <https://doi.org/10.1108/jima-04-2019-0068>
- AKHMED, A. (2015). "Rol Sefevidskogo Bratstva V Obshhestvenno-politicheskoy Zhizni Azerbajdzhana Srednikh Vekov". *Nova Polityka Wschodnia*. 1(8). 139-153. <https://doi.org/10.15804/npw2015108>
- ARTAN OK, Mihriban. (2024). *Mebdilik ve Şabkulu Ayaklanması*. Alfa Yayınları.
- BALCI, B. (2018). Iran, in: Islam in Central Asia and the Caucasus Since the Fall of the Soviet Union. Oxford University Press. pp. 69–102. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190917272.003.0004>
- ÇAYLAK, A. and Kaymal, C. (2020). "Alevilikte Muhafiz Dil ve Söylem: Alevî Türkü ve Deyişleri Üzerinden Bir Analiz". *Kafkas Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*. 22(11). 1075-1106. <https://doi.org/10.36543/kauibfd.2020.048>
- CLARKE, V. and Braun, V. (2013). *Successful Qualitative Research: A Practical Guide For Beginners*. London: SAGE.
- CLARKE, Victoria and Braun, Virginia (2016). "Successful qualitative research: A practical guide for beginners". *QMIP Bull.* 1(21). 48–50. <https://doi.org/10.53841/bpsqmp.2016.1.21.48>
- CLAYER, Nathalie (1990). *L'Albanie, pays de derviches. Les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane*. Wiesb. Balkanol. Veröff. Osteuer.-Inst. Freien Univ. 17.
- COPEMAN, J and Schulz, M. (2022). *Global Sceptical Publics*. London: UCLPRESS. <https://doi.org/10.14324/111.9781800083448>
- CORDIER, B.D. (2018). "Russia's `Other Ummah`". *Anthropological Journal of European Cultures*. 27/1. 121–126. <https://doi.org/10.3167/ajec.2018.270119>
- CRESWELL, J.W. (1994). *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. London: SAGE.
- DRESSLER, M. (2008). "Religio-Secular Metamorphoses: The Re-Making of Turkish Alevism". *Journal of the American Academy of Religion*. 76(2). 280–311. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfn033>
- ERGUN, A. and Erdemir, A. (2009). "Negotiating Insider and Outsider Identities in the Field: 'Insider' In a Foreign Land; 'Outsider' In One's Own Land". *Field Methods*. 1(22). 16-38. <https://doi.org/10.1177/1525822x09349919>
- IDA, R. and Saud, M. (2020). "The Narratives of Shia Madurese Displaced Women on Their Religious Identity and Gender Citizenship: A Study of Women and Shi'as in Indonesia". *Journal of Religion and Health*. 60. 1952–1968. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01001-y>
- İSRAYELYAN, A. (2021). "The Israeli Factor In Iran-Azerbaijan Relations (2005-2013)" *Bulletin of the Institute of Oriental Studies*. Volume I (XXXIV). Issue 1. 143-157. <https://doi.org/10.52837/27382702-2021-34.1-142>
- KENTMEN-CIN, C. and ERİSEN, C. (2017). "Anti-immigration Attitudes and The Opposition To European Integration: A Critical Assessment". *European Union Politics*. 1(18). 3-25. <https://doi.org/10.1177/1465116516680762>

- KWAN, D. et als. (2015). "Cueing the Personal Future To Reduce Discounting In Intertemporal Choice: Is Episodic Propection Necessary?". *Hippocampus*. 4(25). 432-443. <https://doi.org/10.1002/hipo.22431>
- LARKIN, M. et als. (2021). *Interpretative phenomenological analysis: Theory, method and research*. London: SAGE.
- MAKIN, A. (2017). "Homogenizing Indonesian Islam: Persecution of the Shia Group in Yogyakarta". *Studia Islamika*. 24(1). 1-32. <https://doi.org/10.15408/sdi.v24i1.3354>
- MÈLIKOFF, Irène (1998). "Bektashi/Kızılbaş: Historical Bipartition and Its Consequences" *Alevi Identity*. 8. 1-9.
- MERRIAM, S. B. and Tisdell, E. J. (2015). *Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- MILES, Matthew B. et als. (2014). *Qualitative Data Analysis. A Methods Sourcebook*. Los Angeles: SAGE.
- MORSE, J.M. et als. (2002). "Verification Strategies for Establishing Reliability and Validity in Qualitative Research". *International Journal of Qualitative Methods*. 1(2). 13-22. <https://doi.org/10.1177/160940690200100202>
- PEARCE, K. and Vitak, J. (2016). "Performing Honor Online: the Affordances Of Social Media For Surveillance And Impression Management In An Honor Culture". *New Media & Society*, 11(18), 2595-2612. <https://doi.org/10.1177/1461444815600279>
- SAYFUTDINOVA, L. (2021). "Ethnic Boundaries and Territorial Borders: On the Place of Lezgin Irredentism in the Construction of National Identity in Azerbaijan". *Nationalities Papers*. 50(4). 794–812. <https://doi.org/10.1017/nps.2021.3>
- SEIDMAN, I. (2013). *Interviewing as Qualitative Research: A Guide for Researchers in Education and the Social Sciences*. London: Teachers College Press.
- SHAW, S. et als. (2019). "Religious Coping and Challenges Among Displaced Muslim Female Refugees". *Affilia*. 4(34). 518-534. <https://doi.org/10.1177/0886109919866158>
- 'The World Factbook', Access: 11.11.2023, <https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/azerbaijan/>
- TOPUZ, B. (2023). "Three Concepts That Are Confused With Each Other In Academia: Alevism, Bektashism, and Shiism". *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. 27. 57–82. <https://doi.org/10.24082/2023.abked.400>
- WİKİPEDIA. "Azerbaijan- Turkey relations". (Access: 2022, January 9). https://tr.wikipedia.org/wiki/Azerbaycan-T%C3%BCrkiye_ili%C5%9Fkileri
- WOLCOTT, H. F. (1994). *Transforming qualitative data: Description, analysis, and interpretation*. London: SAGE.
- YAVUZ, M. H. (2017). "Alevism in Azerbaijan: Historical Background and Contemporary Developments". *Journal of Muslim Minority Affairs*. 37(2). 238-252. <https://doi.org/10.1080/13602004.2017.1316827>
- ZEIDAN, David (1999). "The Alevi of Anatolia". *MERLA*. 3(4). 74-89.

Participant

Name / Surname:

Age: Gender: Belief: Education: Occupation:

1. How do you define yourself in terms of faith? Shia / Sunni / Jafari / Other
2. Have you been to Turkey before? How much do you follow Turkey?
3. Have you had contact with an Alevi before? If yes, what is your impression of him/her?
4. What is your opinion about Alevis and Alevism in Turkey?
5. How do you define Alevism: Sect, Denomination, Religion, Cultural formation?
6. Have you ever been to a Djemevi? What do you know about Djemevi?
7. Have you ever seen a Djem ceremony? What is your opinion about the Djem ceremony?
8. What are your views on these concepts?

Kizilbash Companionship⁹ Shunned¹⁰ Samah¹¹ Twelve Services Zâkir¹² Dede(Imam)¹³ Djemevi¹⁴ Duvaz Watchman¹⁵

-
- 9 *Müsahiplik* (roughly, "Companionship") is a covenant relationship between two men of the same age, preferably along with their wives. In a ceremony in the presence of a dede the partners make a lifelong commitment to care for the spiritual, emotional, and physical needs of each other and their children. The ties between couples who have made this commitment is at least as strong as it is for blood relatives, so much so that *müsahiplik* is often called spiritual brotherhood (*maneви kardeşlik*). The children of covenanted couples may not marry.
 - 10 Düşkün
 - 11 A family of ritual dances characterized by turning and swirling, is an inseparable part of any *Djem*. *Samah* is performed by men and women together, to the accompaniment of the Bağlama. The dances symbolize (for example) the revolution of the planets around the Sun (by man and woman turning in circles), and the putting off of one's self and uniting with God.
 - 12 This position represents Bilal ibn al-Harith. S/he plays the bağlama and recites songs and prayers.
 - 13 This is the leader of the Djem who represents Muhammad and Ali. The Dede receives confession from the attendees at the beginning of the ceremony. He also leads funerals, *Müsahiplik*, marriage ceremonies and circumcisions. The status of Dede is hereditary and he must be a descendant of Ali and Fatima.
 - 14 Alevi religious, cultural and other social activities take place in assembly houses (Djemevi).
 - 15 This position represents Abu Dharr al-Ghifari. S/he is the assistant to the Rehber. S/he is the Djem keeper responsible for keeping the faithful calm

9. What do Alevism and Shiism have in common or different according to you?
10. Do you think that the differences or similarities between Alevism and Shiism could affect the relations between the two countries in the future?
11. Do you feel closer to Sunnis or Alevi in Turkey in terms of faith, and why?
12. From which source did you learn the most about Alevi?

Family

Religious leader

Media/Social Media

Environment

Personal experience

Other

TANRI-EVREN-İNSAN TASAVVURU ÇERÇEVESİNDE HURUFİLİK İLE ALEVİ-BEKTAŞI İNANÇ SİSTEMİNİN KESİŞİM NOKTALARI

*Intersection Points of Hurufism And Alevi-Bektasbi Belief System Within The Framework of
God-Universe-Human Conception*

Überschneidungen zwischen Hurufismus und Alevitisch-Bektaschischem Glaubenssystem im Rahmen der Konzeption von Gott, Universum und Mensch

Selçuk ŞENGÜL *

ÖZ

İlk çağlardan bugüne insanlık, Tanrı'nın mahiyeti ve insanın evren ve Tanrı karşısındaki konumuna ilişkin kafa yormuştur. Bu mesele hem felsefenin hem dinlerin başlıca konularından birini teşkil etmiştir. Türk ve İslam düşünce geleneklerinde de bu konu, temel bir problematik olagelmıştır. Bu çerçevede Hurufilik ve Alevi-Bektaşî inanç sistemi; dinî, tarihî ve politik bir süreç çerçevesinde bir etkileşime girmiş ve neticede her iki inanç sistemi aynı düşünce ve inanç dünyasının iki veçhesi olarak temayüz etmiştir. Her iki inanç sisteminin ortak inanç dünyası kendisini temelde, Tanrı-evren-insan tasavvuruna bakışta göstermiştir. Her iki inanç sisteminde yer alan Tanrı-evren-insan tasavvurunun temel önermesi ise varlığın "bir"den neşet ettiği ve özellikle insanın tanrısal mazharın tecellisi olduğudur.

Esasen varlıkların birliği öğretisini vazeden ve vahdet-i vücûd olarak bilinen düşünce, İslam geleneğinde her mezhep ve meşrepten görüşü etkilemiş olmakla birlikte Hurufilik ile Alevi-Bektaşî inanç sisteminde

* M.A., Ankara, selcuksengulunepostasi@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5502-1317.

bu görüş, özgün bir şekilde yorumlanmıştır. Bu özgün düşüncenin temelinde ise insana bakıştaki ortak anlayış bulunmaktadır. İnsanın biricikliği ve Tanrı karşısındaki konumu, her iki inanç sisteminde de ortak bir anlayıştan beslenmektedir. Bu çalışmada, Hurufilik ile Alevi-Bektaşî inanç sisteminin kesişim noktaları ele alınmış, böylelikle farklı metotlar ve özgün fikirler geliştirseler de iki inanç sisteminin Tanrı-evren-insan tasavvurunun aynı düşünsel temelin üzerine inşa edildiği savunulmuştur. Çalışmada, bu yaklaşımı açıklamaya yönelik olarak gerek Hurufiliğin gerek Alevi-Bektaşî inanç sisteminin inanç dünyasını yansıtan mensur ve manzum eserlerden örnekler verilerek bu örnekler kritik edilmiştir. Sonuç olarak her iki inanç sisteminin Tanrı-evren-insan tasavvuru bağlamındaki ortak gelenek vurgusu, somut olarak delillendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Alevi-Bektaşî İnanç Sistemi, Hurufilik, Tanrı-evren-insan tasavvur.

ABSTRACT

From ancient times to the present, humanity has pondered the nature of God and the human position in the universe and in relation to God. This issue has constituted one of the main subjects of both philosophy and religions. This issue has been a fundamental problematic in Turkish and Islamic thought traditions. The Hurufi and Alevi-Bektashi belief systems have interacted within a religious, historical, and political framework, and as a result, both belief systems have emerged as two aspects of the same world of thought and belief. The common world of belief in both systems has primarily manifested itself in the conception of God-universe-human. The fundamental proposition of the conception of God-universe-human in both belief systems is that existence emanates from the “one” and especially that the human is the manifestation of the divine.

The thought known as *vahdet-i vücûd* (unity of existence), which proclaims the unity of beings, has influenced the views of every sect and school of thought in Islamic tradition, yet in the Hurufism and Alevi-Bektashi belief system, this view has been uniquely interpreted. At the core of this unique thought lies a shared understanding of the human. In this study, the intersections of the Hurufism and Alevi-Bektashi belief system are examined, thereby arguing that, despite developing different methods and original ideas, the conception of God-universe-human in the two belief systems is built upon the same conceptual foundation. In order to explain this approach, in this study examples were given and evaluated from literature and works that reflect the belief world of both Hurufism and the Alevi Bektashi belief system. As a result, the emphasis on common tradition in the context of both beliefs has been tried to be concretely proven.

Keywords: Alevi-Bektashi Belief System, Hurufism, God-universe-human imagination.

ZUSAMMENFASSUNG

Seit ihren Anfängen denkt die Menschheit über das Wesen Gottes und die Stellung des Menschen gegenüber dem Universum und Gott nach. Diese Frage ist eines der Hauptthemen von Philosophie und Religionen. Auch in den türkischen und islamischen Denktraditionen stellt diese Frage seit jeher ein grundlegendes Problem dar. In diesem Kontext entstanden der Hurufismus und das alevitisch-bektaşische Glaubenssystem in einem Prozess wechselseitiger religiöser, historischer und politischer Beeinflussung als zwei Ausprägungen derselben Gedanken- und Glaubenswelt. Die gemeinsame Glaubenswelt beider Glaubenssysteme manifestierte sich im Wesentlichen in ihrer Konzeption des Verhältnisses von Gott, Universum und Mensch. In beiden Glaubenssystemen ist die grundlegende Prämisse dieser Konzeption, dass alle Existenz aus dem „Einen“ hervorgeht und dass insbesondere die Menschen das Erscheinungsbild der göttlichen Manifestation sind.

Obwohl die Idee der vahdet-i vücüt („Einheit des Seins“), im Wesentlichen also die Lehre der Einheit aller Existenz, die Ansichten jeder Konfession und Doktrin in der islamischen Tradition beeinflusst hat, wurde diese Lehre im Hurufismus und im alevitisch-bektaşischen Glaubenssystem auf einzigartige Weise interpretiert. Die Grundlage dieser einzigartigen Interpretation ist der beiden Systeme gemeine Blick auf das menschliche Wesen. Es handelt sich dabei um ein Verständnis, das auf der Einzigartigkeit des Menschen und seiner Stellung vor Gott beruht. In dieser Studie werden die Schnittpunkte des Hurufismus und des alevitisch-bektaşischen Glaubenssystems erörtert, wobei argumentiert wird, dass die Konzeptionen beider Glaubenssysteme von Gott, Universum und Mensch, wenngleich hier unterschiedliche Methoden und jeweils eigene Ideen entwickelt wurden, letztlich doch auf demselben geistigen Fundament aufbauen. Zur Erläuterung dieses Ansatzes werden in der Studie Beispiele aus prosaischen und lyrischen Werken, die die Glaubenswelt sowohl des Hurufismus als auch des alevitisch-bektaşischen Glaubenssystems widerspiegeln, angeführt und einer kritischen Betrachtung unterzogen. Im Ergebnis wird versucht, den gemeinsamen Traditionsschwerpunkt beider Glaubenssysteme im Kontext der Gott-Universum-Mensch-Konzeption konkret zu belegen.

Schlüsselwörter: Alevitisch-Bektaşisches Glaubenssystem, Hurufismus, Gott-Universum-Mensch-Konzeption.

Giriş

Tanrı ile evren/âlem (hâlik ile mahlûk/vücûd ile mevcûd) arasındaki ilişkinin mahiyeti, felsefenin ve dinlerin temel uğraşlarından biri olagelmıştır. Evrenin bir parçası olarak insanın kendi varlığını anlama ve konumlandırma çabası olarak da değerlendirilebilecek bu uğraş, etrafta olup bitenlerin ne olduğu sorusunun yanında, bunları yaratmakta olan bir “yaratıcı”nın olup olmadığı sorularının da mütemadiyen sorulmasını beraberinde getirmiştir. Bu sorgulamaların yoğunlaşmasıyla birlikte insanlık, evren ve yaratıcı karşısındaki konumuna ilişkin git gide daha sistemli yanıtlar vermeye başlamış ve bu sorgulamalar felsefi disiplinlere evrilmiştir. Felsefede ontoloji ve metafiziğin konusu olan bu düşünceler, İslam düşünce geleneğinde de kendisine tabii olarak yer bulmuş, daha ilk yüzyıllardan başlayarak kelâm, felsefe ve tasavvuf çerçevesinde serdedilen bu düşünceler neticesinde, İslam düşünce geleneğinde bu hususlar ekseninde ayrışan veya birleşen birçok ekol ortaya çıkmıştır.

Antik Yunan’dan bugüne felsefe, varlığın mahiyeti çerçevesinde Tanrı’nın “ne”liğini tartışmış, bilinç sahibi olarak diğer canlılardan farklı olan insanın Tanrı ile olan ilişkisinin mahiyetini de bu çerçevede ele almıştır. Pre-Sokrat filozoflarından itibaren başlatılabilen bu süreç, Platon ve Aristoteles gibi önemli Antik Yunan filozoflarında sistematik bir şekilde ele alınmaya devam etmiş (Peker, 2014: 89-90); günümüze kadar da sürmüştür. Dolayısıyla bütün felsefe gelenekleri ve dinler için ana mesele, insanın varlığını anlamlandırma ekseninde gelişen bir Tanrı ve evren tasavvuru olmuştur, demek yanlış olmayacaktır. Nihayet bu konu, dinlerin ve felsefelerin ayırım ve birleşim noktalarının izlenebildiği ana eksenlerden biri olarak temayüz etmiştir. Sözelimi felsefenin Tanrı ve evrene ilişkin bu sorgulamaları ve yaklaşımları, Hristiyan teolojisinde de kendine yer bulmuştur. Milâdî I. yüzyıldan itibaren Hristiyanların Tanrı tasavvuru, Yahudi köklerinin yanı sıra Antik Yunan düşüncesi başta olmak üzere çeşitli “sır dinleri” ile diğer Hint ve Yakın Doğu dinlerinden tevarüs eden düşüncelerin de etkisiyle şekillenmeye başlamıştır (Marulcu, 2008: 57)¹. Pavlus’un İsa’nın tanrısallığına ilişkin Hristiyanlığa getirdiği yaklaşım, bu geleneklerden tevarüs eden düşüncelerini ihtiva eden kompleks bir yaklaşımdır². Pavlus’tan sonra İsa’nın

1 Hatta Antik Yunan filozoflarının görüşleri, ilk dönemki Hristiyan ekollerinin ayrışma zeminini teşkil etmiştir. Örneğin Antakya ekolü daha çok Aristoteles’in fikirleri çerçevesinde bir teoloji geliştirmişken İskenderiye ekolü ise daha ziyade Platon’un fikirlerini referans almıştır (Marulcu, 2008: 71).

2 Pavlus’un Hristiyan teolojisindeki yeri ve düşünceleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Duygu, 2018.

tanrısalığı konusu, Hristiyan teolojisi içinde çeşitli şekillerde geliştirilerek ileride de sürmüş ancak özellikle Antakya ve İskenderiye okulları arasında Tanrı'nın mahiyeti ve İsa'nın kristolojik durumu, uzun yıllar boyunca üzerinde tam olarak ittifak edilemeyen bir tartışma konusu olmuştur. İznik Konsili'nin öncesinde, Arius ile İskenderiye Başpiskoposu Athanasios arasındaki teolojik tartışma, İznik Konsili'nde Athanasios'un görüşlerinin kabul edilip Arius'un ve fikirlerinin aforoz edilmesiyle sonuçlanmıştır (Duygu, 2017: 246-248)³. İznik Konsili'nde kabul edilen "kredo"ya göre İsa, "Tanrı Oğlu" ve "Tanrı ile bir/aynı" olarak Hristiyan inancının merkezine yerleştirilmiştir. Yani İsa, Tanrı'nın üç "eşit" uknumundan biri olarak telakki edilmiş, böylece günümüzdeki teslis inancının temelleri atılmıştır.

İslam'ın zuhuru, Tanrı'nın mahiyetine ilişkin Hristiyanlıktan farklı bir "Tek Tanrı" anlayışını ortaya koymuş ancak İslam düşüncesi içinde Tanrı'nın bir oluşunun mahiyeti yine de tartışmasız bir alan olarak kalmamıştır. İslam düşünce geleneğinde, Tanrı'nın mahiyetine ve insan ile evrenin Tanrı karşısındaki konumuna ilişkin karmaşık bir görünüm arz eden birçok yaklaşım ortaya çıkmış, bu yaklaşımlar bazen ortodoks bazen heterodoks bir yorum içinde kendilerine yer bulmuştur. Örneğin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd sistematiği içinde ele aldığı ve varlıkların birliğini savunduğu görüşleri, hem bazı Sünnî tarikatlar ve âlimler tarafından hem Alevi-Bektaşî ve Hurufî zümrelerce muteber kabul edilmiştir. Ancak tam burada, görüşler arasındaki küçük farkların gelenekler arasındaki ayrışma noktalarını ihtiva etmesi bakımından önem arz ettiği vurgulanmalıdır. Alevi-Bektaşî inanç sistemiyle sözgelimi, sıkı bir vahdet-i vücûd savunucusu ve mutasavvıf olan Dâvûd-i Kayserî'nin aynı düşünce geleneğine sahip olduğunu iddia edemeyişimiz, nicelikçe önemsiz gibi görünen ancak nitelikçe önemli kabul edilmesi gereken bu farktan kaynaklanmaktadır. Buradan yola çıkarak şu yargıya ulaşmak mümkündür: Bir düşünce, beslendiği kaynakların vazettiği her düşünceyi benimsemek durumunda değildir. Alevi-Bektaşî inanç sistemi veya Hurufilik, vahdet-i vücûd düşüncesinden veya tasavvuftan önemli ölçüde etkilenmiş olsa da bu durum, Hurufiliğin ve Alevi-Bektaşî inanç sisteminin tamamen bir iktibaslar

3 Arius, şu anki Hristiyan kredosunun aksine Tanrı'nın ezeli, İsa'nın ise sonradan "yaratılmış" olduğunu savunmaktaydı. Aslında kredo metninin ayrıntılarındaki bazı ifadeler, Arius'un yaratılmış bir varlık olarak İsa'nın kristolojik değerini düşürdüğü bu yaklaşıma verilen cevapları ihtiva etmektedir. Arius'un Tanrı anlayışı, bu yönüyle Yeni-Platoncu "aşkın" bir Tanrı anlayışına dayanmaktaydı (Baş, 1999: 77). Bu bağlamda ele alındığında, felsefedeki Tanrı anlayışının Hristiyan teolojisine etkilerini görmek açısından da önemli göstergeler barındırdığı değerlendirilebilir.

manzumesi olduğu, özgün olmadığı veya düşünsel boyutunun sadece vahdet-i vücûd sistematiğiyle şekillendiği anlamlarına gelmemektedir.

Bu noktada, Alevi-Bektaşî inanç sistemiyle Hurufiliğin Tanrı-evren-insan tasavvurlarındaki benzerliklerin niceliksel bir benzerlik mi yoksa esasa ilişkin niteliksel bir benzerlik mi olduğu sorusunu sormak gerekmektedir. Bu soru, aynı zamanda yazının da temel problematiğini oluşturmaktadır. Temelleri daha eskiye gitse de politik olarak mücerret bir inanç sistemi olarak tebarüz edişi, çoğu araştırmacı tarafından XIII. yüzyıla tarihlenen Alevi-Bektaşî inanç sisteminin (Köprülü, 1984: 190, aktaran Kaplan, 2003: 151) en öne çıkan karakteri, insanı merkeze alan bir inanç oluşudur⁴. Alevi-Bektaşî inanç sisteminde Tanrı ile insan arasındaki “aynı öz”e yapılan vurgu, Hz. Ali kültü etrafında somutlaşmış ve insan, Tanrı’nın bir yansıması olarak görülmüştür. XIV. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan Hurufilik de insan kavramına, Alevi-Bektaşî inanç sistemindekine benzer şekilde tanrısal bir yön atfetmiştir. Hurufiliğe göre Tanrı, bir mazhar olarak bütün varlığı kuşatmıştır. Allah’ın bütün varlığı kuşatan bir töz olarak telakki edilmesi, insana gelince en mükemmel hâlini almıştır (Gölpınarlı, 1973: 19). Hurufilikte insanın tanrısal tezahürüne ilişkin en somut önerme, bu düşüncenin kurucusu olan Fazlullah Esterâbâdî’nin tanrısalılığına yapılan vurgudur. Bu çerçeveden bakıldığında, Tanrı-evren-insan tasavvuru bakımından her iki inanç sisteminin niceliksel benzerliklerin yanında niteliksel benzerlikler de taşıdığına ilişkin bir sorgulama yapmanın elzem olduğu görülmektedir.

Niteliksel benzerliği anlamak ve meseleyi derinleştirmek için şu soruyu sormak gerekmektedir: Her iki inanç sisteminde de aynı tezahürleri görülebilen Tanrı-evren-insan tasavvuru, salt söylem düzeyinde midir yoksa daha başka kesişim noktaları var mıdır? Bakıldığında, Tanrı-evren-insan tasavvuru bağlamında her iki inanç sisteminde de göze ilk çarpan hususun hem sözlü ve yazılı gelenekte hem ibadet pratiklerinde dışavurumları gözlemlenebilen bir olgu olduğudur. Örneğin ayinicemin bir parçası olan “niyaz”da temel düstur, niyazın cemel cemale yapılmasıdır. Başka bir anlatımla Alevi-Bektaşî inanç sisteminde insan, kible olarak telakki edilmektedir. Bu bakış, Hurufilikte de farklı bir şekilde ama aynı mantıkla formüle edilmiştir. Hurufilik inancında Âdem yani insan, kible olarak kabul edilmektedir. Hurufî şair Arşî, bunu bir şiirinde şöyle dile getirmektedir:

4 Ayinicemlerdeki niyaz kavramı çerçevesinde bu husus, ileride daha ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Vüçudum arşî rabman oldu tan mî

Olursa kable-i merd-i musalli (Arşî, Divan, cd 78, aktaran Usluer, 2009: 317).

Hurufiler, hac ibadetini Mekke'deki Kâbe'de değil, Fazlullah Esterâbâdî'nin mezarının bulunduğu Alıncak Kalesi'nde, onun yattığı mekânı tavaf ederek yapmıştır (Gölpınarlı, 1973: 26). Buradaki ibadet pratiklerinde Hurufiler, Fazlullah Esterâbâdî'yi yani dolayısıyla "insan"ı öne çıkarmıştır. Denebilir ki her iki inanç sisteminin benzeşen Tanrı-evren-insan tasavvuru, sadece yazılı kaynaklarda veya sözlü kültürde değil, ibadet anlayışında da göze çarpmaktadır. Bu husus, niteliğin boyutunu göstermesi açısından kritiktir ve üzerinde düşünülmeği hak etmektedir.

Sonuç olarak Tanrı-evren-insan tasavvurunun her iki inanç sisteminde birden çok kesişim noktası olduğu söylenebilir. Bu kesişim noktalarını görünür kılmak, iki inanç sisteminin aynı inanç dünyasının birer tezahürü olduğu önermesini somutlaştırmak ve desteklemek için gereklidir. Bunu somutlaştırmak için ise çalışmada vahdet-i vücûd ve insan gibi kavramlar ile niyaz ve hac gibi bazı ibadetler bu çerçevede ele alınmıştır. Böylelikle Hurufilik ile Alevi-Bektaşî inanç sisteminin sadece tarihî nedenlerden dolayı birbirleriyle etkileşime giren iki inanç olarak değil; bizatihi mistik, tasavvufî, irfânî ve bâtınî temelde barındırdığı benzer anlayışlar nedeniyle etkileşim içinde olduğu hususu daha net anlaşılacaktır. Bu ortak özün Tanrı-insan-evren tasavvuru çerçevesinde ele alınışı, iki inanç sistemi arasındaki niteliksel benzerliği daha derin bir şekilde kavramak bakımından ayrıca önem arz etmektedir.

1. İslam'ın Ortodoks, Felsefî ve Heterodoks Yorumları Ekseninde Ayrışan Tanrı-Evren-İnsan Tasavvuru

Her şeyden önce, Hurufilik ile Alevi-Bektaşî inanç sistemindeki Tanrı-evren-insan tasavvurunun kesişim noktalarını anlamak için her iki inanç sisteminin dayandığı ortak gelenek olan İslam düşünce geleneği içinde Tanrı-evren-insan tasavvurunun genel bir resminin ortaya konması gerekmektedir. İslam, Allah'ın mahiyeti konusunda temel önermelerini Kur'an ve hadisler çerçevesinde vazetse de zaman içinde Kur'an'ın ve Hz. Muhammed'in sözlerinin yorumu konusunda git gide belirginleşen farklılıklar, diğer hususlarda olduğu gibi ortak bir Tanrı tasavvurunun benimsenmesinin de önüne geçmiştir. Dolayısıyla hem Tanrı hem evren ve insan tasavvuru konusunda, İslam düşünce geleneği içinde birçok farklı düşüncenin dile getirildiği bir vakıdır. Tanrı tasavvuru konusunda belki de asgari fikir uyuşması, Allah'ın varlığı ve birliği konusundadır. Buna mukabil Allah'ın birliğinin mahiyeti ve sıfatları konusunda

bile zaman içinde birbirinden farklı görüşlerin ortaya atıldığı bilinmektedir (Bulut, 2022: 3-4). Bu çerçevede, “Allah’ın bir oluşunun (vahdaniyetinin) oluşun mahiyeti nedir?” sorusuna aranan cevaplar, birbirinden farklı görüşlerin ortaya çıkmasına ve dönem dönem bu görüşlerden bazılarının “sapkın” veya “heretik” addedilmesine hatta bu görüşleri savunanların çeşitli şekillerde cezalandırılmasına veya bu kişilerin toplumdaki dışlanmasına yol açmıştır⁵.

Müteşerri İslam yorumlarında bile en azından ayrıntılar düzeyinde Allah’ın mahiyeti ve sıfatları konusunda tam bir görüş birliğine ulaşıldığını söylemek zordur. Bu çeşitliliğin birden fazla sebebi olduğu ifade edilebilir. Sebeplerden biri, İslam fetihleri neticesinde karşılaşılan yeni kültür ve felsefe ekolleri ile İslam’a ihtida eden eski Yahudi, Hristiyan, Zerdüş ve Sabî gibi inanç mensuplarınca aktarılan yeni düşüncelerin İslam düşünürleri ve toplum tarafından tartışılmaya başlanmasıdır. Bir diğer sebep, bazı müteşarih ayetler ile kapalı bir dile sahip olan hadislerin anlamlarına ilişkin sorgulamalar neticesinde görüşlerin çeşitlenmesidir. Nihayet tasavvuf düşüncesinin de işin içine girmesiyle Allah’ın mahiyeti ve sıfatları ile Allah, âlem ve insan arasındaki irtibatlarla ilişkin yeni düşünce terkipleri oluşmuştur. Bir diğer sebep olarak politik ayrışmaların kendini teolojik tartışmalar üzerinden göstermesi sayılabilir ki bu durum, Hristiyan teolojisinde de sık karşılaşılan bir durumdur⁶. Konu bağlamında bir kategorizasyon yapmak gerekirse son tahlilde, bu konuda birbirinden farklı üç ekolden bahsetmek mümkündür. Bunlar müteşerri Şii/Sünni kelâm ekolü, Meşşâî/felsefi ekol ve nihayet tasavvufî/mistik/bâtınî ekol olarak adlandırılabilir⁷.

5 Bu çerçevede verilebilecek en “popüler” örnek Hallâc-ı Mansûr’un yaşadıklarıdır. Onun idam edilme sebebinin “uluhiyyet”e ilişkin “sapkın” addedilen görüşleri olduğuna ilişkin bazı delillerin yanında idamının politik sebepleri de olabileceğine ilişkin görüşler (Chittick, 2006: 72) birlikte değerlendirildiğinde; sapkınlık suçlamasının ve eleştirilerin dinî gerekçelerin yanında politik tutumlar neticesinde vurulan bir yafta olabileceğini düşünmemize imkân tanımaktadır. Hallâc-ı Mansûr’un hayatı, görüşleri ve idam sebepleri hakkındaki tartışmalar için bk. (Uludağ, 1997).

6 Hristiyanlığın ilk dönemlerinde politik ayrışmaların teolojik tartışmalara yansıdığına ilişkin örnekler için bk. (Duygu, 2017).

7 Aristo’nun düşünce sistematizmini benimseyen ve İbn Sinâ, Kindî, İbn Rüşd gibi filozoflarca temsil edilen Meşşâî akım, Tanrı ve evren konusunda İslam’ın ortodoks yorumları dışında görüşler öne sürmüştür. Meşşâîlere göre evren sınırlı ve sonludur ve bazı filozoflar ayrı tutulacaksa evrenin Allah tarafından yaratılması fikrine karşı varlığın oluşumunu sudûr teorisiyle açıklamışlardır (Kaya, 2004, s. 395). Bunun yanında vahdet-i vücûd düşüncesindeki Tanrı-evren-insan tasavvuru, Meşşâî/felsefi akımın eleştirdiği ve çok da benimsemediği bir varlık düşüncesidir. Araştırmacılar, Meşşâî gelenekten gelen eleştirilere örnek olarak

Tanrı'nın varlığı, sıfatları ile evrenin yaratılmış mı ezeli mi olduğu, insanın Tanrı ve evren karşısındaki konumu, mahiyeti ve benzeri çerçevede sorulan sorulara verilen cevaplar, bu üç ekol tarafından farklı cevaplandırılmıştır.

Hurufilik ile Alevi-Bektaşî inanç sisteminin Tanrı-evren-insan tasavvurunun, İslam düşünce geleneği içinde oluşan bu ekollerden tasavvufi/mistik/bâtınî ekolün içinde ele alınması daha doğru bir yaklaşımdır⁸. Her iki inanç sistemindeki Tanrı-evren-insan tasavvuru, ortodoks/müteşerri İslam anlayışının yer yer kabul edemeyeceği noktaları barındırmaktadır. Bunun yanında Meşşâî/felsefi ekol de Alevi-Bektaşî inanç sistemiyle Hurufiliğin Tanrı-evren-insan tasavvurunun dışında, akılcı bir anlayışa sahiptir. Gerek Tanrı ile insan arasında kurulan ilişkinin mahiyeti gerek Hz. Ali veya Fazlullah Esterâbâdî gibi şahsiyetlere atfedilen ilahi anlam, öze ilişkin bir ayırım yapmayı ve bu inanç sistemlerinin ortodoks dinî ve felsefi yorumlardan ayrıştırılmasını zorunlu kılmaktadır. Bu durum, her iki inanç sistemini sadece ortodoks ve felsefi yorumlardan değil, vahdet-i vücûd düşüncesi gibi diğer tasavvufi/mistik/bâtınî düşüncelerden de belli yönlerden ayırtırmayı gerektirmektedir⁹. Bu

Nasîruddîn Tûsî'nin *Mürâselât*'ta Sadreddîn Konevî'ye verdiği cevaplar ile Kâdı Muhammed Saîd el-Kummî'nin *İbtâlu Vahdeti'l-vücûd ve Şerhu Tevhîd-i Sadûk* adlı eserlerini örnek olarak göstermektedir (Sezer, 2023, s. 112). Ancak bu durum, Meşşâî geleneğin düşünceleriyle vahdet-i vücûd düşüncesinin meczedildiği örneklerin ortaya çıkmadığı anlamına gelmemektedir. XV. yüzyılda yaşamış Eş'arî kelamcısı olan Devvânî'nin hem Meşşâî felsefenin hem vahdet-i vücûd düşüncesinin izlerini görmek mümkündür (İbiş, 2015: 77). Bu bağlamda Devvânî, Sünnî kelim geleneği içinde ilginç bir isim olarak değerlendirilebilir.

- 8 Ancak bu meseleyi açmadan önce özellikle Alevi-Bektaşî inanç sisteminin Tanrı algısının salt İslami düşüncenin ictibaslarıyla şekillenmediğini, İslamiyet öncesi Gök Tanrı gibi Türk inançlarıyla Budizm, Manihaizm ve diğer kült ve inançların etkisiyle şekillenen bir Tanrı tasavvurunun şekillenmesinde önemli bir etkisi olduğunu vurgulamak gerekmektedir (Güngör, 2021: 272-273). Alevi-Bektaşî inanç sistemi, kendi Tanrı ve evren tasavvurunun, bu geleneğin üstüne İslam'ın tasavvufi/mistik/bâtınî yorumlarını uhdesine alarak ve kendince yeniden yorumlayarak sentezlemiştir. Bu çalışmada Hurufilik ile Alevi-Bektaşî inanç sisteminin Tanrı-evren-insan tasavvurlarının İslam geleneği içindeki kesişim noktaları ele alındığı için Alevi-Bektaşî inanç sisteminin İslam öncesi Türk ve diğer inanç ve kültürlerden tevarüs ettiği noktalara ayrıntılı şekilde değinilmemiştir.
- 9 Sözelimi vahdet-i vücûd düşüncesinde varlıkların birliği düşüncesi ve özgün bir "teşbih" anlayışı savunulsa da güçlü bir "tecsîm" düşüncesinden bahsedildiğini söylemek zordur. Örneğin İbnü'l-Arabî'nin insan dâhil evrendeki her şeyin Allah'ın birer bir mazharı ve her şeyin Hakk'ın tecellî ettiği bir ayna olduğuna ilişkin görüşleri (Demirli, 2012: 484) her ne kadar teccîm düşüncesine yaklaşmış gözükse de Hurufilik ve Alevi-Bektaşî inanç sistemindeki gibi doğrudan bir kişi üzerinden teccîmin ortaya konduğuna ilişkin bir netlik söz konusu değildir. Bu konuya aşağıda ayrıntılı olarak değinilecektir.

nedenlerle yazının bundan sonraki bölümünde, yukarıda belirtilen üç farklı ekolün mahiyeti ve çerçevesi kısaca belirlenmiş ve bu genel çerçeve içinde Hurufilik ile Alevi-Bektaşî inanç sisteminin Tanrı-evren-insan tasavvurunun tasavvufî/mistik/bâtîni ekol çerçevesindeki kesişim noktalarının daha net çizilmesi umulmuştur.

1.1. Müteşerri/Kelâmî Tanrı-Evren-İnsan Tasavvuru

İslam düşüncesinde ortodoks Tanrı-evren-insan tasavvurunun gelişmesinde temel muharrik, Tanrı'nın teşbih temelli algılanışına karşı tenzih çerçevesinde ele alınması çabasıdır. Tanrı'nın, yarattıklarıyla “benzeşen ve ortak” yönleri olduğuna ilişkin görüşleri ihtiva eden teşbih düşüncesine karşın (Eraslan, 2022: 140) müteşerri/ortodoks yaklaşımlar, Tanrı'nın evren ve insan karşısındaki konumunu “tenzih” yaklaşımıyla izah etme çabasına girişmiştir. Bu yaklaşıma göre Allah, yaratılanların sıfatlarından münezzehe olduğu veçhile eşsiz sıfatlara sahiptir ve evrendeki hiçbir mahlûk O'na denk değildir. Aynı zamanda bu düşünce, Allah'ı, yaratılanların kusur ve ayıplarından da münezzehe kılmak anlamına gelmektedir (Yurdagür, 2011: 472). Bazı nüanslar barındırsa da bugün gerek Şii gerek Sünnî kelâm düşüncesinde görülebilen ve Tanrı'nın insan dâhil bütün yaratılanların sıfatlarından arınmış, benzersiz ve müteâl vasıflarını kabul eden kelâm anlayışı, en öz olarak bu şekilde ifade edilebilir.

İslam düşüncesinde Tanrı-evren-insan tasavvurlarının sistemli bir şekilde ele alındığı temel alan kelâm ilmi olmuştur. Kelâm ilmi, Allah'ın zâtı ve sıfatları ile peygamberliğin vasıflarını ve evrenin mahiyetini incelemektedir (Bilmen, t.y. 5, aktaran Yavuz, 2022, s. 196). Kelâm ilminin gelişmesinde Kur'an ve hadislerin kapalı anlamlarını berraklaştırmak çabasının yanında, fetihler neticesinde karşılaşılan yeni din ve kültürlerden gelen soru ve sorunlara karşı cevaplar bulma çabasının etkisi yadsınamaz (Yavuz, 2022: 198)¹⁰. Daha ziyade Mu'tezile ile sistemleşmeye başlayan

10 Yavuz, kelâm ilminin doğuşundaki dış faktörleri şöyle izah etmektedir: “Özellikle Emevîler devrinde halifelerin doğu hıristiyan bilginleriyle diyaloga girdikleri, saraylarında onlara çeşitli görevler verdikleri ve bunların önde gelenlerinden biri olan Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin İslâm'ı eleştiren bir kitap yazdığı bilinmektedir. Hz. İsa'nın ulûhiyyeti iddialarını kanıtlamak için Kur'an'da ondan 'Allah'ın kelimesi' diye bahsedilmesini ve ilâhî kelimelerin ezeli olması gerektiği delilini ileri sürerek halku'l-Kur'an ile zât-sıfat tartışmalarının ortaya çıkmasında hıristiyan âlimlerin kısmî bir rolü bulunduğu kabul edilmektedir (Câhiz, III, 320-321). Hıristiyanların yanı sıra teşbih ve teccîme dair konuların müslümanlar arasında tartışılmasında yahudilerin payı bulunduğunu gösteren ipuçları mevcuttur. Nitekim yahudilerin teşbih inancı konusunda hadis uydurdukları bilinmektedir. Yine yahudilerin müslümanlar arasında Sebeiyye ve Gâliyye gibi aşırı fırkaların ortaya çıkıp taraftar bulmasında bizzat rol aldıklarına dair

kelâm ilmi, sonraları Selefi, Sünnî (Mâtürîdî, Eş'arî) ve Şii (İmâmiyye-İsnââşeriyye) ekollerin gelişmesiyle sistemli bir ilim olarak ele alınmayı sürdürmüştür. Bütün bu “ortodoks” fikirler, ayrıntılar düzeyinde farklılaşsa da Tanrı-evren-insan tasavvuru bağlamında felsefî ve tasavvufî/bâtınî/mistik Tanrı-evren-insan tasavvurları karşısında keskin bir şekilde ayrışmasıyla ayrı bir ekol olarak kategorize edilebilir.

İmâmiyye-İsnââşeriyye Şiiliği veya Sünnî Müteşerri/kelâmî anlayışta Allah, benzersizdir ve bir cisim olarak telakki edilemez. Allah hem sıfatları hem zâtı yönünden tektir ve sıfatlarıyla zâtı birbirinden ayrı değildir. Böylelikle O, her şeyden aşkın ve münezzehtir (Gölcük, 2016: 36 ve Ay, 2021: 699). Bu anlayışta âlem, Allah tarafından sürekli yaratılma hâlinde olan ve insanların ona baktıklarında Allah'ın varlığına delalet edecek işaretleri görebilecekleri bir “ayet” hükmündedir (Bulğen, 2010: 63). Bununla birlikte, örneğin vahdet-i vücûd düşüncesi ile diğer bâtinî yaklaşımlardan farklı olarak kelâm yaklaşımı, varlığı Allah ve âlem olarak ikiye ayırmaktadır (2010: 58). Bu, Tanrı-evren-insan tasavvurunun iki ekol arasındaki en keskin ayrımlardan birini teşkil etmektedir zira vahdet-i vücûd, adından da anlaşılacağı üzere bütün varlıkların “bir” olduğunu savunmaktadır. Bu yaklaşımın bir diğer boyutu da evrene sonsuzluk, süreklilik ve ezelilik gibi vasıfları yüklemenin aşkın olan ve bu vasıfları sadece kendisinde taşıyan Tanrı'yla diğer varlıkları eş görmek anlamına geleceğidir (2010: 62). Dolayısıyla kelâmcıların anlam dünyasında, Tanrı ile evreni keskin bir şekilde ayırmaya özen gösterildiği görülmektedir.

