

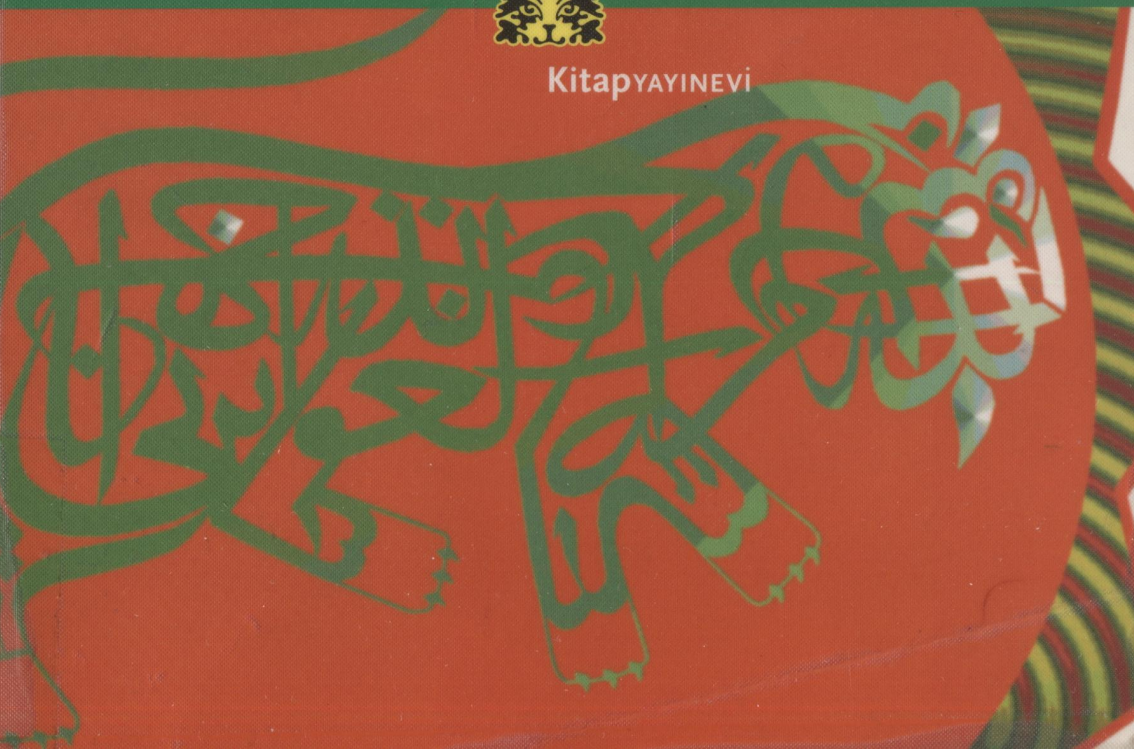
HAZIRLAYANLAR

İsmail Engin / Havva Engin

Alevilik



KitapYAYINEVİ



ALEVİLİK

KİTAP YAYINEVİ – 64
İNSAN VE TOPLUM DİZİSİ – 19

ALEVİLİK / İSMAİL ENGİN, HAYVA ENGİN (HAZIRLAYANLAR)

© 2004, KİTAP YAYINEVİ LTD.

KİTAP TASARIMI
YETKİN BAŞARIR, BEK

TASARIM DANIŞMANLIĞI
BEK

KAPAK RESMİ
TESLİM TAŞI İÇİNDE “HAYDAR” (ALLAH’IN ARSLANI)
ÇİZEN RIZA ŞAHİN

GRAFİK UYGULAMA VE BASKI
MAS MATBAACILIK A.Ş.
DEREBOYU CAD. ZACRA İŞ MRK.
B BLOK NO:1 34398 MASLAK-İSTANBUL
T: (0212) 285 11 96
E: INFO@MASMAT.COM.TR

1. BASIM
EYLÜL 2004, İSTANBUL

ISBN 975 8704-73-7

YAYIN YÖNETMENİ
ÇAĞATAY ANADOL

KİTAP YAYINEVİ LTD.
CİHANÇİR CADDESİ, ÖZÖĞÜL SOKAĞI 20/1-B
BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
T: (0212) 292 62 86 F: (0212) 292 62 87
E: kitap@kitapyayinevi.com
W: www.kitapyayinevi.com

Alevilik

HAZIRLAYANLAR
İSMAİL ENGİN/HAVVA ENGİN



Kitapyayinevi

PROF. DR. ORHAN ACIPAYAMLI'NIN AZİZ ANISINA
1920-2003

İÇİNDEKİLER

Önsöz 9

BİRİNCİ AYRIM

AKADEMİK TARTIŞMALAR

- ÖZGÜR SAVAŞCI / Alevi Sözcüğünün Kökeni 17
ÖZGÜR SAVAŞCI / Alevi-Bektaşî İnancının Temel Kavramları 23
YASİN İPEK / TAHTACILARDA ALEVİ TERİNOLOJİSİNDEN KİMİ ÖRNEKLER 43
MEHMET DÖNMEZ / Alevilik ve Tasavvuf 53
NECDET SUBAŞI / GÜNDELİK HAYAT, MODERNLİK VE ALEVİLER 69
AYHAN YALÇINKAYA / MAZLUM VE MÜNTEKİM: BİR HAYALİN İNŞASI 77

İKİNCİ AYRIM

MİTOLOJİ

- ERTUĞRUL DANIK / Alevi ve Bektaşî Mitolojisinde Aslana Binenler,
YILANI KAMÇI YAPANLAR VE DUVAR YÜRÜTENLER 101

ÜÇÜNCÜ AYRIM

TARİH

- İMRE ADORJÁN / “MUM SÖNDÜRME” İFTİRASININ KÖKENİ VE
TARİHSEL SÜREÇTE GELİŞİMİYLE İLGİLİ BİR DEĞERLENDİRME 123
İSMAİL KAYGUSUZ / HİRİSTİYAN HETERODOKSİZMİ
(PAULİKİANİZM-BOGOMİLİZM-KATHARİZM) VE ALEVİ İNANCINDAKİ KALITLARI 137
FUZULİ BAYAT / HURUFİLİK MERKEZLERİ VE ANADOLU’DA HURUFİLİK 153
FUZULİ BAYAT / BEKTAŞİYE TARİKATININ ŞEKİLLENMESİNDE
YESEVİYYE VE SAFEVİYYENİN YERİ 171
HASAN YÜKSEL / SİVAS’TA BİR BEKTAŞİ DERGÂHI: MA’SUMLAR TEKKESİ 191
SAİM SAVAŞ / EFSANELERİN GÖLGESİNDE TARİHİ BİR SİMA: KOYUN BABA 199
FİKRİ KARAMAN / HUBYAR SULTAN 219

DÖRDÜNCÜ AYRIM

DİNİ HAYAT

- İSMAİL KAYGUSUZ / İMAM CAFER SADIK, ORTODOKS-HETERODOKS CAFERİLİK VE “BUYRUK” 233
A.YILMAZ SOYER / 19. YÜZYILDA YAPILAN İKİ BEKTAŞİ NASİB / İKRAR AYINI 259

ALİ SELÇUK / MERSİN TAHTACILARINDA KURBAN FENOMENİ 299

HARUN YILDIZ / ALEVİLERDE DEDELİK KURUMU 321

AHMET TAŞÇIN / YENİ OCAĞIN PİRİ KİM?

DIYARBAKIR TÜRKMEN-ALEVİLERİNDE ALEVİ KURUMLARININ İŞLEVİ 339

AYTEN KAPLAN / TAHTACILARDA AİLE VE AKRABALIK KURUMU 357

MUSTAFA AKSOY / MUT'TA BİR ALEVİ-TÜRKMEN-TAHTACI KÖYÜNDE

İNANÇ, GELENEK VE GÖRENEKLER 385

İSMAİL ÖZTÜRK / TAHTACILARIN GÜNLÜK YAŞAMINDA

KÜLTÜRÜN KİMİ MADDİ ÜRÜNLERİNİN YERİ 393

BEŞİNCİ AYRIM

EDEBİYAT - METİN OKUMALARI / ANALİZİ

M. SABRİ KOZ / BİR BEKTAŞİ MECMUASI VE AŞIK HÜSNİ BABA 413

M. SAFFET SARIKAYA / ŞERHU HUTBETİ'L-BEYÂN'A GÖRE Hz. ALİ VE

GÜNÜMÜZ ALEVİ KÜLTÜRÜNE YANSIMALARI 467

ALTINCI AYRIM

EĞİTİM

ÖZGÜR SAVAŞCI / ALEVİ-BEKTAŞİ İNANCININ GÜNÜMÜZDE ÖĞRETİLMESİ

(KONULAR KATALOĞU VE "MÜFREDAT" ÖNERİSİ) 491

HAVVA ENGİN / AVRUPA'DA İNANCIN VE HAYATIN DİYALOĞU İÇİN: ALEVİ-İSLAM DERSİ 499

YEDİNCİ AYRIM

ÖRGÜTLENME VE SİYASET

BURAK GÜMÜŞ / ALEVİ HAREKETLERİ VE DEĞİŞEN ALEVİLİK ÜZERİNE 507

İSMAİL ENGİN / ALEVİLİĞİN / ALEVİLERİN "İDEOLOJİKLEŞTİRİLMESİ-MARJİNALLEŞTİRİLMESİ"

ÇABALARINA BİR ÖRNEK: RADİKAL BİR ALEVİ KADRO HAREKETİ VE DERGİSİ "KIZIL YOL" 531

SEKİZİNCİ AYRIM

SANAT

BATTAL ODABAŞ / ALEVİ SİNEMASI 545

DOKUZUNCU AYRIM

BİYOGRAFİ

ZEYNEL KOZANOĞLU / MAHMUT TÜRKMENÖĞLU (1933-1992) 571

YAZARLAR

İMRE ADORJÁN: Teolog, Székesfehérvár, Macaristan.

MUSTAFA AKSOY, DR. : Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi, İstanbul.

FUZULİ BAYAT, PROF. DR. : Gaziantep Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Gaziantep.

ERTUĞRUL DANIK: Müze Müdürü, Kurtuluş Savaşı ve Cumhuriyet
Müzeleri Müdürlüğü, Ankara.

MEHMET DÖNMEZ, DR. : İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Sosyoloji Bölümü, Malatya.

HAVVA ENGİN, DR. : Berlin Teknik Üniversitesi Eğitim Bilimleri
Enstitüsü Doçenti, Berlin, Almanya.

İSMAİL ENGİN, DR. : Berlin, Almanya.

BURAK GÜMÜŞ: M.A. Konstanz Üniversitesi Sosyoloji ve Siyaset Bilimleri
Dalı, Konstanz, Almanya.

YASİN İPEK: M.A. Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.

AYTEN KAPLAN, DR. : Hacettepe Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi
Seçmeli Dersler Koordinatörlüğü, Ankara.

FİKRİ KARAMAN: Tarih öğretmeni ve halkbilimci, İstanbul.

İSMAİL KAYGUSUZ, DR. : Londra, İngiltere.

M. SABRİ KOZ: Halkbilimci, Yapı Kredi Yayınları editörü, İstanbul.

ZEYNEL KOZANOĞLU: Gazeteci, Ishøj, Danimarka.

BATTAL ODABAŞ, YRD. DOÇ. DR. : İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi
Radyo, Televizyon ve Sinema Bölümü, İstanbul.

İSMAİL ÖZTÜRK, PROF. DR. : Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar
Fakültesi Geleneksel Türk El Sanatları Bölümü Başkanı, İzmir.

M. SAFFET SARIKAYA, DOÇ. DR. : Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi, Isparta.

SAİM SAVAŞ, PROF. DR. : Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Tarih Bölümü, Sivas.

ÖZGÜR SAVAŞCI, DR. : Münih Ludwig Maximilian Üniversitesi Türkoloji
Bölümü, Türkçe ve Osmanlıca Doçenti, Münih, Almanya.

ALİ SELÇUK, DR. : Kayseri.

- A. YILMAZ SOYYER, YRD. DOÇ. DR. : Süleyman Demirel Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Isparta.
- NECDET SUBAŞI, YRD. DOÇ. DR. : Muğla Üniversitesi, Fen Edebiyat
Fakültesi, Felsefe Bölümü, Muğla.
- AHMET TAŞÇIN, DR. : Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi
Bilim Dalı, Diyarbakır.
- AYHAN YALÇINKAYA, YRD. DOÇ. DR. : Ankara Üniversitesi SBF Kamu
Yönetimi Bölümü, Ankara.
- HARUN YILDIZ, DR. : Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Samsun.
- HASAN YÜKSEL, PROF. DR. : Cumhuriyet Üniversitesi, Fen-Edebiyat
Fakültesi Tarih Bölümü, Sivas.

ÖNSÖZ

ARKA PLANLAMASI

Dünyada 1980’li yılların sonlarında meydana gelen hızlı siyasi ve ekonomik gelişmeler ile değişimlerden nasiplenen Alevilik bir yandan varsayılan “gizliliğini” parçalayıp “kamusal alana” taşınır, diğer yandan da buna paralel bir şekilde Alevilerde “kendini keşfetme süreci” yaşanırken, buna dayalı olarak da bir “kimlik bunalımı”yla karşı karşıya kalındı. Aleviler, giderek artan bir şekilde kendilerini, kim olduklarını; Aleviliğin de nereden gelip, nereye gittiğini, ne olduğunu sorgulamaya başladılar.

“Dışarıdan bakış” Alevilerin homojen ve kapalı olduğu yönündeydi. Aslında homojen değil, çoğulcu ve çeşitli (heterojen) bir yapıya, ilişkiler ağına/örüntüsüne, davranışlara ve doğal olarak siyasi tutumlara sahiptiler; ancak nedense “dışarıdan bakış” bunu bir türlü kavrayamıyordu veya kavramak istemiyordu. Her dinî yapıda görüldüğü üzere “cemaatlere” bölünmüşlerdi; cemaatler arası ilişkiler de stabil değil, kaygan bir zemine oturmuştu. Toplumdaki hızlı değişim ve dönüşüm, kamusallaşmaları/kamusal alanda tanınmaları açısından yeni olanaklar sağlarken, öbür taraftan cemaat içinde yaşanan farklılıkları ve bölünmüşlükleri de gözler önüne serdi. Cemaatler arası ilişkiler, siyasi tutumlardaki farklılaşmaların etkisiyle veya aleni bir şekilde ortaya çıkmasıyla daha da kayganlaştı. Kim oldukları ve ne olduklarına yönelik kendi içlerinde başlattıkları veya yürüttükleri tartışmalar da doğal olarak bun(lar)dan etkilendi/etkilenmektedir. “Dışarıdan bakış”ın Aleviler veya Alevi cemaatleri arasındaki farklılıkları keşfetmesi ve kavraması, uzun sürmediği gibi buna yeni bir ivme de verdi. Kuşkusuz, bu durum “paratonerlik”le açıklanamaz.

Kimlik bunalımının yaşandığı “kaos” döneminde –ki kendilerini siyasi hareket olarak gören ve siyasi hareketlerle dinî inancı özdeşleştiren kimi cemaatlerde, halen devam etmektedir– “kendilerinin” ne ve kim olduklarına

yönelik cevaplar netleşmiş değil, bunun için ithal ideolojilere, ideolojik tezlerle ve siyasi tutumlara başvurulmakta; onlardan “medet” umulmakta.

Kuşaklar arasında hayata bakıştaki farklılaşma, dine ve dolayısıyla inanca bakışa, onu değerlendirmeye de yansıyor. Bu bağlamda kim ve ne olduğuna yönelik sorun baba/anne, oğul/kız ve torunu kapsayan üç kuşakta had safhaya ulaşıyor. İnternet ortamında “post-modern Aleviliği” yaşayan ve onun dinamikleriyle haşır neşir olan bir e-mail grubunda, İsviçre’den katılan bir üyenin şu ifadeleri konuya yönelik dikkat çekici:

“Babam Alevilik İslamdır, hatta hakiki Müslüman biziz diyor. Ben Alevilik kendi başına bir inançtır, fakat İslamdan da etkilenmiştir diyorum. Oğlum da Alevilik yalnızca bir felsefe, bir yaşam biçimidir diyor. Ne yapacağız şimdi?”

Aleviliğin tanımlanmasındaki ve Alevilerin de kendilerini tanımlamasındaki tartışmalar “Avrupa Aleviliği”nde yeniden alevlenirken, elinizdeki toplu eser, uzmanların çalışmalarıyla konu ve sorun alanlarının neler olduğunu ortaya koymayı amaçlamakta.

Toplu eserin temel hareket noktası, kuşaklar arası çatışmalara dönüşme ihtimali yüksek “kim” ve “ne olduğu” sorusunda “kalıt inanca” atıf yapmaktır.

TOPLU ESER NASIL OLUŞTU?

Elinizdeki toplu eser, internette var olan Alevileri ve Aleviliği konu edinen bir e-mail grubunun üyelerinin aktif katkısı sonucunda oluştu. *Kitap Yayınevi*’nden sayın *Çağatay Anadolu* ile 18.08.2003 tarihinde başladığımız bir dizi yazışma sonucunda, mutabık kaldığımız üzere, 13.01.2004 günü kaleme aldığımız ve aynı gün tahtacılar@yahoo.com.tr’ye arşivine 1871 no ile olarak kayda giren e-maile, sözü geçen grupta yer alan akademisyenlere ve araştırmacılara “ortak yayına katkı çağrısı” yapıldı. 31.05.2004 gününe kadar da katkı yapacak üyelerin makalelerini iletmeleri istendi. Konuya yoğun ilgi ve aktif katılım gösteren üyelerden, eser için makale girişi sağlandı. Hazırlık devresinin sonunda o kadar büyük bir katılım ve katkı ol-

du ki, ulaşan tüm makalelerin sayfa sayısı sınırlı olan esere dahil edilmesi, teknik sorunla karşı karşıya kalmamıza yol açtı. Basımevinden kaynaklanan teknik nedenler sonucunda, bize ulaşan tüm makaleleri çalışmaya dahil edemediğimiz için üzgünüz.

İÇİNDEKİLER

Bu çalışmada Türkiye’den, Almanya’dan, Danimarka’dan, İngiltere ve Macaristan’dan konuya ilgi duyan, farklı dünya görüşlerine, yaklaşımlara sahip, genel konunun bir kısmıyla ilgilenen araştırmacılar ve akademisyenler, toplu eser için kaleme aldıkları makaleleriyle yer almakta. Onlar, Alevilikte yer alan din-kültür, din-siyaset, din-hayat arasındaki özel ilişkiye dikkat çekmekte; Aleviliğin özelliklerini ana hatlarıyla, zaman zaman ayrıntılara varan tarzda yansıtmakta; olası sorun ve konu alanlarını/kümelerini analiz etmektedirler. Makalelerde var olan ve bazan birbirine tezat oluşturabilecek nitelikteki görüşler, aslında konunun çok boyutluluğunu ve konuya değişik yaklaşım tarzlarını ortaya koymakta. Makaleler değişik yaklaşım ve sonuçların yanı sıra, yazarlarının görüş ve düşüncelerini yansıtmakta.

Türkiye’de alanında bu boyutuyla ilk olan okuduğunuz çalışmadaki hedef, Aleviliğin geniş bir yelpazeye dağılan değişik-farklı yönlerini “kalıt inancı” ihmal etmeden verebilmek, gözler önüne serebilmektir. Eserin kuşkusuz kusursuz olma ve bütün alanları kapsama gibi bir iddiası yok. Bilakis, günümüzdeki bilgi ve tartışma düzeyini-durumunu yansıtarak, açık kalmış kimi sorulara-konulara ve karşıt görüşlere yeni çalışmalarla aydınlık kazandırmak, yeni tartışma ve ilgi alanları açabilmek hedeflenmiştir.

Eserde yer alan makaleler konu kümelerine göre sınıflandırılmış ve sıralanmıştır. Etimolojiyi, metodolojiyi, dolayısıyla temel kavramları ve terminolojiyi; kritikleri ve değişmeyi içeren çalışmalar “*Akademik Tartışmalar*” olarak adlandırılmıştır. Onu, “*Mitoloji*” ve “*Tarih*” bölümleri izlemektedir. Dinin hayata yansımaları ve hayatın dinle buluşmasını; bu kapsamda oluş(turul)an kurum ve kurallar bütünüünün hayatla irtibatını konu edinen çalışmalar ve analizler “*Dini Hayat*” kısmında toplanmıştır. Ardından edebî metin analizlerini içeren “*Edebiyat – Metin Okumaları/Analizi*” kısmında kümelendirilen çalışmalar gelmektedir. Din – dinî kuralların kurumsal

olarak kuşaktan kuşağa aktarılması, inanç ile hayat arasındaki diyalogun sağlanması sorunlarıyla ilgili makaleler “Eğitim” başlığında sıralanırken; kurumlaş(a)ma(me) ya da örgütlen(e)me(me) problematiğini, din – siyaset arasındaki ilişkinin niteliğini irdeleyen çalışmalar “Örgütlenme ve Siyaset” başlığında yer almaktadır. Bununla birlikte “Sanat” ve “Biyografi” de ihmal edilmemektedir.

DİPNOTLARDA VE “KAYNAKÇA” DA STANDARTLAŞTIRMA

Makaleler ulaştıktan sonra onların editörler olarak yayına hazırlanması dönemine geçildi. Makalelerin yazı dilleri yazarlarının tercih ettiği şekilde bırakıldı. Ancak, dipnotları ve kaynakları/kaynakçaları tüm makaleleri kapsayan bir şekilde standartlaştırıldı. Bu bağlamda, dipnotlarda kaynak gösterilirken, yazarın önce soyadı, yayının çıktığı yıl ve iki noktadan sonra da zikredilen veya alıntılanan metnin yer aldığı sayfa sayısı belirtilmekte. Eğer eseri/makaleyi, birden çok yazar yayınlamışsa, bunların adları eğik çizgi (/) ile ayrılmakta. Bir yazarın, aynı yılda çıkan birden çok yayınına bir makalede yönlendirme yapıyorsa, bunlar çıkış yılının arkasındaki harfle belirtilmekte (örneğin 1996a, 1996b vb.). Böylece okurun doğru kaynağa yönlendirilmesi sağlanmakta.

Gazete makalelerinde veya haberlerinde, yazarın veya muhabirin adından sonra iki nokta konulmakta, onu “ ” işareti içerisinde makalenin ya da haberin adı izlemekte, ardından gazetenin adı, tarihi ve varsa sayfa sayısı zikredilmekte. İnternetteki web sayfalarından yapılan alıntılara verilen yönlendirmede, web sayfasının tam künyesi kullanılmakta. Web sayfaları ve gazete makaleleri, eğer kaynak kullanıldıysa makale sonunda verilen özel kaynakçada belirtilmemekte. Onlar sadece dipnotlarda belirtilen standartta bulunmakta.

Kaynakçada yazarların sıralaması (soyadı, önadı) alfabeye göre düzenlendi. Birden fazla yazarlı kaynak kullanıldığı durumlarda yazarların adları noktalı virgülle ayrılmakta. Ayrıca içinde yer alan açıklamalar yazarın çalışmaya katkısını da ortaya koymakta: Hazırlayan ise (Haz.), çeviren ise (Çev.) kısaltmalarıyla buna atıf yapılmakta. Bir dilden bir başka dile çevrilen veya yazarının dışında yeniden düzenlenerek hazırlanan çalışmalarda,

orijinal yazar(alr)ının ad(lar)ından sonra noktalı virgöl konularak, çeviren(ler)in veya hazırlayan(lar)ın soyadının ardına virgöl eklenmekte, bilahare adı yazılarak ayraç içerisinde (Çev.) ya da (Haz.) olduğu belirtilmekte ve iki nokta üstüste konulmakta.

Makalelerden ve toplu eserlerde yer alan makalelerden ayırt etmek için monografik yayınların başlıkları ve alt başlıkları yayınlayanın önadının arkasına konan iki noktadan sonra gelmekte. Başlığın arkasına da nokta konulmakta; onu gerekli ise kaçınıcı baskı olduğu izlemekte virgöl konularak eserin basıldığı yer ile yayınlandığı yıl kaydedilmekte.

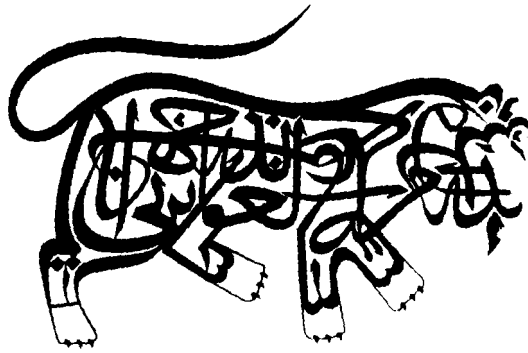
Sürelî yayınlarda “ ” içinde yer alan başlıktan sonra biliniyorsa veya varsa cilt ya da yıl sayısı, ayraç içinde yayınlandığı yıl ve sayısı bulunmakta. Eğer sürelî yayının cilt ve yıl sayısı bilinmiyorsa, önce sayısı ardından da ayraç içinde yayınlandığı yıl verilmekte. Bundan sonra iki nokta konulmakta sayfalar belirtilmekte.

Toplu eserde yer alan makalelerde de eseri yayınlayanın (ed.) ardındaki iki noktadan sonra sırasıyla başlık, basılan yer ile yıl ve iki nokta konulmakta ve sayfalar belirtilmekte. Yayınlanmamış tezlerde, tezin başlığını takip eden noktanın ardından, yayınlanmamış yüksek lisans veya doktora tezi olduğu belirtilip virgöl konularak, yer iki nokta ve tezin yapıldığı üniversitenin adı ile yıl kaydedilmekte.

TEŞEKKÜR

Bütün bu çalışmaların sonucunda bu toplu eserin oluşmasındaki katkılarından dolayı tüm *yazarlara*, *tahtacılar@yahooogroups.de* üyelerine ve basımını sağlayan Kitap Yayınevi'ne, başından itibaren konuya destek veren sayın *Çağatay Anadolu*'a teşekkür ederiz.

Berlin, 22 Temmuz 2004



BİRİNCİ AYRIM
AKADEMİK TARTIŞMALAR

ALEVİ SÖZCÜĞÜNÜN KÖKENİ

Asıl konumuz olan “Alevi” sözcüğünün kökeni konusuna girmeden önce *köken* ve “köken araştırmaları” anlamına gelen *kökenbilimi* ile ilgili birkaç saptamada bulunmamız gerekmektedir. Her dilde, o dile başka dillerden geçmiş, kimisi zamanla *yerleşmiş*, *yerleşmiş*; kimisi de *yabancılığını korumuş* sözcükler de bulunur. İşte, batı dillerinde *etimoloji* (Alm. Etymologie) adı verilen *kökenbilimi* bu türden *ödüncleme sözcükler* (Alm. Lehnwörter) ile *yabancı [kalmış] sözcüklerin* (Alm. Fremdwörter) o dile hangi dilden geldiklerini, biçim ve içerik açısından ne gibi değişikliklere uğradığını araştırır, ortaya çıkarır.

Kökenbiliminin asıl uğraşı alanına, hiç kuşkusuz o dile dışarıdan gelmemiş, öz sözcüklerinin kökenini, ilk biçimlerini ve bunların geçirdikleri anlam ve biçim değişikliklerini incelemek oluşturm.

Şimdi yukarıdaki saptamalarımızı birer örnekle açıklamaya çalışalım ve *tavuk*, *terazi* ve *reçel* sözcüklerini ele alalım.

Tavuk sözcüğü Türkçedir, Eski Türkçe’ *takagu* sözcüğüne dayanır. Bu sözcük bir dizi biçimsel ve sesbilimsel değişikliklere uğradıktan sonra Ortak Kültür Türkçesinde *tavuk*, çeşitli Anadolu ve Rumeli ağızlarında ise *toğuk* biçimi almıştır.

Terazi sözcüğü, her şeyden önce ünlü uyumuna uymaması, içinde uzun ünlü barındırması bakımından Türkçe kökenli değildir. Ünlü uyumuna uymaması ve uzun ünlüsünü korumuş olması bakımından yabancı kalmış bir sözcüktür. Bunun Türkçe karşılığı *tartı* sözcüğüdür.

Reçel sözcüğü, başındaki r ünsüzü dışında² Türkçe imiş gibi görünse de kökeni Farsçaya dayanır ve Farsça *riyçâl* sözcüğünden gelmektedir. Yakından incelendiğinde görülür ki:

- 1- Sözcüğün ikinci hecesinde uzun ünlü kısaltmış (ve böylece Türkçeye uyum sağlama yolunda ilk adım atılmıştır: *riyçâl*).
- 2- a ünlüsü “geniş ünlü olma özelliğini” birinci hecedeki i dar ün-

- lüsüne de vermiş ve gerileyici benzeşme³ yoluyla i ünlüsü e olmuş (ve böylece Türkçeye uyum sağlama yolunda ikinci adım atılmıştır: *reyçal*).
- 3- Sözcüğün ilk hecesindeki ince ünlü, daha sonra bu özelliğini ikinci heceye vermiş ve ilerleyici benzeşme⁴ yoluyla a kalın ünlüsü de incelererek e olmuş (ve böylece Türkçeye uyum sağlama yolunda üçüncü adım atılmıştır: *reyçel*).
- 4- Son aşamada sözcüğün ilk hecesindeki y ünsüzü önce konuşma dilinde aşınmaya uğrayarak zamanla kullanımdan ve yazımdan düşmüş, sözcük bugünkü biçimine girmiştir: *reçel*.

Terazi ve *reçel* sözcüklerinde görülüyor ki, birinci sözcük Türkçeye uyum sağlamıyor, yabancı sözcük olarak kalıyor; *riyçâl* ise *reçel* biçimine girerek ödünçleme sözcük⁵ oluyor.

Bu biçimsel değişiklikleri açıkladıktan sonra anlamsal değişikliklere de dikkat etmek gerekecektir. *Terazi* sözcüğü herhangi bir anlam değişikliğine uğramıyor, ama *riyçâl* sözcüğü Farsçada “reçel” anlamına değil; “konservesi yapılmış meyve” anlamına geliyor⁶. Farsçada “reçel” anlamına gelen sözcük *morabbâ* (مربا) sözcüğüdür.

Özetleyecek olursak, kökenbilimi *riyçâl* sözcüğü gibi sözcüklerin sadece hangi biçimsel değişikliklerden (*riyçâl* > *riyçal* > *reyçal* > *reyçel* > *reçel*) geçtiğini saptamakla yetinmez, aynı zamanda sözcüklerin hangi anlam değişikliklerine uğradığını ortaya çıkarır (Farsça *riyçâl* “konserve edilmiş meyve” > Türkçe *reçel* “marmelat”). Kökenbiliminin üçüncü ve son amacı da, gerek biçimsel olsun gerek anlamsal olsun, sözkonusu değişikliklerin ne zaman oluştuğunu, belgeleriyle⁷ kanıtlamaya çalışmaktır.

Bilimsel anlamdaki kökenbilim/etimoloji çalışmalarının yanı sıra –konumuz açısından çok önemli olması nedeniyle– halk etimolojisi (Alm. Volksetymologie) olgusuna da değinmek gerekmektedir: Yabancı dillerden gelen sözcüklere karşı, o dili kullanan kişilerde yerlileştirme eğilimi görülür. Yabancı dilden gelen sözcük, dilin kendine özgü takı ve sözcükleriyle açıklanmaya çalışılır. Örneğin *Anadolu* sözcüğü, halk etimolojisine göre “Ana, dolu!” tümcesinden çıkmıştır⁸.

Bu ön saptamalardan sonra şimdi asıl konumuza geçebiliriz. Hiç kuşkusuz *Alevi* sözcüğü, *Ali Evi* sözcüğünden türememiştir ve “Ev” sözcüğüyle bir ilgisi yoktur. Burada da, *Anadolu/Ana + dolu!* örneğindeki gibi, halk etimolojisi olgusu söz konusudur. *Alevi* sözcüğünün *alev* sözcüğüyle ilişkilendirilmesi de başarısız bir yakıştırma öteye geçemez.

Alevi sözcüğü Hz. Ali’nin adından *î* takısıyla türetilmiş bir sıfattır. Buradaki *î* takısı aidiyet bildirir ve “eklendiği isimle ilgili” anlamına gelir. Demek ki *Ali* isminden türemiş olan *Alevî* sıfatı “Ali ile ilgili” anlamına gelen kişi ya da kavramları dile getirmek üzere kurulmuş bir sıfattır.

Arap yazısına vâkıf olmayan okuyucularımızın aklına “Peki, *Alevi* sözcüğündeki /e/ sesi nereden çıktı? *Ali* sözcüğünde /e/ sesi yok ki?” gibi haklı bir soru gelebilir. Açıklayalım:

Ali ismi Arap alfabesiyle <Ayn-Lam-Ye> harfleriyle **ألي** yazılır. Ye **ي** harfi⁹ burada uzun *î* değerindedir. Arapçada kısa ünlüler yazılmaz. L değerindeki Lam **ل** harfinden sonra uzun bir *î* sesi geldiği için <Ayn-Lam-Ye> birleşmesi aslında *i*’si uzun olacak şekilde *Ali* diye okunur. Şimdi bu sözcüğe aidiyet takısı olan bir uzun *î* daha getirilmek istendiği zaman sözcüğün sonundaki ünlü, Vav **و** ünsüzüne dönüşür¹⁰; yani *Alevi* sözcüğünün Arap harfleriyle yazımı <Ayn-Lam-Vav-Ye> **أليو** biçimindedir. L değerindeki Lam harfinden sonra bir ünsüz (yani Vav harfi) geldiği için, buradaki Lam, [le] diye okunur. Hecelere bölerek okuyacak olursak: A-le-vî”.

Alevi sözcüğünün anlamına gelince her şeyden önce şunu ayırt etmek gerekir ki, aslı Arapça olan bu sözcük aynı yazımlarla Farsçada ve Osmanlı Türkçesinde de kullanılmıştır. Arapçada ve Farsçada *Alevi*;

1- “Hz. Ali soyundan gelenler”,

2- “Hz. Ali yanlısı” olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır¹².

Osmanlı Türkçesinde de böyle olduğunu Devellioğlu da bildirmektedir.

Alevî 1. Hz. Ali’ye intisabı olan kimse 2. Kızılbaş

Bilindiği gibi bir kişi ya da kuruma intisap etmek (bağlanmak) için o kişiyle aynı kandan ve aynı soydan olmak gerekmez.

Arapça ile Farsça konuşulan ülkelerde *Alevî* sözcüğü günümüzde sadece “Ali soyundan olan” anlamına kullanılıyor olabilir. Şurası bir gerçektir ki, inancını Hakk-Muhammed-Ali diye özetleyen, kendisine Hz. Muhammed’i

mürşid, Hz. Ali'yi de rehber alan, ibadetlerini yüzyıllarca Türkçe yapan insanlar da kendilerine *Alevi* diyorlarsa bundan kimsenin gocunmaması gerekir. *Alevi* sözcüğü Türkçeye geçerken hem ses hem de içerik bakımından değişikliğe uğramıştır. Arapça ve Farsçadaki seslendirilişi [alaoi] biçimindedir. Türkçedeki anlamı “Hz. Ali nesebinden değil, Hz. Ali edebinden olan kişi” demektir. *Alevi* sözcüğünü ille de “Hz. Ali soyundan (nesebinden) olan kişi” diye daraltmak istemek hem Hz. Ali'nin “Nesebinle değil edebinle öğün!” özdeyişini hem de yüzyıllardır uygulanagelen gerçeği görmezden gelmektir. Bunun en azından 16. yüzyıldan beri böyle olduğunu 2003 yılı sonunda aramızdan ayrılan, bütün Türkoloji dünyasının saygınlığını kazanmış değerli Türkolog Andreas Tietze'nin¹³ Etimolojik sözlüğündeki bilgiler açık seçik kanıtlamaktadır¹⁴. Tietze adı geçen sözlüğündeki *Alevi* maddesi içinde şöyle demektedir:

Alevi (1) Eski Osmanlıca, Hazreti Ali'nin ahfadından (soyundan) olan bir kimse, < Arapça Alawî [Ali erkek adı + isimden sıfat yapan -(w)î eki.]

Belge/Kanıt olarak da Tietze *Ferec ba'de şidde* adlı 1451 miladi tarihli eser, varak 211 b'yi göstermektedir. İkinci anlam olarak (ki burası bizim için daha önemlidir) Tietze şöyle devam ediyor:

(2) Alevi Hazreti Ali'nin mevküini yüksek tutan bir mezhebe mensub (kimse). Yukarıdaki sözcükten anlam genişlemesi yoluyla türemiştir.

Belge/Kanıt olarak da 1541-1599 yılları arasında yaşamış Gelibolulu Mustafa Âli'nin *Kunhü'l-ahbârm* tezkire kısmındaki¹⁵ şu beyiti alıntılıyor:

*Çihresinde görelî lem'a-i nûr-i nebevî
Bir yalın yüzlü ışıık şevkına oldum Alevî*¹⁶

Gelibolulu Mustafa Âli'nin verdiği bu beyit açıkça ortaya koymaktadır ki, burada bir kişi doğuştan değil, sonradan Alevi inancına geçmiştir. Yazarın 1599 yılında vefat ettiğini göz önüne alırsak en azından o yıldan beri *Alevi* sözcüğü Osmanlı Türkçesinin kullanıldığı topraklarda “*Ali yanlısı*”, anlamında kullanılmaya başlanmıştır.

Kısaca belirtmek gerekirse, Esat Korkmaz'ın dört sözcükle ifade ettiği gibi Alevi “Aleviliği benimsemiş kimse, topluluk¹⁷”lara verilen addır ve bu sözcük en azından 1451 yılından bu yana kullanılagelmektedir.

KAYNAKÇA

Devellioğlu, Ferit: Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat. Ankara 1970.

Eren, Hasan: Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü. 2. Baskı, Ankara 1999.

Eyuboğlu, İsmet Zeki: Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü. İstanbul 1988. [Bu sözlüğün değerlendirilmesi için bkz. Hasan Eren, Türk Dili (1988) 443: 272-291.]

Junker, Heinrich F. J.: "Bozorg Alavi" Wörterbuch Persisch-Deutsch. 3. Basım, Leipzig 1977: 520.

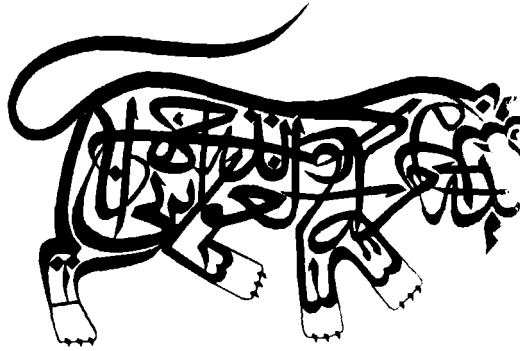
Korkmaz, Esat: Ansiklopedik Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü. 2. Baskı, İstanbul 1994.

Nişanyan, Sevan: Sözlere Soyağacı, Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü. 2. Basım, İstanbul 2003.

Tietze, Andreas: Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı. 1. cilt A-E, İstanbul/Viyana 2002.

NOTLAR

- 1 Eski Türkçe teriminden M.S. 552 - 1209 yılları arasında kullanılmış olan Göktürk (M.S. 552-745) ve Eski Uygur Türkçesi (M.S. 745 - 1209) dönemleri anlaşılmalıdır.
- 2 Türkçede hiçbir sözcük r ünsüzü ile başlamaz, böylesi sözcükler yabancı kökenlidir.
- 3 Alm. *regressive Assimilation*.
- 4 Alm. *progressive Assimilation*.
- 5 Ziya Gökalp'in "Türkçeleşmiş Türkçe" diye özetlediği dil olayı.
- 6 Alm. *Eingemachtes*.
- 7 Alm. *mit Belegstellen*.
- 8 Söylencelerden birisine göre, Anadolu yarımadasında susuzluktan kırlmak üzere olan bir grup Türk askerine yaşlı bir kadın gelerek, yanında bulunan destisinden bütün askerlerin matarasına su doldurmuş ve askerlerin hayatını kurtarmıştır. Matarası dolan asker "Ana, dolu!" diye söyler, yaşlı ana da -su ziyan olmasın diye- destisini kaldırarak sıradaki askerın matarasını uzatmasını beklermiş. İşte o günden bugüne o toprakların adı *Anadolu* olmuş.
- 9 Kimi zaman ünsüz olarak y, ünlü olarak da i değerinde olur.
- 10 Bu türden nitelik değiştiren, yani Ye iken Vav, Elif iken Vav vs. olan Elif, Vav ve Ye (ی و ا) harflerine Osmanlıcada *hurûf-ı illet* "hastalıklı harfler" denir.
- 11 Aynı sözcük *اولی ulvî* diye de okunabilir ki *Alî* ile *ulvî* aynı kökten gelir ve "yüce" anlamındadır.
- 12 Farsça için örneğin bkz. Junker 1977: 520, *Alawî* Nachkomme Alis, Alide; Anhänger Alis.
- 13 Prof. Dr. Andreas Tietze (1914-2003): Kısa yaşamöyküsü ve vefat haberi haberi için bkz. Hürriyet Gazetesi, Avrupa Baskısı, 24.12.2003.
- 14 Kaynakça bölümünde verilen etimolojik sözcüklerin hiçbirinde *Alevi* sözcüğü geçmez. Bu sözlüklerin tümünün de "hatırı sayılır derecede" eksiklikleri bulunmaktadır. Konumuz olmadığı için bunlara burada değinmiyoruz.
- 15 Gelibolulu Mustafa 'Âli (1541-1599) *Kunhü'l-ahbâr*'ın Tezkire Kısım. Mustafa İsen (yayımlayan), Atatürk Kültür Merkezi Yayını, no. 93, Ankara 1994: 212.
- 16 Günümüz Türkçesiyle söyleyecek olursak:
Çehresinde Peygamberin parlayan nurunu gördükten sonra
Yalın yüzlü ışıgın şevkiyle Alevi oldum
- 17 Korkmaz 1994: 27.



ALEVİ-BEKTAŞİ İNANCININ TEMEL KAVRAMLARI

GİRİŞ

İnsanoğlu kendisinde zaman kavramı oluştuğundan bu yana sürekli “Benden önce ne vardı? Benden sonra ne olacak?” sorusunu yöneltmiş ve bu sorulara yanıt aramıştır. Zaman kavramıyla birlikte (veya ondan önce veya ondan sonra), Almancası Geist², Latincesi spiritus İngilizcesi mind olan olgu ortaya çıkmıştır.³ Türkçede genellikle ruh sözcüğüyle dile getirilen bu olgu akıl ve zihin kavramlarını da karşılamaktadır.

İşte insana yukarıdaki soruların yanısıra “Yaşamın anlamı nedir? Ben ne için yaşıyorum?” gibi soruları da sordurtan hep bu *spiritus*’tur.⁴ İnsanoğlu yüzyıllardır bu ve buna benzer soruları, çevresini araştırarak yanıtlamaya çalışmış, yöntemler geliştirmiş, sonuçta bilimsel araştırma, giderek *bilim* dediğimiz olgu ortaya çıkmıştır.

Sonuçta bilim birçok şeyi açıklayabilmesine karşın en temel soruyu hiçbir zaman herkesin benimseyebileceği bir biçimde yanıtlayamamıştır ve belki de hiç yanıtlayamayacaktır. Bilimin bittiği yerde, yani yanıtını veremediği sorular karşısında *inanç* dediğimiz olguyla karşılaşılıyor; inançların ortaya çıktığı kurumlar olarak da *dini* görüyoruz. İşte her din, “*İnsan dünyaya ne için geliyor, ne için yaşıyor?*” sorusuna yanıt vererek insanların vicdanlarını ve akıllarını rahatlatmaktadır. Hiç kuşkusuz Alevilik-Bektaşilik de bu ve bunun gibi sorulara kendi yolu yöntemince yanıtlar vermektedir. Bu yanıtları birinci bölümde ele alacağız. Ancak bu yanıtlara geçmeden önce yöntem hakkında birkaç noktaya değinmek yararlı olacaktır.

Alevi-Bektaşî inancının temel kavramlarını 6 küme altında toplayıp irdedeceğiz. Çıkış noktamız şu: İster Alevilik-Bektaşilik olsun, isterse de başka bir inanç sistemi olsun, inançlar belli koşullarda ve belli nedenlerle ortaya çıkar, gelişir ve günümüzdeki biçimini alır. Her inançta olduğu gibi Alevilik-Bektaşilik inancının da kendisine göre bir ortaya çıkış nedeni, or-

tamı ve gerekçesi vardır; bu inanç da ortaya çıktıktan sonra da kendi uygulanma (*ibadet*), öğretilme ve arşive geçirilme, korunup saklanılma ve hem “dışa ve başkalarına” hem de “kendi içine” yönelik bir korunma sistemi sistemini oluşturup geliştirecektir. Bu noktadan hareketle temel kavramlarımızı şu altbaşlıklar altında kümelendireceğiz:

- 1 Alevi-Bektaşî inancının günümüzdeki özü nedir?
- 2 Alevi-Bektaşî inancı nasıl uygulanıyor?
- 3 Alevi-Bektaşî inancı kendisini ve cemaatini nasıl koruyor?
- 4 Alevi-Bektaşî inancı kuşaktan kuşağa nasıl öğretildi?
- 5 Alevi-Bektaşî inancı ne zaman ve hangi koşullarda oluştu?
- 6 Alevi-Bektaşî inancı nasıl gelişti?

I. ALEVİ-BEKTAŞİ İNANCININ GÜNÜMÜZDEKİ ÖZÜ NEDİR?

İnsan dünyaya ne için gelir? sorusuna Alevilik-Bektaşiliğin verdiği yanıt çok kısa ve çok yalındır: *Hakk’a yürümek için.*⁵ Gerek bitki olsun, gerek hayvan olsun ve gerekse de insan olsun, bütün canlıların “yaşam” denilen belirli süreleri; bu sürelerin de bir başlangıcı ve sonu vardır. İnsanın bedeni doğduğu andan başlayarak zamanla olgunlaşır, bebeklikten çocukluğa, gençliğe, olgunluğa ve yaşlılığa doğru bir *olgunlaşma* süreci geçirir. Bu sürecin sonu yaşamın da sonu demektir. Ancak insanı diğer canlılardan ayıran özelliği onun bedeninin yanı sıra bir de *ruhunun* olmasıdır. *Ruhun olgunlaşması* ise kişinin kendi elinde ve kendi kararına bağlıdır. İnsan dünyaya geldiğinde ruhu *hamdır*, *çiğdir*. İnsan bu dünyada *piştikçe* hamlıktan, *çiğlikten* kurtulur. İnsanın amacı bu bakımdan *ham ervahlıktan*⁶ kurtulup *insan-ı kâmil*⁷, yani *olgun insan* olmaya çalışmaktır. İnsanın, daha doğru bir ifadeyle, ruhu ham olan bir insanın olgunlaşması, o insanın kendisine göre belirleyeceği ölçütlere göre tanımlanmaz. Alevilik-Bektaşilikte bunun ilkeleri ve belli yolu yöntemi vardır. Kişinin olgunlaşabilmesi için her şeyden önce *edeb*⁸ sahibi olması gerekir. *Edeb* kavramı bu yüzden Aleviliğin en temel ve merkezi kavramlarından birisidir. Edeb, *eline diline beline hâkim ol!* özdeyişiyle özetlenir ki, bunu bilmeyen Alevi-Bektaşî yoktur. Bu ilkenin pek tanınmayan özelliği ise sıralamanın *El-Dil-Bel* biçimin-

de olması gerektiğidir. Çünkü Aleviliğin birçok temel ilkeleri tahrif edilemeyecek şekilde özlü sözler halinde özetlenmiş, yüzyıllar boyunca kuşaktan kuşağa (çoğukez sözlü olarak) aktarılagelmiştir. *El-Dil-Bel* sözcüklerini Arap alfabesiyle alt alta yazacak ve baş harflerinden bir sözcük oluşturacak olursak *edeb* sözcüğünü elde ederiz. Şöyle ki:

El
Dil
Bel
edeb = ادب⁹

Bir tek cümleyle ifade edecek olursak *edeb*, Alevi-Bektaşî inancının özü, dinbilimsel olarak ifade edecek olursak *dogmasıdır*.

Kişinin olgunlaşması için *edeb* gereklidir ama yeterli değildir. *Ham ervâhlıktan insan-ı kâmilîğe* insan *dört kapıdan* geçerek ulaşır. Bu *dört kapı* hiyerarşik bir sıralamayla şunlardır:

1. şariat kapısı¹⁰, 2. tarikat kapısı, 3. marifet kapısı, 4. hakikat kapısı

Her kapının da onar *makam* olduğundan belirttiğimiz *dört kapı* her zaman bu *kırk makam* ile birlikte anılır. Bu anlamda Alevilik-Bektaşîliğin bir diğer adı da *dört kapı kırk makam inancıdır*.

İnsan, *Şariat Kapısı*nda inancıyla ilgili temel bilgileri edinir. Bu kapı genellikle eğitim sisteminden bir örnekle *ilkokuldur*. *Tarikat Kapısı* Alevilik-Bektaşîlik *yolunun*¹¹ öğrenildiği, *ibadetin* uygulandığı, *âyin-i cem*lerin düzenlendiği, *12 hizmetlerin* görüldüğü yerdir. Bütün bunların amacı insanın orada pişmesini, olgunlaşmasını sağlamak; Alevi-Bektaşî deyişiyle söyleyecek olursak *Hakk ile hâk*¹² olmak içindir. Bu deyiş, –deyim yerindeyse– İslam tasavvufundaki *Fenâ fi'llâh* kavramının Alevi-Bektaşîce tercümesi gibidir.

Sözünü ettiğimiz bu olgunlaşma sürecine girebilmek için kişinin *yola girmesi* olmazsa olmaz koşuldur. Kişinin Alevi-Bektaşî yoluna nasıl gireceği, neler yapması gerektiği, *âyin-i cem*lerin nasıl yürütüleceği *erkân* terimiyle dile getirilir ve bu türden bilgileri içeren eserlere *erkânâme* adı verilir.¹³

Alevi-Bektaşî yoluna *ikrar* verilerek ve *musahip* tutularak girilir. İkrarını vermiş, musahibi (kimi yörelerde de *kirvesi*) olan kişiler birbirlerine *can* diye hitap ederler. Şimdi burada büyük bir parantez açıp *ikrar* konusuna değinmek gerekecektir.

İkrarın biri *bireysel*, diğeri de *toplumsal* olmak üzere iki türü vardır. Şimdiye kadar kullandığımız kavram *bireysel* anlamda olup âdeta kelimemi-şahâdet kadar önemli bir olaydır. Yani kişi özgür iradesiyle Alevi-Bektaşî yoluna girmeye karar vermişse, bunu cemaat önünde ikrar vererek dile getirecektir. Bu anlamda ikrar verme, yöreden yöreye değişiklik gösterse de özü itibarıyla yukarıda belirttiğimiz gibidir.

İkrarın bir de *toplumsal* olanı vardır ki, burası pek bilinmez. Bakın Kızıldeli Ocağından Ali Kaykî Dede, bunu ne güzel özetliyor:

Allah Adem'i yarattı ve kendini onda gizledi. Bütün yarattıklarından Adem'e ikrar diledi. İblis'in dışında herkes ilk verdiği ikrarda durdu, yani Allah'ın "Benim bildiğimi siz bilmezsiniz. Adem'e ikrar verin" sözü üzerine ikrar verdiler. İlk lanetlenen İblis oldu. Adem'in Kabil ve Habil adında iki oğlu oldu; Kabil ikrarını bozdu, kardeşi Habil'i öldürdü. Lanetlendi! Bundan sonra insanlar iyiler –kötüler, gönlü paklar– yüzü karalar olarak yeryüzünde çoğaldılar. Tanrı onlara her zaman güzelliği öğretici, onları iyiliğe güzelliğe yöneltici peygamberler gönderdi. Bu insanlar her dönemin peygamberlerine ikrar verdiler; ama her seferinde az bir zaman sonra çoğu verdikleri ikrarlarından döndüler. Lanetlendiler! Lut Peygambere ikrar verdiler ikrarlarından döndüler. Lanetlendiler! Tanrı tarafından yok edildiler. Nuh Peygambere ikrar verdiler, ikrarlarından döndüler. Lanetlendiler! Tanrı yeryüzünde Tufan yarattı, yok edildiler. Musa Peygambere ikrar verdiler. Musa Peygamber Kızıldeniz'i ikiye bölerek onları Firavun'un zulmünden kurtararak onları yeryüzünün en güzel yerine götürerek yurt edindirdi. Musa Peygamber Tanrı ile görüşmek için Tur dağına çıktı. İnsanların çoğu bütün bu olanlara rağmen ikrarlarından döndü. Lanetlendiler! İsa Peygambere ikrar verdiler. Sofrasından kalkıp onu ikrarsızlara ihbar ettiler ve çarmıha gerilip çivilenmesine neden oldular.

Lanetlendiler! Hz. Muhammed'e, "Eti etim, canı canım, kanı kanım, ben onunla bir nurdanım" dediği Ali'ye Gadir-i Hum'da ikrar verdiler. Ahir zaman peygamberi daha hasta yatağında iken ikrarlarından döndüler. Ehlibeytine ve dolayısıyla Peygambere zulmettiler! Lanetlendiler! Sıffeyn'de, Medine'de, Kûfe'de, Kerbela'da, Bağdat'ta, Hıran'da, Anadolu'da hem ikrar verdiler, hem verdikleri ikrardan geri döndüler. Hınzır Paşalar dün olduğu gibi bugün de var. Bugün de ikrarlarından dönenler dün gibi lanete uğrayanlar var.¹⁴

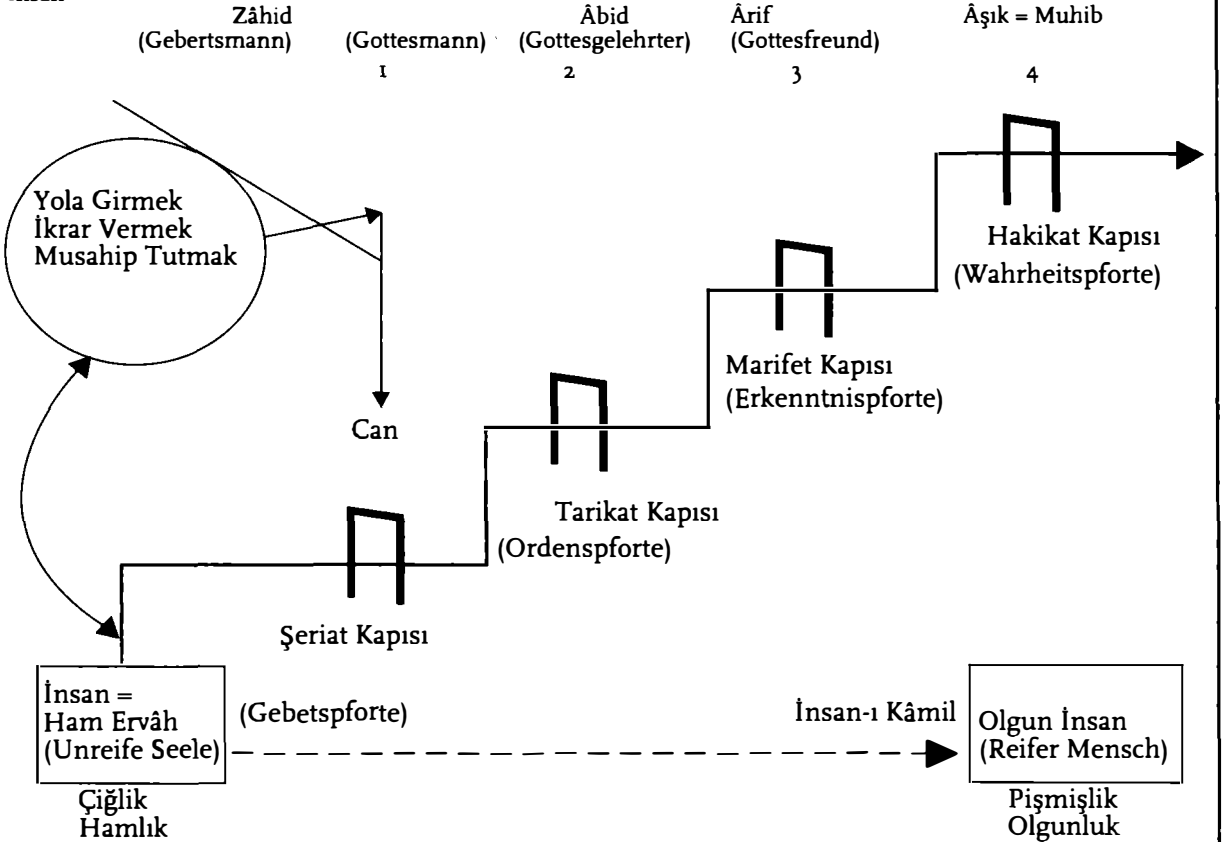
Tarikat Kapısı *Marifet Kapısı* izler ki, ilk iki kapıdan geçmiş olan kişi, belli derecede bir olgunluğa ulaşmış, Alevilik-Bektaşiliğin "ilkokulu" (*şariat kapısı*) ile "ortaokulu"ndan (*tarikat kapısı*) mezun olmuş, artık inancının derinliklerine, özüne girmeye başlamış demektir. İnancıyla ilgili *ilim-irfan* sahibi olmaya başlamıştır. Marifet ehlinde, yani *ârif*lerden sayılır.

İslam'ın *bâtınî* bir yorumu anlamına gelen Alevilik-Bektaşilikte *marifet kapısı*nın en önemli kavramı, kuşkusuz *bâtınî* yorum ile *zâhiri* yorum arasındaki farktır. Marifet ehli insanlar bu yorumu yapabilecek kapasitede olan insanlardır. Alevilik-Bektaşilik *şekle, şekilciliğe* değil, *öze önem* verir. Ona göre önemli olan biçim değil, içeriktir. *Marifet kapısı*nda kişi, kendisinin ve konunun (= inancının) özüne inmiştir.

Eğitim sistemindeki "lise" ayarında olan *marifet kapısı*ndan sonra *hakikat kapısı* gelir ki en yüksek mertebedir, yüksek öğrenim yapılan "üniversite" dengindedir. Kişi artık burada *nefsine gâlip* gelmiş, *benliğini aşmış*¹⁵, *Hakk ile hâk olmaya hazır* duruma gelmiştir. Yaşamın uzunluğu, kısalığı; başı veya sonu anlamını yitirmiştir, kişi gerçeği kavramıştır. Burada bir dipnotuna sığdırmak istemediğimiz bir konuya değinmemiz yararlı olacaktır. Arapça kökenli olan *Hakk* حو sözcüğünün Türkçede yaklaşık 14 değişik anlamı vardır. Bunlardan biri "*Tanrı*" iken bir diğeri de "*hakikat*"tır. Dördüncü kapı, *Hakk ile hakikatın* birleştiği, *bir olduğu* yerdir. Bu kapıya *hakikat kapısı* adının verilmesi, *âyin-i cem*lerde *gerçeğin demine hü* çekilmesi, kesinlikle bir rastlantı değildir. Çünkü *gerçek*, *hakikatın* Türkçesidir.

Şimdi *dört kapı kırk makam* bir şema halinde gösterelim (ayraç içindeki Almanca çeviriler tarafımızca yapılmış öneri niteliğindeki karşılıklardır).

Dört Kapı - Kırk Makam:
İnsan



Alevilik-Bektaşilik inancının özüne değinirken göz ardı edemeyeceğimiz kavramlardan birisi de, *Hakk-Muhammed-Ali* kavramıdır.

Beşinci altbölümde de göreceğimiz gibi, Hz. Muhammed'in Hakk'a yürütmesinden sonra *hilafet makamı* Hz. Ali'ye verilmediği, bu konuda ona *haksızlık* yapıldığı ve gerçekler gizlendiği için Alevilik-Bektaşilik inancı *Hakk-Muhammed-Ali* inancı olarak da adlandırılır. Ancak buradaki Hakk-Muhammed-Ali şeklindeki sıralama birçoklarının sandığı ve özellikle Hıristiyan araştırmacıların çok hoşuna giden ve bu yüzden onların görmek ve göstermek istedikleri gibi *Baba-Oğul-Kutsal Ruh* üçlemesindeki¹⁶ gibi, birbirine denk öğeler değildir. Buradaki sıralama hiyerarşik ve kronolojik bir sıralamadır. *Hakk-Muhammed-Ali*'deki öğeler birbirine denk olsaydı Alevilikte çok önemli kavramlardan biri olan *tevhid* kavramı olmazdı. *Hakk-Muhammed-Ali*'deki sıralama, ilk üç halifenin Alevi-Bektaşilerce tanınmadığının dolaylı yoldan bir ifadesidir.

2. ALEVİ-BEKTAŞİ İNANCI NASIL UYGULANIYOR?

Alevi-Bektaşî inancının uygulandığı ve öğrenildiği yer *âyin-i cem* ya da kısaca *cem*lerdir diyebiliriz. *Âyin-i cem*, *cemevinde* yapılır. Bu herhangi bir evin, ceme katılacak *canların* sayısını alabilecek büyüklükte herhangi bir genişçe odası olabileceği gibi, cem düzenlemek amacıyla özel olarak yapılmış bir *cemevi* de olabilir.

Cemlerin çeşitli türleri vardır. Bize ayrılan yerin azlığı ve ayrıca bu konuda son zamanlarda yeterince kitap yayınlanmış olması nedeniyle bunlara burada değinmeyeceğiz. Ancak şurası kesinlikle unutulmamalıdır ki, her cemin kendine özgü esasları (*rûkûnleri*) vardır; bunlara *erkân*¹⁷ adı verilir. Cemi *dede* yönetir; Alevilik-Bektaşilikte buna cem yürütmek adı veilir. *Dedeye rehber* ve *zâkir* yardımcılık yapar. Dedenin oturduğu post *kutsal*dır. yin-i cemde 12 imamları simgeleyen 12 *hizmet* görülür; bu 12 *hizmet* *erbabının* ya da 12 *hizmet sahibinin* yöreden yöreye, bölgeden bölgeye değişen isimleri vardır;¹⁸ değişmeyen tek şey hizmet sayısının 12 olduğudur. En yaygın adlarıyla 12 hizmet adları şunlardır:

1. dede, 2. rehber, 3. zâkir, 4. süpürgeci, 5. delilci, 6. gözcü, 7. bekçi/kapıcı, 8. kurbancı, 9. peyik, 10. iznikçi, 11. sofracı/lokmacı, 12. semahçi

Burada önemli olan bu hizmetlerin *Hakk için olduğu* ve hizmet sahiplerinin “*pişmesi*”, yani *olgunlaşması* için yapıldığıdır. Cemlerde dönülen *semah*¹⁹ da ibadetin bir bölümüdür.

Yola girecek *talipler*, *musahip* tutacak *canlar* için de cem düzenlenir. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki *âyin-i cemler Alevi-Bektaşî kuramının uygulandığı yerdir; cem olmadan Alevilik-Bektaşîlik olmaz. Çünkü cem, hamlıktan kurtulma yolu ve olanağıdır.*

3. ALEVİ-BEKTAŞİ İNANCI KENDİSİNİ VE CEMAATİNİ NASIL KORUYOR?

Bütün heterodoks inançlarda olduğu gibi Alevilik-Bektaşîlikte de gizlilik yüzyıllar boyunca önemli rol oynamış; çeşitli baskılar sonucunda Aleviliğe *ser verip sır vermemek* ilkesi yerleşmiştir.²⁰ Bu ilke, günlük dilimize de *Bektaşî sırrı* diye bir de deyim armağan etmiştir.

Alevilik-Bektaşîlik kuramsal düzeyde kendisini *tevellâ ve teberrâ* kavramlarıyla korur. *Tevellâ ve teberrâyı* kabul etmeyen kendisinden saymaz ve ona uzak durur.²¹

Heterodoks olması, yüzyıllarca ortodoksinin baskısı altında kalması nedeniyle yazılı kaynakları ya yok edilmiş ya da tahrifata uğra(tıl)mış olduğundan Alevi-Bektaşî inancının temel ilkeleri ve terminolojisi ilk bakışta inancının dışında olanlarca da anlaşılır gibi görünse de hemen hemen bütün önemli kavramlar sözlük anlamı dışında kullanılır. Örneğin *niyaz* sözcüğünün ortak kültür Türkçesindeki anlamıyla Alevilik-Bektaşîlikteki anlamı aynı değildir. Bu durum daha yüzlerce birçok sözcük ve kavram için de geçerlidir. Sadece birkaçını zikretmekle yetinelim: *şeriat, şah, yol, düşmek, yürümek, yol, yanlış, çiğ, düşmek, dinlendirmek* vs.

Alevilik-Bektaşîlikte temel ilkelere karşı gelenler hata yapmış olurlar ve bunun bedelini öderler. Verilecek en hafif ceza *sitem*dir. En ağır ceza ise *düşkünlüktür* ki, Hıristiyanlığın aforoz cezası ile karşılaştırılabilir.

Asıl amacı *insan-ı kâmil* olmak olan Alevi-Bektaşînin en korktuğu şeylerin başında *hamlık yapmak* gelir. Örneğin *diline hâkim olamayıp da bir can kıran* birisi hamlık yapmış demektir. *Hamlık da kişiyi yolundan alıkoyar.*

Alevi-Bektaşî inancı kendisini dışarıya karşı, cemaati içi dayanışmayı pekiştirerek korur; burada ana düşünce *namerde muhtaç* olmamaktır.

Bunun da inançtaki kurumsal adı *musahiplik* (kimi yörelerde de *kirvelik*)tir. İlke olarak her Alevinin bir musahibi olması gerekir. Ancak, önce köyden kente, sonra da Türkiye’den Avrupa’ya başlayan insan göçü nedeniyle günümüzde *musahiplik kurumu* kabuk değiştirmektedir. İnternet ve e-mail çağında, bilgi ve iletişim toplumunda, sivil toplum örgütlerinin etkisinin gittikçe daha da güçlendiği bir dönemde, cemaat içi dayanışma da haliyle kabuk değiştirecektir. Eskiden sorunlarını *görgü cemlerinde* kendi içinde çözen/çözebilen Alevi-Bektaşî toplumu içinde *dâra çekilmek*, *sitem görmek*, gerekirse *düşkün ilân edilmek* doğal olarak büyük önem taşıyordu. Musahip tut(ama)ma sorunu Alevilik-Bektaşîliğin en güncel konularından birisidir. Ancak *İman akıl üzeredir* diyen Hünkâr Bektaş Veli’nin *yolundan giden* Alevi-Bektaşî toplumu bu “dışa karşı” iç dayanışma konusunu da çözme potansiyeline de sahiptir.

Ara Açıklama: Türkçede kullanılagelmiş üç *dar* sözcüğüne dikkat edilmelidir:

- 1 dar: Türkçe sözcük olarak “geniş” kavramının karşıtıdır.
- 2 dâr: Arapça sözcük olarak a’sı uzundur ve “ev, dünya” anlamına gelir, *dârülfünûn* “fenler evi”, üniversite, *dârü’l-İslam*, İslam dünyası, bu sözcüğün çoğulu diyârdır ki ülkeler anlamına gelir.
- 3 dâr: Farsça sözcük olarak a’sı uzundur ve ağaç gövdesi anlamına gelir,²² Türkçedeki *darağacı* sözcüğündeki *dar* işte bu dâr olup Alevilikte de kullanılır ve uzatma imiyle yazılmalıdır.

4. ALEVİ-BEKTAŞİ İNANCI KUŞAKTAN KUŞAĞA NASIL ÖĞRETİLDİ?

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, heterodoks olması, yüzyıllarca ortodoksinin baskısı altında kalması nedeniyle Alevi-Bektaşî inancının yazılı kaynakları ya yok edilmiş ya da tahrifata uğra(tıl)mıştır. Durum böyle olunca “bilgi ve inanç” kuşaktan kuşağa *dedeler* ve *âşık*²³ adı verilen *halk ozanları* tarafından aktarılıp öğretilgelmiştir. Alevi-Bektaşî dünyasında bu yüzden *dedeler* ve *âşıklar* saygın bir yere sahiptirler, cemaat tarafından büyük saygı görürler. Bir Alevi-Bektaşî âşığının nefesini, deyişini dinleyen bir can, son dörtlükte âşığın adı anılınca ona saygısını göstermek için kendi “*eline niyaz eder*”. Bir toplulukta dede ile karşılaşınca da dedeye ni-

yaz edilir. Bu kesinlikle “*kişiyeye tapınma*” değil, dedeye saygı ve hürmet göstermedir.

İlkçağdaki *yedi bilgiler*²⁴ gibi Alevi-Bektaşilerin sevip saydığı *yedi ulu ozan* şunlardır:

- 1- Seyyid Nesimî (1369-1417)
- 2- Şah Hatayî (Şah İsmail) (1487-1524)
- 3- Fuzulî (1504-1556)
- 4- Yeminî (15. yüzyıl sonu-16 yüzyıl başı)
- 5- Viranî (16.yüzyıl)
- 6- Pîr Sultan Abdal (16. yüzyıl)
- 7- Kul Himmet (16. yüzyılın ikinci yarısı)

Kısaca belirtmek gerekirse dedeler ve âşıklar Alevi-Bektaşî inancının *kütüphanesi ve arşivi* gibi işlev görmüşler, Alevi-Bektaşî inancını günümüze taşımışlardır. Bilgi ve iletişim çağında “öğreticilik, bilgi aktarıcılığı” görevleri, yerini gittikçe sadece “cem yönetmeye” bırakmaktadır.²⁵ Kendileriyle bu konuda görüştüğüm dedelerin hiçbirisi bu durumdan “şikâyetçi” veya “rahatsız” değildir. Sivashlı Veli Şeneldik dedenin belirttiğine göre kişiyeye saygı üç türlü gösterilir: 1. sinnen, 2. cedden ve 3. ilmen. Yani kişinin “yaşına”, “ocağına” ve “bilgisine” saygı gösterilir. Bilgi sahiplerine saygı gösteren Alevi-Bektaşî toplumu, inancını da bu kişilerden öğrenmekte herhangi bir sakınca görmemektedir.

5. ALEVİ-BEKTAŞİ İNANCI NE ZAMAN VE HANGİ KOŞULLARDA OLUŞTU?

Alevilik-Bektaşilik, hiç kuşkusuz İslamiyet içinde doğmuş zaman içinde çeşitli kaynaklardan beslenerek bugünlere ulaşmış bir inanç sistemidir. İslamiyet içindeki ilk yol ayrımı Hz. Muhammed’in vefatında başlamış, ilk *halife* olması gereken Hz. Ali’nin bu makama getirilmemesi ilk kıvılcımı oluşturmuştur. Peygamberin yerine kimin geçeceği tartışmasında Hz. Ali’nin tarafını tutanlara *Şi’at Ali* **شيعه على** (“Ali Yanlıları”) denmiş ve bu deyimden daha sonra *Şii* terimi türemiştir. İşte Yol’umuz “*Hakk-Muhammed-Ali’nin yoludur*” diyen Aleviler-Bektaşiler, bu cümleye

le aynı zamanda ilk üç halifeyi tanımadıklarını da dolaylı yoldan dile getirmiş olurlar.

Hz. Ali'nin daha sonra bir Haricî tarafından şehit edilişi ile yol ayrımı daha da belirginleşmiş *hilafet makamı* Muaviye'nin soyuna geçmiş, böylece Hz. Ali yandaşları için, *nübüvvet (peygamberlik) ve hilafet (halifelik)* dönemlerinden sonra üçüncü dönem olan *imamet dönemi* başlamıştır.

Hz. Hasan'ı, Muaviye tarafından kandırılan karısı zehirleyip öldürdükten sonra imamet *makamına* Hz. Hüseyin geçmiştir. İzleri, aradan yüzyıllar geçmiş olsa bile bugün dahi görülen ve yaşanan *Kerbela Faciası*, İslam dünyasını *Sünnîler ve Şiîler* olarak ikiye bölmüştür. Bu tarihten (Hicrî 61, Miladi 680 yılından) sonra artık Şiilik ile Sünnilik ayrı yollardan gidecek, ayrı gelişimler gösterecektir. Kerbela faciası, Sünni İslam ile sadece yolların değil, aynı zamanda terminolojilerin de bundan sonra ayrılmaya başladığı bir olay olmuştur.²⁶

Tarih bilimi terimleriyle ifade edecek olursak Alevilik-Bektaşilik, kökü Hz. Ali'ye yapılan haksızlığa uzanan, adını bu tarihsel kişiden alan bir inançtır. Bu inancın baş kişilerinden bir diğeri de, Yezid'e²⁷ hiç ödün vermemiş olan Hz. Hüseyin'dir.

6. ALEVİ-BEKTAŞİ İNANCI NASIL GELİŞTİ?

Sorumuza doyurucu bir biçimde yanıt vermek için İslam Hukukunun kaynaklarına kısaca bir göz atmak gerekmektedir: İslam Hukuku'nun temel kaynağı, bilindiği gibi İslamın kutsal kitabı *Kuranıkerim*'dir. Kuranıkerim'in hüküm bildirmediği durumlarda Peygamber'in hadis'ine (yani sözlerine ve davranışlarına) başvurulur. Buna *sünnet* denir ki, Sünnî adı buradan gelir. Sünnet'in de yetersiz kaldığı durumlarda *icmâ-yi ümmet*, yani "toplumsal uzlaş" devreye girer. Cemaat, daha doğru bir deyişle cemaatin ileri gelen uzmanları, hangi konuda karar kılmışsa o geçerlidir.

Buraya kadar gerek *Sünnî* olsun, gerek *Şii* ve *Alevi-Bektaşî* olsun, uygulanan hukukta tam bir uyum vardır. Aynılık, andığımız "*Bu ilk üç kaynak da yetersiz kalınca ne yapılacak?*" sorusuna verilen yanıttır. Sünnî hukuk *kıyas* (örnekseme, Alm. *Analogieschluss*) yoluna başvururken Şii hukuk *rey-i ictihâd* (Akıl, Alm. *Verstand*) yoluna başvurmaktadır. Bir başka deyişle

Sünni İslam, içtihat yolunu kapatırken Şii İslam içtihat yolunu kapatmamaktadır. İctihat yolunu kapatmayan, açık tutan, aklın yolundan gidilmesi ilkesini ortaya koyan da 6. İmam Cafer-i Sâdık (699-765) olmuştur.

İmam Cafer-i Sâdık'tan sonra uzun bir suskunluk, durgunluk ve kargaşa dönemi yaşanır. Bu arada Orta Asya'dan akın akın batıya gelen Türkler İslamiyetle tanışır. Kimi Sünni, kimi Şii ekolüne tabi olur. Her iki yol da Anadolu Selçuklularında olsun, Osmanlı'nın ilk döneminde olsun Anadolu'da barış içinde bir arada yaşar. "Şehzade Cem Olayı" ile Osmanlı Sünni Müslümanlıktan yana saf tutunca Anadolu Alevileri için yine zor dönemler başlar.

Ancak 13. yüzyıl zihinsel ve fikri yaşamı açısından Anadolu'nun "altın çağı" olacaktır. Çünkü bu yüzyılda Anadolu'da birbirine pek de uzak olmayan coğrafyalarda üç ulu kişi yaşamaktadır:

- 1 Nasreddin Hoca (1208-1284)
- 2 Mevlana Celaleddin Rûmî²⁹ (1184? veya 1207-1273)
- 3 Hünkâr Bektaş Veli²⁹ (1210-1271)

Bunlardan Hünkâr Bektaş Veli, İmam Cafer-i Sâdık'ın yolundan gitmiş, *iman* kavramını *akıl* üzerine kurmuştur. Elimizde bulunan, orijinali tarihsiz, ama hicrî 1288 yılında İstanbul'da basıldığını tahmin ettiğimiz 1275 satırlık *makaalat*ında Hünkâr imanının hep akıl üzere olduğunu vurgulamaktadır: *İman akıl üzeredir* (Satır 185).

Sayfa 11'deki 195-201 nolu satırlarda ise Hünkâr şu ilginç örnekleri vermektedir (Aslı için bkz. ek 2; köşeli ayrıç içindeki sözcük açıklamaları bu satırların yazarındandır):

(195) Anınçün-ki î mân akıl üstünedir. Ve akıl sultândır ve ten içinde (196) î mân nâibdir [yardımcı, vekil]. Pes [şimdi], î mân gitse, nâib tende sultân gibi nice dura? (197) Meselâ, î mân bir hazînedir. Ve İblis bir uğrudur [hırsız]; akıl dahi (198) hazînedârdır. Hazînedâr gitdi; uğru hazîneye n'etdi? Ve bir kavilde [anlatışta] (199) dahi î mân koyundur ve İblis kurtur, akıl çobandır. Pes, çoban (200) gitdi, kurt

koyuna n’etdi? Ve bir kavilde dahi î mân sütdür, İblis bir itdir, (201)
akıl bekcidir. Üçü dahi bir evdedir. Pes, bekci evden gitdi, it (202)
süte n’etdi?

Toplamı 1275 satır olan bu Makaalat özetinin 1165-1166’ncı satırlarında ise Hünkâr, Hz. Muhammed’den şu hadis-i şerifi naklederek yukarıdaki görüşünü kanıtlamaktadır: **العقل ميزان الله في الارض** (Arapça okunuşu: *al-‘aqlu mîzânu llâhi fi’l-arzi*, Türkçesi: *Akıl, Tanrı’nın yeryüzündeki ölçөгüdür*. Almancası: *Der Verstand ist Gottes Maßstab auf Erden.*)

Mevlâna Celâleddin Rûmî sağılığında kendi adına nasıl bir tarikat kurmamış ve Mevlevilik kendisinden sonra oluşmuşsa; Bektaşilikte de aynısı olmuş, Bektaşilik Hünkâr Bektaş Veli’den sonra oluşmuş ve Hünkâr’a *sonradan (posthum) pîr-i evvel*¹⁰ denilmiştir. Hünkâr Bektaş Veli, inancın temellerini kısa özlü sözlerle müritlerine anlatmış, bunlar da kendilerinden sonrakilere aktarmışlardır. Lâkaplarından birisi *serçeşme* (ana kaynak) olan Hünkâr Bektaş Veli, sonradan Alevilik-Bektaşilik adını alacak islami yorumun edebini ortaya koymuş, âdeta öğretisini yazmıştır.

Alevilik-Bektaşiliğe Hünkâr Bektaş Veli’den sonraki katkı, Alevilerin-Bektaşilerin pîr-i sâni (“ikinci pîr”) pâyesiyle yücelttiği *Balım Sultan*¹¹ gelir ki Aleviliğin (ki Alevi adı Balım Sultan zamanında Anadolu’da artık kullanılmaktadır)¹² *erkânı*nı düzenlemiştir. Bugün düzenlenen âyin-i cemler Balım Sultan erkânı üzerine yürütölmektedir. Büyük Larousse *Balım Sultan* hakkında şu bilgileri vermektedir:¹³

Balım Sultan, Hızır Balı da denir, Türk derviş. Bektaşî tarikatının ikinci kurucusu. Yaşamı hakkında bilgi, menkıbelere ve Bektaşî şairlerinin nefeslerine dayanır. Kazak Abdal’ın bir nefesine göre, Hacı Bektaş Veli’nin evlatlığı Kadıncık Ana’nın (Fatma Nursel) torunu Mürsel Baba’nın oğludur. Kırşehir, Hacıbektaş’ta bulunan türbedeki yazıtta da Hacı Bektaş Veli’nin torunu olduğu ve Hızır Balı olarak anıldığı yazılıdır.

Bektaşî inançlarını, gelenek göreneklerini ve resmi ayinlerini belli kurallara bağlamış ve “mücerret” dervişlerden oluşan tarikata dö-

nüştürmüştür. Mücerret dervişler, evlenmezler, tüm yaşamlarını tekkeye adarlar, bu bağlılığın simgesi olarak kulaklarına mengüş denilen bir halka takarlardı.

Balım Sultan'a göre; insan bir gönül varlığıdır, kardeşlik, eşitlik ve dayanışma amaçlanmalıdır; Tanrı insanın gönlündedir, gerçek olan yaşadığımız evrendir; insan yaşam zevklerinden yoksun kalmamalıdır.

Balım Sultan'ın koyduğu ilkeler uzun süre Bektaşiler arasında etkili olmuştur.

Anadolu Alevileri Bektaşileri, Hünkâr Bektaş Veli ile Balım Sultan'a böylesine saygı gösterirken, gerek Şiilerden olsun, gerekse Aleviliği-Bektaşiliği sözde "dışlamayan", ama içerikte "reddeden" Sünnilerden olsun Aleviliğe gelen ve getirilen eleştiriler hep bu iki yüce kişiye yöneliktir. Örneğin "Tarih Boyunca Bektaşilik" adlı kitabında Yaşar Nuri Öztürk, Balım Sultan'ın annesinin bir Sırp kadını olduğunu vurguladıktan sonra şöyle demektedir:³⁴

"Bektaşilik'in, Sarı Saltuk'tan sonra en büyük mübelliği olarak görülen Seyyid Ali Sultan, faaliyetlerini sürdürmek için kendisine Balkan topraklarındaki Dimetoka'yı merkez seçmişti. Bu zat, burada, Fatih Sultan Mehmet'in esir ettiği bir Sırp prensinin kızıyla evlendi ve Balım Sultan bu evlilikten dünyaya geldi" (s. 173-174) [Balım sultan] "Bektaşiliğe, tasavvufun en fazla nefret ettiği şekilciliği getirip yerleştirmiş ve bu tarikatı böylece islami ruhundan uzaklaştırmıştır" (s.174).

Öztürk ayrıca, Balım Sultan'ı "*Bektaşiliği bozan üç ana unsur*"dan birisi olarak Balım Sultan'ı gösterir (s. 159) ve onu Oniki İmam Töresini (s. 174), mücerretliği (s. 177), şarap serbestisini (s. 178), ibahiliği³⁵ (s.179), kulağa küpe takmayı, teslis³⁶ ve hulûlü (*Reinkarnation*) (s. 180), On İki Post töresini (182) Bektaşiliğe sokmuş olmakla suçlar.

Bu alt-bölümü özetleyecek olursak: Her inanç sisteminde olduğu gibi Alevilik-Bektaşiliği de ileriye götürmüş, ona katkı sağlamış ve bu yüzden Alevilerin-Bektaşilerin derin saygı gösterdiği, kutsal saydığı kişiler var-

dır. Protestan Hıristiyanlık için Luther ne ise, Anadolu Aleviliği için Hün-kâr Bektaş Veli ile Balım Sultan odur. Bu yüzden birisine *pîr-i evvel*, diğ-e-rine *pîr-i sâni* pâyesi verilmiştir.

BİTİRİRKEN

Bu yazımızda –bize ayrılan yer oranında– Alevi-Bektaşî inancının temel kavramlarını ele almaya çalıştık.

Dikkat edilecek olursa kimi sözcüklerin kökeni (etimolojisi) dışında inançla ilgili olguların kaynağına değinmedik (örn. *dört kapı kırk makam* inancı, *dedelik* ve *musahiplik* kurumu gibi). Çünkü burada ilk elde önemli olan o inancın ve kurumun kaynağı değil, bizzat kendisi yani varlığıdır. Bu-nu bir örnekle açıklamak gerekirse, susuzluktan yaşamını yitirmek üzere olan bir insana bir tas su verdiğimizizi düşünelim. O insan için suyun nereden kaynaklandığı mı önemlidir, yoksa suyun o an için oradaki varlığı mı? Kay-nak sorusu olsa olsa susuzluk çekmeyen kişilerin uğraşı alanına girer.

Alevilik-Bektaşiliğin günümüzdeki sorunlarına değinmediyse de bu, sorun olmadığı ya da yazarın bu sorunları reddettiği biçiminde algılan-mamalıdır. Alevilik-Bektaşilik günümüzde şu sorularla karşı karşıyadır:

- *Dedelerin* görevi, işlevi ve konumları ileride nasıl olacaktır?
- *Musahiplik/Kirvelik* kurumu herhangi bir dönüşüm/değişim geçirecek mi?
- *Alevi-Bektaşî* inancı örgütlenmesi nasıl olacaktır?

Ayrıca; aşağı yukarı son çeyrek yüzyıldır Alevilik-Bektaşilik konu-sunda birçok yazı, kitap ve dergi yayınlandığını görüyoruz. Bu sevindirici olduğu oranda aynı zamanda düşündürücü durumdur.

Sevindiricidir, çünkü günümüzün Alevi-Bektaşî gençliği inançları-nı kitaplardan da öğrenebilmeli; Alevilik-Bektaşilik artık yazıya geçmeli; de-deler bildiklerini, özellikle erkân üzere olan bilgilerini, yazıya geçirmeli ve yayımlamalıdır.³⁷

Düşündürücüdür, çünkü Alevi yazarları arasında ortak bilgi üretimi-ne yönelik, bilimsel ölçütlerde eleştiriye dayalı bir iletişim, ne yazık ki çok

düşük derecededir. Bir yazarın yazdığı ile bir diğèrininki çelişebilmekte, bu da gençler –ve hatta yetişkinler– arasında kafaları karıştırmakta, zihinleri bulandırmaktadır. Ortaya, sanki yazar sayısınca Alevilik-Bektaşilik varmış gibi trajikomik bir durum çıkmaktadır. Değişik alanlardan değişik konular, bilgi birikimi çok değişik olan kişilerce, kimi gazetelerin okur mektupları köşesinde, kimi televizyon kanallarının reytinge yönelik programlarında, bilimsel tartışma âdâbı bir yana, Alevi-Bektaşî edebinin bile çok uzağında tartışılmaktadır.³⁸ Bu satırların yazarı bu durumu doğal karşılamakta, zaman içinde “sapla samanın ayrılacağı” umudunu ve kanısını taşımaktadır. Alevilik-Bektaşilik, *İman akıl üzeredir* diyen *serçeşmenin yolundan* ayrılmadığı sürece bu sorunları aşabilecek bir yapıya sahiptir çünkü.

KAYNAKÇA

- Devellioğlu, Ferit: *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara 1970.
Junker, Heinrich F. J.; *Alavi, Bozorg: Wörterbuch Persisch-Deutsch*. 3. Basım, Leipzig 1977.
Kabaağaç, Sina; Alover, Erdal: *Latince-Türkçe Sözlük*. İstanbul 1995.
Korkmaz, Esat: *Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul 1994.
Metin, şık Ali: *Pençe El Aba. Alevilikte Muhammet Ali'nin Yolu, On İki Hizmet ve Deyişler*. İstanbul 1992.
Noyan, Bedri: *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. Ankara 1998.
Öztürk, Yaşar Nuri: *Tarih Boyunca Bektaşilik*. İstanbul 1990.
Tur, Seyit Derviş: *Erkânname-Aleviliğin İslamda Yeri ve Alevi Erkânları*. Düsseldorf 2002.

NOTLAR

- 1 Bu satırların yazarı, 70'li yılların ortalarından bu yana Alevi inancını incelemektedir. Bu makale, çeyrek yüzyılı aşan bir zihinsel uğraşının özeti niteliğindedir. Bana emeği geçen bütün dedeleri saygıyla anıyor ve bu makalemi onlara armağan ediyorum.
- 2 Bu makalede temel kavramlar koyu ve eğri harflerle belirtilecektir.
- 3 Bu konuda *Süddeutsche Zeitung*'ta yayımlanan çok ilginç bir makaleye dikkat çekmek isteriz: Martin Urban: “Wie kam der Geist auf die Welt?” *Süddeutsche Zeitung*, 6.6.1988, S. 26.
- 4 Spiritus “soluk, soluk alma; meltem, hava; esin; karakter, ruh; cesaret ve kibir” anlamlarına da gelir, bkz. Kabaağaç/Alover 1995: 564.
- 5 Buradaki Hakk “Tanrı” anlamındadır, deyim “ölmek” ile “Tanrı'ya yürümeyi” bir sayar. Alevilik-Bektaşilikte “ölmek” kavramı bu yüzden kullanılmaz.
- 6 Buradaki *ervâh* sözcüğü *ruh* sözcüğünün çoğuludur. Kavram her ne kadar kuruluşu bakımından çoğul ise de, Alevilik-Bektaşilikte tekil anlamda kullanılır.

- 7 Yazımızda Farsça isim ve sıfat tamlaması (*terkib-i izâfet*) kurallarına göre kurulmuş kavramları izafet çizgisiyle belirtmeyi uygun gördük.
- 8 Biraz aşağıda görüleceği gibi edeb terimini yazım kurallarının tersine “b” harfiyle yazıyoruz.
- 9 Oklar sözcüklerin okunuş sırasını göstermektedir.
- 10 Buradaki *şeriat* kavramını Sünniliğin ve Köktendinciliğin *şeriat* kavramıyla karıştırmamak gerekir. Alevilik-Bektaşilikteki *şeriat* en kısa ve öz deyişle “*temel bilgiler*” anlamında kullanılır.
- 11 Alevilik-Bektaşilikte kullanılan “yol” terimi Arapça tarikat *طريق* kavramının Türkçesidir. i harfi uzun okunması gereken *Tarikat* terimini Devellioğlu (1970: 1237) şöyle tanımlıyor: *Allah’a ulaşmak arzusuyla tutulan yol; tasavvufî meslek*.
- 12 Buradaki *hâk* (خا) sözcüğü Farsça kökenlidir ve “*toprak*” anlamına gelir.
- 13 Tur 2002.
- 14 Bkz. Ali Kaykı: “Döndün mü benden yüzü dönesi” tahtacılar@yahooogroups.de e-mail grubu 1864 nolu ve 12.01.2004 günlü mail.
- 15 Alevilik-Bektaşilikte *benlik* “lanet okunan” iki şeyden birisidir. İlkisine aşağıdaki 5. alt bölümde değinilecektir.
- 16 Hristiyanlıktaki *teslis* (üçleme, Alm. *Dreifaltigkeit*) inancı gibi bir inanç Alevilik-Bektaşilikte yoktur.
- 17 *Erkân*, aslında *rûkûn* sözcüğünün çoğul biçimidir.
- 18 Yaptığımız bir derlemeye göre ülkemizde 12 hizmete 30’un üzerinde değişik isim verilmektedir.
- 19 Burada kullandığımız *semah dönmek* deyimine dikkat çekmek isteriz. “*Semah oynamak*” deymi yanlış, çünkü *semah* bir halk oyunu, halk dansı değil, ibadetin bir parçasıdır.
- 20 İlginçtir ki “baş” anlamına gelen Farsça serile “gizli tutulan şey, gizem” anlamına gelen Arapça *sır* sözcükleri Arap alfabesiyle eşyazımlıdır (*homograph*): سر
- 21 Yer darlığı nedeniyle bu konuya daha ayrıntılı değinmiyoruz. Bu ve diğer terimler için bkz. Korkmaz 1994: 348, 356.
- 22 Bkz. Junker/Bozorg 1977: 295; Dâr ı Baumstamm; Galgen; Balken.
- 23 “Seven” anlamındaki *âşık* sözcüğünün daima “inceltme işaretiyle yazılması gerekir; âşık 1. ayak bileğinde bulunan küçük kemiklerin adıdır, 2. yapı çatılandaki “aşırma” da denen uzun merteğe verilen isimdir.
- 24 Alm. *Die sieben Weisen*. Bunların adları şunlardır: 1. *Prienele Bias*, 2. *Spartalı Hilon*, 3. *Lindoslu Kleobulos*, 4. *Korintlî Periandros*, 5. *Midillîli Pittakos*, 6. *Atinalı Solon*, 7. *Miletli Tales*. Tümü de İsa’dan önce yaşamıştır.
- 25 Günümüzde bilgisini yazıya geçiren dedeler de yok değildir. Örneğin: Metin 1992; Tur 2002.
- 26 Örneğin *imam* terimi.
- 27 *Benlik* kavramının yanısıra Yezid de Alevi-Bektaşî dünyasında “lanet okunan” iki olgudan birisidir.
- 28 *Rûmî* (“Rumlu”) adı o dönemde “Anadolulu”, “Küçük Asya (Asia Minor) ülkesinden olan” anlamına gelmektedir. *Mevlânâ* مولانا ise Arapça “Efendimiz” demektir; “*hazret*” anlamına da kullanılmıştır.
- 29 *Hünkâr* خنکار Farsça “efendi, sultan” anlamına gelir. *Hünkâr*’ın bilfiil hacca gidip gitmediği tartışmalıdır. Kimi araştırmacılara göre Hacı Bektaş Veli ismindeki hacı حاجی ünvanı *hâce* خواجه sözcüğünden gelmektedir. *Hvâce* olarak yazılan sözcükteki v ile â harfleri *ma’dul* (okunmayan) harflerdendir. *خواجه* sözcüğünde Vavı okumazsanız *hâce*; Elifi okumazsanız *hoca* olur ki, bu sonuncusu bilindiği Nasreddin Hoca’ya verilen pâyedir. Konumuz açısından burada ilginç olan *hazret* pâyesinin *Hünkâr’a*, *hünkâr* pâyesinin Mevlana Celaleddin Rûmî’ye de verilmiş olmasıdır.

Mevlana'ya *Molla Hünkâr*, Hâce Bektaş'a da *Hazret-i Hünkâr* dendiği de olur. *Celaleddin-i Rûmî* ve *Bektaş-ı Velî* şeklindeki "izafet i'si" içeren deyişler aslında doğru değildir.

- 30 Buradaki *pîr* "tarikat kurucusu" anlamındadır.
- 31 Ne zaman doğduğu bilinmeyen 1516'da Kırşehir'de Hakk'a yürüdüğü sanılan *Balım Sultan'a Hızır Bali* de denir.
- 32 "Alevî Sözcüğünün Kökeni" adlı makalemize bakınız.
- 33 Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, c. 3.: 1264.
- 34 Öztürk 1990.
- 35 İbâhîlik dince yasaklanan bir şeyi *mübah* ("uygun") görme düşüncesidir. Yazarın bununla neyi kastettiğinin yorumunu okuyucuya bırakalım.
- 36 *Teslis* (üçleme) konusuna yukarıda değinmiştik.
- 37 Bu konuda sayın Derviş Tur dedenin yayımladığı ve künyesini yukarıda verdiğimiz *Erkânname'si*, bütün dizgi yanlışlarına, yazım ve metin içi tutarsızlıklarına (Alm. *Inkohärenz*) karşın son yıllarda yayımlanmış çok değerli bir yapıttır. Bir sonraki basımında sözünü ettiğimiz eksiklikleri kolayca giderilebilir. Bedri Noyan Dede Baba'nın Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik adlı Ardıç Yayınları'nca 1998 yılından beri yayınlanmakta olan ve toplam sekiz cildi kapsayacak çok değerli eserini de burada anmamız gerekir.
- 38 Bu edebî başında da *Söz var halk içinde, söz var hulk içinde* ilkesi gelir.



Ek 1a. Ağustos 1975, Zeytinburnu-İstanbul: "Haydar" dede ve torunuyla birlikte



Ek 1b. "Haydar" dede, nefesler okurken.

انکچونکه ایمان عقل اوست نه در عقل سلطاندر و تن ایچنده
ایمان نأبدر پس ایمان کئسه نائب تنده سلطان کی نیجه دورد
مثلا ایمان بر خزینه در و ابلیس بر او غرور و در عقل دخی
خزینه دارد در خزینه دار کتدی او غری خزینه یه شدی و بر قولده
دخی ایمان قبولدر و ابلیس قوردر عقل جوابدر پس جوابان
کتدی قورت قیونه شدی و بر قولده دخی ایمان سوتدر ابلیس بر ایندر
عقل بکجدر اوچی دخی بر او ده در پس بکجی اودن کتدی ایت
سوده شدی ایمدی ای مکین بیچاره ایمان ایچنده سر کرداندر
پس حق تعالی یه ایناتق ایماندر و یو روغن طوطق دخی ایماندر
و یغولنک دیدیکندن یغلقق ایماندر حق تعالی نک فرشته لری نه
ایناتق ایماندر پس عزیزن هر برکتی یه اوچموز فرشته موکلدر
بو نجه فرشته لرا سنده ادب ایترسین قنی فرشته لری نه
ایناندیغک و حق تعالی حضر تلی رینک قرآننه و کابلی رینه ایناتق
ایماندر پس قنغی کابده یوردر که برکسه نک ایچنده طولو کین کبر
حسد بغض بخل طمع او بیکه غیبت قهقهها مسخر ملق
استه بونلرک بریمسی ایمان اهلنک ایچنده اوله قنی کابلی ریند
و غیر لری نه اینانیدیغک و دخی نکری دوست لری نه ایناتق ایماندر
زیرا که نکری دوست لری مسکینلکی قبول ایتدی لری ایکه لمکی قیوب
بر لکه تیدیلر و دیدیکی یوله کتدی لری قوله تعالی (فان مع العسر یسرا
ان مع العسر یسرا) وقال النبی علیه السلام (اسمع یونیا و اجوع
یوحنا) معنسی بودر که نکری دوست لری نک برکونی ضوق و ایکی
کونی آج پکر و لکن حق سبحانه و تعالی بونلرک خطا لری ن قلدن
قاه کجوردی نه یوز لر نه اوردی پس سن بو نجه فضللق

Ek 2. Hünkâr'ın
yanlışlıkla Velâyetname
diye başlık atılan
Makaalat'ının 11'inci
sayfası. En üstteki satır,
bizim tüm metin
sıralamamıza göre
195'inci satırdır.

TAHTACILARDA ALEVİ TERMİNOLOJİSİNDEN KİMİ ÖRNEKLER

Önceleri Ağaç-Eri diye bilinen bu Türkmen Alevi zümresi, sonraları Farsça kökenli bir sözcük olan “tahta-tahte” kelimesine, Türkçe iş eki olan “cı-ci” ekinin birleştirilmesiyle “Tahtacı” olarak anılmaya başlamıştır.¹

“Tahtacıyım” diyen bir kişi Alevidir; fakat her Alevi, Tahtacı değildir (Çepni, Avşar, Nalcı, Sıraç, Barak, Abdal, Zaza vb. olabilir). Ayrıca “Tahtacıyım” diyen bir kişi aynı zamanda Türkmendir, fakat her “Türkmenim” diyen Tahtacı olmayabilir. Alevi gruplar içerisinde uğraştıkları işten dolayı, Ağaç-Eri olmak geçmişte sadece Tahtacılara özgü bir durum idiyse de, günümüzde değişen sosyal şartların etkisiyle artık Tahtacılar sadece ağaç işi (ormancılıkla) ile değil, hemen her çeşit meslek dalıyla uğraşmaktadır.²

Tahtacılık kavramı sözcük olarak: Ağaç kesen, tahta biçen, kereste işiyle uğraşan kimse³ anlamlarını ifade ederken, zamanla, kendilerine mahsus bir mezhep inancının varlığına inanan, coğrafi dağılışları bakımından Anadolu’nun güney kısmı ile batı tarafındaki ormanlık bölgelerde ekseriyetle göçebe ve pek az olarak ta yerleşik hayatta yaşayan, hayatlarını ağaç kesmek, dikmek, tahta biçmekle geçiren; ağaç işleri ve ormancılıkla meşgul olan Türkmen Alevi zümrelerini ifade etmektedir.⁴

Tahtacıların, ilk defa 13. yüzyılın ikinci yarısında yazılı kaynaklarda bahsedilmeye başlanan Ağaç- Eri Türkmenlerinin devamı olduğu ileri sürülmekte⁵; Ağaç-Eri isminin Tahtacı adına dönüşmesinin ise 16. yüzyılda başladığı düşünülmektedir. O devirdeki Osmanlı tapu tahrir defterleri ve belgelerinde “Cemaat-ı Tahtacıyan” tamlaması geçmektedir.⁶

Tahtacılardaki Alevi terminolojisine, İmam Cafer Menakıb (Buyruk)’ına göre dede ile talibin ya da yol ehli olanların yerine getirmesi gerekli olan yedi farzı vererek başlayacak olursak:

- Birinci farz, musahip edinmektir.
- İkinci farz, mürebbiye düşmektir.
- Üçüncü farz, rehber sahibi olmaktır.
- Dördüncü farz, mürşide inanmak ve bağlanmaktır.
- Beşinci farz, aşına bulmaktır.
- Altıncı farz, peşine olmaktır.
- Yedinci farz, çiğildeş olmaktır.⁷

Bu yedi farz ve bunlarla alakalı terimlere kısaca değinecek olursak:

MUSAHİPLİK

Yol kardeşliği manasına gelir. İki evli erkek ve dolayısıyla iki ailenin kardeş olması demektir. Bu kardeşliğin sadece bu dünyada değil ahirette de devam edeceğine inanıldığından dolayı musahipliğe “Yol kardeşliği ya da Ahiret kardeşliği” isimleri de verilmektedir.

Musahiplik, Aleviliğin en mümtaz özelliklerinden birini oluşturmaktadır. Şeyh Safi Menakıbı’nda ve İmam Cafer Menakıbı’nda musahipliğe çok fazla önem verilmiştir.

Musahipliğin, Hz. Muhammed ile Hz. Ali’den kaldığı söylemektedirler. Bu müessesenin gerekliliği ise şöyle özetlenmektedir: Hz. Muhammed, Miraç’tan döndükten sonra inananlar çevresine toplanıp, Allah’ın ona neler söylediğini öğrenmek isterler. Hz. Muhammed, Allah’ın kendisinden sonra Ali’yi vekil gösterdiğini anlatır. Hz. Ali’yi çağırıp “Ali ile ben, ikimiz bir ağacın meyvesiyiz” der. Sonra inananlara döner: “Ey inananlar: Her iki kişi birbirini kardeşliğe kabul etsin” diye buyurur. O zaman her inanan kendisine bir kardeş bulur. Bu seçimde Ali yalnız kalır. Ali: “Ey Allah’ın elçisi, ben kiminle kardeş olayım? Ben yalnız kaldım” der. Hz. Muhammed: “Ey Ali, sen benimle kardeşsin. Tıpkı Musa ve Harun gibi” der. Böylece Hz. Muhammed ile Hz. Ali yol kardeşi olurlar. İşte bu olaydan dolayı Tahtacılar musahipliğin, Hz. Muhammed ile Hz. Ali’den beri süregeldiğine inanırlar.

Ayrıca Tahtacılardan bazıları da, 622 yılında Hz. Muhammed ve sahabenin, Mekke’den Medine’ye göç etmesiyle birlikte ortaya çıkan muha-

cir (Mekkeliler) ve ensar (Medineliler) arasındaki kardeşliği de musahipliğe temel olarak almaktadırlar.

Yalnız Cem ayininde gerçekleştirilen musahiplik, bir cemiyete kabul ayinidir ve bu ayin sırasında ikrar verip nasip almak gerekir.

Tahtacıların, musahip olmadan yola veya erkâna girmeleri mümkün olmadığından, toplum içerisinde de bir statü ve konum sahibi olmaları mümkün değildir. Bu arada şunu da belirtmemiz gerekir ki; musahip olacak çiftlerin; yaş, mevki, hayat standardı, ekonomik durumu, eğitim düzeyi gibi birçok konuda denk olmaları gerekmektedir.

Musahiplik ancak evli iki çift arasında olur, evli olmayan kimseler isteseler dahi musahip olamazlar ve bu törene katılamazlar, yani evli bir çift gene evli bir çift ile musahip olabilir. Musahip olacak kimselerin ana, baba ve karılarının da bu musahipliği onaylaması gerekmektedir. Bu nedenle evlenmeden önce musahip olması uygun değildir. Çünkü ileride eşler arasında çıkacak bir anlaşmazlık bu andın bozulmasına sebep olabilir. Tüm bu şartları taşıyan insanlar Cem'de dedenin karşısına çıkabilirler.

Çiftler musahip seçerken çok titizlik göstermektedirler. Çünkü musahiplik sadece bu dünya için olmayıp, aynı zamanda "Ahiret Kardeşliği"dir. Bunu biraz daha açacak olursak: Musahip olan çiftler artık birbirlerine kardeş sayıldıkları için kendileri evlenemediği gibi çocukları da birbirleriyle evlenemezler. Musahiplerden herhangi biri kabahat işlerse bundan musahibi de sorumlu tutulur. Bir tarafın sıkıntısı ya da sevinci diğer tarafında sıkıntısı ve sevinci olur. Eğer musahip olan taraflardan biri maddi olarak dara düşerse ya da o evin erkeği bir yere gitmişse musahibi olan kimse o evin ihtiyaçlarını da gidermek zorundadır. Ayrıca musahibi düşkün ilan edilen kimsede düşkün ilan edilmiş olur ve diğer insanlar tarafından dışlanırlar. Dünyada başlayan bu kardeşliğin ahirette de devam edeceğine inanılır.

Musahip olmaya karar veren çiftler bir rehberin nezaretinde bu isteklerini dedeye iletirler. Dede, Birlik-Cem ayininden sonra onlara sorumluluklarını hatırlatır ve taleplerini kabul ettiğini belirtip, musahipliğe talip olanlara nasihatte bulunur. Önce *Şeriat*, sonra *Tarikat*, üçüncü olarak da *Marifet* hakkında bilgi sahibi olmaları gerektiğini belirttikten sonra, son

olarak *Hakikat* ehli olmaları gerektiğini söyler. Bunlara layık olabilmek için ise; yalan söylememeleri, haram yememeleri, zina ve dedikodu yapmamları, sahip olmadıklarını almamaları, gıybet ve iftira etmemeleri, büyüklüğünü sayıp küçüklerini sevmeleri gerektiği ve hiçbir zaman için Tanrı'nın yolundan ayrılmayıp, Buyruk'a uymaları söylenir. Musahip olunduktan sonra tüm dert ve sevinçlerin ortak olduğu ve her zaman birbirlerine destek olmaları gerektiği hatırlatılır. Taraflar da "Eyvallah" diyerek tüm bunları kabul ettiklerini ve ömürleri boyunca akitlerine sadık kalacaklarını bildirerek "Musahiplik Andı" içerler. Bu andı bozanlar Muhammed ve Ali'nin yolundan çıkmış olan kimselerdir. Bu kimselerin işleri bozuk, sonları karanlıktır ve Dört Kapı'nın sürgünü, Kırk Makam'ın lanetlisidirler.

Bu andan itibaren çiftler ahiret kardeşi olup, birbirlerine ebediyen haram olurlar. Yol kardeşlerinden birinin karısı, diğerinin de kocası ölmüş olsa bile bunlar birbirleriyle kesinlikle evlenemezler. Musahip olunan erkeklere "Kardeş", kadınlara da "Bacı" denilir.

Musahiplik hem dünya hem de ahiret kardeşliği olduğundan dolayı musahibi ölmüş bir kimse tekrar musahip edinemez.

Musahipliğin sosyal yönüne de birkaç kelimeyle değinecek olursak: Bu ayin, birbirleriyle hiçbir kan bağı ya da menfaat ilişkisi olmayan insanların, kardeşlik ve dayanışma duygularını pekiştirmektedir.

MÜREBBİ

Tahtacılar dedelerin sayıları sınırlı olduğu için, dedenin yokluğunda ya da olmadığı yerlerde dini ayinleri yaptıran ve o beldenin davalarına bakan; dede olduğunda ise ayinlere girişten önce müritlerine yol gösteren, din sırlarını tevdi eden, usul ve erkân gösteren, müridi yönlendiren ve doğruyu bulmada ona yol gösteren kimselere denir.

Mürebbilik seçimle olur ve seçime sadece musahipi olanlar katılabilir.

REHBER

Talibi yola götürecek, ona nasihatta bulunacak, sonra ikrar verdirek erenlerin arasına katacak ve ölünceye kadar ona yol gösterecek olan kimseye denir.

Ayine girebilmek için kişinin bir rehber ihtiyacı vardır. Çünkü Hz. Muhammed'in de Miraç'a çıkarken kendisine bir rehber tuttuğuna inanılmaktadır.

Buyruk'a göre rehberin gönül kapısının açık, dilinin tatlı, sözünün güçlü, yüreğinin tüm varlıklara karşı sevgi dolu ve yüce bir ahlâk sahibi olması gerekir.⁸

Rehber, cemaatin önerdiği, dedenin onayladığı ya da bizzat seçtiği kişiden olur.

MÜRŞİD

Hakk yolunun güneşidir. Aydınlatan, eğiten, yol gösterendir.

AŞINALIK

Tahtacılar da musahiplikten sonraki giriş ritüelidir. Aynı zamanda aşinalık, dört kapıdan ikincisini oluşturur. Aşına olabilmek için ailenin musahipli olması gerekir. Aşına olacak musahiplerin başa baş (öz) kurbanı kesilmiş olmalıdır. Musahiplikten sonra başa baş (öz) kurbanı kesilmemiş olanlar aşına olamazlar.⁹

Aşinalık töreni genelde musahiplik ritüeliyle aynı gece yapılır. Bu törenin yapılabilmesi için dedenin ve en az bir çiftin aşinalı olması gerekir.

PEŞİNELİK

Aşinalık ritüelinden sonraki giriş törenidir. Dört kapıdan üçüncüsünü oluşturur. Peşine olabilmek için iki ailenin aşinalı olması gerekir. Peşinelik töreninin yapılabilmesi için dede ve en az bir çiftin peşineli olması gerekir.

Peşinelik töreni musahiplik töreniyle aynı gecede, aşına olacaklar varsa onların törenleri bittikten sonra, yoksa musahiplilerin posttan kalkmalarından sonra yapılır.¹⁰

ÇİĞİLDEŞ (ÇİĞİLDAŞ)

Peşinelik ritüelinden sonraki uygulamadır.

Kişi ancak çığildeş olduktan sonra insan-ı kâmil olabilmektedir."

DEDE

Tasavvufi manada Anadolu'da yaygınlık kazanan iki koldan biri olan "Taşra Tarikatları" diye de isimlendirilen ve Hacı Bektaş Veli tarafından sistemleştirilen "Şeyh" kavramı yerine Tahtacılar da "Dede" anlayışı hakim olmuştur. Tahtacılar da dede, tarikatın başını çeken kimsedir (dini liderdir). Aynı zamanda dini öğretim ve terbiyeyi de veren kişidir.

Tahtacılar da bir insanın dede olabilmesi için ilk önce ehl-i beyt soyuna dayanması (Hz. Muhammed, Hz. Ali- Hz. Fatma ve oğulları Hz. Hüseyin neslinden) şartı vardır. Ocağa bağlı olduğu için, dedelik ilimle vs. ile elde edilecek bir mevki değildir. Giriş ritüellerini yönettiğinden dolayı, dedenin olmadığı yerlerde ikrar alma ve musahiplik gibi ayinler gerçekleştirilemez.

TALİP

Musahip ve mürebbisine ikrar veren, bir dilden konuşan insan demektir. Yani, Hakk yolunu kabullenmiş, mürebbiye uyan, mürebbiye boyun eğen demektir.¹²

YOL

Yol, örf ve töreye bağlı olarak Aleviliğin istikametine gitmektir.

Yoldan çıkmış, yoldan ayrı gibi kavramlar edep ve erkâna riayet etmeyenler için; yola girmek ya da yola alınma terimleri ise ikrar verme anlamlarında kullanılabilmektedir.

BACAĞI AÇIK

Kelime olarak musahip olmayanlara verilen addır. Evli çiftler evlendikten sonra kendilerine bir musahip bulmak zorundadır. Tahtacılar da bekârlara, evli olup ta dede karşısında ikrar alarak musahip olmayanlara "Bacağı Açık" denir. Bu insanlar Cem'e giremezler.

İKRAR

İkrar, dil ile söyleme, tasdik veya kabul etme manalarına gelmektedir.

Yeni evli çiftlerin ve onsekiz yaşına gelmiş bekâr erkeklerin, dedenin öğüt ve telkinlerini kabul edip bunlara uyacağına söz vermesidir. İkrar

vermek, teslim olmak, bir rehber ve dede tutmak ile olur. İkrar alan kişi, yalan söylememeye, haram yememeye, zina etmemeye, hırsızlık yapmama, ve kimsenin ayıbını araştırmamaya dedenin huzurunda “Muhammed- Ali, Oniki İmam ve Hz. Hüseyin’in başına” yemin eder. İkrar alan kişi artık Yol’a girmiştir. Bu andan itibaren ikrarı alınan kişinin sözünde durması gerekir. İkrarını bozar ise, o kimse dede tarafından düşkün ilan edilir. İkrar alma ayini ile kişinin, Aleviliğin esaslarına ve toplumun ahlâki kurallarına uyma zorunluluğu başlar.

İkrar ancak “Birlik” denilen, senede bir defa gerçekleştirilen ve dedenin de katıldığı cem ayininde yapılır. Her insan bir kere ikrar alır ve ona ömür boyu uyması gerekir. Kız çocukları evleninceye kadar ikrar edemez. Buna gerekçe olarak ise kız çocuğunun evleninceye kadar sözünü tutamayacağı ve kız çocuğunun o olgunluğa ancak evlenince ulaşabileceği görüşüdür. Oğlan çocukları ise sekiz yaşına girdikleri zaman ikrar alabilirler.

İkrar veren kimse talip olur ve bu andan itibaren; kendisini düşündüğü kadar başkalarını da düşünmeli, büyüklerine saygı gösterip hürmet etmeli, küçüklerine sevgi ve yol göstermeli, hep doğru işler yapmalı ve hak ile batılı birbirinden ayırmalıdır.

İkrarı alınmayan kimselerin dini sorumlulukları olmadığı gibi yanlış bir iş yaptıkları takdirde de düşkünlük cezası almazlar.

BOĞAZ İPLEME

İkrar alma törenidir. Boğaz ipleme ilk ikrardır ve bu ikrar merasimi musahiplik ayininden önce yapılır. Bu ritüelle birlikte kişi çocukluktan çıkmış ve artık yola girmiştir.

AĞZI KARA

İkrar vermemiş olanlara verilen isimdir.

EŞİK

İkrarı bozmamak, verdiği sözde durmak manalarına gelir. Eşik, kutsal mekân ile dış dünyayı birbirinden ayıran ve kutsal mekânı koruyan bir simgedir. Ayrıca eşik, kutsal mekâna geçişte kötülükleri temizlemekte-

dir.” Yola girişi temsil ettiğinden dolayı eşiğe basmamak gerekir. Çünkü eşiğe basmak kişinin ikrarını bozması anlamına gelmektedir.

Düşkün

Genel olarak Anadolu’daki diğeri Alevilerde de var olan bu müesseyse, Alevi toplumunda suç işleme yüzünden toplum dışı bırakılma olayıdır. Düşkün olan kimseye kesinlikle selam verilmez, alışveriş yapılmaz, hastası ziyarete gidilmez, hayvanları diğeri insanların hayvanları arasına katılmaz.

Düşkünlük iki türlü olup, türü suçun ölçüsüne göre dede tarafından belirlenmektedir. Geçici düşkünlükte, düşkün ilan edilen kişi bir süre toplum dışı bırakılır. Sürekli düşkünlükte ise düşkün ilan edilen kimseler yaşamlarının sonuna kadar bir daha topluma karışmazlar. Buna “Yoldan Düşme” de denir. Sürekli düşkünlüğe sebep olan olaylar:

- a. İkrardan dönmek
- b. Zina etmek
- c. Hırsızlık yapmak
- d. Adam öldürmek

Bu gibi suçları işleyen kişi, dede tarafından edebiyen düşkün ilan edilir. Dede bir insanı düşkün ilan edecekse, cem ayini sırasında o kişiye “yüzün kara olsun” der ve o kimseye tüm ilişkiler kesilir onunla selamlaşmaz, evine gidilmez, sürüsü köylünün sürüsüne katılmaz, yani o kimse toplumdan dışlanarak yalnız bırakılır.

Bunun yanında kişi küçük suçlar işlenmiş ise bunlara dedenin isteği doğrultusunda belli bir dönem düşkünlük verilir. Bu dönem içerisinde yukarıda saydığımız ilişkiler bu kimseye de yapılmaz. Dedenin verdiği süre bitince, kişi dedenin huzuruna gelir ve suçunun affedildiği açıklanır.¹⁴

Düşkün olan kimsenin musahipi de düşkün olur ve bu kişiler affedilene kadar cem ayinlerine katılamazlar.

KAYNAKÇA

Aytekin, Sefer (Haz.): *Buyruk*. Ankara 1958.

Bozkurt, Fuat (Haz.): *Buyruk*. İstanbul 1982.

Engin, İsmail: *Tahtacılar. Tahtacı Kimliğine ve Demografisine Giriş*. İstanbul 1998.

Fiğlalı, Ethem Ruhi: "Tahtacılar" *Türk Ansiklopedisi*, c. 30, Ankara 1981.

Güngör, Harun: "Acari Kelimesi Üzerine" *Türk Dünyası Araştırmaları* (1988) 57: 187-189.

İpek, Yasin: *Tahtacılık Ve Mersin Yöresinde Yaşayan Tahtacılar*, Yayınlanmamış Lisans Tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2000.

Selçuk, Ali: *Mersin Yöresi Tahtacılarının Dini İnanç ve Uygulamaları Hakkında Araştırma*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi 2003.

Sümer, Faruk: "Ağaç-Eriler" *Belleten* 26 (1962) 103: 521-528.

Ülkütaşır, Şakir: "Tahtacılar" *Türk Kültürü* 6 (1968) 71: 840-843.

NOTLAR

- 1 Ağaç-Eri'nin çeşitli dillerde ve lehçelerde söylenişleri: Ecirli, Acırlı, Acurlu, Açeri, A'aşeri vb. biçimindedir. Bkz. Güngör 1988: 187.
- 2 Engin 1998: 74-75; İpek 2000: 3.
- 3 Fiğlalı 1981: 352.
- 4 Ülkütaşır 1968: 840.
- 5 Sümer 1962: 521, 528
- 6 Sümer 1962: 528.
- 7 Bozkurt 1982: 132- 133.
- 8 Bozkurt 1982: 77- 79
- 9 Selçuk 2003: 154.
- 10 Selçuk 2003: 154- 155.
- 11 Aytekin 1958: 49- 50.
- 12 Bozkurt 1982: 68.
- 13 Selçuk 2003: 75.
- 14 Düşkün bırakmanın Hristiyanlıktaki "Aforoz" olayına benzediği dikkatleri çekmektedir.



ALEVİLİK VE TASAVVUF

Giriş

Son zamanlarda Türkiye’de aydın ve elit kesimin zihinlerini meşgul eden konuların başında Aleviliğin geldiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Hatta Alevilik hem yerli hem de yabancı araştırmacılar için hep popülerliğini korumuştur. Ancak bu popülerlik birçok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Zira Alevilikten ne anlaşıldığı ve kimlik olarak mahiyeti hususunda tartışmalar hâlâ devam etmektedir. Bu tartışmaların başında Aleviliğin beslendiği ana kaynakların neler olduğu gelmektedir. Alevilik konusunda araştırmacılar ve Aleviliği temsil eden dernekler arasında bir hayli farklılaşma söz konusudur. Aleviliğin beslendiği kaynaklar hakkında bir fikir birliğinden bahsetmek oldukça zor görünmektedir. Çünkü Alevilikle ilgili birçok çalışma yapılmasına rağmen, bunlar içinde akademik çalışmaların sayısının oldukça az olduğu söylenebilir. Birçok çalışmada Aleviliğin farklı dinlerden, felsefelerden, fikir akımlarından ve kültürlerden etkilendiği iddia edilmektedir. Hal böyle olunca, Alevilik adeta her çiçekten öz alan bir arıya benzemekte ve neredeyse dünyadaki bütün dini akımlardan etkilenmiş ve Anadolu’da yaşamış olan bütün medeniyetlerin tesirinde kalmış gösterilmek istenmektedir. Dolayısıyla Alevilik bir inanç ritüeli olmaktan çıkarak; dinler, felsefeler ve medeniyetler sentezine dönüştürülmektedir. Böylece Alevilik ile tasavvuf arasındaki münasebet ve beslenen asıl kaynaklar ihmal edilmektedir.

ALEVİLİĞİN TANIMI

Toplumu ilgilendiren konularda çalışma yapılırken dikkat edilmesi gereken hususların başında, incelenen konunun tarihi, sosyal ve kültürel boyutlarını tespit etme gelmektedir. İlim adamına düşen görev, olan ile olması gerekeni ayırt etme ve çalışmasında fikirlerini veya tezlerini dikte etme yerine düşüncelerini ilmi temellere dayandırarak ortaya koymaktır. Ancak incelenen konu Alevilik olunca hadise değişmekte ve için-

den çıkılmaz bir hal almaktadır. Bugün aydınların büyük çoğunluğu Aleviliği tanımlama konusunda farklı noktalardan hareket etmekte ve adeta fikirlere veya gruplara göre birden çok Alevilik tanımları ortaya çıkmaktadır. Hal böyle olunca, tartışma daha kavramın tanımlanmasında başlamakta ve birbirine alternatif olan tanımlar çoğalmaktadır. Meselenin ilginç olan tarafı bu farklılaşmanın ilmi temeller üzerine oturtulamaması ve kısır bir döngü içinde devam etmesidir. Dolayısıyla Alevilik, bir inanç mı, müstakil bir kültür mü, felsefe mi ya da İslamın Türkler tarafından farklı idrak edilmesi mi olduğu noktasında kilitlenmektedir. Mamefih yapılan tanımlamalar genel bir kabul de görmemekte ve Alevilik çetrefilli bir hal almaktadır. Biz bu makalemizde Alevilikle ilgili yapılan mevcut tanımlamalardan önemli gördüklerimizi belirtip, kavramın tasavvufi olan bağlantısı üzerinde durmaya çalışacağız.

İslam tarihinde, mezhep ve tarikat edebiyatında, Arapça dil kaidesine göre, Hz. Ali'yi sevmek ve saymak, "Alevîyet", "Alevilik" kelimeleri ile ifade edilmiştir. Bu sevginin normal ve makul ölçüde olanlarının yanında, derece derece Hz. Ali'yi Tanrılığa ulaştıracak kadar marazi şekilleri de mevcut bulunmuş ve bulunmaktadır. Bu sevgi ve saygı, çoğu defa, "ehl-i beyt" sevgi ve saygısı ile birarada yürümektedir.'

Sözlük anlamı itibariyle Hz. Ali'ye bağlı olan kimse olarak, Kızılbaş' anlamında kullanılan Alevilik kavramı, sözlük anlamının dışında; Hz. Ali'yi en üstün sahabe olarak görmek, Hz. Peygamber'den sonra O'nun, Allah'ın ve Hz. Peygamber'in tayini ile halife olması gereğini savunmak anlamında kullanılmaktadır. Böylece bu zümreler, Hz. Ali'ye mücerred sevgi ve bağlılığın ötesinde, O'nun ve soyunun adına ayrı bir firkalaşma hareketinin siyasi mümessilliğini de üstlenmiş olmaktadırlar.' Sosyolojik olarak üzerinde duracağımız husus "Alevilik" kavramına yüklenen mana ve Alevilikten ne anlaşıldığıdır. Kavramın farklı şekillerde tanımlanmasının sebebi, kavramdan mı, yoksa kavramı tanımlayan kişilerin idrak tarzından mı kaynaklanmaktadır? Bu soruların cevabının bulunması durumunda, Alevilikle ilgili tartışmaları sınıflandırmak da mümkün olabilecektir.

"Alevî" kavramının kimleri tanımlamak için kullanıldığına baktığımızda, "Hz. Ali'ye bağlı ve ondan yana olan kimse" anlamında kullanılmak-

ta olduğu görülmektedir. Zira kavramın kullanımları dikkate alındığında şu sonuç çıkmaktadır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:*

- 1- Halifelik meselesinde Hz. Ali tarafını tutanlara da “Alevi” denilmiştir. Bu manada Hz. Ali’nin Ordu komutanları olan Abbasoğlu Abdullah, Yasiroğlu Ammar gibi sahabeden olanlar da Alevidir. Bunlara, “Şia-i ula” ve “Ashabı Ali” denir.
- 2- Abbasoğulları zamanında, Abbas oğullarına “Abbasi”, Talib oğullarına da “Talibi” denildiği gibi, Hz. Ali’nin neslinden gelenlere, kimi zaman da Hz. Ali oğullarının taraftarlarına “Alevi” denilmiştir.
- 3- Daha Hz. Ali’nin sağlığında onu, en üstün sahabe ve halifelğe en layık insan sayanlara, Hz. Ali’nin kumandanlarından Kufeli Malik-i Eşter ve Sa’saa gibi kimselere de Alevi denmiştir. Bu zümreler sonraları bir çok kola ayrılmıştır.
- 4- Şia-i Aleviye’ye gelince, bunlar, Hz. Ali’ye imamlığın Allah ve Peygamber tarafından verildiğine inanmış, bu yolda nasslar bulunduğunu söyleyerek, masumluk, teberri ve takiye esaslarını ortaya atmışlardır. Sonradan birçok kola ayrılan Şia mezhebinin esasları bu fikirlere dayanır. İçlerinde Oniki İmamı tanıyanlara “isna-aşeriye” adı da verilmiştir.
- 5- Hz. Ali’ye karşı besledikleri aşırı sevgi ile kendilerini taşkınlıklarla sevkeden ve sonraları sadece “Alevi” diye anılan zümrelerdir ki bunlar, Hz. Ali’nin hayatında kişiliğine efsanevi bir mahiyet kazandırmışlar ve Onu tanrılaştırmışlardır. Bu inanış, ibn-i Sebe’nin en yakın adamlarına yaptığı telkin ile başlamıştır. Hz. Ali’nin hayatında, O’na “Sen Tanrısın” dedikleri için cezalandırılanlar, bu telkine kapılmış olanlardır. Bunlara Galiye ve Müellihe de denirdi. Sonradan bunlara genel olarak, Ali-Allahiye (AliAllahilik) denildiği gibi, İran’da Görânlar, Türkiye’de Kızılbaşlar ve kendi aralarında safiyan, “safi”ve “Alevi” adı da verilmiştir.

Netice itibariyle Alevilik dairesi içinde, Hz. Ali’yi, ilah olarak kabul eden en aşırı kesimden, onun faziletli, üstün vasıflı, Allah’ın dostu, Velisi

ve Hz. Peygamber'den hemen sonra gelen halife olması gerektiğine inan-
nan; ama bütün bunlara rağmen onun normal bir insan olduğunu kabul
edenlere varıncaya kadar geniş bir yelpazede birbirinden çok farklı Alevi
anlayışları bulunmaktadır.⁵

Tarihi süreç içerisinde İslam dünyasında itikadi ve ameli mezhep-
lerin teşekkülünden sonra, Alevi sözü, farklı İslam coğrafyalarında farklı
anlamlar kazanmıştır. Bu anlamları ile *seyyid* anlamı dışında kullanılabi-
len kavram, Pakistan'da *İsmaili*, İran'da *Caferi*, Mısır ve Yemen'de *Zeydi*,
Suriye'de *Nusayri*, Lübnan'da *Dürzi* mezhebine işaret ettiği gibi, Sovyetler
Birliği döneminde Moskova'da yapılan çalışmalara dayalı yayınlarda Alevi
kavramı Hz. Ali'yi Tanrı kabul eden "*Ali Allahi*" anlamında kullanılmıştır.⁶

Kavram, tarihin çeşitli dönemlerinde anlam değişikliğine ya da muh-
teva genişlemesine uğramıştır. Dolayısıyla, Alevilik kavramına yüklenen ma-
nalar da geniş bir yelpaze oluşturmuştur. Ancak en genel manasıyla "Hz. Ali
yanlısı olan, ona bağlanan herkes Alevi adını alır."⁷ Geleneksel dinî elit kes-
min bazı mensupları, Aleviliği "Gerçek İslam" olarak tanımlamaya başlamış-
tır. Bunlar, Hz. Peygamber'in damadı ve Alevi öğretisinin merkezi olan Hz.
Ali, İslamın beş farzını yerine getirdiğine göre Aleviler de bunun aynısını yap-
malıdır, fikrini öne sürmektedirler. Bu görüşü savunanlar, ortodoks bir İslam
anlayışına yaklaşıırken, İslamın Sünni mi yoksa Şii yolunu mu seçecekleri hu-
susunda zor bir kararla karşı karşıya kaldıkları⁸ yorumu da yapılmaktadır.

Alevilikle ilgili olarak yapılan tanımlamalarda grupların fikirleri be-
lirleyici olmaktadır. Geleneksel anlayışla Aleviliği yorumlayan grupların dı-
şında, Alevilik, ideolojik olarak yorumlanıp, folklorik özelliklerle destekle-
nen "laik bir inanç" olarak tanımlanmaktadır. Bu grubun tanımlarında dik-
kat çekici husus, "Allah-Muhammed-Ali" biçiminde bir üçleme öğretisine
dayanan geleneksel Aleviliği, "batıl inançlar" ile yüklü olarak görmeleri ve
onları bu batıl inançlarından kurtarmayı amaçlamalarıdır. Dolayısıyla bu
anlayış, Aleviliği büyük oranda dinsel bağlamların dışında yer alan etnik ve
siyasi bir varlık olarak tanımlamaktadır.⁹

Netice itibarıyla Alevilik tanımlamalardan hareketle farklılaşmakta ve
ideolojilerin çatışma sahası haline gelmektedir. "*Sosyal Bütünleşme Açısın-
dan Alevilik (Malatya Uygulaması)*" isimli doktora tezimiz için yaptığımız

alan araştırmasında tespit ettiğimiz ve Alevilik içinde belli bir oranda olduklarını tahmin ettiğimiz, “*Zayıf Kimlik Aleviliği*” olarak isimlendirdiğimiz grubun Aleviliği tanımlaması dikkat çekicidir. Bu grubun Alevilikten anladığı, Aleviliği sadece hayat tarzı olarak telakki etmek ve bir felsefi ekol olarak görmektir. Alevilik içinde daha çok genç kuşağın mensubu olduğu bu idrak tarzında Alevilik, geleneksel değerlerinden uzaklaşmaktadır. Bu idrak tarzında Alevilik, sadece doğuştan kazanılan bir kimlik olarak görülmekte ve bunun içeriği de gençlerin arkadaş grubunun etkisiyle şekillenmektedir. Dolayısıyla Aleviliğin muhafazakâr yapısı gençler tarafından ya bilinmemekte ya da reddedilmekte ve modası geçmiş bir unsur gibi algılanmaktadır.¹⁰

Alevilik kavram olarak tanımlanırken, kapsamı, hatta sınırları dahi çizilememekte, birçok kavramla izah edilme yoluna gidilmektedir. Hal böyle olunca kavram birçok oluşumdan, kültürlerden, medeniyetlerden, inançlardan, mezheplerden, felsefelerden, mitolojilerden etkilenmiş gibi gösterilmektedir. Hele hele Anadolu’da yaşamış olan medeniyetlerden ve inançlardan etkilendiğini iddia edenlerin iddialarına bakıldığında Alevilik içinden çıkılması güç bir mesele haline gelmektedir.

TASAVVUF KAVRAMININ İZAHI

Tasavvuf kelimesinin kökeni ve kavrama yüklenen manalar hususunda önemli görüş ayrılığı mevcuttur. Tasavvuf kelimesinin Batı dillerindeki manasına, İslam dininde kazanmış olduğu manaya ve Türklerin kavramdan ne anladıklarına bakmakta fayda vardır. Kavramın batı dillerindeki karşılığı *mysticisme* (mistisizm)’dir. *İslam mistisizmi* anlamına gelen tasavvuf kelimesinin Arapça olmasına rağmen hangi kökten türediği hususunda bir belirsizlik söz sonusudur. Tasavvuf yolunda olana *mutasavvıf* ve *sufi* denmektedir. Sufinin saflıkla olan ilgisine dikkat edilerek kelimenin *saf/safv* veya *sufâ*’dan türetildiği iddia edilmektedir. Bunun doğru olmadığı araştırmacılar tarafından belirtilmektedir. Sufi kavramının, *saf, safv, safâ, ehl-i suffa, sufân, sufe* gibi sözcüklerden türediği savunulsa da, bunların bilimsel bir yanının olmadığı vurgulanmaktadır. Tasavvuf kavramının tanımı hususunda, Şemseddin Sami, Ferid Kam, kelimenin Grekçe “*Hikmet*” manasına gelen “*sofas, sofya*” kelimelerinden türetildiğini belirtmektedirler. Buna göre, kendisini hikmete,

ilahi cevheri müşahadeye veren kimsenin mesleğine isim olmaktadır.¹¹

“Tasavvuf” kelimesine, İslami literatür içerisinde ancak belli bir dönemden itibaren rastlanılmaktadır. Kelimenin, Arapça veya yabancı, *Ehl es-suffe, saff, Benü süfe, safevi, safa, safvan, savfet, sophos-sophia ve süf...* gibi muhtelif sözcüklerin birinden türemiş olduğu öne sürülmüş ve böylece tasavvufa bir menşe kazandırılmak istenmiştir. Sufilerin ve hatta bir görüşe göre Hz. Peygamber’in yünden yapılmış ve kendisine “saf” denilen bir elbiseyi giyme âdetinden bahisle oradan türediği görüşü en yaygın ve en çok kabul görendir.¹² Tasavvufçulara göre yorum kapısını ilk açan Hz. Peygamber’dir. Hz. Peygamber’e göre; Kuranıkerim’in dışsal ve açık anlamının ötesinde, bir de içsel (batın) ve gizli anlamı vardır. Bu yollu hadisler mutasavvıflara çıkış kapısı olmaktadır. O’nun bu yaklaşımını, inanç ve düşünce O’na en bağlı olan Hz. Ali paylaşır. Hz. Ali’nin

“Ben her akşam Peygamberin evine giderim. Sırlardan (giz) söz ederdik. Peygamber bir çok ayetleri bana yazdırır, gizli anlamlarını da açıklardı...”

dediği belirtilmektedir. Tasavvuftaki Hz. Ali sevgisi biraz da bu sözlerden kaynaklanmaktadır.¹³

Böylece tasavvuf kavramı “varlık birliği” ile “dinin yüzeyiyle yetinmeyerek derinliklerine inme” eğilimini bulmaktadır.¹⁴ Cüneyd-i Bağdadi (ölm. 909) tasavvufu şöyle tanımlamaktadır:

“Tasavvuf, Hakk’ın (c.c.) seni senden öldürmesi ve kendisiyle yaşatmasıdır. Yani insanın nefsini yok etmesi ve Hak ile hak olarak yalnız Hakk’ın irade ve ihtiyarıyla hareket etmesidir.”¹⁵

Tasavvufun kaynağını doğrudan doğruya İslamda arayanlardan biri de Molla Cami’dir. Bu zatın İslam tasavvufunu, Yunan felsefesinden ayıran beyti meşhurdur. Türkçe’si şöyledir:

“Yunan felsefesi; akıl ve nefsin mahsulüdür. İslam tasavvufu ise, Peygamberin muhsul-ı irşadıdır.”¹⁶

İslam dünyasında önce bireysel ve marjinal bir zühhd hareketi şeklinde başlayan, sonra entelektüel bir seçkin hareketi görünümünü kazanma yolunu tutan tasavvuf, nazari planda giderek sistemleşip sonuçta teozafik sufiliğe dönüştüğü gibi, öte yandan tasavvuf, zamanla küçük bir seçkin ve entelektüel zümre hareketi olmaktan çıkarak toplumun tabakalarına yayılmak suretiyle pratiğe dökülüp popülerize olmaya başlayınca da giderek tarikat teşkilatları hüviyetine bürünmüştür. Böylece nazari tasavvuf dönemi sona ermekte ve şeyhlerin karşı konulmaz, mutlak otoriteleri çerçevesinde formel ayin ve erkânın egemen olduğu, hiyerarşik yapıdaki teşkilatlı sufilik devri başlamaktaydı.¹⁷

13. ve 14. yüzyıl, tasavvufun vahdeti vücud ve tarikatlaşma dönemi-
dir. Bu dönem tasavvuf, Muhyiddin Arabi (ölm. 1240) ile altın çağını yaşamıştır. Tasavvufa, sevgiye dayanan felsefe akımı niteliği verilir. Düşüncede “akıl”a karşın “iman” egemendir. Gerçeğe, içe kapanış ve arınmayla varılacağı, Tanrının ancak “gönülde” kavranabileceği düşünülür. Bektaşilik, Halvetilik, Rûfailik, Mevlevilik ve Nakşibendilik vb. büyük tarikatlar kurulur. Bu yüzyılda tasavvufu doruğa çıkaran Muhyiddin-i Arabi olur.¹⁸

Tasavvufun gelişimi ile dönemin özellikleri arasında bir paralellik olduğu aşıkardır. Çünkü bir dönemde tasavvuf ehli el üstünde tutulurken, bir dönemde hapishanelerde ölüme terk edilmiş ya da Hallac Mansur gibi derileri yüzülerek öldürülmüşlerdir. İslam dininde tasavvufun ilk işaretlerini doğrudan doğruya Kuranıkerim ve Hz. Peygamber’in hayatında bulabiliyoruz. Bizzat Hz. Peygamber’in vahiy tecrübesinin ruhani bir yaşayış olarak vecdi-mistik unsurları içerdiği belirtilmektedir.¹⁹

Sufiliğin İslamın özünden mi kaynaklandığı yoksa yabancı tesirlerle mi ortaya çıktığı hususu sıklıkla tartışılmıştır. Sufilik üzerine araştırma yapan ilk dönem Batılı bilginlerin önemli bir bölümü, kadir-i mutlak, aşkın ve dolayısıyla da insanla içten bir beraberlik açısından adeta erişilmez bir Allah anlayışına sahip bulunan İslamiyetin özünde mistisizme yabancı ve onunla bağdaşmaz olduğunu iddia etmişlerdir. Dolayısıyla da orada sufi mistizminin, Müslümanlığın öteki komşu kültür ve medeniyetler mistik ve felsefi akımlar, büyük dünya dinleri ve özellikle de Hristiyanlık ve Budizmle teması ve oralardan aldığı etkiler sonucunda ortaya çıktığını öne

sürmüşlerdir. Bu iddia uzun süre tutunamamıştır. Başta Kuranıkerim olmak üzere İslam dininde, Tanrının “aşkın” olmasının yanı sıra aynı şekilde “içkin”de olması sebebiyle, Allah-insan ilişkilerinin böylesine tek taraflı bir algılamının ötesinde, çok karmaşık bir yapı arz etmekte oluşu, bizzat İslam dininin kültürel açıdan oldukça plüralistik bir çerçevede gelişmiş olması sebebiyle muhtelif dini kültürlerden müşterek olan bir eğilimin, tamamen yabancı etkilerle türediği iddiasını bilimsel olarak kanıtlamak zordur. Araştırmacılar, İslamiyette tasavvufu-mistik eğilimin, bir takım yabancı etkileri olmuş görünmekle birlikte, temelde bizzat İslam dini ve onun başta Kuranıkerim olmak üzere ana kaynaklardan meydana geldiği görüşünde birleşmektedirler.²⁰

İlk defa Muhyiddin Arabi tarafından sistemleştirilen Vahded-i Vücut (tek varlık) nazariyesine göre mahlukatın varlığı yaratanın varlığından başka bir şey değildir. Varlıkların fani görünüşleri denizdeki dalgalar veya kabarcıklar gibidir. Bunlar denizin aslından farklı değildirler. Yahut aynalarla dolu odadaki bir şahsın hareketlerinin sonsuz görüntü vermesi gibidir. Asıl vücut ve hareket tek olduğu halde bunun tezahürü ve tecellisi binlercedir. Görüntülerinin hiçbirinin tek başına varlığı söz konusu değildir. İşte bu şekilde varlıkları her an var olup yok olması, görüntüleri altında dalgalar bir açıdan da yaratılanların, Allah’ın varlığının şiddeti yanında görünmez hale geldiğini ileri sürmektedir.²¹ İslam tasavvufunda vahded-i vücut fikrinin oluşmasıyla ilgili olarak ileri sürülen bir iddiaya göre, bu fikir, Hint düşüncesinden ve u’luhiyyetin bir kısım eşya ve insanlara hulûl etmesi nazariyesinden gelmedir. Bu karışık düşünceler muayyen bir havaya sokulmuş ve sufilerin bir kısmınca tamamen benimsenmiştir. Buna göre var olan şeyler (mevcud) birdir. Görünüşteki çokluk şekildedir. Vücut (varlık)’ın zatında değildir. Oysa kainattaki yer, gök, yıldızlar ve bütün var olan şeyler vücudu teşkil eder. Bunlar, Allah’ın suret (tecelli)’leridir.

ALEVİLİK VE TASAVVUF

Türkler, İslamlığı ve tasavvufu tarihsel döneminde tanımış ve benimsemişlerdir. Dolayısıyla Türkler, İslamın bir başka cephesiyle karşılaşmış ve tanışmışlardır. Türklerin ilgisini çekende İslamın kurallara boğul-

muş yanı değil, tasavvufun ve tarikatların yumuşattığı bu gönül yanıdır. Arap toplumu İslamı “Tanrı korkusu” ile tanıyıp ve benimsemişlerdir. Oysa Türklerin Tanrı’ya korku yerine, sevgiyle yaklaştıkları²² şeklinde bir yorum getirilmektedir. Büyük Selçukluların, âlimlere ve şeyhlere karşı büyük bir hürmet ve riayet gösterdikleri vurgulanmaktadır. Çünkü Türk âlemi uzun bir zamandan beri tasavvuf fikirlerine alışmış, mutasavvıfların menkıbe ve kerametleri yalnız şehirlerde değil, göçebe Türkler arasında bile az çok yayılmıştı. İlahiler, şiirler okuyan, Allah rızası için halka bir çok iyiliklerde bulunan, onlara cennet ve saadet yollarını gösteren dervişleri, Türkler eskiden dini bir kutsiyet verdikleri ozanlara benzeterek hararetle kabul ediyorlardı, dediklerine inanıyorlardı. Bu suretle eski ozanların yerini *ata* ve *Bab* ünvanlı birtakım dervişler almıştı.²³ Gerçek anlamda sufiliğin en güçlü merkezi Horasan olmuştur. Burada yetişen şeyhler ve dervişler, fikirlerini göçebe Türkler arasında daha rahat yayma imkânı bulmuşlardır. Hele hele Hoca Ahmed Yesevi vaaz, nasihat ve irşadıyla İslam inancını Türkler arasında sağlamlaştırmış ve onların mücadele azmini artırmıştır.²⁴

Horasan, İslamiyetten sonra tasavvuf cereyanının başlıca merkezlerinden biri olmuştur. Bu yüzden Maverâünnehir İslamlaştıktan sonra, bu cereyanın, İslamiyetin evvelce takip ettiği yollardan Türkistan’a gireceği pek tabii bir hadise idi. Hakikaten öyle olmuştur. Herat, Nişabur, Merv, 3. asırda mutasavvıflarla nasıl dolmaya başladıysa, 4. asırda Buhara da, Ferganada da şeyhlere tesadüf edilmeye başlandı. Hatta Fergana da Türkler kendi şeyhlerine *Bab*, yani *Baba* namını veriyorlardı. Meşhur sufi Ebu Said Ebu’l-Hayr’ın pek ziyade hürmet ettiği Muhammed Ma’suk Tusi ile Emir Ali Ebu Halis Türk idiler. İşte bu gibi muhtelif amiller tesiriyle Türkler arasında tasavvuf cereyanı yavaş yavaş kuvvetleniyordu. Buhara, Semerkand gibi İslam büyük merkezlerinden içerilere yayılıyor, din aşkı ile mücehhez birçok dervişler tarafından göçebe Türkler arasına yeni akideler götürülüyordu.²⁵

Müslüman Türk kültürü ve hayatı kendi iç ve dış dinamikleri çerçevesinde şekillenmiştir. Türklerin İslamlaşmaları döneminde karşılaştıkları üç ana İslami dini form, Sünnilik, Şiilik ve sufilik olmuştur. Bu üç formu da aldılar ve bünyelerine adapte ettiler. Sünnilik-Hanefilik ile Şiilik-Alevilikle çeşitli sebeplerle Müslüman Türklerin arasında birer mezhep hüviye-

ti altında yer tutmuşken, sufilik ve tarikatlar bu iki ana form ile de bağdaşmak suretiyle hayatiyet buldular.²⁶ Türk memleketlerinde tasavvuf cereyanı pek kuvvetli başlayarak Maverâünnehir'den Horasan illerine oradan da Anadolu'ya yayılmıştır. İlk mutasavvıf Hoca Ahmed Yesevi'dir. Yeseviyye tarikatı Batı Türk ili ile Anadolu'yu sarsmıştır.²⁷ Türklerin yeni bir din olarak İslamiyeti kabul etmesi ve bunun neticesinde meydana gelen sosyal değişim süreci ayrı bir inceleme konusudur. Biz, bu çalışmamız açısından sadece kavramsal düzeyde bilgi vermekle yetineceğiz. Ayrıca Türklerin İslamiyeti kabul etmesinde Aleviliğin-Bektaşiliğin fikri ve sosyal temellerini hazırlayan Hoca Ahmed Yesevi ve Hacı Bektaş Veli'nin önemli bir etken olduğu hususunda ilim adamları hem fikirdir.

İslam tasavvufunun Vahded-i Vücut görüşü, Alevi ve Bektaşî inançları içine çeşitli şekillerde girmiştir. Be tesirler, Suriye ve bilhassa Horasan yoluyla geçmiştir. Anadolu'da maya tutan Alevi-Bektaşî inancında bu düşünceler, nefeslere kadar nüfuz etmiştir.