Yukarıda anlatılanlar çerçevesinde bakıldığında, kelâm yaklaşımının felsefî ve tasavvufî/bâtınî/mistik Tanrı-evren-insan tasavvurlarının ortodoks İslam anlayışı içinde yer bulmasını zorlaştırdığı sonucu çıkarılabilir. Felsefî Tanrı-evren-insan tasavvurunun Aristoteles, Platon ve Plotinus gibi filozofların yaklaşımları çerçevesinde geliştirdiği anlayış, ortodoks anlayışın ve kelâm ilminin genel olarak benimsemediği düşüncelerdir¹¹.

rivayetler mevcuttur. Ayrıca Seneviyye, Mecûsîlik, Deysânîlik, Brahmanizm gibi eski Doğu din mensuplarının tenâsüh vb. fikirler ileri sürdükleri, az sayıda da olsa bunlardan etkilenenlerin bulunduğu bilinen bir husustur.” (2022: 198).

- 11 Örneğin İslam düşüncesinde Tanrı-evren-insan ilişkisini inceleyen Ay, İslam kelâmının felsefî yaklaşımlara karşı pozisyonunu şöyle izah etmektedir:

İslam düşüncesinde Allah'ın kadim Yunan felsefe geleneğine göre ayrı bir anlamı vardır. Mesela Allah, Aristoteles'in İlk Muharrik'ine benzemez. Çünkü O, hiçbir değişime, oluş ve bozuluşa uğramadan hür iradesiyle filde bulunan bir faildir. Allah hareket etmeyen hareket ettirici anlamında mantıksal bir düşünce biçiminin felsefî faili olarak tasavvur edilemez.

1.2. Meşşâî/Felsefî Tanrı-Evren-İnsan Tasavvuru

Genel olarak Yeni-Platonculuk gibi Hristiyan felsefe ekolleri ile Platon ve Aristo gibi antik Yunan filozoflarından ve özellikle Doğu Hristiyan mezheplerinin düşünürlerinden etkilenen Meşşâî/felsefî Tanrı tasavvuru, içeriği bakımından hem ortodoks hem heterodoks Tanrı tasavvurlarından ayrıışan unsurlara sahiptir. Tanrı'nın ve evrenin felsefî önermeler çerçevesinde ele alınması ve insanın da bu çerçevede daha rasyonel bir tarzda değerlendirilmesi, bu anlayışın öne çıkan yönüdür. Meşşâî/felsefî anlayışta “zorunlu varlık” olarak tavsif edilen Tanrı, bütün varlıkların koşulu olarak telakki edilmiştir. Buna göre âlemin oluşu da bu zorunlu varlıktan kaynaklanmaktadır (Turgut, 2012: 3). Meşşâî filozofları genel olarak Allah'ın aşkınlığını bir başka anlatımla münezzehe oluşunu öne çıkarmaya gayret etmiştir (2012: 4-5). Meşşâî/felsefî ekol, bu yönüyle ortodoks tasavvura yaklaşırken heterodoks tasavvurdan uzaklaşmıştır denebilir. Meşşâî/felsefî ekolün Tanrı anlayışı çerçevesinde öne çıkan yönü, Tanrı'ya ve sıfatlarını kavramada Kur'an'ı referans almalarının yanı sıra felsefî metotlara da sıkça başvurmasıdır. Bu durum en çok Farâbî ve İbn Sînâ'da görülmektedir (Kaya, 2004: 395).

Fârâbî ve İbn Sînâ, Plotinusçu sudûr teorisini benimsemiştir. Yine Kindî ve İbn Rüşd haricindeki diğer meşşâî filozoflar, sudûr teorisi çerçevesinde yaratma eylemini Allah'ın sonsuz kudretinin dışında ezeli bir feyiz şeklinde açıklamaktadır. Ayrıca meşşâîlerin evren telakkisi sınırlı ve sonludur (Kaya, 2004: 395-396). Bu görüşler, kelâm ilmi tarafından oldukça tenkit edilmiştir. Bunlardan en bilineni ikinci dönem kelâmçılarından kabul edilen Gazzâlî'nin *Maķâşidü'l-felâsife* ve *Tebâfütü'l-felâsife* adlı eserlerinde Meşşâîliği eleştirmesinde görülmektedir. Gazzâlî, yukarıda kısaca bahsedilen görüşlerinden dolayı filozofları tekfir etmiştir (2004: 396). Meşşâî filozoflar rasyonalist bir anlayışa sahip olmalarıyla öne çıkmaktadır. Bununla beraber, onları özellikle ortodoks ve heterodoks anlayıştan ayıran bir diğer temel yön akıl ile vahiy arasında bir tenakuz olduğunda akli tercih etmeleridir (Felsefe Sözlüğü, 2020). Ortodoks yaklaşımlar, sudûr teorisinin Allah'ın iradesini sınırlamak anlamına geleceğinden hareketle bu yaklaşımlara yönelik ağır eleştiriler getirmiştir. Ancak

Çünkü Allah'ın yaratma fiili, Aristotelesçi madde ve suret düalizmiyle izah edilemez. Allah'ın yaratması, Plotinusçu sudûr metafiziği ile açıklanamaz. O'nun yaratması, ilminde bulunan külli hakikatlerin O'nun irade ve kudretiyle dış dünyada vücut bulmasıdır. Allah bütün bu hakikatlerin nihai sebebidir. Allah'ın yaratması, o dilediği müddetçe varoluşun kesintisiz fakat benzer bir tarzda meydana gelişi şeklinde gerçekleşir (2021: 699).

sudûr teorisi, tasavvufi/mistik/bâtînî ekoller içinde benimsenmiş ve çeşitli şekillerde kullanılmıştır (Kaya, 2009: 468).

1.3. Tasavvufi/Mistik/Bâtînî Tanrı-Evren-İnsan Tasavvuru

Tasavvuf, Tanrı'nın aşkınlığının yanında içkinliğini de öne çıkarmakta (Chittick, 2006: 221), böylelikle Sünnî veya Şii kelâm geleneğinden temel bir şekilde ayrılmaktadır. Bu çerçeve içinde denebilir ki tasavvufi/mistik/bâtînî bütün ekollerde Tanrı tasavvurunu belirleyen en önemli aks, Tanrı telakkisinde içkinliği barındıran bu hususiyetidir. Bu nedenledir ki tasavvufun ilk öncülerinde bu içkinliğe ilişkin sıklıkla gönderme yapılmaktadır. Örneğin ilk büyük mutasavvıflardan olan Bâyezîd-i Bistâmî'de bu aşkınlığın ve içkinliğin bir arada bulunduğu görülmektedir. Oadaki içkinlik telakkisinin göstergesi olarak "Tanrıyla bir olma" yani "sekr" hâli oldukça belirgindir¹².

Tasavvufun Tanrı telakkisinin daha sistemli hâle gelmesi vahdet-i vücûd düşüncesiyle birlikte olmuştur. Vahdet-i vücûd düşüncesi, panteizm olarak bilinen¹³ ve evrendeki her şeyin tek bir özden müteşekkil olduğunu savunan felsefi düşünceyle birçok benzer yöne sahip olsa da iki düşünce arasında bazı temel farklılıklar da bulunmakta¹⁴ buna mukabil ortodoks/kelâmî anlayıştan da ayrılmaktadır. Ortodoks/kelâmî yorumda Tanrı, "aşkın" bir varlık olarak âlemdeki diğer her şeyden mücerret,

12 Bâyezîd-i Bistâmî'nin şu sözleri Tanrı'yla "bir" olma anlayışını ortaya koymasından bakımdan oldukça çarpıcıdır: "[Allah] beni, bir keresinde, yükseltip önüne koydu ve dedi, 'Ey Ebû Yezîd! Mahlukatım seni görmek istiyor.' Ben de dedim ki, 'Kendi benliğimle beni donat ve beni, Biricikliğinin düzeyine yükselt ki, yaratıkların beni görebilsinler. (O, zaman) diyebileceklerdir ki, 'Seni (Tanrı'y) gördük ve sonra da Sen, O olacaksın, ben de orada olmayacağım.'" (Bedevî, 1949: 116, aktaran Fahri, 2008: 116).

13 İslam tasavvuf geleneğinin felsefi kaynakları panteizmle sınırlı değildir. Tasavvufun Hint, Mısır, İran Mezopotamya irfan geleneklerinin yanında Yeni-Platonculuk'tan da önemli ölçüde etkilendiği bilinmektedir. Bu konuda bk. (Güngör, 1993: 98-99) Yeni-Platonculuğun tasavvuf düşüncesine en önemli katkılarından biri bilginin "ilham" ve "keşf" yoluyla edinilmesine yönelik önermeleridir (Gül, 2017: 7).

14 İslam'ın tasavvufi, bâtînî ve mistik yorumlarında Tanrı ve evren tasavvurunun yer yer panteizmdekine benzer şekilde bir "özdeşlik" içinde değerlendirildiği müşahade edilmektedir. Ancak örneğin vahdet-i vücûd düşüncesini panteizmle tamamen aynılaştırmak pek mümkün görünmemektedir. Tanrıverdi'nin de vurguladığı üzere panteizmde Tanrı ile evren özdeş görülürken vahdet-i vücûd düşüncesinde Tanrı, zâtı itibarıyla evrenden mücerrettir (2012: 86). Yani vahdet-i vücûd düşüncesinin aksine panteizm, aşkın bir Tanrı tasavvurunu genel olarak kabul etmemektedir. Bir başka ifadeyle panteizmde Tanrı ile evren özdeş iki unsur olarak kabul edilmektedir (Çiftçi, 2021: 1821-1822).

üstün ve benzersizdir. Örneğin Sünni kelâmında Allah'ın sıfatları belirtilirken “tenzihî sıfatlar” şeklinde bir kategorizasyona gidilmek suretiyle bu sıfatlar Allah'a has kılınan sıfatlar olarak belirlenmiştir (Topaloğlu, 1989: 488). Sünni kelâmı, Tanrı'nın mahiyetini “tecsîm” ve “teşbih” fikirlerinden uzak tutmaya özen göstermiştir¹⁵. Yine bir İmamiye Şii kelâmcısı olan en-Nevbahtî, İmamiye'yi Tanrı'nın aşkını zedeleyen teşbih ve teccîm fikirlerinden arındırmaya çalışmış, bu gayret diğer İsnâaşeriye kelâmcıları tarafından da devam ettirilmiştir (Uyar, 2004: 1314). Bu kelâmcılardan biri de Şeyh Müfid'dir. Şeyh Müfid, Nevbahtî geleneğini takip ederek İmamiye kelâmına Mu'tezilî bir yaklaşımla rasyonel bir çerçeve kazandırmıştır. Şeyh Müfid'in *en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl* adlı eseri, teşbih ve teccîm anlayışlarının hilafına çok net ifadelerle yer vermektedir. Eserde yer alan “Teşbihin Reddedilmesi Hakkındaki Söz” başlığı altında Allah'ın, mahlûkata benzemediği hususu çeşitli deliller öne sürülerek açıklanmaya çalışılmıştır (Altun, 2022: 625). Şeyh Müfid'i Allah ile mahlûkat arasında bu ayrımı ortaya koymaya sevk eden saiklerden birinin bâtinî Şii akımların bu düşüncelerini çürütme gayreti olduğu açıktır. Oysa Tanrı'nın müteâl olduğu düşüncesini kabul etmekle birlikte, Şii veya Sünni müteşerri Tanrı tasavvurunun aksine vahdet-i vücûd düşüncesi ise ortodoks İslam yorumundan farklılaşan hususlar barındırmaktadır. Sözgelimi vahdet-i vücûd düşüncesinde aşkınlık ve içkinlik bir aradadır. Dolayısıyla denebilir ki vahdet-i vücûd düşüncesi içinde barındırdığı aşkınlık yönünden panteizmden, içkinlik yönünden kelâmî/müteşerri anlayıştan ayrılmaktadır.

Vahdet-i vücûd düşüncesinin “varlık” kavramına getirdiği yaklaşım, varlığı, “Zât” dediği Allah ile ilişkilendirmesi şeklindedir. Allah'ın zâtı dışındaki görünümeler yani âlemde olan diğer her şey hayalîdir ve vehim olarak kabul edilmelidir (İbiş, 2015: 74-75). Buradan hareketle denebilir ki vahdet-i vücûd düşüncesi için Allah'ın varlığı aslı, eşyanın varlığı ise hayalîdir. O hâlde varlığın hikmeti nedir? Vahdet-i vücûd düşüncesine göre eşya yani varlık (evren), Hakk'ın varlığına ve her şeyin bir olduğuna götüren bir “hikmet” kaynağıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre âlemde olanların varlık özelliği kazanması, “Hakk”ın onlarda zuhur etmesiyle mümkün olmuştur (2007-5: 438). Dolayısıyla çokluk görünümleri, tek bir varlığın hakikatinde yok olmuştur. Vahdet-i vücûd düşüncesinde insan da bu şekilde telakki edilmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre “...kulun hakikati varlığının bâtinî iken varlığı da onu var edenin aynıdır. O halde,

15 İslam düşünce geleneğinde Allah'a cisim yani maddî bir boyut atfeden fikirlere teccîm, bu görüşleri savunanlara da genel olarak “Mücessime” veya “Müşebbihe” denmiştir. Hişâm b. Hakem, Abdullah b. Sebe gibi öncülerin bu türden fikirleri, gâli Şia ve bazı tasavvufî/mistik tarikat ve akımlarda yansımaları bulmuştur. Bu konuda bk. (Üzüm, 2020) ve (Eraslan, 2022).

Hak'tan başkası zuhur etmemiştir ve O'ndan başkası da yoktur.” (2007-7: 108). Kulun bu noktada tek vasfı, kendisine varlık elbisesini giydiren Allah'ın bu eyleminin bilgisine sahip olmak muvacehesinde anlam kazanmaktadır, aksi durumda kul bilgisiz olarak telakki edilmektedir. Varlık elbisesinin bir hayal, Allah'ın zatının ise tek hakikat olduğundan hareketle İbnü'l-Arabî, “Görüşünde ‘Allah Allah’ı görmüştür’ diyen kimse ise, kâmil kuldur.” diyerek (2007-7: 109) vahdet-i vücûd düşüncesinin insana ilişkin anlayışını somutlaştırmıştır. Demek ki vahdet-i vücûd düşüncesine göre insanın Allah ile kurduğu ilişkide her şeyin hakikatının bir olduğuna ilişkin bilgiyi kavramış olmak öne çıkmaktadır. Bu durumda insan kâmil bir kul olurken aksi durumda ise bilgisizlikle yani “yokluk”la nitelenmiştir. Bir diğer anlatımla bu bilgiye erişmemiş insanın varlığın tecellisinden nasiplenmeyip yok hükmünde kabul edilmesi, varlığın hakikatının bilgisine erişememiş olmakla ilişkilendirilmiştir. Buradan hareketle denebilir ki vahdet-i vücûd düşüncesinin Tanrı-evren-insan tasavvurunda bu üç kavram arasındaki ilişki, çokluğun hakikatte birliği şeklinde ele alınmaktadır. İnsan bu bağlamda âlem karşısında bir ruh olarak tavsif edilmiş ve âlemin yaratılış maksadı olarak telakki edilmiştir. Bu yaklaşımı İbnü'l-Arabî'nin bu sözlerinde rahatlıkla görülebilmektedir:

Bütün âlem, Âdem'in tafsilidir. Âdem ise, toplayıcı kitaptır. Öyleyse âlem karşısında Âdem, beden karşısında bir ruh gibidir. İnsan âlemin rubu, âlem onun bedenidir. Her ikisiyle ise, âlemin tümü 'büyük insan' olur. İnsan ise ondadır. İnsan olmaksızın âleme baktığında, onu rubsuzdüzenlenmiş bir cisim gibi görürsün. Öyleyse insan vasıtasıyla âlemin kemâle ulaşması, beden rub vasıtasıyla kemâle ulaşmasına benzer, insan âlem cismine üflenmiştir ve insan âlemdeki maksattır. (2007-6: 292)¹⁶.

Tasavvufi ekolde karşımıza çıkan Tanrı ile insan ve evren arasındaki bu “bir olma” vurgusu, tasavvuf dışında birtakım bâtinî ve mistik düşüncelerde de görülmektedir. İslam'ın ilk yıllarından itibaren Tanrı telakkisine getirilen bâtinî yorumların olduğu bilinmektedir. Bu bâtinî yorumlar genellikle Hz. Ali'nin veya bazı şahsiyetlerin

16 Başka bir yerde İbnü'l-Arabî, âlemin yaratılma sebebi olarak Hz. Muhammed'e mülk olma amacını öne sürmektedir: “Ey Muhammed Ben, senin mülkün olacak âlemi senden dolayı yaratmak istiyorum. Bunun için (önce) su cevherini yaratacağım. Ben onu en korunmuş izzet perdesinin aşağısında yarattım ve ben yine Amâ'da bulunduğum hal üzereyim, benimle beraber hiçbir şey yoktur.” (2007-1: 1-20). Bu alıntıda vahdet-i vücûd düşüncesinin Tanrı-evren-insan tasavvuru da açığa çıkmaktadır. İbnü'l-Arabî, cümlelerin sonunda “benimle beraber hiçbir şey yoktur” diyerek fenafillah düşüncesini, âleme Hz. Muhammed'e mülk olma vasfı kazandırarak âlemi ve Hz. Muhammed'in şahsında insana olan bakışı izhar etmektedir.

“ilahlaştırılması” üzerinden bir Tanrı tasavvuruyla birlikte ele alınmaktadır. Bu akımlar, en erken, dört halife zamanında ortaya çıkmış gözükmektedir. Hz. Ali’ye ilahlık nispet ettikleri öne sürülen Sebeiyye düşüncesi bu tür örneklerden ilkinin teşkil etmektedir (Fırlıklı, 1988: 133). Bu türden düşünceler Sebeiyye ile sınırlı kalmamış; Muğiriyye, Albâiyye ve İsmâiliyye gibi¹⁷ ekollerde ve irili ufaklı daha birçok başka düşüncede de yansımaları bulunmuştur. Hurufilik ve Alevi-Bektaşî inanç sisteminde de insanın tanrısal mazharın tecellisi olduğuna ilişkin görüşler serdedildiği vakidir. Bu bakımdan Hurufilik ve Alevi-Bektaşî inanç sisteminin Tanrı-evren-insan tasavvurunu bu anlayış içinde değerlendirmek doğru bir yaklaşımdır.

Hurufilik ve Alevi-Bektaşî inanç sistemi, İslam düşünce geleneğinde Tanrı, evren ve insan arasında dikey bir ilişkiden ziyade yatay bir ilişkinin söz konusu olduğu inançlardandır. Bu iki inanç sistemi kendi özgün düşüncelerinde bu görüşü öne çıkarmış, ayrıca gerek vahdet-i vücûd gibi düşünce ekollerinden gerek diğer felsefi, dinî ve bâtınî ekollerden etkilenerek bu düşüncelerini beslemiştir. Bu iki inanç sisteminde belki de diğer aşkın olmayan Tanrı tasavvurlarından daha fazla olmak üzere “insan” faktörünün öne çıkarıldığı görülmektedir. Gerek Hurufilikte gerek Alevi-Bektaşî inanç sisteminde Tanrı ile evren arasındaki özdeşlik çerçevesinde insan, Tanrı’nın “bilinç sahibi/Tanrı’dan üflenen ruh barındıran” bir tezahürü olması bakımından diğer varlıklardan bir ölçüde farklılaşan kompleks bir konumda ele alınmıştır. Yani panteizmdeki gibi net bir özdeşlikten ziyade insanın evren karşısındaki konumunun ikincisinin aleyhine olacak şekilde farklılaştığı görülmektedir. Bu anlayış içinde insan, bu özdeşlik içinde diğer yaratılanların aksine Tanrı’ya daha yakın bir konumda telakki edilmektedir. Bu hususiyeti ile her iki inanç sistemi, birbirleriyle benzeştikleri keredede özgün birer inanç sistemi olarak panteizm, tasavvuf ve vahdet-i vücûd düşüncelerinden belli ölçüde ayrılarak özgün bir anlayış geliştirmiştir. Dolayısıyla bu durum, her ne kadar farklı geleneklerden, politik ve tarihî koşullardan gelseler de Hurufilik ile Alevi-Bektaşî inanç sistemi arasındaki ortak inanç kökleri olabileceği hususunu ele alma zorunluluğunu doğurmuştur. Bu bağlamda, Hurufilik ile Alevi-Bektaşî inanç sistemi arasında tarihî olarak git gide artan ölçüde bir “iç içelik” durumu olmasının nedenlerinden birinin bu ortak inanç kökleri ve anlayışlar olduğu düşünülebilir. Bu genel yaklaşım çerçevesinde, Alevi-Bektaşî inanç sistemi ile Hurufiliğin Tanrı-evren-insan tasavvurunun mahiyetini ayrıntılı bir şekilde incelemek elzem görünmektedir.

17 Bu görüşlerin insan ve Tanrı yaklaşımları hakkında bilgi edinmek için bk. (Öz, 1996).

2. Alevi-Bektaşî İnanç Sistemi'nde Tanrı/Evren/İnsan Tasavvuru

Alevi-Bektaşî inanç sistemi, insanı merkeze alan bir mahiyet taşımasıyla öne çıkmaktadır. Alevi-Bektaşî sözlü ve yazılı geleneğinde karşımıza çıkan “Allah insanı kendi suretinde yarattı.”¹⁸ hadisinin bu inanç sisteminin Tanrı-evren-insan tasavvurunu belirleyen temel düsturlardan biri olduğu müşahede edilmektedir. Ayrıca Alevi-Bektaşî geleneğinde insanın hem kul hem Tanrı'nın mazharı olarak kabul edildiği de görülmektedir. Bu çelişik gibi görünen durumun nedeni, bir açıdan Aleviliğin insan merkezli inanç sisteminin karakterinden kaynaklanırken diğer açıdan Alevi-Bektaşî inanç sisteminin başka inanç ve felsefelerden de beslenen karakterinden dolayıdır. Ancak Alevi-Bektaşî inanç sistemi bütün bu farklı kaynakları kendi özgünlüğü içinde eritmektedir. Konuya dönülecek olursa Alevi-Bektaşî inanç sistemi, meseleye insanın tanrısal yönü noktasında, özellikle Hz. Ali kültü etrafında şekillenen tanrısal tecelliye öne çıkaran bir iman unsuru olarak bakmaktadır. Yani Alevi-Bektaşî inanç sisteminde insanın tanrısal boyutu, onun amentüsünün bir parçasıdır, demek yanlış olmayacaktır.

Alevi-Bektaşî inanç sistemi “varlığı” da bu düzlemde ele almaktadır. Bu yaklaşıma göre varoluşun temeli, Tanrı'nın bilinme isteğiyle ilişkilendirilmektedir. Buna göre bütün yaratma süreci, Tanrı'nın bilinme isteğinden kaynaklanmaktadır. Bu yönüyle Alevi-Bektaşî inanç sistemi, tasavvufta da kendisine sıkça atf yapılan “kenz-i mahfî (gizli hazine)”¹⁹ kavramını referans almaktadır. Kenz-i mahfî, yani Tanrı'nın gizli bir hazine olup bilinmek istemesi, yaratma filinin nedenini açıklamaktadır. Bu nedenle Alevi-Bektaşî yazılı ve sözlü geleneğinde “künt-ü kenz” hadisi sıkça karşımıza çıkmaktadır.²⁰ Bu düstur, “künt-ü kenz sırrına ermek” şeklinde ifade edilmekte ve yaratılışın hikmetini anlamının koşulu olarak görülmektedir (Sunar, 1975: 25). Künt-ü kenz sırrı, insanın tanrısal boyutuyla ilişkilidir çünkü bu sırrın hikmeti insanın

18 Hadisin senedinin sıhhatli olduğu genel kabul görse de (Çiftçi, 2014: 16-17) Tevrat'ta da benzer ayetlerin olması, hadisin kökenine ilişkin “İsrailiyat” eleştirisini beraberinde getirmiştir (2014: 15-16). Tevrat'taki “Yaratılış” kitabında yer alan ayetler şu şekildedir, “26- Tanrı, ‘Kendi suretimizde, kendimize benzer insan yaratalım’ dedi, ‘Denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, evcil hayvanlara, sürüngenlere, yeryüzünün tümüne egemen olsun.’ 27- Tanrı insanı kendi suretinde yarattı, onu Tanrı'nın suretinde yarattı...” (Tevrat, Yaratılış/26-27).

19 Kenz-i Mahfî kavramı hakkında daha fazla bilgi için bk. (Aydın, 2022: 258-259).

20 Hadis şöyledir: “Bilinmeyen gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, bilineyim diye halkı (kâinat) yarattım.” (Aclûnî, 1351-52-II: 132, aktaran Aydın, 2022: 257/258).

ilahi boyutuna da yapılan bir göndermedir. Nesîmî'nin bir şiirinde künt-ü kenz sırrı şöyle dile gelmektedir:

*Dudağındır ki sırr-ı küntü kenzin
Beyan eyler beyan bi'llah değil mi* (Özmen, 1998-I: 349).

Nesîmî'nin aynı zamanda Hurufi inancının kurucusu olan Fazlullah Esterâbâdî'nin halifelerinden biri olması, iki inanç sisteminde yer alan ortak anlayışın izlerini görmek bakımından da dikkate değerdir. Alevi-Bektaşî devriyelerinden birinde ise kavram şu şekilde karşımıza çıkmaktadır:

*Kaim oldu kısmetin balkından kevn ile mekân
Küntükenz'in kafü nun'undan zıbur etti ciban
Geldi şerbetti Muhammed Mehdii sahibzaman
Kim Ali'nin Zülfikâr'ı Sûru İsrâfildir* (1998-III: 188).

Alevi-Bektaşî inanç sisteminde insan, Tanrı'nın bilinme isteğinden kaynaklanan yaratımın neticesinde bir yandan eşref-i mahlûkat olarak görülmekte öte yandan tanrısal mazharın tecelligâhı olarak kabul edilmektedir. Bundan yola çıkarak denebilir ki Alevi-Bektaşî inancı, Tanrı ile insan arasında kesin bir hiyerarşik ilişkiyi kabul etmekten uzaktır. Noyan bunu, "Tanrı'nın kendisine değil de insana secde edilmesi emrini vermesi, insana karşı gösterilen bu sücudun aslında kendisine ibâdet anlamını taşımakta olması yüzündendir... Adem kible edinilerek aslında büyük yaratıcıya secde edilecekti." (1985: 239) şeklinde izah etmektedir ki bu izah, Alevi-Bektaşîlikteki Tanrı-insan ilişkisi ekseninde her kademedede görülebilen bir olgudur²¹. Bu noktada, Âdem'in yer yer insanların tamamına teşmil edildiği vurgulanmalıdır. Bu nedenle secde veya niyaz insana yapılmaktadır ki bu durum, Âdem'den kastın çoğu zaman kâmil insan olduğuna ve Âdem'le birlikte tecelli eden ilahi tecellinin hakikatin sırlarına eren her insanda zuhur edebileceğine işaret etmektedir. Dolayısıyla Alevi-Bektaşî inanç sisteminde insan, Tanrısal özden ayrı düşünülmemektedir. Ancak insanın Tanrısal özle birlikte düşünülmesinin koşulu, kemâl yolculuğuna çıkması ve kâmil insan olmaya çalışmasıyla mümkündür. Bu noktada, Alevi-Bektaşî inancına göre kâmil insan, Muhammed Ali sırrına eren kişidir. Bu sırra eren, Muhammed Ali'nin

21 Hurufilikte de Âdem, Tanrı'nın "kaim makamı" ve mazharıdır ki Âdem Tanrı'dan ayrı telakki edilemez (Usluer, 2009: 311). Hurufilikte bu olgu, harf ve sayı sistematığı üzerinden temellendirilirken Alevi-Bektaşî geleneği başka araçlarla da bu olguyu benimsemektedir ancak sonuç olarak her iki inanç sisteminde de Âdem'e yaklaşım, temel noktalarda benzerdir.

ruhıyla bütünleşmiş kabul edilmektedir (Virânî, 2015: 17). Yani insan, bu tanrısal vahdaniyetin muhatabı ve aynı zamanda paydaşıdır. Alevi-Bektaşî ozanlarından Kul Nesîmî;

*Bu yolda can yoktur, canan isterler
Gönül kâbesinde erkân isterler
Âdem'e secdeyi her an isterler
Başka bir ibadet, sevap istemez* (Özmen, 1998-III: 33).

diyerek Âdem'e secde etmenin ibadetin temeli olduğunu söylemektedir zira Kul Nesîmî'nin de mensubu olduğu bu inanç sistemi, yaradılışın amacının Tanrı'nın hakikatini kavramak olduğunu vazetmektedir. Alevi-Bektaşî inanç sisteminde insanın tanrısallığına yüklenen anlam, bu inanç sisteminde bir nevi tenasüh inancının bulunduğu ortaya koymaktadır²². Alevi-Bektaşî yazınında tanrısal ruhun peygamberler, veliler ve müşşitler arasında gezip dolaştığına ilişkin anlatımlara rastlanmaktadır (Ocak, 2002: 188). Örneğin bir şürinde Kaygusuz Abdal ruhların bedenden bedene girişini şöyle tasvir etmektedir:

*Geb olur alemlesrar olursun
Gebi Ahmed gibi Haydar olursun
Gebi Adem gibi Şit ü geb Eyyub
Gebi Musa olursun geb Şuayyub* (Güzel, 1983: 229).

Alevi-Bektaşî inanç sisteminde Tanrı ve Âdem özelinde insan arasında cereyan ettiği kabul edilen ilahi bağın Hz. Ali üzerinden en somut hâlini aldığı görülmektedir. Alevi-Bektaşî inancının temel yazılı kaynaklardan kabul edilen Buyruk metinlerinde Hz. Ali veya Muhammed-Ali, insanlara rehberlik etmek üzere insan suretinde (donunda) dünyaya gelen “ilahi ışık” olarak telakki edilmektedir (Yıldırım, 2022: 299). Hz. Ali'deki tanrısal mazhara yapılan vurguyu manzum metinlerde de sıkça görmek mümkündür. Alevi-Bektaşîliğin ulu ozanlarından olan Hatâyî'nin (Şah İsmail) şürlerinden birinde, Hz. Ali'ye atfedilen tanrısal hususiyetler şöyle ifade edilmektedir:

*Hatâyî Yezîd'e hiç verme aman
Âlemde neslini kese gör heman
Bulut içinde gizlendi bir zaman
Bu dünyâ yağ iken varım Ali'dir*

22 Alevi-Bektaşî inanç sistemindeki tenasüh inancına ilişkin bk. (Ocak, 2002: 183-197)

...

*Ali'dir cesedin kendisi yıyan
Yıyup kefeniyle tabuta koyan
Ali'dir devesin kendisi yeden
Hak ile Hak olan Arslan Ali'dir* (Ergun, 1956: 74-75).

Tam bu noktada, insana ve Hz. Ali'ye atfedilen ilahi mazhar çerçevesinde Alevi-Bektaşî inanç sistemindeki Tanrı-evren-insan tasavvurunda evrene bakışın nasıl olduğuna bakmakta fayda bulunmaktadır. Hz. Ali'nin ay, Hz. Muhammed'in güneş olarak tasvir edilmesi ve ileride değineceğimiz tabiata yapılan diğer göndermeler çerçevesinde Alevi-Bektaşî inanç sisteminin tabiat ve evren tasavvurunun Tanrı ve insan kavramlarıyla kurduğu doğrudan ilişkiler dikkat çekicidir. Bu noktaya değinmeden önce, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin tabiat ve evrene yönelik atfettiği kutsallığın kaynağının daha ziyade İslam öncesi eski Türk inançları ile diğer Orta ve Yakın Asya inanç öğelerinden beslendiğini, dolayısıyla Alevi-Bektaşî inanç sisteminin bu bakımdan Hurufilikten ayrıldığını belirtmekte fayda bulunmaktadır. Ocak, Alevi-Bektaşî inancının tabiat kültlerine ilişkin bu bağlamda şu hususu vurgulamaktadır: “Eski Türkler tabiatta mevcut hemen her varlıkta mahiyeti kavranamayan gizli birtakım güçler bulunduğunu düşünüyorlar, bu sebeple dağ, tepe, taş, kaya, ağaç veya su gibi nesnelere canlı kabul ediyorlardı.” (Ocak, 2002: 64). Ocak devamında, eski Türklerde görülen bu tabiat kültürünün Bektaşî menâkıbnâmelerinde belgeleyen motiflere rastlandığını (2002: 111) vurgulamaktadır. Dolayısıyla Alevi-Bektaşî inanç sistemi, gerek Hurufilik gerek vahdet-i vücûd gibi diğer tasavvufî ekollerden²³ tabiata hem bir bütün olarak hem tabiatın içindeki dağ, deniz, ağaç, ay ve güneş gibi ayrı ayrı unsurlara tanrısal bütünü tezahürleri bağlamında kutsallık atfetmesi yönünden ayrılmaktadır, demek yanlış olmayacaktır. Bu veçhile Alevi-Bektaşî inanç sistemi panteizme yaklaşmış görünmektedir. Ancak tabiatın tanrısal mazharın tecelligâhı olduğuna ilişkin kabul, Hurufilik ve diğer tasavvufî bâtinî akımlarda da görülmektedir.

3. Hurufilikte Tanrı/Evren/İnsan Tasavvuru

Hurufilik, İslam tasavvuf geleneğinde insana atfedilen anlamı büyük oranda sahiplenmektedir. Hurufilik için de insan, eşref-i mahlûkat ve “zübde-i âlem”dir. Ancak Hurufiliğin insan tasavvuru, bazı farklılıkları bünyesinde barındırması muvacesesinde

23 İslam tasavvuf geleneğinde ve vahdet-i vücûd düşüncesinde en azından tabiatçı panteizmin çok etkili olmadığı savunulabilir (Ay, 2015: 6).

özgün bir hâl almaktadır. Tasavvuftan ve bâtinî anlayışlardan farklı olarak Hurufilik, insanın bu özel yerini harf, sayı ve insan bedeni arasında gerçekleştirdiği bazı izahlar üzerinden açıklamaktadır (Usluer, 2009: 258). Bu izah, insan bedeninde ise en özel yer olarak insan yüzünü yani “vech”i işaret etmektedir. Hurufilikte insan ve insan yüzünün yani vechin tanrısal mazharın tecelligâhı olması, Hurufilik inancındaki Tanrı ve insan arasındaki tasavvuru tebarüz ettirmektedir. Bu görüş, insanın ilahi boyutuna gönderme yapması veçhile Tanrı ile insan arasındaki özdeşliğe işaret etmektedir. Tam burada, Alevi-Bektaşî inanç sistemi ile diğer bazı irfânî ve tasavvufî ekollerin şiarı olarak kabul edilebilecek olan “Allah, insanı kendi suretinde yarattı.” hadisi zikredilmeye değerdir zira Hurufiler de yukarıda sayılan diğer inanç sistemleri gibi insanın âlemdeki “biricikliğini” bu hadis üzerinden temellendirmektedir (Usluer, 2009: 259-260). Fazlullah Esterâbâdî Câvidânnâme’de, Allah’ın Âdem’de kendi suretini yarattığını ve Âdem’in suretinin kendi sureti olduğunu belirttiğini söylemektedir (2012: 227). Buna göre Hurufilikte insanın sureti, Tanrı’nın suretiyle eş görülmektedir²⁴.

Hurufilik, insan yüzünün bu hususiyetini 28 ve 32 “kelime-i ilahî”nin insan yüzünde tecelli etmesiyle açıklamaktadır. Yani insan yüzünün Tanrı’nın suretiyle eş olmasının hikmeti, bu harflerin insan yüzünde tecelli etmesindedir. Ancak Hurufî düşüncesinde bu hakikati keşfedemeyen insanlar için bu durum geçerli değildir ve onlar İblisle eşdeğer görülmektedir “çünkü o da Hz. Adem’in suretine tazim ve secde etmemiştir.” (Usluer, 2009: 264). Vech üzerinden tanrısal tecelliye mazhar olan insan, Tanrı ile varlık arasında bir köprü olarak kabul edilmektedir (2009: 261) ki insanın bu konumu, Alevi-Bektaşî düşüncesinde de benzerdir. Dolayısıyla Hurufilik, insan bedeniyle harfler arasında bir korelasyon kurmakta ve insan bedenini Allah’ın tecelli ettiği yer olarak görmektedir (Bashir, 2000: 299). Usluer, insanın ilahi mazharın bir yansıması olduğuna ilişkin Hurufî yaklaşımını bir Hurufî şairin şiirini örnek göstererek açıklamaktadır. Söz konusu şiir şöyledir:

Bu âdem bilkatidir Zata mir’ât

Nazar kıl kim göresin onda zerrât [M.K. Ali Emirî, no 1 363, cd 33] (2009: 262).

24 İbnü'l-Arabî’de, âlemin tamamı Allah’ın sureti olarak telakki edilmektedir (Uludağ, 1989: 360) ki Hurufiler, insan yüzünü Allah’ın sureti olarak görmeleri bakımından bu görüşten ayrılmaktadır.

Hurufî düşüncesinde insan, çoğu irfânî düşüncede kabul edilenin aksine âlem-i sağır²⁵ değil âlem-i kebir'dir (Usluer, 2009: 264). Bunun nedeni ise “evrenin 28 ve 32 ilahi kelimeye mazhariyeti bilkuvveyken insanın vücudunun taksiminde bu mazhariyetin bilfiil olmasındandır. İnsan âlem-i kübrâ olduğu için bu yüksekliği sayesinde arş, kürsî ve semavatla vasıflanmıştır. [Câvidanname Şerhi, cd 29539]” (2009: 265). Hurufîliğe göre Âdem'in veçhinde beliren 28 ve 32 harf -feleklerin (yani göklerin) açısı olan 360 derecenin 6 kere 28 ve 6 kere 32'le eşdeğerde olmasından yola çıkılarak- göklerde olan her şeyde bilkuvve mevcuttur ve bu husus, her şeyin bir olan Âdem'in vücudu olduğuna delil gösterilmektedir (2009: 265). Dolayısıyla insan yani Âdem, veçhinde izhar olan ilahi harfler neticesinde her şeyin merkezinde olma vasfını kazanmakta ve böylelikle âlem-i kebir payesini almış olmaktadır. Fazlullah Esterâbâdî *Arşnâme*'sinde, Âdem'i âlemlerin aynasına benzeterek onun üstünlüğünü şöyle vurgulamaktadır:

*Adudur çün ism-i a'zam Âdem'ün
Gözüsidür on sekiz biñ âlemün* (Âmiloğlu, 2014: 55).

Fazlullah Esterâbâdî, Âdem'in veçhindeki hatları görmenin âlemi görmekle eşdeğer olduğunu ise şöyle dile getirmektedir:

*Tâ göresin hatt-ı vehin Âdem'ün
Hem semâvât u burûcın 'âlemün* (2014: 72).

Hurufilerin varlıkla yani evrenle ilişkisi de harfler üzerinden kurulmaktadır. Hurufîliğe göre 32 harf, Allah'ın ilk tecellisi ve suretidir. Bu harfler aracılığıyla Allah, diğer varlıklar üzerinde tecelli etmekte ve böylece Allah her şeyi kuşatmaktadır (Seyyid İshak, cd 29517, aktaran Usluer, 2009: 234). Bu yaklaşımın dikkat çekici yönü, vahdet-i vücûd düşüncesinin Hurufilerce benimsenen ve harf-sayı kombinasyonları üzerinden kurgulanan özgün bir yöntemle yorumlanmasıdır. Usluer'in *Câvidânâme-i Sağır*'den aktardığına göre

Mevcutat, Zat-ı İlâhi ve sıfatları olan harfler sayesinde vardılar. İnsan, kelime ve kelâmın mazharıdır, kelime de Allah'ın mazharıdır ve ondan ayrı değildir. Aynı şekilde kelime ve kelâm insan-ı kamil'den de ayrı değildir. Kelime, ilâhi hat manasına gelmektedir. Eğer

25 Gerçekten de İslam felsefe geleneğinde insan, daha ziyade küçük âlem, mikrokozmos veya âlem-i sağır olarak âlem ise organik bir varlıkmiş gibi insana benzetilmek suretiyle “büyük insan” olarak kabul edilmiştir (Uludağ, 1989: 360).

kelime eşyayı ihata etmemiş olsaydı, Allah da bilinemezdi, zât ve sıfatından bahsedilemezdi. Bu nedenle eşya Allah'ın mazharıdır. (2009: 235).

Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere Hurufilere göre eşya yani varlık veya evren, Allah'ın zatından ayrı telakki edilmemektedir. Tabii Hurufilerce bunun nedeni, kendilerine has özgün bir izahla yani harflerin (kelimelerin) eşya üzerinde tecelli etmesi şeklinde açıklanmaktadır.

Görüldüğü gibi veçhinde beliren harfler ve harflerin sayısal karşılıkları nedeniyle Âdem, tanrısal mazharın tecelligâhı olmasının yanı sıra âlemin yani mevcudatın da bir nevi koşuludur²⁶. Yani Âdem'in bedeninde (özellikle veçhinde) beliren hakikat olmaksızın âlemde var olan hiçbir şey kemale eremez ve hakikatını gösteremez (Usluer, 2009: 266). Buradan hareketle insan yüzünün Hurufiliğin Tanrı-evren-insan algısındaki konumunun oldukça belirleyici olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bir başka ifadeyle insan, mevcudatın koşulu olarak görülmektedir. Hurufî inancına göre âlemde olan her şey, her ne kadar Allah'ın veçhi ise de²⁷ (2009: 238) insan yüzünde tecelli eden kelime-i ilahi olmaksızın bunun önemi yoktur. Dolayısıyla Hurufilik, vahdet-i vücûd felsefesinin bütün âlemin “mutlak bir”in yansıması olduğu önermesinden, insan yüzüne ve dolayısıyla insana bu hakikati anlamada bir anahtar rolü vermesi açısından ayrılmaktadır. Harfler Hurufilik için o kadar merkezî bir konumdadır ki Hurufilerce evrende olan her şeyin harflerin birer yansıması olmasından başka bir şey olmadığına inanılmaktadır. Fazlullah Esterâbâdî'nin halifelerinden olan Mîr Şerîf'in Farsça bir terci-i bendinde harflerin mevcudatın aslı olduğuna ilişkin Hurufî inanç şu şekilde dile getirilmektedir:

Harflerdir her mevcudun aslı (که حروف است اصل هر موجود)

İster gaipte olsun, ister görünürde. (خواه در غیب و گیر و خواه شهود) (Mîr Şerîf, cd 29169, aktaran Usluer, 2009: 236).

Hurufiliğin Tanrı-evren-insan tasavvurunun genel hususiyetleri yukarıda izah edildiği şekilde özetlenebilir. Görüleceği üzere harfler, Hurufiliğin diğer anlayışlarında

26 Hurufilikte ve özellikle Fazlullah Esterâbâdî'nin eserlerinde Âdem'den kastın hem ilk insan olarak Âdem peygamber hem insan ve bazen de Fazlullah Esterâbâdî'nin kendisi olduğu daha önce belirtilmişti. Böylece Hurufilik, Âdem kavramı üzerinden insanın Tanrı karşısındaki konumunu da izah etmiş olmaktadır.

27 Hurufiler bunu aynı zamanda, “Nereye dönerseniz dönün, orada Allah'ın yüzü vardır” (Kur'an, 2:15) ayetine dayandırmaktadır. Bk. (Usluer, 2009: 238). Bu ayet, Alevi-Bektaşî literatüründe de sıkça geçmektedir.

olduğu gibi Tanrı-evren-insan tasavvurunda da merkezî bir rol üstlenmektedir. Hurufilikte insan ve evren (eşya/tabiat/varlık), tanrısal mazharın harfler üzerinden tecellisinden başka bir şey değildir. Bu noktada insan, yüzünde beliren harflerden dolayı diğer varlıklardan farklı ve özel bir yere konmakta ve Tanrı ile olan ünsiyeti, varlığın diğer unsurlarından daha “üstün” bir konumda telakki edilmektedir. Bu yönüyle Hurufilik, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin insan merkezli anlayışına yaklaşmaktadır. Keza Hurufilikte mündemiç olan bu yön, Hurufilikle Alevi-Bektaşî inanç sisteminin tarihsel süreç içindeki yakınlaşmasının ve Hurufiliğin XX. yüzyıl itibarıyla büyük oranda Alevi-Bektaşî inanç sistemi içinde bir şekilde “erimesinin” de sebeplerinden birini teşkil etmiştir.

4. Hurufilik ile Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminin Tanrı-evren-insan Tasavvurundaki Ortak Anlayışta Vahdet-i Vücûd Etkisi

Tanrı-evren-insan ilişkisine dair yorumuyla birlik-çokluk problemini çözme çabasındaki vahdet-i vücûd düşüncesi, bütün mevcudatın Tanrı'nın çeşitli mertebelerdeki tecellisi veya mazharı olduğu görüşünü vazederek (Demirli, 2012: 42-433) bu problemi gidermeye çalışan bir düşünce disiplindir. Demirli'ye göre Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin “Varlık birdir, o da Hakk'ın varlığıdır.” cümlesi vahdet-i vücûd düşüncesinin en önemli dayanağını teşkil etmektedir. Genellikle tasavvufî ve bâtinî çevrelerce benimsenen bir düşünce olsa da tasavvuf dışı çevreler tarafından sürekli eleştiri alan vahdet-i vücûd düşüncesi (Kartal, 2005: 60), tasavvufî/mistik/bâtinî gelenekten gelen Hurufiliğin ve Alevi-Bektaşî inanç sisteminin teşekkülünde önemli düşünsel kaynaklardan birini teşkil etmiştir.

Hurufiler tıpkı vahdet-i vücûd düşüncesinde olduğu gibi her şeyin hakikatinin bir olduğunu savunmaktadır ancak bunu, özgün bir sistemle (Usluer, 2009: 234) temellendirmektedir. Tanrı'yı, evreni ve insanı açıklarken ve bu birliği öne çıkarırken harflere ve harflerin tekabül ettiği sayılara başvuran Hurufiler bu yönüyle özgün bir düşünceye sahiptir. Hurufilikte, söz konusu birliğin delili, kelime-i ilahinin (yani 28 ve 32 harfin) insanda ve eşyada tezahür etmesidir. Vahdet-i vücûd düşüncesine sahip diğer yaklaşımlarda bu formülasyona rastlanmamaktadır. Ocağ da Hurufilikte olduğunu iddia ettiği hulûl inancını, vahdet-i vücûd düşüncesi içinde telakki ettiği Hallâc-ı Mansûr geleneğiyle ilişkilendirmektedir (2013: 157). Mélikoff da Fazlullah Esterâbâdî ve Nesîmî üzerinden Hurufiliğin vahdet-i vücûd felsefesini içerdiğini ve Fazlullah Esterâbâdî'nin harflerin birliği üzerinden, Nesîmî'nin ise aşk kavramı üzerinden bunu gerçekleştirdiğini belirtmektedir (1993: 187-189). Gerçekten de

vahdet-i vücûd düşüncesi, Hurufiler tarafından çeşitli harf ve sayı kombinasyonlarıyla neredeyse her kavrama uyarlanmış ve yeniden yorumlanmıştır.

Vahdet-i vücûd düşüncesine göre Allah'ın varlık âleminde en yüksek tecellisi, tıpkı Hurufilikteki gibi insandır çünkü insan, ilahî hakikatin bütün tecellisine mazhurdur (Chittick, 2014: 45). Hurufilikte de insan, 28 ve 32 harfin tamamını vücudunda ve nutkunda gösterebilen tek varlıktır. Hurufilikteki insan kavramı ile vahdet-i vücûd düşüncesindeki insan kavramını ayıran birçok husus olsa da bu ikisini ayıran asıl nokta, Hurufilerin insanın hususiyetini özellikle insan veçhinde izhar eden harflerden çıkan anlamlar üzerinden açıklamasıdır. Bu ayrım, Hurufiliğin vahdet-i vücûd düşüncesine getirdiği özgün bir yorum olarak değerlendirilebilir. Bütün bu açıklamalar, Allah-evren-insan ilişkisine matuftur ve her izah bu döngüyle bir şekilde ilişkilendirilerek ortaya konmaktadır.

Alevi-Bektaşî inanç sistemi de vahdet-i vücûd düşüncesinin çeşitli veçhelerini barındırmaktadır. Ocak, XIV. yüzyıldan itibaren Alevi-Bektaşî inanç sisteminin Tanrı ve insan tasavvurunun vahdet-i vücûd inancıyla şekillenerek tekemmül ettiğini belirtmektedir. Örneğin Kaygusuz Abdal'ın *Budalanâme*'sinde; “Zira bu vücûd bir dükkândır. Sana kiraya verilmiştir. İçinde oturub rencberlik idesin ve ol dükkân içinde gizlü hazîne vardır. İmdi dükkân elde iken kazub ol hazîneyi bul” (Güzel, 1983: 53, aktaran Ocak, 1992: 149) şeklinde geçen ifadelerden yola çıkan Ocak, Kaygusuz Abdal'ın Allah'ın insanda gizli olduğunu söylemesinin vahdet-i vücûd telakkisinden mülhem olduğunu savunmaktadır (1992: 149). Yine Alevilik Bektaşîliğinin ulu ozanlarından olan Virânî'ye ait *Fakrânâme* adlı eserde, kesreti terk edip vahdete ulaşmanın önemi şu dizelerle dile getirilmektedir:

Gel berü iste cemâl-i hazreti

Kesreti ref' eyle iste vahdeti (Virânî, 2015: 34).

Virânî'nin aynı zamanda Hurufî bir şair olması dikkate değerdir²⁸. Görüldüğü gibi hem vahdet-i vücûd düşüncesinde hem Hurufilikte hem Alevi-Bektaşî inanç sisteminde, insanın tanrısal mazharın bir tecelligâhı olduğuna ilişkin inanış benzerdir.

28 Ahmed Rıfki da *Bektâşî Sırrı* adlı eserinde, Kaygusuz Abdal'ın, Hacı Bektaş Veli'nin, Nesîmî'nin ve Hz. Ali'nin eserlerini, meslek-i mukaddes olarak tanımladığı vahdet-i vücûd düşüncesinin tefsirleri olarak telakki etmektedir. Devamında ise eserler tetkik edildiğinde Bektaşîliğinin tasavvuf ehli kişilerin takip ettiği yoldan ayrı bir şey olmadığını görüleceğini öne sürmektedir (2013: 43-44).

Her iki inanç sisteminde de insanın bu konumu, diğer kaynakların yanı sıra vahdet-i vücûd düşüncesinden önemli miktarda etkilenmiştir. Şu da vurgulanmalıdır ki Alevi-Bektaşî inanç sisteminin vahdet-i vücûd düşüncesinden aldığı iktibasların çoğu Hurufilik üzerinden gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Alevi-Bektaşî inanç sistemi Hurufiliğin bâtmî yorumundan süzülen bir vahdet-i vücûd yorumunu tevarüs etmiştir. Bu durum her iki inanç sistemindeki ortak anlayışın göstergelerinden biri olarak değerlendirilebilir²⁹.

Alevi-Bektaşî inanç sisteminin temel düsturlarından olan Hak-Muhammed-Ali anlayışında da vahdet-i vücûd düşüncesinin tezahürlerini görmek mümkündür. Bu düstur, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin özgün bir yorumu olmakla birlikte, varlıkların birliğine yaptığı gönderme bakımından vahdet-i vücûd düşüncesinden izler barındırmaktadır. Bu düstur çerçevesinde Hak, ulûhiyeti; Muhammed, nübüvveti; Ali ise velayeti temsil etmektedir. Evrendeki her şey, bütün mevcudatın özü olan Hakk'ın tecellisidir. Buna Hz. Muhammed ve Hz. Ali yani dolayısıyla insan da dâhildir (Dierl, 1991: 55).

Araştırmacılar arasında bu üç kavramın mahiyetine ilişkin tartışmalar olsa da genel kabul, bu söylemin vahdet-i vücûd düşüncesi paralelinde olduğu, en azından ondan beslendiği yönündedir. Birçok Alevi-Bektaşî şiiri ile menâkıbnâmesinde Hz. Ali'ye atfedilen tanrısal mazhar, vahdet-i vücûd düşüncesiyle paralellik arz etmektedir

29 Tam burada özellikle vurgulanması gereken kritik bir nokta olduğunu belirtmekte fayda vardır. Şöyle ki söz konusu etkileşimin mahiyeti, Alevi-Bektaşî inanç sistemine tamamen yabancı olan unsurlar değildir. Bir diğer deyişle Alevi-Bektaşî inanç sistemi, Hurufilikle temasından önce de vahdet-i vücûd düşüncesini belli bir düzeyde bünyesinde barındırmakta ve insan-Tanrı ilişkisini Hurufiliğe benzer şekilde ele almaktadır. Hurufiliğin bu iki inanç aksına asıl katkısı, bunların özgün yorumunun Alevi-Bektaşî inanç sistemine aktarılması ve yeniden yorumlanması şeklindedir. Konu bağlamında düşünülürse Hurufilik, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin Tanrı-evren-insan algısını, tanrısal mazharın tecelligâhı olarak kabul edilen insan yüzünü harflerle kurguladığı ve böylelikle insanın Tanrı ve evren karşısındaki konumunu ortaya koyduğu düşüncesi muvacehesinde etkilemiştir. Yoksa Hurufilik, Alevi-Bektaşî inanç sistemini yepyeni bir Tanrı-evren-insan algısıyla tanıtmamıştır. İnsanın Tanrı ile aynı özden olduğuna ilişkin Alevi-Bektaşî inanç sisteminin yaklaşımı, bu inanç sisteminde Hurufiliğin etkisinden önce de vardır. Her iki inanç sisteminde de ortak olan irfânî, tasavvufî ve mistik öz, bu etkileşimi mümkün kılan temel etmenlerin başında gelmektedir. Bir diğer deyişle ayrı tarihsel ve politik kulvarlarda gelişen Alevi-Bektaşî inanç sistemiyle Hurufiliğin vahdet-i vücûd düşüncesini yorumlarken merkeze insanı koymasındaki bu benzerliğin nedenleri her iki inanç sisteminin sahip olduğu bu irfânî, tasavvufî ve mistik karakterde aranmalıdır, denebilir.

(Yakar, 2011: 94-95)³⁰. Ayrıca Alevî yazınındaki Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin aynı nurun birer veçhesi olduğuna ilişkin düşünce birlikte ele alındığında (Üçer, 2010: 330), Hak-Muhammed-Ali'nin aynı özün birer yansımaları olduğu sonucu çıkar ki bu durum, Alevî-Bektaşî inanç sisteminde, insanın tanrısallığını öne çıkaran yaklaşımların değerlendirmelerini kuvvetlendirmektedir. Bununla birlikte Alevî-Bektaşî inanç sisteminde vahdet-i vücûd düşüncesi çerçevesinde devir nazariyesinin izini sürmek de mümkündür. Bu düşünceye göre "Mutlak Varlık" olarak görülen Tanrı'nın tecelli etmesiyle oluşan diğer tezahürlerini ve bunların tekrar Mutlak Varlık'a dönüşünü işleyen devir nazariyesi ve bunun edebiyata yansımaları olarak kabul edebileceğimiz devriyeler, Hak-Muhammed-Ali'nin aynı özden oluşunu izah eden örnekler sunmaktadır. Hatâyî bir şiirinde, Hak-Muhammed-Ali düsturu çerçevesinde bu üçünün aynı özün veçheleri olduğuna ilişkin inancı şöyle dile getirmektedir:

Mahabbettir Lâilâbe illâllah
Mahabbettir Muhammed Resûlullah
Mahabbettir Ali-yi veliyyullah
Üçü de ma'nâda birdir mahabbet

Hak Muhammed Ali'dir ötesinde
Beytullah içinde Hak haznesinde
Rızâ yurdunda aşkın deryâsında
Cibrîl'in gördüğü nurdur mahabbet (Ergun, 1956: 80).

Hatâyî, ilk kıtanın sonunda "üçü de ma'nâda birdir muhabbet" diyerek bu inancı veciz bir şekilde ortaya koymaktadır.

Hak-Muhammed-Ali, her hâlükârda tıpkı diğer düşünce ve ritüellerinde görülebileceği gibi Alevî-Bektaşî inanç sisteminin insana verdiği anlamın bir yansımaları sunmaktadır. Bu düşüncede insan, yaratıcı-peygamber-veli ekseninde ele alınmakta ve bu üçünün temsil ettiği anlamın tam ortasında bulunmaktadır. İnsana verilen değer, onun tanrısal boyutuyla ilgilidir ve Hz. Ali, bu değer ve sevginin en mücesssem hâlidir.

30 Ancak bu olgunun sadece vahdet-i vücûd düşüncesi ile açıklanması yeterli ve doğru değildir zira heterodoks bir İslami inanca sahip Türk toplulukları içinde Gök Tanrı'nın İslamiyet'ten sonra Hz. Ali şeklinde telakki edildiğine ilişkin önemli deliller söz konusudur (Ocak, 2002: 69).

Sonuç olarak her iki inanç sisteminde vahdet-i vücûd düşüncesinin insan temelli yansımaları görülebilmektedir. Hurufilik düşüncesince yeniden yorumlanan vahdet-i vücûd düşüncesi, insanın Tanrı ve evren açısından konumunun Hurufi bakış açısından yorumudur. Hurufilik, doktriner anlamda Alevi-Bektaşî kültürüne vahdet-i vücûd düşüncesini aktardığı kertede etkide bulunmuştur, denebilir. Gerek Hurufilik gerek Alevi-Bektaşî inanç sistemi, Tanrı-evren-insan algısı çerçevesinde vahdet-i vücûd düşüncesinden benzer gerekçelerle etkilenmiştir. Bu “etkilenme”nin izlerini insanın ilahi karakterine ve varlıkların birliğine odaklanmasında görmek mümkündür. Dolayısıyla Alevi-Bektaşî inanç sistemiyle Hurufiliğin Tanrı-evren-insan tasavvurunun kesişim noktalarını, bu iki inanç sistemi tarafından üretilen ve önemli ölçüde vahdet-i vücûd düşüncesiyle şekillen birçok öğretilerde izlemek mümkündür.

5. İnsan Kavramına Bakışta Kesişim Noktaları

İslam’ın irfânî ve mistik çerçevede özgün bir yorumu olarak tanımlanan Hurufilik, bütün irfânî ve mistik düşüncelerde olduğu gibi Tanrı, evren ve insan kavramları çerçevesinde varlığın (mevcudatın) hakikatini anlamaya yönelik bir çabaya girişmektedir. Hurufiliğin insan kavramı üzerindeki derin ilgisi, kendisini en çok “vech” kavramına getirdiği ve harflerle şekillendirdiği yorum üzerinden somutlaştırmıştır. Bir başka deyişle Hurufilikte vech kavramı, Hurufiliğin harfler ve sayılar üzerinden kurduğu düşünsel izah ve önermelerin merkezinde yer almıştır. Bu yorum, tıpkı Hurufilik gibi insanı merkeze alan bir inanç sistemi olmasının yadsınamaz etkisiyle Alevi-Bektaşî inanç sistemine de sirayet etmiştir. Alevi-Bektaşî inanç sistemi, vech kavramı çerçevesinde kendisinde mündemiç olan Tanrı-evren-insan algısını beslemiş ve kendi anlayışına göre yeniden şekillendirmiştir. Bu anlamda Hurufiliğin kurucusu olan Fazlullah Esterâbâdî ile onun halifelerinden olan Nesîmî gibi isimlerin Alevi-Bektaşî inancında özel yerlerinin olması (Baharlı, 2021: 70, 177, 190); buna mukabil Hz. Ali’nin de Hurufilik inancında velayet ve imamet makamı olarak telakki edilerek övülmesi dikkate değerdir. Alevi-Bektaşî yazınında vech kavramı, XV. yüzyıldan günümüze değin her türden edebî eserde karşımıza çıkmaktadır³¹.

Bu etkileşimi bazı ibadet pratiklerinde de görmek mümkündür. Örneğin ayinicelemlerde yer alan ritüellerden biri olan dâr meydanına gelme sırasında gerçekleştirilen dâr ritüelinden ikisinin adı “Fazlı Dârî” ve “Nesîmî Dârî”dir. Fazlı’dan

31 Bu kavramın Alevi-Bektaşî yazınındaki mensur ve manzum eserlere ait örnekleri için bk. (Şengül, 2023: 96-170).

kasıt Hurufiliğin kurucusu olan Fazlullah Esterâbâdî'dir (Aktaş ve Dede, 2013: 389). Ayinicum gibi Alevi-Bektaşî inancının temel ibadeti olan bir ibadet esnasında iki dâr ritüeline bu iki ismin verilmesi, aynı zamanda, Alevi-Bektaşî inancında insanı merkeze alan yaklaşımın bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Yine Hurufî şairlerin Hz. Ali'yi Alevi-Bektaşî inancından çok farklı görmediğine ilişkin bazı örnekler vermek mümkündür. Örneğin Nesimî bir şiirinde şöyle demektedir:

Ali'dir ol veliyu'llah, Ali'dir mazhar-ı Allah
Ali nurundan eyva'llah münevverdir yedi kişver (Özmen, 1998-I: 278).

Görüldüğü gibi hem Hurufilikte hem Alevi-Bektaşî inanç sisteminde insan, Tanrı'nın bir mazharı olarak ele alınmaktadır. Bu çerçevede, her iki inanç sistemindeki Tanrı-evren-insan tasavvuru aynı mantıkla algılanmaktadır, denebilir. İki inanç sistemine ait önemli isimlerin birlikte tazim edilmesi, bu görüşü destekler mahiyettedir.

İnsanın bu konumuna ilişkin bir diğer ortak nokta, her iki inanç sisteminde Âdem'e yapılan özel vurgudur. Fazlullah Esterâbâdî *Câvidânnâme*'de, Allah'ın Âdem'de kendi suretini yarattığını ve Âdem'in suretinin kendi sureti olduğunu belirttiğini söylemektedir (2012: 227). Buna göre Hurufilikte insanın sureti, Tanrı'nın suretiyle eş görülmektedir.

Bir Bektaşî ozanı olan Virânî'de de benzer bir yaklaşım görülmektedir. Virânî, Fakr-nâme adlı eserinde Âdem'in yüzünün hidayet yüzü olduğunu belirtmekte ve okuyucusuna, bunu kavrayanların Hz. Muhammed ve Hz. Ali'yi incitmeyeceğini söylemektedir (2015: 34). Yine eserde, kâinatın secde ettiği yer olarak tanımlandığı Âdem'in yüzünde, Hz. Âli'nin ve ehlibeytinin sayısı kadar yani 28 adet hat bulunduğu (2015: 45) ifade edilerek Hurufî neşvesinin oldukça başarılı bir şekilde Alevi-Bektaşî inanç sistemine yansıtıldığı görülebilmektedir. Şiirlerinde Hatâyî mahlasını kullanan Şah İsmail'de de insan yüzünün tanrısal mazhar olarak telakki edildiğini görmek mümkündür:

Gel temâşâ eylegil zâbid cemâlüllaha bak
Perde-i pîndârî kaldır Semme vechullaha bak
Kâşîfi levh-i bakayık sırr-ı Sübhânlezzî
Nûr-i kerremnâ ile âyine-i Allah'a bak
Râ vü mîm ü zâ il idrâk kıl mâhiyyetin
Mazhar-ı Kur'an-ı Hak esrâr-ı Fazlullah'a bak (Ergun, 1956: 153).

Şiirde de vurgulandığı üzere insanın ilahi mazharın tecellisi olması hususiyeti, Alevi-Bektaşî yazınında da karşılığını bulmaktadır. Örneğin Şah İsmail'in bir diğer beytinde de insan yüzünün tanrısal mazharını şu şekilde ifade etmektedir:

Cemâlin görelî can buldum ey can
Yüzünde nûr-ı Rahmân buldum ey can (Özmen, 1998-II: 159).

Yukarıdaki izah ve örnekler çerçevesinde, Hurufilik ve Alevi-Bektaşî inanç sisteminde insan mefhumunun ele alınışının Tanrı-evren-insan anlayışı ekseninde keşiştiği rahatlıkla söylenebilir. İnsana bakış, her iki inanç sisteminde de tanrısal mazharın tecelligâhı olarak aynılaşmaktadır. Buna göre insan hem eşref-i mahlûkat hem mazhar-ı Allah'tır. Bu ortak bakış, iki inanç sisteminin ortak dünya algısı ile Tanrı-evren-insan tasavvurunun yansımaları olarak değerlendirilmelidir.

6. İbadetler ekseninde Tanrı-evren-insan Yaklaşımı: Alevi-Bektaşî İnanç Sistemindeki Niyaz ile Hurufilikteki Hac İbadeti Örnekleri

Hurufilik ile Alevi-Bektaşî inanç sisteminin Tanrı-evren-insan tasavvuru eksenindeki keşişimi sadece kavramlara bakıştaki benzerlikle sınırlı değildir. Bu benzerlik her iki inanç sisteminin ibadet pratiklerinde de karşılığını bulmaktadır. Çalışmada, bu ibadet pratikleri üzerindeki izdüşümleri daha iyi anlamak için Alevi-Bektaşî inanç sistemindeki niyaz kavramı ile Hurufilikteki hac kavramı seçilmiştir. Böylelikle ibadetler üzerinden bakılarak her iki inanç sisteminde de yer alan bu hususiyetin, mevcûdâtı Tanrı'nın bir mazharı, tecellisi olarak gören diğer düşünce ve felsefelerden de ayıran bir özellik olarak belirdiği daha somut bir şekilde anlaşılabilir. Tanrı-evren-insan anlayışındaki bu özgünlük her iki inanç sisteminin aynı düşünce dünyasının birer vechesi olduğuna ilişkin yargıyı da temellendirmektedir.

İnsanı merkeze alan Alevilik-Bektaşîlik, sadece felsefesini değil ritüellerini de insanı Tanrı'nın bir tecellisi olarak gören anlayışın üzerine inşa etmiştir. Noyan, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin ibadet anlayışında insanın konumunu şöyle açıklamaktadır: "Tanrı'nın kendisine değil de insana secde edilmesi emrini vermesi, insana karşı gösterilen bu sücudun aslında kendisine ibâdet anlamını taşımakta olması yüzündendir.... Adem kible edinilerek aslında büyük yaratıcıya secde edilecekti." (1985: 239). Akın ise cem ayininin bir unsuru olan "niyaz"ı bu bağlamda değerlendirerek niyazın doğrudan insana yapılmasını, Allah'ın insanda tecelli ettiğine dair inançla ilişkilendirmektedir. Akın'a göre "Alevilikte niyaz cemal cemale yapılır. Bu bakımdan niyaz, vahdet-i

vücut üzerine kurulu bir anlayışı temsil eder. İnsana karşı niyaz, onun bedenine değil, Hak'tan bir parça olarak taşıdığı nura karşı yapılan bir uygulamadır.” (2020: 113). Dolayısıyla Alevi-Bektaşî inanç sisteminde insanın bu hususiyeti sadece düşünce düzeyinde değil pratik düzeyde de karşılığını bulmaktadır.

XIX. yüzyılda yaşamış bir Bektaşî ozanı olan Âşık Kul Fakır'ın bir beytinde, niyazın vechullaha olduğu şu şekilde dile getirilmektedir:

*Niyazım ol vechullabta, Hak âdemde var gibi
Hakk'ı âdemde bilmeyen, küllühün fınnar gibi* (Özmen, 1998-IV: 607).

Bu beyit, niyaz kavramının Hurufî neşvesine bürünerek yeniden ele alınması ve niyazda bulunulan insan yüzü ile Tanrı'nın veçhinin aynı telakki edilmesini ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir. Burada dikkat çeken bir diğer husus da insan ile Tanrı arasındaki dikey/hiyerarşik olmayan ilişkinin dışavurumunun ibadet pratiği üzerinden yansımalarının görülebilmesidir. Ayinicemin bir parçası olan niyazın yanında bizatihi ayinice, Alevi-Bektaşî inanç sistemindeki Tanrı-evren-insan tasavvurunun bir dışavurumudur. Ayinice kaynaklık eden “kırklar cemi” hadisesinin işlenişi, miraç hadisesinin sadece Alevi-Bektaşî yazınında yer alan özgün bir anlatısı (Akın ve Baharlı, 2022: 82) olması bakımından, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin Tanrı-evren-insan tasavvurunun bu inanca mensup kişilerce nasıl algılandığını çok net bir şekilde ortaya koymaktadır. Kırklar Cemi anlatısı çerçevesinde denebilir ki Alevi-Bektaşî inanç sisteminin insan tasavvuru, Allah nazarında bir kul olarak konumlanmanın yanında, insanın Allah'ın mazharının kendisinde yansımaları olması bakımından hiyerarşik bir ilişkiden uzaktır, denebilir. Kırklar cemi anlatısındaki bu durum hem Tanrı ile insan hem insan ile insan arasında böyle telakki edilmektedir.

Alevi-Bektaşî inanç sisteminde Tanrı-evren-insan tasavvurunun ibadetlere yansıyan ve insanı merkeze alan karakteri, Hurufî düşüncesinde de tezahürlerini bulabildiğimiz bir husustur. Hurufiler, Kur'an ve sünnette hac ibadeti ve ibadetin ayrıntılarıyla ilgili her noktayı kendi harf ve sayı sistematiğine göre ele almıştır. Bütün bu ayrıntılı izahın asıl noktası ise Âdem'in yani insanın yüzüne ait sırrı bilmektir (Usluer, 2009: 504). Ancak Hurufiliğin hac ibadeti anlayışı ortodoks İslam yorumunun oldukça dışındadır. Hurufilik için hac, insanın merkeze alındığı bir ibadettir. Her ne kadar Fazlullah Esterâbâdî (Aksu, 1995: 277) ve Mîr Şerîf gibi Hurufilerin hac ibadeti için Kâbe'ye gittiği bilirse de (Usluer, 2009, s. 70) Fazlullah Esterâbâdî'nin idamından sonra Hurufiler için Hac mekânı Kâbe değil, Fazlullah Esterâbâdî'nin

mezarının bulunduğu, günümüzde Nahçıvan sınırları içinde kalan Alıncak Kalesi'dir (2009: 420). Hurufiler için hacı olmak demek, hac ibadetine ait rükünlerin bâtinî anlamlarına vakıf olmak demektir (2009: 505). Hurufilere göre Kâbe'nin kelime anlamı bile Âdem'in topuğuna verilen isimdir ki aslında Hurufiler Kâbe'yi Âdem peygamberle özdeşleştirmektedir (2009: 507-508). Hurufilere göre Mescid-i Haram Âdem'in bizzat kendisidir (2009: 148) ki bu durum, Hurufilikte insanın ibadetlerde merkeze alındığına ilişkin deliller sunmaktadır. Dolayısıyla Hurufiler için her ibadette olduğu gibi hac ibadetinde de merkezde insan vardır zira insan ile Tanrı ve evren, aynı özün "bir" olan hakikatinin birer yansıması birer mazharından ibarettir. İbadetlere yansıyan bu anlayış, Hurufiliğin Tanrı-evren-insan bağlamında Alevi-Bektaşî inanç sistemiyle olan kesişim noktalarından biri olarak ele alınabilir. Sonuç olarak denebilir ki tıpkı Alevi-Bektaşî inanç sisteminde olduğu gibi Hurufilikte de Tanrı-evren-insan tasavvuru, salt kavram ve söylem düzeyinde değil, ibadetler üzerinden yani pratik düzlemde de göze çarpmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada, Alevi-Bektaşî inanç sistemi ile Hurufiliğin ortak inanç ve geleneklere sahip olduğu hususu, her iki inanç sistemindeki Tanrı-evren-insan tasavvuru üzerinden ele alınmıştır. Her iki inanç sisteminde de benzer olan Tanrı-evren-insan tasavvurundan hareketle bu iki inanç sisteminin ortak gelenekten geldiği vurgulanmıştır. Konuyu daha iyi kavramak için inanç ve düşünce tarihindeki Tanrı/evren/insan tasavvurları kısaca ele alınmış ve iki inanç sisteminin asıl anlam kümesi olan İslam düşünce geleneğinde bu konudaki anlayışlar ele alınmıştır. Bu bağlamda üçlü bir tasnife gidilmiş ve Alevi-Bektaşî inanç sistemi ile Hurufiliğin bu üçlü tasnifteki yeri ve bu yerde konumlanmasının gerekçeleri izah edilmiştir.

Farklı bir kaynaktan gelişse de Alevi-Bektaşî inanç sistemi, tarihsel yaklaşımların da etkisiyle Hurufiliğin Tanrı-evren-insan tasavvurunu git gide benimsemiş ve bu anlayışa has bazı özgün yönleri tevarüs etmiştir. Buna mukabil Hurufilik de Alevi-Bektaşî inanç sisteminin insan anlayışını özümsemiş ve bu ilişki tarihsel süreç içinde bir "aynılaşmaya" doğru evrilmiştir. Hurufilik XX. yüzyıla geldiğinde neredeyse Alevi-Bektaşî inanç sisteminde erimiştir. İşte bu nedenle söz konusu yaklaşmanın nedenlerinden birinin her iki inanç sistemindeki Tanrı-evren-insan tasavvurunun benzer ve ortak bir kökene sahip olup olamayacağına ilişkin sorgulamalar bu çalışmanın ana problematiği olarak belirlenmiştir. Tanrı-evren-insan tasavvuru, bir düşüncenin temel hususiyetlerini barındıran en mühim başlık olarak değerlendirilmiş,

bu çerçevede çalışmadaki ana parametre olarak belirlenmiştir. Bu bağlamda çalışmanın temel önermesi, İslam düşünce geleneğinde ortaya konan ekoller arasında ortak bir anlayıştan söz edebilmenin koşulunun bu ekollerdeki Tanrı-evren-insan tasavvurlarının kesişim noktalarının bulunup bulunmadığıdır. Bundan hareketle çalışmada, Alevi-Bektaşî inanç sistemiyle Hurufilik arasındaki Tanrı-evren-insan tasavvurunun izdüşümleri ele alınmıştır. Bu izdüşümlerin söylem ve pratik düzeyinde ele alınması, iki inanç sistemi arasındaki ortak olduğu değerlendirilen Tanrı-evren-insan tasavvurunun müphem ve genel bir ilişki olmayıp daha doktriner ve ortak anlayış dünyasına sahip bir tasavvur olduğu önermesinin güçlendirilmesi için gerekli görülmüştür.

Çalışmada, tasavvufi/mistik/bâtınî Tanrı-evren-insan tasavvuru içinde değerlendirilen her iki inanç sisteminin bu tasavvur ekseninde hangi parametreler üzerinden ele alınabileceği sorgulanmıştır. İki inanç sisteminin vahdet-i vücûd düşüncesi ile şekillenen bir anlayışa sahip olduğu ve bu anlayışın Tanrı-evren-insan tasavvurunu da şekillendirdiği ortaya konmuştur. Vahdet-i vücûd düşüncesinin yanı sıra her iki inanç geleneğinin de tasavvufi/mistik/bâtınî anlayıştan geldiğinden hareketle Tanrı-evren-insan tasavvurunun bu anlayışın insan algısı üzerinden şekillendiği de izah edilmiştir. Son olarak iki inanç sisteminde görülen benzer Tanrı-evren-insan tasavvurunun bu inanç sistemlerinde yer alan ibadet pratiklerinde de benzer dışavurumlarının olduğu hususu, Alevi-Bektaşî inanç sistemindeki ayinicum ve ayinicumlerdeki niyaz gibi ritüeller ile Hurufilerde görülen hac ibadeti üzerinden tespit edilmiştir. Sonuç olarak çalışma, üzerine inşa ettiği problematiği, Tanrı-evren-insan tasavvuru parametresi üzerinden ve somut olguları ortaya koyarak çözmeye girişmiş ve iki inanç sisteminin İslam düşünce geleneği içindeki tasavvufi/mistik/bâtınî gelenek içinde değerlendirilmesi gerektiğini ortak Tanrı/evren/insan tasavvuruna sahip olduğu çıkarımına dayalı somut deliller üzerinden temellendirmiştir.

- AKIN, B. (2020). "Alevilikte "Niyaz" Kavramı ve Niyaz Merkezli Ritüeller". *TÜRKÜ Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*. (22). 98-116.
- AKIN, B. Ve Baharlı, İ. (2022). *Erbâbü't-Tarîk XVII. yüzyıl'a ait bir Kalendari Erkânname*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.
- AKSU, Hüsamettin (1995). *Fazlullah-ı Hurûfî*. TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 12. İstanbul: TDV Yayınları.
- AKTAŞ, A. O. ve Dede, M. Ç. (2013). "Seyyid Ali Sultan Süreğinde Cemler". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. (53). 385-396.
- ALTUN, B. (2022). "91 Soruda İmâmiyye Kelamının Özü: Şeyh Müfid'in En-Nüket Fî Mukaddimâti'l-Usûl Adlı Eserinin Tercümesi ve Değerlendirmesi". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*. (15/2). 606-638.
- ÂMİLOĞLU (2014). *Arş-Nâme tercümesi Hurûfî şiirler* (Haz. I. F. Usluer). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- AY, R. (2015). "Erken Dönem Anadolu Sufiliği ve Halk İslam'ında Hulûlcü Yaklaşımlar ve Hulûl Anlayışının Farklı Tezahürleri". *Bilgi*. (72). 1-24.
- AY, R. (2021). "Fenomenolojik Açıdan İslam Düşüncesinde Allah-Âlem-İnsan İlişkisi". *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*. (13/2). 694-709.
- AYDIN, İbrahim Hakkı (2022). *Kenz-i Mahfî*. TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 25. İstanbul: TDV Yayınları.
- BAHARLI, İ. (2021). *Şab'ın Bahçesinde Şab İsmail öncesi ve sonrası Kazılbaşlık*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- BASHİR, S. (2000). "Enshrining Divinity: The Death and Memorialization of Fazlallâh Astarâbâdî in Hurûfî Thought". *The Muslim World*. (90, 3/4). 289-308.
- BAŞ, B. (1999). *Bir Hristiyan mezhebi olarak Aryüsçülük*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı. Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi.
- BEDEVÎ, (1949). *Şatabâtü's-Süfyye*. Kâhire: Mektebetu'n-Nahda el-Mısriyye.
- BULUT, E. (2022). "Mu'tezile ve Filozofların Allah'ın Sıfatları Hakkındaki Görüşlerinin Mukayesesi". *Turkish Research Journal of Academic Social Science*. (5/1). 1-16.
- CHİTTİCK, W. C. (2006). *Tasavvuf Kısa Bir Giriş*. (Çev. Koç, T.). İz Yayıncılık.
- CHİTTİCK, W. C. (2014). *İbn Arabî giriş kitabı Vârisi Enbiyâ*. (Çev. K. Filiz). İstanbul: Nefes Yayınları.
- ÇİFTÇİ, O. Z. (2021). "Geçmişten Günümüze Panteizm, Toplumsal Yansımaları ve Eleştirisi". *Beytülhikeme*. (11/4). 1819-1844.
- DEMİRLİ, Ekrem (2012). *Vahdet-i Vücd*. TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 42. İstanbul: TDV Yayınları.
- DİERL, A. J. (1991). *Anadolu Aleviliği*. (Çev. F. Yiğit). İstanbul: Ant Yayınları.
- DUYGU, Z. (2017). *Hristiyanlık ve İmparatorluk: Geç Antikçağ'da Kilise-Devlet İlişkileri ve Kristoloji Paradigmaları*. İstanbul: Divan Kitap.
- DUYGU, Z. (2018). *İsa, Pavlus, İnciller - Hristiyanlık neden ve nasıl ortaya çıktı?*. İstanbul: Düşün Yayıncılık.

- ERASLAN, Y. (2022). “Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları”. *Kader*. (20/1). 134-159.
- FAHRİ, M. (2008). *İslâm Felsefesi Kelâmî ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*. (Çev. Filiz, Ş.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- GÖLCÜK, Ş. (2016). *Kelâm Tarihi*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları.
- GÜL, A. (2017). “Teosofi Kavramı ve Teosofi Düşüncesinin Tarihi Gelişimi”. *EKEV Akademi Dergisi*. (70). 1-20.
- GÜNGÖR, E. (1993). *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- GÜNGÖR, Ö. (2021). “Alevi ve Bektaşilikte Tanrı Algısının Sosyolojik Boyutları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. (100). 271-296.
- İBİŞ, F. (2015). “Kelâmî Ontoloji Açısından Vahdet-i Vücutçu Tevhit Anlayışına Bazı Eleştiriler”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (19/1). 63-86.
- KAPLAN, D. (2003). “Fuat Köprülü’ye Göre Anadolu Aleviliği”. *Marife*. (2). 143-163.
- KARTAL, A. (2005). “İmâm-ı Rabbânî’nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları”. *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (14/2). 59-80.
- MARULCU, H. T. (2008). *İslâm Kelâmî Açısından Hıristiyan Tanrı Tasavvuru – Zât-Sıfat İlişkisi*. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- MÉLIKOFF, I. (1993). *Uyur idik uyardılar- Alevilik-Bektaşilik araştırmaları*. (Çev. T. Alptekin). İstanbul: Cem Yayınevi.
- NOYAN, B. (1985). *Bektaşilik Alevilik nedir?*. Ankara: Doğu Matbaacılık.
- OCAK, A. Y. (1992). *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sâfilik: Kalenderler (XIV—XVII. yüzyıllar)*. Ankara: TTK Basımevi.
- OCAK, A. Y. (2002). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- OCAK, A. Y. (2013). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülbidler Yabut Dairesinin Dışına Çıkanlar (15.-17. yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- PEKER, H. (2014). “Tanrı’yı İdrak İmkânı Ekseninde Din-Felsefe Münasebeti”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (1/1). 73-101.
- RIFKI, Ahmed (2013). *Bektaşî Sırrı I-II*. (Haz. M. Yücer). İstanbul: Kesit Yayınları.
- SEZER, M. B. (2023). “Tenkit ve Müdafaa Ekseninde Vahdet-İ Vücûd”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (10/1). 109-115.
- SUNAR, C. (1975). *Melâmilik ve Bektaşilik*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- ŞENGÜL, S. (2023). *Hurufilik Düşüncesindeki „Vech (İnsan Yüzü)“ Kavramının Alevi-Bektaşî Kültürüne Etkisi*. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- TANRIVERDİ, H. (2012). “Vahdet-i Vücûd – Panteizm Karşılaştırması”. *Dini Araştırmalar*. (15/4). 65-89.
- TOPALOĞLU, Bekir (1989). *Allah*. TDV İslâm Ansiklopedisi Cilt 2, İstanbul: TDV Yayınları.
- TURGUT, A. K. (2012). Meşşâî Felsefesinde Allah’ın Sıfatları Meselesi. *T. C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (21/2). 1-21.
- UYAR, M. (2004). *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- ÜÇER, C. (2010). “Alevî Telakkide Hz. Muhammed”. *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (XIV/1). 321-343.

YAKAR, S. (2011). *Alevilikte Hak, Mımmammed, Ali İnanca*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

YILDIRIM, R. (2022). "Entangled Confessionalizations? Dialogic Perspectives on the Politics of Piety and Community Building in the Ottoman Empire. Tijana Krstić". (Ed. T. and Terzioğlu D.), *The Commandment (Buyruk): An introduction to the sacred texts of the Kizilbash-Alevi community* içinde (ss. 285-312): Gorgias Press.

METİNLERARASILIK/GÖSTERGELERARASILIK BAĞLAMINDA “BİR SES BÖLER GECEYİ” FİLM VE ROMANININ HALK BİLİMSEL AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ*

*Folklore Evaluation of the Film and Novel “A Noise In The Night “ in the Context of
Intertextuality/Intersemiotics*

Eine volkskundliche Betrachtung des Films und Romans “Eine Stimme durchdringt die Nacht” im Kontext der Intertextualität/Intersemiotik

Melisa ÖZTÜRK **

N
Ö

Bir metnin başka bir metnin bünyesinde yer alması olarak tanımlanan metinlerarasılık; süreç içerisindeki gelişmeler dahilinde sinema-edebiyat, yazın-müzik, heykel-resim gibi türler arası etkileşimler sayesinde görsel sanatlarla iç içe geçtiğinden dolayı *göstergelerarasılık* kavramı meydana gelmiştir. Ancak metinlerarasılık kuramına göre her şey bir metin olarak ele alındığından konumuzun kapsamını oluşturan *Bir Ses Böler Geceyi* romanından aynı isimle uyarlanarak film formatına dönüştürülen yapıt arasındaki ilişki de bir metin gibi çözümlenip metinlerarasılığın *palempses*, *uyarlama*, *montaj*, *öyküsel değişim*, *anıştırma*, *iç-anlatı*, *yan-filmsellik/yan-metinsellik* ve *çizgisellik- tablosallık* gibi yöntemleri dahilinde halk biliminin ürünleri olan *mit* ve *ritüel* ana başlıklarında incelenmiştir. Toplumun geleneksel kodlarını içerisinde bulunduran bu ürünler; halk bilimsel çalışmalarda da incelenecek topluluğun yapısını, düşünce dünyasını açıklamada önemli bir araç olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla gündelik yaşamını neredeyse baştan

* Bu çalışma, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı bünyesinde hazırlanmakta olan “Türk Sinemasında Alevi Ritüellerinin Görünümü” başlıklı yüksek lisans tezi çerçevesinde yapılan araştırma ve çalışmalar doğrultusunda üretilmiştir.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, melisa140814@gmail.com, ORCID: 0009-0005-1094-8094.

sona ritüeller ve mitler üzerine kuran; roman ve filmin de ana konusunu oluşturan Alevi inanç sistemini bu başlıklarda incelemek daha işlevsel olmuştur.

Gelenekten alınan halk bilgisi ürünlerinin önce edebî alanda yaratımı, ardından da edebî alandaki dönüşümünün sinema bağlamındaki inşası iki boyutlu bir bakış açısını gerektirmiştir. Alevi inanç sisteminin birçok farklı disiplinin yöntemleriyle incelenebilecek zengin kültürel alt yapısı, bu inanç sistemi bağlamındaki çalışmalara disiplinler arası yöntemlerin kapısını aralamış, Aleviliğin sinema ve romana uyarlanarak yeniden yaratımını ele alırken hem geleneğin hem de güncelin durumu karşılaştırılmıştır. Romanın ve filmin içerisinde yer verilen Alevi inancına dair ritüeller ve mitler, bir metin gibi ele alınarak göstergebilimsel ve anlambilimsel boyutlarda metinlerarasılık ilişkisi çatısında değerlendirilmiştir. Son olarak da film ve romanlarda dış unsur olarak görülsa de okuyucuya ve izleyiciye önemli ipuçları veren kitap kapakları, epigraf ve film afişlerindeki göstergeler Alevi inanç sistemi çerçevesinde yan-filmsellik/yan-metinsellik yöntemi dahilinde açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Metinlerarasılık, Göstergelerarasılık, Alevilik, Ritüeller, Mitler.

ABSTRACT

Intertextuality, which is defined as the inclusion of one text in another text, is intertwined with visual arts by interacting with cinema-literature, literature-music, sculpture-painting, etc., within the developments in the process *Intersemiotics* concept has occurred. However, according to the theory of intertextuality, since everything is considered as a text, it constitutes the scope of our subject. *A Noise In The Night* The relationship between the work, which was adapted from the novel of the same name and turned into a film format, is analyzed like a text and the intertextuality of *palempsest, adaptation, montage, narrative change, allusion, intra-narrative, side-filminess/side-textuality* and *Linearity- Tabularity* which are the products of folklore within its methods such as *myth* and *ritual* It has been examined under the main headings. These products, which contain the traditional codes of the society; It has also been used as an important tool in explaining the structure of the community to be examined in folklore studies and the world of thought. Therefore, he builds his daily life almost entirely on rituals and myths; It has been more functional to examine the Alevi belief system, which is also the main subject of the novel and the movie, under these headings. The creation of folk knowledge products taken from the tradition in the literary field and then the construction of their transformation in the literary field in the context of cinema required a two-dimensional perspective. The rich cultural infrastructure of the Alevi belief system, which can be examined with the methods of many different disciplines, has opened the door to interdisciplinary methods for studies in the context of this belief system, and the situation of both tradition and the current has been compared while dealing with the recreation of Alevism by adapting it to cinema and novels. The rituals and myths of the Alevi faith in the novel and the film are considered as a text and evaluated within the framework of the relationship of intertextuality in semiotic and semantic dimensions. Finally, although they are seen as external elements in films and novels, the indicators on book covers, epigraphs and movie posters, which give important clues to the reader and the audience, are explained within the framework of the Alevi belief system within the framework of the side-filming/side-textuality method.

Keywords: Intertextuality, Intersemiotics, Alevism, Rituals, Myths.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Begriff der Intertextualität, welcher die Präsenz eines Textes in einem anderen bezeichnet, ist im Laufe der Zeit angesichts der Verwobenheit von Text und bildenden Künsten, die sich in wechselseitigen Beziehungen von etwa Film und Literatur, Schreiben und Musik oder Bildhauerei und Malerei feststellen lässt, um jenen der Intersemiotik erweitert worden. Da jedoch nach der Theorie der Intertextualität alles als Text betrachtet wird, wird die Beziehung zwischen dem Roman *Bir Ses Böler Geceyi* („Eine Stimme durchdringt die Nacht“) und der gleichnamigen filmischen Adaption in diesem Artikel als Text analysiert und entlang von Begriffen wie Palimpsest, Adaption, Montage, narrativer Wandel, Anspielung, Binnenerzählung, Parafilmizität/Paratextualität und Linearität/Tabularität aus volkskundlicher Perspektive unter den Hauptgesichtspunkten Mythos und Ritual untersucht. Auf diese Kulturprodukte, in denen die traditionellen Codes einer Gesellschaft enthalten sind, wird in volkskundlichen Studien oft als wichtiges Mittel zur Erklärung der Struktur und der Gedankenwelt von Gemeinschaften zurückgegriffen. Da die Alltagspraxis des alevitischen Glaubenssystems, das den Hauptgegenstand des hier behandelten Romans und Films darstellt, fast ausschließlich auf Ritualen und Mythen aufbaut, eignen sich letztere besonders gut als Schlüsselkategorien für diese Studie.