Vahded-i Vücut anlayışıyla gelişen Türk tasavvufu Vahded-i Mevcud'a ulaşır. Özellikle Alevi-Bektaşîler, tasavvufun bu aşamasına inanır ve kendi inançsal-düşünsel yapılarına uygun gördükleri birçok çalışmada belirtilmektedir. Vahded-i Vücut'la, Vahded-i Mevcud evrelerini birbirinden ayırmak zordur. Vahded-i Vücut'daki "varlık birliği", Vahded-i Mevcud'da "varlıkların birliğine" dönüşmüştür. Var olan herşey Tanrı'dır, inancı egemendir. Tanrı, doğanın, evrenin ve bütün varolanların birliğidir. Bu varoluşun başı ve sonu yoktur. Bu aşamada "Ben Tanrıyım (Ene'l Hakk)" diyen Hallac Mansur'un, "suyun rengi kabın rengidir" diyen Cüneyd-i Bağdadî'nin ve "Tanrı'yı görmek isteyenler eşyaya baksınlar" diyen Muhyiddin Arabî'nin düşünceleri etkili olmuştur. Vahded-i Mevcud'daki, Tanrı-evren-insan bütünlüğü, Alevilik-Bektaşilikte "Her ne varsa alemde, örneği var ademde" sözcüğüyle somutluk kazanmaktadır. Tanrı yere indirilir, toplumun hayatına sokulur. Tanrı, bütünsellik taşır ve özü insandır. Vahded-i Mevcut tasavvufi anlayışıyla, Alevilik-Bektaşilik, ideal insanı ve ideal toplumu amaçlamaktadır²⁸ Tasavvufi düşünce, Alevilik-Bektaşilikde pek kuvvetlidir. Bektaşîlere göre Tanrı, dünyayı var etmiştir. Bütün mahlukat ve mevcudattan insanoğlu en kutsal olanıdır. Tanrı, ademoğlunun üzerinde ve yü-

reğindedir. Cihan var olmadan önce Cenab-ı Hakk, ehl-i beytin ruhlarını yaratıp, fezada yeşil bir kandile asmıştır, ilahi esrar Elest Bezmi'nde bu kandilde Hakk, Muhammed, Ali arasında görülmüş, bu aşk sırrından kainat var olmuştur. Bu sırda göre "kendini bilenler, Allahı bilirler" esası doğmuştur, buna erişenler de "insan-ı kâmil" olanlardır. Alevi ve Bektaşilere göre Elest Bezmi şöyledir:

"Dünya var olmazdan önce yeşil kandildeki Bezmi Elest'de Hak, Muhammed Ali arasında olan bu ezeli esrar, Hazreti Muhammed'in huzurunda meydana gelmiş ve miraç yolundan sonra Muhammed ve Ali ve Yaradanı arasında konuşularak Alevilik doğmuştur. Bu toplantıya kırk kişi iştirak etmiştir. Bu sebeple bunlara (kırklar) adı verilmiştir. Kırklar, cemlerinde Engür şerbetini içerek, ilahi aşk ile mest olmuşlardır. Bunlar ölmeden önce Ulu Tanrının cemalini görmüşlerdir. Bu zaman (Hak ile Hak) olmuşlar, Fenafillaha ulaşmışlardır. Bu yoldan İmam Ali ve oğulları Hasan ve Hüseyin yürümüşlerdir. Daha sonra da "İmam Cafer" bu mezhebi kuvvetlendirmiştir".²⁹

Tasavvufun beslendiği kaynakla Alevilik-Bektaşiliğin beslendiği kaynak da aynı olmuştur. Çünkü İslam tarihine baktığımızda özellikle Emevi dönemiyle başlayıp, Abbasiler döneminde devam eden zenginleşme arzusu ve İslamın kriterlerini çiğneme eğiliminin oluşturduğu bu dönemde, Hz. Peygamberi'nin istediği hayata dönüş çabaları neticesinde tasavvuf doğmuştur. Bu dönüş çabası dünya malına meyil etmeye bir temel tepki olarak ortaya çıkmıştır. Ferdi ve sosyal bir disiplin olarak, Hz. Fatıma ile Hz. Ali'nin sergilemiş bulundukları hayatın bir taklidi gibidir. Hz Ali, İslam inkılabının, Hz. Peygamber'den sonra, bir numaralı adamı ve Hz. Peygamber'i madde ve manada temsil kabiliyeti bakımından en yüksek şahsiyettir.³⁰ Gerek Alevilik-Bektaşilik, gerekse tasavvuf ekollerinin büyük çoğunluğu Hz. Ali ve ehl-i beytinde buluşmaktadırlar. Her iki inanç ekolü de, inanç modal şahsiyeti olarak Hz. Ali'yi anlaaktadırlar. Bu da bize göstermektedir ki Alevilik-Bektaşiliği tasavvufi düşünceden ayrı olarak ele alamayız.³¹

“Tasavvufa göre insan; Konuşan Kur’an’dır.(Kur’an ı Natık) İnsanın konuşan Kur’an olması demek, Hak ile Hak olmuş, İnsan-i Kamil mertebesine ulaşmış kişinin özünün harf harf, ayet ayet, Hak ilminin dile getirilme şeklidir. İnsani Kamil mertebesine ulaşmak, yoğun bir çaba sonrasında gerçekleşir. Bu aşamaya gelmiş kişi, Hak’kı kendisinde görmüş konuşan Kur’an olmuştur. Okunacak Kur’an insanların cemalinde gizlidir. Hakikat burada yazılıdır. İnsan kendi gönlünde Hak’kı bulduktan sonra, ona her yer mabed ve mihrap, her yer bir tur, her saniyesi Mir’aç olur. O insan her daim Hak ile bütünleşmiştir. Nefsi arzularından arınan kişinin her hali bir ibadet olur. Bulunduğu her yer ona Ma’bet olur. Bu AŞK halini yaşayan kişi kendi benliğinden sıyrılır, Hak ile Hak olur.

Sağım solum gözler idim, dost yüzünü görsem diye
Ben taşrada arar idim, ol can içinde can imiş.

Nefsini bilmeyen can olamaz
Özü hayvan durur insan olamaz
Ol her zaman serseri gezer yabanda
Vücudun şehrine sultan olamaz.”³²

Tasavvuf dünyasının önem verdiği temel şahsiyetlerle, Alevilik-Bektaşiliğin önem verdiği şahsiyetler de aynıdır. Dolayısıyla her iki yaklaşımda da modal şahsiyetler birdir. Tasavvuf dünyasında sufiliğin manevi ataları arasında, Hz. Peygamber’in ve Hz. Ali’nin yakınında yer alan isimler arasında Salman el-Farisi önemli bir konuma sahiptir. Acem asıllı bir berber olan Salman esnaf tabakasının temsilcisi konumundadır ve “Salman-ı Pak” adıyla bugün Alevi-Bektaşî Ayin-i Cemlerinde temizliğin simgesi olmuştur. Ayrıca o dönemde Ashab-ı Suffa, Ebu Zar el-Gıfari (ölm. 653), Yemen’de yaşayan Veysel Karani ve daha bir çok sufînin yaşadığı bilinmektedir. Özellikle Zünun Mısri (ölm. 858), Beyazid Bistami (ölm. 848 veya 874), Cüneyid-i Bağdadi (ölm. 909), Hallac Mansur (ölm. 922) Türkmen boylarının Müslüman olması sürecinde etkin olan mutasavvıflardır. Alevilik-Bektaşilikte tasavvufun etkisi sa-

dece kişilerin inanç dünyalarında ya da günlük pratikleriyle sınırlı kalmamış, özde aynı olmakla birlikte üslupta farklı olan toplulukları yaratmıştır. Topluluklar kendi içlerinde mürid-mürit ilişkisi içinde hiyerarşik bir yapıda örgütlenmiş, sosyal kurumlarını oluşturmuş (düşkünlük, musahiplik gibi), dergâh ve tekkelerdeki örgün eğitimle önder kadrolarını yetiştirmiş, gezgin dervişler ve inanç önderleriyle eğitimi kitlelere götürmüş, zaman zaman daha iyi yaşamak ve adalet adına “merkez”le çatışmaya girmek zorunda kalmış ya da “merkez”in içinde etkili olmayı denemiştir.³³

Tasavvuf akımları muhtelif devirlerde devletle beraber veya devletin dışında bir nevi teşkilat ve inzibat amili olduğu gibi, bazen de mevcut teşkilatlarla muhalif hareketleri de körüklemiştir. Anadolu’daki tasavvufun bu dönemdeki vasfı bilhassa medrese ile karşılaştıkları veya hakim kuvvetler tarafından müsamaha ile karşılaşmadıkları zaman barizleşmiştir. İslamiyetin rasyonel şekline sokulamamış olan göçebeler ve bazı köy, kasaba çevrelerinde yaşayan halkın eski mistik itikatları ile yaşamaları neticesinde tasavvuf ve Alevilik-Bektaşilik aynı kitle üzerinde etkili olmuştur.³⁴

Günümüzde teknoloji alanındaki hızlı gelişme birçok alanda değişimi de beraberinde getirmiştir. Bu değişimden en çok etkilenenlerden birisi de Alevilik-Bektaşilik olmuştur, diyebiliriz. Ülkemizde 1950’lerden başlayan köyden kente göç olgusundan etkilenenlerin başında Alevilik gelmektedir. Köy ve kasabalarda yaşanan Alevilik ile şehirlerde yaşanmaya başlanan Alevilik birbirinden farklı olmaya başlamış ve günümüze doğru geldikçe bu fark bariz bir şekilde açılmaya başlamıştır. Böylece birbirine alternatif olarak görünen Alevilik anlayışları ortaya çıkmıştır. Hal böyle olunca Alevilik de homojen bir yapıdan heterojen bir yapıya sahip olmuştur. Hatta birçok farklı ideolojilerin at koşturduğu bir alan halini almıştır. Dolayısıyla Aleviliğin beslendiği ana kaynaklarda tartışılır bir hale gelmiştir. Bu durumdan tasavvufta nasibini fazlasıyla almıştır.

SONUÇ

Alevilik-Bektaşiliğin tasavvufla olan münasebeti dönem dönem farklı anlaşılmış veya içinde bulunulan şartlar belirleyici olmuştur. Bir dönem bu münasebet devletin temel felsefesi olmuş, bir dönem ise ikisi bir-

likte yasaklanmış ve kapalı kapılar ardında yaşatılmıştır. Netice itibariyle bu iki kavram günümüze kadar gelmiştir. Ancak bu serüvende her ikisi de fazlasıyla etkilenmişlerdir. Özellikle günümüzde Aleviliğin heterojen yapısından dolayı tasavvuf ile olan münasebeti birçok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Aleviliğin İslam inancı içinde olup olmadığı tartışması beraberinde tasavvuf ile olan münasebeti de tartışılır hale getirmiştir. Aleviliği ideoloji olarak gören veya bir takım ideolojilerle açıklayanlar da Aleviliğin İslam inancı ve tasavvuf anlayışının dışında olduğunu savunmaktadırlar. Aleviliği inanç ritüeli olmaktan ziyade kültür veya medeniyetlerin bir mozaigi olarak değerlendiren bu yaklaşımın, tasavvuf karşısında da bir menfi tutumu söz konusudur. Bu menfi tutumdan dolayı Aleviliğin tasavvuf ile olan münasebeti red edilmekte ve bu bağlantıyı kuranlar ise Sünnileşmekle itham edilmektedir. Dolayısıyla Alevilik, hümanist bir çizgi, din ve medeniyetlerin mozaigi olarak idrak edilmektedir. İnanç boyutu gözardı edilmektedir. Alevi gençlik ise Aleviliğin tasavvuf ile olan münasebetini bilmemektedir. Netice itibariyle günümüzde Alevilik ile tasavvuf arasındaki münasebet adeta bir nostalji gibi algılanmakta ve gün geçtikçe Aleviliğin içi boşalmakta ve farklı argümanlarla doldurulmaktadır. Böylece Alevilik hem Türk kültürü hem de İslamın tasavvufu yorumundan uzaklaşmaktadır. Adeta meçhule doğru kürek çekilmektedir.

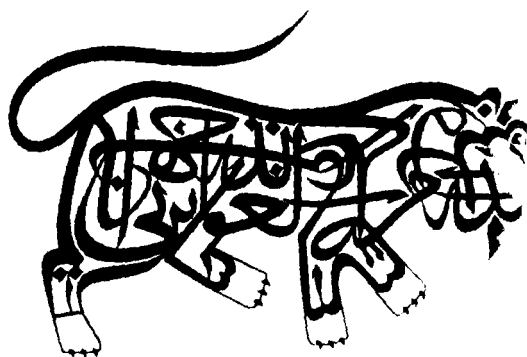
KAYNAKÇA

- Bozgeyik, Burhan: *Oniki İmam ve Alevilik*. İstanbul 2000.
- Çamuroğlu, Reha: *Değişen koşullarda Alevilik*. İstanbul 2000.
- Develioğlu, Ferit: *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. 1996.
- Dönmez, Mehmet: *Sosyal Bütünleşme Açısından Alevilik (Malatya Uygulaması)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Malatya: İnönü Üniversitesi 2003.
- Eröz, Mehmet: *Türkiye’de Alevilik ve Bektâşilik*. Ankara 1990.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi: *Türkiye’de Alevilik-Bektâşilik*. Ankara 1990.
- Günay, Ünver; Ecer A. V.: *Toplumsal Değişme, Tasavvuf-Tarikatlar ve Türkiye*. Kayseri 1999.
- Hançerlioğlu Orhan : *İnanç Sözlüğü*. İstanbul 1997.
- Kırkinci, Mehmet: *Alevilik Nedir*. İstanbul 1995.
- Kırkılıç, Ahmet: *Başlangıçtan Günümüze Tasavvuf*. İstanbul 1996.
- Köprülü Fuat: *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara 1991.
- Öz, Baki: *Alevilik Tarihinden İzler*. İstanbul 1997.
- Öztürk, Yaşar Nuri: *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*. İstanbul 1998.

Sezgin, Abdülkadir: "Bektaşî Geleneği ve Türkiye Aleviliği'nin Karakteristiği" *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*. Ankara 1999: 297-302.
Şapolyo, Enver Behnan: *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul 1964.
Ülken, Hilmi Ziya: *Türk Tefekkürü Tarihi*. İstanbul 1933.
Yörükân, Yusuf Ziya; Yörükân Turhan (Haz.): *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*. Ankara 1998.

NOTLAR

- 1 Eröz 1990: 33.
- 2 Develioğlu 1996: Alevilik maddesi.
- 3 Fırlı 1990: 7.
- 4 Yörükân 1998: 463-464.
- 5 Bozgeyik 2000: 179.
- 6 Sezgin 1999: 298.
- 7 Kırkinci 1995: 170.
- 8 Çamuroğlu 2000: 18.
- 9 Çamuroğlu 2000: 19.
- 10 Dönmez 2003: 17.
- 11 Eröz 1990: 189.
- 12 Günay/Ecer 1999: 70-71
- 13 Öz 1997: 73.
- 14 Hançerlioğlu 1997: 73.
- 15 Kırkkılıç 1996: 83.
- 16 Eröz 1990: 189.
- 17 Günay/Ecer 1999: 124.
- 18 Öz 1997: 76-77.
- 19 Günay/Ecer 1999: 73-74.
- 20 Günay/Ecer 1999: 68-69.
- 21 Kırkkılıç 1996: 180.
- 22 Öz 1997: 85.
- 23 Köprülü 1991: 17-19.
- 24 Kırkkılıç 1996: 73.
- 25 Köprülü 1991: 18.
- 26 Günay/Ecer 1999: 148-149.
- 27 Şapolyo 1964: 63.
- 28 Öz 1997: 79-82.
- 29 Şapolyo 1964: 60.
- 30 Öztürk 1998: 69.
- 31 Dönmez 2003: 109.
- 32 "Tasavvuf ve Alevilik", www.Geocities.com/ehlidost/6666/tsv.htm, update, 10.12.2003
- 33 Bal, Hüseyin: "Tasavvuf Felsefesi ve Alevilik", www.cemvakfi.org/makaleler, update 01.10.2003
- 34 Ülken 1933: 274-275.



GÜNDELİK HAYAT, MODERNLİK VE ALEVİLER

GÜNDELİK HAYAT

Gündelik hayatın yapılarını, sözlü kültürün en tipik örneklerinden biri sayılabilecek Aleviler üzerinde ele almak ilginç olacaktır. Alevilerin varlığı, gündelik hayatın işleyişi bağlamında ele alındığında ortaya çıkan görünüm, sözlü ve geleneksel bir kültürel yapının modernleşme süreci içindeki farklılaşmalarına işaret eder. Selçuklu-Osmanlı dinselliğinin kıyısında, uzun bir tarihsel süreç içinde kendine özgü dinsel-kültürel yaşam stratejisiyle varlığını sürdüren Alevilerin günümüz koşullarında somutlaşan gündelik hayat örüntüleri oldukça yeni birtakım farklılıklar içermektedir.

Gündelik hayat, günlük yaşam stratejileri içinde billurlaşan bir hayat tasavvuruna ve yine bu bağlamda ortaya çıkan hayat tercihlerine gönderme yapar. Gündelik hayatın yapıları her zaman din, dil, siyaset, ekonomi vs. gibi kültürel belleğin başat öğeleri tarafından oluşturulur. Birey de bu hayat formu içinde kendi bilişsel güvenliğini garanti altında tutmayı önceler. Hiç kuşkusuz güvenlik, hangi tarihsel-toplumsal bağlamın ürünü olursa olsun, gündelik hayatta ontolojik ve epistemolojik bağlamda yetkin bir düzenin oluşturulmasını sağlayan temel bir beklentiler kataloguna işaret etmektedir. Bu ise sonuçta bir uyum, düzen ve yeknesaklık talebiyle netleşir.

Gündelik hayat, tarihsel olanla temas edilen bir alan olmasına rağmen bugün genellikle ya önemsiz sayılarak göz ardı edilip parçalanır ya da meta düzeyine indirgenerek fetişleştirilir. Oysa gündelik hayat üzerine eleştirel olarak düşünmek, son tahlilde sosyal gerçeklik dünyasında varlığını sürdüren çelişkileri kavramak için yeterli bir imkân sunacaktır. İçinde her şeyin öğrenilerek içselleştirildiği gündelik hayat dönüştürülmeden, hiçbir talep ve hayalin gerçekleşmesi de mümkün değildir. Buna rağmen yine de popüler ilgiler, günlük hayatın bilincine yönelik sorunlarla ilgilenmeği yeterince çekici bulmaz.¹

Bütün gelenekli toplumların gündelik hayat profili, belli bir yaşam düzeneğinin sağlamlaştırılmasını dikkate alan kalıcı ve muhkem bir çaba içinde sürer gider. Bu bağlamda gündelik hayata ilişkin bir kurgu da, gerçekte kişinin ve toplumun kendini esenlik içinde bulacağı bir dizi talebin birbiriyle uyum içinde yer aldığı bir yaşam kalıbını gerekli kılar. Ne var ki modernleşme süreci, bu kalıpların çoğalmasını, zaman zaman bir trajediye dönüşecek şekilde söz konusu yapıların parçalanmasını gündeme getirmiştir. Ayrışma, savrulma, yeni yaşam tarzları hiç kuşkusuz gelenekte hakim olan bir düzeneğin artık bozulduğunu göstermeye yetmektedir.

Gündelik hayat geçmişte de günümüzde de, ancak farklı bileşenlerin özüksendiği yeni bir stil içinde tanımlanabilir. Geleneğin dünyasında oluşan gündelik hayat temaları güven ve risk sorununu en aza indirmeyi önceleyen bir hayat alanı üretme çabasındaydı. Modernlik bağlamında bu yapının özellikleri açıkça farklılaşmaya başlamıştır.²

Gündelik hayatın dönüşümünü, dinsellik ekseninde de izlemek mümkündür. Çünkü bu bağlamda ortaya çıkan sarsıntılar ve yeni yapılanmalar, dinsellik açısından daha net gözlenebilecek imâ ve işaretlere sahiptir. Dinsellik, dine bağlı bir yaşantı örgütlenmesinin derece ve yoğunluğunu belirlemede kullanılan bir kavramdır. Zaten dindarlık ve dinî hayatın diğer işaretlerinin tamamı da aslında bu durumun bir izdüşümüdür. Dindarlığın psiko-sosyal etkileri, bireysel düzlemde dinin gündelik hayatı kontrol halinde bulunduran gücünün sınırlarını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Böylece dindarlığın dinî inanç, ibadet, dinî tecrübe, dinî bilgi ve dini etkileme gibi kategoriler içinde kendini ifade etme imkânı bulduğu açıkça görülür. Öyle ki dinselliğin gündelik hayatın gramerine bağlı olarak modern anlamda belli bir değişim sürecine girmesi, hatta bu süreç içinde dinin de yeniden tanımlanıp okunması söz konusudur.³

YENİ BİLEŞENLER

Aleviliğin günümüzde ortaya koyduğu yeni bileşenler, gerçekte gündelik hayata yansıyan farklılaşmaların izi sürülerek ancak fark edilebilir. Bu bağlamda kendi tarihselliğinden yola çıkılarak çözümlenebilecek iki Alevilik temasına özellikle dikkat etmek gerekir. Bunlardan ilki geleneksel Alevilik

şeklinde tanımlayabileceğimiz tarihsel bir olgudur. Bugünün perspektifi içinde tarihsel Aleviliğin nasıl çözümleneceği sorusu açıkça yakıcıdır. Diğeri ise günümüz Aleviliğidir. Çoğulculuk, çok kültürlülük, bireyselleşme, laiklik ve genel hatlarıyla modernliğin içinde yer alan kavramlar, günümüz Aleviliğinin dinsel-kültürel göstergelerinin tamamını yeniden ele almayı zorunlu kılmaktadır. Gelenekte biçimlenen Aleviliğin günümüzdeki anlamsal karşılıkları açıkça yeni bir perspektif ve terminoloji gerektirmektedir.

Tipik bir Alevinin bugün gündelik hayat dolayımında yapılabilecek bir analizi, ancak onun tarihsel gerçeklik içinde kazandığı özellikleriyle karşılaştırılarak gerçekleştirilebilir. Dinsel yapı gündelik hayatta içkindir. Alevi dinselliğinin bazı temel bileşenleri söz konusu yapıda bir teolojinin var olup olmadığı sürekli tartışılır kalsa da; bugün gevşek de olsa Alevi yapılanmasındaki dinsellik, yapı analizleri bakımından her zaman belirleyici olmayı sürdürmektedir. Bu bağlamda Tanrı, evren ve yaşam ilişkilerine dair kemikleşmiş bakış açıları tipik bir Alevinin gündelik tasavvur alanını yansıtmaktadır.

Mitik bilgiden beslenen tarih bilinci, gerçekliğin içinde yoğunlaşan kimi yaşamsal değer ve taleplerle sürekli bir şekilde kendini harmanlamaktadır. Alevilere atfedilen öğreti eklektiktir ve bu nedenle de senkretik özellikler taşımaktadır. Sünni siyasal örgütlenme tarzının, çok kere Aleviliği, gündelik hayatın görünürlüğünden uzaklaştırdığı yönünde yaygın bir kanaat, Alevilerde giderek bir inanç özelliğine bürünmüştür. Tarihsel verilerin ortaya çıkaracağı ilişki biçimleri ayrı bir tartışmaya yön verebilir, ancak Aleviler kendi koşullarının sık sık Sünni siyaset erki tarafından değiştirilip bozulduğunu iddia etmekte ısrarlıdırlar. Karmaşık sosyal temsilleri, Türkiye'nin pek çok yerinde ortak bir yaşam stratejisiyle ilişkilendirilmelerinin zor olduğu genel bir Alevi yapılanması ortaya çıkarmıştır. Gerçekte Aleviler kendilerini daha çok merkezî dinsel inanç strüktürünün dışında tanımlayarak geliştirmişlerdir.⁴

Gündelik hayat, sürekli olarak mevcut hafızanın tekrarlanması, böylelikle de güncellenmesini sağlar. Hayatın temel yapıları bu şekilde Alevi hafızasında içselleşen inanç, davranış ve yönelimlerle şekillenir. Alevilerin gündelik hayat tasavvuru öncelikli olarak Tanrı-Âlem ilişkilerinden beslenmektedir. Esasen bu ilişkisellik geleneksel toplumların çoğunda içkin

olan merkezi bir temadır. Tanrı'yı Âlemin merkezine yerleştiren geleneksel yaklaşımlar, sonuçta bu merkezileştirmenin ürettiği özgül bir yaşama alanı üretmektedirler. Hiç kuşkusuz âlem, zaman, kader bu bağlamda İlahî-mistik bir tasavvur alanı içinde netlik kazanmaktadır. Dinsel bir açıklama biçimi de, Tanrı'yı, onun zamana yayılan temsillerini anlama konusunda belirleyici kimi öncülleri gündeme getirmektedir.

SADAKAT HALKASI

Alevi cemaati, dede ve taliplerden oluşur. Bu toplamda dede, İlahî-kozmik bilginin taşıyıcısı, hiyerarşinin en üst noktasındaki kişidir. Talip, öğreti temelinde kendini tanımlar. Alevi talipler, Tanrı muradının bir ispatı olarak aralarında bulunan dedeyle kurdukları dünyevi-uhrevî ilişkileriyle kendilerini cemaatleştirirler, Kendilerini, dışlarındaki dinî-sosyal nitelikli yapılanmalardan ayırtırırlar.

Geleneksel Alevi örgütlenmesinde merkezde yer alan ana figür dededir. Dedenin kişiliğinde Alevi cemaati-yapılanması somutlaşır. O, bir anlamda kutsal-Tanrısal bir figürdür. Dede, topluluğun birlikteliğinin, hafıza onayının temsilciliğini yapmaktadır. Soya bağlı Alevilik ekseninde dede, bir anlamda tarihin sürekliliğini yansıtır. Dedenin bu imajı ona bir yandan dünyevi-anlamda bir karizma ve asalet atfeder, bir yandan da dede bu yolla kendini topluluk karşısında mutlak bir otorite sahibi olarak görür. Dede-talip ilişkisi bu çerçeveye sadık kalınarak gelişir. Her Alevi sonuçta taliptir, kelimenin etimolojisine odaklanıldığında talip, talep eden, isteyen ve dedeye katıksız bir teslimiyetle uyandır.

Alevi cemaat yapılanmasının bileşenleri üzerine odaklanıldığında ortaya çıkan temel yapı, dede ve talip ilişkileri etrafında oluşan bir manevi bir irtibat düzeninin varlığıyla şekillenir.⁵ Bu ilişki, gündelik hayatın gerçekliğinde sık sık somutlaşma olanağı bulur. Geleneksel-dinsel toplumun örgütlenmesine damgasını vuran maneviyat, gündelik hayatta var olan kimi sorunların, yönelim ve tartışmaların nasıl kodlanacağı, nasıl okunacağı konusunda dedeyle talipleri arasındaki ortak bir referans setinin geçerliliğini sürekli hatırlatır. Hukukî sorunlar, hak ihlalleri, diğer toplumsal yapılarla ilişkilerin doğurduğu gerilimler sık sık dedenin öğütlediği bir sadakat

halkası içinde ele alınır ve değerlendirilir. Örneğin düşkünlük kurumu bu bağlamda devreye giren yeni bir sınır açılımdır. Yanı sıra yine bir sınır koyma çabasının ürünü olarak değerlendirilebilecek musahiplik de sonuçta, Alevilerin birbirlerine açıkça göz kulak olmalarını önceleyen bir dinsel dayanışma ağı yaratır. Musahiplik, verili kutsal yasa hükmünce birbirine kardeş ilan edilmiş Alevilerin birbirlerinden haberdar olmalarını, birbirlerinin tanımlanmış yanlışlarına engel olmayı, cemaatin sürekliliğini birlik ve beraberlik içinde dede merkezli olarak yürütmeyi mümkün kılmaktadır. Bu bağlamda oluşabilecek sınır ihlalleri, öğretiden (yol) sapma olarak değerlendirilmektedir. Hiç kuşkusuz Alevi kurumları bütün bunların yanı sıra, zaman incinde incelmış rafine bir yapılanma da üretmiştir. Bu incelmenin ortaya çıkardığı bileşenler, sürekli olarak gündelik hayat tasavvurunun işleyişinde belirleyicilik kazanmışlardır.

TARZ-I HAYAT ARAYIŞLARI

Geleneksel bağlamda gündelik olanın tamamını dinsel bir tutum içinde tanımlamak, hayatı, bütünlüğü içinde dinselliğin bir alanı olarak algılamak aslında söz konusu Alevi Yolu tarzının olmazsa olmaz şartları arasında yer almaktadır. Bu meyanda zaman kavramından eğlence biçimlerine, ruhani faaliyetlerden savaş stratejilerinin tayinine kadar varan geniş bir düzlemde, dinselliğin gücünden cesaret alan bir *“hayatı kutsallaştırma”* faaliyeti söz konusudur. Çünkü gelenekte, hayatın kendisi bizatihi dinseldir ve bu kuşatıcılık sadece yüksek tipli dinlerin alanında geçerli olan bir fenomen değildir. Bu nedenle sosyolojik açıdan dinsellikle birlikte ortaya çıkarak hukukî incelikler ve ahlâkî işaretlerden bağımsız olarak hayatın akışına katılan ayrıntıları, gündelik hayatı dinselleştiren temel elemanlar şeklinde görmek gerekir. Bu yapılar insan ilişkilerinden doğayla kurulan ilişkilere, günlük hayatın tüketiminden ölüm ve kader gibi konuların yarattığı düşünsel tartışmalara kadar pek çok konuda çeşitlilik gösteren farklı bir zihniyet dünyasına işaret etmektedir. Ancak bu bütünlük ve birlik görüntüsünün modern dönemle birlikte, esaslı bir şekilde sarsılması söz konusudur. Bu sarsıntı, geleneksel olandan ciddi bir kopuşu ürettiği gibi, günlük hayattaki mevcut dinsellik formlarının kuşatıcılığını da tartışmaya açmıştır.⁶

Günümüzde Aleviliğin geleneksel gündelik hayat formundan uzaklaştığı açıkça söylenebilir. Ancak kaybolan Alevilik değil geleneksel Aleviliktir. Yeni Alevilik(ler) inanç, davranış, tahayyül gibi alanlarda modernliğin gündeme getirdiği yeni şematik kalıplarla sık sık karşı tersyüz edilmektedir. Küreselleşme, göç, kent(li)leşme, birey(sel)leşme, epistemolojik düzeydeki farklılaşmalar bütün geleneksel yapılarda olduğu gibi Alevilikte de ciddi farklılaşmaların önünü açmaktadır. Sözlü kültürel yapı özelliğiyle tanımlanabilecek Alevilik, modernleşmenin gündeme getirdiği demirbaş soru(n)lar karşısında, kendini yeniden tanımlamanın zorluklarını yaşamaktadır.⁷

Modernleşme kendi başına yeni bir gündelik yaşam stili geliştirmiştir. Bu sitil içinde kutsal olanın, kozmik olanın yeri her zaman tartışmalı olmuştur. Evrenin, insanın ve hayatın tanımı yeniden yapılmaya başlanmıştır. Dede-talip ilişkiselliği içinde tarihsel bir öğreti niteliği kazanan Aleviliğin günümüz dünyasındaki konumu, söz konusu konsept içinde yeniden ele alınmayı beklemektedir.

Tipik bir Alevinin geleneğin yeniden üretimine odaklanarak gerçekleştirileceği bir yaşama stiline ne derece bir sahilik ve sahicilik üreteceği tartışmalıdır. Dedenin rolünün neredeyse yok olduğu, belleğin arkaik bir metne dönüştüğü bir bağlamda, gündelik hayatın modern çeperlerine takılan ezoterik bilginin kaderi ciddi anlamda tartışmaya muhtaçtır.⁸

Örneğin kent ortamı Alevilerin özgün birlikteliklerini ve gündelik hayattaki ortak yönelimlerini parçalamıştır. Karmaşık siyasi ilişkiler, pozitivist bilginin süren egemenliği, kutsalın mistifikasyonundan beslenen yaşam alanlarını altüst etmiştir. Bu bağlamda Aleviler dedeyle yeni araştırmacı yazar kuşağının ürettiği bilgi arasında gidip gelmektedir. Dinsel ve seküler yaşam talepleri gündelik hayatın laikleştirici temalarıyla gündeme gelmektedir. Öte yandan gündelik yaşamı şeriat, tarikat ve hakikat üçlemesi içinde temellendiren Alevilerin modern yaşam dünyasında kendi söylemlerine dahil ettikleri yeni ve ayrıştırıcı kavramlarla nasıl bir söylem üretebilecekleri, dahası bu kavramsallaştırmaların gündelik hayatın inşasını nasıl yönlendirebileceği açıkça tartışmalıdır.⁹

Bugün gelineen noktada İslamın geleneksel kök salısına bağlı kalarak, onun hayatı kuşatan yapısıyla; Batılılaşma projesini, dinden bağımsız

ya da işlevselleştirilmiş bir din evreninde gerçekleştirmeye çalışanların süregelen karşılaşma ve çatışmaları gündelik hayat üzerinde gerçekleştirdikleri açıkça görülmektedir. Zaman zaman karşıtlık teması içerisindeki dinsel ve seküler talepkârlık, asıl fonksiyonel değişimin bizzat gündelik hayat üzerinde ortaya çıktığını açıkça göstermeye başlamıştır. Bugün için gündelik hayatı ele geçirme uğraşı, pek çok alanda çizgi dışı ilişki ve çatışmalara da imkan vermektedir. Bu çerçevede modern Türkiye'nin gelişme serüveni, elverişli örneklerin çoğalmasına destek verecek şekilde, dinselliğin meşruiyetçi yanını dikkate alanlarla onun hissedilir artışını dikkatle kontrol etme ve izleme olanağını ellerinde tutanlar arasında yaşanmaktadır. Taraflar gündelik hayatın asla ihmal edilmemesi gerektiğini bilmekte ve karşı ataklarını, bu stratejiyi canlı tutarak geliştirmektedirler.¹⁰

Alevilik de bu tartışmaların dışında değildir. Değişik Alevilikler, farklı yaşam tarzlarıyla günümüzdeki modern arayışların pratik faydalarına yönelmiş gibidirler. Bu nedenle Aleviliğin dönüşümü gündelik hayatın karmaşık desenleri izlenerek de gözlenebilir. Çünkü gündelik hayat inanç, eylem ve tahayyül bileşenlerinin ürettiği bir kalıp evrendir. Bu evrenin modernlik bağlamında ciddi bir sarsıntı geçirdiği bellidir. Sorun bu sarsıntının farkında olmayı önceleyen yeni bir arayışın, Aleviliği günümüz dünyasının kavramsal çerçevesiyle nasıl ilişkilendirebileceği, günümüz Aleviliğinin olası bir "tecdit"le, "restorasyon" ya da "reformasyon"la nasıl başa çıkabileceğinde yatmaktadır. Dahası bütün bu başa çıkma çabasının, sonuçta bir güven alanı yaratıp yaratmayacağıdır.

KAYNAKÇA

- Berger, Peter L.; Berger, Brigitte; Kellner, Hansfried; Cerit, Cevdet (Çev.): *Modernleşme ve Bilinç*. İstanbul 1985.
- Bozkurt, Fuat: *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*. İstanbul 2000.
- Çakır, Ruşen; Yılmaz, İhsan: "Yolunu Arayan Alevilik," *Milliyet*, 15-21 Ağustos 2001.
- Engin, İsmail: Akçaeniz Tahtacılarında Dinin ve Dini Örgütlenmenin Günlük Yaşama Etkisi. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi 1993.
- Giddens, Anthony; Kuşdil, Ersin (Çev.): *Modernliğin Sonuçları*. İstanbul 1994.
- İlbers, Zafer: "Yeniden Yapılanma Sürecinde Alevis-Bektaşilerde Dinsel Değerler," Bahadır, İbrahim (Haz.): *Bilgi Toplumunda Alevilik*. Bielefeld 2003: 269-279.
- Shankland, David: "Günümüz Türkiye'si Alevilerinde "Dede" ve "Talip" Arasındaki Değişen Bağ" Tarihi

- ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler, Bektaşiler, *Nusayriler Sempozyumu*. İstanbul 1999: 319-334.
- Subaşı, Necdet: “Gündelik Hayat ve Dinsellik” *Avrupa Günlüğü* (2001) 2: 237-260.
- Subaşı, Necdet: “Alevi Modernleşmesi: Geleneksel Kültürün Modern Sunumları” Akşit, Bahattin; Incirlioğlu, Emine O.; Pultar, Gönül (Der.) *Kültür ve Modernite*. Türkiye Kültür Araştırmaları. İstanbul 2003: 265-292.
- Taşgın, Ahmet: Ereğli ve Çevresindeki Alevilerde Sosyal ve Dini Hayat. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi 1997.
- Yaman, Ali: “Anadolu Alevilerinde Otoritenin El Değiştirmesi: Dedelik Kurumundan Kültürel Organizasyonlara” Bahadır, İbrahim (Haz.): *Bilgi Toplumunda Alevilik*. Ankara 2003: 329-353.

NOTLAR

- 1 Berger/Berger/Kellner 1985: 24.
- 2 Giddens 1994.
- 3 Subaşı 2001.
- 4 Taşgın 1997.
- 5 Shankland 1999; Yaman 2001.
- 6 Subaşı 2001.
- 7 Subaşı 2003.
- 8 Krş. Bozkurt 2000; Çakar/Yılmaz 2001.
- 9 Engin 1993; İlbars 2003.
- 10 Subaşı 2001.

MAZLUM VE MÜNKETİM: BİR HAYALİN İNŞASI

Alevilik şimdiki zamanı göz ardı etmeden söz söylemek istiyorsa, paradoksal olarak geçmişten bugüne sürükleyip getirdiği üç temel özelliğini yeniden anımsamak ve bu özellikleri veri koşullara uyarlamak zorundadır. Aynı şekilde, Aleviliği okumaya kalkan her girişim bu üç temel özelliği gözden kaçırmamalıdır. Bu üç temel karakter heterodoks yapısı, gnostisizmi ve senkretizmidir. Bir öneri olarak belirtebilirim ki günümüz Aleviliği devlet ve her türden ortodoks inanç sistemleri karşısında heterodoks niteliğini; kendi kimliğinin altını ısrarla çizmek ve yeniden üretmek istiyorsa gnostik niteliğini ve eğer belirli tanımlar üzerinden kurulan bir dünyaya hapsolmayı, yalnızlığı, yetinmeciliği ve bire kadar kırılmayı reddediyorsa dünyanın tüm lanetlileriyle dayanışmak için senkretik niteliğini yeniden yeniden anımsamak zorundadır! Ancak bu üç temel karakteri gözeterек Aleviliği anlayabiliriz ve ona ilişkin bir okuma yapabiliriz.

Gerek tarih boyunca Aleviler içindeki ayrımları ve gerekse bugünkü Aleviliğin özellikle modernleşme karşısındaki reflekslerini anlayabilmek ve sınıflandırabilmek için bu üç özellik boyunca Alevilerin tarihi ve bugünü okuma biçimleri doğru çözümlenebilirse, hem Alevilik üstüne daha sağlıklı bir okuma yapılabilecek ve hem de bundan sonraki eğilimleri üstüne bir yorumsama gerçekleştirilebilecektir. Aksi takdirde daha yakın geçmişte Alevilikle kolaylıkla ilişkilendiriliverilen “*laiklik, modernlik, sosyalizm*” gibi kavramların izlettiği “film” yeniden yeniden izlemek zorunda kalırız ki böyle bir eğilim açıkça kendini göstermekte. Bugün artık bu kavramlar yoluyla inşa edilen bir Aleviliğe değil, “mazlumiyet söylemi” üzerinden inşa edilmeye çalışılan bir Aleviliğe tanık oluyoruz. Artık moda olan kavramlar, “*getto, gettolaşma, periferi, diaspora, mazlumluk ve müntekimlik ve ilh.*” Bu konu üzerinde ısrarla duran araştırmacıların da özellikle

Sünni kökenli olmaları bir yana en iyi niyetle muhafazakar bir bakış açısına sahip oldukları da gözden kaçmıyor.

Burada öncelikle ele alacağım makale Yasin Aktay'a ait.¹ Aktay, Alevilerin tümünü aynı kategori altında toplayarak bir genellemeye ulaşan isimlerin başında gelmektedir. Hemen başta bu genellemesine de değinebiliriz: *"Diasporasız Yahudilik nasıl düşünülemiyorsa, mazlumluluğu gide-rilmiş bir Alevilik de asla düşünülemeyecektir."* Oysa Alevilik üzerine –az çok– tarihsel ya da güncel, –hiç fark etmez– bilgisi olan birisi Aleviliğin gerek öğretisel ve gerekse coğrafi, sosyolojik yapısının böylesi bir totalleştir-meye izin vermediğini, Alevilik kavramının yalnızca bir *şemsiye kavram*-dan ibaret olduğunu bilmektedir (aynı şekilde, bu yazıda aksi belirtilmedik-çe ben de şemsiye bir kavram olarak kullanıyorum); ama Y. Aktay bunu özel olarak bilmezlikten gelmiş benziyor. Bilmezden geldiği bir diğer nokta, Alevilerin, istersek bütüncül bir Aleviliğin tasarlanabileceğini kabul edelim, tarihin farklı dönemlerinde farklı sorunlarla karşılaştıkları, farklı yaşam pratiklerine, farklı geçim ve yerleşme biçimlerine sahip oldukları ve dolayısıyla birden fazla Alevilik biçimlenmesi, birden fazla Alevilik reflek-siyle karşı karşıya olduğumuzdur. Bu, yalnızca tarih açısından önemli de-ğil, aksine bugün çok daha can yakıcı düzeyde önemli gözükmektedir. Yok-sa Aleviliğin modernleşme ya da belli sorunlar karşısındaki belirli bir refleksini tümüne yayıveririz ve gerçek yaşamın bunu onaylamaması karşı-sında da ya olguyu yok saymak ya da kendi ideolojik, politik bağlılıklarımız-dan kaynaklanan dogmatizmi savunmak durumunda kalırız ki Aktay, ikin-cisiyle malül bir örnek. Aktay özellikle, biraz aşağıda ileri süreceği savların yalnızca Alevilerin belirli ve son derece "modern" bir koluyla sınırlı olarak okunabileceğinin farkındadır, belli ki yazar Alevilerin tümü için okunma-sını talep etmektedir. Bu totalleştirmeyle, senkretik bir birikimin adı olarak Alevilik ilga edilmekte, onun yerine herkesi kesen ortak bir eksen inşa edil-meye çalışılmaktadır.

Aktay'ın en önemli savlarından birisi Alevilerin özellikle Cumhuri-yet döneminde *"bu yurdun gerçek sahipliği rolüne talip oldukları"*dır. Ar-dından *"gerek Osmanlı gerekse Cumhuriyet döneminde kendilerine reva görülen ikincillik vasfının kendilerinde yoğun bir mağduriyet ve mazlum-*

luk söylemi ürettiği görülmüştür” saptamasını yapar. Aktay’a göre bugün Aleviliğin günden güne artan siyasallaşmasında önplana çıkan da bu mağduriyetin karşılığını alma, asıl sahiplikten veya bu yurdun asıl vatandaşlığından ikinci sınıf vatandaşlığa sürülmüş olmanın bir hesaplaşmasını yapma arzusudur. Devamla Aktay en iddialı savını ortaya atmaktadır: *“Kendilerine asırlarca siyasal iktidarlara karşı hep muhalefet rolünü yakıştırmış olan Aleviler, bu söylem yoluyla kendi diasporik bilinçlerini ve davranışlarını üretmektedirler.”* Şimdi şöyle bir garabetle karşı karşıyayız. Bir yandan asırlar boyunca kendine siyasal iktidarlara karşı muhalefet rolünü “yakıştırmış”² Aleviler vardır, öte yandan bir mağduriyet ve mazlumiyet söylemi üreten ve bu söylem üzerinden ikincil plana atılmış olmanın intikamını alma peşinde Aleviler. Peki bunlar nasıl aynı Aleviler olabilir ki? Bu soruyu şimdilik bırakalım. Fakat eğer Aleviler asırlar boyu siyasal iktidarlara muhalif rolünü kendilerine yakıştırdıysa, ki bir yakıştırma bile olsa, eninde sonunda yakıştırma gerçekliğe tekabül etmese bile, siyasal iktidara karşı bir tutumu, siyasal iktidarla bir ilişki biçimini ima etmektedir. Öyleyse, bu ilişki biçiminin karakteri mazlumiyet söylemiyle hiç mi ilgili değildir? Eğer ilgili değilse, yakıştırma babından da olsa mazlumiyet söylemini buraya bağlamanın anlamı ve varılmak istenen yer neresidir?

İlk elde yapılması gereken şey, Aleviliğin siyasal iktidarla ilişki kurma ya da kurmama biçimleri üstüne durmak olmalıdır. Fakat Aktay kendi yazdıklarıyla bile kendini bağlı görmüyor olsa gerek ki kendini hep muhalif olmayı yakıştırmanın farklı bir ilişki kurma biçimine tekabül ettiğini görmezden geliyor. Kimden ya da neden farklı? En azından siyasal iktidarlara ya da onlarla uyum içindeki kesimlerin ilişki kurma biçiminden, diyalog kurma biçiminden ve sahiplik iddialarından farklı! Bu farklılığı aramamız gerektiği kabul edildikte, veri saydığımız “ikincillik” ve bununla ilişkili mazlumiyet söyleminin de, en azından Aktay’ın totalleştirdiği biçimiyle zan altında kalacağı bellidir. Çünkü olaki mazlumiyet söylemine kaynak olarak gösterilen ikincillik hissi ya da psikolojisi ola ki belirli bir dönem, belirli bir kesim Alevilik için geçerli olacak ve fakat başka bir dönem hiçbir Alevilik için geçerli olmayacaktır. Bu olasılık karşısında mazlumiyet söylemini oturacak başka bir temel bulmak zorunda kalırız. Ama Aktay “yöntemi” gereği

özel olarak bu ve benzeri soruları görmezden gelmektedir. Daha en başta Aleviliğin abecesel düzeyde bilgisine vakıfsak eğer, Aleviliğin tarihi içinde geriye doğru ilerlediğimiz ölçüde, örneğin temelde dünyayı algılayış tarzlarının sahiplik ya da sahip olmamak üzerinden gelişmemekte olduğunu, dolayısıyla sahip olmak-olmamak üzerinden, sahip olmak-elinden alınmak, sahip olmak-mahrum edilmek üzerinden ikincillik gibi bir sonuç türetemeyeceğimiz açıktır. İkincillik konumu ancak Yasin Aktay gibi dışardan ve özellikle sahiplenici, devlet deneyiminin ya da devlet sopsasının altından geçmiş bir yazar tarafından onlara atfedilebilir ya da yine dışardan basit politik uygulamalara bakılarak devletin tutumu olarak saptanabilir; ama Aleviliği tümüyle kesen bir iç sorun ya da özsel bir nitelik olarak görülemez. Yoksa asırlar boyu kendini siyasal iktidarlara karşı konumlandıran bir Aleviliğin kendini nasıl ve niçin, hangi kaynaklardan beslenerek böyle konumlandığı ya da kendini buna inandırdığı anlaşılmadan, Aleviliğin Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde mağduriyet ve mazlumiyet söylemi ürettiği de anlaşılamaz. Anlaşılmaya kalkarsa ortaya şöyle bir komedi çıkar: Bir yandan Alevilik kategorik olarak kendini hep iktidara muhalif olarak sunmakta, bir yandan da iktidarla uzlaşmaya, iktidarın ikincilliğini telafi etmesini beklemektedir. Ki işte Yasin Aktay zaten tam da bunu iddia ediyor. Muhalefeti kendine yakıştırmak ifadesini seçmesinin sebebi bu. Gerçekte Aleviler özellikle Cumhuriyet döneminden itibaren iktidarla uzlaşmak, iktidarı onaylamak arzusundadırlar; ama bunun için tarihsel bir hesaplaşmanın peşindedirler.

Böylece Alevilik aslında geleneksel Sünni söylemin Kerbela Vakası üzerinden Aleviliğe atfettiği içi boş, temelsiz iddiaya teslim edilmektedir. Yani Aleviler Kerbela'nın intikamı peşindedir! Fakat Aktay bunun için daha gösterişli ve sosyolojik gibi duran; diaspora kavramını kullanmaktadır. Eliade'ye atıfta bulunarak Aktay, diaspora kavramının özelliklerinden biri olarak şunu söylemektedir: *"Bütün muhalif söylemlerine rağmen diaspora tecrübelerinin, nihai anlamda çatışmacı bir karakterden ziyade "uyumcu" bir karaktere sahip olmaları."* Özetle Alevilerin muhalifliği kendi üstlerine almaları aslında bir yakıştırmadan ibarettir ve özellikle günümüz için söylersek Aleviler çatışmanın değil uyumun peşindedir! Çünkü gerçekte muhalif bir karakter taşımamaktadırlar.

İlk elde bu, en azından günümüz için, doğru bir saptama gibi görünmektedir. Çünkü yaygın Alevi literatürüne bakıldığında sürekli bir biçimde birlikte yaşamdan, uyumdan, çatışmanın zararlarından söz edildiği, ayrımcılığa karşı çıkıldığı, belli bir hat üzerinde kalınmaya çalışıldığı, örneğin Kemalist söylemle yakın ilişkiler içinde bir politik çizginin savunulduğu kolayca söylenilebilir. Fakat burada da yine “yöntemsel tercihten” kaynaklanan bir can yakıcı bir sorunla karşılaşılır:

- Alevilerin kendilerini hep muhalif rolüne yakıştırmış olmaları yalnızca ve yalnızca tarihte karşılaştıkları ikincil olma pozisyonundan mı kaynaklanmaktadır?
- Niçin tarih boyunca, gerçekte uyumcu oldukları halde, ikincil plana atılmışlardır?
- Yok gerçekte ikincil plana atılmadıysa, ikincillik söylemini üretmeyi nasıl başarmış, hangi iç kalıplar buna uygun bir zemin hazırlamış ve sürekli sürdürülmesine olanak sağlamıştır?
- Yoksa bugünkü ve arkaik Alevilik sınırsız bir yanılısamanın mı kurbanıdır?
- Yok eğer ikincil plana atılma tarihsel olarak geçerliyse, bunun anlamı nedir?
- Alevilerin tarihsel birikimlerinde bunu hazırlayan, onları her türden siyasal iktidarla karşı karşıya bırakan şey nedir?

Bu ve benzeri soruları yanıtlayabilmek için birkaç temel şeyi kabul etmek şarttır.

Öncelikle, Alevilerin bir bütün olarak tarih boyunca “ikincil” (Eğer Aktay’ın argümanlarıyla sınırlı kalıyorsak) vaziyette tutuldukları bir vakıadır.³ Geliştirilmiş bir edebiyattan ibaret değildir ve eğer bu konuda bir edebiyat varsa, gücünü buradan alıyor olmalıdır. İkinci olarak, Alevilerin muhalif oluşları da bir vakıadır ve muhalif oluşlarıyla ikincil planda tutulmaları arasında bir ilişki vardır.⁴ Ama muhalif oluşları hiçbir biçimde ikincil plana atılmış olmalarıyla açıklanamaz. Dolayısıyla, birincil plana geçtikleri an muhalif söylemin ortadan kalkacağını söyleyebilirsiniz; ama burada da

birincil plana geçmenin anlamının ne olduğu sorgulamak gerekmez mi? Aleviler ne istemektedir ki bu istekleri karşılanınca birincil plana geçmiş sayılacak ve iktidarla uzlaşacaklardır? Bu ve benzeri sorular, diaspora kavramından hareketle Alevilerin muhalif karakterini tereyağından kıl çeker gibi bir yakıştırmaya indirgemekle ve onları gerçekte karakteristik olarak uzlaşmacı olarak nitelemekle ve uzlaşmacılığın ön şartı olarak da tarihsel bir hesabın verilmesi gerektiği yolundaki söylemi dayattıkları iddiasıyla yanıtlanamaz. Bu yanıtlama girişimi yalnızca Sünni yazarların kendi içlerini rahatlatmaya, mücadele zeminini söylemsel bir alanla sınırlama girişimine, tarihin gözden kaçırılmasına neden olacak ve dolayısıyla gerçekte Aleviliğin arkaik kökenlerinin gözden kaçırılan tarih içinde boğulma girişiminden başka bir şey olmayacaktır. Ola ki zaten istenen de Aleviliğin tam da bu arkaik kökenlerini boğmak, gözden uzaklaştırmaktadır.

Fakat Aktay bir söylemsel hapishane kurma girişimiyle yetinmiyor; hükmü de kendi verip basıyor bağrına mührünü: Ona göre,

‘Ehl-i Beyt’in gerçek anlamda hak eden olduğu halde iktidardan sürülmüş olması, meşhur şehitlerin varlığı’ Alevilerin Türkiye’deki merkezden sürülmüşlük duygusuna zengin bir lügatçe sunuyor. Böylece Aleviler aslında hiçbir zaman giderilemeyecek bir diasporayı kendi dinsel tecrübelerinin kopmaz bir parçası haline getiriyorlar, o yüzden iktidara geldiklerinde bile diasporanın giderilemeyeceğini kabul etmek gerekiyor.’

Kısaca aslında Aktay yeniden geleneksel Sünni argümanı ifade ediyor: Aleviler tarihsel bir hesaplaşmanın peşinde. Tarihte telafi edilemeyeceğine göre, sürekli bir mazlumluk söylemi, sürekli diasporayı üretip duracaklardır. Diasporasız bir Alevilik düşünülemez!

Öncelikle belli ki Aktay’ın Alevilerin tarihe nasıl yaklaştıklarıyla ilgili olarak ya fikri yok, ya yine bilmezden geliyor. Hadi biz de bunu bilmezden geleyim. Bu telafi edilememek nereden çıkıyor; tarihten. Diasporanın özelliği, Alevi diasporasının özelliği hiçbir zaman giderilemeyecek oluşu; bunun nedeni de bu diasporayı üretip duran söylemin sürekli tarihe refe-

rans verip durması, eh, tarih de telafi edilemeyeceğine göre, Alevilik diasporasız düşünülemez. Gerçekte diaspora uzlaşmacı bir karakter taşıdığına göre, politik olarak bunu önemsemenin anlamı olmadığı da açıktır. Çünkü Aleviler iktidara gelse bile değişen bir şey yok, öyleyse bu diasporanın bu anlamda bir hükmü ve anlamı da yok. Varılan yer kabaca budur. Arkasından Weber'e yaslanılarak ifade edilen

“bu örnekte diasporanın bir çeşit süreklileşmesi veya Weber'in di-
liyle söylersek, rutinleşmesi sözkonusudur. Diasporasız Yahudilik
nasıl düşünülüyorsa, adeta mazlumluğu giderilmiş bir Alevilik
düşünülmüyordur.”

Yani belli ki tarih telafi edilemeyeceğine göre Aleviliğin mazlumlu-
ğu da giderilemez! Aleviler iktidara gelse de gelmese de diaspora üzerin-
den aslında iktidara eklenmiştir.

Yaşamsal soru burada bence şudur: Maraş katliamı telafi edilebilir
mi? Çorum katliamı? En son Sivas katliamı telafi edilebilir mi, edilemez
mi? Eğer Maraş, Sivas ve Çorum telafi edilebiliyorsa Kerbela katliamı da te-
lafi edilebilir! Aynı şekilde, eğer Kerbela telafi edilemiyorsa, yeni Maraş'lar,
yeni Çorum'lar ve Sivas'lar sürekli bir biçimde olacak demektir! Bu bir ede-
biyattan ibaret değildir, tarihin doğruladığı bir vakiadır! Ama burada sorun
tarihin telafi edilebilirliğinden tarihin geriye doğru yürünmesini anlayıp
anlamayacağımızdır. Eğer bundan kaybolmuş tarihin yeniden inşa girişi-
mini arayacaksak, altın çağcı, asr-ı saadetçi bir gericilik üretmekten başka
bir şey yapmıyoruz demektir ki bunun en azından arkaik Alevilikle ve hat-
ta çağcıl Alevilikle de bir ilgisi yoktur. O halde, tarihin telafi edilmesi, geri-
ye dönülerek geçmiş zaman içinde gerçekleştirilebilecek bir şey değildir.
Tersini düşünelim bir de. İleriye doğru telafi edilebilir mi? Yanıtımız yine
hayırdır. Çünkü gerçekte bunun anlamı bir önceki adımı farklı bir biçimde
ama aynı adımı yeniden attığımızdır. Gücünü ve meşruiyetini tarihten alan
bir projeksiyonu, geçmişe dönemeyeğimiz gerçekliği altında, gelecekte
inşaya çalışıyoruz demektir ki bu da bir gericiliğe tekabül edecektir. Her iki
girişimin de gericiliğe karşılık gelmesi, aslında ortak bir noktada buluşma-

larıyla da yakından ilişkilidir; bugünü ıskalamaları, bugünü es geçmeleriyle. Bugünü zaman olarak kabul etmemeleriyle; zamanın özü ya kaybedilmiş geçmiştedir ya inşa edilecek gelecekte. Oysa Aleviliğin zamanı 'an'da, pejoratif bir ifadeyle, bugünde bulduğunu en genel anlamıyla bile sınırlı kalsak biliyoruz. O halde, tarihin telafisinden söz ediyorsak ve bunu Alevilikle ilişkilendiriyorsak şimdiki zamandan söz ediyoruz demektir, bırakalım şimdiki zamanı reddetmeyi. Aynı şekilde, eğer tarihin telafi edilemeyeceğinden söz ediyor ve bunu Alevilikle ilişkilendiriyorsak bunun anlamı da Aleviliğin, kendi şimdiki zamanımızın içinde olup bitenlerin telafi edilemeyeceğini, ona müdahale edemeyeceğimiz ya da etmemiz gerektiğinden söz ettiğini savunmaktır ki bunun politik anlamı da Aleviliğin şimdiki zamanı meşrulaştırmak, genel anlamda tarihe teslim olmak, kurulu düzeni onaylamaktan başka bir şey yapmadığını savunmaktır ve Aktay'ın peşinde olduğu da budur. Baskın olarak Sünni söylemle örülen şimdiki zamanı mutlaklaştırmak ve baki kılmak! Şimdiki zamana karşı sürekli bir tehdit oluşturan ya da oluşturma potansiyelini bünyesinde barındıran Aleviliği saf dışı etmek; olabildiğince yoksullaştırarak.

Elbette aynı Sünniler gibi bunun peşinde olan modernliğin çekimine ne kapılmış ve ona teslim olmuş modern Aleviler de vardır. Uzlaşmak, onaylamak, sahip olmak, ortak olmak istedikleri bir iktidar ve sonsuza kadar sürdürme arzusunda oldukları iktidar istenci! Ama bu özellikle modern zamanlara özgüdür! Modernlik yerinden etme, yerinden olma pratiğidir ve aynı zamanda sonsuz bir yerleşme, şimdiki zamanı sonsuzlaştırma arzusudur da. Oysa Alevilik tam da buradan modernlikle çatışma potansiyelini bünyesinde taşır; özellikle tarih boyunca birikip duran heterodoks öğretisi nedeniyle. Tam da bu yüzdendir ki zaten, biraz ilerde bir diğer akademisyenin, Necdet Subaşı'nın biraz sonra söyleyeceği, bizzat *Aleviliğin Alevilere yük olmaya başladığı* savı tam bu nedenle kısmi bir haklılık payı taşır. Çünkü bu öğretiye göre tarihe teslim olunmaz. Dünya bir köpek leşinden başka bir şey değildir! Mücadele o halde tarihe karşıdır, şimdiki zamana karşıdır; altın çağa geri dönmek ya da bu altın çağı gelecekte inşa etmek için değildir. Mücadele şimdiki zamana karşı sürekli bir biçimde verilmelidir. Şimdiki zamanın kendini mutlaklaştırmaya karşı duyduğu

mutlak ve sürekli arzuya karşı ki bu arzu özellikle moderniteyle birlikte en can yakıcı halini, en tutkulu halini almıştır, mutlak ve sürekli bir karşı çıkış. Ama yine şimdiki zaman içinde, başka bir yerde değil ve fakat şimdiki zamanın yalnızca şimdiki zamandan ibaret olduğu bilerek. Eğer bu mücadele verilmez ve tarihe teslim olunursa, şimdiki zamanın tarihsel formları kendini sürekli sürekli yeniden üretir, çünkü kendini kalıcı kılmak ister, “mutlak din gününün sahibi” olmak ister. Hal böyle olunca, Kerbela her gün karşımıza çıkar. Kerbela, belirli bir tarih diliminde olmuş, bitmiş ve artık bizim müdahil olma alanımızın dışında bir olay değildir. Kerbela, bin yıl sonra Sivas’ta yeniden karşımıza çıkar. Yalnızca Türkiye’de değil, yalnızca Alevilerle ilgili coğrafya, olay ve zamanlarda değil.

“Auschwitz’in ebediyen geri dönmesini kimse isteyemez, çünkü aslında o meydana gelmeye hiçbir zaman son vermemiştir; her zaman kendini tekrarlıyordur zaten.”⁶

Burada yeniden hatırlanması gereken noktalardan birinin Aleviliğin birikimci ve sapkın niteliğidir. Dün Nesimi’nin ya da Mansur’un darında kendini gösteren Kerbela, ertesi gün Deniz Gezmiş’in darında kendini gösterir. Eğer tarihe bu bakış açısını kavrayamazsak, o zaman örneğin Alevi edebiyatının doğrudan kendisiyle ilişkili olmayan alanlarda üretip durduğu söylemi de anlayamayız. Örneğin Nesimi Çimen’in şu dördlüğüne bakalım: *“Her gün altı Mayıs, her gün Kerbela / Zalimin zulmü bitmedi hala / Nesimi gerçeğe her dem eyvallah, ağla gönlüm ağla durmadan ağla/Bugün yetmi iki altı Mayıstır.”* Bu ve benzeri edebiyatı anlamlandırabilmek için Alevilerin tarihi kavrayış biçimini es geçtiğimiz anda elimizde kala kala kendi dışlarındaki hareketlerle karşılıklı ilişkileri ve bu ilişkiler içindeki baskınlıklar tek açıklayıcı dinamik olarak kalıverir. Buradan hareketle de Alevilerin kendi dışlarındakine nasıl tepki verdiklerini anlamak için iç yapıları, kendi bakış açıları göz ardı edileceğinden yalnızca belirli bir söylemin hakim gücünü açıklayıcı sayıverir ve geçeriz. Yani örneğin Nesimi’nin bu deyişi o dönem hakim söylem olan sosyalist hareketin baskın karakterinin Alevilik içindeki etkisinden başka bir şey değildir. Peki ama bu sosya-

list söylemin materyali nasıl olmuş da olmuş Kerbela'ya bitişivermiştir? Bu eksik ve çarpık bakış, bu sorunun yanıtını veremez. Politik olarak elbette vereceği bir yanıt her zaman bulunur; bunu ne kadar bilim kılıfına sokarsa soksun!

Değnilmesi gereken bir diğer nokta, diasporanın süreklileşmesi ya da “rutinleşmesi” saptamasının açıklayıcı bir değeri olup olmadığıdır. Eğer bir kavramın sürekli geçerliliğinden söz ediyorsak, bunun açık anlamı kavramı uyguladığımız olgunun, burada Aleviliğin, tarihinin, şimdiki zamanının ve geleceğinin o kavramdan bağımsız olarak düşünölemeyeceğidir ki Aktay'da Osmanlı'dan itibaren bunu temellendirmeye çalışıyor. Burada hemen ilk elde vurgulanması gereken nokta, Aleviliğin diasporasıyla ilişkilendirilmemiz beklenen ehl-i beyt ve meşhur şehitler üzerine geliştirilen söylemin Aleviliğin başlangıcından beri Aleviliğe içkin olup olmadığının tartışmalı olduğudur. Örneğin Ahmet Yaşar Ocak, Ali ve ehl-i beyt kültünün Safavilik tarafından Anadolu Aleviliğine sokulduğunu ima eder.⁷ Ocak'a göre, bugünkü Alevilik, 15. yüzyıla kadar Ali merkezli kült ve ritüellerden, yani Şii etkisinden habersiz ve uzaktır. *“Alevilikle Hz. Ali, Oniki İmam ve Kerbela olayının bağlantısı başlangıçta mevcut olmayıp, 16. yüzyıl başlarında Safevi hükümdarı Şah İsmail Hatayi tarafından tesis edilmiş”* tir.

Bu notun tarihsel doğruluğu, yanlışlığı bir yana, diaspora, mağduriyet ve mazlumiyet söylemiyle kendini örüyorsa ve bu kült başlangıçta, –bu başlangıç olarak her neresi alınıyorsa– yoksa, o zaman mağduriyet ve mazlumiyet söylemi üstünden diasporayı geçmiş zaman içinde temellendirmemiz sorunlu hale gelmiş demektir. İkincisi, ilki ihmal edilse bile, Aleviliğin bu “kültü” Şiiliğin işlettiği gibi işletmediği de son derece açıktır. Şiiler için Kerbela'nın temsil ettiği anlam ile Aleviler için temsil ettiği anlam açıkça farklıdır. Şiiler için Kerbela eninde sonunda belirli bir zamanı açan ya da belirli bir başka zamanı kapatan bir dönüm noktasıdır. Bu yüzden Kerbela'nın yılın belirli bir ayın belirli bir gününde anılması Şiiler için olmazsa olmazdır. Çünkü o bir döngüyü tamamlayan kritik bir dönüm noktasıdır. Oysa aynı şeyi Aleviler için söylemek zor görünmektedir. Kerbela'nın kurucu unsur olarak özel bir temsil değeri yoktur. Kerbela, zalimin zulmünü en trajik biçimde temsil eden bir olaydır; ama ne biricik olay-

dır, ne de son olaydır. Bu anlamda Kerbela gününün özel bir anlamı da yoktur. Bütün günler potansiyel olarak zalimin tehdidi altındadır, bütün günler bir anda Kerbela gününe dönüşebilir, bu yüzden tarihe karşı sürekli tetikte olmak gerekir. Zalimin zulmü, her an çok çeşitli biçimler altında kendini gösterebilir. Bu açıdan Kerbela yalnızca bir soyutlamadan, bir arketipten başka bir şey değildir. Kötülük de en az iyilik kadar, gökyüzünün altında sürekli kendini yeniden üretmektedir, o halde tarihe karşı tetikte olmanın önemi bir kez daha kendiliğinden anlaşılır. Dolayısıyla Şiiilik ile Aleviliğin Kerbela'ya bakışında ciddi bir farklılık olduğu açıktır. Egemen iktidarla uzlaşmaya hazır ve uzlaşan ve hatta kendisini egemen olarak kuran Şii ortodoksi Kerbela matemini bir günle sınırlayarak bunu iktidarının mutlaklığı ve sürekliliğinin bir gösterisine, bir "bayram" gününe çevirirken, Alevilik için Kerbela günü içinde olduğumuz günden başkası değildir. İlgili tarihte anılan ise tarihsel olarak Hz. Hüseyin ve yoldaşlarının anılmasından öte değildir.

Bir diğer nokta Aktay tarafından süreklileştirilen ya da rutinleştirilen diaspora kavramının bütün açıklayıcı gücünün ortadan kalktığıdır. Yukardan beri gösterilmeye çalışıldığı üzere diaspora kavramı Aleviliğin şu ya da bu özelliğine yeni bir ışık düşürmek için ortaya atılmış değildir. Aksine vara vara vardığı tek yer, Alevilerin bir tarihsel telafi peşinde olduğu, bunun da geçmişle ilişkilendirildiği ölçüde olanaksızlığı ve dolayısıyla diasporasız bir Alevilik düşünölemeyeceği, yani Sünniliğin politik diline çevrilecek olursa Aleviliğin tarihsel intikam peşinde olduğudur. Böylece Aleviliğin muhalif karakteri, tümüyle dilsel-yazınsal bir alana hapsedilmekte, aksine diaspora kavramı üzerinden uzlaşımçı olduğu iddia edilmekte;⁸ ama örneğin neden egemen iktidarlara Aleviliğin bu uzlaşımçı, diasporatik özelliğini kendi egemenliklerini yeniden üretmekte kullanma yolunu seçmedikleri üzerine bir soru sorulmamaktadır. Örneğin Osmanlı bu güzelim olanağı neden fark edememiştir? Yoksa etmiş midir? Pekala da "evet" yanıtı verilebilir. Osmanlı'nın Bektaşilikle ilişki kurma biçimi buna işaret ediyor olabilir. Bu manidardır. Ama bunu kabullenmek demek, Bektaşiler dışında Alevilerin varlığını da kabullenmek ve onların farklı özellikler taşıdığını da kabullenmek demektir. Aktay bu yüzden bu mesele üzerine eğil-

me gereği duymaz! Bunun nedeni de aslında bellidir: Tarihi, toplumsal ve politik tarihi tümüyle es geçmek ve aslında saf kan, adı her ne olursa, egemen bir ideolojinin çıkarlarını sosyoloji diye dayatmak!

Fakat bütün bunların ötesinde değinilmesi gereken yaşamsal kimi noktalar daha gözümüze çarpıyor. Alevilik ve Aleviler üzerine yazılıp çizilirken bilerek, bilmeyerek, farkında olmadan ya da kasten saplanılan *sosyolojizm bataklığı*, hep aynı ihmalle ya da özellikle gözden kaçırmayla sonuçlanıyor; devletin, iktidarın çözümlemelerin dışında bırakılması. Burada da örneğin Alevilik diasporasından söz edilip durulurken devletin adı geçmiyor, diasporanın üretiminden Aleviler tek başlarına sorumlu tutuluyor! Diaspora kavramı üzerinden düşünüldüğünde, bu kavramın gerçekte “kural dışılığı” işaret etmekte olduğu açıktır. Bırakalım Aleviliği, Yahudilik için bile konuşuyor olsak, Yahudiliği diasporasız düşünemeyeceğimizi söylemek, yani onu Yahudiliğe içkin, süregen, rutin bir kavram olarak öne sürmek, açıktır ki kuraldışını kural haline getirme girişiminden başka bir şey değildir. Kural dışını kural haline getirme girişiminin mekânsal ifadesi için ise çok uzağa gitmeye gerek yoktur; toplama kampları bunun için yeterli örnektir.⁹ Her ne kadar henüz Türkiye’de Alevilerin özel olarak toplandığı kamplar yoksa da. Aktay ve benzerlerinin entelektüel, zihinsel düzeyde yapmaya çalıştığı bundan başka bir anlam ifade etmemektedir. Egemen olanın tümüyle sorgusuz sualsiz iradesinden kaynaklanan bir kamp.

Aktay’ın kendi makalesiyle bile sınırlı kalınsa bunu göstermek mümkündür. Bu makaleyle sınırlanırsak kavramın Yahudilerin Filistin’den çıkarılışlarına işaret ettiğini, bir sürgün durumuna işaret ettiğini öğreniyoruz. Yani diaspora bir arızı durumdur, özsel değildir. Eğer arızı durumu özsel hale getirirseniz ya da bir toplumsal grubun arızı olanı özelleştirdiğini varsayıyorsanız, bunun açık anlamı arızı olanın rutinleştirilmesiyle, bizatihi bunu yapan toplumun olağan-rutin toplumsal, politik kategorilerin dışına düştüğü, bu kategorilerden kaynaklanan ve kaynaklanabilecek hak ve sorumluluklardan vareste tutulması, örneğin artık yurttaşlık haklarının sorgulanabilir olduğudur. Dolayısıyla, olağan-rutin-normal-kurumsal işleyişin dışında ve bunlara dair hukukun dışında bir çerçeve onları kuşatır ve hatta kuşatmalıdır. Onları anlamak ve çözümlemek için olağan

Çözümleme araçları yeterli değildir. Bunun için örneğın Alevilerin taleplerini insan hakları, yurttaşlık, laiklik gibi kavramlarla anlamaya çalışmak yerine diaspora, getto gibi kavramlarla anlamaya çalışmak gereklidir. İşte tam da bu, baştan zihinsel düzeyde Alevilerin ya da Yahudilerin kamplara toplanmasından başka bir şey değildir ve bu da egemenden, kendini politik, sosyolojik olarak hakim hissedenden ve olağandışı-rutin olmayan-anormal-kural dışı olanı belirleme yetkisini elinde tutandan kaynaklanır. Eğer Türkiye’den söz ediyorsak, elbette bu dinsel-toplumsal planda Sünni ortodoksiden ve bu ortodoksiden nemalanan siyasal iktidarlardan ve onun birleşik unsurlarından başka bir şey değildir. Sonuç olarak *diaspora*, *getto* gibi kavramlarla analiz yapıldığı iddiasının olduğu her yerde devleti, egemeni, iktidarı aramak zorundadır analizci. O egemen dışarıda bir özne olarak karşımızda hazır ve nazır olmayabilir; eğer bu kavramlar üzerinden çözümleme yapma savında olan araştırmacı devleti aramayı “akletmiyorsa,” ola ki bizzat yazarın kılığında karşımızda oturmakta ve hatta egemeni aramaktadır!

Son olarak Aktay’ın özellikle ihmal ettiği bir noktaya daha dikkat çekmek gereklidir. O da “*uyumculuk*” kavramı. Kesin olarak bildiğimiz tek şey, Aktay’ın bunu çatışmacılığın tersi olarak kullandığı ve buradan hareketle Aleviliğın muhalefetini zan altında bırakma eğiliminde olduğu. Fakat burada işleyen mantık da sorgulanmaya muhtaç, daha önemlisi Alevilik gibi heterodoks inanç sistemlerini Ortodoks inançlar gibi kavrama eğilimiyle malül. Aktay’ın anlamak istemediğı şey, ne ya da kim söz konusu olursa olsun, nasıl olup da hem herhangi bir ilişki içinde olup hem de buradan çatışmanın türetilebileceğidir. O ve benzerlerinin yaklaşımına göre, çatışmanın anlamı reddiye ve bu reddiye dolayısıyla yükselen itiraza bağılı olarak reddedilenin “*fethedilerek*” ilga edilmesidir. Reddedilen, her halükarda reddiyenin temelleri nereden besleniyorsa, o kökenlerle bir çatışma halindedir. Örneğın, “egemenlik halktan yükselir” dersiniz, bunun karşısında “egemenliğin Tanrı’dan indiğı” argümanı yer alıyorsa bu ikisi çatışma halindedir ve bu çatışmanın çözümü taraflardan birinin ötekini bastırmasıyla, fethetmesiyle mümkündür. O halde, egemenliğin Tanrı’ya ait olduğunu düşünüyorsanız ve buradan politik bir muhalefet üreteceksek üstümüze düşen şey, diğerk savı tümüyle reddetmek, onunla savaşmak ve Tanrı’nın

egemenliğini tesis etmektir. Bu çatışma nereden kaynaklanır asli olarak? Bu örnek üzerinden düşünürsek, Tanrı ile halk arasındaki uçurumdan beslenir. Bu uçurumun ürettiği hiyerarşik sistemden ve bu sisteme göre kodlanmış iktidar şebekesinden! Sünni ortodoksi, yine bu örnek üzerinden Tanrı ile halk arasındaki bu uçurumu benimser ve buna uygun stratejiler geliştirir. Bu stratejilerin iki tipik göstergesi ise mehdilik eğilimleri ile asr-ı saadetçi yaklaşımdır. Ortodoksi uçurumu bir türlü kapatmayı beceremediği için, bir asma köprü oluşturur. Beceremez çünkü yapısına aykırıdır; Tanrı Tanrı'dır, insan da insan, yani kul. Bu ikisi her halükarda bir araya gelemes, gelebileceği düşünülemez. O halde, asr-ı saadet inşası gerçekte bu uçurumu aşma girişimidir. Egemenliğin Tanrı'ya ait olduğu ve Tanrı adına bu egemenliği kullanan saf bir peygamber ve onun kılavuzluğunda Tanrı için varoluşunu, her tür varoluşunu anlamlı kılmaya çalışan bir halk. Peygamberlik çağlarının maddi olarak kapanmasıyla birlikte, *asr-ı saadet* geçmişte kaybolmuş bir cennet, yeniden kavuşulması gereken bir ideal, uğruna savaşılmaması gereken bir "ütopyaya" dönüşür. Benzer bir biçimde mehdilik için de aynı şeyleri söyleyebiliriz. Peki, ya Tanrı ile halk arasında bir uçurum yoksa? Uçurum savı tümüyle belirli bir iktidar ideolojisinden ve somut temellerinden türetilmişse, gerçekte bu inşa edilmiş bir şeyse? Ya da bu bir yana, Tanrı ile insanı aynı cevherden görüyorsak? Biri ötekinin tezahürü, kendini açması ve hatta aşmasıysa? Bu durumda egemenliğin halktan mı yükseldiği, Tanrı'dan mı indiği biçiminde kurulmuş soru gülünç olur. Çünkü en başta inmek ve çıkmak arasındaki karşıtlık artık türetilemez olmuştur; Tanrı ile insan arasındaki hiyerarşik sistemin reddi nedeniyle. Dolayısıyla, böyle düşünen biri için egemenlik meselesi bir çatışma meselesi olarak kavranamaz bile. Aynı şekilde, kavranılsa da, çatışma bu anlamda "çatışma" olarak kavranamayacaktır bu kez de. Aksine egemenlik yalnızca egemen olan ile olunan arasındaki ayırmadan türüyorsa, gerçekte bu ayırım reddedilirse, egemenlik reddedilmiş olur, sorun olmaktan çıkar. Bizim egemenlik olarak kodladığımız şey örneğin Hakk'ın kendini veri tarihsel koşullar altında bir açınımının herhangi bir formundan başka bir şey değildir. Herhangi bir biçim derken küçümsemek için değil, başka formlarının da bizim aklımızın alabileceği ya da alamayacağı form-

larının da olabileceğini vurgulamak istiyorum. O halde benim çatışma sorunlarım içinde sonsuz sayıda noktadan biri olan bu sorun alanın çok fazla önemi kalmayacaktır. Sizi ister padişah yönetsin, ister mahalle imamı, benim nezdimde hiçtir. Gerçekte yönetmek-yönetilmek diye bir şey yok, Hakk'ın tezahürü vardır ve bu tezahür tarihe tabidir; tarihe tabidir çünkü insan tarihe tabidir! İnsansız bir Tanrı ya da Hakk'ın hiçbir hükmü olmadığına göre, reaksiyon yavaş olana göre eyler, neylerse güzel eyler! Fakat buradaki mesele şudur: Tarihsel tezahür formlarından herhangi biri kendini tarihsel koşullara rağmen/birlikte sonsuza kadar kalıcı kılmak isteyebilir! Benlik duygusuna kapılabilir, “ben” diyebilir! Bu tehdit de potansiyel olarak mevcuttur. Bu tehdidin anlamı veri zamandaki biçimin kendini, burada örneğin iktidarını kalıcılaştırma arzusunda aranmalıdır. İşte mücadele edilmesi gereken de budur: Şimdiki zaman içre olup da şimdiki zaman karşı dövüşmek burada başlar ve onun ilk şartı da “Benliğe lanet”tir!

Aktay'ın kimi eğilimlerini, farklı boyutlarına vurgu yapıyor gibi görünse de bir diğer akademisyen Necdet Subaşı da taşımaktadır.

Öncelikle, genel olarak Aktay da olduğu gibi, Subaşı'nda da Alevilere yönelik şiddeti yumuşatma, mümkünse zan altında bırakma eğilimi gözlenmektedir. Bu, seçtiği sözcük ve ifadelerden açıkça belli olmaktadır. Örneğin buna değinmek gerektiği yerde, “Alevilere yönelik şiddet”ten değil, “şiddet eğiliminden” söz eder. Şiddet zeminleri söz konusu oldukça bunların düpedüz Alevilere yönelik olduğunu söylemeye dili varmaz “Alevilere yönelik olarak değerlendirilen şiddet zeminleri” der. Bununla da yetinmez Açikel'in bir makalesine atıfta bulunarak Alevilerin bilgi formunun mazlumiyet ve mahrumiyet temelinde düşmanlıklar haritası ürettiğini ve bu haritanın tarihsel verilerle karşılaştırılıp doğrulanmasına ihtiyaç duyulmadığından dem vurur. Hatta daha da ileri giderek “Osmanlı toplum toplumsal yapısı ve bu yapı içindeki konumlarına ilişkin bilgileri gittikçe dogmatik bir iman niteliği kazanır” saptamasını yapmaktan geri durmaz.

Öncelikle Açikel'in makalesinin, Alevilikle ilgili olarak Subaşı tarafından kullanıldığı gibi bir kullanıma izin vermediğini belirtmek gerekiyor.¹⁰ Hemen başta Açikel, makalesine girerken bu çalışma “Türk sağının modernleşme ve kapitalizm süreçleri içinde geçirdiği dönüşümün çelişki-

lerini, *Türk-İslam mazlumlugu örneğinde 80'lerin, 90'ların perspektifinden çözümlemeyi amaçlamaktadır*" diyerek yönelimini belirtmektedir. Fakat daha da önemlisi, mazlumluk ve Alevilik üzerine bağlantı kurulması konusunda da Açikel çok yerinde olarak temkinli davranmaktadır: Susmaktadır. Şerh düşerek. Açikel'den Subaşı'nın türettiği gibi bir iddia türetmek bir mucizeyle mümkündür. Bu mucizenin dışında ise Açikel'in bir vurgusu hayati önem taşımaktadır; tarihsel gelişimi öne çıkarması ve özellikle siyasal söylemlerle eklemlenme ile mazlumluk söylemleri arasındaki ters ilişkiye dikkat istemesi. İktidarla bütünleşen, iktidar tarafından devşirilen artık iktidarı doyuramaz!

Buradan hareket edildiğinde gerek Aktay ve gerekse Subaşı şöyle bir sorunla karşı karşıya görünmektedirler: Bir yandan bir mazlumluk söylemi olarak Aleviliği inşa etmeye çalışmakta ve ama aynı anda öbür yandan, Alevilerin mazlumluk söylemine uygun gibi görünen diyelim şimdilik, tarihsel geçmişlerini ve bugünlerini zan altında bırakma eğilimi taşımaktadırlar. Aktay'da bunun nedenini bulmak kolaydır da Subaşı'nın bu açmaza nasıl düştüğü pek belli değildir. Yukarda Subaşı'nın Alevilerin Osmanlı'nın toplumsal yapısına ilişkin bilgilerinin dogmatik bir iman niteliğine kavuştuğu iddiası bu baptandır.

Bu bapta, elbette Subaşı ile oturup bir tarih tartışması yapacak değilim, bunu kesin bir biçimde hak ediyorsa da. Fakat ezilenlerin tarihini ezenlerin yazılı kayıtlarından ve egemenlerin gözünden, veri iktidar ilişkilerini baki kılmaya kararlı bir biçimde okumaya iman etmiş, Sünni ideolojinin esiri Sünni tarihçilere Alevilerin şiddetle terbiye edildiğini söyletmedikçe, anlaşılan Subaşı Alevilerin Osmanlı algısının bir iman niteliğini kazandığını söylemeye kararlı gözükmektedir. Böylesi bir durumda iman olanın Alevilerin algısı mı yoksa Subaşı ve benzerlerinin mi algısı olduğu önemli bir soru işareti olarak karşımıza çıkar ve adama "*dinime söven müselman olsa*" dedirtir! Korkarım ki yüz yıl sonra Sünni akademisyenler, özellikle tarihçiler "Maraş katliamı gerçekten oldu mu?" diye makaleler yayınlamaya başlayacaklar ya da belki şimdiden geç bile kalmışlardır! Çünkü çoğuna bakarsanız zaten ortada katliam yok, solcuların provokasyonu ve Sünni halkın bu provokasyona karşı geliştirdiği kendini savunma refleksi

vardır! Burada yeniden Agamben'i anımsayabiliriz: Tanıklığın olanaksızlığı ile taniksızlığın olanaksızlığından hareketle gerçekliğin yokluğunu birbirine karıştırmak!

Aslında yapılan şey ağırlık merkezi olgudan, vakıadan çok, Alevilerin bu olgu ya da vakıalar üzerinden geliştirdiği edebiyata kaydırılma işleimidir. Alevilerin gerçekten bir şeylerden yoksun olup olmadıkları, bu yoksunluğun nerelerden nasıl beslendiği tartışılmaz; onun yerine “*yoksunluk söylemi*” tartışılır. Bu noktada Subaşı da Aktay’la buluşuvermektedir. Örneğin artık Yahudilerin, komünistlerin, Çingenelerin, eşcinsellerin toplama kamplarında gerçekten fırınlarda, gaz odalarında katledilip edilmediğinin ve bunun arkasındaki dinamiklerin hiçbir önemi yoktur; önemli olan Yahudilerin ve “*diğer cümle zevatın*” bu konuda geliştirdiği söylemin kendi kimliklerinin kurucu ögesi haline getirdikleri, giderilmesi olanaksız bir “*yoksunluk söylemiyle*” kimliklerini kurduklarıdır; dolayısıyla yaşananı yaşıyanların nasıl deneyimlediği ve yaşatanların neyin peşinde olduğunun, yaşananın tarih içindeki anlamının, bu anlamın günümüzdeki geçerliliğinin vs. hiçbir önemi yoktur! Tarih, olmuş, bitmiş, yaşanmış, müdahale edilemez ve değiştirilemez bir süreçten başka nedir ki?

Vorhoff’a referansla Subaşı şöyle der:

“Her zaman bir yoksunluk ve dışlanmışlık duygusundan söz edilir ve bu durum sık sık yinelenir. Öyle ki artık Alevilere göre bu eşitsizlikler neredeyse kurumsallaşmıştır. Hatta Aleviler bu duygularını kendilerinden sonraki kuşaklara da bir miras olarak kalmasına yardımcı olurlar, verili literatürü bile bu şekilde oluşturup tasnif ederler.”

Nihayet kendi varacağı sonucu söyler: “*Aslında bu tahayyül bir yoksunluk döngüsünden başka bir şey değildir.*” Yani? Yani Subaşı gettoda dolaşa dolaşa Aktay’ın diaspora üzerinden söylediklerini onaylamaya varmıştır: Mağduriyet ve mazlumiyetinden giderilemeyen bir Alevilik tahayyülüne ve diaspora kavramına. Gerçekten de hemen peşinden diaspora kavramına girer!

Ola ki bir mesaj verilmek isteniyor. Bir sis çanı çalınmak. Şimdilik bu çanın bize ne söylemek istediğini bir yana bırakalım ve Açıkel'in makalesi üzerinden mazlumluk sorununa yeniden dönelim. Açıkel, Türk-İslam Sentezi üzerinden geçerek

“geç kapitalistleşmenin ve hızlı modernleşmenin şiddeti karşısında toplumsal, kültürel ve imgesel yurtsuzlaşmaya uğrayan; mülksüzleşerek altlarındaki maddi zemini hızla kaybeden yığınların güç istemlerini temsil eden baskıcı-nevrotik bir siyasal ideolojiye dönüşme momentidir”

diyerek “*kutsal mazlumluluğu*” tanımlar. Bu siyasal ideoloji “*toplumsal yapının kapitalizme, uluslararası güç dengeleri ve modernleşmenin patolojileri içinde ürettiği savunma, karşı çıkma ve eklemelenme stratejisidir.*”¹¹ Demek ilk elde ulaşılan sonuç, mazlumluluğun bu bağlamda bir eklemelenme arayışını temsil ettiği ve buna bağlı bir güç istenci anlamına gelmektedir.

“Eziklik, bastırılmış hınç duygusu, hesaplama istemi ve iade-i itibar beklentisi içinde olan toplum kesimleri ve bireyler, baskıcı toplumsal hareketlere ve radikal ulusçu söylemlere tahvil ediliyor. İtilmiş, kakılmış, horlanmış, haksızlığı ve ihanete uğramış yığınlar/özneler intikam ideolojisinin ve güç aygıtının içinde kendini yitirmiş birer taşıyıcıya dönüşerek; tarihin karşısına birer müntekim özne olarak çıkmanın koşullarını arıyorlar.”

Burada Açıkel'in örnek olarak bir İBDA-C militanını vermesi de ilginçtir.

Açıkel'in makalesi de bir yanda tutularak toparlanırsa şöyle bir özet yapılabilir. Mazlumiyet söylemi tarihsel olarak inşa edilen bir şeydir. Ancak bu tarihsel inşanın anlamlandırılabilmesi için, söylem üretici tarihsel koşulların, söylem üretici “özne” ya da gruplarla karşılıklı ilişkisi, hem somut nesnel anlamda ilişkisi burada önem kazanır, hem de söylem üretici öznelerin nesnel gerçeklik ne olursa olsun, kendi tarihi okuma biçimlerinden geçerek

kurdukları ilişki önem kazanır. Yani öncelikle kendilerinin inandığından bağımsız olarak, tarih içinde oynadıkları somut rol ve tarih içinde temsil ettikleri değerler sistemi ve ardından kendilerinin bu rolü nasıl kurduğu ve anlamlandırdığı. Fakat bu da yeterli değildir: Egemenin yalnızca “yoksunluğa” değil (ki bu zaten zorunludur) mazlumluğa gereksinimi vardır. Yoksun olanların kendi egemenliğini tehdit edici unsur olmaktan çıkması için onların mazlumiyet enerjisini kullanarak egemenliğini onlara içkin kılmaya çalışır.

Mazlumluğun altındaki “yoksunluk” somut-nesnel bir duruma tekbül ederken, onun söylemi olarak mazlumluk inşa edilen bir şeydir. Ancak bu inşa faaliyeti yalnızca yoksunlar tarafından gerçekleştirilemez. Hatta çoğu kez onlar bunun için gerekli araçlara da sahip değillerdir; en başta yazılı bir geleneğe sahip olmamaları sayılmalıdır. Kendi tarihlerini arkaik bir biçimde okumayı sürdürürler. Bu arkaik okuma özellikle merkezden uzaklaşma noktasında yoğunlaşır ki bunun anlamı da bu okuma biçiminin iktidar için her zaman tehdit edici ve çekici olacağıdır. Bunu iktidara tahvil edebilmek için, yoksunların devlete en yakın uçları seferber edilir. Aynı şekilde seferber edilen bir başka şey “dildir.” Yoksunun sözel dili yerine yazılı dil, sözel kaynağı yerine yazılı kaynak geçirilmeye çalışılır ve sözel alanın yerleşebileceği tüm alanlar özel olarak işgal edilir. Böylece sözün genleştirici ve “uçucu” gücünün önü kesilmiş olur. Her şey yazıyla yere, tarihe, şimdiki zamanın mutlaklık iddiasına bağlanmış olur. Seferber edilen bu araçların görevi arkaik tarihsel okumayı belirli bir tarihsel ana indirgemektir. Bu başarlırsa, artık yığınlar bu anın peşine takılmaya hazır demektir. Bu tarihsel anın inşasıyla birlikte tarihsel intikam ve telafi arzusu karşımıza çıkmaya başlar! Artık yoksun, mazlum olarak iktidara eklemlenmeye hazırdır.

Daha da özetlemek yoluna gidilirse, özellikle kritik dönüm noktası olarak şu söylenmeli: Bir grup, Açkel’in de belirttiği gibi, politik iktidarın ya da devletin bileşeni, kurucu unsuru durumundaysa ve buna uygun bir değerler sistemine sahipse ya da tersinden, bir grubun sahip olduğu *kültürel cephanelik* devlet sopsasının altından geçmiş bir cephanelikse ve bu grup tarihsel kimi gelişmeler karşısında sahip olma durumundan (ki aynı zamanda “sahiplik” duygusunun o grubun dünyayı kavrayış biçiminde anlamlı bir yere oturması gerekir) yoksun olma-kalma durumuna geçiş yaparsa mazlumluk söylemi için

geçerli toplumsal zemine kavuşmuş demektir. Ancak yine de bu anda bile, bu zeminin otomatik olarak bir müntekim özneyi doğuracak mazlumiyet söylemine analık edeceği baştan kestirilip atılamaz. Bu konuda da Açikel'in makalesinde aralarındaki ayrımları özenle belirginleştirmeye çalıştığı “negatif ve pozitif sublimasyonlar, Yunus ile Sivas sokaklarında benzin bidonu tutuşturular arasındaki farklılıklar,” ezik öznenin çileciliği ile püriten çilecilik arasındaki farklılıklar, mazlum ve püriten arasındaki farklılıklar gibi farklılıklara özenle eğilmek gerekir. Bu farklılıkların gözden kaçırılması demek Yunus ile benzin bidonu tutuşturular arasındaki farklılığı gözden kaçırmak demektir!

Burada yeniden senkretik nitelik önem kazanır. Alevilik kendi öğretisel yapısını kendi dışına açık tuttuğu sürece arkaik öğreti beslenmeyi sürdürür. Korkuya yer yoktur. Tersine, kapandığı ölçüde öğreti giderek solacak ve onun yerini tarihin merkezine mazlumu oturtan mazlumluk söylemi ve buna bağlı olarak icat edilen “yeni” ama küflü Alevilik öğretisi olacaktır. Bu açıdan Aleviliğin tarihindeki politik rolünün reddiyesi, zan altında bırakılması, devletle ilişkilerinin zan altında bırakılması, temsil ettiği uygarlık öncesi değerlerin zan altında bırakılması, bahçesinin yalnızca İslamîk bahçe duvarlarıyla çevrilmesi gibi girişimler tam da bu müntekim öznenin doğumunu kolaylaştırmaktadır! Böylece Alevilik bütün öğretisel yüklerinden arındırılmış olacak; yalnızca ve yalnızca “had bildirmenin, yitik itibarı geri alma mücadelesinin adı” haline gelecektir. Yani mazlumun zalime dönüştüğü bir oyunun seyir sahnesine dönüşecektir! Bugün belirli bir kesimin yapmak istediği de budur. Açikel'in isabetle vurguladığı gibi bu kez “*eklemelenmenin*” adı olarak Alevilik inşa edilmeye çalışılmakta ve bütün tarihsel, öğretisel mirasını harcama pahasına, bu miras yeni bir söylem etrafında yeniden ve başat karakteri yalnızca bundan ibaretmiş gibi. Amaç siyasal merkezde yer almaktır; amaç güç istencidir!

İşte çalınan sis çanı tam da bu güç istencine karşı bir uyarı da bulunmak istiyor olabilir mi? Alevi örgütlenmesinin yaygınlaşması, kimlik temelli siyasal arayışların yoğunlaşması karşısında, Alevilerin giderek bir tehdit olabileceği düşünülüyor, ola ki! (Neye karşı bir tehdit, o ayrı bir mesele.) Sünni ortodoksi nasılsa bu anlamda teorik ve pratik donanıma sahip. Şimdi aynı donanıma Aleviler de sahip olmaya başlarsa işler karışabilir.

Gerçekte karışır mı? Hayır. Tam da bu istenmektedir zaten. Öyleyse çalışan bir sis çanı değil: Zafer marşı çalınıyor. Duyacak kulakları olanlar için.

Peki ama Aleviliği tarihinden, şimdiki zamanından arındırarak bir kuru söyleme dönüştürerek hata yaptığımızı anlamak için birden bire “hiçbir emre, hiçbir yönergeye bağlı olmaksızın” birden bire “bir gün orada” beliriveren Alevi toplama kamplarına mı gereksinimiz var? Bunun için Madımak Oteli içindekilerle birlikte cayır cayır yanarken, oteli kuşatan gözü dönmüş kalabalığı kastederek “bir tek vatandaşımızın burnu kanamamıştır” diyen bir başbakanı görmüş olmak yetmiyor mu? Ya da benzer bir biçimde, iktidar cephesinden bakarsak karşımıza nasıl bir manzara çıkar?

Kendi varlığına kusursuzca inanma ve onama gereksinimi içindeki modern iktidar, mazlumiyet söylemiyle Aleviliği ilişkilendirirken ya da Aleviliği mazlumiyet söylemi içinde yeniden kurarken gerçekte yöneldiği şey kamp içre kamptır. Çünkü heterodoks, senkretik ve gnostik bir öğreti ve bununla karşılıklı ilişkili bir pratik olarak Aleviliğin “intikamcılık ya da tarihsel telafi” türetebileceğimiz bir zemini, mirası yoktur. Telafi etmek üzere harekete geçeceği bir asr-ı saadeti, kayıp bir altın çağı, önüne bu anlamda örnek diye koyaçağı siyasal bir kahramanı, siyasal bir şehidi, özetle siyasal bir referansı yoktur. Bunun anlamı mazlumiyet söylemi bir güç istemi, iktidara eklemleme stratejisiyse, Aleviliğin bunu gerçekleştirebileceği cephaneliği yoktur. Öyleyse bu ilişkilendirmenin Aleviliği götüreceği iki yer olacaktır: İlki, bütün bu cephanelikle donatılmış yeni bir Alevilik ki gerçekte bu bir ortodoksiden başka bir şey olmayacaktır ve artık Alevilik olarak nitelenmesi anlamlı değildir; ikinci yer ise Aleviliğin tümüyle paralize olmasıdır! İşte kamp içre kampı yaratacak olan bu felç ve dağılma halidir. Dışardan bakıldığında yalnızca biyolojik bir varlığa indirgenmiş, bunun dışındaki hiçbir özelliğine tanıklık edemeyeceğimiz, konuşamayacağımız, diyalog kurma şansımızın olmadığı, bütün değerler sisteminin arınmış gibi duran; ama bunu da asla bilemeyeceğimiz, kendi ilişkilendirmelerimiz ya da yakıştırmalarımız ölçüsünde, bilincimizin karşısında bir *kamu vicdanı* gibi diktiğimiz, dolayısıyla bizi sonsuzca kendine çeken ve kendinden iten, bir an önce kendisinden kurtulmak istediğimiz bir beden! İktidarın keskin burnunun aldığı koku, işte tam da bu *Alevi-olmayan-alevi*’nin çoktan çürümeye başlamış bedeninin kokusudur!

Oysa ki Kerbela içre olan Kerbela'nın dışındadır ve “Her yer Kerbela, Her gün Aşura” elbette onun atacağı bir “şiar” değildir. Kim ki bu şiarla bir çağrı çıkartmakta, Kerbela'dan “olmuş” olandır; Kerbela'yı yitirmiş, Kerbela'dan ıramış olan! Kerbela'yı sonsuzca kurma arzusu, sonsuz bir iktidar arzusundan başka nedir ki? Kerbela'yı fethetme arzusu! “Alevi” Kerbela'nın peşinde değildir oysa, Kerbela “Alevi”yi izlemektedir! Kerbela'nın peşinde olanı “bekleyen” yalnızca “toz”dur! O, her ne kadar “erenler yolunda Allah çölünün Mecnun'u olarak Leyla'sı Ali'yi arayan Muhammed” donuna girerse girsın!

KAYNAKÇA

- Açikel, Fethi: “Kutsal Mazlumluğun Psikopatolojisi” *Toplum ve Bilim* 70 (1996): 153-199.
Giorgio, Agamben; Başgöl, A. İhsan (Çev.): *Auschwitz'den Artakalanlar Tanık ve Arşiv*. Ankara 2004.
Çelebi, Aykut: “Modernin “Yasası” Olarak Kamp, Şiddet ve Politika Üzerine Bir Değerlendirme” *Kültür ve İletişim* 2 (1999) 1: 66-78.
Ocak, Ahmet Yaşar: *Türk Sufiliğine Bakışlar*. 4. Baskı, İstanbul 2000.
Subaşı, Necdet: “Güvenliğin Modern Mekanları ve Aleviler” *Milel ve Nihal* 1 (2003) 1: 73-79.

NOTLAR

- 1 Yasin Aktay: “Türkiye Diasporaları ve Güneydoğu’da Göç” VI. Ulusal Sosyal Bilimler Kongre'sine sunulmuş tebliğ (1999) http://www.Angelfire.com/art/yasinaktay/Guneydogu/Diaspora_n_n_Guneydogusu.htm. , 28.4.2004.
- 2 Yakıştırma sözcüğünün de bilinçle seçildiği bellidir ve gerçekte muhalif olmadıklarını ima etmektedir yazar ki bunun nedeni de birazdan belli olacaktır.
- 3 Fakat dikkat: Onların ikincil durumda tutulmuş olması, “ikincilliğin” Aleviliğin bir iç sorunu olduğu anlamına gelmez, ikincil konumda tutmakta kararlı iktidarın bir iç sorununa işaret eder.
- 4 Yine dikkat: Aleviliğin muhalefeti, özel olarak “muhalefet” kavramı üzerinden anlamlandırılmaz. Bu muhalefet daha çok tarihi deneyimleme ve kavrayış biçimiyle anlaşılabilir.
- 5 Kerbela'yı kastediyor olmalı!
- 6 Giorgio 2004: 101.
- 7 Ocak 2000: 253.
- 8 Bu iddianın arkasında da, muhtemelen Yahudilerle Aleviler arasında, özellikle eğitime verdikleri önemle, eğitimi adeta dinsel bir görev gibi kabul etmeleri üzerinden kurulan bir paralellik yattığı; çünkü malum, eğitime özel önem veren topluluklar genellikle bir devlette önemli roller üstlenmişler gibi, ötesi veri siyasal toplumla bütünleşme eğilimleri de daha yüksektir.
- 9 Bunun için bkz. Çelebi 1999: 66-78.
- 10 Açikel 1996: 153-199.
- 11 Tüm vurgular aksi belirtilmedikçe aslında.

İKİNCİ AYRIM
MITOLOJİ

ALEVİ VE BEKTAŞİ MİTOLOJİSİNDE ASLANA BİNENLER, YILANI KAMÇI YAPANLAR VE DUVAR YÜRÜTENLER

GENEL GİRİŞ

Alevilik ve Bektaşiliğin Anadolu'da kendisini en etkin şekilde hissettirdiği dönem kuşkusuz 13. yüzyıldır. Orta Anadolu merkezli Selçuklu Devleti ve ortak geçmişe sahip daha küçük ölçekli diğer beylikler, bir yandan Anadolu iskân politikalarını geliştirirken, bir yandan da Bizans'a ve birbirlerine karşı mücadele vermekteydi. Bu mücadelenin en önemli noktası ise, ortak geçmişli beylikler arasında ve her beyliğin kendi içinde yaşanan egemenlik kavgalarıydı. Orta Anadolu merkezli Selçuklular büyük ölçüde bu egemenlik ve statü kavgasını kazanmak üzere iken, bu defa doğudan gelen yeni tehlike Moğollar, Anadolu'yu kasıp kavurmaktaydı. Gerek Selçuklu egemenlik sürecinde ve gerekse Moğolların gelmesi sonrasında, merkezi otoritenin içindeki en önemli muhalefeti, yerel mistik örgütlenmelerdi. Geniş halk yığınlarını yanına almayı başaran kimi örgütlenmeler, Baba İshak İsyanı'nda olduğu gibi, merkezi otoriteyi çaresizlik içinde bırakabilmekteydi. Babailer, Mevleviler, Bektaşiler, Rıfailer gibi daha bir çok, yüzü doğuya ve geleneklerine dönük Anadolu'nun ilk mistik örgütlenmeleri, yandaşlarına aktardıkları öykülerinde, genelde öncelikli olarak prestij mitlerini yaratırlar. Bu mitlerdeki kahramanın karşısındaki rakip, merkezi otorite temsilcileri ve gayrimüslim azizleri olabileceği gibi, rakip örgütlenmelerin kurucu ya da temsilcileri de olabilmekteydi.

Anadolu'nun bu mistik ortamında çaresizlik, kargaşa, yılgınlık, otorite boşluğu gibi nedenler sonrasında, ilk kahramanlar da yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlarlar. Doğu kaynaklı Şaman, Hindu, Budist ve Proto Alevilik" ile, Mezopotamya ve Anadolu kökenli inanışların bulunduğu bilin-

çaltı kültürüne sahip halk kitleleri için, kahramanların yaptıkları olağanüstü güç gösterileri veya bu kahramanlara yüklenen ölümsüzlük sıfatları, yadırganacak hikâyeler değildi. Bu nedenledir ki Amasya Kalesi surlarına asılmış Baba İshak'a karşı, onun ölümsüzlüğüne inanan kitleler isyanı devam ettirmiş ve isyan ancak, bu mistik güçlere inanmayan ve yabancı olan paralı Frenk askerlerince bastırılabilmiştir.

Merkezi otoriteye karşı olanlar kadar, onun yanında ya da çatışma içinde olmayan bölgesel örgütlenmeler ya da kimi yerel örgütlenmeler ve bu örgütlenme liderlerine yüklenen prestij mitoslarının temel iskeleti değişmez. Her lider ya da dini önder, yandaşlarını ayakta ve diri tutabilmek, örgütlenmesini olabildiğince genişletebilmek için bir çok değişik prestij mitosuna ihtiyaç duymuşlardır. İşte bu mitlerden birisi de, 13. yüzyıl öncesinde Ortadoğu ve Uzakdoğu'ya doğru olan bölgelerde bilinen, Anadolu'daki ilk ve öncü çıkışlarını sessiz bir şekilde yapan, 13. yüzyıl Anadolu'sunda ise, özellikle Alevilik² ve Bektaşilik ile birlikte yaygınlaşan; hükmedilen vahşi bir hayvan olarak aslana binip³ yılanı kamçı yapanlara karşı, duvar ya da taşı bir at gibi yürütebilmeye ilişkin anlatımlardır. Vahşi hayvana hükmedebilecek güçlere sahip bir kahramana karşı, cansız nesneyi canlandıran ve yürüten daha üstün güçlere sahip bir başka kahraman.

İLK MÜCADELELER VE İLK KAHRAMANLAR

Alevi Bektaşî mitolojisi'nin en önemli kaynaklarından sayılan ve Hacı Bektaş Veli'nin efsanevi yaşamını anlatan Velâyetnâme'de, bir çok olağanüstü ve destansı olaylarla birlikte, yine Alevi ve Bektaşî mitolojisinin önemli ve tartışmalı isimlerinden Seyyid Mahmud Hayrani ile Hacı Bektaş Veli'nin karşılaşması,

"(...) Akşehir'de, seyyit Mahmut Hayrani derler bir er vardı. Bu er birgün, bir arslana bindi; bir yılanı da kamçı yaptı; ve üç yüz Mevlevî dervişle Hünkar'ı görmek için yola çıktı. Sulucakarahöyük'e yaklaşıncı, durumu Hünkar'a haber verdiler; (...) Hünkar, 'o gelen kişi canlıya binmiş, biz cansıza binelim' dedi. Kızılchalvet yakınında bir kızıl kaya vardı; bir dam duvarı kadar büyüktü. Hemen o ka-

yanın üstüne çıktı ve 'Ey kayacık Tanrının izniyle o gelen erenlerden yana yürü', buyurdu. Kaya, o an kuş uçar gibi gürleyerek Aliler sırtına doğru yol almaya başladı. (...)"⁴

şeklinde aktarılırken; bir prestij mitosu da kendiliğinden doğmuş olur. Yaşadığı dönem içinde Ahi Evran, Mevlana, Hacı Bayram Veli, Ahmed Bedevi, gibi muhtemel rakipler bir yana, gayrı müslim azizlerinin ve hatta aynı yüzyılda yaşamasa da, Ahmed Rıfai örneğinde olduğu gibi kimi yaşamayan kahramanların gölgesinde kalmamak, etkinliğini ve saygınlığını genişletmek için Hacı Bektaş Veli'ye yüklenen çok sayıdaki prestij mitoslarından biri olan bu karşılaşma sahnesi, dönemi içinde ya da sonrasında yerel ölçekli başka mitoslara da kaynaklık teşkil edecektir.

Hacı Bektaş'ın karşılaştığı Seyyid Mahmud Hayrani'nin gizemli kişiliği de ayrı bir sorundur. Kimi zaman Dersim Aleviliğinin önemli tanrılarından/tanrısal kişiliklerinden Kureyş ile özdeşleştirilse de, günümüzde Akşehir'de türbesi bulunan ve döneminin Akşehir Kadısı olan Seyyid Mahmud Hayrani, kimi zaman sandukasında bulunan beyitler⁵ ya da kimi Mevlevi kaynaklarında ve özellikle Menakıb-ül Arifin'de Mevlevi⁶, kimi zaman Nakşibendi ve devamında türbesinin haziresinde bulunan "Er-Rıfai" ünvanlı mezar taşları ve sarığa bağlı örülü saçlar nedeniyle Rıfai⁷, olarak nitelendirilir. Oysa Hacı Bektaş Velâyetnâmesi'nde, birlikte hareket ettiği Mevlevi dervişleri nedeniyle Mevlevi olduğu düşündürülen Hayrani, Hacı Bektaş'ın duvar yürütme eylemi sonrasında onun yandaşı olmuş görünmektedir.⁸ Gerçekte Hayrani'nin diğer tarikatlarla olan bağı, Hacı Bektaş'ın üstünlüğü ile sona eren eylemde, Bektaşiliğin de diğer örgütlenmelere karşı olan bir zafer olarak sunulmaya çalışılmaktadır.

Karşılaşmanın Dersim özelindeki kurgulamasında Seyyid Mahmud Hayrani'nin adı Kureyş/Kureys/Kures olarak değişirken, olayın diğer kahramanı yani Hacı Bektaş Veli'nin kimliğindeki kişi ise Bamasor/Baba Mansur'dur. Dersim mitolojisindeki iki tanrının ya da tanrısal kişiliğin karşılaşmasını anlatan bu prestij mitosunda, üzerine binilen vahşi hayvan zaman zaman aslan olarak tanımlansa da, halk arasındaki yaygın anlatımlarda bu hayvanın bir ayı olduğu görülmektedir. Buna göre

“(...) Kureys, Zeve’de yaşarken Muhundu’ya Mansur adında bir ermişin geldiği kendisine beyan olur. Kalkıp ziyaretine gider. Yolda yorulur ve bir aya biner, yılanı da kamçı olarak kullanır. Muhundu’ya yaklaşıncı, duvar örmekle meşgul olan Mansur, karşıdan birisinin aya binmiş bir şekilde kendisini ziyarete geldiğini görür. Bunun üzerine ördüğü duvarı yürüterek Kureys’i karşılamaya gider. (...)”⁹

Görüldüğü üzere Hacı Bektaş’ta olduğu gibi ister aslan olsun ister ayı, vahşi hayvana binerek mucizevi duruşunu göstermeye çalışan bir kişi, duvar ya da kaya gibi bir cansız nesne yürütülerek karşılanmaktadır. İşte bu durum bir inancın, bir örgütlenmenin ya da bir aşiretin karşısındaki rakipler üzerinde oluşturmaya çalıştığı prestij ve üstünlük çabalarını göstermektedir.

13. yüzyıl Anadolu’sunun kahramanları olan Hacı Bektaş ve Seyyid Mahmud Hayrani ya da Dersim’deki adı ile Kureys ve Baba Mansur’a atfedilen bu mitoslardaki kahramanlar, zaman zaman değişse de, mitosun genel kurgusu korunmaktadır. Elvan Çelebi’nin daha çok Baba İshak’ı ve onun çevresinde gelişen isyanı anlattığı “Menakıbu’l Kudsiyye”sinde

“(...) Seyyidü’l-halk-hulk Şeyh-i kebir
Ol Rüfa’i ki gün gibi balkır
Mar-ı sengin elinde şir-i jıyan
üzre binmiş gelür ki kanı fılan
Şeyh ister ki göre gösterde
Halvetinden revan çıkar Dede
Eyeri hadime işaret ider
Kor divar üzre hadim ata gider
Ata binmez Dede divara binur
Divar altında at gibi atılır
Dede Garkın kerametini görür bir
Bir divara biner yürür ol şir (...)”

şeklinde geçen olayda¹⁰, aslana binip yılanı kamçı yapan Seyyid Ahmed-i Kebir-i Rifai’ye karşılık, divara binip at gibi yürüten, aynı yüzyılın bir baş-

ka kahramanı olan Dede Garkın'dır. Buna karşın "Saltuknâme"de geçen anlatımlarda, Anadolu'ya bir güvercin donu ile gelen Hacı Bektaş'ın gelişini engellemeye çalışanlardan Karaca Ahmed, elindeki yılanı kamçı gibi kullanarak aslana binip Hacı Bektaş'ın üzerine yürür. Ancak, Hacı Bektaş duvar yürüterek" Karaca Ahmed'in direncini kırar. Hacı Bektaş'ın mucizevi yaşamını ve eylemlerini anlatan Velâyetnâme'de böyle bir karşılaşma anılmasa da, Saltuknâme'ye

"(...) Bir gün Karaca Ahmet Sultan, bir aslana binip, eline ejderhayı (yılanı) kamçı gibi alıp, Hacı Bektaş Veli'yi ziyarete gitti. Sulucakarahöyük'e yaklaşıncı Hünkar: 'o gelen kimse canlıya binmiş, biz cansıza binelim' diye Kızılca Halvet yanında bir kayaya (duvara) bindi Allah'ın izni ile duvar yürüdü. Karaca Ahmet Hünkarın cansız duvara binmiş geldiğini görünce; aslandan inip, elindeki ejderhayı attı. İki eren tam bir hafta sohbet ettiler. (...)”¹²

şeklinde yansıyan ve daha çok halk aktarımı olarak devamlılık sağlayan, özellikle de Bektaşî taraftarlarınca yaygınlaştırılan bu mitostaki temel amaç, her zamanki gibi kahramana yönelik olarak yaratılmak istenen prestijdir. Bu anlatımın bir ifadesi ise, İstanbul Karaca Ahmet Sultan Türbesi'nde yer alan

"Yürüten cansız duvarı Hacı Bektaş Veli
Bindin aslana Gazenfer Karaca Ahmed Veli"¹³

yazısı şeklinde yansımaktadır.

Alevilik ve Bektaşilikle ilişkilendirilmeyen ancak, 13. yüzyıl Anadolu'sunun son mistik kahramanlarından olup, Hacı Bektaş karşısında yenilgi alarak prestij yitiren ve Rıfai tarikatının kurucusu Ahmed Rıfai'de olduğu gibi¹⁴, vahşi hayvan sürücüsü rolünde zaman zaman, her biri kendi örgütlenmesinin kurucusu ve lideri olan Ahmet Bedevi ya da Hacı Bayram Veli'yi görmek mümkündür. Bu prestij karşılaşmaları arasında aslan yerine yılanı binerek gelen ve onu duvar yürüterek karşılayan Hacı Bektaş mi-

tosu⁵ abartılı bulunsa da, daha çok Hacı Bektaş yanlılarının yürüttükleri propaganda çalışmalarında kullandıkları bu prestij mitosu, aynı yüzyıl içinde bölgedeki gayri Müslimlerce farklı amaçla kullanılarak, Rum kökenli Aziz Harambulos'un, aslana binerek kendisine doğru gelen Hz. Muhammed'i duvar yürüterek karşıladığı şeklinde anlatılır.¹⁶ Bu prestij mitosundaki temel amaç ise, Harambulos'un Muhammed'e karşı kazandığı temsili zaferden çok, Hristiyanlığın İslamiyete karşı zaferinin yaygınlaştırılması ve Hristiyanlığın prestij kazanmasıdır..

HACI BEKTAŞ, DEDE GARKIN VE BABA MANSUR'UN ÖNCÜLLERİ

Hacı Bektaş, Dede Garkın ve Baba Mansur'a yüklenen bu prestij mitosunun ilk öncülü olarak, duvar yürüten bir kişi ile karşılaşma sahnesi olmasa da, yılanı kamçı yaparak bir aslana bindiği anlatılan ve "Bayezid" olarak anılan Beyazid-i Bestami kabul edilir.¹⁷ Buna karşın Horasan bölgesine ait bu motifin daha öncesinde, 11-12. yüzyıllarda Hindistan Hinduları arasında yaygın olan ve Hindu Budist geleneğindeki "seksendört sidha" efsanesinden biri olan "Gru Dombipa"ya ait bir anlatımda; Tantrik ayinlerinden birinde kendisinden daha aşağı kasta mensup bir kadını eş seçtiği için, tahtını bırakmak zorunda kalan Kral Gru Dombipa'nın başından geçenler aktarılır. Efsaneye göre Dombipa, eşiyle birlikte oniki yıl boyunca ibadet ettikleri ormandan, dişi bir kaplana binmiş olarak ellerinde kamçı ve gem olarak kullandıkları yılanlarla birlikte geri dönerler.¹⁸ Oysa, 17. yüzyılda yapılmış olan ve bugün Londra'daki Nasser D. Halil İslam Sanatı Koleksiyonu'nda bulunan "Halili Falnamesi" isimli minyatürlü bir başka yazmada da, 1049-1141 yılları arasında Horasan bölgesinde yaşamış olan, Ahmed-i Jam adlı sufi bir dervişin, aslana binerek bir yılanı kamçı olarak kullanıp, bir diğer yılanı da dizgin olarak kullandığı tasvir edilmiştir.¹⁹ Bu durumda aynı yıllarda gerek Horasan ve gerekse Hindistan bölgesinde bilinmekte olan bu mitosun, olasılıkla isimleri henüz saptanmamış olan başka öncülleri de olmalıydı.

Hacı Bektaş'ın bir başka görüntüsü olarak kabul edilen ve İran bölgesinde yaşamakta olan Ehl-i Hak inancının önemli kişiliği olan Sultan Sahak'a ait söylencelerin birinde, söz konusu prestij mitosu

“(…) Sultan Sahak mahsus öğretilerini dünyaya açıklamaya hazır olunca, ilk dostu ile beraber Hawraman’da, Sirwan nehrinin üst kısmında Pirdiwar denen yerde yerleşmeye karar verdi. Dostlardan biri olan Davud bir duvar ustasıydı ve onlar için nehirden çok uzak olmayan bir yere bir ev inşa etmeye başladı. Ancak seçtiği yer çok uzun zamandan beri, büyük sihirli güçlere sahip bir mistik olan Pir Mikail’in bölgesi içinde kabul ediliyordu. Pir, bölgede hak iddia eden birinin ve müritlerinin geldiğini öğrenince öfkeyle doldu ve esrarlı güçlerini göstererek gelenlere hadlerini bildirmeye karar verdi. Zehirli bir yılanı kırbaç gibi tutarak vahşi bir aslanın sırtında, sert bir savaşçı gibi Pirdiwar’a ilerledi. Pir’in yaklaştığından haberdar olan Sahak, Davud’a inşa ettirdiği duvarın üzerine tırmanmasını, Pir Mikail’i karşılamasını ve ona ne istediğini sormasını emretti. Sultanın gücüyle duvar, Davud’un üstünde olmasından hoşnut dörtlüye uzaklaştı. (...)”²⁰

şeklinde aktarılırken, yabancı olmadığı ve gelecekte Anadolu Aleviliği ile Bektaşiliği’nde karşılaşacağımız kimi önemli ipuçlarını vermektedir.

Bu yüzyıla ait olup, bir sonraki yüzyılda Artuklu örneklerine modellik yapacak olan, günümüzde Behzat Butak Koleksiyonu’nda bulunan ve 1142’de ilk, 1168-1174 yılında ikinci defa tahta çıkmış olan Melik Zünnun’a ait bir Danişmentli sikkesinde, aslana binen bir kişinin elinde kılıç/kama olarak nitelendirilen ya da bir başka objeyi tuttuğu görülmektedir.²¹ Artuklu örneklerinde de görülecek olan bu objenin tam olarak ne olduğu aydınlatılamasa da, aslana binen kişinin yılanı kamçı olarak kullanılmasına modellik eden kaynaklardan biri olması olasıdır.

Bire bir aslana binme ve yılanı kamçı olarak kullanma motifi olmasa da, Hz Ali’nin “Allah’ın Aslanı” olarak yani “Haydar-ı Kerrar” olarak anılması ve Hacı Bektaş’ta olduğu gibi çağdaş resimlerde aslanla birlikte gösterilmesi, birer prototip olarak düşünülebilir. Aslan gibi vahşi bir hayvanla olan dostluk ya da ona hükmetme motiflerinden birisi de, 11. yüzyılda İran Horasan’da yaşamış olan Ebu Said Ebu’l Hayr’a aittir. Bu dönemde ünü çok yaygın olan Ebu Said’in olağanüstü yaşamını ve kera-

metlerini anlatan menakıbnâmesinde, “Şeyh” olarak anılan Ebu Said, çölde kaybolan bir tüccarı, üzerine bindirdiği bir aslan yardımı ile kurtarıp çölden çıkardığı anlatılır.²²

HACI BEKTAŞ, DEDE GARKIN VE BABA MANSUR’UN ÇAĞDAŞLARI

13. yüzyılda Hacı Bektaş, Dede Garkın ve Baba Mansur’la çağdaş olan kahramanlarımız, genelde sikke ve el yazma eserlerde görülmektedir. Sikke örneklerimizin ilki, Beytekinler’den Erbil Atabeyi Muzaffer el-Din Gökböri adına 1200 yılında Erbil’de darb edilen sikkedir. Sikke üzerinde aslana binmiş bir figür görülür.²³ İkinci örneğimiz, günümüzde İstanbul Arkeoloji Müzesi’nde bulunan, Nasreddin Artuk Aslan adına 1209 yılında Diyarbakır’da darb edilmiş bir Artuklu sikkesinde görülen, yılan/ejder kuyruklu bir aslana binen figürdür.²⁴ Aynı müzede bulunan ve Nasreddin Mahmud Aslan adına Hasankeyf’te darb edilmiş 1218 tarihli bir başka Artuklu sikkesinde, aslana binmiş bir figürün elinde hançer/kılıç ya da benzer bir obje görülmektedir.²⁵ Benzer bir diğer sikke ise, Malatya Müzesi’nde bulunan ve Artuklu Dönemi’ne tarihlendirilen eserdir. Bu sikkede, diğer örneklerde olduğu gibi aslana binmiş bir figür görülürken²⁶; her üç Artuklu ve Beytekin sikkesindeki aslan üzerinde yer alan figürün elinde, bir nesne tuttuğu izlenimi bulunmaktadır. Ancak, tuttuğu varsayılan bu nesnenin bir kılıç mı, bir asa mı, bir yılan mı yoksa başka bir nesne mi olduğu, net olarak belli değildir. Genellikle Artuklu sikkelerinde görülen bu tür motiflerle ilgili olarak, kimi zaman Yunan ve Roma mitolojisinin tanrılarından, leopar üzerindeki Dionysos ile ilişkilendirilip²⁷, Antik Anadolu kültürü ile bağlantı kurulurken²⁸; kimi zaman ve yoğunlukla astrolojik anlamlar yüklenip Mars gezegeni ve “Koç Burcu” ile ilişkilendirilir.²⁹

13. yüzyıl Selçuklu sanatında hemen her alanda aslan figürlerine rastlamak olası iken, Paris’teki Nationale Bibliotheque’de bulunan “Meta-liül Saade” adlı kitapta yer alan “Esed (Aslan) Burcu” tasvirinde, aslan üzerinde bir binici yer almaktadır. Daha çok “Şir-i Hurşid” motifi ile ilişkilendirilerek gücün sembolü olarak değerlendirilen³⁰ bu resmin aksine, dönemin özellikle sikkelerinde ve mimari plastik eserlerinde yer alan Şir-i Hurşid motifinde, tek ya da çift aslan üzerinde bir güneş motifi görmekteyiz.

Aynı kütüphanede bulunan, 1288 tarihli “Kitab-ı dakaik al-hakaik” adlı minyatürlü yazmada yer alan bir minyatürde, sultan ya da melik olabileceği düşünülen bir figürün, elinde bir yılan ve taç tutmuş şekilde aslana binerken tasvir edildiği görülmektedir.”

Bu yüzyılın kahramanlarından olup, Dersim mitolojisinde adlarını gördüğümüz kahramanlardan Kureş ya da bilinen diğer adı ile Seyyid Mahmud Hayrani’nin, kendisine odun getiren Seyyid Kalman/Kalmem ve Kalü Ferat’ı duvar yürüterek karşılaması ya da Şih Hüsameddin Aseli’nin, sefer durumundaki padişahı oturduğu dalı yürüterek karşılamasında³² iki evliya, aziz ya da tanrısal kişilikler arasında bir yarışma ve egemenlik kurma savaşımının ya da prestij elde etme ürünü olan bu türden söylencelelerin yanında; herhangi bir yarışma ve karşılaşma olmadan gelişen benzer motiflere rastlamak olasıdır. Seyyid Kalman ya da diğer adıyla Seyyid Kalmem’in, kardeşi Kalü Ferat (Kalferat) ile birlikte yaptıkları bu ziyaret, Dersim mitolojisi içinde

“(…) Kureş lakaplı Seyit Ali Sultan, Bağın’da fırına atılmasından sonra ilk yerleştiği köy olan Bağın çayı kenarındaki Çelekas köyünü ve Bağın’ı terkederek gelir Nazimiye’nin Zeve köyüne yerleşir, burada kendine ev yapmaya başlar. Bunu duyan Kalmem, yardımda bulunmak ister. Birgün kardeşi Kalferat’ı alarak (...), ‘Gel gidelim, bu er kişiyi ziyaret edelim. Evinin üstünü kapatması için iki adet cısrı meşe ağacından keserek, çekmesi için iki tane yılana bağlarlar, Zeve’ye doğru yol alırlar. Bunların geldiğini duvarın üzerinden gören Kureş, ‘Ya Allah’ der, duvarı yürüterek karşılar. Kalmem, ‘Ya üstadım biz size karşı hata ettik, elini ver öpeyim’ der ve Kureş’in eline giderek öper. Der ki ‘Biz canlıyı siz cansız yürütünüz. Sizin kerametiniz benden üstündür’. Destur alan Kalmem, Kureş’e talip olur. (...)”³³

şeklinde aktarılırken; Baba Mansur’a (Bamasor) karşı yenilen Kureş’in, Seyyid Kalman/Kalmem ve kardeşini, Baba Mansur’un yaptığı gibi duvar yürüterek karşılaması ve devamında onları talip olarak kabul etmesi, iki

tanrısal kişiliğin karşılaşması ve birinin prestij elde edişinden başka bir şey değildir. Seyyid Kalman/Kalmem'in ayı ya da aslana binmemesi, sadece yılanla hükmetmesi ise, mitosun bilinçli ya da bilinçsiz olarak zaman içinde deforme olması ile ilgilidir.

Bütün bu bilgiler, 13. yüzyıl başlarında ve öncesinde, bu motifin Anadolu'da bilindiğini ve çok popüler olmasa da, özellikle sikke örneklerinde olduğu gibi egemenlik sembolü ve erk gösterisi olarak kullanıldığını göstermektedir.

HACI BEKTAŞ, DEDE GARKIN VE BABA MANSUR'UN ARDILLARI

13. yüzyılda Anadolu'da oluşan mistik hava ile tarikatlar içinde ve özellikle de Alevilik ve Bektaşilik arasında yaygınlaşan bu mitos, bir yandan Moğollar önünden kaçarak gelen gezici Kalenderi dervişler tarafından Anadolu'ya aktarılırken³⁴; bir yandan da Pakistan ve Hindistan gibi bölgelerde de yaşatılmaya devam edilir. 14. yüzyılın önemli kişiliklerinden olan Penjaplı sufi kalender Abu Ali'nin, bir duvarı at gibi sürdüğü; Sarakhr'lı Şeyh Lokman'ın ise, şeriat kurallarına uymadığı için kendisini uyarmaya gelen din adamlarını duvar yürüterek karşıladığı³⁵ gibi anlatılan çeşitli mitoslar, prestij amaçlı olarak aktarılmaya devam edilirse de, 15. yüzyılda Pakistan bölgesinin tanınmış kişiliklerinden Şah Mina Sahip ve Şah Madar Sahip arasındaki karşılaşma ve olayın baş kahramanı Şah Mina Sahip, kuşkusuz Hacı Bektaş, Dede Garkın ve Baba Mansur'un bilinen en önemli ardılı durumundadır. Bruinessen tarafından yayımlanan ve Pakistan'da basıldığı belirtilen, 15. yüzyılda yaşamış olan Hint sufizminin önemli azizlerinden kabul edilen Şah Mina Sahip ve Şah Madar Sahip'in karşılaşmasını anlatan bir kartpostalda; Suriyeli bir Yahudi iken sonradan Müslüman olan Şah Madar Sahip, bir kaplana binmiş ve yılanı kamçı yapmış olarak gösterilirken, buna karşın bilgili bir Ortodoks sufi olan Şah Mina Sahip ise, üzerine oturduğu duvarı yürütmektedir.³⁶

14. yüzyılda, Horasan'dan gelerek Seydişehir'i kurduğuna inanılan Seyyid Harun ile, bugünkü Konya Ilgın ilçesinde türbesi bulunan Didği Sultan'ın karşılaşmasında da benzer sahneler ve olaylarla karşılaşmaktayız.

“(...) Dervişler Didiği Sultan’a didiler ki, Sultanum sen bir evliya-ya varasun, şol ayuya binusun varasun no’la. Didiği Sultan getirin bineyim didi. Hemen ayuya işaret eyledi, ayu yanuna geldi, heman dem bindi. Ayu yorga at gibi yürümeğe başladı. Dervişleri ardınca gelüp sür’at ile giderler. İki mil miktarı Seyyid Harun’a yakın gelicek Seyyid Harun’a nalum oldu. Didi, Didiği geliyor bir ayuya binmiş, yakın geldi. Gelün biz dani karşı varalum didi. Seyyid Harun askeri didiler ki, Sultanum ol bir ayuya binüp keramet gösterdi, senden dahi bir keramet gerek. Keramete ademmi toyar. Sultanum didiler, amma Sultanum bu Didiği Sultan’un ayuya binüp geldüğünü çok kafır görüp bile gelmişler. Sultan Harun ya Allah didi, şu taşı götürün didi. Heman taşa bindi. Bu halka bir mer-tebe şevk u zevk gelüp kendilerin feramuş itdiler. (...) Didiği Sul-tan ayuya binüp gelür. Kafır ve müsliman bi-kıyas Didiği Sul-tan’un ardınca bile gelürler ve gördiler Seyyid Harun taşa binüp karşı gelür. Bu halkın cümlesi acebe kaldılar ve Didiği Sultan di-diki biz canlıya bindük, bu cansuza sellemehullah. Seyyid harun dahi taşdan indi, Didiği Sultan dahi. Ol ileri yürüdi ol dahi ilerü yürüdi, görüşdiler. Bu halk üzerlerine üşdiler ve kafirler dahi imana geldi. (...)”³⁷

şeklindeki aktarımda, Seyyid Harun’un kazanımı ile biten mitos içinde, Dersim efsanelerindeki Kureyş’te olduğu gibi, aslan yerine ayıya binme motifi görülür. Olaylar içinde her ne kadar kamçı olarak kullanılan yılan motifi olmasa da, bu karşılaşmanın en önemli özelliği, mitos içinde ilk de-fa taraftarların bu gelişmeleri kahramanlara zorladığı görülmektedir. Çün-kü iki kahramanın karşılaşması bir prestij savaşına dönecek, kazanan taraf hem taraftar kitlesini arttıracak, hem de kahramanın yerleşik olduğu yerde ve özellikle türbesi etrafında gelişen ticari yaşam canlanacaktır. Nitekim Seyyid Harun’un kazandığı bu savaşın hemen arkasından “kâfirler dahi imana geldi”ler denilmektedir.

Yapıldığı tarih tam bilinmese de, 16. yüzyılda yapıldığını düşündü-ğümüz, Alevi ve Bektaşî geleneğine uygun olup, evreni tasvir ettiği belirti-

len⁸ bir halk resminde, sağ elinde bir yılan sol elinde aslan tutan bir figür görülmektedir. Her ne kadar figür aslana binmemişse de, aslana ve yılanı hükmedilmesi fikri açısından öncülleri ile paralellik kurula bilinir.

Hacı Bektaş, Baba Mansur ve Dede Garkın'dan sonra bu motifin Anadolu genelinde azalarak kaybolması ya da rastlanılmamasını, 14. yüzyıldan sonra dönem mistisizminin ve her ne şekilde olursa olsun değişik örgütlenmelerin olmamasına, bu nedenle de bu veya benzeri prestij mitosuna ihtiyaç kalmamasına bağlayabiliriz. Aynı şekilde 14. ya da 15. yüzyıllarda Pakistan ve Hindistan bölgelerinde görülen motif, mitosun yüklendiği kişilerin ortaya çıkış dönemleri ile ilgilidir.

Yaygınlığını ve modasını yitiren motif, kısmen de olsa Sivas Zâra'da anlatılan "Adem Fakih" efsanesi örneğinde olduğu gibi, deforme edilerek kullanılmıştır. Bu deformasyon dala binerek onu yürütmek, kesilmiş kütüğe binerek onu yürütmek örneklerinde olduğu gibi, duvara binerek yürütmek gibi de olabilir. Bu tür cansız nesnelere binmeler, bir kişiyi karşılamak amaçlı olacağı gibi, bir hedefe gitmek amaçlı da olabilir. Nitekim, Dersim'deki Şeyh Hüsameddin Aseli efsanesindeki deforme kullanımda bu izleri görebilmekteyiz. Aynı şekilde,

"(...) Birgün Adem Fakih, Şeyh Merzuban Hazretlerinin Tekke köyündeki dergahına gidiyormuş. Yolunun üzerinde bulunan bir bahçe duvarının üzerinden atlamak için ayağını kaldırmış, o sırada duvar hareket etmiş. Ata biner vaziyette Şeyhi'nin yanına ulaşmış. (...)”³⁹

şeklindeki Adem Fakih efsanesinde de deforme edilmiş duvara binme motifi görmektedir. Motiflerin deformasyonuna ve kullanım amacına karşın, temel hedef hiç değişmemiştir. Kullanıcının prestijini ve saygınlığını arttırmak.

BİLİNÇALTI KAYNAKLARI VE ANADOLU’NUN İLK TANRILARI

Senkretik bir yapıya sahip olan Alevilik ve Bektaşilik, bu özelliğini sadece inanç sistemi içinde değil, mitolojisinde de yaşatmaktadır. İnanç sistemi içinde görülen tüm kültürel ve dini motifler gibi efsanevi anlatımların da kökeni, inancın ya da inancı yaşayanların bilinçaltı kaynaklarına

dayanmaktadır. Bu kaynakların kuşkusuz en önemli yanı, Proto Aleviliği de şekillendiren Asya kaynaklı olanlardır. Bununla birlikte, Anadolu'ya gelen geniş halk kitlelerinin geliş yolları ya da yerleştikleri yerlerdeki kültürlerin yaptığı kaynaklık, konunun diğer önemli yanıdır.

Daha çok Türklerin eski dini anlayışı olarak kabul gören Şamanizmde, yılanı yüklenen ve yer altı kaynaklı tanımlamalar ile birlikte, kara renkle temsil edilen ve bazı Şaman davullarında kara yılanı bir kamçıya sahip olduğu bilinen “Yeraltı Tanrısı Erlik” ile yılan arasındaki bağlantıların, İslamiyetten sonra Anadolu tarikat kurucularına doğru yönlendirilmesi⁴⁰ bir yana, kimi Şaman dualarında müthiş bir canavar olarak ifade edilen Erlik’le ilgili bir bölümde yer alan

“(...)Bindiği (at) kara küheylan
Dizgini kara ipekten
Kamçısı kara yılan (...)”

şeklindeki tanımlamada⁴¹, Erlik’in siyah bir ata binip yılanı da kamçı olarak kullandığı anlatılmaktadır. Erlik imgesi kaynaklı olup, aslana binip yılanı kamçı yapan cin tasviri, Ortaçağ’ın çok bilinen el yazma eserlerinden “Kellile ve Dimne”de görülmektedir.

Anadolu halklarının karşılaştığı ve varlığını bildiği kültür çevrelerinden Yezidi⁴² inancında, Yezidiliğin en önemli kişiliklerinden Şeyh Adî’ye atfedilen bir kasidede, Şeyh Adî kendisi için

“(...) Laliş’de şan ve mutluluk içinde yaşıyordum
el kadiri ve ayrıca ibn ei-Rıfâ’i bana geldi
ve Ebu’l vefa, genç adam, bir aslanın üstünde bana geldi
ve ben cansız, vücutsuz bir şeye bindim
ardım sıra yürüyen bir kaya kütesine (...)”⁴³

şeklinde bir tanımlama yaparak, çeşitli kişilerle olan karşılaşmalarını bildik ve döneminin popüler motifi şeklinde aktarmıştır. Şeyh Adî’nin Yezidilik prestiji adına söylediği bu sözler, taraftarlarınca kısmen farklılaştırılarak

“(...) mucizeler gösterecek şeyhler geldi
binekleri bir aslandı, kırbaçları bir yılan
Şeyh Adi’yi sordular (...)”

şeklinde aktarılır. Bu farklılık mitosun finalinde, Şey Adi’nin gelenleri karşılaması yerine, müridi Mehmed Reşan’a bir kayayı yürütmesini emretmesi⁴⁴ şeklinde yansır.

Asya bölgesinin bir başka bilinçaltı kaynağı ise, Budizm ile ilişkilidir. Etkinliği daha çok Uzak Doğu olsa da Tibet, Hindistan üzerinden Orta Asya’ya kadar uzanan ve bir kısım Türk kökenli halkı etkisi altına alan Budist inanç içindeki “sidha efsaneleri” bir yana, Budha ile ilgili kimi resimlerde, Budha’nın tahtının önünde onu ya da tahtını koruyan aslan figürlerine rastlamak olasıdır.⁴⁵ Aslan’ın çeşitli anlamları ile birlikte taht koruyuculuk, zafer, kuvvet ve kudret, savaş kazanma, iyinin kötüyü yenmesi gibi anlamları Orta Asya Türk ve Budist mitolojisinde ve sanatında birer simge olarak kullanılmıştır. 11. yüzyıl’da İran ya da Afganistan’da yapıldığı varsayılan ve Gazneli Türklere ait bir gümüş kap üzerinde yer alan, tahtta oturan sultan figürünün altında, iki aslan figürünün⁴⁶ koruyuculuk ve kudret gösterisi, bilinçaltı kaynaklarının kullanımı ile ilgilidir ki, olasılıkla Danişmentli ve Artuklu sikkelerindeki figürler, taht ve kudret simgeleri ile ilişkilidir.

Gerçekte MÖ 6. Binlerde Anadolu’da yaygın olarak gördüğümüz “Ana Tanrıça” kavramı içindeki kimi figürlerin, leopar ya da aslan gibi vahşi hayvanlar üzerinde betimlenmesi⁴⁷, bu bağlamda Anadolu ile birlikte Mezopotamya, Asya ve diğer kültürlerle kaynaklık oluşturmuş olmalıdır.⁴⁸ Nitekim MÖ 3. ve 2. binlerde Anadolu merkezli olarak Hitit panteonundaki tanrılarının zaman zaman aslan üzerinde tasvir edilmeleri veya oturdukları tahtın altında bir aslan figürünün yer alması⁴⁹, aynı şekilde tanımlı ya da tanımsız⁵⁰ kimi Urartu tanrılarının aslan üzerinde tasvir edilmesi⁵¹, bu kaynağın sonucunda oluşurken; aynı dönemlerde, Mezopotamya kültürlerinin panteonunda çeşitli hayvanlara binen bir tanrı figürü görülmesi de, kimi sanat ürünlerinde aslana binen figürler görmek mümkündür. Bu örnekler arasında yer alan ve bugün Japonya’daki The Shinji Shumeikai Müzesi’nde bulunan, MÖ 3. Bin İran Mezopotamya’sına ait bir kap üzerinde

yer alan figürler arasında, leopara binmiş bir elinde boğa tutan, boğaya binmiş ve bir elinde yılan tutan çeşitli figürler görülmektedir. Aynı şekilde Orta Asya da bulunmuş olup, İsveç'teki Museum zu Allerheligen'de bulunan aynı tarihli bir damga mühürde, iki başlı aslan üzerinde yer alan kanatlı bir figür ile, Aşkaabat Ulusal Müzesi'ndeki bir madalyonda, aslan üzerinde kanatlı bir figür yer almaktadır. Ancak Alevi ve Bektaşî mitolojisindeki benzerleri açısından en ilginç örnek, kuşkusuz aynı döneme ait bir Mezopotamya kökenli silindir bir kap üzerindeki iki aslan üzerindeki yer alan ve her iki elinde birer yılan bulunan figürdür.⁵²

Anadolu'nun ve eski Yunan'ın mistik dünyasına Kybele ile giren bu ürün, döneminin son ana tanrıçası olarak Kybele'yi MÖ 4. yüzyılda aslanlı tahtlara oturtturur. Her betimlemesinde olmasa da, özellikle pişmiş toprak figürlerinin Anadolu Medeniyetleri Müzesi'nde bulunan kimi örneklerinde olduğu gibi, aslanlı tahtlara oturan Kybele figürünü ya da heykelcikleri görmekteyiz.⁵³ Hristiyanlığın etkinliğinden sonra, aslan başlı ve pençeli koltuklarda oturan İsa ya da Meryem tasvirlerinde bu geleneği görebilmek olasıdır.

Yunan mitolojisindeki Dionysos kaynaklı anlatımlarda, "Nysa Tanrısı" ve giderek "Nysa Zeus" olarak isim kökeni açıklanmaya çalışılan Dionysos, vahşi hayvanların tanrısı olarak anılmıştır. Bu bağlamda doğaya dönük bir kişilik olarak düşünülse de, onun asıl simgelediği doğadan çok, insanın doğa sırlarına ulaşması ve ona egemen olmasıdır. İşte bu noktada böylesine bir güce erişmek, daha doğrusu tanrılaşmak, insanoğlunun en büyük amacıdır. Bu amaca ulaşmanın en kolay yolunun şarap ve sarhoşluk olarak açıklanması⁵⁴, aslana binip yılanı kırbaç yapan sarhoş ve yaşlı sufi tiplmesi ile eşdeğer görülebilir. Bruinessen'in avare ve disiplinsiz bir geleneğin, yerleşik geleneğe karşı yenilgisi; popüler geleneğin, yüksek ve mistik geleneğe karşı yenilgisi ve son olarak; avare, kötü ve serseri bir yaşam tarzının, yerleşik dürüst ve ağırbaşlı geleneğe karşı yenilgisi olarak açıkladığı⁵⁵ bu karşılaşma sahnelerinde, aslana binip yılanı kamçı yapanların, Dionysos kültünün bilinçaltındaki tanrılaşma isteğini yansıtır görünmektedir. Bu durumda, tanrılaşmak isteyenleri duvar ya da taş yürüterek durduran tanrının kendisini mi? Yoksa bu role soyunan, bir başka tanrılaşma isteklisi midir? Hikâye ve efsanelerinde masum birer prestij talebi

olarak algılanan bu mitosların bilinçaltında, çok daha faklı isteklerin olması; kahramanların mı, yoksa taraftarlarının mı veya taraf olmak nedeniyle her türlü rantı kullanabileceklerin mi isteğidir? İşte bu soruların yanıtını, binlerce yıldır yaşatılan bu geleneğin ilk kaynağından itibaren getirilen kahramanların ve taraftarlarının, bilinçaltılarında yaşattıkları düşsel ihtiyaçlarında ve ütopyelerinde aramak gerekir.

KAYNAKÇA

- Abdulkirim bin Şeyh Musa; Kurnaz, C. (Haz.): *Makalat-ı Seyyid Harun*. Ankara 1991.
- Agizza, Rosa; İlkelen, Z. Z. (Çev.): *Antik Yunan'da Mitoloji Masallar ve Söylenceler*. İstanbul 2001.
- Aksel, Melik: "Aslana Binme, Duvarı Yürütmeye Kerameti" *Türk Folklor Araştırmaları* 182 (1964): 3520.
- Aksoy, Gürdal: "Mithra'dan Bava Duzgün'a Dersim'de Antik Dönem İnançlarının Sürekliliği Üzerine" *Munzur* 2 (2000): 52-57.
- Alkan, Erdoğan: "Alevi Yazınında Şamanist ve Antik Anadolu Kökenli Simgeler" *Varlık* 1053 (1995): 16.
- Artuk, İbrahim; Artuk, Cevriye: *İstanbul Arkeoloji Müzeleri Teşhirdeki İslami Sikkeler Kataloğu* 1. İstanbul 1971.
- Aruz, Joan (ed.): *Art of the First Cities*. New York 2003.
- Aşan, Muhammet Beşir: "Harput Ulu Camii Minberi" *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi* 1 (1987) 2.
- Bayar, Muharrem: "Nasreddin Hoca'nın Etrafındakilerden; Hocası, Mürşidi Seydi Mahmut Hayrani Hazretleri (?-667/1269)" *Munzur* 11 (2002)a.
- Bayar, Muharrem: "Ünlü Halk Hekimi Karaca Ahmet Sultan ve Halk Tebabeti" Oğuzoğlu, Y., Üstünova, K. (Haz.): *Bursa Halk Kültürü I Bursa Halk Kültürü Sempozyumu* (4-6 Nisan 2002) Bildiri Kitabı, c. 1. Bursa 2002b.
- Belli, Oktay: *Anzaf Kaleleri ve Urartu Tannıları*. İstanbul 1998.
- Bilge, Mahmut; Taşkın, A. (Haz.): *Yezidiler Tarih-İbadet-Örf ve Adetler*. Ankara 2002.
- Bruinessen, Martin van Kılıç, İ. (Çev.): "Hacı Bektaş, Sultan Sahak, Şah Mina Sahib ve Yürüyen Duvarla İlgili Çeşitli Avatar'lar" *Alıntı* 1 (1997): 140-160.
- Bruinessen, Martin van: "Hacı Bektaş, Sultan Sahak, Şah Mina Sahib ve Koşan Duvarın Farklı Hikâyeleri" *Kürtlük, Türklük, Alevilik Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*. İstanbul 2000a.
- Bruinessen, Martin van: "Hacı Bektash, Sultan Sahak, Shah Mina Sahib and Various Avatars of a Running Wall" *Mullas, Sufis and Heretics: The Role of Religion in Kurdish Society*. İstanbul 2000b.
- Butak, Behzad: *XI-XIII. Yüzyıllarda Resimli Türk Paraları*. İstanbul 1947.
- Cömerd, Munzur: "Dersim İncancında Kures" *Pir* 5 (1996): 32-42.
- Çakmak, Hüseyin: "Tarihi, Kültürü İncancı ve Doğasıyla, Kemerober-III" *Munzur* 5 (2001).
- Çaycı, Ahmet: *Anadolu Selçuklu Sanatı'nda Gezegen ve Burç Tasvirleri*. Ankara 2002.
- Çoruhlu, Yaşar: *Türk Mitolojisinin Anahatları*. İstanbul 2002.
- Danık, Ertuğrul: "Dersim Alevi Kürt ve Zaza Efsanelerine Analitik Bir Yaklaşım" *Folklor/Edebiyat* 15 (1998): 127-142.