Will man untersuchen, wie zunächst im Bereich der Literatur folkloristische Produkte aus der Tradition geschaffen und diese literarischen Abwandlungen der Tradition anschließend filmisch rekonstruiert werden, erfordert dies eine zweidimensionale Perspektive. Der reiche kulturelle Unterbau des alevitischen Glaubenssystems kann mithilfe der Methoden verschiedener Disziplinen untersucht werden, was auch die Verwendung interdisziplinärer Ansätze in Studien in diesem Gebiet begünstigt hat. Im Rahmen der Erörterung der Neuerfindung des Alevitentums, die in dem behandelten Roman und Film stattfindet, werden auch Tradition und Gegenwart verglichen. Die alevitischen Rituale und Mythen, die sowohl im Roman als auch im Film enthalten sind, werden als Text behandelt und im Rahmen der Intertextualität aus semiotischer und semantischer Sicht betrachtet. Während Zeichen, die sich auf Buchdeckeln, in Inschriften und auf Filmplakaten finden, häufig als externe Elemente von Filmen und Romanen gesehen werden, werden sie hier im Kontext des alevitischen Glaubenssystems unter dem Aspekt der Parafilmizität/Paratextualität untersucht, da auch sie den Lesern und Zuschauern wichtige Hinweise liefern.

Schlüsselwörter: Intertextualität, Intersemiotik, Alevitentum, Rituale, Mythen.

Giriş

İlk olarak D. Carpitella'nin *yeniden kurgulamak* olarak tanımladığı daha sonra da M. Bahtin'in *söyleşimcilik* olarak bahsettiği, 1960'larda J. Kristeva tarafından kuramlaştırılan *metinlerarasılık*, son dönemde görsel sanat disiplinleriyle de etkileşim haline girince (sinema-edebiyat, yazın-müzik, heykel-resim vb.) *göstergelerarasılık* kavramıyla literatürde ifade edilmeye başlanmıştır.

“Gök kubbenin altında söylenmemiş söz yoktur.” düsturundan hareketle oluşturulan metinlerarasılık kuramı, bir metni çözümleninin zorunlu bir aşaması durumundadır. Her bir düşünce aslında daha önceki düşüncenin etkisinden yola çıkarak gelişmiştir. Bu konu hakkında Aktulum (2000: 217) “İlk metin yok, kopya metin vardır. Sonuçta en yeni, en özgün kabul edilen bir metin bile daha önce yazılmış bir metne dayanır.” der. Bilinçli ya da bilinçsiz her yazar sözcüklerini, kurgularını, metinlerini kendinden önceki sözcük, metin ya da kurgulardan etkilenerek oluşturur. Temelde var olduğu kabul edilen bu benzerliğin bünyesindeki özgün ve farklılaşan yönlerin halk bilimsel açıdan yorumlanması; yazarın ve okurun belleği, deneyimleri, içine doğdukları kültür ve evrensel ölçütleri üzerinde durularak değerlendirilirse daha sağlıklı olur.

Charles Grivel'in birer *blok değerler* (Grivel, 1978: 25-50) olarak tanımladığı toplumsal bir kimliği oluşturan ritüeller, mitler, kültürler vd. bir sanat dalıyla etkileşime girdiğinde kurgulanan ve gösterilen metin aracılığıyla *yeniden yaratılarak* ve *yenilenerek* canlı bir sanat aracı haline gelir, böylece sürdürülebilirliği artar. Kurgu ile yeni bağlamlara aktarılan bu değerler, içinde bulunduğu toplumun birebir yansımaları olarak ele alınmamalıdır. Bir eserin oluşturulmasında yazar, senarist, yetkinlik, düşünce sistemleri, oyuncu, okuyucu ve çevresel koşullar gibi birçok etken bulunduğundan ele alınan ritüel, mit veya kültürün esas işlevi ile verilmek istenen mesaj tam örtüşmeyebilir. Çünkü ele alınan bu unsurların anlamlandırılması üç ayaklı bir sisteme bağlıdır. Yerini tuttuğu şey *nesne*, bildirdiği şey *anlam*, doğurduğu düşünce *yorumlayandır* (Riffaterre, 1979: 131).

Alevi inanç sisteminin birçok farklı disiplinin yöntemleriyle incelenebilecek zengin kültürel alt yapısı, bu inanç sistemi bağlamındaki çalışmalara disiplinler arası yöntemlerin kapısını aralamıştır. Aleviliğin sinema ve romana uyarlanarak yeniden yaratımını ele alırken hem geleneğin hem de güncelin durumunu karşılaştırmak elzemdir. Dolayısıyla bu karşılaştırma halk bilimi, tarih, edebiyat, sinema gibi birçok disiplinden yer yer faydalanmayı zorunlu kılar. Gelenekten alınan halk bilgisi

ürünlerinin önce edebî alanda yaratımı, ardından da edebî alandaki dönüşümünün sinema bağlamındaki inşası iki boyutlu bir bakış açısını gerektirir.

Bu çalışmada ise iki farklı düzlemde yeniden yaratım vardır. İlk yaratım, Alevi inanç sisteminin romana aktarılmasıdır. Bir inanç sisteminin romana aktarılması halk bilimi için önemlidir. Çünkü inanç sisteminin kendi tasarısındaki anlam dünyasının kurduğu yapıda mitler, ritüeller, çeşitli uygulamalar, inanışlar, hiyerarşik düzen, sözlü ve yazılı ürünler vd. unsurlar bir araya gelir. İkinci yeniden yaratım ya da göstergelerarasılığı oluşturan kısım, romanın bir filme uyarlanmasıdır. Yazısal bir metinden yola çıkılarak gösterge dizgesine yani sinemaya uyarlanma ile birlikte romanda yer alan Alevi inanç sistemine dair unsurlar, güncele taşınarak izleyicinin hafızasındaki imgelemi dürter ve sonucunda folklorun özünde olan *dönüşüm* olgusunu yaratır.

Çalışmanın amacı, konusunu gerçek hayattan alan ve içerisinde Alevi inanç sistemine ait birçok temsil bulunan *Bir Ses Böler Geceyi* romanı ile bu romandan aynı isimle uyarlanan filmin, metinleşen bir düşünceye gönderme yapan *folklorbirim'* bağlamında incelenmesidir. Folklorbirim basmakalıp bir özelliğe bürünerek hem belli bir tür içinde sınıflandırılabilme hem de bağlamlarda sürekli bir yineleme nesnesi durumuna gelir (Aktulum, 2022: 24). Ele alınan folklorik kavramlar bu açıdan incelenecektir.

Geleneksel Alevilik, genellikle kırsal bölgelerde yaygın olduğundan dolayı izole, içe kapalı, belli kurallara sahip bir inanç sistemidir (Koluvaçık, 2021: 251-252). Alevi inanç sistemine ait unsurların önce bir romana yani yazılı bir metne daha sonra da görsel bir sanat olan sinemaya aktarılırken söz konusu inanç sistemine dair bakış açısı, anlayış ve zihniyetin tezahürü ile takdim şekilleri de değişir. Edebi eserde söz (dil), sinema ve televizyonda hem söz hem ses hem görüntü hem de davranışın kaydıyla yansır (Çebi ve Nacaroglu, 2015: 17).

Tarihsel, söylemsel, yazısal, güncel birçok göndermeyi içinde bulandıran, yeni sanat formu olan ve *yedinci sanat* olarak tanımlanan sinema; mit ve ritüeller ile yakın bir ilişki içerisinde. Folklorik ürünler de yeni bağlamlarda, farklı sanatsal biçimlerde bir metinlerarasılık/göstergelerarasılık sürecinde yinelenerek, biçimsel ve anlamsal dönüşümlere uğrayarak devingenliklerini sağlarlar. Bu açıdan da basmakalıplaşır

1 Folklorun en küçük birimidir (Aktulum,2022: 25).

müzeleşme tehlikesini atlatıp ulusal kültürü temsil eden yapıtlarda gündeme gelerek kalıcılıklarını sağlamış olurlar (Aktulum, 2013: 79-81).

1994 yılında Ahmet Ümit tarafından yazılan *Bir Ses Böler Geceyi* adlı romanı emeklilik yıllarında okuyan Alevi kökenli senarist Ersan Arsever “*Yazmak isteyip de yazamadığım ve altın tepside sunulan bir hikâye karşısında duruyordum. Kanuma girdi bu roman, yapmasam olmazdı.*”² diyerek romanı filmleştirme yani göstergelerarasılık/ metinlerarasılık yöntemini uygulamaya karar verir. Arsever’in bu tutumu, metinlerarasılık kavramının dayanağının ipuçlarını vermesi açısından önemlidir. Çünkü birey başkasına ait olanı kendine katma, kendi kurgu dünyasında yorumlama eğilimindedir (Bulut, 2018: 5-6). Bu durum, iletinin dönüştürülebilirliğine yol açar, tam olarak da folklorun yeniden dönüştürülme özelliği burada devreye girer. Arsever, romanı aynı isimle sinemaya aktarsa da metni yeni bir tür içerisinde güncelleyerek eski ve yeni yapıt arasında bir *sürerlik* düşüncesi yaratıp bağ kurar. Böylece metinlerarasılık yöntemi sayesinde hem yazar hem de senarist açısından kültürel doyunluk sağlanır.

Bu çalışmada *Bir Ses Böler Geceyi* adlı roman ve filminin içerisinde yer alan Alevi inanç sistemine dair unsurların halk biliminin ürünleri olan *mit* ve *ritüel* ana başlıklarında incelenmesi söz konusudur. Çünkü dinî ve toplumsal değerler arasında kuvvetli bir bağ kurarak bu değerleri kolektif bir şekilde geleceğe taşınmasını sağlayan ritüeller; kültürel, edebi ve geleneksel verimlerin yaratıldığı, aktarıldığı yapıtlardır. Ritüeller içerisinde gerçekleştirilen her uygulama da mitik ve bütünü anlama sahip olduğundan dolayı ritüeller ve mitler, doğrudan halk biliminin inceleme konuları arasındadır (Akın, 2017: 220). Bu açıdan neredeyse yaşam tarzını mit ve ritüeller üzerine kurmuş olan geleneksel Aleviliği bu başlıkların çatısında açıklamak daha makul olacaktır. Bu inceleme aşamasında metinlerarasılık kuramının yöntemleri olan *palempses*, *montaj*, *öyküsel değişim*, *anırtırma*, *anlatı içinde anlatı*, *yan-filmsellik/yan metinsellik* ve *çizgisellik-tablosallık* tekniklerinin yansımaları üzerinden yorum yapılacaktır. Romanın görsel bir tür olan sinemaya aktarılmasıyla göstergelerarasılık sürecinin başladığı bilirse de metinlerarasılık yaklaşımına göre her şeyin bir metin olarak kabul edildiği bilindiği için (Satır, 2020: 1) bu bağlamda sinema filminde birer metin olduğunu kabul edip bu yöntemler ışığında değerlendirilmesinde bir sorun görülmemiştir.

2 Ateş Yengin, Sibel (2012, 25 Mart). *Yönetmen Filmografisi Bir Ses Böler Geceyi*. Erişim tarihi: 30.04.2024. <https://www.kameraarkasi.org/yonetmenler/ersanarsever.html>

1. Ritüeller

19. yüzyıldan itibaren bilimsel bir kavram olarak kabul edilen ritüel, alışkanlık ve inançların toplamı olan sosyal sistemin düzenlenmesi ve dengede kalması, içsel etkileşimlerin ayarlanması, grup değerlerinin sürdürülmesi, herhangi bir olumsuzluktan sonra düzen durumunun yaratılması için bir araç olarak tanımlanmıştır (Bell, 1997: 29).

Her inanç sisteminin temelini oluşturan anlatmaları, bu anlatmaların merkezinde de karizmatik inanç önderleri ve inancın ibadet haline geldiği ritüelleri vardır. Geleneksel Alevilikte de günlük yaşam neredeyse baştan sona ritüeller üzerine kurulmuştur. Ritüelin içerisinde doğan Alevi bireyler, sosyal ve gündelik hayatta olan her şeyi bir şekilde *yol* ve *ritüel* ile ilişkilendirmişlerdir (Akın, 2017: 89). Bu sayede Alevi inancına sahip kişilerin geleneksel kodları ritüellerde bulunur. Ritüel kavramını tam olarak inceleyebilmek için onun doğasına ve ritüeli oluşturan işlevsel-yapısal durumuna bakmak gerekir. Yani ritüelin “ne”liği üzerinde durulmalıdır (Köse, 2021: 60).

Ritüel, bir soyutlama ilkesine göre değişik anlatım biçimleri (mit, müzik, sinema, resim, roman vd.) aracılığıyla biçim alır, yapısal bir çözümlenmeye elverişli hale gelir. Ritüeller, eskiyle bağlarını tümüyle koparmaz ancak eski alışkanlıklar yeni kılıklarda yenilenirler (Kasap, 2021: 126-128). Ritüeli etkileyen dönüşümlerin esas kaynağı olan insan da dönüştükçe ve geliştikçe ritüel de değişir (Dartiguenave, 2001: 110). Romandaki ritüellerin *yeni sanat* olarak tanımlanan sinemaya yansımaları da bu açıdan değerlendirilir.

Alevi inanç sistemi, Türk dili ve kültürü için önem arz eder çünkü Alevi inancına mensup bireyler, ibadetlerini (ritüel) Türkçe yapmaktadırlar. Ancak belirtmek gerekir ki Alevi inanç zümresinin ritüelleri ve bu ritüeller için oluşmuş özel terminolojinin büyük bir kısmı hala kayıt altına alınamamıştır. Bundan dolayı inanç sistemine dair yazmalarda ya da şiirlerde geçen terminolojik adlandırmalar, anlaşılammakta ya da yanlış anlamlandırılmaktadır. Bunun en önemli nedeni de Alevi inanç sistemindeki ritüellerin *sır* olarak kabul edildiği için görsel verileri olmayışı buna bağlı olarak konulan kurallar nedeniyle ritüelleri icra ortamında kaydetmenin mümkün olmayışıdır (Ersal, 2011: 1087-1088). Kentleşen Alevilikle birlikte bu kurallar zamanla esnemiş ve Aleviliğin ezoterik yapısını yansıtan ritüeller birçok çalışmaya kaynaklık etmiştir.

Bu bölümde de Alevi inanç sisteminin önemli ritüelleri olan *Cem ritüeli*, *Görgü* (*Kırklar cemi*, *Kırklar Semahı*, *Zikir* ve *Musahiplik* ritüellerinin metinlerarasılık dairesine girdikten sonra oluşan türsel dönüşümleri ve açıklamaları üzerinde durulacaktır.

1.1. Görgü Cemi: Görgü cemine ait bir kurgu örgüsüne ilk defa *Bir Ses Böler Geceyi* adlı filmde yer verilmiştir. Üniversitede araştırma görevlisi olarak çalışan ve Tokat’ın Zile ilçesinde araştırmalar yapan Süha, arabasıyla hocasını karşılamaya giderken bir Alevi köyünde kaza yapar. Sığınacak bir yer ararken köyde Alevi görgü cemine şahitlik eder. Bu sayede kendi yaşamıyla intihar eden Alevi genci İsmail arasında çeşitli bağlar kurup içsel bir yolculuğa ve geçmişine dair sorgulamalara girişir (Koluvaçık, 2021: 251).

Sadece bireyin değil toplumun da barış içinde olmasını sağlayan bir sistemler bütünü olan Alevilikte görgü cemi, barışık bir toplum oluşturmak, kul hakkından arınmak, yıktığını doldurmak, gönülleri birlemek için Hak ve halk önünde vicdani muhasebe yapma ritüelidir (Akyol, 2017: 16).

Alevi inanç sisteminde soy esaslı olarak cem ritüellerine katılmak yeterli değildir. Geleneksel ocak yapısında Alevi anne babadan doğmak, inançsal halkaya aday olmak anlamına gelir. Alevi anne babadan dünyaya gelen kişinin, dede nikahı ile evlendikten sonra ikrarı alınır. *İkrarlı* unvanını almak, yıllık görgü cemlerine girebilmenin anahtarıdır (Ersal, 2019: 46). Her ocağın bağlı bulunduğu bir ocak vardır. Hiyerarşi sistemi, ocakların konumlandırılmasında temel ayırım olmuştur. “*El ele, el Hakk’a*” ilkesi doğrultusunda ocaklar kendi aralarında *rebber*, *mürşid*, *pir* ayırımına tabii tutulmuşlardır. Bu hiyerarşik sisteme göre ocak yapılanması çoğu zaman Hacı Bektaşî Veli’ye ulaşan bir silsile ile olurken bazı ocaklar da kendi içerisinde bir silsile sistemi ile hiyerarşi kurmuştur. Bu sistemin temelinde de yıllık *görgü cemi* ritüeli vardır. *Yıl abdesti* olarak adlandırılan ritüelde dede-talip ayırımı yapılamaz. Hem yola ikrarlı olanlar hem musahipli talip olanlar hem de dede yılda bir kez görgüden geçirilir (Ersal, 2016: 54). Böylelikle talipler dedeler tarafından denetlenirken, dedeler de bağlı oldukları dedelerce sorguya tutulurlar.

Eliade’nin (2003: 66) ritüellere dair yaptığı açıklama, görgü ceminde ayırım yapılmadan herkesin sorguya çekilmesi ve kişilerin bir araya gelerek dertlerine deva olmalarıyla toplumsal birliktelikten oluşan bu sistemin temelini açıklaması açısından önemlidir: “*Ritüel niteliğindeki geçitler ve ayin olayları cinsel ve toplumsal ayırımların ortadan*

kalkmasını yansıtır; erkekleri ve kadınları, aristokratları ve köleleri, zenginleri ve yoksulları, yerlileri ve yabancıları bir araya getirir.”

Alevi inanç sistemine göre görgü, Hz. Muhammed'in "Ölmeden önce ölin, mahşerde olmadan hesabımızı görün." buyruğuna dayanır (Bozkurt, 1990: 187). Filmde ve kitapta da bu hesaplaşma, *dede-rehber* ve *talipler* aracılığıyla verilmiştir. Romana ve filme konu olan ve görgü ceminin kurgusunu oluşturan olay ise İsmail adlı Alevi genç talibin *kâmil insan* olma yolunda ona yol gösterecek bir *rehber/dede/sofu* bulamadığını düşünmesi sonucunda yolunu kaybedip intihar etmesidir. İsmail intihar ettiği için *düşkün* sayılmış ve dede tarafından dualanması yapılmamıştır. Bu durumun üzerine İsmail'in ailesi ve musahibi, İsmail'e doğru yolu göstermediği ve onunla ilgilenmek yerine onu dışladığını söyleyerek dedeye *rızalık* vermemişlerdir.

Alevi inancına göre cem töreninin başlayabilmesi için dedenin erenler meclisindeki herkesten rızalık alması gerekir. Bu durumda چراغ uyarılsa da dede hak, hakikat, ilim ve irfan makamını temsil eden postuna oturamaz. Görgü ceminde herkes birdir, dedenin otoritesi bile tartışılmaya açıktır³ (Çebi ve Nacaroğlu, 2015: 31). Filmin ve kitabın kurgusunda da böyle bir olay yaşanır. İsmail'in eşi Gülizar, annesi Zeynep, babası Ali Rıza ve musahibi Zülfü, dededen razı olmazlar ve İsmail'in içinde bulunduğu tabutu erenler meydanına getirip dededen hesap sorarlar. Yukarıda da bahsedildiği gibi görgü ceminde sadece tek taraflı bir sorgu hâkim değildir. Aynı şekilde İsmail de rızalık verilmeden ve *dardan indirme cemi* yapılmadan yani diğer canların helallliğini almadan gömüldüğü için Hakk'ın karşısına kul hakkıyla gitmiş olarak değerlendirilecektir. Bu durum Buyruk'ta şöyle açıklanır: "Bu tarikat içinde olan kimse, gerekir ki rızasız hiçbir iş yapmaya, batta ki: Bir bahçeye girseler ve bir elmanın yere düşmüş olduğunu görseler, o elmayı almayalar. Eğer bağ sahibi alıp bir yol ehline verse, kendi büsnü rızası ile o yol ehli kardeşe gerektir. Bu yol (Muhammed- Ali'nin yolu) içinde olan kişiye lazımdır ki böyle rıza ehli ola, eğer böyle olmazsa yol murtadadır." (Buyruk, 2022: 72).

Alevi canın ikrarına uymayıp suç işlemesi bunun sonucunda pirin talimatıyla toplumun dışına itilmesi *düşkünlük*; bu suçu işleyip toplumdaki kovulan kimseye de

3 Dedenin "Benden güvenmiş canlar varsa çıkıp söylesin. Hakkı olan hakkını istesin" ve Bektaş Sofu'nun (rehber) "Baş indir. Dede buzura varmıştır... Söyle muhtar Deden bir şikâyetin var mı, seni zora koydu mu? Ey komşular ya siz, dededen bir şikâyetiniz var mı?" gibi söylemleri eşitlikçi ortamı vermesi açısından önemlidir.

*düşkün*⁴ denir (Akyol, 2017: 201). Halkın razı olmadığından Hak da razı olmayacağı için Alevi canın dualanması, inanç sisteminde önem arz eder. Collins (2004: 109-110), ritüellere katılarak ve grubun kutsal objelerine ve sembollerine saygı gösteren kişinin, esasında gruba saygısını ikrar ettiğini ancak kutsal sembollere gereken saygının gösterilmemesi halinde grup üyelerinin haklarının yenmiş, hakarete uğranmış hissettikleri için duygusal bir dönüşümle *erdemli öfkenin* meydana geldiğini, bunun sonucunda da ihlal eden kişinin toplumsal bir dışlama ile karşılaştığından bahseder. Alevi inanç sisteminde de tam olarak bu durum, edep ve erkana uymayan ıkrarlı taliplerin, toplum tarafından dışlanarak *düşkün* sayılması ile gerçekleşir.

Film ve romanın kurgusunda da İsmail, kâmil insan olma hevesiyle çıktığı bu yolda, Hakk’ın verdiği canı alarak en büyük günahlardan birini işlemiş, adap ve erkânın dışına çıkmıştır. Alevi inanç sistemine dair 10 Ocak 1969 tarihli ahidnâmede cana kıyma suçunun cezası ömür boyu yoldan düşkünlüktür, Kur’an’ın Nisa suresinin 92, 93 ve 94. ayetlerinde⁵ de cana kıymanın cezasının çok büyük olacağından bahsedilir (Ersal, 2015: 334-335). Ana karakter İsmail de bu büyük günahı işlemesi sonucunda dedeler tarafından dualanması yapılmamıştır.

İsmail’in ailesi de İsmail’in işlediği günahın farkındadır ama İsmail’in bu duruma gelmesini Alevi felsefesinin derinliğini kavratacak bir rehber bulamayışlarına bağlayarak dededen razı olmazlar. İsmail, ona yol gösterecek erenler bulamayınca tam olarak manaya vakıf olamamış, gördüğü kerametleri eşine anlatmış eşi de onun sırrını faş ettikten sonra ne çevresinden ne de musahibinden yeterli desteği bulamamıştır. İsmail, çevresince de düşkün sayılması sonucunda yolunu kaybedip canına kıymıştır.

Metinlerarasılık; inancın yayılması, güncele taşınması bakımından değerli olsa da metnin bağlamının değişmesi yanlış bir öğrenmeye de sebebiyet verebilir. Romanda İsmail’in dualanmamasının asıl sebebi olarak İsmail’in ölüsüne şeriat eli değmesi yani İsmail’in ölüsü otopsi için şehre gittiğinde orada imamın ölüyü yıkayıp cenaze namazını kıldırması gösterilir. Ancak Alevi inanç sisteminde böyle bir inanış olduğu bilinmemektedir. Dedenin “*Sanmayın ki İsmail bu yüzden dualanmamıştır. Hayır, biz yine onu kendi ölümü saymayı, davasını öteki dünyadaki büyük divana havale etmeyi uygun görebilirdik. Lakin ikinci sebep elimizi bağladı.*” demesi aslında tarikat erkânına uymayan

4 Düşkün Cemi detaylı bilgi için bk. Ersal, 2016.

5 Nisâ Sûresi 93: “*Bir mü’mini kasten öldürenin cezası ise, içinde ebedî kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lanetlemiş ve onun için pek büyük bir azap hazırlamıştır.*”

durumlardan biridir. Alevi inancına mensup senarist Arsever, böyle bir durumun Alevilik inanç sisteminde olmadığını bildiğinden olacak ki filmde böyle bir yanlış anlaşılmaya yer vermemiş ve bu durum sadece romana konu olmuştur. Bunun sebebi de romanın yazarı Ahmet Ümit'in Alevi inanç sistemine mensup olmadığı için edep ve erkân konusunda yeterli bilgiye sahip olmaması olabilir. Yazarın ele aldığı inanç sistemine dair bilgisi, romanın gerçeklikle kurduğu bağı zedeleyebilir. Bu yüzden yazarın konu hakkındaki bilgisi, metinlerarasılık okumalarında önemli bir ölçüt olarak kabul edilir.

Görgü cemi ritüelinin ilk olarak roman kurgusu içerisinde sözlükler aracılığıyla okurun zihnindeki imgelemi dürterek güncele taşınması ve Alevi inanç sisteminin edep ve erkânına dair bilgiler verilmesi söz konusuysa romanın da filme uyarlanmasıyla ritüel, görüntü aracılığıyla doğrudan kavranabilir bir duruma gelmiştir. Metinlerarasılığın söz dağarı ile bu durumu açıklamak gerekirse, yazın sinemaya, sinema da yazına kendi olanaklarıyla, biçimsel ve anlamsal bir *derinlik* katmıştır (Aktulum, 2018: 422).

1.2. Cem Ritüeli: Cem ritüeli, Alevi inanç sistemi içerisinde en önemli ritüellerden biridir. Çünkü cem ritüelinin içerisinde gerçekleşen ibadetler aracılığıyla Aleviliğin temel öğretilerine, dinî inanç ve pratiklerine, yol ve erkanın taliplere aktarımına tanık oluruz (Çıblak Coşkun, 2014: 10).

Sözlükte “*toplama, birlik olma*” olarak tanımlanan *cem*, (Devellioğlu, 2000:131) topluluğun bir arada gerçekleştirdiği ritüeldir. Ritüelin kökenine dair birçok fikir olmasına rağmen en çok kabul gören görüş cem ritüelinin ilk olarak Kırklar tarafından icra edilmesidir. Cem ritüelinde yapılan her icranın ve okunan her metnin de Alevi yolunun kurucusu, sürdürücüsü, velayet nurunun sembolü Kırklar ile ilişkilendirildiği görülür (Akın, 2020: 109).

Günümüzde ise Hz. Muhammed'i temsilen bir inanç önderinin yönettiği, ocaklara göre değişmekle birlikte olup on iki hizmetin icra edildiği, kurban olarak kesilen bir hayvanın etinden yapılan lokmanın ve hizmetlerin yaptıkları yemek ve yiyeceklerin yenildiği, kul haklarından inanç önderleri ve talip kardeşleri huzurunda tövbe edilerek arındığı, nefes, düvaz, miraçlama, tevhit ve ayet gibi kutsal olduğuna inanılan şüirlerin âşıklar tarafından okunduğu, müzik ve söz eşliğinde semahların dönüldüğü, kadın

ile erkek bireylerin bir arada icra ettikleri Alevi toplulukların ibadetlerine *cem* denir (Ersal, 2016: 201)⁶.

Cem ritüelinde yapılan hizmetler ve icra sıraları ocaklara göre değişiklik gösterir. Orta Asya’dan Balkanlar’a, Mısır’a kadar uzanan bir coğrafyada yaşayan inanç zümresinin kendi dinamitleri ile yürüttüğü inanç ritüelleri ve pratikleri farklı ocaklara bağlıdır. Bu durum da “*Yol bir, süre bin bir*” sözü ile açıklanır. Bazen aynı ritüel, yöresel adlandırmalarla farklı adlar alırken bazen de içeriği değişir (Ersal, 2011: 1088).

Cem ritüelinin yapıldığı mekâna *cemevi* denir. Bazı yörelerde ise cemevi yerine *meydan evi*, *erkan evi*, *dergâh evi* ya da *tekke* gibi adlandırmalar da kullanılmaktadır (Ersal, 2016: 201). Cemevi olarak kullanılan bu mekanlar tarihsel süreçte değişim gösterse de ritüel belleği biçimlendiren düşüncenin değişimi kolay olmamaktadır. Çünkü mekân değişse de ritüel var olan doğasından koparılmamış, yeniden kurgulanarak dönüşümünü devam ettirmiştir.

Bir Ses Böler Geceyi romanında ise yazar Süha karakteri vasıtasıyla bir cemevi tasviri yapar. “İçerisini görür görmez buranın bir cemevi olduğunu anladı. Evin içi dışarıdan görüldüğünden daha genişti. Köyde elektrik olmasına karşın nedense şamdanlarla asılı mumlarla aydınlatılmıştı. İçerisi tıklım tıklım insanla doluydu. Erkekler salonun sağ, kadınlar ise sol tarafında yere serili kilimlerin üzerine bağdaş kurarak yarımay oluşturmuşlardı. Köyün gençleri ise çıkış kapısının önünde, ayakta dikiliyorlardı. Köy balkının oluşturduğu yarımayın tam karşısındaki gürrül gürrül yanan ocağın önüne on iki post serilmişti. On iki postta sırtları ateşe, yüzleri köylülere dönük olarak on iki adam oturuyordu.” (Ümit, 2019: 23) Süha’nın yaptığı bu tasvir geleneksel cemevindeki oturuş tarzıyla örtüşmektedir. Sinema, tıpkı edebiyat gibi atmosfer yaratmak zorunda olan bir sanattır (Yaşartürk, 2013: 21). Süha’nın yaptığı betimleme ve yazarın betimleme kabiliyeti sayesinde daha önce hiç cemevine gitmemiş biri, o atmosferi zihninde canlandırır. Kendinden olmayan *öteki* olarak nitelediği inanç sistemindeki algısını tezahür edebilir duruma gelir. Kitapta kelimelerle yaratılan cemevi atmosferi, görsellerarasılık tekniği ile sinemaya uygulanması sonucunda zihinde canlanan anlamıyla birleşerek gösteren ve gösterilen arasındaki ilişkinin uyumsallaşması sürecini meydana getirir (Evlioğlu, 2016: 16).

Dinî içerikli filmlerde ise senarist o anı izleyicinin zihnine kodlayabilmek için ritüel ortamını adeta resim görünümüne sokar. Yani dinî içerikli filmlerde *çizgisellik* ve

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

tablosallık iç içededir. İkonografik geleneğe uygun olarak kişiler bir resim olarak tasarlanan planda kalıplaşmış düzgünlere uygun olarak kıpırtısız canlı resimler olarak poz verirler (Aktulum, 2018: 208). Filmde kullanılan çizgisellik ve tablosallık yöntemi, verilmek istenen mesajın göstergesi durumunda olduğu için genellikle de film afişlerinde o anlara dair kadrajlara yer verildiği görülür.

1.3. Kırklar Semahı: Semah, yöresel ağızlarda *zaman*, *saman*, *semah* ve Tahtacı Alevilerinde *oyun* olarak adlandırılır. İbadetin en coşkulu anı olduğu için cem ritüelindeki son hizmetlerinden biridir (Ersal ve Kayhan Kılıç, 2018: 3).

Semahın kökeni ile ilgili görüşler genellikle Türklerin İslam'ı kabul etmeden önceki yaşayışlarını İslam'a adapte ettikleri yönündedir. Semahın sonucunda kişi trans haline geçer, bu durum da şamanın gök katına çıkmasıyla büyük benzerlik taşır. Semah, semaha eşlik eden müzik, dualar, dini liderin kamdan dedeye evrilmesi, cem ritüelindeki oturma düzeni, sıra ve hiyerarşi sistemi, kurban tıglanması, ritüelin gece yapılması, şamanın asası gibi dedenin de erkan çubuğu kullanması, kemer bağlaması, semah dönülürken giyilen özel kıyafetlerin bulunması yönüyle birçok açıdan şaman ritüelleri ile semah arasında ilişki kurulur (Hoppal, 2012).

Bir kültüre ait söz varlığının (dualar, mersiyeler, deyişler, nefesler vd.), müziğin ve beden performanslarına dayanan ritmik hareketlerin bütününden oluşan ritüeller, kişiyi gerçek hayattan kopararak yani trans haline sokarak yaratılan atmosfer aracılığıyla Tanrı ile bir iletişime geçme hali yaratır. Bu sebepten dolayı da dini içerikli yapılan bedensel hareketlerin dua olduğu söylenebilir. Semah da bu kategorinin içerisinde bulunur. Semah bir ibadettir, Allah'a dua etmektir. Birey-grup ve Tanrı arasındaki iletişim aracıdır. Bu yüzden ne halk oyunlarındaki gibi bir eğlence ne de gösteri sanatlarındaki gibi bir estetik kaygı bulunur (Ersal ve Kayhan Kılıç, 2018: 8).

Hakk'ın sesine kulak veren ve vecd ile dönen semahçı icrayı doğrudan yönlendiren kişilerdendir. İcra edilen ortam da cem ritüelidir. Dedelerin gülbenklerinde "*Seyr için olmaya, Hak için ola*" sözleri de semahın yapıma işlevini belirtmesi bakımından önemlidir. Semahlar, icra ortamları bakımından iki grupta ele alınabilir: İlk grup on iki hizmetten biri olarak kabul edilen *Kırklar Semahı* olarak dönülen semahtır. İcra ortamı cem meydanıdır. İkinci grup semah, gençlere semahı öğretmek amacıyla dönülen *Gönüller-İstekler Semahı*dır (Ersal ve Kayhan Kılıç, 2018: 9).

Kitapta semah sahnesine yer verilmese de filmde Kırklar Semahı'na yer verilmiştir. Bu yüzden de bu başlık altında Kırklar Semahı'ndan ve ritüelik arka planından bahsedilecektir.

Kırklar Semahı, semah ritüelinin dinin ve mitik altyapısını temellendirir. İlk semah ritüeli Kırkların döndüğü semahtır yani Hz. Muhammed'in Miraçtan sonra Kırklar'a dahil olarak döndüğü ilk ritüeldir. Selman-ı Farisi'nin getirdiği bir üzüm tanesinden kırkı da mest olarak semah etmesi ve o anın cem ritüelinde yeniden yaşatılması *Kırklar Semahı* olarak adlandırılır (Akın, 2020: 102). İnanç sistemi içerisinde semah ritüeli, hem icra edilen ilk semah ritüeline dönüş hem de bireyin tüm dünyevi ve maddi unsurlardan arınarak kutsalla bütünleşme, bir olma yolculuğu olarak değerlendirilebilir (Şahin, 2023: 115).

Miraç hadisesi sadece Hz. Muhammed'in miracı değil, Hz. Ali ile Hz. Muhammed'in Hak katında birliklerinin de bir sembolüdür. Bâtın kapısının açıldığı, sırra vakıf olma anıdır. Çünkü Hz. Muhammed'in, Hz. Ali'nin farklı bir yönü ile karşılaşma hadisesidir. Bu açıdan denilebilir ki Kırklar Cemi, Alevi inanç sisteminde icra edilen ritüellerin ilk şekillerinin ortaya konulduğu meydana (Ersal, 2016a: 127-128).

Tokat Almus Hubyar Köyü Merkezli Hubyar Sultan Ocağındaki Kırklar Semahı'nda âşığın miraçlamaya başlamasından Kırklar Semahı'nın bitimine kadar meydana seccade serilir, üç bacı ve bir sofı semah dönerken de cem erenleri ritim eşliğinde “hü” çekerler (Kayhan Kılıç, 2018: 82-89). Filmde ise Kırklar Semahı, Tokat'ın Zile ilçesine bağlı Karacaören ve Karşıpınar köylerindeki bir cem ritüelinden kesit verilerek gösterilmiştir. Bu iki köy de tarihsel süreçte Hubyar Ocağı Talibidir. Günümüzde (Anşa Bacılı) ve Hubyar Talipleri vardır. İkisinde de zikir ve tevhid vardır ancak filmdeki kesitten hareketle Tokat'ın Zile ilçesinde Kırklar Semahı'nın, Tokat Almus'takinin aksine seccadesiz şekilde yapıldığı yorumunu yapabiliriz. Bu durum “*Yol bir süre, bin bir*” sözünün gerçek manada bir örneğini görmemizi sağlamıştır.

Romanda semah ritüeli hakkında bir bilgi verilmese de türsel dönüşüm sonucunda (roman türünden sinema türüne aktarımı) uyarlanan yapıt, senarist tarafından tam bir serbestlikte dönüştürülebildiğinden bilinçli olarak romanın aksine filmde Alevi inanç sistemine ait ritüellere ve destekleyici nesnelere daha geniş yer verilmiş ve eklenmiştir.

Romanda semah ritüelinden bahsedilmemesine rağmen filme Alevi inancına dair bu ritüellerin eklenmesiyle (genişletme yöntemi) anlatıda anlamsal (hem öyküsel hem de edimsel) dönüşümler meydana gelmiştir. Meydana gelen bu dönüşümler, metnin türünü de etkilemiş *türsel yeniden biçimlendirmeyi* beraberinde getirmiştir.

1.4. Zikir/ Hakk'ın Gizli Adı "Hü": Zikir, tasavvufi bir terim olarak "*Müridin sesli veya sessiz, toplu ya da tek başına Tanrı'yı anması.*" (Kara, 1995: 34) olarak tanımlanır. Kırklar Semahı'nın içerisinde yer alan zikir, inanç pratikleri açısından kutsalların isimlerinin sözlü olarak tekrar edilmesi esasına dayandığı görülür.

Buyruk'ta ise "hü" zikri şu şekilde açıklanır: "*Hak Taala Hazretlerinin iki adı vardır. Birisi gizli ve birisi aşıkardır. Aşıkare adı Errablanirrahim, gizli adı Hü'dür. (...) Mümin olanın zikri kabul ve kalbi beyti şeriftir.*" (Buyruk, 2022: 155).

Kur'an-ı Kerim de Allah'ın adının zikredilmesinin öneminden⁷ yani kalp ile zikir arasındaki ilişkiden bahseder: "*Müminlerin gönülleri ancak Allah'ı zikretmekle tatmin olur.*" (Ra'd, 13/28).

Noyan (1995: 65), zikirin Kırklar merkezli olduğunu şu sözlerle iddia etmiştir: "*Mıraç dönüşü Kırklar'ı ziyaret eden Hz. Muhammed, önüne Selman tarafından konulan üzüm tanesini ezerek şerbet haline getirir. Kırklar'dan birinin dudağına değen bu şerbette hepsi mest olarak semaha kalkarlar. Vecd halindeyken zikrettikleri sözcükler arasında "Hü" de yer alır. Böylelikle bu sözcük, ilk kez Kırklar tarafından kullanılmış olur.*"

Alevi inanç sisteminde zikir, duanın tamamlayıcısı cem ritüellerinin önemli bir parçasıdır. Zikir sayesinde kişi veya topluluk vecd haline ulaşır. Alevilikte zikir, kutsal kabul edilen türbe ve ziyaretgâhlarda ya da bireysel olarak gerçekleşir (Erdem Kük, 2021: 71).

Filmde cemevinde toplanan taliplerin toplu olarak zikri gösterilir. Zikre kitapta verilmemesine karşın filmde gerçek bir cem ritüelinden kesit verilerek gösterilmiştir. Hatta ritüelde deyiş okuyup zikri yöneten âşık, Hubyar Ocağına bağlı Âşık Tevfik'tir. Ritüel katılımcılarının trans halinde, müzik ve saz eşliğinde zikir çekmeleri onları, kutsal zamanda "ol" sözünün söylendiği ilk yaradılış anına, yani kökene götürür.

⁷ Kur'an-ı Kerim'de Allah adının sürekli zikredilmesi ve unutulmaması üzerinde duran ayetler için bk. Al-İmran 3/41, İnsan 76/25, Ahzab 33/41.

Semah ve zikir sırasındaki vecd hali aracılığıyla kaosa dönüş gerçekleşir ve kutsal zamanda gerçekleşen mitik yolculuk büyük ölçüde hedefine ulaşır (Akın, 2017: 479).

Gülbenglerin bitiş formellerinde de genellikle “Hü” ve “Gerçeğe Hü” ifadelerinin kullanılır. “Hü” ile hak ve gerçek olan tek Tanrı’ya işaret edilirken “Gerçeğe Hü” ifadesiyle de Allah’ın Hak olan yoluna, Ehlibeyt yoluna ihtiram ile biat gösterilir (Ersal ve Ersöz, 2013: 67).

Bir film türünün hangi kategoriye ait olduğunu anlamak için senarist tarafından *türsel alıntulamalar* yapılır. Arsever, Alevi inanç sistemine ait bazı ritüelleri, nesnelere ve mitleri kitapta olmamasına rağmen filmde yer vererek hatta bunları gerçek cem ayinlerinden kesitler göstererek yaparak *Alevi sinemasına* dair bir filmi konu aldığının sinyallerini izleyicilere göstermiş olur. Zikre katılan taliplerin giyim şekilleri, oturuş durumları ve vecd halinde zikirde bulunmaları tablosallık yöntemi açısından birer hareketli resim gibi verilmiş ve filmin afişinde de bu anlara yer verilerek Kırklar Semahı’nın bir parçası olan zikir, yan-filmsellik unsuru haline gelmiştir. Bu sayede zikir, alıcı ve verici arasındaki ilk etkileşimi başlatan aşama durumunda kullanılmıştır.

Yan-metinsel okumalar yapılırken format, iç kapak, ön kapak, arka kapak, başlık, broşür, önsöz, afiş gibi birçok unsurlar ele alınır. Bu unsurların önemini Aktulum (2000: 85) şöyle açıklamıştır: “*Metnin alınlanması ve yorumlanmasındaki rolleri kimi zaman o kadar önemlidir ki yan-metinsel unsurların bazıları metnin ayrılmaz parçası olurlar.*” Bu açıdan bakıldığında cemevinde âşık eşliğinde gerçekleştirilen zikir, filmin ayrılmaz bir parçası durumuna gelmiş önemli bir gösterge olmuştur.

Romanda semah ve Kırklar Semahı’nın bir parçası olan zikir sahnesine yer verilmese de filmde inanca dair bu unsurların ses ve görüntü birleşimiyle eklenmesi *montaj* tekniğinin kullanıldığının göstergesidir. Montaj, metne düşünsel destek sağlamak ya da metnin gerçeklik etkisini arttırmak gibi amaçlarla kullanılır (Emre, 2006). J. L. Godard’a (1980: 120) göre montaj; olayları anlatmak değil, aynı zamanda göstermektir. Ses, resim ve hareketler yan yana gelerek bir coşkunun yaratılması sağlanır. Bu açıdan bakıldığında montaj yönteminin en verimli kullanılabilineceği alanın sinema olduğunu söylenebilir.

1.5. Dedelik/Babalık/Rehber: Dedeler, tıpkı eski Şamanlar gibi ağızdan ağza dolaşan halk şiiri ve sözlü halk geleneğini yaşatan, nesilden nesile aktaran önemli bir işleve sahiptirler (Méllickoff, 1973: 126). Bahsedildiği gibi dedeler ve şamanlar

arasında büyük benzerlikler bulunur. Eski Türkler arasında Şamanlar sayesinde dinsel ve kültürel motifler yaşatılmış; Anadolu'da da dedeler, babalar ve âşıklar sayesinde çeşitli dinsel ve kültürel motiflerle bezenmiş menkıbeler, destanlar ve halk hikayeleri günümüze sirayet etmiştir. Daha sonra da Anadolu'da önemli nüfuza sahip kolonizatör dervişler⁸ sayesinde *dedelik kurumu* doğmuş, onların soyundan gelenler de Alevi inanç sisteminde hep hürmet görmüşlerdir (Yaman, 1996: 53).

Cem ritüelindeki hizmetçilerin ve cemdeki post sahiplerinin adları ocaklara ve yörelere göre değişiklik gösterir. Ritüeldeki hizmet postlarının başında *baba*, *rebber* ve *mürebbi* olarak adlandırılan önemli kişiler vardır. Alevi ocaklarının talip topluluklarının yaşadığı yerleşim birimlerinin büyük kısmında bağlı buldukları ocağın dedesi yaşamadığı için sosyal otokontrolün sağlanması ondan sonraki en yetkili kişi olan *baba* ya da *rebber* tarafından gerçekleşir. Genelde cemevlerinde ocaklığın sağındaki post *dede postu*, solundaki post *baba postu*dur (Ersal, 2016: 379-430).

Romanda ve filmde de dede şehirde yaşadığı için olayların merkezinde İsmail'in rehberi Bektaş Sofu vardır. Gerek filmde olsun gerekse romanda İsmail karakteri üzerinden dedeliğin günümüzdeki durumuna ve kentleşmeyle birlikte gelen Alevi inanç sisteminin felsefi alt yapısının zayıfladığına vurgu yapılır.

Görgü cemi sırasında İsmail dualanmayınca babasının, Bektaş Sofu'ya "*Sen ki onun rehberiydin. Tarikatta rehberlik, babadan önde gelir. Ama sen adı kötüye çökmiş taliplere rehberlik edip şanını lekelemek istemedin. İsmail biraz şaşalayınca onu terk ettin.*" demesi dedelik kurumunun yol göstericiliğinin zayıflamasına bir eleştiri olmuştur.

Aynı şekilde İsmail köydeki Bektaş Sofu'dan yeterli desteği alamayınca şehre inip Hüseyin Dede'ye danışmak istemiştir. İsmail, cem ritüelinde sağ başta durup inanç önderliği yapan dedenin kendi marketinde deterjan kutularını raflara yerleştirdiğini görünce büyük hayal kırıklığına uğramıştır. Kentleşen dünyada "*Bir lokma bir burka*" sözünün bir anlamı kalmadığını artık kimsenin dedeyi, piri önemsemediğini görmüştür. Bunun üzerine İsmail'in artık tüm umutları tükenir. Kentleşen Alevilikle

8 Detaylı bilgi için bk. BARKAN, Ömer Lütfi (1942). "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, I. İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler". *Vakıflar Dergisi*. 2. 270-386.

birlikte dedelik kurumunun geldiği durumu ve bu dünyada kâmil insan olma hevesiyle çıkan İsmail'in ona eskisi gibi yol gösterecek biri bulamayınca canına kıyması hadisesi, metinlerarasılık sayesinde uyarlanarak gerçek hayatta yaşanan bu hikâyenin birçok insana tesir etmesi sağlanmış ve günümüz eleştirisi yapılmıştır.

1.6. Musahiplik: Aleviliğin sosyal düzeni sağlamadaki en önemli kurumlarından biri olan musahipliğin kökeninin de Kırklar'a dayandırıldığı görüşü vardır. Bu görüşe göre; Musahiplik, nübüvvet ve velâyet nurunun tevhidini simgeler. Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin ilk yaradılışları sırasında, arşta bulunan yeşil kandil içerisinde birlikte bulunup bir oldukları gibi yeryüzündeki zuhurlarının da musahip olmalarıyla tevhide erdiği kabul edilir. Nübüvvet ve velâyetin elest bezmindeki tevhidi, nihayet zâhir âleme de zuhur etmiştir. Mîraç zamanı Allah tarafından Peygamberin ümmetine armağan edilen tevhid, nübüvvetin velâyette sır olması ve velâyetin gâlip olması manasına gelir (Akın, 2020: 192).

Kur'an-ı Kerim'deki Ali İmran suresinin 103. ayetinde⁹ buyrulur ki: *“Cümlemizin Hûda'nın kitabına ve ikrarlarınıza yapışın. Üzerinize olan Allah'ın bu nimetinden hiç ayrılmayın. Sizler birbirinize düşmanlık yapmaktayken gönülleriniz arasına musahiplik ile birlikte birlik saldık. Esasen siz bir ateş çukuru kenarında tehlikedeydiniz. Hâk-teâlâ siz'i bu kardeşlik nimetiyle o ateşten kurtardı. Siz'e bu Hak birliğinin delillerini bildirdi; siz bu doğru yolun ikrarında sağlam durun ki Allah'ın hidayetine kavuşasınız.”*

Musahip olan bireyler sırta vakıf olma yolunda ilk adımı atarlar. İnanç sistemine göre ikrar vermeyen, musahip tutmayan birey, geleneksel bağlamda Alevi olarak adlandırılmaz, cem ritüellerine de iştirak edemezler. Bu halkaya dahil olması yola ikrar vermesi ile mümkün olur (Ersal, 2016: 380).

Alevi anne ve babadan doğan her bireyin evlendikten sonra inanç zümresine katılabilmesi için bir diğer evli çift ile musahip olması gerekmektedir. Geleneksel Alevilikte sırta vakıf olmak, ceme girmek musahiplik ritüeli sayesinde gerçekleşir (Ersal, 2011: 1089). Bu ritüelin gerçekleşebilmesi için *tarikât abdesti, eşik yoklama, bend*

9 *Va'iesimü bihabli(A)llâbi cem'an velâ teferrakû(c) veş'kurû ni'meta(A)llâbi 'aleykum iz kuntum a'dâen feellefe beyne kulûbikum feasbattum bini'metibi ihvânen vekuntum 'alâ şefâbufratin mine-nnâri feenkazekum minhâ(c) kezâlike yubeyyinu(A)llâhu lekum âyâtibi le'allekum tebeddûn(e)*

*bağlama, tarikat namazı, Cebrail kurban etme, erkan çıkarma, seccade serme, parmak çatma, erkâna yatma, erkân vurma, erkândan geçme, Tarik suyu içme, yürek yeme ve seccade silkeleme*¹⁰ gibi uygulamalar yapılır.

Musahip olan kişiler artık bu yola hizmet etmeye kendilerini adanmış yani ikrar vermişlerdir. Bu sayede de Aleviliğe bağlılık ve teslimiyetlerini göstermişlerdir. Ancak musahip olmanın belli başlı şartları vardır. Bunlar: İki ailenin de ikrarlarının alınmış olması, evli olmaları, karakterlerin birbirine uygun olması, eline, diline ve beline sahip olmaları, ekonomik durumlarının birbirine uygun olması, iki kuşak öncesine kadar akrabalık bağlarının bulunmaması, yüz kızartıcı suç işlememiş olmalarıdır. Aynı zamanda yaşıyla genç, kâmile cahil, yakınlı uzak, zenginle fakir, dede ile talip, evliyle bekâr musahip olamazlar. İşin özü iki baş, dört ayak teknil olmalıdır (Akyol, 2017: 220).

Musahiplik kavramı, kitapta Süha'nın üzerinden verilirken filmde de İsmail üzerinden verilir. İlk olarak bu kavram, kitapta sadece *yakın arkadaş* manasında kullanılmıştır. Süha'nın dedesi hakkında net bilgi verilmese de dedesinin musahibi Arif Dede hakkında şu bilgilere ulaşmak mümkündür. Arif Dede Sühalar'ın Yunanistan'daki mürşitleri, ibadet vakti yaklaştığında köydeki ocakları canlandıran, cem ritüellerini başlatan ve Kızıl Deli Sultan Tekkesinden el almış kişidir. Aynı zamanda Süha'nın dedesi Salih Can'ın musahibidir. Yunanistan'da yaşayan Arif Dede'nin İstanbul'da yaşayan, musahibi olan Salih Can'ın vefatından haberi bile yoktur. Böylece geleneksel Alevi inanç sisteminin yapısındaki ilişki bağlarıyla uyuşmayan bir durum meydana gelmiştir.

Musahiplik kavramının filmdeki ele alınışı İsmail'in musahibi olarak gösterilen Zülfü aracılığıyla olmuştur. İsmail, intihar ettiği için düşkün sayılmıştır, buna bağlı olarak musahiplerden birinin suçu diğerini de suçlu kıldığından dolayı Zülfü'nün de düşkün sayılması ve ceme girmemesi gerekirken filmde Zülfü'nün de görgü cemine girip "*İsmail'in musahibi olarak onun hakkını savunmak anası babası kadar benim de hakkım.*" dediğini görülür. Musahiplik inancıyla örtüşmeyen bir diğer durum da İsmail'in daha iki haftalık evli olması ve filmde bu kısım net olarak verilmese de musahibi Zülfü'nün daha evli olmamasıdır. Oysa ki musahip olabilmenin şartı, iki tarafın da evli olmasından geçer. Musahip, musahibini yanlış yoldan döndüren, ona akıl veren kişidir. Filmde ise Zülfü, İsmail'in çevre tarafından dışlandığını görünce onunla konuşmayı keser. Bu

10 Musahip olma ritüeli hakkında detaylı bilgi için bk. Ersal,2011.

çıkarmalardan hareketle denilebilir ki hem kitap hem de filmde musahiplik kavramı net olarak Alevi inanç sistemindeki karşılığıyla gösterilememiştir. Bu durumun temelinde de Alevi inanç zümresinin ritüel ve terminolojik adlandırmalarının değişim göstermesi ve kapalı toplumlarda görülen gizli dil kullanma geleneğinin de Alevi inanç sisteminde sıkça rastlanılan bir durum olmasıdır (Ersal, 2011: 1088). Bu yüzden de bu gibi terminolojik tanımlamalarda birtakım kargaşalara rastlanılabilir.

2. Mitler

Ortak bir bilinç ürünü olan mitler, ilk zamanlarda keyfi, uydurma hikayeler kategorisinde değerlendirilmiştir. Ancak 19. yüzyıldan sonra mitler, sistematik bir şekilde ele alınarak kendine özgü bir mantık ve iç tutarlılık taşıyan, toplumun ve insanlığın kültürel mirasını tanımak için incelenmesi gereken bir halk bilimi ürünü olduğu kabul edilmiştir (Kuşça: 2014: 239). Şu da belirtilmelidir ki mitler, sadece belli bir tarihin, belli bir dönemine ait anlatılar değildir; mitler de ritüeller gibi insanlık değiştikçe ve geliştikçe dönüştürülebilirler. Malinowski (1998: 102) de mitin gerçekliğine vurgu yaparak, etkisinin her zaman süreceği hakkındaki görüşlerini şu sözlerle ifade etmiştir; *“Mit, vahşi bir topluluk içinde var olduğu biçimiyle, yani ilkel biçimiyle yalnızca anlatılacak bir öykü değil, aynı zamanda bir gerçekliktir. Modern romanlarda anlatılan türden basit bir kurgu değil, yaşanan bir gerçekliktir çünkü mitin altında yatan olayların uzak bir geçmişte ortaya çıktığına, dünyanın ve insanın yazgısı üzerinde etkisini sürdürdüğüne inanılır.”*

Eliade (2001: 15-16) ise mit kavramının tanımlanmasının karmaşık ve zor bir kültür gerçekliği olduğunu şu sözleriyle belirtir: *“Mit kutsal bir öyküyü anlatır; en eski zamanda, ‘başlangıçtaki’ masallara özgü zamanda olup bitmiş bir olayı anlatır. Bir başka deyişle mit, Doğuüstü Varlıklar’ın başarıları sayesinde, ister eksiksiz olarak bütün gerçeklik, yani Kozmos olsun, isterse onun yalnızca bir parçası (sözgelimi bir ada, bir bitki türü, bir insan davranışı, bir kurum) olsun, bir gerçekliğin nasıl yaşama geçtiğini dile getirir. Demek ki mit, her zaman bir ‘yaratılışın’ öyküsüdür: Bir şeyin nasıl yaratıldığını, nasıl var olmaya başladığını anlatır.”* Aslında insanlığı kökenini ve kutsal anlamak bir nevi mitleri anlamakla mümkün hale gelebilir.

Mitlerin yazısal aktarılmasının önemi hakkında Frazer (1981: 46) şöyle der: *“Edebiyat düşünme hızını öylesine arttırır ki sözel-geleneksel düşünce çok gerilerde kalır. İşte bugün ağızdan ağıza aktarılan batıl inanç ve uygulamaların genelde en eski edebiyat ürünlerinde anlatılan dinden bile çok arkaik bir karakter sergilemesi bu nedendir.”* Yazı, mitleri kalıcı hale getirirken; sinema salonları da insanların mitolojik öykülerini yansıttıkları için

modern çağ tapınakları haline gelmişlerdir. Göz önüne gelen imgeler sayesinde izleyici, derinden etkilenip bir dönüşüm süreci başlatmıştır (Tecimer, 2005: 12).

İçinde birçok kültürün zenginliğini eriterek günümüze taşıyan Alevi inanç sistemi de zengin kaynakları sayesinde özgün mitik kahramanlar, anlatılar, figürler geliştirmiştir. Alevi inanç sistemi, İslam öncesi motifleri kendi içinde sentezlerken kendine özgü bir mitik yapı oluşturmuştur (Kuşça, 2014: 263). Bu açıdan bakıldığında Alevi inanç sistemi, halk bilimi çalışmaları için önemli bir inceleme alanı oluşturmaktadır. Bu başlıkta ise *Bir Ses Böler Geceyi* romanı ve filminde karşımıza çıkan Alevi inanç sistemine dair mitolojik unsurları yani *Kırklar hadisesi*, *Hızır*, *Hız. Ali*, *Hız. İsmail* gibi başlıklar üzerinde durulacaktır.

2.1. Kırklar Anlatısı: Film ve romanda metinlerarasılık kuramının *anlatı içinde anlatı* tekniği ile yer verilen Kırklar söylencesi, Bektaş Sofu'nun aracılığıyla anlatılır.

Anlatı içinde anlatı tekniği, yapıtın konusunu yenilediği gibi onun anlamına açıklık getirir. Yapısal düzlemde dolantıyı yineler, ilk anda *ayrışık* ancak yapıtın içerisine sokulduğu metinle *benzeşiklik* ilişkisi kurar, anlam üretir veya metnin anlamını destekler (Aktulum, 2000: 160).

Kırklar anlatısı, Hz. Muhammed'in Burak adlı atına binip, Cebrail tarafından Miraç'a çıkarılması, daha sonra da Hz. Peygamber'in tüm sıfatlarından arınıp "*yoksulların hizmetçisi, yoktan var olmuş bir yoksul oğlu*" olarak Kırklar'ın arasına karışmasının ve Selman-ı Farisi'nin getirdiği üzüm tanesinin engür eyleneşmesiyle Hz. Peygamber ve Kırklar'ın tümünün ilk yaratılıştaki gibi vecd halinde olup semah dönmesi ve bu vecd alemi içerisinde Peygamberin, kırkının da bir olduğunu gördüğü, pirlininin de Şah-ı Merdan Ali olduğunu öğrendiği yani sırta vakıf olduğu önemli bir anlatıdır (Ersal, 2016; Akın, 2020; Bozkurt, 2013).

Yüzyıllardır süregelen bir yola ait ritüelin mitik anlatısı olan Kırklar ritüeline iştirak edenler; miti, kutsal ve gerçek bir zamanda ve mekânda doğrudan tecrübe ederler. Aynı şekilde cem ritüelinde hizmetlerin gerçekleştirildiği ortadaki boş alana "Kırklar Meydanı"; cemde hizmet sahiplerinin, yaşlı ve ileri gelenlerin oturduğu tarafa "Kırklar" adının verilmesi de direkt olarak cem ritüelinin mitik kökeni ile ilişkilidir (Akın, 2020: 217)¹¹. Yani Kırklar hadisesi, böyle bir atmosfer yaratılarak tekrardan yaşatılır.

11 Kırklar hakkında detaylı bilgi için bk. Akın, 2020.

Romanda görgü cemi sırasında Bektaş Sofu'nun erenler meydanının kıymetini ve oradaki herkesin bir olduğunu Kırklar anlatmasından bahsederek örnekler; filmde ise İsmail'in küçüklükten beri itikatlı bir çocuk olduğunu göstermek için Bektaş Sofu'nun onların evine gelip “Hz. Ali bileğini kesmiş, başlamış kanamaya. Bakmışlar Kırklar'ın da bileği kanamaya başlamış. Sonra Hz. Ali bileğini sarmış kani durdurmuş, bakmışlar Kırklar'ın da kani durmuş. Bu ne demektir sence?” sorusu üzerinden *vahdet-i vücud* inancının mitik temellerinden örnek vererek İsmail'in daha çocuk yaştaiken *hepimiz biri* mesajını özümsemesini sağlamıştır.

Böylece yan anlam düzeyindeki anlatımlar, filmin ve romanın içine yerleştirilerek *anlatı içinde anlatı* tekniğinden yararlanılarak Alevi inancının felsefesini vurgulamak üzere kullanılmıştır. Anlatı içinde anlatı ya da diğer adlandırılmasıyla *içanlatı tekniği*, ana metnin konusunu daha iyi aydınlatmasına yol açmıştır (Gide, 1948).

2.2. Hz. Ali: Türk tasavvuf anlayışında ve onun özelinde Alevi inanç sisteminde, nübüvvetin Hz. Muhammed ile tamamlandığı ve son bulduğu artık insanlara doğru yolu göstermek için Allah'ın veliler göndereceği görüşü hakimdir. Alevi inancında da bu velilerin ilki ve önderi Hz. Ali'dir. Zahir veya bâtın tüm velilerin önderinin Hz. Ali olduğuna inanıldığı için onun konumu *Şâb-ı Velâyet* olarak tanımlanır (Akın, 2020: 44).

Hz. Ali, kahramanı olduğu anlatımlarla ve efsaneleşen karakteriyle mitolojik bir figürdür. Eliade'nin (1994: 54-55) de belirttiği gibi tarihi bir karakterin uzun süre varlığını sürdürmesi ancak mitsel bir modelle birleştirilerek ve mitolojik bir zemine kayarak varlığını devam ettirir.

Bütün inanç sistemlerinde evrenin ve insanın yaratılışı üzerine mitler vardır. Alevi inanç sisteminde de yaratılışın temelinde Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin bir nurdan olduğu düşüncesi bulunur. Hz. Muhammed tarafından aktarılan bir rivayete göre; “Ben ve Ali, Adem yaratılmadan on dört bin yıl önce Allah'ın yed-i kudretinde bir nûr idik. Allah Adem'i yaratınca bizim nûrumuzu onun sulbüne nakletti ve bu nur nesilden nesile Abdulmuttalibe gelinceye kadar intikal etti. Abdulmuttalib'de iki kısım oldu; bir kısım Abdullah'a bir kısım Ebû Tâlib'e geçti. Ali bendendir, bende Ali'denim.” (Sarıkaya, 2005: 5) demiştir. Adem yaratılmadan on dört bin yıl önce var olan bu nurun oluşumu da yaratılışın başlangıcı olarak gösterilmektedir.

Filmde de nurlanma motifi hakikat arayışında olan İsmail'in mağaraya girmesi ve karanlıklar içinde ışık hüzmeleri tarafından nurlandıktan sonra elini yıkamaya dereye indiğinde sudaki aksinde Hz. Ali'yi görmesi kurgusuyla verilir. Bu durum da nurdan yaratılma mitine bir gönderme vardır. İsmail o andan sonra iyice değişmiş, adeta yeniden doğmuş gibi çevresine bakmıştır. Bu durumun yanı sıra Arsever ise böyle bir kurgu oluşturmasını şu sözlerle açıklar: “*Aleviliğin mitolojisinde ‘Aynaya baktım yüzüme, Ali göründü gözümü’ diye bir özdeyiş vardır. Bu felsefi olarak ‘ben Tanrıyım’ düşüncesidir. Tanrı’nın insan şekline girip görünmesine de insanların şekil değiştirmesine de inanıyorum. Alevilerde şekil değiştirmeye de ‘don değiştirme’ denir. Hacı Bektaş don değiştiriyor ve turna ya da güvercin şeklinde geliyor.*”¹² Yani senarist, filmin kurgusunda İsmail ile Hz. Ali arasında bir don değiştirme olayının yaşandığını göstermek istemiştir. Ancak burada iki mesele vardır. İlk olarak şu belirtilmelidir ki Aleviler panteist değildir, Aleviler, Hak’tan kendinde bir parçanın, ruhun olduğuna inanırlar. İkinci husus ise kutsal ruhun göçü yani “don değiştirme” motifi, Alevi inanç sisteminde önemli bir yere sahiptir ama bu durum, metinlerde karizmatik inanç önderleri arasında görülür. Filmde ise erkâna karşı gelip kendi canına kıyan İsmail’in, Hz. Ali ile aynı konumda tutulması Alevi inanç sistemi ile uyumlu değildir.

Alevi anlatılarında ise don değiştirme, kahramanın mitik bir meziyeti, gerçeküstü güçleri olduğuna işaret eder, bir keramettir. Don değiştirme motifinin kökenleri de Şamanizm’e bağlanır. Çünkü Şamanizm’de de Şamanlar koruyucu ruh olarak hayvan donlarına girerler (Kuşça, 2015: 237). Alevi mitolojisinde de don değiştirme motifinde *güvercin, turna, doğan* gibi kuşların sıklıkla kullanıldığı görülür¹³.

İsmail de intihar ettikten sonra romanda karısının rüyasına *bulut* donunda girerken, filmde ise *güvercin* donunda görünmüştür. Bu durumun sonucunda *edimsel dönüşüm* yaşanmıştır. Edimsel dönüşüm, öyküsel dönüşüm sonucunda ortaya çıkan, eylemde olduğu kadar ona desteklik yapan nesnelerin, araçların değiştirilmesidir (Aktulum, 2000: 147). Güvercin donu ile bulut donu arasındaki açıklamalar birtakım ayrılıkları içerir bu yüzden de farklı yorumlamalar gerektirir.

12 Ateş Yengin, Sibel (2012, 25 Mart). *Yönetmen Filmografisi Bir Ses Böler Geceyi*. Erişim tarihi: 30.04.2024. <https://www.kameraarkasi.org/yonetmenler/ersanarsever.html>

13 Don değiştirme hakkındaki detaylı bilgi için bk. Ocak 2002: 219-220, Bayat 2006: 43,163, Ozan 2011: 77-81, Kuşça 2014: 71-72.

İlk olarak İsmail’in güvercin donunda görünmesinin Hz. Ali bağlantısını açıklamak gerekirse İsmail mağarada nurlandıktan sonra su kenarındaki aksinde Hz. Ali’yi görmesi Şah-ı Merdan Ali’nin aslında İsmail’e yol göstermek ve doğru yola girmesi için bir mesaj niteliğinde görüldüğü olarak yorumlanabilir. Aynı şekilde İsmail’in güvercin ve bulut donunda gösterilmesi doğasına aykırı bir güç olan uçma arzusunun kuş ile ilişkilendirilerek bilinçaltındaki aşkınlık düşüncesinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Alevi inanç sisteminde *güvercin donu* dendiğinde genellikle akıllara Hacı Bektaş gelir, Hacı Bektaş’ın Rum ülkesine girerse ülkeyi almasından, halkı kendisine bağlamasından korkan Rum erenleri o topraklara girmesini engellemesinden sonra Hacı Bektaş güvercin donunda ülkeye girmiştir (Kuşça, 2014: 255). Bu mitik anlatmadan hareketle çevresi tarafından düşkün kabul edilen İsmail canına kıydıktan sonra, filmde karısının yanına kuş donunda gelmesi arasında bir ilişki kurulabilir. Hz. Ali’nin varlığını erenler arasında devam ettirdiği düşüncesinin en belirgin şekli Hacı Bektaş Veli’de görülür. Öyle ki Hacı Bektaş Veli de Horasan Erenlerine “*Ben Kevser sakisi, alemlerin rabbi Tanrı’nın aslanı, vilayet sultanı, müminlerin emiri Hz. Ali’nin sırıyım.*” (Korkmaz, 2006: 20-21) demesi bu düşüncüyü destekler niteliktedir. Filmin kurgusunda da senarist, İsmail’in nurlandıktan sonra suya bakarken Hz. Ali’yi görmesi ve daha sonra Hz. Ali’nin varlığını tenasüh olarak devam ettiren Hacı Bektaş Veli gibi güvercin donunda görülmesiyle bu mitolojik alt metin ilişkisi dahilinde okuyucuya çıkarım yaptırabilir.

Romanda ise İsmail karşımıza bulut donunda çıkar. Tabiatla bulunan tüm unsurlar ilahi anlamlarla doludur. Bulutlar, bazen Allah tarafından gönderilen ilahi yardım ya da azap halleri bazen de Allah katında seçkin kimse ve grupların himayesi için görevlendirilmiş varlıklar olarak tasavvur edilir (Koçak, 2018: 198). Ehl-i Kitap metinlerinde, bulut motifinin ve onunla ilişkili birçok hadisin bulunduğunu söylenebilir¹⁴. Bulut ve Hz. Ali ilişkisi ise Tanrı’nın mevcudiyetinin simgesi olan *sekîne* olarak isimlendirilen bulutla açıklanabilir. Sekîne kavramı “bir ruh ya da içerisinde bulunan şey, rahmet, vakar”¹⁵ olarak isimlendirilir. Bu rahmetle konuşan kişi ise sekînenin Hz. ‘Umer lisanını bilen Hz. Ali olmasıdır. Hz. Ali’nin kutsalla kurduğu bu ilişki sayesinde kitabın kurgusunda da Hz. Ali olarak kendini gören İsmail, bir bulut şeklinde karısını takip etmiş, öteki dünyadan haber getirmiş ve konuşmuştur.

14 Bulut motifi hakkında detaylı bilgi için bk. Koçak, 2018.

15 İbn Battâl, Şerhu’l-Câmi’i’ş-Şahîh, c.10, s.254

Bu açıdan bakıldığında filmin kurgusundaki göndermelerin, mitik ve teolojik anlamıyla uyumsuzluğu olduğunu söylenebilir. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi Alevi inancının en önemli değerlerinden olan cana kastedilmesi ve bunu gerçekleştiren kişi ile Hz. Ali ve Hacı Bektaş Veli arasında benzerlik kurulması Alevi inancının hayat ve cana bakış açısı ile uyumsuz yansımasıdır. Ancak senarist ve yazarın yaratımındaki kurgudaki amaç dahilinde düşünüldüğünde ele aldıkları göndermeler, vermek istedikleri mesajları karşılar niteliktedir.

2.3. Hızır: Hızır, gerçek fizyonomisini değiştirebilme, sonsuz değişik kalıplarda görünebilme özelliğine sahiptir (Ocak, 2007: 90-91). İhtiyar, genç, çocuk, kuş vd. olabilir. Bu durum Alevi inanç sisteminde “don değiştirme” olarak adlandırılır. Hızır, çok kısa sürede uzak mesafeler katedebilir, yardıma ihtiyaç duyulduğunda yetişir. Filmde ve romanda da Hızır alegorisine sıkça rastlarız. Romanda, Hızır karşımıza insan ve *telli turna donunda* çıkarken filmde aynı karakter aracılığıyla *insan donunda* verilmiştir.

Turna, halk inancında mübarek, akıllı ve her hareketi doğru bir kuştur. Aynı Cem’i temsil etmeleri açısından önemli olan bu kuşlar, Alevi inancında da bir haber motifidir. Sevgiyi bülbülden, aşkı gülden hikmeti arıdan gelen erenler şevke turna ile ulaşmışlar, turnanın sesini de Hz. Ali’den aldığını düşünmüşlerdir (Elçin, 1997: 66-67). Aynı şekilde Melikoff (2009: 157) da Alevi inanç sisteminde turnanın Hz. Ali’yi temsil ettiğini söylemiştir.

Turna kuşunun haberci bir kuş olup aynı zamanda kutsal arka planı da göz önünde bulundurulduğunda Hızır temsilinin yerinde olduğu görülür. Çünkü hem romanın hem de filmin kurgusunda Hızır’ın erenlerden getirdiği kutsal habere uymayan İsmail’in annesinin felaketi verilmiştir.

İlk olarak İsmail bebekken kaybolduğu sırada Hızır, İsmail’in annesi Zeynep’in yardımına yetişip İsmail’i bulur ve ona “*Beben kaybolmadı kızım, çocuğunu yanından ayırmayasın erenler seni uyardılar.*” der. Bu kurgunun kritik noktasını oluşturur. Çünkü erenlerin bu emrine uymayan Zeynep, roman özelinde oğlu İsmail’i erkek evladı olmayan babası Veli Sofu’ya verir; film özelinde de oğluna göz kulak olmayıp günlerce eve gelmemesine ses çıkarmaz. Hızır’ın sözünün dinlenmemesinin sonucunda da yolunu kaybeden İsmail, intihar eder. Filmde ise İsmail’in tabutunun yere düşüp açılması sonucunda annesi tabutun içerisinde İsmail’in cesedi yerine Hızır’ın ağlayarak

yattığını görür. Hızır’ın ağlaması sözünün dinlenmediği için İsmail’in böyle bir hazin sona geldiğinin mesajıdır. Koluçak (2021: 266), İsmail’in Hızır donunda görülmesi durumunu beden ölümüne; ruhun ise devriyesine işaret olarak yorumlamıştır.

Süha karakteri, Türkiye’de yetmişli yılların sonunda aşırı sol bir örgütün önemli bir siyasi figürüdür. Bir gün siyasi olayları karışmasından dolayı tutuklanır ve darda kalan Süha’nın yardımına Hızır yetişir. Hızır, polislerle onun babasıymış gibi konuşarak hapse düşmesini engeller. Hızır’ın darda olanlara koşması, don değiştirmesi ve erenlerden haber getirmesi özelliklerinin yan anlam dahilinde verilmesiyle Alevi inanç sisteminin ortak bir figürü olan Hızır, metinlerarasılık kuramıyla yeniden üretilmiştir.

2.4. Hz. İsmail: Mitosların dönemsel olarak gelecekteki insanlara aktarımı ve tekrar edilmesi söz konusudur (Eliade, 1994: 12). Eserlerdeki isim sembolizasyonundan ve İsmail’in roman ve filmdeki konumlarından yola çıkılarak Hz. İsmail’e bir anıştırma yapılmış olduğu söylenilebilir (Koluçak, 2021: 258).

Anıştırma, bir metne, bir düşünceye, bir şeye sezdirme yoluyla gönderme yapılmasıdır. Alıntının dolaylı şekli olan anıştırmada başka bir yazısal yapıt, sanat, tarih, kişiler vd. konusunda örtük bir söylem oluşturulur. Bu sebepten dolayı okur ya da izleyici kişisel birikim ve çabası ile ipuçlarından yola çıkarak anıştırmayı tespit ederek esas mesaja ulaşır (Aktulum 2000: 108-116). Bu başlıkta da film ve kitap doğrultusunda karakter İsmail ile Hz. İsmail arasındaki anıştırmalardan bahsedilecektir.

Romanın kurgusunda İsmail, hiç oğlu olmayan dedesi Veli Sofu’ya evlatlık olarak verilmiştir. Veli Sofu da tıpkı Hz. İbrahim gibi dünyanın anlamını ve yaratıcının varlığını aklı ve gönlü ile kabul etmiş, dinin kaidelerini hayat tarzı haline getirmiş bir sofudur. İsmail’e Alevi inanç sistemi hakkında birçok şey öğretmiş ancak vefat ettikten sonra İsmail, onun gibi bir rehber bulamayınca rotasını kaybetmiştir. Bunun üzerine İsmail kendini *kurban* olarak görmüştür. İntihar etmeden önce annesiyle olan konuşmaları da bu hali kanıtlar niteliktedir.

Kitabın kurgusunda İsmail, annesine öz babasının nerede olduğunu sorar ve annesi “*Mıncır İbrahim’e kurban kesmeye gitti.*” der. İsmail de “*Önce kendi kurbanını kesmeliydi.*” diyerek karşılık verir. Bunun üzerine de evden çıkıp mezarlıkta canına kıyar. İsmail’in buradaki “kendi kurbanı” ifadesinden kasıt kendisidir. Çünkü İsmail de tıpkı kurbanlık koyun gibi Kurban Bayramı’nın ilk gününde canına kıymıştır.

Hız. İsmail, Allah'ın dostum dediği bir peygamber olan Hız. İbrahim'den ve Hız. Hacer'den dünyaya gelmiş, Hız. Muhammed'in de dedesidir. Hız. İbrahim'in çocuğu olmadığı için Allah'a çocuğu olması için yalvarmıştır. Bunun sonucunda da Hız. İsmail dünyaya gelmiştir. Hız. İsmail yedi yaşına geldiğinde babası art arda İsmail'i Allah için kurban ettiği rüyasını görür. Bu rüyanın bir mesaj olduğunu kabul edip İsmail'i alıp bir vadiye götürür. İsmail'e durumu anlatır ve İsmail de *"Babacığım, Allah'ın sana emrettiği ne ise onu yap!"* diyerek teslimiyet gösterir. Allah'ın emrine sadakat sınavını geçtikleri için onların şükürünün bir göstergesi olarak kurban edilecek bir koç Allah tarafından gönderilmiştir. Bu hadise temel alınarak günümüzde Kurban Bayramı kutlanmaktadır¹⁶.

Filmin kurgusunda da İsmail'in sürekli gittiği vadideki dilek ağacı altında Veli Sofu'nun mezarıyla durması baba ile oğlunun vadide tek başlarına kalması yani Hız. İbrahim ile Hız. İsmail'in kurban edilmeden önceki o sahnenin tasvirine anıştırma yapmaktadır.

3. Yan-Filmsellik/Yan-Metinsellik Bağlamında Roman Kapaklarının ve Film Afişlerindeki Göstergelerin İncelenmesi:

Metinlerarasılık yaklaşımına göre her şey bir metin olarak ele alınabilir. Bu açıdan da sinema filmlerini birer metin gibi okuyup çözümlmek mümkündür. Yazılı kültüre geçiş yapmadan önce toplumlar için önemli halk bilgisi ürünleri olan ritler ve mitlerin izlerine birçok sinema ve roman metninde rastlanmaktadır. Bu yüzden de mitler, ritüeller ve diğer metinler arasında metinlerarası bir ilişki vardır.

Arsever, Ahmet Ümit'in romanını filme uyarlayarak bir nevi metinlerarasılık yöntemi olan palempsest metodunu kullanmıştır. Palempsest, üzerine yeni metinler yazılmakla beraber, altında eski metnin izlerinin kaldığı, bir tür sürekli çökelti işlemidir (Aktulum, 2000: 216-222). Yani denilebilir ki bir metin her ne kadar yeniden yaratılır ya da uyarlanılsa da illaki ilk metinden izleri bünyesinde taşır. Bu durum da ilk metin ve son metin arasındaki bir bağ ve bütünlük ilişkisi yaratır.

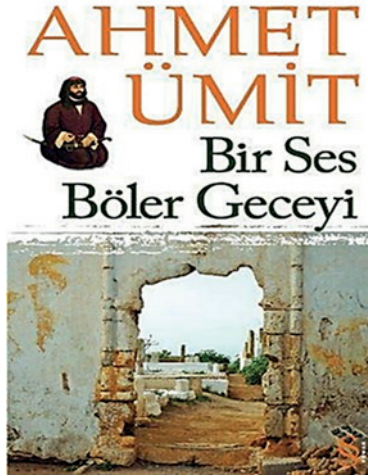
Bir Ses Böler Geceyi romanının yeniden yazma aracılığıyla bir dönemden başka bir döneme, bir okurdan bir seyirciye aktarılmasıyla yapıtın yaşamının kuşaklar boyu sürdürülmesi sağlanmıştır. Bu yöntemler, bir yazarın başka bir yazara/senariste ait

16 Hız. İsmail'in hadisesinin Kur'an'daki yeri için bk. Saffât, 37/100-113.

bir metni; altmetinleştirerek, yeni bir bağlamda, yeni bir kitleye ve yeni işlevlerle dönüştürülmesine olanak olmuştur (Aktulum, 2000 ve Aktulum, 2018).

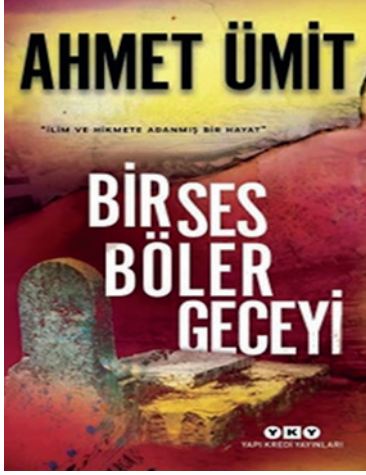
Yan-metin, okurun ilgisini çektiği gibi okumayı da bir ölçüde yönlendirir; çoğu zaman okurun tanıdığı varsayılan öteki yapıtlara göndererek, onlarla ilgili kökensel, biçimsel ve izleksel ipuçları verir (Aktulum, 2000: 85-66).

Bu kavramı kapsayan unsurlar arasında filmin/metnin başlığı, alt-başlığı, ara başlıkları, önsöz, sonsöz, filmin jeneriği, afişi vd. vardır. Bu başlıkta da filmin başlığı, film afişindeki göstergelerin Alevilik inanç sistemine ve halk bilimine göre arka planı, romanın kitap kapaklarındaki göstergelerin metinlerarasılık açısından yorumlanması yapılacaktır.



Romanın kapağının sol üst köşesinde Hz. Ali ve elinde “zülfi kar kılıcı” vardır. Ahmet Ümit, kapağa Hz. Ali'nin resmini koyarak kitapta Alevi inancına dair konuların işlenişinin mesajını verir yani Alevilik denilince akla gelen unsurları gösterge olarak kullanarak *türsel alıntı* yöntemini kullanır. Türsel alıntı yöntemi türün bilinen unsurlarının yinelenmesidir.

Duvarın kapı şeklinde olması yarılmış ve arkasında mezarlığın bulunmasından çıkarılan mesaj ise bir *eşik* metaforu yaratılmasıdır. Turner'e göre (1974: 273, 52-53) eşik anlamına gelen *liminalite* kavramı, “*Sıradan seküler ilişkilerden ayrılmayı işaret eden ölüm ya da öldürmenin ritüel metaforlarıyla başlayan, sembolik yeniden doğum ya da yasa ve ablaki kodlar tarafından biçimlendirilmiş toplumla yeniden bütünlükleme ile sonuçlanan*” geçiş ritinin orta aşamasıdır. Filmin ve romanın kurgusunda da İsmail kendini mezarlıkta öldürerek, eşi Gülizar'ın tabiriyle; “*Kırklar'a karışmıştır*” böylelikle anlaşılmadığı çevresinden uzaklaşıp kendini kurban etmiştir. Böylece yeniden doğumla yani don değiştirerek eşinin rüyalarına güvercin ve bulut şeklinde gelmiştir.



Kitabın sol üst köşesinde romanın konusu özetleyen bir *epigraf* bulunur. Epigraf, sayfa başında yalnız başına yer alarak kitabı temsil eder, kitabı ve anlamını indirgeyip özetler (Aktulum, 2011).

“İlim ve Hikmete Adanmış Bir Hayat” sözüyle kastedilen kişi İsmail’dir. Ahmet Ümit verdiği bir röportajda¹⁷ İsmail’i “*Sadece inançla yaşayan bir delikanlı*” olarak tanımlaması da bu görüşü destekler niteliktedir. İsmail’in kendini ilim ve hikmete adanmış Zülfü ile birlikte dağda çobanlık yaparken “*Tanrı her yerde, her şeyde, sende, bende, hepimizde. Bak; Hallâc-ı Mansur*

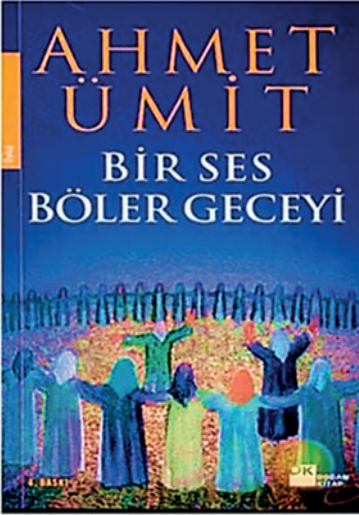
bunu anlayıp içindeki ilahi nuru bulunca ‘Enel Hak’ dedi, onun için de öldürdüler onu. İşte bizim de içimizdeki nuru bulup kâmil insan olmamız lazım Zülfü” dediği ve “*Enel Hak*” diyerek Hallâc-ı Mansur’a anıştırma ve onun sözünün alıntılanmasını yapmasından da anlaşılabilir. İsmail’in bu söylediklerinin temelinde de Alevi inancı çerçevesinde *vahdet-i vücud* felsefesindeki *Tanrı-evren-insan birliği* vardır. Hallâc-ı Mansur’un “*Enel Hak*” sözünün alıntılanması yapılarak dahil edildiği yeni metinde ileri sürülen görüşü destekleme, açıklama ve kanıtlama amacı taşır. Alıntılama okur ya da izleyiciden özel bir bilgi birikimi istenmez çünkü alıntı açıkça belirgindir (Aktulum, 2000: 94-103).



Kitabın alt kısmında ise bir mezar bulunur. Bu mezarın sahibi, İsmail’in dedesi Veli Sofu olabilir. Film ile birlikte kitabı değerlendirmek gerekirse bu düşünce daha da temellendirilir. Çünkü İsmail ne zaman düşüncelere dalsa dağlara çıkıp dilek ağacının yanındaki mezarda tabiatı izler. İsmail’in huzurlu bulunduğu yegâne mekânlardan biri de ona Alevi inancının temellerini öğreten dedesi Veli Sofu’nun mezarının başıdır. Öyle ki *Bir Ses Böler Geceyi* filminin arka kapağında da İsmail’in mezar başındaki resmi yer alır.

17 BirSesBolerGeceyi, “TRT HABER Sadece Sinema Programı ‘Bir Ses Böler Geceyi’ Film”i”. Youtube (4 Mart 2012). 00.01.04-00.01.33.

Veli Sofu da Alevi felsefesini bilen önemli bir şahsiyettir. Önceki bölümlerde de Veli Sofu aracılığıyla Hz. İbrahim’e de anıştırma yapıldığından bahsedilmişti. Aleviler için kutsal sayılan mekanların yanı başındaki ağaçlar da kutsal sayılmıştır. Bu durum da kutsalın yakın çevresine sirayet etme özelliğinden kaynaklanabilir. Bir yatacın hemen başındaki ağaç kutsal olarak kabul edilir, kesilmez dilekler dilenir. Görselde de görüldüğü gibi Veli Sofu’nun mezarının başında tek bir ağaç vardır ve o ağaca çevre tarafından kutsaliyet verilerek dilek ağacı işlevinde çaputlar bağlanmıştır. Kutsalın yeryüzündeki tezahürleri olan ağaç, taş, dağ, su gibi kutsalın bir parçası olarak kabul edilen bu kültler etrafında birçok inanış, anlatı ve ritüel oluşmuştur (Akın, 2020a: 187).



Romanın 4. baskısının bulunduğu yandaki kapakta ise sadece kadınlardan oluşan bir semah ritüeli görüntüsüne yer verilmiştir. Semah ya da dinsel içerikli bütün beden performansları, sözlü olmayan iletişim formlarıdır (Kayhan Kılıç, 2016: 6). Bu yüzden semahın vereceği mesaj; giysilerde, aşıklarda, taçta, kemerde, aksesuarlarda, bedensel figürlerde ve eşlik edilen müzikte bulunabilir. Semahta giyilen giysiler, giysilerin renkleri ve aksesuarları; Ocak, sürek ve bölgelere göre değişebilmektedir.

Semah; genellikle yalın ayak dönülür, kadınların ve erkeklerin başı örtülü olur ve erkeklerin de bellerinde kemer bağlıdır. Aynı zamanda Cem ritüelinin içeriğine göre de giyilen kıyafetler farklılık gösterir. Semahta giyilen kıyafetlerin renk sembolizmi de ayrı önem taşır; özellikle Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’i simgelemesi açısından yeşil ve kırmızı renklerin sık kullanıldığı görülür (Ersal ve Kayhan Kılıç, 2018: 17-18). Ancak romanın kapağında görülen semah görseli, daha çok Alevi inanç sisteminin geleneksel yapısındaki semahtan ziyade kaleografik bir semahdır. Kapağın görsel kurgusunda tüm kadınların kol kola vererek semah dönmesindeki amaç *birlik inancını* yansıtmak olabilir.