- Danık, Ertuğrul: "Dersim Mitolojisinin Kaynak ve Kökenleri Hakkında Bir Deneme" *Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi Bildirileri*. Ankara 2001: 191-207.
- el-Kazeruni, Hacı Hüsam İbrahim b. Muhammed; Bayburtluğil N. (Çev.); Tosun, N. (Çev.): *Ahmed er-Rıfai Menkabeleri Şıfai'l-Eskam Fi Sureti Gavs'i'l-Enam*. İstanbul 2004.
- Erdoğan, Abdulkadir: "Mahmudu Hayraninin, Karadaşı Ahmedin, Torunu Seyid Alinin Sandukaları" *Konya 1* (1936a) 1: 40-42.
- Erdoğan, Abdulkadir: "Seyyid Ali'nin Sandukası" *Konya 1* (1936b) 3: 178- 179.
- Erhat, Azra: *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul 1978.
- Erünsal, İ. E.; Ocak, A. Y. (Haz.): *Elvan Çelebi - Menakbu'l-Kudsiyye Fi Menasibi'l-Ünsiyye Baba İlyas-ı Harasani ve Sülalesinin Menkabeve Tarihi*. Ankara 1995.
- Hasluck, F. W.: *Christianity and the Islam Under the Sultans*. İstanbul 2000.
- İbn Münever, Muhammed; Uludağ, S. (Çev.): *Tevhid'in Sırları (Esrar-ı Tevhid fi Mekaati's-Seyh Ebi Said)*. İstanbul 2003.
- İnan, Abdülkadir: *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara 1986.
- Korkmaz, Esat (Haz.): *Hacı Bektaş Veli - Vilâyetname (Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli)*. İstanbul 1995.
- Kulaçoğlu, Belma: *Tannılar ve Tanrıçalar*. İstanbul 1992.
- Mahiroğulları, Adnan: *Dünden Bugüne Zara*. Sivas 1999.
- Ocak, Ahmet Yaşar: *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*. Ankara 1997.
- Özcan, Mesut: "Aziz Yıldırım'la Baba Mansur, Baba Mansurlular ve Kureys Üzerine Söyleşi" *Munzur* 12 (2002).
- Özme, Adil: *Malatya Müzesindeki İslami Dönem Sikkeleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi 1993.
- Parlar, Gündegül: "Sanat Tarihi Yönleriyle Figürlü Anadolu Selçuklu Sikkeleri" *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi*. Konya 2001.
- Piotrovsky, Mikhail B.; Vrieze, John (eds.): *Heavenly Art Earthly Beauty Art of Islam*. Amsterdam 2000.
- Spengler, William F.; Sayles, Wayne G.: *Turkoman Figural Bronze Coins and Their Iconography*. Lodi 1992.
- Süslü, Özden: *Tasvirlerle Göre Anadolu Selçuklu Kıyafetleri*. Ankara 1989.
- Taşşın, Ahmet: "Anadolu'da Yok Olmaya Yüz Tutan Dini Topluluklardan: Yezidiler" *Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi Bildirileri*. Ankara 2001: 731-752.
- Yazar, Turgay; Dündar, Abdulkadir: "Türk-İslam Sanatında 'Horoz' İkonografisi" *KÖK Araştırmalar* 3 (2000) 1.
- Yıldırım, Ali; Cömert, Dursun: "Kalmeme Sır Üzerine Derlemeler" *Munzur* 17 (2004)
- Yüce, Kemal: *Saltuknâme'de Tarihi, Dini, ve Efsanevi Unsurlar*. Ankara (t.y.).

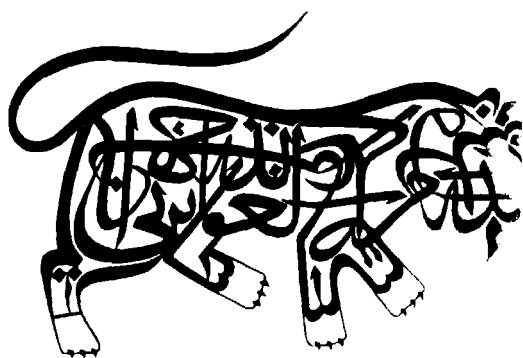
NOTLAR

- 1 Buradaki "Proto Alevilik" kavramından kasıt, Anadolu'ya henüz yerleşmeye başlayan bugünkü adıyla Alevi ya da o dönemin adıyla anılan çeşitli grupların sürdürdükleri, kurumsallaşmamış inanç sistemleridir. Bugünkü Alevilik gibi senkretik bir yapıya sahip olan Proto Aleviliğin, günümüz Aleviliğinden en büyük farkı ise, kuşkusuz henüz yeni tanımaya başladıkları İslamiyet ve yer-

leştikleri alanlardaki gayrimüslimlerin sahip oldukları inançlar ve onlardan duyacakları ilk mitoslar ile ilk kahramanlardır.

- 2 Alevilik kavramı genel olarak “Kızılbaşlık” kavramının 16. yüzyılda kullanılmaya başlanılmasının ardından, 19. ve 20. yüzyılda eşdeğer kelime olarak kullanılmaya başlanılmıştır. Bu kavramlara ilişkin olarak yapılan sistematik bir çalışma bulunmasa da, Konya’da bulunan 13. yüzyıl “Alevi Sultan Türbesi” adı ile, bugün Harput Kurşunlu Camisi’nde bulunan ve 12. yüzyılda yaşamış olan Çubukoğulları’na ait, Ulu Cami minberindeki kitabelerin birinde geçen “(...) Kazvinli Alevi Emir Kiya Oğlu, Büyük Emir, (...)” ibaresi (kitabe için bkz. Aşan 1987: 35), Alevilik/Kızılbaşlık ve Bektaşilik tarihi açısından irdelenmesi gereken bilgilerdir. Bu nedenledir ki, yazımızda bu yüzyıllara ait irdemelerde Alevi kelimesini kullanabilmekteyiz.
- 3 Dersim Aleviliğinde aslan motifi kullanılmakla birlikte, çeşitli varyantlarda aslanın yerini ayı almaktadır.
- 4 Korkmaz 1995: 96.
- 5 Erdoğan 1936a: 40-42.
- 6 Bayar 2002a: 57.
- 7 Ahi bin Seyyidi Hasan tarafından Farsça olarak H. 840 tarihli bir Rıfai Tarikatnamesi’nde, Mahmudu Hayrani’nin adı geçtiği gibi, Rıfailikte yaygın olan saçlarını örüp sanğa bağlama geleneğinin Mahmudu Hayrani’den kaldığı kaydedilir. Bununla birlikte Hayrani’nin torunu kabul edilen Seyyid Ali de Rıfailikle ilişkilendirilir (Ayrıntılı bilgi için bkz. Erdoğan 1936b: 178, 179).
- 8 Bkz. Korkmaz 1995: 96.
- 9 Çakmak 2001: 53; Konuyla ilgili olarak çok sayıda yayında bu efsaneye rastlanılsa da, değişik bir varyant için bkz. Özcan 2002: 43, 44; diğer bir anlatım için bkz. Danık 1998: 134. Kures ya da Kureyş hakkında detaylı bilgiler için bkz. Cömerd 1996: 32-42.
- 10 Erünsal/Ocak 1995: 130-135; Ocak 1997: Ek XIV.
- 11 Bayar 2002a: 56 ve Yüce (t.y.): 159.
- 12 Saltukname’den aktaran Bayar 2002b: 45.
- 13 Bruinessen 1997: 144.
- 14 Aksel 1964: 3520; Hasluck 2000: 246. Ahmed Rıfai, 12. yüzyılda Irak’ta yaşamış olup, Hacı Bektaş ile gerçekte karşılaşmaları mümkün görünmemektedir. Bu karşılaşma, Hacı Bektaş taraftarlarınca ortaya konulmuş bir mitos olup, Ahmed Rıfai’ye ait menakıbnâmede de böyle bir karşılaşma anılmaz (bkz. el-Kazeruni 2004).
- 15 Alkan 1995: 16.
- 16 Hasluck 2000: 246, dipnot 4; Bruinessen 2000a: 143. Aynı çalışmanın farklı bir versiyonları için bkz. Bruinessen 2000b; 1997: 140-159.
- 17 İbn Münevver 2003: 247. Şeyh Ebu Said tarafından aktarılan bu anlatım, Bruinessen tarafından bu motifin Anadolu için ilk kaynak olduğu kabul edilir. Bkz. Bruinessen 2000a: 151.
- 18 Bruinessen 2000a: 151, 152.
- 19 Söz konusu minyatür için bkz. Piotrovsky/Vrieze 2000: 255, lev. 239D.
- 20 Ayrıntılar için bkz. Bruinessen 2000a: 139, 140.
- 21 Anılan sikke için bkz. Butak 1947: 96; Çaycı 2002: 47, 181 Res. 20a.
- 22 İbn Münevver 2003: 91.

- 23 Anılan sikke için bkz. Artuk/Artuk 1971: 402; Özme 1993: 64.
- 24 Anılan sikke için bkz. Butak 1947: 40; Artuk/Artuk 1971: 402; Süslü 1989: 143, Res. 225; Spengler/Sayles 1992: 145; Çaycı 2002: 51, 184 Res. 28a.
- 25 Anılan sikke için bkz. Butak 1947: lev 1; Spengler/Sayles 1992: 52; Çaycı 2002: 52, 184 Res. 29a.
- 26 Bkz. Özme 1993: 64, Res.46, Şek. 25.
- 27 Söz konusu resim ve Dionysos hakkında bilgi için bkz. Agizza 2001: 98-106.
- 28 Spengler/Sayles 1992: 127-131.
- 29 Çaycı 2002: 47, 51, 52.
- 30 Parlar 2001: 195, 554 Res. 17.
- 31 Bkz. Süslü 1989: 63, Res.81.
- 32 Söz konusu anlatımlar için bkz. Danık 1998: 130, 131, 134, 135.
- 33 Yıldırım/Cömert 2004: 64, 65.
- 34 Danık 2001: 197.
- 35 Bruinessen 2000a: 149, 150.
- 36 Kartpostal ve ayrıntısı için bkz. Bruinessen 2000a: 146, 147.
- 37 Abdulkarim bin Şeyh Musa 1991: 54, 55.
- 38 Yazar/Dündar 2000: 221, 222, Res. 24.
- 39 Mahiroğulları 1999: 178.
- 40 Çoruhlu 2002: 158, 159.
- 41 İnan 1986: 40.
- 42 Yezidilik hakkında son dönem Türkçe kaynak olarak bkz. Taşkın 2001: 731-752; Bilge 2002.
- 43 Bruinessen 2000a: 145.
- 44 Bruinessen 2000a: 146.
- 45 Örnek resimler için bkz. Dietrich Seckel: The Art of the Buddhism. (?), Seckel, s. 73, 208.
- 46 Piotrovsky/Vrieze 2000: 156, 157.
- 47 Ayrıntılı bilgi ve resimler için bkz. Kulaçoğlu 1992.
- 48 Ana Tanrıça ve Antik Dönem kültürlerinden yola çıkılarak yapılan farklı bir değerlendirme için bkz. Aksoy 2000: 52-57.
- 49 Bkz. Kulaçoğlu 1992: 129, 131.
- 50 Oktay Belli aslan üzerinde elinde yıldırım demetleri tutan figürleri Tanrı Teişeba olarak tanımlar (bkz. Belli 1998: 44).
- 51 Kulaçoğlu 1992: 138; Savaş ve Estetik/Urartu: War and Aesthetics. İstanbul 2003: 248, 249, 257.
- 52 Anılan eserler için bkz. Aruz 2003: 331, 369, 371.
- 53 Bkz. Kulaçoğlu 1992: 144, 146.
- 54 Erhat 1978: 101-103.
- 55 Bruinessen 2000a: 156-158.



ÜÇÜNCÜ AYRIM

TARİH

“MUM SÖNDÜRME” İFTİRASININ KÖKENİ VE TARİHSEL SÜREÇTE GELİŞİMİYLE İLGİLİ BİR DEĞERLENDİRME

GİRİŞ

Cinsellikle ilgili yasaklara sahip olan herhangi bir toplumun bütün kanunlarında, orgia iftirası çok etkili silah olabilir.² Bu iddianın her sözü, sufilere karşı kullanılan “orgia iftirasına” tamamen uyar. Hiç bir gerçeği içermeyen bu suçlamanın asıl kaynağını araştırırken, ilginç sonuca ulaştım. Bunu Macar okuyuculara Boldog Istenként élni... (Macarca: www.alewiten.com > kimlikler >> bekaşiler web sayfasındadır, Türkçe: Tanrı Gibi Mutlu Yaşamak...) adlı kitabımda anlattım. Aşağıdaki makalem, kitabımın bir bölümünde Macarca yazdıklarımı genişletip, konuyu Türk okuyuculara, ulaştırmak maksadıyla yazıldı.

OSMANLI TARİHİNE BİR BAKIŞ

16. yüzyılda Doğu ile Merkez Avrupa (Macaristan), Balkan (daha önce Bizanslılara bağlı Sırbistan, Arnavut, Bulgaristan, Eflak vs.), bütün Anadolu, Yakın Doğu (Lübnan, Suriye, Irak, Hicaz, Yemen) ve Kuzey Afrika (Mısır, Cezayir) toprakları Osmanlı İmparatorluğu’nun idaresine geçti. İmparatorluğun büyük ve kuvvetli olduğu zamanından başlayarak, Yavuz Sultan Selim saltanatından (1512-1520) 1924 tarihine kadar, hilâfet Osmanlı hanedanının elindeydi. “*Halife-i müslimin*”, ve “*Rûy-i Zemin*” ya da *Müslümanların Halifesi* ve *Yeryüzünün Halifesi* manasına gelen ünvan, Osmanlı padişahları tarafından kullanılırdı.³

16. yüzyılda hem Osmanlı devletinin Müslüman Padişahları ve Avrupa Hristiyan devletleri arasında en kuvvetli olan V. Şarlken (Almanca: Karl), bütün dünyada dini ve siyasi liderliği ele almağa çabaladılar. 1530’da Bologna’da Roma Papası tarafından V. Şarlken’e “*süslü piskopos tacı*” ile taç giydirildi. Kanunî Sultan Süleyman kendisine Venedikli sarraflara dört

taçtan, o zamana kadar Türk padişahların eşyaları arasında bulunmayan, geleneğe de uymayan, bir külâh gibi yüksek bir taç yaptırdı. Süleyman, bu eşsiz taç giysiyle bütün dünyaya giyenin en kuvvetli olduğunu bildirmek istedi, çünkü Papa ve Alman İmparatoru V. Şarlken'in taçlarının parça sayılarının tümünün toplamı Sultan Süleyman'inkiyle eşitti. Aynı zamanda Sultan Süleyman'ın yeni tacı, Osmanlı devletinde din ve siyasi iktidarı bir elde toplandığını da sembolize ediyordu.⁴

Bu çok büyük imparatorluk içinde, çeşitli uluslar ve halkın/halkların farklı inançları, dinleri de mevcuttu. Osmanlı idaresinin hoşgörüsü, fetrettiği ülkelerin dinlerince bilinirdi, ama devlet idaresine karşı ayaklanmalar, en küçük ise de kuvvetle bastırılırdı.

Bu büyük devlet içinde merkezi idareye karşı çeşitli muhalefetler vardı. Osmanlılardan daha önce başlayan ve Anadolu'da artık Selçuklu idaresine karşı manevi kaynağı sufilikte olan ayaklanmalar, 16. yüzyılda da bitmedi.

“13. yüzyılda Baba İlyas ve Baba İshak'ın, 14. yüzyılda Şeyh Bedreddin'in liderliklerinde başgösteren halk ayaklanmaları da (sufiliğe bağlı) Bâtini davranışlardır. Aslında Tasavvuf, Gizemcilik, Mistisizm, İsmâilik vs. gibi mezhep ve tarikatlar... dinle savaştan doğmuştur... tarihteki bütün toplumsal başkaldırı ayaklanmaları dini biçimine bürünmüştür... Yunus ve Hacı Bektaş'ın (demek ki sufi tarikatlerin) ayaklanması, halk ayaklanmalarını besleyen bir fikir ve düşünce ayaklanmasıydı. Silahlı değildi, ama silâhlara yön verecek potansiyele sahipti.”⁵

HİRİSTİYAN MEZHEPLERİNE BAKIŞ

Doğu Avrupa

Manikeizm ikilik (dualizm) dinine yakın *Paulikian* mezhebi, Hıristiyan dininin asıl, ilkel gösterişsiz şeklini geri alması için Suriye'deki Konstantinosca tarafından 7. yüzyılda kuruldu. Talebelerini “*Hıristiyanlara*” ve Roma Katoliklerini, “*doğru*” Hıristiyanlardan ayırt etmek için sadece “*Romalılara*” şeklinde adlandırdı.⁶ 8. yüzyılda Ermenistan'da, Hıristi-

yanlığın Doğu'daki ucunda, ortodoks Ermenistanlılar tarafından kovuşturulan *Paulikian*lara karşı *orgia* suçlaması, Hıristiyanlarca manevi silah olarak ilk defa kullanıldı.⁷

Bulgaristan'da Çar Peter (927-969) zamanında *Bogomil* mezhebi, Roma Kilisesi'nin radikal düşmanı olarak ortaya çıktı. *Bogomil*'in kendisi, Bulgar ortodoks papazdı ve mezhebinin temel düşünceleri arasında *Messalian*, *Paulikian* ve daha önceki *Manikeizm* fikirleri vardı. *Bogomil*'e göre dünya iki idare altındadır: "İyi" (Tanrı) ve "Kötü" (*Satanae*). Bütün görebilen dünya, Kötü'nün yapısıdır ve Kötü'nün hedefi oldu. Temiz canlı din ve *afif asketik* hayat için çabaladılar. Her nevi dış kült, kilise merasimleri de hemen hemen Roma Kilisesi'nin tüm teşkilâtını bıraktı. Bu, aynı zamanda dünyanın var olan teşkilâtının bırakılması da demekti, çünkü buna en kuvvetli dayanak veren teşkilat, Hıristiyan Kilise idi. *Bogomil* hareketi halkın hükümdarlara, büyüklere ve zenginlere karşı itiraz etmesinin bir ifadesiydi. 11. yüzyılda *Bogomil* mezhebi tarafından, o zamanda Bizans'ın en tehlikeli düşmanı olan Peçenekler desteklendi. İmparator I. Alexios Komnenos (1081-1118), *Bogomil* mezhebine karşı, bunun hem devlet için, hem de kilisenin teşkilâtı için tehlikeli olduğundan dolayı, Ortodoks Kilise ile elele savaş ilan etti. Balkan yarımadasında oluşmuş *Bogomil* dalaleti (*heresis*), geniş alanda yaygınlaşmıştı ve devletin başkentinde de sayısız üyesi vardı. İmparator tarafından dalalet hareketinin yok edilmesi, devletin önemli bir vazifesi sayıldı. *Bogomil* lideri, *Basileos* ve fikirlerini kabul eden öğrencileri, ateşe verildi.

Bogomilizmin kökleri Bulgaristan'da ve Makedonya'da ise de daha sonra, bütün Balkanlarda Bosna'da, Sırbistan'da, hatta çeşitli isimler (*Babun*, *Pataren*, *Kathar*, *Albingens* vs.) alıp İtalya'da, Güney-Fransa'da yaygınlaştı.⁸

Gnostisizmle karışmış *Manikeizmden* yeni oluşmuş Bizans ve Roma Kilisesi'nin idaresini kabul etmeyen, hatta ayaklanmaya başlayan çeşitli dalalet mezheplerinin ilk ocağı, büyük olasılıkla Balkanlardaydı. Balkanlardan, önce Haçlı Seferleri, sonra Osmanlıların Batı'ya doğru ilerlemesi yoluyla, kaynağı Doğu'da olan birçok düşünceyle beraber, hemen hemen bütün Avrupa'da yaygınlaştı.⁹

11. yüzyılda Bizanslı felsefeci *Psellos* tarafından *Bogomillere* karşı yazılan "eleştiride" artık Eskiçağ'da da mevcut olan *orgia* suçlaması kullan-

dı. Bu tarihten sonra, bu tip suçlamalar, Ortaçağ'ın sonuna kadar, hem Doğu Ortodoks (Bizans), hem Batı Roma Katolik Kilisesi'nden dalalet dinlerine karşı sürdüren mücadelenin en uygun aracıydı.¹⁰

Batı Avrupa

756'da Frank Kralı yardımıyla kurulmuş, merkezi Roma'da olan Kilise Devleti, dünyevi idareyi ele almak için, dinî vazifesini ihmal etti, aynı zamanda Papalık yerli yöneticileri olan piskoposların, hatta papazların ve rahiplerin ahlâğı bozuldu. Kilise, öğrettiği dinî ahlâk ve yöneticilerin yaşam biçimi arasında ilişki yoktu. Papazlar dünyevi idareyi ele almaya çabalar-ken, kilise hizmetleri şantajla satın alındı; merasimleri, cansız gösterişleri palavra oldu." Kilisenin kötüleşmiş durumuyla halkın dininin düzeltilmesi için manevi, bazen silahlı ayaklanmalarla mücadele edildi.

Roma Katolik Kilise idaresinin zayıflaması için 10. yüzyılda Kuzey İtalya'da şehir burjuvaları tarafından "*kommuna*" olarak adlandırılan bir tür "şehir belediyesi" kuruldu. Belediye, Romalı piskoposlara karşı burjuvaların yararına çalıştı. Burjuva hareketi kuvvetlenince 1056'da Milano, Lodi Pavia halkı, metres sahibi olan, rüşvet alan zengin papazlara karşı ayaklandı ve silahlı olarak savaştı. Hristiyan Kilise'nin ilkel temiz, demokratik durumu ihya etmesini istediler. *Kommuna* hareketinde politika, din dalaletiyle karıştı, çünkü şehir halkına feodal beylerin kuvveti –gerçekte feodal beyleri olan– piskoposlar tarafından uygulandı. Avrupalı burjuva sınıfının feodalizme karşı ayaklanmaları, din ve dalalet (heretik) şeklinde oluştu, yüzyıllarca kilise ve din düşüncesine bürünüp sonuna kadar "*antiklerik*" (papaz idaresine karşı) niteliği vardı.¹²

Kathar (*katharos*) mezhebinin kaynağının kesinlikle Doğu'da olduğu, hem İncil (*biblia*) tercümesinin tarzından, hem Kathar yazı kaynaklarından, hatta Bulgar Kilisesi'ni Kathar Kiliseleri arasında zikretmesinden de kanıtlanır. İtalya'da *patarini* (*patareni*, *patarelli*, *pataria*), Fransa'da *bo-ugres*, sonra *tisserants*, ve *Albingens*, İngiltere'de *paulikian* sözünden *poplikanus*, Hollanda'da *piphles*, Lombardya'da *gazarri*, Almanya'da *ketzer*, Macaristan'da *kacér* olarak adlandırılan mezheplerin asıl ortak kaynağı Bogomil düşüncelerindeydi.

Kathar mezhebinin ahlâkı, yaşama tarzı ve kuralları çok sertti. Kut-sal Ruh'tan vaftiz almış ve seçilmiş kâmiller (*katharoi=temizler*) İsa ve onun Havarileri gibi, fakirlik içinde yaşar, yalan söylemez, yemin içemez, savaşa katılmaz, dünyevî mahkemede iş yeri alamaz, kan dökmez, hayvan öldürmez, et yemez, evlenemez. Mezhebin büyük kitlesi, inananlardan (Lat. *credentes*) ve dileyicilerden (Lat. *auditores*) ibaretti. Bu mezhepte su ile vaftiz kabul edilmedi, ateş ve can ile vaftiz alındı. Vaftizden önce, üç gün oruç tutuldu; "ikrar alma" töreninde yeni üye olmak için başvuranın başı üzerine, bir seçilmiş kâmil, el koydu. Hatıra için bir keten ya da yün ip ve-rildi. Bunu yakasında, gömleği üzerinde giymeliydi. Bundan sonra "giydirmiş" olarak (Lat. *indutus*) adlandı. İncil okunmasından ve dua edilmesin-den ibaret olan basit merasimlerin sonunda, sevgiyi sembolize eden ortak yemeğe katılıp, kutlu ekmek yediler, ama şarap içmediler.¹³

Hıristiyan mezheplerinin temel düşünceleri arasında olan mistizm ile resmî, devlet idaresinden desteklenen kilisenin alâyişli davranışı, kötüleşmiş hayat tarzı yerine, insanlara temizlenmiş, ahlâklı din vermesinin isteği ve Müslüman sufi mezheplerin amacı arasında fark bulunmaz. İkisi de Tanrı ve insanların araçsız ilişkide (Hakk ile birleşmek) olması için çabaladı. Hatta Katharların din kurallarına ve merasimlerine bakılınca sufi tarikatlerinin şartlarına ve "*ikrar alma*" törenlerine çok yakın olduğu göze çarpar. Keçeli

"Bogomilizm ile Alevilik (sufilik) arasında hiçbir organik bağ yoktur. Bu din yorumcularının öncüleri birbirlerinden haberdar bile değillerdir. Fakat din yorumları birbirlerine benzemektedirler"

der ve ekler:

"dinlerin tümünde sufiliğe benzeyen yorumları buluruz. Örneğin,... Hıristiyanlıkta Plotinos, Pavlucienler, Bogomiller, İtalya ve Bosna'da Patarinler, Kathar Şövalyeleri; Müslümanlıkta... Şi'a, Mu'tezile, Batınilik, Türkistan'da Melâmetilik, Kalenderilik, Haydarilik ve Yesevilik; Anadolu'da ise Babailik, Bektaşilik ve Alevi-

lik...¹⁴ Şekilci din yorumcularının acımasızlığının birbirine çok benzemesi gibi...”¹⁵

Keçeli

“Hıristiyanlıkta da, Müslümanlıkta da iki farklı din yorumu vardır. Her iki dinde de şekilciler ve kullarıştırmacılar aşk ve sevgi yandaşlarını dinsizlikle suçlamışlar ve onları acımasızca katletmişlerdir...”¹⁶

der, konumuz açısından çok önemli olan bu ibareleri yazarken “*Bogomilizm ile Alevilik (sufilik) arasında hiçbir organik bağ yoktur*” kanaatine ulaşırda da, Bogomillerin ve Alevilerin iktidar mevkiinde bulunları tarafından aynı iftira ile suçlanmasıının sebebini ve kaynağını araması da gerekirdi.

Antik Dünya ve Ortaçağ’daki Hıristiyan dinin iç muhalefeti ile Müslüman sufi tarikatları arasında iftira konusunda ne ilişki vardır, sorusuna sefahat ile ilgili suçlamanın tarihi cevap vermektedir.

SEFAHAT İLE İLGİLİ İFTİRA OLUŞUMU

Romalı tarihçi *Livius* zamanında, politik ve dinî rakiplere karşı uygulanan iftira ya da *orgia* suçlamasının stereotipinin hazır olduğu görülmektedir, çünkü MÖ 186’da yapılmış “*bacchanalia meselesi*”ni ayrıntılı olarak bildirir. Çeşitli *orgia* suçlamaları, Roma’da Konsulların birbirlerine başlattığı davalar da ve idam edildikten sonra da fesatçıların hatırasına kara sürülmesi için, çok defa kullanıldı. Romalılar, bu gibi suçlamaları MÖ 2. yüzyıldan başlayarak, MS ortaya çıkan erken Hıristiyan din hareketlerine karşı da uyguladı.¹⁷

MS 2. yüzyılın sonunda *Felix Minucius* Hıristiyanları suçlayarak:

“(Hıristiyanlar) bir delilik etkisinden hayvanların en iğrenç cinsinin, eşek kellesine... tapmışlarından haber aldım... Merasimlerinde papazın cinsel organlarını öperler, babalarının ise ve put olduğu gibi taparlar... Yeni üyeleri mezhep içine almasının merasimi iyi tanınır... Bayramlarında yaptıklarını herkes iyi bilir... Bayram günlerinde çocuklarıyla, kardeşleriyle, anneleriyle ve çeşitli yaşta olan er-

keklerle ve kadınlarla beraber bir araya gelirler. Eğlencedeki gerginlikte, içki içtikten sonra kötü arzuları yükselerek... çerağ sütunu düştükten sonra ışık söner,.. karanlıkta tutku yırtılır, kim kiminle birleşilir sadece tesadüfler sonucudur... Şöyle kendisi yapmazsa da, olaya katılanların her birisi bu suçta ortaktır..."⁸

şeklinde betimliyordu.

Felix Minucius isteyerek Hıristiyan merasimlerini yanlış anlatıyor. Hıristiyanlar, gerçekten toplantılarına erkekler kadınlarla beraber geldiler, ve onların birbirini öperek selamlaşmaları eski bir gelenektir. Aralarındaki bu öpüş, "*barış öpüşü*" şeklinde adlandırıldı. İncil'de "*birbirinizle aziz öpüşle selamlaşınız*"⁹ diye yazıyordu. Âyin sonunda İsa'nın, Havarileriyle beraber yediği akşam yemeğini hatırlamak için "*sevgi konaklama*" (Eski Yun. *agape*) düzenlendi. Bu, bazen eğlenceye döndü, ama her zaman dinin sert kurallarına uygundu.

HİRİSTİYANLARCA KULLANILAN İFTİRALAR

Avrupa'da çeşitli ama en fazla da temelsiz iftiraların aslı ve maksadı eskiden araştırılmıştı. Örneğin, bir araştırmacı, sefahatla (*orgyastic*)²⁰ ilgilenmiş:

"Sefahat iftira suçlaması, egemenlikte olan bir idare dinî ve ahlâkî reformlara karşı, kendi idaresini korumak için halk arasında her zaman bulunan önyargıları hareket ettirdi. Roma Katolik Kilisesi iyi bildi, ki her yeni dalalet (heretik mezhep) halk arasında beceriklidir, ama özel halk kültürünün ve değerlerinin sahibi olan çiftçi ve burjuva topluluğunun gözünde, dalaletin yeni dinî düşünceleri ile ahlâkî, kilisece öğretilen resmî dinden daha uzaktır. Defalarca papazlarca desteklenen topluluk, dalaleti öğreten kişileri taşıladı, veya ateşle yaktı. Önyargı desteklemesi araçları arasında, orgia (sefahat) masalı, çok etkiliydi."²¹

Putperestlere karşı Hıristiyanlarca sefahat suçlama olarak kullanıldı. *Cyprianus* Karthago piskopusu (+285) "*Ad Donatum*" adlı eserinde Roma İmparatorluğu'nda karakteristik olan ve en önemli suçlar arasında ak-

rabaların öldürülmesi, yakın akrabalar arasında yapılmış cinsel ilişkileri ve zina ettiklerini, (Lat. *incestus*) tanrısızlıkları sayar. Hakikaten Roma, ahlâki bozulmuş, kötü durumdaydı ve zenginlerin eğlenceleri “*orgia*” ile biterdi. Birkaç yüzyıldan sonra Hristiyan topluluk içinden gelen “*heretik*” (dalalet) hareketlerine daha önce putperestler karşısındaki iftira (*orgia*) suçlaması, kilisenin ortodoks yöneticilerince kullanmaya başlandı.

1022’de Orleans’ta Batı-Avrupa’da ilk dalaletle karşı sürdürülen davranın yazılı tutanağına

“o adamların ‘cennetli’ olarak adlandırıldığı akşam yemeklerini nasıl yediklerini söylemeliyim. Belirli gecelerde bir evde toplanırlar, lamba alıp bir kağıt makarada yazılmış demonların isimleri, Şeytan bir vahşi hayvan şeklinde aralarına varıncaya kadar okunur. Onu farkedince lambalarını söndürür, herkes kendisine en yakında bulunan kadını zapt edip fırsatla istismar eder. Cinsel ilişki olsa da kendi annesiyle, kızkardeşiyle ya da bir rahibeyle, kutsal ve nazik olaya sayılır...”²²

diye yazıldı.

Bogomilizme çok yakın *Kathar* (“*Kathar*” eski Yun. “*temiz*” demektir) dalaletiyle ilgili ilk kaynak 1114’te Soissons’da (Fransa’da) yazıldı:

“Bu Kelemen isimli çiftçinin öğrencileri... evlenmeyi kabul etmez ve çiftleşme yoluyla döl üremesini ayıplarlar. Aralarında beraber konaklayan erkeklere ve kadınlara rastlanabiliriz,... ama öyle söylenti de var, ki erkek erkekle, kadın kadınla yatar, çünkü aralarında erkeğin kadına yaklaşması yasaktır... Bodrumlarda ve çeşitli gizli yerlerde toplanırlar, ama orada iki cinsliler serbestçe karışırlar. Mumlar yakılınca, topluluğun arkasında yatan bir kişiye herkesin önünde çıplak kılçı kadınlardan teklif edilir. Mum üflemeden (söndürmeden) sonra ‘Kaos’ başlayınca herkes ilk anda zapt edebildiğiyle sevişmeğe başlar.”²³

Roma Kilisesi’nden etkilenmiş Avrupalı din tarihçileri Ortaçağ’dan başlayarak günümüze kadar Bogomil inancına fesatlıkla baktılar. Onların

Roma Kilisesi'nin kötüleşmiş hayatına karşı söylediklerini ve bunu eleştirdiklerini gerçekten açıkça yazdıklarını sakladılar. Bogomil inancın mistik (Budizm, Yahudi ve Hristiyan din parçaları da içeren) din (mezhep) olduğu az kalmış tarih kaynaklarında da açıkça görünür.

1231'de Güney-Almanya'da *Valdens* dalaletine karşı sürdürdüğü davada yazılmış, büyük olasılıkla zorla çıkartılan bir itirafta zan altında bulunanların hayvanlarla yaptığı çeşitli suçların sıralanmasının ardından

“Bu merasimden sonra lambalar söndürülür ve herkes cinsine bakmadan en iğrenç sefahatla ilgili faaliyete başlar... Bu dehşetli iş bitince, lambaları yine yakarlar ve herkes yerine döner.”²⁴

ibareleri okunabilir.

Tabii bu mezheplerinin merasimlerinde, düşmanlarınca suçlananlar elbetteki yapılmadı. Yine “aziz öpüş” ve “İsa'nın son gecesi”ni hatırlamak için yapılmış “beraber yemek” (*agape*) isteyerek (!) yanlış yorumlandı.

Bu 12. ve 13. yüzyıldaki kaynaklarda bulunan “*mun söndürmesi*” ifadesinin kullanılmasının, konumuz için önemli olduğunu vurgulamak gerekir.

SUFİLER KARŞISINDA KULLANILAN İFTİRALAR

Oyun dolu demek ki, semah (müzik ve dans), alkollü içki içilmesi özellikle mum yakılması ve söndürülmesi, sufi topluluğun ritüel merasimleri, ortodoks Müslümanlık tarafından kabul edilemez.

Bektaşî ikrar töreninde sâki, törende içileceklerin sürahasını, bardak vs., çerağcı da şamdanları temizler. Mumları yerleştirir. Törenin 4. erkânı “*çerağların uyarılması*” sırasında çerağcı bir ufak mumu öperek, ocaktaki ateşten veya oradaki çerağdan delili uyarır, demek ki mumu yakar, dua eder. Tören bitirişinde çerağlar söndürülür.²⁵ Sufi merasiminde mum yakılması ve söndürülmesinin önemli rol oynaması belli ki Anadolu'daki idareyi ve idarenin payandaları Sünnî hocaları çok öfkelenmişti. Bunun yanında tarikatlerin merasimlerinde büyüklerinin (baba, dede, mürşid vs.) eli, omuzu, kaftan kenarı vs. kadınlarca da öpülür. Bu öpüş de (belki kasıtlı olarak) yanlış yorumlandı.

Osmanlı Fetvaları

Porta karşısında Şii tarafından etkilenmiş ve sufi babalarca yönetilen ayaklanmalar başlayınca Padişah divanında da yer alan Şeyhülislam, kendi iktidarını kuruyan Padişahla sufilere karşı ittifak kurdu. Sünni ile iktidarlık bağlaşıklık oldu. Ortak amaç sufi hareketinin yok edilmesi idi. Bunun gerçekleştirilmesi için vazife ikiye bölündü. Manevi propaganda Sünni hocalara kalıp, Porta iyi netice verecek iktidarlı vasıtayı aradı. Ortak maksadı Osmanlı İmparatorluğu'nda halk arasında geniş alanda yayılmış ve büyük kitleleri etkilenen sufi düşüncelerin yok edilmesi idi. Porta fetvaları, Müslüman Ortodokslarını destekledi.

Kâtip Çelebi Porta fetvalarından şöyle yazdı:

“...ve fetvaların aslı, çoklarının saltanat tarafını korumak istemesindendir, çünkü geçmişte sufilere çok zulüm ve kötülükler görülmüştür. Hele Şalar Devleti (Safeviler) sufilik yolundan ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı sert ve sıkı davranılarak mürşitleri çoğaltmaya ve yığılıp toplanmalarına yol açacak olan işin kızıışmasına biraz gevşeklik gelmek maslahatı düşünölmüştür, dediler.”²⁶

Şeyhülislamın Padişah ile barışık sufilere karşı yayınladığı fermanlar ve fetvalarda halkın, inançlı ile imansızın, sufilere tiksindirilmesine uygun göröldü.

II. Selim yönetiminde 1574'te Amasya'daki Kızılbaşların tevkifi hakkındaki fermana:

“Amasya Beyine, Ladik ve Havsa Kadılarına... Şaban ve Ramazan adlı kişiler, önceleri meşhur Kızılbaş iken, Kızılbaşların takibi sırasında idam edilmek korkusundan kaçıp Halveti tarikatına giren, daha sonra eski inançlarına dönerek bir köyün mescitinde yellendikleri, her yellenmede ‘Sünnilerin yüzüne-Sünnilerin ruhuna’ diyerek hakaret ettikleri öğrenilmiştir...”²⁷

diye yazıldı.

Utanılacak davranış genel insan normlarını incitiyor, ama Müslüman ortağında Şaban ve Ramazan'ın yaptıkları, Allahın temizlilik kanunun şartını, büyük bir suçla bozdurdu. Ortodoks Müslüman kurallarına göre, mescitte oturmak da yasak; namaz kılınması sadece aptest (gusul) almaktan sonra mümkündür. “Yellenme” mescit dışarında olsaydı, mekruh sayılırdı, ve abdest tekrarlanmalıydı. Şaban ve Ramazan'ın yaptıkları suçun gerçek olup olmadığı bilinmez.

III. Murad idaresinde 1583'te çıkarılan bir ferman da yine Amasya'daki Kızılbaşların cezalandırılması hakkında:

“...dinden sapmış Kızılbaş topluluğunun kimi gecelerde toplanarak Cem yaptıkları, bu cemler sırasında Sünni Müslümanlara ‘Yezit geldi’ diyerek hakarete bulundukları, ayrıca geceleri gizlice yaptıkları bu toplantılarda avratların kızlarını meclise getirip birbirlerinin avratlarına ve kızlarına tasarrüf edip (ilişkide bulunup) işret yaptıkları, salat (namaz) ve savm (oruç) bilmedikleri, çocuklarına Ebubekir, Ömer, Osman isimleri takmadıkları, içlerinde olan bazı kişilere Celâl halife, Resul halife gibi lakapları takarak sözde din uğruna cem ve cemaat yaptıkları bilinmektedir.”

diye yazıldı.²⁸ Fermanda Kızılbaşlar, akraba ile cinsel ilişki kurmakla (*incestus* ile) suçlanır.

Propaganda maksadı olan *orgia* iftirası Türk çiftçileri, zanaatçıları ve askerleri arasında bazen becerikli oldu. 16. yüzyılda Şeyhülislamı etkilenmek isteyenler Üstüvâni adında bir yobazın etrafında toplanıp, Sivas dergâhının mürşidine

“Sen raks ve devran etmekle men’in vacib olmuştur. Ve tekkenin basub seni ve etbâ’ını, sana uyanları katlederiz ve tekkenin bir kaç arşın temelini kazıp toprağını deryaya dökeriz”

diye yazılı bir kağıt göndermişlerdir.²⁹

7. SONUÇ

Osman Devleti Balkan ülkelerini fethedince, önce Roma Kilisesi'ne karşı hem manevi, hem bazı kere silahlı müdahale sürdürmüş bir topluluğun da sahibi oldu. István Györfy Balkanlarda yaşayan halklardan söz ederken

“Roma Katolik Hırvatlar, Ortodoks Sırplar ve Türkçe bilmeyen sadece isminde Müslümanlardır. Müslümanlar aslında Bogomiller idiler... Bu inanç... baş özelliği mistisizm ve batıl itikatti. Balkanlarda, Bosna'da erken yayılmış ise de, Roma Papası ve Macar Kralı devamlı onları (Bogomilleri) imha etmeye çalıştı. Bogomiller Hristiyanların zor kullanmasından değil, ama Müslümanların sabrı tarafından zapt edildi, ve Türk idaresi başlayınca Müslüman oldular.”³⁰

demektedir.

Osmanlı ordusuyla Balkanlara gelen yeniçeri ocakları yanında bulunan Bektaşi dervişlerinin ve çeşitli sufi tarikatlerin faaliyeti de unutulamaz. Bogomil gelenekli halk gözünde, ecdatların dini ve sufiliğin din yorumcuları, temel düşünceleri, merasimleri arasında esas itibarıyla fark görülmedi.

Ama Balkanları fetheden Osmanlıların idare adamları, beyler ve kadılar, yeni kurulmuş vilayetlerinde, sancaklarında kalan Hristiyan Roma Katolik Kilisesi'nin piskoposlarıyla görüşürken, onların büyük olasılıkla Bogomil mezhebine karşı kullandığı metodu tanıyıp, çabuk öğrendiler. Bir yandan Balkan halkı sufi olunca, tarikat üyelerinin sayısını yükseltti, öte yandan Balkan piskoposları tarafından, sufilere karşı, Osmanlı devletindeki din büyüklerine, Şeyhülislama, kadılara devletten desteklenmiş idareye sefahat iftirasının elverişli olarak kullanacak silahı verildi. Esasen Eskiçağ'daki Romalı putpererestlerden kalmış iftira, yani muhalefet mezhep üyelerinin akraba ile cinsel ilişki kurmasıyla (Lat. *incest*) suçlanması, hem Hristiyan Roma Katolik Kilisesi'nce hem Osmanlıların İslam din adamlarınca çok eski bir *topos*” olarak miras alındı.

KAYNAKÇA

- Erseven, İlhan Cem: *Aleviler'de Semah*. Ankara 1990.
- Fodor, Pál-Hegyi; Klára-Ivanics, Mária: *Török és tatár hódítók*. Kossuth Könyvkiadó Bp. 1993.
- de Nogen, Guibert: *De vita sua*. Paris 1907.
- Gergely, Jenő: *A pápaság története*. Budapest 1982.
- Gülvahaboğlu, Âdil: *Hacı Bektaş Veli. Lâik-Ulusal Kültür*. Ankara (t.y.)
- Györfy, István: "Magyarország régi balkáni birtokai" *Földrajzi Közlemények* 9 (1916) 4/1.
- Klaniczay, Gábor: "A középkori orgiavádak nyomában" *Hoppál, Mihály, Szepes, Erika* (Szerk.): *A szerelem kertjében*. Budapest 1987.
- Kocadağ, Burhan: "Anadolu Aleviliği ve Padişahların Fermanları" *Ehlibeyt* 4 (1991) 32: 9-14.
- Minucius, Felix: "Octavius" Hahn, C. (ed.): *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 2. Wien 1867.
- Noyan, Bedri: *Bektâşilik Alevilik Nedir*. Ankara 1987.
- Ostrogorsky, Georg: *A bizánci állam története*. Budapest 2001.
- Sertoğlu, Midhat: *Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*. İstanbul 1958.
- Warga, Lajos: *A keresztyén egyház történelme*, I. A reformáció előtti korszak. Sárospatak 1906.

NOTLAR

- 1 Lat. *incestus*, akraba ile zina, nikâh düşmeyen akraba ile cinsel ilişki kurma demektir.
- 2 Klaniczay 1987: 61.
- 3 Sertoğlu 1958: 124, 237.
- 4 Fodor/Klára-Ivanics 1993: 45.
- 5 Gülvahaboğlu (t.y.): 47-50.
- 6 Warga 1906: 248-249.
- 7 Klaniczay 1987: 64.
- 8 Ostrogorsky 2001: 233-234, 318, 327.
- 9 Warga 1906: 390.
- 10 Klaniczay 1987: 64.
- 11 Warga 1906: 389.
- 12 Gergely 1982: 89.
- 13 Warga 1906: 390-391.
- 14 Keçeli topladığı dinlerin hepsinin ortak kaynağı neoplatonist (yenileştirilmiş Eflatun felsefesinin) mistisizmidir derken, daha önce gösterilmiş sufi ve Kathar merasimlerindeki ortak benzerliklerine değinmemektedir. Bkz. Şakir Keçeli: "Bektâşilik Adlı Yöntem ve Bu Yöntemin Platon – Plotinos ile Karşılaştırılması" <http://www.alewiten.com/bektasiliksakir.htm>
- 15 Keçeli, Şâkir: "Aleviliği Yaratan Sosyo-Ekonomik Kaynaklar" <http://www.alewiten.com/sosyoekonomik.htm> www.alewiten.com
- 16 Keçeli, Şâkir: "Aleviliği Yaratan Sosyo-Ekonomik Kaynaklar" <http://www.alewiten.com/sosyoekonomik.htm> www.alewiten.com
- 17 Klaniczay 1987: 63.

- 18 Minucius 1867: 12.
- 19 İncil, Paulos Korintoslulara 2. Mektubu, 13:11.
- 20 Sefahat; aşırı düşkünlük. Eski Yunanistan ve Roma'da tanrılar ve özellikle Baküs (*Bacchus*) için yapılan gizli dinsel törenlerde fazla heyecanlı şarkı söylenip, dans etme ve çılgınca cinsel hareketlerde bulunması demektir.
- 21 Klaniczay 1987: 67.
- 22 Paulus S. Petri Carnotensis: "Vetus Aganon. VI.3" Migne: Patrologiae Cursus Completus, Series Latina 155. coll. 264.
- 23 de Nogent 1907: 212-213.
- 24 IX. Georgius Papa: "Vox in Rama" Monumenta Germaniae Historica. Epp. saec. XIII. 1. 432. No. 537.
- 25 Noyan 1987: 236, 241, 274.
- 26 Erseven 1990: 104.
- 27 Kocadağ 1991: 9-14.
- 28 Bkz. Kocadağ, 1991.
- 29 Erseven 1990: 120.
- 30 Györffy 1916.
- 31 "Topos" (Eski Yun.) geniş alanda yaygınlaşmış gerçeksiz olay, hikâye ya da ispat, kanıt demektir.

HIRİSTİYAN HETERODOKSİZMİ VE ALEVİ İNANCINDAKİ KALITLARI

ANADOLU'DA HİRİSTİYAN HETERODOKSİZMİ PAULİKİANİZMİN ÇIKIŞI VE GENEL İNANÇ ÖZELLİKLERİ

Eski kaynaklar Paulikianizmin asıl kurucusunun Samosata (Samsat) doğumlu Antakya piskoposu Paulos olduğunu söylemektedirler. Öbür yandan gerçekten bu inancı yayanlar olarak ileri sürülen, yine Samosata'da doğmuş iki kardeşin (Paulos ve İohannes'in) 7. yüzyılda yaşadıkları çok iyi bilinmektedir. Oysa Antakya piskoposu Paulos, 3.yüzyıl Kilise tarihine, Mani inancını benimsemiş heterodoks Hristiyan olan bir piskopos olarak geçiyor. Ayrıca önemli olan, bu dönemde Manikheizmin (Maniceismos) kurucusu Mani'nin (216-276/7) yaşamakta oluşudur. Kendisi öğretisini yaymak için, Suriye'den Mısır'a, İran'dan Orta Asya'ya, aralıksız ve uzun geziler yapmaktaydı. Öyle anlaşıyor ki, Antakya piskoposu Paulos ve arkadaşları Mani ile görüşmelerde bulunmuş, böylece bu inancı Hristiyan kilisesi içine sokacak kadar bir topluluk oluşturmuşlardı. Ancak Paulos, olasılıkla ondan büyük çapta etkilenmesine ve hatta belki bir havarisi olmasına rağmen, (Marcion'unkine yaklaşan) ruhsal Hristiyanlığın ağır bastığı bir ikilemcilikle Mani'den ayrılmış görünüyor. Antakya piskoposu Paulos'un ikilemci aykırılığını (heterodoksizmi), sapkınlığını ve İskenderiye/Roma Kilisesi'nin onun hakkındaki kararlarını, davranışlarını, karşılıklı mücadeleyi Eusebius'un (260-339) "Historia Ekklesias/'Istoria Ekklesias" (Kilise Tarihi) adlı yapıtında geniş bir biçimde bulmaktayız. Olayların görsel ve işitsel tanığı olan Eusebius canlı betimlemelerle bizleri bilgilendirmektedir.

Bize göre de Paulikianizm, Antakya piskoposu Samsatlı Paulos'un bu güçlü başlangıcıyla Küçük Asya'ya yayılıyor. Ancak 4 yüzyıl sonra yine Samosatalı olan Kallinike'nin çocukları Paulos ve İohannes ile ikinci büyük uyanış ve atılımla izleyen ikiyüzyıl içinde büyük inanç siyaset gücüne ulaşıyor.

Anadolu'nun, güneyinde, doğu ve güneydoğunun Fırat ve Dicle havzasında doğarak, serpilip gelişen Hristiyan heterodoksizmi, 3. yüzyılda Manikheizm ikilemciliğini özümседikten sonra Hristiyanlık dinine yeni yorum ve anlayış getirmiş.

7. yüzyıldan itibaren ise Ortodoks Hristiyanlığın Tanrı-peygamber anlayışı, tapınma ritüellerini kiliselerini reddedip sadeleştirirken; içsel temizlikle ruhsal yüceliği elde ederek İnsan-ı Kâmil mertebesinde Tanrı dostu olmak; nesnenin kötülüklerinden ruhu arındırdıktan sonra kendi özü olan yaratıcısı iyi Tanrı (*Agaqos Qeos*) ile birleşerek sonsuzluğa ulaşmak gibi zorlu bir inanç ve düşünce yöntemleri geliştirmişler.

Sonsuzluğa ya da ölümsüzlüğe ulaşma mutluluğuna odaklanma, ölümün ve öte dünyanın (Cennet, Cehennem, Kıyamet) yokluğuna inandırılmış, korkuları yok etmiştir; çünkü madde olan bedenin ölümü gerçek kurtuluş, yani ölümsüzlük kazandırıyor. O zaman ateşe atılmak, suda boğulmak, kılıçla doğranmak veya okla delik deşik edilmek onlara korku, dehşet ve ürküntü vermiyor; böylece savaşçı topluluklar ortaya çıkmış oluyor. Bu kez Şeytan'a ve onun yarattığı dünyadaki tüm kötülüklerle karşı mücadele inancı; ülkeler kentler sahibi kralları, daha sonraları büyük araziler ve serflere sahip feodalları ve onların zulmünü ortadan kaldırmaya dönüşüyor. Egemenler karşılarında yenilmeleri, ancak toptan ortadan kaldırılmalarıyla olası, zorlu savaşçı güçler buluyorlar. Oysa onlar bireysel olarak, varlığı-serveti önemsemeyen, çok sade yaşantıları içerisinde kazandıklarını ortaklaşa yiyen barışçıl insanlardı; eza ve cefaları kendi nefislerine karşıydı...

HİRİSTİYAN HETERODOKSİZMİNİN KISA DEĞERLENDİRİLMESİ VE KALITLARI

Anadolu'da *Paulikianizm* adıyla doğup gelişen, Trakya ve Balkanlar da *Bogomilizm*, Fransa'da *Katharizm* adlarıyla yayılan Hristiyan heterodoksizminin çıkışı ve inanç felsefesi üzerinde çok kısa bir girişten sonra, bu konu üzerinde hazırladığımız "*Anadolu'dan Batı Avrupa'ya, Karşı İnanç ve Düşünce Geleneği (Hristiyan Heterodoksizmi: Paulikian, Bogomil, Kathar Hareketleri ve Öğretileri)*" başlığı altındaki geniş araştırmamızı, bazı Alevilik inanç ve tapınç kurumlarıyla karşılaştırmalar yaparak, aşağıdaki biçimde özet bir değerlendirmeye sunmanın yerinde olacağını düşünüyoruz:

1- Hıristiyan heterodoksizmi ve sapkınlığı olarak adlandırılan Paulikyanizm, Bogomilizm ve Katharizm, çok az değişiklik ve farklılaşmalarla birbirlerini izleyen aynı ikilemci (dualist) inancın biçimlenmeleri, yani Neo-manikheizmdir.

2- Bu ikilemci inanç sistemlerinde ruhsal alemi, göksel evreni ve melekleri yaratan iyi Tanrı (*agaqos Qeos*); yeryüzünü, maddeyi, insanları ve hayvanları yaratan ise *Satanel*, *Satan*, *Samail* vb. adlarla anılan Şeytan'dır. Şeytan meleklerin başı, Tanrının oğlu ya da kardeşi olarak gösterilir. Tanrı ile kendisini bir tutmak isteğinden ötürü 'meleklerle yaptığı savaşta yenilerek' göklerden kovulmuştur. Bu baş Melek Mikail'in yönettiği göksel savaşın, İmam Cafer (ölm. 765) çevresinden Abul Hattab (ölm. 762) tarafından yazılmış ve Aleviliğin ilk yazılı kaynağı "*Ummu'l Kitab*"da genişçe yansıtılmış ve "Göksel Adem ve yersel Cebrael sıfatları taşıyan Salman'ın Azazil (Şeytan) ile savaşları" olarak görülmektedir. Aynı yansıma bağlamında, Kaygusuz Abdal'ın (14.-15. yüzyıl) "bir Rum dervişi olarak Şeytan'a karşı düşsel 'Heyhat Sahrası'nda yaptığı kavgalarını" "*Kitab-ı Miglate (Mugalata)*" yapıtında görüyoruz.

3- İsa Tanrının oğlu değil, onun kalbinden çıkmış ve büyük melek Mikail'e emanet edilerek yeryüzüne gönderilmiş Söz (*Kelam -Logos/Logos*)'dür. Yeryüzünde insan görünüşüne bürünen İsa, Şeytan ile savaşarak insanları kurtarmıştır.

4- Kendilerini gerçek Hıristiyan gören bu ikilemciler, Ortodoksların Kutsal Ruh-İsa-Meryem üçlü inancını, Kiliselerini, Haçputu ve Aziz ikonlarını (tasvirleri) reddederler.

5- Onlara göre insan ruhu Tanrını soluğu ve ondan bir parçadır. Madde olan beden ölmesiyle Ruh özgür kalır ve Tanrı ile birleşerek sonsuz kurtuluşa ulaşır.

6- Neo-Manikheizm'de kilise örgütü ve rahipler yoktur. Toplu tapınmaları, inançsal törenleri sıradan bir müminin evinde ya da bu toplanmalar için hazırlanmış sade ve geniş avluda yapılır.

Batını Aleviliğin hiçbir kolunda ortodoks İslamın tapınağı olan *Camii* yoktur; toplu tapınmaları olan *Görgü Cemi* bir talibin uygun genişlikte olan evinde ya da ortaklaşa yaptırıp *Cem* ya da *Meydan evi* adının verdikle-

ri geniş ve sade, bitişik ya da ayrı mutfağı ve abdesthanesi bulunan bir avludan ibarettir. İsmaililer de 'Gat Gangaya da Camaathana' demektedirler.

7- İncelediğimiz ikilemci inanç topluluklarında birbirinden kopmayan üç toplumsal tabaka –sınıf değil– vardır: Birincisi, yaşamlarını tapınma ve zikirle geçiren, her türlü bedensel zevklerden kendini arındırıp nefsinin ıslah etmiş; madde ile ilgisini sıfır denecek düzeye indirmiş *Perfectii* (Kâmil insanlar, mükemmeller). Bunların sayıları fazla değildir; bunlar topluluğu konuşmaları-vaızlarıyla eğiten, yerleşim birimlerinde belirli sayılarda gruplara inançsal önderlik eden kişilerdir. Kesinlikle et ve hayvan ürünleri yemez ve evlenmezler. Hiçbir canlıyı incitmezler. Başlığıyla başlarını ve zayıflıktan incelmış yüzlerini kapatan siyah uzun siyah pelerinleri sırtlarında sürekli zikir yaparak dolaşırlar, kendilerini gizlemezler. Duvar diplerinde, dörtyol ağzında, bazan yıkıntılar arasında tapınırlar, yatarlar. Bu kişilerin bakımını kendisine bağlı müritleri yapar. Müridler bu bu Kâmillerin önünde diz çökerek dua ederler; çünkü onların aracılığıyla dualarının, dileklerinin Tanrıya ulaştığına inanırlar. Bogomilizmde *Perfectus* (çoğ. *Perfectii*)lara yani Kâmillere, “dede, büyükbaba” anlamına gelen “*Did*”, adı verilmekteydi; Bulgar Bogomilleri ise “*Djado*” demektedirler. Hem inançsal işlev hem de sözcük anlamı gözönünde tutulduğunda ve bir de fonetik yakınlığına bakılırsa, Alevi toplulukların inanç önderleri “*Dede*”nin bu sözcükten gelmiş olduğu düşünülebilir. Ancak bunun için “*did*” sözcüğünün, en geç II. yüzyıldan önce Balkanlarda görülmüş olması gerekiyor. Yoksa bunun tersi söz konusu olabilir. *Did* yahut *Djado*’ların *Strainiks/Strainix* ya da *Starsi sin* (= *filius maior*/büyük oğul-ağabey) ve *filius minor*/küçük oğul-kardeş adlarını taşıyan yardımcıları vardı. Kâmil ya da mükemmel Bogomiller, gündüz yedi, gece beş kere duaya otururlar; yalnız kendileri için değil, cemaati için dua ederlerdi. Kadın *Didler*, ya da *Perfec-tae*, yani Kâmil kadınlar da vardı, aynı inançsal hizmetleri yerine getiren.

İkinci toplumsal tabaka büyük çoğunluğu oluşturan sıradan inananlar, yani Paulikian, Bogomil ve Kathar inançlı nüfus. Bunlara kesinlikle evlilik yasağı yoktur; tek eşli ve en fazla iki çocuk sahibidirler. Bireyler topluma bir kötülük getirmeyecek, zarar vermeyecek kadar varlık sahibi olabilirler. Üzerlerinde yaşadıkları ve işledikleri toprakların ortaklaşa sahibi ve her-

kes birbirine eşittir; kimsenin kimseye üstünlüğü yoktur. Sıradan ikilemci inanç mensubu insanlar, çevresi surlarla çevrili kent ve kasabalarını korumaktan sorumluydular. Çoğunluğu savaşçı olmakla birlikte, sadece inançları ve yaşadıkları toprakları, yerleşim birimlerini savunmak için savaşmaktaydılar. Ölüm ve öte dünyaya inanmadıkları için korku bilmiyorlardı. Toplumları dışında bulundukları ve kendilerini güvende duymadıkları zaman inançlarını gizler, bir Ortodoks gibi Kiliseye gitmekten çekinmezler. Onların tüm biçimsel tapınmalarını boş ve anlamsız buldukları için sadece taklit ederek *takiye* yaparlardı. Paulikian inançlıların, kendilerini gizleyip Ortodokslar gibi görünme uygulamaları olan bu *takiye* sisteminin, onlarla ilişkileri oldukları varsayılan Abul Hattab ya da Maymun al Kaddah(?) tarafından İmam Bakır (ölm. 735-6) ve oğlu İmam Cafer Sadık'a (ölm. 765) önerildiğini düşünmekteyiz. Ayrıca bu heterodoks Hıristiyanlar, birey olarak çok bilgili ve çabuk uyum sağlayan kişilikler olarak tanınıyorlardı.

9. yüzyılda Malatya'nın kuzeyinde Arguvan, Arapkir, Kemaliye ve başkent yaptıkları Tefrike'yi (Divriği) içine alan bir devlet kurmuş olan Paulikianlerde ve Orta Fransa'daki kale kentlerde yaşayan Katharlarda üçüncü toplumsal tabaka askeri yöneticilerdi. Büyük olasılıkla askeri yöneticiyi aralarından seçiyorlardı. *Did*ler bu yöneticiye öğütlerde bulunarak yardımcı oluyor; ayrıca onların *synekdemoi*, *notarioi*/(*sunekdhmoi*, *notarioi*) adlarını taşıyan yardımcı "yol arkadaşları, hesap ve yazışmalarla uğraşan görevlileri" vardı. Yöneticilerin dışsal görünüşleriyle sıradan inananların aralarında hiç fark yoktu.

8- Bu ikilemci inanç topluluklarının tapınma törenlerinin bütün ayrıntıları bilinmiyor. Özellikle Katharlardan gelen bilgilere göre, topluluğun mensubu olmak için iki aşama ve Kâmil olmayı denemek için de bir üçüncü aşama daha vardır:

a. *Servitium* (kölece bağlılık, hizmet etme), adayı uzun süren zor sınavlar ve eğitimden geçirerek günahlarından arındırma, hazırlık dönemi.

b. *Convenientia* (İkrar verme, andlaşma yapma, uygun görme), bir *Did* başkanlığında ve kadın erkek yetişkin müritlerin tanıklığında inanca kabul törenidir. Adayın gerek Ortodoks iken ve gerekse uzun hazırlık dönemindeki kusur ve kabahatlarının, günahlarının itirafı, yargılama *Did'in*

ve cemaatin önünde yapılır; tıpkı Alevi-Bektaşî Görgü cemlerindeki İkrar verme ve Dâr'a durma benzeri..,

c. *Consolamentum* (Teselli etme, avutma), yani İnsan-ı Kâmil, *Perfectus* olmayı deneme aşaması. Bu, sıradan inananlar için, tek tek kişinin en olgun yaşa ulaştığında, çoğu kez ölüme yakınlaştığında ve hatta ölüm anında yapılan inançsal törenlerdir. İsteğe mi bağlı yoksa zorunluluk mu, kesin bilinmemekle birlikte, çok zorlu bir ritüel olarak görülür. Kişinin yaşam boyu yaptıklarının ortaya dökülmesi ve pişmanlıklarıyla ruhunun arınması bakımından uzunca süren bir teselli törenidir ve beden toprağa karıştığında, temiz bir ruhla Tanrı ile birleşme, ona ulaşma tesellisidir. Alevi-Bektaşî inancında Hakk'a yürüyen bir can için, bedeninin toprağa gömülmesinin ardından yapılan "Dâr'dan indirme" töreninin amacı da, onun ruhunun aslına, özüne yani Tanrıya dönerken tüm dünyasal kötülük ve kabahatlarından arınması içindir...

Bu töreninin çoğunlukla sonu ölümdür. Pek az da olsa hayatta kalanlar Kâmiller arasına katılır ve ömrünün geri kalan kısmını tüm ailesi ve yakınlarını terkederek onlar gibi yaşamayı ve inançsal görevlerini yerine getirmeyi, topluluğuna önderlik-öğretmenlik yapmayı sürdürür. Eğer bu aşamada yasak ya da günah sayılan iş yaparsa, müritleri ondan ayrılıp bir Kâmil Bogomil, yani *Did* seçerler; tıpkı Alevilerde 'düşkün' sayılan Dede'yi taliplerinin terkedip başka birine talip olması gibi.

9- 11. yüzyılın ortalarından itibaren Trakya, Marmara ve Doğu Akdeniz bölgelerinde yaşayan Bogomil ikilemcilerine Grekçe *Fundaites/Fo-undaites*, yani "*Torbacılar*" adını taşıyorlardı. 14. yüzyıldan itibaren –ki Bogomillerin bu isimleri kullanmaya başladıkları dönemde Türkler, Trakya ve Balkanlarda birkaç on yıldır yaşamaktadırlar– sonra aynı bölgelerle birlikte Makedonya ve Selanik çevresi Bogomillerine hem "Sepet (kutu) örücü-ler" (*Kutugeri/Koudougeroi*) Türkçe-Grekçe karışımı hem de "*Torbesi=Torbacı*" Türkçe adları taşımaları da çok ilginç görülmektedir. Burada önemli birşeye dikkat çekmek istiyoruz; Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde göçer halde yaşayan yazın köyleri ve harmanları dolaşarak kendi yaptıkları elek-kalbur ve sepetler karşılığında tahıl, un ve çeşitli yiyecekler toplayıp bunları sırtlarında bulunan torba-çanta ve heybelerinde taşıyan topluluklar

bulunmakta. Görüldüğü gibi, sözü edilen bölgelerde kullanılan isimler Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde yerleşik ya da göçebe halinde "*Elekçi-Kalburcu-lar*", "*Sepetçi-ler*" "*Kalaycı-lar*" ve daha önemlisi sırtlarında taşıdıkları torbalardan dolayı "*Torbacı-lar*" gibi adlarla tanınan ve çoğu Alevi inançlı bu "*Abdal*" gruplarını çağrıştırmaktadır.

Burada ipuçlarını verdiğimiz bu konunun, Abdallar üzerinde araştırma yapanların ilgileneceklerini umuyoruz.

KATHARLAR VE KATHARİZM

Yukarıda 8. numarada verdiğimiz özeti genişletmek istiyoruz. Böylece Hristiyan heterodoksizminin sonuncusu Katharizmi biraz daha açarak, tarih ve inançlarını, tapınmalarını daha ayrıntılı tanıyalım:

1- Kathar Toplu Tapınmalarında Üç Aşama:

Servitium, Convenientia, Consolamentum

Kathar (Grekçe *katharos/kaqaros*: temiz, arı, pak) heterodoks Hristiyan inancı 1163'e doğru önce İtalya'ya yerleşti, oradan Fransa'da Provençe'a, Languedoc'a, Rhen bölgelerine ve Pyrenelere kadar misyonerler gönderdi. Yeni öğretinin propagandasını yapan bu kişiler, özellikle dokumacılar idi. *Provence* (Provans) toplulukları dört piskoposluk bölgesine ayrılmıştı. Toulouse yakınlarında, 1167 yılında bir Konsil toplanmış olduğu görülüyor. Bu fırsatı kullanan İstanbul Bogomil (sözcüğün anlamı 'Tanrı dostu', yani 'veli'dir) piskoposu, Orta Fransa ve Lombardiya gruplarını büyük çapta köktenci ikilemciliğe döndürmeyi başarmıştır.

Ancak, Bogomilizm Batıya girerken, bölgesel başkaldırı geleneğinin bazı unsurlarını, inanç birliğini daha da sıkıntıya sokan birçok şeyleri benimsemekten vazgeçmemiş ve birlikte getirmişlerdi; hemen belirtelim ki, Engizisyon tarafından açılmış davaların kayıtları sayesinde, Katharların törenleri ve kavramlarını Bogomillerinkinden daha iyi tanımaktayız. Katharlar ne cennete ve cehenneme ne de cennetle cehennem arasındaki ruhların toplanıp acı çektiildiği *Purgatoire'a* (Araf'a) inanıyorlardı... Yaşama karşı duydukları kin, bazı gnostik (marifet) mezhepleri ve Manikheizmi çağrıştırdığı açıktır. Mircea Eliade'ın hiçte doğru olmayan düşüncesine gö-

re, Kathar ideali, çocuk sahibi olmayı reddetmek ve intiharın benimsenmesiyle insanlığın ortadan yok olmasıydı; zira Katharlar sefahatı, evliliğe tercih ediyorlardı. Kathar inancına giriş töreni (*convenientia*), ancak adayın uzun bir çıraklık döneminden (*servitium*) sonra yapıldı. “*Perfectus: Mükemmel, yani Kâmil insan*” düzeyine yükselmesi olan üçüncü büyük töreni (*consolamentum*), eğer mürid arzu ediyorsa daha erken; ama yaşamının sonuna doğru, yani genel olarak ölümünden az önce uygulanırdı. Bu sırada çok şiddetli sınavlar-sınamalar uygulanırdı. *Consolamentum* bir müminin evinde, Kâmillerin (*Perfecti*) en yaşlısının başkanlığında yapıldı. Birinci aşama *servitium*, bir meclis toplantısında genel bir günahlarını itiraf etme ya da günah çıkarmadan ibaretti. Bu süre boyunca Kâmillerin başkanı, bir İncil nüshasını önünde açık tutuyordu. Tıpkı Alevi Görgü Cemi’ndeki ikrar verme - boy verme - baş okutma - dar çekme törenlerindeki gibi. Bilindiği üzere Ortodoks Hristiyanlıktaki günah çıkarma kapalı bir hücrede doğrudan bir rahibe yapılır. Oysa ikilemcilerde birincisi girişte ve ikincisi yaşamın sonuna doğru “Kâmil” olmak için günahlarının itirafı yapılıyor. Ancak Alevi cemlerinde musahiblik töreninden geçip “yol oğlu, yol talibi” olduktan sonra her yıl Pîr huzurunda, cemaatin önünde bu sorgulama ayrıntılı biçimde yapılır ve yargılanarak cezalandırılır ya da aklanır.

Euthymios Zigabenos, bize Bogomilizme giriş töreni ve tapınmaları hakkında şu kısa tanımlamayı vermektedir:

“Biz Orthodoxların suyla yaptığımız Hristiyanlığa giriş ayinine (vaftiz, catéchumène) onlar İohannes’in vaftizi diyorlar ve kendilerinininkine İsa’nın uygulaması adını vermektedirler. Çünkü, bunun Büyük Ruh tarafından yapıldığına inanıyorlar. İşte bunun için Ortodoksluktan Bogomilizm mezhebine girenler, herşeyden önce tövbe ve pişmanlık, ruhsal temizlik ve duaları artırmak için belli bir sürede anlaştıktan sonra ikinci kez vaftiz yapmış olurlardı. Bunun için hemen o kişinin başı üzerine bir İohannes İncil’i koyarken, kendileri için Kutsal Ruhunu yardıma çağırmakta ve Tanrı Babamız’ı (Pater Noster/Πατήρ ημεμων) zikretmekteydiler. Bu giriş (vaftiz) töreninin hemen ardından inanç değiştiren kişi bir süre için çok yoğun dinsel uy-

gulamalar, çok sert bir yaşama ve en temiz saf dualara ve tapınmaya kendini adanmak zorundaydı. Bundan sonra, bütün bu verilen görevleri tamamlamış ve uygulamaları yerine getirmiş olduğunu duyurması için (eğitilmiş) aday toplantıya çağrılıyor ve oradaki kadınların ve erkeklerin tanıklığının ardından, onu asıl kabul törenine götürüyorlardı (αγοουσιν επι την θρυλλομενην τελειωσιν). O zaman, yüzü batıya dönük durdurulan talihsiz (!) adamın, zavallı başı üzerine yeniden İncil koyup, hazır bulunan kadın ve erkekler kirli elleriyle adama dokunarak, o küfür dolu resmi giriş - kabul şarkısını söylüyorlar (την ανοοσιον επαδουσιν τελετην)... Bogomiller tüm Ortodoks Kilisesi tapınmalarını reddederek sadece 'PaterNoster/Πατερ Ημων ο εν τοις ουρανοις αγιασθητω το ονομα σου ελθωτω η βασιλεια σου...' duasını her kere-sinde en fazla onbeş kez okumak üzere gündüz yedi, gece beş kez dizüstü oturarak tapınıyorlar (Και ταυτην μονην προσευχονται επτακις μεν της ημερας, πεντακις δε της νυκτος...οι δε πεντακαιδεκακις)."

Mircea Eliade, Katharlarda *servitium* adıyla tanınan bu törende görünüşte hiçbir sapkınlık belirtisi içermediği düşüncesinde. Çünkü,

"Dualizmin günah itirafı yalnızca iki cümlemin zikredilmesiyle yapılıyordu: Onunla bedenın günahları hakkında konuşularak bir enerji sağlanıyordu ve şu anlamlı sözler belirleyiciydi: 'Kir ve pislik içinde doğmuş beden için hiç merhamet duymamak, fakat onun içinde tutsak olan ruha acımak...' " ²

Daha sonra inanca kabul için, yani Katharlaştırmanın gerçekleşmesi için, ayinsel olarak *Pater Noster* duasını alması gerekiyor. Aday, töreni yöneten *Did'*in (M. Eliade piskopos demeyi tercih ediyor) yani Dede'nin³ önünde secdeye kapanarak, ondan kendisini kutsamasını, günahkârlığından dolayı kendisi adına Tanrıya dua etmesini niyaz ediyordu. Buna karşı başkan, yani Dede, "Tanrı seni kutsasın, iyi bir Hıristiyan yapsın ve sana iyi bir son bağışlasın!" diye isteğini yerine getiriyordu. Ancak Hıristiyanlaştırma (*catéchuméne*) töreninin herhangi bir anında başkan, Ro-

ma Kilisesi'ni ve vaftiz sırasında alnının üzerinde iz bırakan Haçputu artık yadsımasını istiyordu.

Consolamentum alındıktan sonra yeniden günaha girmek, ayini geçersiz kılmaktaydı.. Bu yüzden bazı *Perfectus*, yani Kâmil olacak adaylara, açlıktan ölümle yüzyüze gelecek kadar istemli *endura* (sabır gösterme, dayanıklılık) uygulanıyordu. Bütün bu törenler, “Barış” adına, orada bulunanların hepsi ile karşılıklı öpüşmeyle son buluyordu. Tıpkı Alevi cemlerindeki musahiblik ve boy verme vb. tüm törenlerin sonundaki kadın erkek bütün canların karşılıklı kutlama ve niyazlaşma gibi. Erkek ve kadın Kâmiller, Katolik rahiplerinkinden daha üstün bir prestij sağlamış bulunuyorlardı. Onlar, öteki sıradan müminlerden daha dindar bir yaşam sürüyor ve yıl içinde uzun (süreli) üç oruç tutuyorlardı. Kathar Kilisesi örgütü de pek iyi tanınmıyor. Her piskoposun, (yani *Did'in*) bir *filius maior* (büyük oğul) ve bir *filius minor* (küçük oğul) adlarıyla yardımcıları olduğu biliniyor; piskopos öldüğü zaman, *filius maior* otomatik olarak onun yerine geçiyordu. Roma ayin düzenlemesiyle olan benzeşimleri bir parodi (gülünç gösteri) değildir; onların kökeni 5. yüzyıla inen eski Hıristiyan kilisesi ayin düzenleme geleneğiyle açıklanabilirler.

Kathar propagandasının başarısını, ve genelde yeteri kadar sık vukubulan sapkın hareketler olan yarı askeri hareketleri daha iyi anlamak için, Roma Kilisesi krizini ve kilise hiyerarşisinin zayıflamaya başlamasını hesaba katmak gerekir. Papa İnnocent III, Latran dördüncü Konsilini açarak, rahiplikle ilgili şevk ve çabadan yoksun, “halkı yönlendirmek ve Tanrı kelimasını anlatmaktan aciz” , ruhsal eğitimsiz ve yalnızca “bedensel zevkleri” düşünen piskoposları çağırıyor. Diğer taraftan, rahipler sınıfının ahlâksızlığı ve (rahipliğin) parayla satılması, inananları giderek artan biçimde kiliseden uzaklaştırıyordu. Rahiplerin çoğu evleniyor ya da açık açık metres hayatı yaşıyorlar. Bazıları çocukları ve eşlerinin işletmeleri için tavernalar tutuyorlardı. Patronlarına hediyeler vermek zorunda olan rahipler, bütün dinsel hizmetler (evlilikler, vaftizler, hastalık ve ölümler için yapılan törenler gibi) için ek olarak vergiler bağlamışlardı. İncil'in (Latince ve Grekçe dışında konuşulmakta olan batı dillerine) çevirisinin reddedilmesi (Doğu'da yapılmış olduğu gibi), bütün dinsel eğitimi olanaksız kılıyordu: Hıristiyanlık sadece rahiplik ve keşişliğe geçmekle ulaşılabilen bir din olmuştu.

12. yüzyılın ilk on yılları içinde aziz Dominik (1170-1221) sapkınlığa karşı mücadele etme çabası gösteriyor; ama başarısız kalıyor. Onun ricası üzerine, İnnocent III, Vaazcı Kardeşler-*Frères Precheurs* (misyoner) dinsel örgütünü kurmuştu. Fakat, aynı Papa tarafından daha önce gönderilmiş elçilerin hepsi gibi Dominikenler de Kathar hareketinin gelişip yükselmesini durdurmakta hiçbir başarı gösteremediler. Bu arada 1204 yılında, Carcassonne'da, Kathar dinbilimcileri ve katolikler arasında halka açık bir tartışma oluyor. 1205 Ocak ayında, Orta Fransa'daki sapkınları ortadan kaldırmak için İnnocent III tarafından görevlendirilmiş olan Pierre de Castelmare, emrin geri almasını ve bir manastıra çekilmesini istedi. Fakat, Papa ona şu yanıtı verdi: "O zaman hareket tasarlanandan daha da yüksek bir biçimde düzenlenecektir..."

Sonuç olarak 1207 Kasım'ında, Papa İnnocent III, özellikle Bourgogne (Burgonya) dükü, Bar, Nevers, Champagne (Şampanya) ve Blois (Bluva) kontlarına haber salarak Albigeos Katharlarına karşı haçlı seferi ilan ediyor. Bir yandan da Albigeos soylularının topraklarını, geri alıp kendilerine vereceği sözünü vererek onları ayartmıştı. Onun (Papa) tarafından, Fransa Kralı da, Güneye doğru egemenliğini genişletme olasılığı nedeniyle çekilir. İlk savaş 1208'den 1209'a kadar sürdü. Ancak her seferinde yeniden başladı ve uzun yıllar boyunca sürmek zorundaydı, çünkü Kathar inançlılar büyük kırımlara rağmen direndiler. Öyle ki, ancak 1330'a doğru Fransa'da Kathar Kilisesi'nin varlığı sona erdi.

İkilemci "Albigeoslara karşı Haçlı Seferi" felaketi, pek çok nedenlerden dolayı anlamlıdır. Tarihin bir ironisi olarak bu, zaferle (bitmiş) tek Haçlı Seferi'dir. Politik, kültürel ve dinsel sonuçları düşündürücüdür. Fransa Krallığı'nın birliği ve büyümesi, doğuya ve güneye ait uygarlıkların tamamıyla yıkılması bu seferin sonucudur. Aliénor'un eseri ve onun "*Cours d'Amour*"un (Aşk Dersleri), *troubadour*ların (Orta Çağda Fransız ozanları) şiiri ve onların kadın övgüleriyle birlikte imhası da...

Kathar misyonerlerinin eşsiz başarısı, doğulu dinsel inançların ve düşüncelerin soylular, zanaatkarlar ve rahipler sınıfı arasına olduğu kadar kırsal alana dahi, ilk kitlesel girişi sunuyordu.. Benzer bir olgu olarak, bu karşıt dinsel inanç ve düşüncelerin Doğu'dan çıkışının bininci yılında,

Marksizm-Leninizmin, Batı Avrupa'nın hemen her tarafında özellikle heyecanla kabulüne tanıklık yapmak için 20. yüzyılı beklemek gerekiyordu.⁴

2- Katharlar ve Katharizm Hakkında Son Birkaç Söz Daha

"BBC Books" dizisinden 1995 yılında çıkmış Chistopher Frayling'in *"Strange Landscape, A Journey Throuhg The Middle Ages"* adlı kitabında rastladığımız Katharlara ilişkin bazı ilginç ve özgün bilgileri de aktarmak yararlı olacağı kanısındayız. Çünkü bunlar 12 ve 13. yüzyılda iki Katolik rahibinin –biraz abartılı ve düşmanca da olsa– tanıklıklarıdır:

"Fransa'nın güneybatısında diğer gruplardan daha fazla olan 'saf-te-miz insanlar' anlamındaki Katharlar, Roma Katolik Kilisesi'nin büyük varlığına ve otoritesine meydan okuyorlardı. Katharların kalbi Languedoc'du, ki burası Occitan bölgesiydi ve Ortaçağda Oc dili –'oui'(evet) anlamına gelen 'oc'sözcüğünden– kullanılıyordu. Kathar inancının merkezi Albi kasaba olduktan sonra Albigenliler (Albigeoslar) ismini aldılar... Katolik rahib Bernard de Clairvaux, 1145 yılında bölgede bir vaiz gezisi sırasında şunları yazıyordu:

'Kathar inananlarının toplantıları, kiliseleri boş bıraktı, müminler rahiplerden yoksun kaldı. Geriye kalanların tümü birkaç İsa'sız Hıristiyan'dan ibaret. Kutsal kilise ayinleri küfür sayılıp, saldırıya uğradı ve kilise bayramları artık kutlanmıyor. İnsanlar yine üstlerinde taşıdıkları günahlarıyla ölüyorlar. Çocuklarını vaftiz etmeyi reddeden bu insanlar, Hıristiyanca yaşamaktan kendilerini çekiyorlar..."⁵

1213 yılı onlara karşı Haçlı seferine katılan bir keşişin Katharları tanımlaması da şöyledir:

"Ve burada bir diğer saçmalık daha vardır: Kathar sapkınlardan biri ölürken onlara üçyüz sous (birim para) bıraktı ve oğluna bu miktarı yoldaşlarına bağışlamasını vasiyet etti. Fakat, babanın ölümü üzerine onlar oğula mirası sordukları zaman o, 'lütfen önce siz bana söyleyiniz dedi; babam şimdi nasıl ve ne durumdadır?' Miras bı-

rakılan sapkınlar, ‘O artık kurtuluşa erdi ve yukarıdaki Büyük Ruh’la birleşti’ dediler. Oğlan gülümseyerek şu karşılıktaki bulundu: ‘Öyleyse Tanrıya ve sizlere şükürler olsun bu güvence için! Zaten babam, fazladan sadaka duasına gereksinim duymayacak kadar da onurludur. Sizlerin de çok nazik ve anlayışlı olduğunuzu biliyorum; babamı bu onurdan yoksun bırakmayacak ve eminim ki benden de para almayacaksınız...”

“Ayrıca ben, bu sapkınların (Katharların), belden aşağı günah işlemeyen kimsenin barış ve sükunete ermiş olması gerektiği düşüncesine inanmıyorum. Onlar kiliselere aziz resimleri koymaya putperestlik dediler; kilise çanlarının ise şeytanların davulları olduğu üzerinde ısrar ediyorlar; yine iddia etmektedirler ki, bir kimse annesi veya kızkardeşiyle yatıyor olmakla, bir başka kadınla yatmaktan daha ağır bir günah işlemiş sayılmazlar.”⁶

“En aşırı sapkın çılgınlıklar arasında (sayılan), onların, eğer Kâmilliğe ulaşmış olanlarından bir kimse (örneğin, çok küçük bir et, yumurta ve peynir parçası ya da onlara yasak edilmiş herhangi bir yiyeceği yiyerek) bir ölümlü günahı işlemek zorunda kalmışsa, onun (bu Kâmil kişi) tesellisine bağlananların tamamının Kutsal Ruhu kaybettiklerine inanmaları ve yeniden onları dinsel-teselliye (consolamentum) ulaştıracak bir başkasını bulmaları zorunluydu.⁷ Çünkü onlar, kendilerini dinsel-tesellide buluşturan birinin günahı yüzünden, cennetten yoksun kalacaklarını söylüyorlardı.”⁸

KAYNAKÇA

Angelov, Dimitar: *Le Bogomilisme en Bulgarie*. Sofia 1969.

Borst, Arno: *Les Cathares*. Paris 1978.

Brehier, Louis: *La Civilisation Byzantine*. Paris 1970.

de Sicile, Pierre: *Histoire des Manichéens, appelés aussi Pauliciens*. P.G. 140

Ducellier, Alain: *Byzance et le Monde Orthodoxe*. Paris 1986.

Elliadé, Mircea : *Histoire des Croyances et des idées religieuses/III, De Mohamet a l'age des Réformes*. Paris 1983.

Eusebius; Williamson, G. A. (İng. Çev.): *The History of Church from Christ to Constantine*. London 1984.

Euthymios Zigabenus: *Adversus Bogomilos, Patria Graecorum CXXX*.

- Frayling, Chistopher: *Strange Landscape, A Journey Throuhg The Middle Ages*. London 1995.
- Gregoire, H.: "Pour l'Histoire des Eglises Pauliciens" Misc. J. II: *Les Sources de l'Histoire des Pauliciens*. B. A. B. L. 22 (1936).
- Ivanov, Jordon; Ribeyrol, Monette (Fr. Çev.): *Livres et Legendes Bogomiles (Aux Sources du Catharisme)*. Paris 1976.
- Komnena, Anna; Sewter E.R.A. (İng. Çev.): *The Alexiad of Anna Komnena*. London 1979.
- Le Confesseur, Theophanes: *Chronographia*. 2.c. Leibzig 1885.
- Millet, G.: *La religion orthodoxe et le hérésies chez les Yougoslaves*. R.H.R. 1917.
- Nikephoros Pantriarkhos (806-815); De Boor (ed.): *Breviarium*. Leibzig 1886.
- Norwich, Jhon Iulius: *A Short History Byzantium*. London 1998.
- Obolensky: *The Bogomiles*. Cambridge 1948.
- Ostrogorsky, Georg; İşıltan, F. (Çev.): *Bizans Devleti Tarihi*. Ankara 1981.
- Peter de Vaux-de-Cernay: *Hystoria Albigensis*. 1213.
- Runciman, St.: *Le Manichéisme medieval*. Paris 1934.
- Stoyanov, Yuri: *The Hidden Tradition in Europe: The Secret History Medieval Christian Heresy*. London 1994.
- Widengreen, G.: "Manicheisme and Its Iranian Background" *The Cambridge History of Iran* Vol 3 (1983) 2.

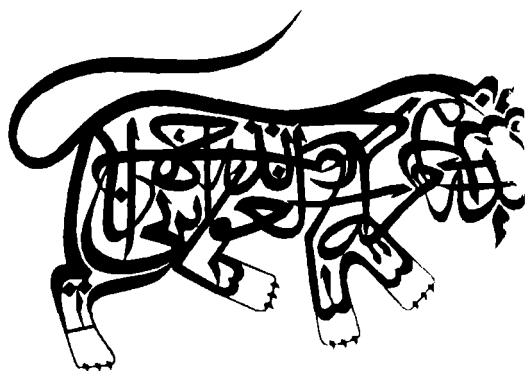
NOTLAR

- 1 Euthymios Zigabenus: *Adversus Bogomilos, Patria Graecorum*. 1313, 1316'dan aktaran İvanov 1976: 116, 119, 120-121, 350.
- 2 Runciman 1934: 139.
- 3 Bogomillerde bu görevi yürüten kişilere Louis Brehir'in (1970: 260, dpnt.1504), Millet'ten (1917: 12-16) yaptığı alıntıya göre *Did* (dede) adı verildiği; J. İvanov'a göre ise Bulgarca'da hâlâ yaşayan ve aynı anlamdaki *Djado* denildiğini daha önce görmüştük. Yardımcıları da *stairniks/stairnix*, yani *filius maior*lerdi.
- 4 Eliade 1983: 196-198.
- 5 Frayling 1995: 83.
- 6 Katharların büyük düşmanı Katolik rahip-yazar, ilk cümledeki açıkça belirlenmiş 'belden aşağı: günah işlemek', yani 'beline sadık olmamanın' Kathar inancına aykırı olduğu kuralını görmezlikten geliyor, bu düşünceye inanmıyor. Ama, suçlayıcı 'ana ve bacıyla yatmayı günah saymadıktan' iftirasını rahatlıkla yazabiliyor. Bu cümleler de gösteriyor ki, bütün ortodoks dinlerin mensupları, sapkın olarak niteledikleri ve dinsiz ve düşman saydıkları heterodoks inançlıları bu tür ahlâk dışı ilişkilerle hep suçlamışlardır, Batını-Alevi inançlılara yapıldığı gibi. Bizim, heterodoks Müslümanlara, yani proto-Alevilere atılan yüzkızartıcı iftiraları ilk yazan adam olarak saptadığımız Al-Bagdadi, 1030 yıllarında "Hudud" adlı yapıtında, dinsel yasakları kaldırmış sapkınlar olarak gördüğü, 9. yüzyılda 20 yıl boyunca Abbasi Halifelerinin ordularını yenilgiden yenilgiye sürükleyen Babek-Hurremiler için şunları söylüyordu: '*Babekiler, yaşadıkları dağlık bölgelerinde, kadınlar ve erkekler birarada toplanarak gece boyunca bir tören yapıyor ve içki içip şarkılar söylüyorlar. Mumlar-çırarlar söndürülünce erkekler kadınların üzerine atılıyor ve herbiri istediği kadını yakalayıp, onları*

aralarında paylaşıyorlardı'. Bu tarihten yarım yüzyıl sonra, Anadolu Selçuklu, Osmanlı hatta Cumhuriyet yöneticilerinin ellerinden bırakmadıkları ve övdükleri meşhur "Siyasetnâme" kitabında, İran Selçuklu Devleti büyük veziri Nizamülmülk yine Babek-Hurremiler için herşeylerini ortak kullandıkları gibi, aile tanımayıp kadınlarını da paylaştıklarını yazmaktaydı. 8. yüzyıl başlarında Ali'yi gökten düşen Tanrısal bir parça olarak tanımlayan proto-Alevilerden Mansuriler için de aynı söylemleri Şehristani kullanmıştı "al-Milal"ında. 14. yüzyılda ise Kadı Burhanedin adında bir Sünni din bilgini, Anadolu'da Yunus Emre'nin mensubu olduğu Taptuklu Alevi Türkmenler için, evlerine gelen konuklara karılarını kızlarını sunduklarını yazmaktan çekinmemiştir.

7 Rahibin çılgınlık olarak nitelediği bu olgu, daha önce belirtildiği gibi Alevilikte düşkün sayılan bir Dede'den taliplerinin yüz çevirip, kendilerini yola götürecek bir başka Dede bulup bağlanmalarına benzetmektedir.

8 Peter de Vaux-de-Cernay 1213'den aktaran Frayling 1995: 84.



HURUFİLİK MERKEZLERİ VE ANADOLU'DA HURUFİLİK

HURUFİ MERKEZLERİNİN SOSYO-KÜLTÜREL YAPISI

1- Azerbaycan'da Hurufi Merkezleri

Kurucusunun İran'ı, Irak'ı gezmesine rağmen tarikatını 1386'da Tebriz'de kurmuş olması bu yeni sufi yolunun çok kısa bir zamanda Azerbaycan'da, İran'da, Anadolu'da, Suriye'de ve Orta Asya'da yayılmasına neden olmuştur. Hurufilikte eskiden beri harflerin sırrı ile ilgili pek çok kaynaktan yararlanılmış yeni ve orijinal bir sistem oluşturulmuştur. Hurufiliğin Azerbaycan'ın diğer iki büyük şehrinde, Bakü ve Şemahı'da tekkelerinin kurulması zamanı belli değildir. Ancak eskiden Bakü'nün Ateşperestliğin merkezi olduğu bilindiğinden buranın özel olarak seçildiği akla gelir. Nitekim Şemahı da Azerbaycan'da Sasani sülalesinin son sığınağı olarak bilinmektedir. Diğer taraftan Şemahı ve çevresinde Zerdüşt inançları ile ilgili bazı tapınakların kalması da dikkat çekmektedir. İlk akla gelen şu ki Hurufilik merkezleri Fazlullah Neimi tarafından özel olarak seçilmiştir. Hurufilik akidesinin bu merkezlerde gelişmesi Fazlullah Neimi'nin eserlerini burada yazması ve Hurufiliğin bu merkezlerden yayılması bütün bunların bilinçli bir şekilde gerçekleştirildiği kanaatini doğurur. Ahalisinin büyük çoğunluğunu Türklerin oluşturduğu Şemahı'nın Azerbaycan'ın bütünlüğü yolunda Safevilerin mücadele anahtarına çevrilmesi de dikkati çekici bir husustur.

Hurufilik tarikatı doğal olarak üç büyük merkezden, Tebriz, Şemahı ve Bakü'den çevreye yayılmıştır. Hurufizm, Fazlullah Hurufi'nin ölümünden sonra kısa bir süre Karakoyunlu devletinde etkili olmuşsa da çıkan bir isyan sonunda tarikat üyeleri cezalandırılmış ve Azerbaycan'dan tamamıyla sürülmüştür. Kısa bir süre Karakoyunlu hükümdarı Cihan Şah Hagigi'nin rağbetini kazanmış, hatta Hagigi Hurufi ruhlu şiirler de yaz-

miştir. Ancak Orta Asya'da Timuri hükümdarı Şahrüh'a karşı 1427'de Ahmet Lur'la başlayan isyan 1467'de Tebriz'de devam etmiş sonunda beş yüz Hurufi ile birlikte Fazlullah'ın kızı öldürülmüş, Hurufilik hem Orta Asya'da hem de Azerbaycan'da son dayanaklarını kaybetmiştir. Yalnız Safevîlerin hakimiyete gelmesinden sonra Hurufî şairleri (özellikle Süruri ve Tüfeyli Safevî sarayında büyük itibar görmüşlerdi) ve düşünürleri takipten yakalarını kurtarabilmişlerdir. Orta Asya'ya giren Hurufiler orada ünlü Azerî şairi Şah Kasım Envar'ın ocağında faaliyet göstermişlerdir. Kaynakların bir çoğu Şah Kasım Envarı Hurufî şairi olarak tanımlamaktadır. Anadolu'da da Bektaşî dergâhına sığınan Hurufîlerin varlıklarını sürdürdükleri bilinmektedir.

Hurufî merkezlerinden Tebriz, Bakü ve Şemahî'nin eskiden Zerdüşî inançlarının çok yaygın olduğu yerleşim yerleri olması Fazlullah'ın akide ve amaçlarına uygun düşmekteydi. Nitekim İslam dinini reforme etmeği amaçlayan Fazl Hurufî'nin, Bakü gibi önemini kaybetmeyen Ateşperestlik merkezine büyük dikkat verdiği bilinmektedir. Bazı işaretlere bakılmış olursa önemli Hurufî eserleri de Bakü'de yazılmıştır, denilebilir. Hurufîlerin bu merkezi hakkında Fazlullah Neimi Naumnâme, onun halifesi Aliyy-i Âlâ Kiyametnâme adlı eserlerinde geniş bilgi vermektedirler. Şunu da söyleyelim ki Fazlullah Vasiyyetnâme'sinde Şirvanı Kerbela'ya, Bakü'yü ise sevgilinin durağına benzetiyordu. Anlaşıldığına göre Bakü Fazlullah'ın ölümünden sonra da Azerbaycan'da gizli merkez olarak kalmaktaydı.

Bu merkezlerden Tebriz, Zerdüşî akidelerini unutmaması ile kayda değer. Hurufîzmin ortaya çıktığı dönemde çok büyük ihtimalle Tebriz, Erdebil Ocağı'nın etkisi altında idi. Bu nedenle de Hurufilik kısa bir zamanda Tebriz'den Şirvanşahların önemli merkezlerinden olan Bakü'ye, oradan da bu devletin başkenti Şemahî'ya taşındı. Hatta Hurufîzmin önemli eserleri olan Vasiyyetnâme ve Cavidannâme'nin bir kısmının Şirvan Kalesi'nde yazıldığı bilinmektedir. Erdebil Ocağı'nın baştan Şirvanşahlara düşman münasebeti bu iki heterodoks tarikatın ayrı ayrı amaç taşıdığına isbat olabilir. Nitekim Timur'un, Azerbaycan'ı almasına kadar Şirvanşahların Hurufîlere büyük saygı gösterdiği, onların hem Bakü'de hem de Şemahî'da fikirlerini serbest yaymalarına engel olmadığı kesin şekilde bilinmektedir. Hatta Ti-

mur'un oğlu Miranşah'ın Hurufileri takip ettiği bir zamanda Şirvanşah İbrahim'in Fazlullah'ı korumağa gayret gösterdiği de rivayetler arasındadır. Anlaşılan şu ki Azeraycan'ın merkezinde Şirvanşahlar gibi Fars soylu bir devlet kurmuş olan bu sülale eski İran din ve inançlarından tamamiyle kopmamış, bunları gizlice devam ettirmişlerdir. İslamı yeni bir şekle sokmağa çalışan Fazlullah Hurufi ve taraftarlarının Şirvanşahlarla anlaşma içinde bulunması da dolayısıyla yukarıda söylenenleri tasdik etmektedir.

Hurufilerin, katı dindar olan Timur ve oğlu Miranşah tarafından takip edildiği bir zamanda Safevi Ocağı bu Orta Asyalı cihangirden büyük saygı ve yardımlar görmekteydi. Şirvanşahların Safevilere düşman münasebeti Şeyh Cüneyd'in Şirvanşahlara saldırmışından çok önceler başlamıştı. Oysa aynı Şirvanşahlar Hurufilikten yararlanır, Fazlullah'ın fikirlerinin yayılmasına yardımcı bulunurlardı.

Hurufizmin esas prensiplerinin ilk önce Azerbaycan'da, özellikle de Bakü'de bizzat Fazlullah Neimi tarafından ortaya konulduğu bilinmektedir. Hurufilik bir sistem gibi bu merkezlerin aracılığıyla Anadolu'ya yayıldığında Fazlullah Neimi'nin düşünceleri bu ikinci Hurufi merkezlerinde daha da ileriye götürülmüştür. Hurufi merkezlerinde işlenip hazırlanmış bazı doktrinler hakkında elimizde bilgiler bulunmaktadır. Bunlardan ister ehl-i sünnetin, ister Şii olarak adlandırılan ehl-i beyt taraftarlarının, isterse de sufilerin kabul etmedikleri ruh ve âhiretle ilgili anlayışlar, Mehdi-lik meselesi, insana atfedilen ilahî sıfatlar Hurufilerin ilk merkezlerinde –Tebriz ve Bakü'de– işlenip hazırlanmıştır.

Fazlullah Neimi, bazı görüşlerini gizli şekilde söylemiş Cavidannâme'yi gizli bir bilim kitabına çevirmiştir. İkinci ve üçüncü kuşak Hurufiler, Fazlullah Neimi'nin fikirlerini ya aşırıya götürmüş, ya da basitleştirmişlerdir. Bunu Giyaseddin'in İstivânâme adlı eserinde de görmek mümkündür. Cavidannâme'de ruhun varlığına, ahirete inanmamak gibi bir mesele söz konusu değildir. Hurufi tarikatının ileri gelenlerinden Nesimi'nin Divanı'nda da Anadolu Hurufi merkezlerinde açık şekilde ifadesini bulan âhirete inanmamak gibi bir durum söz konusu değildir. Anadolu merkezlerindeki ikinci ve üçüncü kuşak Hurufiler diğer heterodoks tarikat ve akımlardan da esinlenerek ahiret ve ruhun varlığı inancından vazgeçmiş, ölüm-

den sonra hiçbir yaşayışın olmadığı ve çürüyen cesedin dirilmeyeceği fikrinde birleşmişlerdir.

Tenasüh meselesine gelince Fazlullah Neimi'nin bu fikri Bakü ve Şemahı şehirlerinde geliştirdiği kesindir. Anadolu Hurufi merkezlerinde halifeler tenasühe daha da önem vermiş ve diğer heterodoks akımlara, özellikle Bektaşiliğe bu konuda önderlik yapmışlardır.

Hurufiliğin birinci dönemi gibi değerlendirilen ve açık bir şekilde tebliğ edildiği Bakü ve Şemahı gibi merkezlerinde bu sistemin dini-kültürel esasları, insana bakış meseleleri işlenip hazırlanmıştır ki aşağıda bunlardan bazıları hakkında bilgi verilecektir.

2- Hurufilik Tarikatının Kurulması

1339'da Horasan'ın Esterabâd şehrinde doğan, 1394'te öldürülen Şihâbüd-d-Din Fazlullah Neimi'nin kurduğu bir sistem olarak değerlendirilen ve batıl tarikat adı ile takip edilen Hurufilik, varlığın birliği anlayışına dayanan harf ile sese gizli anlam veren bir tarikattır. Hurufizmin batını bir yol olması kurucusu Fazlullah Neimi'nin ilk şeyhinin batını olması ile de tasdik edilmektedir. A. Gölpınarlı'nın eserinden Fazlullah'ın Harezmi ve Yezd'de bulunduğunu, oradan İsfahan'a bağlı Tokcı denen yere gidip orada bir müddet kaldığını, sonra Tebriz'e geldiğini öğreniyoruz.² Büyük ihtimalle Fazlullah, İsmaili akideleriyle İsfahan'da tanışmış, ancak tarikatını Tebriz'de kurmuştur.

Tasavvuf anlayışının oluşmasında ve gelişmesinde büyük rol üstlenen batınilik rakamlara (aktif ve pasif kabiliyet, gökleri, yedi yıldızı, dört unsuru meydana getirmiştir) ve harflere (mesela *kün* kelimesinin yorumu) özel yorum vermiştir. Harflerin sırrını batınilerden ve Tevrat'ı yorumlayan Kabbalizmden, Karmatilikten, İncil'den, Hallac Mansur'dan ve İbn-i Arabî'nin eserlerinden öğrenmiş, kendisi bütün bu kaynaklara dayanarak yeni bir sistem oluşturmuştur. Harf-sayı münasebeti ve bunların insanda mevcut olması inancı Hurufizmin yeni bir tarikat gibi ortaya çıkmasını saklamış oldu.

Hurufilik Vahdet-i Vücut felsefesini benimsemiş (Fazlullah Vahdet-i Vücut felsefesini ve sufizmin aşk anlayışını Cavidannâme ve Muhab-

betnâme adlı eserlerinde işlemiştir), kâmil insan kavramını daha da geliştirmiş, buna rağmen bazı tasavvuf anlayışına aşırı yorum getirmiş, bununla da sufi tarikatlardan çok farklı bir yol tutmuştur. Bu nedenle de Hurufizm yalnız din adamları tarafından değil de, tarikatların da büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmemiştir. Yalnız birbirine çok yakın olan Bektaşîyye ile Safevîyye takip edilen Hurufilere kucak açmış, Hurufî düşüncelerini yayan ve özellikle Türkçe heyecanlı şiirler yazan şairleri ve düşünürleri savunmuşlardır.

Zamanla bilim adamları tarafından din, mezhep, tarikat olarak ele alınan (mesela R. Fevfig Hurufizmi din¹, B. Atalay, Hurufiliği ayrı bir din ve mezhep adlandırır²; A. Gölpınarlı onu “Esas inançlarında İslami hükümlerden tamamiyle ayrılmış, uydurma bir din” olarak tarif eder³; M. Clement Huart onu tarikat diye adlandırır⁴; İslam Ansiklopedisi’nin “Hurufilik” maddesinde de tarikat olarak değerlendirilir⁵), din adamları tarafından ise *Rafizilik*, *Zındıklık* adı verilen, Resmi Osmanlı belgelerinde ise *Kızılbaş*, *Bektaşî*, *Kalenderî* cemaatı gibi *Işık* olarak adlandırılan Hurufiliğin gerçek yüzü şimdiye kadar ortaya çıkarılmamıştır. Aynı zamanda Hurufilik merkezleri ve bu merkezlerde oluşan felsefi sistem ve Anadolu’da yayılışı hakkında parmakla sayılacak kadar az eser vardır. Aşırı Şii inancı, bilinen tevil ve tefsire önem vermeme, harflerle ve rakamlarla Allah sırrını çözmek isteği ve bir çok yönleri ile şeriata karşı çıkma Hurufiliği öğrenmeye engel olan sebepler arasındadır.

Hurufilik, Timur’un Azerbaycan’ı alması ile takip edilmiş, önce kontrol altına alınmağa çalışılmış, sonra bunun mümkün olmadığı anlaşılmış ve nihayet Timur’un oğlu Miranşah (Hurufilere göre *Maranşah* - yılanlar şahı, Farsça *maran*=yılan sözünden) tarafından tarikat önderinin öldürülmesi ve Hurufî ileri gelenlerinin takip edilmesi üzerine tarikat zayıflamış ve Azerbaycan’dan Anadolu’ya kaymış, bir kısmı ise Orta Asya’ya, ünlü Azerbaycan şairi Şah Kasım Envar’ın Ocağına sığınmıştır.

3- Hurufizmin Esasları

Hurufizmin esasları Faslullah Neimi’nin eserlerinde ortaya konulmuştur. Neimi sistemini dört esas üzerinde kurmuştur:

- 1- Her şey Tanrıdır,
- 2- Her şey harfdir,
- 3- Her şey insandır,
- 4- Her şey dört unsurdur.⁸

Hurufi sistemine göre gizli bir hazine olan Allah'ın ilk tezâhür ve tecellisi söz şeklindedir. Varlığın zuhur şekli ise sestir. Ses her şeyde – gayb âleminde, maddi âlemden, canlıda, cansızda mevcuttur. Söz sestendir, ses de harften oluştuğu için Hurufiler sözün ve sesin kaynağı olarak harf almaktadırlar. Yani sestendir ibaret olan varlık gayb âleminde, ses gayb âleminde görünüş âleminde çıkınca harf şeklini alır. Bu halde ses vahdeti, harfler ise çokluğu, varlığın çeşitlenmesini, kesreti bildirir. İnsanda ses söze bürünür ve bu şekilde kemala erişir. Sesler 28 veya 32 harfte somutlaştığından tecelli veya görüntü âleminin kaynağı da harflerden ibarettir. Kısacası harfler halka, sözler de Allah'a işaretir ve her ikisinin kaynağı da ilahidir.

Hurufi öğretisinin esasında söz, ses, harf üçlüsü ile beraber rakamlara da büyük önem verildiği görülmektedir. Nitekim 28 veya 32 harfin esasını oluşturan yedi rakamının kutsallığı Hurufizmde belirgin bir özellik arz etmektedir. İşte canlı varlık gibi algılanan Kuranıkerim'in sûre ve âyetleri, insanın vücut ve yüz çizgileri bu rakamlara, oradan da harflere ulaştırılmaktadır. Mesela Hakk'ın tecellisi olan insan yedi hatla doğar: İki kaş, dört kiprik, bir saç. Bu ana veya aslı hatlar yerleri ile beraber ondört eder. İnsan erginlik çağında yedi hat daha (iki yanaktaki hat, iki sakal, iki bıyık, bir çene altı hat) kazanmış olur ki bunlar da yerleri ile beraber ondört, toplam 28 eder. Kuranıkerim'in yazıldığı harflerin sayısının 28 olması tecellinin hangi boyutta olduğunu gösterir. Kuranıkerim'in esasını oluşturan ve Ümmül-Kitab olarak adlandırılan Fatiha suresinin de yedi ayetten ibaret olması Hurufilerde Fatiha ile insan, dolayısı ile Kuranıkerim arasında harflere ve rakamlara dayanan bir ayniyetin olduğu düşüncesini oluşturmuştur. Burada Hurufilerin Muhammed Ali sözünün de yedi harften oluştuğunu söylemekte yarar vardır. Aynı zamanda Besmele'de de yedi harf vardır.⁹

Hurufizm harf ve rakam kavramını işleyerek dini, manevi her ne varsa bu yolla izah etmeğe çalışmıştır. Bu yolla gündelik, sefer veya cuma

namazlarında kılınan rekâtlar, oruç, hac, zekat, cennet, cehennem, kıyamet ve diğer dini hüküm veya anlayışlar da izah edilmiştir. Ancak önemli olan bu doğru veya zorunlu, mantıklı veya uydurma izahlar değil, Hurufizmin insana büyük değer vermesidir. Nitekim Hurufi tarikatına göre harf ve rakamlarla şerh edilen bütün kutsal sayılar, dini hükümler insanda mevcuttur.

Hurufilere göre Allah'ın ayan olması merhale merhale olmuştur. Sonuncu merhale kemâle ermiş ve 32 harfle kendini bildirmiştir. Bu merhalelerin ilki Adem Peygamber'e aittir. Hurufizmde asıl unsur olan harfler, Hz. Adem'e 9, Hz. İbrahim'e 14, Hz. Musa'ya 22, Hz. İsa'ya 24, Hz. Muhammed'e 28 ve Fazlullah'a 32 sayısında inmiştir. Gerçekten de Mûsa Peygamber'e inen Tevrat'ın yazıldığı İbranice harflerin sayısı 22, İsa Peygamber'e inen İncil'in yazıldığı Yunanca harflerin sayısı 24, sonuncu Peygamber'e inen Kuranıkerim'in yazıldığı Arapça harflerin sayısı 28, Cavidan-i Kebir'in yazıldığı harflerin sayısıysa 32'dir. Hurufizme göre Hakk'ın en son ayan şekli Fazlullah'a tecelli etmiştir. Nitekim Kuranıkerim'de geçen *Fazl* kelimesinden kasd Fazlullah Hurufi'dir, denilir.

Hurufizmin temelinde hulûl ve tenâsüh, felsefi esasında ise Nübüvvet, İmâmet ve Uluhiyet anlayışları vardır. Şii-Alevi tarikatlerinde bu, Nübüvvet, İmâmet ve Velayet şeklindedir. Bu yönü ile katı Şii tarikat olan Hurufilik diğer Şii-Alevi tarikatlerden farklılık arz eder. Hurufi akidesinde Nübüvvet, Adem'le başlayıp sonuncu peygamber Hz. Muhammed'le kemâle ermiştir. İmâmet Hz. Ali ile başlar ve onbirinci İmam Hasan'ül-Askeri ile biter. Şii-Alevi tarikatları İmâmeti onikinci İmamla bitirmektedirler. Hurufilerce sonuncu devre olan Uluhiyet dönemi kendini Mehdi bilen Fazlullah'la başlar ve onun bitişi olmaz. Dünyayı, evreni ve insanlığı kurtarmak gibi bir fonksiyon üstlenmiş olan Hurufi başı bu yönü ile tarikat büyüğünden daha çok yeni bir din getiren şahsa benzemektedir. Buradan da aşırı batıl tarikat durumu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Hurufilere göre bütün peygamberler son zuhur olan Fazlullah'ın tanığı ve müjdecisi durumundadırlar. Hurufilerin *Fazl-Hakk* nidası *Ene'l-Hakk* nidası kadar önemli ve onun yerine geçerlidir. Hurufizmin Fazl-hak kavramının esası yalnız bu batıl düşünceye dayanmaktadır.

Kuranıkerim'e yeni bir tefsir ve tevil getiren (aslında tefsir ve teville önem vermeyen) batını inanç sistemi olan Hurufilikte tevil (yorum) tenzilden (metnin kendisi) daha üstün ve önemlidir. Sufizmin ana kaynağını oluşturan Kuranıkerim'e bu şekilde yaklaşım Hurufizmi batını inançtan batıl inanca kadar götürmüştü.

4- Kâmil İnsan Meselesi

Sufizmin kâil insan anlayışı Hurufizm'de başka bir anlam kazanmıştır. Gibb'in de yazdığı gibi Hurufiliğin belirgin özelliği ne harflere atfedilen gizli batınilik zannıdır ne de mukaddes kitapta insanın vücudunun azaları arasında yapılan hayali benzetmelerdir; onun asıl hususiyeti Allah'ın tecellisi olarak algılanan insanın (ilah derecesinde) yüceltilmesidir.¹⁰

Hurufi tarikatına göre Tanrı, kâmil insanda tecelli eder. Bu amaçla da Hurufizmde insanın burnu *elif*, burun delikleri *lama*, gözleri *haya* benzetmektedir ki bu da onun yüzünde Allah sözünün yazıldığını gösterir. Kâmil insan Tanrısal bir varlıktır. Allah bir insanın, Hurufilerce kâmil insanın yüzünde tecelli etmiştir. Hz. Ali Hurufilerce kâmilliğin kaynağı, başka sözle Tanrısal varlıktır. O nedenle de insanın yüzünde Ali yazılıdır. İnsan'da ağız *ayn*, burnu *lam*, çenesi *ye* olmak sureti ile *Ali* yazılıdır. Kelâmın, yani Hakk'ın insan yüzünde doğuştan varolmasına işaret eden nesneler vardır ki bunlar yalnız kâmil insan tarafından fark edilebilir. Kısacası insan bütün mevcudluğu ile ilahi varlığı tecessüm ettirmektedir. Hurufizmde, insanın vücudunun üst tarafı yedi kat göğü, alt tarafı yedi kat yeri, başı ise arşı sembolize etmektedir, denilir.

Hurufizmde ahlâk anlayışının temelini Tanrısal insan veya insanın kutsallığı oluşturur. Dolayısıyla Hurufilik hem İslama hem de eski Türk inancına ters düşen, insanın da bir Tanrı olduğu görüşünü savunur. Tanrısal insanın ahlâkını iyilik, güzellik, olgunluk oluşturur. Bunlar kâmil insanın ebedi sıfatlarıdır. Kötülük, çirkinlik geçicidir ve cahil insanın sıfatlarıdır. Kâmil insan bilendir, bilen olduğu için hiçbir şeyden korkmaz. Cahil insan bilmediği için teşvişte, korkudadır. Kâmil insanın ölümden sonra ruhu *Vücut-i Mutlak*'la birleşir, harf ortadan kalkar, sese dönüşerek görünmez olur.

Hakk'ın sırrı kâmil insanın yüzünde yazılıdır. Cahil insan kendinde yazılı Hakk sırrını göremeyendir. Hurufilere göre Hakk insanda tecelli ettiğinden kâmil insana secde Tanrı'ya secde anlamına gelir. İnsana secde etmekten kaçanlar Tanrı'dan kaçanlardır. Nitekim İblis de Tanrı'ya secde etmekten boyun kaçırdığı için *Hakk'ın divanından* kovuldu. Cahil insan da Şeytana uyandır, bu nedenle de yüzünde Hakk'ın tecellisi değil nefsinin zaferi yazılıdır. Hurufi sistemine göre Hakk'ı yalnız aşkla bulmak mümkündür. Âşık *yâr*, diye adlandırdığı Hakk ile vuslata erince Hakk ile Hakk olur ve bu durumun vermiş olduğu heyecan karşısında *Ene'l-Hakk*'ı söyler. Hurufilerin en büyük şeyhine dönüşen Seyyid Nesimi'nin Ene'l-Hakk demesi vuslata kavuşmasından dolayıdır.

Kâmil insan kendini bilen, kendi içine dönen, kendi içinde Tanrıyı bir ışık gibi gören insandır. Bu ışığın yansımaları dış âlemdir. Hurufizme göre ışığı bilme, sezme aşkla mümkündür. Hurufi teliminde kendini seven Tanrıyı, Tanrıyı seven de yüce Allah'ın tecellisi olan insanı sever. Tabii ki Hurufiliğin temel anlayışı insanı sevmektir. Kâmil insan aşkla, içindeki Tanrıyı bilip, ölümsüzlüğe kavuşandır. Nesimi'nin gizlenmemesi, ölümü araması da ölümsüzlüğe kavuşur olmasından dolayıdır. İnsanı evrenin kaynağı ve varlığın özü gibi gören Hurufiliği, B. Atalay, hatta bir Adempe-restlik olarak değerlendirmiştir.¹¹ A. Gölpınarlı da Hurufi inancının esası, insanı Allah'laştırmaktır, der.¹²

5- Hurufizmin Ortaya Çıkmasının Etnik ve Kültürel Sebepleri

Hurufizmin ortaya çıkması Orta Asya'da Serbedarlar isyanı ve bu isyanın sonunda Serbedarlar devletinin kurulması ve Anadolu'da Babailer ve onlardan sonraki heterodoks hareketler dönemine denk geliyor. Orta Asya ile Anadolu arasında köprü rolünü üstlenen Azerbaycan'da Bertels'in de yazdığı gibi bu dönemde Batinilik, İsmailizm ve Karmatizm yayılmıştı.¹³ İsmaililerin imamı Muhammed bin Hasan bin Muhammed (12. yüzyılda yaşamıştır) kendisini Mehdi adlandırarak insanların üzerinden bütün dinleri kaldırmıştır. Ona göre zaman sonsuzdur, ahiret dini bir anlayıştır, cennet ve cehennem tasavvuru alegoriktir.¹⁴ Fazlullah, Serbedarlık, Babailik ve Batinilik üçgeninde Hurufi sistemini oluşturmağa çalıştı. Batiniliği bütü-

nüyle benimsemiş İsmaililer Hurufizmin şekillenmesinde daha çok etkili olmuştur. Fazlullah bu akım ve ideolojileri etnik yöne çekmeğe çalıştı, Arap olmayanları, Çağatayları Hurufi yaptı. Ancak kısa süren faaliyeti döneminde Acem muhalifeti oluşturmada. Anadolu dönemiye, Hurufiliğin etnik kaynağını Türklüğün hesabına değiştirdi.

Hurufizmin kültürel ve manevi alanda hakim olan Arap kültürünü Fars kültürü ile ustaca bir şekilde yer değiştirmeye amaçladığı görülmektedir. Nitekim Farsça veya Farsça'nın bir şivesi olan Gürganca yazmış olduğu eserlerinde ve divanında Fazlullah Naimi bunu gizli şekilde uygulamaya çalışmıştır. Kuranikerim'in, Arap kültür mirası olan 28 harfini Cavidan'ın, Fars kültür mirası olan 32 harfle kemâle ulaştırmak, Uluhiyet döneminin kendisinde tecelli ettiğini ve dolayısı ile peygamberlerden, ki Arap ve İsrailoğullarına gelmiştir ve onların kültür mirasıdır, daha yüce olduğunu ve müjdelendiğini, Cenab-ı Allah'ın mazharı olduğunu söylemekle İslam dinini Ateşperestliğin yeni şekli veya Mazdekilikle değiştirmek isteği ve bunu oldukça gizli tutmağa çalıştığı yapılan araştırmaların sonunda belli olmuştur. Fazlullah'ın İslam dinine karşı olduğu söylenemez; ancak Hurufilik tarikatı adı altında İslamı kendi kültürü açısından benimseyerek milli bir düşünce sistemi (belki de dini) oluşturmak istediği de muhakkaktır. B. Atalay,

“Hurufilik İslamlık aleyhinde İranlılara özgü milli bir din olmak üzere meydana çıkmışsa da tamamıyla bir din şeklini almadan meşhur Timur'un oğlu tarafından söndürülmüştür”

der.⁵ Bu fikrin, “İslamlık aleyhinde” kısmı ile razılaşmak mümkün değildir. Nitekim İslamın esasları olan tevhid Hurufizmde bozulmamıştır.

Hurufiliğin, kurucusu Fazlullah Naimi'nin ölümü ile dil ve kültür alanında Farslaştırma, inanç boyutunda ise Mazdekizme çekme maksadı sarsılmış oldu. Buna önemli derecede, şeriatın çok büyük ölçüdeki tepkisi, öldürme ve diri diri ateşte yakmalar ve en önemlisi de tarikatların da sıcak bakmaması neden oldu. Hurufizm, içerisine önemli ölçüde bağımsızlığı, serbestliği seven ve halen de eski inançlarına bağlı Türkleri alması ve Sey-

yid Nesimi'nin de büyük katkıları ile Fazlullah'ın çizmiş olduğu yoldan saptı. Daha somut şekilde söyleyecek olursak ideoloğun erken ölümü ile hedeflenen amaç yerine getirilmemiş oldu.

Kısaca özetlemek gerekirse Hurufiliği ve diğer heterodoks akımları ortaya çıkaran sosyo-ekonomik ve dini-ideolojik temeli Fazlullah etnik çerçeveye koymaya çalışsa da buna nail olamadı. Bunda yukarıda söylenenlerle beraber Hurufizmi benimsemiş sanatkar kesiminin büyük çoğunluğunu Türklerin oluşturmaları da önemli rol oynadı.

GİZLİ HURUFİLİK

1 Anadolu'da Hurufilik

Timur'un oğlu Miranşah'ın aşırı takibine kadar Azerbaycan'da merkezi Tebriz, Bakü ve Şemahı olmakla açık bir propaganda yapan Hurufler Anadolu'ya sığınmakla gizli faaliyete geçmiş oldular. Bu nedenle de Hurufiliğin Anadolu dönemini (ikinci dönem) gizli Hurufilik adı altında incelemeyi ilmi bulduk. Ancak bu tez hiçbir merkeze bağlı bulunmayan ve propagandasını tıpkı Kalenderiler gibi gezerek açık şekilde yayan Seyyid Nesimi için geçerli değildir.

Anadolu'ya Hurufiliğin Fazlullah'ın öldürülmesinden sonra girdiği bilinmektedir. Bu tarihten önce Hurufilik akidelerinin Anadolu'da veya Orta Asya'da var olması hakkında elimizde kanıt yoktur. Bilinen şu ki Azerbaycan'da bu tarikatın takibinden hemen sonra Hurufilik Anadolu'ya Aliyy'ül Âlâ, Seyyid Nesimi ve Mir Şerif adlı Hurufi halifeleri ve düşünürleri tarafından getirilmiştir.¹⁶ Timurluların kontrolünde olan yerlerde sıkı takip edilen Hurufler önce Anadolu'ya, sonra da Rumeli'ye geçtiler. Huruflerin Sivas, Eskişehir ve Batı Anadolu'nun bazı şehir ve köylerinde gizli bir şekilde kimliklerini yaşattıkları bilinmektedir. Rumeli'nde, Balkanlar'da, Arnavut'ta, Filibe ve Varna'da Huruflerin propaganda yaptıkları Sultan fermanlarından bellidir. Hurufi dervişlerinden biri tarafından yazılmış Şamalnâme adlı eserden (bazıları bu eseri Fazlullah Neimi'nin oğlu Seyyid Nurullah tarafından yazıldığını söylemektedirler¹⁷) Hurufizmin başka yerlerde de yayıldığını öğreniyoruz. Bunlardan Mazandaran, Kürdistan, Se-

merkant, Ormuzd, Şiraz, Bağdad, Semnan ve diğerleri de var. Şunu özellikle söylemek gerekir ki ister Anadolu'da, isterse de Rumeli'de bütün heterodoks akım ve tarikatlar senkretik (*syncretique*) yapıya sahip bu sistemi çabuk benimsediler.

Kısa bir süre içinde Hurufilik Anadolu'da yayılmış, özellikle Bektaşî dergâhında iyi tutulmuştur. Hatta Terceme-i Şakayık'a göre Hurufiliğin Fatih Sultan Mehmed zamanında Osmanlı sarayına girdiği, sultanın dikkatini çekebildiği ve sultanın bu insanlara rağbet ettiği bilinmektedir. Ancak Mahmud Paşa ile Molla Fenâri'nin aşırı nefreti sayesinde Hurufiler sultanın yanından uzaklaştırılmış (aynı ile bu şahıslar Bektaşî şeyhi Otman Baba'yı da sevmezlerdi) ve din adamlarının verdikleri fetvalarla gözden düşmüş, yakılmak suretiyle öldürülmüş, A.Gölpınarlı'nın yazdığına göre Kanunî Sultan Süleyman döneminde Osmanlı memleketinden sürülmüşlerdir.¹⁸ Buna rağmen Hurufilerin 17. yüzyıla kadar Anadolu'da varlıklarını sürdürdükleri bilinmektedir.

Hurufilik, Bektaşî dergâhının bazı erkân ve yönlerine etkili olmuştur. Bu nedenledir ki Bektaşîlerin yüz üstü yere kapanma duruşuyla temsil edilen Fazlullah Hurufî gibi yol uğruna başı boyundan kestirmeyi göze alma *Dâr-ı Fazlî* olarak ifade edilir.¹⁹ Bektaşîlikte *Dâr-ı Fazlî* ile beraber *Dâr-ı Nesimî* söyleyişi de var.²⁰ Kuşkusuz Hurufiliğin bu etkisi diğer heterodoks tarikat ve akımlarda da görülmektedir.

Hurufiliği Anadolu'da yayanların bir kısmı mesela Seyyid Nesimi ve Mir Şerif hiçbir tekkeye sığınmamış, biri Orta Anadolu ve Suriye'de, o biriye Karadeniz bölgesinde gezerek Fazlullah'ın bu yeni sistemini yaymağa başlamışlardır. Her ikisi de etrafına kalabalık bir derviş camiası toplayabilmiştir. Özellikle Türkçe heyecanlı şiirleri ile büyük ün kazanmış Nesimi'yle Hurufilik yeni bir yola girmiş, aşırı harf ve rakam yorumundan kaçınılmış, Türkçe Hurufizmin hem şiir hem de propaganda dili olmuştur. Eskiden beri dinin, şiirin gücü ile yapılan propaganda ve gönül sevgisine üstünlük veren Türkler arasında daha kolay anlaşılır olması ve çabuk yayılmasını iyi bilen Seyyid Nesimi şairlik kudretini Hurufiliğin yayılması yolunda kullanmıştır. Şiirlerinde Fazlullah'tan daha çok Hallac Mansur'a bağlı olduğu gözükten Nesimi, heterodoks şiirin ilham kaynağı olmuştur ve

Hurufi dervişlerinden farklı olarak *Fazl-Hakk* yerine *Ene'l-Hakk* söylemiştir. Şairlik gücüne güvenen Nesimi Hurufiliği başka bir boyut üzerine geçirmiş ve kısa bir sürede fikirleri bütün heteredoks tarikatlar tarafından kabul edilmiştir. Hurufilik Nesimi adı ile şöhret bulmuş, bu nedenle de Fazlullah adının Türkler arasında unutulmasına sebep olmuş, bilinen en etkili Hurufi gibi tanınmıştır.

Hurufiliğin Anadolu'da etkisi şiirde, hat sanatında, minyatürde açık şekilde görülmektedir. Hurufi edebiyatının Anadolu'da en büyük temsilcileri Refîî, Usulî, Temennayî, Rumî, Penahî vb. gibi şairler idi. 16.-19. yüzyılda bile Hurufilik ahlâkını içeren, harf ve alfabe sırlarını açığa vuran Hurufi konulu şiirler yazılmaktaydı. Bu şiirleri biz hem divan hem de tasavvuf edebiyatında görmekteyiz. Özellikle Bektaşî dergâhına bağlı şairlerin eserlerinde Hurufilik açık şekilde görülmektedir (Mihribanî, İbrahim Baba, Neyzen Tefvîk vb.). Hurufiliğin Mevlevî tarikatına da tesir ettiği bilinmektedir. Mesela 17-18. yüzyıl Mevlevîlerden Mehmed Dede, Siyahi Dede, Esrar Dede gibi şairlerin eserleri Hurufi etkisinde kalmıştır. Hurufilik Melami-Hamzevî Edebiyata da tesir göstermiştir.²¹

Anadolu'da Hurufiliği yayan diğer bir şahıs Aliyy'ül Âlâ idi. Nesimi'den farklı olarak gizli faaliyet gösteren bu Fazlullah Halifesi bilindiğine göre Bektaşî dergâhına sığınmış, kısa bir zamanda Bektaşîliği, Hurufî akideleri ile doldurmuştur. Yeniçeri Ocağı'nın piri sayılan Bektaşîyye tarikatına sığınmakla Aliyy'ül Âlâ Hurufiliği takipten kurtarmak ve bu tarikat adı altında Hurufizmi yaşatmak amacıyla olmuştur. B. Atalay'ın da yazdığı gibi Hurufilik tamamiyle ayrı bir yol olduğu halde, Bektaşîliğe o kadar karışmıştır ki bugün Bektaşîlikten Hurufiliği çekip almak mümkün değildir.²² Aynı yazar bu nedenle de Bektaşîliğin mezhep itibarıyla Caferî, bilim ve felsefe itibarıyla Hurufî olduğunu tanımlar.²³ Tarihi kaynaklarda Hurufiliğin Bektaşîlik adı altında varlığını sürdürmesi değişik görüş açısından değerlendirilmiştir. Bu nedendir ki bazı araştırmacılar Hurufiliği Aleviliğin bir kolu olarak tanımlarlar.²⁴ Hurufî görüşleri Anadolu'da daha çok gezginci derviş zümresi olan Kalendarîliği ve Bektaşîliği etkilemiş, Hurufilik bunların içinde erimiştir.

Hurufî merkezlerinin dağıtılmasından sonra bu tarikatın Anadolu'da yayılması iki yolla olmuştur:

- 1- Seyyid İmadeddin Nesimi ve onu takip eden Refîî yolu ki bu tarikat büyük bir ölçüde Türkleştirmiştir. Aslında bu Türkleşme süreci Hurufî merkezlerinin Azerbaycan'ın üç büyük başkentinde Tebriz, Şemahî ve Bakü'de zaviyelerinin kurulması ile başlamıştı. Kurucusu ne kadar Acem kültürü ile yetişmiş olsa bile tarikat üyelerinin büyük çoğunluğu Türkler olduğu için Hurufîlik Fars milliyetçiliği ruhunu kısa bir sürede kaybetmiştir.
- 2- Aliyy'ül Âlâ ve onu takip eden Firiştezâde tarafından Bektaşiliğe uyma ve Bektaşiliği kendine uydurma yolu ile yayılan Hurufîlik sistemi ki etkisini Bektaşîyye tarikatında uzun zaman koruyabilmiştir.

2 Anadolu'da Hurufî Merkezleri

Azerbaycan'dan tamamıyla sürülen Hurufiler, o zamanlar *Diyari Rûm* olarak adlandırılan Osmanlı devletinde gizli faaliyet göstermekle ve faaliyetlerinde ikinci bir aşamaya girmeleriyle beraber yeni merkezler oluşturmaktaydılar. Anadolu'da ve onun dışında Hurufî merkezleri Akçahisar, İstanbul, Arnavutluk, Mısır'da İskenderiye şehri olmuştur. Osmanlı vesikalarından anlaşıldığına göre Filibe bir müddet Hurufî merkezleri arasında olmuştur. Ancak bu merkez sıkı denetim ve takipler sonucu çok kısa bir zamanda ortadan kaldırılmıştır. Elimizde yukarıda adları geçen merkezlerde Hurufîliğin etkinlik derecesi, yaşama süreci hakkında sağlıklı bilgi verebilen belge ve bilgi yoktur. Ancak bu merkezlerin de sıkı denetim altında tutulduğu kesindir. Nitekim Anadolu ve Rumeli'de Hurufî merkezleri varlıklarını uzun süre koruyamamış, resmi Osmanlı belgelerinde Işık olarak adlandırılan, ancak Hurufiler kadar takip edilmeyen diğer zümrelerin içinde erimişlerdir.

Anadolu'da Hurufî merkezlerinin heterodoks akımlara büyük ölçüde etki gösterdiği bilinmektedir. Bakü ve Şemahî'de olduğu gibi serbest faaliyet gösteremeyen ve Fazlullah'ın ölümüyle eski amacına ulaşamayan Hurufiler Anadolu'da daha çok heterodoksi bir irşadla ilgili faaliyette bulunmuşlardır. Nitekim koyu bir Sünnî inancın hakim olduğu Osmanlı memleketinde kesinlikle Zerdüştilik, Mazdekilik gibi İran yöresi inançlarını konu alamazlardı. Onsuz da marjinal sufiliğe en yumuşak halde sıcak

bakmayan yönetim aşırılığa izin vermezdi. Resmi belge ve fermanlardan anlaşılan şudur ki Hurufilerin attıkları her adım yönetim tarafından sıkı takibe alınmıştır ve hedef Anadolu'daki Hurufi merkezlerini yok etmek olmuştur. Bazı bilgilere bakılırsa Osmanlı yönetimi bu amacına yalnız 17. yüzyıl ortalarına doğru ulaşabilmişti. Ancak Anadoludaki Hurufi merkezlerinin dağıtılması ile Hurufi etkisi ortadan kaldırılamadı. Nitekim başka heterodoks tarikatlar sığınan Hurufiler ideolojilerini tarikatlar kapatılana kadar sürdürebildiler. Bunun esas kanıtı şiirde, hat sanatında, mimaride, minyatürde vs. görülmektedir.

Resmi Osmanlı belgelerinde (Hazine-i Evrak Mühimme Defterleri, 16. yüzyıl sonları) Hurufilerin tutuklanması, cezalandırılması hakkında ferman verilmiştir. Bu fermanlarda Hurufilik mezhep diye tanıtılır. Osmanlı belgelerinde Hurufi, Bektaşî, Kızılbaş zümreler Işık adıyla anılmış, bölgelerden verilen bilgiler doğrultusunda fetvalar imzalanmış ve bu fetvalarda adları çekilen zümreler dinsiz bir kitle gibi gösterilmiş, halk arasında ayrım yapılmıştır.

Özellikle 16. yüzyıl Osmanlı yönetimi Sünni inançta olmayanları ortaya çıkartmak için ülkenin her yerine casuslar tayin etmiş, işi daha da ileriye götürerek A. Refik'in de yazdığı gibi bu adamların defterlerinin tutulup öldürülmelerini, bazılarının Kızılırmak'a atılmalarını, bazılarının da ateşte yakılmalarını sistemli bir halde uygulamıştır.²⁵ Mesela "Filibe Taraflarında ki Hurufi Mezhebinden Olanların Tutuklanmalarına Dair" adlı fermanla

"Tatarpazarı ilçesine bağlı Mendiç adlı köyde Mustafa Işık demekle tanınan ışık (Kızılbaş), Hurufi Mezhebinden olup, müslümanları din yolundan uzaklaştırmakla uğraştıkları öğrenildiğinden..."²⁶

gibi cümlelerden görüldüğü gibi Işık diye adlandırılan Hurufiler her yerde takip edilir, tutuklanmaları ve cezalandırılmaları talep edilirdi. Yine bir başka belgede Hurufilerden bazılarının öldürüldüğünden, bazılarının da "şariatça ne gerekiyorsa yerine getirilip" cezalandırıldığından söz edilir.²⁷

Resmi belge ve vesikalardan Anadolu'da Hurufi merkezlerinde bulunan dervişlerin nüfuzu hakkında bir kayda rastlanmamaktadır. Ancak tahmini bilgilere göre diğer heterodoks zümrelerin müridleri gibi Hurufi

dervişleri de çoğu zaman kimliklerini gizli tutmağa mecbur olmuşlardır. Diğer taraftan 15.-16. yüzyılda merkezi hakimiyete karşı çıkan ayaklanmalarda Hurufilerin iştiraki konusunda da bir şey bilinmemektedir. O halde merkezlerin faaliyetinde propagandanın hangi yönde yürütüldüğü de kesinlik kazanmamıştır.

Tarikatların etkili olduğu bir zamanda ortaya çıkan Hurufilik bazı aşırı düşünce ve yöntemlerine bağlı olarak tarih sahnesinde uzun süre tutunamadı. Önce Sünni sonra da Şii din adamları tarafından kesin şekilde reddedilen Hurufilik hatta heterodoks tarikat ve akımlarca da pek fazla hoş karşılanmadı. Ancak estetik yönünün güçlü olduğu bu tarikat, bir taraftan da İmadeddin Nesimi'nin şairlik kudreti sayesinde şiirde etkili olabildi.

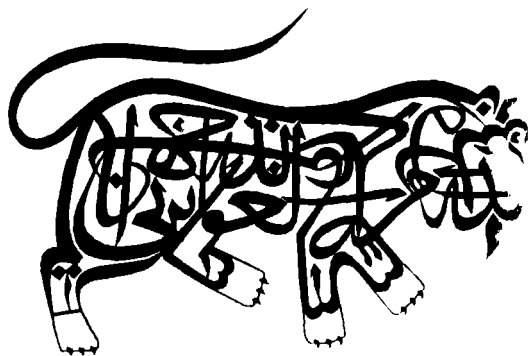
İnanç merkezleri bağlamında Hurufi tarikatının ortaya çıkması, amacı, hızlı bir şekilde Azerbaycan'da, Orta Asya'da ve Anadolu'da yayılması, ikiyüz yılı aşmayan bir süre içinde eriyerek diğer heterodoks akımların, Bektaşiliğin, Kalenderiliğin, Kızılbaşlığın bünyesinde yer alması Türk tasavvuf tarihi açısından oldukça değerlidir. Hurufilik diğer heterodoks akım ve tarikatlar gibi hoşgörü çatısı altında bütün insanlığa yönelmiş ahkama, zulme ve yobazlığa karşı olmuştur. Amacı, yolu, erkânı her ne olursa olsun Türk edebiyatı ve sanatının eşsiz ürünlerini oluşturmuş Hurufilik sistemi, tarafsız bir şekilde öğrenilmeye layıktır.

KAYNAKÇA

- Ahmet Refik: *Onaltıncı Asırda Râfızilik ve Bektaşilik*. İstanbul 1994.
Atalay, B.: *Bektaşilik ve Edebiyatı*. İstanbul 1991.
Bertels, A. E.: *Nasir-i Hosrou i İsmailizm*. Moskova 1959.
Gibb, E. J. W.: *Osmanlı Şiir Tarihi*. c. 1-2. Ankara.
Gölpınarlı, A.: *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul 1969.
Gölpınarlı, A.: *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*. Ankara 1973.
Huart, M. C.: "Textes Persans Relatifs a la Secte des Houroufis" *E. J. W. Gibb Memorial* 9 (1909)
Korkmaz, E. (Haz.): *İmam Cafer Buyruğu*. İstanbul 1997.
Kuluzade, Z.: *Hurufizm I Ego Predstaviteli v Azerbaydjane*. Bakü 1970.
Öz, G.: *Aleviliğin Tarihi Kökleri ve Anadolu Erenleri*. Ankara 1996.
Özcan, H.: "Bektaşilikte Dâr Kavramı ve Hallâç-I Mansûr Etkisi" *Folklor/Edebiyat* 8 (2002) 30: 157-163.
Semyonov, A. A.: *K Dogmatike Pamirskogo İsmailizme*. Taşkent 1926.
Tevfig, R.: "Etudes sur la Religion des Houroufis" *E. J. W. Gibb Memorial* 9 (1909).

NOTLAR

- 1 Fazlullah'ın öldürüldüğü Alıncak (Azerbaycan Türkçesinde Elince) Kalesi'ne yakın yerde Hurufiler hac yapıyorlmuşlar. Bugün Nahçıvan'da bulunan ve yazısı olmayan bir türbe Fazlullah'a ait edilmekte ve ziyaret edilmektedir.
- 2 Gölpınarlı 1973: 6.
- 3 Tevfig 1909.
- 4 Atalay 1991: 48.
- 5 Gölpınarlı 1969: 143.
- 6 Huart 1909.
- 7 İslam Ansiklopedisi 5 (1991) 1: 598.
- 8 Kuluzade 1970: 157.
- 9 Fatiha suresindeki yedi ayet yüzdeki ana hatlara işaret olduğundan Fatiha okunduktan sonra ellerin yüze sürülmesi, Fatiha'da 28 harften yedisinin olmaması, kadında da yedi hattın olmaması gibi fikirler, Hurufizmin İslama yeni yorum getirdiğini ispatlar.
- 10 Gibb (t.y.): 222.
- 11 Atalay 1991: 68.
- 12 Gölpınarlı 1973: 19.
- 13 Bertels 1959: 53-54.
- 14 Semyonov 1926: 26-27.
- 15 Atalay 1991: 57.
- 16 Gölpınarlı 1969: 157.
- 17 Kuluzade 1970.
- 18 Gölpınarlı 1969: 157.
- 19 Özcan 2002: 158.
- 20 Korkmaz 1997: 113.
- 21 Gölpınarlı 1969: 159.
- 22 Atalay 1991: 60.
- 23 Atalay 1991: 13.
- 24 Öz 1996: 341.
- 25 Ahmet Refik 1994: 33.
- 26 Ahmet Refik 1994: 90, belge 41.
- 27 Ahmet Refik 1994: 102, belge 48.



BEKTAŞİYYE TARİKATININ ŞEKİLLENMESİNDE YESEVİYYE VE SAFEVİYYENİN YERİ

SAFEVİ TARİKATININ ESAS ÖZELLİKLERİ

Oldukça az bilgiye sahip olduğumuz Safeviyye tarikatı, kuruluşundan devlet oluşturmaya kadar geçen bir sürede Azerbaycan ve Anadolu'da geniş bir şekilde yayılmış göçebe Türklerin Mekkesi rolünü üstlenmiştir. Tarih sahnesine çıkışından bu yana çeşitli görüş açısından değerlendirilmiş; ya idealleştirilmiş, ya da çok kötülenmiştir. Hakikati yansıtacak objektif bir eser ortaya konulmamıştır.

Safeviyye Osmanlı'da korku dolu bir intibâ uyandırdığından, resmi devlet fermanlarında ve belgelerinde *Rafîzi* adı ile dışlandı, küçümsendi ve sonunda öğrenilmesi subjektif esaslar üzerine getirildi ve

- 1- bilinçsizlikten Hatai ve Safevi konusu istismar edildi,
- 2- bilinçli olarak da yanlış yorumlandı.

Oysa bir Türk tarikatı olarak düşünce ve amelinde Türklüğü esas almış; ezilen, tahkir edilen *Etrak-i bi-idraka* yönelmiş, onların sosyal güven yerine çevrilmişti. Şüphesiz her konuyu değerlendirirken bir esasa dayanmak doğaldır. İşte Türk sufizmi için bu esas milli kimliği ihmal etmeyecek, milli kültüre, milli anlayışa dayalı bir kriter olmalıdır. Doğruyu bu bağlamda aramak, dinî ve mezhebi düşüncelyi önlemek lazımdır.

Kurucusu kaynaklarda "*Pîr-i Türkan*" diye geçen (Hoca Ahmed Yesevi "*Pîr-i Türkistan*" olarak adlandırılırdı) ve bir Oğuz Türk'ü olan Şeyh Safiyüddin İshak'ın' adı ile Safeviyye diye adlandırılan bu tarikat, süluku ve âdâbı bakımından Zahidiyye, Ahilik ve Kalenderiliğin bir sentezi gibi görülmektedir.

Meseleye bu açıdan yaklaşıldığında Zahidiyye bazı tarikat silsilelerine göre Ebheriyyenin bir şubesi gibi gözüktür. Bu silsileyi kabul etmiş ol-
sak onda 1177'de ölen Ebu Reşid Kutbu'd-Din Ebu Bekr el Ebheri tarafın-
dan kurulan bu tarikattan Zahidiyye, ondan da Safeviyye ortaya çıkmıştır,
fikri doğmuş olur. Ancak 12. yüzyıl Azerbaycan'da etkili olan Ahilik hiçbir
şekilde göz ardı edilemez. Safevi tarikatı hakkında en eski bilgileri içeren
ve 14. yüzyılda Derviş Tevekkül adlı bir Safevi dervişi tarafından yazılmış
ve Safiyyüddin Erdebili'nin kerametlerinden, tarikatın âdâb ve sülukundan
bahseden "Saffat as-Safa" adlı eserde müridlerin içinde Ahilerin olduğu
birkaç yerde kaydedilmiştir.² Diğer taraftan "Saffat as-Safa"da Safevi mü-
ridlerinin içinde Ahilerle beraber otuzdan fazla sanat erbabının da yer aldı-
ğı gösterilmektedir. Bu nedenle de fütüvvet ehli, Anadolu'da Safevilerin
propagandacısı kesilmişti.³

Sanat erbabını ve göçebe kesimi içine alması yönü ile Safeviyye da-
ha çok Yeseviyye tarikatına benzemektedir. Safevi müridlerinin bir kısmı-
nı oluşturan ve Orta Asya'dan gelen gezgin derviş zümreleri, özellikle Ka-
lenderiler, Yesevi idealarını Erdebil Ocağı'nda yaymışlardır. Yoksa Safeviyye
tarikatı selefî hesap edilen Zahidiyyeden ve hatta Ebheriyyeden bu kadar
farklılık arz etmezdi. Bu fikri, Yeseviyye tarikatının bir şubesi niteliğinde
olan Bektaşîyyenin Safeviyye tarikatına büyük önem vermesi ve bir çok hal-
de bu iki tarikatın özdeşmesi de tasdik etmektedir. Ancak heterodoks yön-
lü tarikat olmasına rağmen Yeseviyyede açık şekilde görülmeyen ehl-i beyt
sevgisi ve Şii yön (Hoca Ahmed Yesevi'nin Divan-i Hikmet'inde Hz. Pey-
gamber sevgisi ağır basmakta dört halifeye aynı gözle bakılmaktadır) Safe-
viyyenin eskiden Zerdüştiliğin, Hürremiliğin intişar tapdığı Azerbaycan'da
oluşmasından doğmuştur.