Afişler aracılığı ile izleyicinin bilinçaltı güdümlenirken filmin bağlamı içinde filmde izleneceklerin ipuçları verilmektedir. Bu sebepten afiş çözümlemesi yaparak filmin konusu, karakterlerin özellik ve ilişkileri gibi fikirler edinilebilir (Parsa, 2008: 94). İlk olarak Filmin afişinde “Ahmet Ümit’in Aynı Adlı Eserinden” vurgusu yapılarak bir uyarlamaya gidildiğinin yani metinlerarasılığa başvurulduğu belirtilir. Bu durum palempsest yöntemi içerisinde ele alınabilir. Aktulum (2000: 217), palempses için şunları söyler: “Ortak bir kamya göre, eski bir yazar “ilk kez” yazmış, ardından başka bir yazar [...] yeni bir metnin sayfalarını yazarken aslında eski bir metnin yazılarını silip bir başka türlü yeniden yazmıştır.”. Böylelikle Ahmet Ümit’in romanını aynı isimle sinemaya uyarlayan Ersan Arsever, ilk metnin izlerini silmeden aksine onu bütünüyle gizlemeyip daha da çok aydınlatarak palempsestin geleneğine uygun olarak bir yapıttan ötekine kalan izlerle eseri yeniden dönüştürmüştür. Bu durum kültürün ve geleneğin doğasında var olan bir gelişim, değişim ve dönüşümün sonucudur. Zaman içerisinde yeni ihtiyaçlara cevap verecek oluşumlar eskinin ışığında meydana gelir. Afişin üst kısmında çorak bir alanın etrafında tek başına duran bir ağaç resmine yer verilmiştir. Ağaç, birçok inanışta ruhların barındırdığı kutsal varlıklar olarak görülmüştür (Frazer, 1991: 57-110). Ağaç köklerinin yer altında, gövdesinin yere bağlı olması, dallarının göğe uzanması sebebiyle mitolojik bir simge olarak kabul edilmiştir. Yani ağaç, göğün direğidir. Kült haline dönüşen ağaçlar, genelde arazide tek başına duran, kuru ve meyvesiz olanlardır (Kaya, 2001: 206-207). Afişteki ağaç da tam olarak ağaç kültürünün tasvirini vermesi açısından önemlidir.

Afişin alt kısmında ise bir cem ritüeli anındaki zikir sahnesi görseli vardır. Dini filmlerde sıklıkla karşımıza çıkan *çizgisellik* ve *tablosallık* yöntemi sayesinde film şeridi üzerine fotografik görüntülerin art arda kaydedilip beyaz perdeye yansıtılmasıyla ritüele ait anlar, bir resim tablosu gibi sergilenir ve izleyicinin görsel hafızasında yer etmesini sağlar. Afişteki görsel de bu durumun tam bir örneğidir. Cemde bulunan göstergeler yan anlam düzeyinde mekânda olanların Alevi olduklarını temsil eder ve izleyicilerin bu tablolama yöntemi sayesinde cem ritüelinin gerçekleştiği mekân hakkında bilgi sahibi olması sağlanır.

Metinlerarasılık sayesinde her ne kadar roman ve film arasında bütünlük ve sürerlik ilişkisi kurulsa da romandan serbestçe esinlenerek oluşturulan film ise artık ayrı bir yapıttır. Çünkü yönetmen, kamerasını kalem gibi kullanarak görüntülerle düşünce dünyasını yansıtır. Yani denilebilir ki öykülenen bir yapıt yönetmence, tam bir serbestlikte değiştirilebilir. Bu durum da metinlerarasılık kuramındaki *transdiégétisation* (*öyküsel dönüşüm*) yöntemi ile olur. Aktulum (2000: 147) bu kavramı şöyle açıklar: “Bir eylem, bir öykü zamanından başka bir öykü zamanına ya da bir yerden başka bir yere aktarılırken eylemde meydana gelecek değişiklikler, öyküsel dönüşüm adı altında incelenir.” Bu çalışmada da yaşanan film ve roman bağlamında oluşturulan türsel dönüşümler incelenerek açıklamalar yapılmıştır.

Sonuç

Bir metinden başka bir metne, filme, resme, heykele ve bunun gibi değişik kombinasyonlarla birbirine aktarılan ya da iç içe geçen yapılar, genel adıyla *metinlerarasılık* aracılığıyla yeni anlamlarla donatılarak güncelleşmiş ve müzeleşme tehlikesinden kurtulmuştur.

Bu çalışmada aynı isimden yola çıkılarak romandan filme uyarlama yöntemi ile metinlerarasılıktan yararlanan bir yapıt değerlendirilmiştir. Metinlerarası bir anlayışla alıntılanan, yinelenen ve gönderme yapılan her unsur; yazar ya da senarist açısından belli bir stratejiye uygun olarak kullanılmıştır. Yazar, gerçek hayatta yaşanan bir olayı kendi kurgusunda güncelleyerek Alevi inanç sistemi ve sistem içerisindeki hiyerarşik yapı, ritüeller, mitler, edep ve erkâna karşı yaklaşımları aktararak okurun muhayyilesinde canlandırmıştır. Senarist ise palempsest yöntemi ile uyarladığı metni, içerisinde yetiştirdiği Alevi inanç sisteminin de verdiği bir birikim ile yeniden yaratmıştır. Bu yeniden yaratım sürecinde Alevi inanç sistemine dair halk bilimi ürünleri olan

ritüeller ve mitler sinemografik unsurlar aracılığıyla ses ve görüntünün de eklenmesiyle kendini farklı alanlarda yeniden üreterek, yeni formlarda karşımıza çıkmıştır.

Gelenekten alınan halk bilgisi ürünleri; önce edebî alandaki yaratımları, ardından bu yaratımın sinema bağlamındaki inşası olmak üzere iki boyutlu bir bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Aleviliğin sinema ve romana uyarlanarak yeniden yaratımı ele alınırken hem geleneğin hem de güncelin durumu karşılaştırılmıştır. Romanın ve filmin kurgusunda ele alınan Alevi inanç sistemine dair unsurlar, halk bilimsel bir çalışmanın konusu olduğundan ve geleneksel Alevilikte gündelik yaşam neredeyse ritüel ve mitler üzerine kurulduğundan dolayı Alevi inanç sisteminin düşünce dünyasını açıklamada mit ve ritüel ana başlıkları önemli bir araç haline gelmiştir. Alevi inancının zengin kültürel altyapısından kaynaklı olarak birçok kavram ele alınmış metinlerarasılığın *palempsest*, *montaj*, *anıştırma*, *öyküsel dönüşüm*, *alıntı*, *yan-filmsellik* gibi birçok yöntemiyle değerlendirilmiştir. Filmin ve romanın kurgusundaki bazı kavramların geleneksel Aleviliğin mitik ve teolojik anlamıyla farklılık arz ettiği ancak bu durumun metinlerarasılık sürecinde birçok etkene bağlı olarak ve icra bağlamının dışında gerçekleştiğinden dolayı tezahürlerinin değişebildiğinden kaynaklı olduğu açıklanmıştır.

Yapıt; palempsest yöntemiyle yeniden üretildiğinden dolayı uyarlanma aşamasında her ne kadar ayrı bir eser haline gelse de ilk metinden izleri içinde taşımış bu sayede de iki metin arasında bir sürerlik ve bütünlük ilişkisi meydana gelmiştir. Alevi inanç sistemine dair mitik ve ritüel unsurları bir metin gibi okuyarak ele alınan kavramların folklorik olarak dönüşümü birçok kaynağa dayandırılarak incelenmiştir.

Çalışma sonucunda ele alınan Alevi inanç sistemine dair *cem ritüeli*, *görgü cemi*, *Kırklar Semahı*, *zikir*, *dedelik*, *musabiplik*, Hz. *Ali*, *Kırklar anlatsı*, Hz. *İsmail* ve *Hızır* gibi önemli değerler, halk biliminin ürünleri olan mit ve ritüel ana başlıklarında toplanarak inanç sisteminin; kültürü ve folkloru oluşturma ve sürdürmedeki etkisi metinlerarasılık kuramı bağlamında değerlendirildiğinde yazarın, Alevi inanç sisteminin içerisinde yetişmediğinden dolayı bu değerlere dair bilgisinin az olabileceği ihtimali ve senaristin de Alevi inanç sistemine sahip olmasına rağmen daha ilk filmi olduğu için bu değerleri filmine tam olarak uygulayamamasına neden olmuş, geleneksel Alevilik ile bazı yerlerde uyumsuzluklar yaşanmıştır. Ancak metinlerarasılık yönteminde bu durum gayet doğaldır çünkü senarist/yazar, yeniden dönüştürdüğü eseri kendi kurgu ve anlam dünyasında oluşturur.

KAYNAKÇA

- AKIN, Bülent (2017). *Dişarbakır Yöresi Alevi Ocakları: Tarih, İnanç ve Gelenek*. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı Doktora Tezi.
- AKIN, Bülent (2020). *Kırklar*. İstanbul: Kitabevi.
- AKIN, Bülent (2020a). *Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekanlar*. Çanakkale: Paradigma Akademi.
- AKTULUM, Kubilay (2000). *Metinlerarası ilişkiler*. Ankara: Öteki Yayınevi.
- AKTULUM, Kubilay (2018). *Sinema ve Metinlerarasılık Filimlerrarası Etkileşimler ve Aktarımlar*. İstanbul: Çizgi Kitabevi.
- AKTULUM, Kubilay (2022). *Folklor ve Metinlerarasılık*. İstanbul: Çizgi Kitapevi
- AKYOL, Cansu (2017). “Ardahan /Damal Yöresinde Gözükızıl Ocağı Süreğinde Görgü Cemi ve Düşkünlük Sistemi”. *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*. 16. 201-222.
- BELL, Catherine (1997). *Ritual Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- BOZKURT, Fuat (1990). *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*. İstanbul: Yön Yayıncılık.
- BULUT, Feyza (2018). “‘Metinlerarasılık’ Kavramının Kuramsal Çerçevesi”. *Edebi Eleştiri Dergisi*. 1. 1-19.
- BUYRUK, Hazırlayan: Ali Adil Atalay Vaktidoldu (2022). *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Can Yayınları.
- COLLINS, Randall (2004). *Interaction Ritual Chains*. New Jersey: Princeton University Press.
- ÇEBİ, M. S. ve Nacaroğlu, D. (2015). “‘Bir Ses Böler Geceyi’ Filminde Alevi Zihniyetine İlişkin Sinematografik Gerçekliğin Simgesel İnşası”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 74. 15-43.
- ÇIBLAK COŞKUN, Nilgün (2014). “Anadolu Alevilerinde Cemler ve Bu Cemlerin Sosyokültürel Hayattaki İşlevleri”. *Folklor/Edebiyat*. 78. 9-28.
- DARTIGUENAVE, Jean-Yves (2001). *Rites et Ritualité Essai sur l’altération sémantique de la ritualité*. Paris: L’Harmattan.
- ELÇİN, Şükrü. (1997). *Halk Edebiyatı Araştırmaları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- ELIADE, Mircea (2003). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi / Cilt III Muhammed’den Reform Çağına*. İstanbul: Kabaılcı Yayınevi.
- ELIADE, Mircea. (1994). *Ebedi Dönüş Mitosu*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- EMRE, İsmet (2006). *Postmodernizm ve Edebiyat*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- ERDEM KÜK, Didem Gülçin (2021). *Alevi-Bektaşî Güllbankları*. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Halkbilimi Bilim Dalı Doktora Tezi.
- ERSAL, Mehmet (2011). “Alevi İnanç Sistemindeki Ritüelik Özel Terimler: Musahiplik” *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 6(1). 1087-1102.
- ERSAL, Mehmet (2013). *Veli Baba Sultan Ocağı*. Almanya: Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü.

- ERSAL, Mehmet (2016). *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi -Çubuk Havzası Örneği-*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- ERSAL, Mehmet (2016a). “Alevi İnanç Sisteminde Dem Kültü ve Dem Geldi Semahları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 77. 127-173.
- ERSAL, Mehmet (2019). *Alevi Cem Zakirliği*. Ankara: Barış Kitap.
- ERSAL, Mehmet ve Ersöz, Serpil (2013). “Alevi Gülbenglerinin Temel Yapısı Üzerine Bir Değerlendirme”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 65. 53-80.
- ERSAL, Mehmet ve Kayhan Kılıç, Seyhan (2018). *Alevi Bektaşî Semahları*. Ankara: Barış Kitap.
- EVLİOĞLU, Eda (2016). *Televizyon Dizilerinde Suç ve Cezanın Temsili: Karadayı Dizisi*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- GRİVER, Charles (1978). “Les Universaux de texte”. *Littérature*. 20. 25-50.
- HOPPAL, Mihaly (2012). *Avrasya’da Şamanlar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- KARA, Mustafa (1995). *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- KASAP, Özlem (2021). “Ritüel/ Ritüellik Kavramları ve Ritüelliğin Anlamsal Değişimi Üzerine”. *Milli Folklor*. 17(131). 123-130.
- KAYHAN KILIÇ, Seyhan (2016). “Ritual Communication of Camlica Region in Seyyid Ali Sultan Ocak”. *Global Media Edition*. 14 (27-35). 1-9.
- KOÇAK, Zeynep Canan (2018). “Bulut Motifinin Arkaik Temelleri ve Hz. Peygamber’i Gölgeleyen Bulut Rivayetleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 59(1). 183-202.
- KOLUAÇIK, İhsan (2021). *2000 Sonrası Türk Sineması’nda Aleviliğin Görünürlüğüne Dair Temsiller*. Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Film Tasarımı Anasanat Dalı Doktora Tezi.
- KÖSE, Serkan (2021). “Ritüel Bellek”. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*. 14(33). 57-70.
- KUŞÇA, Sibel (2014). “Dinler ve Mitlerin İlişkisi Bağlamında Alevi-Bektaşî İnancının Mitik Yapısı”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*. 4(7). 229-251
- MÉLIKOFF, Irène (1973). “Yunus Emre ile Hacı Bektaş”. *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*. 10. 27-36.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2007). *İslam Türk İnançlarında Hızır yabut Hızır- İlyas Kültü*. İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- RIFFATERRE, Michael (1979). *La Production du texte*. Paris: Seuil.
- SARIKAYA, Saffet. (2005). “Şerhu Hutbeti’l Beyân’da Ehl-i Beyt ile İlgili İnanç Motifleri”. *Araştırmalar İnsan Bilimleri Araştırmaları*. 13. 1-11.
- SATIR, Mehmet Emin (2020). “Metinlerarasılık Bağlamında Mitler ve Sinema: Inside Llewyn Davis (2013) Filmi ve Sisifos Miti”. *Global Media Journal TR Edition*. 11 (21). 1-18.
- ŞAHİN, Elif (2023). “Velayetnamelerdeki Ezoterik (Batni) Yolculuğun Ritüeller Bağlamında İncelenmesi: Semah, Kurban, Çerağ Uyarma Örnekleri”. *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*. 27. 104- 130.
- TECİMER, Ömer (2005). *Sinema Modern Mitoloji*. İstanbul: Plan b.
- TURNER, Victor (1974). *Dramas, Fields, and Metaphors Symbolic Action in Human Society*. New York: Cornell University Press.
- ÜMİT, Ahmet (2023). *Bir Ses Böler Geceyi*. İstanbul: YKY.
- YAŞARTÜRK, Gül (2013). *Ve Sinema*. İstanbul: Doruk Yayınları.

Derlemeler
Review Articles / Übersichtsartikel

ATATÜRK'ÜN DOKTORLARINDAN BEKTAŞİ BABASI DR. HASAN RAGIP ERENSEL

Bektaşî Baba Dr. Hasan Ragıp Erensel: One of Atatürk's Doctors

Einer der Ärzte Atatürks: Der bektaschitische Baba Dr. Hasan Ragıp Erensel

Metin ÖZATA *

Karizmatik bir lider ve entelektüel olan Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün genç subaylık döneminden ölümüne kadar arkadaşlık yaptığı, görev verdiği, tedavisini yaptırdığı birçok hekim vardır. Bu hekimlerden birisi de Çanakkale Savaşı'nda tanıştığı Dr. Hasan Ragıp Erensel'dir.

ÖZ

Dr. Erensel, 1881 yılında Selanik yakınlarındaki Nevrekep kasabasında doğmuştur. Mekteb-i Tıbbiye 'den 1905 yılında tabip yüzbaşı olarak mezun olmuş ve orduda göreve başlamıştır. 1912 yılında Almanya'ya kursa gitmiş ve bir yıl sonra İstanbul'a dönmüştür. 6 Ocak 1915 tarihinde, Çanakkale Grubu Sertabibliği muavinliğine atanmıştır. Çanakkale Savaşı sırasında Avusturya asıllı hemşire olan eşi Anna Schwartz, bir bombalamada şehit olmuştur. Anna Schwartz'ın mezarı Eceabat Yalova köyü kabristanındadır ve çevre halkı bu mezara gerçek ismi "Anna"yı andıracak şekilde "Ana Hatun'un Mezarı" da demektedir. Dr. Erensel 3 Mayıs 1916 tarihinde 17. Kolordu Sertababetin'e atanmış, 30 Haziran 1927 tarihinde yarbay iken askeriyeden emekli olmuştur. Trablusgarp, Balkan Harbi, Birinci Dünya Harbi ve İstiklal Harbi'ne katılmış olan Dr. Hasan Ragıp Erensel'in göstermiş olduğu başarılarından dolayı kendisine Harp Madalyası, 2.

* Prof. Dr., Endokrinoloji Uzmanı, GATA Emekli Öğretim Üyesi, Serbest Hekim, ORCID: 0000-0003-4801-3399.

Rütbeden Alman Demir Salıp Nişanı, Avusturya Fransuva Jozef Nişanı ve İstiklal Madalyası verilmiştir. Çankaya Köşkü'nde doktorluk yapan Dr. Erensel, Atatürk ile yakın ilişki kurmuştur. Bizzat Atatürk'ün sağlık problemleriyle ilgilenmiştir. Bu durum Atatürk ile Bektaşilik arasındaki ilişkiye delalet etmektedir. Atatürk zamanında Çankaya Köşkü'nde doktorluk yapan Dr. Erensel, bir Bektaşi babasıdır. Ayrıca Ali Naci Baykal Dede'nin uzun yıllar rehberliğini yapmış ve Dr. Bedri Noyan'ı da inançsal olarak etkilemiştir. Dr. Erensel, 26 Ocak 1953 günü Ankara'da vefat etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Atatürk, Dr. Hasan Ragıp Erensel, Hemşire Anna Schwartz, Bektaşi Babası.

ABSTRACT

Gazi Mustafa Kemal Atatürk, a charismatic leader and intellectual, had many physicians whom he befriended, assigned tasks to, and received treatment from, from his early days as a young officer until his death. One of these physicians was Dr. Hasan Ragıp Erensel, whom he met during the Battle of Gallipoli.

Dr. Erensel was born in 1881 in the town of Nevrekop near Thessaloniki. He graduated from the Medical School (Mekteb-i Tıbbiye) in 1905 as a medical captain and began his service in the army. In 1912, he went to Germany for a course and returned to Istanbul a year later. On January 6, 1915, he was appointed as the assistant chief physician of the Gallipoli Group.

During the Gallipoli War, his wife, Anna Schwartz, an Austrian nurse, was martyred in a bombing. Anna Schwartz's grave is in the Eceabat Yalova village cemetery, and the local people also refer to it as "Ana Hatun's Grave," reminiscent of her real name "Anna." On May 3, 1916, Dr. Erensel was appointed as the chief physician of the 17th Corps, and he retired from the military as a lieutenant colonel on June 30, 1927. Dr. Hasan Ragıp Erensel, who participated in the Italo-Turkish War, the Balkan Wars, World War I, and the War of Independence, was awarded the War Medal, the German Iron Cross 2nd Class, the Austrian Franz Joseph Medal, and the Independence Medal for his achievements.

Dr. Erensel, who served as a physician at the Çankaya Mansion, established a close relationship with Atatürk and personally attended to Atatürk's health problems. This indicates the connection between Atatürk and Bektashism. Dr. Erensel, who was a physician at the Çankaya Mansion during Atatürk's time, was a Bektashi Baba. He also guided Ali Naci Baykal Dede Baba for many years and had a spiritual influence on Dr. Bedri Noyan. Dr. Erensel passed away in Ankara on January 26, 1953.

Keywords: Atatürk, Dr. Hasan Ragıp Erensel, Nurse Anna Schwartz, Bektashi Baba.

ZUSAMMENFASSUNG

Der charismatische Führer und Intellektueller Gazi Mustafa Kemal Atatürk war von seiner Zeit als junger Offizier bis zu seinem Tod mit vielen Ärzten befreundet, die er mit medizinischen Pflichten betraute und bei denen er sich in Behandlung begab. Einer dieser Ärzte war Dr. Hasan Ragıp Erensel, den er während des Gallipoli-Krieges kennenlernte.

Dr. Erensel wurde 1881 in der Stadt Nevrokopi bei Thessaloniki geboren. Er schloss sein Studium an der medizinischen Fakultät (*Mekteb-i Tıbbiye*) 1905 als Sanitätsoffizier ab und trat in den Dienst der Armee. Im Jahr 1912 ging er für eine Fortbildung nach Deutschland und kehrte ein Jahr später nach Istanbul zurück. Am 6. Januar 1915 wurde er zum stellvertretenden Chefarzt der Gallipoli-Gruppe ernannt.

Während des Gallipoli-Krieges kam seine Frau Anna Schwartz, eine Krankenschwester österreichischer Herkunft, bei einem Bombenangriff ums Leben. Das Grab von Anna Schwartz befindet sich auf dem Friedhof des Dorfes Eceabat Yalova und wird von den Bewohnern der Umgebung in Anlehnung an ihren Namen „Anna“ auch „Frau Anas Grab“ genannt. Dr. Erensel wurde am 3. Mai 1916 zum Chefarzt des 17. Korps berufen und schied am 30. Juni 1927 als Oberstleutnant aus dem Militär aus. Dr. Hasan Ragıp Erensel, der an der Schlacht von Tripolis, dem Balkankrieg, dem Ersten Weltkrieg und dem Unabhängigkeitskrieg teilnahm, wurde für seine Verdienste mit der Kriegsmedaille, dem deutschen Eisernen Kreuz zweiter Klasse, dem österreichischen Franz-Joseph-Kreuz und der Unabhängigkeitsmedaille ausgezeichnet. Dr. Erensel war als Arzt in der Çankaya-Villa tätig und baute ein enges Verhältnis zu Atatürk auf. Er kümmerte sich persönlich um Atatürks Gesundheitsprobleme. Dies deutet darauf hin, dass es Berührungspunkte zwischen Atatürk und dem Bektaschitentum gab. Denn Dr. Erensel, der zu Atatürks Zeiten als Arzt in der Çankaya-Villa tätig war, war ein bektaschitischer Baba. Er wirkte viele Jahre lang als Rehber, als geistlicher Führer, für Ali Naci Baykal Dede Baba und beeinflusste auch Dr. Bedri Noyan in Glaubensfragen. Dr. Erensel verstarb am 26. Januar 1953 in Ankara.

Schlüsselwörter: Atatürk, Dr. Hasan Ragıp Erensel, Schwester Anna Schwartz, Bektaschitischer Baba.

Giriş

Karizmatik bir lider ve entelektüel olan Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün genç subaylık döneminden ölümüne kadar arkadaşlık yaptığı, görev verdiği, tedavisini yaptırdığı ve çevresinde bulunan hekimler vardır. Bu hekimlerden birisi de Bektaşî babası Dr. Hasan Ragıp Erensel'dir. Bu makalede Bektaşî babası Dr. Hasan Ragıp Erensel 'in yaşam hikâyesi, Atatürk ile olan dostluğu ve çalışmaları ile Çanakkale Savaşı'nda şehit olan eşi Anna Schwartz hakkında bilgi verilmiştir.

1. Dr. Hasan Ragıp Erensel ve Mesleği

Dr. Hasan Ragıp Erensel Selanik yakınlarındaki Nevrekop kasabasında 28 Mayıs 1881 yılında doğmuş ve 26 Ocak 1953 tarihinde vefat etmiştir. Ali Rıza oğlu Dr. Hasan Ragıp Erensel 22 Ağustos 1321 (1905) tarihinde Mekteb-i Tıbbiye'den yüzbaşı doktor olarak 1321-30 numaralı sicille mezun olmuştur. Bir yıl Gülhane Hastanesi'nde staj yaptıktan sonra 1322 (1906)'de Manastır Merkez Hastanesine, 1323 (1907)'de Florina Aramsaz (Makedonya'da bir şehir) ve Malakas Redif Taburuna atanmıştır. 15 Mart 1328 (1912)'de Almanya'ya gitmiştir. Genel seferberlik ilanı üzerine 29 Mayıs 1329'da (1913) İstanbul'a dönmüş ve Taşkışla Hastanesi'nde göreve başlamıştır. 6 Ocak 1329 (1913) tarihinde 1. Kolordu Derince Mevki Sıhhiye heyetine, 1 Mayıs 1330'da (1914) 1. Kolordu 1. Fırka Sertabip muavinliğine tayin olmuştur. 6 Ocak 1331'de (1915) Çanakkale Grubu Sertabipliği muavinliğine, 3 Mayıs 1332 (1916) tarihinde 17. Kolordu Sertababetin'e atanmıştır. 1335'te (1919) Haydarpaşa Hastanesi'ne, 1336'da (1920) Haydarpaşa Hastanesi Dahiliye Hekimliğine atanmıştır. 5 Haziran 1337'de (1921) Sıhhiye Dairesi 1. Şube muavinliğine, 29 Mart 1337'de (1921) Sıhhiye Reisi refakatine, 28 Haziran 1339'da (1921) Garp Cephesi emrine, 10 Mayıs 1339 (1923) da Balıkesir Hastanesi'ne atanmıştır. 1341'de (1925) Milli Savunma Bakanlığı Muamelat-ı Zatiye dairesi sıhhiye şubesine atanmış ve 30 Haziran 1927 tarihinde yarbay iken askeriye emekli olmuştur. Trablusgarp, Balkan Harbi, Birinci Dünya Harbi ve İstiklal Harbi'ne katılmış olan Dr. Hasan Ragıp Erensel'in Harp Madalyası, 2. Rütbeden Alman Demir Salıp Nişanı, Avusturya Fransuva Jozef Nişanı almıştır. 1925 Mayıs ayında Rize Mebusu Fuad Bey'in hastalığı süresince kendisine refakat etmiştir. 16 Temmuz 1927- 1 Ağustos 1937 yılları arasında Devlet Demiryolları umum Müdürlüğünde Sıhhiye Müfettişi olarak görev yapmıştır (Özata, 2015: 597). Dr. Hasan Ragıp Bey'in hayatı uzun yıllar cephelerde geçmiştir. Trablusgarp, Balkan Harbi, 1. Dünya Savaşı ve Ulusal Kurtuluş Savaşı'na katılmış; 3. Rütbeden Alman Demir Salıp Nişanı, Avusturya-Macaristan Franz Josef Nişanı ve İstiklal Madalyası

ile onurlandırılmıştır. 1934'te Soyadı kanunu çıktığında “Erensel” soyadını almıştır. 1927-1937 yılları arasında T.C. Devlet Demiryolları Sıhhiye Müfettişi olarak görev yapmıştır. Atatürk'ün çok sevdiği yakın arkadaşlarından olan Ragıp Bey, uzun yıllar onun özel hekimliğini yapmış, Atatürk'ün vefatından sonra İnönü döneminde Cumhurbaşkanı özel doktorluğu görevi sona ermiştir.

2. Dr. Hasan Ragıp Erensel'in Atatürk ile İlişkisi

KBB uzmanı ve Bektaşî Dede babası Doç. Dr. Bedri Noyan; Bektaşî olan Dr. Hasan Ragıp Erensel'in Atatürk ile Çanakkale Savaşı'ndan beri tanıştığını ve Atatürk'ün sağlığında Çankaya Köşkü başhekimliği hizmetinde bulunduğunu, Atatürk'ün kendisine derin bir güven duyduğunu belirtir. Bedri Noyan, kendisi KBB asistanı iken 1939-1943 yılları arasında Dr. Erensel'in Ankara Numune Hastanesi'ne gelip gittiğini, hasta ve yoksullara yardım ettiğini anlatır. Almanca ve Fransızca bilen Dr. Ragıp Erensel aynı zamanda iyi bir ney üfleyicisidir. Eski Ankara mebusu Naki Cevad Akkerman'ın 18 Temmuz 1961 tarihinde Doç. Dr. Bedri Noyan'a yazdığı mektupta ise Naki Akkerman'ın Çanakkale Savaşı'nda veteriner Teğmen olarak Akbaş'ta görev yaparken Hasan Ragıp Erensel'in Kocaçimen Dağı eteklerinde Yalova Mevkii'nde seyyar sahra hastanesinde Alman olan ve gönüllü hemşire olarak çalışan eşiyile birlikte çalıştığını, bir bombanın patlaması neticesi eşinin vefat ettiğini anlatır (Keçeli, 2016: 355). Ayrıca daha sonra da Dr. Erensel Atatürk'ün doktoru iken oğlunu İsviçre'de okutması nedeniyle geçim sıkıntısı çekmiştir.

Çankaya Hususi Kaleminde 1933'ten itibaren çalışmaya başlayan Haldun Derin anılarında istasyondaki Direksiyon Binası'nda hizmet vermekte olan Çankaya Hususi Kalemine Dr. Hasan Ragıp Erensel'in her ay Mustafa Kemal'in kendisine yaptığı ufak bir yardımı almak için geldiğini ve bu yardımın Çanakkale Savaşı'ndan beri yaptığı eski hizmetlerin anılması olarak verildiğini belirtmektedir. Dr. Ragıp'ın Hususi Kalem'de çalışanların sağlık sorunlarıyla ilgilendiğini belirten Haldun Derin, Dr. Hasan Ragıp Erensel'in Atatürk'ün eski arkadaşı ve doktoru olduğunu, çocukluk ve gençlik çağlarından ve Çanakkale Savaşı'ndan beri Atatürk'ün arkadaşı olduğunu belirtir (Derin, 1995).

Yapılan taramalarda Dr. Hasan Ragıp Erensel'in “Can Sağlığı” isimli dergide 1918 yılında “Hasta Olmamak ve Olduğün Zamanda Doktor Gelinceye Kadar Yapılacak Şeyler” adlı bir çalışmasının yayınlandığı da tarafımızca tespit edilmiştir.

Dr. Hasan Ragıp Erensel'in Atatürk'ün vefatından sonra İnönü döneminde cumhurbaşkanı özel doktorluğu görevi sona ermiştir. Numune Hastanesi yakınında bir muayenehane açmıştır. Ancak Celal Bayar, Cumhurbaşkanı olunca onun özel doktoru olmuş ve bu görevini 6 Ocak 1953'te vefat edene kadar sürdürmüştür.

Dr. Hasan Ragıp Erensel Ali Naci Baykal Dedebaba'nın uzun yıllar rehberliğini yapmıştır. Dr. Hasan Ragıp Erensel, Dr. Bedri Noyan'ı Bektaşîliğe hazırlamıştır (Keçeli, 2016: 355). Dr. Noyan bir söyleşisinde “Bana Bektaşîliği anlatıyor, kitaplar getiriyordu.” diye anlatır (Kalkan, 1991: 14).

Mustafa Kemal'in Köşk'te hususi doktorluğunu yapan Hasan Ragıp Erensel'in önerisi üzerine Bektaşî Babaları Galatasaray Sultanisi (Lisesi) mezunu Haydar Naki ve hoş sohbet olan Ali Nutki Baba'yı bir gün Köşk'e yemeğe davet ederler. Yemek öncesi Dr. Hasan Ragıp Erensel onlara frak giydiren ve silindir şapka bulur. Bu sırada orada neyzen Burhanettin Ökte de vardır. Mustafa Kemal, sofrada onlara Bektaşîlik hakkında sorular sorar ve sonra “Musiki, şiir ve nükteden bahsediniz.” der. Bu emir üzerine babalar şu nefesi okurlar:

*Eşref oğlu al haberi bahçe biziz, gül bizdedir
Biz de Mevla'nın kuluyuz yetmiş iki dil bizdedir*

Daha sonra Mustafa Kemal, Ali Nutki Baba'ya: “Nur Baba” kitabıyla bu şarkı sizin hususi hayatınızı tasvir için yazılmıştır, diyorlar; doğru mudur?” der; Ali Nutki Baba, “Efendim, Yakup Kadri Bey'in bir şakası olacak. Fakirin hayatı dost ve evlatlar arasında pek sade geçirdi, hele dergâhlar kapandıktan sonra büsbütün sakin bir hayat geçiriyoruz.” der. Bunun üzerine Atatürk, “Yakup Kadri'yi çağırınız.” der. Yakup Kadri sofraya geldiğinde Ali Nutki Baba'yı görünce şaşırır. Daha sonra Yakup Kadri'ye “Nur Baba” isimli romanınız Ali Nutki Baba'yı müteessir etmiş zannederim. Fakat müteessir olmakta haksızdır. Sizin gibi büyük bir edibin yazacağı bir kitaba keşke benim hayatımı süre itihaz etselerdi. Ben buna kızmazdım ama yine de kalk, öp babanın elini.” der. Ali Nutki Baba, Yakup Kadri'yi bu sıkıntılı durumdan kurtarmak için şöyle der: “Muhterem Gazi hazretleri... Biz de usuldür, önce babalar evlatlarının alınandan öperler. Lütfen müsaade buyurunuz da bendeniz, ondan önce çoktandır görmediğim ve şimdi sayenizde kendisine kavuştuğum bir evladımın alınandan öpeyim.” der ve böylece Yakup Kadri'yi sıkıntılı durumdan kurtarır (Banoğlu, 1963; Noyan, 2002: 31). Bu konuşmalara Cumhurbaşkanlığı Fasil Heyeti'nde görev yapan Burhanettin Ökte de şahit olmuş ve anlatmıştır (Borak, 1962: 54; Borak, 2004).

Dr. Erensel 26 Ocak 1953 günü ani bir kalp krizi sonucu Ankara'da Hakk'a yürümüştür. Ankara Cebeci Asri Mezarlığında sırlıdır. Kendisi gibi tıp doktoru olmuş ve vefat etmiş, Orhan ve Ferhan Sefa isminde iki oğlu vardır (Noyan, 2003: 141-144).

3. Dr. Hasan Ragıp Erensel'in Eşi Anna Schwartz

Çanakkale Kara harekâtı başlamadan önce Beşinci Ordu Kumandanı Liman Von Sanders 26 Mart 1915'te Karargâhını Gelibolu'ya kurmuştur. 5. Ordu Başhekimisi Dr. Yarıbay Mustafa Talat Özkan (1872-1950), muavini ise Dr. Hasan Ragıp Erensel'dir. Cephenin kuzeyindeki lojistik hizmetlerinin koordine edildiği ve hastanelerin faal olduğu Gelibolu Yarımadası'ndaki Eceabat Yalova Köyü'nde bulunan Kızılay Hastanesi'nde ise Dr. Hasan Ragıp Erensel Bey'in eşi Avusturyalı Anna Schwartz görev yapmıştır. 17 Aralık 1915 günü öğleden sonra Yalova hastanesinin denizden bombalanması sonucu hemşire Anna Schwartz ve iki asker şehit olmuştur (Tetik ve Güzel, 2013: 205-215-261). Anna Schwartz'ın Osmanlı Türkçesi ile kitabeli olan kabri, Yalova Köyü Kabristanındadır (Esenkaya, 2011: 25-70). 1980'lerden sonra bu mezar onarılmış ve yeniden düzenlenmiştir ancak günümüzde pek bakımsız olan bu mezarın dış duvarına hatalı ve kötü bir Türkçeyle "*Yaralı Türk askerlerini tedavi ederken top mermisi ile hayatını kaybeden Doktor Yüzbaşı Ragıp Bey'in refikası hemşire. 26 Eylül 1915*" yazılı bir kitabe konmuştur. Oysa ölen ne Ragıp Bey'dir ne de Ragıp Bey'in rütbesi yüzbaşısıdır. Ragıp Bey, eşinin ölümünden iki ay önce binbaşı olmuştur (Balaban, 2020: 425-431). Mezar taşının üzerinde ise şu ifade bulunmaktadır: "*İfa-yı vazife esnasında top mermisi ile terk-i hayat eden Madam Doktor Ragıp Bey'in bâb-gâb-ı ebedisi 4 Kânunuevvel 1331/17 Aralık 1915*" (Saral, 2018). Çevre halkı, ayrıca bu mezara gerçek ismi "*Anna*"yı andıracak şekilde "*Ana Hatun'un Mezarı*" da demektedir (Atabay, 2015: 347-352). Hacettepe Üniversitesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Emre Saral'ın Avusturya arşivinde yaptığı araştırma sırasında *Budapesti Hirlap* ve *Neues Wiener Journal* gazetelerinin 25 Ocak 1916 nüshalarında konu ile ilgili iki yazı bulması ve Çanakkale Kara Savaşları konusunda çok iyi araştırmaları olan gazeteci Sayın Yetkin İşcen'e vermesiyle mezarda yatanın gerçek kimliği belirlenmiş ve "*Alman Hemşire Erika'nın kimliğini belirledik... Güzel değildi ama melek gibiydi*" başlığı ile 2016 yılında yayınlanmıştır (İşcen, 2016: 24-31).

Dr. Ragıp Erensel Anna Schwartz ile Çanakkale Savaşı'ndan 9 yıl önce İstanbul'da tanışmış ve evlenmiştir. Anna Schwartz Balkan Savaşı'nda Bulgar cephesinde Kızılay Hemşiresi olarak görev yapmış ve birçok Türk kadını ve çocukla birlikte Bulgarlara esir düşmüştür. Bu esarete yüzlerce muhtaç kişiye yardım etmiştir. Anna Hanım

Gelibolu Kara Muharebeleri başlayınca derhal gönüllü olarak başvurmuştur. Önce Tekirdağ'da bir hastanede görev yapmıştır. Kocasını Dr. Hasan Ragıp Müşir, von Sanders'in karargâhına atanınca da kocasına yakın olmak için Yalova'da bulunan hastaneye nakil olmuştur. Dr. Ragıp Bey'in eşi Anna Hanım'ın şehit düşmesiyle ilgili bir haber de *Illustrierte Kronen Zeitung*'da “*Bir Lâsingli Gönüllü Hemşire Gelibolu'da Şehit Düştü*” başlığı ile yer almıştır (Saral ve Saral, 2012).

Başbakanlık Devlet Arşivindeki belgede ise Ragıp Bey'in eşinin ismi geçmemekte, sadece refikası olarak verilmektedir. Bu belge aşağıda verilmiştir:

“Tabt-ı Himaye-i Hazret-i Müülûkânede

Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti Merkez-i Umumîsi Aded: 3568/568

Hariciye Nezâret-i Celîlesi'ne

Devletli efendim hazretleri, Sabrâ Sıbbiye Müfettis-i Umumîliği'nden telefonla vuku bulan istihbara nazaran Kont Hobberg'in tabt-ı idaresinde bulunan Yalova Hastahânesi'ni dün öğleden sonra bir tayyâre delâletiyile düşman denizden top atesine almıştır. Bombardıman neticesinde hastahânece tabrihâtından gayrı Besinci Ordu Sıbbiye Reisi Muâvini Râgıp Bey'in hastabakıcılık vazifesini ifâ eden refikası hanımla iki nefer maatteessüf şehid olmuştur. Hastahânenin Hilâl-i Ahmer sancağından mâ'adâ tayyâreler tarafından görülebilecek tarzda suret-i mahsusada mevzû'ı ufkâ ve vâsî' Hilâl-i Ahmer isaretini de bâvâ olduğu nazarı itibara alınacak olursa bu hâl-i müessifin tesadüfe hamli kâbil değildir. Amerika Sefâreti vâsıtasıyla İngiliz ve Fransız Hükûmetleri nezdinde kavâ'id-i beyne'l-mîlel ve en ibtidâî hissîyât-ı insanîyet kârâneye mugayir ve ara sıra tekerrür etmekte bulunan bu ahvâlîn sedâden protesto edilmesi bususunun lâzım gelenlere emir buyurulması bâbında emr u fermân hazret-i men lehü'leminindir.

Fî 5 Kânûn-ı Evvel [1]331 / [18 Aralık 1915]

Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti Reis-i Sânisî Doktor Besim Ömer'ın.

Sonuç

Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün arkadaşlık yaptığı, görev verdiği, tedavisini yaptırdığı hekimlerden birisi Çanakkale Savaşı'nda tanıştığı Bektâşî babası Dr. Hasan Ragıp Erensel'dir. 1881'de Selanik yakınlarında Nevrekop'da doğan Dr. Hasan Ragıp Bey'in hayatı uzun yıllar cephelerde geçti. Trablusgarp, Balkan Harbi, 1. Dünya Savaşı

1 Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Belgelerinde Çanakkale Muharebeleri II, Ankara, 2005, s. 240, BOA, HR. MA, 1152/62.

ve Ulusal Kurtuluş Savaşı'na katıldı. Kendisi 3. Rütbeden Alman Demir Salıp Nişanı, Avusturya-Macaristan Franz Josef Nişanı ve İstiklal Madalyası ile onurlandırıldı. 1934'de Soyadı kanunu çıktığında "Erensel" soyadını aldı. 1927- 1937 yılları arasında T.C. Devlet Demiryolları Sıhhiye Müfettişi olarak görev yaptı. Dr. Hasan Ragıp Erensel'in eşi hemşire Avusturyalı Anna Schwartz, Çanakkale Savaşı sırasında 17 Aralık 1915 günü öğleden sonra Yalova Hastanesi'nin denizden bombalanması sonucu şehit olmuştur. Atatürk'ün yakın dostu ve özel doktoru olan Bektaşî babası Dr. Hasan Ragıp Erensel, 26 Ocak 1953 günü ani bir kalp krizi sonucu Ankara'da Hakk'a yürümüştür. Ankara Cebeci Asri Mezarlığı'nda sırlıdır.

KAYNAKÇA

- ATABAY, Mithat (2015). *Çanakkale Cephesinde Siperden Gerçeklere*. Çanakkale: Paradigma Akademi.
- BALABAN, Kazım (2020). “Avusturya Kökenli Çanakkale Şehidi Erika Anabacı”. *Uluslararası Hacı Bektâş Veli ve Takipçileri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 6-8 Kasım 2020 İstanbul. İstanbul: Türk Ocağı Yayınları. 425-431.
- BANOĞLU, Niyazi Ahmet (1963). *Atatürk Siyasi ve Hususi Hayatı*. İstanbul: Pınar Yayınevi.
- BAŞBAKANLIK, Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü (2005). *Osmanlı Belgelerinde Çanakkale Muharebeleri II*. Ankara. s. 240. BOA. HR. MA. 1152/62.
- BORAK, Sadi (1962). *Atatürk ve Din*. İstanbul: Yenilik Basımevi.
- BORAK, Sadi (2004). *Atatürk ve Din*. Ankara: Kırmızı Beyaz Yayınları.
- DERİN, Haldun (1995). *Çankaya Özel Kalemimi Anımsarken*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- ESENKAYA, Ahmet (2011). “Çanakkale Muharebelerinde Cephe ve Cephe Dışında Sağlık Hizmetleri”. *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ*. 10(10-11). 25-70.
- İŞCEN, Yetkin (2016). „Alman Hemşire Erika'nın kimliğini belirledik...Güzel değildi ama, melek gibiydi“. *Çanakkale 1915*. 27. 24-31.
- KALKAN, Şenay. “Bektâşilik/Türk Zekası Bektâşilikte Somutlandı”. Cumhuriyet Gazetesi (8 Mayıs 1991). 14.
- KEÇELİ, Şakir (2016). *Ulaşma Sürecimizde Bektâşî Aleviler ve Atatürk*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- NOYAN, Bedri (2002). *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik/ C.5*. Ankara: Ardıç Yayınları.
- NOYAN, Bedri (2003). *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik/ C.6*. Ankara: Ardıç Yayınları.
- ÖZATA, Metin (2015). *Atatürk ve Hekimler*. İstanbul: Demkar Yayınevi.
- SARAL, İsmail Tosun (2018). “Anna Schwartz, Nam-Diğer Ordu Hemşiresi Alman Madam Erika”. *Düşünce ve Tarih Aylık Tarih Dergisi*. Sayı: 48.
- SARAL, İsmail Tosun ve Saral, Emre (2012). *Çanakkale ve Sina-Filistin Cephesinde Avusturya-Macaristan Ordusu Topçu Bataryaları*. Ankara: Türk-Macar Dostluk Derneği Yayınları.
- TETİK, Ahmet ve Güzel, Mehmet Şükrü (2013). *Osmanlılara Karşı İşlenen Savaş Suçları*. İstanbul: İş Bankası Yayını.

Ekler



Şekil 1. Dr. Hasan Ragıp Erensel, Yıl 1937, Metin Özata arşivi.



Şekil 2. Illustrierte Kronen Zeitung, 20 Ocak 1916, s. 2-3 “Eine Liesingerin als freiwillige Krankenschwester bei den Dardanellen gefallen.” Doç. Dr. Emre Saral arşivi ve izniyle.

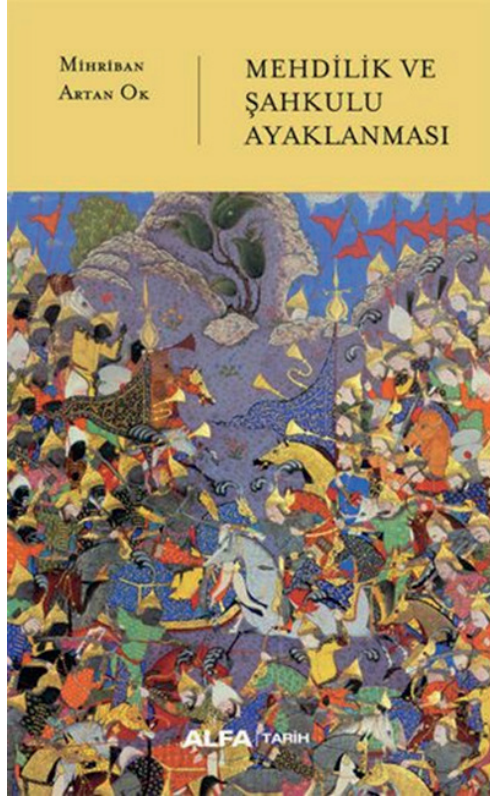


Şekil 3. Dr. Hasan Ragıp Erensel'in Çanakkale Savaşında şehit olan eşi Anna Schwartz.

Tanitmalar
Reviews / Vorstellung

Artan Ok, Mihriban (2024). *Mehdilik ve Şahkulu Ayaklanması*, İstanbul:
Alfa. 360 sayfa ISBN: 978-625-449-887-9.

İlgar BAHARLU *



Kurtarıcı tasavvuru; toplumları içinde buldukları sosyoekonomik ve sosyopsikolojik sıkıntılardan kurtaracak, onlara huzuru ve refahı müjdeleyecek, yeryüzünde adaletin timsali olacak karizmatik bir liderin geleceği yönündeki düşünceler çerçevesinde teşekkül etmiştir. Semavi dinler ve beşerî inanışlarda olduğu

* Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, Alevi Bektaşî Kültürü Anabilim Dalı, ilgARBaharlu@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5200-1705.

gibi çeşitli uygarlıklarda da görülen kurtarıcı tasavvuru toplumlarda zamanla temel kabullerden biri olmuştur. Bu tasavvur, birçok din ve inancın kültürüne, tarihine, psikolojik, sosyolojik ve ekonomik durumuna göre teşekkül etmiş ve birbirinden farklılık göstermiştir. Haliyle de eklektik/senkretik bir yapı arz etmiştir. Birçok dinde ve kültürde olduğu gibi İslam kültüründe de mevcut olan kurtarıcı tasavvuru; İslam'ın kendi iç dinamikleri, dönemin konjonktürü, siyasi olayları, sosyoekonomik ve sosyopsikolojik sebepler, İslam'ın devraldığı kozmopolit kültür, yayıldığı coğrafi havzada mevcut olan felsefi akımlar, batını yorumlar, diğer din ve kültürlerden etkilenecek muhtevasını oluşturmuştur. Söz konusu kurtarıcı tasavvurunu bu kitapla Semavi dinlerde, beşerî inanışlarda, İslam kültüründe, İslam'ı kabul eden Türk coğrafyasında, Kızılbaş gruplarda nasıl teşekkül ettiği kronolojik olarak ilk defa bir bütün olarak ele alınmıştır (s. 9-10).

Çalışma sırasıyla *Takdim* (s. 9-11), *Önsöz* (s. 13-14), *Kısaltmalar* (s. 15), *Haritalar Listesi* (s. 16), "*Giriş*" (s. 17-103), Birinci Bölüm: "*İslam Düşünce ve Kültür Tarihinde Kurtarıcı (Mehdi) Tasavvurunun Tezahürü*" (s. 105-176), İkinci Bölüm: "*Osmanlı Devleti'nde Mehdi Tasavvurunun Tarihsel Arka Planı ve Kızılbaş Mehdiliğinin Teşekkülü*" (s. 177-248), Üçüncü Bölüm: "*Şabkulu Ayaklanması ve Bir Slogan Olarak "Mehdilik"*" (s. 249-317), "*Sonuç*" (s. 319-325), "*Kaynakça*" (s. 326-349), "*Ekler*" (s. 350-360).

Uzun bir Giriş yazan Artan Ok'un bu bölümü, metodolojik olarak çalışmanın yöntemi, kavramsal çerçevesi ve literatür değerlendirmesinin yapıldığı kısmı oluşturmaktadır. Bu kısımda Kurtarıcı tasavvuruna dair ele alınan tematik yaklaşımlar, çalışmanın disiplinler arası bir çalışma metoduyla yapıldığına delalet etmektedir. Tematik yaklaşımlar ve literatür değerlendirmesi açısından bakıldığında yazar bu çalışmada hadis, dinler tarihi, mezhepler tarihi, tasavvuf, sosyoloji, psikoloji, tarih, coğrafya, dilbilimi gibi birden fazla disiplinine başvurması da konuya disiplinler arası bir bakış açısıyla yaklaştığını göstermektedir. Çalışmada önemli yer tutan kavramsal çerçevede "*Kızılbaş, Alevi, Şia, Gaybet ve Recat/Ricat ve Mehdi*" kavramlarının tarihsel süreç içerisinde kullanımı ve muhtevası bakımından geçirmiş olduğu değişim dönüşümler yine çalışmanın giriş kısmında kaynaklar ışığında aydınlatılmıştır.

Artan Ok, kitabın Giriş bölümünde "*İslam Öncesi Dinlerde-İnançlarda Kurtarıcı Tasavvuru ve Arka Planı*" adlı başlıkta ise Mehdi tasavvurunun teşekkülünde etkili olan mitolojik ve ütöpik unsurlara, tarihte ilk bilinen kurtarıcı figürler ve zuhur ettiği medeniyetlere, İslam öncesi inanç ve dinlerden olan Budizm, Hinduizm, Zerdüştilik, Yahudilik ve Hristiyanlıktaki kurtarıcı tasavvuruna dair emareleri incelemiş İslam'daki

kurtarıcı tasavvuru ile ortak olan öğelere vurgu yapmıştır (s. 65-103). Yazar tarafından giriş kısmında uzunca yazılan “İslam Öncesi Dinlerde-İnançlarda Kurtarıcı Tasavvuru ve Arka Planı” adlı başlığın müstakil bir bölüm mahiyetinde olduğunu da söyleyebiliriz.

Çalışmanın ilk bölümü olan “İslam Düşünce ve Kültür Taribinde Kurtarıcı (Mehdi) Tasavvurunun Tezahürü” (s. 105-176) adlı birinci bölümünde ise İslam bağlamında kurtarıcı düşüncesi üzerinde durularak Mehdi Tasavvuru irdelenmiştir. Bu bölümün alt başlığı olan “Mehdi’nin Soyu, Hükm Süreceği Zaman ve Özellikleri” (s. 105-107) adlı başlıkla Mehdi figürü genel olarak tanımlanmıştır. Daha sonra “Mehdi’nin Alametleri ve Yapacağı İşler” (s. 107-113) adlı başlıkta da delaletlerinden ve zuhur ettiğinde yapacaklarından bahsedilmiştir. Bu bölümde en dikkat çeken alt başlıklardan biri de “Mehdi Tasavvurunun Teşekkülündeki Etkenler” (s. 113-142) adlı başlıktır. Bu başlıkta İslam’ın devraldığı dinsel miras ve etkileşim unsurları detaylı bir şekilde incelenerek Mehdi tasavvurunun kökenine dair çıkarımlarda bulunulmuştur. Yazar daha sonra Mehdi tasavvurunun oluşmasında Gnostizmden örnekler vererek Gnostik düşüncesinin etkisi üzerinde durmuştur. Ayrıca yazar bu bölümde İslam’ın yayıldığı coğrafi havzadaki dinsel, kültürel ve mitolojik unsurların, Dört Halife döneminde yaşanan siyasi olayların ve sosyopsikolojik unsurların da bir kurtarıcı fikrine zemin oluşturduğuna dikkat çekmiştir.

Birinci bölümdeki bir diğer önemli husus ise “Mehdi Tasavvurunun İslami Fırkalarda Tezahürü” (s. 142-176) adlı başlık oluşturmaktadır. İlk olarak erken İslam dönemde Gâli Şii fırkalarında Mehdi tasavvurunun nasıl teşekkül ettiğine, sonraki süreçlerde diğer Gâli Şii fırkalarında farklı farklı kişilerin ve imamların Mehdi olarak görülmesi meselesine tarih ve İslam kaynakları çerçevesinde açıklık getirmiştir. Bu konuyla ilgili tartışmalara da yer vermiştir. Gâli Şii gruplarında Mehdi tasavvurunun detaylı bir şekilde analiz eden yazar aynı şekilde Sünnî gruplarda da Mehdi tasavvurunun nasıl oluştuğuna değinmiştir. Bu konudaki görüşlere etraflıca yer vermiştir. İslamî fırkalardaki Mehdi tasavvurunun teşekkülüne ayrıntılı bir şekilde yer veren yazar diğer İslamî akımlardan olan İbâdiyyelik, Bâbîlik ve Kadîyanilik arasında Mehdi tasavvurunun oluşumuna, buna zemin hazırlayan unsurlara da eserinde yer vermiştir. Son olarak bu bölümde İslam çerçevesinde Mehdi tasavvurunun çok boyutlu bir şekilde ele alan yazar, özellikle meseleyi tasavvufî açıdan “Tasavvufta Mehdi Anlayışı” (s. 162-177) adlı başlık altında tasavvuf klasikleri minvalinde incelemesi çalışmaya derinlik katmıştır diyebiliriz.

“Osmanlı Devleti’nde Mehdi Tasavvurunun Tarihsel Arka Planı ve Kızılbaş Mehdiliğinin Teşekkülü” adlı ikinci bölümde ise Mehdilik bağlamında tarihsel unsurlar, ayaklanmalar, devlet liderlerinin karizmatik yönü analiz edilmiştir (s. 177-248). İlk olarak “Osmanlıların Devraldığı Miras ve Tarihsel Unsurlar/Olaylar” (s. 177-215) adlı alt başlıkta 11-14. yüzyılları arasında Anadolu’nun Türk-İslam kültürüyle sentezlenmesi süreci anlatılmıştır. Bu minvalde Moğol İstilasından önceki ve sonraki süreçler, bu istilanın Anadolu’ya etkileri üzerinde durulmuştur. Daha sonra kronolojik olarak Babailer Ayaklanmasına, bu ayaklanmanın Anadolu halkına sirayetini, ayaklanma liderinin Mehdi olarak algılanmasına değinilmiştir. Özellikle de bu ayaklanma tabanını oluşturan Türkmen zümrelerin zihin dünyasındaki Mehdi tasavvurunun nasıl bir lider etrafında vücut bulduğuna vurgu yapılmıştır. Yine bu başlığın alt başlıklarında Mehdi tasavvurunun Osmanlı coğrafyasında görülmesinde Hurufiliğin etkileri olduğunu söyleyen yazar, bu etkilerin bilhassa Ön Kızılbaş gruplarda sıklıkla görüldüğüne işaret etmektedir.

İkinci bölümde üzerinde durulan bir diğer “Anadolu Türkmenlerinin Erdebil Tekkesiyle İlişkisi” (s. 216-226) adlı alt başlıkta ise Anadolu’da yaşayan Türkmenlerin tarihsel süreç içerisinde Erdebil Tekkesiyle kurmuş oldukları bağlantıya, aralarındaki manevi bağa ve Türkmenlerin tekkenin şeyhlerine bakışına değinilmiştir. Özellikle Anadolu’daki Türkmenlerin Erdebil Tekkesinin şeyhlerini bir kurtarıcı olarak görmelerine dikkat çekilmiş ve Mehdi tasavvuru açısından değerlendirilmiştir.

İkinci bölümün en dikkat çekici başlıklarından biri de “Hicri 1000 Yılına Yaklaşmasıyla İslam Dünyasında Beklenen Mehdi Algısının Yansımaları” (s. 227-248) adlı alt başlık olduğunu söyleyebiliriz. Mehdi tasavvurunu Hicri 1000 yılının yaklaşmasıyla bu düşüncenin İslam coğrafyasında hız kazandığına, eş zamanlı birçok liderin, şeyhin veya devlet başkanının kurtarıcı/Mehdi olarak tebaası tarafından kabul görüldüğünü ifade eden yazar, liderlerin karizmalarını güçlü kılmak veya rakip gördüğü devlete karşı güç kazanmak için Mehdiliği bir meşruiyet kaynağı olarak kullandığını ifade etmiştir. Yazarın bu başlık altında ele aldığı “Kızılbaş Gruplarında Mehdi Algısı ve Şah İsmail’in Mehdiliği Meselesi” ve “16. Yüzyılın İlk Çeyreğinde Osmanlı Sultanlarının Dinsel-Siyasi Kimliğinin Oluşumu ve Mehdi Algısı” adlı başlıklar ise bu bağlamda çalışmaya derinlik ve özgünlük katmıştır. Yazar burada İslam devletlerinden olan Osmanlı Devleti, Safevi Devleti ve Babürlerin kendi sultanlarını eş zamanlı olarak birer kurtarıcı görmesini, Mehdi tasavvurunun liderler tarafından kendi karizmalarını güçlü kılmak ve rakip

gördükleri diğer İslam devletlerine karşı bir savunma olarak başvurdukları bir araç olarak kullandıklarını ileri sürmüştür.

Çalışmanın son bölümü olan üçüncü bölüm “*Şahkulu Ayaklanması ve Bir Slogan Olarak ‘Mehdilik’*” adlı başlıkla yazılmıştır (s. 249-318). Son bölümde ilk olarak Şahkulu’nun kimliği aşikâr edilerek Safevîlerle münasebeti oraya konulmuştur. Daha sonra ayaklanmanın sebeplerini “*Otorite Boşluğundan Kaynaklanan Sebepler*” (s. 253-258), “*Sosyoekonomik Sebepler*” (s. 258-262) ve “*Siyasi/İdeolojik Sebepler ve Safevîlerle İlişkisi*” (s. 262-266) bağlamında ayrı ayrı incelemiştir.

Bu bölümde dikkat çekici başlık ise “*Şahkulu Ayaklanmasının Dinsel Yönü, Ayaklanmada Mehdi Tasavvuru ve Hicri 1000 Yılıyla İlişkisi*” (s. 266-285) olmuştur. Bu başlık çalışmadaki Mehdi tasavvurunun Şahkulu’nda nasıl tezahür ettiği dönemin kaynakları, Şahkulu’nun söylemleri, ona destek veren tebaanın yaklaşımlarından yola çıkarak analiz edilmiştir. Yine söz konusu başlıkta ayaklanmanın dinî bir ayaklanma olmadığı, dinî bir argüman olarak Mehdiliğin kullanıldığı belgeler ışığında yazar tarafından izah edilmiştir. Ayrıca yazar tarafından Hicri 1000 yılında zuhur edeceği düşünülen Mehdi ile Şahkulu’nun ilişkilendirilmesi de meselenin daha derin ve toplumun zihin dünyasıyla doğrudan ilişkili olduğunu ileri sürülmüştür. Dönemin İslam kaynaklarıyla örtüşen bu düşünce yazarın ileri sürdüğü tezi destekler mahiyette olduğu söylenebilir.

Yazar “*Şahkulu Ayaklanması*” adlı başlıkta Şahkulu Ayaklanmasının nasıl başladığına, ayaklanmanın seyrine, Osmanlı Devleti’nin ayaklanmada defalarca yenilmesinden ve bu yenilgilerden dolayı Hadım Ali Paşa’nın ayaklanma bölgesine serdar olarak atanmasından bahsetmiştir (s. 285-306). Özellikle Osmanlı Devleti’nin kalıcı bir çözüm yerine geçici çözümlere başvurduğuna, ayaklanan kitlelerin sorunlarını dinlemediğine dikkat çekmiştir. Zira sonraki yıllarda vuku bulan ayaklanma tabanı bu sebeplerden dolayı devlete küserek yeni liderler etrafında toplanan büyük kitleler haline gelmiştir. Kısaca Osmanlı Devleti’nde ayaklanmaların katı bir şekilde bastırılması ve yaşanan problemlerin temeline inilmemesi başka ayaklanmaların oluşmasına zemin hazırladığı söylenebilir. Yazara göre “*Şahkulu Ayaklanmasının Doğurduğu Sonuçlar*” (s. 306-319) Kızılbaşlar için hazin olmuştur. Osmanlı Devleti için ise askerî açıdan iyileşmeye doğru adımların atılmasına neden olmuştur. Bunun da sonraki süreçte hem Kızılbaşlar için hem de Safevîler için büyük bir tehdit oluşturduğunu zikretmiştir. Ayrıca bu ayaklanmanın tarihin seyrini değiştirerek Şehzade Ahmed yerine Şehzade Selim’in başa gelmesine olanak sağladığını da özellikle vurgulamıştır.

Yazar, çalışmanın sonuç kısmında kurtarıcı inancını kurtuluş teoloji bağlamında ele alarak, bu düşüncenin İslam önce dinlerde, inançlarda ve kültürlerdeki teşekkülünü tartışarak İslam'a hangi kanalla sirayet ettiğine açıklık getirmiştir. Daha sonra Anadolu coğrafyasına bu düşüncenin nasıl geldiğini ve hangi süreçten geçtiğini kronolojik olarak aktarmıştır. 16. yüzyılda Türk-İslam devletleri olan Osmanlı Devleti, Safevî Devleti ve Babür Devleti'nde bu tasavvurun nasıl görüldüğüne ve bu devletlerin liderleri olan Bayezid'in, I. Selim'in, Kanuni Sultan Süleyman'ın, Şah İsmail'in ve Ekber Şah'ın Mehdi sıfatını bir karizma aracı olarak kullandığını vurgulamıştır. Bu yüzyıldaki devletlerin ve liderlerin bu yaklaşımı Mehdi tasavvuruna tarihsel ve inançsal olarak yabancı olmayan halkın zihin dünyasında yatan Mehdi inancını 16. yüzyılda canlılığını artırdığını ifade etmiş ve Mehdi tasavvurunu birbirinin gücünü bertaraf etmek ve iktidarlarını sağlamlaştırmak için bir araç olarak kullandıklarını da özellikle belirtmiştir. Şahkulu Ayaklanmasını ise her yönüyle ele alınarak ayaklanmadaki Mehdi tasavvuruna ve bu tasavvurunun yine Hicri 1000 yılına ilişkisine değinilmiştir.

"*Mehdilik ve Şahkulu Ayaklanması*" isimli bu çalışmada, Mehdi tasavvurunun oluşumuna zemin hazırlayan din ve düşünceleri analiz ederek İslam'daki teşekkülünü ve etkileşim unsurlarını ayrıntılı bir şekilde ele alarak erken dönem Şii fırkalarında, Sünni fırkalarda, Kızılbaşlıkta, 16. yüzyıl İslam devletlerinin sultanlarında bu tasavvurun genel olarak nasıl vücuda geldiğine değinilmiştir. Daha özele inerek bu tasavvurun Şahkulu liderliğinde nasıl tecelli ettiğine, Şahkulu ayaklanmasında bu tasavvurun kitleler üzerindeki etkinin ayaklanma liderine ve ayaklanmaya nasıl bir boyut kazandığına vurgu yapmıştır. Ayrıca kurtuluş umudu içinde olan ayaklanma tebaası tarafından Hicri 1000 yılının yaklaşmasıyla Mehdi'nin geleceği fikrinin tekrar canlanmasına ve Şahkulu etrafında bir araya gelmelerine olanak sağlamıştır. Bu çalışma, ilk defa Mehdi tasavvurunun kurtuluş teolojisi bağlamında etraflıca ele alınması ise akademik alana yeni bakış açısıyla farkındalık kattığını düşünmekteyiz.

Söz konusu çalışma özetle Türk-İslam düşüncesinde ve Osmanlı Devleti'nde 1511 yılında görülen Şahkulu Ayaklanmasındaki Mehdi tasavvurunun sosyoekonomik ve sosyokültürel sebeplerini, siyasi ve tasavvufî yönünü bir bütün olarak ele alan akademik bir çalışma olması bakımından özgün bir yere sahip olduğu söylenebilir. Şahkulu Ayaklanmasının Mehdi tasavvuru merkezli ele alınması ise Kızılbaşlığın/Aleviliğin mehdilik algılarının/hareketlerinin etrafında yapılacak araştırmalara yeni bir boyut ve bakış açısı kazandıracağı ve akademik anlamda Kızılbaş ayaklanmalarındaki Mehdi tasavvurlarına yönelik önemli bir boşluğu dolduracağı kanaatindeyiz.

Baharlu, İlgar (2023). “Arznâme” ve “Hulâsatü’t-tevârih” Eserlerinde Akkoyunlu ve Safevi Ordularının Resmigeçitleri (Çeviri-Tıpkıbasım-İnceleme) Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları. 162 sayfa ISBN: 978-625-6957-67-1.

Mihriban ARTAN OK *



Tarih boyunca birçok devlet tarafından tertip edilen resmigeçitler veya bir diğer adlandırmayla geçit törenleri, Türk devletleri tarafından da kendi törelerine göre nizam edilmiş ve sürdürülmüştür. Söz konusu resmigeçitler; devletlerin askerî gücü, savaş kabiliyeti, ordunun teçhizat durumu, savaş taktikleri gibi ordunun ahvalini ortaya koymakla birlikte devletin sosyokültürel özellikleri, inançsal değerleri, etnik yapısı,

* Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, Alevi Bektaşî İlmî Kaynakları Anabilim Dalı, artanmihriban@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2349-2234.

töre ve gelenekleri gibi önemli öğeleri de içinde barındıran törenlerdir. Devletlerin sık sık gerçekleştirdiği resmigeçitler, gerçekleştiği dönemdeki devletin ve ülkenin siyasî durumu hakkında bilgi vermekte olup kaynaklarda yer verilmeyen çoğu hadiseyi sebepleriyle birlikte açıklar veya araştırmacıya bu hadiseleri açıklığa kavuşturması için ışık tutmaktadır (s. 1).

Baharlu tarafından tercümesi, tahlili, değerlendirmesi, mukayesesi yapılan ve iki farklı döneme ışık tutan “*Arzname*” ve “*Hulâsatü’l-tevârîh*” adlı eserlerin Akkoyunlu ve Safevi devletlerinin tarihi hakkında bilgi vermekte, özellikle de iki devlet arasında halef selef ilişkisini ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Ayrıca iki eser incelendiğinde Akkoyunluların eski Türk devletlerinin devamcısı olduğunu ve Safevi Devleti’nin de Akkoyunluların özellikle devlet yönetimi ve teşkilatları açısından bir varisi olma meselesinin ispatında ciddi veriler sunmaktadır. Baharlu iki devlet arasındaki söz konusu halef selef ilişkisine daha önce yapmış olduğu “*Şah’ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*”¹ adlı çalışmasında da üzerinde durmuştur.

Çalışma sırasıyla *İçindekiler* (s. iii), *Ön Söz* (s. iv), *Giriş* (s. 1-18), I. Bölüm: *Arzname’nin Tercümesi ve Tahlili* (s. 19-90), II. Bölüm: *Hulâsatü’l-Tevârîh’in Tercümesi ve Tahlili* (s. 91-120), *Değerlendirme ve Sonuç* (s. 121-127), *Kaynaklar* (s. 128-133), Ek 1: *Arzname’nin Orijinal Nüshası* (s. 134-150), Ek 2: *Hulâsatü’l-Tevârîh’in Orijinal Nüshası* (s. 151-158) ve *Dizinden* (s. 159-162) oluşmaktadır.

Baharlu “*Giriş*” bölümünde müellifler ve eserler hakkında detaylı bilgiler vermiştir. İlkın “*Arzname’nin Müellifi Hakkında*” adlı başlıkta Arzname’nin yazarı olan Ebû Abdillâh Celâlüddin Muhammed b. Es’ad b. Muhammed ed-Devvânî es-Sıddîkî’nin (1424/1427-1502) Fars eyaletine bağlı Kâzirûn ilinin kuzey doğusunda yer alan Devvân köyünde yaşayan 15. yüzyılın hem önemli alimlerinden biri hem de Karakoyunlu ve Akkoyunlu Devletlerinde çeşitli bürokratik görevlerde bulunan bir şahsiyet olduğu bilgisini verilmektedir. Ayrıca birçok talebe yetiştiren Devvânî’nin elli sekiz eserin olduğu ve yine elli altı eserin de ona isnat edildiğini söylemektedir (s. 5-7).

“*Arzname Hakkında*” adlı başlıkta ise Arzname’nin Celâleddin Devvânî’nin kalemiyle Fars eyaletinde Sultan Halil Akkoyunlu’nun emriyle düzenlenen bir resmigeçit esnasında yazılan bir eser olduğu bilgisi verilmiştir. Eserde Akkoyunlu Devleti’ndeki idari ve askerî teşkilatı, hiyerarşik yapısı, dönemin tasavvufî çevreleri

1 Ayrıntılı bilgi için bk., (Baharlu, 2021, 6, 34, 167).

ve devletin bunlara bakışı ve verdiği önem, dönemin inançsal özellikleri, meslek grupları, dil özellikleri ve resmigeçidin gerçekleştiği bölgenin 15. yüzyıldaki özellikleri hakkında bilgiler bulunmaktadır (s. 8-1).

Baharlı girişteki *“Hulâsatü’l-tevârîh’in Müellifi Hakkında”* adlı başlıkta Hulâsatü’t-tevârîh’in yazarı olan 16. yüzyılın önemli tarihçilerinden Kadı Ahmed Kumî hakkında detaylı bilgi verilmiştir. Yine Kadı Ahmed’in Hulâsatü’t-tevârîh, Gülistân-ı Hüner, Mecma‘u’s-şu‘arâ-yi ‘Abbâsî, Cem‘ül-ahyâr ve Müntahabü’l-vüzarâ adlı eserler ondan günümüze kadar ulaştı bilgileri de yazar tarafından aktarılmıştır. En meşhur eserlerinden birisinin Hulâsatü’t-tevârîh adlı eseri olduğunu ifade etmiştir. Kadı Ahmed’in hem baba hem anne tarafından Kum şehrinin meşhur ve önde gelen ailelerine mensup olduğunu ve Timurlu hükümdarı Şahruh (1405-1447), Akkoyunlular ve Safeviler döneminde devletin çeşitli görevlerinde bulunduğu bilgisini de vermiştir (s. 12-13).

“Hulâsatü’l-tevârîh Hakkında” adlı başlıkta ise Hulâsatü’t-tevârîh Safevi Devleti’nin tarihini konu edinen bir eserdir. Bu eser, aslında Kadı Ahmed’in yazdığı beş ciltlik tarih eserinin son cildir. Yazarın bu eserinin son cildi hariç hiçbir günümüze ulaşmamış veya hala tespit edilmemiştir. Günümüze ulaşan söz konusu Son ciltte yer alan Safevi ordusunun resmigeçiti ile ilgili bölüm Baharlı tarafından bu çalışmada çevirisi ve değerlendirmesi yapılmıştır. Söz konusu eserde Safevi Tarikatının şeyhlerini ve ileriki zamanda bu devletin sultanlarının hayat hikâyelerini, faaliyetlerini ve bunların döneminde gerçekleşen olayları Şah Abbas’a kadar kayıt altına aldığı zikretmiştir (s. 14-18).

Yazar birinci bölümde *“Arznâme’nin Tercümesi ve Tablîli”* adlı başlıkla öncelikle Devvânî’nin Arznâme eserinin tercümesini sonra ise yapmış olduğu tercümenin tahlilini yapmıştır. Tercümesi yapılan eser dört bölümden oluşmaktadır. Birincisi *“Bend-i Emir’in Vasfı”*, ikinci bölüm *“Arzun (geçit töreninin) Başlangıcı”*, üçüncü bölümü *“Arzun (geçit töreninin) İkinci Günü”* ve dördüncü bölümü ise *“Arzun (geçit töreninin) Üçüncü Günü”* olarak eserde kaydedilmiştir. Devvânî eserinin birinci bölümünde bölgenin tarihî coğrafyası hakkında bilgi vermektedir. Eserin diğer bölümlerini oluşturan geçit töreninin birinci, ikinci ve üçüncü günlerinde orduda yer alan gruplar, ordu düzeni ve sayıları hakkında malumat vermektedir. Devvânî’nin Arznâme eserinin tercümesini (s. 21-70) ve tahlilini (s. 70-90) yapan Baharlı, Akkoyunlu Sultanı Uzun Hasan için kullanılan *“gazî”, “mücabit”, “müeyyid mines-sema”, “halîfeü’r-rahman”* ve *“sahib-i zaman”* unvanlara özellikle dikkat çekmiştir. Söz konusu unvanların dönemin sultanlarına

bakış ve inançsal atmosferine ışık tuttuğuna işaret etmiştir. Ayrıca bu eserdeki bilgiler bir Türkmen devleti olan Akkoyunlu Devleti'nin askerî ve idarî teşkilatıyla ilgili detaylı bilgi içerdiğinden bu devletin yapısı ve etnik özellikleri hakkında ender bilgiler vermektedir. Arzname eserinde, yazarın dili ağır olması ve edebî bir üslupla yazmış olması hasebiyle Baharlu bazı kelimelere ve meselelere dipnotlarla açıklık getirilmiştir. Eserde çokça betimlemelere tesadüf edilmiştir. Bu betimlemelerde daha çok mitolojik, teolojik ve tarihî şahsiyetlere benzetme yapılmıştır. Baharlu'nun çevirisini yaptığı eser sadece bir geçit töreni tasviri olarak kaleme alınmamış, eserdeki tekdüze anlatımdan sakınmak için Devvânî yer yer metnin akışıyla ilgili beyitler vererek metni süslediğini söyleyebiliriz. Eseri akıcı ve anlaşılır kılmak için ise uzun ve iç içe cümleleri bağlaçlarla birbirine bağlamıştır. Söz dağarcığı bakımından az bilinen Arapça, Farsça edebî ifadelerin yanında Türkçe alıntıların kullanılması da kayda değer ölçüdedir. Baharlu eserde geçen Arapça kısımları özgün yazısıyla dizilip dipnotta açıklanmış, Farsça şiirleri ise metin arasında çevirerek vermiştir. Ayrıca eserde kullanılan terimlerin korunmasına da özen göstermiş, çağdaş Türkçede işlek olmayan terimler tırnak arasında aynıyla Türkçe söylenişine göre aktarmış ve önemine vurgu yapmıştır. Örneğin Bahâdur “alp, kabraman”, qışlâq “kışlak”, ülka “ülke, iklim”, yeylâq “yazlık”, yûrt “yurt” gibi kavramlar olduğu gibi aktarılmış ve tarihî açıdan büyük bir önem arz ettiğine vurgu yapmıştır. Eserde geçen bu terimler özellikle büyük bir kısmı askerî, idarî, siyasî yapı ve düzen bakımından terminolojik değer taşımakta ve dönemin yönetim diliyle ilgili önemli ipuçları barındırmaktadır (s. 19-90).

“Hulâsatü't-tevârîh'in Tercümesi ve Tablîli” adlı ikinci bölümde de yine Baharlu tarafından birinci bölümde olduğu gibi önce eserin tercümesi (s. 92-107) sonra ise tahlili (s. 108-120) yapılmıştır. Bu bölümde tercümesi ve tahlili yapılan Kadı Ahmed Mir Münşi el-Kumî tarafından kaleme alınan Hulâsatü't-tevârîh adlı eser de bir resmigeçit esnasında kaleme alınmıştır. Eser, Safevi Devleti'nin sultanı Şah Tahmasb'ın Herat bölgesinde 1529 yılında gerçekleştirdiği resmigeçidi anlatılmaktadır. Safevi Devleti'nde gerçekleşen resmigeçitlerin detaylı bir şekilde kaleme alınması çok az görülen bir durum olması eserin değerini artırmaktadır. Eseri önemli kılan diğer husus ise devletin kuruluş dönemlerindeki birçok malumatı içinde barındırmasıdır. Ayrıca dönemin siyasî yapısı, aşiretler ve devletteki konumları, tarihî şahsiyetler, ordudaki birimler ve bunların düzeni, kullandığı teçhizatlar, inançsal unsurlar ve inanç mensupları hakkındaki bilgilere de eserde ulaşılmaktadır. Bu eserdeki en önemli hususlardan biri ise Kızılbaşların aşiret ve oymakları, Kızılbaş oymaklarının devletteki statüsü, oymakların hiyerarşik yapısı, devletin inançsal atmosferi hakkında bilgi

vermesidir diyebiliriz. Çünkü Kızılbaşların Şah Tahmasb döneminde devletle yakınlığı, münasebetleri ve konumu hakkında doğrudan ipucu vermektedir. Hülâsatü't-tevârih adlı eser de tıpkı Arznâme gibi dönemsel özelliklerini yansıtmakta ve yine “ki”, “ve” gibi bağlaçlarla anlatımı akıcı hale getirmiştir. Üslup bakımından eser büyük ölçüde geçit törenini betimleyen paralel ifadelerden oluşmaktadır. Bazen de uygun beyitlerle üslup desteklenmiştir. Betimlemelerde ise daha çok doğa ve gökcisimlerine benzetme yapılmıştır. Kelime hazinesi bakımından ise dönemin ordu ve yönetim düzeniyle ilgili özgün terminoloji kullanılmıştır. Bu terminolojinin önemli bir kısmı Türkçedir. Terminolojik değer taşıyan “qurçı, qurçibaşı, ilçî, tüfengçi, tevâcî, oymaqât, yüzbaşî, ulâq, cârçî, qoşûn, xâqân” gibi terimler sıklıkla kullanılmıştır. Baharlu'nun yapmış olduğu tercümede idari terimler dışında metinde yer yer Türkçe söz dağarcığının izlerine rastlanmıştır. Baharlu'nun da belirttiği gibi ikinci bölümde tercümesi yapılan Hülâsatü't-tevârih adlı eserde dikkat çeken Türkçe kelimeler şunlardır: qîn Çağatayca kıyın “veza, işkençe, tenbih”, öleng “çayrılık”, süren “ordunun akın sırasında Allah Allah gibi seslerle çıkarması” vb. (s. 91-120).

Baharlu iki eserin tercümesini ve tahlilini yaptıktan sonra uzun bir *Değerlendirme ve Sonuç* (s. 121-127) bölümü yazmıştır. Yazar; iki eserin çeviri, tıpkıbasım ve incelemesini konu edinen bu çalışmada, iki devletin birer tarihî kaynağını bilim camiasına kazandırmayı amaçlamıştır. Çalışmada, Arznâme ve Hulasâtü't-tevârih'in tıpkıbasım ve orijinal nüshaları ile bu nüshaların çeviri ve tahliline yer verilmiştir. Ayrıca her iki eser mukayeseli olarak analiz edilmiştir. Analiz esnasında askerî terimler, tarihî şahsiyetler, dinî, tasavvufî ve edebî özellikleri kısa bir şekilde ele alınmıştır. Her bir eser tarihî dönem sırasına göre ele alınmış, tercüme ve tahlilden sonra karşılaştırma ve sonuç bölümünde mukayeseli bir şekilde iki ordunun farklı ve benzer yönleri incelemeye konu edilmiştir. Bu çalışmasıyla Akkoyunlu ve Safevi Devleti'nin o dönemki askerî gücü ve ordunun yapısını ortaya koymuştur. Her iki orduda seyitler, nakipler, alimler, fazıllar, şeyhler ve kadılar gibi dinî zümrelerin bulunmasına dikkat çekerek devletlerin söz konusu zümrelerle münasebetine vurgu yapmıştır. Ayrıca Kadı Ahmed Kumî'nin Safevi resmigeçidini anlatan bölümlerde Kızılbaş-Alevî inanç sistemine uygun motiflerin yer almasına değinmiştir. Akkoyunlu resmigeçidinin kaleme alındığı metinde ise “*imamları Mustafa ve Murteza hanesinin parlaklığı, masum imamzade mukaddes hazretleri Seyyid Ahmed bin İmam Musa er-Rıza*” gibi tanımların altını çizerek Akkoyunlular ve dönemlerinin inançsal atmosferi özelliklerini göstermesi açısından önemine değinmiştir.

Tercüme ve tahlilden oluşan bu eser, Akkoyunlu ordusu ve idari teşkilatlarının Safevi ordu ve idari teşkilatlarıyla mukayesesine imkân sağlamıştır. Baharlu bu iki eserin mukayesesıyla Akkoyunlu ve Safevi devletleri arasında halef selef ilişkisine dikkat çekerek Safevi Devleti'nin Akkoyunluların özellikle devlet yönetimi ve teşkilatları açısından bir varisi olma meselesinin ispatında ciddi bir veri ortaya koymuştur. Söz konusu devletlerin birincil kaynaklarında resmigeçide ayrılmış bölümler veya resmigeçit hakkında ele alınmış müstakil eserlerin sayısı oldukça azdır. Celâleddin Muhammed Devvânî'nin Sultan Halil Akkoyunlu'nun emriyle müstakil bir risale şeklinde kaleme aldığı "*Arzname*" adlı eser ile Şah Tahmasb'ın emri üzerine düzenlenen resmigeçidi kayıt altına alan Kadı Ahmed Kumî'nin yazmış olduğu "*Hulâsati't-tevârih*" adlı eser nadir olmalarından dolayı paha biçilmez tarihî vesikalar mahiyetindedir. Böyle kıymetli eserlerin Baharlu tarafından hem tercümesinin hem de tahlilinin yapılması bilim camiasında büyük bir eksikliği doldurmaktadır.

Eserlerin dil bakımında hayli zor olması tercüme ve tahlil işini zorlaştırdığından söz konusu eserler daha yeni bilim camiasına kazandırılmıştır. Özellikle *Arzname* eserinin dilinin zorlu olması eserin günümüze kadar tercüme ve tahlilinin yapılmamasına neden olmuştur. Eser ilk olarak Kilisli Rifat tarafından Millî Tettebbûlar Mecmuası'nda yayınlanmış ve dipnotta eserin yakında tercüme edileceğini bildirmesine rağmen eser tercüme edilmemiştir. Daha önce birçok çalışmada tercüme yapan² Osmanlı Türkçesi, Farsça ve Arapça bilgisine haiz olan Baharlu tarafından söz konusu eserin tercüme, tahlil ve tıpkı basım olarak bu eserde bilime kazandırması Akkoyunluların askerî, idari yapısı gibi birçok hususta önemli bir boşluğu dolduracağı kanaatindeyiz. Aynı şekilde Safevi Devleti tarihinde de nadir görülen bir arz olan Kadı Ahmed Kumî'nin yazmış olduğu "*Hulâsati't-tevârih*" adlı eserin Baharlu tarafından bilime kazandırılması konuya ilgi duyan birçok araştırmacının dikkatinin çekmiştir. Nitekim söz konusu eserlerde yukarıda da belirtildiği üzere daha önce değinilmeyen birçok husus mevcuttur. Sonuç olarak yazarın bu çalışması, Safevi araştırmaları, Akkoyunlu Devleti tarihi, Alevilik-Kızılbaşlık araştırmaları ve sonuç olarak Türkmen devletlerinin yapısal özellikleri hakkında alanında çalışan araştırmacılara ışık tutmuştur diyebiliriz.

2 Baharlu "*Arzname*" ve "*Hulâsati't-tevârih*" adlı eserlerin tercüme ve tahlilini yaparken daha önce Doç. Dr. Bülent Akın ile tercüme ve tahlilini yaptıkları "*Erbâbii't-Tarik*" adlı çalışmanın çeviri ve incelemesinde kullandığı metodu kullanmıştır. Bu metotla çevirisi yapılan orijinal metinde anlam değişimi olmadan orijinal metinle paralel bir çeviri yapılmıştır. Söz konusu eser için bk., (Akın ve Baharlu, 2022). Baharlu'nun yapmış olduğu diğer tercüme çalışmaları için bz., (Baharlu, 2022; Baharlu, 2023b).

KAYNAKÇA

AKIN, Bülent ve Baharlu, İlgar (2022). *Erbábü't-Tarik, XVII. Yüzyıl'a Ait Bir Kalendri Erkânâmesi (Çeviri-Tıpkıbasım-İnceleme)*. Çanakkale: Prädigma Akademi Yayınları.

BAHARLU, İlgar (2021). *Şab'ın Babçesinde Şab İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*. İstanbul: Kitabevi.

BAHARLU, İlgar (2022). Şah İsmail Safevi'den Dulkadiroğulları'na İki Mektup. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 101. 37-62.

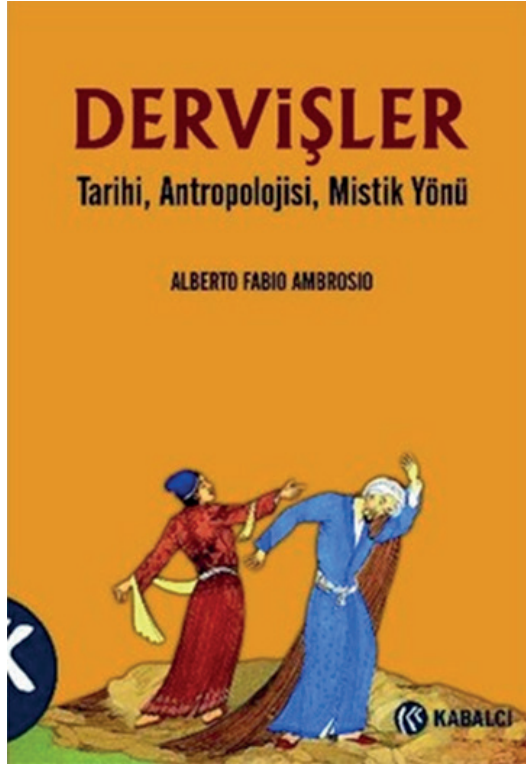
BAHARLU, İlgar (2023a). "Arzname" ve "Hulâsatü't-tevârib" Eserlerinde Akkoyunlu ve Safevi Ordularının Resmigeçitleri (Çeviri-Tıpkıbasım-İnceleme). Çanakkale: Prädigma Akademi Yayınları.

BAHARLU, İlgar (2023b). "Sultan II. Bayezid ile Şah İsmail Safevi Arasındaki İlişkiye Tanıklık: Birincil Kaynak Olarak İki Mektup". *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*. 27. 3-18.

Ambrosio, Alberto Fabio (2012). *Dervişler Tarihi, Antropolojisi, Mistik Yönü*.
(çev. Buğra Poyraz) İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
ISBN 978-605-5272-22-7. 236 Sayfa.

İ. Melike GÜLDEN *

“Duy şikâyet etmede her ân bu ney,
Anlatır hep ayrılıklardan bu ney.”
Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî¹



* Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, Alevi- Bektaşî Kültürü ABD, melikegulden87@gmail.com. ORCID: 0009-0003-6063-7054.

1 Topal, A. (2007). Mesnevî'nin Türkçe Manzum Tercüme ve Şerhleri. A. Ü. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 32, s. 46.

Çalışmada Alberto Fabio Ambrosio tarafından yazılan ve Buğra Poyraz tarafından Türkçe'ye çevrilen, “*Dervişler Tarihi, Antropolojisi, Mistik Yönü*” isimli, kritiği yapılan eserde Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve dervişliğin antropolojisi, Mevlevîliğin tarihi ve sûfilik, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin hayatı, fikirleri ve seyr-ü sülûk felsefesi hakkında bilgiler verilmektedir. Derviş ibadeti olarak görülen semâ, tarikatta önem verilen eşyalar, sanat, edebiyat, tarikatın tarihi, gelişimi ve yayılışı, tarikat içindeki silsile, Avrupa literatüründe Mevlânâ ve Mevlevîlik Geleneği'nin neden bu denli ilgi çektiği çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.

Eserin yazarı, Alberto Fabio Ambrosio, Domeniken tarikatına mensup Katolik bir din adamı ve Osmanlı Sûfilik tarihi uzmanıdır. “*DOSTP*” adı verilen Domeniken Eğitim Enstitüsünün üyesidir. Papalığa ait, Gregoriana Üniversitesine bağlı Emilia Romagna İlahiyat Fakültesin'de öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır. Paris'te bulunan Sosyal Bilimler Yüksek Çalışmalar Okulunun Osmanlı Tarihi Araştırmalar Kurulu'nun (CETOBAC-EHESS- Parisi) ve İstanbul'da yer alan Anadolu Çalışmaları Fransız Enstitüsü'nün (IFEA) de üyesidir. Kitap, 2011 yılında Carocci Editore tarafından yayımlanan *Dervisci, Storia, Antropologia, Mistica* isimli İtalyanca olarak yayımlanan eserin, Buğra Poyraz tarafından Türkçeye çevrilmiş baskısıdır.