Orta Asya'da eski Türk inançları ile bazı dini görüşleri sentez (*sen-
tese*) eden Kalenderi ideolojisi, Yesevi tarikatının bir şubesi niteliğinde
olan Haydariliğin ortaya çıkmasında birinci dereceden etkili olmuştur. 12-
13. yüzyıl çok büyük bir suretle Azerbaycan'ı ve Anadolu'yu saran Kalen-
deri dervişleri, heterodoks zümrelerin ideolojisini açık bir şekilde yansı-
tmaktaydı. Safeviyye, Yeseviyye akidelerini de içine alan Kalenderi ideolo-
jisini benimsemiş gözüktür. Nitekim Bektaşîyye tarikatının oluşmasında

önemli rol oynamış Haydariye ve Safeviyye Kalenderilik ideolojisini taşıdıklarından bu üç tarikat arasında Osmanlı resmî belgeleri de fark koymaksızın “*Işık*” adlandırmışlardır. Safeviyye tarikatının esasını Kalenderiliğin oluşturduğunu Hatai şiirlerinde dile getirmiştir. Hatai “*Kalender*” redifli bir gazelinde:

İki alemde sultandır Kalender
Kadimi küfr ü imandır Kalender⁴

demekte ve kendisini de Kalender olarak tanıtmaktadır:

Ezelden aşkile divane geldim
Erenler rengine boyana geldim,
beyti ile başlayan bir gazelini de
Menem bunda Hatai Haydaroğlu
Kalender dervişem meydana geldim.⁵

beyti ile bitirmektedir.

Türk Halk Sufizmi Tarihi araştırılmadığından, 14.-15. yüzyıl çok büyük gelişmelere sahne olan Safeviyye, Hurufilik, Haydariyye, Kalenderilik, Bektaşîyye, Şeyh Bedreddin Harekatı arasında ne gibi münasebetlerin olduğu veya bunların aynı marjinal (ifade A. Y. Ocak'ındır) sufi akımına mensup olup değişik adlar altında ortaya çıktığı bilinmemektedir. Ancak bilinen şu ki; bütün bu marjinal tarikat ve akımlar ideolojide birleşerek eski Türk inancısı ile İslamı birleştirmekle İslamı reforme etmek istemiş, Ortodoks Müslümanlığa muhalif mevkide olmuştur. Senkretik (*syncretique*) karakterli Türk düşüncesi İslam medeniyetinde bu şekilde yaşatılmaya çalışılmıştır.

Burada bir şeyi kaydetmekte yarar vardır. İran'da ortaya çıkan Hasan Sabbah Şiiliği (İsmaililiği) ile göçebe kitlenin güvenç yerine çevrilmiş Safevi Şiiliğini karıştırmak olmaz. Avesta ve Mani dininin hakim olduğu İran'da Safevilerin açık şekilde Şiilik propagandası yapmadıkları 15. yüzyılda aşırı bir Şiiliğin mevcudluğu söz konusu idi. Bunların büyük bir kısmını Araplara muhalif olan Farslar oluşturmaktaydı. Oysa Safevilerin marji-

nal bir sufilik oluşturmaları Araplara göre değil, kendi inanç sistemlerine göre idi. Ancak İran'da yaygın olan İsmailiyye mezhebinin Safeviyyenin ehl-i beyt ağırlıklı yönünü oluşturabileceği, Şah İsmail'in küçük yaşlarında gizlenirken bu mezheple tanış olabileceği vs. ihtimaller arasındadır. Şimdilik bunu tasdik edecek kanıtlar yoktur. Safeviyye tarikatının yüz yıl içinde, yani kuruluşundan, 1392-1429'larda şeyhlik yapmış Şeyh Safiüddin'in torunu Hace Ali ve onun oğlu Şeyh İbrahim (şeyhlik yılları 1429-1447) zamanlarına kadar, büyük bir hızla geniş bir alanda Irak'da, Suriye'de, Anadolu'da, Belh'de, Buhara'da yayılması aşırılığa kaçmaması ve eski inançları içinde barındırması ile ilgilidir. Erdebil Ocağı'nın siyasi ve manevi nüfuzunun büyüklüğü Emir Timur'un ona saygısından ve her yıl bahşış vermesinden, aynı zamanda I. Sultan Selim'e kadar aşırı Sünnilik yapmayan Osmanlı hükümdarlarının Safevilerin Erdebil'de olan merkezi tekkesine her yıl "çerağ akçesi" göndermelerinden bellidir.⁶

Kültürel ve Türklük açısından Yeseviyyenin bir şubesi olan Bektaşîyye tarikatı, ehl-i beyt sevgisini ve Ali yankısını hiç kuşkusuz Safeviyyeden almıştır. Safeviyye tarikatı hakkında ilginç fikirlerden birini L. Massignon söylemiştir. O, İslam Ansiklopedisi'ne yazdığı "Tarikat" adlı makalesinde Safeviyyeyi Sühreverdiyye tarikatının Kızılbaş ve Türk kolu olarak nitelendirir.⁷ Safeviyye tarikatının Sühreverdiyye ile ilişkisinin olup olmaması belli değildir. Ancak L. Massignon'un bu tarikatı Kızılbaş ve Türk tarikatı adlandırması yapı açısından Safeviyyenin özel yerini belirtmeye yardımcı olur. A. Gölpınarlı, Safeviyyenin, Halvetiyye ile Kalenderiliğin birleşmesinden meydana çıktığı fikrini savunur.⁸ Her halde 14. yüzyıl başlarında tarih sahnesine çıkan Safeviyye tarikatının şekillenmesinde Şii mezheplerle beraber göçebe ideolojisinin, ki bunun en büyük temsilcisi Yeseviyye tarikatı idi, esaslı rolü olmuştur.

Safeviyye tarikatının kurucusu Şeyh Safiüddin İshak Erdebili'nin Sünni olması hakkındaki en eski kaynak "Ahsan al-Tavarih"dir. Sonraki bilgiler esasen bu kaynağa dayanmakla tekrarlanmıştır. Son araştırmalar ve kaynakların kıyaslanması Şeyh Safiüddin'in Sünni olması fikrinin gerçekle çok az bağlantılı olduğunu göstermektedir. Safevi tarihinin araştırmacılarından biri olan İ. Petruşevskiy "İran'da İslam" adlı eserinde

geleneğe sadık kalarak ilk Safevi şeyhlerinin (Cüneyd'e kadar) Sünni olduklarını söylemektedir. Ancak yine orada, dipnotta, İ. Petruşevskiy, Safevilerin gizli Şii olabileceklerini ve kendilerinin Sünni-Şafi adı altında saklandıklarını da bildirmektedir.⁹ Bu fikri kuvvetlendirecek bir başka delil de vardır. Batını inançlı Anadolu Türklerinin başlangıçta Erdebil'e şeyhi ziyarete gitmeleri ve şeyhin kendisine *seyyid* demesi¹⁰ açık şekilde Şiilikten haber verir. Belki buna göredir ki; tarikat çok kısa bir süre içinde çok büyük göçebe kitlesini arkasınca aparabildi.

"Saffat as-Safa"ya göre Şeyh Safiyüddin'i ziyarete gelenler için günde bin koyun kesilip pişirilirdi. Bu da ziyaretçilerin, hatta abartılmış olsa bile, ne kadar çok olduğunu göstermektedir. Şeyhi ziyarete gelenler esasen Azerbaycan, Horasan ve Anadolu Türkleri idi. Başlangıçtan Ortodoks mezheplere muhalif olan Anadolu Türkmenlerinin Sünni şeyhi ziyaret etmeleri mantıkla kabul edilemez. Demek Erdebil Ocağı başlangıçtan heterodoks tarikat yapısına sahip olmuş ve bu yönü ile çoğunluğu göçebe olan Türklerin kutsal ocağı haline gelmişti. Bu nedenledir ki Erdebil şeyhlerini ziyarete giden göçebe Türkmenlere Sünni olan komşuları neden Medine'ye gidip de Hz. Muhammed'in kabrini ziyaret etmediklerini sordukta, bu Şii yankılı insanlar, "biz ölüye değil, diriye gideriz" cevabını vermişlerdir.¹¹ Kaynakların da vermiş olduğu bilgiye göre Erdebil Ocağı'na gelenlerin çoğu Anadolu'da Bozok yöresinin Türkleri idi. Durum böyle olukta Safeviyyenin ilk çağlarda hem devlet kurmak fikrini, hem de Şii olmalarını sakladıklarının ve açık bir şekilde devrin Karakoyunlu ve Akkoyunlu gibi devletleri ile muhalefete girmek istemedikleri görülmektedir. Ancak Şeyh Haydar döneminde başlarına 12 dilimli tac giyen (daha önceler de Türkmenler başlarına 12 dilimli tac giymişlerdir¹²) Safeviler ilkelerini belirtmiş oldular. Eski Türkmen inanç ve töreleri ile İslamlığın Şiilik kolu arasında bir birleşmeye varmıştır.¹³

1490'da yazılmış ve Safeviyye tarikatı hakkında bilgileri içeren en eski yazmalardan biri olan ve Ayasofya'da 3099 No'da kayıtlı nüshada, Şeyh Safiyüddin'den mezhebini sordukları zaman, "Biz sahabenin mezhebindeyiz" cevabını vermiştir. Aynı el yazmanın Muallim Cevded nüshasında ise mezhebinin Ali ve evlatlarının mezhebinde olduğunu söy-

lemiştir.¹⁴ Safiyüddin'in şeyhi Şeyh Zahid-i Geylani (Gilani, ölm. 1291 veya büyük ihtimalle 1301) adı ile meşhur olan Şeyh Taceddin İbrahim es-Sencani şimdiki bağımsız Azerbaycan'ın Lenkeran bölgesinin Şihakeran köyünde defnedilmiştir. Bu köy ismini Şeyh Zahid-i Geylani'den almıştır. Sonradan Safeviler hakimiyete gelince Zahidilere büyük saygı göstermiş ve Mugan'da Cur, Macur ve Urungad köylerini Şeyh Zahid'in torunlarına mülk olarak vermişlerdir.¹⁵ Bazı işaretlere bakılırsa Zahidiler Sünni olmamıştır, çünkü Safevi şahları akrabaları olmuş olsa bile Sünni inançlı tarikata yardım etmezlerdi. Nitekim dayıları ve dayızâdeleri olan Akkoyunlu şahzâdelerine karşı tutumları bunu göstermektedir.

Moğol yayılımı önünde Azerbaycan'a ve Anadolu'ya gelen ve eski inançlarına bağlı, hür düşünceli, şeriatın katı kurallarına karşı tepkili göçebe kitlenin önderleri hiç kuşkusuz halen de Şamanlıktan kopmamış Türkistan ve Horasan erenleri idi. İşte Türk İslam tarihinde ilk heterodoks akınları ve tarikatları oluşturan da bu yüce insanlardı. Baba İlyas, Baba İshak, Geyikli Baba, Hacı Bektaş, Sarı Saltuk, Barak Baba çok büyük ihtimalla tarikatlar tarihinde yerini ve önemini yeterince bilemediğimiz babalık kurumuna aittirler. Bunlara derviş denilmesi de doğru değildir. Nitekim babaların aslında Şamanlıkla Müslümanlığı birleştirdiklerini, amaçlarının sevgiden, hoşgöründen, heyecandan yoğrulmuş bir din yaymak olduğu, katı kurallara (ister sosyal, ister dini, isterse de iktisadi olsun) karşı gerektiğinde ayaklanabilecekleri de bir gerçektir. Azerbaycan ve Anadolu'da ehl-i beyt sevgisinin güçlenmesi Emir Timur'un Orta Asya'dan Ön Asya'ya harbi seferleri sırasında daha da arttı. Türkler, İslamiyetin doğuşundan bu yana ehl-i beyt sevgisinde daima önde ve daima bu sevgide sabit kalmışlardır.¹⁶ Bu sevginin ve buna ilave olarak Arap etkisinden hoşnutsuzluk ve kendine ait olma özlemi ve benzeri nedenler de yeni akımların doğuşunda etken olmuştur.¹⁷

BEKTAŞİYYE TARİKATININ İDEOLOJİK YAPISININ OLUŞMASINDA DİĞER MARJİNAL SUFİ AKIMLARININ ROLÜ

16. yüzyıla gelindiğinde çok önemli bir hadise baş gösterdi. *Mehdi ideolojisi* ile ortaya çıkan ve siyasi iktidarı ele geçirmek isteyen Baba İlyas ve Baba İshak'tan başlayan göçebe devlet ideolojisi Safevi şeyhi Şah İs-

mail'in 1501'de Başkenti Tebriz'de olan bir tarikat devleti kurması ile sonuçlandı. Yunanistan'ın Dimetoka kasabasında dergâh kuran Kızıl Deli Sultan'dan (Seyyid Ali) sonra bu dergâhta yerleşmiş 1428'de doğmuş Balım Sultan (Hızır Baba) 1499'da II Bayezid'in ricası üzerine Kızıldeli tekkesinden (Dimetoka) Hacı Bektaş dergâhına gelip orada yerleşir. 1520 yılında vefat eder.¹⁸ Bektaşîyye tarikatını sistemleştiren ve *pîr-i sâni* olarak adlandırılan Balım Sultan Kalenderilik ve Safevilik ideolojisini birleştirmek suretiyle yeni bir tarikat sentezi oluşturdu. Ancak bazı bilim adamları bunun tam tersini söylemektedirler. Şapolyo'ya göre Balım Sultan'ın vazifesi Anadolu Alevilerini Şiilik propagandasından korumaktır. Bu şahısın getirdiğı yenilikler mücerretlik, oniki imam ayini, oniki çerağ inancı vs. olmuştur.¹⁹

Bektaşîliğe bakıldığında temelinde Yeseviliğın, Haydariliğın, Kalenderiliğın, Hurufiliğın, Safeviliğın görülmesi bütün bunların tıpkı Şaman yuvası gibi bir yuvadan çıkması ile ilgilidir. Bektaşîliğe hangi noktadan bakılırsa bakılsın Safeviyye boy göstermektedir. Bir Safevi hükümdarı ve şairinin, bir Hurufi halifesi ve şairinin, bir Kalenderi şairinin yedi büyük Alevi-Bektaşî şairi içinde yer alması çok doğal görünür. Çünkü Hatai, Safevi olduğı kadar da Bektaşîdir. Diğer taraftan Alevi-Bektaşî şairlerinin şiirlerinde kendilerini Haydari, Kalenderi olarak tanımlamaları da aynı düşüncenin bir başka şeklidir. Çeşitli adlar altında bütün Azerbaycan, İran, Anadolu, Rumeli, Balkanlar'a yayılan ve çok büyük kitleyi arkasınca aparan Şii-Alevi yönlü tarikat ve akımlara muhalif olan Osmanlı merkezi yönetimi bunlara "*Işık taifesi*" adını vermiştir. İşte buradan da inanç bağlamında bir tarafta koyu İslam merkezîyetçi din adamları, diğer tarafta eski inançlarını bütün baskılara rağmen çeşitli transformasyonlarda koruyan kitle olduğı görülür. İkinci tarafta bulunanların değişik isimlerine rağmen aynı felsefi yolu izledikleri Osmanlı yönetimince iyi tesbit edilmiş ve bunlara topyekün *ışık* ismi verilmiştir.

Bektaşîliğın, Safeviyenin, Haydariliğın, Hurufiliğın yalnız Türklerin kalabalık olarak yaşadığı yerlerde yayılması, diğer gayri-Türk Müslüman memleketlerde yayılmamasının sebebi göçebe Türk inancına dayanması ve milli bir hüvviyet taşıması ile izah edilmelidir.

Önemli bir gelişme de Aleviliğin temel kutsal kitabı sayılan “İmam Cafer Buyruğu” da Şah İsmail zamanında (bazı bilgilere göre Şah İsmail tarafından yazdırılmıştır) ortaya çıkmasıdır. “*İmam Cafer Buyruğu*”, başka bir adıyla “*Menâkıbü’l-Esrar ve Behcet’ül-Ahrar*” adlı eser ve Safiyyüddin Erdebili’ye ait edilen “Şeyh Safi Buyruğu”²⁰ Aleviliğin ve büyük ölçüde Bektaşiliğin şekillenmesinde esas rol oynamıştır. Bugün bile Alevi yol ve erkanı Buyruk’a dayanmaktadır.

Her ne kadar kurulma yılları Abdal Musa’ya bağlansa da Bektaşiyenin bir tarikat gibi şekillenmesi de 16. yüzyılda Balım Sultan’ın hizmetlerine bağlanmaktadır. Safevilerin Anadolu’da propagandasının da bu dönemlerde güçlenmesi, her iki tarikatın Şii akidelere dayanması ve aynı amaca hizmet etmesi ile izah edilebilir. Şunu özellikle kaydetmekte yarar vardır ki sade Türkçe’ye ve hece veznine verilen önem Safeviyye ve Bektaşiyeye Yeseviyyeden manevi miras olarak kalmıştı. Ancak Yeseviyyenin bir şubesi niteliğinde olan ve Vilayetnâmelerde Hoca Ahmed Yesevi müridi gibi anılan Hacı Bektaş’ın kurmuş olduğu bu ocak zühd ve riyazet yolunu esas götüren Yesevi tarikatından daha çok aşk ve heyecanı, müşahedeyi esas alan Safeviyye tarikatının yolunu tutmuştur. Buna göre de Hünkâr Hacı Bektaş Veli’nin kerametlerini içeren menkıbelerde Hoca Ahmed Yesevi sevgisi ve etkisi²¹, Ayin-i Cem’de ve Bektaşî sazlı, sözlü geleneğinde Safeviyyenin sembolüne dönüşmüş Hataî şiirleri ağır basmaktadır. Hacı Bektaş Veli’ye ait edilen “Makalat”, Hoca Ahmed Yesevi’ye mal edilen “Fakirnâme”yle çok büyük benzerlik oluşturmaktadır. Mesela “dört kapı, kırk makam, dervişliğin kırk, fakirliğin de kırk makamları” hemen hemen her iki eserde aynıdır.²² Ancak ister Bektaşî isterse de Alevi Cemleri Makalat’taki kurallarla değil de daha çok Şeyh Safi Buyruğu’yla yönetilirdi. Cemlerde Hoca Ahmed Yesevi’nin hikmetleri değil, Hataî’nin varsağları okunurdu.

Çok büyük olasılıkla Hacı Bektaş Veli’nin adıyla ün kazanan Bektaşiyeye, Balım Sultan’ın reformlarına kadar başka bir özellik arzetmiştir. Balım Sultan’a kadar olan dönemi Yesevi etkisi olarak değerlendirmek doğrudur. Bu dönemin özelliği Hacı Bektaş Velayetnâmesi’nde verilmiştir. İkinci dönem Safevi etkisi dönemidir ki esası daha önce Hurufilerin

Anadolu'ya gelmeleri ve bazı Hurufi ileri gelenlerinin Bektaşî Ocağı'na sığınmaları ile başlamıştır. Bu dönemin bütün özelliği Gülbanklarda ve Şah Hataî şiirlerinde korunmuştur.

Bu nedenle Bektaşîyye ilk dönemlerde (13.-14. yüzyıl) bugünkü şeklinden farklı bir görünüme sahip olmuştur denilebilir. Durum Safeviyyenin Anadolu'da güçlenmesi ile 15. yüzyıl ortalarından değişmeye başlamıştır. Buraya Y. Ocak'ın, Alevilikte Hz. Ali, On iki imam ve Kerbela olayı başta mevcut olmayıp 16. yüzyıl başlarında Safevi hükümdarı Şah İsmail'in tarafından tesis edilmiş ve Alevilik bugünkü görüntüsünü bu devirde kazanmıştır,²¹ fikrini de ilave etmek olur. İlave edelim ki, Safevi devletin kurulmasından önce Anadolu marjinal sufiliğinde Şiîliğin ana konusu olan *teberra*, Hz. Hüseyin'in şehadeti ve yukarıda zikr edilen konulara rastlanmaz. Ancak bazı vesikalara bakılırsa, Yesevi ideasını yayan Kalenderilerin etkisi ile saf Türkçeye önem veren, göçebe kitleye yönelen Safeviyye tarikatı da başlangıçta zühd ve riyazete dayanmıştır.

Kısaca özetlemek gerekirse Yeseviyye daha ziyade esma yolunu tutan tarikat olup Tanrıya zahitlik ve riyazatla, ibadet ve zikirle ulaşılabileceğine inan bir tarikat yapısına sahiptir. Bektaşîyye ve Safeviyye tarikatlarının ikinci dönemi ise müsemma yolu sergilemektedir ki bu da aşk ve cezbeyle dayalı bir sistemdir. Bu bağlamda Bektaşîyye, Yeseviyyeden çok Kalenderiliğe ve Safeviyyeye yakınlık göstermektedir.

Şunu özellikle kaydetmekte yarar vardır ki Yeseviyyede, Safeviyyede, Bektaşîyyede, diğer tarikatlardan Haydariyyede, Bayramiyyede vb. görülen benzerlik veya ayniyet hiç de bunların etkileşim veya ithal olduğu fikrini doğurmaz. Başlangıçtan eski Türk inanç ve töresini, yaşamını koruyan bu heterodoks yapıli tarikatlar ocaklık, dedelik, Ayin-i Cem'de uygulanan kitlevi içki, dans vs. gibi olguları birbirinden değil, umum Türk kültüründen miras olarak İslamiyete getirmişlerdir. Eski Türklerin Gök Tanrı dönemindeki ocak kültürüne, beylik kurumuna, şaman merasimleri zamanı dairevi şekilde oturup içki içmelerine, Şaman danslarına bakmak, yukarıdaki fikrin doğruluğunu ispatlamak için kafidir. İslami kültürde bu ocaklık ve dedelik (beylik) gibi eski Türk enstitüleri çok az şeyi yenilemişlerdir. Çünkü sade araştırma bile Alevilikteki ve ilk Safevilerdeki bu

yapılanmanın İslamla veya debde olan bir terimle denildiği gibi Anadolu uygarlığı²⁴ ile alakasının çok az olduğunu ispat etmektedir.²⁵ Ancak dedelik ile ilgili bazı ilaveler gerçekten de İslam kültürü ile ilgilidir. Alevi dedelerinin seyyidlik konusu tıpkı Safevilerde olduğu gibi siyasi nüfuz ve yeni dinî değer açısından kıymetlendirilmelidir. Çok büyük ihtimalle Alevi dedelerinin seyyidlik iddiası Safevilerin Anadolu'da 15. yüzyıl güçlenen propagandası ile bağlıdır. Anadolu'da Erdebil Ocağı'na bağlı Şahkulu, Şahgözü, Şahkulağı ocakları ve diğerleri doğu Anadolu yöresinde ocaklı halifeler aracılığı ile aynı işlevi yürütüyorlardı.²⁶

Diğer taraftan I. Şah İsmail, Bektaşî ve Safevî ocaklarına icazet-nâmeler vermekle seyyidlik kurumunu oluşturmuş ve başlangıçtan belirtileri görülen Ali evlatlığı meselesini güçlendirmiştir. İşte eski beylerin yeni dedelere dönüşmesi konusunda Safeviyye tarikatı etkili olmuştur, denilebilir. Dedelerin çoğunun İmam Musa-i Kazım'a, oradan da Hz. Ali'ye bağlanması (Safeviler İmam Rıza'ya bağlanmakta idiler) Yesevî ananesinin Hacı Bektaş Veli aracılığı ile Anadolu'ya getirilmiş olmasını akla getirir. Ancak dedelerin kitlevi şekilde soy köklerini Âl-i Âba'ya bağlamaları denildiği gibi Safevî hizmetidir. Belli olan budur ki Şeyh Safiyyüddin zamanında, hatta Hoca Ali döneminde bile, tarikat tıpkı ilk zamanlardaki Bektaşîyye gibi daha çok esma yönlü tarikat yankısı uyandırmaktadır. Tarikatın müsemma yoluna geçmesi görünürde Şeyh Cüneyd zamanlarında olmuş, Şah İsmail'le zirveye ulaşmıştır. Bektaşîyye de Safeviyyenin yolunu takip etmiş aşk ve cezbeyle dayalı bir tarikat olmuştur. Çok büyük bir ihtimalle Safevî devletinin kurulmasından sonra Erdebil ocağının tarikat yapısını kaybetmesi ile Anadolu'daki Safevî müridleri Bektaşîyyeye girmişlerdir. Safevî Kızılbaş halifelerinin Hacı Bektaş Ocağı'nda kurbanlar kesmesi hakkında Mühimme Defterleri'nin vermiş olduğu bilgi de dolayısıyla bunu tasdik etmektedir.²⁷ Bu durumu kısa şekilde şöyle açıklığa kavuşturmak olur: Anadolu'da 15.-16. yüzyıl büyük bir etkiye sahip olan Safeviyye tarikatı devlet kurduktan sonra, I. Şah Abbas'tan sonraki dönemde eski etkisini ve misyonunu sürdüremedi. Tarikattan (Safeviyyeden) mezhebe (Şiiliğe) geçişle, molla ve ahundlar devlette etkinlik kazanmağa başladılar. Başsız kalan Anadolu Alevileri Bektaşîyye tarikatına sığındılar.

Kalenderilerin, Ahilerin, sonradan Safevilerin Bektaşî Ocağı'na girmeleri bu tarikatın diğer Işıklar gibi fazla takip edilmemesi ile bağlıdır. Bektaşîyyenin fazla takip edilip cezalandırılmaması bir taraftan bu tarikatın ılımlı mevki tutması, Osmanlı merkezi yönetimiyle ayaklanmaya götürecek duruma girmeye cehd göstermemesi (1527'de ayaklanan ve kendini Hacı Bektaş soyuna mensup olarak tanımlayan Şah Kalender isyanı vs. hariç), diğer taraftan Osmanlı ordusunun esas kısmını oluşturan Yeniçerilerin piri olması ile çok ilgilidir. Doğal olarak 1826'da II. Mahmud tarafından Yeniçeri Ocağı kapatılana kadar Osmanlı merkezi yönetimi Bektaşîyye tekkelerine ve Bektaşîlere dokunmamıştır.

Bektaşîyyenin pîr-i sânisî olan Balım Sultan'ın Safeviyye ile birbaşa ilişkisini kanıtlayacak delilleri, kaynaklara dayanarak tespit etmek güçtür. Ancak Balım Sultan döneminde Erdebil ocağının şöhreti ve bu şöhretten doğan korku Osmanlı sultanlarını bile rahatsız etmekteydi. Doğal olarak Balım Sultan edeb ve erkânî yönü ile postnişin olduğu tekkeye çok benzeyen Safeviyyeden haberdar idi ve Bektaşîyyeyi Safevi modeli üzerinde yeniden yapılandırdı. İşte bu dönemden sonra tevella ve teberraya dayalı Oniki İmam, Kərbela olayı, Muaviye, Yezid düşmanlığı, Ali'yi medh eden içtenli şiirler daha çok yazılmağa başladı. Ve Hataî Bektaşî edebiyatının yalnız sevilen şairi olmakla kalmadı, aynı zamanda ayinlerin bir parçasına ve şairleri yönlendiren lidere dönüştü. Hatta bazı bilgilere göre Şah Hataî'nin her hangi bir şiiri okunurken meclislerde kadınlar ayakta durmuş, erkekler diz çökmüşlerdir.²⁸

Alevî geleneğinde Türkmen kurultayı olarak değerlendirilen ve Şah İsmail'in önderliğinde yapılan Cemlerde Balım Sultan'ın genç İsmail'e mektub yazarak onu Tebriz'de Kızılbaş devleti kurmağa teşvik etmesi anlatılmaktadır. Durum tarihi bir özellik sergilemese de gelenekteki İsmail-Balım Sultan ilişkisi dikkat çekmektedir. Bu ilişkinin gizli tutulması, o zamanki Osmanlı yönetiminden habersiz gerçekleştirildiği de varsayımlar arasındadır. Her halde Azerbaycan'da tarikata dayalı göçebe-aşiret yönetim sistemine dayalı devletin kurulması düşüncesi büyük bir olasılıkla ortaklaşa Safevi ve Bektaşî tarikatlarının kararı sonunda olmuştur.

Bektaşî ocağında Safevi büyüklerinden Şeyh Safiyüddin'in, Şeyh Cüneyd'in, Şeyh Haydar'ın bilinmesi, Hataî'nin çok sevilmesi, diğer taraf-

tan da Azerbaycan'da Bektaşîyye'nin katkısı ile Safevi devletinin kurulmasından sonra ortaya çıkan bazı aşırı heterodoks akımların, mesela Ali'llâhilerin, Kırkların, Ateşbagilerin, Baba Yedigâirilerin, farklı derecede olsa da, Hacı Bektaş'ı tanımaları²⁹ bu iki tarikatı birbirine çok bağlı kılar. Hatta Kırkların Bektaşîlerin bütün velilerini tanımaları, ellerinde Bektaşîlerin eserlerinin olması, niyazlarında Şah Hatai'yi anmaları³⁰ bu aşırı Şii tarikatını, Bektaşîyye ile aynileştirir. Hacı Bektaş Veli'nin Azerbaycan'da büyük ün kazanması büyük bir ihtimalle Şah İsmail'in atası Şeyh Cüneyd döneminden sonraya düşer. Nitekim Hatai de şiirlerinde Hacı Bektaş Veli'yi büyük bir tarikat ereni gibi över:

Hataî biçare kuldur şahına
Hünkar Hacı Bektaş nezergahına
Deli gönül hak ol düş dergâhına
Er olayım dersin, er ile görüş.³¹

Hoy yöresinde bir Karakoyunlu köyünde İ. Mélikoff'a köyün ağası, Anadolu Alevileri ile kendilerinin aynı dine bağlı bulunduklarını, fakat Alevilerin Şah İsmail tarafından sufilige kaydırıldığını, Bektaşîler tarafından da kurumlaşmış tarikat biçimine yönlendirildiklerini, kendilerinin ise öğretilerini saflığı ile koruduklarını ifade etmiştir.³²

Safeviyye 16. yüzyıl sonra Bektaşîyye ile özdeşleştirildi. Safevi hükümdarı ve Safevi edebiyatının eşsiz şairi Hatai kayıtsız şartsız Alevi-Bektaşî şairi adlandırıldı. Aynı zamanda Azerbaycan'da Bektaşî tekkelerine kendi tekkeleri gibi bakan Safevi yöneticilerinin tutumları artık Safevilerin Bektaşîyyeyi özdeşleştirdiklerine bir kanıttır.

16. yüzyıl Bektaşî tarikatı Safeviyyenin de etkisiyle o dönemde yüksek zümrenin saygı duyduğu Mevlevi tarikatından bir çok yönleriyle farklılık gösterdi ve bu farklılık halk sufizmi ile ortodoks sufizmini ayıran çizgilere dönüştü:

- Kurucusu Mevlana Celaleddin Rumi'nin şiirlerinden yüksek zümrenin şairi ve mutasavvufi olduğu görülür. Şiirden, semadan tutun da Mevlevi ilahilerinden, Şeb-i Arus törenine kadar her şeyde bu

tarikatin yüksek zümreye hitab ettiği görülür.

- Hacı Bektaş bir köy sufisi, bir halk mutasavvufı, bir halk bilginidir. Sözleri, menkıbesi, Bektaşî semahları, Cem törenleri eski inançların yeni şekli niteliğinde olup halk sufizminin temelini oluşturacak durumdadır.
- Musiki, musiki aletleri, besteler, ilahilerin konusu, içeriği yüksek zümre zevkinden, yüksek zümre estetiğinden haber verir.
- Bektaşî nefesleri ve musikisi bir içtenlik, bir sadelik ve ruh halini kaldırmağa yönelik ve kendine has estetiği olan bir yapıya sahiptir.

GÖÇEBE İDEOLOJİSİ VE ŞAH İSMAİL'İN ORTAYA ÇIKIŞINDAN SONRAKİ BEKTAŞİLİK

Safevi devletinin ortaya çıkmasının sosyal tarihi boyutları göçebe ideolojisine dayanmaktadır. İşte bu ideolojiyi gerçekleştirmek için ehl-i beyt sevgisi Safevilerin işine yaradı. Mesele hiç de ilk veya son Safevilerin bu sevgide samimi ve ne derecede samimi olmalarında değildir. Mesele ezilen göçebe kitlenin ruhi halini görebilmek, sosyal ve ekonomik durumunu değerlendirmekte idi. Medreseye dayalı koyu İslami kurallı Sünni mezhebi ve göçebelikten yerleşik hayata ağırlı, acılı geçit, Osmanlı İmparatorluğu'nun çok büyük bir kısmını oluşturan Türkmen aşiretlerinin sosyal ekonomik düzenini bozar, manevi dünyalarında bağlı oldukları eski inançlarını sarsardı. Osmanlıların güçlendikleri, nizami ordu kurdukları, yerleşik hayata geçtikleri, medrese eğitimi gördükleri yeni yaşamda göçebelikle ilgili her şeyi silmek çabası devleti muhafaza etmek açısından doğru sayılsa da kendi milletine karşı mezhebçi tutumu anlaşılmasız olarak kalır. Yeni düzene ayak uyduramayan göçebe kitle, erimek, kimliğini kaybetmek korkusu, endişesi içinde kendine manevi dayak arayışı içindeydi. İşte böyle bir manevi dayak olarak doğuda Safevi Ocağı'nı buldu.

Eski göçebe yapısına sahip devlet kurma ideali hiç kuşkusuz Şeyh Safiyyüddin Erdebili'nin altıncı kuşakta varisi olan I. Şah İsmail'le gerçekleştirildi. Bu ise, Türk düşüncesindeki devlet kurma çabasının her ne kadar mistik olmasa da tasavvufi bir şekle bürünmesinin göstergesidir.

Şunu da söyleyelim ki Safeviler ilk devlet kuran tarikat mensupları değildiler. Onlara kadar Orta Asya'da bir tarikat devleti kurulmuştu. 14. yüzyılda Ankara'da kısa bir süre için Ahiler de bir devlet kurmuşlardı. Ancak Safevi devletinin ömrü seleflerinden farklı olarak uzun oldu. Kimilerince hoş karşılanmayan eski geleneklere uygun devlet kurma düşüncesi, göçebe ve yarı göçebe kitlenin psikolojisi ve yaşam tarzı açısından oldukça makûl ve gereklidir, denilebilir. Tabii ki, olaya bir de aşağılanan, “*Etrak-ı bi-idrak*” diye adlandırılan, devletin her türlü yardımından yararlanamayan, eski töre ve geleneklerine, inançlarına, kimliklerine sıkı bağlı ve bu değerleri kaybetme endişesi, korkusu içinde olan göçebe Türklerin gözü ile bakmak gerekir.

Şah İsmail bu korkunun sonucu gibi meydana çıktı. Kızılbaşların Şah İsmail'in simasında *Sahibez-Zaman*'ı görmeleri, göçebe Türkmen boylarının eski ata-baba töresini yeniden inşa edecek, eski inançlara saygı ile yaklaşacak, ekonomik durumu göçebelerin lehine çezecek, eski Türk devlet yapısına uygun fütuhât ülküsü oluşturacak kurtarıcı hükümdara olan inamdan doğmuştu. Türk ananesinde devleti, ili kurtaran bu tip kahramanlar zaman geçtikçe epikleşir, Mete, Buğra Han, Afrasiyab, Gürşad gibi kahramanların hayatları efsanelere karışıyordu. Şah İsmail de Kızılbaş efsanelerinde epikleşir, tarihi şahsiyetten daha çok destan kahramanı hüviyyetine bürünürdü. Hakkında söylenenler onu gerçek bir insan olmaktan çıkarıp olağanüstü niteliğe sahip ermiş kişiye çevirmişti.

Şah İsmail, Safevi ideolojisinin en karizmatik önderi olması ile birlikte Şah İsmail fenomenolojisi bizzat dışlanan ve çeşitli nedenlerden (sosyal, ekonomik, inanç yönleri vs.) muhalif durumuna gelen ve getirilen bir toplumun uzun beklenti ve isteklerinin sonunda ortaya çıkmıştır. Halk sufizmi dediğimiz özgün bir inanç ve uygulamaya sahip bu insanların manevi dünyasında Şah İsmail bir direnç, bir kurtarıcı sembolü idi. Egemen din anlayışına karşı marjinal din anlayışını koyan, ortodoksluktan çok farklı bir halk İslamı veya millî Müslümanlık oluşturan büyük bir kesim, Safevi devletini kendi iç dünyasındaki düzene uyumlu bir devlet olarak gördüklerinden zamanla isyanlar çıkarmakta, ayaklanmalar oluşturmaktaydılar. Göçebe Türklerin Anadolu'ya gelişlerinden beri geçen üç asırlık bir beklen-

ti yeni bir Mehdi'yle çözüme kavuşturulacağı, şeriatın baskısının kalkacağı, özlenen atlı göçebe ve akıncı düzenin yeniden inşa edileceğine umut bir şahsın, Anadolu erenlerinin “*Şah, Şah*” dedikleri genç İsmail'in simasında toplanmıştır. Şahlık eski İran ananesi olsa da İsmail adına eklenen şah unvanı daha çok Alevi toplumunun “*Bismi-Şah*” nidasına uygun düşmekteydi. Bismi Şah kurtarıcı kahraman, beklenen Mehdi idi.

Şah İsmail ve Safevi devleti hakkında Türkiye’de yazılmış en bilimsel ve objektif görünmek isteyen eserlerde de esas vurgu bu büyük Oğuz hükümdarının 15.-16. yüzyıl Anadolusunda baş veren olaylardan yararlanması, Mehdi bekleyen göçebe ve yarı göçebe halkı kendi amacı için kullanmasına yöneliktir. Şah İsmail hakkında yazılan hem tarihi vesikalardan ve Türkiye dışı araştırmalardan, hem de Hatai şiirlerinden görülen manzara yukarıda belirtilenlerin tersini sergilemektedir. Kurucusu Şeyh Safiyüddin'den beri göçebe geleneğine dayalı bir devlet kurmayı amaçlayan Safeviler, 15.-16. yüzyılda daha çok baskıya maruz kalan, ezilen kitlenin ve yerleşik hayata geçmeğe zorlanan göçebe ve yarı göçebe Türklerin kurtuluş ocağına çevrildi. Devlet kurmak konusunda Safevilerle Anadolu ve Azerbaycan göçebelerinin düşünceleri üst üste düşmekteydi. Bu anlamda Oğuzlar, Şah İsmail için değil, “*Safevi*” adı altında kendi devletlerini kurmuşlardı. Safevi devletine karşı Osmanlı tepkisi ve savaşları da bu kitleye hakim olmak amacı taşımaktaydı.³³

Safevi devletinin dini ideolojisi *Kızılbaşlık*, davası *Türklük* idi. Bunun için de devletin ileri gelenlerinden tutun da çobanına kadar herkes Türk olmakla, Türkçe konuşmakla fahr ederdi. Şah'ın kendisinin yazdığı şiirler dini-ideoloji propaganda taraflarıyla birlikte, Türkçe'nin o dönem için saf adlandırılabilir yapıysındaydı. Bunun başlıca sebebi kaynakların da yazdığı gibi Şah İsmail'in genç yaşlarından saz çalmağa alıştırılması,³⁴ eğitimi saz eşliğinde görmesiydi. Şah İsmail fenomenolojisinin bir tarafı da silah kullanmasını iyi bildiği gibi sazı ve sözü de iyi bilmesindeydi. Hatta zaman zaman ilmi, şiiri, nefesi hükümdarlıktan, savaştan üstün tuturdu:

Bu gün ele almaz oldum men sazım
Erşe derek direk çıhar avazım

Dört şey vardır bir karındaşa lazım
Bir elim, bir kelam, bir nefes, bir saz.³⁵

Tabii ki Şah İsmail, Oğuzlar tarafından Şamanist Türklerin *Bozkurt* adlandırdığı, Müslüman heterodoksların *Mehdi* dediği kurtarıcı gözü ile değerlendirildi. Hakimiyete geldikten sonra devleti tarikat âdâbı ve erkânı ile yönetmenin mümkün olmadığını iyi bilen Şah İsmail, Caferiliği resmî devlet mezhebi haline getirdi ve böylelikle Şii şeriatının esasını koymuş oldu. Ancak kendinin ve oğlunun döneminde tarikat kuralları şeriat yerine geçmekteydi. Molla ve ahundlara dayalı şeriat I. Şah Abbas zamanında başladı ve sonraki Safevi şahları tarafından geliştirildi. İşte o zamandan sonra Safevilerin Kızılbaşlık ideolojisi altında yaptıkları Türklük davası sona ermiş oldu.

Şehristani'nin "El Milel Ve'l-Nihal" adlı eserine göre Kızılbaşlık, yedi kola ayrılır: Batiniyye, İsmailiyye, Babekiyye, Safeviyye, Şiiyye, Karmatiyye ve Aleviyye.³⁶ Bu bilgiden Kızılbaşların kabile birliği olup zamanla çeşitli tarikat ve cereyanlara katıldığını tasdik ettiğini öğrenmiş oluruz.

Mehdi ideolojisiyle ilgili bir önemli meseleye de dokunmak lazımdır. Safevi devletinde Şiilik resmi mezhep haline geldikten sonra Mehdilik ideolojisi arka plana itildi. Mesela Tarih-i Alam Ara-i Abbasi'nin verdiği bilgiye göre 1554-1555'lerde bazı Kalenderi ve tüfeyli kimseler Safevi hükümdarı I. Tahmasb'ı *Mehdi* adlandırmışlardı. I. Tahmasb onlardan kırkını idam etmekle bu hareketi bastırdı.³⁷ Bu olay halen de kurtarıcı bekleyen bazı göçebe Türklerin ve gezginci derviş zümrelerinin tepkisine sebep oldu.

Safevi tarikatının, özellikle Şah İsmail'in en büyük hizmeti marginal sufi olan Anadolu erenlerinin ve eski inançlarında tutucu olan toplumun kesin çizgisini belirtmek oldu. Kendilerine Alevi diyen bu Türk halkı teşkilatçı yapısı ile (dini, hukuki ve sosyal) Sünni kesimden kesin bir şekilde ayrıldı.

Safevilerin ilk dönemlerde propagandasını yaptıkları Şiilik aslında Türk Şamanlığına çok benzemektedir. Bu yönü ile Safeviyye eski inançlarına sık bağlı olan göçebe boyların rağbetini kazanabilmişti. Türk ilinin kurtarıcısı, Türk töresinin bekçisi olmak ideası da Şamanlıkla bağlı idi. Es-

ki Türklerin kurtarıcılık misyonu yeni dönemde Şii donuna bürünmüş Mehdilik ideası ile birleşerek senkretik bir olgu sergilemekteydi. İnamlı söylemek mümkündür ki; Şah İsmail Şiilikte Şamanlığı eritip, devletçilikte Türk ülküsünü ihya eden bir kahraman idi. İşte bu yönü ile o, bütün heterodoks akımların, tarikatların şeriksiz lideri olmuştu.

Göçebe Türk boylarının Anadolu'dan geriye Azerbaycan'a akınları ve göç etmeleri, Safevilerin etrafında birleşerek Şiiliği kabul etmeleri, göçeri-maldar prensibiyle esaslanan devlet kurmaları, kısa bir sürede kurdukları devletin hududlarını Seyhun'dan Fırat'a kadar genişletmeleri, yalnız ve yalnız, Şah İsmail'in simasında yeni bir kurtarıcının geldiğine olan inamlı ilgili idi. Göçebelik Safevi devletinde büyük bir vüsatla yayılmaya başladı. Buna rağmen Rumeli'de totaliter, Ortodoks inançlı, yerleşik psikolojiye dayalı bir cihan devleti kurulmuştu. Ancak Babailerle başlayan başkaldırı geleneği Osmanlıların koyu Sünni yönetimi zamanı yeniden gündeme geldi. Anadolu'da kalabalık göçebe ve kısmen de köylü Türkmen kitleler, devletin onları dışladığını ve göçebe toplumdan uzaklaştığını görünce umutlarını Erdebil tekkesine bağladılar.³⁸

16. yüzyıl sonra Bektaşîyye Safevi tarihi ile yeniden yapılandı ve bugün icra edilen Cem törenlerinin bir çok ritleri Safevilerin katkısıyla ortaya çıktı. Bununla beraber Bektaşîlerin ehl-i beyt sevgisi ve Ali yankısı da Safevilerin güçlü propagandası ile şekillendi.

SONUÇ YERİNE

Kızılbaşlığın merkezi olan Anadolu'da inanç transformasyonunun yaşatıldığı Bektaşîyyenin bugünkü durumu hem İslamiyetten önceki Türk Şamanlığı hem de İslamiyetten sonraki marjinal sufi akımlarının faal katkısı sonunda ortaya çıkmıştır. Hoşgörü, dayanışma felsefesini kendine ilke edinen Bektaşîliğin uzun ömürlü olmasının tek sebebi de bu ilkelerde aranmalıdır.

KAYNAKÇA

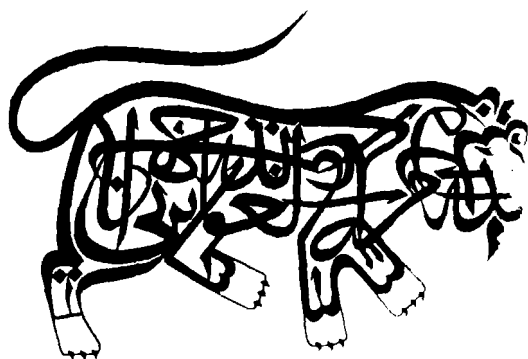
- Abbasi, M.: "Hatai ve Folklor" *Azerbaycan Şifahi Halk Edebiyatına dair Tedgigler*. IV Kitap. Bakü 1973.
Bayat, F.: *Hoca Ahmet Yesevi ve Halk Sufizminin Bazı Problemleri*. Bakü 1997.
Bozkurt, F.: *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*. İstanbul 1990.

- Erdoğan, K.: "Alevilerde Dedelik Kurumu ve Değişme Olgusu Karşısında Toplum Yapısı" *Folklor/Edebiyat* 8 (2002) 30: 121-126.
- Ergun, S. N.: *Hatayi Divanı*. (2. Baskı) İstanbul (t.y.)
- Eroz, M.: *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*. İstanbul 1977.
- Gölpınarlı, A. (Haz.): *Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli*, Vilayetname. İstanbul 1958.
- Gölpınarlı, A.: *Kaygusuz Abdal, Hatai, Kul Himmet*. İstanbul 1962.
- Gölpınarlı, A.: *100 Soruda Türkiye'de Mezhebler ve Tarikatlar*. İstanbul 1969.
- Hacı Bektaş Veli, *Makalat*. Ankara 1990.
- İnan Y. Z.: *İslamda Melamiliğin Tarihi Gelişimi* İstanbul 1976.
- Kütükoğlu, B.: *Osmanlı-Iran Siyasi Münasebetleri*. İstanbul 1993.
- Massignon, L.: "Tarikat" *İslam Ansiklopedisi* 12 (1993) 1: 14.
- Melikoff, İ.: *Uyur İdik Uyardılar*. İstanbul 1994.
- Nemet, M.: *Azerbaycan'da Pirlar*. Bakü 1992.
- Ocak, A. Y.: *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul 1996.
- Petrusevskiy, İ. P.: *Oçerki po İstori Feodalnih Otnoşeniy Azerbaydjane i Armeni v XVI-Naçale XIX vv.* Leningrad 1949.
- Petrusevskiy, İ. P.: *İslam v İrane*. Leningrad 1966.
- Rahmani, A. A.: *Tarih-i Alam Ara-i Abbasi Kak İstoçnik po İstori Azerbaydjane*. Bakü 1960.
- Sümer, F.: *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara 1992.
- Şah İsmail Hatai: *Sazım*. Bakü 1973.
- Şapolyo, E. B.: *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul 1964.
- Taşşın, A.: "Bektaşilik-Kızılbaşlık Eleştirileri" *Folklor/Edebiyat* 8 (2002) 29: 75-90.
- Temren, B.: *Bektaşiliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu*. Ankara 1995.
- Yasaviy, Ahmad: *Devani Hikmet*. Toşkent 1992.

NOTLAR

- 1 A. Kesrevi'den sonra Safevilerin Kürd kökenli olduğu fikrini savunanlardan biri de Z. V. Togan olmuştur. F. Sümer, A. Kesrevi'ye dayanarak Şeyh Safiyüddin Erdebili'nin Firuz Şah adlı Sincarlı bir Kürd'ün neslinden geldiği şüphe götürmez bir şekilde ortaya konmuştur, der. Bkz. Sümer 1992: 1, A. Kesrevi bir Türk ve özellikle Azerbaycan Türk'ü düşmanıdır. Onun bütün eserlerinde İran'da ve şimdiki bağımsız Azerbaycan'da yaşayan Türklerin kökeninin Fars olup sonradan zorla Türkleştirildikleri savı meşhurdur. Başka bir yerde F. Sümer kendi kendine karşı çıkarak şöyle yazar: Şah İsmail'in Farsça'dan çok Türkçe şiirler yazması ve Ali Şir Nevai'nin eserlerine düşkünlüğü ana dilinin Türkçe olmasından ileri geliyordu (s.6). Türkçe Safevi sarayının resmi dili olarak I. Şah Abbas'dan sonra da devam etti.
- 2 Saffat as-Safa Elyazma, LGPB, Katalog Dorna, No: 300, 54b, 142b, 155b, 160a, 163b, 332b vs.
- 3 Gölpınarlı 1969: 264.
- 4 Ergun (t.y.): 164.
- 5 Ergun (t.y.): 157.
- 6 Kütükoğlu 1993: 2.
- 7 Massignon 1993: 14.

- 8 Gölpınarlı 1969: 233.
- 9 Petruşevskiy 1966: 364.
- 10 Şeyh Safiyüddin Erdebili 21 göbekte yedinci imam Musa-i Kazım'a ulaşır. Bkz. Petruşevskiy 1949: 68.
- 11 Sümer 1992: 2 .
- 12 Eröz 1977: 80.
- 13 Bozkurt 1990: 43.
- 14 Gölpınarlı 1969: 232.
- 15 Nemet 1992: 39.
- 16 İnan 1976: 99.
- 17 İnan 1976: 99.
- 18 Temren 1995: 86.
- 19 Şapolyo 1964: 322-323.
- 20 Eröz 1977: 95.
- 21 Gölpınarlı 1958.
- 22 Geniş bilgi için bkz. Bayat 1997; Yasaviy 1992; Hacı Bektaş Veli, Makalat. 1990.
- 23 Ocak 1996: 253. O, Alevilikte dedelik kurumunun oluşturulmasını da Şah İsmail'in adına bağlar.
- 24 Anadolu uygarlığı veya Anadolu medeniyetleri anlayışı gayri-ilmi bir anlayış olup kültür ve medeniyet kavramlarının tabiatı ile ters düşmektedir. Kültür etkileşimi medeniyetler veya uygarlıkların oluşmasına katkıda bulunsa da dominant unsurları silemez. Dominant kültür bağlamında mevcut olan diğer kültür öğeleri de mevcuttur. Buna karşı çıkmak mümkün değildir, ancak bütün bunlar Anadolu medeniyetleri veya uygarlıkları gibi gayri-ilmi bir kavrama yol açmaz. Ve bu kavram kronolojik olarak doğru sayılsa bile senkronik olarak doğru değildir.
- 25 Ayrıntılı bilgi almak için bkz. Bayat 1997.
- 26 Erdoğan 2002: 124.
- 27 Kütükoğlu 1993: 13.
- 28 Gölpınarlı 1962: 18.
- 29 Mélikoff 1994: 61.
- 30 Mélikoff 1994: 72 dipnot.
- 31 Şah İsmail Hatai 1973: 44.
- 32 Mélikoff 1994: 66.
- 33 Osmanlı-Safevi muharebeleri bir otorite, kısmen de mezhep ve inanç savaşı idi. Ancak bu savaş şimdiki kadar tek taraflı suçlama açısından değerlendirilmiştir. Bu savaş iki ideolojinin – İslam adı altında eski inançlarını koyu bir şekilde koruyan göçebe ve yarı göçebe Türklerin, yerleşik ve merkezizetçi, eski inançlarına batıl inanç damgası vuran koyu Sünni ideolojinin savaşı idi. Bu savaş yaşamının sosyo-ekonomik düzenini oluşturan maldarlık, koyunculuk sisteminin, yerleşik ekinciliğe karşı çevrilmesi idi.
- 34 Bkz. Abbaslı 1973: 100.
- 35 Şah İsmail Hatai 1973: 28.
- 36 Taşgın 2002: 85.
- 37 Rahmani 1960: 159.
- 38 Bozkurt 1990: 44.



SIVAS'TA BİR BEKTAŞİ DERGÂHI: MA'SUMLAR TEKKESİ

Keşan'a 1823'te sürülen Şair İzzed Molla, sürgün günlerini geçirirken Keşan civarında uğradığı bir Bektaşî tekkesi olan Rüstem Baba Dergâhı'ndan söz ederken herkesin saati saatine bir işe koyulduğunu; kiminin sürü otlatmada, kiminin mahsûl kaldırmada vel-hasıll hepsinin konuk ağırlamak için bir iş peşinde olduğunu; kendilerine rahat etmeyi haram ettiklerini ifade etmiştir.¹

Yakup Kadri Karaosmanoğlu da, muhtemelen, Çamlıca Bektaşî tekkesindeki gözlemlerine dayanarak yazdığı ve ilk kez 1921'de Akşam Gazetesi'nde tefrik edilmeye başlanan "*Nur Baba*" isimli eserindeki bir tasvirinde,

"Nur Baba Dergâhı'nın emekdar ve işgüzar aşçısı Derviş Çınarî, bugün, şafaktan beri, iki dakikalık olsun rahat yüzü görmedi: tek başına üç kurban tıgladı, bir araba dolusu zahireyi tekkenin bahçe kapısından tâ mutbağa kadar sırtında taşıdı, onları birer birer kilerin dolaplarına yerleştirdi, sonra ocağın başına geçti, tamam dört kazan yemek pişirdi ve akşama doğru da neşeli bir gayretle sofranın mezelerini tertibe ve hazırlamaya koyuldu. Bir gün içinde bu kadar işin üstünden gelmek, cidden, Haydârane bir mecale bağlıdır. Fakat asıl tuhafı şudur ki, Derviş Çınarî hiç yorgunluk âsârı göstermez, asla şikâyet etmez, bilâkis işi arttıkça gayret ve sevinci artar, bir yük taşıırken nefes söyler, ocağın başında gazel okur. Mutbağı, bâhusus böyle işin baştan aştığı günlerde âhenkle dolar"

demektedir.²

Sivas'ta da içinde muhtemelen böylesi bir hizmetin ve anlayışın sürdüğü bir Bektaşî tekkesi vardır. Ne var ki bugün Sivas'ta bu tekkeye ilişkin her hangi bir bina veya yapı olmadığı gibi yerini bilen kimse de bulun-



Resim 1. Ekim 2003'ten sonra yeni yapılan Jandarma Parkı'na götürülen Masumlar Tekkesi'ne ait Kitabe
Sivas Müzesi, Envanter No: 464

mamaktadır. Daha doğrusu, *Ma'sumlar Tekkesi* adıyla denilen bu Bektaşî tekkesinin ismi var cismi yok; Bektaşîlerin sırnı gibi bir gizeme bürünmüştür.

Bununla beraber zamanında böylesi bir tekkenin varlığını bize haber veren iki kaynak bulunmaktadır. Bunlardan birisi, bir tekke için birinci elden kaynak olarak kabul edilen tekkeye ait bir kitabedir. İkinci ise, 1899-1916 yılları arasında Yunanistan ile Türkiye'de kalan ve 1913'te Konya'ya yaptığı bir geziden sonra araştırmalarını Rumeli ve Anadolu'daki Hıristiyanlık ile Müslümanlık arasındaki ilişkiler üzerinde yoğunlaştıran Hasluck'un¹ Bektaşîlik üzerine kaleme almış olduğu bir kısım makalelerinin çevirisinden

oluşan “*Bektaşîlik Tedkikleri*” isimli eserinde yer alan “Bektaşîlerin Coğrafi Tevzii” başlıklı makalesindeki bir paragraftır.

Birinci kaynağımız, yakın zamanlara kadar, daha doğrusu Ekim 2003 tarihine kadar Buruciye Medresesi Bahçesi'nde sergilenen bir kısım kitabeler arasında yer alan şu kitabedir:²

Hazret-i fahr-i rûsul gülzârının taze güli
Şâh-ı merdân bâğbânının gâyet efsah bülbülü
Ya'ni Musa Kâzım'ın ferzendi Sâlih ma'sûmun
Ravzası der-âgûş itmiş çeşm-i pâk-i sünbülü
Aldı bûyin böyle ihbâr itti Kurbançı Baba
Abdi Bey de kıldı ta'mîr feth ola her müşkili
Sene: 185 târih-i vefâtı // Tarih-i ta'mîri sene: 1296
Nemekahu: Mahmud Hamdî

Kitabede, Hicri 185/Miladi 801 tarihinde vefat eden 14 Ma'sum-ı Pâk'ten Musa Kâzım'ın oğlu Salih'in ravzasının (kabrinin), *Kurbançı Baba* adındaki bir Bektaşî babası tarafından ilham yoluyla bulunması üzerine 1878-1879 (h. 1296) tarihinde Abdi Bey adında –muhtemelen yine bir Bektaşî olan– bir hayır sahibince tamir edildiği belirtilmektedir.

Anlaşılan eski bir türbe Musa Kazım'ın oğlu Salih'in mezarı veya türbesi olarak onarılmıştır. Zaten, Osmanlı'da böyle bir gelenek vardır ve rivayete göre Eyübe'l-Ensâri'nin mezarı da Akşemseddin tarafından böyle bulunmuştur.

Bektaşî ananesine göre, Oniki İmam'a ilaveten Ondört Ma'sum-ı Pâk'in isimlerini ve soylarını bilmeyenler ne dede, ne baba ne derviş ve hatta muhib bile olamazlar⁵; onun için belli başlı Bektaşî kitapları, küçük iken şehid edilen bütün bu ma'sum çocukların isimlerini baba adlarını ve onları öldüren katilleri ile defnedildikleri yerleri tafsilatıyla verirler. Söz gelimi, tarih ve tercüme-i hal konusunda yedi tulâ sahibi bir Bektaşî olan ve 1876 (h. 1293) tarihinde vefat eden Topal Ahmet Rıf'at'ın "*Mirati'l-Mekâsid fî Def'i'l-Mefâsid*" adındaki, Bektaşîlerce de pek makbul ve muteber sayılan eserinde, Ondört Ma'sum-ı Pâk konusunda teferruatlı bilgi bulunmaktadır ve Kurbancı Baba'nın ilham yoluyla mezarının Sivas'ta olduğunu belirttiği Salih ibni İmam Musa Kâzım için "... üç yaşında iken Osman bin Abdullah nâm mel'ûn şehîd eyledi makâm-ı şerifleri Şiraz'dadır"⁶ diye sarahaten belirtmektedir. Ahmet Rıf'at'ın bu kitabı bütün Bektaşîlerce bilinen ve muhtemelen çok okunan bir eser olduğu halde; eserdeki bilgilere itibar edilmemiş, Kurbancı Baba'nın bu söylencesi hemen ciddiye alınıp üzerine türbe ve tekke inşa edilmiştir.

Bir yere tekke açmak için orada, o tarikatın önde gelen bir şeyhinin veya daha öncelere ait ulu bir şahsiyetin mezarı veya makâmının bulunduğu inandırarak üzerine veya yanına türbe ve tekke yaptırılması Ortaçağ'dan beri süren bir geleneğin devamıdır.

Kurbancı Baba'nın rivayeti üzere tesis edilen bu tekkenin veya türbenin yeri hakkında herhangi bir bilgi edinebilmek umuduyla; kitabenin ne zaman ve nereden müzeye intikal ettiğine ilişkin müze kayıtları üzerinde yaptığımız araştırmada, 464 Numarayla Sivas Kongre Müzesi envanter kayıtları arasında yer alan bu kitabenin, 17 Mayıs 1943'te beş kuruşa satın alındığından başka bir bilgiye rastlayamadık.

Kitabede anılan Abdi Bey'in de kimliği meçhûldür. Bu tarihlerde Sivas dahilinde Abdi Bey adında herhangi bir tarihi kişiliğe rastlayamadık; yalnız Şarkikarahisar Bidayet Ceza Mahkemesi reisi iken 1302'de vefat eden ve aslen Şarkikarahisarlı bir Abdi Bey vardır⁷; bu zatın söz konusu tekkeyi yaptıran kişi olup olmadığına dair de elde mevcut bir kanıt bulunmamaktadır.

İlham yoluyla bu Ma'sum-ı Pâk'in mezarını bulan Kurbancı Baba'nın ise hepten sırra kadem bastığı anlaşılmaktadır.

Bu kitabede, adı geçen kişiler arasında yalnızca tekkenin kitabesini kaleme alan Mahmud Hamdi'nin ismine 1883 (h. 1301)'de Hakk'ın rahmetine kavuşan Sivas Müftüsü Numan Efendi'nin "Mezar Taşı"nda rastlamaktayız.⁸

Bu konuda bilgi edinebildiğimiz ikinci kaynak ise, Hasluck'un Bektaşilik üzerine kaleme almış olduğu yukarıda sözkonusu edilen bir kısım makalelerinin çevirisinden oluşan "Bektaşilik Tedkikleri" isimli eserindeki şu paragraftır.

"Sivas: şehir dâhilinde, bilâhere Beyrut vâlisi olmuş olan Halil Paşa nâmında birinin te'sis ettiği Maksûmlar (Ma'sûmlar) Tekkesi [veya Maksûm-i pâk; Fârisi pâk: temiz] denilen yeni bir bina vardır. Elli sene evvel bir dervişin iki Ma'sûmun kabrini ilhâm tarikiyle keşf etmiş olduğu söylenir. Rivâyete göre bunlardan biri Beşinci İmam Muhammed Bakır'ın oğlu Ali Ekber diğeri Yedinci İmam Musa Kâzım'ın oğlu Salih olduğu anlaşılmıştır. Bu Ma'sûm çocuklar şehid telakkî edilmektedir [Burası Molyneux-Seel'inin Sivas'da Hasan'ın Mezarı olmak üzere zikr etmiş olduğu ve Kızılbaş Kürtler için ziyaretgâh olan yer olsa gerekdir. Hasaneyn'in yani Hasan ile Hüseyin'in bu suretle birbirlerine karıştırılmış olmasının sebebi kolay anlaşılmıyor]⁹. Halil Paşa'nın bir ma'sûm çocuğu da tekyede medfûn bulunmaktadır."¹⁰

Hasluck'un, bu tekke konusunda verdiği bilgilerin bir kısmının çelişkiler ihtiva ettiği görülmektedir.

Birincisi, vermiş olduğu bu bilgiler, söz konusu kitabe ile mukayese edildiğinde, dervişin ilham yoluyla mezarını keşfettiğini belirttiği ma'sumların; eğer ki ayrı ayrı kitabe söz konusu değil ise, bir ma'sum olduğu görülmektedir ve bu ma'sumun mezarını veya türbesini yaptıranın da Halil Paşa olmadığı Abdi Bey adında biri olduğu anlaşılmaktadır. Ne var ki Abdi Bey gibi Halil Paşa'nın da kimliği pek sarîh değildir. Ayrıca, kitabede Hasluck'un sözünü ettiği Halil Paşa'nın ismi geçmemektedir. Bu tarihlerde Sivas'ta görev yapmış bulunan meşhur Sivas valisi Halil Rifat Paşa bulun-

maktadır"; ne var ki, Hasluck'un daha sonra Beyrut valisi olduğunu ve küçük yaşta ölen bir çocuğunun da bu tekkeye defnedildiğini belirttiği Halil Paşa ile Halil Rıfat Paşa'nın aynı şahıs olup olmadığını da bilemiyoruz.

Öte yandan, 1913'te Konya'ya yapmış olduğu bir seyahatten sonra bu konularda araştırmalarını yoğunlaştıran Hasluck tarafından elli sene evvel bir dervişin işareti üzerine Halil Paşa adında biri tarafından yaptırıldığı belirtilen Ma'sumlar Tekkesi'nin muhtemelen 1860'lı yıllarda inşa edilmiş olması gerekir. Fakat elimizdeki kitabe 1878-1879 tarihini göstermektedir. Bu paragrafta, Hasluck'un bu Bekâşi tekkesini gördüğüne ilişkin açık bir ifade de bulunmaktadır.

Ma'sumlar Tekkesi'nin yeri veya mevkii konusunda da yazılı kaynaklarda herhangi bir bilgi bulamayınca Sivas'ın yerlileri arasında araştırma yaptık ve sarıh bir bilgi edinemedik; sadece, Sivas'ın yerlilerinden Faruk Aburşu Bey, 19. yüzyıl yapımı olan bugünkü Jandarma Binası'nın yanındaki jandarma lojmanlarının bulunduğu yerde *Tırı-vırı Tekkesi* denilen bir tekke olduğunu; çocukken ablasıyla beraber ziyarete gittiklerini söylemektedir. Faruk Bey'e göre, Ma'sumlar Tekkesi denilen Bektaşî tekkesi muhtemelen burası idi. Biliyoruz ki, Bektaşîlerin Yeniçerileri ellerine aldıkları 1590'lardan 1826'da ortadan kaldırılışlarına kadar gerek İstanbul ve gerek vilayetlerdeki yeniçeri kışlalarında daimi olarak bir Bektaşî şeyhi ve kışla yakınlarında bir tekke bulunurdu.¹² Bu durumda Kurbancı Baba adındaki bir Bektaşî dervişinin öngörüsü üzerine tesis edilen bir tekkeye Sünilerin *Tırı-vırı Tekkesi*¹³ adını takmış olmaları muhtemeldir.

Halbuki Sivas ve çevresi, Selçuklu ve erken Osmanlı döneminden beri var olduğunu bildiğimiz Kalenderi, Haydari, Vefai ve diğer Batınilere ait mezar, türbe ve tekkelerin yanı sıra, diğer bazı Anadolu kentlerinde olduğu gibi, Bizans dönemine veya öncesine ait birçok mezar, yatır ve türbenin de sonradan İslami motiflerle süslenerek kutsandığı ve halk tarafından ziyaretgâh olarak kabul edildiği bir bölgedir, buna rağmen¹⁴; burada söz konusu edilen Ma'sumlar Tekkesi bu hayatiyetini devam ettirememiştir.

İlk bakışta hayrete şayan gözüken bu duruma cevap bulabilmek için bölgenin dinî ve tarihi demografik yapısına bakmak gerekecektir. Bölgede zamanla değişmiş olsa da, daha önceden bu heterodoks ve marjinal grup-

lara mensup hatırı sayılır bir nüfusun barındığını, bölgeye ait tarihi kayıtlar haber vermektedir.

Sözelimi, Sivas beylerbeyi Mehmet Paşa 1593'te Osmanlı Sarayı'na gönderdiği raporda ekser halkının Kızılbaş olduğunu belirtmektedir.¹⁵ Buradaki Kızılbaş kelimesi bu dönemde Safevilerin yanında yer alan ve yukarıda sözü edilen, grupları ifade eden bir terimdir.¹⁶ Bektaşî ve Kızılbaşlar arasında yakın bir münasebet var gibi görünse de her Kızılbaşın Bektaşî olmadığı da bilinen bir gerçektir.¹⁷

Zaman içinde, İslam dünyasının muhtelif bölgelerinden kopup Anadolu'ya gelerek kendilerine yeni bir hayat alanı oluşturmuş bulunan bu marjinal ve heterodoks gruplar, her ne kadar Babai ayaklanmasıyla Selçuklu yönetiminin son bulmasına neden olmuşlar ise de; bunların daha sonra Osmanlı'nın kuruluşunda epey emekleri geçtiği de bilinmekteydi ve II. Bayezid zamanında yazılan kimi eserlerle bu hizmetlerini Osmanlı yönetimine de hatırlatmak gereğini duymuşlardır.¹⁸

İşte bu grupların, Safevilerin Anadolu'daki propagandaları neticesinde esen rüzgâra kapıldıklarını gören Osmanlı yönetimi, bunları elde avuçta tutabilmek için kimi zaman sert ve kimi zaman da yumuşak tedbirlere başvurmuştur. Burada, Osmanlıların başvurdukları ve çok yazıldığı için de herkesçe bilinen sert tedbirler üzerinde durulmayacaktır¹⁹; zaten konumuz da bu değildir. Ancak, yumuşak dediğimiz tedbirlerin başında ise, Hacı Bektaş Tekkesi'nin postnişinliğine Balım Sultan'ın getirilmesi, bunların tekkelerinin muhtelif temlik ve vakıflarla destekleme yoluna gidilmesi ve böylece Rumeli ile Batı ve İç Anadolu'da daha çok kent merkezlerindeki bu grupların Bektaşilik bayrağı altında büyük oranda Osmanlı yönetiminin yanında yer almaları sağlanmıştır.

Keza, 16. yüzyılın başlarında Osmanlı'nın doğu sınırında yeralan Sivas ve çevresinde ise daha çok Safevilerle aynı kökenden gelen Halvetiler desteklenmiş; böylece buradaki Safevilere kapılan veya onlara kayabileceği olan nüfus da bu şekilde elde tutulmaya çalışılmıştır. Bunun içindir ki, Sivas ve çevresinde Bektaşî nüfus bulunmamakta ve daha çok Bektaşîler ile bir rekabet içinde bulunan Halvetiler bulunmaktadır. Öyleki, 19. yüzyılda bazı Bektaşî tekkelerine Halvetiler el koymuşlardır.²⁰

Bu sebeple Sivas ve havalisinde hiçbir zaman, Ma'sumlar Tekkesi olarak bilinen bu Bektaşî tekkesini sahiplenecek nisbette bir Bektaşî nüfus oluşmamıştır, diyebiliriz.

Sivas ve çevresinde yerleşik bir Bektaşî nüfus bulunmadığı halde akla "öyleyse bu Bektaşî Tekkesi kimlerce ve ne için tesis edildi" sorusu gelmektedir. Bu soruya "burada söz konusu edilen Bektaşî tekkesinin, taşradaki diğer bütün kentlerde merkezi yönetimin bir güvencesi olarak bulunan yeniçeri birliklerinin ileri gelen bir ağası veya yeniçeri ocağında yetişmiş bir Osmanlı Paşası tarafından tesis edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir" şeklinde cevap verilebilir.

Zaten, yukarıda söz konusu tekkenin kitabesi ve Hasluck'un bu tekke ile ilgili paragrafındaki ifade bu düşüncüyü pekiştirmektedir; ayrıca, taşradaki her yeniçeri garnizonunda serkeş yeniçerileri yontan bir Bektaşî babasının bulunduğu da bilinmektedir. İşte burada söz konusu edilen Ma'sumlar Tekkesi'nin de böylesi bir Osmanlı yöneticisi tarafından yapıldığı söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Ahmet Rıfat: *Mirati'l-Mekâsid fi Def'i'l-Mefâsid*. İstanbul 1293: 226-227
Âşık Paşa-Zâde; Atsız (Haz.): *Tevârih-i Al-i Osman*. İstanbul 1949.
Birge, John Kingsley; Çamuroğlu, Reha (Çev.): *Bektaşilik Tarihi*. İstanbul 1991.
Çetin, Atilla: "Halil Rıfat Paşa" *DVİA* 15 (1997): 327-328.
Denizli, Hikmet: *Sivas Tarihi ve Anıtları*. Sivas (t.y.).
Gövsâ, İbrahim Alaettin: *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*. (y.y.) (t.y.).
Hasluck, F(rederik) W(illiam); Ragıp Hulûsi (Çev.): *Bektaşilik Tedâkikleri*. İstanbul 1928.
İnal, İbnülemin Mahmut Kemal: *Son Asır Türk Şairleri*. c. 1. İstanbul 1988.
Karaosmanoğlu, Yakup Kadri: *Nur Baba*. İstanbul 1987.
Mélïkoff, Irène; Alptekin, Turan (Çev.): *Uyur İdik Uyardılar*. İstanbul 1993.
Savaş, Saim: *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*. Ankara 2002.
Sivas Mektupçusu Fahreddin Başel. *Sivas Bülteni*. Sivas 1935.
Ülgener, Sabri F. : *Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözölme Devri İktisat Ahlakı*. İstanbul 1981.
Woodhead, Christine: "Hasluck Frederick William" *DVİA* 16 (1997): 391-392.
Yüksel, Hasan: "Osmanlı Safevi Mücadelesinde Sivas" *Cumhuriyetin 80. Yılında Sivas Sempozyumu* (15-17 Mayıs 2003, Sivas) Bildirileri. Sivas 2003: 147-156.

NOTLAR

- 1 Mihnetkeşan, İstanbul h.1269: 123; Şairin bu tasviri üzerine yapılan yorum için bkz. Ülgener 1981: 39.
- 2 Karaosmanoğlu 1987: 93.
- 3 Woodhead 1997: 391-392.
- 4 Tarih meraklısı bir albayın Sivas'tan Ankara'ya giden yol güzergâhında açmış olduğu parka tarihi bir çehre kazandırmak için, valilik emriyle Sivas Müzesi'nden elli adet kitabe gönderildi. Ne yazık ki, Ma'sumlar Tekkesi'ne ait kitabe de bu giden kitabeler arasında idi. Kitabenin fotoğrafı yazımızın ekinde yer almaktadır.
- 5 Birge 1991: 165-166.
- 6 Ahmet Rifat 1293: 226-227.
- 7 İnal 1988: 28-30.
- 8 Denizli (t.y.): 132.
- 9 Köşeli parantez içinde yeralan bilgiler ilgili eserin dipnotudur.
- 10 Hasluck 1928: 15. Ne yazık ki bu eser, yazarının adını dahi doğru dürist okumaktan aciz biri (Yrd. Doç. Dr. Kamil Akarsu) tarafından "sözde" sadeleştirilip yeni yazıya aktarıldığı ileri sürülerek Türk Milli Eğitim Bakanlığı yayınları arasında neşredilmiş ve eser bu yanlışlarla beraber bakanlığın yayınları arasında ikinci baskıyla hâlâ piyasada varlığını sürdürmektedir (Yayımlar Dairesi Başkanlığı'nın 8 Aralık 1999 tarih ve 8808 sayılı yazıyı ile ikinci defa 5000 adet basılmıştır, Ankara 2000).
- 11 Halil Rifat Paşa'nın Sivas'a atanma tarihi 1297 olarak verilmektedir. Bkz. Sivas Mektupçusu Fahreddin Başel 1935: 129; biyografisi için bkz. Gövsa (t.y.): 165; Çetin 1997: 327-328.
- 12 Hasluck 1928: 2-3.
- 13 Yörenin argo ifadesiyle içi boş, önemsiz şey demektir.
- 14 Sözelirni, Divriği'nin Arege (Duru köy)'deki Şambaz Pir Yatırı'nın hem Müslüman ve hem de Hıristiyanlarca kutsal sayılması ve ziyaret edilmesi ve yine Divriği'nin Odur Köyü'ndeki Surp Agop Makamı'nın zamanla Kara Yakup Makamı'na dönüşmesi gibi. Bu örnekler daha da artırılabilir.
- 15 Başbakanlık Osmanlı Arşivi Mühimme Defteri No: 71, Sayfa: 118, Sıra: 239.
- 16 Yüksel 2003: 147-156.
- 17 Kızılbaşlar ile Bektaşiler arasındaki farklılaşma ve zıtlaşmanın boyutlar konusunda bkz. Mélikoff 1993: 57-58. Fakat burada şunu belirtmeliyiz ki, sorun Mélikoff'un ileri sürdüğü gibi dinsel bakıştan kaynaklanmıyor; sorunun temelinde Balım Sultan ile beraber Bektaşî adını alan kesim Osmanlı'dan yana tavır alırken; bu grubun Kızılbaş denilen kesimi ise Osmanlı'nın can düşmanı ve rakipleri olan Safevilerden yanında yer alması yatmaktadır.
- 18 Bkz. Aşık Paşa-Zâde 1949: 96-105; Menâkib-i Seyyid Ebi'l-Vefa Tacü'l-Arifin. Kütahya Vahid Paşa Kitaplığı, Nu: 1542, vr. 2a-5b.
- 19 Son zamanlarda bu konuda yazılmış derli toplu bir eseri için bkz. Savaş 2002.
- 20 Hasluck 1928: 16.

EFSANELERİN GÖLGESİNDE TARİHİ BİR SİMA: KOYUN BABA

Son zamanlarda gelişen toplumsal tarih anlayışının bir gereği olarak araştırmacılar, artık sadece arşivlerde birikmiş belgelerle değil, etraftaki tarihi, kültürel ve folklorik malzemelerle de ilgilenmek durumunda kalmaktadırlar. Ancak, araştırmacı gözüyle bakılmadığı zaman, çoğu kez bu tür malzemeler pek dikkat çekmezler. Araştırma konumuzu tespit ettikten sonra ve etrafımıza araştırmacı gözüyle baktığımızda, sözünü ettiğimiz irili ufaklı tarihi malzeme hemen dikkatimizi çekecektir.

Koyun Baba ile ilgilenmeye başladığımızda, belki de geçmişte ve günümüzde önemli ölçüde göçebe ve dolayısıyla hayvancılıkla uğraşan bir toplum olmamızın bir sonucu olarak, “koyun” ile ilgili motif, simge ve isimlendirmelerin toplum hayatımızda ne kadar yaygın bir şekilde yer aldığını fark ettik. Aslında, göçebe hayatında önemli yeri olan koyunun, toplumsal hayatımızda ne kadar mühim yer tuttuğunu, sadece, geçmişten günümüze bize has kültür öğeleri olan halı ve kilim geleneğimiz ve bunlarda kullanılan motifler açıklamaya yeter. Halı, kilim ve seccadelerimizden mezar taşlarımıza kadar toplumsal hayatımızın hemen her sahasında yer alan en önemli motifin “koç başı” ya da “koç boynuzu” olduğunu söylesek, herhalde abartmış olmayız.¹

Koyun ile ilgili köy ve belediye isimlerimiz de, aynı özelliğimizi ortaya koyuyor; tespit edebildiklerimizi aşağıdaki şekilde tablo haline getirdik.² Tablodan da anlaşılacağı üzere, adları koyun ile başlayan yerleşim birimlerinin sayısı ellisekiz olmaktadır. Aşağıda görüleceği üzere, Koyun Baba adının da çok yaygın olarak kullanıldığı anlaşılıyor. Bunun da aynı toplumsal özelliğimizden kaynaklandığını söyleyebileceğimizi sanıyoruz ki, zaten Koyun Baba’ya, günün belirli saatlerinde koyun gibi melediği için bu ismin verildiği şeklindeki rivayetler ile Zeki Gürel’in, Koyun Baba’nın Anadolu’da çobanların piri olduğunu ifade etmesi bu bakımdan anlamlıdır.³

KOYUN BABALAR

Koyun Baba konusunda belirtilmesi gereken ilk husus, bu ismin yaygın olarak kullanılmasıdır. Tespit edebildiğimiz Koyun Babaları, Türkiye ve Balkanlar başlıkları altında, coğrafi yakınlıklarını dikkate almak suretiyle tablo haline getirdik.⁴ Tabloda da görüleceği üzere Koyun Baba adını taşıyan 4 köy, 8 tekke/zâviye, 9 türbe, 3 yatır, 1 ziyaret yeri, 1 köprü, 1 baraj, 1 park, 6 mevki(tepe-höyük-koy), 1 tersane, 1 Yörük taifesi ve bir takım rivayetler bulunmaktadır.

Bu kadar yaygın olarak kullanılmasına rağmen, bu isim anıldığında ilk akla gelen ve hakkında en çok bilgi bulunan, Çorum-Osmancık'taki Koyun Baba'dır. Ancak buradaki Koyun Baba'nın kimliği ve yaşadığı dönem ilişkin de farklı bilgiler bulunuyor. Bu konuda dört temel kaynaktan yararlanıldığı anlaşılıyor:

- 1- 15. yüzyılda yazılmış Otman Baba Velâyetnâmesi: Babinger, hayatına dair bilgi bulunmadığını söylediği Koyun Baba'nın, 1402'ye doğru Anadolu'ya geldiği rivayet olunan ve 1478'de vefat eden Otman Baba'nın Vilâyetnâmesi'nde (Küçük Abdal, *Velâyetnâme-i Otman Baba*, v.11-12) geçen Arık Çoban ile aynı kişi olduğunun anlatıldığını kaydediyor; yazar, velâyetnâmede Osmancık'ın "Otmancık" olarak geçmesinin bu bakımdan anlamlı olduğunu belirtiyor.⁵
- 2- 17. yüzyılda yazılan Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Seyahatnâmede Koyun Baba'nın bu dönemde Bektaşilerce benimsendiği anlatılıyor.⁶
- 3- Koyun Baba Velâyetnâmesi: Velâyetnâmenin, daha önce yazılmış mensur bir eserden yararlanılarak Zühdi mahlaslı bir şair tarafından 1279/1862-63 tarihli manzum⁷ ve Kadri/Kadriyâ mahlaslı Abdulkadir Uslu tarafından yine aynı şekilde kaleme alınmış 12 Şaban 1325/1907 tarihli manzum⁸ yazmaları biliniyor ki, her iki eserde de aynı temaların işlendiği anlaşılıyor.⁹
- 4- Çorum-Osmancık'ta bulunan Koyun Baba Türbesi'nin bahçe kapısı üzerinde (H.963 tarihli) ve Çorum Müzesi'nde (25 Muharrem 873 tarihli) bulunan iki kitabe¹⁰ ile Osmancık'taki Bayezid II Köprüsü kitabesi.¹¹ S. Eyice,

“Kızılırmak üstünde inşa edilmiş bu köprünün üzerinden geçen yol Koyun Baba ziyaretine (zâviye, türbe vb.) ulaştığından, buraya Koyun Baba Köprüsü de denilir. Kitabesine göre Şâban 889’da (Eylül 1484) yapımına başlanarak 894’te (1488-89) tamamlanmış olduğu kabul edilir... Girift bir sülûsle yazılmış Arapça beş satır halindeki bu uzun kitâbede köprünün yapım tarihini verdiği kabul edilen “celilün hayruhâ” ibaresi 889 olarak hesaplanmakta ise de bitiş tarihini belirttiği ileri sürülen ibarenin okunuşunda şüpheler vardır”

ifadeleriyle¹² söz konusu köprü ile Koyun Baba arasında kurulan irtibatın rivayete dayandığını gösteriyor.

Bu kaynaklardan anlaşıldığına göre, asıl adının Seyyid Ali olduğu belirtilen Koyun Baba, Fatih Sultan Mehmed ve oğlu II. Bayezid ile çağdaştır. Ancak, söz konusu velâyetnâme ve kitâbelerde kaydedilmiş bulunan tarihler, Koyun Baba’nın yaşadığı dönemin tespitini güçleştirmektedir. Çünkü, örneğin Zühdi tarafından Koyun Baba Dergâhı’nın inşâsı için düşürülen tarih H.933/M.1526-27’ye tekâbül etmektedir.¹³ Yine M. Şakir Çıplak’ın, Osmancık’taki tekkenin bahçe duvarı üzerinde bulunduğunu belirttiği kitabe H.963/M.1555-56 tarihlidir.¹⁴ Hasluck ise, meşhur eserinde, Koyun Baba’nın Hacı Bektaş ile Horasan’dan geldiğini, mezarının Osmancık’ta olduğunu, o sırada Koyun Baba Zâviyesi’nin Pamuk Baba adındaki bir azizin elinde bulunduğunu belirtiyor ve dolayısıyla Koyun Baba’nın muhtemelen 13. asırda yaşadığını ifade ediyor.¹⁵

639’da Horasan’da doğduğu, 681’de Anadolu’ya geldiği ve 741’de vefat ettiği ifade edilen ve türbesinin Merzifon’nun Nusratiye Mahallesi Muammer Kavlak Sokakta bulunduğu belirtilen Pîrî Baba, Koyun Baba ile ilişkilendirilen tarihi simalardan birisidir.¹⁶ Söz konusu tarihler Miladî 13-14. yüzyıllara tekabül ettiği için, böyle bir bağlantının rivayetten öte gidemeyeceğini kabul etmek gerekir.

1400’lü yılların sonu ile 1500’lü yıllarda yaşadığı tahmin edilen ve Tokat-Almus’a bağlı Hubyar Köyü’nde türbesi bulunduğu belirtilen Hubyar Sultan’ın da, Koyun Baba ile ilişkilendirildiği anlaşıyor. Rivayete göre,

Hubyar Sultan, padişahla görüşmek üzere İstanbul'a giderken, yolda Baba İlyas, Baba İshak, Keçeci Baba ve Koyun Baba ile görüşmüş.¹⁷

Koyun güttüğü ya da belirli zamanlarda koyun gibi melediği için "Koyun Baba" adıyla anılan şeyh, Pîr Sultan Haydar mahlaslı şairin söylediği bir şiirde, "Alçakları şâzdır Koyun Baba'nın / Çekiliyor gülbengi Koyun Baba'nın / Üstü de vakıftır Koyun Baba'nın / Fıkara yoldaşı Koyun Baba'nın" dizeleriyle, Pîr Sultan'la ilişkilendiriliyor.¹⁸ Yine karmaşık rivayetlere dayandığını sandığımız bu ilişkide; Pîr Sultan'la ilgili olarak anlatılan, köpeklerine "Sarı Kadı" ve "Kara Kadı" adını verdiği yolundaki bilgilerin,¹⁹ benzer bir şekilde Koyun Baba Velâyetnâmesi'nde de yer alması²⁰ ilgimizi çekiyor.

Ayrıca, Velâyetnâme'de geçen, "Benim mürşidimi sormak ne hâcet / Habîbullâh dirir ol tâc-ı ümmet / Bilâ-vasıta oldım andan irşâd / Dil-i virânemi ol kıldı âbâd" şeklindeki ifadelerin,²¹ Koyun Baba'nın, Üveysî olduğunu gösterebileceğini düşünüyoruz. Çünkü, Üveysî Tarikatı mensuplarının temel özelliği, daha önce yaşamış birinin rûhâniyetinden feyz almaktır; yani onların, canlı bir mürşidleri yoktur.²²

M. Sabri Koz'un tespitlerine göre, Osmancık'tan başka, Denizli ve Edirne'de Koyun Baba adını taşıyan yatırlar, Ankara, Gümüşhane ve Kırklareli illerinde aynı adı taşıyan köy isimleri ile İstanbul-Galata'da Koyun Dede yatırı bulunmaktadır. Yazarın, Konya'da da bulunduğunu tahmin ettiği Koyun Baba adına, Rumeli'de Şipkovica'da da bir tekke kurulmuştur. Sabri Koz, Koyun Baba'nın, adına düzenlenen menâkıbnâmelerde geçen Fatih Sultan Mehmed ve II. Bayezid ile ilgili rivayetlerin etkisiyle muhtemelen 15. yüzyılda ya da daha önce yaşadığının söylenebileceğini, önceleri Kalenderilik mensuplarınca benimsenen tekkesinin 16. yüzyıldan itibaren Bektaşî bir kimlik edindiğini ve nihayet 1826'da II. Mahmud'un Bektaşî tekkelerini kapatmasının ardından Kâdirîlerin eline geçtiğini belirtiyor.²³ Ancak biz, yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi, Koyun Baba'nın Üveysî olma ihtimalinin yüksek olduğunu düşünüyoruz.

Tespit edebildiğimiz diğer Koyun Babalara gelince; bulundukları coğrafi mekânlar, Anadolu ve Balkanlar başlığı altında dikkate alındığında aşağıdaki tespitleri yapabileceğimizi sanıyoruz:

Öncelikle, Koyun Baba denildiğinde ilk akla gelen yöre olan Çorum-Osmancık'taki Koyun Baba ile Sinop-Boyabat Koyun Baba Tekkesi,²⁴ Ankara-Kalecik-Hasayaz Bucağı Koyunbaba Köyü, bir orman yangını sebebiyle gündeme gelen Amasya'daki Koyunbaba mevkii²⁵ ve Çankırı'da kurulma aşamasında bulunan Koyunbaba Barajı²⁶ arasında bir ilişkiden söz edilebileceğini belirtmeliyiz. Aynı şekilde, Osmancık'a gelmeden önce, Anadolu'daki ilk durağı olarak bilinen Bursa'daki hatıralarının bir uzantısı olarak değerlendirebileceğimiz Kütahya-Domaniç-Karakaya'daki Koyun Baba Yatırını²⁷ da Osmancık merkezli çerçeveye içine alabiliriz.²⁸

Anadolu kısmında, harita üzerinde doğudan batıya doğru Koyun Baba adını taşıyan mekânları takip ettiğimizde ilk göze çarpan Erzincan-Refahiye-Aydoğan Köyü'nde bulunan Koyun Baba ziyaret yeri²⁹ ile Gümüşhane-Şiran- Koyunbaba Köyü (eski adı Hormonos)³⁰ arasında bir ilişkinin varlığı düşünülmelidir. Sivas-Giresun-Ordu illeri arasında, Kelkit vadisine hâkim bir tepe üzerinde bulunan Şebinkarahisar yöresinde anlatılan Koyun Baba ile ilgili rivayetler de, aynı coğrafyada bulunması sebebiyle dikkate alınmalıdır.³¹

Kahramanmaraş'ta varlığı tespit edilen Koyunabdallı Yörükleri³² ile Kayseri-Bünyan- Koyunabdallı Beldesi, bu beldede bulunan ve 16. asır Kalendarî şairlerinden olan Koyun Abdal³³ türbesi ve Kayseri İli-Doğanyurt Caddesi-Koyun Baba Mevkii³⁴ isimleri arasında da bir bağlantı kurulabilir. Coğrafi yakınlığı sebebiyle, Sivas'ın Şarkışla ilçesinin güneyinde, Altınyayla yolu üzerinde (7. kilometrede)³⁵ bulunan Cemel Beldesinin kuzey doğusundaki Döllük Köyü yakınlarındaki Karatepe'de yattığı belirtilen Koyun Baba³⁶ da, Kayseri merkezdeki Koyun Baba Mevkii ya da Şarkışla'ya oldukça yakın bulunan Kayseri-Bünyan-Koyunabdallı Beldesi'ndeki Koyun Abdal Türbesi ile ilişkilendirilebilir. Şarkışla'nın Kuzeydoğusundan Kuzeybatısına kadar geniş bir alanda yer alan dağların arasındaki Kızılırmak vadisini kapsayan dağlık Emlek(Emlak) Bölgesi'nin³⁷etrafında bulunduğu belirtilen Koyun Baba Tepesi'nin ise, Pîr Sultan ile ilişkilendirilmesi sebebiyle Çorum-Osmancık'taki Koyun Baba ile irtibatlandırıldığı söylenebilir.

Evliya Çelebi'nin haber verdiği Antalya-Kale dışındaki Koyun Baba Sultan Tekkesi³⁸ ile Denizli'de var olduğu söylenen Koyun Baba Türbesi,³⁹ Afyon-Sandıklı-Yağdı Köyü'nde bulunduğu belirtilen Koyun Baba Zâviye-

si⁴⁰ Bodrum Hakimi Mefharet Hanımın başında dua ettiği Muğla-Bodrum'da bulunan Koyun Baba Türbesi⁴¹ ve belki Konya'da bulunduğu rivayet edilen⁴² Koyun Baba Tekkesi de birbirleriyle ilişkilendirilebilir.

Yine, İstanbul-Galata'da bulunduğu belirtilen Koyun Dede⁴³ yatırı ile 1574'te İstanbul'da At Meydanı'nda recm edilmesi emredilen Koyun Baba'nın (asıl adı Bünyad)⁴⁴ aynı kişi olabilecekleri, İstanbul-Fatih Belediyesi'nin de bu isme hürmeten belediye sınırları içerisindeki bir parka Koyun Baba adını verdiği düşünülmelidir.⁴⁵

Koyun Baba geleneğinin Balkanlardaki durumuna gelince; öncelikle Edirne'de tekke ve türbesi bulunan Koyun Baba,⁴⁶ çevredeki manevi nüfuzu ile 7 Eylül 1913'te, Kırklareli'nin batısında ve Yenice Karyesi'nin kuzeyinde bulunan Koyungavur Köyü'nün adının Koyunbaba olarak değiştirilmesinde etkili olmuş görünüyor.⁴⁷ Bir ihtimal Batı Trakya-Gümölcine'de varlığı bildirilen Koyun Baba Türbesi de,⁴⁸ bu manevi nüfuzun etkisinin bir neticesidir.

Balkanların İslamlaşmasında mühim yeri olan Sarı Saltuk'un mezarının yerini keşfetmesi sebebiyle onunla ilişkilendirilen ve türbesinin Dobruca'da bulunduğu belirtilen Koyun Baba'nın⁴⁹ Balkanlardaki Koyun Baba geleneğine merkez rolü üstlendiğini söyleyebiliriz. Günümüzde de Türk ve Müslüman Arnavutların yaşadıkları bilinen Makedonya-Tetova'daki Şipkovica Köyü'nde⁵⁰ bulunan ve 1520'lerde Tetova'da bir Bektaşî dergâhı açtığı belirtilen Sersem Ali Baba ile ilişkilendirilen Koyun Baba tekke ve türbesini,⁵¹ aradaki uzaklığa rağmen Dobruca merkezli çerçeveye almanın doğru olacağını düşünüyoruz. Dobruca'daki Koyun Baba ile Barkan'ın meşhur makalesinde sözünü ettiği Niğbolu'ya bağlı Dervişler Köyü'ndeki Koyun Baba dervişlerinden Ali Koçu adındaki dervişin zâviyesi⁵² ve bir arşiv vesikası vasıtasıyla haberdar olduğumuz İslimye'deki Koyun Baba Zâviyesi⁵³ arasında bir irtibat kurabilmek ise daha kolay görünmektedir.

Görülüyor ki, Anadolu ve Balkanlara yayılmış bu Koyun Babalar ile yine bu adı taşıyan yerleşim birimleri ve coğrafi isimler arasında herhangi bir ilişki bulunup bulunmadığının tespiti oldukça güçtür. Bunların tamamı arasında bir türbe-makam ilişkisinden söz etmek de güç görünmektedir.⁵⁴ Çünkü, bu tür isimlendirmelerin tarihi ve tasavvufi hatıralarla örülür

ve örtülü olduğu, rahatlıkla anlaşılabilir. Yukarıda, bulundukları coğrafi bölgeler dikkate alınmak suretiyle yapmaya çalıştığımız tasnif ve sıralama göz önüne alındığında, bunların çoğunun belirli merkezler çevresinde oluşan gelenekler silsilesi şeklinde teşekkül ettikleri görülecektir. Yaşadıkları zaman farkı sebebiyle Koyun Baba ile ilişkilendirilen bazı tarihi şahsiyetlerin de, tasavvuf geleneğinde çokça rastlanılan bir yakıştırmalar zinciri sonucunda ortaya çıktığı söylenebilir.

İşte bu noktada, dikkatleri Kahramanmaraş'ta varlığı tespit edilen *Koyunabdallu Yörükân Tâifesi* üzerine çekmek istiyoruz. Bu kadar *Koyun Baba* ya da *Koyun Abdal* ismi, bu adı taşıyan bir ya da birkaç dervişin varlığı ile mi ilgilidir? Yoksa tıpkı Hacı Bektaş-ı Veli ile Bektaşlu Aşireti arasındaki ilişkide⁵⁵ olduğu gibi, adı geçen Yörük taifesi ile Koyun Baba arasında bir ilişkiden söz edilebilir mi? Bir başka ifadeyle, Koyun Baba'nın hatırası, göçebe Türkmen aşiretleri bakımından bir yerleştirme, sürgün ve iskân dönemi tarihi olarak değerlendirebileceğimiz Osmanlı tarihi boyunca söz konusu aşiretin dağıldığı bölgelerde mi yaşatılmaya çalışılmıştır? M. Şakir Çıplak, Gümüşhacıköy, Merzifon gibi yerlerde iki ya da altı kardeşinin bulunduğu belirtilmesinden hareketle, Koyun Baba'nın kalabalık bir grupla geldiğinin düşünülebileceğini ifade ediyor⁵⁶ ki, kanaatimizce bu ifadeler, Koyun Baba'nın aşiretiyle birlikte hareket ettiğini gösterebilir.⁵⁷

Kahramanmaraş'taki Koyunabdallı Yörüklerinin Kayseri'de bir Kalendarî şairine ve bir beldeye ad olmasının başka örneklerini de verebileceğimizi sanıyoruz. Örneğin, koyun ile ilgili yerleşim birimleri arasında geçen "Koyunoğlu" adının, Cihanbeyli Aşireti'nden oldukları belirtilen "Koyun-oğlu", "Koyun-oğulları" "Koyun-oğlu Koçur Bey" cemâatleriyle bir ilişkisinin olması kuvvetle muhtemeldir.⁵⁸ Aynı şekilde, Atmalı Cemâatinden olduğu ifade edilen "Koyun-oğlu Ali Bey mahallesi" de⁵⁹ benzer bir ilişkiyi akla getirmektedir. Yine, yerleşim birimi adı olarak geçen "Koyunoba", "Koyunuşağı" ve "Koyunbeyli" isimlerinin de aşiret adı oldukları açıkça görülmektedir.

Dikkat etmemiz gereken bir başka husus ise; 14.-15. yüzyıllarda Azerbaycan-İran-İrak ile birlikte Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da devlet kurmuş bulunan Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmen aşiretlerinin, kurdukları devletlerin yıkılışının ardından, Anadolu'nun değişik yerlerine da-

ğılmalarıdır.⁶⁰ Bilindiğı üzere Karakoyunlular⁶¹ yaklaşık 1365-1469, Akkoyunlular⁶² ise 1340-1514 yılları arasında siyasi varlık göstermişlerdi. Bilhassa Karakoyunlular'ın çöküş devri olan 15. yüzyıl ortalarının Koyun Baba'nın ortaya çıktığı döneme yaklaşık denk gelmesi, belki de tamamıyla bir tesadüf eseridir. Ancak tıpkı Hacı Bektaş-ı Veli-Bektaşlı Aşireti ilişkisinde olduğu gibi, eğer Koyun Baba ile Koyunabdalı ya da Karakoyunlulara tabi herhangi bir oymağın ilişkisi var ise, Koyun Baba'nın ortaya çıktığı dönem ve yayıldığı coğrafi mekânlar daha bir anlam kazanacaktır.

Elbette bu konularda bilhassa Tahrir Defterlerine dayalı derinlemesine ve çok geniş araştırmalar yapmadan kesin sonuçlara varmak mümkün değildir. Ancak, görünen o ki, çok geniş sahalara yayılmış olan bu kadar Koyun Baba adını ve geleneğini başka türlü izah etmenin de mümkün bulunmamaktadır.

Tablo I. Koyun Adı Taşıyan Yerleşim Birimleri⁶³

	İL	İLÇE	BELDE	Köy
1	Çorum	Mecitözü		Koyunağılı
2	Çorum	Alaca		Koyunoğlu
3	Çorum	Kargı		Koyunkıran
4	Amasya	Göynücek		Koyuncu
5	Ankara	Kalecik		Koyunbaba
6	Yozgat	Merkez		Koyunculu
7	Yozgat	Çekerek		Koyunculu
8	Kastamonu	Küre		Koyunkırtık
9	Sivas	İmranlı		Koyunkaya
10	Sivas	Merkez		Koyuncu
11	Sivas	Gürün		Koyunlu
12	Niğde	Merkez		Koyunlu
13	Elazığ	Keban		Koyunuşağı
14	Malatya	Arguvan		Koyuncu
15	Kayseri	Bünyan	Koyunabdal	
16	Giresun	Görece		Koyunhamza
17	Gümüşhane	Şiran		Koyunbaba
18	Adana	Seyhan		Koyuncu
19	Adana	İmamoglu		Koyunevi
20	Hatay	Samandağı	Koyunoğlu	

21	Kars	Selim	Koyunyurdu
22	Erzurum	Narman	Koyunören
23	Ardahan	Göle	Koyunlu
24	Ardahan	Hanak	Koyunpınarı
25	Artvin	Hopa	Koyuncular
26	Trabzon	Sürmene	Koyuncular
27	Muş	Bulanık	Koyunağlı
28	Bitlis	Mutki	Koyunlu
29	Bitlis	Tatvan	Koyunpınarı
30	Tunceli	Mazgirt	Koyunuşağı
31	Tunceli	Ovacık	Koyungölü
32	Diyarbakır	Merkez	Koyungüden
33	Diyarbakır	Ergani	<u>Koyunalan</u>
34	Diyarbakır	Bismil	Koyunlu
35	Şırnak	Silopi	Koyunören
36	Şırnak	Beytüşşebap	Koyunoba
37	Mardin	Yeşilli	Koyunlu
38	Batman	Gercüş	Koyunlu
39	Şanlıurfa	Harran	Koyunluca
40	Bursa	Yenişehir	Koyunhisar
41	Eskişehir	Mihalıçcık	Koyunağlı
42	Bilecik	Merkez	Koyunköy
43	Bilecik	İnhisar	Koyunlu
44	Kütahya	Simav	Koyunoba
45	Uşak	Merkez	Koyunbeyli
46	Edirne	İpsala	Koyunyeri
47	Edirne	İpsala	Koyuntepe
48	Kırklareli	Merkez	Koyunbaba
49	Balıkesir	Balya	Koyuneri
50	Çanakkale	Çan	Koyunyeri
51	Çanakkale	Ayvacık	Koyunevi
52	Aydın	Bozdoğan	Koyuncular
53	Aydın	Yenipazar	Koyunlar
54	Manisa	Soma	Koyundere
55	Manisa	Saruhanlı	Koyuncu
56	İzmir	Menemen	Koyundere
57	İzmir	Bergama	Koyuneli
58	İzmir	Koyun Adaları	İzmir hizasındaki Karaburun'la Sakız Adası'nı ayıran boğazdaki adalar

Tablo II. Koyun Babalara Ait Tekke-Türbe ve Diğer Adlandırmalar

TÜRKİYE					
	İL	İLÇE	KÖY	TEKKE ZÂVİYE	TÜRBE YATIR
1	Çorum	Osmancık		Tekke	Türbe
2	Sinop	Boyabat		Tekke	
3	Amasya				
4	Ankara	Kalecik	Koyunbaba		
5	Çankırı				
6	Kütahya	Domaniç	Karaköy		Yatır
7	Erzincan	Refahiye	Aydoğan		Ziyaret Yeri
8	Gümüşhane	Şiran	Koyunbaba		
9	Giresun	Şebinkarahisar			
10	İstanbul	Merkez-Galata			Yatır
11	İstanbul	Fatih			
12	İstanbul	Merkez- At Meydanı			
3	Konya	Merkez		Tekke	
14	Kahramanmaraş	Göksun			
15	Kayseri	Bünyan	Koyunabdallı		Türbe
16	Kayseri	Merkez			
17	Sivas	Şarkışla	Döllük		Yatır
18	Sivas	Şarkışla	EmlakHüyük EmlakMezra Emlakkale		
19	Antalya	Merkez			Türbe
20	Denizli	Merkez			Türbe
21	Afyon	Sandıklı	Yağdı	Zâviye	
22	Muğla	Bodrum			Türbe
23	Edirne	Merkez		Tekke	Türbe
24	Kırklareli	Merkez	Koyunbaba		
BALKANLAR					
25	Bulgaristan	İslimye		Zâviye	
26	Bulgaristan	Niğbolu	Dervişler	Zâviye	
27	Yunanistan	Gümülcine			Türbe
28	Romanya	Dobruca			Türbe
29	Makedonya	Tetova	Şipkovica	Tekke	Türbe

KAYNAKÇA

- Aka, İsmail: *İran'da Türkmen Hakimiyeti Karakoyunlular Devri*. Ankara 2001.
- Babinger, Franz: "Koyun-Baba" *İslam Ansiklopedisi* VI: 881.
- Barkan, Ömer Lütfi: "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler" *Vakıflar Dergisi* 1 (1942): 279-386.
- Bayrı, Mehmet Ali: *İstanbul Folkloru*. 2. Baskı, İstanbul 1972.
- Beldiceanu Irène: "Les Bektaşî à la lumière des recensements ottomans (XVe-XVIe siècles)" *WZKM* 81 (1991): 21-79.
- Bezirci, Asım: *Pir Sultan Yaşamı, Kişiliği, Sanatı, Bütün Şiirleri*. İstanbul 1986.
- Bilmen, Ömer Nasuhi: *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, III. İstanbul 1985.
- Bizbirlik, Alpay: 16. Yüzyıl Ortalarında Diyarbekir Beylerbeyliği'nde Vakıflar. Ankara 2002.
- Çay, Abdülhaluk: *Anadolu'da Türk Damgası (Koç Heykel-Mezar Taşları ve Türklerde Koç-Koyun Meselesi)*. Ankara 1983.
- Çıplak, M. Şakir: *Osmanlı'da Erenler Durağı Koyun Baba*. İstanbul 2001.
- Demirel, Ömer: *Osmanlı Vakıf-Şehir İlişkisine Bir Örnek Sivas Şehir Hayatında Vakıfların Rolü*. Ankara 2000.
- Eyice, Semâvi: "Beyazıt II Köprüsü" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* VI: 51.
- Gürel, Zeki: "Dünyanın Işığı, Evliyaların Desteği, Kalbi Temizlerin Zübdesi Koyun Baba" *Türk Kültür Tarihi İçerisinde Çorum Sempozyumu Tebliğleri* 26-27 Temmuz 1991. Ankara (t.y.): 194-195.
- Halaçoğlu, Yusuf: *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*. Ankara 1988.
- Hasluck, F. W.; Râgıb Hulûsî (Özden) (Çev.); Kanar, Mehmet (Haz.): *Bektaşilik Tedkikleri*. İstanbul 2003.
- Koz, M.Sabri: "Horosan Erenlerinden Koyun Baba ve Velayetnamesi" *Yol* 2 (1999): 69-75.
- Ocak, Ahmet Yaşar: *Veysel Karanî ve Üveysilik*. İstanbul 1982.
- Ocak Ahmet Yaşar: "Elvan Çelebi, Zâviyesi ve Vefâilik Tarikatı" *Türk Kültür Tarihi İçerisinde Çorum Sempozyumu Tebliğleri* 26-27 Temmuz 1991. (b.y.y.) (t.y.): 119-124.
- Ocak, Ahmet Yaşar: *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süflük Kalenderiler (XIV-XVII Yüzyıllar)*. Ankara 1992.
- Ocak, Ahmet Yaşar: *Babailer İsyanı Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da Heterodoksinin Teşekkülü*. 2. Baskı, İstanbul 1996.
- Onarlı, İsmail: "Mazgirt'te Şeyh Çoban Ocağı" *Cem* 92 (1999): 26-27.
- Orhonlu, Cengiz: *Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskânı*. İstanbul 1987.
- Öztelli, Cahit: *Pir Sultan Abdal Bütün Şiirleri*. 5. Baskı, İstanbul 1985.
- Sümer, Faruk: "Akkoyunlular" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* II: 270-274.
- Sümer, Faruk: *Kara Koyunlular (Başlangıçtan Cihan-Şah'a Kadar)*, I. Ankara 1967.
- Şahin, Haşim: "Koyun Baba" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* XXVI: 229-230.
- Şemseddin Sami: *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul 1978.
- T.C. İçişleri Bakanlığı: *Türkiye Mülki İdare Bölümleri Belediyeler Köyler 1 Ağustos 1977 Durumu*. Ankara 1978.
- Türkay, Cevdet: *Başbakanlık Arşivi Belgelerine Göre Osmanlı İmparatorluğunda Oymak Aşiret ve Cemaatlar*. İstanbul 1979.

Ünal, Mehmet Ali: *XVI. Yüzyılda Çemişkezek Sancağı*. Ankara 1999.

Yinanç, Refet; Elibüyük, Mesut: *Maraş Tahrir Defteri* (1563), II. Ankara 1988.

Yüksel, Hasan; Savaş, Saim: *Üveysilikten Bektaşiliğe Kitâb-ı Cebbâr Kulu*. Sivas 1997.

NOTLAR

- 1 Step kuşağının karakteristik özelliklerini taşıyan başlıca göçebe kavimlerin Türk kavimleri olduğu, bu sebeple halı yapımı ve yayımı bakımından önemli rol oynadıkları belirtiliyor. Atla beraber koyunun bozkr şartlarının vazgeçilmez hayvanları oldukları, atın manevra gücüyle yoğun Çin nüfusu karşısında Türklere hayat hakkı, koyunun da yapağısıyla giyinme ve barınma ile ilgili eşyaların yapımına imkân sağladığı düşünülüyor. Türklerin koyunların yünlerinden keçe, halı, kilim, seccade vb. eşyalar ürettikleri ve bu eşyalar üzerine genellikle koç başı damgasını işledikleri, anlatılıyor. "Yenisey'in yukarı akımında ve Uygurlar'dan sonra, bir müddet Moğolistan'da yaşayan Kırgızların halıları da keçe cinsindendi. Bunlarda kullanılan bezek motiflerine yerliler koçkarding müzü (koçların boynuzu) derler". Kazakistan'daki Kazak Türkleri'nin hâlâ keçeden ayakkabı-çizme yaptıklarını ve üzeri koç başı nakışlarla işlenmiş keçeleri, bütün Türk cumhuriyetlerinde görmek mümkündür." Bkz. Mustafa Aksoy: "Altaylar'dan Anadolu'ya Damgalar" <http://www.maksoy.su.com/sosy/halkils.htm>; Yine, Türk halı-kilimlerinin genel karakteristik özelliğini koç başı damgasının oluşturduğu belirtiliyor. "Oğuz boyları damgalarının Anadolu'da hayvanlara vurulduktan başka halı-kilim damgası olarak kullanıldığını, aşı boyası ile evlerin duvarlarına resmedildiğini, kap kacağa ve nazar değirmesi, uğur getirmesi için bazı giyim eşyasına konulduğunu ve hatta mezar taşlarına bile çizildiğini biliyoruz". "Türk cumhuriyetlerinde anlatılan Dede Korkut destanlarında da birçok defa attan "aygır", deveden "buğra", koyundan "koç" kurban edildiği zikredilmektedir." "Mezar taşlarındaki koç başı damgası da özellikle Doğu Anadolu mezarlarında olup, koç heykelinin en son örneklerini de Tunceli ilindeki mezarlıklarda görmekteyiz." "Anadolu'daki koç, koyun heykellerinin Akkoyunlular'la, Karakoyunlular'a ait oldukları öteden beri kabul edile gelmiştir... Anadolu'daki koç ve koyun heykellerinin Akkoyunlular ve Karakoyunlular'ın hakim oldukları sahalarda bulunmaları" bu fikre delil olarak gösterilmektedir. Ancak koç başı motifinin hemen bütün Türk coğrafyasında yaygın olarak kullanılması sebebiyle, bu konunun çok daha geniş çaplı bir şekilde ele alınması gerektiği, belirtiliyor. bkz. Aksoy <http://www.maksoy.su.com/sosy/kocdamg.htm>; bu konuda daha ayrıntılı ve geniş bilgiler için bkz. Çay 1983.
- 2 Bkz. Tablo I.
- 3 Zeki Gürel, bu konuda, "Nasıl ki, Arap yanmadasında, hayvancılıkta uğraşan herkes Fizze adlı bir kadın evliyanın adını bilir ve ona saygı gösterirse bizde de Anadolu'nun bir çok bölgelerinde Koyun Baba adı bilinir ve ona saygı gösterilir. Halk arasında bazı evliyaların bazı konuların ve mesleklerin "piri" olduğuna inanılır. Meselâ, pehlivanların, terzilerin, müzisyenlerin, hattatların.... hep bir piri vardır. Koyun Baba da, Anadolu'da çobanların piri sayılır." diyerek ilginç bir tespitte bulunuyor, bkz. Gürel 194-195. Biz, yine Anadolu'da yaygın halde bulunan "Şeyh Çoban" ve "Çoban Baba" isimlerinin de aynı kategoride değerlendirilebileceğini düşünüyoruz, Sivas merkezde bulunan Şeyh Çoban mahalle, tekke, türbe, cami ve çeşmesine ilaveten (bkz. Demirel 2000: 18, 19, 37, 40, 57, 59, 64, 68, 71, 83, 84, 101, 102, 104, 111, 119, 126, 138, 140); Hasankeyf'teki Şeyh Çoban Zâviyesi'ni (bkz. Bizirlik Ankara 2002: 359), Çemişkezek'teki Şeyh Çoban Zâviyesi'ni (bkz. Ünal 1999: 165), İstanbul Merdivenköy'deki Çoban Baba Türbesi'ni (bkz. www.merso.org/mtah.htm), Batman'a 6 km. uzaklıktaki

Şeyh Çoban Türbesi'ni (bkz. 28.06.2000 tarihli Zaman Gazetesi Güneydoğu Anadolu Baskısı), Diyarbakır-Çınar Şeyhçoban Köyü'nü, Şanlıurfa-merkez Şeyhçoban Köyü'nü, Tunceli-Mazgirt'teki Şeyh Çoban Ocağı'nı (bkz. Onarlı 1999: 26-27) örnek olarak verebiliriz; ayrıca Sivas-Gölova-Çobanlı Köyü'nde bulunan Şeyh Çoban Türbesi'ni bizzat gördüğümüzü ifade etmeliyiz; burada geçen Çobanlı Köyü ile Şeyh Çoban ilişkisini dikkate alırsak, Ardahan-Merkez, Erzincan İliç, Kahramanmaraş-Merkez ve Samsun-Merkez Çobanlı köylerinin de aynı şekilde değerlendirilebileceğini belirtmeliyiz, (köy isimlerini <http://www.yerelnet.org.tr/il/koyara.php> adresinden taradık).

4 Bkz. Tablo II

5 Bkz. Babinger, 881; M.Sabri Koz, "Gayri sünni akımlar ve tarikatlar, özellikle Bektaşiler "Osman" adını 3. halife Osman'dan dolayı "Otman" olarak kullanırlar. Gerek Otman Baba adında gerekse Koyun Baba'nın gömülü olduğu yer olarak Otmancık'ta (Osmancık) böyle bir yazımın tercih edilmesinin sebebi budur" yorumuyla, bu duruma açıklık getiriyor, bkz. Koz 1999: 69.

6 Seyahatnâme, II, Dersaadet 1314, 180-181.

7 Bkz. Koz 1999: 71.

8 Bkz. Çıplak 2001: 162.

9 Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Uzmanı H. Yılmaz, bilinmeyen bir Koyun Baba menâkıbnâmesini yayınladığı çalışmasında, o ana kadar Koyun Baba ile ilgili beş değişik menâkıbnâme tesbit ettiğini belirtiyor ve bunları maddeler halinde şöyle sıralıyor: "1-Hz. Koyunbaba'nın Hayatı ve Kerametleri: Tosya Ticaret Lisesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Süleyman Karaca'nın ön sözünü yazdığı bu kitapta ki menâkıbeler Hüseyin Büyükkaya tarafından derlenmiştir. 2-Hâzâ Vilâyet-nâme ve Menâkıb-ı Koyunbaba: Otuz üç varaktan meydana gelen bu eser, H. 1280 tarihini taşımakta olup Mehmed Recâi-Mehmed Bartavi tarafından istinsah edilmiştir. 3-Birinci sahifesinin başında "Koyunbaba Sultan Zâviyedârı Şeyh Hasan Bin Mehmed Vakfı" diye şerh verilmiş bulunan başka bir menâkıbnâmenin yazarı ise, Nâimi olup, yazılış tarihi 29 Ramazan 1262'dir. 4-Bir başka menâkıbnâme 47 sahife olup, eserde sayfalar numaralandırılmamıştır. Bu eser, nazım ve nesir karışık olarak kaleme alınmıştır. Yazarı belirtilmemiştir. 5-Envâ-ı Menâkıb-ı Koyunbaba Küddise Sırrıhü'l-A'lâ... Nesli Mur-taza; başlığını taşıyan bu eser, Çorum İl Halk Kütüphanesinde yazmalar bölümünde 1217 Demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Baştan sona nazım olan bu eser, 12 Şaban 1225'de yazılmıştır. 43 varaktır." H. Yılmaz, yayınladığı nüshada iki tarih geçtiğini, bunlardan ilkinin eserin sonunda kayıtlı ve aynı zamanda eserin istinsah tarihi de olan, fakat sonradan üzeri bir kağıtla kapatılmış bulunan 30 Eylül 1332 (12 Ekim 1916) tarihi olduğunu belirtiyor. Yazar ikinci tarihin, metin içindeki "Sene bin iki yüz yetmiş / Varınca her sene gelirdi eşyâ" (11/ 147) beytinde geçen tarih olduğunu ve bunun, 1858'i gösterdiğini ifade ediyor. Burada, 1858 yılına kadar Koyun Baba Dergâhı'na gelen hediyelerden söz edildiğini belirten yazar, metinde eski Anadolu Türkçesi'ne ait dil özellikleri bulunmasından hareketle, yayınladığı nüshanın diğerlerinden dil bakımından farklı olduğunu söylüyor, bkz. H. Yılmaz, "Bilinmeyen Bir Koyun Baba Menâkıbnâmesi Üzerine" <http://www.hbektas.gazi.edu.tr/11hbv/11yilmaz.htm>.

10 Bkz. Çıplak 2001: 12; Zeki Gürel, Koyun Baba Tekkesinin bahçe kapısı üzerindeki kitabede iki satır halinde "Âsitâne-i hazreti Koyun Baba yapıldu müşerref cevrinin / Tâ müverrih bu mübarek bâb-çün söyledi târih-i bâb-ı zilâl" dizesinin sonundaki "bâb-ı zilâl" ifadesinin tekkenin yapılış tarihini (H.963/M.1588) verdiğini söylüyor. Yazar, Çorum Müzesi'nde bulunan kitabenin de, Koyun Baba'nın 25 Muharrem 873/M.1468 tarihinde vefat ettiğini, kubbesinin ise H.874/M.1469'da ya-

- pıldığını, gösterdiğini ifade ediyor, bkz. Gürel (t.y): 163-164; ancak belirtmeliyiz ki, hem Çıplak hem Gürel, H.963 tarihini, aslında Miladi 1555-1556'ya tekabül ettiği halde, 1588 olarak vermişlerdir
- 11 Bkz. Eyice: 51.
- 12 Bkz. Eyice: 51.
- 13 Bkz. Koz 1999: 75, dn.9.
- 14 Bkz. Çıplak 2001: 12; ancak yazar burada, H.963 tarihini M.1588 olarak vermiştir ki, doğrusu 1555-56'dır.
- 15 Hasluck 2003: 16, 140, bkz. <http://www.istanbul.edu.tr/edebiyat/edebiyat/MKanarBektasilikTeddikleri.doc>
- 16 Rivayete göre, Piri Baba ile samimiyeti olan Osmancık'taki Koyun Baba, her ziyaretinde mendilinin içine koyduğu sütü hediye olarak Piri Baba'ya getirmiş. Duvara asılan mendildeki süt saatlerce damlamadan durmuş. Gene böyle bir ziyareti sırasında, Piri Baba gelen bir kadın müşteriye yapacağı ayakkabı için kalıp almakla uğraşırken Koyun Baba'nın gözü bir an kadının ayağına takılmış ve işte o an mendildeki süt damlamaya başlamış. Piri Baba, kadın gittikten sonra; "Koyun Babam dağda değil şehirde evliya olmalı" diyerek asıl üstünlüğün fitnenin içinde temiz kalpli kalmak olduğunu vezir bir şekilde anlatmış. <http://www.merzifon.de/www/theologen/nusratiye.html>
- 17 Kerametine inanması sebebiyle Sultan Murad(?) tarafından Hubyar Sultan'a başta Tekeli dağının mülkiyeti olmak üzere yer yurt verilmiş. Konuyla ilgili fermanlarda, Hubyarlılardan asker ve vergi alınmaması, değirmende nöbet ve sıra gibi bir takım yükümlülüklerden de muaf tutulmaları da isteniyormuş. Bu fermanlar, Hubyar'dan sonra da evlatlarınca yenilenmiş ve söz konusu ayrıcalıkları içeriyormuş. Yalnız son iki fermanda bu ayrıcalıklar ortadan kaldırılmış ki, bu iki ferman 1800'lü yılların sonu ile 1900'lü yılların başında verilmiş. Verilen coğrafi bilgiler ile söz konusu edilen şahsiyetlerin yaşadıkları dönemler dikkate alınırsa, aktarmaya çalıştığımız bilgilerdeki çelişkiler hemen dikkati çeker. Ancak, gerçekten belirtilen fermanlar mevcutsa ve tarihleri doğru okundu ise, Koyun Baba'nın yaşadığı dönemin tespitinde işe yarayabilir. Bkz. <http://www.hubyar.org/hubgarsultan.htm>
- 18 Bkz. Öztelli 1985: 183-184, 460.
- 19 Bkz. Bezirci 1986: 28-29.
- 20 Bkz. Çıplak 2001: 68, ancak burada ilâve olarak Koyun Baba'nın üçüncü köpeğine "Ala Kadı" ismini verdiği görülüyor.
- 21 Bkz. Çıplak 2001: 52.
- 22 Üveysilik konusunda bkz. Ocak 1982, 92-94; benzer özellikleri taşıyan bir eser üzerine yapılmış bir çalışma için bkz. Yüksel/Savaş 1997.
- 23 Bkz. Koz 1999: 69-75.
- 24 <http://www.sinop.gov.tr/hi.htm>; <http://www.sinop.adalet.gov.tr/kulturSanat.asp?islem=inanc>
- 25 "Amasya Koyunbaba'daki orman yangını ise kontrol altına alındı.", bkz. <http://www.evrensel.net/03/08/14/gundem.html>
- 26 Çankırı Koyun Baba Barajı, planlama aşamasında, bkz. <http://www.kobinet.org.tr/bilgibankasi/ekonomi/ilraporSTB/Cankiri-STB.pdf>
- 27 Kütahya-Domaniç-Karaköy'de bir Koyun Baba Yatırı bulunduğu ve bu yatırıla, Mustafa Zengin Halil Kılıç-Beytullah Kahraman isimli kimselerin ilgilendiği belirtiliyor, bkz. <http://dkarakoy.sitemynet.com/koy/id8.htm>

- 28 Osmancık merkezli Koyun Baba hakkındaki en son bilgiler için bkz. Şahin: 229-230.
- 29 <http://www.erzincan24.8k.com/a.html>
- 30 T.C. İçişleri Bakanlığı 1978: 372.
- 31 Halkın kendisini ziyaret edememesi üzerine bir toprak kayması sonucu Kelkit Çayının ortasına gelen Koyun Baba, suyun her yıl bir tarafından akmasını sağlayarak iki yılda bir herkese kendisini ziyaret etme fırsatı sağlar. Yine aynı yörede anlatılan rivayetlere göre; Koyun Baba sürekli kesmesine rağmen koyunlarının sayısı hiç azalmaz, bkz. Cengiz Gökşen: “Şebinkarahisar Evliya Menkıbelerine Bağlı Olarak Anlatılan Efsanelerde Eski Türk İnançlarına Ait Motifler” http://www.sebinkarahisar.com/site/sunum_ayrinti.asp?id=26
- 32 Maraş Sancağı'na bağlı Göksun Kazası'nda bulunduğu belirtilen Koyunabdallı (Koyunabdallu) isimli yörükân tâifesi için bkz. Türkay 1979, 536.
- 33 Bkz. Ocak 1992, 226-227; Koyun Abdal'ın mezarının Kayseri'nin Bünyan ilçesine bağlı Koyun Abdal Köyü'nde bulunduğu, Kalender Çelebi'nin müritlerinden olduğu, Kalender Çelebi ayaklanmasına katıldığı ve 1645'te ölen Koyunoğlu ile aynı kişi olup olmadığının tartışıldığı ifade ediliyor. Bkz. Bayram Durbilmez: “Türk Kültüründe Abdallar ve Abdal Mahlaslı Halk Şairleri” www.alewiten.com, 7.11.2002; yazar ayrıca, “Koyun Abdal velâyetnâmesi vardır. Köçek/Küçük Abdal, Otman Baba velâyetnâmesi yazarı olarak tanınmaktadır. Velâyetnâmenin her bölümü arasında şiirlerine de yer vermiştir. Koyun Abdal velâyetnâmesi henüz yayımlanmamıştır” bilgilerini de aktarıyor; Günümüzde Koyunbaba, Bünyan'a bağlı bir belde durumunda bulunmaktadır, bkz. www.yerelnet.org.tr/koyunabdall
- 34 “15/01/2004 günü saat 22.00 sıralarında, İlimiz Doğanıyurt Caddesi, Koyun Baba Mevkiinde, av tüfeği ile havaya ateş açan, Sanık- 1949 doğumlu S. Y. (Süremeli YEGEN), 1 adet ruhsatlı Huğlu marka av tüfeği ile birlikte yakalanarak, olayla ilgili tahkikata başlanmıştır. 16/1/2004”, bkz http://www.kayseriemniyet.gov.tr/haber/haber_ara_sorgu_ana.asp?nux=305
- 35 <http://www.yerelnet.org.tr/belediye/yore.php?belediyeid=127226>
- 36 Söz konusu Koyun Baba'nın kimliği ve yaşadığı devir ile ilgili kesin bir bilginin bulunmadığı belirtiliyor. Rivayete göre Koyun Baba, Arabistan'dan geldiği söylenen yedi kardeşten birisidir; 15. yüzyılda yaşamıştır ve yaylada koyun otlatarak hayatını kazandığı için Koyun Baba adıyla anılmıştır, bkz. Ahmet Gökbel: “Şarkışla Yöresinde Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanç ve Uygulamalar” http://www.cumhuriyet.edu.tr/akademik/fak_ilahiyat/der61/001.htm
- 37 Şarkışla'nın Kuzeydoğusundan Kuzeybatısına kadar geniş bir alanda yer alan dağların arasındaki Kızılırmak vadisini kapsayan dağlık Emlek Bölgesi'nin (Şarkışla'ya bağlı olan ve Alevi oldukları bildirilen Emlek Hüyük, Emlek Kale ve Emlek Mezra köylerinin adlarını bu dağlık bölgeden aldıkları anlaşıyor, bkz. Gökbel: http://www.cumhuriyet.edu.tr/akademik/fak_ilahiyat/der61/001.htm) etrafında “Kara Baba, Küre Baba, Ardaç Baba, Koyun Baba, Ağ Baba, Şeme Baba gibi birbirini gören yedi tepe yer alır. Söylenceye göre bu tepelerde bu adlarla anılan sonradan bir ermiş olarak anılacak olan gözcüler yaşamış. Bu gözcüler, bir tehlike anında saman yığınlarını yakarak yöreyi tehlikeye karşı haberdar ederlermiş.” Yıldız Dağı'nı seyrangâh eyleyen Pîr Sultan ile de ilişkilendirilen bu tepelerde adaklar adanıp kurbanlar kesiliyormuş, bkz. Rıza Aydın: “Araştırmacılarını Bekleyen Bakir Bir Yöre: Emlek” www.alewiten.com, 9.8.2003.
- 38 Seyahatnâme, IX, İstanbul 1935: 285-290.

- 39 Denizli'nin Türkler tarafından fethi sırasında bölgeye gelip yerleşen Horasanlı gâzi dervişlerden olduğu rivayet edilen bir Koyun Baba'dan söz ediliyor. Koyun Baba Türbesi'nin, Denizli-Kale İlçesi'ne bağlı Çamlarca (Teyner) köyünün aşağı Mahallesinde, kendi adıyla anılan mevkide bulunduğu belirtiliyor, bkz. http://www.hakikiyol.com/dunya_evliyalari/dunya_evliyalari/turkiye/denizli/koyun_baba.htm
- 40 Afyon'da bulunan zâviyelerin, 16. ve 19. yüzyıllardaki durumları dikkate alınarak yapılan bir çalışmada, Afyon-Sandıklı'ya bağlı Yağdı Köyü'nde 19. yüzyılda Koyun Baba Zâviyesi'nin bulunduğu tespit edilmiştir. Aynı köyde 16. yüzyılda bulunan zâviyenin ismi ise Hacı Yunus Zâviyesidir, bkz. Mustafa Karazeybek: "Afyonkarahisar'da Zâviyeler" www.aku.edu.tr/haber/415-426.pdf.
- 41 Belkis Öztin Koparanoğlu'nun Bodrum Hakimi isimli, gerçek hayattan alınmış, ağıtlara ve türkülerle konu olmuş romanının kahramanı Mefharet Hanımın da, bir keşif sırasında yakınına gittiklerinde; Koyun Baba yatırında, Londra'da apandisit ameliyatında vefat eden rahmetli nişanlısının günahlarının affedilmesi ve kısa zamanda ona kavuşmak için dua ettiği anlatılır, bkz. <http://www.abdera.com/ocak2003/bodrumhakimiz.htm>; Bodrum'un bulunduğu yarımada'daki Gümüşlük ile Yalıkavak arasında kalan bölgede bir Koyun Baba Mevkii' ve Koyun Baba Koyu'ndan bahsedilmesi (Koyun Baba Mevkii için bkz. "Mausollos ve Mausoloeion" <http://www.bodrum.gen.tr/bodrumkose2.php>; Koyun Baba Koyu için bkz. http://www.geocities.com/berkberksoy/sag_g.html) merhum Mefharet Hanımın dua ettiği yatırın bulunduğu yeri tespit etmemizi sağlıyor; Ayrıca Koyun Baba'nın Bodrum'da bir tersaneyeye de isim olarak verildiği anlaşıyor, bkz. <http://www.bodrumlu.com/index.asp>
- 42 Sabri Koz'un tahminini aşağıdaki manzum ifadeler de destekler görünüyör (ifadeler için bkz. <http://www.atib-web.de/kadinkollari/devam/NinniOrnek8.htm>) "Karadeniz kaba kaba / Derviş olan geyer aba / Konya'daki Koyun Baba / Himmet et kızım uyusun / Eee yavrum nenni". Benzer bir ninninin Çankırı taraflarında da söylendiği anlaşıyor: "Tütün tüter kaba kaba / Derviş olan geyer aba / Osmançıkta Koyun Baba / O da bize himmet etsin", bkz. <http://www.cankiri.bz.tc/ninnileri.htm>; Konya'daki Koyun Baba geleneğinin, Koyun Baba Menâkıbnâmesi'nde geçen, Koyun Baba'nın Bursa'da kerâmetinin açığa çıkmasının ardından Konya'ya uğrayıp bir süre kaldığı bilgisinden kaynaklandığı söylenebilir, söz konusu menkıbevi bilgi için bkz. Gürel (t.y.): 154-155.
- 43 "Galata Balıkpazarı'nda bir meyhanenin arka cihetinde yatar. Ziyaret yerine meyhane içinden geçilerek gidilir. Koyun Dede yaramaz ve haşarı çocukları uslandıır. ..." bkz. Bayrı 1972: 152-153.
- 44 Başbakanlık Arşivi Mühimme Defteri 25/324/2983 numaralı belgede aynen şu ifadeler yer alıyor: "Koyun Baba demekle ma'ruf Bünyad nâm mülhid haşır u neşri inkâr idüb rafz ve ilhâd üzere olduğu Hoca mülâzımlarından Sinan (ve) merhum Müfti mülâzımlarından Ya'kub (ve) Kınalızâde mülâzımlarından Halil ve Hocazâde dânişmendlerinden 'Alâeddin şehâdetleriyle Divân-ı 'Âli'de sâbit olmakla At Meydanı'nda recm olunmak buyruldu". Recm, Kâmus-ı Türkî'de, "mütehemni beline kadar topırağa gömüb taşlatmağla i'dâm cezası" şeklinde açıklanıyor, bkz. Şemseddin Sami 1978: 659; İstilahî manasının ise, "muhsan olan zani ile muhsana bulunan zaniyeyi vech-i mahsus üzere taşıyarak" öldürmek olduğu belirtiliyor, bkz. Bilmen 1985: 21. Genel olarak, evli bir erkekle evli bir kadının zina yapmaları sebebiyle, şartlarının olduğu durumlarda, taşlanarak öldürölme cezasına çarptırılmaları olarak bilinen recm olayının, istilâh olarak da aynı anlamda algılandığı anlaşıyor. Bu bakımdan, İslam tarihinde recm cezasının, tamamıyla ahlâkî boyutu biline gel-

miştir. Bizim rastladığımız olayın, böyle ahlâkî bir tarafı bulunmuyor. Mühimme kaydındaki ifadeyle; "Koyun Baba" diye bilinen "Bünyad" adındaki "Mülhit," öldükten sonra dirilmeyi (haşr u neşri) inkâr ettiği ve "rafz ve ilhâd üzere olduğu" sebepten, recm cezasına çarptırılmıştır. Koyun Baba'nın At Meydanı'nda recm olunması için, 4 kişinin şahitlikte bulunmaları yetmiş görünüyor. Bilindiği üzere, zina olayında da 4 şahidin, olayı fiilen gördüklerine dâir şahitlikleri gerekiyor. Söz konusu 4 kişinin şahitlikleri sonucu, Divân-ı Âlî'de Koyun Baba'nın suçu sabit görüldüğünden, At Meydanı'nda recm olunması, buyrulmuştur; Sözüünü ettiğimiz Mühimme kaydında geçen ve yaklaşık 1574'te İstanbul'da At Meydanı'nda recm emri verilen asıl adı Bünyad olan Koyun Baba'nın, bir ihtimal Galata'da yatın bulunan Koyun Dede olabileceğini sanıyoruz.

- 45 Söz konusu park için bkz. <http://www.fatih-bld.gov.tr/mudurlukler/park.htm>
- 46 Edirne'de 1618 yılında vefat eden ve türbesi Kasap Abdülaziz Mahallesi, Altunizâde Sokağında bulunan Koyun Baba'nın Nakşibendi büyüklerinden olduğu belirtiliyor. Koyun Baba'nın Sultan II. Mahmud'a rüyasında görünüp türbesini tâmir etmesini söylemesi üzerine türbenin tâmir ettirildiğinin kitabe yazılı olduğu, ancak kendi adını taşıyan tekkesinden eser kalmadığı ifade ediliyor, bkz. http://www.hakikiyol.com/dunya_evliyalari/dunya_evliyalari/turkiye/edirne/koyun_baba.htm.
- 47 devletarsivleri.gov.tr adresinden tespit ettiğimiz 5 Şevval 1331 Hicri (M. 7 Eylül 1913) tarihli belge için bkz. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Dosya No: 97/-2, Gömlek No:49, Fon Kodu: DH.İD; Kırklareli'nde bir de Koyunbaba Höyüğü bulunmaktadır, bkz. <http://www.gezinet.net/gezirehberi/gezilecek.asp?plaka=39>
- 48 Batı Trakya'da, Gümülcine'deki önemli şahsiyetlerden olduğu belirtilen Koyun Baba'nın Vanş Mahallesi'nde medfun bulunduğu belirtiliyor, bkz. Rudvan Hasan: "Sâlnâmelerde Batı Trakya-IV Gümülcine-III" <http://www.mihenkg.gr/arsiv/11/arsiv-belge.htm>
- 49 Balkanların İslamlaştırılmasında mühim yeri olan Sarı Saltuk'un mezarını keşfeden ve bu sebeple Romen halk geleneğinde "aziz" kabul edilen Koyun Baba'ya doğa üstü sıfatlar atfedildiği ve türbesinin Dobruca'da bulunduğu belirtiliyor. bkz. Dr. Cornelia Calin Bodea: "Romen Folklorunda Romenler ve Osmanlılar" <http://www.hbektas.gazi.edu.tr/11hbtv/11Bodea.htm>
- 50 "Türk asıllı Arnavutların yaklaşık iki aydır mahsur kaldığı Tetova'daki köylerden biri olan Şipkovica", bkz. Hakan Denker/Şipkovica: "Şipkovica Köyü'den Arnavutların son haykırışı" <http://arsiv.hurriyetim.com.tr/hur/turk/01/06/20/dunya/01dun.htm>
- 51 Şevki Koca, "Makedonya'da Bir Erenler Ocağı: Sersem Ali Baba (Tetova) Dergâhı" isimli makalesinde, Hicri 927 yılında (M. 1520) Hacı Bektaş ilçesi Pirevi postnişinliğine getirilen Sersem Ali Baba'nın, Kalender Çelebi'nin isyan etmesinden çekinen Kanuni Sultan Süleyman tarafından ikinci eşi Hürrem Sultan'ın önerisi ile, Bulgaristan-Yunanistan sınırında yer alan, Vardar bölgesi, Yenice iline sürgüne yollandığını belirtiyor. Yazara göre, Sersem Ali Baba bir süre sonra Yenice'den, Tetova'ya geçerek burada bir Bektaşî Dergâhı uyandırır. H. 933 (M. 1526) yılında, bu dergâhta kendisine hizmet veren ünlü zatlar arasında Koyun Baba'nın da bulunduğunu ifade eden yazar, Koyun Baba'nın Tetova'nın Kicevo (Kırçova-Karacaova) köyünde bir dergâh açtığını ve halen aynı köyde türbesi bulunduğunu kaydediyor, bkz. <http://www.alewiten.com/tetova.htm>.
- 52 "Karye-i Dervişân nâm-ı diğer Bulgarine-i Küçük tâbi'-i Nigebolu. Merhum Koyun Baba dervişlerinden 'Ali Koçî nâm sâhib-i vilâyet derviş ki nefs-i Nigebolu'da olan zâviyesinin...", bkz. Barkan 1942: 298; Zeki Gürel, "Koca Ali" olarak adlandırdığı bu dervîşi, elinde bulunduğunu söylediği,

yazarı bilinmeyen bir yazma menâkıbnâmeye dayanarak, Osmanlık'taki Koyun Baba ile ilişkilendiriyor, bkz. Gürel (t.y.): 159.

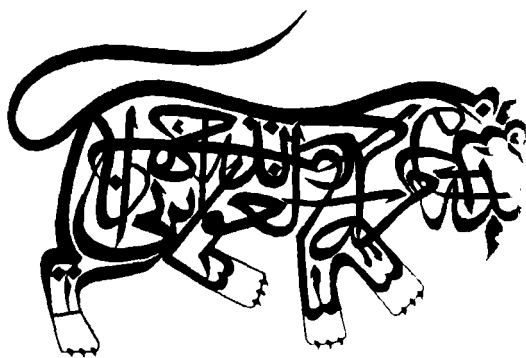
- 53 Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan 29 Cemâziyelâhîr 1268 Hicrî (M. 20 Nisan 1852) tarihinde düzenlenmiş olan bir belge, Koyun Baba zâviyedarlığı ve İslimye nâibi hakkında şikâyetlerle ilgili evrakların gönderildiğine dâirdir, bkz. Dosya No:46, Gömlek No:1, Fon Kodu: A.)MKT.MHM. Bu bilgiden hareketle Bulgaristan'da Eskizağra'ya bağlı İslimye ilçesinde, (bkz. Çetin Altan: "Bush, Saddam ve Ziya Paşa" <http://www.milliyet.com.tr/2003/01/30/yazar/altan.html>) ya da bu çevrede bir Koyun Baba Zâviyesi bulunduğunu söyleyebileceğimizi sanıyoruz.
- 54 Haşim Şahin, Osmanlık'taki yapılanmayı ana türbe, İstanbul-Fatih ve Galata, Ankara-Kalecik, Edirne, Denizli, Konya ve Yugoslavya-Kalkandelen'deki yapılanmaların ise makam türbesi olduğunu ifade ediyor, bkz. Şahin: 230.
- 55 Beldiceanu (1991) tarafından 15. ve 16. yüzyıla ait Karaman Eyâleti tahrir defterlerine dayanılarak yapılan bir çalışmada "Hacı Bektaş'ın Sulucakaraöyük'e Vilâyetnâme'nin yazdığı gibi yalnız bir derviş olarak gelmediğini, kendine bağlı Bektaşlı adını taşıyan bir oymakla birlikte geldiğini gayet açık biçimde göstermektedir. Bu da Türkmen babalarının aynı zamanda hem kabile şefi hem de dini reis olduklarına ait görüşü destekliyor. İşte Hacı Bektaş böyle bir Babai şeyhi olarak Sulucakaraöyük'e gelmiş ve yine Babailere mensup buradaki bir başka Türkmen boyu olan Çepniler arasına yerleşmişti. Hacı Bektaş'ın bu tercihi bize, onun iradesindeki Bektaşlı oymağının Çepni boyunun bir parçası olduğunu düşündürüyor. Eğer bu gerçekte böyle ise, o zaman onun yerleşmek üzere niçin Sulucakaraöyüğü tercih ettiği sorusunun yanıtı da verilmiş olur.", bkz. Ocak 1996: 175. Bektaşlı Aşireti'nin yerleşim alanlarının tespiti bakımından; Ankara-Bala, Hatay Kırıkhan, Kahramanmaraş-Andırın ve Zonguldak-Alaplı'ya bağlı Bektaşlı köyleri, Sivas-Gürün'e bağlı Eskibektaşlı ve Yenibektaşlı köyleri ile Yozgat-Yenifaklı'ya bağlı Bektaşlı Belediyesi isimlerinin dikkate alınması gerektiğini düşünüyoruz, söz konusu isimler için bkz. www.yerelnet.org.tr.
- 56 Bkz. Çıplak 2001: 13; aynı konudaki rivayetleri Zeki Gürel, "Koyun Baba'nın Ailesi" başlığı altında veriyor, bkz. Gürel (t.y.): 166-169.
- 57 Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü öğretim üyelerinden Prof. Dr. Hasan Yüksel'in anlattığı bir anekdot da, bu konuya açıklık getirebilir. Hasan Yüksel, 2000 yılında Elazığ-Keban-Denizli Köyü'ne (Alevi köyü) yaptığı ziyaret sırasında, bu köyde bir Geyikli Baba Yatırı bulunduğunu öğrenir. Köylülere, Geyikli Baba'nın asıl Bursa'da bulunduğunu söylediğinde, köylüler, bunun doğru olduğunu, ancak, Geyikli Baba'nın burada yapılan bir savaşta kolunun kesildiğini ve bir kolunun burada gömülü olduğunu, söylerler. Yüksel'in yorumu ve anlaşılan odur ki, aslında orada kalan Geyikli Baba'nın kolu değil, belki Geyikli Baba Aşireti'nin ya da Geyikli Baba'nın mensup olduğu aşiretin bir koludur; Nitekim Ahmet Yaşar Ocak, Geyikli Baba'nın, Geyikli Cemâati'nin kurucusu olduğunu ifade etmektedir, bkz. Ocak (t.y.): 122.
- 58 Halaçoğlu 1988: 113, 120, 136, 138, 140.
- 59 Bkz. Halaçoğlu 1988: 120, 140.
- 60 15. yüzyılın sonlarında Teke yöresinde ve Kanunî devrinin başlarında Halep Türkmenleri arasında, Kanunî devrinin sonlarında ise Diyarbakır bölgesindeki Boz-ulus arasında "Kara-Koyunlu" adını taşıyan oymakların bulunduğu anlaşılıyor. Diğer birçok Türkmen oymağı gibi bunlar da 17. yüzyılın başlarında batıya doğru göç ederek Karaman Eyaleti'ne yerleşmişlerdi. Kara Koyunlu aşi-

retinin 16. yüzyıl içinde Orta Anadolu'da, Eskişehir'in güneyinde, Seyid-Gazi yöresinde, Karaca Koyunlu adlı büyük bir teşekkülün de Aydın-İzmir ve Menteşe bölgelerinde bulundukları belirtiliyor, bkz. Sümer 1967: 19-20, dn.27. 1563 tarihli Maraş tahririnde, Pınarbaşı Karyesi ile birlikte Karakoyun Mezraası'nın kayıtlı bulunması (bkz. Yinanç/ Elibüyük 1988: 600), 1699'da Şam Kazası'nın sayımında Türkmen oymaklarından Karaca-koyunlu üzerinde 5 avânız hanesi tespit edilmesi (bkz. Orhonlu 1987: 38), 1720'li yıllarda Malatya-Darende'ye tabi tımar reayasından Sofular'ın 25 hanelik Kara-koyunlu oymağından ibaret olması (Orhonlu 1987: 97-dn.43), 1858-1864 yılları arasında Balıkesir taraflarına yerleştirilen aşiretler arasında 11 parça halinde Akçakoyunlu aşiretinin bulunması (bkz. Orhonlu 1987: 118), 1883'te Bozkır bölgesinde Karakoyun aşireti tarafından Çeşmeli Zebur adıyla bir köyün tesis edilmesi (bkz. Orhonlu 1987: 119; Halaçoğlu 1988: 8), bu dağılışı devamı şeklinde düşünülebilir. Günümüzde ise, Iğdır-Tuzluca, Sinop-Dikmen ve Şanlıurfa-Siverek'e bağlı Karakoyun adlı köyler ile Kayseri-Sarız'a bağlı Karakoyunlu Köyü; yine Afyon-Başmakçı, Afyon-Çobanlar, Diyarbakır-Çermik, İzmir-Tire ve Şırnak-İdil'e bağlı Akkoyunlu köyleri (Köy isimleri <http://www.yerelnet.org.tr/> adresinden derlenmiştir), söz konusu aşiretlerin dağıldıkları coğrafyanın bir kısmını göstermektedir.