Eser: *İçindekiler, Ön söz, Giriş, I. Bölüm: Rumi Bir Allah Aşığı, II. Bölüm: Tarikatın Tarihi: Mevlevî Geleneği ve Ortaya Çıkışı, III. Bölüm: Mistik Yayılım Coğrafyası, IV. Bölüm: Kutsal Yapıların Mimarisi: Allah'a Adanmış Yerler, V. Bölüm: İnsitap ve Gizem, VI. Bölüm: Dervişlik Kültürü, VII. Bölüm: Tarikattaki İnisasyon Yolculuğu, VIII. Bölüm Dönen Bir İlah: Semâ, IX. Bölüm: Evrensel Mistisizm, Sonuç, Ek, Kaynakça ve Dizgin* dâhil olmak üzere 234 sayfadan oluşmaktadır.

Çalışmanın *Ön Söz* kısmında: Yazar, eserde anlatılanlar hakkında kısa bir şekilde ön bilgilendirme yapmıştır. Mesnevî'den, Mevlevî Geleneğinde önemli bir yeri olduğunu belirttiği müzik aleti “*Ney*”den, Mevlevî başlığı “*Sikke*”den ve “*Semâ*”dan bahsetmiştir (s. 7-9).

Çalışmanın *Giriş* kısmında: Derviş kavramı ile ilgili bilgi verilmektedir. Derviş, İran ve Anadolu coğrafyalarındaki sûfiler için kullanılan bir adlandırmadır. Yalnız olmayı seven, derin bir iştirak halinde yaşayan kimseler sûfi olarak adlandırılmaktadır. Eserde sûfi kelimesinin, etimolojik olarak Süryaniceden türediği, Avrupa literatüründe ise Fransız gezginlerin, ziyaretlerindeki notlardan yola çıkarak, tuhaf buldukları bu dervişleri “*dönen dervişler*”, İtalya bölgesinde ise “*raks eden*

derişler” olarak tanımladıklarına yer verilmiştir. Avrupalı gezginlerin ve tüccarların, Anadolu’ya geldiklerinde kendilerine ilginç ve gizemli gelen durumları not ettiklerini vurgulamaktadır. Kitabın yazılma amacı, Mevlevî sûfliğinin tarihini ve Mevlevî olarak tanımlanan bu derişlerin özelliklerini açıklamak olarak bildirilmektedir (s. 10-14).

Çalışmanın birinci bölümü *Rumî Bir Allah Aşığı* başlığında: Asıl adı, Mevlânâ Celâleddîn-i Muhammed el-Belhî el- Rûmî olarak belirtilen Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’den ve onun Avrupa’da Rûmî, İran ve Afganistan bölgelerinde Mavlânâ, Türkçe de ise Mevlânâ olarak bilindiği anlatılmaktadır. Bu alt başlıkta kendi çağının ötesinde bir mutasavvıf olarak nitelendirilen Mevlânâ’nın, 30 Eylül 1207’de Mâverâünnehir bölgesinde yer alan Belh’te doğduğu bilgisi verilmektedir. Mevlânâ’nın ilk eğitimini, saygın bir mutasavvıf olan ve “*Alîmlerin-Bilginlerin Sultanı (sultânü’l-ulemâ)*” olarak bilinen babası, Bahâeddin Sultan Veled’ten aldığı belirtilmektedir (s. 15-17).

Dışsal Yolculuktan İçsel Yolculuğa alt başlığında: Mevlânâ’nın ailesi ile Konya’ya yerleşeceği zamana kadar geçirdiği zamanlar anlatılmaktadır. Tarihi kaynaklara göre Bahâeddin Sultan Veled ile İslâm alîmi, mutasavvıf ve Kur’ân müfessiri Fahreddin er-Râzî arasında oluşan, politik anlaşmazlıklardan dolayı Bahâeddin Sultan Veled’in, Horasan’dan ayrılmak durumunda kaldığı tartışılmaktadır. 1217 yılında ise Bahâeddin Sultan Veled’in ailesi ile Erzincan’da kaldıkları ve Sultan Veled’in burada bir camide ders verdiği, 1229 yılında ise Mevlânâ ve ailesinin Selçuklu hükümdarı Sultan Alâeddin Keykubad’ın daveti ile Mevlânâ dergâhının kurulacağı, Selçuklu İmparatorluğunun başkenti olan Konya vilayetine yerleştiklerinden, bu alt başlıkta bahsedilmektedir (s. 17-24).

Beyitler, Bir Mistiğin İfadeleri alt başlığında: Mevlânâ’nın sûfî felsefesi anlatılmaktadır. Mevlânâ’nın babası olan Sultan Veled’in öğretilerini ve felsefesine dair bilgiler bulunan notlarını bıraktığı, bu notların ise “*Ma’ârif*” adlı kitapta derlendiği belirtilmektedir. Yazar söz konusu alt başlıkta, Bahâeddin Sultan Veled’in vefatından sonra Celâleddin’in, Sultan Veled’in öğrencisi olan Seyyid Burhânüddîn Muhakkık-ı Tirmizî’den ders almaya başladığını ve yaklaşık dokuz yıl eğitim aldıktan sonra eğitimini tamamlamak maksadı ile Şam ve Halep bölgesine gönderildiğini anlatmaktadır. Yine bu alt başlıkta Mevlânâ’nın 1232 ve 1237 yılları arasında Kemaleddin İbn el-Âdem ve İbnü’l-Arabî’den ders aldığı, 1244 tarihinde ise Şems-i Tebrîzî ile tanışmasından ve tarikatın sonraki dönemlerdeki gelişim süreci hakkında bilgi vermektedir (s. 24-30).

Çalışmanın ikinci bölümü *Mevlevî Tarihinin Kaynakları ve Problemleri* alt başlığında: Tarikatın tarihi ile ilgili temel bilgiler verilmektedir. Bu bağlamda ana kaynakların muhtevası hakkında bilgi verilmektedir. Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled tarafından yazılan, tarikatın gelişimi ve tarihi hakkında bilgiler veren “*İbtidânâme*”, “*Dîvân*”, “*Rebâbnâme*” ve “*Ma’ârif*” adlı eserlerden bahsedilmektedir. Bu alt başlıkta Sultan Veled’in eserlerinin, Mevlevîliğin, Anadolu’da yayılmasına dair bilgiler verdiği açıklanmaktadır. Mevlânâ ve öğrencileri hakkında bilgiler veren bir diğer kaynak ise Eflâkî’nin “*Menâkıbü’l-ârifîn*” adlı eseri olarak belirtilmektedir (s. 39-45).

Selçuklular Zamanından Kapatılışına Kadar: Bir Osmanlı Tekkesi alt başlığında: Mevlevî Tarikatı’nın, tarikat olarak doğuşunun, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin 1273’teki vefatı ile başladığı ve tarikatın kuruluşunda Mevlânâ’nın oğlu olan, Sultan Veled ve öğrencisi Hüsameddin Çelebi’nin etkili olmasından bahsedilmiştir. Hüsameddin Çelebi’nin, yaklaşık on yıl boyunca Mevlânâ’nın öğrencilerini eğittiği bu dönem içinde de Mevlânâ’nın türbesi yapılarak, mal varlığının kurulan vakfa devredildiği belirtilmektedir. Tarikatın kuruluşu ve Anadolu’da yayılmasını XIV. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar sürdüğü, XIII. yüzyılda Tokat, Kastamonu Antalya tekkeleri, XIV. yüzyılda Afyon, Sivas, Niğde, Amasya, Karaman, Edirne tekkeleri, XVI. yüzyılda ise Şam ve Kahire’de Mevlevî tekkeleri kurulduğu ve bu yayılışın, tarikat XIX. yüzyıl da kapatılana kadar devam ettiği bildirilmektedir (s. 45-54).

Mevlevî Geleneğinin Yeniden Doğuşu: 1925’ten Günümüze alt başlığında: Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşuyla birlikte, sosyal ve dini yaşamda görülen değişikliklerin tarikatları nasıl etkilediği anlatılmaktadır. Yazar tarafından, bu alt başlıkta uluslararası Mevlânâ Vakfı’nın, Mevlânâ’nın yirminci kuşak torunları tarafından kurulduğu ve 2007 yılının UNESCO tarafından Mevlânâ yılı olarak seçildiği belirtilmektedir (s. 55-60).

Çalışmanın üçüncü bölümü *Beşik Olan Anadolu ve Ufuk Olan Osmanlı İmparatorluğu* alt başlığında: Mevlevîliğin, coğrafi olarak yayılışı, Osmanlı Devleti ile ilişkileri ve Mevlânâ’nın ailesinin, Selçuklu Devleti ile iyi ilişkiler kurduğu, Osmanlı Devleti döneminde de bu ilişkilerin devam ettiği belirtilmektedir. İlk Mevlevîlerin, Osmanlı Devleti’nin hükmü altında olmadığı, Mevlevî dervişlerinin ilk nesillerinin, içsel dünyalarını anlatmak için Türkçeyi kullandıkları ifade edilmektedir. Bölümde Mevlevîliğin coğrafi yayılımı incelenmekte ve dervişlerin, Konya’daki dergâhtan çıkarak farklı bölgelerde tekkeler kurdukları hakkında bilgi verilmektedir (s. 61-68).

Ruhani Yetki Düzeni alt başlığında: Dervişler arasındaki hiyerarşi anlatılmaktadır. Bu durum eserde “*ruhanî*” bir “*yetki düzeni*” olarak adlandırılmaktadır. Bu ruhsal yetki düzeni Hz. Peygamber’den silsilenin yani şeyhlerin temsil ettiği, “*altın zincir*” olarak nitelendirilen geleneksel aktarım sisteminin, tarikatlar için doğru yolda yürümenin garantisi olduğu ifade edilmektedir. Söz konusu alt başlıkta müşit- mürit ilişkisinin, geleneğin aktarımında ve sürekliliğinde önemli bir konumda olduğuna değinilmektedir (s. 68-75).

Yayılışın Önemli Kişileri alt başlığında: Tarikatın yayılmasında önemli rol oynamış kişilerden, Mevlevî Tarikatı’nın gelişim sürecindeki Sultan Veled ve oğullarının rolünden bahsedilmektedir. Yine Sultan Veled’in vefatından (1312) sonraki süreçte tarikatın durumu hakkında bilgi verilmiştir (s. 75-83).

Çalışmanın dördüncü bölümü *Mevlevî Tekkesi* alt başlığında: Mevlevî mimarisinden, dervişlerin dışsal ortamları ve içsel eğitimlerinden ve dervişlerin kullandıkları eşyalardan bahsedilmektedir. Mevlevî Tarikatı’nın, tarihte var olmuş diğer tarikatlar gibi birçok tekkesi ve dervişleri bulunduğu, gelenek içinde görülen tekke, zaviye, hangâh, dergâh ve asitane olarak adlandırılan kavramların diğer tarikatlarda da görüldüğü lakin her zaman aynı anlama gelmeyeceği bu alt başlıkta belirtilmektedir. Bölümde zikredilen, Mevlevîhâne kavramı ise Mevlevî Tarikatı’na ait bütün yapıları adlandırmak için kullanılan bir kavram olarak tanımlanmaktadır. Mevlevî tekke mimarisindeki bölümlerden de bahsedilmiştir. Bunlar; girişte bulunan ve tüm bölümleri çevreleyen bahçe, merkez de bulunan Semâhane’dir. Semâhane, Mevlevî dervişlerinin, semâ döndükleri yer olarak tanımlanmaktadır. Bu alan, semâ için özel yapılmış yuvarlak bir salon olarak nitelendirilmektedir (s. 84- 92).

Dışsal Ortam ve İçsel Eğitim alt başlığında: Dervişlerin eğitimi anlatılmaktadır. Bu alt başlıkta Mevlevî tekkeleri, dervişlerin, sadece yaşadıkları değil aynı zamanda içsel dünyalarını da yansıtan mekanlar olarak betimlenmektedir. Binaların girişinde vakıf veya tekke olduğunu belirten yazılar bulunmaktadır. Galata Mevlevîhânesi girişinde 1971 yılında III. Selim ve İskender Paşa döneminde kurulduğu 36 dize ile belirtilmektedir (s. 93-97).

Giyimden Objelere: Eşya Kültürü alt başlığında: Mevlevî Geleneği’nde dervişlerin kendilerine has olan eşya kültürü tanıtılmaktadır. Başlıkta belirtilen dervişlerin eşyaları şöyle tanımlanmıştır: “*Sikke*”, “*Mevlevî Kûlahı*”, “*Destar*” olarak adlandırılan koni biçimindeki başlık, tarikat içinde en çok görülen nesne olarak belirtilmektedir.

“Üstlük” ise dervişlerin giydiği siyah hırkadır. “Hırka”nın, sûfi geleneğinde Muhammed Peygamber’den emanet olarak görülen bir eşya konumunda olduğu aktarılmaktadır. “Destegül” ise bir tür beyaz ceket, “Tennûre” tüm vücudu kaplayan bir giysi, “Elifî Nemed” ise Mevlvî dervişlerinin bellerine sardıkları kuşak olarak adlandırılmaktadır. “Mesf”in, deriden yapılan ve ayağın şeklini alan bir tür ayakkabı olduğu ve Semâhânedede giyildiği, dışarıda ise “Pabuç” denilen ayakkabıları giydiklerinden bahsedilmektedir. “Sancağ”, “Alem”, “Teber”, “Paşarcı Maşası” ve “Tesbil” gibi nesnelere de kullanıldığı açıklanmaktadır (s. 97-104).

Çalışmanın beşinci bölümü *Tarikata Girmek* alt başlığında: Derviş adayının, tarikata girerken geçtiği aşamalar anlatılmaktadır. Bu alt başlıkta tarikata girişte en önemli meselelerden birinin, mürit-mürşit ilişkisi olduğuna değinilmiştir. Bu bağlamda tarikata girmek isteyen adayların önünde, onlara bu yolculukta rehberlik edecek bir şeyhin olması gerekmektedir. Derviş adayı bu eğitim süresinde kendi içsel yolculuğuna çıkarak, ruhsal anlamda olgunlaşmaktadır. Bu eğitimde sûfilik öğretisi, uygulamaları, Rumî ve diğer tarikat büyüğü şeyhlerin eserleri, Mevlvî düşünce sisteminin dervişlere öğretildiği ve bu süreçte derviş adayının nefisine de hâkim olması gerektiği izah edilmiştir (s. 105-111).

Biatleşme alt başlığında: Dervişlerin tarikata girerken uygulanan, tarikata bağlanma ritüelinden bahsedilmektedir. Eserde bahsedilen derviş adaylarından beklenen bir diğer durum da “*biatleşmedir.*” Biat adı verilen antlaşma, adayın itaat etmesi ve mürşidine tam bir bağ ile bağlanması olarak tanımlanmaktadır. Bu durum tarikatta çeşitli uygulamalar ile ifade edilmektedir. Kutsal hırkanın giyilmesi, kuşağın müride teslim edilmesi veya el sıkışma olarak tanımlanmaktadır. Tarikat yoluna girdikten sonra ise derviş adayının, bin bir gün sürecek “*çile*” yolu başlamaktadır. Bu süreç boyunca adayın sabrı sınanmaktadır. Derviş adayının bu aşamaları geçer ise derviş olarak tekkeye kabul edildiği bu alt başlıkta anlatılmıştır (s. 111-114).

Mutfaktan Hücreye Eğitim alt başlığında: Derviş adaylarının, Mevlvî Geleneği’nde kutsal olarak görülen mutfakta, aldıkları eğitim anlatılmaktadır. Derviş adayı, öncelikle üç gün hücrede beklemektedir. Bu üç günün sonunda on sekiz gün, “*şereflî mutfak*” (*matbah-ı şerif*) işlerini yapmasından ve sonraki aşamalarından bahsedilmektedir. Çile dönemi biten derviş, bu sürenin sonunda mutfaktan hücreye geçerek, öğrencilikten derviş mertebesine ulaşabileceği belirtilmiştir (s. 114-122).

Çalışmanın altıncı bölümü *Dervişlerin Yemek Masası* alt başlığında: Dervişlik kültürü anlatılmaktadır. Yazara göre sûfî felsefesinde, her şeyin az olması gerekmektedir. Sofradan doymadan kalkılır, az uyunur, az konuşulur ve sûfîler yola girdiklerinde iştirak haline geçmektedir. Sûfî kendinden geçerek ve sadece ibadet ile meşgul olmaktadır. Sûfîlik de beslenme, ruhsal beslenme ve maddesel beslenme olarak ikiye ayrılmaktadır. Mutfakta birinci aşamadan son aşamaya kadar yiyeceklerin değişim göstermesi, Sûfî'nin ilk aşamadan son aşamaya kadar gösterdiği değişime benzetilmektedir. Bu alt başlıkta Mevlânâ'nın da gazellerinde ve Mesnevi'de mutfak kültürünün üzerinde durduğu görülmektedir: “*Aşk ateşi varlık, benlik ve dünyadır. Aşk da helva gibidir, onun dünyası da bakır kaptır*” (Ambrosio, 2012, s. 124). Bu bağlamda tasavvufi anlamda olgunlaşmak, bir yemeğin oluşum aşamalarına benzetilmektedir (s. 123-129).

Edebiyat ve Hat Sanatı alt başlığında: Mevlvî Geleneğindeki sanat ve estetik anlayışı öne çıkmaktadır. Dervişlerin, yalnız edebiyata değil müziğe ve hat sanatına da ilgili oldukları, Mevlvî şairlerinin isimlerinin yazılı olduğu eserin, Ali Enver tarafından yazıldığı bu alt başlıkta belirtilmiştir. Mevlvî başlığı olan sikkenin, hat sanatında da en çok kullanılan simge olduğu ve hat sanatının, tarikatın tarihi boyunca sürdüğü açıklanmaktadır (s. 129-136).

Haydi, Müzik Başlasın! alt başlığında: Mevlvî Geleneğinde müziğin öneminden bahsedilmiştir. Osmanlı Devleti döneminde dervişlerin, müzik çalışmalarında etkili olduklarına, semâ ayininin gerçekleştirilebilmesi için müziğin gerekliliğine ve Beşiktaş Tekkesi şeyhi, Yusuf Paşa'nın bütün semâ ayinini besteleyen ilk kişi olduğuna değinilmektedir. Yazar bu alt başlıkta Mevlvî Geleneğinin, geleneksel müzik aletleri olan “*ney*”, “*rebap*”, “*kudüm*”, “*dair*”, “*bendir*” ve “*balile*” den bahsederek, XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında batılılaşma ile Mevlvî müziklerinin de notaya geçirilmeye başlandığını bildirmektedir (s. 136-143).

Çalışmanın yedinci bölümü *Mevlvî Adabı Sûfî Yaftası* alt başlığında: Mevlvî Tarikatı'nın içindeki “*adap*” anlatılmaktadır. Adap, sûfî geleneğinin temel yapı taşı olarak görülmektedir. Adaplı kişilerin terbiyeli, eğitimli kimseler oldukları, dolayısıyla sûfîlerin de adaba uygun şekilde yaşaması gerektiği açıklanmaktadır. Sûfî adabı üzerine yazılan kaynaklara da bu alt başlıkta yer verilmiştir: Hücvîrî (ö.1073), Keşfü'l-Mahcûb, Ebû'n Necib el-Sühreverdî (ö.1168), Âdâbü'l-Mürîdîn, Ebû Hafs Ömer es-

Sühreverdi (ö.1234), Avârifü'l Maarif, İsmail Ankaravî (ö.1631), Minhâcî'l Fukarâ gibi eserler tasavvuf adap ve erkanını anlatan kaynaklar olarak belirtilmektedir (s. 144-150).

Ruhsal Gelişim Merdiveni alt başlığında: Mevlevî Tarikatı'nda var oluşun ana maddesi, kişinin kendi içsel yolculuğu olarak görülen “*seyr-ü sülûk*” kavramı tanımlanmaktadır. Bu yolculuğun sonunda derviş yaratıcı ile bir olmaktadır. İlk dönemlerde bu kavram Tanrı ile bir olmak iken daha sonraları dervişlerin öğrencilikten, şeyh olana kadar geçtiği aşamaları adlandırmak için kullanıldığı, Mevlevî erkanındaki temel düşüncenin, kişinin kendi nefsinden, dünyevi arzularından, her şeyden vazgeçerek, “*Fenâfillah*” mertebesine ulaşması olarak tasvir edilmektedir. Galata tekkesi şeyhi İsmail Ankaravî tarafından yazılan, Minhâcî'l-fukarâ adlı eserin üçüncü bölümünde de *seyr-ü sülûk* mertebeleri detaylı bir şekilde anlatılarak, 100 tasavvuf teriminin açıklaması yapıldığı ve Meşnevî'nin bu eserin temel kaynağı olduğu belirtilmektedir (Yetik, 2020, s. 108). Kişinin bu yolda yaratıcı ile bir olması da önemli bir süreç olarak görülmektedir (s. 150-156).

Zikir: Allah'ın İsmi Anmak alt başlığında: Allah'a yakın olmanın zikir ile mümkün olacağı anlatılmaktadır. Bu alt başlıkta Mevlânâ'nın, Allah'ın adını zikrettiği ve bu zikirlerin yazılarına da yansıdığından bahsedilmektedir. “... (Ambrosio, 2012: 157). Zikir ibadetinin de tıpkı semâ gibi sûfinin içsel yolunun bir parçası olduğu, semâ sırasında da Allah'ın isminin zikredildiği belirtilmektedir (s. 157-163).

Çalışmanın sekizinci bölümü *Semânın Tarihi* alt başlığında: Semâ kavramının önemine değinilmektedir. Sûfî kültüründe semâ kavramı önemli bir yere sahip olarak görülmektedir. Ambrosio'ya göre semâ, sûfilğin başlangıcından beri var olmaktadır ve “*dans*” veya “*sûfî dansı*” olarak da çevirisi yapılmaktadır. Semânın, belli bir müzik ritmine göre yapılan ve oluşumsal olarak aşama aşama devam eden bir tören olduğu, sûfilğe ise IX. yüzyılda Bağdat coğrafyasından girdiği tahmin edilmektedir. Semâ kelimesinin, etimolojik olarak dinlemek anlamına geldiği bu alt başlıkta izah edilmektedir (s. 164-170).

Semâ Ayin-i Şerifi alt başlığında: Sûfî literatüründe, her şeyi duyan, konuşan, gören, mutlak güç sahibi, Allah'tan bahsedilerek, Semâ ritüelinin, dervişlerin, kollarını iki yana açarak, sağ elin içini gökyüzüne bakacak şekilde sol eli ise aşağıda kalacak şekilde tuttıkları ve bu eylemdeki anlamın, yukarıda tutulan el ile Allah'ın aşkını aldıkları,

aşağıda kalan el ile de Allah aşkını yaratılanlara yaydıkları şeklinde tanımlanmaktadır. Bu duruş şeklinde ise Arap alfabesindeki “*Lâm*” ve “*Mîm*” harfini oluşturdukları, bu iki hecenin de “*Lâ*” harfini oluşturarak, “*Lâ ilâbe illallah, Allah’tan başka ilâh yoktur*” sözünü simgelemesi olarak açıklanmaktadır (s. 171-176).

Sembolizm ve Vecit Hali alt başlığında: Semâ kavramının, bir ibadet şekli olduğu belirtilmektedir. Dervişlerin, Avrupa’da semâdan “*raks*” ve “*dans*” gibi kavramlar olarak bahsedilmesinden rahatsızlık duydukları ve bu söyleme karşı çıktıkları açıklanmaktadır. Yazar, semânın, İslam dininde bahsedilen Allah ile yarattığı varlıklar arasında yapılan sözleşmenin bir hatırlaması olduğunu söylemektedir. “*Semâ Hak’tan gelen bir mânâdır (vârid) ve kalpleri Hak’a doğru harekete geçirir. Semâ Hak ile dinleyen hakikat mertebesine çıkar; nefsiyle dinleyen zındıklık derekesine düşer*” (Ceyhan, 2009, s. 455). Bu bağlamda semâ ayini icra edilirken, dervişin, insani duygulardan arınarak bir iştirak haline geçtiğini de belirtmektedir (s. 177-183).

Çalışmanın dokuzuncu bölümü *Rumî, Dervişler ve Batı* alt başlığında Mevlânâ ve Mevlevîlik ile ilgili diğer eserlerden, Mevlevî Geleneğinin, İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Listesi’ne girmesinden ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin, doğu ve batı literatüründe çağının ötesinde bir şahsiyet olarak görüldüğünden bahsedilmektedir. Batılı bir yazar olan Jamal J. Elias (2018), ilk başta Mevlevî özelinde olmasa bile İslam dünyasının ve sûfilerin, batının ilgisini çektiğini, batı literatüründeki dervişlerle ilgili eserlerin çoğunun XVI. yüzyıldan kaldığını, bilinen en eski nüshaların Paris de basıldığını ve 1839 yılında Fransız bir gazetecinin de Mevlevîlerden bahsettiğini belirtmektedir (s. 185-208). Bu alt başlıkta Fabio da batılı seyyahların, Mevlevî semâlarını gözlemleyerek, Mevlânâ’nın eserlerini de tercüme etmeleri sonucunda Avrupa literatüründe Mevlânâ’nın ve Mevlevî kültürünün tanıtılmasını sağladıklarını bildirmektedir (s. 184-191).

İnsanlığın Somut Olmayan Kültür Mirası alt başlığında: Günümüzde Sinema ve edebiyat gibi birçok sanat alanında Mevlevîlik kültürünün yer aldığı anlatılmaktadır. Bu alt başlıkta Mevlânâ ile ilgili yayımlanmış diğer eserlere yer verilmiştir: Elif Şafak’ın *Aşk* isimli romanı, Alberto Rondalli’nin *Derviş* filmi, Mesa Selimovic’in *Derviş ve Ölüm* adlı eseri, Oktay Anar’ın *Suskunlar* isimli romanı ve Sinan Yağmur’un *Aşkın Gözyaşları* isimli romanının Mevlânâ ve Mevlevî kültürü hakkında yapılan eserlerden sadece bir kısmı olduğundan bahsedilmektedir. İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel

Mirası Sözleşmesi, UNESCO tarafından oluşturulan, toplumların kültür mirası olarak gördükleri kültürel değerlerinin ve sözleşme kapsamında bir araya getirilecek olan “ulusal emvanterlerin” gelecek kuşaklara aktarılmasını, kayıt altına alınmasını ve uluslararası koruma altına alınmasını amaçlamaktadır (Oğuz, 2009: 8). Bu bağlamda UNESCO tarafından, Mevlânâ'nın doğum yıldönümünün 1973, ölüm yıldönümünün 2007 yılı olarak ilan edildiği, 2008 yılında ise Mevlevî Semâ Törenleri'nin, UNESCO, İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsili Listesine girdiği bu alt başlıkta belirtilmektedir (s. 191-195).

Deus Absconditus ve Deus Fugens (Saklı Tanrı ve Kaçan Tanrı-ç.n) alt başlığında: Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin fikirlerini, içsel dünyasını şiire döktüğü belirtilmektedir. Mevlânâ'nın Allah ile iletişimi, Fabio tarafından, “saklanan” ve “kaçan” bir yaratıcı olarak tasvir edilmiştir. Bu yaklaşım da evrenin sırları, madde, dünyanın merkezi, alemler, boyutlar, yaratılan her şey Allah'ın tecellisi olarak görülmektedir. Dolayısıyla Mevlânâ'nın sûfi felsefesinin, ilahi aşktan hayat bulduğunu vurgulamaktadır (s. 195-202).

Çalışmanın *Sonuç* kısmında: Yazar tarafından genel bir değerlendirme yapılmıştır. Dervişlerin çile dönemi, semâ ritüelleri ve gelenek içindeki diğer kavramların kısa bir şekilde tekrar açıklaması yapılmıştır. Mevlevî Geleneğinin, doğu ve batıya yayıldığı bu yayılmanın ise Avrupa'dan gelen gezgin, tüccar, diplomat gibi kimselerin ilgi ve alakası dolayısıyla olduğu, Mevlevî Kültürü'nün, insanın duyu organlarına da hitap ettiğini belirtmektedir (s. 203-206).

Çalışmanın *Ek* kısmında: Mevlevî Tarikatı'nın silsilesi açıklanmıştır. Yazarın bahsettiği, ruhsal yetki zincirindeki isimlere yer verilmiştir ve üç silsile altında incelenmiştir (s. 207-210).

Sonuç olarak, batılı bir yazar olan, Alberto Fabio Ambrosio tarafından yazılmış olan, Dervişler Tarihi, Antropolojisi, Mistik Yönü isimli eser, Mevlevî Kültürünün XIII. yüzyıldan günümüze kadar geliş sürecini anlamak, derviş nedir, kimler derviş olarak adlandırılır, dervişliğin tasavvufi süreçleri, sûfilik felsefesi ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin fikirleri, ilâhi aşka bakış açısını anlamak yönünden bir kaynak niteliğindedir. Eser de yazarın kendi yazdığı diğer kaynaklar, batılı ve Türkçe eserlerin yanı sıra Eflâkî, Gazzâlî, gibi tarih yazıcılığı açısından önemli şahsiyetlerin görüşleri bulunmaktadır. Buğra Poyraz tarafından, Türkçe'ye çevrilmiş olan eser

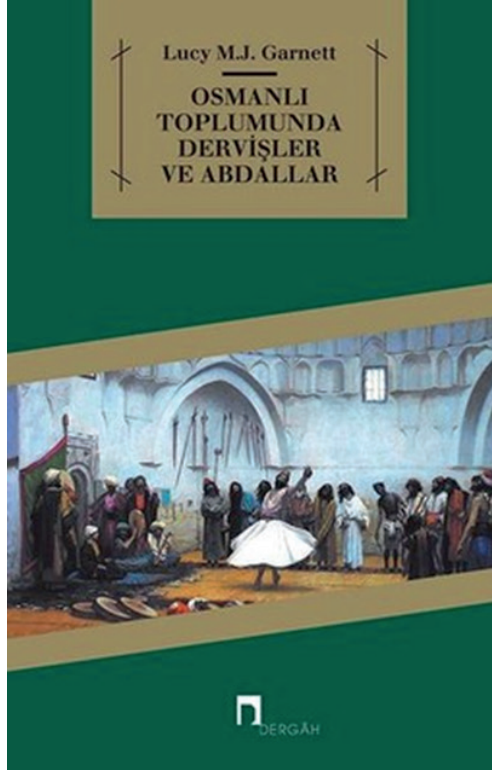
de genel olarak anlaşılır ve sade bir üslup kullanılsa da Mevlevî Kültürü açısından önemli kavramlar açıklanırken, felsefi bir bakış açısının da sağlandığı görülmüştür. Eser, akademik bir çalışma olmasına rağmen romantik bir bakış açısı görülmektedir ve doğrudan alıntılarda kaynak gösterildiği, dolaylı alıntılarda ise metin içi kaynak gösterme yapılmadığı görülmüştür. Metin incelenirken, yazarın öznel yargılara yer verdiği, akademik çalışmalarda sonuç kısmında alıntı yapılmamakta olmasına rağmen yazarın, sonuç bölümünde alıntı yaptığı görülmüştür.

KAYNAKÇA

- ALBERTO, F. A. (2012). *Dervişler Taribi, Antropolojisi, Mistik Yönü*. (Çev. Buğra Poyraz) İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık.
- CEYHAN, S. (2009). Semâ. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36. s. 455-457.
- JAMAL, J. E. (2018). Mevlevi Sufis and the Representation of Emotion in the Arts of the Ottoman World. Kishwar Rizvi (ed.). *Koninklijke Brill NV, Leiden-Boston*, s. 185-208.
- OĞUZ, M. Ö. (2009). “Somut Olmayan Kültürel Miras ve Kültürel İfade Çeşitliliği”. *Millî Folklor*. 21(82). s. 6- 12.
- TOPAL, A. (2007). “Mesnevî'nin Türkçe Manzum Tercüme ve Şerhleri”. *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. 32. s. 39- 51.
- YETİK, E. (2020). “Mînhâcü'l-Fukarâ”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30. s. 108-109.

Garnett, Lucy Mary Jane (2010). *Osmanlı Toplumunda Dervişler ve Abdallar*
 (Çev. Hanife Öz) İstanbul: Dergâh Yayınları.
 ISBN: 978-975-995-844-2. 164 sayfa.

Zeynep GÖÇER *



Çalışmada “*Osmanlı Toplumunda Dervişler ve Abdallar*” adlı, Lucy Mary Jane Garnett tarafından yazılan eserin kritiği yapılmıştır. Hanife Öz tarafından Türkçeye çevrilen eser, günümüz literatürüne kazandırılmıştır. Eserde tarikatların konumu, etkisi ve kaideleri incelenmiştir. Dervişlere ait kıyafetler, sembolik nesnelere ve müzik aletlerine

* Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, Alevi Bektaşî Kültürü Anabilim Dalı, Tezli Yüksek Lisans, zeynepgocer50@gmail.com. ORCID: 0009-0000-6197-7649.

değinererek bunların hangi amaçlarla kullanıldığı ele alınmıştır. Eserde Dervişler ve Abdallara intisap etmiş kavramlar bölümler halinde örneklerle açıklanmıştır.

Osmanlı Devleti'nde dervişler ile Abdallar, kırsal ve kentsel bölgelerde yerleşim merkezlerinin kurulmasında katkı sağlamış, sosyal hayatın çeşitli kademelerinde yer almışlardır. Bu zümreler Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminden itibaren, toplumsal hayata önemli derecede katkıda bulunmuşlardır. Söz konusu Dervişlerin ve Abdalların, ehemmiyeti bir kez daha aşikâr olmuştur.

Eserin yazarı, Lucy Mary Jane Garnett, 1849 yılında Birleşik Krallık Sheffield'da doğup bir folklorist ve gezgin olarak hayatını sürdürmüş ve 1934'te vefat etmiştir. Yazarın tanınırlığı noktasında Yunan halk şiiri alanında önemli çalışmaları bulunmaktadır. Türkiye'de ise "*The Women and Folklore of Turkey*" adlı azınlık kadınlar üzerine yazılmış eseri ile adını duyurmuştur.

Eser *Osmanlı Toplumunda Dervişler ve Abdallar* adlı çalışması sırasıyla; *Sunuş, Önsöz, I. Bölüm: Tarikatlar ve Kaideleri, II. Bölüm: Manevi Mertebeler, III. Bölüm: Şairlerin Mecazları, IV. Bölüm: Tekke ve Türbeler, V. Bölüm: Tekkelerde İdare ve Disiplin, VI. Bölüm: Bir Tarikata İntisabın Mertebeleri, VII. Bölüm: Dervişlere Ait Kıyafetler, Müzik Aletleri, Sembolik Nesnelere, VIII. Bölüm: Çeşitli Dini İbadetler, IX. Putperestlikten Artakalanlar, X. Bölüm: Ariflerin Menkıbeleri, XI. Bölüm: Kadın Mutasavvıflar, XII. Bölüm: Tarikatların Konumu ve Etkisi* olmak üzere 12 genel başlık ve 164 sayfadan oluşmaktadır.

Çalışmanın Önsöz bölümünde: Yazar, tarafsız bir anlatımla Osmanlı dervişleri üzerine bağlı buldukları kaideler ve bu dervişlerin kaideleri ile ilgili anlatımda bulunarak, dinsel doktrinlere zaman zaman karşı çıkılsa da bunların er ya da geç gün yüzüne çıkacağını belirtmiştir (s. 11- 12).

Çalışmanın birinci bölümü: *Tarikatlar ve Kaideler* adlı bölümde: Derviş kelimesinin, dilenci ile aynı anlama geldiğinden bahsederek, Hz. Ali ve Hz. Ebubekir'in de insana hizmet yolunda oluşundan bir çıkarımda bulunarak örnek vermiştir. Bektaşî tarikatının yayılım alanlarından, Kâdiriyye, Rufâiyye, Nakşibendiyye ve Kalenderiyye gibi tarikatlara değinilmiştir (s. 13- 28).

Çalışmanın ikinci bölümü: *Manevi Mertebeler* adlı bölümde: Hızır- İlyas olarak ifade edilen kişinin tek bir kişi olmadığından, Hızır'ın denizde İlyas'ın karada dolaştığından bahsedilmiştir. Hızır'ı görmek isteyen birinin, Ayasofya Camisinin kubbesi altında 40 gün ibadet etmesi gerektiği ve Yunanlılar için kıymetli bir isim olan Nicolas ile

ilişkilendirildiği ifade edilmiştir. Allah dostu olduğunu ve onunla iletişim halinde olana “*kutub*” denildiğini ifade ederek bu bağlamda İlyas’ın “*zamanın kutubu*” olarak adlandırıldığına değinilmiştir. Gaipilerin altında Abdallar olarak adlandırılan bir başka velî topluluğu bulunduğu ifade edilmiştir. Bu kişilerin yücelik payesi ile ister elbisesiz ister yarı çıplak, hayallerinin onları götürdüğü yerlerde dolaşabileceklerine değinilmiştir (s. 29- 45).

Çalışmanın üçüncü bölümü: *Şairlerin Meczazları* adlı bölümde: İran ve Osmanlı şiirinin, manevi ve bâtinî anlamlarının bulunduğuna yer verilmiştir. Leyla ile Mecnun ve Yusuf ile Züleyha gibi hikayeleri bu açıklamaya örnek olarak gösterilerek, sevilerek okunan Molla Câmîden ve elli ciltlik bir şiir olan, dil bilgisi ve ilahiyat külliyatından bahsedilmiştir (s. 46-63).

Çalışmanın dördüncü bölümü: *Tekke ve Türbeler* adlı bölümde tekkelerin Anadolu’da olduğu kadar Rumeli topraklarında da yaygın olduğu ve bu tekkelerin ihtiyaçlarının, dindar kimselerce bağışlanan gayrimenkullerden sağlandığı ifade edilmiştir. Evliyaların mezarlarına, hürmet edilerek kumaşlar ile örtülmesi velinin o kişiyi unutmaması için bir işaret olduğuna değinerek türbedarlık görevinde bulunan Abdülkâdir-i Geylânî de örnek olarak verilmiştir. Hristiyan azizlerinden olarak ifade edilen Aziz Dimitri’nin mezarı üzerindeki bazilikanın camiye çevrilmesi, Hristiyanlar ve Müslümanlar arasındaki kutsal görünen yerlere tapınmaya örnek olarak verilmiştir (s. 64- 74).

Çalışmanın beşinci bölümü: *Tekkelerdeki İdare ve Disiplin* adlı bölümde tekke ve zaviyelerde 13 ile 30 arası mürit olduğuna ve bu müritlerin tekkenin harcamalarında, tarımsal faaliyetlerinde ve sadakaların dağıtılmasında rol aldığına değinilmiştir. Bu görevi üstlenen kişinin dünyevi faaliyetlerden uzaklaşarak, manevi meşgaleler edinmesi gerektiği ifade edilmiştir. Şeyhlik makamı Mevlevî, Bektaşî ve Kadirî tarikatlarından, soy yoluyla babadan oğula geçmektedir. Dervişlerin kurallara aykırı davranması halinde çeşitli cezalara çarptırılmasından ve selamlaşma şekillerinden örnek verilmiştir (s. 75- 87).

Çalışmanın altıncı bölümü: *Bir Tarikata İntisabın Mertebeleri* adlı bölümde tarikata yeni katılan kişinin dünyevi işlerden uzaklaşarak nefsini arındırması, tekke işlerinde çalışması ve Allah’ın belli sıfatlarını belli oranda zikretmesi gerektiğinden bahsedilmiştir. Müridin, aşçbaşı tarafından sınava tabi tutulduğu ve uygunluğunun sağlandığı durumda şeyhe götürüldüğü belirtilmektedir. İstenilen mertebeye ulaşan

müridin, yapılan merasim ile tarikata katıldığından ve müridin gerekleri yerine getirmemesi durumunda 12 ayrı cezaya çarptırıldığı belirtilmiştir (s. 88- 98).

Çalışmanın yedinci bölümü: *Dervişlere Ait Kıyafetler, Müzik Aletleri, Sembolik Nesnelere* adlı bölümde dervişlerin, diğer insanlardan kolayca ayrılabilir olduğundan ve külah denilen devetüyü keçesinden yapılmış bir şapkadan bahsedilmiştir. Mevlevî şeyhlerinin peygamber soyundan geldiği için külahların çevresinde yeşil sarık olduğuna ve Mevlevîlerin ney sesi ile kendilerinden geçebilecek maneviyata sahip olduğuna değinilmiştir. Rufaîlerde ise sekiz parçadan oluşan bir taç giyildiğini ve bu tarikata mensup kişilerce giyilen cübbeler olduğu ifade edilmiştir. Bölümün son kısmında ise Rufaîlerin alışlagelmişin dışında bir ibadet olan kızgın demirle yapılan “*Gül*” ibadetine değinilmiştir (s. 98- 109).

Çalışmanın sekizinci bölümü: *Çeşitli Dini İbadetler* adlı bölümde derviş ibadetlerinin, “*sesli ibadet*” ve “*tekerrür*” olmak üzere ikiye ayrıldığından bahsederek, Hz. Muhammed’in “*Allah’ın adını yüksek sesle anınız*”, sözü örnek olarak verilmiştir. Rufaî, Kadirî, Halvetî, Bayramî, Gülşenî, Uşakî gibi tarikatların da gerçekleştirdiği ritüeller olduğundan ve bunların birinin el ele tutuşup, daire şeklinde dönerek gerçekleştirdikleri bir uygulama olduğundan bahsedilmiştir (s. 110- 119).

Çalışmanın dokuzuncu bölümü: *Putperestlikten Arta Kalanlar* adlı bölümde nazar ve büyüünün kötü gücünden, Kuran-ı Kerimde bahsedildiği, batıl inançların Müslümanların hayatında hep var olduğu, cahil Müslümanlar, yerli Hristiyanlar ve Yahudiler arasında hastalıkların, büyü kaynaklı olduğu ifade edilmiştir. Dervişlerin, büyüü bozabilecek yetkinlikte olduğu ve yapılan kötülöklere karşı kalkan olabildikleri belirtilmektedir. (s. 120-126).

Çalışmanın onuncu bölümü: *Ariflerin Menkıbeleri* adlı bölümde olağanüstü güçler göstermek adına yapılan, zihinsel ve fiziksel duruma “*hâl*” adı verildiğini ifade etmiştir. “*Hâl*” içinde iki versiyonu barındırmaktadır. Bunlardan birinin Rufaîlerde müritler cezbedeyken kendilerine zarar verecek şekilde coşkun bir hal almasıyla yaralarından kan akması ve Mevlevî tarikatında dervişlerin baş dönmesi dahi yaşamadan yaptığı bir ritüel olarak nitelendirilmiştir. Hâlin, ikinci tanımında ise bireyin iradesi ile elde edilebilir olması gerektiğine değinilmiştir. Allah ile bir olma seviyesine ulaşan dervişlerin irade gücü, düşünce okuma gibi yetilere sahip olduğu ifade edilmiştir (s. 125- 144).

Çalışmanın on birinci bölümü: *Kadın Mutasavvıflar* adlı bölümde kadınlara verilen önem vurgulanmıştır. Kadınlara verilen değerin, güzel bir örneği olarak Râbia el-Adeviyye ve Kerra Hatun gösterilmiştir (s. 145- 154).

Çalışmanın on ikinci bölümü: *Tarikatların Konumu ve Etkisi* adlı bölümde Anadolu'nun, pek çok yerinde yayılan dervişlerden ve bu dervişlerin birçok yerde tekke ve medrese kurarak, kontrolden çıkmış zümrelere müdahale eden, savaş zamanı coşkuyu arttıran kimseler oldukları ifade edilmiştir. Örnek olarak Akşemsettin'in, sefer öncesi Fatih'e zafer kazanacağına müjdesi verilmesidir.

Kitabın son kısmında ise Türk-İran edebiyatında dervişlerin giyim kuşamları ve tavırlarına karşı, taşlama örnekleri verilmiştir (s. 152- 164).

Çalışmanın geneli değerlendirildiğinde yeteri kadar kaynak incelemesi yapılmadığı, Osmanlı kronik ve arşiv belgelerinden yeterince yararlanılmadığı gözlemlenmektedir. Yazarın kitabının yayınlandığı tarih dolayısıyla birçok kaynağa erişemediği tespit edilmiştir. Çeviri bir kitap olmasından ve İngilizce-Arapça bir transkripsiyon kullanılmasından kaynaklı yer yer tercüme hataları bulunmaktadır. Fakat bu durum, kitabın bütünlüğünü bozacak nitelikte değildir. Eserin kaynakçası metin içinde verilmiş olup son kısımda ayrı bir kaynakça kısmına yer vermemiştir. Metin içerisinde Mevlânâ ve İzzettin Molla'nın dörtlüklerine yer verilmiştir. Osmanlı Devleti'nde dervişler ve Abdalların gelenekleri ve dini boyutu anlatılırken, hadislerle sık sık örnekleme yapılmıştır.

KAYNAKÇA

GARNETT, L.M.J. (2010). *Osmanlı Toplumunda Dervişler ve Abdallar*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

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 Ocağın 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.

Alevîlik-Bektaşîlik 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-BEKTAŞİLİK
ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**

Uluslararası Süreli Yayın