61 Karakoyunlular hakkında bkz. Sümer 1967; Aka 2001.

62 Akkoyunlular hakkında bkz. Sümer: 270-274.

63 Köy ve belediye isimleri <http://www.yerelnet.org.tr/> adresinden derlenmiştir.



HUBYAR SULTAN

GİRİŞ

Hubyar Derviş, Tozanlı yöresinin en önemli isimlerinden biri. Herkes tarafından sayılan, sevilen bir zat. Aynı zamanda yörede yaşayan insanların merak konusu.

- İsmi; dost, sevgili anlamına gelen Hubyar kimdi acaba?
- Gerçekten yaşamış mıydı?
- Yoksa, Hubyar destan kahramanı mıydı?
- Sıradan bir mezardı da halk onu bir ziyaretgâha mı dönüştürmüştü?
- Türklerdeki Yer/Su/Evliya kültürünün gereği olarak mı kutsallaştırılmıştı?

Bu sorular, yöremizde Hubyar Sultan'a gönül veren, Alevi - Sünni herkesin beynini tırmalamaktaydı.¹ Hubyar köyüne ismini veren zâtın kimliği mutlaka ortaya çıkarılmalıydı.

Hubyar Sultan'ın tarihi kimliğinden önce Hubyar köyünü kısaca tanıtmak istiyorum:

Hubyar, Tokat'ın Almus ilçesine bağlı köy. Almus ilçe merkezine 80, Tokat il merkezine 116 km uzaklıkta. Hubyar köyü kurulduğu 1554'lerden 1970'e kadar İpsile/Doğanşar nahiyesi (Tozanlı Kazası)'ne bağlı idi. Bir ara Hafik ilçesine bağlanan köy, 13.08.1990 tarihinde Almus'un köyü oldu. Hubyar köyü, Doğanşar ile Asarcık'tan sonra bölgenin en büyük yerleşim merkezidir.

Köyün adı 1960 tarihinde Uzunbelen olarak değiştirildi. Ancak, köy halkı ve ileri gelenlerinin ısrarı ile Uzunbelen ismi 1993 tarihinde tekrar Hubyar'a dönüştürüldü.

Hubyar köyü, Alevi-Bektaşî inanç sisteminde ocak merkezi konumundadır. Hubyar Ocağına Tokat'ın 86, Sivas'ın 31, Amasya'nın 18, Yozgat'ın 14, Samsun'un 4, Çorum'un 10, Erzurum'un 3, İzmit'in 1, Manisa'nın 1 köyü bağlı.²

RİVAYETLERDE HUBYAR SULTAN

Hubyar Derviş'in kimliğini araştırırken, belgelerde Hubyar'a rastlayacağımı hiç zannetmiyordum. Çünkü, şimdiye kadar Hubyar Derviş hakkında hep rivayetleri dinlemiştik. Eldeki ferman veya beratlar ise Hubyar'ın türbesi ile ilgiliydi. En azından bizim inceleyebildiklerimiz.

Rivayet, nesilden nesile sözlü olarak aktarılan bilgidir. Rivayetler, tarih kaynakları arasında en az geçerliliği olan ifadelerdir. Elde yazılı belgenin bulunmadığı durumlarda başvurulacak kaynaklardır. Rivayetlerin doğruluk payı da olabilir. Ancak, her anlatan rivayete ekleme veya çıkarma yaptığı için, bilginin içindeki doğru azalmaktadır. Bu sebeple rivayetlerin güvenilirlikleri fazla değildir.

Hubyar Sultan hakkındaki rivayetlerin bir kısmı, bizi adeta bin yıl öncesine kadar götürmekte. Anlatılanlara göre Hubyar Derviş, 1166 tarihinde vefat etmiş olan Hoca Ahmed Yesevi zamanında yaşamıştır.

Burada Hubyar'la ilgili üç ayrı rivayeti aktarmak istiyorum:

Birinci Rivayet

Hubyar köyünü 27 Haziran 1927'de ziyaret eden Ruşen Zeki, köy halkından dinlediği rivayeti şöyle nakletmekte:

Sultan Murat Bağdat seferine giderken bu bölgeden geçmiştir. Hubyar Baba, sultanı davet etmiş. Sultan Murat:

– Sen fakirsin. Bu orduyu nasıl beslersin, demiş.

Hubyar Sultan, keramet gösterip; orduyu doyurmuş. Bağdat'ın fethinden sonra Sultan Murat İstanbul'a dönünce Hubyar'ı iki tatar göndererek İstanbul'a çağırılmış. Tatarlar gelmeden Hubyar yola çıkmış. Tatarlara rastladığında; geri dönmelerini, kendisinin Hubyar olduğunu söylemiş ama inanmamışlar. Tatarlar inanmayınca taş olmuşlar.

İstanbul'da, "Dervişsen keramet göster" demişler. Hubyar'ı bir kayığa bindirerek, adalardan birine götürmüşler. Kayık geri dönerken; Hubyar, denizde yürüyerek gelmiş. Bu adam sihirbaz diyerek fırına atmışlar. Fırını açtıklarında sakalının buz tuttuğunu görmüşler.

Bunun üzerine Sultan:

– Dileğini dile demiş.

Hubyar, dünya malı istemediğini söylemiş.

Sultan ısrar edince:

– Efendim, Gürgeçukuru’nu (ziyaretin bulunduğu köy) bir herlelik (çorba) olmak üzere lütfediniz demiş.

Sultan da bu yerin Hubyar’a verilmesini ferman eylemiş.

Ruşen Zeki, fermanı gördüğünü ve 990/1582 tarihine ait olduğunu yazmakta.³

1582’de Osmanlı padişahı III. Murad’tır. Bağdat fatihi olarak bilinen Sultan Murad (IV. Murat) ise 1623-1640 yılları arasında Osmanlı Sultanı olmuştur.

İkinci Rivayet

Amasya’da köprü yapılmaktaymış. Çalışanların yanına ak sakallı bir ihtiyar gelmiş. Selâm verip kolay gelsin dedikten sonra önündeki 10 metrelik hendeği atlayıp geçmiş. Soranlara, Arpaçukuru’ndanım demiş. Kısa sürede bu olayı vali duymuş. Ancak, nedendir bilinmez, ihtiyarın vali ile arası açılmış. Vali sorguya çekince, Tekeli’de 100 koyununun olduğunu söylemiş. Ne vali, ne de diğer dinleyenler inanmış. İhtiyar fırına atmaya karar vermişler. İhtiyar fırına atılırken orada bulunan küçük bir çocuğu da çekip fırına almış. Çocuğun annesinin feriatlarına rağmen valinin adamları fırının kapısını kapatarak uzun süre açmamışlar. Nitekim fırın açılmış. Merakla bekleyenler bir de baskarlar ki ihtiyarın sakalı buz tutmuş, çocuğun elinde ise kar çiçekleri (kardelen) bulunmakta. Çocuğa neredeydiniz diye sormuşlar. Çocuk, dedem beni Tekeli Dağı’na götürdü, cevabını vermiş.⁴

Üçüncü Rivayet

Hubyar hakkında üçüncü söylentiği Ali Rıza Atasoy nakletmekte. Bu rivayet öncekilerin benzeridir.

Hubyar’ın kerametinden bahsedilmiş. Hubyar, İstanbul’a çağrılmış. Hubyar’a su ısıtılmış ve ağzı kapalı fırına gir de görelim, demişler.

Hubyar fırına girmiş. Bir müddet sonra fırının ağzını açmışlar. Hubyar'ın elinde yeşil çiçekle sağ salim oturduğu görülmüş.⁵

Ayrıca, Tekeli Dağı'ndaki Asapınarı'nın yerden çıkması da Hubyar'ın kerametine bağlanmakta.

TARİHTE HUBYAR SULTAN

Hubyar'ın kimliği hakkında farklı görüşler ileri sürülmekte. Hubyar Sultan Ocağı hakkında şimdiye kadar en ciddi araştırmayı yapan Ali Kenanoğlu ve İsmail Onarlı iki ayrı Hubyar'dan bahsetmekte; birincisinin 13. yüzyılda yaşayan Hubyar Sultan, ikincisinin 16. yüzyılda yaşayan Hubyar Abdal olduğunu söylemektedirler. İki Hubyar'ın yaşam öyküsü, rivayetleri, menkıbeleri, kerametleri ve bu iki Hubyar hakkında ozanların deyişlerinin birbirine karıştığını da ifade etmektedirler.⁶ Şeyh Mustafa Temel ile Ali Kenanoğlu Hubyar köyündeki kabirde yatan dervişin pöstnişin (Post'a geçen, Tekke şeyhi) olduğunu söylemekte. 13. yüzyılda yaşadığı söylenen Hubyar'a ait kaynaklara ulaşamadığım için bu konuda bir şey söyleyemiyorum.

Aslında Osmanlı dönemi belgelerinde bir çok kez Hubyar ismi geçmekte. 1520 tarihinde Tokat'ın Çoğludere Mahallesindeki İskender oğlu Hubyar⁷ ile Rumeli'deki (Bosna) Gravuška Kalesi mustahfızlarından olup timarından feragat eden Abdullahoğlu Hubyar buna iki örnektir.⁸ Bu sebeple Hubyar adı bir çok olaya karıştırılmış hatta zaman zaman isyancılar arasında zikredilmiştir.

Bizim anlatacağımız kişi Tozanlı yöresinde henüz hayatta iken devletin kendisinden zat-ı muhterem ve derviş olarak bahsettiği Hubyar'dır.

Hubyar Sultan'ın kimliği hakkında en detaylı bilgiye Tapu Tahrir Defterleri'nde rastladık. Tapu Tahrir Defterleri, Hubyar Derviş'in yaşadığı dönemde yazılmış olmaları sebebiyle son derece önemli belgelerdir. Aynı zamanda Hubyar köyünün de kuruluşunu izah etmekte.

Tapu Tahrir Defterlerini izleyerek Hubyar Derviş'in 1455 ile 1574 yılları arasındaki şeceresini ortaya çıkarma şansımız oldu.

Hubyar'ın dedesinin babası Musa idi. 1455'te ismine rastladığımız Musa, Değeryer köyü nüfusuna kayıtlıydı. Musa'nın Mustafa isminde bir oğlu vardı.⁹ 1485 tarihli tahrirde Mustafa'nın oğlu Yâr Ahmed'ten bahsedil-

mekte.¹⁰ Yâr Ahmed'in oğlu Hubyar adı ilk kez yine Değeryer köyüne mensup olarak 1520 tarihli tahrirde geçmekte." 1554 tarihli tahrirde ise bu kez Hubyar'dan Hubyar Derviş olarak bahsedilmektedir. Bu tahrirde Hubyar'ın Gürgençukuru denilen mevkide baltasıyla 30 kilelik yer açıp zaviye kurduğu anlatılmakta. Hubyar, artık sıradan bir kişi olmayıp dervîştir. 1574 tarihli tahrirden Gürgençukuru'nda Hubyar'ın oğlu Mustafa ile Ali oğlu Cafer ve Cafer'in kardeşi Erdoğan'ın yaşadıklarını öğrenmekteyiz. 1574 tarihli tahririn aslı şöyle:

Zemin-i Gürgençukuru, der tasarruf-ı Hubyar Dervîş ehl-i el-reâyâ kimse olub baltası ile feth edip, Allah rızası için ma'mur etmiş 30 kilelik yerdir. Girü vech-i meşruh üzere zaviyelik üzere hududu ber mücebi huccet-i şer'îye mukerrer mezbûr. Hubyar Dervîş mutasarrıfıdır. Mustafa veled-i Hubyar Dervîş, Cafer veled-i Ali ve Erdoğan birader-i.

Günümüz Türkçesiyle:

"Gürgençukuru Hubyar Dervîş'in elindedir. Bu zât-ı muhterem, baltası ile yer açıp, Allah rızası için bir tekye/zaviye inşa etmiş, 30 kilelik yerdir. Gerisi ise belirtilmiş olduğu gibi tekyelik üzere ve yasal belgelerle tescilli olup, adı geçen Hubyar Dervîş'in mülküdür. Dervîş Hubyar oğlu Mustafa, Ali oğlu Cafer ve Cafer'in kardeşi Erdoğan."¹²

1554 tarihinde Hubyar ile 4 kişi 1.217 akçelik Müseyle köyünün timârına sahipti.¹³

Tapu tahrirlere 18-20 yaş civarı yetişkin erkekler yazılıyordu. 1520'de Hubyar isminin ilk kez geçmesi, Hubyar'ın bu tarihte 20 yaşlarında olduğunu göstermektedir. 1574 tarihli tapu tahrirde ismi geçmiyor. Ancak, Gürgençukuru'nun Hubyar'a ait olduğu yazılı. Bu ifade, Hubyar Dervîş'in hayatta olduğunu göstermektedir. Yine yukarıda bahsettiğimiz, Ruşen Zeki'nin gördüğünü söylediği ve 990/1582 tarihli fermanın varlığı, bu tarihte de Hubyar'ın hayatta olduğunu göstermektedir. Belgelerden hareketle Hubyar'ın 1500 ile 1585 yılları arasında yaşadığını söyleyebiliriz.

HUBYAR VE YÂR AHMED İSİMLERİ

Neden Hubyar adı? Doğanşar/Tozanlı yöresinde sıkça rastlanan Aydın, Saruhan, Menteşe, Karaman ve Tekeli adı, Ege Bölgesi ile Batı Akdeniz ve İç Anadolu'nun güney kesimlerine ait olan isimlerdir. Osmanlı sultanları herhangi bir bölgede yendiği beyliği dağıtmaktaydı. Yöremizdeki yer ve kişi isimleri bölgenin Osmanlı'nın iskân siyasetinden payını fazlasıyla aldığını göstermektedir.

Buna bir başka örnek ise *Hubyarlu Cemaatı*'dir. Bu cemaat, Konya sancağının Turgud kazasında yaşamaktaydı.¹⁴ Hubyar Derviş'in atalarının bu cemaat ile bağlantılı olduğu, daha doğrusu Konya'daki Hubyarlu cemaatinin bir parçası olduğu düşüncesindeyim.

1485'te Yâr Ahmed ismini taşıyan iki kişi bulunmakta. Bunlardan ilki Değeryer köyünde yaşamakta olan Mustafa oğlu Hubyar'ın babası Yâr Ahmed'dir. Aynı tarihte Mezre'a-i Said'de ise Pîr Mehmed'in kardeşi Yâr Ahmed bulunmakta. Aşağıda görüleceği üzere 1485'ten sonra Yâr Ahmed ismi artmakta ve bölgenin her tarafına yayılmaktadır. Bunun sebebinin Hubyar'ın babası Yâr Ahmed'in sevilen ve saygın kişiliği olduğu kanaatindeyim. Dikkatimizi çeken en önemli husus, Yâr Ahmed isminin hem Alevi ve hem de Sünnilerce kullanılmış olmasıdır.

1520 tarihli belgede, İpsile'de Can Beg oğlu Yâr Ahmed, Değeryer'de Yâr Ahmed oğlu Hubyar, Eyüp köyünde Sevindik oğlu Yâr Ahmed, Dumanit köyünde Yâr Ahmed oğlu Seyid Ali, İpsile-i diğerde ise Bayram oğlu Yâr Ahmed bulunmakta.

1554 tarihinde Eskiköy köyünde Bayram oğlu Yâr Ahmed, Karadiz köyünde Yâr Ahmed oğlu Seydi Ahmed, Eyüp köyünde Sevindik oğlu Yâr Ahmed, Müseyle köyünde Yâr Ahmed oğlu Hancı Ahmed ile Yâr Ahmed oğlu İsa, Değeryer köyünde Yâr Ahmed oğlu Hubyar Derviş, İpsile köyünde Yâr Ahmed oğlu Seydi Ahmed, Sığındu mezrasında ise Yâr Ahmed oğlu Yusuf yaşamaktadır.

1574 tarihli belgede de Yâr Ahmed isimleri devam etmekte. Bunlar, Kozlu köyünde Şah Ali oğlu Yâr Ahmed, Ütük köyünde yine aynı isim yani Şah Ali oğlu Yâr Ahmed, Eyüp köyünde Yâr Ahmed oğlu Sevindik, Yâr

Ahmed oğlu Musa, Müseyile köyünde Yâr Ahmed oğlu Can Ahmed, Yâr Ahmed oğlu İsa, Değeryer köyünde Adil oğlu Yâr Ahmed, Heze köyünde İsmail oğlu Yâr Ahmed ile İpsile köyünde Yâr Ahmed oğlu Seydi Ahmed ve Hüseyin oğlu Yâr Ahmed dikkati çekmektedir.

1554 ve 1574 tarihli belgelere göre, Şeyhlü köyünde bulunan Mehmed ismindeki sipahinin (atlı asker) baba adı Hubyar'dır. Aynı tarihlerde Hubyar köyü ise henüz bulunmamaktaydı. Bu şahsın Hubyar Derviş'le yakınlığının olup olmadığını bilmiyoruz.

Hubyar köylüleri ve bu ocağa bağlı olan Alevîler, Hubyar Derviş'e saygı sebebiyle çocuklarına Hubyar ismini vermemekteler. Köye ziyaret için gelen insanların çocuklarına Hubyar ismini verdiklerini bilmekteyiz.

HUBYAR DERVİŞ'İN TÜRBESİ

Hubyar Derviş'in kabri, aynı isimle anılan Hubyar köyünde bulunmakta. Türbe, 1917 tarihinde Şeyh Mustafa tarafından yeniden inşa ettirildi. Şeyh Mehmet Temel 1955 ve 1982'de türbeyi tamir ettirerek güzel bir görünüme kavuşturdu. Son dönemde ise halen şeyhlik görevini sürdüren Şeyh Mustafa Temel türbenin çevre düzenlemelerini yaptırdı.

Hubyar'ın türbesi sekizgen planlı olup, sivri külahlı. Türbe kapısında 1336/1917 tarihi var.

Hubyar Sultana'a ait sanduka üzerinde Hafik (Koçhisar) Redif Taburu'nun 1331/1913 tarihli sancağı örtülü. Sancak üzerinde *Ayetelkürsi* işlenmiş. Altında ise "*Koçhisar Redif Taburu'nun Yedigândır 1331*" yazısı yer almakta. Bu sancak Dünder köyünden İsmail Çavuş (Kabuk) tarafından getirilip tekkeye hediye edilmiş.

Türbe girişinin tam karşısında mescit, sol tarafında ise küçük bir kapıdan girilen bölümde Hubyar'ın kabri bulunmakta. Türbenin güney kısmında ayrı bir kapıdan girilen bölümde iki mezar daha var. Bunların Hubyar'ın torunlarına ait olduğu anlatılmakta. Kabrin birinin üzerinde boştaki duran boynuzun Hubyar veya torunlarına ait geyiğin boynuzu olduğu belirtilmekte.

Türbenin girişine göre arka kısmında (Doğanşar tarafı) Şeyh Mehmet ve diğer tekke büyüklerinin kabirleri bulunmakta. Burada ayrıca, kut-

sal olarak nitelenen bir çama ait kalıntılar var. Çam, Hubyar köyünün karşısında kutsal kabul edilen Sersem'in Su başındaymış.

Hubyar köyündeki türbe yaz aylarında Alevi ve Sünnilerin ziyaretçi akınına uğramakta. Ziyarete Türkiye'nin bir çok bölgesinden binlerce insan gelmekte.¹⁵

ŞAIRLERİN DİLİYLE HUBYAR SULTAN

Sayısız ozan ve şair Hubyar hakkında duygularını şiirle dile getirmiş. Aşağıda üç şiire yer vereceğim. Bunlardan ilki *Ozan Karaoğlu*'na ait. Karaoğlu, 1690-1765 yılları arasında yaşamış. Alevi inancına mensup. Hayatının bir kısmını Sünni Akören köyünde geçirmiş.¹⁶ İkinci şiir *Enver Haşmet*'e ait. Enver Haşmet, 1925 tarihinde Doğanşar'da dünyaya geldi. 1998 tarihinde vefat etti. Üçüncü şiir ise *Ömer Tozar*'a ait. Tozar, 1925 tarihinde Doğanşar'da dünyaya geldi.¹⁷ Enver Haşmet ile Ömer Tozar ise Sünni inanca mensup kişiler. Şiirlere dikkat edildiğinde Hubyar Sultan'ın Alevi veya Sünni herkesin gönlünde taht kurduğu anlaşılmakta. Şairler yöre insanın günlük hayattaki duygu ve düşüncelerini yansıtmaktalar.

HUBYAR SULTAN

Ellerim duada gönlüm niyazda
Hubyar Sultan, himmet eyle derdime.
Yüreğim yaralı sinem ayazda
Hubyar Sultan, himmet eyle derdime.

Sabah olur cümle canlar uyanır
Hû deyince, varır arşa dayanır
Erenler seherde nûra boyanır
Hubyar Sultan, himmet eyle derdime.

Erenler eğnine yeşil bağlanır
Aşkın nârı yüreğimde dağlanır
Çifte kurbanları gelir tığlanır
Hubyar Sultan, himmet eyle derdime.

Hacıbektaş vermiş ulu fermanı
Yaralı gönlüme eyle dermanı
Münkir olan bozar ahd-ü fermanı
Hubyar Sultan, himmet eyle derdime.

Koçhisar kûrbinde Halife pirler
Muhammed soyundan gaziler erler
Karaoğlan gerçeği yürekten söyler
Hubyar Sultan, himmet eyle derdime.

GÖRDÜM¹⁸
İlk defa çıkınca Tekkebeli'ne
Tekke'nin üstünde nurları gördüm.
Nazar eyleyince dört bir yanıma,
Tekeli Dağı'nda karları gördüm.

Bir heybet arz eder Tekeli Dağı
Süslemiş her yanı sağı ve solu
İlahî bir varlık taşı ve toprağı
O cennet misali yerleri gördüm.

Bak da cemaline beğen de beğen
Benim bu cihanım cenneti değen
Kudreti beşeri meftûn eyleyen
Yeşil zümrüt gibi kırları gördüm.

Kemâl-i fahr ile gördüm Himmet'i
Unuttum vallahi derdi mihneti
Akvâm-ı divanda Şeyh'i, Hümmet'i
Akranı, dostları, yârları gördüm

Tekke halkı yanımıza geldiler
Ehl-i dil olduğumu hemen bildiler
Enver der hâk ile yeksan oldular
Her emre müheyya erleri gördüm

Tellerimiz Hûbiyâr'ı anlatır⁹

Çıktım Tekeli'yi seyran eyledim
Yellerimiz Hûbiyâr'ı anlatır
Alıp bağlamamı ağıt söyledim
Tellerimiz Hûbiyâr'ı anlatır.

Bir an cemalini görseydim keşke
Gerçek muradım bu, arzum yok başka
Dalında bülbüller gelmiş de aşka
Güllerimiz Hûbiyâr'ı anlatır.

Hiçbir zaman su dövmemiş havanda
Hesabı var demiş Yüce Divan'da
Çiçekler cem eylemiş kovanda
Ballarımız Hûbiyâr'ı anlatır.

Cehalete karşı vermiş savaşı
İkilik denince dökülmüş yaşı
Hacı Bektaş, Yesevi'nin yoldaşı
Yollarımız Hûbiyâr'ı anlatır.

Ömer'e himmet et en son deminde
Bir an konuk eyle sevda geminde
Kırklar sofrasında birlik ceminde
Dillerimiz Hûbiyâr'ı anlatır.

Tekkebeli'nden beri iner iken
Ehl-i beyt sevdası özde yanarken
Aşk şerbeti içip semah dönerken
Ellerimiz Hûbiyâr'ı anlatır.

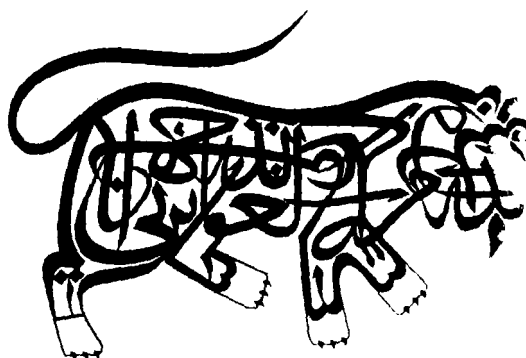
Ömer Tozar

KAYNAKÇA

- Açıkkel, Ali: *Changes in settlement patterns, population and society in Nort Central Anatolia: A case study of the district (Kaza) of Tokat (1574-1643)*, Manchester 1999.
- Atasoy, Ali Rıza: *Tokat Reşadiye İlçesi Halk Kitabı*, İstanbul 1950.
- Karaman, Fikri: *Doğanşar İlçesi ve Köyleri Belgeseli*, İstanbul 2000.
- Karaman, Fikri: *1455'ten 2003'e Tozanlı Kazası*, İstanbul 2003.
- Kenanoğlu, Ali; Onarlı, İsmail: *Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Sıraç Türkmenleri*, İstanbul 2003.
- Mahiroğulları, Adnan. *Dünden Bugüne Zara*. Sivas 1996.
- Türkay, Cevdet: *Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymak, Aşiret ve Cemaatlar*, İstanbul 2001.

NOTLAR

- 1 Hubyar hakkında bilgi toplamak amacıyla bu köye beş kez gittim. İlk gidişimiz 1988 tarihinde öğretmen Abdurrahim Kincir'la idi. Yürüyerek gitmiştik. Araştırmacı Ali Kenanoğlu'nun babası Mustafa Çelik'e misafir olduk. Kendisinin üzerinde en çok durduğu konu, Hubyar'ın Hoca Ahmed Yesevi'nin müritlerinden olduğu idi. Aynı zamanda seyyidlikten de bahsetmekte idi. Benzer inançların Doğanşar insanında da olduğunu bilmekteyim. Mustafa Çelik Bey (ölm. 1994), yaz aylarında sürekli Doğanşar'a gelirdi. Ömer Tozar ve benimle Hubyar hakkında konuşmaktan zevk alırdı. Hubyar köyüne 1994 tarihinde ise Cumhuriyet Üniversitesi okutmanları Faruk Aburşu, Ahmet Çolakoğlu, öğretmen Nevzat Haşmet ve Ali Osman Hikmetumut'la birlikte gittik. Şeyh Mustafa Temel'e misafir olduk. Hubyarlılar bizi her gidişimizde sıcaklıkla karşıladılar. 2000 yılında Ali Kenanoğlu ile tanıştım. Birlikte yaptığımız üç yıllık bir araştırma neticesinde Hubyar'ın tarihi kimliğine ulaşmayı başardık. Bilgiler Ankara ve İstanbul'da idi.
- 2 Geniş bilgi için bkz. www.hubyar.org
- 3 Zeki Ruşen: Adım 6 (1931): 25-28. Bu fermanı görme fırsatım olmadı.
- 4 Tahir Serin, 1927 Doğanşar, 5 çocuğu var, okuma yazma biliyor.
- 5 Atasoy 1950: 669.
- 6 Kenanoğlu/Onarlı 2003: 15-16.
- 7 Açıkkel 1999.
- 8 Başbakanlık Osmanlı Arşivi: Ali Eniri tasnifi 311, 315 ve 467 tarih 988.
- 9 Başbakanlık Osmanlı Arşivi: Tapu Tahrir 2 – 859/M. 1455: 661 – 662.
- 10 Başbakanlık Osmanlı Arşivi: Tapu Tahrir 19 – 890/M. 1485: 542.
- 11 Başbakanlık Osmanlı Arşivi: Tapu Tahrir 79 – 926/M. 1520: 107.
- 12 Tapu Kadastro Arşivi: TD 980/M. 1574, Sh. 191a – 191b.
- 13 Başbakanlık Osmanlı Arşivi: 1554 Timarları.
- 14 Türkay 2001: 362.
- 15 Hubyar'da Yer Su Evliya Kültü hakkında bkz. Karaman 2000: 190-205 ile Kenanoğlu/Onarlı 2003.
- 16 Yusuf Çınar, Avren (Akören) köyü, araştırmacı; Mahiroğulları 1996: 169, 170, 171.
- 17 Karaman 2000: 240-248.
- 18 Enver Haşmet
- 19 Ömer Tozar



DÖRDÜNCÜ AYRIM

DİNÎ HAYAT

İMAM CAFER SADIK, ORTODOKS-HETERODOKS CAFERİLİK VE “BUYRUK”

İMAM CAFER SADIK VE BATINI ŞİİLİK YA DA PROTO-ALEVİLİK

İmam Cafer Sadık (699/702-765) gerek gençliğinde ve gerekse Emevi Hişam bin Abdul Malik (724-743) döneminde başlayan ve Abbasi Mansur'un (754-775) halifeliğinin ortalarına kadar süren İmamlık yıllarında siyasetle ilgilenmemiş; diğer Alisoyluların siyasal eylem ve başkaldırı hareketlerine katılmamış, bazı önerileri de reddetmiştir. Buna rağmen ehl-i beyt soylu İmam oluşu yüzünden, Emevi ve Abbasi iktidarlar tarafından hep potansiyel muhalif olarak izlenmiş, baskı görmüştür. Ama onun asıl karşıtlığı, Muhammed dininden sapmış, Peygamber'in ölümünden beri İslamın kendi çıkarlarına uygun olanlara yeni kurallar ekleyerek yarattıkları Emevi-Abbasi İslam anlayışınaydı. Ali'den itibaren İmamlar kanalıyla kendisine kadar Ehlibeyt İslamını, Kuranikerim ayetleri ve hadislerin yorumunu taviil (mecazi-gizli, batini) ile geliştirip, derin bilgisi ve araştırmalarını eski felsefi inanç akımlarıyla karşılaştırarak yaygınlaştıran İmam Cafer Sadık oldu.

İlk büyük mutasavvıflardan ve Batıniliğin kurucusu sayılan İmam Cafer Sadık'ın Kuranikerim hakkında şunları söylediğini biliyoruz:

“Tanrının kitabı (Kuranikerim) dört şeyi kapsıyor: İbarat (ibareler, açık cümleler), İşarat (işaretler, açıklanma gerektiren simgeler), Lataif (latifeler, duygular üstü dünyaya ilişkin gizli anlamlar taşıyan hoş öyküler) ve Hakaik (hakikatler, yüksek manevi bilgiler, öğretiler). Açık ifadeler inananlar topluluğu (avam, halk) için. İmâlî işaretler yüksek tabakayı (havas) ilgilendiriyor. Gizli anlamlar taşıyan öyküler tanrı dostlarına (Evliya, veliler) ve yüksek manevi bilgiler ise peygamberlere aittir.”

Kısacası İmam Cafer, Ali yandaşlığıyla başlamış, Kербela olayından sonra ortodoks bir karakterle Sünni iktidarlara siyasi muhalefet olan Şiilik inancına batını ve felsefi yorumları kucaklayan akılcılığı kattı. Babası İmam Bakır ile başlayan bu akım yeraltında güçleniyordu, proto-Alevilik kümeleşmeleri oluşmuştu. İmam Cafer Sadık bu gizli *Batını Şiiler* ya da *Proto-Aleviler* diyebileceğimiz kümeleşmelerle gizli ilişkilerini örtmek ve aynı zamanda ehl-i beyt ve İmam soyunun ortadan kaldırılmasını önlemek için Abbasi yönetimiyle iyi geçinme yolunu seçti. Bunu da babasından öğrendiği takiye öğretisini geliştirerek başaramıştı. Bu sayede Akademisinde çalışmalarını sürdürüp adları bugüne değin yaşayan çok din ve bilim adamı yetiştirdi.

Aslında Cafer Sadık, (daha donra İsmaili çizgisindeki) Batınilik (*esoterism*) üzerinde temellendirilmiş bir açık *davet*in Abbasi rejiminin iktidarında kesin bir yok olma anlamına geleceğini düşündüğünden bu çözümlü bulmuştu. Kuşkusuz, İmamlar ve onlara inanan yandaşları için, kendi azınlık inançlarının açık açık propagandasını yapmak tehlikeliydi. Bu yüzden, ileride pek çok koşuşturmadan da korumuş olan takiye yardımıyla gizli *dava* (misyon) sistemi ortaya çıktı.

Farhad Daftary,

“takiye uygulaması uygun bir biçimde Şiileri, özellikle İsmailileri koşuşturmaya uğramaktan korudu ve onların düşman çevreler altındaki mezhepsel varlığının korunmasına hizmet etti”

diye yazmaktadır.'

İmam Cafer Sadık'ın bilinen en büyük takiyelerinden biri *Abul Khattab* olayındaki davranışlarıdır. *Abul Khattab*-Hattab adıyla tanınan, Muhammad bin Abi Zaynab Maqlas al-Asadi al-Kufi (ölm. 783), İmam Cafer Sadık'ın çok seçkin bir müridiydi. O ilkönceleri, batını (*esoteric*) yorumla renklenmiş Şii öğretilerini va'zetmekteydi. Uzun zaman boyunca İmam Cafer Sadık'ın yakın dostuydu ve İmam onu kendi baş *da'i*si olarak Kufe'ye atamıştı. Kashi'nin anlattığına göre, bir keresinde İmam elini onun göğsü üzerine koyarak “sen gayb alemini, benim sırlarımı biliyorsun” demiştir. Bu, Nawbakht'inin, İmam'ın sadece ona *ism-i azam*'ı (mutlak söz, yüce

isim) açıkladığı ve onu “ halkımızın yaşam ve ölümü emanet (teslim) edilen kişi, sırrımızın emanet yeri, bilgimizin kasketi” diye çağırdığını yazmasıyla da bağlanabilir. Böylece herhangi bir insan bile, Abul Khattab’ın İmam Cafer’in yanındaki saygıdeğer yeri, yani gerçek statüsü hakkında kolayca bir yargıya varabilir. Ancak onun, kendisine emanet edilen sırrı (İmam’da Tanrının açınımı, zuhuru) ifşa ettiğinden, bu yönetim tarafından Cafer’i Tanrılaştırdığı ona tapındığı biçimde anlaşılarak koğuşturulmaya uğratıldı. İşte bu koğuşurma döneminde, sözde onun kendisinden dinlediği bir hadisi farklılaştırarak ya da eksik olarak naklettiğinden, İmam Cafer ile ilişkisinin lekelenmesine neden olduğu için Abul Hattab 755 civarında cemaattan uzaklaştırılmış gösterildi. Oysa bu açık olarak göze çarpan en eski takiye örneğidir. Arkasından daha büyük bir takiye uygulaması olarak, öldürüldüğü (son saptamalara göre) 783 yılına kadar İsmail bin Cafer’in *hucce’liğini* (örtüsü, adını taşıyan vekili) yaptığı ve birbirlerinin adını kullandığı bilinmektedir.

İMAM CAFER SADIK VE BİLİM

İmam Cafer Sadık aynı zamanda, yaşadığı dönemde bilimsel kişiliğe sahip olan ve ileri sürdüğü akılcı bilgi kuramlarıyla bilim adamı niteliği taşıyan bir kimseydi. Medine’de kurduğu ilk İslam Akademisi’nde üçbin kişinin doğrudan ondan ders aldığı ya da bilgilendiği bilinmektedir. Burada çağdaş kimyanın babası ve Geber olarak tanınan Cabir İbn Hayüzyılan’ın (721-815), yazılarında “*akıl madeni*” ve “*üstadım-ustam*” diye sık sık gönderme yaptığı hocası Cafer Sadık tarafından Medine’de toplanıp biraraya getirilmiş araç ve gereçlerle çalıştığı olayına dikkat çekebiliriz. Avrupa Rönesansı’nın aydınları Cabir bin Hayüzyılan’ın yazdığı risalelerden çok büyük yarar sağladılar ve bunlar Latince, Almanca, Fransızca ve İngilizce’ye çevrildi.

Filistin asıllı düşünür İsmail al-Faruqi ve Lois al-Faruqi’a göre,

“O (Cabir), Cafer Sadık’ın isteklerine yanıt olarak ateşe dayanıklı bir kağıt çeşidi ve gece okunabilen mürekkep icadetti. Yine Cafer’in isteği doğrultusunda öyle bir katkı maddesi keşfetti ki, demir üzerine

konulduğunda pas yapıyor, fakat kumaş üzerine sürüldüğü zaman onu su geçirmez kılıyordu.”²

Cafer Sadık'ın tanınmış sıfatlarından “*kaşif ul-hakaik*” (sırları, gerçekleri ortaya çıkaran-keşfeden adam) idi, *muhakik* de “gerçeği araştıran, araştırmacı” anlamındadır. Cafer Sadık'a bu türlü sıfatlar verilmesinin nedeni, Arap dünyasınca bilinmeyen birçok muazzam bilimsel kuramları ilk kez onun haber vermesiydi. Örneğin Cafer Sadık'ın bir keresinde şöyle dediği bilinir:

“Tanrı yedinci gökte soğuk sudan bir gezegen yarattı, ve diğer altı gezegen ise sıcak sudan yaratılmışlardır.”

Bu İsmail al-Faruqî'ye göre, *Pluto* adlı gezegeninin apaçık keşfidir, önceden haber verilmesidir. Bununla birlikte onu, 21 Ocak 1930'da Clyde Tombaugh, Arizona'da bulunan Lowell Gözlemevi'nde fotograflayarak keşfetti.

Cafer Sadık'ın, tartışma ve konuşmalarında diğer birkaç önemli bilimsel teoriler de açıklamış olduğu bildirilmektedir. Örneğin, bir konuşmasında şunları söylemiştir:

“Bir nesneden çıkan görüş ışık ışınları gözlerimize girer. Sadece bir kısmı gözlerimizin içinde yansıyan ışınlar, bizden uzakta bulunan bir nesneyi çok kolay algılama yeteneğimizin yok olmasına neden olurlar. En uzaktaki bir nesnenin ışık ışınlarını gözlerimizin içine sokabilecek bir aracın icadı sağlanırsa, uzakta bulunan o nesnenin ışınları tamamıyla gözlerimizin içine girebilir ve biz onu yakından görebiliriz. O zaman çölde 2700 metre uzakta otlayan develer, 54 metrelik uzaklıkta görülecektir. Bu demektir ki, o develer 50 kere daha yakından görülmüş olacak.”

Bu, Euklides (İÖ 330-226) ve Ptolemaios (İS 90-168) tarafından ortaya atılan ve gözlerden nesne üzerine yayıldığı varsayılan “görme ışın-

ları” teorisinin belki ilk tashihi, ilk düzeltimidir. Cafer Sadık’ın bu kuramı, çok daha sonra Fatımi döneminin ünlü bilgini ve Alhazen olarak tanınan İbn al-Haytham (965-1039) tarafından yapılmış birçok deneylerden sonra kabul edilmisti.

Cafer Sadık ayrıca bir nesneyi elli kez daha yakından gözleyeceği-miz-gösterecek bir aracın icadı için salık vermiş, tavsiyede bulunmuştu. Bundan dolayıdır ki, Avrupalı bilgin Roger Bacon (1220-1292) da bir nesneyi elli kere daha görüşümüze yakın getiren böyle bir araç için öneride bulunmuştur. Çok daha sonraları, bu tavsiye edilen ve önerilen aracı icad-etmek İtalyan bilgin Gailileo’ya (1564-1642) kısmet oldu, yani 1610 yılında teleskobu o keşfetti. Onun bu keşfinin işlevleri kesinlikle Cafer Sadık’ın, bir nesneyi gerçek uzaklığından 50 kere daha yakından görünür duruma getirme kuramı üzerine temellendirildi.

İMAM CAFER SADIK VE CAFERİ MEZHEBİ ÜZERİNDE GÖRÜŞ VE DÜŞÜNCELER

Önce şunu belirtmek gerekir: Sünni ve Şii fıkıh okullarına adları verilmiş İslam hukukçuları ve bilginlerinin hiçbirisi kişisel olarak bir mezhep (Arapça *zahab*’dan çekilen mezhep sözcüğü ‘tutulan-gidilen, izlenen yol; inanç ve felsefede okul’ anlamındadır) kurma çabasında bulunmamıştır. 8. yüzyılın ilk yarısından 9. yüzyılın ortalarına kadarki yüzyıllık dönem içindeki halifelik yönetim çevresi, askeri aristokrasilerin ve etkili büyük toprak sahiplerinin siyasal ve toplumsal çıkarları doğrultusunda mezhepler geliştirilip kurallara bağlanmıştır. Bu iktidar ve büyük çıkar güçleri değiştikçe onların tuttukları mezhebin yükselişi ve egemenliği sağlanmış. Bunların tuttuğu mezhebin yeni bilginleri yetişerek gelişmeleri tamamlamıştır. *Ortodoks Şii İmamiye* de aynı süreçlerden geçerek, özellikle 9. yüzyılın ortalarından itibaren (büyük Şii vezirler, eyalet valileri, askeri komutanlar yetiştirip) iktidara ortaklık yapabildiği sürece yetişen Şii bilginler aracılığıyla gelişmesini sürdürdü. Ama asıl İmamiyeyi mezhep olarak kurumlaştıran 10. yüzyılın başlarından itibaren güçlü Şii Nevbahti ailesi içinde yetişen bilginler oldu. Onların iktidara yakınlığı ve halifelikle uzlaşmaya girmiş olmaları kurumlaşmayı sağladı. Şii Buveyh Oğularının Bağdat’ta iktidarı ele geçirmeleriyle İmamiye daha da güçlendi.

İmam Cafer Sadık'ın gizli yürüttüğü *Batını Şiilik* tamamıyla yeralına çekilmiş, yaşama mücadelesi verirken; Cafer'in takiyesi, yani görüntüdeki açık dinsel uygulamaları İmamiye mezhebi olarak İslam tarihinde yerini aldı. Abbasi Halifelerinin ölümcül baskısıyla, yine takiyeye başvurup en büyük oğlu İsmail'in öldüğünü ilan edip, küçük oğlu Musa Kazım'ı *Ardıl İmam* olarak açıkladı. İmamiye ya da Oniki İmamcılar onun soyundan gelenleri İmamları izlediler.

Oniki İmamcılığa düşünsel çehresini verenler, bir devlet adamı olan Abu Sehl İsmail bin Ali en-Nevbahti (ölm. 923) ve aynı aileden "*Kitab Fıraku's-Şia*"nın yazarı al-Hasan bin Musa en- Nevbahti olmuştur.³

Bir Sünni İslam web sitesindeki "*the Myth of a Jaa'fari Madhhab*" (Caferi Mezhebi Masalı) başlıklı makale yazarı Muhammad Jamaal Abdul Wahid Hanifa Qadiri'nin çelişkili düşünceleri arasında yer alan, Cafer Sadık'a ilişkin ve çoğunlukla Hanefilerin paylaştığı, ehl-i beyt mezhebini, yani Caferiliği kendilerinin temsil ettiği yönünde görüşlerini içeren iki kısa paragrafında ise şöyle deniliyor:

"Çok iyi bilindiği gibi İslam Hukukunun (Şeriatın) dört imamı (İmam al-A'zam Abu Hanifah, İmam Malik bin 'Anas, imam Muhammad al-Shafii ve imam Ahmad bin Hambal), İslam hukuku, öğretisi ve ibadetine ilişkin bir çok kitap yazmışlardır... İmam Cafer Sadık'ın ilmi de sadece İmam al-Azam Abu Hanifah ve İmam Malik bin Anas'da bulunabilir; dolayısıyla da, kurulmuş bir mezhebe sahip olacak yalnız İmam Cafer Sadık'ın bu iki öğrencisidir. Şu halde, gerçek "Ehl-i beyt Mezhebi", Hanefi ve Maliki mezheplerinin içinde yerleşmiş, yaşamaktadır. Ehl-i beyt'le kıyaslama her ikisi içinde de gelenekseldir, etkindir. Maliki mezhebi Cafer Sadık ile ilişkilidir. Hanefi mezhebinin ise Ehl-i beyt arasından toplam dört imam ile ilişkisi vardır. İmam Abu Hanifa, İmam Cafer Sadık'tan ilim öğrenmesine ek olarak, İmam Muhammed Bakır ve İmam Zeyd bin Ali'den bilgi elde etmiştir. İki dostu ve öğrencisi İmam Muhammed al-Şaybani ve İmam Abu Yusuf al-Ansari de İmam Musa Kazım bin Cafer al-Kazım'dan ders almışlardır..."

CAFERİ MEZHEBİNİN ORTODOKS YÜZÜ: İRAN ŞİİLİĞİ

Ancak yukarıdaki kısa açıklamalar günümüz *Ortodoks Caferi Şiiliği* oluşturulması ya da ortaya çıkışını anlatmamaktadır. *Oniki İmamcı Caferi Şiiliği* tam anlamıyla şeriatçı-ortodoks karakterle ortaya çıkışı ve Safevi Şahlığının resmi dini olması 17. yüzyılın sonlarında gerçekleşmiştir.

Aslında tek cümle ile diyebiliriz ki, Şah İsmail döneminde Kızılbaş sufiliği siyaseti çerçevesinde ad verilip oluşturulan Caferilik, Muhammed Bakır Maclisi'nin *Şeyhülislam*lık ve ölümüne değin süren *Molla Başlık* yıllarında (1687-1693) bu yeni karakterine bürünmüştür. Ancak aşağıda açıklayacağımız gibi Anadolu Alevi-Bektaşilerinin mensubu olduklarını düşündükleri Caferilik, Kızılbaş sufiliğini benimsemiş Safevi siyasetinin ürünü ve onun simgesi de İmam *Cafer Buyruğu*'dur. Burada sadece *Buyruk* üzerine yeni bir görüşü belirterek, üzerinde düşüncelerimizi söyledikten sonra ehl-i beyt mezhebinin ya da İmamiyenin ortodoks Caferiliğe dönüşümünü kısaca açıklamaya çalışacağız.

Muhammad Jamaal Abdul Wahid Hanifa Qadiri (Muhammed Cemal Abdülvahid Hanife Kadiri) yukarıda bir alıntı yaptığımız yazısında, Caferi mezhebinin bir İslam fıkıh okulu olarak var olmadığını ve İslam fıkıhçılarının çoğu yapıtlarının üzerine Cafer'in adını koyan Şii ulemasının onu paravan gibi kullandıkları biçiminde kendi özel yargısını verdikten sonra, şu ilginç saptamayı yapıyor:

“Şiiilerin bugün ellerinde bulunan “İmami Caferi Buyruğu” adını taşıyan kitap, Şii inancındaki dinsel uygulamalar üzerinde ilk kez yazan Cafer bin Hüseyin al-Kummi (ölm. 951) adlı bir adam tarafından yazılmıştır. Daha sonra, Abu Cafer Muhammed al-Tusi (ölm. 1068), *Risala-i Jafariyüzyıla* başlığının taşıyan ve bir bölümlük bir yorum içeren diğer bir kitap yazdı. İki Cafer (al-Kummi ve al-Tusi) tarafından yazılmış bu kitapları ileri sürerek Şiiiler kendilerine ‘Caferi’ demektedirler. Böylece onlar İmam Cafer Sadık'ın doğrudan kendisini izledikleri planını kurmaya girişmişlerdir. Oysa bu yol, sırasıyla Hanefi ya da Hanbeli, yani İmam Abu Hanifa ya da İmam

Ahmed bin Hambal'a bağı (daha önceki paragraflarda Malik bin Anas'a, diyordu. İ. K.) Müslümanların yoludur. Şiiler, 'jafar' ve 'jafr' sözcüklerinin benzerliğini kötüye kullanarak, yazarları Cafer al-Kummi ve Cafer al-Tusi olan bu kitapların İmam Cafer Sadık tarafından yazıldığını ileri sürmektedir. Caferi mezhebi, sadece bir kelime oyunudur."

Abdülvahid Hanifa Kadiri'nin Türkçe adıyla "*İmam Caferi Buyruğu*"ndan söz etmesi, İran'da bu kitabın nüshalarına rastlamış olduğunu gösteriyor. Ancak kitabın içeriği Türkçe olsaydı, yazar bunu açıklamak ve belki Şiilerle karıştırarak Türkiye'deki Alevi inançlı toplumdan da söz etmek zorunda kalacaktı.

Türkçe "*İmam Cafer*" ya da "*Şeyh Safi Buyruğu*" adı altında derlenmiş Buyruk metinlerinde en azından bazı bölümlerin "Farsça'dan Türkçe'ye çevrildiği ya da anlaşılсын diye Türkçe söylendiğini" belirten cümlelere rastlanmaktadır.

Hanife Kadiri'nin İmam Cafer Buyruğu'nun, Cafer adlı iki Şii yazarın yazılarından derlendiği ve Şiilerin bu kitapların İmam Cafer tarafından yazıldığını ileri sürerek kendilerine Caferi adını taktıkları savı doğru değildir. Üstelik yazarın birinci Cafer olarak bildirdiği, "*Kitab al-Makalat ve'l-Firak*"ın yazarı al-Kummi, Sad bin Abdullah al-Aşari'dir; Abu Cafer Muhammed bin Yakup al-Kolayni (ölm. 940-41) ile karıştırmıştır. Ancak Caferilik ya da Caferi mezhebi deyiminin kullanılışı ile *İmam Cafer Buyruğu*'nun sıkı ilişkisi vardır ve yukarıda da söz ettiğimiz gibi, ikisi de Safevi Kızılbaş siyasetinin ürünüdür.

Buyruk'ta "Eğer sorsalar, ikrar-ı tercüman nedir?" sorusuna şu yanıt verilmektedir: 'Cevap: Şah-ı Merdan kuluyum, Al-i aba nesliyim, İmam Cafer Sadık mezhebindenim. Rehberim Muhammed, mürşidim Ali'dir.'" *İmam Cafer Buyruğu*'nun elde bulunan Farsça'sını görmediğimiz için, Türkçe mevcut metinler dikkatlice incelendiğinde, bu kitabın hazırlanmasını da Abu Cafer Muhammed Kolayni (940-41) ve Abu Cafer Muhammed bin al-Hasan al-Tusi'nin (1067-8) kitaplarından, başta İmam Cafer Sadık olmak üzere İmamların Kuranıkerim ayetlerinden yorumları, hadis nakil-

leri ve kendi sözlerini seçkiler yaparak yararlanıldığı anlaşılır. Kuşkusuz, Kuranikerim'den alınmış çok sayıda ayetler de dahil olmak üzere hepsi batını (tevil, içsel-mecazi olarak) anlamda yorumlanmıştır.

17. yüzyılın ortalarından itibaren, 10. yüzyılda İmamiye ya da İsnâşariye (Oniki İmamcılık) mezhebi olarak kurumlaşmış Şiilik, İran'da ulemanın *usuli* ve *akhbari* tartışmaları sonucunda ortodoks Caferilik olarak tam anlamıyla resmileşip yaygınlaşmıştır. ortodoks Şiiliğe, Caferilik adı altında dönüş yapmıştır. Bu dönemden sonra Anadolu'ya gönderilen *Buyruk*'larda bazı ortodoks öğeler kendilerini hissettirmeye başladı. Ancak Safevi soylu Şahların siyaseti gereği, Anadolu'lu Kızılbaşları İran'dan tamamıyla uzaklaştırmamak için kitaptaki batını öğelere dokunulmamıştır. Buna karşılık İran içlerinde Horasan'da Kızılbaş katliamı ve koğuşturmalar sürdürülmüş. Kızılbaş Türkmenler, İsmaililerle birleşerek yeraltına çekilmiş ve onlarla birlikte ortodoks Caferi Şii takiyesi uygulamak zorunda kalmışlardır.

İran'da Caferi mezhebi başlıca şu kaynaklar yorumlanarak oluşturulmuştur:

Oniki İmamcılığa ilk düşünsel çehresini veren yazarlar olarak, devlet adamı Abu Sehl İsmail bin Ali en-Nevbahti (ölm. 923) ve aynı aileden "*Kitab Firaku'sh-Şia*"nın yazarı al-Hasan bin Musa en-Nevbahti (ölm. 922). Abu Cafer Muhammed Yakub al-Kolayni'nin (ölm. 940-41) onaltıbin yuzdoksandokuz hadisi içeren "*Al-Usul Min al-Kafi*". Şeyh al-Saduk adıyla tanınan İbn Babeveyh'in (ölm. 991-92) imamların yaşamı ve yine imamlardan geniş sure ve hadis yorumları veren inançlar kitabı "*Risaletu'ul İtikadat*"⁶ ve "*Men la Yehzuru'ul Fakih*". Heresiograf Sad bin Abdullah al-Aşari al-Kummi'nin (ölm. 951-52) "*Kitab al-Makalat ve'l- Firak*"ı. Şeyh al-Taifa olarak tanınan Abu Cafer Muhammed bin al-Hasan al-Tusi'nin (ölm. 1067-68) "*At-Tazhib ve al-İstibsar*"ı ortodoks Oniki İmamcı, yani Şii İmamiye fıkıhı ve öğretisinin belli başlı yapıtlarıdır.

İMAM CAFER MEZHEBİNİN HETERODOKS YA DA BATINI YÜZÜ

Azerbaycan ve İran'da Oniki İmamcı Şiiler için Caferi adının kullanılmaya başlanmasının, Kızılbaş Safevilerden çok daha öncelere dayandığını ve özellikle bunu bir Azeri Türk'ü olan Seyyid İmadeddin Nesimi'nin (ölm.

1404) bir düvazımam nefesinde –tek örnek olduğu için *Divan’a*, kendi trajik sonunu anlatan gazel tarzı bir şiirde (s. 173, no. 156) olduğu gibi, Nesimi’nin şiirlerini kopya eden bir elyazmacı tarafından sokuşturulmuş olabileceği kuşkusunu da saklı tutarak– saptamış olmamıza dayandırıyoruz.

“*Ene’l-Hakk*” (Hakk benim, tanrısal gerçek benim) dediği için derisi yüzülerek öldürülen büyük batını mutasavvıf ve Hurufi-Alevi ozanı İmadeddin Nesimi *Divan’ında*’, “Ben ol sadık-ı kavlim ki Caferi’yim / Hakikat söylerim hak Hayderi’yim: Ben sözüne sadık bir Caferi ve gerçeği söyleyen, gerçek bir Haydari’yim” diyorsa, o zaman, Caferiliğin heterodoks yüzü birinci plana çıkıyor demektir. Aynı *gazelin* yedinci beyitinde ise “İmamım Cafer-i Sadık’tır” diyerek onun ardından gittiğini ve onun yolunu izlediğini belirtmektedir Nesimi:

Ben ol sadık-ı kavlim ki Caferi’yim
Hakikat söylerim hak Hayderi’yim

Alevi-Bektaşî (Türk) Halk Edebiyatının ilk büyük ozanı Yunus Emre’nin (ölm. 1320) şiirlerinde değil Caferi söylemini, Oniki İmamları da göremiyoruz. Yunus’un el aldığı Şeyhi Tapduk Emre aracılığıyla bağlı bulunduğu Hacı Bektaş Veli’nin (ölm. 1271-73²) bir Oniki İmamcı ya da Yesevi Şeyhi değil, bir batını (Nizari İsmaili) *Da’si* olduğunu son araştırmalarımızda gösterdik; geleneksel bilgilerin tam tersine, Alamut İsmaili imamlarından birinin oğlu olan Şemsi Tebrizi (ölm. 1247-48) tarafından yetiştirildiği üzerinde, tarihsel olaylar ve çevresel koşulları yorumlayıp inceleyerek, geniş açıklamalarda bulunduk.⁸

1460’lı yıllara kadar yaşadığını düşündüğümüz Abdal Musa Sultan’a ait olduğu sanılan “Gözlerin kör olsun ey kanlı Yezid”le başlayan bir nefeste “Oniki İmam’ın kapısını açan” ve “Aslımız Oniki İmam’a çıkar” dizelerinin geçmesinin inandırıcı bir yanı yoktur. Şiir dil olarak da 14. yüzyıla ait olmadığı gibi, kendi yetiştirmesi ve müridi büyük batını mutasavvıf ozanı ve Türkçe’nin Yunus’tan sonra ikinci büyük ustası Kaygusuz Abdal’ın şiirlerinde de ne Oniki İmam ne de Caferi gibi Oniki İmamcı Şii söylemlerine rastlamadık, rastlanmaz da... Bu kavramlar, Alevi-Bektaşî halk

edebiyatının Kızılbaş siyasetiyle birlikte ikinci yükseliş dönemi olan 16. yüzyılın başlarından itibaren şiirimize girmiştir. Denilebilir ki, Anadolu Alevi-Bektaşilerinin kendilerini Oniki İmamcı ve İmam Cafer Sadık'a bağlı, yani Caferi mezhebinden görmesi; Erdebil'den amcası tarafından kovulan Şeyh Cüneyd'in 1449'da Anadolu içlerinde başlattığı toplumsal-siyasal mücadele, torunu Şah İsmail'in Tebriz'de 1502'de Kızılbaş Safevi yönetimini kurmasıyla, yani Kızılbaş siyasetinin iktidar olmasıyla başladı.

Kul Himmet'in İmam Cafer yoluna ve koluna mensup olduğunu, onun erkânına uyduğunu belirtmiş olmasıyla, "Hüseyini mezhebindenim" de demiş olsa, içinde bulunduğu ve "*güruh-u Naci*" diye nitelediği topluluk diye Caferi Kızılbaş-Alevi topluluğu kastediliyordu. Zaten, "*Buyruk*" metinlerinde geçen "İmam Cafer Hüseyinler yolunu göstermiştir" söylemi Hüseyini ve Caferi mezhebinin aynı anlama geldiğinin kanıtıdır.⁹ Ayrıca Kul Himmet *İmam Cafer Buyruğu* ve içindeki inanç ilkelerini nefeslerinde en fazla kullanan Alevi-Bektaşî ozanlarından biridir.

Belli ki Kul Nesimi, "biz mezhep bilmeyiz" diyerek sürdürüyor:

"Biz ne müftü tanırız ne onun boş sözlerden ibaret olan verdiği fetvaları tanırız. Bizden sizin düşündüğünüz anlamda zahidlik (ibadet düşkünlüğü) ve biçimsel tapınmalar beklemeyin; biz en başından kurtuluş yolunu bulmuşuz. Bu yol gerçeklik-doğruluk kentinden geçer ve orada bizim Ali'miz vardır; biz Şah-ı Vilayet (Ali) kullanıyoruz, yani ona bağlıyız. Bizim simgemiz Ehlibeyt sevgisidir. Siz görünüşte Hakk'a tapınıyorsunuz, oysa biz O'na yakınız, birlikteyiz; bir elimiz Hakk'ın katındadır..."

"El ele, el Hakk"a ilkesiyle Tanrı'ya ulaşan Kul Nesimi'nin Muhammed-Ali yolu, yani İmam Cafer Sadık'ın yoludur; heterodoks ya da batını Caferi mezhebidir.

Noksanî'ye gelince: Duvazımam nefesinin beşinci dörtlüğünde Caferi olduğu için Hakk'a şükrediyor; ama o bazan Kabe'de bazan puthanededir... Son dörtlüklerde ise Tanrı inancını, "biz Hakk'ı özümüzde bulduk ve Adem'e secde ederiz; (bunun için) Pîr'in eşliğinde canımız kurbandır..." di-

yerek açıklıyor. Ortodoks Ceferiler (Şiiler) bu inancı dinsizlik ve küfür, men-suplarını da kâfir görmektedirler. Verdiğimiz örneklerde görüldüğü Alevi-Bektaşî ozanlarının hepsi de şiirlerinde, Caferî ya da Cafer Sadık mezhebi-ne (yoluna) bağlı olduklarını açıkça söylemektedir Yine “*Buyruk*” metinle-rinde; “Eğer sorsalar, ikrar-ı tercüman nedir?” sorusuna şu yanıt verilmek-tedir: ‘Cevap: Şah-ı Merdan kuluyum, Âl-i âbâ nesliyim, İmam Cafer Sadık mezhebindenim. Rehberim Muhammed, mürşidim Ali’dir.” Bütün bu bil-gi ve belgeler ortadayken, Anadolu Alevi-Bektaşîlerinin İmam Cafer mezhe-biyle ilgisi yoktur, onlar Caferî değildir denilebilir mi? Kuşkusuz denilemez. Anadolu Alevi-Bektaşîleri İmam Cafer Sadık mezhebine bağlıdır; ancak on-ların mezhebi heterodoks ve batnî Caferîliktir, tıpkı Aleviliğin din ve inanç bağlamında heterodoks İslam ya da İslam dininin batnî yüzü olduğu gibi.

Nefeslerinde mezheplerini belirten Alevi-Bektaşî ozanlardan dört-lük örneklemeleri :

ŞAH İSMAİL HATAYİ (ÖLM. 1524)

Muhammed Ali’nin kullarındanam
Ali-i Aba nesli Hayderidenem
İmam-ı Cafer’in mezhebindenem
Derdimend Hatayi dermana geldim’

PİR SULTAN ABDAL (ÖLM. 1550-60?)

Sofî mezhebimi niye sorarsın
Biz Muhammed Ali diyenlerdeniz
Gözlüye gizli olmaz ne ararsın
Biz Muhammed Ali diyenlerdeniz

Eğnimize biz kırmızı giyeriz
Halimizce biz de mana duyarız
İmam Cafer mezhebine uyarız
Biz Muhammed Ali diyenlerdeniz

KUL HİMMET (ÖLM. 1588-90?)

Muhammed Bakır da geldi
İmam Cafer bir yol kurdu
Aba Müslim teber çaldı
Çalar Ali Ali deyü¹⁰

İmam Zeynel paralandı bölündü
Ol İmam Bakır'a yüzler sürüldü
Cafer-i Sadık'a erkân verildi
Allah bir Muhammed Ali diyerek¹¹

Cümlesi bir Pîr'e demişler beli
Şahları da Allah Muhammed Ali
Hüseyin mezhepli aslı mevali
Oniki İmama çıkar ucları¹²

KUL HÜSEYİN (16-17. YÜZYIL)

Mezhebimiz Cafer güruh-u Naci
Caferi olmayan kaldı Harici
Harici'yi keser Mehdi kılıcı
Biz Mehdi-i sahip zaman askeri

ŞAHİ (16. YÜZYIL)

Pirim kuklağıma eyledi telkin
Şah-ı Velayete olmuşum yakın
Mezhebim Cafer üs Sadık ül metin
Allah dost eyvallah Pîrane geldim

VİRANİ ABDAL (17. YÜZYIL)

Muhammed Bakır'dır tendeki canım
Cafer üs Sadık'dır dinim imanım
Musa i Kazım'dır derde dermanım
Varlığım kalmadı malımdır Ali

KUL NESİMİ (17. YÜZYIL)

Sorma ber birader mezhebimizi
Biz mezhep bilmeyiz yolumuz vardır
Çağırma meclis-i riyaya bizi
Biz şerbet içmeyiz dolumuz vardır

NOKSANİ (18-19. YÜZYIL)

Her dem Muhammed Bakır zikreyleriz
Caferiyiz Hakka şükür eyleriz
Gah yedi tamuyu fikir eyleriz
Aşkın ateşinde gah pervaneyiz

HETERODOKS CAFERİLİĞİN EL KİTABI “BUYRUK”

Safevi devletini kuran Anadolu Alevi Türkmen oymakları, o dönemin adlandırmasıyla Kızılbaş Türkmen oymakları askeri aristokrasisiydi. Yönetim heterodoks İslam grubunun, yani batını inançlı Alevi-Kızılbaşların elindeydi. Üstelik başı Tebriz’de olan Kızılbaş Safevi devletinin gövdesi Anadolu’daydı. Kuşkusuz bu nedenle *İmam Cafer Buyruğu* da heterodoks Caferilik gibi aynı siyasetin ürünüydü. Açıkçası *Kızılbaş Caferiliğ*in el kitabıdır *Buyruk*; diğer bir söylemle Caferi mezhebinin Ortodoks Şii’liğe aykırı olan heterodoks yüzünün, yani batını inanç kuralları (erkânı), tapınma biçem ve uygulamalarını içeren kitabıdır. İşte Anadolu Alevi-Bektaşileri, bu kitabın kapsamı ve içerdiği inanç, yaşam ve tapınç kuralları çerçevesinde Caferidir. 16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar, örneklediğimiz nefeslerinde Caferi ya da İmam Cafer mezhebine bağlı oldukları söyleyen Alevi-Bektaşî ozanlarının söylemlerini bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Nefeslerin içerdiği batını anlam ve yorumlamaları hiçkimse görmezlikten gelemmez. Ayrıca Kul Himmet ve özellikle Kul Nesimi’nin “mezhep” yerine “yol” sözcüğünü sıkça kullanmış olması da bir farklılık getirmiyor. Çünkü “yol, Muhammed-Ali yolu” olduğu kadar “İmam Cafer Sadık yolu”dur da.

Buyruk metinlerinde belirtildiği üzere Alevi-Bektaşîliğin tapınma kurumlarından *Dâr*’ın Pîrlerindendir Nesimi. O, Hallac Mansur’la, Fazlullah’la birlikte Alevi inancında ikrar-imanından, yolundan dönmemenin ve

bunlardan gelecek acı ve işkencelerde büyük direncin simgesidir. Mazlum bir velidir, şahtır, erdir-evliyadır Nesimi.¹³

Bütün bunlarla birlikte aşağıdaki betimleme Nesimi'nin inanç ve görüşleri, yapıtlarının da *Buyruk*'un hazırlanmasında önemi büyüktür:

“Mürid Kur'an okunması, Evliya menkıbeleri ve Seyüzyıld Nesimi'nin ilmi okunması, Pîrin konuşması olmak üzere üç durumda itiraz edemez. Bu durumlarda itiraz ederse günahkar olur.”¹⁴

İmam Cafer Buyruk metinleri hakkında Ortodoks (Caferi) Şiiler görüşlerini,

“Anadolu'da yaygın olarak bilinen (bu) eserin İmam Sadık ile uzaktan yakından ilgisi yoktur. Bu tamamen İmamın şöhretini kullanmak isteyen köylü kurnazı diyebileceğimiz zihniyetin ürünüdür”

biçiminde ortaya konulmaktadır.

Oysa daha önce açıkladığımız gibi, bir Hanefî Sünnî olan Abdülvahid Hanîfa Kadîrî ise yazısında onlar için:

“Şiiler, bugün ellerinde bulunan ‘İmamî Caferî Buyruğu’ adını taşıyan kitapla, İmam Caferî Sadık'ın doğrudan kendisini izledikleri planını kurmaya girişmişlerdir”

diye yazmaktadır. Her iki görüş de doğru değerlendirmiyor *Buyruk*'u. Çünkü yansız, nesnel olamıyorlar; sadece kendi inançlarının ölçütlerini kullanıyorlar.

Alevî-Bektaşîlerin kutsal bildikleri ve içindeki erkânı (kuralları) tapınma törenleri olarak uyguladıkları “*Buyruk*” metinlerinin, Şîî ve Sünnî yazar ve araştırmacılarının ısrarla vurguladıkları gibi, İmam Cafer Sadık'la bir ilgisi yok mudur? Kuşkusuz, hepsinin doğrudan İmam'ın sözleri ve buyrukları olduğunu ıspatlayacak kanıtlara sahip değiliz. Ama bu demek değildir ki, İmam Cafer Sadık ile ilgisi yoktur. Bazı *Buyruk* metinlerinin başında “bu

Buyruk tümüyle İmam Cafer Sadık'ın sözlerinden oluşur" yazılı olması bir abartıysa da, doğrudan onun sözleri olduğu belirtilen yirmiden fazla paragraf bulunması ve kendisinden rivayet edilen çok sayıda ayet ve hadis geçmesi ve onların batını yorumları (tevil) asla göz ardı edilemez. Aşağıda *Buyruk*'un ne zaman hangi siyasal koşullarda, kimler tarafından hazırlandığı ve (batını) kaynakları hakkında, daha önceki yaptığımız çalışmalar ve yeni araştırmalarımızla saptadığımız bilgilerden bir özet vereceğiz...

Aleviler arasında *Menâkıbnâme*, *Büyük Buyruk*, *İmam Cafer Buyruğu*, *Şeyh Safi Buyruğu*, *Fütüvvetnâme*, *Menâkıb-ül Evliya* vb. olarak bilinen *Buyruk*'un bilinen en eski nüshası 1607-8 yılında, Bisati adında bir kişinin kopya edip, *Menâkıb-ül Esrar Behcet-ül Ahrar* (Sırların öyküsü, özgür insanın sevinci) adıyla düzenlediği yapıttır. Ama daha eskisi ele geçmedi diye, Cahit Öztelli'nin, "Besati tarafından yazılmış, sonraları Şah İsmail'e maledilmiştir" diye kesin yargıya varmasının (ki bu yargıyı daha önce A. Gölpınarlı vermişti) nedeni olamaz.¹⁵ Dönemi çok iyi incelemeyen ve Kızılbaş Safevi siyasetini bilmeden böyle bir yargıya varılması doğru değildir. Kaldı ki, Öztelli gibi Alevi-Bektaşî ozanlarını iyi tanıyan Anadolu'da Aleviler arasında derlemiş olduğu şiirlerinden antolojiler düzenlemiş bir kişinin, Besat'ının nüshasının yazılışından 50-60 önce yaşamış ozanların şiirlerinde *Buyruk*'tan söz ettiğini görmesi gerekirdi. Yalnızca Pîr Sultan Abdal'ın değil, gerek Kul Himmet'in ve gerekse Şah Hatayi'nin pek çok nefesinde *Buyruk*'taki "Musahiblik, Dâr ve Düşkünlük vb." kurumlarına ilişkin ilkeler aynen yer almaktadır. Özellikle Hatai'nin, doğrudan "mürşidlerin *Buyruk* açmasından" söz ederek, yolbozgunu küstahların işledikleri kusurlardan ötürü düşkün sayılma durumları ve bağışlanmaları için neler yapmaları gerektiğini anlatan şiiri, *Buyruk*'taki ilkelerle karşılaştırılabilir.¹⁶

Hemen tüm *Buyruk* versiyonları, kopya eden yazıcının hayal gücü, dinsel ve tarihsel bilgisi oranında kendine özgünlük kazanmış ve düzene sokulmuş durumdadır. Örneğin hicri 1180'de (1766) yazılmış olan *Haza Kitab-ı Dürr-ü Meknun* (Gizli İnci Kitabımız) adıyla elyazması *Buyruk* metnini hazırlayan kişi, Alevi ahlâk ve inancı, tapınma biçiminin kuralları, yani Cem edeb-erkânı'nı kendi biçimsel yorumuyla vermiş. Teatral bir hava içerisinde kutsal kişileri konuşturmaktadır. Çoğu İmam Cafer Sadık ile

Şeyh Safi arasındaki diyalog biçiminde olmak üzere, Muhammed, Ali, İmam Bakır, Hızır, İmam Zeynel Abidin, İmam Muhammed Taki ve dört melek vb.dir. Hakk mihmanı olarak nitelenen Şah Hatai Cemin rehberidir. İmam Bakır Sultan ise ahiret rehberi görünmektedir. Abı hayat çeşmesi ve kutbu âlem Hünkâr Hacı Bektaş Veli'dir. Ayrıca elyazmasında Şah İsmail Hatai (1500/2-1524), Şah Abbas I (1587-1628) ve Şah Safi'nin (1629-1642) adları geçmektedir. Belli ki elyazmacı bunu, Şah Safi döneminden kalan bir nüshayı göz önünde tutarak hazırlamış.

Çeşitli adlar altındaki *Buyruk*ların hiçbirinin de ilk kez İmam Cafer'in kendisi tarafından yazılmış olduğu kabul edilemez. Kuşkusuz öзде onun düşünce ve ilkelerinin Türkçe'de yansısıdır. İmam Cafer Buyruğu, geleneksel –ama bir siyaset gereği– bir adlandırma gibi kabul edilebilir. Alevilik özyönetimini bütün Cem kurumlarıyla birlikte iktidara yönlendirme olan Kızılbaş siyasetinin parçası olduğu da gözden kaçmamalıdır. Çok büyük bütünleştirici işlevi olmuştur.

1- “Buyruk”un Hazırlanışı, “İmam Cafer Heyeti” ve Kızılbaş Siyaseti

Hacı Bektaş Veli'nin *Makala*'ındaki ilkelerin tümü *Buyruk*'un kapsamı içinde bulunmaktadır. Bize göre, genel olarak “İmam Cafer” ya da “Şeyh Safi Buyruğu” olarak adlandırılan ve Alevi-Bektaşiler arasında sadece “*Buyruk*” adıyla tanınan, kopya edilirken değişikliklere uğratılmış, eklemeler-çıkarmalar yapılmış durumda günümüze kadar gelmiş olan, bu inanç toplumunun toplu tapınması Görgü Cemi'nin biçimi ve düzenini, Muhammed-Ali yolunu ve ilkelerini anlatan ilk metin, bizzat *Kızılbaş Ehl-i İhtisas Kurulu*'nun gözetim ve yönlendirmesiyle hazırlanmış. Genç ve bilgili büyük ozan Şah Hatai'nin de katkılarıyla birlikte, “Şah” ve “Mürşid-i Kâmil” (İmam) olarak da onun onayından geçmiştir.

Bu Kurul, Şah İsmail'i Gilan'da sakladıkları dönem içinde (1494-99) Kızılbaş Türkmen dede-begleri tarafından kurulmuştur. İnançları gereği mürşid-mürid ya da Pîr-talip ilişkileri içinde “Ehl-i İhtisas” adı altındaki bu yedi kişilik kurul-heyet “lala, dede, abdal, hadim (hizmet gören), halife, halifat al- hulafa (halifeler halifesi) vb.” üyelerden oluşuyordu. Daha sonra 1501-2'de Kızılbaş Safevi devletini kurup Şah İsmail'i başa geçiren

kurul “Lalalığı” kaldırarak onun yerine, Şah İsmail’in hem padişah olarak dünyasal, yani siyasal iktidarının hem de “Mürşid-i Kâmil” ya da İmam olarak inançsal vekillik kurumu olan “Vekil-i Nefs-i Nefis-i Humayun”u oluşturdular. Devletin bu en yüksek kurumunun başına Şamlu Hüseyin geçti. Böylece Kızılbaş Şamlu Türkmen beyi Şah İsmail’in *alter ego*’su, yani ikinci kişiliği olmuştu.⁷

Büyük olasılıkla, Ehl-i İhtisas Kurulu’nun önemli üyesi “Halifeler Halifesi” başkanlığında (Belki Dede ve Abdal üçlüsünün) oluşturduğu bir komisyon, ilk *Buyruk* metnini hazırladı ve sonra Kurul’dan geçirildi. Bu varsayımı Kul Himmet’in bir şiirinde kullandığı bir söyleme borçluyuz.

Şeyh Safi’nin İmam Cafer Sadık’tan esinlendiğini ve *Buyruğu*’ndaki sözleri ondan aldığını ve hatta İmam Cafer’in mührünü taşıdığını şiirlerinde ifade eden Safevi soylu Dede Kul Himmet bu propagandaya büyük katkıda bulunmuştur:

Erdebil’den gelince Rum’a
Sözümüz bizim didardan gelir

Şeyh Safi *Buyruğu*’n eyledim kabul
Sözü onun daim Cafer’den gelir

...

Makalatın ahiri cematın zuhuru
Şeyh Safi’ye değıptir İmam Cafer mühürü

Kul Himmet [9]73/1563 yılında yazmış olduğu şiirde, “İmam Cafer Heyeti” diye adlandırdığı, Kızılbaş Safevi devleti yöneticileri eski “Ehl-i İhtisas” yüksek kurulunun “Halifeler Halifesi”nin başkanlığındaki bir alt komisyon olmalıdır. Şiirlerindeki *Buyruk*’a ilişkin bilgiler bize, sonraları Kul Himmet’in heyette yer almış olabileceğini de düşündürüyor. Kul Himmet bu şiirinde, Şah vekili Şamlu Hüseyin Hanı öldürtüp Ehl-i İhtisas’ı dağıtan ve İranlı ortodoks Şiilerin eline düşen Şah Tahmasb’ı (1524-1576) dolaylı olarak eleştirmekte; “asıl onların (Ehl-i İhtisas Kurulu ve İmam Cafer heyetinin) söylediklerine kulak veriniz” diye karşı propaganda yapmaktadır.

Ancak tıpkı Pîr Sultan'ın birçok şiirinde yaptığı gibi, kapalı ve simgelerle vermektedir düşündüklerini:

Eğer candan sever isen sen beni
Eğlen uçup gitme der güle bülbül
Senin mekanın benim kalbim evidir
Vücudum şehrine kona der bülbül

.....

İmam Zeynel içti abu hayatı
Muhammed Bakır'a ver saadeti
Dört kitapla İmam Cafer heyeti
Yetmiş üçte mümin kula der bülbül (=73, hicri 973'ün kısaltması, İ. K.)

1990'lı yıllarda kaleme aldığımız “İmam Cafer Buyruğu’nun Hazırlanışı ve Kızılbaşlık Siyaseti” başlıklı makalemizde şu yargıya varmıştık:

“Yine çeşitli Buyruk versiyonlarından anlaşıldığı üzere, asıl Hünkar Hacı Bektaş Veli’nin Makalat’ı Buyruk kitabına kaynaklık etmiş ve onun özünü oluşturmaktadır. Tersinden de olsa bunun ilk farkına varan, Makalat’ı ilk kez yeni harflerle yayınlamış olan Sefer Aytekin’dir. O İmam Cafer Buyruğu’nun daha önce yazılmış olduğunu düşünmüş olduğundan:

‘Bu kitapda (Makalat’ta İ. K.); Hacı Bektaş Veli’nin bağlı olduğu İmam Cafer Sadık Sadık yolunun ve Bektaşiliğe esas olan bazı prensip ve düşüncelerin yer aldığı açıkça görülmektedir. Mesela: Şeriat, tarikat, marifet ve hakikat yollarını ayırması; adem oğullarını, abitler, zahitler, arifler, muhibler diye ayırması...’ biçiminde kısaca değinmiştir.¹⁸

“Bize göre de Ehl-i İhtisas’tan, olasılıkla Halifeler Halifesi, Dede ve Abdal üçlüsünün hazırlatmış olduğu Buyruk, Hacı Bektaş’ın Makalat’ı, Vilayetname ve bugüne ulaşmamış diğer yapıtları temel alınarak yazılmış, Alevi-Kızılbaş Cem kurumları, adab-ı erkânı biçim ve ilkelere bağlanmıştır. Kuşkusuz İmam Cafer’in Kur’an yorumla-

rı ve risalelerinden de yararlanılmıştır. Ayrıca yol ve mezhep olarak İmam Cafer adında birleşerek İranlı Şii halkla yakınlık, uyum sağlama siyaseti de güdülmüştü.¹¹⁹

2- İsmaili-Kızılbaş İlişkileri ve Buyruk'un Batını Kaynakları

Özde bu düşüncemiz değişmemiş olmasına rağmen, eksik olduğunu İsmaili Aleviliğini ve kaynaklarını inceledikten sonra gördük. Zaten bir batını *daʿ*si olan Hacı Bektaş da *Makalat*'ını onlardan kaynaklanarak yazmıştır. Burada *Buyruk*'un hazırlanılması sırasında yararlanıldığını düşündüğümüz bazı batını İsmaili kaynakları ve kısa örneklemelerle yetinmek durumundayız. Kuşkusuz kısa da olsa İsmaililerin, Kızılbaş Türkmenler ve Safevi yönetimiyle toplumsal ve siyasal ilişkilerinden de söz edeceğiz.

Baştan şunu belirtelim; İsmaili kaynakları aracılığıyla günümüze ulaşan bazı bilgilerin temelindeki gerçek şudur: Kızılbaş Safevi Devletinin kuruluşundan, İranlı feodal aristokratların Şahların çevresinde kümeleşip, ortodoks Şiiliği devlet dini yaparak batını sufiliği yönetimden uzaklaştırmaya kadar Kızılbaşlar, İsmaililerle birlikte hareket ettikleri gibi, Şah Abbas I'nin ölümünden (1628) sonra başlayan Kızılbaş ve sufi kısımlarında da yaşamları birbirine karışmıştır.

Yukarıda önemle sözünü ettiğimiz yedi kişilik *Ehl-i İhtisas* Kurulu İsmaililerdeki *Baş Daʿ*'ler (duʿat) kurulu ve *Vekil-i Nefs-i Nefis-i Humayun* adıyla kurulan Şah'ın *alter ego*'su (ikinci kişiliği) olarak onu temsil eden vekillik kurumu, İsmaililikte İmamın dış dünya içinde vekili ve onun kadar saygı duyulan ve hatta *satr* (gizli) dönemlerde inananlar arasında bizzat kendisi olarak bilinen (önceleri *Hicab*) *Huccet*'ten esinlendiği açıktır; yeni yaratılmış değildir. Şah İsmail dahi, batını İsmaili inancındaki bütün İmamların da Ali'nin mazharı olduğu, başka bir söyleyişle İmam Ali'nin don değiştirip, kişiliğine büründüğü zamanın İmamı olarak algılanmıştır. Yine *Ehli İhtisas* Kurulu'ndan *halifeler halifesi*, İsmaili hiyerarşisinde *Huccet*'ten sonra gelen ve *Daʿ*'lerin bağlı bulunduğu *Dailer Dais*'ni karşılamaktadır. Bütün bunlar rastlantısal değildir. 15. ve 16. yüzyıl İsmaili İmamlarının gizli olarak yaşadığı bölge Gilan çevresindeki Kahek ve Şehr-i Babek gibi sarp ve korunaklı yerleşim yerleridir. Daha sonraları İran'ın merkezine yakın Anjudan'da gizlenirler.

Ehli İhtisas Kurulu'ndaki Kızılbaş Türkmen dede-beglerinden bazıları Şah İsmail'in babası, Şeyh Haydar ve dedesi Şeyh Cüneyd'den beri Safevi ailesine hizmet vermekteydiler. 1493-1499 yılları arasında Şah İsmail'i eğitip yetiştiren bu kişiler hiç kuşkusuz İsmaili İmamları Mustansir Billah II (1463-1475), Abdusselam (1475-1493) İmam Garip Mirza (1493-1496) ve Abuzar Ali Şah'ın (1496-1509) *Huccet* ve *Da'î*leriyle sıkı ilişki içindeydiler. Devlet kurulduktan sonra artık ardıl imamlarla doğrudan ilişkileri vardır. Yönetimin İsmaili fedailerinden bir askeri birliğe sahip olduğu ve Şah İsmail onları Özbeklerle yaptığı savaşlarda kullandığı bilinmektedir.

Dahası İsmaili İmamlarından Nureddin Ali, diğer adıyla Nizar Ali Şah (1516-1550) Şah İsmail'in kızlarından biriyle evlilik yapmıştı. Safevi sarayında 30 yıl Tahmasb'a (1524-1576) hizmet veren önemli bir İsmaili *daisi* ve ozanı ve İmam Murad Mirza (1509-1514) ve Nureddin Ali (1516-1550) hakkında yazdığı övgü ve tanıtıcı şiirleriyle tanınan Kasım Amiri (ölm. 1591), yönetime egemen olan ortodoks Şiiler ve özellikle Tahmasb'ı etkileyen tanınmış Şii din bilgini Hilli Hasan bin Yusuf'un teşvikiyle dinsiz ilan edilerek 1565 yılında gözlerine mil çekilmiştir. 1591 yılında da Şah Abbas I (1588-1628) tarafından öldürtülmüştür.²⁰

Bu gösteriyor ki, Kızılbaşlar yönetimde etkili oldukları sürece iyi yetişmiş; zamanın her türlü bilgileriyle donanmış ve Şeriatı bir bir Şiiden ve Sünniden daha iyi bilen bu çok bilgili İsmaili *da'î*ler de onların çevresindedir. Ve sanıyoruz ki bunların, *Buyruk* hazırlayan "*İmam Cafer Heyet*"ne doğrudan ya da dolaylı katkıları olmuştur. *Buyruk* metnlerindeki Pir, mürşid, kutub vb. deyimler 16. yüzyılın başlarına kadar Anadolu Alevi-Bektaşî-Kızılbaşları arasında bilinmiyordu, *Buyruk*'la birlikte girdi. *Buyruk*'a ise, İsmaili İmamı Abdusselam (1475-1493) zamanında onun isteği ve katkılarıyla hazırlanan ve *Huccet-i Samit* (konuşmayan-sessiz huccet ya da İmam vekili) sıfatıyla İsmaili Alevi topluluklarına görevli *da'î*ler aracılığıyla gönderilen *Pandiyat-i Civanmerdi* kitabından girmiştir. Kitap, gerçek inananlara ve cömertliğin/yiğitliğin örnek erdemlerine ulaşmayı araştıranlara öğütler içeriyor ve üç bölüm halinde (*Büyük Pandiyat*, *Küçük Pandiyat* ve *12 Civanmerdi*) hazırlanmıştır. Ayrıca içinde Abdusselam'ın birkaç fermanı bulunmaktadır. Bu kitap inananlara ahlâk, insanlık, doğru davranış vb. üzerinde öğütlerle bilgi veriyor,

eğitiyor. İmamın kendisi ve hüccet, *Pir*, *Mürşid* ve *Kutb* olarak sıfatlandırılırken, İsmaililer, *ehl-i Hakk* ve *ehl-i Hakikat* gibi terimlerle adlandırılıyor. Bu kitap Hindistan'da yetkili bir *Pir* yani ve Huccet'miş gibi saygı görmek ve Yarkand, Gilgit, Hunza, Çitral, Bedeşan ve İran'da okunmaktadır.

Abdusselam *Panj Sukhan-i Hazarat-i Shah Abdus Salam* adında müminler için 30 sayfalık eğitici öğütler daha yazmıştır. Bu, risaleyle birlikte ve İmam Garip Mirza'nın (1493-1496) İsmaili dava örgütlenmesinde yaptığı değişiklikleri içeren fermanları da *da'î*lerin elindedir.

Bu yeni dava örgütlenmesinde büyük katkısı olan Kuhistan'ın Muminabad kentinden baş *Da'î*lerden Abu İshak'ın, Kutb'un (İmamın) ve *Pir*'in (Hüccetin, İmam vekilinin) kutsallığı ve yetkilerinin tanıtmayı ve İsmaili inanç yoluna ilişkin öğretici tartışmaları içeren *Haft-i Bab* (Yedi Bölüm ya da kapı) kitabı çok önemli bir örnekti Buyruk hazırlayan kurul için. Bu kitap, 1200 yılında Alamut Kıyamet (Yeniden diriliş) dönemi İmamlarından Alaaddin Muhammed II'nin (1166-1210) buyruğu ve koruması altın Kuhistan *da'î*'si (bir diğer) Abu İshak tarafından hazırlanmış "*Haft-i Bab-ı Baba Seyzülyidna*"nın²¹ o günün gizlenme koşullarına uygun yorumu olarak yolgöstericilik görevini üstlenmiştir. Ama bunun arkasından yine bir baş *dai* tarafından, 16. yüzyılın ortalarına doğru *İmam Cafer Buyruğu* ile karşılıklı etkileşim içinde ve o dönemde oluşturulmuş kavramlarla Khayri Khwa Herati'nin (ölm. 1553) hazırladığı *Kelam-ı Pir*, İran'daki diğer Sufi akımlarını da etkileyecek daha genişletilmiş yorumlarla ortaya çıkacaktır.

Pandiya'tan alınmış şu küçük paragraf, *Buyruk*'ta musahip olanların ve talibler/müridlerin birbirlerine karşı davranışları ve ilişkilerindeki sevgi ve paylaşımı anlatan pasajlarla rahatlıkla karşılaştırılabilir:

"Gerçek inanan kimse, din kardeşine yardım eden; onunla yiyeceğini, sevincini ve üzüntüsünü paylaşan, sözde ve işte onunla birlikte olan ve ona karşı asla kalbinde herhangi bir kin ve düşmanlık taşımayan insandır. Eğer biri karnını doyuruyorsa, diğeri de doyurmuş olmalı. Biri aç kalıyorsa, öbürünün de aç kalması gerekir. Eğer bir kimse bazı şeyler yiyorsa, diğeri de arkadaşının yediği şeyleri paylaşmalıdır."²²

Hiç kuşkusuz Musahiplikle ilişkin kurallar, ikrar veren talibin Pîr eteğini tutmakla ikinci kez dünyaya gelişi, yol oğlu gibi söylemler, ilk Proto-İsmaili dailerinden Mansur el Yaman (ölm. 914) olarak bilinen İbn Havşab'ın, "*Kitab al-alim wa'l-Ghulam*" (Bilgin ve Öğrencisinin El Kitabı) adı altında yazdığı, İsmailiye inancına girişin "yeni bir isimle, ikinci ya da yeneden doğuş" olarak tanımladığı yapıttan, İmam Cafer Heyeti'nin ilişki kurduğu dailer aracılığıyla Buyruk'a girmiştir.

Buyruk metinlerinde geçen dünyanın yaratılışı mitosu: Tanrının yaratıklarının günahlarına öfkelenip terlemesi, o terden yeşil (ya da apak) bir derya oluşması; deryadan dışarı düşen bir cevherden Muhammed ile Ali'nin nurunu yaratması ve bunu yine nurdan kubbeye koyması; Tanrının dünyayı yaratmadan yüzbinlerce yıl önce Muhammed'in ve Ali'nin ruhunu yaratmış olması. vb. gibi betimlemeler 8. yüzyıl başlarında İmam Bakır'ın çevresindeki Mugarilere kadar inmektedir

Al-Mugire'ye göre:

"Tanrı kendi yüce adını seslendirdi. Bu ad uçan bir kuşa dönüştü ve başına konmak için hemen bir taç biçimi aldı. Bundan sonra Tanrı, sağ eli üzerinde yazılı bulduğu levhada inananların işleri üzerine eğilecektir. O, insanların yorumladıkları günahlar hakkında büyük bir öfkeye kapılacak ve bol bol terlemeye koyulacaktır. İşte bu tanrısal terden, biri acı sulu, diğeri tatlı sulu iki deniz doğmuştur. Tatlı sudan ışıklar, tuzlu-acı sulardan ise karanlıklar oluştu... İşte yaratıklarına biçim vermesi bu ışık denizlerinden sonradır; inananları yaratması da ışık denizinden sonradır. Tanrının bunların içinden yarattığı ilk şey (ruhları) gölgeleriydi. Ve yaratılan ilk gölgeler de Muhammed ile Ali'ninkiydi. Onların ortaya çıkışı, zuhuru bütün insan cinsine öncülük etti. Sonra Tanrı göklere, yeryüzüne ve dağlara imamlık emanetini taşımalarını önerdi." ²³

Batını yaratılış mitosunun bu ilk versiyonu Hattabilerin *Ummu'l Kitab*'ında ilk yaratılan "beşler ışık (nur) kümesine", yani Ehlibeyt beşlisine dönüşerek farklı çeşitlemeler halinde *Buyruk*'a kadar ulaşır.

Buyruk'ta geçen ve genelde yaratılış mitoslarına kaynak olan, Muhammed'in

"Allahın ilk yarattığı benim nurum ve ruhumdur ve Allahın ilk yarattığı benim aklımdır.. Ruhlar alemi benden dal budak salmıştır"

hadisinin daha etkili bir varyantını Nasıruddin Tusi'de buluyoruz:²⁴

"Muhammed, 'Adem daha su ile toprak arasındayken ben Peygamber idim' diye buyurdu."

Buyruk metinlerinde geçen namazın, secdenin, abdestin, boy abdestinin, hac ziyaretinin ve diğer Şeriat koşullarının batını yorumları, tamamıyla Nasıruddin Tusi'nin (1201-1274) "*Rawdat al-Taslim*" (Teslimiyyetin Bahçesi) adlı Farsça yapıtından süzülüp sadeleşerek gelmiştir. Kitabın Fransızca çevirisinin son bölümlerindeki "*Exégèse sPirituelle de la purification rituelle* (Ritüel temizlenmenin (abdestin) ruhsal (içsel, batını) yorumu" (s. 330-332), "*Exégèse sPirituelle de la profession de foi et de la prière* (İmanın ve namazın batını yorumu)" (s. 332-333), "*la profession de la prière* (Namazın [ayakta durma, rüku ve secde durumlarının] batını yorumu)" (s. 338-340), "*Exégèse sPirituelle du jeune et pèlerinage* (Orucun ve haccın batını yorumu)" (s. 340-342) gibi alt başlıklar altındaki metinler incelendiğinde benzerlikler görülecektir.

Yine *Buyruk* metinlerinde birkaç yerde geçen Peygamber'in Ali'yi ardıl olarak seçtiği Gadir Hum olayı ve Ali hakkındaki hadislerin batını yorumları, Nasıruddin Tusi'nin yapıtındaki (s. 327-329) yorumlardan farklı değildir.

Abdest alma örneğini ele alırsak, N. Tusi diyor ki:²⁵

"... ritüel temizlik (abdest-boy abdesti) eski gelenek ve dinlere elveda etmek, yani onlardan vazgeçmek olduğun anlamına gelir. (s. 330) İnsan bedeninin yüzeyi su ile tam olarak temizlenip paklandığı gibi, kötülüklerin temsilcisi (olan) ve içtenliği etkileyen-kirleten

pisliklerden içdünyamızı oluşturan ruhun da paklanması gerekir; burada suyun görevini bilim-bilgi yapar. (s. 333) Toprak kuramsal bilginin, su ise eğitim-öğretimin simgesidir. (s. 215)”

İmam Zülfikar Ali (1514-1516) ve Nureddin Ali (1516-1550) zamanında yaşamış ve Herat Sultanı Hüseyin Ghuriyan’ın oğlu Horasan ve Afganistan *Baş Da’*si olan Khayri Khwah Herati’nin *Kelam-ı Pîr* yapıtında ise,

“abdest almak, İmam’ın bilgisine dönüş yapmak, ona yönelmektir; çünkü su, batini yorum (tavil) aşamasında Hakikat biliminin simgesidir”

diye geçer.²⁶

Çeşitli *Buyruk* metinlerinde ise şu tanımlara rastlıyoruz:

“... şariat abdesti su ile olur, tarikat abdesti Pîr elinden biat etmektir, yani ondan gelen bilgi ve buyruklara uymak, kabul etmektir. Marifet abdesti, nefsini bilip Tanrıyı tanımak. Sırrı Hakikat abdesti ise kendi ayıplarını görüp, sair kimselerin aybını örtmektir.”

“Erkânın abdesti varlığından el çekip meydana bilmek; yani tüm varlığını meydana koyarak Pîr’ine-Mürşid’ine teslim olmaktır...”

Pîrin ve Mürşid’in yerine İmam’ı koyarak, adlarını verdiğimiz ve diğer batini kaynaklar- yapıtlar tek tek ele alınıp incelenir ve *Buyruk* metinleriyle karşılaştırılırsa yüzlerce benzer paragraflar bulunacaktır. Kaldı ki zaten *Pandiyat-i Civanmerdî*’den itibaren, Pîr ve Mürşid İmam vekiline (Hüccet) denildiği kadar, İmam yerine de kullanılmaktadır.

KAYNAKÇA

- al-Faruqi, İsmail; al-Faruqi Lois: *The Cultural Atlas of Islam*. New York 1986.
al-Shahristani; Vadet, Jean-Claud (Çev.): *Kitab Al-Milal - Les Dissidences de l’Islam*. Paris 1984.
Ayan, Hüseyin (Haz.): *İmadeddin Nesimi Divan’ı*. Ankara 1990.
Aytekin, Sefer (Haz.): *Hacı Bektaş Veli. Makalat*. Ankara (t.y.)
Bozkurt, Fuat (Haz.): *Buyruk*. İstanbul 1982.

Daftary, Farhad: *The Ismailis: Their History and Doctrines*. London 1990.
İbn Babeveyh; Fıġlalı, E. Ruhi (Çev.): *Risaletu'ul İtikadat - Şii İmamiyenin İnanç Esasları*. Ankara 1978.
Ivanow, W (ed.): *Kelam-ı Pir: A Treatise on Ismaili Doctrine*. Tehran 1961.
Kaygusuz, İsmail: *Dar ve Dar'ın Pirleri*. (2. Basım) İstanbul 1995.
Kaygusuz, İsmail: *Dar ve Pirleri*. İstanbul 1993.
Kaygusuz, İsmail: *Görmediğim Tanrıya Tapmam*. İstanbul 1996.
Nasıruddin Tusi; Jambet, Christian (Çev.): *Rawdat al-Taslim - La Convocation d'Alamut*. Paris 1996.
Nihawand, Abu Baqi: *Ma'athir'i Rahimi*. c. 3. Calcutta 1931.
Ocaklı, Ali (Der.): *İmam Cafer-i Sadık Buyruġu*. İstanbul 1989.
Öztelli, Cahit: *Pir Sultan'ın Dostları*. İstanbul 1984.
Watt, W. Montgomery; Fıġlalı, Ethem Ruhi (Çev.): *İslam Düşüncesinin Fikri Teşekkülü*. (2. Basım) İstanbul 1998.

NOTLAR

- 1 Daftary 1990: 85.
- 2 al-Faruqi/al-Faruqi 1986: 328.
- 3 Watt 1998: 338-343.
- 4 www.ummah.net/AL_adab
- 5 Ocaklı 1989: 225.
- 6 İbn Babeveyh 1978.
- 7 Ayan 1990: 252-53; no. 288.
- 8 Bkz. İsmail Kaygusuz: "Hacı Bektaş Veli Bir Batıni Dai'siydi ve Şemseddin Muhammed Tebrizi (1183/4-1247/48)" www.alewiten.com/düşünürler
- 9 Bkz. Bozkurt 1982: 135.
- 10 Öztelli 1984: 81.
- 11 Öztelli 1984: 101.
- 12 Öztelli 1984: 167.
- 13 Kaygusuz 1995: 164-195.
- 14 Bozkurt 1982: 49.
- 15 Öztelli 1984: 282.
- 16 Kaygusuz 1993: 50-53.
- 17 R. M. Savory: *The Cambridge History of Iran*, c. VI, s. 357-359'dan aktaran Kaygusuz 1996: 199-207.
- 18 Aytekin (t.y.): 15
- 19 Kaygusuz 1996: 210-211.
- 20 Nihawand 1931: 1506.
- 21 Bkz. Kitabın çevirisini içeren aynı adı taşıyan yazımız; www.alewiten.com/Kimlikler/İsmaililer
- 22 Pandiyat-i Jawanmardi, s. 56.
- 23 al-Shahristani 1984: 294-295.
- 24 Nasıruddin Tusi 1996: 328.
- 25 Nasıruddin Tusi 1996.
- 26 Ivanow 1961: 52-102; Farsça tekst, s. 94.

19. YÜZYILDA YAPILAN İKİ BEKTAŞİ NASİB/İKRAR AYİNİ

Bektaşilerin 19. yüzyılda yapmakta oldukları nasib/ikrar ayinini ortaya koymanın yegâne yolu, bu tarikat müntesiplerince tutulan el yazması erkânnâme ve defterlerin ele alınmasıdır. Bu bölümde durumu ortaya koymak için 19. yüzyıldan kalma iki adet Bektaşilere ait Arap harfli el yazması deftere müracaat edilmiştir. Defterlerin 19..yüzyıla ait olanlarından biri İstanbul'da, biri Tire'de kaleme alınmıştır. İstanbul yazımlı defterde yazarın yazmış olduğu bir mektup sureti yazım tarihi hakkında bilgi vermektedir. Yazarının isminin belli olmadığı bu defterdeki mektup 15 rebiülevvel 1261 tarihlidir bu da miladi olarak 3 mart 1845 tarihine tekabül etmektedir. Bu defter İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığındadır. Bu defter ele alınırken İBŞBAK-K-415 isimlendirmesiyle kullanılacaktır. Tire Bektaşî Dergâhı'na ait olduğu kesin olan bir defter ise hicri 1312 tarihini içermektedir. Hicri 1312 tarihi miladi 1894 yılına karşılık gelmektedir. Defterin başında "Hüseyin İbrahim Baba Dergâhı Post Nişini Tire'nin Hasan Çelebi Mahallesinde Hacı Kırzâde Hüseyin Hüsnü Baba Hazretlerinin Erkânnâme Sureti" yazısı vardır. Bu defterin tarihi, defterin en arka sayfasında bulunan ve şeyh efendinin kendisine intisap edenlerin isim ve tarihlerini verdiği listeden anlaşılmaktadır. Bu yazma İBŞBAK-OE-1056 olarak isimlendirilmiştir.

İBŞBAK-K-415

Bu ayin yazma eserin 64. varağından itibaren kayıtlıdır ve başında *"Müteeħhil olan canın ikrar aldığı o anda göreceği râh-ı ehlullahın şerhidir beyan şod"* yazılıdır.

Bu ayinin ya bir mübarek cuma veya pazartesi, ya da bir ihya gecesinde yapılması gereklidir. Dede/baba' olan zat dergâhın meydancısına şunları tembih eder: "Bu gece ayin-i cemimiz vardır. Sen dahi meydanı gü-

zelce sil ve süpür” deyince meydancı “Eyvallah erenler” deyip meydanı temizce siler, mumların dikip şemayı hazırlar. Sonra taht tabir olunan yerin üzerindeki kandili uyarır. Ondan sonra meydan taşını silip üzerine bir maşraba (sükkeri şerbet) şekerli şerbet koyar. Çerağ taşını temizleyip çerağ hazırlar. Ocağı temizleyip önüne buhurdanlık ile bir miktar öd ağacı yakıp tütsü eder. Sonra tahtın sağ tarafına Ahmed Muhtar postunu, sol tarafına Ali Haydar-ı Kerrar postunu serer. Meydan kapısının eşiğinin yanındaki mürüvvet taşının yanına Hazret-i Pir Efendimizin Horasan tarafından getirdiği hazret-i hünkâr postunu serer. Ocağın üst yanına aşçı baba postunu, ondan sonra diğer postları’ sırasıyla serip, meydanda yapılmadık hiçbir hizmet bırakmaz. Meydan kapısının dışına da bir leğen, ibrik ve bir havlu koyar. Dede/babaya haber verir.

“Erenlerim emir buyurduğunuz hizmetler görüldü.” der. Dede/baba “Eyvallah” deyip, meydan kapısından içeri girerek yere beraber meydana bir niyaz eder. Ondan sonra ayağa kalkıp yürüyüp îmâ ederek evvelâ kapı yanında olan pir postuna sonra, tahtın sol tarafında olan Ali postuna, sonra çerağa ve çerağ taşına, ocağa, meydan taşına, aşçı postuna ve Ahmed-i Muhtâr postuna îmâ ve niyaz eder. Sonra yeri neresi ise niyazını edip oturur. Daha sonra başta dergâhta bulunan canlardan “ulu karındaş” ve diğer canlar yol ile, erkân-ı erenler ile, yollu yolunca bir bir meydan kapısından içeri girip kâide-i erenler üzere niyazlarını edip dede/babanın gösterdiği yere niyaz ederek otururlar. Ya da dede/baba ruhsat vermişse canlar yollu yolunca dede/babadan önce meydana girebilir. Dede/baba girince de cümle canlar ayağa kalkıp ona yere beraber bir niyaz ederler. Dede/baba “Esse-lamu aleyküm ve rahmetullah” der. İçlerinde bulunan ulu karındaş her kim ise “ve aleyküm selam ve rahmetullahi ve berekattihi” diye karşılık verir. Ondan sonra dede/baba niyaz ve îmâ ederek hangi yeere oturacaksa gelip postuna oturur. O anda cümle canlar hep birden oldukları postlarda çöküp, niyaz edip yerlerine otururlar. Ama yeni talibler her iki usulde de en sonra girerler. Herkes oturduktan sonra dede/baba bütün canlara: “Akşamlar hayr olsun canlar” der. Canlar da oturdukları yerden yere berâber niyaz ederler. Dede/baba meydancıya işâret edip meydancı da yerinden kalkıp niyaz ederek gelir ve buhurdanlığa öd ağacı koyar. Sonra niyaz edip ye-

rine oturur. Dede efendi hazretleri de “Bi’smi’llahi’r-rahmani’r-rahim” dedikten sonra (fatiha) ve ihlas (3defa) okur.

Dede/baba özür darına durmadan önce aşağıda verilecek olan son derece teferruatlı tercüman okuma ritüellerini ifa eder: Aşağıdaki duaları (cehri) yüksek sesle okur.

“Allahümme salli alâ Muhammedin ve ala âl-i Muhammed Alla-
hümme ente’l-evvelü fe-leyse feleke şeyün ve ente’l-ahirü feleyse
ba’deke şeyün yâ kainen kable külli şeyin ya men hüve akrabü ileyye
min hablil verid ya men hüve fe’âlün li-ma-yuridu ya men yuhavvilo
beyne’l-mer’i ve kalbihi ya men huve bi’l-munziru’l-a’lâ yâ men ley-
se ke-mislihi şeyun ve huve’s-semîul-basir ya men huve ala külli şe-
yin kadir / aksâ haceti bi-hakkı Muhammedin veâlihi’t-tâhiriîn /
bism allahumme salli ve sellim ve zid ve bârik ala nuri seyyidinâ ve
seyyidi’l-enbiyâi Muhammedini’l-Mustafâ allahumme salli ve sellim
ve zid ve bârik ala nuri seyyidinâ ve seyyidi’l- evliyâi’l-imam Aliyyi’l-
Murtazâ allahumme salli ve sellim ve zid ve bârik ala nuri seyyideti-
nâ ve seyyideti ümmü’l-müminin Hadiceti’l-Kübrâ allahumme salli
ve sellim ve zid ve bârik ala nuri seyyidetinâ ve seyyideti nisâi’l-âle-
mîn Fatımatı’z-Zehrâ allahumme salli ve sellim ve zid ve bârik ala
nuri seyyidinâ el-imam Hasani’l-Müctebâ allahumme salli ve sellim
ve zid ve bârik ala nuri seyyidinâ el-imam Hüseyni’ş-şehidi bi-Kerbe-
lâ allahumme salli ve sellim ve zid ve bârik ala nuri seyyidinâ el-
imam Zeyne’l-Abidin allahumme salli ve sellim ve zid ve bârik ala
nuri seyyidinâ el-imam Muhammedü’l-Bâkır allahumme salli ve sel-
lim ve zid ve bârik ala nuri seyyidinâ el-imam Ca’ferü’s-Sâdık alla-
humme salli ve sellim ve zid ve bârik ala nuri seyyidinâ el-imâm Mu-
sâyü’l-Kâzım allahumme salli ve sellim ve zid ve bârik ala nuri seyyi-
dinâ el-İmam Aliyyü’l-Rızâ allahumme salli ve sellim ve zid ve bârik
ala nuri seyyidinâ el-İmam Muhameddüt-Takî allahumme salli ve
sellim ve zid ve bârik ala nuri seyyidinâ imami zamanina imam Mu-
hammedi’l-Mehdî salavatullahi ve selamuhu aleyhim ecmain bi-hak-
kı Muhammedin ve âlihi’t-tahirin Allahumme inne heulâi... ve sadâ-

tinâ ve kübrâinâ ve şüfeâenâ bihim netevellâ ve âdâihim neteberreu fi'd-dünya ve'l-ahire allahumme ve âli men vâlâhum ve âdi men âdâhum ve'nsur men nasarahu ve'hzul men- hazelehum ve'l'an men-zalemehum ve'hlik aduvvehum mine'l-cinni ve'l-insi mine'l-evveline ve'l-âhirin allahumme zitnâ muhabbetehum ve razziknâ şefâatehum ve haşşirma maahum ve fi zumretihim ve tahta livâihim bi-fazlike ve keremike ve cûdike ve ihsânike ve rahmetike ya erhame'r-rahimîn ve sallallahu ala seyyidina Muhammedin ve âlihi't-tayyibine ve't-tahirine'l-masumîn Nâde Aliyyen mazhare'l-acâib' tecidehü avnen leke fi'n-nevâib Külli himemin ve gammin / se-yenceli bi-nuri azametike / Ya Allah ya Allah ya Allah ve bi-nur-i nübüvetike / Ya Muhammed ya Muhammed ya Muhammed ve bi- nur-i velayetike / ya Ali ya Ali ya Ali edriknî edriknî edriknî la fetâ illâ Ali lâ seyfe illâ zülfikâr / bi hakk-i Ahmed ve Haydar hü dost”

canlar da bunu içlerinden okurlar. Sonra dede/baba efendi ayağa kalkıp niyaz eder ve geri geri çekilip şu “özü-i dar”ı okur:

“Bismillahirrahmanirrahîm Rabbenâ zallelnâ enfüsenâ ve in lem tağfirlenâ ve terhamnâ le-nekûnenne mine'l-hâsırîn”⁴ “ber-cemal-i Muhammed kemal-i Hüseyin Ali ra bülend salavât / Allahümme salli alâ Muhammedin ve alâ âl-i Muhammed”.

Sonra da bu tercümanı okur:

“Allah Allah yüzüm yerde özüm darda erenler huzurunda Hak Muhammed Ali divânında canım kurban tenim tercüman bu hakirden incinmiş gücenmiş can karındaşlar var ise dile gelsin yol ile yoldayız Allah eyvallah erenler hü dost kimsenin hakkı kalmasın erenler hakkı olan gelsin hakkını alsın zira bu meydan er meydanıdır”⁵

Tığ bend kuşanmak Bektaşî nasib/ikrar ayininin önemli kısımlarındandır⁶. İlkın dede/baba kendi tığ-bendini kuşanır ve

“Bi’smi’llahi’r-rahmani’r-rahim Ya eyyühellezîne âmenû’sbirû ve sâbirû ve râbitû ve’t-tekullahe lealleküm tuflihûn” acamet râ tekbîren Allahuekber Allahu ekber lâ ilâhe illallahu vallahu ekber Allahu ekber ve lillahi’l-hamd / havâlet yâ Şah-ı Merdân hü dost / ondan sonra bu tercümanı okur “ / Allah Allah ben dil bendini / küşvar kılmışam dost pendini / rehber ile pire ettim iktidâ / taktı Selman boynuma tığ bendini / ber-cemal-i Muhammed kemal-i Hüseyin Ali ra bülend salavât Allahümme salli alâ Muhammedin ve alâ âl-i Muhammed / ” der.

Bunları okuduktan sonra dede efendi cümle canlara bir niyâz edip ba’dehu kalkıp îmâ ederek geri çekilip Hazret-i Pir postuna gelip iki rekat namaz kılıp ba’de’n-neccâz niyaz ederek gelip postuna oturur. Ondan sonra yeni talibi ismiyle gel filan efendi veya filan ağa diye çağırır. Yeni talip de niyaz ederek dede/babanın huzuruna gelir Dede/baba:

“Filan efendi sen bu tarik-i aliyeye ve on iki imam katarına ve Muhammed Ali râhına ve Hünkâr Hacı Bektaş Velî yoluna girmek murad edersin ve lâkin bu bizim yolumuz gayet güçtür ve demirden yaydır son pişmanlık fayda etmez ne diyorsun”

der. Dede/baba talibe üç defa tekrar ederek sorar. Talip de niyaz eder. Bu niyaz talibin evet cevabı demektir. Ondan sonra dede/baba talibe üç defa rehberliğe kimi istediğini sorar. Talip de filanı isterim deyince dede/baba “Var imdi ol cana niyaz eyle” der. Talip, rehberliğe kimi istiyorsa ona niyaz eder. Sonra önceden belirlenen yerine niyaz ederek oturur.⁸

Bu yazma eserin kaydettiğine göre چراغlar uyandırılmadan talip bir özü darı okur:

Günahkârım mücrimim ey Şâh / men suçuma mu’terifim ey pa-dişah / Hata kıldım suçum affeyle ey Şah / bi-hakkı Mustafâ ve Murtazâ kerem kânı Hüseyin Şah / bi-hakk-ı Hanedân-ı Hazret-i âl-i abâ hakkıçün / Kutb-ı Alem Hacı Bektaş Velî hakkıçin /

“Rabbenâ zallelnâ enfüsenâ ve in lem tağfirlenâ ve terhamnâ le-nekûnenne mine'l-hâsırın” “estağfirullah estağfirullah estağfirullah ağrınmış incinmiş can karındaşlar var ise meydan-ı muhabbette dar-ı mansurda / yüzüm yerde özüm darda / hakkı olan karındaş var ise hakkını talep etsin / tarikatte boyun burmak hatadır / erenler yoluna teslim olmak rızadır / ya elimden ya dilimden her ne geldi ise elim dilim kesmek revâdır / Allah eyvallah erenler hü dost / ber-cemal-i Muhammed kemal-i Hüseyin Ali ra bülend salavât”

Sonra dede/baba şöyle der: “Ey can karındaşlar bu cana içinizden hiçbir gücenmiş ve incinmiş can var mıdır / eğer var ise gelsin hakkını alsın / işte meydanda duruyor” Canların tamamı da hep birden niyaz ederler. Ondan sonra dede/babaya rehber niyaz edip geri çekir.

Çerağ merasimi bu yazmada diğerine oranla kısadır. Dede/baba emir buyurur: “Şu çerağı uyandır”. Rehberlik edecek can da yere beraber niyaz edip tahtın üzerinde olan kandilden delili yani şem’ayı uyarıp ve şem’a ile beraber çerağ taşına bir niyaz edip ayağa kalkar. Yeni talibin çerağını uyarıp delili elinde sallayıp “bi-la-nefes setr edip” (söndürüp) yerine bırakır. Ondan sonra geri çekilip niyaz eder ve darda durup bu tercümanı okur:

“Allah Allah çün çerağ-ı fahr uyandırdık Huda’nın aşkına / Seyyidü’l-kevneyn hatmü’l-enbiyanın aşkına / Sâki-i Kevser Aliyyü’l-Murtaza’nın aşkına / Hem Hadice Fatıma Hayru’n-Nisa’nın aşkına / On iki imam sadr-ı velayet pîşivânın aşkına / Çardah masum-ı pak âl-i abânın aşkına / Hazret-i Hünkâr kutbü’l-evliyanın aşkına / Haşre dek yansın yakılsın billah onun aşkına / ber-cemal-i Muhammed kemal-i Hüseyin Ali ra bülend salavât Allahümme salli alâ Muhammedin ve alâ âl-i Muhammed”

der ondan sonra “Allah eyvallah erenler hizmetimizi icrâ eyledik hakka hayırlımızı niyaz ederiz” diye hitap eder. Daha sonra da

“zuhur-ı îmân... nur-i nebî kerem-i Ali pirim Hünkâr Hacı Bektaş Velî / evliyanın çerağı ebed ola akşamlar hayr ola hayırlar feth ola münkir münâfık mât ola / gerçekler demine hü”

der ve dede/baba hakka hayırlı gülbankı çeker.

Tacın tekbirlenmesi daha sonra yapılmaktadır. Bu metinde rehberlik edecek can dede/babaya niyaz eder ve dede/baba da yeni talibe kuşatılacak tığ bendi rehberine teslim ederek şöyle der: “Haydi var imdi bu cana mâ farzullah olan ve sünnet-i seniyyeden olan abdesti ver”. Rehber de eyvallah diyerek geri çekilip yeni talibe bir niyazdan sonra elinden tutup talibi meydana kapısından dışarı çıkarır ve “ma farzullah” olan “sünnet-i seniyye üzere” abdesti aldırır⁹. Evvela ellerini yıkayıp, iki defa ağzına, iki defa burnuna su verir. İki defa yüzüne ve iki defa kollarına ve başına mesh ve ellerinin suyu ile ayaklarını mesh ettirir. Talibin eline bir havlu verip andan talibin kisvesini başından alıp niyaz ederek götürüp dede efendiye teslim eder.

Rehber sonra geri çekilip meydan kapısından dışarı gelip talibi baş açık yalın ayak edip tığ bendi talibin boynuna takar ve takarken bunu okur:

“Bi’smi’llahi’r-rahmani’r-rahim Şehidallahu ennehu lâ ilâhe illa hu-ve ve’l-melâiketü ve ûlû’l-ilmî kâimen bi’l-kıstî lâ ilâhe illâ hüve’l-azizü’l-hakim”¹⁰ “inne’ddine indallahî’l-islâm...”¹¹ ber-cemal-i Muhammed kemal-i Hüseyin Ali ra bülend salavât / Allahümme salî alâ Muhammedin ve alâ âl-i Muhammed deyip euzü billa himine’s-şeytani’r-racim Bi’smi’llahi’r-rahmani’r-rahim

deyip meydan kapısından içeri talibin sağ ayağını bastırıp meydan kapısından içeri girerken rehber talibin sağ tarafında sol elini mühürleyip ve sağ eliyle tığ bendi tutar. Talip de sol elini mühürleyip sağ eliyle rehberin sağ elinden tutar. Sonra eşik taşındaki taşı -mürüvvet taşıdır- dibinde niyaz edip¹² ayağa kalkıp bir adım atar ve “esselamü aleyküm şeriat erenleri” diye selam verir. Dede/baba efendi de “ve aleykümesselâm ve rahmetullah ve berekatühü” der. Rehberine bir adım gidip “Esselamü aleyküm hakikat erenleri” diye selam verir. Dede/baba efendi dahi “ve aleykümes-

selâm ve rahmetullah ve berekatühü” der. Rehberine bir adım gidip “Es-selamu aleyküm tarikat erenleri” diye selam verir. Dede/baba da “ve aleykümesselâm ve rahmetullah ve berekatühü der” Rehberine bir adım ileri gidip “Esselamü aleyküm marifet erenleri” diye selam verir. Dede/baba efendi de “ve aleykümesselâm ve rahmetullah ve berekatühü” diye karşılık verir. Rehber der ki

“Allah eyvallah erenler bu can on iki imam katarına vara Muhammed Ali’ye ve Hazret-i Pir efendimizin yoluna intisap etmek murad eder ve dostuna dost düşmanına düşman olmak murad eder bir kuzulu kurbanımız vardır erenlerim kabul eder mi erenlerime niyaza geldik / Hazret-i Pir efendimizin yoluna ve erkânına girmeye bu eksikliyi kabul buyurup ilhak ederler mi?”

Dede/baba da gelip cümle canlara hitaben

“Ey canlar erenler bu can on iki imam katarına ve rah-ı Muhammed Ali’ye ve Hazret-i Pir efendimizin yoluna can ve baş fedâ edip bir kuzulu kurbandır. Bu yola girmek ister cümmeniz bu canı karındaşlığa kabul eder misiniz?”

Sonra bütün canlar da “Allah eyvallah” deyip yere beraber niyaz edeler. Ondan sonra dede efendi rehberine talibi getirir der.

Bu mürşide teslim ediş şöyle gerçekleşir: Rehber talibi dede/babaya teslim ederken bunu okur:

“Bî’smi’llahi’r-rahmani’r-rahim innallahe ve melâiketü yusallune ala’n-nebiyyi ya eyyühellezine âmenû sallû aleyhi ve sellimû teslîmâ”¹³ “ber-cemal-i Muhammed kemal-i Hüseyin Ali ra bülend sala-vât Allahümme salli alâ Muhammedin ve alâ âl-i Muhammed”.

Sonra rehber talibin sol tarafına geçer ondan sonra dede/baba da talibin sağ kulağına telkin eder. Dede/baba talibin sağ elinden tutup talip

dahi dede efendinin sol eliyle eteğin tutup badehu telkin tekmilinde dede/baba talibin tığ bendini kuşatır. Sonra bir salavat-ı şerife verir ve der ki: “Var imdi cemi’ can karındaşlara birer niyaz eyle”. Ondan sonra rehber ile talip önce dede/babaya niyaz edip sonra cümle karındaşlara teker teker niyaz eder. Sonra geri çekilip kapı önüne durur ve daha sonra da dede/babaya niyaz edip geri çekilip meydan kapısı eşiğine niyaz edip der ki: “Buna bab-ı daru’l-îmân derler”. Oradan pir postu yanında eşik taşına niyaz edip der ki: “Buna bab-ı mürüvvet derler”. Ondan sonra pir postuna niyaz edip “buna pir postu derler Hazret-i Pir bunu Horasan’dan getirip bu mahale serdi” der. Daha sonra da Ali postuna niyaz edip “Buna Ali postu derler müşkil işler bunda hallolur” der. Oradan çerağa niyaz edip der ki: “Buna çerağ derler cümle canlar bunun ziyasıyla münevver olup birbirlerin görürler”. Sonra meydan taşına niyaz eder ve “Buna meydan taşı derler / terbiyesiz olanları ve edepsiz olanları bunda terbiye ederler” der. Daha sonra ocağa niyaz edip: “Buna ocak derler bunda çiğ olan nesneler pişip insan faydalanır” der. Oradan aşçı postuna niyaz edip: “Buna aşçı postu derler bu üstaddır çiğleri pişirir” der. Onu takiben Ahmed Muhtar postuna niyaz edip der ki: “Buna Ahmed Muhtar postu derler cemi ulûm-ı evvelîn ve âhirîn bunun yüzü suyu hürmetine halk olmuştur ve hidayete erdiren budur”. Sonra geri çekilip meydana bir niyaz eder ve “Buna meydan derler bu meydan erenler meydanıdır herkes muradını bundan alır” der. Oradan ayağa kalkıp bu ikrar tercümanını okur:

“Hamd-i lillah kim ben oldum bende-i hass-ı Huda / Can u dilden aşk ile hem çaker-i âl-i abâ / râh-ı zulmetten çıkub doğru yola urdum kadem / hab-ı gafletten uyandım canu dil oldu küşâ / pirim üstadım Hacı Bektaş kutb-ı evliya / Sevdiğim on iki imam ben giruh-ı naciden / Yetmiş iki fırkadan oldum biri dahî cüdâ / Mürşidim oldu Muhammed rehberim hem Murtaza / ber-cemal-i Muhammed kemal-i Hüseyin Ali ra bülend salavât Allahümme salli alâ Muhammedin ve alâ âl-i Muhammed”.

Daha sonra rehber bunu okur:

“Allah eyvallah erenler kurbanımızı kabul buyurdunuz ve muradımızı verdiniz ve meram u maksudumuza nâil olduk hakka hayrımızı rica ve niyaz ederiz”.

Dede/baba da bu gülbankı çeker:

“Allah Allah bismillah fâtihatü'l-vücûd ve'l-hamdulillahi mazhara'l-mevcûd ve lâ ilâhe illallah tevhiden min-keşfi ve şuhud evvel sultan-ı fahr-i kâinât delil-i râh-ı necât şefi-i ruz-ı arasat kâfile sâlâr-ı enbiyay-ı risalet(?) bülbül-i gülistan-ı şeriat vâkıf-ı sırr-ı Hüdâ-i hakikat ol hâdi-i dünya ve âhiret evvel-i sadr-ı suffe-i safa evvel-i mah-ı kubbe-i bedr-i ve-fâ mualla-i müzekkâ mütebâ-i murtezâ Resul-i kibriya mahbub-ı Hüdâ Hazret-i ebe'l-Kâsım Muhammede'l-Mustafâ efendimizin ruh-ı en-verleri için ve ol şah-ı evliya netice-i mâ yûhâ memduh-ı esrarı'leftâ Hazret-i imamü'l-Murtaza ve ima-ı Hasanü'l-Mütebâ ve İmam-ı Hüseynü'ş-şehid-i Şah-ı Kerbela ve seyyidü'l-muttakin İmam Zeyne'l-Abidin ve gevherü'l-bâhir İmam Muhammedü'l-Bakır Vasılı'd-dekâyık İmam Caferü's-Sadık ve dürretü'n-Nazım İmam Musau'l-Kâzım Maden-i cud ve's-Seha İmam Aliyyü'r-Rızâ ve âlimü'l-ilmü'l-alim İmam Muhammed Takıyyü'l-Kerim ve sâhibü'l-irşâd İmam Aliyyü'n-Nakiyyü'l-hâd ve's-Şecâatü'l-Haydârî İmam Hasanü'l-Askerî ve nur-ı çerağ-ı imân İmam Muhammedü'l-Mehdi sahibü'z-zaman hazretlerinin ervah-ı saadetleri için ve âl ve evlâd-ı masumân ve ezvac-ı mutahherât ridvânullahi teâlâ aleyhim ecmain hazerâtının ervâh-ı şerifleri için ve pederân ve mâderân ve beyne'l-maşrık ve'l-mağrib kâffe-i ehl-i imân padişah-ı ehl-i İslâm selametliği için hâzırân gâibân âşıkân sâdikân muhibbân mukasıdları(?) için bi-himmet-i ricâlillah husû peziri için ve haccâc-ı beytullah selâmetliği için dertlilere deva medyunlara eda ve bi-gayr-ı hak mahpuslara halâs ve şerr-i aduv vü münafıkânden hıfz u selâmet ve özürlerinden ref- i belâ ve ref-i kazâ ve afv-ı taksirât ve mahv-ı seyyiât hall-i cemi' müşkilât husûl-i hayr-i murâdât bekâ-i rızâ-i Rahmân tahsîl-i kemâlât ve müşahede-i cemâl bi-himmet-i pîrân hâzır gâib erenler demine gerçekler demine hü”.

Dede/babanın telkinleri sonrası şöyle anlatılır: Sonra hü denilip rehber ile talip dede/babaya niyazlarını edip geri çekilip hü derler. Rehber, talibi yerine oturtuktan sonra tekrar dede/babaya bir niyaz edip geri çekilir. Meydan taşından maşraba alıp darda durarak bu tercümanı okur:

“Bism-i şah rahmetullahi İmam Hüseyin cennetullah gâzi-i hürr-i (?) şehid la’netullah yezîd ibn yezîd ber-cemal-i Muhammed kemal-i Hüseyin Ali ra bülend salavât Allahümme salli alâ Muhammedin ve alâ âl-i Muhammed”.

Dede/baba da bu gülbankı çeker:

“Oturan duran kör ola / Zümre-i mürâi ve Mervâniyân ve münkirân kör ola / cümlelerin isteğini veren Şah-ı Merdân ola / ve bizimle olup yardımcımız ola / ve dem-i devrânı yürüye / gerçekler demine hü”.

Sonra şerbeti alır evvelâ dede efendiye ardından sırasıyla niyaz ederek canlara dağıtır. İçenler hep beraber “selamullah ale’l-Hüseyin la’netullah alâ kâtil-i Hüseyin” diyerek içerler. Sonrasında rehber geri çekilip darda durarak şerbeti içer ardından niyaz edip maşrabayı meydan taşına bırakarak geri çekilir ve bunu okur: “Allah eyvallah erenler hizmetimiz tamam ettik / Hakka hayırlığımızı niyâz ederiz” Dede/baba da bu gülbankı çeker:

“Allah Allah hizmetin kabûl ola / Muradın hâsıl ola / erhak yardımcın ola / Muhammed Ali yaverin ola / Hazret-i Pir efendimiz destgîrin ola / menzilin pâk ola / günahların affola / kısmetin ganî ola / üçler yediler kırklar hâzır gâib ayn-ı cem erenleri yardımcın ola / gerçekler demine hü”.

Dede/baba sonra niyazını edip “makarr-ı ikameti” olan postuna oturur. Ondan sonra dede/baba ulu gülbankı çeker:

“Allah Allah Muhammedün habibullah Aliyyün veliyyullah vakitler hayr ola şerler def’ ola hayırlar feth ola her geldikçe hayırlısı gele düşmanlar kahr ola münkir münafık mât ola zümre-i Mervânî-yân kör ola ve cümle erhak karındaşlarımız sağ ola müşkil işleri hallola güç işleri âsân çerağ-ı dide püşt-i pâ olan karındaşlarımız sağ ola erhak yardımcıları ola ve bu tarîk-i aliyyeden gelmiş geçmiş karındaşlarımızın ruhları şad ola kusurları affola ve bâkî sıhhatte olan karındaşlarımız âfiyette ola korktuklarından emin ola istekleri feth ola erhak yâverleri ola ve ilk gördüğümüz ehîbbâlarımız sıhhatte ola müşkilleri hallola istekleri feth ola muradları hâsıl ola ömürleri uzun ola ıyâl u evlatlarıyla ve tabî’leriyle

Allah erenler ekdâr-ı kevnîyyeden masun eyle ve bizleri gönülden çıkarmayın ehîbbalarımızın gönüllerinde muzmer olan murâdât-ı maksûdâtı hâsıl ola müşkil işleri hâsıl gele cümlelerin ve cümlemizin gelmiş geçmişlerimizin ruhları şad ola kusurları affola hastalara şifa kerem eyleye medyunlara hazine-i gâibinden merzûk eyleye mahpusları an karib halas eyleye dertlilere devâ yetimlere şefkat bî-keslere merhamet fukaraya mürüvvat esirlere inâyet haccaca selâmet deryada karada olan canlara necat ve selamet ihsan eyleye pâdişah-ı âlem penah sağ ola postunda dâim ola düşman üzerine gâlib eyleye zuefâyâ merhame-ti ziyade ola vezir ü vüzerasını vekil ü vükelasını emir ü ümerasını ulema ve sülehâsını kibarı küberâsını tâbî-i tebasını postlarında dâim eyleye merhametlerini ve şefkatlerini fukaraya gâlib eyleye

Allah erenler hayra âlât eyleye cümlelerin ve cümlemizin üzerlerine gelecek kaza ve belâyı ref’ eyleye erenler celalinden cemaline sığındık Allah erenler cümleyi ve cümlemizi korktuklarımızdan emin eyleye münafık şerrinden düşman şerrinden hasûd afetinden görünür görünmez kazalardan belalardan hıfz eyleye cümlelerin ve cümlemizin cerağlarımız Ruşen ola dünya afetinden cümleyi mahfûz eyleye ve sâhib-i hane olup daima fukaraya taam yediren ve inâm u ihsân eden hâneler şen ola

Allah erenler yâverleri ola istekleri feth ola muradları hâsıl ola kusurları affola mağfîret ola erenler hizmetinden dûr etmeye ve dâim

kemlik kastında olanlara iyilik etmeden ayırmaya sözlerimizi işlek ve nefeslerimizi keskin eyleye ve cümlemizi cümleye gâlib eyleye ve herkesi Allah erenler gördüğünden yad etmeye günden güne âli eyleye

Allah erenler muhabbetinden ayırmaya her dualarımız kabul ola işbu karındaşlarımızın dahi maksudları hâsıl ola ikrarında

Allah erenler sâbit kadem eyleye nâ merde mutaş etmeye ve ind-i hakkaniyette makbul ola ve bu yüzü kara eksiklilere Allah erenlerin merhamet lutf u kerem ü mürüvvet itâ ve ihsân eyleye

Allah erenler rûy-i hacâtımız siz erenlerimedir kabûl ile makbûl eyleye bu kemterleri hacil(?) ettirmeye

Allah erenler on iki imam katarından ayırmaya kötü işlerde bulundurmaya lisanımızı yaramaz işlerden hıfz eyleye mürşid celâlinden erhak saklaya bekleye on iki imam efendilerimiz yardımcımız ola on dört masum-ı pak efendilerimiz destgirimiz ve hazret-i pir efendimiz püşt ü penahımız(?) ve hazret-i selman-ı pâk ve Ali Kanber ve hefteh kemerbest-i Şah-ı Merdan yaverimiz ve yardımcılarımız ola ve Anadolu gözcüsü Abdal Mûsâ Sultan ve Rumeli gözcüsü Seyyid Ali Sultan ve Arabistan gözcüsü Kaygusuz Sultan efendilerimiz ve Sarı Saltuk Sultan ve Ak Yazılı Sultan ve Balım Sultan ve Ahî Evran Sultan efendilerimiz ve cümle Rum erenleri ve Horasan pirleri ve Türkistan serverleri ve cümle pirân destgirlerimiz ve yardımcılarımız ve yaverlerimiz ve püşt-i penahlarımız ve gözcülerimiz ola

Allah erenler Allah erenler Allah erenler üçler yediler kırklar üç yüzler binler gülbank-ı Muhammedi nur Nebi Kerem-i Şah-ı Merdan Ali esedullah-i velî pirimiz kutbü'l-ârifin gavsu'l-vâsılın Hazret-i Hünkâr Hacı Bektaş Velîyyü'l-Horasanî demine dem-i pîrân dem-i muhibbân dem-i âşîkân dem-i sâdîkân dem-i abdalân dem-i bacıyân sırr-ı Resulullah kerem-i Şah-ı Merdân Aliyyün Veliyyullah mürüvvet-i evliyâullah inayet-i bi-himmet-i evliyaillah yuf münkire la'net Yezide ve onlara tâbî' olan yezidana ve münaфіkâna la'netullahu teâlâ aleyhim ecmaîn bi- hürmet-i Şah-ı Merdân Ali ve bi kerem-i Şah-ı Kerbelâ İmam Hüseyin-i Velî bi-mürüvvet-i Şah Hünkâr Hacı Bektaş Velî demine devranına ve cümle gerçekler demine hü dost".

Ondan sonra dede/baba ruhsat verir ve ulu karındaş adab, erkân ile kalkıp niyaz ederek dışarı çıkar. Ardından herkes yollu yolunca niyaz ederek çıktıktan sonra dede/baba da en sonra çıkar.

Herkes bir miktar dinlendikten sonra sofralar hazırlanır. Dede/babanın sofrasına ulu karındaşlardan münasip olanlar oturur. Yeni talip ise dede/babanın sofrasında hizmet eder. Lokmaya başlanırken yeni talip şu gülbankı okur:

“Hân-ı Merdân ni’met-i Yezdân berekât-ı Halilü’r-Rahmân bismi Şah-ı Velâyet azamete tekbiren Allahu ekber Allahu ekber lâ ilâhe illallahu Allahu ekber Allahu ekber ve lillahi’l-hamd havâlet pir hü dost”.

Dede/baba da bu gülbankı çeker:

“Allah Allah elhamdulillah eşşükr-i lillah ni’met-i Celil berekât-ı Halil cib-i Huda Resul-i Kibriyâ Server-i Enbiyâ Server-i Enbiyâ Muhammed Mustafâ mecmû’ enbiyâ ve evliyaullah ulu sofrâ dolu nur-ı Nebi kerem-i Ali pirimiz kutbu’l-arifin Hazret-i Hünkâr Hacı Bektaş Veli gerçekler demine hü deyip aşçı bulunan zat dahi bu tercümanı kıraat ede / İmamların ruh-i revânı şâd ola âşıkların fahrı mezîd ola la’net ber-cân-ı yezidân rahmet ber cân-ı şehidân ber-cemal-i Muhammed kemal-i Hüseyin Ali ra bülend salavât Allahümme salli alâ Muhammedin ve alâ âl-i Muhammed”.

Yemeğin sonunda sofrâ kaldırılır yeni talip de leğen ibriği alıp dede/babaya ve karındaşların ellerini yıkamaları için su döker. Sonra kahvelelerini verir. Orada herkese hizmet eder, kimsenin hatırını kırmaz. Canlar da: “Allah erenler ikrârında sâbit kadem eyleye” diyerek yeni talibi kutlarlar.

Ertesi gün talip dede/babanın “niyaz”ını hâli vaktine göre göre hazır edip huzuruna gidip niyazını ederken postunun altına koyar. Sonra aynı şekilde rehberinin “niyaz”ı her ne ise niyazını edip postu altına koyar. Ardından aşçı babanın, aşçı nakibinin kahveci nakibinin ve meydancının

ve sâir aş evinde hizmette bulunanların “niyazları” her ne ise verir, hatırlarını gönüllerini alır. En sonunda dede/babaya gelip “havâlet” işitip niyazını edip kendi işlerine döner. Beş on günde bir kere yanlarına giderek mürşidiyle, rehberiyle ve sâir canlarla görüşüp konuşur. Her an bab-ı rızâda olup tevekkülde, tefekkürde ve tezekkür-i evliyada bulunur.

Bu metni kaleme alan Bektaşî ayini şu sözlerle tamamlamaktadır:

“Allah erenlere boyun eğip daima kendi zıkr ü fikrinde olalım. Erenlerim işte muradımız rehberlik edecek canın hizmet edebilmesi ve “ayin-i ehl-i ilâhî görecek” yani ayinde bulunacak canın bilmesi için gücüm yettiğince açıkladım. Lakin azizim bu “estrar-ı ehl-i ilahî” yani kutsal olanların sırları ehli olmayanın eline geçmemelidir. Bu na ehil ikrarı olup meydanı görmüş olsa dahi bu yazıyı görmemelidir. Ama erbabı olur ise mâni değildir. Bu yazı ehli olmayan adamlardan gizlenmezse Allah erenlerin ve Muhammed Ali’nin ve hazret-i pir efendimizin cümle ehlullahın laneti vardır. Aman can karındaşlar na ehline göstermekten kaçınınız zira mezkur lanetleri kabul etmekte safa yoktur. Ehlini bigilendirmek ve hatırda tutulmasını temin için kayd u imla olunmuştur” temmet errisalet

İBŞBAK-OE-1056

Önce dede/baba meydancı cana bu gece âyinin olduğunu, meydanı silip süpürmesini, mumları dikmesini, delili hazırlayıp, taht üzerindeki kandilleri uyarmasını ve meydan taşını silip üzerine bir maşraba şekerli su (şerbet) bırakmasını söyler. Meydan taşının üzerine buhurdanlık ve öd ağacı da koyup tütsü hazırlaması gerekmektedir. Tahtın sağ tarafına Ahmed Muhtar postunun, sol tarafına Ali postunun ve mürüvvet taşının yanına Hacı Bektaş Veli’nin (metinde hazret-i pir efendimizin yazılı) Horasan’dan getirdiği hazret-i hünkâr postunun, ocağın üst başına aşçı baba postunun serilmesi gerekmektedir. Meydancı dede/babanın emrine uyararak bu işten sonra bütün postları serecek ve meydanda görülmedik hiçbir hizmet bırakmayacaktır. Meydancı meydanın kapısının dışına bir ibrik ve bir havlu koymasını için de tembihlidir.

Meydancı bu hizmetleri tamamladıktan sonra durumu dedeye bildirmek zorundadır. “Buyurduğunuz hizmetler görüldü” der. Dede/baba “eyvallah” diyerek yerinden kalkar, meydan kapısının eşiğinde durarak eşiğe niyaz eder ve “Eşiğine koymuş canı ve seri hem vücudum ola sâf cevheri...”¹⁴ tercümanını sonuna kadar okur. Kalkıp sağ ayağını atarak kapıdan içeri girer. Pir postuna niyaz ederken şu tercümanı okur: “Sırr-ı cemâl-i dost / bi vech-i adem hutut-i hefteh mihrâbest / Çâr kûşe-i post ricalü’l-gayb ayn-ı cem erenlerine hü dost” der. İkinci olarak ‘Ali postu’na, üçüncü olarak ‘çerağ’a, dördüncü olarak ‘çerağ taşına, beşinci olarak ocağa, altıncı olarak meydan taşına, yedinci olarak aşçı postuna, sekizinci Ahmed Muh-tar postuna niyaz ve imâ ederek dilediği post üstüne niyaz ederek oturur.

İlkin “ulu karındaş” meydana girer. Sonra bütün canlar “yollu yolunca” yani belirlenmiş kurallara göre girerek dede/babanın gösterdiği yere geçerler. Dede/baba canların kendilerine “yolu yolunca” meydana girmelerine izin de verebilir. Herkes meydana girdikten sonra ayin şöyle devam eder: dede/baba tercümanını okuyarak eşiğe bir niyaz eder. Sonra meydana niyaz eder. Sonra kalkıp “Essselamu aleyküm verahmetullah” der ve “ulu can” tarafından “ve aleykümselam verahmetullahi veberekâtühü” denir. Sonra dede/baba kaydedilmiş erkân gereğince bütün makamlara niyaz eder ve dilediği posta geçip oturur.

Defterde, meydana her iki giriş biçiminin de kurallara uygun olduğu belirtilmektedir. Ama hangi usul uygulanırsa uygulansın yeni talipler meydana sonradan girerler. Dede/baba meydana girip bütün canlar ayağa kalkınca onunla birlikte postlarına otururlar. Dede/baba canlara “Akşamlar hayır olsun canlar” der. Canlar oturdukları yere niyaz ederler. Dede/baba meydancıya işaret edince meydancı niyaz ederek kalkar ve bahurdanlığa bahur tazeler. Sonra niyaz ederek postuna oturur, dede/baba yüksek sesle ve canlar alçak sesle üç ihlas bir fatiha okurlar. Dede/baba “allahümme salli alâ Muhammed ve alâ âl-i Muhammed” der, niyaz ederek yerinden kalkar, dâr mahalline gelip şu tercümanı okur:

“Rabbenâ zallelnâ enfüsenâ ve in lem tağfirle-nâ ve terhamnâ.....”¹⁵
“Yüzüm yerde özüm darda erenler meydanında Hak Muhammed

Ali divanında Hünkar Hacı Bektaş dergâhında canım kurban tenim
tercüman bu fakirden ağrınmış gücenmiş karındaş var ise dile gel-
sin bilegelsin hakkını alsın Allah eyvallah”

Dede/baba tığ bendini kuşanıp ellerini ve ayaklarını mühürleyerek
aşağıdaki tercümanı okur:

“Bi’smi’llahi’r-rahmani’r-rahim Ya eyyühellezine âmenû’sbirû ve
sâbirû ve râbitû ve’t-tekûllâhe lealleküm tuflehûn”⁶ azamet-i tekbir
Allahuekber allahuekmer lâ ilâhe illallahu vallahu ekber Allahu ek-
ber ve lillahi’l-hamd havâlet yâ Şah-ı Merdan hü dost”

Sonra şu tercümanı da okur:

“hizmet-i merdan mene dil benini / küşvâr kalmışım dost bendini /
rehber ile pîre kıldım iktidâ / taktı Selman boynuma tığ bendini”

Dede/baba ve bütün canlara bir niyaz eder sonra “îmâ-i niyaz” ile pîr pos-
tunun üzerinde iki rek’at namaz kılar ve posta oturur. Talibi ismiyle çağırarak

“Gel oğlum, sen bu tarîk-i aliyyeye ve on iki imam katarına, Mu-
hammed Ali râhına, pirim kutb-ı âlem efendim hünkâr Hacı Bek-
taş Veli yoluna girmegi murad edersin fakat bu bizim yolumuz ga-
yet güçtür çünkü melâmet yoludur, demirden yaydır çekilmez ve
kıldan köprüdür geçilmez. Son pişmanlık fayda etmez. Çünkü
erenler gelme gelme dönme dönme gelenin malı dönenin canı bu-
yurmuşlar bu hususta güzelce tefekkür etmelisin ne dersin”

diye üç defa sorar. Talip sonra üç defa yerine niyaz eder.

Dede/baba üç defa “Oğlum iş bu meydan erenler meydanıdır. Ha-
zır bulunanların hepsi er-i pîrdir. rehberliğe her kimi ister isen var kalkıp
niyaz edip postuna geçir otur” diye teklif ettikten sonra talip kalkıp istediği
cana üç defa niyaz eder geçer postuna oturur.

Dede/baba çerağcıya “çerağları uyar” diye ruhsat verir. Çerağcı, postuna niyaz edip kalkar. Âdapla dede/babaya varıp ayakta, “ve li’llahi’l-meşrîku ve’l- mağribu fe-eynemâ tüvellû fesemme vechullahi...”¹⁷ diyerek dede/babanın önüne çöküp niyaz eder. Dede/baba da taht üzerinde duran “delil”i edeple alıp çerağcıya teslim eder. Çerağcı kalkıp taht üzerinde duran kandilden uyarır iken şu tercümanı okur: “Nur Muhammed-Ali’den doğupdur bu şem’a ile mah / fahrımla alam bir zerre destime Allah destur eyvallah” deyip delili uyarıp delil ile beraber çerağ taşına bir niyaz edip ayağa kalkıp dar mahalline geri çekilip dedeye karşı şu tecümanı okur:

“Şem’ tevfk-ı hidâyetdir yüzün / suret-i Hak’dan işâretdir yüzün / ehl-tevhîde beşâretdir yüzün / hacc-ı ihrama ziyâretdir yüzün / ber-cemâl-i Muhammed-Ali / Kemal-i Hasan Hüseyin Ali ra bülend ra salavat”

deyip dar mahallinden bir adım ileri gelip bu tercümanı okur: “Allah dost aşıklar sâdıklar uyanıklar âyin-i cem sâkinân-ı aşk” deyip tahtın yanına varınca bu tercümanı okur: “Çerağ-ı evliya nur-i semâvât ki bu menzildurur tur-i münâcât kaçankim Ruşen oldu / kıl niyazı ver Muhammed-Ali’ye candan salavat / ber cemal-i” Sonra üslub üzere sağ sol vasat itibariyle kanun kandilinin fitilini uyarır sonra talip çerağını ve tahtın tepesinde duran çerağları uyarır. Bunları yaparken aşağıdaki tercümanı okur: “Seyyidü’s-sâdât / muhibbü’s-sâdât / hulâsa-i mevcûdât / şeffi’-i yevmü’l-arasât / âlemü’s-sırr ve’l- hafıyyât / Muhammed –Ali bülend râ salâvât”. Bir adım çekilip okur:

“Ehl-i fahra oldu burhân / delil-i rehnümâ verelim candan / salâvât ez- derunî-i bî-riyâ / ol resul-i Ahmed-i mursel Aliyye’l-Murtaza ber cemâl-i Muhammed Ali- Hasan- Hüseyin- Ali râ bülend râ salavât”

Sonra üç adım geri çekilip

“Çün çerağ-ı fahr uyandırdık o Huda’nın aşkına / Seyyidü’l-keveyneyn Hatemü’l-Enbiyâ’nın aşkına / Sâkiü’l- Kevser Aliyyü’l-Murta-

zâ'nın aşkına / Hatice hem Fatıma hayrünnisanın aşkına / Şah Hasan şâhım Hüseyin-i Kerbelân'ın aşkına / On iki sadr-ı velâyet pîşivânın aşkına / Çehardeh mâsum-ı pâk âl-i abânın aşkına / Pirimiz Hazret-i Hünkâr kutb-ı evliyanın aşkına / Haşre dek yansın yakıl-sın billah anın aşkına"

Sonra dede efendiye gelip delili teslim eder. Ederken bu tercümanı okur:

"Çerağ-ı nûr-ı Muhammed Rûşen olmuş ezelden / Ezeli ayin cem'olub kaide-i evliyâ erkân-ı Hünkâr el-Hac Bektaş Velî Kemal-i Hasan Hüseyin oldu / Envar-ı evliyâ Allah havâlet yâ imam Rızâ hu"

Sonra münasip mahallere niyaz edip kapıya geçip bu tercümanı okur: "Allah dost hâzır gâib zâhir bâtın ayin-i cem erenleri gül cemallerine aşk olsun". Sonra dede efendi gülbank çeker:

"Allah Allah çerağlar rûşen fahr-ı dervîşân zuhûr-ı îmân (...) ⁸ abdalân / nur-ı Nebi kerem-i Ali pirim Hünkâr Hacı Bektaş Velî efendimizin çerağı aydın ola / Akşamlar hayr ola / hayırlar feth ola / münkir münâfik mât ola / gerçekler demine hü"

deyip çerağcı herkesle beraber niyaza kapanırken silkip delili ihfa edip (söndürüp) ayağa kalkar. Delili dede/babaya teslim ederken bu tercümanı okur: "Teslim-i çerağ nur-ı Muhammed Ruşen olmuş ezelden ezeli"yi sonuna kadar okur. Adaberkân üzre makâmlara niyaz edip peymençe mahalline gelip şu tercümanı okur: "Allah dost hâzır gâib zâhir bâtın ayn-i cem erenlerin gül cemallerine aşk". Gülbank:

"Allah Allah Erenler Hakkın hayırlısını vere / didarlarıyla müşerref eyleye / Ettiğiniz hizmet mukabelesinde Hazret-i Şah-ı Velâyet bin kerem inâyet eyleye / Didârlarından katarlarından ayırmaya / Gerçekler demine hü"

Herkesle birlikte çerağcı niyâz edip geçip postuna otura / Herkesin birlikte çerağ niyâzı yapsalar da yapmasalar da birdir.

Sıra tacın tekbirlenmesine gelmiştir. Rehber tekbîr-i tac getirir:

“Elhamdu li’llahi’llezi ceale’t-ttâci ve’l-mi’râci ve’l-mimberi ve’l-mihrâbi ve’l-mubâraki seyyidinâ Muhammedin ve alâ al-i Muhammedin / Bi’smi’llahi’r-rahmani’r-rahîm eliflâm mim / Allahu la ilahe illa huvel hayyu’l-kayyûm¹⁹ Külli şeyin halikün illa vechehu lehü’l-hükmü ve ve ileyhi turceun²⁰ Allahumme salli alâ seyyidinâ muhammedin ve alâ âl-i Muhammed ve alâ hânedân-ı Muhammed ve alâ ashab-ı Muhammed tâcu’l-ârifin gavsı’l-vâsılın Hünkâr Hacı Bektaş Veli kaddese sıruhu’l- âlâ azametü tekbîran Allahuekber Allahuekber lâ ilahe illallau vallahu ekber ve li’l’lahi’l-hamd / havalet ya Şah hu dost”

Tac-ı tekbirden sonra bu tercüman okunur:

“Bi’sm-i Şah erenler aşkına kemter-i kemîne / yüzüm hâk eyledim rûy-i zemîne / giyip Kaygusuzdan tac-ı aziz / hü diyelim erenlerin demine / ber- cemâl-i Muhammed-Ali kemal-i Hasan Hüseyin Ali ra bülend ra salavât / ”

Sonra dede/baba gelince şunu okur:

“Fahrın mezid olsun muradın hasıl olsun, görkün ziyade olsun, seyyiatın hasenata tebdil olsun, Hak Muhammed Ali cemalinden didarından katarından dirlikten birlikten muhabbetten ayırmasın / Ben ne deyim ne işleyeyim dedirtmesin / Çağırdığın yerde hazır destgin olsun / Hanen şen çerağın Ruşen olsun / On iki imam on dört masum-ı pak efendilerimiz gözcün ve bekçin olsun / Kaygusuz Sultan efendimizin himmet-i kutsiyeleri üzerinizde hazır ve nazır olsun / Gülbank-ı Muhammedi nur-ı Nebi kerem-i Ali pirimiz kutb-ı alem Hacı Bektaş Veli, Balım Sultan gerçekler demine hü”

Abdest alma ritüeli teferruatıyla anlatılmamaktadır. Rehber bir niyaz ettikten sonra talibin elinden tutup kaldırır. Ayağında çorap veya mest var ise çıkarıp postuna koyar. Meydandan dışarı çıkar ve çıkarıp başından fahrını alır bunlar dışarı çıktığında meydancı can yerinden kalkıp köşede hazır bulunan seccadeyi mürşidin önüne serer ve sererken şu tercümanı okur: “Bism-i Şah Rabbenâ iftah beynenâ ve beyne kavminâ bi'l-hakkı ve ente hayru'l-fatihîn hü dost / deyip niyaz edip yerine otura / ” Daha sonra rehber yedinde fahr ile meydana girip dede efendiye teslim ederken aşağıdaki tercümanı okur: “Vallahü'l-maşriku ve'l-mağribu....” Sonra mürşid tığ bendi üç mühür edip rehberin eline teslim eder. Rehber dahi tığ bendi alıp meydandan dışarıya çıkıp dışarıda talibe abdest verirken aşağıdaki tecümanı okur:

“nevveytü en tevdâe tahkiku ve vaz'u fekara amelül'l-kevneyni hurûcu min a'mali'd-dünyâ nekraban ilallahi tealave “kâle'rkebû fihâ Bismillahi mecrâhâ ve mürsâhâ inne rabbî le-gafurun rahim”²¹ der.

Rehber tığ bendi talibin boynuna takarken şu tercümanı okur: “...bel millete ibrahîme hanifen...”²² ve “men dahale kâle âmennâ”²³ deyip talibin yüzünü meydan kapısına çevirip kapıyı açıp eşiğe niyaz ederken şu tercümanı okur: “Eşiğine can serâ hem vücudum ola saf cevheri / Eşiğinde budurur hem hacetim ben fakire kılasın bir nazar”. Sonra kapıdan sağ ayağını atıp girip peymençe yerinde aşağıdaki tercümanı okur: “Dost vech-i Adem heft mihrâbest Çar kuşe-i post / Allah hü hak dost / ”. Ardından “Esselamu aleyküm şeriat erenleri / esselamu aleyküm tarikat pirleri / esselamu aleyküm hakikat şahları / esselamu aleyküm marifet kâmilleri” deyip şu tercümanı okur:

“Allah eyvallah erenler meydanında Hak huzurunda on iki imam efendilerimizin dostuna dost düşmanına düşman olmak kavliyle ve erhak erenlerin pend ü nasihatıyla amel ve hareket etmek üzere bu ayin-i cem'de hazır bulunan erenlerin rızasıyla bir koç kuzulu kurbanımız var getirdi şahım erenler ne buyurursunuz? Allah eyvallah.”

Sonra mürşid dua ile canların rızalarını sorar:

“Allah Allah seyyid-i sâdât fahr-ı mevcudât Hazret-i Muhammed Mustafa ra salavât piran “Hünkar Hacı Bektaş Veli al-i ashab ehl-i beyt şeriat ve sahib-i tarikat erenleri ve hakikat ihtiyarları pir-i marifet erenleri bir mümin aşık boynu bağlı kul olmak diler iş bu hususta re’y ü marifetinizi niyaz eder, desturunuz var mı?”

Herkes “kabulümüzdür” diye niyaz ederler. Sonra mürşid aşağıdaki tercümanı okur: “Allah Allah erenler yolunda daim eylesin. On iki imam on dört masum-ı pak efendilerimiz yardımcımız olsun buyurun getir erenler”. Rehber talibi erkân üzere çekip mürşide teslim ederken huzura vardıkda şu tercümanı okur:

“ve lillahi'l-maşriku ve'l mağribu fe-eynema tevellû fe-semme vec-hullahi”²⁴ “simâhüm fi vücûhihim min eseri's-sücûd”²⁵ “innallahe ve melâiketü yusallune ala'n-nebiyyi ya eyyühellezine âmenû sallû aleyhi ve sellimû teslimâ”²⁶

der talibi mürşide teslim eder.

Dede/baba talibi kucaklayarak sağ kulağına aşağıdaki sözleri telkin eder:

“Ferman-ı Celil kurban-ı Halil delil-i Cebrail tekbir-i İsmail sübhannallah velhamdülillah ve la ilahe illallahü vallahü ekber ve la havle ve la kuvvete illa billahi'l aliyil-azim Allahu ekber Allahu ekber la ilahe illallahü Allahu ekber Allahu ekber ve lillahilhamdestağfirullah min külli zenbin ...(?) amden ve hataen [hatan] ve sırren ve etûbu ileyhi mine'z-zenbi'llezi alime ve ente allâmu'l-uyûb / Ey talip yalan söyleme gıybet etme şehvet-perest olma kibir ve kin tutma hased ile gördüğünü ört görmediğini söyleme elin ile koymadığın şeye yanaşma elin ermediği yere elini sunma sözün geçmediği yerde söyleme her şeye ibretle bak ilim ile söyle küçüğüne izzet büyüğü-

ne hürmet ile ikrarını saf eyle. Hakkı üzerinde mevcut bil. Her sözü esrar-ı erenler bil, âgâh ol, özünü erenlerde sâbit kadem eyle rehberin Muhammed mürşidin Ali mezhebin İmam Cafer-i Sâdık pirin Hünkar Hacı Bektaş Velî”

Dede/baba tığ bendi alıp şu tercümanı okur: “Bism-i Şah “...nasrun minallahi ve fethün karibün ve beşşiri'l-müminine”²⁷. Sonra ihlas-ı şerifokur ve “Allahuekber Allahuekber a'zamu kebiran hamden kesiran vallahu'l-hamd havâlet erenler hü dost” der. “Mühürleri” niyaz ettirip başından aşırıp beline bağlar. Sonra talibin fahrını alıp tekbir okuya dört kapısına niyaz ettirip başına tekbir ile giydirir / badehu talibi rehbera teslim eder. Rehber de kaldırıp bir iki adım geri çekilip tekrar mürşidin önüne getirip şu tercümanı okur: “innallahe ve melâiketü yusallune ala'n-nebiyyi.....”²⁸ ve talibi teslim eder. Rehber talibin sol tarafına geçip dede efendi talibin sağ kulağına eli dedenin elinde ve sol elini tutup şu telkini icrâ eder:

“İnnellezîne yubâyîüneke inneke yubâyîüne'llahe yedullahi fevka eydihim fe-men- nekese fe-innema yenküsu alâenfisihi ve men evfâ bimâ âhede aleyhu'llahe feseyu'tihi ecren azîma.”²⁹ “yâ eyyühellezine âmenû'ttakullahe ve'l-tenzur nefsün mâ kaddemet ligadin ve't-tekul-lahe innallahe habîrun bimâ ta'melûn”³⁰ “yâ eyyühellezîne âmenû tûbû ilallahi tevbeten nasûhen”³¹ “innallahe”³² [vallahu] yuhibbu't-tevvâbine ve yuhibbu'-mutetahhirûn”³³ Elhamdulillezi lâ yebkâ illâ vec-hihî lâ yekûme lehü'l-mülkü “ve lehü'l-hükmü ve ileyhi turceûn”³⁴ Allahümme salli ala seyyidînâ Muhammed Allahümme salli ala seyyidînâ imam Aliyye'l-Murtaza ve'l-Hadice ve'l-Fatîma ve'l-Hasan ve'l-Huseyn Zeynelâbidîn ve'l-Bâkır ve'l-Caferü's-Sâdık ve'l-Musa'l-Kâzım ve'r-Rızâ Ali ve Muhammed Takî ve Ayyü'n-Nakî ve heze'l-Askerî ve'l-Mehdî ellezî hüccete'l-gâim(?)... bi-hükmi-e ezeli ve ebedi / salat u selamullah ve rıdvannullahi aleyhi ecmaîn Hüvallahü alâ mâ tekûli vekil “ve in tetevellev [tevellev] kemâ tevelleytüm min kablü yuazzibküm azaben elimâ”³⁵ vassıl ve sellim alâ seyyidînâ ve âlihî ve hayrihi ve ashabihî ecmaine birahmetike ya erhame'r- râhimin”

Dede/baba talibi tekrar rehberine teslim eder ve “innallahe ve melâ-
iketü yusallune ala’n-nebiyyi ya eyyühellezine âmenû sallû aleyhi ve selli-
mû teslimâ” “oğlum eline beline sâbit kadem ol” der. Rehber üç adım ge-
riye çekilip şu tercümanı okur:

“Hamdu lillah kim biz olduk bende-i hass-ı Huda / Can u dilden
aşk ile hem çakir-i âl-i aba / Râh-ı zulmetten çıkıp doğru basarak ka-
dem / Hab-ı gafletten uyandık can gözümüz kıldık küşad / On iki
imam bendesiyiz biz güruh-ı nâciden / yetmiş iki fırkadan olduk bi-
ri dahî cüda / Mezhebimiz Hak Caferidir gaynıardan el yuduk / pi-
rimiz üstadımız Hacı Bektaş Veli kutb-ı evliya-i Hakk”

der. Ve “Bel bağladık ikrar verip erenlere / rehberin oldu Muhammed mür-
şidindir Murtazâ” dedikten sonre üç adım daha geriye çekilip, ilkin de-
de/babaya sonra karındaşlara ayrı ayrı niyaz edip ondan sonra geriye çeki-
lip kapı önünde durur. Dede/babaya niyaz edip, geriye çekilip meydan ka-
pısına eşğine niyaz eder ve “Buna bab-ı daru’l-emân derler” der. Sonra pir
postuna niyaz eder. Yanında olan eşik taşına niyaz edip “buna mürüvvet
babı derler” der. Ondan sonra pir postuna niyaz edip der ki: “Hazret-i Pir
bunu Horasan’dan getirip bu mahale serdi”. Onu takiben Ali postuna ni-
yaz edip: “Buna Ali postu derler cümle müşkül işler bunda hallolur” der.
Ondan sonra çerağa niyaz edip der ki: “Buna çerağ derler cümle canlar bu-
nun ziyasıyla nur olur / birbirlerin görürler”. Sonra meydan taşına niyaz
edip: “Buna meydan taşı derler terbiyesiz olanları bunda terbiye ederler”
der. Takiben ocağa niyaz edip der ki: “Buna ocak derler bunda çiy olan nes-
ne pişip insan faydalanır”. Ondan sonra aşçı(ya) niyaz edip der ki: “Buna
aşçı postu derler bu üstadıdır çiyleri pişirir”. Devamında Ahmed Muhtar
postuna niyaz edip: “Buna Ahmed Muhtar postu derler cemi’ ulûm-ı evve-
lîn ve âhirîn bunun yüzü su (yu) hürmetine halk olmuştur” der. Sonra ge-
riye çekilip meydana niyaz edip der ki: “Buna meydan derler / bu meydan
erenler meydanıdır herkes muradın bundan alır”. Sonra darda durup:
“Erenler kurbanımız kabul buyurunuz ve muradımızı / der demez meram
u maksudumuza nail olarak hak ve hayrımızı niyaz ederiz” der.

Dede/baba şu gülbankı çeker ve canlar hü Allah eyvallah derler.

“Bism-i Şah Allah Allah elhamdulillahi rabbi'l-âlemîn nur-i kulu-bi'l ârifin bi-nuru'l-irfân sudûru's-sâlikîn bi-zineti'l-ilm ve'l-hilm ve'l-aşk ve'l-vidân ve âdâbihim bi- âdâbu'r-resûlullah ve erkân-ı resûlullah aleyhi'ssalâti'r-rahmân / allahümme salli ve sellem ala nur-i seyyidinâ Muhammed ve Ali Fatıma ve'l-Hadice Allah Allah vakitler hayr ola hayır feth ola şerler def ola müminler şâd ola bermurad ola münkirler münafıklar mât ola ve berbad ola

Allah Allah her demler dâim cemler kâim ola ibâdetler sahih ola gökler şad ola meydanlar âbâd ola muhabbetler meclisler küşâd ola

Allah Allah dos(t)larımız varola düşmanlar makhur ola sırlar mestûr ola gönüller pür-nûr ola hanedan-ı fukara ma'mûr ola

Allah Allah muradlarımız hâsıl ola erkânlarımız kabûl niyazlarımız kabûl ola aşıklar husûletli(?) sâlikler muhavvel ola

Allah Allah dem-i devrân hânedân dervişân bâki ola düşmanın dalı budağı hakîr ve fânî ola seniyye-i sâlikân mütesellî ola dervişân mütecellî ola bezm-i dervişân mütehallî ola

Allah Allah âl-i aba emrine inkıyad eden dervişâ ârifân muhibbân sâdikân dünyâ ve âhîret ve ukbâda aziz ve memnun ola cümle bela ve kazadan emin ve masun ola düşmanlar hor ve hakîr ve zebun ola

Allah Allah Muhammed Ali cümlemize muin ve zâhir ola himmet-i âlileri üzerimizde hâzır ve nâzır ola, ruhaniyet-i âlileri yar u yârânımız ola hâlik-i yektâ ferd-i bi hemtâ mevcud mevcudat Rezak-ı mahlukât celle celalehu umm-ı nevalehu ve la ilahe gayruhu yâ ganî hazret-i perverdigar nehc-i kavmden sırat-ı müstakimden ayırmaya bir nasib kısmet ve fütuhât kerem eyleye na-merde muhtaç eylemeye tevfiğ ve hidayet inayet ile mazhar-ı envar tecelli eyleye mahrem-i esrâr-ı ezeli cümle uşşak-ı lem yezeli eyleye nefeslerimizi keskin didelerimizi... musaffa eyleye

Allah Allah seyyid-i kâinât mefhar-i mevcûdât sultânü'l-enbiyâ ve'l-mürselîn muktedâ-i evliyâ ve'l-muttakîn mahbub-ı rabbü'l-âlemîn Allah alâ cemiul evvelîn ve'l-âhirîn a'ni hazret-i Ahmed-i Muh-

tar salavatullah fi külli leyli ve'n-nehari şâh-ı merdân şir-i Yezdân mazhar-ı rahman nâsır-ı ehl-i îmân kâtilü'l-küfr ü tuğyân halifetullah ale'l âlemîn nefsi pak-i hayrû'l-mürselin a'nî Hazret-i Murtazâ radiyallahu teâlâ mâdâmetü'l-arz ve's-semâ seyyidetü'l-ma'sûm-ı aliyyen hazret-i Fâtımatü'z-Zehrâ ve Hadicetü'l-Kübrâ nur-ı dide-i peygamber hazret-i şebber ü şübber seyyid-i âl-i cedd-i Ali Zeyne'l-Abidin mefhar-i ehl-i din hazret-i Bakır ve Ca'fer seyyidü'l-asfiyâ Hazretü'l-Kâzım ve'r-Rıza mezahir-i envâr-ı ilâhî arifân-ı esrâr-ı nâ-mütenâhî hazret-i Muhammed Takî ve Ali Nali ve Hasanü'l-Askeri sâhibü'z-zamân kutbu't-deverân halifetü'r-rahmân ilâ âhiri'z-zamân şefâatlerinden mahrûm eylemeye himmet-i âlileri ve iltifât-ı âlileri üzerimizde hâzır ve nâzır ola dünyâ ve âhirette muinlerimiz ola çağırduğımız hinde feryâd seslerimize yetişe, muhabbetleri dâ-im ve kâim nazar-ı şerifleri zahirlerimizi mamûr ve bâtınlarımızı pür nûr eyleye meclis-i âliyyelerinde dur eyliye hazret-i veli-i mutlak rütbe-i aliyyelerini hakkı der-i sahra-i mahşer yâ şehîd-i Kerbelâ hüsnü cem'i eyleye şühedâ-i Kerbelâ sülehâ-i Kerbelâ ruh-ı revânları şâd u handân ola himmetleri üzerimizde hâzır ve nâzır ola

Allah Allah Adem-i Safî Nuh-ı Necî İbrahim-i Halil Musa-i Kelîm İsa-i Mesih cümle enbiyâ ve'l-müreselin efendilerimiz dembedem enfâs-ı tayyibeleri ve rûhâniyet-i âlileri üzerimizde hâzır ve nâzır ola

Allah Allah Selmân-ı Farisî Ammar bin Yâsir Ebû Zer Gıffârî Mık-dâd ibn Esved ve Zeyd Sulhânî Malik-i Ezder(?) yâhud Eşter cümle kemerbestgân ve bendegân-ı âl-i abâ himmetleri ve inâyetleri üzerimizde hâzır ve nâzır ola Allah tacu'l- ârifin kutbu'l-vâsılın sultânü'l-âşâkın pîrimiz ve üstâdımız Hazret-i Hünkâr Seyyid Muhammed El-hâc Bektaş Velî efendimizin ruhaniyetleri can-perverimizde ola sülukunda sâbit-kadem eyleye şefaatleri inayetlerini üzerimizden dûr eylemeye Zevk-i vicdân ilim ü irfân kemal-i hal-i kerem inâyet eyleye

Allah Allah pirân-ı Horasân Abdalân-ı Rum Kalenderân-ı Türkistân meşâyıh-ı Arabistân zümre-i ihtiyârân ve tâife-i ebrâr sâhibân-ı ikrâr dervişân âşıkân muhibbân sâdikân mürşid-i kâmil Hâce Ahmed Yesevî Maruf-ı Kerhî Cüneyd-i Bağdâdî Şeyh Sünbülî Mansur

Hallac Muhyiddin Arabî Şehabeddin Rûmî Şah Nimetullah Velî ve Şah Fazlî Nesimî Sultan Sarı İsmâil Sultan Cemâleddin Abdal Mûsâ Sultan Kolu Açık Hacim Sultan Seyyid Ali Sultan Kaygusuz Sultan Abdu'l-Makri kaddesallahe esrârehum himmetleri hâzır kerâmetleri bâhir velâyetleri nâzırımız ola mahrem-i esrâr ve ilmü'l-esmâdan ve "lekad kerremnâ"³⁶ dan "men dahale" dairesini "dahale kâne âmennâ" ile hânedân-ı fukara ve fenâdan göçen dervîşân âşîkân muhibbân sâdikân ruh-ı revânları şâd u handân ola /

Allah Allah merdân-ı Bektaş kemerbestegân-ı Bektaş dem-i devran-ı Bektaş halifegân-ı Bektaş irfân-ı Bektaş dâim ve kâim bâkî ola Allah erenler er-hak Muhammed Ali gerçekler deminden ayırmaya erkânlar tamam meydanlar pür-kıyâm ola muhabbetler ber-devâm ola ikrarlarımız has ola fahrımız mubarek ola akvâlimiz sâdik ola efâlimiz sâlih ola erenler er-hak Muhammed Ali gerçekler deminden ayırmaya

Allah Allah illallah celil cebbar settar muin hâliku'l-leyli ve'n-nehâr lâ yezâl zü'l-celâl ve'l-ikrâm Allah Allah erin erliğine Hakk'ın birliğine küffar-ı hâkisarn körlüğüne din-i İslam'ın kuvvetine padişahımız el-gâzî Sultan Abdühamid Han efendimizin eyyam-ı devletine gazaya giden gâziler demine

Allah Allah evveli Kur'an âhiri Kur'an "tebarekellezi nezzele Kur'an"³⁷ ilâ kân kılınıcı kan sinesi uryân ciğeri büryân din-i mübin uğruna şehîd olan gâziler demine

Allah Allah evveli gazâ âhiri inâyet-i Huda kasd-ı a'dâ kuvvet-i enbiyâ resûl-i kibriyâ hazret-i Muhammed Mustafâ yardımcımız ola gözcümüz bekçimiz ola didarından katarından ayırmaya üçler beşler yediler kırklar üç yüz altmış altılar binbirlerin nazar-ı şerifleri üzerimizde hâzır ve nâzır ola

Allah Allah deyip bu meydanda baş indiren canların cümlesinin keselerine berekât nefeslerini keskin atlarını eşkin vücutlarına sıhhat evlad u ahabplarına hayırlı ömürler dirlik ve birlikten katar-ı erenlerden ayırmaya hastalarına şifâ dertlerine deva itikatlarını kavî eyle(ye) sırat-i müstakimden ayırmaya mürşid nazarından şaşırıp düşürmeye

Allah Allah bu dergâhın sebab-i küşadı, es-seyyid Abdü'n-Nafi Baba postnişini olan Hüsnü Baba'nın dergâh-ı şerifi ma'mur nefeslerimiz keskin atları eşkin makamını âlâ sofrasını ganî eyleye her dem her saat dergâh-ı şerifinde nezri ve niyazı eksik eylemeye ve kendisini postunda arslan eyleye ve diyar-ı âhirde bulunan muhabbet arzusunu çeken Ali evlatlarının cümlesinin dinlerini bu meydanda Allah Allah diyen canların yüzü suyu hürmetine onların dahi muradlarını hâsıl eyleye el-hâsıl kâffe-i âl-i abâ ve fahr-ı fenâyâ rah-ı Muhammed Ali'den ve erkân-ı Hazret-i Bektaş Veli'den ayırmaya namazlarımızı niyazlarımızı erkânlarımızı divan-ı dergâh-ı âlî şânında kabul eyleye üçler beşler yediler kırklar üç yüz altmış altılar binbirlerin safa nazarları üzerimizde hâzır ve nâzır ola nur-i nebi kerem-i Ali pirimiz hünkarmız Hacı Bektaş Veli demine hü dost

İBŞBAK-OE-1056 ve İBŞBAK-K-415 olarak simgeleştirdiğimiz iki Bektaşî erkânâmesindeki Bektaşî nasib/ikrar ayinindeki ortak noktaların belirlenmesi bu ayininin vazgeçilmez ve değişebilir öğelerinin ortaya konulması açısından önemlidir.

Her şeyden önce, bu ritüel bir müşşid-mürid ilişkisinin başlangıcıdır. Ayinin tamamına bakarken de 'ana öge'nin bu ilişkinin başlaması olduğu akıldan çıkarılmamalıdır.

Nasib/ikrar ayini 'müşşid'in 'meydancı can'a müşşid-mürid ilişkisini başlatacak ritüellerin icra olunacağı yerin yani 'meydan'ın hazırlanmasını emretmesiyle başlamaktadır.

Müşşid henüz meydana hiç kimse girmemişken Bektaşilerce "kutsal" kabul edilen eşiğe niyaz etmekte ve eşik tercümanını okumaktadır.

Dede/baba eşiğe, Ali postuna, çerağa, çerağ taşına, meydan taşına, aşçı postuna, Ahmed Muhtar postuna niyaz eder.

Sonra "ulu karındaş" ve "diğer canlar" bir düzen dahilinde meydana girerler. Dede/babanın canlardan sonra meydana girmesi de mümkündür. Ancak yeni talip her halükarda meydana en son girmektedir.

Dede/baba meydandaki canlarla selamlaşır ve buhurdanlıkta buhur tazelenir. Dede/baba meydanda dar yerine gelip darda durur ve özür tercü-

manı okur. Bu tercümandan sonra dede/baba tıǵbendini kuşanır. Sonra iki rekat namaz kılar ve yeni talibi çağırarak ‘yol’un güçlükleri hakkında uyarır. Talip mürid olmakta kararlıysa ona nasıl olması gerektiğini söyler.

Sonra, talip rehberini tayin eder. Bundan sonra çeraǵcı çeraǵları uyandırır.

İBŞBAK-K-415’de çeraǵlar uyandırılmadan ‘talip’ özür darında durup özür tercümanı okur. İBŞBAK-OE-1056’ da taç tekbirlenir.

Dede/baba talibe kuşatılacak tıǵbendi talibe teslim eder ve rehber talibi meydanın dışına çıkararak abdest aldırır. Başındaki fahr çıkarılır ve dede/babaya teslim edilir.

Rehber, baş açık yalın ayak kalmış olan talibin boynuna tıǵbendi takar. Ellerini tutar, dede/babaya ‘şeriate’, ‘tarikate’, ‘hakikate’, ‘marifete’ selam verilir.

Rehber talibi dede/babaya teslim eder, dede/baba önce fahrını başına giydirir sonra talibin boynundaki tıǵbendi beline bağlar.

Dua ve tercümanlarla ayin tamamlanır meydanı önce dede/baba sonra bütün canlar terk eder.

İBŞBAK-K-415’te ayin sonrası yenilen yemekten söz edilmektedir.

Yine İBŞBAK-K-415’te ayinden sonraki günlerde talibin dede/babaya, rehber ve dergâhta hizmet edenlere gücüne göre para ve hediyeler verdiği anlatılmaktadır.

DEĞERLENDİRME

Bu iki Bektaşî nasib/ikrar ayininin, Bektaşiliğin “Babagan” kolu denenilen İstanbul, Ege ve Rumeli dolaylarında yaygın olarak bulunan koluna aidiyeti kuvvetle muhtemeldir. Tarafımızdan ele alınan iki yazma eserden anlatımlar sadeleştirilerek, “konuşma”, “ayet”, “dua” ve “tercümanlar” ayinen Arap harflerinden günümüz Türk harflerine aktararak verilmiştir.

Yaklaşık 150 yıl önce yapılmakta olan bir ritüeli günümüzde ele alarak anlamaya çalışmak oldukça zor bir iştir. Bu işin zorluğu iki farklı yönde yoğunlaşmaktadır. Birincisi araştırmacı, Bektaşî tabiriyle bir “zâhir”dir. Yani Bektaşî tarikatine intisaplı bir “can” değildir. Günümüzde, önemli ölçüde geçmiş zaman öğelerini taşıyarak devam eden “Babagan” kolu na-

sib/ikrar ayinine hiç katılmamıştır. Çünkü, Balım Sultan erkânâmesine göre “nasibsizler” ayin-i ceme alınmazlar. Zaman zaman bunu örnekleri görölse de, hatta “*Nur Baba*” romanını tamamen tarafgir ve art niyetli olarak yazan Yakup Kadri Karaosmanoğlu gibi biri dahi girmiş olsa da biz, incelediğimiz grubun prensiplerine olan saygımızdan dolayı bu konuda hiç ısrarcı olmadık. Bu yüzden, “nasib/ikrar ayini” nin tarafımızdan değerlendirilmesi pek çok insanlar için, Hz. Mevlana tarafından ifade edilen “bir kavanozu yalayarak şekerin tadına ulaşma” ya da “şeker şeker diyerek şekerin tadını alma uğraşı” olarak nitelendirilebilir.

İkinci yön, incelenen ayinin 150 yıl önce yapılıyor olmasıyla ilintilidir. Günümüzden 150 yıl önceye bakmak çok özen isteyen bir faaliyettir. Araştırmacının en az altı yıldır bu dönem üzerinde yoğunlaşmış oluşu ancak kısmi bir avantaj oluşturmaktadır.

Kısacası, işin zorlukları bilinerek bir “anlama” eylemi yürütülmektedir.

Bu anlama faaliyetinin bir nasib ayininde ilk yönelmesi gereken unsur mürşid-mürid ilişkisi olarak görünmektedir. Yönelinen bu ilişkide yoğunlaşılması şart olan öge ise “sır”dır.

19. yüzyılda Bektaşilik bir sır cemiyeti özellikleri göstermektedir. Sır cemiyeti karmaşık kültür çevrelerinde gelişir ve farklılaşmış nazari mefhumlarla karakterize olur: Efsaneler, bir doktrin, bir ilahiyat, çok teferuatlı ayinler, derin ve net bir dayanışma duygusu. Bütün bunlar takip edilen gaye ve istikametın tarifiinde ifadelerini bulurlar. Sır cemiyeti başlangıcını genel olarak efsanevi bir kurucuya ithaf eder.³⁸

Bektaşilik bir ‘sır’ etrafında kümeleşmesi bakımından –en azından 1826’da kapatılışından sonra– Wach’ın belirttiği sır cemiyetiyle örtüşmektedir. Yasaklanmış olmak sırrın saklanması bir zorunluluk haline getirmiştir. Ancak, bu zorunluluk Bektaşiliği çevrede daha cazip ve ilginç hale getirmiştir.

Bektaşî nasib ayini, işte bu ‘sır’ın aktarıldığı, yukarıda da belirtildiği gibi nasib almışların, yani müntesiplerin dışında hiç kimsenin alınmadığı bir ritüeldir. Esas olarak silsile halinde mürşidden müride aktarılagelen ‘sır’ın talibe nakledildiği bir ayindir. Fakat bu ayinde ‘sır’ olan yalnızca talibe aktarılanlar değil, ayinin tamamıdır.

Yakup Kadri romanı *Nur Baba*'da Macid'in ağzından

“İşte Bektaşî sırrına şimdi vaki olacağım” dedikten sonra ritüelin bitiminde “Çok geçmedi merakımın boşa çıktığını hissettim. Ancak beş dakika süren bu gizli telkini müteakip, mürşidin önünden kalktığım zaman başımda fazla olarak yalnız kalın bir keçe külah vardı. Oramda bulunan başka hiçbir şeyin ağırlığını duymuyor, kulaklarımda, şeyhin ilk ve son sözlerini teşkil eden bir iki müphem cümleden başka hiçbir hikmetin izini taşımıyordum. ‘Gelme, gelme! Dönme, dönme! Gelenin malı, dönenin canı’ İşte bence bütün esrar bundan ibaretti.”³⁹

derken bir “sihirli cümle”nin üzerinde yoğunlaşarak sırrı aramanın yanlışlığına düşmüştür. Yukarıda tam metinlerini verdiğimiz iki 19. yüzyıl nasib ayininin tamamına baktığımızda “sır”ın orada mürşid tarafından müride söylenilen cümlelerin ötesinde bir şey olduğu anlaşılmaktadır. Bu ayinin her rüknü gibi bu cümleler de semboldür. Gerçeklik ise sembollerin ardında gizlidir. İşte önceden de belirttiğimiz Hz. Mevlana’nın şeker örneğindeki bu bireysel tad alış bizce sırrın ta kendisidir.

Bu nasib/ikrar ayiniyle başlayan mürşid-mürid ilişkisi, tasavvufun, dolayısıyla da Bektaşiliğin temelini oluşturmaktadır. Bütün mensek ve ritüeller, bu ilişkinin başlama ve devamını temin etmeye yöneliktir. Bir Bektaşî için ‘mürşid’ yani ‘baba’ ‘yeniden doğuş’unu gerçekleştiren kişidir. 19. yüzyıl şairlerinden Edip Harabi (1853-1917) yazmış olduğu bir kıtada şöyle demektedir:

Berzahtan kurtuldum çıktım aradan,
On yedi yaşında doğdum anadan
Mehmed Ali Hilmi Dede babadan
Çok şükür hamdolsun geldim imkâne⁴⁰

Bu sır bu ayin boyunca değil, “can”ın Bektaşî oluşu sürecinde algılayabileceği bir durumdur. Bu bir inancın subjektif olarak yaşanılması du-

rumudur. Bir başkasına bir ritüelle aktarma ise inancın objektifleşmesi yani ritüellerle görünür hale gelmesidir.

Nasib/ıkrar ayininin bütününe bakıldığında okunulan ayetlerin arka arkaya dizilişi de bir tür “sır”ın objektifleşmesidir. Kuranıkerim Bektaşilikte “batın”ın bir başka ifadeyle “sır”ın ilk elden kaynağıdır. Bektaşiler nasib/ıkrar ayiniyle başlayan seyr ü sülukun temel dayanaklarını Kuranıkerim’de bulmaktadırlar.

Nasib ayininin muhtelif yerlerinde okunan ayetleri Bektaşiliğin şu temel unsurları çevresinde toplayabiliriz.

1- “Gerçek pişmanlıkla ‘yol’a yöneliş”

Kuran 7/23 “...ey Rabbimiz biz kendimiz e zulüm ettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden olacağız”(415)

Kuran 7/23 “...ey Rabbimiz biz kendimiz e zulüm ettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden olacağız”(1056)

Kuran 66/8 “siz ey iman etmiş olanlar! Gönülden tövbe etmiş olarak Allah’a yönelin”(415).

Kuran 2/222 “Doğrusu Allah pişmanlıkla kendisine yönelenleri ve özlerini temiz tutanları sever.”

Kuran 3/200 “Ey iman edenler sabredin sebat gösterin hazırlıklı ve uyanık bulunun ve Allahtan korkun ki kurtuluşa erişebilesiniz”(1056)

2- “Biat ve teslimiyet”

Kuran 48/10 “Sana bağlılıklarını bildirenler, Allah’a bağlılıklarını göstermiş olurlar: Allah’ın eli onların elleri üzerindedir. O halde kim ahdi ni bozarsa yalnızca kendi aleyhine bozmuş olur ve kim Allah’a karşı taahhüdüne uyarsa [Allah] ona büyük bir ödül ihsan edecektir.”(415)

Kuran 33/56 “Allah ve melekleri şüphesiz peygamberi kutsarlar. (o halde) ey iman etmiş olanlar siz de onu kutsayın ve kendinizi (onun rehberliğine) tam bir teslimiyetle terk edin”(415)

Kuran 33/56 “Allah ve melekleri şüphesiz peygamberi kutsarlar. (o halde) ey iman etmiş olanlar siz de onu kutsayın ve kendinizi (onun rehberliğine) tam bir teslimiyetle terk edin”(1056)

3- "Kurtuluş için sabırla 'yol'da sebat ve devamlılık"

Kuran 2/135 "... (bu) muhakkak ki hanif olan İbrahim'in milletidir" (415)

Kuran 3/19 "Allah nezdinde hak din islamdır..." (1056)

Kuran 3/200 "Siz ey iman etmiş olanlar zorluklara sabırla katlanın ve birbirinizle sabırla yarışın. Yapılması gerekeni yapmaya her zaman hazır olun ve Allah'a karşı sorumluluk bilinci duyun ki mutluluğa erebilesiniz" (415)

Kuran 11/41 "Böylece (Nuh kendini izleyenlere) yürümesi de demir atması da Allah adıyla olan bu gemiye haydi binin artık dedi. Doğrusu benim rabbim gerçekten bağışlayıcıdır, esirgeyicidir. (415)

Kuran 61/13 "Allahın yardımı ve yakında gerçekleşecek bir zaferi bütün inananlara müjdele" (415)

Kuran 59/18 "Siz ey imana ermiş olanlar Allah'a karşı sorumluluğunuzun bilincinde olun; herkes yarın için ne hazırladığına baksın; ve bir kez daha Allah'a karşı sorumluluğunuzun bilincinde olun çünkü Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır." (415)

Kuran 48/16 "ama şimdi olduğu gibi yine vazgeçerseniz Allah sizi şiddetli bir cezaya çarptıracaktır." (415)

4- "Allah-insan ve vahdet-i vücut"

Kuran 3/18 "Allah adaleti ayakta tutarak şu hususları açıklamıştır ki kendisinden başka ilah yoktur. Melekler ve ilim sahipleri de (idrak etmişlerdir ki) mutlak güç ve hikmet sahibi Allahtan başka ilah yoktur" (1056)

Kuran 24/1 "Alemlere uyarıcı olsun diye kulu Muhammed'e furkanı indiren Allah ne yücedir" (415)

Kuran 17/70 "Biz hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel güzel rızıklar verdik, onları yarattıklarımızın birçoğundan da üstün kıldık" (415)

Kuran 2/115 "Doğu da batı da Allah'ındır. Nereye dönerseniz dönün Allah'ın yüzü/yönü orasıdır..." (415)

Kuran 28/70; 28/88 "Nihaî hüküm onundur. Çünkü ona döndürüleceksiniz" (415)

Bu nasib/ikrar ayini bile Bektaşî düşüncesinin temel eksenini ortaya koymak için çok önemli malzemeler taşımaktadır. Arka arkaya sıraladığımız ayetler dikkatle okunursa tasavvufta “seyr ü süluk” denilen usulün bütün açıklığıyla ifade edildiği görülecektir. Talibin “yol” a yani “seyr-i süluka niyetinden “vahdet-i vücud” a kadar olan aşamalar, bu ayetlerin, Bektaşilerce nasib/ikrar ayininde kullanılış biçimiyle ifade edilmiştir. İşte gerçekten de bir Bektaşilikte “sır” varsa onu bu düşünüş ve inanış sürecinde aramak gereklidir.

Özellikle “Allah-insan ve vahdet-i vücud” şeklinde kategorize ettiğimiz ayetlere bakınca “Allah-vahiy-İnsan” ilişkisi ve bu ilişki çerçevesinde insanın vahdet-i vücudun farkına varabileceği görülmektedir. Yani, insan (talip) ın vahdetin farkına varışının ilk kaynağı Kuranikerim’dir. Bektaşilikte mürşid-mürid ilişkisi çerçevesinde gerçekleşen bu vahdetin farkına varış Kuranikerim dayanıklıdır.

Bektaşiliğin bu ayin çerçevesinde ortaya çıkan mürşid ve Kuranikerim’in haricindeki en önemli unsuru Muhammed-Ali anlayışı ya da diğer ismiyle ehl-i beyt anlayışıdır. “Hak Muhammed Ali divânı” olarak isimlendirilen bu nasib/ikrar ceminde Kuranikerim kaynaklı “sır” ehlibeyt kanalıyla ulaşmış olduğu mürşidden müride (talibe) aktarılmaktadır. 8 numaralı dipnot incelendiğinde “Hazret-i Muhammed Mustafa’dan ... bizden size” ifadesiyle anlatılan bu aktarış belirttiğimiz anlayışı ortaya koyduğu görülmektedir. “ ‘Hak- Muhammed- Ali’ cemali, katari, muhabbeti” şeklinde de formüle edilen bu anlayış vahdet-i vücudun bir tür ifadesinden başka bir şey değildir.

KAYNAKÇA

- el-İstanbuli, Yahya Agah b. Salih; Özbek, Yusuf (Haz.): *Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm, (Mecmuatü’z-Zaraif Sandukatu’l-Maarif)*. İstanbul 2002.
- Gümüşoğlu, Dursun; Koca, Şevki: *Ahmed Edib Harabi Divanı Yaşamı ve Tüm Şiirleri*. İstanbul 2003.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri: *Nur Baba*. İstanbul 1997.
- Pakalın, M. Zeki: *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul 1983.
- Wach, Joachim; Günay, Ünver (Çev.): *Din Sosyolojisi*. Kayseri 1990.

NOTLAR

- 1 Bu iki yazmanın ve elimizdeki diğer bir kaç yazmanın Bektaşiliğin "babagan" koluna ait olmaları kuvvetle muhtemeldir. Babagan kolu ise günümüzde şeyhlerine "dede" yerine "baba" ismini vermektedirler. Ancak el yazması eserlere baktığımız zaman nasib ayini çerçevesinde bu makalede kullanılan İBŞBAK-K-415 ve İBŞBAK- OE-1056 nolu yazmalarda "dede" tabirinin kullanıldığı görülmektedir. Elimizde mevcut bulunan diğer yazmalardan SK-İİH-1243'te bazen "dede" bazen "baba" tabirinin geçtiği, 20. yüzyılda kaleme alınan İBŞBAK-K-443'te "baba" tabirinin kullanıldığı görülmektedir. Biz bu makalede her iki kullanışı da yan yana yazarak dede/baba ifadesini kullanmayı yeğledik. Bununla babagan kolunun günümüzde müridlerine verdiği isim olan dedebaba anlaşılmamalıdır.
- 2 "19. yüzyıla ait bir el yazması Bektaşî defterinde on iki post şu şekilde kayıtlıdır: Evvelki post dede postu (baba) dur Horasan; İkinci post aşçı postu Seyyid Ali Sultan; üçüncü post ekmekeçi (yazıda eski imla ile etmekeçi) postu; dördüncü post Nakib postu Kaygusuz Sultan; beşinci post Kanber postu (At(a)çı postu) Ali (Kanber) Sultan; altıncı post meydançı postu Sarı İsmail Sultan; yedinci post türbedar postu Kara donlu Can Baba; sekizinci post Kilerci postu Kolu Açık Hacım Sultan (Şah Kulu); Dokuzuncu post Kahveci postu Şeyh Şazeli Sultan; onuncu post Kurbancı postu Hazret-i İbrahim (a.s) on birinci post ayakçı postu Hz. Selman (Abdal Musa Sultan); On ikinci post Mihmandar postu Hz.Hızır" Bkz. Bektaşiliğe Dair Bir Risale. (Yazma) İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Atatürk Kütüphanesi (İBŞBAK), nu: OE-1019, varak: 16; "Yine 19. yüzyıla ait başka bir el yazması (bu nasib/ıkrar ayininin de kayıtlı olduğu defter) defterde on iki post şu şekilde kayıtlıdır 'Der-beyan-ı on iki post sahipleri / Evvelki post baba postu / İkinci aşçı Seyyid Ali Sultan postu / Üçüncü ekmekeçi Balım Sultan postu / Dördüncü nakib Kaygusuz Sultan postu / Beşinci meydançı Sarı İsmail postu / Altıncı kilerci Kolu açık Hacım Sultan postu / Yedinci kahveci Şazeli Sultan Postu / Sekizinci türbedar (metinde "türidi er" yazılı) Kara donlu Can baba postu / Dokuzuncu kurbancı Hazret-i İbrahim Halilullah / Onuncu Ayakçıyan Abdal Musa Sultan / On birinci Atçıyan Kanber Ali Sultan / On ikinci Mihmandar Hazret-i Hızır aleyhisselam postu / bunları salık olan canlar öğrenmek lazımdır" Bkz. Bektaşî Tarikatı. (Yazma) İBŞBAK, nu: K.415, h. 1261, varak: 9.
- 3 'Nade Ali' Bektaşîlerin dua olarak okudukları sözlerdendir. Bektaşî geleneğine göre, Uhud savaşında çok bunalan Hz. Muhammed'in Hz. Ali'den yardım istemek için okuduğu Arapça şiirdir. Bkz. Pakalın 1983.
- 4 Kuran 7/23 "...ey Rabbimiz biz kendimiz e zulüm ettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden olacağız"
- 5 İBŞBAK-OE-1019 (v.5)'te şunlar kayıtlıdır: "Bi'smi'llahi'r-rahmani'r-rahim estağfirullah estağfirullah estağfirullah Cemî' günahlarıma tövbe ve istiğfara geldim. Hakk için hakk dediğimize hakk deyip hakk bileyim. Batıl dediğimize batıl bilip etmeyeyim Elim ile bir kimsenin bir nesnesin almayım. Haramı yemeyim, yalanı söylemeyim. Elimde komadığım şeye yapışmayım. Bir kimsenin kusurunu görmeyim. Görürsem elimle eteğimle örtem. Tövbe...."
- 6 Tığbend: "Tığbend, dışarıdan görülmeyen yani sırda olan bir bel kuşağıdır. Bektaşîlerde tığbend sözü diğer tarikatlardaki 'şedd' anlamına gelir ve bulunduğu tarikatla sabit kadem olmaya işaretir. Tığbend bağlamak Mansur gibi idam edilmeye, üç ismi birlemeye, eline, diline, beline sahip

olmaya, ahd-i misakta sâbit olmaya işaret eder” Bkz. el-İstanbuli 2002; İBŞBAK-K-443’de şu bilgi verilmektedir: “(Tığ bend) talibin getirip babanın tığladığı kurbanın yünlerinden yapıldı. Kurban kesilir kesilmez bir miktar yün alınır muhibbeler (hanım dervişler) tarafından bükülürdü. Bükülen iplikten bir buçuk arşın uzunluğunda (1 arşın = 0,6858 m) on iki tel bir araya getirilir ve üzerine vurulan beş düğümle bir ip halipe getirirlerdi. Düğüm de Muhammed Ali Fatıma Hasan Hüseyin den ibaret olan beş “al-i abaya” delalet eder.” Bkz. Bektaşilik. İBŞBAK-K-443, tarihsiz, varak: 40 SK-İİH-1243’de tıgbend tabirinin nereden geldiği anlatılmaktadır: “Der beyan-ı tığ-ı bend / Tığ-ı bende tığ u şiddetullah (Tanrı’nın şiddeti) dahi derler / Talip olana bunu bilmek farzdır / Yezid Hişâm ve Ali Abdu’l-Melik lanetullahi aleyhim ecmain Hazret-i Muhammed Bâkır efendimizi boğmak murad eylediği vakit üç def’a mübarek boğazına kirış talip çektikte evvelâ Allah ismini yâd eyledikte bir düğüm oldu / Sâniyen(ikinci olarak) ism-i Muhammed’i yâd eyledikte bir düğüm dahi oldu / Salisen(üçüncü olarak) Hazret-i Ali ismini yâd eyledi / Bir düğüm dahi olup üç düğüm eylediklerinde mel’ünün Hişâm nam (isimli) bir ayyâr var idi / Adına nedim-i kâfir derlerdi / Hemen tığ-ı bendi getirin diye çağırıldı / Getirip teslim eylediklerinde ol anda Hazret-i İmam’ın bir muhibb-i pâk itikad yâveri (temiz inançlı) var idi / Adına Mü’min ayyâr derlerdi / Nidâ eyledi ki / Durun men tarikini (usulünü) sizlere göstereyim diye mel’unlara dedi ki / Ne ile boğmak istersiz / Onlar dediler ki / Koyun bağırsağıyla isteriz / Mü’min cevap eyledi ki / Onula olmaz siz birkaç kurban getirin ama yapağılı olsun dedikte derakab bir koç getirdiler / Mü’min ayyâr kurbanın fi’l-hâl yapağısının yolup / Derakab bir tığ-ı bend büküp üç düğüm akd edib / tamam oldukta kurbanın üç ayağın bend edib / Kurbanı tığdan geçirip / Meni görün ne gûnâ edeceğim deyib / Hemen kurbanın ayaklarından tığ-ı bendi çözüp / Gitti boğazına takıp Hazret-i İmam’ın hapis olduğu hücre-i saadetin kapusuna varub / kendini dâr-ı mansûra çekib teslim-i hak oldukda / Yezidi mel’unlar hemen varub mü’minin boğazından tığ-ı bendi çıkarıb alıb Hazret-i İmam’ın hücre kapısına gelib bende çekmek (idam etmek) murad eylediklerinde gördüler ki Hazret-i İmam müteveccih-i Hak olmuştur” Bkz. Şeyh Sırrı Rifâî: Şeyh Bedreddinü’l-Halveti. (Yazma) [Risâle-i Lâhutiye] Bektaşilik Hakkında Risâle. Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı Bölümü, nu: 1243, istinsah: Bursa, h.1284, varak: 20.

- 7 Kuran 3/200 “Ey iman edenler sabredin sebat gösterin hazırlıklı ve uyanık bulunun ve Allahtan korkun ki kurtuluşa erişebilirsiniz”
- 8 Ayinin bu kısmı bir 19. yüzyıl yazması olan İBŞBAK-OE-1019’(v.5)’da da anlatılmaktadır. Burada bir genel anlatım değil tekkenin silsilesini veren bir özel anlatım vardır: “Allah bi-kalb-i selim / eline beline deynine (borcuna) diline mert ol. Gelme gelme dönme dönme, gelenin malı dönenin canı. On bir tavladan boşanan pirim efendimin tavlasında bağlanır, pirimin tavlısından boşananı zincirler dahi zapt edemez. Şeyhinâ ehl-i terk ve sahib-i bahr-i ilm-i ledünni pirim Hacı Bektaş Velî-i Horasani (ks) Sen beni babalığa kabul ettin mi? “ettim” Ben de seni evlatlığa kabul ettim(üç defa). Bu emanet Hazret-i Muhammed Mustafâdan Aliyyü’l-Murtazaya, Aliyyü’l-Murtaza’dan İmam Hasan Efendimize, Hz. İmam Hasan Efendimizden İmam Hüseyin Efendimize, Hazret-i İmam Hüseyin Efendimizden Hazret-i İmam Zeynel Abidin Efendimize Hazret-i İmam Zeynelabidin efendimizden Hazret-i İmam Muhammedü’l-Bakır efendimize, Hazret-i İmam Bakır efendimizden Hazret-i İmam Cafer-i Sadık efendimize, Hazret-i İmam Cafer-i Sadık efendimizden Hazret-i İmam Musa Kazım efendimize, Hazret-i İmam Musa Kazım efendimizden Hazret-i İmam Ali

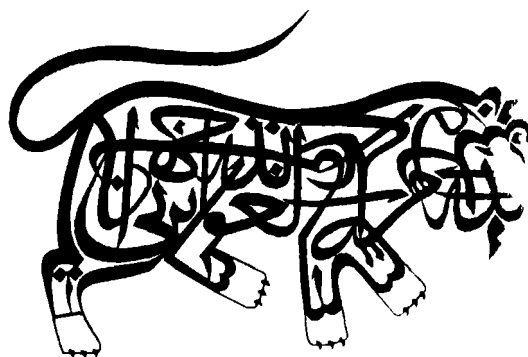
Musa Rıza efendimize, Hazret-i İmam Ali Musa Rıza efendimizden Hoca Ahmed Yesevi Hazretlerine, Hoca Ahmed Yesevi Hazretlerinden Pirim Hünkar Hacı Bektaş Veli efendimize, Pirim Hünkar Hacı Bektaş Veli efendimizden Abdal Musa Sultan efendimize, Abdal Musa Sultan efendimizden Rumeli gözcüsü Seyyid Ali Sultan efendimize, Rumeli gözcüsü Seyyid Ali Sultan efendimizden Balım Sultan efendimize, Balım Sultan efendimizden Tarhanacı Seyyid Ali Baba efendimize, Tarhanacı Seyyid Ali Baba efendimizden Şehitlik Postnişini Esseyid Ali Dede Efendimize, Şehitlik Postnişini Esseyid Ali Dede Efendimizden Seyyid Mustafa Dede efendimize, Seyyid Mustafa Dede efendimizden Merd-i İmanlı (Merdivenli) post nişini Seyyid İsmail Dede efendimize, Seyyid İsmail Dede efendimizden Seyyid El-hac Mehmed Ali Dede efendimize, bizden size..."

- 9 Bu abdest alış bir 19. yüzyıl yazma eserinde de bütün teferruatıyla anlatılmaktadır: "Mezheb-i Câferî İndinde Abdest Almanın Kaidesi ve İşaretlerini Beyân Eder" başlığıyla anlatılan abdest tamamıyla tasavvufî istihlâhlarla doludur. Abdest Bektaşilikte bir ibadet olarak addedilen ceme, -burada ikrar cemine- girerken alınmaktadır: [kısmen sadeleştirilmiştir]"Önce rehber leğen ve ibrîk tedârik edip ondan sonra temiz ve berrak su bulup besmeleyle ibrîği doldurup hazır etmeli. Ondan sonra yol delili olan kişi yeni bir peştêmâl eline alıp talibin yanına varıp desin ki 'Buyurun madem ki hak yoluna talipsin, mâsivâdan (Allah'ın haricindeki her şeyden) ve bütün fîsk u fücûrdan pâk olasın' Ondan sonra tâlip abdest almaya başlar. İlk talibin ellerine üç kere rehber su döküp nasîhât biçiminde desin ki: 'Ey tâlip ellerini yıkamaktan istenilen şimdiye kadar avucun ve parmakların ile bulaştığın haramdan pâk ve münevver oldun' Ondan sonra ağzını bir kere yıkamal ve rehber demeli ki 'Ağzını su ile yıkamaktan kasıt küfür ve zem ve kimsenin ayıplığı var ise söylemeyesin'. Ondan sonra burnunu bir kere yıkamalı yani kötü rayihâlî (kokulu) şeylerden bundan sonra koklamayasın. Ondan sonra yüzünü üç kere yıkamalı, üç kere yıkamaktan kasıt birincide kanlar ile zinâ etmek için cemâlini gösterdin ise bundan sonra bir daha göstermeyeceğine tövbe eylediğine işârettir. İkincisi haramla kirlenmiş olan el, cemâline (yüzüne) dokunmuş ise veya haram olan yerlere secde eyledin ise şimdi cemâlin pâk ve münevver (aydınlık) ve mutahhar(temiz) olduğuna işârettir. Üçüncüden kasıt her bir şeyden cemâlin pâk olup huzuru hakka verip hakkın cemâlini müşâhede edip secde-i rahman edeceğine işârettir. Ondan sonra sağ elini topuğuna kadar bir kere yıkamalı yani şimdiye kadar ahd ü misak etmemiştin şimdi ise '... yedullahi fevka eydihimfe-men yenkese fe-innema yenküsü ala nefsihi... [Kuran, 48/10, "Allah'ın eli onların eli üzerindedir"] ayet-i kerimenin maksad-ı hakîkî üzere bu keresinde dahi ahd ü misâk edeceksin. Yedullahı (Allah'ın elini) tutup ahd u biat edesin. Bunun için elini bir kere yıkayıp pak ve münevver olmuş ve bundan sonra başka güne haram olan şeylere el uzatmayasın. Ondan sonra sol elini bir kere yıkaması muradı şimdiye kadar bi-gayr-ı hak bir kimsye el kaldırdın ise veyahut yetim veya garîp veya esir olan kişiye haklı haksız el uzattın ise tövbe edip su akıñ gibi günâhların dahi su gibi akıp pâk ve münevver oldun. Ondan sonra başını mesh edip mesh etmekten murad yani şimdiye kadar küffâr veya aduvv-ı ehl-i beyt (ehl-i beyt düşmanı) olan kişi başına dokunmuş ise pâk ve mutahhar olduğuna işârettir. Ondan sonra kulaklarını mesh etmek mesh etmekten kasıt şimdiye kadar işittiğin küfür veya nâ sezâ kelimelerden pak ve mutahhar oldun. Bir kimsenin aleyhine bir takım nâ sezâ sözler söyleyip istimâ eyledin ise cümlesini ferâmuş edip pâk olasın kezâlik hiç kulak vermeyesin. Ondan sonra sağ ve sol ayaklarını güzelce yıkayıp zira iki şartı vardır: şart-ı evvel şimdiye kadar ayakların ile yürüyüp işlediğin kebâir-i azime (büyük günâh) ve yahut haram olan mevkilere ve sair haramlara yani zina li-

vata gibi şeylerden sadır olan günahlardan pak olasin. İkinci şartı yani yıkmaktan kasıt şimdiye kadar eylediğin kabahatlerden pak oldun. Ayaklarından akan sular gibi cümle günahlar dahi akıp pak oldun..." Sarıçioğlu Derviş Mehmed İbn. Ahmed, Bektaşî Risâlesi. (Yazma) Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, no: 22578, varak: 15-18

- 10 Kuran 3/18 "Allah adaleti ayakta tutarak şu hususları açıklamıştır ki kendisinden başka ilah yoktur. Melekler ve ilim sahipleri de (idrak etmişlerdir ki) mutlak güç ve hikmet sahibi Allaha baş-
ka ilah yoktur"
- 11 Kuran 3/19 "Allah nezdinde hak din islamdır..."
- 12 Bu niyaz da şu suretle olur: Evvela eşiğin önünde diz çökülür ve kollar bir birinden sağa sola açık olarak avuçlar eşiğin üstüne konulur (vaz olunur). Sonra ağır hareketlerle evvela eşiğin sağ tarafı sonra sol tarafı en sonra da ortası öpülür. Bu suretle yapılan niyaz her türlü kibr ü grurun ve benliğin bir müşid kapısında yok edildiğine işaretir. Bkz. Bektaşilik. İBŞBAK, K. 443, tarihsiz v. 42.
- 13 Kuran 33/56 "Allah ve melekleri şüphesiz peygamberi kutsarlar. (o halde) ey iman etmiş olanlar siz de onu kutsayın ve kendinizi (onun rehberliğine) tam bir teslimiyetle terk edin"
- 14 İBŞBAK- OE-1056'da yarım bırakılan bu tercüman İBŞBAK-OE-1019 (v.30)'da şu şekilde kayıtlıdır: Eşik Tercümanı: "Eşiğine koymuşum ben can u ser / hem vücudum ola sâfi hem cevher / Eşiğinde hacetim budur benim / kim kılasın bu fakire bir nazar / Esselam ey erenler dünyayı terkin uranlar" Bkz. Bektaşiliğe Dair Bir Risale. İBŞBAK- OE-1019, İstanbul: 1255/1839.
- 15 Kuran 7/23 "...ey Rabbimiz biz kendimiz e zulüm ettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden olacağız"
- 16 Kuran 3/200 "Siz ey iman etmiş olanlar zorluklara sabırla katlanın ve birbirinizle sabırla yarışın. Yapılması gerekeni yapmaya her zaman hazır olun ve Allah'a karşı sorumluluk bilinci duyun ki mutluluğa erebilirsiniz"
- 17 Kuran 2/115 "Doğu da batı da Allah'ındır. Nereye dönerseniz dönün Allah'ın yüzü/yönü orasıdır..."
- 18 Bu boşluk yazma metinde vardır.
- 19 Kuran 3/1,2 "Elif lām mim. Allah, kendisinden başka ilah olmayan, sonsuza kadar diri, hayatın, varlığın kaynağı ve dayanağı, her şeyi hükmüne iradesine bağlı kılan yaratıcı. [ve lâ ted'ü maalla-hi ilâhen âhara lâ ilâhe illâ hu (29/88)]Allahla bir tutup başka bir Tanrıya yalvarmaya kalkma çün-kü ondan başka tanrı yok.
- 20 Görüldüğü üzere iki farklı ayet benze noktalardan birleştirilerek yeni bir ibâre oluşturulmuştur.
- 21 Kuran 11/41 "Böylece (Nuh kendini izleyenlere) yürümesi de demir atması da Allah adıyla olan bu gemiye haydi binin artık dedi. Doğrusu benim rabbim gerçekten başlıyıcıdır, esirgeyicidir.
- 22 Kuran 2/135 "... (bu) muhakkak ki hanif olan İbrahim'in milletidir"
- 23 "Her giren inandık der"
- 24 Kuran 2/115 "Doğu da Batı da Allahındır. Nereye dönerseniz Allahın yüzü orasıdır"
- 25 Kuran 48/29 "onların işaretleri yüzlerindeki secde izleridir."
- 26 Kuran 33/56 "Allah ve melekleri şüphesiz peygamberi kutsarlar. (o halde) ey iman etmiş olanlar siz de onu kutsayın ve kendinizi (onun rehberliğine) tam bir teslimiyetle terk edin"
- 27 Kuran 61/13 "Allahın yardımı ve yakında gerçekleşecek bir zaferi bütün inananlara müjdele"
- 28 Kuran 33/56 "Allah ve melekleri şüphesiz peygamberi kutsarlar. (o halde) ey iman etmiş olanlar siz de onu kutsayın ve kendinizi (onun rehberliğine) tam bir teslimiyetle terk edin"

- 29 Kuran 48/10 "Sana bağılıklarını bildirenler, Allah'a bağılıklarını göstermiş olurlar: Allah'ın eli onların elleri üzerindedir. O halde kim ahdini bozarsa yalnızca kendi aleyhine bozmuş olur ve kim Allah'a karşı taahhüdüne uyarırsa [Allah] ona büyük bir ödül ihsan edecektir."
- 30 Kuran 59/18 "Siz ey imana ermiş olanlar Allah'a karşı sorumluluğunuzun bilincinde olun; herkes yarın için ne hazırladığına baksın; ve bir kez daha Allah'a karşı sorumluluğunuzun bilincinde olun çünkü Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır."
- 31 Kuran 66/8 "siz ey iman etmiş olanlar! Gönülden tövbe etmiş olarak Allah'a yönelin"
- 32 Ayette vallahu yerine innallahe olmalıdır.
- 33 Kuran 2/222 "Doğrusu Allah pişmanlıkla kendisine yönelenleri ve özlerini temiz tutanları sever."
- 34 Kuran 28/70; 28/88 "Nihai hüküm onundur. Çünkü ona döndürüleceksiniz"
- 35 Kuran 48/16 "ama şimdi olduğu gibi yine vazgeçerseniz Allah sizi şiddetli bir cezaya çarptıracaktır."
- 36 Kuran 17/70 "leka'd kerremnâ benî âdeme ve hamelnâhüm fi'l-berri ve'l-bahri....." "Biz hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel güzel rızıklar verdik, onları yarattıklarımızın birçoğundan da üstün kıldık"
- 37 Kuran 24/1 "Alemlere uyarıcı olsun diye kulu Muhammed'e furkanı indiren Allah ne yücedir"
- 38 Wach 1990: 140.
- 39 Karaosmanoğlu 1997: 113.
- 40 Koca/Gümüsoğlu 2003: 21.



MERSİN TAHTACILARINDA KURBAN FENOMENİ

Bu araştırmamızda, Mersin Tahtacıları arasında tespit ettiğimiz kurbanla ilgili inanış ve uygulamaları değerlendireceğiz. Tahtacılar da sunuluş şekline, sunulan varlıklara ve çeşitli amaçlara yönelik pek çok kurban tespit edilmiştir. Tahtacılar arasında kurbandsız herhangi bir dinî pratiğe rastlanmamaktadır.

SUNUŞ ŞEKLİ BAKIMINDAN KURBAN

1- Kanlı Kurban

Mersin Tahtacıları arasında rastladığımız en yaygın kurban türünü kanlı kurbanlar oluşturmaktadır. Tahtacılar, kanlı kurbanları iki gruba ayırmaktadır: *İç veya içeri kurbanı, dış veya dışarı kurbanı*.

Tahtacılar iç-içeri cemi adını da verdikleri musahiplik ritüelinde kesilen kurbanı iç-içeri kurbanı olarak adlandırırlar. *Tercüman* adı verilen bu kurban, cem törenindeki görevlilerden birisi olan kurbançı tarafından tığlanır. Buradaki tığlamak kelimesi, kesmek anlamında kullanılmaktadır. Tahtacılar arasındaki tespitimize göre, onlar sadece tercüman kurbanı için kurban tığlamak ifadesini kullanmakta, bunun dışındaki bütün kanlı kurbanları kurban kesmek sözüyle ifade etmektedirler. Tercüman kurbanının kanı bir kaba akıtılır, yere veya kurbanı kesenlerin üzerine sıçramamasına özen gösterilir. Kurban edilen hayvanın derisi yüzülüp, içkembe ve bağırsakları çıkarıldıktan sonra hiçbir organı parçalanmadan, kemikleri kırılmadan tüm olarak bir kazanda pişirilir. Daha sonra kurbanın kemikleri kırılmadan eti kemiklerinden ayrılır. Kurbanın sağ ön bacağı ile döş (göğüs) adı verilen parçası dedeye sunulmak zorundadır. Bu kurbanın etini sadece içeri cemi-ne katılanlar yiyebilir. Yemekten sonra kurbanın kanı, yenilmeyen eti ve kemikleri kuyucu tarafından derisiyle birlikte gömülür (Köprübaşı, Yeşilyurt, Kumaçukuru, Çamalan, Çağlayan mahallesi Çukurova mahallesi, Bozyazı).

Tahtacılar, musahiplik ritüelinde tıglanan kurbanın haricindeki bütün kanlı kurbanlara dışarı-dış kurban adını verirler. Bütün dışarı kurbanlarında kemiğin kırılmamasına dikkat edilir. Kemik, eklem yerlerinden ayrılır. Bu kurbanların tüm olarak pişirilme şartı bulunmamaktadır. Ancak adak kurbanı içerisinde yer alan ve yıl kurbanı olarak anılan *İmam Hüseyin kurbanı* ile muharrem orucu sonunda kesilen kurbanlar tüm olarak pişirilir, bunların kemikleri, kanı ve derisi gömülür (Köprübaşı, Yeşilyurt, Bozyazı, Bahçekoyağı-Tursun mahallesi, Kızılkaya, Çukurova mahallesi, Çamalan). Ayrıca kanlı kurbanların tamamında, yemekte dede veya rehber yer alıyorsa, onlara kurbanın döşü (göğsü) ikram edilir.

Tahtacılar arasındaki dışarı kurbanları: *Pay kurbanı*, *güz kurbanı*, *adak kurbanları*, musahiplik töreni dışındaki bütün cemlerde kesilen kurbanlar, *arife kurbanları* ve *Kurban Bayramı kurbanıdır*.

Bütün kanlı kurbanlarda hayvan kibleye doğru yatırılarak kesilir. Tahtacılarda kurban kesimi için kullanılan bıçak önemlidir. Bu bıçağın hiç kullanılmamış olması gerekir. Bazı yerleşim birimlerinde hiç kullanılmamış kurban bıçağına *haşılı* adı verilir (Çamalan, Belenoluk mahallesi, Çağlayan mahallesi). Kurban kesiminde kullanılacak olan bıçağa dedenin, dede yok ise onun soyundan birisinin hayırlı vermesi gerekir. Dedenin hayırlı verdiği bıçak ile ancak yedi defa kurban kesilebilir. Bundan sonra bıçağın tekrar dede tarafından hayırlanması gerekir. Bıçağa hayırlı veren dedeye para verilmesi zorunludur. Bu paraya *arılık* denilse de, paranın miktarını genellikle dedenin belirlediği görülmektedir. Dede hayırlı verirken bıçak sahibi darda bekler. Dede kurban bıçağının ağzını açarak şu hayırlıyı verir:

La ilahe illellah, Mürşidi Kâmilullah Aliyyül Veliyyüllah, la feta illa Ali la seyfe illa Zülfikar, bismillah veya Bismillah bismillah bismillah, fermanı Celil, kurbanı Halil, delili Cebail, canı İsmail, diyelim tekbir. Allahu Ekber Allahu ekber Allahu ekber, la ilahe illallahü vallahu ekber Allahu ekber velillahilhamd, vela havle vela kuvvete illa billahü aliyyülazim.

Daha sonra dede bıçağa üfler ve ağzını kapatır. Artık bu bıçak kurban kesimi dışındaki hiçbir işte kullanılmaz. Kurban Bayramı kurbanı

“kurban-ı Halil, can-ı İsmail, bismillah” denilerek kesilir. Kurban Bayramı kurbanı dışındaki bütün kurbanlarda kurban, “kurbanımız Şah İsmail’in sürüsüne dahil olsun, bism-i şah” ifadesiyle birlikte kesilir (Çamalan, Köprübaşı, Yeşilyurt, Bozyazı, Erdemli, Bahçekoyağı-Tursun mahallesi, Çukurova mahallesi, Kuzucubelen, Kızılkaya, Kırtıl, Sayağzı mahallesi).

Ayrıca Tahtacılar ev inşaatına başlamadan önce evin temeline kurban keserler. Bununla birlikte herhangi bir ulaşım aracı satın alındığında da kurban keserler ve kurbanın kanından o araca sürerler (Kaburgediği, Çamalan, Belenoluk mahallesi, Kuzucubelen).

2- Kansız Kurban

Tahtacılar arasında tespit ettiğimiz dinî pratiklerin bir çoğunda kansız kurban uygulamasına rastlamaktayız. Bu kansız kurban uygulamalarının en önemlilerinden birisi *doludur*. Dolu, cem ve düğün törenlerinde içilir. Tahtacılar göre dolu, bu törenlerde içilen rakıdır. Ancak rakı, dede tarafından *hayırlı* verildikten sonra *dolu* adını alır. İkrar alma, musahiplik ve meydandan geçme ritüellerinde dolu içilmesi zorunludur.

Bazı yerleşim birimlerinde, düğün bayrağı dikildikten sonra, kesilen kurbanın etinin yenilebilmesi için önce dolu içilmesi gerekir. Düğün törenindeki doluyu bayrak dikme törenine katılan herkes içebilir, ancak en az üç kişinin üçer defa içmesi esastır. Dolu, su ilâve edilmeden, dolucu tarafından kulpsuz bir fincanda sunulur (Köprübaşı, Yeşilyurt, Kayabaşı, Kumaçukuru, Sayağzı mahallesi, Erdemli, Kaşdışlen, Çukurova mahallesi).

Tahtacıların düğün törenlerinin gelin indirme aşamasında, gelin oğlan evinin kapısına yaklaştığında, damadın annesi gelinin başından aşağıya doğru buğday, arpa ve bozuk para saçır. Gelin evin kapısına geldiğinde kapıya tereyağı sürer, at nalı çakar. Gelin evin içine girdikten sonra kendisine verilen tereyağlı kâğıdı ocağın üstüne yapıştırır (Bozyazı, Köprübaşı, Çamalan, Çukurova mahallesi, Erdemli, Kızılkaya, Kuzucubelen). Bunun yanı sıra Tahtacılar yeni bir eşya (araba veya ev eşyası vb.) aldıklarında, evlerine bir miktar tereyağı sürerler. Aynı uygulamayı yeni satın aldıkları hayvanın tırnağına yaparlar (Kaşdışlen, Erdemli, Tömük).

Ölüm sonrası ölünün çıktığı eve, ölünün defnedildiği günün akşamı bir tabak yemek ve bir kaşık bırakılır. Aynı zamanda ölünün yıkandığı yere üç gün boyunca bir tabak yemek veya ekmek ile bir şişe su konulur. Ayrıca ölü yemeklerinde kanlı kurban uygulamasının yanı sıra helva ve çörek yapıldığı görülmektedir (Köprübaşı, Çamalan, Kaşdışlen, Bozyazı, Yeşilyurt, Erdemli, Tömük, Bahçekoyağı-Tursun mahallesi Kuzucubelen, Kızılkaya). Bununla birlikte yatır ve mezarlık ziyaretlerinde mezarın üzerine yiyecek ve içecek maddeleri bırakılmaktadır. Bazı yerleşim birimlerinde yatırın başucu taşına çaput bağlanır (Bozyazı). Aynı zamanda bütün ziyaret yerlerindeki ağaçlara ve tedavi ritüellerine konu olan ağaç köklerine çaput bağlandığı, bu yerlere aralık bırakıldığı görülmektedir. Ayrıca bütün yerleşim birimlerinde ilk süt suya dökülür.

KURBANIN SUNULDUĞU VARLIKLAR

1- Tanrı

Tahtacılar arasında Tanrıya sunulan kurban, Kurban Bayramı kurbanıdır. Bu kurban, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi “kurban-ı Halil, can-ı İsmail, Bismillah” denilerek kesilir. Bazı yerleşim birimlerinde, kesilen kurban yüzüldükten sonra parçalanmadan büyük bir leğenin içine konularak evin içine getirilir ve ona niyaz edilir. Kurbanın eti ancak bu niyazdan sonra yenilmek için hazırlanabilir (Kızılkaya, Bahçekoyağı-Tursun mahallesi).

Araştırma sahamızdaki pek çok yerleşim biriminde, kurban, kesildikten sonra evin içine götürülür ve ön sağ ayağının kürek kemiğinden bir parça et, senin olsun denilerek evin tavanına atılır. Bu et parçasının kesinlikle tavana yapıştığı ifade edilir. Ancak aynı uygulamayı Kurban Bayramı dışındaki kurbanlarda yaptıklarında et parçasının tavana yapışmadığını belirtirler (Erdemli, Çamalan, Çağlayan mahallesi, Belenoluk mahallesi, Kızılkaya, Kuzucubelen, Tömük, Sayağzı mahallesi, Bozyazı, Kaşdışlen).

2- Atalar

Tahtacılarda yatır ziyaretlerinde kesilen hayvanlar, atalara sunulan kurbanlar arasında yer alır. Araştırma sahamızdaki bazı yerleşim birimle-

rinde *arife kurbanı* adı altında, Kurban Bayramı'ndan bir gün önce kurban kesildiği görülmektedir. Buradaki kurban *Cebrail* (horoz)dir. Bu kurbanı, babası öldükten sonra onun evinde oturan kişiler kesmektedir. Babası ölmediği halde onun evinde ikâmet eden evli erkekler arife kurbanı kesmezler. Arife kurbanı kesenler, Kurban Bayramı'nda tekrar kurban keserler (Kaşdışlen, Bozyazı, Kuzucubelen, Çukurova mahallesi).

Bunun yanı sıra Tahtacılar arasında İmam Hüseyin için de kurban kesildiğini tespit ettik. Tahtacılar, İmam Hüseyin için yılda iki defa kurban keserler. Muharrem orucu sona erdiğinde, oruç tutanlar İmam Hüseyin için *Cebrail* kurban ederler. Bu kurban tüm olarak pişirilir, kemiği kesinlikle kırılmaz. Kemikleri, tüyü ve kanı gömülür. İmam Hüseyin için kesilen diğer kurban ise koçtur. Bu kurban herhangi bir sıkıntıdan kurtulmak amacıyla adak olarak sunulur. Burada koçun yanında *Cebrail* de kesilir. *İmam Hüseyin kurbanı* tüm olarak pişirilir, kemikleri kırılmaz. Derisi, kanı, kemikleri, gömülür. Hem muharrem orucu sonunda kesilen, hem de adak olarak sunulan İmam Hüseyin kurbanının eti, cem törenindeki yemek yeme usulüne göre yenilir. Bu kurbana aynı zamanda *tüm kurban* veya *yıl kurbanı* da denir (Köprübaşı, Yeşilyurt, Kayabaşı, Bahçekoyağı-Tur-sun mahallesi, Kızılkaya, Çukurova mahallesi, Erdemli, Tömük). Ayrıca Tahtacılar da ocak kazma töreninde kesilen kurbanın da atalara sunulduğu anlaşılmaktadır.

3- Orman Ruhı

Tahtacılar da, ormanda ağaç kesimine başlamadan önce kurban kesilmesi zorunludur. Bunun için ormanda ağaç kesiminde çalışacak aileler ortak bir koç alırlar ve onu kurban ederler. Bu kurbana *pay kurbanı* adı verilir (Kızılkaya, Çamalan, Kaşdışlen, Erdemli, Savaşçı mahallesi Çukurova mahallesi, Bozyazı, Kumaçukuru).

4- Ölü Ruhı

Araştırma sahamızdaki Tahtacılar da ölünün ailesi, üçüncü, yedinci, kırkinci günleri ve yılında yemek ziyafeti verir. Bu yemek ziyafetlerine *can aşısı* adı verilir. Ölünün ruhuna verilen bu yemekler için koç ve *Cebrail*

kurban edilir. Ölen kimse musahipli birisi ise ölümünden hemen sonra kurban kesilir (Kaşdışlen, Bozyazı, Kayabaşı, Köprübaşı, Kırtıl, Sayağzı mahallesi Erdemli, Tömük, Çamalan, Kızılkaya, Kuzucubelen, Kaburgediği, Çağlayan mahallesi, Bahçekoyağı-Tursun mahallesi, Düğdüören, Belenluk mahallesi, Çukurova mahallesi).

Yukarıda belirttiğimiz gibi ölüm sonrası, ölünün çıktığı evin bir odasına defnedildiği günün akşamı ailesi bir tabak yemek ve bir kaşık bırakır. Ayrıca ölünün yıkandığı yere üç gün boyunca bir tabak yemek veya ekmek ile bir şişe su konulur. Mezar ziyaretlerinde mezarın üzerine yiyecek içecek maddeleri bırakılır (Köprübaşı, Çamalan, Yeşilyurt, Bozyazı, Kaşdışlen, Erdemli, Tömük, Kuzucubelen, Kızılkaya).

KURBAN OLARAK SUNULAN VARLIKLAR

Tahtacılar arasında uygulanan kanlı kurban ritüelinde kurban olarak sunulan hayvanlar *koç* ve *horoz*dur. Ancak bazı yerleşim birimlerinde (Köprübaşı, Kırtıl, Kayabaşı) Kurban Bayramı kurbanında *tekenin* de kurban olarak kesildiği görülmektedir. Ancak diğer yerleşim birimlerindeki Tahtacılar, keçinin ruhunda şeytanın bulunduğu inancıyla tekenin kurban hayvanı olmayacağını ifade ederler. Tahtacılar, dişi hayvanın kurban edilemeyeceğini kabul ederler. Ancak Kurban Bayramı kurbanı dışındaki hemen bütün kurban sunumlarında koç kesilecekse mutlaka ondan önce Cebrail de kesilmesi gerekmektedir. Genellikle *adak kurbanı* olarak Cebrail'in tek olarak kesildiği de görülmektedir. Tahtacılar, beyaz horozun Cebrail meleğini temsil ettiğine inanırlar. Kurban edilecek horozun ötmesi şartı bulunmaktadır. Onlar Cebrail meleğinin kuş gibi uçtuğunu, bu özelliğiyle onun horozla büyük benzerlik arz ettiğini ifade ederler. Ayrıca gecenin sona erdiğini Allah'ın hayvanlar arasında sadece horozla bildirdiğini, bu sebeple horozun diğer hayvanlara göre daha kıymetli olduğunu, Allah'a yakın olduğu için ona *Cebrail* adını verdiklerini belirtirler. Horozun bu dini değerinden dolayı da en makbul kurban hayvanı olduğunu ifade ederler (Erdemli, Köprübaşı, Yeşilyurt, Kayabaşı, Kırtıl, Kuzucubelen, Kaşdışlen, Kızılkaya).

Kurban olarak sunulacak koç veya tekenin herhangi bir organında eksiklik, sakatlık olmamalıdır. Ayrıca hayvanın kuyruğu veya kulağında az

miktarda da olsa kesiklik olmaması gerekmektedir. Kurban Bayramında kesilen kurban hayvanının kafası ve ayaklarına bir gün önceden kına yakılır. Kurban derisi kullanılabilir, ancak para karşılığında satılamaz (Çamalan, Kaburgediği, Belenoluk mahallesi).

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi kurban olarak sunulacak hayvan yatırılarak kıbleye döndürülür. Koç veya tekenin sağ ön ayağı serbest bırakılır, diğer üç ayağı bağlanır. Hayvanın sağ gözü, sağ kulağıyla kapatılır. Cebrail kurbanında ise horozun sağ gözü sağ kanadıyla kapatılır (Erdemli, Köprübaşı, Çamalan, Kızılkaya, Çukurova mahallesi, Kuzucubelen, Savaşçı mahallesi).

Tahtacıların kansasız kurban olarak sundukları nesnelerin dolu, ekmek, çeşitli yemekler, su, para, tereyağı, buğday, arpa, helva, kömbe, lokum, bez parçaları vb. olduğunu görmekteyiz.

AMAÇLARI YÖNÜNDEN KURBAN

1- Tapınma

Atalara sunulan kurbanlar ve Kurban Bayramı'nda kesilen kurbanlar tapınma amaçlıdır. Atalara sunulan kurbanlar; yatır ziyaretlerindeki adak ve yağmur duası için sunulan kurbanlar ve arife kurbanlarıdır.

Kurban Bayramı kurbanı Tanrıya sunulan kurbandır. Tahtacılar Kurban Bayramını İbrahim Peygamberin oğlu İsmail'in Allah'a kurban olarak sunulmaktan kurtulmasını kutlamak amacıyla yönelik olduğunu ifade ederler. İbrahim Peygamber, oğlu olursa Allah'a kurban olarak sunacağına dair adakta bulunmuştur. İbrahim Peygamberin bir oğlu dünyaya gelir, adını İsmail koyar. Ancak o söz konusu adağını unutmuştur. İsmail yedi yaşına geldiğinde Allah, İbrahim Peygamberi adağını yerine getirmesi için rüyasında uyarır. İbrahim Peygamber oğlunun eline, ayağına ve saçına kına yakar. Daha sonra o, oğlunu Allah'a kurban olarak sunmak için bir dağın zirvesine götürür. Orada İbrahim Peygamber oğlunun elini, ayağını bağlar. Tam keseceği anda onun elini Cebrail tutar ve İsmail'in yerine yanında getirdiği koçu kesmesini söyler. İbrahim Peygamberin kurban olarak sunduğu koçu zaten Cebrail daha önce anasından doğma-

dan göge götürmüştür: Musa Peygamberin koyun sürüsü vardır ve bu sürüyü Eyüp Peygamber gütmektedir. Bu sürüdeki koyunlardan biri hamiledir. Bir gün Cebrail kurt donunda gelir ve Eyüp peygamberden koyunun karnındaki kuzuyu göge götürmek için ister. Eyüp Peygamber, kurda Musa Peygamberden izin istemesini, Musa Peygamberin izni olmadan kuzuyu veremeyeceğini söyler. Kurt, Musa Peygamberden kuzuyu alması konusunda izin ister. Musa Peygamber de ona koyunu yaralamadan kuzuyu alabileceğini ifade eder. Daha sonra kurt, koyuna hiçbir zarar vermeden onun karnındaki kuzuyu alır ve göge götürür. İbrahim Peygamberin oğlunu kurban edeceği anda Allah'ın Cebrail ile gönderdiği koç, Cebrail'in kurt donunda gelip göge götürdüğü söz konusu kuzudur (Kaşdışlen, Çukurova mahallesi, Kızılkaya, Köprübaşı, Çağlayan mahallesi, Kaburgediği, Çamalan, Bozyazı, Erdemli).

Tahtacılar da Kurban Bayramı'nda, evlenmiş ve babasının evinden ayrı bir evde oturan herkes kurban kesmek zorundadır. Kurban kesmek için ailenin ekonomik durumunun iyi olması şart değildir. Fakir, zengin bütün aileler kurban keserler (Kırtıl, Köprübaşı, Erdemli, Bozyazı, Yeşilyurt, Tömük, Çamalan, Çağlayan mahallesi, Kuzucubelen, Kızılkaya, Çukurova mahallesi Kayabaşı). Kurban Bayramı'nda sunulan kurbanın kanından erkek çocukların alnına sürerler. Ayrıca kurban kanının ahirette cennete gitmek için yardımcı olacağına inanırlar (Kaşdışlen, Erdemli, Tömük, Çukurova mahallesi Belenoluk mahallesi).

Araştırma sahamızda dedenin bulunduğu yerleşim birimlerinde, dedenin Kurban Bayramı kurbanını arife günü kestiğini tespit ettik. Dede, arife günü bir koç kurban eder. O gün akşam dedenin evinde kurbanın eti cem töreninde yenilen yemek usulüne göre yenilir. Kurban Bayramı'nın birinci günü yerleşim birimindeki her aile dedeye birer parça et verir. Bu etten, eti gönderenler yiyememektedir. Bayramın birinci günü herkes kurban etinden kavurma yapar ve cem evinde veya dedenin evinde toplu bir şekilde yemek yenilir. Yemekten önce dede, getirilen etlere hayırlı verir. Kurban Bayramı'nın birinci günü akşamı cem evinde veya dedenin evinde Bayram akşamı adı verilen cem töreni yapılır (Köprübaşı, Bozyazı).

2- Korunma

Tahtacılar arasında korunma amaçlı sunulan kurbanların en önemlileri *can aş*ı denilen kanlı kurbanlardır. Aynı zamanda ölüye sunulan *kansız kurbanlar* da aynı kategoride yer alırlar.

Tahtacılarda korunmaya yönelik diğer bir kanlı kurban, *pay kurbanı* adı verilen ve orman ruhuna sunulan kurbandır. Aynı zamanda Tahtacılar düğün töreninde gelin oğlan evine getirildiğinde, onun için kurban keserler. Bu kurbanın da gelini korumaya yönelik olduğu görülmektedir.

3- Şükür

Tahtacılarda, adakların gerçekleştiğinde sunulan kurbanların şükür amaçlı kurbanlar olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra Tahtacılar *güz kurbanı* adı altında bir kurban keserler. Güz kurbanı ormanda ağaç kesimi sona erdikten sonra kesilir. Tahtacılar güz kurbanını ormanda çalıştıkları süre içinde her hangi bir ölüm veya iş kazasına maruz kalmadıkları için kestiklerini ifade ederler (Bozyazı, Çukurova mahallesi, Kızılkaya, Erdemli, Çamalan, Tömük, Köprübaşı). Bununla birlikte herhangi yeni bir eşya veya hayvan satın aldığında onlara tereyağı sürülmesi de şükür kurbanı niteliğindedir.

KURBAN İLE İLGİLİ İNANIŞ VE UYGULAMALARIN ANALİZİ

Tahtacılar arasında tespit ettiğimiz kansız kurban uygulamalarının esasında arkaik toplumlardan modern toplumlara kadar farklı şekillerde pek çok kültürde mevcut olduğu görülmektedir.¹ Tahtacılar arasında uygulanan kansız kurban ritüelleri, Orta Asya Türk kültürünün devamı olarak karşımıza çıkmaktadır. *Saçı* adı verilen kansız kurban ritüelinde sunulan kurbanlar toplulukların iktisadî hayatlarına göre farklılık göstermektedir. Göçebe topluluklarda süt, kımız, yağ saç yapılırken çiftçi topluluklarda bunların yerini buğday, darı, şarap saçları almaktadır. Tüccar kavimlerde ise paranın saç uygulamasına konu olduğu görülmektedir.² Göktürkler döneminde elde edilen ilk ürünlerin saç yapıldığı, kımızın yere, ata ocağına ve dört ana yöne serpiştiği belirtilmektedir. Avar, Çuvaş, Kırgız ve Yakut Türklerinde suya, ateşe, toprağa, yıldızlara ve ağaçlara saç uygulaması ya-

pıldığı, evlenme törenlerinde ateşe üç parça kuyruk yağı atıldığı ifade edilmektedir.³ Tahtacılar arasında tespit ettiğimiz hayvanlardan sağılan ilk sütün suya dökülmesi uygulamasını bir tür saçı olarak kabul edebiliriz.

Tahtacı düşünlerinde gözlemlediğimiz arpa, buğday, para saçısı Anadolu'nun pek çok yöresinde yaygın olan bir uygulamadır. Tahtacılarıdaki bu tür uygulamaların korunmaya yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü gelin oğlanın ailesi için bir yabancısıdır. Gelinin yabancı bir aileye üye olabilmesi için, o ailenin ataları ve koruyucu ruhlarının gelinin üyeliğini kabul etmeleri gerekir.⁴ Gelinin damadın ailesine üyeliği de ancak kanlı ve kansız kurban sunmalarıyla mümkün olmaktadır. Gelinin oğlan evine indirildiğinde kanlı kurban sunumu da aynı amaca yöneliktir. Zira kurban sunumları yapılmadan yabancı bir soya mensup olan gelinin kendisi için yabancı bir aileye katılması onun hayatını tehlikeye sokar. Gelinin oğlan evine girdiğinde ocağa tereyağı sürmesi de saçı niteliğindedir. Bu uygulama da yukarıda bahsettiğimiz Türklerin evlenme törenlerinde ateşe üç parça kuyruk yağı atılması geleneğinin farklı bir biçimde devam ettiğini görmekteyiz. Esasında bütün bu uygulamalar aile ocağının kutsallığı ve atalar kültü ile ilgilidir. Kanlı ve kansız kurban sunumlarıyla ailenin ataları memnun edilmekte, aile dışından birisinin aileye katılmasında kurban, aracı bir fonksiyon üstlenmektedir.

Ölülere sunulan yiyecek ve içecek maddelerinin de bir tür saçı özelliği gösterdiğini ve ölülerin ruhlarından korunmaya yönelik uygulamalar olduğunu kabul edebiliriz. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Türklerde saçı olarak uygulanan ürünlerden birisi de tereyağıdır. Tahtacılar arasında tereyağı gelinin korunma amaçlı ocağa sunduğu bir ürün olduğu gibi, onların yeni satın aldıkları herhangi bir eşya veya hayvana şükür amaçlı sunulan kurban olarak da karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda yeni alınan eşya veya hayvana tereyağı sürülerek yapılan kansız kurban uygulamasında, eve dışarıdan getirilen bir nesnenin ailenin atalarının ruhları tarafından kabul edilmesi durumu da söz konusu olabilir. Burada kurban sunularak eşyanın veya hayvanın sonradan karşılaşacağı olumsuzlukların önlenmesinin amaçlandığını söyleyebiliriz. Herhangi bir ulaşım aracı alındığında sunulan kanlı kurbanın da aynı amaca yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

Tahtacılar arasında tespit ettiğimiz kutsal ağaçlara, mezarlara çaput bağlama geleneği, Anadolu'nun her yöresinde yaygın bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu uygulama geleneksel Türk dininde *yalama* adı verilen ve bir tür kansız kurban kabul edilen ağaçlara, Şaman davuluna bez bağlama geleneğinin devamı olarak görülmektedir.⁵

Mersin yöresi Tahtacıları arasında en ayırt edici kansız kurban ritüeli, dolu içilmesidir. Anadolu'daki Alevi-Bektaşî toplulukları arasında sadece Tahtacılar, cem töreninde içilen içkiye dolu adı verilmektedir.⁶ Orta Asya Şamanlığında Bay Ülgen'e *tolu* adı verilen kansız kurban da sunulduğu anlaşılmaktadır. Tolu, kurtuluş fidyesi anlamına gelmekte, kanlı kurban ritüeli esnasında ve sonrasında sunulmaktadır. Kanlı kurban ritüeli esnasında sunulan tolu iki kayın ağacı arasına konulmuş olan bir sıruk üzerine asılan ve siyah renk haricindeki çeşitli renklerden oluşan kumaş parçalarıyla tilki ve kunduz derilerinden ibaret süslerdir. Diğer tolu uygulaması ise kurban ayini sona erdikten sonra, kurban sahibinin çadırın kapısına dokuz tane elbise asması şeklinde yapılmaktadır.⁷ Burada Türklerde kanlı kurban ritüeli esnasında kansız kurban sunumlarının da mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Tahtacılar, dolu içilmesi zorunlu olan cem törenleri eski Türklerin kanlı kurban ayinlerinin devamı niteliğindedir. Orta Asya Şamanlığındaki *tolu kurbanı* içerik bakımından aynı kalmakla birlikte biçimsel olarak değişikliğe uğramış, toluyu oluşturan nesneler Tahtacılar arasında yerini içkiye bırakmıştır. Burada *tolu* kelimesi *dolu* şekline dönüşmüştür.

Türklerde en eski ibadet şeklini kanlı kurbanın oluşturduğu, kurbanın sunulma yöntemlerinde farklılaşmalar bulunsa bile günümüze kadar bütün Türk topluluklarında bu ibadetin devam ettiği bilinmektedir.⁸ Tahtacıların bütün törenlerinde kurban pratiği merkezî bir konuma sahiptir. Bu anlamda onların bütün törenleri aynı zamanda dinî bir karakter kazanmaktadır.

Tahtacılar arasında tespit ettiğimiz kanlı kurban ritüellerinin büyük çoğunluğunun geleneksel Türk dinindeki kurban ayinlerinin devamı niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır. Ancak burada yabancı kültürlerle etkileşimin var olduğu da görülmektedir. Tahtacılar, kurban olarak sunulan hayvanlar koç, teke ve horozdur. Onlar bu hayvanların dişilerini kurban olarak kesmemektedirler. Geleneksel Türk dininde erkek hayvanın kurban edil-

mesinin daha makbul görüldüğü anlaşılmakta, Oğuzların attan aygır, dededen buğra ve koyundan koç kestikleri ifade edilmektedir.⁹ Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Tahtacılar, *tercüman kurbanı* olarak adlandırdıkları musahiplik ritüelinde kesilen kurban için *tığlamak* kelimesini kullanmaktadırlar. Bu kelime diğer kurbanlar için kullanılmamaktadır. Ayrıca burada kurban hayvanının kurbanı tarafından tığlanması ile hayvan takdis edilmiş olmaktadır. Tercüman kurbanının kanı yere akıtılmamakta, kemikleri kırılmamakta, tüm olarak pişirilmekte, eti yenildikten sonra derisi, kanı, kemikleri gömülmektedir. Burada hayvanın boğazlanarak kesilmesine rağmen onun öldürülmesi yönteminin tığlamak terimiyle ifade edilmesi, bu kavramın geleneksel Türk dinindeki kurban edilen hayvanların öldürme biçimlerini düşündürmektedir. Türklerin Müslümanlığı kabul etmelerinden önce kurban olarak sunacakları hayvanın boğazını kesmeden boğarak, bel kemiğini kırarak, kafalarına vurarak veya bıçağı doğrudan hayvanın kalbine saplayarak öldürdükleri belirtilmektedir.¹⁰ Bu bağlamda Tahtacılar *Tercüman kurbanının* kesilmesini ifade eden *tığlamak* terimi, hayvanın kalbine bıçak sokularak öldürülmesi yöntemini hatırlatmaktadır. Bu nitelikleri bakımından Tercüman kurbanı geleneksel Türk dinindeki *tayılga* adı verilen kurban ritüeliyle benzerlik arz etmektedir. Ancak *tayılga* kurban hayvanı attır. Bu kurban ritüeli de tercüman kurbanında olduğu gibi akşam uygulanmaktadır. Aynı zamanda hayvanın kanının akmaması için vücudundaki kulak, burun, ağız, makat gibi bütün delikleri otla iyice tıkanmaktadır. Hayvan öldürüldükten sonra kemikleri kırılmadan eklem yerlerinden ayrılmakta, iskelet şekli bozulmadan kazancı adı verilen bu konuda uzman iki kişi tarafından pişirilmektedir. Kurban edilen atın derisi; kafatası, ayağı ve kuyruğu ile beraber bir sırığa asılmaktadır. Altay Türklerinde buna *baydara*, Yakut Türklerinde ise *tabık* denilmektedir. Yemekten sonra kemiklerin tamamı zedelenmeden toplanmakta, baydara veya tabığın altına konularak üzeri kayın ağacının dal ve yapraklarıyla örtülmektedir." Tahtacılarıdaki tercüman kurbanının boğazlanarak kesilmesine rağmen kanının yere akıtılmaması, bu uygulamanın Orta Asya'daki kurban hayvanını öldürme yönteminin değişikliğe uğramış bir biçimi olduğunu hatırlatmaktadır. Esasında yukarıda gördüğümüz gibi Türklerin kurban hayvanını öl-

dürme şekillerinde farklılık olsa da, kurban edilen hayvanın kanının akıtılmamasına özen gösterdikleri, hatta bunun kurban sunma uygulamasında bir kural olduğunu göstermektedir. Bu uygulamalar Türkler arasındaki ruhun ikâmet ettiği en önemli yerin kan olduğu yönündeki inanıştan kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda canlı varlıkların kanlarında *orenda* (tabiat üstü kuvvet) bulunduğu inanılmakta, her insan hayattaki varlığı ve başarısı için orendaya sahip olmak istemektedir. Bunun için kan dökmeden öldürmenin, hayvanların orendalarına sahip olmak amacına yönelik olduğu belirtilmektedir.¹² Bununla birlikte Türkler hayvan kurbanlarının yanı sıra ölüme mahkûm edilen saygın kişileri de kanını akıtmadan, boğarak öldürdükleri, ancak düşmanları ve hakaretle öldürmek istedikleri insanlar için kan dökerek öldürmenin vuku bulduğu anlaşılmaktadır. Orta Asya'da olduğu gibi Selçuklu ve Osmanlılarda hanedan mensuplarının soyu kutsal kabul edilmiştir. Bu nedenle hanedan mensuplarının idam cezaları, onların yay kirişi ile boğulmaları suretiyle yerine getirilmiştir.¹³ Tahtacılar arasında tespit ettiğimiz kurban kanının cennet yolunda kendilerine yardımcı olacağı yönündeki inanış da hayvanın ruhunun kanda yer almasıyla ilgili olmalıdır. Diğer taraftan Tahtacılarda kurbanların kemikleri kırılmamakta, onların ifadeleriyle kemikler incitilmemektedir. Bunun yanı sıra yukarıda ifade ettiğimiz gibi bütün olarak pişirilen kurbanların kemikleri gömülmemekte, diğer kurbanların kemiklerinin gömülme kuralı olmasa da, kemikler ateşte yakılmamakta veya etçil hayvanların ulaşamayacakları yerlere atılmaktadır. Kurban kemiklerine gösterilen bu saygı ve itinaya yukarıda bahsettiğimiz Altay ve Yakut Türklerinin kurban törenlerinde de rastlamaktayız. Türklerin kurban kemikleri hususundaki bu tür uygulamaları, ruhun kanın yanı sıra kemikte de mevcut olduğu inancından kaynaklanmaktadır.¹⁴ Esasında Türklerin yanı sıra bütün avcı toplulukların inancına göre kemikler hayatın en son kaynağını temsil etmektedirler. İnsan veya hayvan bu kaynaktan çıkarak istediği gibi tekrar türemekte ve çoğalmaktadır. Bu nedenle avlanan, kurban edilen hayvanın kemikleri kırılmaz, özenle toplanıp geleneğe göre gömülerek, yüksek bir yere veya bir ağacın dalları üzerine konularak, denize atılarak ortadan kaldırılır. Zira insan ve hayvanlarda ruh kemiklerde ikâmet etmekte, ölümlerin kemiklerden tekrar dirilecekleri

ümit edilmektedir. Ayrıca Türklerde kök-aile veya soy kavramı *kemik* kelimesiyle ifade edilmektedir.¹⁵ Bunun için Türklerde kemik kavramı toplumsal statüyü belirlemede de kullanılmıştır. Zira bağımsız ya da egemen boy *ak kemikliler*, onların hakimiyeti altında yaşayan halk da *kara kemikliler* olarak adlandırılmıştır.¹⁶

İmam Hüseyin kurbanı da kemikleri kırılmadan tüm olarak pişirilmekte, daha sonra kurbanlık hayvanın kemikleri, kanı, derisi gömülmektedir. Bu tür uygulamalar yönünden İmam Hüseyin kurbanı yukarıda bahsettiğimiz geleneksel Türk dinindeki kurban ritüeliyle benzerlik arz etmektedir. Esasında Tahtacılar da adak olarak kanlı kurban sunumu doğrudan atalar kültüyle ilişkilidir. Tarihsel açıdan Tahtacıların İmam Hüseyin ile aralarında hiçbir soy bağı bulunmamasına rağmen atalara kurban sunumu tarzında ona adakta bulunmaları dikkat çekicidir. Araştırma sahamızdaki gözlemlerimiz esnasında özellikle Tahtacı dedelerinin, kendilerinin İmam Hüseyin soyundan oldukları yönündeki açıklamaları, İmam Hüseyin'e kanlı kurban adağında bulunulmasında etkili olduğu kanaatindeyiz. Bununla birlikte kurbanlık hayvanın herhangi bir organında eksiklik, sakatlık, kesiklik olmaması şartının Tevrat kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır. Tevrat'ta kurban olarak sunulacak hayvanın kusursuz olması emredilmekte, topal, kör, yaralı, uyuz hayvanın kurban olarak sunulması yasaklanmaktadır.¹⁷ Diğer taraftan kurban olarak sunulacak hayvanın kesilerek öldürülmesi tarzındaki uygulamanın Sami kültürün etkisiyle meydana geldiği anlaşılmaktadır. Tevrat ve Kur'an'da hayvanın etinin kanlı olarak yenilmesinin yasaklanması,¹⁸ kurban edilecek hayvanın boğazlanarak kesilmesi yönündeki emirler,¹⁹ Türklerin Müslümanlığı kabul etmeleriyle birlikte, önceki dönemlerdeki kurban sunma yöntemlerini değiştirmelerine sebep olmuştur. Tahtacılar da kurbanı keserken kurbanın sunulduğu varlığın isminin zikredilmesi (bismillah, bism-i şah) de Sami kaynaklı bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Müslümanlar arasında ruhun, doğal ölümlerde burun deliklerinden, diğer ölümlerde ise ölüme sebep olan yaradan çıktığı inancının bulunduğu belirtilmektedir. Ayrıca ruhun, ölümüne sebep olan kişiden intikam alacağına inanılmakta, bu intikamdan kurtulmak amacıyla kurbanı kesen kişi Allah'ın adını anarak sorumluluğu Tanrının üzerine atmaktadır.²⁰

Kurban Bayramı kurbanı ile ilgili inanışların Tevrat kaynaklı olduğu görülmektedir. Esasında Kuranikerim’de İbrahim Peygamberin oğlunu Tanrıya kurban olarak sunması, ancak Tanrının onun oğlu yerine ona büyük bir kurbanlık vermesi olayından bahsedilmektedir.²¹ Ancak burada İbrahim Peygamberin hangi oğlunu Tanrıya kurban olarak sunmak istediği açıkça belirtilmemektedir. Tevrat’ta ise İbrahim Peygamberin karısı Sara’dan çocuğu olmadığı Tanrıdan bu konuda yardım isteği ve Tanrının çocuk vermeye söz verdiği ifade edilmektedir.²² Daha sonra Tanrının verdiği sözü yerine getirdiği, İbrahim Peygamberin Sara’dan bir erkek çocuğu olduğu ve onun çocuğa İshak adını verdiği²³ bir süre sonra Tanrının belirttiği dağda İbrahim Peygamberden oğlu İshak’ı kendisine kurban olarak sunmasını emrettiği, İbrahim’in oğlunu boğazlamak için bıçağı aldığında, gökten meleğin İbrahim’e oğluna hiçbir şey yapmamasını söylediği, İbrahim Peygamberin de oğlu İshak yerine orada bulunan koçu kurban ettiği anlatılmaktadır.²⁴

Diğer taraftan İbrahim Peygamberin oğlunu Tanrıya kurban sunması, biçimsel olarak İbranilerin Peygamberler dönemine kadar devam ettirdikleri ilk çocuğun kurban edilişi uygulamasının devamı olarak kabul edilmektedir. Hatta bu ilk çocuğun kurban edilmesi, Tanrıya ait olanın tekrar ona geri verilmesi demek olduğu, bu anlamda İshak’ın Tanrının oğlu olduğu ifade edilmektedir. Çünkü İshak, Saranın doğurganlık dönemini geçtikten çok sonra İbrahim ve Sara’ya verilmiştir.²⁵ Semitik kültürdeki bu geleneğin izlerine daha sonraki dönemlerde de rastlamaktayız. Muhammed Peygamberin dedesinin, on tane oğlu olduğunda onlardan birini kurban olarak sunacağı tarzındaki adağını ve dileği gerçekleştiğinde adağını deve kurban ederek yerine getirmesini²⁶ söz konusu geleneğin devamı niteliğinde görmek mümkündür. Aynı geleneğin biçimsel olarak değişmiş bir tarzını Tahtacılar da görmektediriz. Kurban Bayramı kurbanının kanından ailenin erkek çocuklarının alınlarına sürülmesi âdeti, yukarıda bahsettiğimiz Sami geleneğin bir devamı olarak görülebilir. Bu uygulama sıhrî bir tekniktir. Kurbanın çocuğa sirayet ettirilmesiyle onun da simgesel olarak kurban edildiği anlaşılmaktadır. Bu uygulama diğer kurban ayınlerinde mevcut değildir. Aynı zamanda burada zamanın ilgası söz konusudur.

Zira her kurban töreni, ilk kurbanın taklit ve tekrarından ibaret olup dindışı zaman ve mekânı ortadan kaldırır.²⁷ Diğer taraftan Tevrat'taki bilgilerin tersine Tahtacılar ve Anadolu'daki diğer Müslüman topluluk arasında İbrahim Peygamberin Tanrıya kurban sunmak istediği oğlunun İsmail olduğu yönündeki inanış yaygındır. Aynı zamanda Tahtacılarda Kurban Bayramı kurbanının kökeni ile ilgili inanışların mitsel bir karaktere büründüğü görülmektedir. Burada İbrani geleneğindeki İbrahim, Eyüp ve Musa kronolojisi bozulmakta; Eyüp ve Musa aynı dönemde, İbrahim daha sonra yaşatılmaktadır. Aynı zamanda Tevrat'ta Eyüp Peygamberin çobanlıktan ziyade büyük bir sürüye sahip, zengin bir kişi olduğu yönünde bilgiler mevcuttur.²⁸ Yine Tevrat'ta Musa'nın peygamberlikten önce kayınpederinin sürüsünü güttüğü anlatılmaktadır.²⁹

Tahtacılardaki kurban mitinde geleneksel Türk dininin izlerine de rastlamaktayız. Cebrail'in kurt kılığına girdiği yönündeki inanışta meleğin cisimleştirilmesi söz konusudur. Buradaki kurt motifi Türkler arasında mevcut olan kurt ata efsanesi ve dolayısıyla kurdun kutsal kabul edilmesiyle ilgili olmalıdır. Bununla birlikte Türk kozmogonisine Tanrının yoktan var etmesi anlayışının yabancı kültürlerin etkisiyle girdiği bilinmektedir.³⁰ Tanrının İbrahim'e gönderdiği koçu daha önceden yanına getirtmesi, onun yoktan var edici niteliğine sahip olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla söz konusu temalar Sami Tanrı anlayışından daha çok geleneksel Türk dininin Tanrı anlayışının devamı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kurban etinden bir parçanın tavana atılması uygulaması, kurbanın Tanrıya sunulmasını göstermesi açısından önemlidir. Bilindiği gibi Türkler, kurbanı öncelikle Gök-Tanrıya sunmuşlar, hatta yüksek dağ zirvelerini ona yakınlığı inancıyla kurbanın sunulduğu mekân olarak seçmişlerdir.³¹ Bu bağlamda Tahtacıların senin olsun! diyerek kurban etinden bir parçayı evin tavanına atmaları, Türklerin Gök-Tanrıya kurban sunma uygulamalarının devamı olarak görülebilir. Burada mekân olarak ev evreni, evin tavanı ise gök yüzünü simgelemektedir. Dolayısıyla et parçasının tavana atılması, Tanrının gökte ikâmet ettiğini ve kurbanın ona sunulduğunu göstermektedir.

Ayrıca Tahtacılarda kurban olarak seçilen hayvan artık sıradan bir varlık değildir. Kurbanlık hayvan, daha sunulmadan önce dedenin, onu ve-

ya kesileceği bıçağı kutsamasıyla kutsallık kazanmaktadır. Bu bakımdan kurban edilecek hayvan, kendi cinslerinden ayrılır ve dinî bir değere sahip olur. Böylelikle Tahtacılar en kıymetli varlıklarını, sunmak istedikleri varlığa kurban etmiş olurlar. Kurban eti normal bir et olmayıp, sunulduğu varlığa aittir ve kutsalla bütünleşmiştir. Bunun için ona niyaz edilir, o, belirli ritüeller çerçevesinde yenilebilir. Kutsal kabul edilen nesne ile temas etmek temiz olmayı gerektirdiğinden dinen kirli kabul edilenler kurban etine dokunamamaktadırlar. Tahtacılar *menstruasyon* durumundaki kadınların kurban etine dokunmasının yasak olması da kurbanın kutsallığı ile ilgili olmalıdır.

Kurban yemeklerinde kurban etinin döşü ve sağ ön bacağının dedeye sunulması kuralı ile Kurban Bayramı kurbanında dedeye pay ayrılması durumu doğrudan Tevrat kaynaklı olmalıdır. Zira Tevrat'ta Kurbanın döşü ve sağ budunun kâhinlere verilmesi emredilmektedir.³² Bununla birlikte kurban etinin yenilmesi ile ilgili benzer uygulamaların geç dönem Altay Şamanizminde de mevcut olduğu anlaşılmaktadır.³³

Tahtacılar arasında uygulanan evin temeline kurban kesilmesi durumu Anadolu'da yaygın olan bir gelenektir. Eliade'ın da ifade ettiği gibi ev, mikrokozmosu simgelemektedir. Her temel atma eylemi dünyanın yaratılışını tekrarlamaktadır. Evrenin yaratılışında Tanrıların uyguladığı kanlı eylemleri, Tanrısal eylemlerin taklitçisi olan insanların da tekrar etmesi gerekmektedir. Dolayısıyla inşaatlar için sunulan kanlı kurban, evrenin yaratılışındaki Tanrının yaptığı uygulamanın tekrarı niteliğindedir. Bu bakımdan ev, kozmogonik bir ritüelle tamamen kutsallaştırılmış olmaktadır. Evin kutsallaştırılması da ancak kutsal olmayan zaman ile mekânın ilga edilmesi ve kutsal mekân ile zamana geçiş yapılabilmesiyle mümkün olmaktadır.³⁴

Tahtacılardaki arife kurbanı Türklerde mevcut olan aile ocağının kutsallığı ile ilgili olmalıdır. Bilindiği gibi aile ocağının kutsal kabul edilmesi de atalar kültünden kaynaklanmaktadır.³⁵ Tahtacılar ölünün ruhundan korunma amaçlı olarak ölüye sunulan kurbanlar, eski Türklerin ölüye kurban sunma geleneklerinin devamı niteliğindedir.

Mersin Tahtacıları arasında tespit ettiğimiz Cebraile kurbanı adı altında horozun kurban olarak sunulması Anadolu'da sadece Tahtacılar öz-

gü bir kurban ritüelidir.³⁶ Buyruk'ta ikrar alma törenlerinde Cebrail kurbanının kesilmesi gerekliliğinden bahsedilmektedir³⁷

Doğu Türkistanlı Şamanların tavuk gibi kümes hayvanlarını kurban ettikleri yönünde bilgiler bulunsa da³⁸ geleneksel Türk dininde horoz kurbanı mevcut değildir. Türk toplulukları içerisinde Gagauzlarda görülen horoz kurbanının ise onlara Slav dininden geçtiği kabul edilmektedir.³⁹ Zira Rusların cenaze törenlerinde ve Karadeniz'e yaptıkları her seyahatte horoz kurban ettikleri belirtilmektedir.⁴⁰ Diğer taraftan Hinduizmde Ay'ın 15. günü Ateş ve Güneş Tanrılarına horozun kurban olarak sunulduğu ifade edilmektedir. Bununla birlikte eski Yunan'da Ay'a horoz kurban edildiği belirtilmektedir.⁴¹ Horoz, kurban hayvanı olarak günahlardan arınmak için Yahudilikte kefaret ayinlerinde kullanılmıştır. Kefaret ayinlerinde kurban olarak erkekler horoz, kadınlar ise tavuk kesmektedirler. Aynı zamanda Yahudiler yeni ev inşa ettiklerinde, evi şeytani varlıklardan arındırmak amacıyla da horoz kurban etmektedirler.⁴²

Diğer taraftan horoz kurbanının Hint Şamanizminde de yer aldığı görülmektedir. Hindistan'da bulunan Dusadh ve Djangar kabilelerinde Şaman göğse simgesel yükselişi esnasında merdivenin ucuna bağlanmış bir beyaz horozu kesmektedir.⁴³ Bunun yanı sıra bazı kültürlerde horozun tahıl ruhunu simgelediğine inanılmaktadır. Almanya, Macaristan ve Polonya'nın bazı bölgelerinde ürün hasadında en son biçilecek ekinin içine canlı bir horoz yerleştirilir. Genellikle bu horozu boynuna kadar toprağa gömerler, sonra orak veya tırpanla onu keserler.⁴⁴

Daha önce ifade ettiğimiz gibi Buyruk'ta Cebrail kurbanından bahsedilmektedir. Tahtacılar da ikrar, musahiplik, aşinalık, peşinelik ritüelleri Buyruk'ta izah edildiği şekilde uygulanmaktadır. Dolayısıyla Buyruk, Tahtacıların bazı inançları üzerinde Safevi etkisini gösteren yazılı bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda horozu Cebrail adının verilmesi ve onun Cebrail adıyla kurban olarak sunulmasında Safevi tesirinin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Şiada horoz, kurban hayvanları arasında yer almamaktadır. Bununla birlikte Safevilere horoz kurbanı uygulamasının Zerdüştilik tesiriyle girdiği anlaşılmaktadır. Çünkü ateşperestlerin Maveraünnehr bölgesinde horoz kurbanında bulundukları yönünde bilgiler

mevcuttur. Şehnâme kahramanlarından olup Afrasyab tarafından öldürülen Siyavuş'un ölümünü anmak amacıyla yapılan yas törenlerinden ve Mecusi mersiyelerinden bahsedilmekte, ateşperestlerin Buhara'da Nevruz gününü güneş doğmadan önce Siyavuş'un mezarının bulunduğu yerde horoz kurban ettikleri belirtilmektedir.⁴⁵ Bu bağlamda horoz kurbanının geç dönem Zerdüştiliğin gelenekleri arasında yer aldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Zerdüştilikteki horoz kurbanının Safevilerle birlikte Cebrail kurbanı adını aldığını, onların kanalıyla da Tahtacılar'a geçtiğini söyleyebiliriz. Ancak Cebrail kurbanı Tahtacılar'a her ne kadar Safevi tesiriyle girmiş olsa da, onlarda farklı bir anlam ve fonksiyon kazanmıştır.

Diğer taraftan Tahtacıların özellikle ölü yemeklerinde ve adakta, koç veya teke kurbanının yanı sıra Cebrail kurbanının da yer aldığı görülmektedir. Tahtacıların söz konusu kurbanlarında Cebrail'in kesilmesi zorunluluk arz etmektedir. Tahtacılardaki bu uygulama ile geleneksel Türk dinindeki kurban ayinlerinde –sonradan oluştuğu anlaşılan– Şamanın kurban edilen hayvanın ruhunu Bay Ülgen'e takdimi uygulaması arasında bir benzerliğin bulunduğu söylenebilir. Özellikle Altay Türkleri arasında tespit edilen at kurbanlarında, kurban etinin yenilmesinden sonra Şamanın, kurbanın ruhunu simgesel olarak göğe götürerek Bay Ülgen'e sunmasından ve ondan kurbanın kabul edilip edilmediğini öğrenmesinden bahsedilmektedir. Aynı zamanda Şamanın simgesel uçuşu veya yükselişi gerçekleştirebilmesi için, kuşu simgeleyen Şamanlık elbisesini giymesi gerekmektedir. Daha sonra Şaman trans halinde simgesel olarak kuşa binerek göğe yükselmektedir.⁴⁶ Bu bağlamda Şaman ile Tanrıyla arasındaki mistik bağdan dolayı Cebrail adı verilen horoz arasında bir işlev benzerliği söz konusu olabilir. Burada Şamanın simgesel uçuş yeteneği, uçuş kabiliyetine sahip bir hayvan olan horoz'a aktarılmıştır. Belki de bu fonksiyon değişikliği, Tahtacıların içinde yer aldığı sosyo-kültürel çevrenin etkisiyle meydana gelmiş olabilir. Tahtacılardaki Cebrail kurbanlarında horoz iki farklı fonksiyona sahiptir. Birincisi Cebrail'in tek başına kurban olarak kesilmesi durumuyla ilgilidir. Burada horoz'a Cebrail adı verilerek kurban hayvanının dini değeri arttırılmış olmaktadır. Aynı zamanda horozun uçuş yeteneği de göz önüne alınarak kesildikten sonra sunulan

varlığa simgesel uçuşla ulaşması amaçlanmaktadır. Koç veya teke kurbanlarıyla birlikte kesilen Cebraîl kurbanında ise horoz, kurbanın ruhunu sunulan varlığa götüren aracı rolündedir.

Sonuç olarak, Tahtacılarıdaki kurban ibadetinde geleneksel Türk dinindeki kurban ibadetlerindeki uygulamaların hakim olduğu görülmekle beraber, özellikle Sami kültürün tesiri de etkin bir yere sahiptir. Tahtacılar arasında uygulanan kansız kurban ritüelleri, geleneksel Türk inancındaki saçılarla aynılıklar arz etmektedir. Aynı zamanda kanlı kurban olarak erkek hayvanların sunulması ve tercüman kurbanı özellikleri bakımından geleneksel Türk dinindeki kurban ibadetinin devamı niteliğinde karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanı sıra İmam Hüseyin kurbanının Şiilik tesiriyle oluştuğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan kurban hayvanının boğazlanarak kesilmesi, kurban etinden dedeye pay ayrılması hususları Sami kültür ile ilgilidir.

KAYNAKÇA

- Aytekin, Sefer (Der.): *Buyruk*. Ankara 1958.
- Barthold, Vassily Viladimiroviç; Yıldız, Hakkı Dursun (Haz.): *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. Ankara 1990.
- Beşevliyev, V.; Acaroğlu, T. (Çev.): "Proto-Bulgar Dini" *Belleten* 34 (1945): 213-261.
- Eliade, Mircea; Altuğ, Ümit (Çev.): *Ebedî Dönüş Mitosu*. Ankara 1994.
- Eliade, Mircea; Birkan, İsmet (Çev.): *Şamanizm: İlk Esrime Teknikleri*. Ankara 1999..
- Eliade, Mircea; Kılıçbay, Mehmet Ali (Çev.): *Kutsal ve Din Dışı*. Ankara 1991.
- Eliade, Mircea; Sheed, Rose Mary (Tr.): *Patterns in Comparative Religion*. London 1971.
- Ergin, Muharrem (Haz.): *Dede Korkut Kitabı*. İstanbul 1969.
- Eröz, Mehmet: "Türk Boylarında Kansız Kurban Geleneği" *Türk Kültürü* 18 (1980) 211-212-213-214: 211-216.
- Eröz, Mehmet: *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik-Bektaşilik*. İstanbul 1992.
- Frazer, James G.; Doğan, Mehmet H. (Çev.): *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri*, c. 2. İstanbul 1991.
- Gökalp, Ziya: *Türk Medeniyeti Tarihi*. İstanbul 1989.
- Gray, Louis H.: "Cock" *Encyclopaedia of Religion and Ethics* 3 (1980): 694-698.
- Günay, Ünver; Güngör, Harun: *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, Ankara 1997.
- Henninger, Joseph; O'Connell, Matthew J. (Tr.): "Sacrifice" *The Encyclopaedia of Religion* 12 (1987): 544-557.
- İnan, Abdülkadir: *Eski Türk Dini Tarihi*. İstanbul 1976.
- İnan, Abdülkadir: *Makaleler ve İncelemeler*, c. 1. Ankara 1987.
- İnan, Abdülkadir: *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara 1995.
- Kitabı Mukaddes.*
- Kur'an-ı Kerim.*

Radloff, Wilhelm; Temir, Ahmet (Çev.): *Sibiryadan*, c. 3. İstanbul 1994.
 Roux, Jean Paul; Kazancıgil, Aykut (Çev.): *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. İstanbul 1994.
 Şeşen, Ramazan (Haz.): *İbn Fazlan Seyahatnâmesi*. İstanbul 1975.
 Turan, Osman: *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, c. 1. İstanbul 1993.
 Waida, Manabu: "Cocks" *The Encyclopedia of Religion* 3 (1987): 551-552.
 Weir, T. H.: "Sacrifice" *Encyclopaedia of Religion and Ethics* 11 (1980): 29-31.
 Yetişen, Rıza: *Tahtacı Aşiretleri*. İzmir 1986.
 Yılmaz, Abdurrahman: *Tahtacılarda Gelenekler*. Ankara 1948.

NOTLAR

- 1 Frazer 1991: 335-345; Eliade 1971: 334-337; Henninger 1980: 546.
- 2 İnan 1995: 100.
- 3 Günay/Güngör 1997: 64.
- 4 İnan 1995: 167.
- 5 Günay/Güngör 1997: 63-64; İnan 1995: 98.
- 6 Eröz 1980: 213, 215.
- 7 İnan 1995: 105; 1987: 434-435; Eröz 1980: 212.
- 8 Günay/Güngör 1997: 64.
- 9 Ergin 1969: 8.
- 10 Şeşen 1975: 33; İnan 1976: 50; Roux 1994: 203-204.
- 11 Radloff 1994: 23, 31, 34; İnan 1976: 50; 1995: 101, 104-105.
- 12 Beşevliyev 1945: 221-222.
- 13 Turan 1993: 100.
- 14 Şeşen 1975: 125.
- 15 Eliade 1999: 189-190.
- 16 Gökalp 1989: 126, 137-138.
- 17 Levililer, 22/19-25; Yasanın Tekrarı, 15/21.
- 18 Levililer, 7/26-27; 17/10,14; Maide, 3.
- 19 Yaratılış, 43/16; Levililer, 3/2, 8, 13; 4/4, 15, 24; Hac, 36.
- 20 Weir 1980: 30.
- 21 Sâffat, 100-107.
- 22 Yaratılış, 15/2-5.
- 23 Yaratılış, 21/2-5.
- 24 Yaratılış, 22/1-13.
- 25 Eliade 1994: 109.
- 26 Weir 1980: 29.
- 27 Eliade 1994: 48.
- 28 Eyüp, 1/ 2-3.
- 29 Mısırdan Çıkış, 3/1.
- 30 Günay/Güngör 1997: 59-60.
- 31 Günay/Güngör 1997: 47, 66.

- 32 Levililer, 7/31-34.
- 33 Radloff 1994: 33.
- 34 Eliade 1991: 32, 35, 37.
- 35 Günay/Güngör 1997: 49.
- 36 Yılmaz 1948: 59, 91; Yetişen 1986: 67; Eröz 1992: 47.
- 37 Aytekin 1958: 52-54.
- 38 İnan 1995: 101.
- 39 Güngör 1998: 156.
- 40 Şeşen 1975: 71-72.
- 41 Gray 1980: 696.
- 42 Waida 1987: 552; Gray 1980: 695.
- 43 Eliade 1999: 464-465.
- 44 Frazer 1991: 13-16.
- 45 Barthold 1990: 112.
- 46 Eliade 1999: 225-230.

ALEVİLERDE DEDELİK KURUMU

Ancak, okuduğunu anlayan, dünyayı ve toplumu tanıyan kimse sorunlara doğru çözüm bulabilir.'

Dedelik, Anadolu Aleviliğinin yüzyıllar boyunca ayakta kalıp kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlayan en önemli kurumu olduğu gibi, bu geleneğin sosyal ve dinî yapılanmasında da temel bir öneme sahiptir. A. Yaşar Ocak'ın ifadesiyle, "Nasıl ki Ali kültü, inanç yapılanması bakımından Aleviliğin temelini teşkil ediyorsa, dedelik kurumu da cemaat yapılanması bakımından Aleviliğin temelini oluşturur."² Dolayısıyla, Anadolu Aleviliğinin yapısının sağlıklı bir tarzda anlaşılabilmesi için bu kurumun doğru bir şekilde ortaya konulup analiz edilmesi gerekmektedir. Dedelerin Alevi topluluklar üzerindeki rolü göz ardı edildiğinde Aleviliği tanımak zorlaşır, hatta imkânsız hale gelir. Biz de, bu çalışmamızda Anadolu'da yaşayan Alevi topluluklar içerisinde geçmiş yüzyıllarda çok önemli işlevler görmüş, fakat günümüzde bu geleneksel işlevlerinin önemli bir kısmını kaybetmiş olan dedelik kurumunun önce kavramsal analizini, ardından dede aileleri olan ocakların doğuş ve gelişimini ve bu kurumun Alevi kültürü içindeki yeri ile dedelerin geçmiş ile günümüz arasında değişen fonksiyonlarını ele alıp bu çerçevede bir takım analizler yapmak istiyoruz.

Oğuzca kökenli olan dede sözcüğü, Orta Asya'da yaşayan Türk toplulukları arasında halka yol gösteren, tecrübeli ve bilgili kişiler için kullanılan "ata" ve "baba" sözcükleriyle aynı anlama gelmekte olup, ilk kullanımına 11. yüzyılda yaşamış olan Kâşgarlı Mahmud'un *Dîvânü Lüğati't-Türk* isimli eserinde rastlamaktayız.³ Arapça ve Farsçaya da dilimizden geçen bu sözcüğün, 13. yüzyıldan itibaren Anadolu'da dinî önderler ve ulusal kahramanlar için kullanılan "ata, baba, ahi, abdal" sözcükleri gibi yaygın olarak kullanıldığı görülmektedir. Türk kültür tarihinde Dede Korkut ve Dede Garkın gibi kendilerine dede denilen kişiler, içlerinde yaşadıkları toplulu-

ğın hem siyasal hem de dinsel önderleri konumundaydılar. Dedelik, tasavvuf ve tarikat geleneğinde de önemli bir yer tutar. Dede ünvanı, yaygın olarak Bektaşilik ve Mevlevilik gibi tarikatlarda kullanılır. Mevlevilikte çile dolurmuş dervişler bu ünvanı almaktadır. Bu kavramın az da olsa Halvetilik ve Bayramilik gibi tarikatlarda da kullanıldığı görülmektedir. Yine Hacı Bektaş Tekkesi'nde pîr postuna oturan mücerred Bektaşî babasına da *dedebaba* denmektedir.⁴

Alevî / Kızılbaş topluluklarında ise, tarih boyunca Peygamber soyundan geldiğine inanılan dinî / manevî önderlere dede denmektedir. Dedeler ve dedelik kurumu, Anadolu Aleviliğinin belkemiğini oluşturmaktadır. Alevî toplumunun dinî önderleri olan dedeler, yüzyıllar boyunca dinî ve toplumsal hayata ciddi bir şekilde yön vermişlerdir. Kurumsal anlamda Aleviliğin merkezinde yer alan dedeler, her şeyden önce Alevî inanış ve geleneklerinin yeni kuşaklara öğretilip aktarılması misyonunu üstlenmiş olup, bu inanışın yüzyıllar boyunca yaşamasını sağlamışlardır. Alevî inanışına göre dedeler, Hz. Ali dolayısıyla ehl-i beyt soyundan gelmekte olup toplum içinde “*seyyid*” olarak tanınırlar. Bu yüzden de toplum, yüzyıllar boyunca dedelere saygı ve hürmetle bağlanmıştır. Burada, hemen “*Türk soyundan gelen dedeler, nasıl ve ne şekilde seyyid oluyorlar?*” sorusu gündeme gelmektedir. Bunu da Alevî geleneği kendi içinde şöyle açıklamaktadır:

Emeviler ve Abbasiler devirlerinde çok baskı ve şiddet gören Ali evlatları, yurtlarını bırakarak canlarını kurtarma çabası içine girmişlerdir. Bu nedenle Arap yarımadasından kaçarak Orta Asya'ya Türk boylarının yaşadığı bölgelere göç etmişler, Türkler tarafından da saygı görüp korunmuşlar ve burada Türklerle kurdukları akrabalık ilişkileri sonucunda da soyları onlarla karışmıştır.⁵ Bununla birlikte seyyidlik, genel olarak Hz. Ali soyundan gelenlere verilen bir isim olup⁶ bu soydan gelmek, Alevî geleneği içerisinde çok önemli görülmektedir; zira bu olgu, dedelerin toplum içinde meşruiyet ve etkinliklerini devam ettirmeleriyle yakından ilgili olan bir şey olup, bunun dinin temel kaynakları olan Kuran'ı Kerim ve hadislere dayandığına inanılır. Bu çerçevede geleneksel olarak Kırklar Meclisi de⁷ yine önemli bir role sahiptir. Bu bağlamda, Kırklar Meclisi'nde Hz. Ali'nin postunu Hz. Muhammed'e verdiği ve mürsidlik ile dedeliğin buradan gel-

diğine inanılmaktadır. Ayrıca dedelerin, Horasan erenlerinden nasip aldıkları da kabul edilmektedir.

DEDE AİLELERİ: OCAKLAR

Dedelik kurumu, yapısı gereği geleneksel olarak soy güden, soya tabi olan bir kurumdur. Buna göre dede öldüğünde yerine oğlu geçmektedir. Bu olgu, Alevi geleneğinde “ocak” şeklinde adlandırılır⁸; bu anlamda her dedenin bir ocağı vardır ve ocaklar da soyu itibarı ile Peygamber ve Oniki İmam’a uzanmakta olduğuna inanılan ailenin dinî anlamda meşruiyetini ifade etmektedir. Alevi ocakları, Sarı Saltık, Battal Gazi, Baba Mansur, Hubyar Sultan ve Kara Donlu Can Baba gibi Alevi geleneğinin evlâd-ı resul olarak görüldüğü ve kutsal kabul ettiği din büyüklerinin adlarını taşımaktadır⁹; bu yüzden de bu soylardan gelen dedelere, *ocakzâde* (ocakoğlu) denmektedir. Ayrıca Alevi ocaklarının 13. yüzyıl Anadolu’suna göçlerle gelip burada muhtelif yerlere yerleşmiş olan Dede Garkın, Seyyid Mahmud Hayrani, Hacı Bektaş Veli ve Sarı Saltık gibi Türkmen babalarının soyundan geldiğine de inanılmaktadır. Bu ocaklardan gelen dedelerin ellerinde kutsal saydıkları bu ocaklara ait icazet ve şecereler mevcuttur. Ocaklar, zaman içerisinde bu kutsal dervişlerin soylarından gelenlerce kurumsal hale getirilmiş ve dedelik görevinin bunlar tarafından yerine getirilmesi bir gelenek halini almıştır.¹⁰

Geleneksel / sözlü tarihten öğrendiğimize göre, 12. imam Muhammed Mehdi (260/873)’nin kayboluşundan sonra Hz. Ali soyluları olan seyyidler, “dedelik” ünvanıyla ve kendi ön adlarını taşıyan “ocaklar” kurmuşlardır. Başlangıçla Oniki İmamlara izafeten oniki ocak vardı, daha sonra seyyid ocaklarının sayısı kırka çıkmıştır. Nüfusun çoğalması ve dedelerin değişik coğrafi alanlara dağılması sonucunda yüzyirmi etkin ve örgütlü ocak meydana gelmiştir.¹¹ Bu bilgilerin doğruluğu ciddi anlamda tartışılır olmakla birlikte, Anadolu’daki Alevi-Bektaşî toplulukları, cemaat yapılması bakımından ocak ve dergâhlara bağlı olup bu çerçevede ocak ve dergâh geleneği esastır. Böylece her Alevi talip¹² de, belli bir ocağa bağlıdır. Ocak ve dergâhlar şeklindeki bu örgütlenme, böylece Anadolu’da yüzyıllar boyunca birbirinden çok uzak bölgelerde yaşayan Aleviler arasında kültürel iletişimi de sağlamıştır.¹³

Dedelik kurumunun ve ocak sisteminin günümüzde bilinen şeklini ise, Şah İsmail ve Safeviler devrinde kazandığı, artık bilim dünyası tarafından kabul edilmektedir. Zira Şah İsmail, Aleviliği organize ederken kökleri, Orta Asya Türk kültürüne kadar uzanan ve Şamanist bir takım öğeler de taşıyan bu kurumu¹⁴ bir tarikat şeyhinin yetki ve hüviyetiyle donatmış, ayrıca onları seyyidlik kurumuyla birleştirerek Ali soyuna nisbet etmişti. Bunu yaparken de dedelerin ellerine birer *siyâdetnâme* (seyyidlik belgesi) verip hepsini kendine bağlamıştı. Yine o dönemlerde düzenlenmiş olan bir takım irşat şecereleri, zamanla soy kütükleri haline dönüşmüştü. Böylece daha önce hem kabile şefi hem de dinî reis olan Türkmen babaları, Safevi propagandası sonrasında yeni kimlikleriyle dede olmuşlar ve halk tarafından da evlâd-ı resul olduklarına yani ehl-i beyt soyundan geldiklerine inanılmıştır. Öyle görünmektedir ki Safeviler, daha önce siyasal yararlar sağlamak üzere kullandıkları seyyidlik konusunu, Anadolu'daki Kızılbaş/Aleviler üzerinde nüfuzlarını sağlamlaştırmak ve bunu sürekli kılmak için kullanmışlardır. Burada Ali Yaman'ın da ifade ettiği gibi, Anadolu'ya 15. yüzyıl sonlarından itibaren giren Hz. Ali, Oniki İmam ve Kerbelâ matemi gibi kültlerin de, daha önce var olan soy konusunun ön plana çıkmasını sağlayıcı bir rol oynadığı söylenebilir.¹⁵ Bu durum, haliyle dedelik kurumunu kutsal bir yapıya kavuşturmuştu. Dedelerin mensup olduğu soylar da, zamanla ocak denilen kutsal dede/seyyid ailelerini oluşturmuş ve Alevi zümrelerinin her biri, başlarında aynı zamanda, Alevi yolunun mürşidi olan dedelerin bulunduğu ocaklara bağlanmıştı. Bu nedenle bu ocakların her biri, tasavvufî tarikatlar örneğinde yapılandıklarından dolayı –A. Yaşar Ocak'ın da ifade ettiği gibi– Alevilik bünyesinde bir tarikat sayılabilir.¹⁶ Böylece tarihsel süreç içinde bildiğimiz dedelik kurumu, teşekkül etmiş oldu.

Burada *evlâd-ı resul* konusunun üzerinde durmamız gerekmektedir. Zira İslam tarihinin erken dönemlerinden itibaren ehl-i beyt soyundan gelenler, siyasal iktidarlara iyi geçindikleri sürece, büyük saygı ve hürmet görmüşler, özel giysi ve belirtilerle halk arasında dolaşan bu kimselerin işleriyle ilgilenmek üzere, yine Peygamber soyundan gelen bir *Nakîbu'l-Eşrâf* (Ali evlâdı müfettişi) atanmıştı. Her büyük şehirde bir nakîb bulunmaktaydı. *Nakîbu'l-Eşrâf*, Peygamber soyundan gelenlerin işlerine bakar, ne-

seplerini, doğum ve ölüm tarihlerini kaydeder, fey ve ganimetten paylarını almalarını sağlar ve sahte seyyidlik olaylarını takip ederek bunları önlerdi. Bunların dışında nakibler, bu soydan gelenlerin şehâdetnâmelerini tetkik etmek, soylarını kanıtlayabilenlere soy kütükleri (şecereleler) düzenlemek ve haksız olarak bu sıfatı kullananları cezalandırmakla da görevli idiler.¹⁷

Bu çerçevede ülkemizde bazı yörelerde yaşayan dedelerde Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinden kaldığı tahmin edilen Hacı Bektaş dergâhı imzalı ya da Kerbelâ'dan alınmış olduğu söylenen çeşitli belgeler ve eski yazı cönkler¹⁸ bulunmaktadır, fakat bu noktada genel olarak bu belgelerin ellelerinden alınacağı endişesi ya da dinî anlamda bir sakıncası olacağı düşünce-siyle belgelerin kopyasını araştırmacılara vermeye pek yanaşmadıkları gö-rülmektedir. Dolayısıyla bu durum, Alevilik gibi önemli bir konunun bi-limsel ve doğru bir şekilde ortaya çıkması noktasında olumsuz bir rol oy-namaktadır.¹⁹

Alevi geleneği içerisinde ocaklar, değişik açılardan farklı kategori-lerde değerlendirilmektedir. Örnek olarak işlevlerine göre ocaklar,

- Mürşid,
- Pîr,
- Rehber ve
- Düşkün ocakları

şeklinde dört gruba ayrılmaktadır. Yine her ocak, Peygamber soyundan gel-miş sayılmasına karşın aynı yetkilere sahip değildir. Bu durum, her oca-ğın eşit bir statüye sahip olmayışını da beraberinde getirmiştir. Bu vakıada da tarihsel anlamda eskilik ve köklü oluş gibi olgular etkili olduğu gibi, Oniki İmamlara dayanma gibi olgular, örnek olarak İmam Zeynel Abi-din'den ya da İmam Musa Kâzım'dan gelme de etkili olmaktadır. Yine ba-zı ocaklar, adeta bir üst mahkeme işlevine sahiptir. *Düşkün ocağı* adı veri-len bu tür ocaklar, taliplere verilen cezaları yeniden değerlendirme veya ip-tal etme yetkisine sahiptirler. Örneğin, Erzincan'a bağlı Ocak köyündeki *Hıdır Abdal ocağı*, bu tür bir düşkün ocağıdır.²⁰ Ayrıca bazı eski ocaklar-dan, zaman ilerleyip taraftar kitlesi genişleyince coğrafya faktörünün de

araya girmesiyle yeni ocaklar ortaya çıkmıştır. Bu şekilde bir ana ocaktan, ikincil ve ondan sonra da üçüncül derece de ocaklar çıkmıştır.²¹

Ülkemizdeki Alevi ocakları içinde en yaygın olanları ise, Elazığ, Sivas ve Erzurum'da yaygın olan *İmam Musa Kâzım ocağı*; Malatya ve çevresinde yaygın olan *İmam Zeynel Abidin (Mineyik) ocağı*²²; Tunceli, Elazığ, Erzincan, Sivas, Yozgat, Çorum ve Amasya'da yaygın olan *Ağu İçen*, yöresel ifadesiyle *Ağuçan (Kara Donlu Can Baba) ocağı*; Sivas, Erzincan ve Tunceli'de *Sarı Saltık ocağı*; Tunceli, Sivas ve Eskişehir'de *Baba Mansur ocağı*; Eskişehir ve Amasya'da *Seyyid Battal Gazi ocağı*, Tahtacıların iki ocağından biri olan ve İzmir, Aydın, Adana ve Denizli yörelerinde yaygın olan *Hacı Emirli ocağı*; Sivas ve Kars'ta *Garip Musa ocağı*; Erzincan, Malatya, Sivas Tunceli, Ankara ve Yozgat yörelerinde yaygın olan *Hıdır Abdal ocağı*; Tokat, Amasya, Sivas, Çorum ve Yozgat gibi yörelerde yaygın olan *Hubyar Sultan ocağı*; Tunceli ve Sivas çevresinde *Kureyşan (Hacı Kureyş) ocağı*; Sivas, Tokat, Çorum ve Tunceli yörelerinde *Pir Sultan ocağı*; Tokat ve Amasya'da *Keçeci Baba ocağı*; Malatya ve çevresinde *Şah İbrahim Veli ocağı*;; Tokat ve çevresinde *Kul Himmet ocağı*; Amasya ve çevresinde *Piri Baba ocağı*; Tunceli, K. Maraş ve Erzurum'da *Üryan Hızır ocağı*; ayrıca Tahtacıların diğer ocağı olan ve İzmir, Bergama, Menemen, Adana, Kıbrıs, Manisa, Balıkesir ve Çanakkale yörelerinde yaygın olan *Yanyatır ocağı*dır.²³

DEDELİK KURUMU: HİYERARŞİK YAPI

Geçmişi Orta Asya Türk kültürüne kadar uzanan dedelik kurumu, köklü bir kurum olduğundan dolayı kendi içinde hiyerarşik bir yapıya sahiptir. Bu kurum, üçlü bir hiyerarşiye dayanır. Şöyle ki:

- Mürşid
- Pîr
- Rehber

Kimi yörelerde bu hiyerarşi, Pîr ve mürşidin yer değiştirmesi şeklinde görülmektedir. Şüphesiz bu üçü de, ocakzâde (dede soylu) olan kişiler için var olan bir sıralama olup işlevsel bir özellik arz eder. Bunların

üçü de, birbirini tamamlar, biri olmaksızın diğeri de olmaz, bu durumda anlamsız bir durum ortaya çıkar. Tümü ocakzâde olan dede aileleri bu görevleri paylaşmışlardır. Dedeler arasında “*El ele, el Hakk’a*” şeklinde de ifade edilebilen bu hiyerarşi, bir görev bölümünü ifade eder. Ocak mensubu dedeler, her şeyden önce taliplerin hizmetlerini görmek üzere böyle bir iç hiyerarşik düzen oluşturmuşlardır. Burada mürşid, en üst başvuru makamıdır. Rehber, Pîr’e; Pîr, mürşid’e bağlıdır. Mürşid de, karar ve davranışlarında bağımlıdır. Bu, hem manevi anlamda “yol”a bağlılık, hem de İmam Cafer Buyruğu gibi yazılı kutsal metinlere bağlılık şeklinde ortaya çıkar.²⁴

Ülkemizdeki dedeleri genel olarak dört grup içinde kategorize etmek mümkündür:

- a. Doğrudan doğruya Hacı Bektaş Veli’ye bağlı olan ve onun soyundan geldiğine inanılan dedeler. Bunlara *bel evlâdı* / *bel evlatları* denmekte olup Hacı Bektaş ocağına bağlı olarak bu ocak ile koordine halinde faaliyetlerini sürdürmektedirler.²⁵
- b. Peygamber ve Oniki İmam soyundan geldiğine yani evlâd-ı resul olduğuna inanılan bağımsız ocakzâde dedeler. Daha çok Erzincan ve Tunceli yörelerinde bulunan ocakzâde dedeler, kendi soylarının Hacı Bektaş Veli’den önce Anadolu’da bulunduğu görüşünde olmakla birlikte, Hacı Bektaş Veli’yi pîr olarak kabul etmektedirler. Bunlar, Hacı Bektaş Çelebilerinden icâzetnâme, hüccet veya izin almaksızın dedelik görevlerini sürdürürler.
- c. *Babagan* kolu şeklinde anılan, aynı zamanda kendilerine *yol evladı* denilen ve daha çok İstanbul ile Arnavutluk’ta yaşayanlar. Hacı Bektaş Veli’nin manevi evlatları olarak görülen babaların önderi, *dede-baba* şeklinde ifade edilmekte olup bu kolun kurucusu Balım Sultan (ölm. 1516)’dır.²⁶
- d. Ocakzâde dedelerin gidemediği yörelerde onlar tarafından görevlendirilen ve herhangi bir ocak soyundan gelmeyen “*Geçici icazetli dedeler kolu*” da vardır ki bunlara, *Dikme dedeler* denir. Bazı yörelerde bunlara *mürebbi* de denmektedir. Önemli ölçüde ocakzâde

dedeler ile talipler arasındaki coğrafi uzaklıktan kaynaklanan bu uygulama, sosyal koşulların doğal bir sonucu olarak görülebilir.²⁷

Bu grupların içinde ülkemizde en fazla nüfuz ve etkinliğe sahip olanı, *ocakzâde dedeler* olup arkasından *Çelebiler* gelir. Dedebabaların ise Anadolu'da nüfuzları zayıf olmakla birlikte Arnavutluk başta olmak üzere Balkanlar'da daha etkin oldukları görülmektedir.²⁸

DEDELERİN FONKSİYONLARI: GEÇMİŞ VE GÜNÜMÜZ ARASINDA

Dedelerin temel özellik ve görevlerini, Alevi çevrelerde sık sık okunan ve geleneksel anlamda topluluk üzerinde de önemli etkilere sahip olduğu görülen bir kaynak olan *Buyruk*, şöyle ifade etmektedir:

"Pirin ilmi ile etkin olması gerekir. Pirin dört kapı, kırk makam, on iki erkan, on yedi kernerbest, üç sünnet yedi farzı bilmesi gerekir. Tarikata göre davranıp, hakikata göre yol sürmesi gerekir. Muhammed-Ali soyundan bir kimsenin pirligi de ancak bu koşulları yerine getirdiği zaman uygundur. Yoksa Muhammed-Ali soyundan olmak bir kimseyi ayrıcalıklı kalmaz. Pirin ilmi ve erkanı ile soyuna yaraşır olması gerekir.

... Kâmil pir resul soyuna ermiştir. Dört kapıyı bilir. İlmi ve irfanı ile etkindir. Davranışları ile saygındır. Kur'an'ın buyurduklarını yerine getirir. Dört kapının dördünün de gereklerini yerine getirir. İşte gerçek pir budur.

... Pirin çerağ gibi doğru durması, fitil gibi yanması, yağ gibi erimesi, nur gibi ışık vermesi gerekir. Pir, erenler meydanından döner. Pir, şeriatın şartlarını yerine getirmeli, tarikatın içinde olmalı, marifetten ayrılmamalı ve sürekli hakikatı arar olmalıdır. İşte böyle pir, gerçek pirdir.

... Tanrı'nın gönderdiği kitabı bilmeyen Tanrı'yı nasıl bilebilir? İnsanlar, doğuştan bilgi sahibi olsalardı Tanrı, peygamberlere kitap göndermezdi. Kitapsız pir, şeytandır.

... Pirin toplumun sorunlarını ve niteliklerini bilmesi gerekir. O zaman sağduyulu biçimde düşünebilir. Dünyayı ahireti birbirinden

ayırt edebilir. Pir, ancak bundan sonra talibi görebilir, çiği pişirebilir. Talibi görüp sormak, zor bir iştir. Talibin köşesine kurulup 'Ben, falan pirin oğlu falanım, senin günahını bir araba kazığına tatarım' deyip, yemek içmek, sefa sürmekle pirlik olmaz.

... Pir, gecenin ikinci yarısından sonra kalkıp, kibleye karşı oturup gün doğuncaya kadar Tanrı'ya ibadet ve niyaz etmelidir. O zaman pirin nefesi keskin olur".²⁹

Yine bu çerçevede Buyruk'un farklı bir versiyonu olan *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*'nda da şöyle denilmektedir:

"Pir olan kimselere gerektir ki kamil olalar. Dört kapı nedir bileler. Evvel şeriatı, ikinci tarikatı, üçüncü marifeti, dördüncü hakikatı bilmek gerektir ki bunlar nereden geldi ve neden hasıl oldu ve aslı nedir, bunların edebi nedir, ucu nedir, hayası nedir, erkânı nedir, tövbesi nedir, farzı nedir, sünneti nedir, nafilesi nedir, işlemesi nedir, bunları bile.

Ve bir dahi, şeriat kaçıtır, tarikat kaçıtır, marifet kaçıtır, hakikat kaçıtır ve ondan sonra şeriat ne ile tamam olur, marifet ne ile tamam olur, tarikat ne ile tamam olur, hakikat ne ile tamam olur, bunları bilmek gerek. Bunlar nedir? Eğer bu dört erkânı böylece bilmezse ol pirin pirlığı caiz olmaz.

... Amma pir olan kimse alim gerek. Eğer karadan bilmezse ilm-i ledün ola. Ol da olmazsa hayvan misillüdür. İlm-i ledün oldur ki, aklen düşüne, ahireti dünyayı fark ede. Eğer doğru yolu fark edemezse bir kâmil mürşit bulup irşat ola. Andan sonra talibi göre. Zira bunda çok güçlük vardır".³⁰

Böylece anlaşılmaktadır ki Buyruk'a göre dedeler, öncelikle yolun inceliklerini, bu bağlamda dört kapı kırk makamı çok iyi bilecekler, bunları bilmekle kalmayıp hayat boyu uygulayacaklar ve Tanrı'nın gönderdiği kitap olan Kuranıkerim'i iyi derecede bilip onun gereklerini yerine getirecekler, bu çerçevede ibadet yaparak (özellikle gece ibadetleri) çevrelerindeki in-

sanlara örnek olacaklar ve derin bilgileri ile insanları aydınlatacaklardır. Burada yine bir dedenin ifadesiyle, dedeler “*adil, bilgili, kamil, doğru, erdemli, gözü gönlü tok, kapısı ve sofrası herkese açık kişilerdir*”³¹ ya da böyle olmalıdır.

Dedelerin, geçmişte Alevi topluluklar içerisinde çok önemli fonksiyonları olduğu görülmektedir. Bunların önemli bir kısmı, Cumhuriyet Türkiye’sinde, özellikle 1950’li yıllardan sonra ortaya çıkan kırsal kesimden kentlere göç olgusu başta olmak üzere başka bir takım faktörlerden de hareketle zayıflamıştır. Bununla birlikte, dedelerin topluluk içinde görmüş olduğu geleneksel fonksiyonları şöyle ifade edebiliriz:

Dedeler, yüzyıllar boyunca Alevi inanç ve kültürünü yaşatıp yeni kuşaklara aktarmışlar, toplumu aydınlatıp yönlendirmişler, anlaşmazlıkları gidererek dargın insanları barıştırmışlar, düğün ve nişanlara öncülük yapmış nikah kıymışlardır. Ayrıca toplum içinde değişik problemleri çözerek haksız olanları cezalandırmış ve böylece toplumsal dayanışmayı sağlama noktasında katkı sahibi olmuşlardır. Bu yönüyle de bulundukları yörede bir çeşit sivil mahkemeler kurup hakimlik yapmışlardır. Tüm bu işlevlerinden hareketle onlar, yaptırım gücü olan birer *yol önderi/manevi önder* olarak kabul edilmişlerdir. Aleviliğin tarih boyunca sözlü/şifahi bir özellik taşımasından dolayı dedeler, ister istemez ön plana çıkmışlardır. Bu bağlamda özellikle yazılı belge eksikliği, Aleviliğin yorum ve törenlerini dedelerin bireysel yeteneklerine bırakmıştır. Bundan dolayı, söz ve kararlarına karşı gelinmemiş, topluluk içinde herkes bunları olduğu gibi benimsemiştir.

Ayrıca dedelerin toplumun dinî hayatında da çok önemli fonksiyonları olup değişik dinî ayin ve törenleri dedeler yönetirler. Bunun için yılın belirli günlerinde kendi ocaklarına bağlı köyleri gezerek buralarda birer hafta ya da onbeş gün kalırlar, bu arada dinî ayin ve törenleri yürüttükleri gibi, taliplerinin de toplumsal ilişkilerini kontrol etmiş olurlar. Dedeler, Alevi inanisında olmazsa olmaz kabul edilen cem ayinlerinin yegâne yöneticisi konumunda bulunurlar. Böylece dede olmaksızın cem-cemaat, kendi arasında herhangi bir dinî toplantı yapamaz. Bunun yanı sıra dedeler, köyleri birbirinden haberdar ederek köyler arasındaki iletişimi de sağlamış olurlar.³² Bu yapılanma sayesinde, Amasyalı Alevi ile Antalyalı Alevi ya da

Tuncelili Alevi birbirinden haberdar olur. Böylece dedeler de, topluluk içinde bilgi ve iletişim ağı vazifesi görmüş olurlar. Yapmış oldukları bu görev ve hizmetlerin sonunda emeklerinin karşılığı olarak “*hakkullah*” ya da “*çerâğ hakkı/çırılık*” adı verilen köylülerin aralarında topladıkları aynı ve nakdi kimi şeyler alırlar.³³ Ülkemizdeki Alevi topluluklar arasında bunun için bir zorunluluk ya da belirli bir limit olmayıp, dedenin belirleyiciliği söz konusu olmaksızın talipler, gönüllerinden kopan meblağı verirler. Bazen de bu bedel, köylüler tarafından ortak bir şekilde toplanıp verilir.

Bu fonksiyonların dışında dedelerin, –hepsinin değil, özellikle bazıların– olağanüstü bir takım güçlerinin bulunduğu da kabul edilmiştir. Bu bağlamda, onların bazı hastalıkları iyileştirdiklerine, tabiat olaylarına egemen olduklarına, gelecekte haber verdiklerine ve ezoterik dinî bilgiyi kontrol ettiklerine inanılmıştır. Bu yönüyle dedelerin, karizmatik bir kişiliğe sahip oldukları da söylenebilir. Ayrıca bu bakımdan dedelerin toplum içindeki konumlarıyla, atalar ve veli kültü³⁴ gibi eski Türk inançları, hatta bu çerçevede eski Türk *kamları* arasında benzerlikler görüp bağlantılar kurmamız da mümkündür. Zira bazı araştırmacılara göre dedeliğin kökü, Şamanizm’e dayanmakta olup Alevi dedeleri de, Kamların İslamileşmiş versiyonlarıdır. İslamiyetin Türkler arasına tasavvuf yoluyla girmesi sonucu Şamanlar, Fuat Köprülü’nün ifadesiyle, Türkmen Babaları haline gelmişler³⁵ ve böylece Orta Asya’da Kamların gördüğü fonksiyonları, Anadolu’da dedeler üstlenmişlerdir. Öyle ki bu çerçevede dedelik kurumunu sağlıklı bir tarzda anlayabilmek için eski Türklerde benzeri görevleri yerine getiren Kamlarla mukayese yapmak gerektiği de söylenebilir. Tüm bunlarla birlikte Alevi topluluklar içinde dedeler, Şiiler arasında olduğu gibi günahlardan uzak, masum ve hatasız olarak görülmemişlerdir; bu yüzden, Alevi inanış ve geleneklerine uymadıkları ya da herhangi bir suç işledikleri zaman düşkün ilan edilerek ceme alınmadıkları gibi, onlara verilecek ceza da diğer insanlara göre katlanarak uygulanır.³⁶ Bu durum da, dedelerin topluluk içerisinde ayrıcalıklı bir konuma sahip olmadığını gösterir.

Görüldüğü gibi Alevi topluluklar içinde dedelerin karmaşık rolleri, hiyerarşik bir yapılanmaya sahip olmaları, kutsal dinî bilgiyi kontrol etmeleri ve dinî ayin ve törenlerin de olmazsa olmaz yöneticileri olmaları, onla-

ra derin bir anlam ve karizma kazandırmaktadır. Bu çerçevede dedeliğin bir kurum olarak Alevi toplum içindeki hayati önemi, Alevi inanç ve kültürünün önemli ölçüde yazılı değil de, sözlü bir kültür olduğu düşünülürse, aslında daha iyi anlaşılır. Zira dedeler, tüm bu ifade ettiğimiz fonksiyonları ile tarih boyunca Alevi topluluklarının adeta toplumsal ve kültürel belleğini oluşturmuşlardır.

Alevi topluluklar içerisinde dedelik işlevini genel olarak büyük ve köklü köylerin dedelerinin yerine getirdiği görülmektedir. Örneğin Amasya ili Gümüşhacıköy ilçesinin *Sarayözü köyü*, böyle bir köy olup seyyid olduklarına inanılan Ali Bircivan evlatlarının köyüdür. Aynı zamanda *Ali Bircivan ocağının* merkezi olan bu köyün dedeleri, ilçedeki diğer Alevi köylerinin önemli bir kısmında dedelik yapmakta, cem yönetmektedirler. Tokat ili Erbaa ilçesinin *Keçeci Baba köyü* de, *Keçeci Baba ocağının* merkezi olup dedeleri çevre köylere gitmektedirler. Yine Hubyar Sultan ocağının merkezi olan Tokat ili Almus ilçesindeki *Hubyar köyü* dedeleri de, Tokat, Amasya, Sivas, Çorum ve Yozgat illerindeki talip köylerinde hizmetlerini sürdürürler. Ayrıca Sivas ilinin Divriği ilçesinin *Güneş köyü* de *Garip Musa ocağının* merkezi olup çevredeki köyler de ocağın talip köyleridir. Talipler ise, dedelerin manevi evladı olarak kabul edilirler ve bu durum aralarındaki medenî ilişkilere de yansır. Bundan dolayı Alevi geleneğinde sadece dede çocukları, dede çocuklarıyla evlenebilirken, dede olmayan ailelerin çocuklarının da kendileri gibi talip çocuklarıyla evlenmeleri gerektiğine inanılır ve günümüz köylerindeki uygulamalar da önemli ölçüde bu yöndedir.

Ancak dedelik, tüm bu geleneksel işlevlerini önemli ölçüde günümüz Türkiye'si'nde kaybetmiş ve geleneksel bir kurum olarak zayıflamıştır. Bu vakıda da, toplumumuzda görülen sosyo-ekonomik değişim ile modernleşme olgusunun, özellikle Cumhuriyet'in kurulması sonrası giderek artan oranda yaşanan kırsal kesimden kente göç olgusu ile eğitim imkânlarının artması ve kitle-iletişim araçlarındaki gelişmelerin önemli ölçüde rolü bulunmaktadır. İlgöçlerin başladığı 1950'li yıllardan sonra özellikle kentlerde yaşayan Alevi toplumu, dedeleri ikinci plana itmiş, maddi desteklerini çekmiş, hatta bazı yerlerde kovmuştur.³⁷ Bundan dolayı, dedeler kendilerine bağlı köyleri dolaşarak taliplerini görememiş ve dede ile talipler

arasındaki bağ ve ilişkiler bozulup kopma noktasına gelmiş; buna karşılık dedelerin geleneksel olarak taliplerine yönelik yapmış oldukları görevler, Cumhuriyetin getirmiş olduğu yeni kurumlarca yapılr hale gelmişti. Bu şekilde Alevi köylerindeki sosyal yapı da ciddi olarak çözülmüş, geleneksel Alevi inanç ve kurumlarına bağlılık da zayıflamış oldu. Bu süreçte Aleviliğin geleneksel kurumlarının içinde tıpkı *musahiplik*⁸ ve *düşkünlik*⁹ gibi, en fazla yıpranan kurumlardan biri de, dedelik oldu.

Şehirlere gelen Alevi kesimleri, Alevi kültür ve geleneklerinden önemli ölçüde koptukları için modern kent ortamında dedelerin fonksiyonlarında ciddi biçimde zayıflama görülmektedir. Toplum içindeki geleneksel hiyerarşi çözüldükçe, dedelerin toplumun gidişat ve seyrini tayin noktasındaki rolleri de azalmakta ve kurum, kaçınılmaz olarak çözülme süreci içine girmektedir. Burada dedelerin değişen ve gelişen koşullar karşısında kendilerini yenileyememiş olmalarının da önemli bir etkisinin olduğu görülmektedir. Bu yüzden dedeler, kent kültürünü almaya başlayan yeni kuşakların ihtiyaçlarına karşılık veremez ve sürekli anlatageldikleri eski sözlü kültür ağırlıklı geleneksel bilgi ve menkıbeler, yeni yetişen eğitimli gençler arasında ilgi uyandırmaz hale gelmiş, hatta yer yer bilgisizlikle suçlanmışlardır. Zira kent koşullarında eğitim kurumları ile iletişim imkanlarından yararlanan ve geleneksel ifadesiyle talip olan yeni kuşaklar, bu imkânlardan yararlanamayan dedelere göre daha iyi bilgilerle donanmışlar, bu çerçevede dedeleri rasyonalitenin ölçüleri ile yargılamışlar ve onların fiili konumunu reddetmişlerdir. Böylece dedeler, topluluk içindeki geleneksel önderlik vasfını kaybettikleri gibi, eski güç ve etkinliklerini de yitirmiş oldular. Artık geleneksel toplum içindeki sosyal yapı çözülüp değişmekte olduğu için yaşanan değişim daha derinlerde kendini hissettirmekteydi. Bu süreçte dedelerin yerini, topluluk içinde yavaş yavaş araştırmacı-gazeteciler, akademisyen ve yazarlardan oluşan yeni bir elit tabaka doldurmaya başladı. Böylece geleneksel otorite el değiştirmiş oldu. Bu noktaya gelinmesinde dedelerin, önemli ölçüde ekonomik bakımdan zayıf durumda olmalarının ve kent ortamında kendi geçim dertleri ile uğraşmak zorunda kalmalarının da etkisi bulunmaktadır. Diğer taraftan, dedelerin yeni kuşaklar karşısındaki yetersizliği, genç kuşaktan bazılarını dedeliğin babadan oğula

geçmesi yönünde olan geleneksel bakış tarzının sorgulanması hatta kabul edilmemesi gerektiği fikrine de götürmüştür.⁴⁰

Sonuç olarak, kapalı bir toplumsal yapıya ve bu yapının ihtiyaçlarına göre şekillenmiş olan dedelik kurumu, günümüzün değişen ve gelişen koşullarında varlığını otantik bir tarzda sürdüremeyip zayıflamış ve sahip olduğu geleneksel işlevleri önemli ölçüde yitirmiştir. Hatta bu açıdan işlevsiz, topluluk üzerinde etkisiz ve tamamen sembolik bir durumun ortaya çıktığı gözlenmektedir. Bu yüzden Alevi kültürü içerisinde böylesine önemli olan dedelik kurumunun artık kendini yenilemesi ve yeniden yapılandırması zorunlu görünmektedir.

KAYNAKÇA

- Aktaş, Ali: "Kentleşen Alevilik ve Sorunları" *Yol* 11 (2001): 87-93.
- Aktay, Yasin: *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*. İstanbul 1999.
- "Alevi Araştırmacı Nejat Birdoğan "Esas" Tartışmayı Başlatıyor" *Aktüel* 172 (1994): 19-20.
- Atalay, Adil Ali (Haz.): *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul 1998.
- Atalay, Besim: *Bektaşilik ve Edebiyatı*. İstanbul 1991.
- Aydın, Ayhan: *Alevilik-Bektaşilik Söyleşileri*. İstanbul 1997.
- Bal, Hüseyin: "Alevi-Bektaşî Örf Hukuku/Düşkünlük Kurumu ve İki Ahitname Çözümlemesi" *Yol* 3 (2000): 71-82.
- Barkan, Ömer Lütfi: "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, I İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler" *Vakıflar Dergisi* 2 (1942): 279-365.
- Benektaş, Yahya: *Yaşayan Alevilik*. İstanbul 1967.
- Birdoğan, Nejat: *Anadolu ve Balkanlar'da Alevi Yerleşmesi Ocaklar-Dedeler-Soyağaçları*. İstanbul 1995a.
- Birdoğan, Nejat: *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*. İstanbul 1995b.
- Bozkurt, Fuat (Haz.): *Buyruk*. İstanbul 1982.
- Bozkurt Fuat: *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*. İstanbul 1990.
- Bozkurt Fuat: *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*. İstanbul 2000.
- Er, Piri: "Anadolu Aleviliğinde Dedelik Kurumu, İşlevleri ve Güncel Konumu" *II. Türk Halk Kültürü Araştırma Sonuçları Sempozyumu Bildirileri*. Ankara 2000: 268-275.
- Er, Piri: "Orta Anadolu'da Yaşayan Alevilik" Bahadır, İbrahim (Haz.): *Bilgi Toplumunda Alevilik*. Ankara 2003: 47-81.
- Eröz, Mehmet: *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*. İstanbul 1977.
- Evkuran, Mehmet: *Müslüman Kültürdeki Mitolojik Unsurlar*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi 1997.
- Fırlah, E. Ruhi: *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*. Ankara 1994.
- Gölpınarlı, Abdülbâki: *Tasavvufun Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul 1977.

- Gölpınarlı, Abdülbâki: "Kızıl-baş" *İA* 6 (1977): 789-795.
- Güngör, Harun: "Türk Alevi-Bektaşî İnanışlarında Şamanlığın İzleri" *Erdem* 8 (1996) 22: 237-249.
- Huart, Clement: "Ali Evlâdı" *İA* 1 (1978): 319-320.
- Hüseyin Kazım Kadri: *Türk Lügati*. İstanbul 1928.
- İnan, Abdülkadir: *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara 1995.
- Kâşgarlı Mahmud; Atalay, Besim (Çev.): *Divânü Lügati't-Türk Tercümesi*. Ankara 1985.
- Korkmaz, Esat: *Ansiklopedik Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul 2003.
- Köprülü, M. Fuad: "Anadolu'da İslamiyet", *DEFM* 2 (1338/1922) 4-5-6.
- Köprülü, M. Fuad; Altan, Yaşar (Çev.): "İslam Süfi Tarikatlerine Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri" *AÜİFD* 18 (1970): 141-152.
- Mansuroğlu, Mecdud: "Dede" *İA* 3 (1977): 506.
- Melikoff, Irène; Alptekin, Turan (Çev.): *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. İstanbul 1994.
- Ocak, A. Yaşar: *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*. Ankara 1997.
- Ocak, A. Yaşar: *Türkler, Türkiye ve İslam*. İstanbul 1999.
- Onarlı, İsmail: "Alevi Araştırmaları Üstüne" *Şahkulu Sultan* 1 (1998): 31-58.
- Onat, Hasan: "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine" *İslâmiyât*, 6 (2003) 3: 111-126.
- Orhan, M. Naci: "Dedeler ve Dedelik" *Cem* 32 (1994): 16-17.
- Sarıkaya, M. Saffet: *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı (XI – XIII. Asırlar)*. İstanbul 2003.
- Shankland, David: *Alevi and Sunni in Rural Anatolia Diverse Paths of Change*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Cambridge: University of Cambridge 1993.
- Shankland, David: "Günümüz Türkiye'si Alevilerinde "Dede" ve "Talip" Arasındaki Değişen Bağ" *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayriler Sempozyumu*, İSAV. İstanbul 1999: 319-327.
- Şenbaş, Necdet: "Türk Modernleşmesi ve Alevilik" *Folklor/Edebiyat* 8 (2002) 29: 91-122.
- Taeschner, Franz: "Dede" *EI* 2 (New Edition) Leiden 1983: 199-200.
- Uludağ, Süleyman: "Dede" *DİA* 9 (1994): 76.
- Ulusoy, A. Celalettin: *Hünkâr Hacı Bektaş Velî ve Alevi-Bektaşî Yolu*. Hacıbektaş 1986.
- Yalçinkaya, Ayhan: *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*. Ankara 1996.
- Yaman, Ali: *Alevilikte Dedeler Ocaklar*. İstanbul 1998.
- Yaman, Ali: "Anadolu Aleviliği'nde Ocak Sistemi ve Dedelik Kurumu" *Uluslar Arası Anadolu İnançları Kongresi Bildirileri*. Ankara 2001a: 849-881.
- Yaman, Ali: Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2001b.
- Yaman, Ali: "Anadolu Alevileri'nde Otoritenin El Değiştirmesi: Dedelik Kurumundan - Kültürel Organizasyonlara" Bahadır, İbrahim (Haz.): *Bilgi Toplumunda Alevilik*. Ankara 2003: 331-356.
- Yaman, Mehmet: *Alevilik İnanç-Edeb-Erkân*. İstanbul 1994a.
- Yaman, Mehmet (Haz.): *Erdebili Şeyh Safî ve Buyruğu*. İstanbul 1994b.
- Yılmaz, Abdurrahman: *Tahtacılar Gelenekler*. Ankara 1948.
- Yörükân, Y. Ziya: *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*. Ankara 1998.
- Yörüköğlu, Rıza: *Değirmenin Bendine Arif Sağ'la Müzik, Alevilik ve Siyaset Üzerine Sohbet*. İstanbul 1993.

NOTLAR

- 1 Bozkurt 1982: 24.
- 2 Aydın 1997: 52.
- 3 Kâşgarlı Mahmud 1985, III: 220.
- 4 Bkz. Hüseyin Kazım Kadri 1928, II: 713-714; Gölpınarlı 1977: 85; A. Yaman 1998: 43-47; Barkan 1942: 297-298, 336; Uludağ 1994: 76; Taeschner 1983: 199-200; Mansuroğlu 1977: 506.
- 5 Bkz. Benekay 1967: 37-38; A. Yaman 1998: 64-70.
- 6 Ayrıca Alevi çevrelerde sık sık okunmakta olan Buyruk da bunu teyit etmekte ve şöyle demektedir: *"Evlâd-ı Rasul'den gayrisine pîrlik etmek ve talip olmak, caiz değildir. Yediği içtiği haramdır. Hem irşadı ve biatı ve tövbesi makbul değildir. Ol kimse, on iki imam dergâhından nasipsizdir"*. Bkz. Atalay 1998: 26, 29; ayrıca bkz. M. Yaman 1994b: 41-42, 67.
- 7 *Kırklar Meclisi*, Hz. Peygamber'in miraçtan döndükten sonra içlerine katılmış olduğuna inanılan ve Hz. Ali başkanlığında kırk kişiden oluşan topluluğun toplantı yaptığı yerdir. Bkz. Atalay 1998: 13-22; Korkmaz 2003: 253-258.
- 8 Ocak, Alevi geleneğinde Alevileri temsil etmek, çeşitli manevi görevleri yerine getirmek, inanç ve gelenekleri öğretmek ve topluluğa yol göstermek sorumluluğunu taşıyan dedelerin bağlı olduğu kutsal aileye denmektedir. Bkz. Korkmaz 2003: 333.
- 9 Öyle ki daha sonra bunların tekke ve türbeleri, her kesimden halkın inançla yöneldiği, dertlerine deva aradığı mekânlar halini almıştır.
- 10 A. Yaman 1998: 78-79.
- 11 Onarlı 1998: 49.
- 12 *Talip*, Alevi topluluk içinde Hz. Ali soyundan gelmeyen yani ocakzâde olmayan kişilere denmektedir. Bkz. Korkmaz 2003: 412-417.
- 13 A. Yaman 1998: 84.
- 14 Onat 2003: 122.
- 15 A. Yaman 1998: 58.
- 16 Bkz. Ocak 1999: 50; ayrıca daha ileri okumalar için bkz. Ocak 1999: 49-51; Birdoğan 1995a: 138-140; A. Yaman 1998: 55-58, 78-81.
- 17 Bkz. Huart 1978: 319-320; Birdoğan 1995a: 135-137; A. Yaman 1998: 60; bu çerçevede Birdoğan, *"Bu belge almalarnın Anadolu Selçukluları ve Osmanlılar'da bir ara öyle ticareti doğdu ki Nakibu'l-Eşraf kaymakamları bile kazalarda para ile soy ağaçları dağıtmaya başladılar"* demektedir. Bkz. Birdoğan 1995a: 141.
- 18 Cönk, genellikle Hz. Ali'nin savaşları ve kahramanlıklarından söz eden Osmanlıca destansı kitaplara denmektedir. Bu kitaplarda Ali'nin Hz. Muhammed'den aldığı buyruğa uyarak İslam dinini yaymak için giriştiği savaş ve mücadeleler anlatılır. Hz. Ali, Zülfikâr adlı kılıcı ve Dülül adlı atının yardımcılarıyla Müslümanların düşmanlarını yener. Bkz. Korkmaz 2003: 100; bunların bir kısmı, Cumhuriyet'in ilk yıllarında günümüz Türkçesiyle de yayınlanmışlardır.
- 19 Bu bağlamda, Nejat Birdoğan şöyle demektedir: *"Ne yazık ki bu belgeleri ellerinde tutanlar, onu tanıı sırnı gibi saklamaya çalışıyorlar. Gül ağacından yapılan sandıklarda, çelik kutularda, yeşil örtülü sandukalarda saklanan bu kağıtların Alevi tarihini ortaya çıkarmaları bakımından önemleri yadsınamaz"*. Bkz. Birdoğan 1995a: 138-139.

- 20 Birdoğan 1995a: 138-139; A. Yaman 1998: 41, 85.
- 21 Bkz. Birdoğan 1995a: 144.
- 22 Bu ocaktan bazı dedeler, bütün ocaklara müşid olduklarını ileri sürmektedirler. Bkz. Birdoğan 1995a: 147-148.
- 23 Tüm bu ocaklar için bkz. Yörükân 1998: 165-209; Birdoğan 1995a: 144-265; Yılmaz 1948: 17-18; A. Yaman 2001a: 862-880; Er 2003: 48-50; Onarlı 1998: 49-51.
- 24 Gölpınarlı 1977: 793; A. Yaman 1998: 36-37, 41.
- 25 Hacı Bektaş Veli soyundan gelenlere *Çelebiler* denmekte ve bunların Hacı Bektaş ile İdris Hoca'nın kızı olan Fatma Nûriye Hanım (Kadıncık Ana)'ın evliliğinden dünyaya gelen Seyyid Ali Sultan (Timurtaş)'ın soyundan geldiğine inanılmaktadır. Bkz. Fırlalı 1994: 151-152; Atalay 1991: 28-29; Melikoff 1994: 238.
- 26 Buna göre Balım Sultan, ilk defa mücerred yolunu ortaya çıkarmış olup tarikatın usul ve erkânını sistemleştirmiştir. Bkz. Fırlalı 1994: 196-205; Atalay 1991: 39-40.
- 27 Tüm bunlarla ilgili geniş bilgi için bkz. A. Yaman 1998: 37-40, 48.
- 28 Bkz. Fırlalı 1994: 151-153, 189-196, 309-325; Ulusoy 1986: 255-259; Birdoğan 1995a: 147-161, 177-181.
- 29 Bkz. Bozkurt 1982: 17-25.
- 30 Atalay 1998: 30-34.
- 31 Orhan 1994: 17.
- 32 Dedelerin Alevi toplumundaki geleneksel rolleri ile ilgili olarak bkz. Eröz 1977: 106-108; Birdoğan 1995a: 143-147; A. Yaman 1998: 101-113; Gölpınarlı 1977: 792-793; Yalçınkaya 1996: 92-96; Er 2000: 268-273; Orhan 1994: 16-17.
- 33 *Hakkullah*, dedelere geçimlerini sağlamak amacıyla tüm köylülerin ortaklaşa yapmış olduğu yardımdır. Bkz. Korkmaz 2003: 191.
- 34 Daha ileri okumalar için bkz. Ocak 1997: 6-26; Evkuran 1997: 64-81.
- 35 Bkz. Köprülü 1338/1922: 50-51; ayrıca Şamanlarla dedelerin yaşam biçimleri, görmüş oldukları işlevler ve kullandıkları yöntemler arasındaki benzerlik ve farklılıklar için bkz. İnan 1995: 72-90; Eröz 1977: 257-283; Sarıkaya 2003: 88-89; Birdoğan 1995a: 161-163; Bozkurt 2000: 143-144; A. Yaman 1998: 51-54; Köprülü 1970: 143-144, 150-152; Güngör 1996: 238-246; Er 2000: 269-271.
- 36 Bozkurt 1990: 89.
- 37 Bkz. Yörükoğlu 1993: 94.
- 38 Alevi geleneğinde *musahiplik*, daha önce ikrar vermiş evli iki kişinin eşleriyle birlikte, Hakk'a yürüyünceye kadar kardeş kalacaklarına, birbirlerini koruyup kollayacaklarına, birlik ve beraberlik içinde yaşayacaklarına, dedenin ve cem topluluğunun önünde söz vermeleri biçiminde gerçekleştirilen bir törenle tesis edilen toplumsal bir akrabalık kurumudur. Musahipliğin günümüzde artık çok az yapıldığı görülmektedir. Geniş bilgi için bkz. Korkmaz 2003: 304-314; M. Yaman 1994a: 211-215.
- 39 *Düşkünlük*, Alevi kültür ve geleneğinde yol terbiyesine aykırı davranan suçlu kimsenin içinde bulunduğu duruma denir. Bir başka ifadeyle düşkünlük, Alevi örf ve âdeti ile ahlak anlayışının hoş görmeyip yasakladığı şeylerin yapılması durumunda uygulanan bir suçluluk ve yaptırım durumudur. Bu durumda olan bireye, Alevi geleneğinde düşkün denmekte ve bununla ilgili örfi hukuk uygulanmaktadır. Bkz. Korkmaz 2003: 125-126; Bal 2000: 71-82.

40 Örneğin, araştırmacı yazar olan Nejat Birdoğan, dedelerin miras yoluyla geçişini açıkça eleştirmekte ve kendi bakış açısına göre “*Aleviliğin İslam’ın dışında olmasından ötürü bu dedelerin Peygamber Muhammed’in soyundan gelmelerinin mümkün olmadığını*” iddia etmektedir. Bkz. Birdoğan 1995b: 224-229; yine bkz. “Alevi Araştırmacı Nejat Birdoğan “Esas” Tartışmayı Başlatıyor” Aktüel, no: 172, 20-26 Ekim 1994: 19-20; ayrıca bu durum, günümüzün bazı akademisyenleri ile yazarlarının da dikkatini çekmiş olup bundan dolayı değişik yorum ve değerlendirmeler ortaya çıkmıştır. Daha ileri okumalar için bkz. Aktay 1999: 63-73; Shankland 1993: 121-126, 153-155; A. Yaman 2001; Bozkurt, *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*, s. 143-145; Birdoğan 1995a: 143-148; A. Yaman 1998: 118-125; Shankland 1999: 319-327; Subaşı 2002: 101-107; Aktaş 2001b: 87-93; A. Yaman 2003: 331-356.

YENİ OCAĞIN PİRİ KİM? DİYARBAKIR TÜRKMEN-ALEVİLERİNDE ALEVİ KURUMLARININ İŞLEVİ

Giriş

Diyarbakır ve çevresi (şehir merkezi Amid) Türkmenler ve özellikle de Aleviler açısından özellikli bir yerdir. Doğrusu bugüne kadar Alevilik açısından Diyarbakır'ın önemi üzerinde fazla durulmamış veya bu konu hemen hiç gündeme gelmemiştir. Anadolu Aleviliğinin önemli yerleşimlerinden olduğu gibi Anadolu Aleviliğinin önemli tarihi şahsiyetleri açısından önemli bir merkezdir.

Diyarbakır Anadolu Alevileri üzerinde etkili olan Erdebil tekkesi Şeyhlerinin de merkezlerinden sayılabilir. Çünkü Şeyh Cüneyd uzun bir süre Diyarbakır'da Akkoyunlu sarayında kalmıştır.

Diyarbakır'ın Osmanlı devleti hakimiyetine girişi Çaldıran Savaşı sonrası 1517 yılıdır. Şah İsmail'in önemli komutanlarından Mehmet Ustaculu komutasındaki ordu Dede Kargın mevkiinde Yavuz Sultan Selim'in komutanlarından Bıyıklı Mehmed Paşa'ya yenilmesinden sonra Osmanlı hakimiyetine girmiştir.

Diyarbakır ve çevresinde bulunan Türkmen-Alevi köylerinin ilk yapılan Diyarbakır Tahrir Defterinde isimleri geçmektedir. Düzenlenen bu Tahrir ise önceki Akkoyunlu (kısa süreli Safevi) Tahririnin devamıdır. Bu da gösteriyor ki bu köyler daha evvelki yıllardan itibaren bulunmaktadır.

Bunun yanı sıra buradaki ocaklara bakıldığında *Ağu İçen* ve *Dede Kargın* gibi ocakların yer aldığı hatta *Beyazıt Bostan*, *Ersefil*, *Güzel Şah* gibi Anadolu'nun başka yerinde görünmeyen ocaklara da rastlanmaktadır.

Diyarbakır şehrinin değişiminden birebir etkilenen Türkmen-Alevileri, modernleşme sürecinde daha fazla imkânlardan yararlanmanın yollarını arayarak, göç etmeye başlamışlardır. Göçün başladığı yıllarda başta

Diyarbakır il merkezi olmak üzere, yurtiçi ve yurtdışına özellikle Almanya'ya gitmişlerdir.

Şehir merkezine göçlerin son yıllardaki hızlılığındaki ana sebeplerden en önemlisi Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde yaşanan terör olaylarıdır. Kendilerini güvende hissetmeyen Aleviler Diyarbakır merkeze hatta il dışına göç etmişlerdir.

Terör olayları, tarımdaki teknolojik gelişmeler ve ulaşım imkânları nedeniyle köylerde yerleşik olan Aleviler şehir merkezlerine göç etmişlerdir. Göç nedenleri arasında sayılması gereken bir başka nokta ise eğitim faktörüdür. Diyarbakır ve çevresindeki Türkmen-Alevilerinin eğitim oranları yüksektir.

DIYARBAKIR VE ÇEVRESİNDEKİ TÜRKMEN-ALEVİLERİNİN YERLEŞİK OLDUKLARI YER VE NÜFUS DURUMLARI

Bu verilere Diyarbakır ile Bismil ilçe merkezinde yerleşik olan nüfus dahil edilmemiştir. Devlet İstatistik Enstitüsü verileri ile araştırma süresince elde edilen veriler ışığında hazırlanmıştır:

Yıl	1980	1985	1997	2003
DIYARBAKIR MERKEZ				
Nahırkıracı (Şerabi)	349	391	324	-
Büyükkadı	418	352	499	10
BİSMİL MERKEZ				
Bakacak (Seyyithasan)	673	621	294	150
Aşağıdarılı (Türkdarlı)	955	1022	141	5
Türkmenhacı	1437	1606	946	850
ÇINAR				
Şükürlü	1135	1224	750	45
TOPLAM	4967	5216	2954	1060

Diyarbakır Türkmen-Alevilerine göre Diyarbakır'daki Alevilerin nüfusu daha fazladır. Hatta Dicle nehri boyunca sağlı sollu sıralanan üçyüzün üzerindeki köyün Türkmen-Alevi olduğunu, Sünnileştiklerini ve Sünnileşmeyle beraber Kürtleştiklerini belirtmektedirler. Türkmen-Alevi köylerine yakın bazı köyler Sünnileşmenin en iyi örnekleridir ki, bu köyler yüz yılın başında Türkmen-Alevi köyleridir. Bu köylerden cemlere katılmak üzere gelenlerin olduğunu, şimdi ise bu köylerin tam anlamıyla Sünnileşmedikleri, do-

layısıyla Kürtleşmediklerini de belirtmişlerdir.¹ Özellikle bunlar arasında Ay-
neto, Tıllalo, Ali Bardak, Mitrani, Köseli, Altunakar², Hüseyinik³ sayılabilir.

YERLEŞİM YERLERİNE GÖRE DEDE OCAKLARININ DAĞILIMI

TÜRKMENHACI: Beyazıdı Bostan Ocağı; Battal Gazi Ocağı;

Ersefil Bozkurt Ocağı; Babusor Ocağı.

SEYİT HASAN: İmam Zeynelabidin Ocağı; Sarı Saltık;

İbrahim Halilullah-Çoban Alo Ocağı; Zelil Kalender.

DARLI: Zeynelabidin Ocağı.

BİSMİL: Battal Gazi Ocağı.

ŞÜKÜRLÜ: Güzel Şah Ocağı; Sarı Saltık Ocağı.

NAHIRKIRACI: Ağu İçen Ocağı; Güzel Şah Ocağı.

KADIKÖY: Dede Karkın Ocağı; Ağu İçen Ocağı.

DIYARBAKIR ALEVİLERİNDE ALEVİ KURUMLARININ İŞLEVİ

Aleviler sosyal ilişkilerini belirledikleri bir takım kurallara sahiptir-
ler. Toplum içindeki düzenlilik ve ahenk bu kuralların hayata geçirilmesi-
ne bağlıdır.

Kurumların değişen dini-sosyal yapıya yönelik yetersiz kaldığı; özel-
likle grubun sosyo-kültürel-ekonomik yeni yapısı etkili olmuş ve kurumla-
rı işlevsiz kalmıştır. Alevilik şehirlerde daha çok kimlik inşasının önemli
bir figürü ve kendisini tanımlayacak hatta olumlayacak bir içeriğe sahip ol-
muştur. Şehirlerde kimlik inşasında etkili olan kurumlar uygulama imkânı-
na sahip değildir.⁴

CİNSİYETE GÖRE ALEVİLİK KURUMLARINA YÖNELİK TUTUMLAR

Tablo 1. Dini Kurum Boyutunun Cinsiyete Göre t-Testi Sonuçları

	Cinsiyet	N	X	S	t
TKURUM	Erkek	157	14,8535	5,07863	1.970
	Kadın	154	13,7403	4,88134	

t: 1.970

sd: 309

P: 0.050

Tablo 1'de anlamlılık (t) değeri varyansların eşitliği varsayımına gö-
re alınmıştır. Bu bilgiler çerçevesinde araştırmaya katılanların cinsiyet da-

ğılımlarına göre kurum tutumlarında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık olduğu anlaşılmaktadır. ($P<0.05$). Erkeklerin kurum tutum puanı ($X=14.8535$) kadınların ($X=13.7403$) kurum tutum puanından düşüktür.

İnançlar itibariyle kadınlara önemli bir yer veren Alevilik⁵, uygulamalarda bunu gösterememektedir. Bütün ibadetlerde erkeklerle birlikte yer almasına karşın erkek ileride kadın geride yer alır. Bu durum Alevilik temel kurumlarında daha da ön plana çıkar. Cem yapılırken sıralamadan, musahip olmadaki sıralamaya kadar kadınlar erkeklerden sonra yer alır. Kadınlar asla dede postuna oturamazlar. Ancak dedelerden sonra bulunurlar.

Esasen modern söyleme sahip çıkan Aleviler, geleneksel sosyal yapılarıyla çatışır hale geldiler. Çatışma sonucunda geleneksel yapıyı görmezden gelmelerinin yanında reddettiler. Belirleyici olan kadın konusudur. Anadolu kırsalında yaşayan Alevilerin kadın erkek ilişkilerinde tutumları Sünnilerle aynıdır.⁶ Fakat modernleşme sürecinden sonra Aleviler, yeniden inşa ettikleri Alevilik öğretisi içerisinde kadına verilen önemi ön plana çektiler. Hayali olarak inşa edilen Alevi kadını tiplemesi, sosyal gerçeklikle ilişkili gerçekleştirilmedi.

DEDENİN DURUMUNA GÖRE ALEVİLİK KURUMLARINA YÖNELİK TUTUMLAR

Tablo 2. Dini Kurum Boyutunun Dedenin Durumuna Göre t-Testi Sonuçları

	Dede	N	X	S	t
TKURUM	Var	282	14,0745	5,15988	4.875
	Yok	29	16,5172	2,12174	

t. 4.875

sd: 69.3

P:0.0001

Tablo 2’de anlamlılık (t) değeri varyansların eşitsizliği varsayımına göre alınmıştır. Bu bilgilerden araştırmaya katılanların dedenin durumu dağılımlarına göre kurum tutumlarında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşma olduğu anlaşılmaktadır. Dedesi olmayanların kurum tutum puanının ortalaması ($X=16.5172$) dedesi olanlara ($X=14.0745$) göre daha yüksektir. ($P<0.01$).

Aleviliğin ana merkezini teşkil eden dedelik kurumudur. Doğal olarak dedeye bağlı olmayanların dedelik kurumuna yönelik tutumları olumlu değildir. Dolayısıyla dede merkezli diğer kurumlar da işlevsiz hale gelmiştir. Çünkü dedelik otorite olmaktan çıktı ve buna bağlı olarak farklılaşan sosyo-ekonomik yapıdan dolayı musahiplik ve düşkünlük kurumu işlevini kaybetmiş oldu.⁷

Yaman, dedelik kurumunun son yıllardaki değişimi ve işlevinin ortadan kalkışını Birinci Dünya Savaşı, Kurtuluş Savaşı ve Cumhuriyet ile yaşanan siyasal ve ekonomik değişim ile 1950 yılından itibaren kırsaldan kente yoğunlaşarak artan göçlere bağlarken; dedelik kurumunun köy sosyal yapısına daha uygun olduğu, bu yapının da buna bağlı olarak şekillendiği üzerinde durduktan sonra, kent ortamında bu yapının doğal olarak işlevini kaybettiğini belirtmektedir.⁸

Dedelerin değişen rolleri ve işlevleri konusunda Clarke, dedelerin kendi rollerini devam ettirdiklerini söylemelerine karşın devam ettiremedikleri, hatta yetersiz kaldıkları gözleminde bulunmaktadır.⁹

Shankland, dede-talip arasındaki ilişkilerde değişim meydana geldiğini belirtmektedir. Yalnız Shankland, modernleşme sürecinin Alevi kurumları üzerinde meydana getirdiği değişime dikkat çektikten sonra, kentlere doğru göç eden Alevilerin köylerle olan ilişkisinin halen devam ettiğini belirtmektedir. Bu ilişki dede-talip arasındaki ilişkinin sürdürülmesini sağlamakta hatta dede ve talibin aynı sosyal ve ekonomik koşullara sahip olduklarının görülmesini de sağlamaktadır. Kent koşullarında bu homojen yapının heterojenleşerek dede-talip ilişkilerinde farklılaşmaya neden olduğuna dikkat çekmektedir.

Kent ortamında bu yeni koşulda dede yine var ama, köy koşullarındaki fonksiyonlarını yerine getirememektedir. Fakat, dedelik işlevinin görsel bir alana kaydırarak kent ortamında yeniden üretilen Alevi kimliğinin önemli bir figürüne dönüştü.¹⁰

MESLEKLERE GÖRE ALEVİLİK KURUMLARINA YÖNELİK TUTUMLAR

Tablo 3. Dinin Kurum Boyutunun Mesleklere Göre Betimsel İstatistikleri

TKURUM	N	X	Sd
İşçi	20	15,9500	2,81864
Çiftçi	55	18,8182	2,24508
Memur	40	16,5250	3,11314
Serbest Meslek	29	17,5172	4,43703
Ev kadını	75	13,3867	5,37233
İşsiz	30	10,2333	4,16623
Öğrenci	62	9,9032	2,36581
TOPLAM	311	14,3023	5,00503

Tablo 4. Dinin Kurum Boyutunun Mesleklere Göre Varyans (Anova) Analizi Sonuçları

TKURUM

	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Toplamı	F	Gruplar arası anlamlı fark*
Gruplar arası					1-2, 1- 5, 1-6, 1 -7, 2-3, 6, 2-7, 3 -5, 3-6 3-7, 4- 5, 4-6, 4 -7, 5-6,
	3432,668	6	572, 111	7, 148	
Gruplar içi	4332,921	304	14,253		
TOPLAM	2765,588	310			5-7

F: 7.148

sd: 6

P: 0.0001

* 1. İşçi, 2. Çiftçi, 3. Memur, 4. Serbest meslek, 5. Ev hanımı, 6. İşsiz, 7. Öğrenci

Tablo 3 ve 4'de verilen mesleklerin betimsel istatistiksel ve varyans (anova) sonuçlarına göre meslekler ile Alevilik kurumlarına yönelik tutumlarında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık vardır. $F(6,304)=7.148$, $P<.05$.

Gruplar arasında yapılan çoklu karşılaştırmaya göre, söz konusu farkın işçi meslek grubu ile çiftçi, ev hanımı, işsiz ve öğrenci; çiftçi meslek grubu ile memur, ev hanımı, işsiz ve öğrenci; memur meslek grubu ile ev hanımı, işsiz ve öğrenci; serbest meslek grubu ile ev hanımı, işsiz ve öğrenci; ev hanımı meslek grubu ile işsiz ve öğrenci arasında olduğu görülmektedir.

Alevileri Sünnileşmeye karşılık, kendi kurumlarına yönelik tutumlarında olumlu bir tutuma yöneltirken, beraberinde eleştirel bir bakış oluşturmaktadır. Çünkü mevcut kurumların ihtiyaca verebileceği cevabının olmaması veya bu cevabın geç gelmesi, kurumlara yönelik tutumlarda farklılığa neden olmuştur.

Günümüzde taliplerin en fazla eleştirdiği kurum dedelik kurumu-
dur. *Musahiplik* ve *Düşkünlük* sadece isim olarak vardır. Dedelik kurumu-
nun önemli olduğunu, hatta Aleviliğin varlık sebebi olduğunu söylemele-
rine karşın dedelerin yetersiz olduğuna yönelik tutumları daha fazladır.
Çünkü Sünnilerle ilişkilerin, Sünnilik üzerinden veya Sünni karşıtlığı üze-

rinden anlatılması, uygulanması ve özellikle de dedenin otoritesini bunun üzerinden kurması dedelere yönelik güvensizliği hazırlamıştır."

Başaran'ın 1963 yılında Diyarbakır köylerindeki tutumların değişmesine yönelik yaptığı araştırmasında Diyarbakır Türkmen-Alevilerini mesleki açıdan Çiftçiler ve Sebzciler olarak iki ana gruba ayırmaktadır. Çiftçileri tahıl ürünleri ile küçük oranda hayvancılık ile uğraşanlar; sebzcileri ise Sünnilerle ortakçılık usulünde sulu tarımla uğraşanlar olarak ele almaktadır. Özellikle toprak mülkiyetlerinin az olduğunu, bu nedenle de Dicle boyunca sulu tarıma dayalı olarak sebzecilik yaptıklarını belirtmektedir. Onun verdiği orana göre köylerin yarısının *Cenanlık* adı verilen ortakçılık ile uğraştıklarını ortaya koymaktadır. Ortakçılıkla Sünnilerle kurulan ilişkiler göz önünde tutulursa, çok farklı çevrelerle ilişki ve iletişim içerisinde olduklarını rahatlıkla söylemek mümkündür.¹²

Mesleklere göre grupların Alevi kurumlarına yönelik tutumlarındaki farklılığı ortaya çıkaran önemli faktör, grup üyelerinin kendilerini tanımlamada merkezi konuma kurumları yerleştirmiş olmalarıdır. Yani "Alevilik nedir?" gibi can alıcı bir soruya olumlanarak verilen cevabın merkezine kurumlar yerleştirilmektedir. Çünkü bir Alevi için böyle bir soruya inanç ve ibadetleri ile tarihleri bakımından vereceği cevabın zor olduğu bir gerçektir. Bu bakımdan da bu konularda konuşmak, izahta bulunmak yerine kurumları açıklamak daha kolaydır. Yani inanç, ibadete ilişkin bir açıklama imkânının olmayışı, geleneksel yapıyla ilişkilidir. İki boyutlu "sır" ile karşı karşıya kalınmaktadır. Biri, inancın bilinemezliği ve bazı konuları grubun dışındakilerle paylaşmamalarına yönelik yasakla ilgili sırdır. Buna bir de söylencenin oluşturduğu tarih eklenmelidir. Söylencenin tarihindeki "Alevilik" ile tarihsel Alevilik arasında kurulamayan paralellik hem sorunun kendisi hem de sorunun başlangıcıdır. Bu bakımdan sorun, grubun dışındakilerle kurulan ilişkilerde de belirleyici olmaktadır. Sorunun aşılması bu konuların gündeme getirilmemesiyle geçştirilmektedir. İşte bu noktada Alevilik kurumlarına yönelik açıklama gündeme gelmekte ve grubun ayırt edici hatta Sünnilikten üstünlüğüne yönelik bir sunumla aktarılmaktadır.

Bununla ilişkili bir başka konu da ana grubu oluşturan Sünnilere karşı, grubun kendi kimliğini bu karşıtlık üzerinden izah etmeye çalışma-

sı ve varlığını bunun üzerine inşa etmesidir. Dolayısıyla “Alevilik nedir?” sorusunun cevabı böyle bir karşıtlık üzerinde yürüdüğü için daha da önemlidir. Öyleyse burada verilecek cevabın ana grubu ikna etmesi gerekmektedir. Bu durum Alevilerin kendilerine yöneltilen sorunun cevabıdır ve Alevileri ilgilendirdiği kadar Sünnileri bu boyutta ilgilendirmemektedir.¹³

“Alevilik nedir?” sorusuna aranan cevabın tarihi arka planı vardır. Öteden beri Sünni-Alevi arasında anlaşmazlık nedeniyle cemaatlerin birbiri hakkında güvensizlik mevcuttur. Aleviler hakkında sözlü ve yazılı eleştiriler vardır.¹⁴ İşte tam da bu noktada yeni gelişmeler oldu ve Aleviler kendilerine eleştiri yöneltenlere karşı cevap verme imkânı buldular. Fakat cevap verilen kimseler geleneksel anlatım içerisinde “*yabancı*”, “*mervan*”, “*yezit*”, vb. idi. Dolayısıyla bu cevap verme imkânı aynı zamanda bir arada/aynı ortamda olma imkânı sağladı ve böylece eleştirilere cevap verilebilecek yeni ilişkiler sağlamış oldu.

YAŞLARA GÖRE ALEVİLİK KURUMLARINA YÖNELİK TUTUMLAR

Tablo 5. Dinin Kurum Boyutunun Yaşlara Göre Betimsel İstatistikleri

TKURUM	N	X	Sd
15-19	54	9,0000	,00000
20-29	69	17,7246	2,56035
30-39	54	17,2778	3,15880
40-49	31	16,8387	4,32124
50-59	45	12,4444	5,38329
60 ve yukarı	58	12,4828	5,30555
TOPLAM	311	14,3023	5,00503

Tablo 5 ve 6’de verilen yaşların betimsel istatistiksel ve varyans (anova) sonuçlarına göre yaş düzeyleri ile Alevilik kurumlarına yönelik tutumlarında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık vardır. $F(5, 305)=46.308$, $P<.05$.

Gruplar arasında yapılan çoklu karşılaştırmaya göre, söz konusu farkın 15-19 yaş grubu ile 20-29, 30-39, 40-49, 50-59, 60 ve yukarı; 20-29 yaş grubu ile 50-59, 60 ve yukarı; 30-39 yaş grubu ile 50-59, 60 ve yukarı; 40-49 yaş grubu ile 50-59, 60 ve yukarı yaş grupları arasında olduğu görülmektedir.

Tablo 6. Dinin Kurum Boyutunun Yaş Göre Varyans (Anova) Analizi Sonuçları
TKURUM

	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Toplamı	F	Gruplar arası anlamlı fark*
Gruplar arası					1-2, 1-3, 1-4, 1-5, 1-6, 2-5, 2-6, 3-5, 3-6, 4-5, 4-6
	3351,20	5	670, 240	46, 308	
Gruplar içi	4414,39	305	14,473		
TOPLAM	7765,59	310			
F: 46, 308		sd: 5		P: 0.0001	
* 1. 15-19, 2. 20-29, 3. 30-39, 4. 40-49, 5. 50-59, 6. 60 ve yukarı					

Yaş düzeyine göre kurumlara yönelik tutum ortalaması en düşük olan 15-19 yaş grubu ($X=9.000$), en yüksek olan 20-29 ($X=17.7246$) ayrıca bu iki grup arasında ($X=12.4828$) şeklindedir. Ortalamalara bakıldığı zaman üçlü bir tasnif dikkati çekmektedir. Bunun sebebi en düşük tutum ortalamasına sahip olan yaş grubu için kurumların fazla bir önemi yoktur. Hatta kendilerine sorulan kurumlarla ilgili soruları bilmedikleri veya araştırmacıdan bilgi istedikleri görülmüştür. En yüksek tutum puanına sahip grup için kurumların önemi değişim sürecinde inşa edilen Alevilik için kurumların varlık sebebi oluşudur. Son yıllarda yoğun olarak gündeme gelen Alevilik, aktörleri için önemli ölçüde enforme edildi ve bu durum kent ortamında Aleviliği yeniden tanımlamaya yol açarken, Alevilik için belirleyici olan kurumların da farklılığın ana kaynağı olarak sunulmasını sağladı. Böylece sadece slogan olarak sunulan ve folklorik bir anlam ifade eden kurumlar, varlık sebeplerine yönelik olarak gündeme taşıyan aktörler için bağlayıcı değildir. Çünkü dedelik, musahiplik ve düşkünlük gibi temel kurumların uygulama yaş ortalaması çok yüksektir. Doğrusu günümüzde musahibi ve düşkün olan şahıslar azınlıktadır.

Alevi kurumları konusunda bilgi, görgü ve tecrübeye sahip olan üçüncü gruptur. Çünkü kurumların işlevsel olduğu dönemin tanıklarlarıdır. Alevi dini-sosyal yapısının değişmeye başlamasının tanıkları ile yeniden inşa sürecini yaşayan tanıklar arasında kurumlara yönelik tutumlarda farklılık vardır. Geleneksel yapının değiştiğini gören kuşak ile yeni sosyo-kültürel-ekonomik yapı içerisinde kendi kimliğini bilgi üzerine inşa eden kuşak arasında farklılık vardır.

Tablo 7. Dinin Kurum Boyutunun Eğitim Düzeyine Göre Betimsel İstatistikleri

TKURUM			
	N	X	Sd
Okur-yazar değil	46	12,0000	4,98888
Okur-yazar	40	9,3000	3,41340
İlköğretim	93	15,5699	4,77857
Lise ve dengi	92	15,7065	4,53445
Yüksekokul	40	15,7750	3,77908
TOPLAM	311	14,3023	5,00503

Tablo 8. Dinin Kurum Boyutunun Eğitim Düzeyine Göre Varyans (Anova) Analizi Sonuçları

TKURUM					
	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Toplamı	F	Gruplar arası anlamli fark*
Gruplar arası					1-2, 1-3, 1-4, 1-5, 2-3, 2-4, 2-5
	1662,342	4	415, 585	12,372	
Gruplar içi	6103,247	306	19,945		
TOPLAM	7765,59	310			
F: 12, 372	sd: 4		P: 0.0001		
* 1. Okur-yazar değil, 2. Okur yazar, 3. İlköğretim, 4. Lise, 5. Üniversite					

Tablo 7 ve 8’de, eğitim düzeyinin betimsel istatistiksel ve varyans (anova) sonuçlarına göre eğitim düzeyi ile kurumlara yönelik tutumlarında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık vardır. $F(4, 306)=12.372$, $P<.05$.

Gruplar arasında yapılan çoklu karşılaştırmaya göre, söz konusu farkın okur-yazar olmayan eğitim düzeyi ile okur-yazar, ilköğretim, lise ve üniversite; okur-yazar eğitim düzeyi ile ilköğretim, lise ve üniversite arasındaki eğitim düzeyleri arasında olduğu görülmektedir.

Eğitim düzeyine göre kurumlara yönelik tutumlarda farklılığın eğitim düzeyi yükseldikçe arttığı, buna ters orantılı olarak eğitim düzeyi düşüldükçe azaldığı görülmektedir. Buna göre okuma, bilgilenme ile oluşturulan yeni Aleviliğin eğitim düzeyine bağlı olarak arttığı görülmektedir.

Kurumlara yönelik eğitimli kişilerin getirdiği tanım, eleştirel bir içeriğe sahiptir. Geleneksel dini-sosyal yapı ile günümüz koşullarında yaşamının mümkün olmadığı ve kurumların güncelleştirilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadırlar. Bu eleştiriler tanımlamadan gereksizliğine kadar bir dizi görüşü kapsamaktadır. Fakat asıl gerçek, bu kurumlar eğitimli insanların ihtiyaçlarını karşılayamamaktadır. Farklı bir bilgi düzeyine sahip olan eğitimli kişiler, söylencelere dayalı kurumların gündelik yaşamlarını yönlendiremeyecekleri eleştirisine sahipler. Oysa eğitimli kişilerin bilmediği söylencenin kendine has bir dilinin olduğu ve onların değişimin bir sonucu olarak bu dönemi kaçırdıklarıdır. Dolayısıyla söylencenin sembolik dili ile pozitivist anlayış arasında kalan bireyler, kavrayamadıklarına değil de söylenceye kusuru bulup, reddetmekle sonuçlandırdılar.

Esasen modern eğitim kurumlarından sağlanan bilgilerle (geleneksel bilgi kaynaklarından beslenemeyen) kişiler, geleneksel kurumlara karşı kayıtsız kaldılar. En başta dedelik kurumuna eleştiri getirdiler ve dedenin otorite oluşunu kabul etmediler. Ardından dedelerin yetersizliği üzerinde durarak mevcut bilgileri ile önderlik edemeyeceklerini daha sonra bu çerçeveyi genişleterek eğitim düzeyi değişen kişilerin musahip tutma ihtiyacının olmadığı fikrini işlenmeye başlandı. Temel sorun geleneksel yapının bozulması ve şehirlerde karşılaşılan yeni sorunlara yönelik çözüm üretilmemesi, hatta kurumların sembolik, batini anlamlarının güncelleştirilememesidir.

MEDENİ DURUMA GÖRE ALEVİLİK KURUMLARINA YÖNELİK TUTUMLAR

Tablo 9. Dinin Kurum Boyutunun Medeni Duruma Göre Betimsel İstatistikleri

TKURUM			
	N	X	Sd
Evli	232	15,6638	4,76993
Bekar	67	10,5672	3,35850
Dul	12	8,8333	1,94625
TOPLAM	311	14,3023	5,00503

Tablo 10. Dinin Kurum Boyutunun Medeni Duruma Göre Varyans (Anova) Analizi Sonuçları

TKURUM

	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Toplamı	F	Gruplar arası anlamli fark*
Gruplar arası	1723,698	2	861,849	3,912	1-2, 1-3
Gruplar içi	6041,890	308	19,617		
TOPLAM	7765,588	310			
F: 3, 912	sd: 2		P: 0.0001		
* 1. Evli, 2. Bekar, 3. Dul					

Tablo 9 ve 10'da verilen medeni durumun betimsel istatistiksel ve varyans (anova) sonuçlarına göre medeni durumun kurumlara yönelik tutumlarında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık vardır. $F(2, 308)=3.912$, $P<.05$.

Gruplar arasında yapılan çoklu karşılaştırmaya göre, söz konusu farkın evli ile bekar; evli ile dul arasında olduğu görülmektedir. Medeni duruma göre kurumlara yönelik tutum puanlarına göre en yüksek tutum evli ($X=15.6638$) gruba aittir. Kurumlar evlilik temeli üzerinde yükselmekte ve bu nedenle kurumlara yönelik en yüksek tutum puanı evlilerden gelmiştir.

Aleviliğin temel kuralları içerisinde evlenmeye ilişkin kesin bir emir olmamasına rağmen Alevilik kurumlarının evlilik temeli üzerine kurmakta ve aile ile yürütmektedir. Bireyler arasındaki sorumluluğu evlilikle paylaştırmaktadır. Çünkü bireylerden ziyade evli bireylerin yerine getirmeleri gerekenler ve sadece evlilerin iştirak edebilecekleri bazı temel kurallar gibi bazı hususlar Alevilikte gizli bir evlilik şartı meydana getirmektedir. Bir başka neden ise kırsal hayatta yaşayan grupların, evliliğin ekonomik fonksiyonuna olan ihtiyaçları olduğunu belirtmeliyiz.

Musahiplik ancak evlilerden olabilmektedir. Sadece musahiplik değil, cem ibadeti, düşkünlük kurumu gibi temel konularda da evlilik tercih edilmektedir. Sadece yerine getirilmesi gereken yükümlülüklerden kastımız, aile bireylerinin sorumluluğu üstleneceklerini de ekliyoruz. Yoksa sadece belirli kurallarının yerine getirilmesi değil, sorumlulukları da üstlenmek anlamına gelmektedir.¹⁵

YERLEŞİM YERLERİNE GÖRE ALEVİLİK KURUMLARINA YÖNELİK TUTUMLAR

Tablo 11. Dinin Kurum Boyutunun Yerleşim Yerlerine Göre Betimsel İstatistikleri

TKURUM	N	X	Sd
Türkmenhacı	59	17,8475	3,11179
Seyit Hasan	57	8,5263	1,54810
Bismil	26	10,7308	3,69386
Şükürlü	31	10,6452	3,32213
Diyarbakır	38	16,6667	4,04055
TOPLAM	311	14,3023	5,00503

Tablo 12. Dinin Kurum Boyutunun Yerleşim Yerlerine Göre Varyans (Anova) Analizi Sonuçları

TKURUM	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Toplamı	F	Gruplar arası anlamlı fark*
Gruplar arası	4160,872	4	1040,218	29,620	1-2, 1-3, 1-4, 1-5, 2-3, 2-4, 2-5, 3-5, 4-5.
Gruplar içi	3604,716	306	11,780		
TOPLAM	7765,588	310			
F: 29,620	sd: 4		P: 0.0001		
* 1. Türkmenhacı, 2. Seyit Hasan, 3. Bismil, 4. Şükürlü, 5. Diyarbakır					

Tablo 11 ve 12’de verilen yerleşim yerlerinin betimsel istatistiksel ve varyans (anova) sonuçlarına göre yerleşim yerleri ile kurumlarına yönelik tutumlarında istatistiksel olarak anlamlı farklılık vardır. $F(4,306)=29.620$, $P<0.05$.

Gruplar arasında yapılan çoklu karşılaştırmaya göre, söz konusu farkın Türkmenhacı yerleşim yeri ile Seyit Hasan, Bismil, Şükürlü ve Diyarbakır; Seyit Hasan yerleşim yeri ile Bismil, Şükürlü ve Diyarbakır; Bismil yerleşim yeri ile Diyarbakır; Şükürlü yerleşim yeri ile Diyarbakır arasında olduğu görülmektedir.

Yerleşim yerlerine göre kurumlara yönelik tutumları birkaç noktada açıklayabiliriz. Bunlardan ilki yerleşim yerlerinde Aleviliğin gündelik yaşamdaki yeri ile ilgilidir. Özellikle yürütülen kısmi törenlerle dedelerin, sözlü kültürün bütün yapısal değişimine rağmen otorite olarak varlığını koruyan dedenin etkili olduğunu söylemeliyiz. Burada Türkmenhacı dedesinin kurumların gerekliliği yönünde olması taliplerin kurumlara yönelik tutumunda etkili olmaktadır.

Kurumlara yönelik ikili bir tutum gelişmektedir. Köy hayatına daha uygun olması kurumların örneklenirilmesi köylerde geçmişte yaşananlardan seçilmesi göstergelerinden birisi sayılabilir. Çünkü köy sosyal yapısı ile şehir arasındaki farka dikkat çekilmek için örnekler köylerden seçilmektedir. Şehirlerde gelişen ikinci tutum ise, kent koşullarına yönelik kimlik inşasında kendisini tanımlayacak aynı zamanda olumlayacak bir kurum tanımına ve eleştirisine sahiptir. Kurumların şehir koşullarına uyarlanması bir gerçektir aynı zamanda bu kurumlar aynı zamanda Alevi kimliğinin de vazgeçilmez öğeleridir.

Shankland'ın, Sünni ve Alevi köyleri üzerine karşılaştırmalı yürüttüğü çalışmasında Dedelik kurumunun fonksiyonlarını yitirdiği ve özellikle de "Dede'nin işlevinin bir kısmını "Muhtara" terk ettiği tespitinde bulunmaktadır.¹⁶

Naess, Dereköy isimli Alevi köyünde yürütmüş olduğu çalışmasında Aleviliğin temel kurumlarının işlevsiz olduğu gözleminde bulunmaktadır.¹⁷

OCAKLARA BAĞLILIĞA GÖRE ALEVİLİK KURUMLARINA YÖNELİK TUTUMLAR

Tablo 13. Dinin Kurum Boyutunun Ocaklara Bağlılığa Göre Betimsel İstatistikleri

TKURUM			
	N	X	Sd
Beyazıt Bostan	132	13,9773	4,59583
Zeynelabidin	13	18,1538	3,13172
Battal Gazi	22	10,1818	2,64820
Güzel Şah	10	11,6000	3,47051
Sarı Saltık	44	8,6591	2,52378
Ağu İçen	71	18,4366	2,78626
Dede Garkın	19	17,7368	4,18784
TOPLAM	311	14,3023	5,00503

Tablo 14. Dinin Kurum Boyutunun Ocaklara Bağlılığa Göre Varyans (Anova) Analizi Sonuçları

TKURUM					
	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Toplamı	F	Gruplar arası anlamlı fark*
Gruplar arası					1-2, 1- 3, 1-7, -6, 2-3, 2-3, 2 4, 2-5, 3 -6, 3-7, 4-5, 4- 6, 4-7, 5 -6, 5-7
	3492,256	6	582,043	7,780	
Gruplar içi	4273,332	304	14,057		
TOPLAM	7765,588	310			
F: 7,780	sd: 4		P: 0.0001		
* 1. Beyazıt Bostan, 2. Zeynelabidin, 3. Battal Gazi, 4. Güzel Şah, 5. Sarı Saltık, 6. Ağu İçen, 7. Dede Garkın					

Tablo 13 ve 14’de verilen Alevi ocaklarına bağlılıklarının betimsel istatistiksel ve varyans (anova) sonuçlarına göre ocağa bağlılığın kuruma yönelik tutumunda istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık vardır. $F(6,304)=7.780$, $P<.05$.

Gruplar arasında yapılan çoklu karşılaştırmaya göre, Beyazıt Bostan Ocağı ile Zeynelabidin, Battal Gazi, Güzel Şah, Sarı Saltık; Zeynelabidin Ocağı ile Battal Gazi, Güzel Şah ve Sarı Saltık, Ağu İçen, Dede Garkın; Battal Gazi Ocağı ile Ağu İçen ve Dede Garkın; Güzel Şah Ocağı ile Ağu İçen, Dede Garkın; Sarı Saltık Ocağı ile Ağu İçen ve Dede Garkın ocakları arasında farklılık olduğu görülmektedir.

Alevi sosyal yapısını belirleyen en önemli konulardan birisi ocaklar konusudur. Anadolu’da yaşayan Alevi toplulukları (Bektaşiler hariç) soyları Peygambere dayanan seyyid ocaklarına bağlıdır. Ocaklara bağlı olmayan Alevi yoktur. Yani her topluluk bir ocağa bağlıdır ve aynı zamanda pir, rehber, mürşit ve düşkün ocağı bulunmaktadır. Her biri kendi içerisinde ayrı özerkliğe sahip olan bu ocaklarla Alevi sosyal yapısı tamamlanır.¹⁸

Ocaklara mensubiyete göre kurumlara yönelik tutumların farklılığını şöyle açıklayabiliriz. Kent merkezine taşınan ocakzâdeler ile ocak mensupla-

rı kurumların temel ihtiyaç olduğu konusunda olumlu bir tutuma sahiptirler. Aynı zamanda kent merkezinde kendilerini tanımlamada kullanılan önemli referanslar arasında yer almaktadır. Buna karşın günün koşullarına uyarlanması ihtiyaca göre yeniden biçimlendirilmesinden yana tutum sergilemektedirler. Köylerde yerleşik olan ocaklar ise bizzatihi bu kurumların etkisi altında olduklarından grubun homojen olması karşısında kent merkezinde yeniden inşa çabası içerisinde olan ocak mensuplarına karşın günlük yaşamlarına çözüm beklentisi içerisinde. Yani kendilerini tanımlamada bir figür olarak kullanmaktan ziyade bizzatihi geçmişin ihtişamını yeniden yaşatmasını istemekte. Hem ocakların kent merkezine taşınması, hem dedelerin hizmeti yürütmemesi dolayısıyla kent hayatı içerisinde farklı sosyo-kültürel-ekonomik yapıya sahip olan ocak mensupları homojenliğin bozulmasına karşı olarak kurumların bütüncü olduğu üzerinde durmaktalar. Belli beklentiler köylerde yerleşik olan grup üyeleri arasında da geçerlidir. Esasen sosyo-ekonomik farklılaşmanın farkındalar. Bu bakımdan da farklılaşmanın kurumlara yönelik tutumları olumsuz etkilediğini belirtmektedirler.

Şehirlerde ocakların Alevi olmanın yani birbirini tanımanın önemli bir referansı olduğu doğrudur. Fakat diğer yandan bir ocağa bağlı talibin, “gerçek erenleri” birbirinden üstün görmemesine rağmen bağlı olduğu ocağın dışında ritüellerini yürütmemesi gerekmektedir. Oysa şehirlerde Alevilik adı altındaki bütün faaliyetlerde özellikle cemlerde kimin hangi ocağın olduğuna bakılmaksızın icra edilmektedir. Doğrusu ocağa bağlılık ile kendini tanımlayan birey, artık Türkiye genelindeki yeni tanıma sahiptir ve bu da adeta tek bir ocaklılık gibi algılanmaktadır. *Peki bu yeni ocağın piri kimdir?*

SONUÇ

Alevi kurumları yeni sosyo-ekonomik yapı içerisinde uygunluk arz edemedi. Çünkü grubu oluşturan kurumların merkezi oluşu, belirleyiciliği ortadan kalkmaya başlamıştır. Artık kendini yeni edindiği imkânlarla ifade etme, tanımlama imkânı bulan bireyler, kurumlara ve temsilcilerine yönelik ağır eleştiriler getirmeye başladılar. Dedelik, musahiplik ve düşkünlük, grup üyelerinin kendilerini merkezi konuma yerleştirdikleri sosyal yapıyı oluşturmaktaydı.

Cinsiyete göre kurumlara yönelik tutumda farklılaşma vardır.
Dedenin olup olmama durumuna göre kurumlara yönelik tutumda farklılaşma vardır.
Mesleklere göre kurumlara yönelik tutumda farklılaşma vardır.
Yaşlara göre kurumlara yönelik tutumda bir farklılaşma vardır.
Eğitime göre kurumlara yönelik tutumda farklılaşma vardır.
Medeni duruma göre kurumlara yönelik tutumda farklılaşma vardır.
Yerleşim yerine göre kurumlara yönelik tutumda farklılaşma vardır.
Ocaklara bağlılığa göre kurumlara yönelik tutumda farklılaşma vardır.

KAYNAKÇA

- Alpay, Şahin: "David Shankland ile Söyleşi" *Türkiye Günlüğü* 24 (1993): 86.
- Başaran, Fatma: *Diyarbakır Köyleri Vaziyet Alışların (Attitudes) Değişmesiyle İlgili Psiko-Sosyal Bir Araştırma* (A. Ü. Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Psikoloji ve Pedagoji Kürsüsü Doçentlik Tezi). Ankara 1969.
- Clarke, Gloria Lucille: Bir Dedenin Kimliğinde Müziğin Yeri Ne Kadardır? Seçkinlerin Müzik Eğitimi: Türkiye Alevilerinin Manevi Liderlerinin Yetişmesinde Müziğin Rolü. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi 1998.
- Ersoy, Mehmet Akif: "Alevi Kimliğinin Gelişimine ve Alevi Sünni İlişkisine Psikanalitik Bakış" *Doğu Batı* 2 (1999) 8: 89-104.
- Kehl-Bodrogi, Kristina; Bora, Tanıl (Çev.): "Tarih Mitosu ve Kolektif Kimlik" *Birikim* 88 (1996).
- Konyar, Basri: *Diyarbakır Yıllığı*. c. 3. Ankara 1936.
- Naees, Ragnar: "Being an Alevi Muslim in South-western Anatolia and in Norway: The Impact of Migration on a Heterodox Turkish Community" Gerholm Tomas; Lithman Yngve Georg (Eds.): *The New Islamic Presence in Western Europe*. London 1988: 182-185.
- Shankland, David: "Günümüz Türkiye'si Alevilerinde "Dede" ve "Talip" Arasındaki Değişen Bağ" *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayriler*. İstanbul 1999: 319-327.
- Shankland, David: *Alevi and Sünni in Rural Turkey; Diverse Paths of Change*. Cambridge 1993.
- Taşkın, Ahmet: "Bektaşilik-Kızılbaşlık Eleştirileri" *Folklor/Edebiyat* 8 (2002) 29: 75-90.
- Taşkın, Ahmet: *Diyarbakır ve Çevresindeki Türkmen Alevilerinde Dini Hayat*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi 2003.
- Temren, Belkis: *Bektaşiliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu*. (2.Baskı) Ankara 1995.
- Vorhoff, Karin: "Söylemde ve Hayatta Alevi Kadınına Kısa Bir Bakış" *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayriler*. İstanbul 1999: 251-263.
- Yalçınkaya, Ayhan: *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*. Ankara 1996.
- Yalman, Nur: "Islamic Reform and the Mystic Tradition in Eastern Turkey" *Archives Europeennes De Sociologie* 10 (t.y.) 1: 53-57.
- Yaman, Ali: *Alevilikte Dedelik Kurumu ve İşlevleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi 1996.

NOTLAR

- 1 Konyar 1936: 54-55.
- 2 Bu köyde Güzel Şah ocağının kurucusu Güzel Şah'ın türbesi bulunmaktadır.
- 3 Bu köy ile ilgili anlatılan bir hikaye dikkat çekicidir. Hüseyinik köyünden bir Alevi Kadıköy'e Ceme gelir ve o geldikten sonra çocuğu rahatsızlanır. Eşi Kadıköy'e gelir ve ona şöyle seslenir:
Bu demde bu demde
Sen ne oturuyorsun bu demde
Beşikte balan ölmüş
Sen ne oturuyorsun bu demde.
Bunun üzerine beyi de ona şu şekilde cevap verir:
Bu demden bu demden
Ben ayrılmam bu demden
Beşikte balam da ölse
Ben gene ayrılmam bu demden.
Bu cevap üzerine eşi de ona katılarak ceme devam etmiş. Cem bittikten sonra köylerine dönmüşler. Bir de ne görsünler, çocuk beşikte boncuk boncuk ter içinde nefes nefese kalmış. Böylece inançlarının karşılığını almışlar. Kaynak kişi: Sultan Karkın, 1927 Kadıköy-Diyarbakır doğumlu.
- 4 Makalede kullanılan tablolar doktora çalışmasına dayanmaktadır. Bkz. Taşğın 2003.
- 5 Temren 1995: 168-171.
- 6 Vorhoff 1999: 251-263.
- 7 Kehl-Bodrogi 1996: 62.
- 8 Yaman 1996: 74.
- 9 Clarke 1998: 212-239.
- 10 Shankland 1999: 319-327.
- 11 Alpay 1993: 86.
- 12 Başaran 1969: 74-79.
- 13 Ersoy 1999: 89-104.
- 14 Taşğın 2002: 75-90.
- 15 Yalçınkaya 1996: 64.
- 16 Shankland 1993: 78-105.
- 17 Naees 1988: 182-185.
- 18 Yalman (t.y.): 53-57.

TAHTACILARDA AİLE VE AKRABALIK KURUMU

GENEL

Toplum insan ömrünü aşan uzun bir yaşama sahiptir ve değişim içinde oluşturduğu kurumlarla kendini devam ettiren bir insan topluluğudur. Birey, üyesi bulunduğu toplumdan etkilenmektedir. Sosyal ilişki ve etkileşimle, toplumun tarih boyunca biçimlenen kültürel değerleri, normları ve kurallarında, sosyalleşmesini tamamlar. Sosyal ilişki ise toplumsal olgu ve kurumları belirler. Toplum, dağılma, çözülme, patlama, parçalanma ve bütünleşme gibi her türlü değişime açıktır. Sosyal dengeyi din, ahlâk, kültür, ekonomi, siyaset, eğitim benzeri kurumlarla insan etkinliklerini düzenleyerek korur.

Sosyal düzende temel kurum ailedir. Birey uyum, dayanışma ve davranış biçimlerini ailede kazanarak, akrabalık ilişkilerinde pekiştirir. Aile davranışları toplumun çeşitli kurum ve öğeleri arasındaki toplumsal dengeye yansır. Toplumsal bütünlüğü sağlamada aile büyük bir rol oynamaktadır.

Ailenin, üyelerine yönelik işlevi vardır. Eş ve çocuk arasındaki sıcaklık, sevgi anlayış ve dostlukla sağlanan güven duygusuyla yetiştirilip toplumsallaştırılan çocuklarla toplumsal krizleri önlemeye, toplumu iyileştirmeye katkıda bulunur. Temel gereksinimlerini kendi başına karşılayamayacak kadar küçük ya da yaşlı olan bireyleri için yiyecek, giyecek, barınak ve güvence sağlayan aile ekonomik işlevini yerine getirir.

Siyasal açıdan aile ise; genel toplumsal düzen ve istikrarın korunmasına yardımcı olmaya çalışır.

Sosyo-kültürel değişme, teknoloji, bürokratikleşme, iletişim ve öteki aktüel olguları ön plâna çıkarabilir. Buna rağmen ailenin üstlendiği işlev her zaman önemini korumuştur.

Aynı ortamda yaşamak ve bütün değerleri paylaşmak aile bireylerinde bir tür “*Kader Birliği Örüntüsü*” oluşturur.¹ Aile ilişkilerinin özünü, hi-

maye, koruma gibi duygu ve davranışları oluşturur. Tarafları birbirine bağlar ve birleştirir. Kenetlenme akrabalık ilişkileri ile genişler. Sosyal değerleri kuşaktan kuşağa aktaran aile ve akrabalık kurumu, toplum için sosyal sigorta sayılabilir.

Toplumsal işlevi önemli olan bu kurumların yapısı ve işleyişi, toplumlar arası farklılıklar gösterebileceği gibi aynı toplum içinde etnik ya da bölgesel farklılıklar gösterebilir. Olguların belirlenmesi ve kavranması, toplumun genel yapısında sosyal dengeyi kurmada yardımcı olabilecektir.

İnsanlığın tarihsel gelişimi içinde aile kavramı değişik kapsam ve içerikte tanımlanmıştır. Örneğin:

- 1- Aynı soydan birbirini izleyerek gelen kuşaklar bütünü. Sülâle.
- 2- Evlilik ya da akrabalık bağıyla birleşmiş kimselerden oluşan topluluk (amcalar, yengeler, yeğenlerden oluşan topluluk).
- 3- Bir kimseye göre eşi, çocuğu, birlikte yaşadığı ebeveyn ve akrabaları.
- 4- Erkeğe göre karısı.
- 5- Aynı yerde oturan baba, ana ve çocuklar, torunlar, amcalar, dayılar halalar, teyzeler ve yeğenlerden oluşan topluluk.
- 6- Hukukta: Ferdî mülkiyet görüşü üzerine kurulmuş iktisat ve hukuk nizamında âzaları birbirine birtakım kanunî ve ahlâki haklar ve bağlantılarla perçinleşmiş bulunan ve bugünkü klâsik, beşeri cemiyet ve medeniyetlerin çekirdeğini teşkil eyleyen insanlar topluluğu.

Türk hukukuna göre aile, birbirine kan veya sıhriyet veya mukavele bağlarıyla bağlı bulunan ve aralarındaki hukukî münasebet daha ziyade medeni hukukla tanzim kılınmış olan topluluktur. Bu topluluğun üyesi birbirine yardım göreviyle mükelleftir. (MK 315)

Aile, kimi zaman hane halkı, kimi zaman *akrabalık* terimi ile karıştırılır. Hane halkı, bir konutu paylaşan her kişidir. Akrabalık ise birçok haneye ayrılabilir. Akrabalıkta, evlilik kurumu ile düzenlenen anne-baba-çocuk ilişkisi kurulamayabilir. Kurumsal yönleriyle evlilik, karşı cinsten yetişkin çift arasındaki cinsel ilişkileri düzenleyen, karı-koca ilişkisinin kurul-

ması ve sona erdirilmesine ilişkin işlemlerin yanı sıra bu kurumu oluşturan bireylerin karşılıklı hakları ve yükümlülüklerini içerir.

Birbiriyle kan bağı ilişkisi olmayan, genellikle farklı soylardan gelen, özel ve ayrı bir konutta kendi çocuklarıyla(varsa) oturan bir erkekle bir kadının oluşturduğu birim *çekirdek aile*; aynı konutu paylaşan anne-babaevli ve bekâr çocukların yaşam düzeni ise *geniş aile* olarak adlandırılır. Sanayileşmiş toplumlarda geniş ya da büyük aile teriminden bir konutta yaşayan anne baba ve çocuklara ek olarak başka yerlerde oturan yakın akrabalar da anlaşılır. Sanayileşme sürecinde sosyal yapıdaki değişiklik aile yapısına da yansımış karı-koca ve evlenmemiş çocuklardan oluşan çekirdek aile / modern aileyi işler kılmıştır. Endüstrinin modern küçük ailesi sosyal tarihin kaçınılmaz sonucu olmuştur.

Sanayileşmeyle birlikte gelişen kentleşme, feodal mülklerin parçalanmasına yol açmış; yaşam biçiminde ve meslek tiplerinde keskin değişiklikler başlatmıştır. Özellikle gençlerin kentte açılan iş olanaklarından yararlanmak için kente göçleri geniş aileleri parçalamış; anne-babanın çocuklarının davranışları üzerinde etki gücü azalmıştır.

Temel aile birimi, cinsel ilişkileri yasallaşmış bir kadın ve erkek ile evli olmayan çocuklardan oluşur. Bu toplumsal örgütlenme biçimi hemen hemen bütün kültürlerce benimsenmiştir.

Bu yazıda Alevi-Türkmen-Tahtacı toplumunun aile kurumu ve akrabalık yapısı incelenecektir.²

ALEVİ-TÜRKMEN-TAHTACILARDA AİLE

Alevi-Türkmen-Tahtacılarda anne-baba ve evlenmemiş çocuklardan oluşan çekirdek aile yaygındır. Yaşlılar, dul ise çocuğunun evinde yaşayabilir. Dul değilse çocuğundan ayrı yaşarlar.

Bu kültürde önemli bir yeri olan çocuk *ikinin bire dönüşmesidir*. İnsanın ve insanlığın devamı sayılmaktadır. Sevginin bir görüntüsüdür. Kız ve erkek çocuk eşdeğerdedir. Birey olarak insanca, hakça katılım ve paylaşımcı bir topluluğun üyesi kabul edilir. Aile içinde özgür iradeye ve söz hakkına sahiptir. Üretime katılır. Zor koşullarda sorumluluk üstlenmesi öğretilir. Erkek çocuk yola talip³ olur ve ikrar⁴ verir. Evlenince musahip

olması gerekir. Kız çocuk evlenmeden önce ikrar vermez. Eğitim düzeyi arttıkça bu ilke kızlar tarafından sorgulanmaya başlanmıştır.⁵

Kadın erkekle eşit haklara sahiptir ve toplumda saygın bir yeri vardır. Erkek kadının gardiyanı ve koruyucusu değildir.⁶ Tahtacılar da bir ata-sözü bunu çok güzel anlatmaktadır. *Kadını er değil, ar zapteder*. Bu ilke, kadına duyulan saygı ile birlikte, kadının toplumdaki yerini belirlemektedir. Ayrıca bu güven duygusu, İslam anlayışının dışından gelmektedir.⁷

Aile bireyleri arasındaki yasal ilişkiler ve aile ile toplum arasındaki ilişkiler aile hukuku ile düzenlenir. Aile hukukunun içerdiği hükümler, aileyi ve toplumsal işlevlerini yerine getirmesini sağlama amacına yöneliktir.

Türk aile hukuku üç kısma ayrılır:

Karı koca ünvanı altında evlenmek, boşanmak meseleleri (MK 82-240); hısımlar ünvanı altında sahih/öz ve gayri sahih/üvey, nesep/soy, nafaka ev reisliği ve aile malları meseleleri (MK 241-345); vesayet müessesesini (MK 346-438) tanzim eder.

Alevi-Türkmen-Tahtacılar da yargıcın görevini *Dede* üstlenmiştir. Ancak dede karar verirken *Cem*deki cemaatin onayını alır. Kendi içlerinde halk mahkemesi oluştururlar. Suçların cezasını *Buyruk'a* dayanarak dede ve cemaat birlikte belirlerler. Bu mahkemelerde alınan kararlar ya da yasaklar, Osmanlı-İslam aile hukukundan ziyade Türk aile hukukuyla benzerlik göstermektedir. Bunlar: Kadınla erkek arasında salt eşitlik ilkesinin kabul edilmesi; evlenmenin *medenî nikâh* denen ve evlendirme memuru önünde yapılan resmî işlem olarak düzenlenmesi;⁸ evlenmenin kişilerin serbest iradesine bağlı bir işlem durumuna getirilmesi; evlenmede bir yaş sınırı getirilmesi; karı-koca arasında mal ayrılığı yanında sözleşmeye dayalı bir sistem olarak öngörülmesi ve eşlere bu konuda seçenekler sunulmasıdır.

Aile kurumu ile ilgili ilkelerin ve eşlerin karşılıklı bağlılık, gözetme ve yardım yükümlülüklerinin ihlal edilmesinden doğan suçlar Türk Ceza Kanunu'nda zina ve nesep cürümleri olarak yer almaktadır. (MK 440-447)

Zina, şikayete bağlı suçlardandır, kovuşturma yapılabilmesi için karı ya da kocadan birinin şikâyet etmesi gerekmektedir. Hüküm verilinceye kadar davadan vazgeçmek olanağı vardır.

Zinanın suç sayılmasının amacı evliliği, aile ve toplum düzenini korumaktır; ama günümüzde TCK ve birkaç yabancı yasa dışında zinaı suç kabul eden yasa kalmamıştır. Alevi-Türkmen-Tahtacılar da zina yapmanın cezası *daimi düşkünlüktür*. Toplumdan dışlanmayı içeren bir cezadır. Boşanma yasak olmasına karşın zina durumunda boşanma gerçekleşmektedir. Kadının erkeğinden boşanma isteğini bildirmesi boşanma nedeni kabul edilmektedir. Ancak Buyruk'ta erkeğe öyle bir hak verilmemiştir. Buyruk, özellikle aile yaşamı ve zina üzerine oldukça kesin bir söylem kullanır:

Bir pir avradını talik etse(boşasa), kan etse(iğneli söz söylese), Kelime-i küfür söylese. Kuşaktan yukan şetmi galiz (edepsizce sövme) eylese, yezide kuşak çözse (zina), yalan söylese, livata eylese (ters ilişki) ebediyen ona günahı kebairdir (büyük günahtır) Bunu işleyen talip olsa, derdine derman yoktur. Pir ederse, onun yüzüne bakıp misafir ederlerse, ol bastığı yerde kırk sene kadar hayır bereket olmaz. Yanına varmayalar.⁹

Burada kadının erkeğe karşı korunduğu gözlenmektedir. Bunun nedenini kaynak kişi Ali Kaplan¹⁰ kadının zina suçu işlemeyeceğine inanılmasından kaynaklanabileceğini açıklamıştır.

Bedri Noyan *boşanma yasağını* ve ailenin toplum için önemini şöyle belirtmektedir:

"Hz. Ali evleniniz ve boşanmayınız. Zina ve boşamadan, Arş-ı alâ titrer." demiştir. Burada Arş'tan maksat aile ve ulustur. Bir devletin esaslı ulus, ulusun kökü de ailedir."¹¹

Tahtacılar da aile, tek eşliliğe dayanmaktadır. Sadakat temeline göre yürür. Çok eşlilik, talibi ile evlenmek, Sünni ile evlenmek daimi düşkünlükle cezalandırılır. Sünni ile evlenmek, Balıkesir ili Kongurca ve Türkali köyü Tahtacılarında; geçmişte, toplumdan dışlanma cezası alırken; günümüzde *yedi yıllık düşkünlük* cezasına dönüşmüştür. Davranışlarına göre af edilip *cemden dışlanma* veya *tercüman*¹² ya da *lokma*¹³ cezası verilmektedir. Cezasını yerine getirenler ceme alınmaktadır.

EVLİLİK

Alevi-Türkmen-Tahtacılar da genel kurallara göre evlilik; Alevi erkeğin Alevi bir kızla evlenmesini uygun görmektedir. Böylece Alevilerin içine yabancı unsur sokulmayacak ve Alevilik korunacaktır. Sünnilerle evlenme; kavram ve ilke ayrılıklarının ileride boşanmaya götürebileceği inancıyla yasaklanmıştır. Bu ölçütler içinde kadın ve erkek eş seçiminde söz sahibidir. Ancak son zamanlarda Sünni bir kızla Alevi erkeğinin evlenmesi konusunda hoşgörülü bir yaklaşım doğmuştur. Balıkesir Türkali köyü Tahtacılarında bu hoşgörü sınırı biraz daha zorlanarak gerçekleştirilen yabancı uyruklu evlilikler de rastlanmaktadır. Alevi Tahtacılar da Alevi olmak için iki yol vardır: İlki; Alevi soyundan gelmek. İkincisi; Alevi erkeğin Sünni bir kızoğlan kızla (bakire) evlenip, musahip olunması durumunda Alevi olmak. Kadının Sünni bir erkekle evlenmesi, erkeği Alevi olarak kabul ettirmez. Sünni erkeğin kütüğüne kayıtlanacak kadın Alevi topluluğun dışına çıkmış kabul edildiğinden, Sünni erkekle evlenme yasağı koyulmuştur.

Mürşidin taliple; musahip çocuklarının birbiriyle evlenmesi de en-
sest (incest/fücur) yasağına girer.

Evlilik önemli bir kurumdur. *Yola, erkâna girişin* ilk deneyimi sayılmaktadır.¹⁴ Evlilikle birlikte evliliğe bağlı kurum olan musahiplik işlemeye başlamaktadır. Bekâr kişi musahip olamaz. Gerçeğe uzanan dört kapı, kırk makam¹⁵ musahip olanlara açıktır.

Musahip olmayan kişi ceme giremez. Bunu şu dörtlüklerde ifade etmektedirler.

Musahipsiz kişiyi ceme getirmen¹⁶
Tecellesi yoktur yere bitirmen
Musahipsiz kişiyen durup oturman
Sır içinde sırdır musahip

Musahipsiz kişiler ceme gelir mi
Ettiği niyaz Hak'a kabul olur mu
Muhammed Ali önünde şefaatçi olur mu
Sır içinde sırdır musahip (Hatai)

Buyruk, bekâra seslenmez, dolayısıyla bekâr Tanrıyı göremez. Tanrı insana yedi yüzü ile görünmektedir. Tanrının dördüncü yüzü sevgilinin yüzü (eşin yüzü)'dür. Eşe duyulan aşk, bir yanıyla da Hakk'a duyulan aşk olarak benimsenmektedir.¹⁷ Bu nedenle bekâr insan niyaz edemez, görgü cemine alınmaz. Topluluğun resmî bir üyesi sayılamayacağından bekâr kişi en kısa zamanda evlenmesi için baskı altında bırakılmaktadır. Evlenip musahip olmakla ulaşılabilecek Dört Kapı ve Kırk Makam'ın önemi şu dörtlükte vurgulanmaktadır:

Şeriat babından girmeyen âşık
Tarikat sırrına ermiyen âşık
Marifet babında yunmıyan âşık
Hakikâtle Kâmil sayılmaz asla. (Cemali Baba)¹⁸

Evlenme Töreni

Tahtacılar da evlenme gelenekleri söz kesme ile başlar ve düğünün bitişine kadar; köylülerce sorumlulukların paylaşıldığı, yardımlaşma ve dayanışma gücünü gösteren bir yapıda sürer.

Evlenme yaşı, ortalama olarak kızlarda 15-20; erkeklerde askerden döndükten sonradır. Gençler, evlenecekleri kişiyi kendileri seçer. Görücü ziyareti için gün istenir. Kızın ailesi olumlu yaklaşıyorsa; kabul günü pazar veya perşembe gününden biri olarak seçilir.

Allah emri denilen kız isteme ile, söz kesme birlikte yapılır. Akrabalar, yakınlar ve bazen köylünün de davet edildiği söz kesme; köyün ileri gelenlerinden birisi ya da en yaşlısının "*Allah emrini*" üç kez söyleyerek kızı babasından istemesi ile başlar. Kız babası "*Siz münasip görmüş gelmişsiniz, Allah'ın emrine ne diyelim.*" der. Bundan sonra oğlan ve kız orada bulunan herkesin elini öper. Kıza, söz kesme nişanesi olarak, bir altın takılır, kız da oğlana işlemeli bir mendil verir. Çay, kahve veya şerbet içilirken, düğün koşulları konuşulur. Anadolu'da birçok bölgede halâ uygulanan; erkek tarafının, kızın babasına ödediği *başlık* geleneği Tahtacılar da yoktur. Anlaşmaya varıldıktan sonra nişan günü tespit edilir. Nişan, Allah emrinin ertesi günü yapılabilir. Buna küçük nişan; daha sonra yapılırsa, buna büyük nişan adı verilir. Büyük nişana çok sayıda konuk davet edilir, takı sayısı fazla olur.

Nişan, kız evinde yapılır. Konuklara yemek ve tatlı sunulur. Bir kurdele ile birbirine bağlı yüzükler herkesçe saygı gören biri tarafından kurdelesi kesildikten sonra oğlan ve kıza takılır, ardından sazlı sözlü eğlence gelir. Günümüzde kentten kiralanan çalgıcı ile eğlenceler yapılmaktadır.

Düğün tarihi çalışma ve ürün alma zamanları göz önünde tutularak belirlenir. İşlerin az olduğu nisan-mayıs ve mevsimlik göçün olmadığı kısım ayı uygun görülür. Kış aylarında iş olmamasına karşın, iklim şartlarının kötü olması nedeni ile düğün yapılmaz.

Düğünden bir hafta önce resmî nikâh yapılır. Düğün üç gün sürer. Cuma günü öğleden sonra başlar, pazar akşamı sona erer. *Davetçi* çıkar, *okuntu* ile düğüne davet eder. Düğün törenlerinin başladığını gösteren ilk olay, düğün bayrağının dikilmesidir.¹⁹ Bir yandan keşkek dövülürken, bir yandan yemekler pişer. Kadınlar tarafından *kepez*²⁰ hazırlanır. Kepezin hazırlanışı şöyledir: Herhangi bir kızın başına tabanı geniş ve düz olan bir tabak geçirilir. Üzerine ikişer metre uzunluğunda bir yanı al, bir yanı yeşil duvak atılır. Duvak üstüne, aşağıya doğru uzanan biçimde birbirine dikilmiş olan renkli yazmalar; dikildiği ip tabağın çevresine dolanarak bağlanır. Kepez hazırdır. Ertesi gün kız evine götürülmek üzere evin bir köşesine kaldırılır. Akşam üstü davetçi, köylüleri yine içkili yemeğe çağırır ve yemekten sonra *ahenk*²¹ kurulur.

Düğünün ikinci günü kepez, kız evine davul, klarnet, trampet, trompet²² ile götürülür. Kız evi yemek verir. Konuklar düğün evinde konaklayamazlar. Konukları köylü paylaşır. Kaldıkları eve *konak* denir. Yemek ve ara beslenme gereksinimleri konaklarda düğün evince karşılanır. İkinci günün akşamı kız evine müzik eşliğinde kına, yiyecek ve gelin için hazırlanmış giysiler ile birlikte götürülür. Kına, kocası ölmemiş kadınlar tarafından yakılır. Kına yakılmadan önce "*gelinin eli açılmıyor, kaynanası gelsin*" denilerek *bağış/bahşiş* istenir. Bağış kaynananın isteğine bağlıdır. Kına yakılırken gelin ağlatma türküleri söylenir. Kına gecesi oyun ve eğlence, leğen, darbuka, vürmalı çalgılar kullanılarak şarkı, türkü, maniler söylenir. Eğlence bitiminde kına evindekiler topluca erkeklerin *ahenk* yerine gider ve izlerler. Üçüncü gün sabah, gelin kardeşliği tarafından yakılır. Kardeşliğine bağış verilir.

Öğle yemeğinden sonra, önce oğlan evi, kız evine, sonra kız evi oğlan evine çalgı eşliğinde *dürü*²³ götürür ve dürüden sonra gelin almaya gidilir. Kız evi, gelini hazırlar. Babası gelinin gümüşten yapılan *gayret kuşağı* takar. Ağabeyi –yoksa akrabalarından biri– geline ayakkabı giydirir. Sağ ayakkabı içine para konulur. Oğlan evi temsilcileri, gelini almak için kız evine gelir. Kız arkadaşları bağış almadan gelini teslim etmezler. Gelini at'a , babası ve ağabeyleri bindirir.²⁴ Bir süre at'ın yanında yürüyerek oğlan evi temsilcisine bırakırlar. Gelin alayı, oğlan evine vardığında; kaynana saçını saçar. Gelinin başına şeker, darı, üzüm, para, leblebi serpmeye saçını denir. *Saçını saçma*, yabancı soya mensup kızın, kocasının soyundan ata ve koruyucu kabul edilmesi için yapılan *kurban ayininin* kalıntısı sayılmaktadır.²⁵ At üstündeki gelin, kayınpederinden hediye almadan at'tan indirilmez. Armağanı alarak attan indirilen gelin gerdek odasına götürülür. *Özne dönülür*.²⁶ Özne dönmenin uygulaması şöyledir: Damad, odanın ortasında yaşlı bir erkeğin önüne gelir diz çöker ve üç kez salavat alır. Daha sonra damada gömlek giydirilerek başına sarık sarılır, ayakkabısı giydirilir.

Odanın ortasında ise *sacayağı*²⁷ vardır. Sacayağının çevresinde sazandar başta olmak üzere, arkasında *özne babası*²⁸ kucağında erkek çocuk²⁹ ardında damad ve gelin, onların arkasında Oniki İmam için, sayıyı tamamlayan bir kadın bir erkek, çift el ile önündekilerin omuzunu tutmuş biçimde dizilerek halka kurarlar. Halkanın uçları açık bırakılır. Özne türküsü okunup çalınarak üç kez dönülür.

Sıra sıradır koca söğütler
Yengeler birbirini öğütler
Düğün evine gelen yiğitler
Gelin özne beyini övelim

Şah Hatayım özne oldu tamam
Bizde getirdik ikrar-ı imam
Bu çiftler hiç ayrılmasın ama
Gelin özne beyini övelim



Özne döndükten sonra üç semah oynanır. Birinci semah; çiftin kılavuzları olan *özne ana* ve *özne babası*; ikinci semah, gelin ve damad; üçüncü semah, yakınlarından biri tarafından oynanır.

Semahlar oynandıktan sonra damad, *Tura*³⁰ çin dışarı çıkarılır ve kapıya içeri girmesini önleyecek bir halat bağlanır. Gelin, sağında ve solunda birkaç genç kız ve genç erkek olmak üzere, yüzü duvara dönük olarak durur. Damad, kapıya bağlı olan ipi, üçüncü girişiminde kopararak odaya girer ve ucu topuz yapılmış tülbentle üç kez geline vurur. Gelinin yanındaki gençler gelini korumaya çalışırlar.³¹ Damad gelini alır ve gerdeğe girerler. Gerdek gecesini izleyen sabah, gerdek çarşafı anne babalara gösterilmek üzere gönderilir. Düğün kurbanının kellesi pişirilir. *Baş bağlamadan* sonra yenmek üzere hazırlanır. Gelin, damad ve özne anası el öpmeye çıkarlar. Geline Kongurca köyünde üç³² Türkali köyünde oniki³³ evde ocak yaktırılır. Biri oğlan evi, öteki delilci, diğeri yakın akraba evindeki ocaklardır. Kadınlar, oğlan evinde toplanır. Gelinin başına kepez yerleştirilir. Birinin kucığında kız, ötekinin kucığında erkek çocuk olan iki kadın tarafından duası okunur. Duvak açılarak kepez bozulur ve gelinin başına *terlik*³⁴ giydirilir. Üstüne, keten denilen büyük bir eşarp çenenin altından başın üstüne dolanarak bağlanır. Üzerine, alnından başın arkasına bağlanan üç parmak kalınlığında yarısı al; yarısı yeşil; pullarla süslü kumaştan yapılmış uzun bir bez parçası, başı çepeçevre dolandırılarak gelinin başı bağlanmış olur. *Baş bağlama* genç kızlığını yitirip, evlendiğini ilân etme anlamına gelmektedir. Geline bir sorumluluk yükleme amacıy-

la yapılır. Başı bağlayan, geline *gelinlik etmesini*³⁵ öğütler. *Yeni yaka*³⁶ geleneği, baba evinden ayrılırken uygulanır.

Düğün eğlencesinde, Kongurca köyünde kullanılan çalgılar: Davul, klarnet, trompet, trampet ve bağlama olup; kadınların eğlencelerinde sini, darbuka, tef, kazan, kaşık zil ve benzeri çalgılar bulunur. Düğünde: Pamukçu Bengisi, Harmandalı, Savaştepe Zeybeği, Aydın Zeybeği, Tavas Zeybeği, Konyalı, Sepetçioğlu Zeybeği, Hora, Kaleden Kaleye Şahin Uçurdum/Temirağa; Türkalı köyünde ise, Pamukçu Bengisi, İkili Güvende, Toplu Güvende, Muğla Zeybeği, Tavas Zeybeği, Harmandalı, Sepetçioğlu, Halay oyunları oynanır. Kongurcada kadın oyunları: Çaltılık, Bağlarım, Karyolanın Demiri, Baydan (Baygın) Nazmiyem, Türkalide ise; Çiftetelli, Mendili Oyaladım, Sankarınca, Akpınar, Armut Ağacı, Bugün Bize Pir Geldi, Halay. Geçmişte yapılan güreş, cirit, at koşuları, nişan alma (atıcılık) yarışları günümüzde yapılmamaktadır.

AKRABALIK

Akrabalık, insanların doğuştan içinde oldukları ya da yaşam süresince kurdukları ve toplum açısından bağlayıcı sayılan ilişkileri kapsayan bir terimdir. Aralarında kan bağı olan ya da evlenme, evlât edinme gibi doğal veya sözleşme yoluyla kişiler arasında oluşan toplumsal bir kurumdur. Kişi davranışını düzenleyen, toplumsal siyasal ve bölgesel öbeklerin oluşmasında etkilidir. Aile yolu ile oluşan akrabalık; soy, erk ve toprağı devam ettirme; baba ocağını tütürme; kurum üyeliğı ve yöneticilik yapma/yerini alma ve öteki ilişkilerde önem taşır.³⁷

Kan bağı dolaylı olan *kandaş akrabadır*. Ana-babanın kardeşi ya da kardeş çocukları, kuzen, hala, teyze, amca ve dayılar bu gruba girer.

İnsan ömründen uzun olan toplumsal sistemde toplumsal güç ve konumun devredilmesi açısından birer ardıl olan akrabalar önemli bir yer tutar. Padişahlık ve Krallık yönetiminde soyağacını izleyen bir ardıllık sırası belirlenmiştir. Alevi-Türkmen-Tahtacılar da *Dedelik* kurumu aynı sistemle devam etmektedir.

İş dünyasında çoğunlukla ardılığa öncelik verilmez ise de kişinin yeteneğı yerine, akrabalık ilişkileri gözönünde tutulmaktadır. Bu olgu, akrabalık kurumuna toplumda verilen değeri gösterebilmektedir.

Akrabalık bağının çözümlenmesi, sosyal antropoloğun çalışmalarına katkıda bulunabilir. İncelediği topluluğu tümüyle algılama, üyeleriyle sağlıklı ilişkiler kurması, akrabalık ilişkisi ve değerlerini bilmesiyle hız kazanabilir.

Akrabaların birbirlerine davranışları, bir yabancıya davranışından farklıdır. Akrabanın statüsü, davranışları olumlu ya da olumsuz açıdan kişi ve toplumu etkilemektedir. Akrabadan beklediği ilgiyi bulamayan, duygularını “*akrabanın ettiğini akrep etmez*” atasözü ile dile getirir. “*Kirve kirvenin kapısından donsuz geçmez*” özdeyişi bir akrabanın akrabaya karşı duyduğu saygıyı, davranışa dönüştürmesidir.³⁸

Akrabalık/Hısımlık yasalarımıza ikiye ayrılır.³⁹

1- Kan Hısımlığı: Birbirine doğal bir ilişkisi olan, kan bağı ile bağlı kişilerin hısımlığıdır.

İkiye ayrılır.

a. Usûl ve Furu hısımlığı: Biri diğerinin dölünden gelenler arasındaki hısımlıktır.

b. Civar hısımlığı (dolaylı hısımlık): Birbirinin dölünden gelmekle birlikte ortak dölde birleşenlerin hısımlığıdır. Kardeş, amca (emmi), dayı, hala çocukları arasındaki hısımlık gibi..

2- Sözleşme Hısımlığı: Sözleşmeden doğan hısımlıktır. İkiye ayrılır.

a. Sıhrî veya kayın hısımlığı: Akti bir hısımlıktır. Evlenen kadının kan hısımlarıyla koca; evlenen kocanın kan hısımları ile kadın arasında oluşan hısımlıktır. Sebep hısımlığı da denir.

b. Evlâtlık sözleşmesi ile doğan hısımlık: Bu hısımlık yakın yasal sonuçlar ortaya çıkarır (MK17, 18, 253-257)

Akrabalık bağı kurulunca, kanunen *evlenme yasağı* gündeme gelir. Bazı evlenmeler nispi/görelî geçersizlik ya da mutlak butlan/kesin geçersizlik ile, doğru olmayan, çürük ve hükümsüz sayılır.

Mutlak butlan yani kesin geçersizlik içeren sebeplerin bulunması halinde; evlilik olsa bile yok hükmündedir. Evlenme akti yapılırken kız veya erkekten birinin evli bulunması gibi. Temyiz kudretinden mahrum olmak, yani evlenme esnasında ayırtma gücü bulunmayan biriyle evlenmek gibi.

Kanunen evlenmesi yasak edilen biçimde , kan ve sıhrî hısımlık bulunanların evlenmesi halinde. Örneğin: kardeş evliliği, ana-oğul, baba-kız evliliği.. Kadının kan hısımları ile kocanın evlenmesi. Kocanın kan hısımları ile evlenmesi durumunda evlilik geçersiz sayılır.

Görelî geçersiz yani nispi butlan evlenmeler ise;

- 1- Geçici nedenle temyiz kudretinden mahrum olmak. Sarhoşluk sırasında evlenmek gibi.
- 2- Rızayı fesata uğratan, yani isteği dışında evlenme aktinin yapılmış olması⁴⁰

Alevî-Tahtacı-Türkmenlerde yasalara uyulmaktadır. Evlenme aktini izleyen 7-15 gün sonra, Tahtacı gelenek ve göreneklerine uygun evlenme törenleri başlar.

Akrabalık kurumunda, hukuk sisteminde yer almayan, ancak akraba bağıni genişleterek destek sağlamak ya da ilişkileri pekiştirmek amacıyla, toplumsal yapıda törenle kurulan sanal akrabalık vardır. *Düzmece akrabalık* diye de adlandırılır. Batı toplumunda *yasal evlât edinme* ve *vaftiz babalığı* biçiminde olan bu hısımlık, bizim toplumumuzda,

- aynı anadan yetişen *süt kardeş*;
- doğurmadığı bebeği sütüyle besleyen *sütanne*;
- tanıklar önünde ya da tanıksız, parmaklarından bıçak ucuyla çıkartılan kan ile birbirinin kanını yalayarak kardeşlik andı içen *kan kardeşliği*;
- güveyin yakın dostu, sırdaşı, arkadaşı *sağdıç*;
- gelinin yakın dostu, sırdaşı, arkadaşı *yenge*;
- düğünde oğlan evi yengelerin yöneticisi *oğlan yengesi*;
- düğünde geline kına yakan ve kız evi kadınlarının yöneticisi *kına yengesi*;
- küçük kız çocuğunu giydirip, kınalayan ve ona anası kadar sahip olmaya söz veren *kına anası*;
- bebeğin dua ile kulağına adını koyan *ad babası*;
- sünnette erkek çocuğu kucağında tutan, sünnet düğünü harcamalarında aileye katkıda bulunan *kirve*;
- öte dünya düşüncesine dayalı bir dostluk antlaşması yapan –iki kadın– *ahiret kardeşliği*;

- birbiriyle Dede önünde yapılan bir törenle dostluk üzerine anlaşılan –iki evli çift– *musahip* adıyla akrabalık kurumunun içinde yer alır.

Alevi-Türkmen-Tahtacılar da, yukarıda açıklanan sanal akrabalıklardan *kirvelik* dışında hepsi işlemektedir. *Musahiplik* kurumlaşmıştır.

1- Musahiplik

Aleviliğin en temel kurumlarından olan *musahip* sözcüğü Arapça asıllıdır. *Arkadaşlık eden, sohbeti güzel olan* anlamına gelmektedir.⁴¹

Musahiplik kurumu hakkında tarihsel yönden değişik açıklamalar vardır. Mélikoff, Türk-Moğol topluluklarındaki *Anda*, *Aveste* inancındaki *Biste* ve *Ahilik* geleneğine dayandırmaktadır.⁴² H. Öztoprak, Hz. Muhammed'in hicretiyle ortaya çıktığını ve Mekkelilerle Medinelileri kaynaştırmak için geliştirdiğini belirtir.⁴³ Buyruk'a göre (s.140) yer, gök yaratıldığı zaman Adem ile Cebrail bir kuşak bağlayıp, kardeş olurlar. Öbür melekler, bunu kutlamak için helva ve ekmek getirir. O sırada Havva orada olmadığından, Adem ona da bir parça ayırır. Cebrail, Hz. Muhammed'den insanlarla aynı bağı kurmasını ister. Hz. Muhammed, Hz. Ali'yi kendisine musahip olarak seçer. Aynı gömleği giyerler. Bir bedende iki baş gibi görünürler. Gömleği çıkardıklarında tek vücut olarak görünürler.

Musahiplikte karşılıklı bağlılığın getirdiği sorumluluklar oldukça ağırdır. İki evli çift cinsellik dışında, yaşamları boyunca maddi ve manevi açıdan tam bir dayanışma içinde olacaklarını bir törenle ilân ederler. Üstlenmeyi kabul ettikleri sorumluluklar: ölüm durumunda geride kalanlara bakmak; iflas, facia gibi durumlarda yardıma koşmak; mallarını paylaşmak; çocuklarını kollamak; duygusal ortaklık ve ortak davranış gösterebilen bir dostluk kurmak; acı ve mutlulukları paylaşmak.⁴⁴

Bu sorumluluğu göze alarak musahip olmak, musahip tutmak bir yeterlilik kanıtıdır. Toplumca resmî üyeliğe kabul onayıdır. Musahiplik ahirete kadar sürer. Tarafların ciddi bir seçim yapması zorunludur.

Musahip musahiple nice bozula
Onların defterlerine günahlar yazıla

Balı gitmiş arı gibi sızlaya
Buyurdu Muhammed böyledir Ali

Musahip olmak isteyen *talipler* yaşça akran olmak zorundadır. Yaş farkının az olması; ahlâk, huy ve yaşam biçimlerinin birbirine uyması; ana ve babadan izinli olması; komşuları ile iyi geçinmesi; aralarında gizli şeylerin olmaması; malları paylaşabilmesi; hak yememesi; en önemli koşul, evli olmaları ve *dört başın*⁴⁵ da birbirini musahip kabul etmesidir. Alim-cahille, zalim-mazlumla, müşid-müritle, mümin-münafıkla, evli-dulla, yaşlı-geçle musahip olamaz. Sosyal yapı, statü, dil ve ırk farklı olmamalıdır. Bu koşullara uygun olan çiftler, önce cem töreninde, topluluğun onayına başvurulur, sonra topluma kabul edilir. Musahip olanlar *Oniki İmam Katarı*'na girmiş sayılır. İki musahip arasına Şah-ı Merdan giremez.

2- Aşinalık/İkinci Musahiplik

Birinin musahibi öldüğünde musahipsiz kalmamak için *Aşinalık* kurumu işletilir. Musahip kurumundaki sorumluluk ve koşullar aynen aşinalık için de geçerlidir. Bunu şu dörtlüklerde de görebiliriz:

Musahip dediğin bir sınır taşı
Tatlıdan tatlıdır aşına taşı
Seversen Hünkâr Hacı Bektaş
Gel kardaş seninle aşına olalım

Musahip ile ektiğimiz gül bitti
Rehber kalp evimde can mekân tuttu
Bu yola gidenler hep Hakk'a gitti
Gel kardaş seninle aşına olalım (Hatai)⁴⁶

Aşinalık ceminde kurban yerine bir elma dörde bölünüp aşına olacıklara paylaştırılır. Geçmişte üçüncü musahiplik sayılan *peşinalık* kurumuna Tahtacılar da pek rastlanmamaktadır. Yine geçmişte varolduğu söylenen dördüncü musahiplik kabul edilen *çiğildaşlık* günümüzde kullanılmamaktadır. Bu kurum Hakikate ulaşma aşamasıdır.

Tahtacılar da bir anlayışa göre musahiplik basamakları; akrabalık sınırları genişleterek toplumun saygı ve disiplin içinde kenetlenmesini sağlar.

AİLE VE AKRABALIK TÖRENLERİ

Tahtacı aile kurumunda çocuğun topluluğa kabulü; evlilik kurumunda tarikat nikâhı, sanal akrabalık olan musahiplik ve basamakları birer törenle onaylanır. Tören *cem* adı verilen toplantıda gerçekleştirilir.

1- Cem

Orta Asya Türk kültüründe kadınlı erkekli, içkili, kurbanlı toplantıların; İslami bir görünüm taşıyan uzantısı olan cem, 1930'lerden önce *kapalı toplum* özelliği gösteren Tahtacılar da, dinsel görünüme sahiptir. Oysa, sosyal örgütlenme ve düzen kurulmasında önemli işlevler üstlenmiştir. Halk mahkemesi olarak toplumsal düzenin dengesini sağlamaktadır.

Cem, kapalı yerde yapılan toplantılardır. Cemin yapıldığı yer *cemevidir*. Cem, genellikle müzik ve oyun eşliğinde yapılan bir ibadet biçimi sayılmaktadır. Değişik görüşleri savunanlar vardır. Cem, öncesi bilinmeyen bir tarihten beri Alevi olmayan felsefeyi özümsemeyen kişilerce içkili, yemekli eğlence sanılması; tarikat toplantısı olarak değerlendirme ve geçmişte yapılan kısımların verdiği korkuyla gizli yapılmaktadır.

Tahtacılar cemi bir namaz, bir ibadet biçimi sayarlarken, bu inancı tapma ya da tapınma ile karıştırılmasına bozulurlar. Tanrı ile kişi arasında kurulan bağ vardır. Buna *niyaz* adı verilir. Odak, insanın kendisidir. İnsan üzerinden Tanrıya bağlanıştır.⁴⁷

Cem yeri, bir toplanma merkezi değildir. Tanrıyla insan ilişkisinin kurulduğu bir bina olarak da kabul edilmez. Cemin kutsallığı, insana dayandırılmasındadır. İbadet cemle sınırlı değildir. Cem bir okul olup, kişi burada öğrendiğini yaşama aktarabildiği ölçüde ibadetini yapmış sayılmaktadır. İnsan, belirli bir yapıda kendi kendine olgunluğa erişebilecek güce sahiptir. Cemin *ayın-i cem, topluluk, kalabalık, toplanma, birikme* gibi adları vardır. Tahtacılar da "*Birlik ve Hakk'ı görmek*" demektir. Cem'de karı-kocalık yoktur. Kardeşlik vardır. Bu nedenle, ceme katılan musahipli olmak zorundadır.

Ceme katılma isteğe bağlıdır. Balıkesir ili Türkali ve Kongurca köyünde yaptığım incelemede, ceme katılma isteğinde bir azalma gözlenmiştir. Gençler arasında musahip olma eğilimi azdır. Tahsil yapanlar, inancı sorgulamaktadır. Sorgulama sırasında, doyurucu bilgi alamadığından öğrenme isteğini yitirmekte ve ilgi azalmaktadır. Öte yandan büyükler, merak dürtüsü ile ceme girmeyi, dolayısıyla musahip olmayı isteklendirmek için bilgi verilmemesi gerektiğine inanmaktadır. Merak eden gerçek bilgiyi cemde kavrayabilir. demektedirler.

Cemde Alevi felsefesini aktarma ve benimsetme amacı ile *bağlama* ve *oyun* kullanılır. Bağlamayı çalana sazandar, güvender, zâkir, kamber gibi adlar verilir. Dede, bağlama çalabilir ama hizmet sahibi sazandar-
dır. Cemi sazandar yürütür. Nefes, düvazımam bilmek, çalıp söylemek görevidir. Cemde özel bir yeri olan, dedenin sağında oturan sazandara semah oynanırken sırt dönülmez. Oysa günlük yaşamda sazandar, toplumun bir üyesidir.

Cemde dede ve sazandarın çalıp söylediği deme, nefes ve düvazımamlara cemaat eşlik edebilir. Tercüman ve musahiplik ceminde İmam Hüseyin Kerbela'da susuzluktan öldüğü için, su dağıtımında okunan nefes hep birlikte okunur.

Cemin belli bir yerleşim düzeni vardır. Dede, *postuna* oturur. Sağında sazandar (kamber, güvender, zâkir); solunda delil yer alır. Kadınlar ve erkekler bu üçlünün karşısında *alaca* biçimde oturur. Ortada daire şeklinde bırakılan boşluğa *meydan* adı verilir. Yerleşim niyaz alabilecek şekilde yapılır. Oturuş, çift diz üstü ya da bağdaş kurarak yapılır.

Cemde çeşitli işlerin yapılmasından sorumlu görevli kişiler oniki hizmet sahibi adıyla anılır. Oniki hizmet görevlisine, eşi ve musahipleri yardım ederler:

- Saz çalıp, nefes ve düvazımamları okuyan, semahı yürüten *sazandar*;
- delilin cemin bitimine kadar yanmasını sağlayan *delilci*;
- cemaaati ceme toplayan *pervane*;
- cem evindeki sıkı düzeni sağlayan *gözcü*;
- kurban kesip, pişirip, sofraya paylaştıran *kurbancı*;

- kurban yenmeden ve yendikten sonra ellerin yıkanmasını sağlayan *sakka/sucu*;
- kurban odununu sağlayan *kütükçü*, dolu dağıtan *şemsi/ saki*;
- cem abdesti aldırان ve aynı zamanda cem evinin temizliğinden sorumlu *salman / süpürgeci*;
- cem üyelerinin ayakkabılarını koruyan *iznikçi*;
- kesilen kurbanın kemiklerini, iç organlarını ve artıklarını gömen *kuyucudur*.

Hizmet sahipleri, hizmet öncesi dede'ye niyaz edip izin alır ve hizmet bitiminde dededen *hayır duasını* alırlar.

Cem başlamadan önce , giriş çıkışı durdurmak üzere, gözcü tarafından kapılar kapatılıp kilitlenir. Bu işleme *mühürleme* adı verilir.

2- Oğlan İkrarı

Tahtacılar, önemli olan erkek çocuğun topluluğu kabulü, cem töreni ile olur. Törene *dış cem* denir. Bu ceme Alevilik yoluna girdiğine dair cem törenlerinde söz vermiş kişiler katılabilir. Musahip olma şartı aranmaz.

Yola girmeye *talip* olan çocuk, Alevilik ilke ve kurallarına uyacağına dair söz verir. Tahtacılar, adı ikrar cemidir. Uygulaması şöyledir:

Delil uyanmadan önce, üç düvazımam nefesi okunur ve delil⁴⁸ uyandırılır. Delilci üç kez "*Erenler hü hayır ümmet eylen(eyleyin) delil uyanıyor*" der. Delilci delili yakarken, kibrit kullanmaz. Şamdanın içindeki zeytinyağı fitil (bez), şamdandaki zeytinyağına batırılan ateş közü ile üflenerek tutuşturulur. Delilci duasını alır. Cemaat delile geçer.⁴⁹ Hizmeti gözcü olan kişi, bir oklavayı yere yerleştirilip, uçlarından karşılıklı tutarlar. Oklava, kapı eşliğini temsil eder. Delile geçmeden önce dede dirsekleri ve dizleri üzerinde ilerleyerek eşikten (oklava) önce sağ, sonra sol, sonra ortaya olmak üzere "*ya Allah, ya Muhammed, ya Ali*" diye niyaz alır. Bunu üç kez tekrarlayarak delile kadar gider. İki avucunu dua eder gibi açar ve elini delile uzatıp, avuçlarını yüzüne sürer. Delilin önündeki kişi, delilci ile niyazlaşarak onun delile geçmesini sağlamak için geçici olarak görevi devralır. Delilci delile geçtikten sonra tekrar niyazlaşarak görevi iade eder. Cemaatin

erkeklerinden, önce musahip olanlar öncelik sırasına göre delile geçerler; ardından kadınlar aynı sıra ile geçerler. Daha sonra musahipsiz olup ikrar veren kişiler, önde büyükler olmak üzere geçerler.

Kurbancı, dedenin huzuruna kurbanı⁵⁰ getirir. Hayır duasını okutup, niyaz alarak çıkar ve dışarıda kanını yere akıtmadan kazanın içine keser.⁵¹

Kurbancı hayır duasını alır ve sonra delilci bacısı *döşeği*⁵² Ardından akrabasından biri oğlanın boynuna tülbent bağlayarak, üç kez *“Erenler hü katar uzatıyom (uzatıyorum)”* deyip oğlanı döşeğe getirir. Her seslenişte dede *“katarın uzun olsun, aşkola”* der. Oğlan delilden niyaz alır ve diz üstü oturur. Dede nasihatini üç kez yineler. Nasihat:

“Eline diline beline sahip ol, harama bakma, büyük sözü kesme ana-babanın sözünden çıkma, küfür anma, yalan söyleme, mürşidini Hak bil.”

Nasihatten sonra oğlanı getiren rehberle oğlana dua okur. Dualarını alan oğlan ve rehber diz çöküp dedeye niyaz eder. Oğlan, cemdekilerden şefaath⁵³ alma işlemini tamamlar. Diz çöküp dededen niyaz alırlar. Döşeğe yatarlar. Dede, *“Tac-ı Devlet”* diyerek başına; *“Salman-ı Pak”* deyip omuzuna; *“Kemend-i best”* sözleri ile belindeki kemende dokunur. *Üçleme*⁵⁴ ile döşekttekilerin kolları üzerinde elini sıvazlar, duasını okur.

Yanyatır ocağına bağlı Tahtacılar da *Şıh sofı* boyunu *Yanyatır kolu-na* bağlamak amacıyla akrabası sağ tarafını üstüne doğru uzanır. Oğlan akrabasının kemend-i bestini tutarak, sağ tarafının üstünde sürünerek⁵⁵ cemaatin elini öperler. Dededen yine niyaz alırlar. Cemdeki canlar döşeğin bir ucundan tutar ve dede duasını okur. Döşek toplanıp, günahların dışarı dökülmesi için dışarı çıkarılarak silkilir. Şemsi adağı ve dolu'yu cemaata dağıtır. Duasını aldıktan sonra cem biter.

3- Tarikat Nikâhı

Oğlan ikrarında döşek getirmeye kadar yapılan uygulamalar aynen tamamlandıktan sonra, gelinin yakınlarından bir bacı, gelinin boynuna bir tülbent bağlar ve üç kez seslenir. *“Erenler hü katar uzatıyom”* der ve gelini

içeri getirir. Cemaat, “Katarın uzun olsun”; dede, “Elele el Hak’a”; bacı, “Hakk’ın divanında huzurunda, Eşe Fatma Ananın döşeğinin üstüne el ele, el Hak’a arşa çıkana kadar” diyalogu üç kez yinelenir. Dede kadının boynundaki tülbinden ucundan tutup, nasihat vermek için önüne çeker. Kadın, yeri öperek dedeye iki kez niyaz eder ve dede ise öğüt verir:

Din dinleme, gov govлама⁵⁶, elinle koymadığını elleme, gözünle görmediğini eteğinle ört, nefesine uyup yolundan azma, haram lokma yeme, tebar anma, erkeğinin sözünden çıkma, itaat et, ana baların hatırını avla, büyüklerini say, küçüklerini sev.

Dede nasihatı üç kez söyler ve gelinin boynundaki tülbinden çıkarıp beline dolayarak; “*Seni senden aldık, seni sana teslim ediyok (ediyoruz), sen sana sahip ol*” sözleriyle kadına duyulan güveni ve zina yapmayacağı inancını vurgular.⁵⁷ Dede daha sonra “*ya Allah*” diyerek bir düğüm; “*Muhammedin Mustafa*” deyip bir düğüm; “*Aliyel Murtaza*” diyerek bir düğüm; toplam üç düğüm atarak tülbinden bağlar. Elini geline öptürüp niyaz vererek ayağa kaldırır. Döşeği getiren bacısı ile geline dua okur. Ardından kadının kocası döşeğe gelir, delilden niyaz alır. Gelinle niyazlaşır. Dedenin önünde dara dururlar.⁵⁸ Gelin, erkeğin ayağını, kemendini öper ve niyazlaşır. Dede, “*Girdiğiniz Hak kapısı, durduğunuz Hasan Mansur Darı, ne gördünüz ne eyvallah dersiniz?*” cemaat, “Katarları uzun olsun”; dede, “*Özü darda yüzü yerde nice bilirsiniz bu sofuları*”; cemaat, “Katarları uzun olsun” diye şefaath ederler.⁵⁹

Gelin şefaath edenlerin elini öper. Dedenen dualarını alır, yere diz çökerek niyaz edip, diz üstü otururlar. Sağ elleriyle tutuşurlar. Dede birleşen elleri tutarak, *nikâh*larını kıyar. Dede “*benim elim değil, Şah-ı Merdan’ın eli*” diyerek sarılmış kolları sıvazlar ve erkeğe iki, kadına bir şaplak vurur. Nikâhı kıyılmış, katara katılmış olan çift, niyaz alıp ayağa kalkarlar.

4- Musahiplik Cemi

Musahip cemine *iç cem* adı verilir. Musahiplik cemine yalnızca musahipli olanlar katılabilir ve bu cem yedi sekiz saat sürer.

Cemaat hazır olunca oğlan ikrarı ve tarikat nikâhındaki gibi delil uyandırılıp, delile geçilir. Kurbanı, kurbanı dedenin huzuruna getirir. Kurbanı getirirken üç kez *“Erenler hü kurban geliyor”* der ve kurban cemaatin ortasına bırakılır. *İşeme, meleme, silkinme, yalama vb.* davranışlarla kurbanın işaret vermesi beklenir.⁶⁰ İşaret verdikten sonra cemaat tekbir getirir. Tekbir şöyledir: *“Allahü ekber Allahü ekber La İlahe İllallah Hü Alla-hü ekber, allahü ekber Velillah İlhamd”*.

Dede'nin dua okumasının ardından, kurbanı, kurbanı dışarı çıkarır. Kanı akıtmadan keser ve ocağa koyar, gelip dededen duasını alır. *Delilci bacısı* döşeği getirip yere serer, duasını alır. Rehber, musahip olacak adayları boyunlarına geçirilmiş *tığ bent* ya da düğümlemiş mendilden tutup çekmektedir. Rehber canları eşiğe niyaz ettirir. İçeri girip dedenin huzurunda *“hü”* deyip *Mansur Dârı'na* dururlar. Dede *“niye geldiniz?”* diye sorar. Rehber: *“Bugün Mansur gibi darağacını, Nesimi gibi bıçağı, Fazlı gibi hançeri ihtiyar edip (kabullenip) tabakatı evliyaya ikrar verip, can verip canan almaya geldik”* der. Dede, *“ey talipler bu bir tuzak yoludur, gelemesiniz! Gelme gelme, dönme dönme! Gelenin malı, dönenin canı! Bu yol demirden yay, oddan gömlekti giyemezsiniz gidin”* dedikten sonra, onlar geri gider; eşiğe varıp yine gelirler. Bu durum üç kez tekrarlanır. Üçüncü kez dâra çıktıklarında rehber, *“Pîr huzuruna bir çift koç-kuzulu kurban getirdim. AL, kabul et, Allah eyvallah”* diyen rehber *tığbentten* çeker ve hep birlikte dedenin önüne kapanırlar. Dede eliyle ya da tarik çubuğuyla rehberin omuzuna, *“Allah-Muhammed-Ali”* diyerek üç kez dokunur ve *“Hizmetlerin kabul, yüzün ak olsun! Pîr divanına yazılsın. Oniki İmam katarından didarından ayırma-sın, hüü erenler”* der. Rehber kalkarak *tığbenti* dedeye verir. Rehber kalktıktan sonra, musahip canları, başta büyük musahip erkeği, küçük musahip bacısı, küçük musahip erkeği ve büyük musahip bacısı olmak üzere yanyana yatarlar⁶¹. Dede *dört kapı ve kırk makamı* anlatır ve öğütler verir:

“Halinizle haldeş olun, yolunuzla yoldaş olun, çiğ lokma yemeyin, malı mala, canı cana katın, eline diline beline sadık olun, rıza babında bulunun, hoş geçinin, nefsinize uymayıp yolunuza uyun, Hak'tan korkun, mürşidinizi Hak bilin, cemiyete ölü girin, küfrü aman-ı sayın.”⁶²

Öğüt verdikten sonra dua okur ve erkeklere iki şaplak⁶¹ kadınlara bir şaplak vurup canları dizleri üstüne oturtuktan sonra cemde hazır bulunanlara dönerek: *“Erenler cemine dört (iki) can girdi. Bunlar artık yol kardeşlerinizdir. Oniki İmamların huzurunda onları candan saklayıp koruyunuz! Hü gerçeğe,Allah eyvallah!”* dedikten sonra, musahip kardeşleri tekrar rehber teslim eder. Rehber yanlarına oturur.. Bütün cemaat döşeğin uçlarından tutar. Dede duasını tekrar okur ve döşek kaldırılır. Delilci bacısı döşeği dışarı silktikten sonra temsili el yıkama ve temizlik işlemi yapılır. Sakka ve süpürgeci dededen dualarını alıp niyazlaşıp çıkarlar. Şemsi *“Erenler hü dolu geliyor”* diyerek üzüm ve leblebiden oluşan adakla birlikte *“dolu”* adı verilen *rakı’yı* getirir. Önce dededen başlayarak dolu ve adak topluluğa dağıtılır. Herkes *“hü”* diyerek adağı bölüşür. Canlar ceme kendileri de adak getirirler. Bu tür adaklara *“yoz adak”* denir ve her türden yiyecek seçilir.⁶⁴ Nefes erkânında üç nefes söylenir. Ardından oyun erkânı başlar ve cemde erkek kadının kıyafetini giyerek oynanır; ama günümüzde unutulmuştur

Üç semah tamamlanınca canlar birbirleriyle niyazlaşır. Kurban pişirilinceye kadar dinsel anlam yüklenmiş seyirlik oyunlara benzer oyun erkânları başlar.⁶⁵ Sonra sakka ve süpürgeci görevini tamamlar. Kurban yenir, sofrta kaldırılır ve kurbandan kalanlar kuyuya gömülerek *sır* edilir.

Sakka tekrar elinde su ile üç kez *“Erenler hü aşk ile meydana geliyor (geliyorum)”* diyerek su ile içeri girer. Dededen duasını alır. Getirilen su el yıkama suyu değil, içme suyudur. *“Kerbela Şehitleri”*⁶⁶ için dağıtılan sudur. Kerbela şehitleri için dağıtılan sudan canlar bir yudum içerler:

“Sakka’yı sak Salman-ı pak, ere izzet,pire hürmet, aşk olsun içenlere, rahmet olsun göçenlere, Oniki İmam aşkına derim, Sak-i Kerem Ali, İmam Hüseyin aşkına hü canı cana katanlar, teni tene katanlar, Kerbela’da susuz yatanlar, Oniki İmam aşkına derim, saki-i Kerem Ali, İmam Hüseyin aşkına hü.”

duası ezgi ile birlikte söylenir.

Cemdeki bacılar niyaz alarak *“Tecelle”* yaparlar, Tecelle, bacıların meydana çıkarak Tanrının insanda görünmesini simgeler. Dededen hayır-

BAĞLANTI NEFESİ

mid

2 2 2 3

Hey dost

hey eren leryo

la gide lrm u lu lardan uludur yot Allah bu Allah Al lah

Hak Mu-hammet A- li - ye niyaz edelim Ger- çek- le- rin de mi - na -

Gargıbaşı 1985-1996

Demirgüzel C.

Kızıldağ C.

Atınanı Hümayın Gelen

İsmail Serez

Gelin hey erenler yola gidelim
Ululardan uludur yol Allah Allah
Hak Muhammed Ali'ye niyaz edelim
Gerçeklerin demine hu Allah Allah

Mezhabımız İmam Cafer-i Sadık
Şahın Muzâ-ı Kâzım Rıza'dır yerime
Öne nezer kaldı Muhammed habib
Derdimin dermanındır nur Allah Allah

Dedem Hasan Hüseyin İmamlar gahı
Zeynel Abidin de imamlar mahı
Muhammed Bakır da cemaatin gahı
Bakıya bakıya nur Allah Allah

Şah Teki Nakidir bu yolu açan
Hasan-ül Aakeridir müşküller saçan
Muhammed Mehdi'dir bir delü içen
Derdimin dermanındır nur Allah Allah

Gel güzel Şah Hatayım dardıma derman
Sen mürrüvvet kanlelin ey Şah-ı mardan
Ceşadim içinde canıma canan
Muhabbetli tatlıdır Şah Allah Allah

hılarını alıp, niyaz ederek yerlerine çekilirler. Oniki İmamı zikreden *Bağlantı nefesi* okunur.

Bağlantı nefesinin ardından yatan oturan duası yapılır. Ardından üç nefes, üç semah erkânından oluşan *memurluk*⁶⁷ yapılır. Musahiplerin aynı hizmeti üstlenmek zorundadır. Üstlenecekleri hizmet, seçeneklerine bırakılır, uygun görülürse onaylanır. Uygun görülmezse başka bir hizmet zorla verilir. Üç semah erkânında oynanan üçüncü semah "*kırklar semahı*"dır. Eskiden uygulanan kırklar semahından sonra pilav, çorba, börek, hoşaf sunma geleneği, günümüzde kullanılmamaktadır. Kırklar semahından sonra canlar dededen niyaz alarak cem evini terk ederler.

SONUÇ

Toplum, insan ömründen uzun bir yaşama sahiptir. Sürekliliğini tutarlı ve sağlıklı bir sosyal organizasyonla koruyabilir. Tek başına bireyin etki gücü azdır. Bireyin davranışını belirleyen, toplumun benimsediği kültürel norm ve değerlerdir. Toplumsal denge, kurum aracılığıyla yaşatılabilir.

Toplumda temel kurum ailedir. Birey, sosyal ilişki ve etkinlikle aile içinde tanışmaktadır. Akrabalık bağları ile daha genişler. Yayılım sürecinde bireyin kazandığı olumlu ya da olumsuz değer toplumla bütünlük içindeki davranışlara yansyarak, toplumun diğer kurumlarını etkileyecek; aile ve akrabalık ilişkileri toplumsal denge ve dengesizliği denetim altında tutmaya yardımcı olabilecektir.

İşlevi çok önemli olan bu kurumlar, yapı ve işleyişi, toplumlar arasında değişiklik gösterdiği gibi; aynı toplum içinde etnik yada bölgesel farklılıklar da gösterebilir.

Türk toplumunda Alevi-Türkmen-Tahtacı aile kurumu yönünden bölgesel farklılıklar olsa bile, genel olarak, aile hukuku açısından Türk aile hukuku ile uyum göstermektedir. Çekirdek aile yaygın olup, tek eşlilik benimsenmiştir. Eş seçiminde taraflar özgür iradeye sahiptir. Kadın ve erkek mirasta eşit haklara sahiptir. Aile bütünlüğünü korumak ve sürekliliği sağlamak amacıyla, temelde boşanma yasaklanmıştır. Ayrıcalıklı olarak tek bir boşanma nedeni kabul edilmiştir: *Zina*. Zinada boşanma hakkı kadına verilmiştir. Bu da bu kültürde kadının saygın bir yere oturtulduğunun göstergesi sayılmaktadır.

Alevi-Tahtacı-Türkmen kültüründe evlilik çok önemlidir. Yola, erkâna girişin ilk deneyimi sayılmaktadır. Bekâr insanın Tanrıyı göremeyeceğine inanılır. Çünkü Tanrı insana yedi yüzü ile görünmektedir. Tanrının dördüncü yüzü sevgilinin yüzü/eşin yüzüdür. Eşe duyulan aşk, bir yanılla, Hak'a duyulan aşk olduğuna göre bekâr insan, niyaz edemez, görgü ceminde yer alamaz. Can'ın topluluğun resmi üyesi sayılabilmesi için evlenmesi ve musahip olması gerekmektedir. Hakikate ulaşmanın yolu olan, *Dört Kapı* ve *Kırk Makam* cem törenlerinde öğretilmektedir. Bu törenler katılmak, musahip olmakla mümkündür. Musahip olmayı kabul eden kişi *Hakikate* ulaşma aşkını kanıtlamış demektir.

Musahiplik, evlilik ya da soyağacı dışında sanal olarak oluşturulan bir akrabalıktır. İki evli çiftin seksüel alan dışında, yaşamları boyunca maddi ve manevi açıdan dayanışma ve ortaklık içinde olacaklarına; bir kan hısmı gibi davranacaklarına söz verme töreni içindeki beyanları ve toplumun onayı ile geçerli kılınmaktadır.

Ölüm durumunda, kendisine bağlanmış olan geride kalanlara destek; iflas halinde yardım; malları paylaşmak; çocukları kollamak; duygusal bir ortaklık içinde, ortak davranış gösterebilen bir akrabalık kurmak gibi ağır sorumlulukları vardır. Bu nedenle musahiplik seçimi iyi yapılmalı ve seçimin cemaat tarafından onaylanması istenmektedir. Musahiplik onayı cem töreni ile alınabilir.

Herhangi birinin musahibi ölünce, musahipsiz kalınmaması için, dayanışma düşüncesi, bazı bölgelerde ikinci musahiplik sayılan *aşinalık*; üçüncü musahiplik sayılan *peşinalık*; dördüncü musahiplik sayılan *çeğildalık* kurumunu yürürlüğe koymuştur. Hakikate ulaşma aşaması çeğildalık günümüzde rastlanmamaktadır.

Tahtacılar da bir anlayışa göre musahiplik basamakları akrabalık sınırlarını genişleterek, toplumun kenetlenmesi, denge içinde kalması işlevini sağlamaktadır.

Tahtacı aile ve akrabalık ilişkilerinin özünü insan sevgisi çatısı altında uyum, dayanışma, hoşgörü, sabır, dürüstlük, yumuşaklık; güvenilir, saygılı, cömert ve sırdaş olmak; çalışmak, haksızlığa direnmek; eline diline beline sahip olmak ve nefisini köreltmek oluşturmaktadır. Dört kapı, kırk makam öğretisi içinde bu ilkeler yer alır. Öğreti, musahip olma ve cem törenlerine katılma yolu ile kazanılabilir. Öğretiyi kazanan evli çiftler, çocuklarına ilkelerle öğretiyi aktarırlar. İlkeleri gerçek anlamda kazanabilmiş bireylerin toplumsal dengeyi sağlamada olumlu katkıları gözlenmiştir. Öteki kurumların, ilkelerin yaşama ve yaygınlaşma ortamını sağlaması, yönlendirmedi toplumsal denge için yarar sağlayabilir.

Charles Dickens *"Bir memleketin yükselmesi ev ve aile muhabbetine bağlıdır"* der. Aile, ilk kurumdur, sosyal yapının temel taşıdır. Ailelerin bir araya gelmesi ile toplum oluşmaktadır. Aile yasal düzen içinde yer almalıdır.

Tahtacılar da yasal zorunlulukların yanı sıra anelerin yaptırımları kitle çözülmesine, iletişimsizliğe ve adaletsizliğe izin vermeyecek kadar güçlüdür.

KAYNAKÇA

- Balaman Ali Rıza: *Sosyal Antropolojik Yaklaşımla Akrabalık, Evlilik ve Türleri*. İzmir 1982
- Bingöl, Hıdır Ali: "Dertli Divani ile Söyleşi" *Al-Gül* (1994) 4: 20-23.
- Birdoğan Nejat: "Tahtacıların Dünyası" *1. Akdeniz Yöresi Türk Toplulukları Sosyo-Kültürel Yapısı (Tahtacılar) Sempozyum Bildirileri*. Ankara 1995: 9-30.
- Birdoğan Nejat: *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*. İstanbul 1994.
- Bozkurt, Fuat: *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*. İstanbul 1990.
- İnan, Abdulkadir: *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara 1972.
- Kaplan, Ayten: Balıkesir Tahtacı Köyleri Kongurca ve Türkali'de Halk Bilimsel Açısından Müzik Yapısının Araştırılması. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi 1998.
- Kaygusuz, İsmail: *Musahiplik*. İstanbul 1991.
- Korkmaz, Esat: *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul 1993.
- Melikoff, Irène; Alptekin, Turan (Çev.): *Uyur İdik Uyardılar*. 2. Baskı, İstanbul 1994.
- Nirun Nihat: *Sistematik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür*. Ankara 1994.
- Noyan, Bedri: *Bektaşilik Alevilik Nedir?* İstanbul 1995.
- Öztoprak, Halil: *Kur'an'da Hikmet Tarihte Hakikât ve Kur'an'da Hikmet İncil'de Hakikât*. 4. Baskı, İstanbul 1990
- Pehlivan, Battal: *Alevi Bektaşi Düşüncesine Göre Allah*. İstanbul 1991.
- Türkdoğan, Orhan: *Alevi-Bektaşi Kimliği*. İstanbul 1995.
- Yalçinkaya, Ayhan: *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*. Ankara 1996.
- Zelyut, Rıza: *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*. İstanbul 1992.

NOTLAR

- 1 Nirun 1994: 66.
- 2 Değerlendirmelerde Tahtacılar kaynağı olarak Dr.Ayten Kaplan'ın Balıkesir İli Kongurca ve Türkali köylerinde yaptığı araştırma kullanılacaktır.
- 3 Yola girmek isteyen ve bu amaçla ikrar törenine alınan kişi.
- 4 Yola girmek için söz vermek ve girdikten sonra yol'un bütün kurallarını üstlenmek.
- 5 Balıkesir İli Kongurca ve Türkali Tahtacılarında yapılan alan araştırmasında yapılan tespite göre bu kültürde genç kızlar kadın ve erkek eşdeğer olmasına karşın, yola ancak tarikat nikâhıyla kabul edilmelerinin yanı sıra erkeğin daha önce girebilmesini eşitsizlik kabul etmektedirler. Ancak, yüksek tahsil yapmamış kadınlarda böyle bir tepkiye rastlanmamaktadır.
- 6 Benzer görüşler ve geniş bilgi için bkz. Bozkurt 1990: 100; Birdoğan 1994: 383-393.
- 7 Geniş bilgi için bkz. Yalçinkaya 1996: 61-62; Bingöl 1994: 20.
- 8 Tahtacılar ayrıca tarikat nikâhı yapılmaktadır.
- 9 Bkz. "Buyruk" İstanbul Mizah Yayıncılık, "Hz.Ehl-i beyt aşığı bir heyet tarafından hazırlanmıştır" ibaresi vardır, s. 205.
- 10 Balıkesir İli Kongurca köyünde sazandar. Görüşme Kaset no 3. 1995 kasım ayında vefat etti.
- 11 Noyan 1995: 130.
- 12 Tercüman, iç cemdir. Maddi açıdan masrafı büyüktür.

- 13 Lokma, dış cemdir. Maddi açıdan masrafı azdır.
- 14 Geniş bilgi ve benzer görüş için Bozkurt 1990: 100; Birdoğan 1994: 383-393.
- 15 Dört Kapı: Tarikat yolunda tarikât yolcusunun, Tanrıya ulaşmada yükselmek ve derinleşmek durumunda olduğu dört aşamayı simgeleyen şeriat kapısı, tarikat kapısı, marifet kapısı ve hakikat kapısı. Kırk makam: Hak yolunda yürüyen tarikat yolcusunun geçmek zorunda olduğu manevi aşamalar olarak algılanan dört kapıya bağlı kırk alt aşama.
- 16 Balıkesir ili Kongurca köyünde sazandar Ali Kaplan'ın el yazma defteri s. 47.
- 17 Aynı düşünce için bkz. Pehlivan 1994: 24.
- 18 Sazandar Ali Kaplan'ın el yazma defteri s.12.
- 19 Bayrak kaldırma adı verilir. Yaşlılardan bir erkek, oklavayı eline alır. İki bacı (Tahtacılar kadına bacı der) kırmızı bir yazmayı oklavanın üstüne koyar ve "Sallallahü Salavat Sallallahü Muhammed, kutlu olsun, akıbeti hayırlı olsun" derler. Yazmayı oklavayı saracak şekilde dikerler. Erkek üç kez oklavayı sallar. Uludur ulu, sofrası dolu, bizim Pirimiz Hacı Bektaş Veli der ve yazma oklavaya dolanarak evin bir köşesine koyulur. Evin önüne de 4-5 metre boyunda, taşınabilen bayrak direği tepesine, küçük yuvarlak bir ayna ve renkli yazmalar takılarak dikilir. Düğünün başladığı ilân edilmiş olur.
- 20 Gelin başlığı anlamına gelir.
- 21 Erkeklerin zeybek, halay ve orta oyunu gibi oyunlar oynadıkları eğlence.
- 22 Nefesli çalgı olan trompet'e araştırma alanında boru veya borazan denir.
- 23 Yorgan, battaniye, kilim, üçetek gibi armağanlara denir.
- 24 Yer yer otomobile bindirildiği de görülmektedir.
- 25 İnan 1972: 167.
- 26 Araştırma alanında kaynak kişilerin verdiği bilgiye göre Oniki İmamlara bağlanma anlamı taşımaktadır.
- 27 Üç ayaklı üçgen demir. Közlü ocak üzerine koyulacak tencerenin altına koyulur.
- 28 Evlenecek çiftin rehberi.
- 29 Çocuk yürüyecek yaşta ise özne babasının arkasında durur.
- 30 Araştırma alanında öne sürülen görüşlere göre Tura a) Yiğitliği kanıtlama töreni b) eğlence c) atalardan kalma bir gelenek.
- 31 Turaya katılacak gençler, parmaklarına kına yakılarak önceden belirlenir.
- 32 Allah, Muhammed, Ali için.
- 33 Oniki İmamlar için.
- 34 Para dikilmiş bir başlık çeşidi.
- 35 Gelin, oğlanın ailesi ile hediye almadan konuşmaz. Türkali köyünde ikinci bir amaç, gelinin susmasını öğrenmesidir.
- 36 Komşu ve yakınlar ev eşyası olarak yeni kurulan ocağa yardımcı olurlar. Bu desteğe yeni yaka adı verilir.
- 37 Balaman 1982: 1.
- 38 Balaman 1982: Giriş.
- 39 Türk Hukuk Lûgatı 1956: 126.
- 40 Bkz. MK 112-121-122-128-129-151-169.

- 41 Korkmaz 1993: 253.
42 Mélikoff 1994: 91.
43 Öztoprak 1990: 141.
44 Geniş bilgi musahiplik kavramı için bkz. Mélikoff 1994:89-98; Kaygusuz 1991:27; Bozkurt 1990; Yalçinkaya 1996: 67-73; Türkdoğan 1995: 490.
45 Alanda musahip olacak çifte dört baş denir.
46 Balıkesir Türkali köyü sazandarları İsmail Serez ve Hüseyin Çatan görüşme kaset no:5
47 Türkali köyü kaynak kişiler: İ. Serez, H. Çetin Çet ve Hüseyin Çatan'la görüşme kaset no:5. Hepsi sazandar. Kongurca köyü kaynak kişiler: İsmail Seçen (gözcü), Mustafa Alp (kurbancı) görüşme kaset no:3.
48 Delil: Çitlenbik ağacı ya da bakırdan yapılır. Bu kabın içine zeytinyağlı bez ve tuzla yakılan aydınlanma aracıdır. Bir çeşit kandil.
49 Delil'den niyaz alma işlemidir.
50 Bu cemde kurban olarak Horoz kesilir. Horoza Cebraîl adı verilir.
51 Dışarda herhangi bir iz bırakmamak için-
52 Döşek kilimdir. Tören sahibinin tören sırasında oturacağı ya da yatacağı yatağı simgeleyen kilimdir.
53 Cemaattan onay alma, "Evliya murazını versin" cümlesi ile belirtilir.
54 Üçleme: "ya Allah, ya Muhammed ya Ali".
55 Yanüstü kutsama eylemi için bkz. Birdoğan 1995: 27.
56 Dedikodu yapmak
57 Burada kadına duyulan güveni ve zina yapmayacağı inancını görebiliyoruz. Zinadan dolayı boşanma isteğinde kadına hak tanınmasının nedeni bu güven ve inanç olabilir.
58 Darda duruş, hafifçe öne eğilip, iki kol yanlara bırakılmış biçimdir.
59 Bu işleme, gözden geçme, dar'ı mansurdan geçme denir.
60 Herhangi bir işaret vermezse o cem yapılmaz.
61 Herkesin huzurunda bacı-kardeş olduklarını göstermek anlamı taşır.
62 Bu nasihat musahiplerin uymaları gereken oniki erkândır.
63 Ehl-i beyt pençesini temsil ettiğine inanılan sağ el ile görgü sorumdan geçenlerin sırtına üçleme (Allah-Muhammed-Ali) yapmak.
64 Yoz adak: Meyve, börek, çörek v.b. gibi türden yiyeceklerdir.
65 Bu erkânlar için bkz. Kaplan 1998.
66 Kerbela, Irak'ın Başkenti Bağdat'ın güneyinde bulunan, İmam Hüseyin'in şehit edildiği ve İmam Hüseyin'in türbesinin bulunduğu kent. Hz. Muhammet'in kızı Fatma ile Halife Ali'nin oğlu Hüseyin'in, yandaşı Emevi Halifesi Yezit tarafından öldürüldüğü yer. Kerbela olayı olarak anılır. Bkz. Korkmaz 1995: 2-34.
67 Memurluk: Musahiplerin cemlerde üstleneceği hizmetlerin belirlenmesi töreni.

MUT'TA BİR ALEVİ-TÜRKMEN-TAHTACI KÖYÜNDE İNANÇ, GELENEK VE GÖRENEK

Kumaçukuru köyünde Temmuz 2003'de araştırmacı tarafından saha çalışmaları yapılmış olup, köy hakkındaki yazarın bilgileri tamamen saha çalışmalarının sonuçlarıdır. Ancak araştırmacı gerek duyduğu konularda bazı atıflar yaparak konu hakkında bazı açıklamalar yapmaya çalışmıştır.

Adı geçen köy, adeta kendine bitişik olan Göksu köyü ile birleşerek belediyeleşmiş. Bu nedenle Kumaçukuru köyü Göksu belediyesinin Köprübaşı mahallesi adını almıştır. Köy Mut'un güneyine düşer ve Mut'a 44 kilometre uzaklıkta olup bir ormanlık dağın eteğindedir. Köy halkına göre buraya Horasan'dan çıkarak önce Ceyhan'ya bağlı Dur Hasan Dede köyüne, oradan da bir kısmı İzmir Narlıdere ve Bergama'ya bir kısmı da Siflik'e'nin Kırtıl köyüne, Kırtıl'dan da bir grup aile ayrılarak Kumaçukuru'na gelerek yerleşiyorlar. Kırtıl köyünde de aynı ayda yaptığımız araştırmada Köprübaşı halkının fikirlerinin doğrulandığını gördük.

Köprübaşılılar aynen Kırtıllılar gibi kendilerini Türkmen olarak tanımlıyorlar. Ancak yaptıkları iş nedeniyle yörede kendilerinin Tahtacı olarak isimlendirildiği belirttiler.² Narlıdere ve Naldöken / İzmir Tahtacıları da kendilerini Türkmen-Alevi olarak tanımlarlar. Ancak yaptıkları iş nedeniyle Tahtacı olarak isimlendirildiklerini belirtirler.³

Aleviliği ile Hz. Ali yandaşlığını tanımlıyorlar. Aslında Türkmen Alevisi oldukları, fakat meslekleri icabı kendilerine Tahtacı dendiğinin bilincindedir. Gerçekte Dur Hasan Dede köyündeki akrabaları, kendilerini Tahtacı olarak değil Türkmen Alevisi olarak tanımlarlar ve Ceyhan halkı da Dur Hasan Dede köylülerini Türkmen Alevisi olarak bilirler.

Eskiden beri köyde cem törenleri perşembe'yi cuma'ya bağlayan gece yapılmış. Dedeleri "Yanyatır Ocağı"ndan olup Dur Hasan Dede köyünden gelirmiş. Sonradan İzmir'deki Narlıdere Tahtacılarından dedeler

gelmeye başlamış. Şimdi ise köyün kendi dedesi olup o da “Yanyatır Ocağı”na bağlıdır.

Kazakistan’da da Hoca Ahmed Yesevi’nin müritlerinin türbelerinde de Kazak halkı aynı Alevilerde olduğu gibi perşembe’yi cuma’ya bağlayan gece toplanır. Herkes getirdiklerini oradaki insanlarla paylaşırlar ve Kazakça dua ederler. İsteyen de birkaç rekat namaz kılarak, kadın erken ayını mekânda yatarlar. Ertesi gün yani cuma günü de türbenin başına gidecek, yine Kazakça dua ederler ve dilekte bulunarak oradan ayrılırlar. Kırgızistan, Türkmenistan ve Kazakistan mezar mezarlarının veya türbelerin hemen hepsindeki ortak özellik “koç başı”nın olması ya da koç başı damgasının olmasıdır. Koç başını Tokat’da Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Sıraç Türkmenlerinin yaşadığı Acısu / Zile köyündeki Veli Baba-Anşabacı Cemevi’nde de görmek mümkündür.⁴ Ayrıca Acısu köydeki mezar taşlarının özellikle Kazakistan’da çok yoğun görülen ve adına “kulgu taş” denilen taşlarla aynı olması dikkate şayandır. Koç başlı mezar taşlarını Tunceli, Erzincan, Van, Bitlis, Iğdır, Kars mezarlarında da görmek mümkün.⁵

Kumaçukuru mezarlarında “kaz ayağı” damgası var. Bu damgayı Kırtıl köyündeki mezarlarda da gördük. Köy halkına göre bu damga, Fatih Sultan tarafından İstanbul’un fethi için gemi yaptırmak amacıyla Kazdağı’na yerleştirilen Türkmen-Tahtacıların birbirlerini tanımaları amacıyla verildiğine inanılmaktadır.

“Cem törenleri”ne katılmak için insanların birbirleriyle musahip olması gerekir. Musahiplik Alevi kültüründe çok önemlidir. Musahip olanlar dünya ahiret kardeşi sayılırlar. Musahip olacakların öncelikle düşkün yani kötü davranışlarının olmaması gerekir. Evlenmeden önce yani bekarlar musahip olamazlar. Ayrıca musahip olmak için ikrar verilmesi gerekir.⁶ İkrar vermek ise adeta bir bakıma dede karşısında yeminleşmektir. Muhasip olmak isteyenler ortak bir kurban alarak onu keserler. Dede huzurunda musahip olurlar, musahiplik adeta kardeşlikten bile öncedir. Musahiplik bir süre devam eder. Sonra bir kurban daha kesilir. Buna “öz kurbanı” denir. Artık musahiplik kesinleşmiştir. Öz kurbanından önce dört defa musahiplikten vazgeçilebilir. Bir kişi ancak bir kişi ile muhasip olabilir. Ayrıca musahip olmak için iki kişinin de Alevi olması gerekir.

Musahiplikten bir sonraki aşamada “aşına” olunur. Aşına olacak olanlar, bir horoz alarak onu cemde keserler ve ceme katılanlara yedirirler. Aşinalık yakınlık ve dostluk ifade eder.

Aşinalıktan sonra ise “peşine” olunur. Burada da birer elma alınır. Bölüşülerek dedenin huzurunda yenir ve böylece “peşine” olunur. Doğu ve Güneydoğu Anadolu’daki düğünlerde de damat gelinin başına bereket getirsin anlamında elma atar. Ayrıca düğünlerde bayrağın ucuna da elma takılır.⁷

Ceme “ölmeden öl, mahşer olmadan kendini sorgula” diyerek öz öldürülerek girilir.

Ceme katılanlar ceme çeşitli yiyecekler getirirler. Bunlar ortaklaşa yenilerek sonra semah yapılır. Semah İslamı ilk kabul eden Kırklardan gelir. Semahtan sonra “gülbenk-gülbank” yani dua yapılır.

Mengi ise semahtan farklı olup, semahlara göre biraz daha hızlıdır. Genellikle de düğünlerde ve eğlencelerde oynanır. Bazen semahlardan sonrada oynanabilir. Mengiye “yeldirme”de denir.

Yazın cem yapılmaz. Çünkü yazın herkes işinde gücünde olur. Erkeklerin büyük çoğunluğu da ormanda ağaç işleriyle uğraşırlar. İlk cem güzün yapılır. Bu cemde herkesin katkısıyla kurban kesilir. Bu kurbanı “birlik kurbanı” denir. Baharda ise yani insanlar köyden dağılıp ormanda çalışmaya başlayacakları zamanda belli bir cem töreni yapılmaz. Bilindiği gibi İslam öncesi Türklerde bir bahar birde güz olmak üzere iki büyük tören yapılırdı.

“*Dedelik soydan gelir ve kökü Hz. Ali’ye dayanır*”. Bu cevap karşısında görüşme yaptığım dede ve yanındakilere şöyle bir soru yönelttim: Siz Türkmeniz diyorsunuz.. Sonrada dede olmak için Hz. Ali’nin soyundan gelmek gerek diyorsunuz. O halde Hz. Ali Türk mü dedim. Bu soruya dede aynen şu cevabı verdi:

“Hocam o soruya doğrusu pek açık cevap veremiyoruz. Fakat Hz. Ali taraftarları ve ehl-i beyt’e zulüm yapılırca onlar Hz. Ali’nin direktifi ile Horasan ve Maverâünnehir taraflarına gitmişler. Burada yaşayan Türklerle evlenenler olmuş. Dolayısı ile Hz Ali taraftarları ve ehl-i beyt Türklerle akraba olmuşlar. Biz göre de dedelik oradan gelmedir.. Bunun dışında doğrusu pek bir şey bilemiyorum”

dedi. Bu görüşü dedenin yanında bulunan diğer ak sakallılarda onayladı. Yeri gelmişken ifade etmekte yarar var. Özbekistan’da 1997 yılında yaptığımız bir çalışmada Mari kentinde İmam Hüseyin ile İmam Hasan’ın ve Hi-ve kentinde de İmam Zeynel Abidin’in mezarlarının olduğunu ve onları gördüğümüzü belirtmekte yara var. Bu mezarları ziyarete gelen insanlar, bunların asıl olduğunu Irak’takilerin ise sembolik olduğuna inandıklarını ifade ediyorlardı.

Saz eski Türk kültüründen gelir. Nefes ise Türklerdeki halk aşıklığından gelir. Aslında Alevilerin sazı biraz farklı olup ona “çöür” denir. Çöürün normal sazlardan bir farkı da beş telli olmalarıdır.

“Sultan navrız” baharın başlangıcı olup, Hz. Ali’nin doğum günü de 21 Mart’tır. Navrız akşamı Cem yapılır. Bu cemde horoz kesilir semahlar dönülür. Ertesi gün mezarlık ziyareti yapılır.

Bu köyde ve Mut’un diğer Alevi köylerinde kirvelik yoktur. Sünnet olacak çocuğu köyden herhangi biri tutarak sünnet ettirirler. Ancak Silifke Alevilerinde kirvelik vardır. Bizim Doğu Anadolu Alevileri hakkında yaptığımız araştırma sonuçlarına göre ise buradaki Alevilerde “kirvelik” çok önemlidir. Hatta bazı yerlerde kirve olmadan evlenecek delikanlıya kız dahi istenemez. Yani kız isteme hakkı kirvenindir. Ayrıca kirve amcadan da önce gelir. Mesela amcanın kızı ile evlenmek mümkünken, kirvenin kızı ile evlenilmez. Çünkü kirve çocukları bacı-kardeş sayılırlar.⁸

Kız istemeye oğlan tarafından iki kişi gider bunlara “düür” denir. Nişan yapılmaz onun yerine “asbap” keserler. Düğüne insanları davet etmek için gönderilen şeye “okuntu” denir.⁹ Düğünde oğlan evinde yüksekçe bir yere Türk bayrağı asılır. Bayrağın başına ayna, meyve ve renkli bezler takılır. Bayrağın altında kurban kesilir. Eskiden düğünler salı başlar perşembe akşamı biterdi. Akşam dede yeni çiftin nikâhını kıyar, kına yakılır ve ağıt okunurdu. Gelin damat evine geldiğinde gelinin başına damat ve sağdıç “saçı” saçar. Düğün de hizmet eden beli gençlere “bayraktar” denir. “Sağdıç” ise genellikle köyde en son evlenen kişi olur. Eskiden atla gelen gelin attan indiğinde koç kurban edilir ve damat babası geline indirmelik verir. Gerdek sabahı gelinin başı bağlanır ve geline nasihat edilir. Dedenin hanımı “asbap” kesmede ve baş bağlamada önderlik eder.

Köy miras eşit olarak dağıtılır. Burada herkesin rızalığı alınır. Eğer rızalık olmazsa “kura” çekilir. Bu sonuca herkes uymak zorundadır. Bu nedenle hiç kimse mahkemelik olmamıştır.

Köyde ölüm olursa o konuda bilgili olan insanlar ölüyü yıkarlar. Bez yaz beze kefenlerler. Ölüye elbise giydirilmez. Cenaze namazını da köyde namaz kıldırmasını bilen bir kıldırır. Eskiden mezara döşek yastık koyma âdeti yoktu. Fakat şimdi böyle bir âdet çıkmıştır. Ölü'nün başına yastık, altına da döşek koyuyorlar. Ölü sabah kalırsa sabaha kadar başında saz çalınır ve ağıtlar söylenir.¹⁰ Dünya malına tamah edilmemesi gibi konuları olan nefesler okunur. Ölü evine ilk gün herkes yemek getirir. 3, 7, 12, 40. günde ve yılında anmalar yapılır.

Baba evinden ayrılarak kendi evini kuran evli çocuğun ocağını dede sembolik olarak, “ya Allah, ya Muhammed, ya Ali” diyerek kazmayla üç defa yere vurur. Sonra dede yine ocağı sembolik olarak yakar. Eskiden sabahları ocağın önünde “geçmişteki günahlarımızı affet, gelecekteki yaşantımızı hayırlı kıl” anlamında niyaz yapılırdı. Çünkü ocak kutsaldır. Mesela el yüz yıkanmadan ocağın karşısına geçilmez ve niyaz yapılmadan başka işlere başlanmaz. Ocağın yanması hayatın devam ettiği anlamına gelir.

İsteyen Muharrem'den sonra 11 gün oruç tutar, 12. gün aşure yapılıır. Aşureden sonra dedenin dualadığı suya “sakğa su” denir. Bu su sembolik olarak halka dağıtılır. Sakğa suyu içildikten sonra imam “Hüseyin'in ruhu şad olsun, yezidin yüzüne lanet olsun” denir. Sakğa suyu bu günün dışında “gece kurbanları”nda da içilir. Çünkü gece kurbanlarında normal su içilmez. Burada da bu suy İmam Hüseyin için içilir ve suyu dağıtan kişiye “sakğacı” denir. Eğer gecede dağıtılan su artarsa geri kalanı yere dökülmez bu nedenle geri kalan suyun tamamını sakğacı içmek zorundadır. Dolayısı ise sakğacı suyun dağıtımını iyi ayarlamak zorundadır.

KAYNAKÇA

Aksoy, M.: *Kültür Sosyolojisi Açısından Doğu Anadolu*. İstanbul 1996.

Aksoy, M.: “Türkiye’de Kirveliğin Kültür Sosyolojisi Açısından Tahlili” V. *Milletlerarası Türk Kültürü Kongresi Gelenek Görenek İnançlar Seksiyonu Bildirileri*. Ankara 1997.

Eckmann, J.; Karaağaç, G. (Haz.): *Çağatayca El Kitabı*. İstanbul 1988.

Engin, İ.: *Tahtacılar: Tahtacı Kimliğine ve Demografisine Giriş*. İstanbul 1998.

- Ergin, M.: *Orhun Abideleri*. İstanbul 1984.
- Eröz, M.: *Milli Kültürümüz ve Meselelerimiz*. İstanbul 1983.
- Gabain, A. V.; Akalın, M. (Çev.): *Eski Türkçenin Grameri*. Ankara 1988.
- Kaşgarlı Mahmut; Atalay, B. (Haz.): *Divan-ü Lügat-it Türk-İndeksi*. Ankara 196.
- Kenanoğlu, A.; Onarlı, İ.: *Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Sıraç Türkmenleri*. İstanbul 2003.
- Korkmaz, E.: *Ansiklopedik Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul 1993.
- Küçük, M.: *Horasan'dan İzmir Kuyunlarına Cemaat-ı Tahtacıyan*. İstanbul 1995.
- Süleyman, O.; Seferoğlu, N. (Çev.): *Az İ Ya*. İstanbul 1992.
- Tekin, T.: *Orhun Yazıtları*. Ankara 1988.
- Yörükân, Y. Z.; Yörükân T. (Haz.): *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*. Ankara 1998.
- Yusuf Has Hacı; Arat, R. R. (Haz.): *Kutatgu Bilig-İndeks*. İstanbul 1979.

NOTLAR

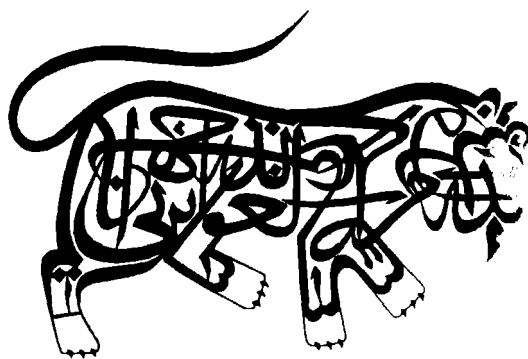
- 1 Cumhuriyetin ilk yıllarında "Aleviler ve Tahtacılar" hakkında yaptığı çalışmalarıyla tanınan Yusuf Ziya Yörükân'ın saha çalışmasına göre: "Dur Hasan Dede, hayatta iken Adana civarında maruf idi... Dur Hasan Dede Horasan'a gidip İmam-ı Rıza'dan şecere almıştır. Bunun ahfadından Ali Çelebi, Bergama tarafındadır. Mezarı malumdur. Dur Hasan Dede'nin torunu Kürklü Hasan Baba, Nif civarında metfundur. Büyük dedemiz (üçüncü nesil) Hızır Dede, Narlıdere'ye gelmiş ve burada yatıyor. O tarihten itibaren Yanınıyatır Oğulları buradandır. Biz ananeye nazaran Bektaşilerden evveliz. Hacı Bektaş Kolu, İmam-ı Rıza'nın oğlu İbrahim Mucip (?) dendir. Biz Yanyatırlar, İmam-ı Rıza'dan olduğumuz gibi, silsilemiz Musa Kazım'a kadar çıkar. Fakat Dur Hasan Dede'den itibaren bu silsilenin Musa'a Kazım'a kadar şeceresi malumumuz değildir. Bizim dedelerimize yakın zaman kadar Çelebi namı verilirdi." Tahtacılar için iki önemli türbe vardır. Bunlardan birincisi Dur Hasan Dede, ikincisi de İbrahim-i Sani türbesidir. Bkz. Yörükân 1998: 153, 262.
- 2 Tahtacıların Türkmen mi yoksa diğer aşiretlerden olduğu konusunda geniş çaplı bir karşılaştırmalı çalışma yapan İsmail Engin (1998: 13-74, 65) Tahtacılar "Oğuz boylarından olsun, olmasın ya da Oğuz boylarıyla diğer Türk boylarının karışımı sonucunda oluşsun, Tahtacılar Türkmen kimliği ile özdeşleşmiştir. Tahtacılar kendileri için, 'Türkmeniz' derken, diğer topluluklar da onları 'Türkmen' olarak görmektedir" diyerek çok geniş bir referans listesi sıraladığı gibi kendi saha çalışmalarını da kaynak olarak gösterir.

Yörükân (1998: 458-459) da aynı konuda Tahtacıların ağzından şu bilgileri aktarır: Bizim Ramazon Oğulları, Tavashı Oğulları, Kara Osman Oğulları, Çelikanlı, Hızır Abdalı, Hubyarlı ve Ağaçeri ve Şehbeli aşireti ile bizim bir ilişkimiz yoktur. "Yalnız bizim aşiretler evvelce, ekseriyetle Adana Kozan, Maraş, Antep taraflarında bulunurlarmış... Adana vilayetinin Misis tarafında Karaağaç'da, Hasova denilen yerde altmış haneli bir çiftçi köyü vardır. Bizim ceddimiz olan Dur Hasan Dede bu köyde metfun olduğu için bu köye Dur Hasan Dede adı verilmiştir. Buna altı saat mesafede, Haçin cihetinde diğer bir köy aynı ocaktandır. Buna Türkmen köyü derler.. O civardaki halk, bu iki köy ahalisine Türkmen dedikleri gibi oraya gittiğimiz zaman bize de 'Türkmen Babası geldi' derler. Halbuki biz bu iki köye, Maraş işi alacadan nakışlı aba giydikleri için Alaca Abalı deriz. Buna nazaran bizim Ala Abalı oymağından sayılmamız gerekirken biz kendimize Çaylak deriz. Fakat bütün bu isimler, bizim Türkmen olmamıza mani değildir. Türkmenlerin ve Yörük-

lerin birçok oymakları vardır. Bizim oymaklarımızın hepsi Türkmendir ve Yanyatır ailesine veya Hacı Emirli'lere mensup oldukları için Tahtacı namı altında birleşirler. Evvelce bize yalnız Türkmen denirdi. Nitelikim Çanakkale'deki Tahtacı köylerine el'an oralarda Türkmen denilmektedir. Halbuki bu Türkmenler, Narlıdere'deki ocağa bağlıdır. Aksaray'daki Tahtacılar da yerli ahali kamilen Türkmen diye hitap eder. Fazlaca olarak buradaki Tahtacıların nüfus sicillerindeki kayıtları da Türkmen şeklindedir. Ve nüfus kayıtları tutulmaya başlandığından beri böyledir. Bunlar aynı zaman da Alevidirler. Ve Yanyatır Ocağı'na mensupturlar."

Biz de Silifke, Mut/Mersin, Edremit/Balıkesir, Alanya/Antalya, Bergama/İzmir'de yaptığımız saha çalışmalarında Tahtacılar Türkmen dendiğini tespit etmiştik. Hatta Edremit'de Türkmen kavramının Tahtacı karşılığında kullanıldığını yöre halkından dinledik. Kadirli'nin Yusufizzetin köyünde ikâmet eden Torunlar aşiretinden birinin boyu uzun olduğu için ondan türeyenlere de aslında Torun oldukları halde, bu satırların yazarının da aynı kökten olduğu bir kısım Torunlara Uzunagalar dendiğini biliyoruz. Dolayısı ile yukarıdaki örnekler bize bazı kavramlar hakkında çok ciddi çalışmaların yapılması hususunu hatırlatmaktadır.

- 3 Küçük 1995: 27.
- 4 Kenanoğlu/Onarlı 2003: 171-173.
- 5 Kenanoğlu/Onarlı 2003: 237, 240. Kazakistan'daki "kulgu taş" ve Türk dünyasındaki koç başlı mezar taşları için bkz. "Altaylar'dan Anadolu'ya Damgalar" web sayfasının adresi: <http://www.damgalar.cjb.net>
- 6 Daha geniş bilgi için bkz. Korkmaz 1993: 254, 106, 181.
- 7 Aksoy 1996: 118, 120, 132-133.
- 8 Aksoy 1997: 48-50.
- 9 "Okuntu" kavramı Orhun abideleri ile İslam öncesi ve sonrası Türklerde "ok, oku, okı, ohkı, oği" şeklinde "okumak, ev, nesil, boy, kavim, çağırma, davet etmek" anlamında kullanılmıştır. Biz de yapmış olduğumuz saha çalışmalarında Doğu ve Güneydoğu Anadolu, Batı Anadolu ve Akdeniz bölgesinde okuntu kavramının "çağırma, davet etmek" anlamında kullanıldığını tespit etmiştik. Bkz. Gabain 1988: 289, 228; Tekin 1988: 155; Ergin 1984: 124-125; Yusuf Has Hacıp 1979: 336; Eckmann 1988: 272; Süleyman 1992: 148; Eröz 1983: 116; Aksoy 1996: 118-120.
- 10 Bilindiği gibi İslam öncesi Türklerde "Kam" (Genellikle büyük bir yanlışlık ve onun getirdiği alışkanlık olarak "Kam" yerine "Şaman" kullanılmaktadır.) bugün kam yerine Kazakistan'da "Bakşı" Kırgızistan'da ise "Bakşı" kavramı kullanılmaktadır. Kamların kopuz, davul çalarak kötü ruhları kovduğu ve koruyucu ruhları çağırdığı bilinmektedir. Buradaki saz çalma geleneğinin de bu geleneğin bir devamı olma ihtimali yüksektir.



TAHTACILARIN GÜNLÜK YAŞAMINDA KİMİ MADDİ KÜLTÜR ÜRÜNLERİNİN YERİ

Giriş

Bu çalışmada Tahtacı olarak bilinen Türk topluluğunun günlük yaşamlarında yer alan törensel amaçlı ya da günlük gereksinmeler için kullanılan, işlevsel özelliği olan, kültürün kimi maddi ürünleri (etnografik eşyalar) ele alınacaktır.

Araştırmada, Tahtacı kelimesinin etimolojisi ve Tahtacıların geçmişine ilişkin bir çalışmaya gidilmeyecek; ancak, konu gereği gereksinme duyulduğunda, toplumun geçmişine ve adına göndermeler yapılacaktır.

Araştırmamanın konusunu, Tahtacıların günlük ya da törensel yaşamlarında kullandıkları işlevsel amaçlı araç-gereçlerin (kültürün maddi ürünlerinin = etnografik eşyaların) toplumsal yaşamdaki yeri oluşturacaktır. Dolayısıyla araştırmada, söz konusu eşyaların biçimlenmesinde, işlev ve görünümünü (formlarını) kazanmasında, toplumsal yaşamın rolü (ve etkileri) de değerlendirilecektir. Bu değerlendirme yapılırken de, toplumsal yaşam, kültürün maddi ürünlerinin toplumdaki işlevi, kültürel değişim, teknolojik gelişme vb. baz alınacaktır.

Geçmişte yaygın biçimde, geniş kitlelerin günlük gereksinmesine yanıt veren, birçok günlük kullanım eşyalarının (etnografik eşyalar) toplumların yaşamından bir bir kopmaları, bunların yerini alanlarla, kaybolanların ilişkilendirilmelerini gerekli kılar. Çünkü kültürel değişim ile birlikte günlük yaşamdan işlevlerini yitirdikleri için çekilen ya da işlev değiştirerek yeni görünüm kazanan bu günlük kullanım eşyaları da değişim sürecine girmekte ve sonuçta o da değişmektedir.

Değişim önüne geçilemeyen bir olgudur. Evren, enerji üretip tüketerek büyük hareketler oluşturuyor ve değişiyor. Toplumsal değişim, evrendeki bu değişimin küçük bir parçasını oluşturuyor. Toplumlar da yaşam savaşımı vererek, yaşam içinde üretip-tüketerek değişiyorlar. İşte bu

önüne geçilmez değişimin insan ve toplumla ilişkisini düzenleyen mekanizması kültür olarak niteleniyor. Kültür, değişimin insan üstü kurallarını yumuşatıyor ve insanın evrensel değişim sürecine uyumunu sağlıyor. Sonuçta değişimin önüne geçilemiyor ama kişi ve toplum yaşamının kontrol edilebilirliği ortaya çıkıyor.'

Günümüzde yüksek gelire ve yarattığı ileri teknolojiye sahip ülkeler, hızlı değişimin, değiştirme tutkusunun insan üzerindeki etkisinin farkına vardılar. Bugün ileri teknoloji ürünü olarak günlük yaşamda kullanılan birçok araç-gereç, makine vb. üretimler, gelişmiş ülkelere üretilip toplum yaşamına sokuldu. İleri teknoloji ürünlerinin yerini aldığı ve toplum yaşamında kullanımdan kalkan ürünler de müzelerde günümüz insanının bilgisine sunuldu. Bu süreç uzun bir dönemde yaşandı. Oysa ülkemiz insanları bu değişimi üreterek yaşamadığı, değişimin hız kazandığı bir dönemde, söz konusu teknolojik ürünleri satın aldığı için, eskiden kullandıkları, günlük yaşamlarında önemli bir yeri olan, kültürün maddi ürünlerinin sonraki kuşaklara iletilmesinin gereğinin farkına geç vardılar.

Sözgelimi, gelişmiş ülkelerde, tarımsal üretimin, mevsimlere bağlı yüzyıllardır süren üretim geleneği 20. yüzyılın başlarından bu yana iyice değişmiştir. Bu durum 1970'lerden sonra ülkemizde de gözlenir olmuştur. Sonuçta, toplum yaşamında uzun dönemden beri kullanılan tarımsal araç-gereçler yerini yenilere bırakırken mevsimlere bağlı üretim döneminde oluşmuş törenler, gelenek-görenek, örf ve töreler de işlevini yitirmiştir. Kültürel değişim hız kazanmış, toplumların tarihleri açısından önemli olan bir çok unsur da eğer kayda iyi geçirilememişse, yitip gitmiştir.

Günlük yaşamın bir parçası olarak insanların birçok gereksinmesini karşılayan, kültürün maddi ürünlerinden olan günlük kullanım eşyaları, tarihsel geçmişte uzun dönemde oluşmuş deneyim ve birikimlerin ürünleridir. Her geleneksel ürün uzun dönemde oluşmuş birikimleri, deneyleri yansıttığı için de, ilgi çekici niteliklere sahip olabiliyor. Günlük yaşamda kullanılan ürünlere yansımış bu birikim ve deneyler, kültürde sürekliliği sağlıyor ve tarihsel değerleri bünyelerinde taşıyorlar. Bu nedenle geçmiş birikimi günümüze taşıyan kültürün maddi ürünleri, toplumların kültür tarihi açısından önemli belge özelliği gösteriyorlar.

Kültürün maddi ürünleri olarak, tarihsel gelişim sürecinde oluşmuş günlük kullanım eşyalarının bir bölümü, günümüzde el sanatları olarak nitelenmektedir. Bu ürünler, genellikle yerel özellikli doğal hammaddeleden, el becerisi ve basit aletlerle belli bir gereksinmeyi karşılamak amacıyla üretilirler. El sanatı ürünler, üretildikleri kesimin gereksinme duyduğu bir işlevi yerine getirirler. Hammaddesi çok değişik olan bu el sanatı ürünler, günlük kullanım eşyasından, mutfak eşyasına, giyim-kuşam ve süslenme unsurlarından, dinsel ve büyüsel özellikleri olan eşyalara kadar, geniş bir yelpazeye sahiptirler ve akla gelen her konuda toplumla iç içedirler.

Bir el sanatı ürünün biçimlenişinde önceden yazılıp-çizilmiş bir program ya da tasarım yoktur. Bununla birlikte, önceden bilinen, bir bölümünde usta çırak, bir bölümünde aile içi eğitimle öğrenilen, biçimlenmiş formlar ve desenler vardır. Bu form ve desenler, el sanatı ürünü yapanın belleğinde (görev, uygulayarak) yer almıştır. Bu nedenle yöresel veya dinsel içerikli pek çok el sanatı ürün, kuşaklar boyu, genel özelliklerini koruyarak, tekrar tekrar üretilmişlerdir.²

Kültürler değişim sürecinde düşünce, inanç, kurum ve gelenek, görenek vb. toplumsal kurallar ile kültürün maddi ürünleri, içlerinde yaşayan eskilikler barındırırlar. Bu eskiler görev yapmaktan çok, yaşamakta direnirler ve gördükleri iş, çevre kültürüne ters düşer. Sözgelimi; bir dönem toplumda önemli işlevi olan atlı taşımacılık günümüz kentlerinde tek tük görülen örnekler olarak yaşıyor. Dolayısıyla bu taşımacılığa bağlı, at koşumları (saraçlık), semer, eğer, araba üretimi gibi dallarda yavaş yavaş işlevlerini yitirdikleri için ortadan kalkıyor.

Günlük yaşamda kullanılan ürünlerin başta gelen özelliği, yararlı olması yani işlevsel olmasıdır. Bu da eşyaların kullanım değerlerini, aynı zamanda onların kültürel ve simgesel anlam içeriklerini belirler.

Kültürün maddi ürünlerinin bir bölümü, günlük gereksinimleri karşılayan, toplumun ana geçim kaynağına bağlı olarak biçim alan özellikleri ile mutfak araç-gereçlerinden, üretim araçlarına, meskene bağlı olanlardan, giyim-kuşam ve süslenmeye kadar geniş bir yelpazede yer alırlar. Bu ürünlerin bir bölümü de inanç ve törensel yaşam çerçevesinde işlev görürler. Dinsel ya da törensel yaşamda kullanılan eşyaları günlük kullanım

eşyalarından ayıran başlıca özellik, eşyaların simgesel anlam taşımalarıdır. Bu eşyalarda, yararlılıktan çok simgesel anlam ön plandadır.

Bu araştırmada tahtacıların, günlük ve törensel yaşamlarında kullandıkları, kültürün maddi ürünlerinden simgesel anlam taşıyan örnekler ağırlıklı olarak ele alınacaktır. Yine ele alınan bu örnekler, toplumdaki simgesel anlam taşıma özellikleriyle açıklanmaya çalışılacaktır.

TAHTACILAR

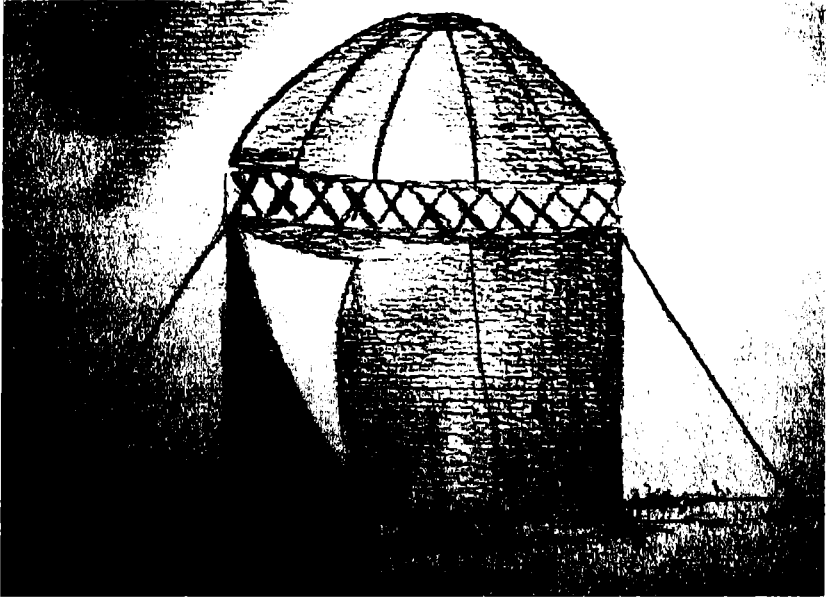
Günümüzde Türkiye'nin değişik yörelerinde yaşayan Türkmenler, Ağaçeri, Tahtacı gibi adlarla bilinirler. Ağaçeri, Tahtacı kavramları, Türkiye'de genellikle dağlık ve orman içlerinde yerleşmiş Türkmen boylarına, yaşamlarını kazandıkları orman ve ağaç işçiliğinden dolayı verildiği üzerinde duranlar vardır.

Seçilen bazı kaynaklarda konuya ilişkin şu bilgiler yer almaktadır:
Tahtacılar

“en önemli işleri tahtacılık ve hayvancılık olduğu için mevsim ve zamana göre sık ormanlarda dolaşmak ve biçtikleri kerestelerini ve hayvanlarının ürünlerini yüksek fiyatla satmak düşüncesi ile göçebeliliği ihtiyar ederek ördükleri karatorluklarda yaşamışlardır. Ana yurttan gelen her göçebe yurtlandığı halde Türkmen oymaklarının bugün bile göçebe yaşayışları bulunmasına sebep Osmanlı hükümetinin, namaz kılmadıklarından ötürü tevkif ve tahkir etmek gibi halleri yüzünden daima ormanlıkları ihtiyar etmelerindendir. Bunlar, ana yurttan getirdikleri dinlerini bir ilahi esrar gibi gizlemekte pek titiz davranmışlar ve hala da davranmaktadırlar.”³

“Tahtacılar Anadolu'da; İzmir, Manisa, Aydın, Muğla, Denizli, Burdur, Isparta, Antalya, İçel, Adana, Maraş, Gaziantep, Toroslar'da yaşarlarken; çok kere, bilhassa Doğu Anadolu'da başka isimlerle de tanınırlar. Bu arada Türkmen, Çepni, Çaylak, Aydınlı, Ağaçeri, Karaya ve benzeri isimler almaktadırlar. Her Türkmen muhakkak Tahtacı değildir ama, her Tahtacı muhakkak alevi'dir. Bu arada Çepni'ler alevi iken her Çepni'de muhakkak alevi değildir.”⁴

“Tahtacı Türkmenler tabirini ilk defa ben kullanıyorum. Bunlara Alevi Türkmenler de diyebilirim... Alevilik, başlı başına manevi bir kültür olduğundan burada Tahtacıları bu cihetten mütalaa etmeyerek, alevi olmayan diğer Türkmenlere uygun olan noktaların bazılarını tebarüz ettireceğim. Evvela maişet itibarı ile diğer Türkmenlerden farkları, sırf tahtacılık zanaatı ile geçindiklerinden, çiftçilik ve davarıcılık yapmamalarıdır...Tahtacılar,-derim evleri-nde barınırlar.”⁵ (Çizim 1)



Çizim 1. Derimevi⁶.

“Anadolu’nun şimal kısmında, Balıkesir’den itibaren Ardahan’a kadar Karadeniz sahilleri boyunca uzanan dağlarda, eski yörük aşiretlerinden Çepnilerin, Çanakkale ve Balıkesir’den itibaren Adana ve İslahiye’ye, hatta daha içerilere kadar olan güney kısımlarında ise Türkmen aşiretlerinden Tahtacıların yaşamakta olduğunu görürüz. Anadolu’da alevi olan Yörük ve Türkmen köylerinden Çepnilerle Tahtacılar, diğer Alevilerden farklı hususiyetlere sahiptirler... Bunların herbirinin ayrı pir evleri vardır.”⁷

“Anadolu Alevilerine verilen bir isim de Tahtacıdır. Mesela, Teke bölgesindeki Kızılbaşlar, Tahtacı olarak bilinir ve kendilerine Alevi derler. Keza, Çukurova, İç Anadolu, Güney Akdeniz Tahtacıları, Kızılbaş olarak tanınır. Esasen Tahtacı, Türkçe’de ağaç kesen, tahta biçen ve kereste işleriyle uğraşan demektir. Anadolu’da başlıca Adana, Maraş, İçel, Antalya, Burdur, Isparta, Denizli, Muğla, Aydın, İzmir, Balıkesir ve Trakya’nın teşkil ettiği geniş alanın ormanlık bölgelerinde, hayatlarını ekseriya göçebe olarak ağaç kesmek ve dikmek, tahta biçmekle geçiren Alevi-Türkmen zümrelerini ifade eder olmuştur. Ancak, bugün, ağaç ve tahta işlerinin mekanize hale gelişi sebebiyle, Tahtacılar, bu meslek hususiyetlerini hemen hemen kaybederek yerleşik hayata geçmiş ve başka işler tutmaya başlamışlardır. Muhtelif ocaklara bağlı koyu Alevi olan Tahtacılardan bir kısmı Hacı Bektaş ocağına bağlıdırılar.”⁸

Alevilik, günümüzde bir yaşama kuralı, bir yaşama biçimi olarak anlaşılmaktadır. Bu yaşama biçimi, doğumdan ölüme insan yaşamında inançla biçimlenmiş, inanç çerçevesinde gelişen gelenek, görenek, örf, töre gibi toplumsal kurallarla şekillenmiş bir ortamda sürmektedir.

Her toplumsal yapı, kendi karşı tezini içinde taşır. Bu anlamda resmi dogruyu karşısına alan mezhepler, diyalaktığın bu yasası gereğince ortaya çıkarlar. Dini anlamda politik güç tarafından resmi dogrunun dışına çıkmakla suçlanan bütün mezhep hareketleri, karşılarında resmi din kurumundan önce devleti yani siyasi otoriteyi bulmuşlardır. Bu durumda, siyasi yetkenin yanında yer alan inanç sistemi dışında, toplumun bazı kesimlerince benimsenen inanç sistemi, siyasi güç tarafından dışlanmış, ancak benimsendiği toplum kesiminde kendi sürecini yaşamıştır.⁹

Söz konusu süreçte, Türklerin Asya’dan beraberlerinde getirdikleri deneyim ve birikimleri ile Anadolu’da yaşayan kültürler bütünleşerek, Anadolu Türk kültürünü oluşturmuştur. Anadolu’nun Türkleşmesi sürecinde Türkiye’de gelişen Türk kültürünün oluşmasında politik güç ve bu güçle birlikte hareket eden inanç sistemi kadar, politik gücün karşısında yer alan inanç sisteminin de katkısı olmuştur.

Anadolu Türk kültürünün oluşma koşulları içinde önemli etkenlerden biri (belki de alt yapı oluşumuna önemli katkısı nedeni ile başlıcası) tekeler, tarikatlar ve dervişler olmuştur. Sözelimi; Mevlevilik ve Bektaşilik gibi tarikatlar yanında, özü yalnızca ekonomikmiş gibi görünen esnaf ve zanaatkarların kentsel üretim eylemlerini düzenleyen Ahilik, bir çok yönü ile Anadolu'da en önemli toplumsal örgütlenmeydi... Tarikatlar, daha doğrusu tekke ve zaviyeler ile buralarda yaşayan dervişler Anadolu'nun Türk kitlelerine açılması ve Türklerin yerleşik hayata geçmelerindeki kolonizatörlük görevleri ile de oluşum dönemi Türkiye'sinde çok önemli bir faktör olmuşlardır.¹⁰

İslam dünyasında zaviye terimi genellikle, 14.-15. yüzyıla kadar olanlarda, şehir, kasaba, köylerde veya yollar üzerinde kurulmuş, içinde belli bir tarikata mensup şeyh ve dervişlerin yaşadığı, gelip geçen yolcuların bedava konuk edildikleri, kurumu anlatmak için zaman ve mekâna göre değişik terimlerle karşılanan, bir kurumu niteler. En çok ribat, hangâh veya hanigâh vb. bu anlamda kullanılmış kelimelerdir. 14. ve 15. yüzyıllardan başlayarak zaviye kelimesi ile birlikte hanigâh, imaret, tekke, dergâh terimlerinin de kullanıldığı görülür.

Şehir ve kasabalardaki aristokrat tabakaya mensup şeyhlerin kurdukları hanigâh ve zaviyelerden başka, yol üzerinde, köylerde ve göçebe çevrelerinde yaşayan heterodoks şeyhlerin kurdukları zaviyeler vardı. Kurucularının baba, dede, abdal lakabıyla anıldığı bu zaviyelerde İslamiyetin içinde Türk inanç ve geleneklerinin izleri fazlaca görülür. Anadolu'ya 13. yüzyıldan başlayarak (öncesi de var), hızla yayılan söz konusu heterodoks dervişlerin daha çok Kalenderilik, Vefailik, Yesevilik, Haydarilik gibi, o dönemde Anadolu'ya yayılmış tarikatlara bağlı oldukları gözlenir. 15. yüzyılda (ileride Osmanlı İmparatorluğu'nun en büyük tarikatlarından biri olacak) Bektaşiliğin kurulduğu, Hacı Bektaş Veli'nin Sulucakarahöyük (Hacı Bektaş)'teki zaviyesi bunların en önemlisidir. Bu zaviyeler Anadolu'nun Türkleşmesinde önemli roller üstlenmişlerdir." (Fotoğraf 1)

KÜLTÜRÜN KİMİ MADDİ ÜRÜNLERİNİN GÜNLÜK YAŞAMDA YERİ

Alevi inanç sistemi içerisinde Türkmenlerin toplumsal yapıları gereği oluşmuş, sıkı kurallara bağlanmış sanal akrabalık ilişkileri, tüm top-



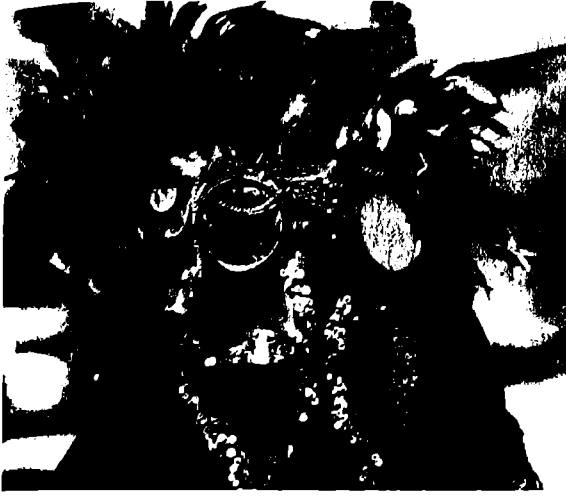
Fotoğraf 1. Dervişler¹².

dış ve görümler)in giyimleri gelin ve damadı giydirme törenleri, bu törenlerde kullanılan yüzyıllar içinde oluşmuş gysileri, Türkmen geleneklerinden günlük ve törensel yaşama yansıyan bazı örneklerdir. Sözgelimi, *damat başı* ve *damat giydirme* ile *kepez* (gelin başı) hazırlama ve götürme törenleri, Türkmenlerde tören gysileri ve bunların hazırlanışını, el emeği ile

lumun katılımı ile yürütülen, belli zaman ve yerlerde yapılan toplantı ve törenler, toplumun yaşamında önemli bir yer tutmaktadır. Bu durumun Türkmenlerin toplumsal ve kültürel yapısını dış etkilerden uzun süre koruyabilmelerinde etken olduğu söylenebilir. Sözgelimi, Türkiye genelinde Alevi olarak bilinen Türkmenler de, Alevi olmayan diğer kesimden kız alıp verme hemen hemen yok denecek kadar azdır. Bu anlayış sonunda Türkmenlerde, birçok gelenek kontrol altında tutulabilmiştir.

Türkmenlerde düğünler, bir geçiş dönemi törenleri olmaları yanında, toplumun kültürel yapısını, başka deyişle, toplumun değer yargılarını, örgütlenme biçimini, ürettiği maddi değerlerin işlevini, yansıtımları açısından önem taşır.

Gelinin baba evinden alınıp damat evine getirilmesinde yardımcı olan kişiler (sağ-



Fotoğraf 2. Hotoz

Isparta-Yalvaç, Duvaklı gelin başı Kültür Bakanlığı HAGEM Arşivi.

Fotoğraf 3. Damat giysisi (Düğünde 1-2 saat için geçici kullanılan giysi)¹⁴



üretilen kültürün maddi ürünlerinin yaşam içinde kullanılışını göstermesi açısından önemlidir.

Söz konusu törenlerden “damat başı ve damat giydirme töreni”nde gençler bir araya gelir ve damadı eğlendirirler. Damada özel tören giysileri giydirilip konuklara tanıtılır. “Kepez (gelin başı) hazırlama ve götürme töreni”nde ise genç kızlar, köyün saygın kadınları, dedenin hanımı, gelin adayının sağdıçları, gelinin giyeceği kepezi ve gelini hazırlarlar. Kepez, renkli kuş teleklerinden yararlanılarak yapılan bir tür duvaktır.”¹³ (Fotoğraf 2- 3)

Giyim-kuşamda, inanç gereği günlük ya da törensel yaşamda kullanılan ve el emeği ile üretilen etnografik eşyalar günümüzde, genelde el sanatı olarak adlandırılmaktadır. Türkmen kadın giysileri, süsleri ve takıları bu anlamda, geçmişten günümüze aktarılan kültürün maddi unsurları olarak değerlendirilebilecek önemli birikimlendendir.

“Geleneksel Tahtacı kadın giysisi şu parçalardan oluşmaktadır. Göynek (gömlek), deyre (evde kendi elleriyle diktikleri üç etekli en-

tari), könçek (şalvar gibi bol ve paçalı büzmeli), kemer (bele kuşanılan bir alettir-bunu ya kendileri yapar yahut çarşıdan alırlar. Kuşak mukabili), önlük (yünden yapılan fita- bunu kendileri dokurlar), entari (çarşıdan, dikilmiş hazır alınan üç etekli), önlük bağı (bu fita gibi şeyi bağlamak için kullanılan iki parmak enliliğinde dokuma ip), terlik (başa giyilen bir şeydir.-bunu kendileri yaparlar. Bu terliği kız veya kadın giyer.), yağlık (kızlar bunu terliğin üzerine bağlarlar.), çeki (kızların alnına bağladıkları bez), keten (evli kadınlar tarafından bağlanır-Bu keten süslenir.), tomaka (ketenden sonra gümüş ve diğer madenlerden süs olarak yapılan şey.), edik (ayaklarına giydikleri sarı mest, sarı pabuç)¹⁵ (Fotoğraf 4-5)

İzmir ve çevresinde yaşayan Tahtacılar da kadın giyimleri, başa giyilen terlik, erkek terliğinin aynı olmakla beraber ön tarafına *üşkuba* veya *uskuba* (bir tür renkli kumaş veya kadife) al veya yeşil renk kumaştan dikiörtgen bir parça dikerler. Bunun üzerine de zenginliğe göre 1-5 koşar (sıra) küçük altın



Fotoğraf 4. Kazdağı Türkmenlerinden nişanlı bir kızın yerel baş giysisi¹⁶



Fotoğraf 5. Kazdağı Türkmenlerinden evli kadın başı¹⁷

paralar dizerler. Terliğin kulaklar üzerine gelen kısımlarına da şakaklar üzerine doğru sarkacak ve çocuk nazarlığını andıran bir süs takarlar... Bu takıya "*dulukçalık*" denir. *Duluk*=yanak demektir. Başı bağlanmış kız veya kadınlar, bu baş giyiminin üzerine çevresi pul, boncuk, küçük sırma veya püs-küllü oylarla süslü bir baş örtüsünü çene altından geçirip baş

üzerinde bağlarlar. Bu baş örtülerinin yılan kavı denilen inceleri makbuldür... Baş örtüsü üzerinden alına çekme de denilen şeer (şehir) şeridi (alından geçen ve al yeşil yaklaşık 8-10 cm. lik) bir kumaş dolandır.¹⁸

Tahtacı kadınlarının baş sargıları içinde keten bağlaması geleneksel bir özellik taşır. Evlenmiş kadınlar için özellikle zorunludur. Kocasını ölmüş bir kadın keten taşımaz. Bu gibi kadınlar için “başı bozulmuş” deyimini kullanılır. Bu bakımdan kızlarda keten bağlayamazlar. Fakat ketenin diğer bir anlamı da doğrudan doğruya Tahtacılığı anlatmasıdır.

“Tahtacılıkta sırrı saklama, yola intisap etme bir nevi ağzı kapamak demek olduğu için, erkan gören kadınlar veya erkan görmeyip de tahtacılık yoluna intisabını ifade etmek isteyenler, ağzı bağlı manasına olarak, bu bağ kullanabilirler. Buna bağlı olarak dul kadınlar da ve kızlarda bu bağ görüldüğü zaman yukarıda belirtildiği üzere bağlanmış olduğunu anlamak gerekir. Lakin asıl keten bağlamanın zahiri manası birincisi olduğu için, gelin olanlara bu bağ, hususi merasimle, bir ocaklı tarafından veya bir ocakzade ailesi tarafından ve nihayet bu da bulunamazsa obada en yaşlı bir kadın tarafından bağlanır. Bu merasim düğünün ikinci günü ifa edilir. Kadının ağzı, başı bağlandıktan, yani keten sarıldıktan sonra umum Tahtacı kadınları toplanır, hısım akrabanın elleri öpülür ve hediyeler alınıp bahşişler verilir.”¹⁹ (Fotoğraf 6a, 6b)

Anadolu’nun bir çok yöresinde Alevi tarikat düşünce ve inançlarını yansıtan işaretleri kadın giysilerinde görmek olasıdır. Bunlar, bir yandan süs eşyası özelliği kazanırken, diğer yandan tarikatın özel simgesi görevini taşırlar. Sözelimi, alına dizilen altın veya gümüş paraların sayısı, belli anlamlar taşır. Başta ya da göğüste, kemerde dizi olarak bulunan 12 altın, Oniki İmamı simgeler. Dörtlü olanlar ehl-i beyti simgeler, beli iyice sıkı tutan kemer ise Fatma Ana kuşağıdır.²² (Fotoğraf 7)

Alevi gelininin başından ayağına dek giydiği ve takındığı her şey bir anlam taşımaktadır. Sözelimi, Çepni gelinlerinin alnında yedi renkten yapılmış bir taç vardır. Bu taç *Fatma Ana kuşağı* (alaim-i sema) anlamında



Fotoğraf 6a. Kazdağı Türkmenlerinde yeni gelin başı²⁰



Fotoğraf 6b. Kazdağı Türkmenlerinde yeni gelin başı hazırlanırken²¹

kullanılır. Taç üzerine takılan karanfil ve puldan yapılmış üç çiçek, üçleme simgesidir. Buraya tavus tüyü ya da yeşilbaş ördek kuyruğu teleği takılmaktadır. Telden yapılmış iki çiçekte yanaklara doğru geçirilir ki bunlar Hasan ile Hüseyin'i simgelemektedir.²³

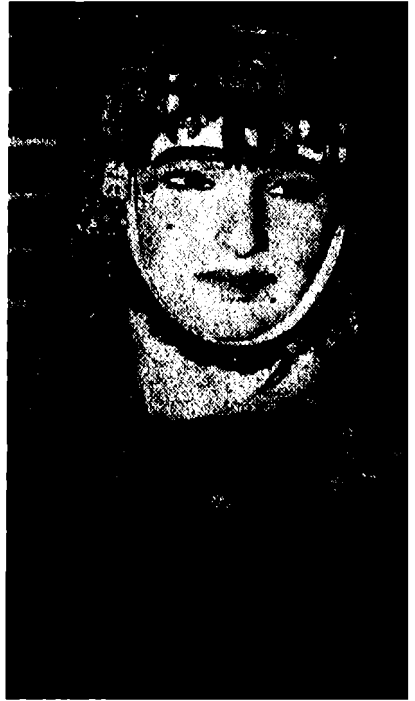
Anadolu Alevi-Bektaşî topluluklarının inancında ağaç kültünün izlerini günümüzde de görmek olasıdır. Sözelimi, Alevilerin dinsel törenleri olan cemlerde, Dedenin elinde taşıdığı (alaca değnek, tarik, erkan gibi adlarla anılan) üç boğumlu ya da çizgili bir değnek vardır. Törenlerde değneği öpüp altından geçerler. Böylece değnek altından geçenlerin geçmişteki günahları af edilir. Erkân denilen bu değneğin kişinin günahını biçebilecek kadar kutsiyet taşıması, Alevi-Bektaşî inancında ağaç kültünün izlerinin hâlâ var olduğunun göstermektedir. Değneğin üzerindeki üç boğum, Alevilikteki üçlemeyi (Allah-Muhammed-Ali) temsil etmektedir.²⁴

Bir şeyin temel direği demek olan rûkn kelimesinin çoğulu olan erkân, burada *erkân-ı tarikat* anlamında kullanıldı. ğı için, tarikat erenleri tarafından konulmuş olan temel inanç ilkelerinin, kuralların ve yapılan törenlerin tümüne işaret etmektedir. Bu nedenle törenin yapıldığı yere çoğu zaman Erkân Meydanı; Görgü Cemi sırasında yapılan işlemlere de genellikle erkândan geçmek veya ikrar tazelenmek, baş okutmak denir. Benzer törenlerde, düşkünlüğü kaldırılması sırasında kullanılan alaca değneğe ise, erkan değneği denilmektedir.²⁵

Tahtacı aşiretlerinde bazı ağır suçlarda, suçlunun boynuna saman torbası ve kazan asıldığı, dilinin sıcak tahta kaşıkla dağlandığı, uzun süre toplum içine alınmadığı, bu kimseden ocak yakmak için hiç kimsenin ateş alıp vermediği gibi bir uygulama da görülür.²⁶

Yusuf Ziya Yörükân, araştırmalarında belirttiği üzere bazı Alevi köylerinde senede bir gece zemherinin 18. gecesini yapılan toplantı (Miraç Ayini) Miraç temsilidir. Ayin bittikten sonra derneğe (ayine) katılanlar birbirlerini "Miraç'ın kutlu olsun" diyerek kutlarlar.

"Ayine girmek ve Alevi olmak için bir rehber ihtiyacı vardır. Çünkü, Miraç'a çıkarken Muhammed bir rehber tuttu. Sahip ve musahip olmak, eş tutmak lazımdır çünkü Muhammed Ali ile musahiptir. Sahip ve musahip merasiminde pençelenme merasimi, -Pençe-i al-i aba- ya remzdir. Eşleri bir çarşaf altına sarmaştırıp yatırmaları, Peygamber'in bir aba altına Ali ve zevcesiyle birlikte girmesine remz oluyor. Dernek'e kapıdan girerken, dar'a durmak, arslan kar-



Fotoğraf 7. Türkmen kadın giyimi
Bergama Müzesi'nde

şısında Muhammed'in vaziyetini temsil ediyor olarak kabul edilmektedir. Post, arslandan kinayedir; Miraç'ta üzüm, Dernek'te – havz-ı kevser – e ve rakıya; Selman, sakiye remzdir. Kırklar'dan birinin içmesi ile hepsinin sarhoş olması – lahmike lahmi- , -cismın cismi- sırrına işaretler; ellerindeki çalpare ile sema, çalgı ve raksdır. Niyazın namazın bedeli olması bazı yerlerde niyaza görünme denilmesi nazar-ı dikkate alınır, Hak'kın tecellisi ve Muhammed'in secdesi niyaz ile temsil olunuyor demektir.”²⁷

Anadolu'da Muharrem ile ilgili uygulamalar da çok ilginç bir zenginlik gösterir. Özellikle Bektaşilerde Aleviler'de Tahtacı Kızılbaş vb. kesimlerde Muharrem'in on gününde oruç tutulur.

“... Kerbela ve Necef'i ziyaret edenlerin getirdikleri topraktan kurutularak yapılan ve adına secde taşı denilen hap gibi parçaların sağaltıcı gücüne inanılır, Bektaşiler bunları dua sırasında alınlarına sürerler ya da uğur, nazarlık gibi taşırlar.”²⁸

“İğdır köylerinde elem denilen alemlerde çok yaygındır. Bu yeşil bir bayrak olup, üzerinde siyah işlemeli Kuran ayetleri vardır. Bayrağın ucundaki alem çoğunlukla beş parmak biçimindeki madeni bir levhadır. Beş simgesi Muharrem'de çok geniş bir konudur. İğdır'da buna pençe-i al-i aba simgesi adı verilir. Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Fatime-i Zehra, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den oluşan ehli-beyt-i temsil eder.”²⁹ (Fotoğraf 8)

Tahtacılar arasında, im (aşiret simgesi) taşıma ve çocukların ayaklarını üzerinde sağlam durmaları için düşük kesme uygulaması da yaşamları içinde önemli bir uygulamadır. Tahtacıların kendilerine özgü, kazayağı dedikleri sehpa şeklinde bir nişanları vardır ki, Oğuz Türkmen aşiretleri arasında da bulunan bu nişanlar, koyunları ayırmak için damga görevi de görmektedir. Aynı zamanda bu nişan, Tahtacı inanışına göre cesaret ve kuvvet veren sihirli bir muska niteliğindedir. Tahtacılar işte çalışırken siyah gömlek giyerler ve bu gömleğin arkasında ortada, aşiret damgası olan *kazayağı*

işareti yer alır. İşçiler bu işaretle bereket ve kuvvet kazandıklarına inanırlar.”

Ali Rıza Balaman’ın Denizli-Afyon yolu üzerinde yer alan, Tahtacılar adı ile bilinen Alevi Dereçiftlik Köyü’nde yaptığı araştırmada, *duşak kesme töreni* ile ilgili özetle şu bilgiler yer almaktadır:

“Dereçiftlik Köyü’nde *duşak kesme töreni*, genellikle dinsel bayramlarda, köylülerin çoğunun işe çıkmadıkları, bir arada bulundukları özel günlerde yapılır. *Duşak Kesme*, birle iki yaş arasındaki çocukların –cins ayrımı söz konusu edilmeksizin–, ayaklarına bağlı ipin, bu iş için düzenlenen törenle tanıklar önünde koparılmasıdır. Uygulamanın amacı, çocuğun ayakları üzerine kavi (sağlam) durabilmesini, ayaklarından yeterince ve gerektiğinde güç alabilmesini,

olur-olmaz zamanlarda tökezlememesini, doğayla yüz-yüze vereceği savaşında ayaklarının güçsüzlüğünden ötürü yenik düşmemesini bir inanç olarak sağlamaktır. Tay-tay aşamasından hemen sonra, iki ayağı üzerinde yürümeye yeni başlayan çocuk, geciktirilmeden *Duşak Kesme Töreni*’nden geçirilir. Tören, bu toplulukta her çocuk için ödünsüz uygulanan bir töre niteliğindedir. Yük altında yıkılana yürürken tökezleyip düşene, çevik ve yeterli hızla yürüyemeyene, –ne olacak...Duşağı kesilmemiş– sözü yakıştırılır ve bu olumsuz durum, bireyin duşağının zamanında kesilmemesine bağlanır. Çocuğunun bu durumlara düşmesini istemeyen anne ve babalar için bu tören uygulanması kesenkes gerekli bir tören olarak kabul edilir.”³²



Fotoğraf 8. Pençe-i Al-i Abâ

Pirinçten yapılmış, İran işi, 18. yüzyıl³⁰

SONUÇ

Bu çalışmada ülkemizin değişik yörelerinde yaşayan ve Ağaçeri, Tahtacı gibi adlarla anılan Türkmenlerin günlük yaşamlarında yer alan, çeşitli gereksinimleri karşılamak için ya da törensel amaçla kullanılan, kültürün kimi maddi ürünleri ele alınıp, değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Ele alınan konu gereği, çalışmanın akışı içinde kültürün maddi ürünlerinin, toplumdaki işlevi kadar, işlevi belirleyen kültürel ortam içinde değerlendirilmesine özen gösterilmiştir. Ayrıca geçmişte yaygın biçimde toplumun günlük gereksinimleri için kullanılan bir çok eşyanın işlev yitirerek toplum yaşamından çıkması, işlev değiştirerek yeni görünüm kazanması ve yaşamdan çıkanların yerini alanların eski içeriklerini yitirmeleri konusuna dikkat çekilmeye çalışılmıştır.

Değişme olgusuna, dünyada değişik ülkelerde gelişen teknoloji ve bu teknolojiyi yaratan ülkelerin yaşam standartlarının ulaşılması gereken değerler olmasına, değişme sonucu terk edilen eski değerlerin sonraki kuşaklara iletilmesi sorununa göndermeler yapılmış; bu düşünceye bağlı olarak yazı içerisinde çeşitli kaynaklardan alınan, Tahtacıların geleneksel yaşam biçimlerine ilişkin bilgilere yer verilmiştir.

Giyim-kuşamdan mutfak araç-gereçlerine, üretim araçlarından meskene bağlı olanlarına, geniş bir yelpazede yer alan ve günlük yaşamda kullanılan kültürün maddi ürünlerinin bir bölümü de inanç ve törensel yaşam çerçevesinde işlev görürler. Dinsel ve törensel yaşamda kullanılan eşyaları, günlük kullanım eşyalarından ayıran başlıca özellik, bu eşyaların simgesel anlam taşımalarıdır. Dolayısıyla simgesel anlam taşıyan eşyalarda yararlılıktan çok, simgesel anlam ön plandadır.

Bu çalışmada, Tahtacıların günlük, dinsel ve törensel yaşamlarında yer alan kültürün kimi maddi ürünlerinden simgesel anlam taşıyanlar, ağırlıklı olarak ele alınmıştır. Ele alınan örnekler, toplumdaki simgesel anlam taşıma özellikleri ile açıklanmaya çalışılmıştır.

Tahtacıların yaşamında kültürün maddi ürünlerinden kimi örneklerin, dinsel ya da törensel yaşamda hâlâ işlev görmelerinin nedeni olarak, bu kesimin, sıkı kurallara bağlanmış sanal akrabalık ilişkilerinin, tüm toplumun

katılımı ile yürütülen, belli zaman ve yerlerde yapılan toplantı ve törenlerinin rolünün etken olduğu sonucu çıkarılabilir. Bu anlamda Türkmenlerin, toplumsal ve kültürel yapılarını dış etkilere uzun süre koruyabilmelerinde, dinsel inanç gereği yapılan uygulamaların etken olduğu söylenebilir. Sözgelimi, Türkiye genelinde Alevi olarak bilinen Türkmenlerde, Alevi olmayan diğer kesimden kız alıp verme hemen hemen yok denecek kadar azdır. Bu anlayış sonunda Türkmenlerde, birçok gelenek kontrol altında tutulabilmiştir.

KAYNAKÇA

- And, Metin: "İslam Folklorunda Muharrem ve Taziye" *Türk Folkloru Araştırmaları Yıllığı* 3 (1977).
- Atlıhan, Şerife: "Halk Kültürü Ögelerinden Olan Geleneksel Giyim-Kuşam Konusunda Bir Bölgede Yapılan Araştırma" *5. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Maddi Kültür Seksiyonu Bildirileri*. Ankara 1997: 66-73.
- Balamani, Ali Rıza: "Duşak Kesme" *Seminer* 2/3 (1983) 1 (1984): 129-134.
- Başkan, Seyfi: "Ortaçağ Türkiye'si Kültür ve Sanatının Kaynakları" *Kültür* 100 (1993): 14-16.
- Bayatlı, Osman: *Bergama'da Alevi Gelini ve İnançları*. İzmir 1957.
- Er, Piri: "Türklerde Ağaç Kültü ve Bunun Anadolu Alevi İnançında İzleri" *Türk Halk Kültürü Araştırmaları* 1994. Ankara 1996: 61-64.
- Erden, Atilla: "Tahtacıların Günümüz Kültürel Yapılarından İzlenimler" *1. Akdeniz Yöresi Türk Toplulukları Sosyo-Kültürel Yapısı (Tahtacılar) Sempozyumu Bildirileri*. Ankara 1995: 53-66.
- Erden, Atilla: *Anadolu Giysi Kültürü*. Ankara 1998.
- Erseven, İlhan Cem: "Bektaşî Folklorunda Resim-Yazı Sanatı" *Belleten* (1986) 1: 119-153.
- Fırlı, Ethem Ruhi: *Türkiye'de Alevilik-Bektaşîlik*. İstanbul 1990.
- Kırzioğlu, Neriman Görgünay: "Edremit Doyran Köyü Tahtacı Türkmenleri'nde Geleneksel Evlenme Âdetleri" *1. Akdeniz Yöresi Türk Toplulukları Sosyo-Kültürel Yapısı (Tahtacılar) Sempozyumu Bildirileri*. Ankara 1995: 133-147.
- Kuban, Doğan: "Çağdaş Kültür, Çağdaş Çevre ve Tarihsel Mimari Kalıt Sorunu" *Ulusal Kültür*, 1 (1979) 4: 157-165.
- Kum, Naci: "Türkmenler, Yürük ve Tahtacılar Arasında Tetkikler, Görüşler" *Türk Folklor Araştırmaları* 1 (1949) 5: 69-71.
- Ocak, Ahmet Yaşar: "Zaviyeler (Dini, Sosyal ve Kültürel Tarih Açısından Bir Deneme)" *Vakıflar Dergisi* 12 (1978): 247-269.
- Oğuz, Burhan: "Anadolu Aleviliğinin Kökeni" *Folklor ve Etnografya Araştırmaları* 1984. İstanbul 1984: 365-396.
- Özhan, Mevlüt: "Türkmenlerde Kadın Giysileri ve Giysilerde Dini İnançların Etkisi" *1. Ulusal El Sanatları Sempozyumu Bildirileri*. İzmir 1984: 291-300.
- Öztürk, İsmail: *Geleneksel Türk El Sanatlarına Giriş*. İzmir 2003.
- Öztürk, İsmail: "Türkiye'de Aleviliğin Geleneksel Türk El Sanatlarına Etkisi ve Alevi-Bektaşî Sanatına İlişkin Bazı Örnekler" Engin, İsmail; Franz, Erhard (Haz./Hrsg.): *Aleviler/Alewiten (İnanç ve Gelenekler/Glaube und Traditionen)* c. 2. Hamburg 2001: 251-262

- Sümer, Faruk: "Çepniler" *Türk Dünyası Tarih Dergisi* 55-60 (1991) 7-12.
Yalgın, Ali Rıza; Emir, Sabahat (Haz.): *Cenupta Türkmen Oymakları* 1. Ankara 1977.
Yetişen, Rıza: *Tahtacı Aşiretleri. (Adet, Gelenek ve Görenekler)*. İzmir 1986.
Yılmaz, A: *Tahtacılar Gelenekler*. Ankara 1948.
Yörükân, Yusuf Ziya; Yörükân, Turhan (Haz.): *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*. Ankara 1998.

NOTLAR

- 1 Kuban 1979: 159.
- 2 Öztürk 2003: 86.
- 3 Yılmaz 1948: 22-23.
- 4 Sümer 1991.
- 5 Kum 1950: 175.
- 6 Yalgın 1977: 246.
- 7 Yörükân 1998: 139.
- 8 Fırlıklı 1990: 13.
- 9 Oğuz 1984: 365-392.
- 10 Başkan 1993: 14-16.
- 11 Ocak 1978: 248, 255-256.
- 12 "Hoş Gör Ya Hu" Osmanlı Kültüründe Mistik Semboller. İstanbul 1999: 6.
- 13 Erden 1995: 53-66; Bayatlı 1957: 30-41; Kırzioğlu 1995: 133-147; Özhan 1984: 291-300, Atlıhan 1997: 66-73.
- 14 Erden 1998: 345.
- 15 Yılmaz 1948: 33.
- 16 Erden 1998: 42.
- 17 Erden 1998: 151.
- 18 Yetişen 1986: 17; Bayatlı 1957: 30-41.
- 19 Yörükân 1998: 221.
- 20 Erden 1998: 166.
- 21 Erden 1998: 42.
- 22 Erseven 1986: 119.
- 23 Bayatlı 1957: 30-41.
- 24 Er 1996: 61-64.
- 25 Yörükân 1998: 63-64.
- 26 Yetişen 1986: 133.
- 27 Yörükân 1998: 55.
- 28 And 1976: 5.
- 29 And 1976: 8.
- 30 "Hoş Gör Ya Hu"... 1999: 6
- 31 Yörükân 1998: 144-142, 218-219.
- 32 Balaman 1984: 129.

BEŞİNCİ AYRIM

EDEBİYAT - METİN OKUMALARI / ANALİZİ

BİR BEKTAŞÎ MECMUASI VE ÂŞIK HÜSNÎ BABA

GİRİŞ VE TANITIM

Tarikatlarda edebiyata, musikiye ve raksa ayrı bir önem verilirdi. Bektaşilik de bu sanat dallarına tarikat uygulamaları çerçevesinde kutsallık izafe etmiş, bu sanatlarla uğraşmayı yalnızca yazmak, söylemek, çalmak, okumak değil dinlemek, katılmak, dinsel ve sanatsal doyum elde etmek bağlamında da öne çıkarmıştır.

Tarikat mensuplarının özel giyim-kuşamları çerçevesinde gündelik hayatta ya da ayinlerde giyinmek, üzerlerinde bulundurmak zorunda oldukları adı derviş dilinde “*cihâz-ı fakr*” olan giysi, takı ve özel eşyalar genellikle ya bizzat kendileri tarafından yapılır ya da yakın çevrelerden temin edilirdi. Bu bakımdan tarikat mensupları arasında sanat sahibi kimseler her zaman farklı bir konumda algılanmışlardır.

Bektaşîler arasında bu sanatlar yanında resim ve el sanatları da çok gelişmiş bulunmaktadır. Hat sanatı ile resmi çok özel biçimlerde buluştu-
ran tekke levhaları, minyatürden çağdaş resme geçişin etkisiyle yapılmış sulu ya da yağlı boya tekke resimleri [özel bir önem verilen menkıbevî konular (Başta Hacı Bektaş Veli olmak üzere birçok yol büyüğü ile ilgili) ve tekke görünüşleri] Bektaşî resminin belli başlı konularını teşkil ederler¹.

Bektaşî derviş ve babalarının özel eşyaları içinde bir “*cönk*” ya da “*mecmua*”nın da bulunması özellikle okuryazarlığın belli ölçülerde var oluşu da göz önünde bulundurulursa vazgeçilmez bir ihtiyaçtı. Halk edebiyatımızın canlı bir dalı olan Alevî-Bektaşî edebiyatı, 16. yüzyıldan bugüne pek çok şairin yetiştiği güzel, içli ve kalıplaşmış düşünce sistemimizin sınırlarını zorlayacak derinlikte şiirlerin söylendiği köklü bir gelenek haline gelmiştir. Şiir söylesin söylemesin, eğer okur yazar ise her Bektaşî, her birinin kendine özgü ezgisi bulunan nefesler ezberlemeye, okumaya ve bunları mecmua ve cönklere kaydetmeye özel bir önem verir. Bugüne ulaşan çok sayıdaki cönk ve mecmua, Alevî-Bektaşî edebiyatının şairlerini tanıma-

mıza ve şiirlerinden yapılmış seçme örnekleri görmemize, bu tarıkata mensup kişilerin edebî ilgi ve düzeyini saptamamıza yardımcı olurlar.

Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi'nde bulunan yazmalar arasındaki bir mecmua, 20. yüzyıl başlarında okur-yazar bir Bektaşînin şiir dünyasını ve ilgilerini göstermek bakımından çok ilginç örneklerle doludur².

Mecmua-i Ebyât ve Eş'âr, 1318-1322 (1902-1906) tarihlerinde yazıldığını gösteren kayıtlar da içeren ilginç bir derlemedir. Yakın sayılabilecek bir dönemden kalma olsa da geleneğin içinden gelen, babası şair, büyük bir olasılıkla kendisi de şair olan okur-yazar bir Bektaşî tarafından kaleme alınmıştır. Bu yüzden yaprakları arasında eserleri bulunan şairlerin bir dökmünü yapmayı ve varsa bunlarla ilgili kısa notlar yazmayı, belli başlı kaynaklara göndermeler yapmayı yararlı buldum. Bu göndermeler yalnızca ilk elde bakılabilecek kaynaklarla kimlik belirlemek için yapılmıştır.

Burada, daha önce çok az şiiri yayımlanmış olan ve hakkında fazla bilgi bulunmayan Hüsnî Baba'nın 28 şiiri ile biyografisine ilişkin bazı bilgiler de yer almaktadır. Bektaşî şiirinin 19. yüzyıldan ses veren bu değerli temsilcisi de bu yazının 3., 4. ve 5. bölümlerinde söz konusu edilmiş bulunmaktadır.

Mecmua sahibi, kendi kimliği hakkında iki yerde açıklamada bulunuyor. Önce ön kapakta bulunan yan kâğıdının ön yüzüne düşülmüş olan bir kaydı ve ardından Rızâ mahlaslı şiirlerin başında yer alan bir açıklamayı görelim ve değerlendirelim:

“Kapan-ı Dakik Fabrikâ-ı Hümayûnu'nda Nizâmiye Furunları İdâresi Ketebesinden Nevşehirli Kâtibzâde ibn Âlî Rızâ. [Mühür]: Halîl İbrâhim Mes'ûd” [Yanda]: Kânûn-ı sâni 320 [Ocak 1905]”

“Pederim Âlî Rızâ Efendi'nin tabiat-ı şiiriyelerindendir” [y. 66b].

Bu iki bilgiyi şöyle yorumluyorum:

Mecmua-i Ebyât ve Eş'âr sahibi, aslen Nevşehirlidir ve Kâtibzâde diye tanınan bir ailedendir. Babası, Âlî Rızâ Efendi adında biridir ve bu zaten “Rızâ” mahlasıyla şiirleri vardır. Mührüne göre adı Halîl İbrâhim Mes'ûd olan *Mecmua* sahibi, İstanbul'da Unkapanı'nda bulunan Nizâmiye Furunları İdâresi'nde kâtiblik yapmaktadır.^{2a} 1320'de hayatta olduğu ve 1318'de

başladığı [kendisi başlamamış bile olsa] defterini 4 yıl içinde doldurduğu, düştüğü kayıtlardan anlaşılmaktadır.³ *Mecmua* sahibi yazdığı şiirlere ve şairlerine verdiği önemi bazı notlar düşerek belirttiği gibi bazılarını ne zaman yazdığını (gün, yıl, ay ve saat vererek) ve yazarken yanında kim bulunduğunu ya da kimden derlediğini de eklemektedir. Bu tarihler, *Mecmua*'nın başından sonuna doğru sıra izleyerek gitmektedir. Ancak yaprak kenarlarında bulunan şiirlerin sonradan yazıldığı düşünülebilir.

Mecmua'da bulunan şairler ve şiirlerden birçoğu Bektaşiler arasında yaygınlık kazanmış, çok uzun zamandan beri dillerden düşmemiş, cönk ve mecmualara aktarla aktarla unutulmaktan kurtulmuş örneklerden oluşmaktadır. Buna karşın *Mecmua*'da aşağıda kimileri için düşülen notlarda da ayrı ayrı belirtildiği birçok yeni şair ile birçok yeni şiir de bulunmaktadır. Bunlar arasında bu yazıda 28 şiirini vererek tanıttığımız Hüsnî Baba ile *Mecmua* sahibinin babası olup 16 şiiri kaydedilmiş bulunan Ali Rızâ, Denizli Kepenekli Baba Tekkesi postnişini Hamdî Baba'dan nasib almış olan ve 9 şiiri bulunan Sâlim, 2 şiiri kaydedilmiş bulunan Beytî (Nevşehir'de Hacı Şükrü Efendi) dikkati çekmektedir.

MECMUA'DA ESERLERİ BULUNAN ŞAİRLER

Mecmua-i Ebyât ve Eş'âr yaprakları arasında benim tespitime göre 151 şairden örnekler bulunmaktadır. Bunların yazılışında herhangi bir sıra gözetilmeyip elde edildikçe yazıldıkları altlarına konulan tarihlerden anlaşılmaktadır.

Şiirlerin başında yeri geldikçe değinildiği ve istifade edildiği gibi bir takım biyografik bilgiler ve şiir türleriyle hangi makam ya da tarzda okunduğunu gösteren ve birçoğu sonradan kurşun kalem ile yazılmış kayıtlar bulunmaktadır. Önemli olduğunu düşünerek makam yada tarz gösterenlerden bazılarını, belki bir gün işe yarar düşüncesiyle aşağıya alıyorum:

“Nefes”⁴, “Semâî”⁵, “İsfahan Semâî”⁶, “Gazel”⁷, “Nefes - Makam-ı Rumeli”⁸, “Nefes - İsfahan”⁹, “Nefes - Semâî”¹⁰, “Nefes - Semâî - Eşrefî”¹¹, “Semâî - Rumeli”¹², “Rumeli Makamı”¹³.

Mecmua'da şiiri bulunan şairler, ne kadar şiiri bulunduğu ve bunların yer aldığı yapraklar aşağıya çıkarılmıştır:

1. Abdal Musa¹⁴ [1]: 56a-b
2. Ahmed¹⁵ [1]: 83a-b
3. Âlî Efendi [1]: 42b-43b
4. Ali Rızâ Efendi / Rızâ¹⁶ [16]: 66b, 66b, 66b, 66b-67a, 67a, 67a, 67a-b, 67b, 67b, 67b-68a, 68a, 68a, 68a-b, 68b, 69a, 69a
5. Ârif [1]: 16a
6. Asrî [1]: 90b
7. Aynî: 14b
8. Azbî¹⁷ [2]: 59a-b, 62b-63a
9. Azîz / Azîzî [1]: 50a-b
10. Azmî¹⁸ [2]: 78b-79a¹⁹, 81b-82a
11. Baba Kabûlî [1]: 61b
12. Bahreddîn [1]: 71b
13. Bâkî [1]: 64b
14. Beytî (Nevşehir'de Hacı Şükrü Efendi) [2]: 17b, 17b-18a
15. Bosnavî / Bosnayî²⁰ [2]: 28b, 56b-57a
16. Cemâlî Baba²¹ [2]: 41b, 60b
17. Cenânî [1]: 82a
18. Cevâbî [1]: 14a
19. Ceyhûn [Ceyhûnî]²² [1]: 87a
20. Cihâdî [1]: 66a
21. Dede [1]: 43b-44a
22. Dehrî [1]: 83a
23. Derdmend Nesîmî [1]: 44a
24. Dertli Kâtib [1]: 31b
25. Dertli Kazak [1]: 43b
26. Dertli²³ [29]: 3b, 3b, 4a, 4a-b, 4b, 5a, 5a, 5b, 6a, 6a, 6b, 7a, 7a, 8a, 8b, 9a, 9a, 9a, 10b, 10b, 13a, 14b, 14b, 15a, 15a, 19a, 19a, 21b, 84a
27. Derviş Ali [1]: 28a
28. Derviş Münîr²⁴ [1]: 27a-b
29. Edîb Harâbî / Harâbî²⁵ [4]: 15b-16a, 35a, 66a²⁶, 88b-89a²⁷

30. Es'âd [1]: 19a-b
31. Eşref Paşa [2]: 41b-42a, 42a-42b
32. Fahrî [1]: 36a
33. Fâzıl/ Fazlî [2]: 36b, 85a (Hayrînin tahmisindeki gazel)
34. Fedâyî [2]: 36b, 47a-b
35. Ferdî [1]: 39b
36. Fevzî [1]: 71a-b
37. Feyzî [1]: 28a-b
38. Firâî [1]: 83b
39. Fuzûlî²⁸ [4]: 26a, 28a, 51b, 65a
40. Gaybî [1]: 4b-5a
41. Gulâmî [1]: 52a-b
42. Hafız Halîl Rüşdî [1]: 37b
43. Hakkî [1]: 45b
44. Hâlî [1]: 41a
45. Halîl [1]: 86b (Rızâî'nin tahmis ettiği gazel)
46. Halîl Sârnî [1]: 75b [Nakşî'nin gazelini Halîl Sârnî Paşa'nın tahmisi]
47. Halîlî [1]: 75a [Nakşî'nin gazelini tahmis]
48. Hamdî²⁹ [1]: 74a
49. Hasan Dede [1]: 4a
50. Hâşim / Hâşimî [2]: 6a, 70a
51. Hatâî / Şah Hatâî³⁰ [12]: 7b-8a, 8a, 11a, 13b-14a, 18a, 23b,
29a-b, 30b-31a³¹, 31a, 37a³², 44a, 60a
52. Hayrânî [1]: 13b
53. Hayrî [1]: 85a (Fâzıl'ın [Fazlî] gazelini tahmis)
54. Hemdemî [1]: 61a
55. Hicâbî [3]: 4a, 18a, 27a
56. Hidâyet [2]: 80b, 80b-81a
57. Hilmi³³ [1]: 86a (Perîşân'ın gazelini tahmis)
58. Himmet [1]: 66a
59. Hitâbî [1]: 14 a
60. Hulûsî (?) [1]: 90b
61. Hüseyinî [1]: 54b-55a

62. Hüsni / Aşık Hüsni Baba / Filibeli Hüsni Baba⁴ [28]: 5a, 7b,
9b, 9b, 10a, 10a, 11a, 11a, 11b, 11b, 12a, 13b, 13b, 21b, 22a,
25b, 57a, 63b, 63b-64a, 69b, 84a, 84b, 84b, 84b, 84b,
84b-85a, 87a-b, 88b
63. İbrâhîm [1]: 5a-6
64. İzzet [1]: 74b-75a
65. Kabûlî [1]: 70b
66. Kadir Muharrem [1]: 32a
67. Kalender Abdal / Kalender [1]: 46a, 57b
68. Kaygusuz [1]: 15b, 27b, 58a
69. Kazak Abdal [1]: 9a, 64b
70. Kazak Ahmed[1]: 72a
71. Kâzım [2]: 22a-23b, 76a
72. Kemter Mahmud [1]: 34a
73. Kemterî [1]: 58b
74. Kevnî [1]: 65b
75. Kırımı [1]: 77a
76. Kismetî [1]: 49a-b
77. Kul Himmet / Sefil Kul Himmet⁵ [3]: 18b, 38a, 38b-39a
78. Kul Hüseyin [2]: 61a, 61a-b
79. Kul Mustafa [2]: 19b (yaş destanı: “-benzer” redifli), 60a
80. Kul Şükrî [1]: 53a-b
81. Kul Veli [1]: 62a
82. Leylâ⁶ [1]: 57b
83. Lutfî: 6b, 58a
84. Mahvî: 39b
85. Makbûlî: 74a
86. Mebnî: 17a
87. Mestânî: 24b
88. Mir‘âtî [4]⁷: 14b, 15b, 19b-21b (destan: “-ânı” redifli), 23b
89. Muhyiddin: 23a-b, 51a
90. Münîr: 32a
91. Münîre: 61b-62a

92. Nâbî: 86a
93. Nâilî [2]: 62b, 64b
94. Nakşî [7]: 10b, 45a, 75a [Halîlî'nin tahmisindeki gazel], 75b
[Halîl Sâmi Paşa'nın tahmisindeki gazel], 87b, 88a, 88a
95. Nazîfî: 4a-b
96. Nazîm: 37b
97. Necmî: 71b, 72a
98. Nesimî / Seyyid Nesimî [9]: 8a, 8a, 8b, 14a, 23b-24a, 29b,
59a, 62a, 65a
99. Nevres: 77b-78b, 79a
100. Nihânî: 29a
101. Niyâzî: 69b, 69b-70a, 70a, 76a
102. Noksânî⁸ [4]: 52a, 53a, 53b-54a, 54-ab
103. Pehlûl Dâne⁹: 32b
104. Perîşân¹⁰ [3]: 23b, 34a-b, 86a (Hilmî'nin tahmis tahmis ettiği gazel)
105. Pertev 2]: 73a, 76a-b
106. Pir Sultan / Pir Sultan Abdal / Pir Sultanım Haydar¹¹ [10]:
5b, 24a-b, 26b, 30a, 36a, 41a, 44b, 60a, 68b, 69a
107. Râgıb Paşa: 22a
108. Rahmî [4]: 18b, 19a, 73b, 74b
109. Râmîz Paşa [2]: 79a-b, 80a-b
110. Râvî: 24a
111. Recâî [2]: 69b, 69b
112. Resmî: 34b-35a
113. Rızâ: 65a¹²
114. Rızâî: 86b (Halîl'in gazelini tahmis)
115. Rifât: 16b
116. Rüşdî: 88b
117. Sâfî [5]: 7a, 26b, 39a-b, 60b, 85a-b
118. Saîd: 17a-b
119. Sâlim¹³ [9]: 32b, 32b, 33a, 33a, 33a, 33a-b, 33b, 33b, 33b
120. Sâmih / Sâmih Rifât¹⁴: 64b
121. Seher Abdal¹⁵: 85b

122. Selâmî: 65b
123. Sersem Ali Baba⁴⁵: 72b
124. Seyfî [4]: 70b, 72a, 74b, 80b
125. Sezâî: 50b
126. Sıdkî⁴⁶: 10b
127. Sihrî: 47b-48b (Selâmnâme)
128. Sulhî⁴⁷: 81a-b
129. Süleyman: 44b
130. Şah Ahmedî: 63b
131. Şâhî: 45a-b
132. Şâkir: 26b
133. Şehîdî: 62b
134. Şem'î⁴⁸ [4]: 12b, 12b, 44b-45a, 73a
135. Şemsî [3]: 5a, 11a, 71a
136. Şerîf / Divâne Şerîf: 14b
137. Şîrî (Bektaş Çelebi⁴⁹) [3]: 6a, 48b-49a, 55a-56b
138. Tâlib: 66a
139. Tekke Babası (?): 65b
140. Teslim Abdal: 52b-53a
141. Tefvik/ Tefvik Baba [3]: 3b, 59b, 63a
142. Tûrâbî⁵⁰ [8]: 4b, 15a, 25a, 26b-27a, 30a-b, 35b, 59b, 64a
143. Vehbî: 51 a
144. Veli / Veli Baba: 36b-37a, 38a-38b
145. Vîrânî / Vîrân Abdal⁵¹ [16 şiir]: 6a-b, 6b, 7a, 7a-b, 7a, 11a-b, 12a, 12a-b, 12b, 12b-13a, 13a-b, 35a, 35b-36a, 46b-47a, 58a, 72b-73a
146. Yemînî: 13b
147. Yesârî⁵² [3]: 3b, 5b, 9b-10a
148. Yûnûs⁵³ [3]: 32a, 50b, 59a
149. Zahmî: 9b, 10a-b
150. Zekâî: 77a
151. Zihnî: 8b-9a, 45b-46a⁵⁴
Mahlahsız [11]: 8b, 11b-12a, 15a-b, 16b, 25a-b, 37a, 39a-b, 63a, 82b, 87b, 88a

Bu *Mecmua*'da 28 şiiri bulunan Âşık Hüsni Baba, gerçekten içli bir şairdir. *Mecmua* sahibinin özel bir yakınlığı var Hüsni'ye... Yer yer başlıklara düştüğü notlarla onun kimliği ile ilgili açıklamalar da yapmıştır. Bu notlardan oldukça ayrıntılı sayılabilecek birine göre o şöyle tanımlanmaktadır: “İzmir’de Karadutlu Dergâh-ı Şerîfi bânîsi Merhûm Yûsuf Şemseddîn Baba Hazretleri’nin icâzetlülerinden Trablusgarb’da medfûn Filibeli Âşık Hüsni Baba’nın nutkadır”. Diğer bir not ise daha kısadır: “Filibeli Hüsni Baba Hazretleri’nin Gazelidir”

Bu notlarda herhangi bir tarih verilmemekle birlikte tarikat bakımından ilişkili olduğu tekke ve bu tekkenin babası tanıtılmakta, nerede gömülü olduğu bildirilmektedir. Sık sık yinelenen “Âşık”lık sıfatı ise onun saz çaldığını, bu edebiyat geleneğinin özelliklerini de taşıdığını gösterir. Diğer şiirler ise ya başlıksızdır (10) ya da “Âşık Hüsni Baba’nın” (14) ve “Âşık Hüsni Baba” (2) başlıkları ile verilmiştir.

Yukarıya alıntılarladığım ilk tanıtma cümlesinin içeriği, adı bilindiği, şiirleri elde olduğu halde haklarında hiçbir şey bilinmeyen yüzlerce âşık ve tekke şairi varken, önemli bir bilgi dizisi sayılmalıdır.

İzmir’de Karadutlu Dergâhı’nda Yûsuf Şemseddîn Baba’dan “babalık” icâzetâmesi almış olan Hüsni Baba, Filibelidir, Trablusgarb’da ölmüş ve orada gömülmüştür.

Bu bilgileri, kaynaklardan derlediğim ek bilgilerle şöyle genişletebilirim: Karadutlu Tekkesi İzmir’dedir. *Mecmua*’da adı verilen kurucusu, kuruluşu ve buradan yetişenler hakkında Bedri Noyan Dede baba oldukça yararlı bilgiler vermiştir. Onun, Yağhaneler ya da Kâtipoğlu semtlerinde yer alan bu tekke hakkında yazdıklarından kısa alıntılar yapmakta yarar var:

“Bu dergâha Kavaklı Pınar Dergâhı de denilirmiş. ...aynı semtteki Hacı Hasan Baba dergâhı ile Şemsi Baba Dergâhı da denilen bu Karadutlu Dergâhı birbirlerine hemen hemen iki-üç yüz metre kadar yakın olup birçok kaynakta ikisi aynı dergâhmış gibi gösterilmektedir.”⁵⁵

Yine Bedri Noyan Dedebaba, bu tekkenin kurucusu Yûsuf Şemseddîn Baba'yı tanıtırken şunları yazmaktadır:

"Bu dergâhın bânîsi, yani kurucusu Halîfe Yusuf Şemseddîn Baba'dır." ve *"18 Temmuz 1301 (18 Şevval 1302) (1884 M.)'de Hakk'a yürümüştür. Karadutlu Dergâhı'nda sırlanmıştır."*⁵⁶ Dergâhı 1864 tarihinde uyandıran bu zât Şemsî Baba diye de anılmaktadır.⁵⁷

Bedri Noyan Dedebaba, Karadutlu Tekkesi ile buradan yetişenler hakkında bilgi verdikten sonra bu tekkenin hazîresinde sırlanmış bulunan canları da tanıtmış, mezar taşı kitabelerini ve tekke ile ilgili vakfiyenin suretini de kitabına almıştır.⁵⁸

Hüsni Baba ise çeşitli kaynaklara şu satırlarla girmiştir:

Hüsni Baba Rumeli'den gelmiştir. Bugün Bulgaristan sınırları içinde bulunan Filibe'dendir. İzmir'de Karadutlu Tekkesi'nin kurucusu Yûsuf Şemseddîn Baba'dan icazetli bir Bektaşî babasıdır. Şiirlerinde sık sık Perişân Baba'yı anması ise tarîkata ondan nasib alarak girdiği biçiminde anlaşılmaktadır.

Benim tespitlerime göre onu fazla ayrıntıya girmeden ilk tanıtan, Sadeddin Nüzhet Ergun olmuştur:

*"Perişân Baba'dan nasiplidir. İcâzesini Hacı Bektaş Dergâhı'ndan almıştır. Menfi olarak bulunduğu 'Trablusgarb'ta H. 1310 tarihinde vefat etmiştir. Orada metfundur."*⁵⁹

Ergun bu bilgileri verdikten sonra kaynağını da belirterek Hüsni Baba'nın bir şiirini yayımlamıştır.⁶⁰ Aynı araştırmacı, daha sonra yayımlanan bir kitabında da bu bilgilere ve şiire aynen yer vermiştir.⁶¹

Ergun'un verdiği bilgilerden ikisi çok önemlidir. İlki onun Trablusgarb'a "sürgün" olarak gittiğidir. Bu sürgün gidişin ne zaman olduğu ve sebepleri bilinmiyor... İkinci önemli bilgi ise ölüm tarihidir: 1310 H. (1892-93).

Bu bilgiler son derece önemlidir.

Hüsni Baba ile ilgili önceki bilgileri, yeni bir şey katmadan aktaran Bedri Noyan Dedebaba, onun bazı yeni şiirlerini yayımlamış ve *Mecmuai Ebyât ve Eş'âr*'da bulunan bir şiirini ise iki kıt'a fazlasıyla tespit etmiştir. O, aynı kişi olduğundan emin olduğum aynı özellikleri taşıyan (ölüm tari-

hi, yeri ve Perîşân Baba bağılılığı) iki ayrı Hüsni ve Hüsni Baba'dan söz ediyor.⁶² Ben onun yayımladığı şiirleri Filibeli Hüsni Baba'nın şiirlerine ek olarak 2., 3. ve 4. sırada yayımlıyorum.

Onun *Mecmua*'da bulunan 28 şiirini, yazmada yer aldığı sıra ile aşağıya aktarıyorum. Bunlardan birçoğu, Hüsni Baba'nın 16 şiirinin başına yazıldığı gibi gerçekten "âşık" biri olduğunu göstermektedir. Bu "âşıklık" onun olduğuna inandığım ve başka kaynaklardan aktardığım şiirlerinde de görülecektir.

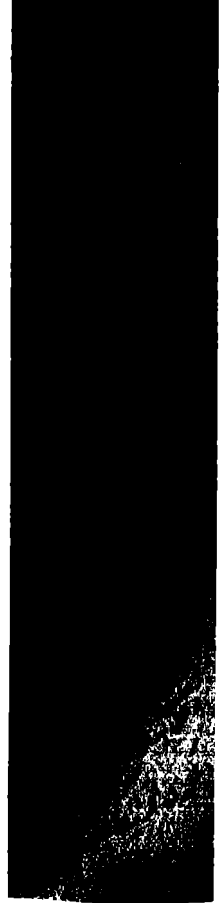
HÜSNÎ BABA'NIN MECMUA-İ EBYÂT VE EŞ'ÂR'DA⁶³ BULUNAN ŞİİRLERİ

I

Aşkın bâdesinden içen âşıklar⁶⁴
Hiç gayrı meclisde bâde mi arar
Mest olub serinden geçen sâdıklar
Süzülmüş mestâne bâde mi gözler

Dişleri dür-dâne lebleri baldır
Bir güle benzetdim ruhleri aldır
Âlemde âşıkın bulmak muhaldır
Terk edüb bendesin yâdı mı gözler

Âşık Hüsni der ki bizim cehdimiz
Açılmadı bir dem kara bahtımız
Değil idi evvel öyle ahdımız
Güzel ıkrârını lâ'da mı arar⁶⁵



Yâr senden çekdiğim cevır ü cefâyı⁶⁶
 Ben durayım tende cânım söylesün⁶⁷
 Hicrinle çekdiğim derd ü belâyı
 Hûn-ı bağrım ciger-gâhım⁶⁸ söylesin

Sevdâlara saldın garîb başımı
 Gece gündüz nâlân etdin işimi
 Gözlerimden akan kanlı yaşımı
 Bu dide-i hûn-feşânım söylesün

Ağlamak eyledin kisb ü kârımı
 Gel dinle sevdiğim işit zârımı
 Arşda direk olan aşk-ı nârımı⁶⁹
 Ebr-i âhım dûd-i cânım söylesün

Hüsni arz-ı divânına vardıkda
 Bu hâl ile meydânına vardıkda
 Sefil üryân ben yanına vardıkda
 Hâlim çâk-i giribânım söylesün⁷⁰

Cânân sizi ben gayrı terk edeyim⁷¹
 Uçdu gönül kuşu illerinizden
 Başım alıp dondan dona gideyim
 Kurtulayım sitem dillerinizden

Çıkub gidem âh-ı derd ü mihnetle
 Kan yaş döker bu gözlerim firkatle
 Yanar bu yüreğim nâr-ı hasretle
 Bir su içmeyeyim göllerinizden

Garîb ilde mekân durağ edeyim
 Cân sılasın göze yasağ edeyim
 Öz gönlümü sizden ırağ edeyim
 Cânım yandı fitne kullarınızdan

Hüsni nasıl yahşi yaman seçmeyim
 Dil yelkenin bu sulara açmayım
 Ey yâr semtinizden gelüb geçmeyim
 Yolum uğratmayım yollarınızdan⁷²

Mecnûn'um sahrâlar oldu meskenim⁷³
 Bu gözlerim râh-ı Leylâ'yı gözler
 O zülf-i Leylâ'dır cân içre cânım
 Elbetde cân cânân-ârâyı gözler

Türâb olub düşdüm yârin izine
 Görünmez dünyâlar gönlüm gözüne
 Hasret kaldım deyü Leylâ yüzüne
 Kan döker ağlayı ağlayı gözler

Leylâ aşkı beni bu derde saldı
 Yine gönlüm evi firâka daldı
 Dil hasretle şeb-i zulmetde kaldı
 O cemâl-i şemsi-ârâyı gözler

İştîyâk-ı aşk u sevdâdan murad
 Bunca dem[ler] âh u efzûndan murad⁷⁴
 Budur ancak *Hüsni* Leylâ'dan murad
 Gönül Leylâ değil Mevlâ'yı gözler⁷⁵

Sırta çekmiş kendin bir ân içinde⁷⁶
 Sanma zâhir yâri peydâ görünür
 Yok nişânı misli mekân içinde
 Hayy-ı mutlak zât-ı yektâ görünür

Bu miskin bu ednâ bu âlâ deme
 Ta'zîm et âdeme sakın lâ deme
 Velekad keremnâ dendi Âdem'e
 Âdemde her sırr-ı eşyâ görünür

Aşk deryâsı taşdı bilmem neylesem
 Bürhân olur her bir sözüm söylesem
 Her neye gayretle nazar eylesem
 Anda zât-ı sırr-ı Mevlâ görünür

Havfım çokdur o meydâne giremem
 Dâr-ı enelhakdır sırtım veremem
 Adı çokdur dostun haber veremem
 Anın her bir ismi esmâ görünür

Dostdur dâim benim arzu hayâlim
 Terk etdim anın-çün mâl ü menâlim
 Cemâl-i cenneti fikr ü hayâlim
 Gönlümde bir *Hüsnî zîbâ* görünür⁷⁷

Göz açub dünyâya geldiğim saat⁷⁸
 Bu dilime geldi zikr-i lâ-ilah⁷⁹
 Aşk imamdır bana gönül cemaat
 Dost eşiği Kâ'be her dem secde-gâh

Hakk'ın birliğine şahâdet etdim
 Tâ Elest bezminde itaat etdim
 Dîn-i Muhammed'de ikâmet etdim
 Müslimânım şükür elhamdülillah

Bana fâsık diyen kendisi fâsık
 Cehennem nârına yine o lâyk
 Ben Hakk'ın yolunda olmuşum sâdık
 Benim ol âşık-ı ârif-i billah

Înâyet eyleyüb kulsalar nazar
 Keremler kânıdır ol ganî perver
 Dünyâlarca cürmüm olsa afv eder
 Neye kâdir değil Hazret-i Allah

Kulu kuldân mes'ûl etmez o Settâr
 Hak benim-çün nâre seni mi yakar
 Hüsni fâsık olsa ya sana ne var
 Ey ezelden [beri]⁸⁰ münkir ü güm-râh⁸¹

Şu'le ver meclise ey gül-i mâh-tâb⁸²
 Hasret ile hâlim zulmete düşmüş
 Fikr ü hayâline kaşları mihrâb
 Bu gönlümüz hâl-i hayrete düşmüş

Yolunda cân verir ahde sâdıklar
 Her dem lutuf umar lutfâ lâyıklar
 Cemâlin arz eden yanık âşıklar
 Gör aşkınla âh ü firkate düşmüş

Verirsin âşıkâ her derd ü gamın
 Alub akl u fikri[n] bütün âlemin
 Şimdi ağyâr olmuş senin hem-demin
 O fitne gözlerin gârâta düşmüş

Rahm et bu *Hüsni*'ye bir kez ey sanem
 Nice bir şem'ine pervâne dönem
 Âteş-i aşkınla bu [dertli]⁸³ sinem
 Bir söyünmez nâr-ı şiddete düşmüş⁸⁴

Tecellî nûrunu görüb Elest'de⁸⁵
 Allah Allah bu ne hûb ziyâ dedim
 İstikbâl eyleyüb sıdk u izzetle
 Bin cân ile sevdim dil sana dedim

Nice ervâh fikr-i riyâda kaldı
 Kimi lâ'da kimi illâ'da kaldı
 Kimi belâ deyüb belâda kaldı
 Ben belî bes deyüb hû Mevlâ dedim

Sensin zikrim fikrim dilde maksûdum
 Sensin kıblem hem mescid-i sücûdum
 Senden özge yokdur benim ma'bûdum
 İnâyet sendendir Kibriyâ dedim

Levh-i aşkın yazmış kalbime ber'ât
 Sıdk u delilime işte bu isbât
 Tâ rûz-ı ezelden bil ey nûr-ı zât
 Seni cândan sevdim bî-pervâ dedim

Sizden afv umar *Hüsni* mücrimin⁸⁶
 Afv eyle cürmümü var ise hemîn
 Rûz-ı mahşer bana olun şefî'in
 Meded ya Muhammed Murtazâ dedim⁸⁷

Meykede-i aşkda Elest deminde⁸⁸
 Bâdeler nûş etdik peymânelerden
 Erenler bezminde murad cem'inde
 Feyz almışız dem-i mestânelerden

Âşıklar tâ belâ burcundan gelür
 Aşk ile Mecnûn'a melâmet olur
 Anlar Hakk'ın kahrın lutfun bir bilür
 Hayır şer sorulmaz divânelerden

Hiç biz nâ-ehline sır mı açarız
 Hakikat güftârı sanma saçarız
 Birkaç yalan söyler satar kaçarız
 Ehl-i nâdân olan bigânelerden

Hüsniyâ mâlik-i irfân-ı aşkız
 Terk-i mâsivâyız sultân-ı aşkız
 Her dem meyhânede mihmân-ı aşkız
 Safâ bulduk mey-i gam-hânelerden⁸⁹

Cemâlin görenler melâik sûret⁹⁰
 Ali külli şey'in illâ deyübdür
 Ey kâmeti mevzûn kaddi kıyâmet
 Devletli başına tâc kuşanubdur

Ruhlerin müşâbih gül-i handâne
 Saldı bülbülleri zâr ü figâne
 Gözleri hayduddur kasd eder câne
 Bir avuç kanıma ne susayubdur

Anca budur güzelliğin sultânı
 Sana bu güzellik Hakk'ın ihsânı
 Şaşırma kurbânı kendini tanı
 Melâik yüzüne bakma ayıbdır

Sana *Hüsni* himmet etmiş erenler
 İflâh olmaz sana meyil verenler
 Cemâlinde noktaları görenler
 Dediler hâl ammâ ne acâibdir⁹¹

Sundu bana bir câm sâki-i ezel⁹²
 İçdim aşkın meyın Elest deminden
 Bir sarhoşum ayılmazam lâyezel
 Mest ü mey-hor geldim vahdet elinden

Gördüm anda pîrler kurmuş cem'iyet
 Dediler gel ey cân var sana hizmet
 Verdiler elime bir ulu hüccet
 Mülke hülâse geldim Kırklar Cem'i'nden

Benem ol esmâ-i nüsha-i kübrâ
 Benem ol mazhar-ı nokta-i İsâ
 Dilersem mürdeler eylerim ihyâ
 Gelmişem ben sırr-ı Hak mahreminden

Terk-i *Hüsni* terk- cismî terk-i terk
 Terk-i akıl terk-i fikrî terk-i terk
 Terk-i dünyâ terk-i ukbâ terk-i terk
 Gam bilinezem dünya ukbâ gamından⁹³

Efendim âteş-i aşkın derûnumda hemân yansun⁹⁴
 Dokunma bülbül-i şeydâ bu dil bâğı virân yansun

Bana lâyük mıdır böyle girüb pervâne-veş nâre
 Dem-â-dem aşk-ı sevdâya düşüb bu tende cân yansun

Düşüb hengâme-i aşka çıkub terk-i diyâr oldum
 Benim âh ile zârımdan tutuşub bu cihân yansun

Bizi zemmeyleyen ey dilber-i ra'nâ bu âlemde
 Mezârı nâr ile dolsun rakıbler her zamân yansun

Yakarsın kâmet-i serv-i revân âşıkların her dem
 Dil-keş-i aşkına bu *Hüsni*-i kemter hemân yansun⁹⁵

Gel ey zâhid böyle gezme serseri⁹⁶
 Bir mürşid bul sana Hakk'a yol bula
 Her bir mürşid bilmez doğru haberi
 Mürşid odur zâtı vuslat hâl ola

Rehber bul ey ahî gir yed-ullaha
 Teslîm tevekkül ol hemân Allah'a
 Sıdk u ümizini⁹⁷ sal ulu şâha
 Hak rızâsın verir isteyen kula

Gel sôfi ararsan Hakk'a doğru râh
 Bu makâmda rûşen sırr-ı zâtullah
 Dopdolu her taraf sümme vechullah (?)
 Aç ibret gözünü bak sağa sola

Zühdü terk eyle gel ey zâhid-(i)-bed-kâr
 Tut hidâyet yolun Hakk'a doğru var
 Oku *Hüsni* pendin eyleme inkâr
 Geç kim inâbetden gel bu Hak yola⁹⁸

Ağyâr eli değmiş yanmam o yâre⁹⁹
 Öyle gülde lezzet safâ mı olur
 Ben ol gülü kokup almazam ele
 Örselenmiş gülde rây(i)hâ mı kalur

Sana derim senden gayrı yok âş(i)nâm
 Bil sana benzemez vardır bir âş(i)nâm
 Irak ol illerden hâsıl-ı kelâm
 O hûblarda ahd ü vefâ mı olur

Seversen sen mahbûb eğer cihânda
 Sözünde dur sonra kalma gümânda
 Ne mümkündür böyle fitne zamânda
 Kokulmadık *Hüsni* zîbâ mı olur¹⁰⁰



Şem'-i aşkın düşüb cânıma ey yâr¹⁰¹
 Bir söyünmez acı od saldı yetiş
 Azdı hicrin gönlüm tutuşub yanar
 Cânda sûz u feryâd çoğaldı yetiş

Gece gündüz hicrânınla inlerim
 Bir derde benzemez derd [ü] renglerim
 Gözüm yolda¹⁰² kaldı seni beklerim
 Gel tabîbim beni derd aldı yetiş

Ermezsem vaslına ben ey gonce-leb
 Mevt ü helâkime olursun sebeb
 Firâkûnla yanub solub tenim hep
 Haste cânım çılmağ(a)-az kaldı yetiş

Yâr bana hem-dem ol hicr ü mâtemde
 Hızır-İlyas gibi dâd et bu demde
 Vücûdum yatkındır girdâb-ı gamda
 Boğulub bu *Hüsni* bunaldı yetiş¹⁰³

Emr-i Hak'la şâhım Muhammed Ali¹⁰⁴
 Bir gün gelür zâhir olur inşallah
 Çerâğ-ı enbiyâ envâr-ı celi
 Bir gün gelür zâhir olur inşallah
 Herkes etdiğini bulur inşallah

Hadice Fâtıma Hasan Hüseyin
 Ten mülküne gelür olur cây-nişin
 Zülfikâr kuşanur Zeyne'l-âbidîn
 Bir gün gelür zâhir olur inşallah
 Herkes etdiğini bulur inşallah

Bâkır u Sâdık'dır dinin serveri
 Mûsâ Rızâ iki gözüm enveri
 Takî Nakî Şâh Hasanü'l-Askerî
 Bir gün gelür zâhir olur inşallah
 Herkes etdiğini bulur inşallah

Mehdi gelür münkir çıkar aradan
 Hak bâtlı fark olur akdan karadan
 Muhammedle yeri göğü yaradan
 Bir gün gelür zâhir olur inşallah
 Herkes etdiğini bulur inşallah

Pîrim süvâr oldu cânsız divara
 Nâmeler yazıldı her bir diyâra
 Ehl-i aşk baş açık karşı dîdârda
 Bir gün gelür zâhir olur inşallah
 Herkes etdiğini bulur inşallah

Çıkar Elmalî'dan Şâh Abdal Mûsa
Münkir münâfika düşer vâveylâ
Ashâb-ı Risâlet makbûl-i Hudâ
Bir gün gelür zâhir olur inşallah
Herkes etdiğini bulur inşallah¹⁰⁵

Hüsni Perişân'a¹⁰⁶ dedim mâ-sadak
Cihân âteş olsa yanmaz ehl-i Hak
Sâye salub bize feyyâz-ı mutlak
Bir gün gelür zâhir olur inşallah
Herkes etdiğini bulur inşallah¹⁰⁷

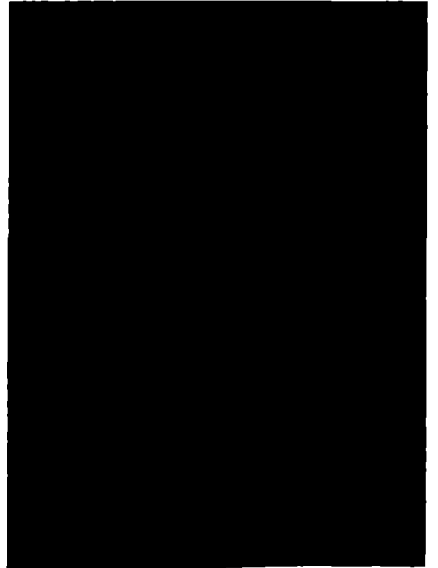
17

Şükür olsun yaradanın demine¹⁰⁸
Seyyâh tâlib düşdü bahâr evine
On İki(i)-İmam Hazret(-i) Âli yoluna¹⁰⁹
Hû diyen cânlara dedem aşk olsun

Türbe bağçesinde zeyn olmuş güller
Çâr etrâfında^{109a} öter bülbüller
Sohbeti sohbeta katıcak yerler
Sohbete katılan cânâ aşk olsun

Türbe bağçesinin dört yanı bağlar
Sular revân olmuş akuben çağlar
Yürüd(ü)-üstümüze ol yedi dağlar
Durduran cânlara dedem aşk olsun

Sıra taşlarımız bir hoş dizildi
Görmez münkirlerin ödü üzüldü
Pirimin değ(i)rmeni sulak düzüldü¹¹⁰
Eşiğin bekleyen cânâ aşk olsun



Abdal Mûsâ derler pîrimin ismi"¹¹
Gel oldu âteşe yanmadı cismi
Vâfir niyâz eder derdimend *Hüsni*
Ayn-cem erenler size aşk olsun"¹²

18

Mâh cemâlin şânı âlemi tutmuş"¹³
Ey perî bir şem'-i ârâ (?) mısın sen
Zülfün gören aklın fikrin unutmuş
Yohsa öyle saçı Leylâ mısın sen

Sevdiğim gül yüzün rengi solmazmış
Visâlin her kula nasîb olmazmış
Lebin şerâbından içen doymazmış
Cân hayatı Murtazâ mısın sen"¹⁴

Sun bana la'linden şûh-i cânânım
Hasretinle gayet hastedir cânım
Duydum sende imiş benim dermânım
Söyle cânım derde"¹⁵ devâ mısın sen

Çekdirir *Hüsni*'ye çok âhı hüsnün
Şevk verir âleme ol mâh-ı hüsnün
Hükm etmiş dünyâya pîr şâh-ı hüsnün
Bilmem İskender-i Dârâ mısın sen"¹⁶

Men o şâh-ı keremin âşık-ı dil-bendesiyim"⁷
 Gerçi dost gülşeninin bülbül-i gül-handesiyim
 Sanma aşkında beni yâr-i perâkendesiyim
 Aşkına ser verüb râhının efkendesiyim
 Çün Ali şâh-ı Kızılbaş ben anın bendesiyim
 Dönmenem öldürseler illâ yolunun zindesiyim

Ol tarikden el alub dervîş-i Bektâş oldum
 Râh-ı vuslatda erenler ile sırdâş oldum
 Mustafâ kurbini tutmuşlara yoldaş oldum
 Murtazâ'yı sevüben has Kızılbaş oldum
 Çün Ali şâh-ı Kızılbaş ben anın bendesiyim
 Dönmenem öldürseler illâ yolunun zindesiyim

Sevmedi Hayder'i şol münkir murdar şakı
Kim anı sevmedi bil görmedi didâr-ı Hakk'ı
Dil anın vech-i kitâbından alubdur sebâkı
Nice ben sevmeyeyim ol yüzü nur-ı şafakı
Çün Ali şâh-ı Kızılbaş ben anın bendesiyim
Dönmenem öldürseler illâ yolunun zindesiyim

Kavm-i Süfyanla şol dem kati cenk eylediler
Çünkü İslâm idi sûretâ müşrik gidiler
Birbirin kırdı o Şâh askeri hod bilmediler
Fark için asker-i Şâh kırmızı giymiş idiler
Çün Ali şâh-ı Kızılbaş ben anın bendesiyim
Dönmenem öldürseler illâ yolunun zindesiyim

Geldi Hak'dan Ali'ye kırmızı tâc ile kemer
Odur yâr-i Peyamber odurur seyfe er
Cennet ehli buları cânla her kim ki sever
Mustafâ cân u benim dinim imânım Hayder
Çün Ali şâh-ı Kızılbaş ben anın bendesiyim
Dönmenem öldürseler illâ yolunun zindesiyim

Kıldı Mevlâ ol emîre yedi nesne ihsân
Zülfikâr tâc kemer düldül Kanber bürhân
Evvel ü âhir odurur feth-i cihân hük-i nişân
Esedullah-ı velidir ana her sırlar ayân
Çün Ali şâh-ı Kızılbaş ben anın bendesiyim
Dönmenem öldürseler illâ yolunun zindesiyim

Çünkü celâlinde o şâh giyindi çü kaftanı kızıl
Seyf-i hûn-rîzi anın dökdü çü al kanı kızıl
Yağdırub kâfire şol âteş-i süzânı kızıl
Askeri câmesi gül-gûn gibi renânı kızıl
Çün Ali şâh-ı Kızılbaş ben anın bendesiyim
Dönmenem öldürseler illâ yolunun zindesiyim

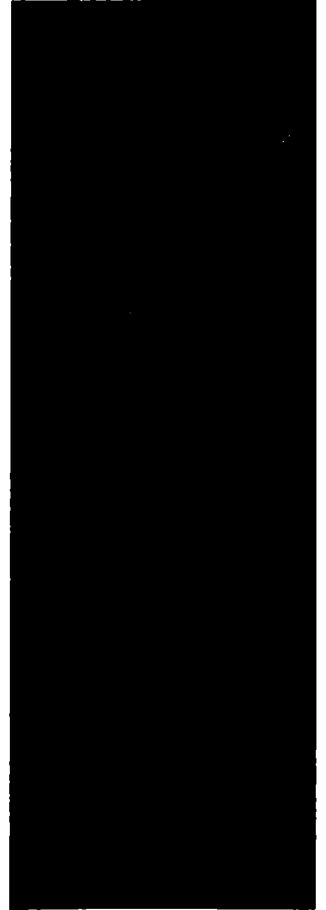
Ba'zılar server nesli nice söğer ki temâm
Müşrik oldur ki şefî' olmaz ana yevm-i kıyâm
Ol Hasan *Hüsni* Hüseyin yârimiz On İki İmâm
Aslıma taş atana la'net ola subh u şâm
Çün Ali şâh-ı Kızılbaş ben anın bendesiyim
Dönmenem öldürseler illâ yolunun zindesiyim¹¹⁸

20

Hak içün cânımdan varımdan geçdim¹¹⁹
Benim terk-i vatan benim terk-i cân
Bugün şâh-ı aşkın sancağın açdım
Gelsün melâmete yazılan merdân

Aşkın saltanatı bu dem bendedir
Adl-i dârâ devlet-i Cem bendedir
Emr-i hüküm mühr-i hatem bendedir
Benim aşk mülkine şâh-ı Süleymân

Şen değildir asl-ı ervâh-ı zâtım
Lutfile halk olmuş zât-ı sıfâtım
Ben ol *Hüsni* pâk-i nûr-ı mir'âtım
Bendedir her dürlü seyr ile seyrân¹²⁰



21

Âb-ı sâfi ola gör bulma zevâli ebedî¹²¹
Bulanık akına sakın başına yersin tekedi (?)

Bulaşık olma sakın tut özün pâk ü temiz
Gâfil olma gözüñ aç başına devşir hıredî

Dâmenin kütâh edüb eremen hânına şühedâ
Anların âdetidir câme biçerler cesedî

Dün ü gün âh ederek âh Hüseyn vâh Hasan
Yoluna cân vereyim kıl bana şâhım mededî

Gerçi *Hüsni* sana pesdir bu nasihat lâkin
Gözün aç işte dedim sonra deme ki demedi¹²²

Evvel aşk yoluna tâlib olanlar¹²³
 El çeküb bu kisb ü kârından geçer
 Hakk'ın gizli hazinesin bulanlar
 Bu cihânın küllî varından geçer

Hakk'a cân verirler sıdkı sâdıklar
 Kula sultân olur şâha lâyıklar
 Ene'l-hak sırtına eren âşıklar
 Mansûr gibi aşkın dârından^{123a} geçer

Cân[ın] fedâ eyler vermeyim diyen
 Türlü mihnetleri görmeyim diyen
 Cehennem nârına girmeyim diyen
 Yanar evvel aşkın nârından geçer

Hüsni cismim nûru var olsun diyen
 Zikr ü fikri hayr u kâr olsun diyen
 Yarın Mevlâm bana yâr olsun diyen
 Bu fenânın fenâ yârından geçer¹²⁴

Sırma perçem bir gül-i hamrâya bend oldu gönül¹²⁵
 Ruhleri gül gözleri şehlâya bend oldu gönül
 Aldı aklım bir nazarda fikrimi zâr eyledi
 Mest olub Mecnûniyem Leylâ'ya bend oldu gönül

Bir vefâ-dâr yâr deyü yoluna koydum cânımı
 Şimdi yâde meyil vermiş anlamaz efgânımı
 Yâ ilâhî kıl inâyet bana son encâmımı
 Bî-vefâ-yı pür-cefâ tersâya bend oldu gönül

Gelmemiş mislin cihâne devr-i Âdem'den berü
 Bilmezem âdem melek mi hüsn-i hûrî ya perî
 Eylesen îmân ü ikrâr ey güzeller serveri
 Şöyle serkeş bir dil-i şeydâya bend oldu gönül

Ben sana âşık olalı gitdi elden ihtiyâr
 Bu gönül mülkünde peydâ oldu şimdi taht-ı yâr
 Yâ perî İslâm olsa desem ana gül'izâr
 Şimdi *Hüsni* bir leb-i mercâna bend oldu gönül¹²⁶

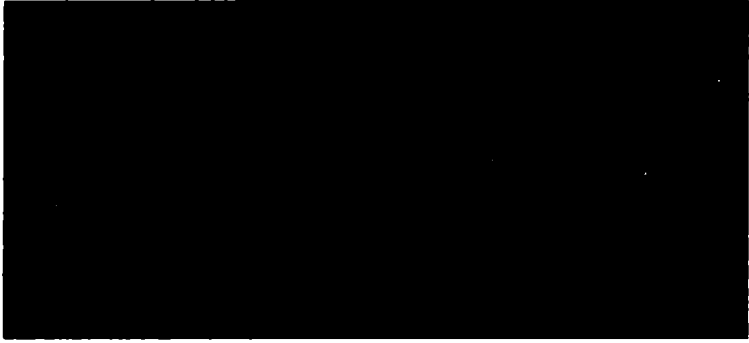
Evvelâ âşık sözün bil sâniyen meydâne at¹²⁷
Sohbetin bildin mücevher zerresin her yâne at

Bu cihânın varını terk etmek istersen eğer
Genc-ı vahdet içre âşık postunu mihmâne at

Hem şeriat hem tarikat bâbına miftâh isen
Mâsivâyı terk edüb dil kalbini sultâne at

Verdi aşkı bizlere Hak tâ ezelden tâ ebed
Câhile atma sühenin ara bul irfâne at

Sunma sâki bâde-i aşkı temâm oldu temâm
Meyve-i hüsnün bağından *Hüsniyâ* bir dâne at¹²⁸



25

Şeh-bâz-ı zencîr-i zülfünle beni dâre dâr etdin¹²⁹
Fîrâkınla gece gündüz işimi âh ü zâr etdin

Rakîbe emdirüb ol sükker-i la'l-i lebin cânâ
Dil-i nâlânıma bir bûse vermekle âr etdin

Verüb kâlâ-yı vaslın her zaman ağyâr-ı bî-âre
Gam ü hicrini hep şâhâ benim boynuma yâr etdin

Serapâ hûn-ı eşkimle vücûdum seyle gark etdin
Alub gönlüm beni giryân koyup azm-i diyâr etdin

O dem vird-i zebân el-basar miftâhü'l- fercü'l-nutk (?)
Bu işde *Hüsnîyâ* aldanmadın doğrusu kâr etdin¹³⁰

Reftârî güzel nâzik-edâ işte budur bu¹³¹
 Güftârî şîrîn rûha gıdâ işte budur bu

Kâküllerini miskile anberlemiş ol yâr
 Sardıkça beğim cânê safâ işte budur bu

Sîm kaşlarının resmi o mihrâbda bulunmaz
 Hem kubbe-i Mîna'da binâ işte budur bu

Sordum güzelin neslini gılmân dedi ammâ
 Dünyâda gezer hûri-i sîmâ işte budur bu

Vasfın ne aceb söylemiş şevk ile *Hüsni*
 Feth-i dile hem ahd ü vefâ işte budur bu¹³²

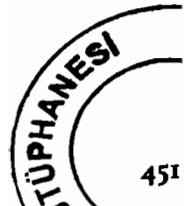
El-vedâ' ey gonce-i sahn-ı emânet el-vedâ'¹³³
 El-vedâ' ey gülşen-i gülzâr-ı hikmet el-vedâ'
 El-vedâ' ey bülbül-i bâğ-ı muhabbet el-vedâ'
 El-vedâ' ey mahz-ı Kur'ân-ı hidâyet el-vedâ'
 El-vedâ' ey şem'-i bezm-i nûr-ı kudret el-vedâ'
 El-vedâ' ey mahzen-ı kenz-i keramet el-vedâ'

El-vedâ' ey cismimin cânı vücûdum pâresi
 El-vedâ' ey gönlümün sultanının meh-pâresi
 El-vedâ' başımın tâcı dilin dil-dâresi
 El-vedâ' eyyâmı geldi el-vedâ' yok çâresi
 El-vedâ' ey şehin-şâh-ı Cem-ibret el-vedâ'
 El-vedâ' ey zab'-ı dîn ü diyânet el-vedâ'

El-vedâ' ey ömrümün vâri hây-i çeşm-i fer
 El-vedâ' ey ömrümün eğlencesi Şems ü Kamer
 El-vedâ' ey bâis-i hulk-ı vücûd-ı cân u ser
 El-vedâ' eyler kapunda el-vedâ' âh- şerer
 El-vedâ' ey muktedâ-yı feyz ü himmet el-vedâ'
 El-vedâ' ey rehber-i rehber-i râh-ı selâmet el-vedâ'

El-vedâ' ey aşkımın şevkı sürûrum enveri
 El-vedâ' ey zikrimin fikri serîri serveri
 El-vedâ' ey gevher-i şehr-i vücûdun cevheri
 El-vedâ' kılma cemâlin el-vedâ' benden beri
 El-vedâ' ey dest-gîr-i dâm gurbet el-vedâ'
 El-vedâ' ey sâye-i şeh-bâz-ı hasret el-vedâ'

El-vedâ' ey rûşen-i mir'ât-ı envâr-ı himern
 El-vedâ' ey cümleten cândan azizim muhterem
 El-vedâ' ey sürmedân-ı aynı-ı esrâr-ı kerem
 El-vedâ' göster yüzün ben *Hüsni*-i bîçârenem
 El-vedâ' ey menzil-i mülk-i melâhat el-vedâ'
 El-vedâ' ey dâver-i dârü'l-ikâmet elvedâ'¹³⁴



Girdim erenler rāhına¹³⁵
 Yandım Allah'ın aşkına
 Uğradım yârin âhına
 Yandım Allah'ın aşkına
 Kül oldum Şâh'ın aşkına

Dört kapuya niyâz etdim
 Gökden indim yerde bitdim
 Dünyâya çok geldim gitdim
 Yandım Allah'ın aşkına
 Kül oldum Şâh'ın aşkına

Hızır ile oldum yoldaş
 Binbir dondan gösterdim baş
 Bir hicrâna düşdüm kardaş
 Yandım Allah'ın aşkına
 Kül oldum Şâh'ın aşkına

Kırklar oldu bana mu'în
Hakk'ı gördüm aynel-yakîn
Var olmadan rûy-ı zemîn
Yandım Allah'ın aşkına
Kül oldum Şâh'ın aşkına

Mansûr ile durdum dâre
Cân verdim karşı didâre
Sığındım ulu Settâr'e
Yandım Allah'ın aşkına
Kül oldum Şâh'ın aşkına

Perişân'a¹³⁶ gönül verdim
Hakikat güllerin derdim
Hüsni ben bir sırta erdim
Yandım Allah'ın aşkına
Kül oldum Şâh'ın aşkına¹³⁷

Ek Metinler

I

Gönülden yol bulmaz kimse Huda'ya
Erenler râhına dâhil olmazsa
Menzili irişmez fevka'l-ulâya
Tarîk-i Mevlâ'da âkil olmazsa

Bin sene yemese içmese bir zât
Bir taşın üstünde kılsa ibâdât
Andan râzı olmaz Kâdiü'l-hâcât
Mürşid-i kâmile vâsıl olmazsa

Kolay mı zannettin Hak ilmini sen
Mahvolur bu şehrin bâbından giren
Ana câhil derler her bir cihetten
Bir âlim ilm ile âmil olmazsa

Hüsni "Perîşân"lık libâsın bürün
Dergâh-ı Mevlâ'da yüz üzre sürün
Bir zâta nice bin sıfattan görün
Hatem Tâi gibi âdil olmazsa¹³⁸

Nuh Felek'ten geçtim bugün ileri
Medet yâ Muhammed Ali diyerek
Kadem bastım binbir sırdan içeri
Medet yâ Muhammed Ali diyerek

Bir kâna eriştim yok ana pâyan
Zerresi mihr ü mâh katresi umman
Hakk'ın hikmetlerin eyledim seyrân
Medet yâ Muhammed Ali diyerek

Geldim semâvâttan düşdüm türâba
Nebât oldum girdim her bir hicâba
Menzilgâhım erdi Ümmü'l-kitâb'a
Medet yâ Muhammed Ali diyerek

Ahsen-i takvîm'in sırtına erdim
Hakikat bağının güllerin derdim
Bir gömlekten dürlü dondan baş verdim
Medet yâ Muhammed Ali diyerek

Pirler beni soydu harf libâsından
El yuydum sivâ'nın mâsivâ'sından
Gelüb baş gösterdim aşk deryâsından
Medet yâ Muhammed Ali diyerek

Dört kapıdan girdim binbir makama
Mazhar oldum dürlü dürlü in'ama
Tûr'da Mûsâ ile durdum kıyâma
Medet yâ Muhammed Ali diyerek

Ellim tuttu ol dem Seyyid Perîşân
Gösterdi aslımdan zâtımdan nişân
Hüsni devrân beni koydu sergerdân
Medet yâ Muhammed Ali diyerek¹³⁹

Bir nutuk söyledim kendi özümden
 Dinim Muhammed'dir îmânım Ali
 Yer gök şâhid olsun dönmem sözümden
 Dinim Muhammed'dir îmânım Ali

Esmâ-i zât oldu virdi-i zebânım
 Hak'tır itikâdım yoktur gümânım
 Kalbim tasdik eyler söyler bu cânım
 Dinim Muhammed'dir îmânım Ali

Ümmet-i Ahmed'im eş-şükrü-lillah
 Mü'mînim ezelden el-hamdü-lillah
 Mezhebim Ce'fer'dir Hak'tır eyvallah
 Dinim Muhammed'dir îmânım Ali

Şah Hasan Hüseyin Zeyne'l-âbidin
 Îmâm Bâkır Ca'fer sâdikü'l-emîn
 Hâlîkım şüphe-siz Rabbü'l-âlemîn
 Dinim Muhammed'dir îmânım Ali

Kâzım Rızâ'dandır bize bu ihsân
 Takî Nakî oldu derdime dermân
 Bi hakk-ı sûre-i Kâf ü ve'l-Kur'ân
 Dinim Muhammed'dir îmânım Ali

Gûşuma imâm-ı Askerî Mehdi
 Yediullahı fevka eydihim dedi
 İnkârım yok billah dilim söyledi
 Dinim Muhammed'dir îmânım Ali

Seyyîd Perîşân'dır esrâr-ı Kâf'ım
 Semme vechullahdır hacc ü tavâfım
 Hüsni Baba derki yoktur hilâfım
 Dinim Muhammed'dir îmânım Ali¹⁴⁰

Uyan gaftetten ey gâfil
 Gel erkâna gel erkâna
 Bu nasîhati tahkîk kıl
 Gel erkâna gel erkâna

Bu erkân âlî erkâdır
 Gel erkâna gel erkâna⁴¹
 Kamu cânlara cânândır
 Gel erkâna gel erkâna

Eğer ister isen Yâr'ı
 Çıkar gönlünden ağyârı
 Yetiş ey ömrümün vârı
 Gel erkâna gel erkâna

Nazar kıl bu şu'ûnâte
 İriş ol özge hâlâta
 Otur sırr-ı tahiyâyâta
 Gel erkâna gel erkâna

Dilersen vasl-ı Cânân'ı
 Fedâ kıl râhına cânı
 Bırak vesvâs-ı Şeytân'ı
 Gel erkâna gel erkâna

Başın taşlar ile urma
 Sözüm tut durma oturma
 Figân ü zâr edüp durma
 Gel erkâna gel erkâna

Perişân'a olursan yâr
 Olursun vâkıf-ı esrâr
 İder *Hüsni* seni dildâr
 Gel erkâna gel erkâna⁴²

KAYNAKÇA

- Ahmed Mehdi Baba (Haz.): *Merhum Muhammed Ali Hilmi Dedebaba'nın Divanı*, Dersaadet [İstanbul] 1327 [1909].
- Aksel, Mâlik: *Anadolu Halk Resimleri*, İstanbul 1960.
- Aksel, Mâlik: *Türklerde Dinî Resimler*, İstanbul 1967.
- Ali Tûrâbî Dedebaba: *Divân-ı Tûrâbî*, İstanbul 1294 [1877].
- Aslanoğlu, İbrahim (Haz.): *Şah İsmail Hatayi (Divan, Dehnâme, Nasihatnâme ve Anadolu Hatayileri)*, İstanbul 1992.
- Aslanoğlu, İbrahim: *Kul Himmet*, İstanbul 1997.
- Aslanoğlu, İbrahim: *Pir Sultan Abdallar*, İstanbul 1984.
- Atalay (Vaktidolu), Adil Ali (Haz.): *Erzurumlu Halk Ozanı Noksani Baba*, İstanbul [1992].
- Atasoy, Nurhan: *Derviş Çeyizi, Türkiye'de Giyim-Kuşam Tarihi*, İstanbul 2000.
- Bayrı, M. Halit: *Aşık Vîrânî Divanı*, İstanbul 1959.
- [Ergun], Sadeddin Nüzhet: *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*, 19. Asra Kadar, c. 1-2, İstanbul 1955.
- [Ergun], Sadeddin Nüzhet: *Bektaşî Şairleri*, İstanbul 1930.
- [Ergun], Sadeddin Nüzhet: *Samih Rifat*, İstanbul 1934.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet: *Bektaşî-Kızılbaş Alevî Şairleri ve Nefesleri*, c. 3, İstanbul 1956.
- Gül, Muhsin (Der.): *Sıdkî Baba, Hayatı ve Divanından Örnekler*, Ankara 1984.
- Güzel, Abdurrahman: *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*, Ankara 1999.
- Halıcı, Feyzi: *Aşık Şem'î, Hayatı ve Şiirleri*, Ankara 1982.
- İşın, Ekrem-Selahattin Özpabalıyıklar (Haz.): "Hoş Gör Yâ Hû," Osmanlı Kültüründe Mistik Semboller, Nesneler, (*Sanat Dünyamız* dergisi "Yaratıcı Osmanlılar Sayısı"nın [Sayı:73] ekidir), İstanbul 1999.
- İsmailzâde, Resul (Haz.): *Hamî Şah İsmail-i Safevî, Külliyyât: Divân, Nasihatnâme, Dehnâme, Koşmalar, Farsça Şiirler*, [IV], [Tahran] 1380.
- İvgin, Hayrettin: *Aşık Sıtkı (Pervane)*, Ankara 1976.
- İvgin, Hayrettin-A. Esat Bozyiğit: *Kalecikli Aşık Mir'âtî*, Ankara 2004.
- İvgin, Hayrettin-Mehmet Yardımcı: *Zileli Ceyhûnî ve Diğer Ceyhûnîler*, Ankara 1996.
- Koca, Şevki-Dursun Gümüsoğlu (Haz.): *Ahmed Edib Harabî Divanı*, İstanbul 2003.
- Koz, M. Sabri: "Belli Mahlaslar Üzerinden Şiir Söyleme Geleneği ve Türkiyede Yazılan Alevî-Bektaşî Cönklerindeki Hatâî Mahlaslı Şiirler," Öz, Gülağ (Haz.): *Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyum Bildirileri*, 9-10-11 Ekim 2003, Ankara; Ankara 2004: 196, 213.
- Kutlu, Şemsettin: *Şair Dertli*, c. I-II, İstanbul 1979.
- Noyan, Bedri: *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik*, c. I, Ankara 1998.
- Noyan, Bedri: *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik*, c. IV, Ankara 2001.
- Noyan, Bedri: *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik*, c. V, Ankara 2002.
- Oy, Aydın: *Yüzyıllar Boyunca Tekirdağlı Şairler ve Yazarlar*, İstanbul 1995.
- Öz, Gülağ (Haz.): *Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyum Bildirileri*, 9-10-11 Ekim 2003, Ankara; Ankara 2004.
- Öztelli, Cahit: *Pir Sultan'ın Dostları*, İstanbul 1984.
- Seyirci, Musa: *Abdal Musa Sultan*, İstanbul 1992.

Taha, *Emlâk-i Devlet*, Dersaadet, 1328 [1912-13].

Uçman, Abdullah: "Sâmiî Rifat'ın Nefesleri I-II" *Dergâh* 6-7 (1990): 14-15.

Uzluk, Şahabettin: *Mevlevîlikte Resim ve Resimde Mevlevîler*. Ankara 1957.

NOTLAR

- 1 Bu konuda Mâlik Aksel'in (1960;1967) ve Şahabettin Uzluk'un (1957) kitapları tarikat resimleri hakkında bizi aydınlatırlar. Tarikat giyim kuşamı ve özel eşyalarıyla ilgili iki güzel kitabı anlamadan geçemeyeceğim. Bunlar içinde Bektaşîlerle ilgili olanlar pek çoktur ve birçok bakımdan diğerlerinden ayrılmaktadırlar. Işın/Özpalabıyıklar 1999; Atasoy 2000.
- 2 Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Yazma no: 638, Cavit Baysun Kütüphanesi'nden. Sırtı ve kenarları yıpranmış siyah bez cildinde. Kareli kâğıda işlek bir rik'a ile yazılmış, 19,5 x 25,5 cm. boyutlarında, 90 yaprak. Ayrıca bkz.: *Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu*, İstanbul 2001: 253. Kataloğu hazırlayanlar kabul etmese de yazmanın ön kapağındaki yazıyı kitabın adı olarak benimsiyorum ve eseri "*Mecmua-i Ebyât ve Eş'âr*" [Beyitler ve Şiirler Mecmuası] olarak adlandııyorum.
- 2a Bu müessese hakkında Taha Bey'in *Emlâk-i Devlet* (Dersaadet, 1328 [1912-13], 369 s.) adlı çok az sayıda çoğaltıldığı için nâdir görülen kitabının "Tahniye ve Furunlar Idâresi" bölümünde şu bilgiler bulunmaktadır:
Burada çalışmış eski mensupların verdiği bilgiye göre Unkapanı Dakik Fabrikası da denilen bu kuruluş yaklaşık olarak 1290'da [1874-75] Serasker Avni Paşa zamanında Levâzım Reisi Divrikli Hâfız Paşa tarafından kuruldu. 1299'da [1883-84] çıkan yangın yüzünden iki sene çalışmadı. 1301'de [1885-86] yeniden açıldı ve 1312-1313 [1897-98] tarihlerinde yenilendi." (Age., s.144). Bu kitabı haber veren ve yararlanmamı sağlayan arkadaşım Nuri Akbaya'a teşekkür ederim.
- 3 İlk iki yaprakta bulunan (1b-2a) ve 1318 tarihini taşıyan solmuş yazılara karşın Mecmuâ'nın başlangıç tarihini 1320 [1904] olarak kabul ediyorum. Yazmanın bu yapraklarında içki içmekle ilgili iki fıkra bulunmaktadır. Bunlardan ilki, ünlü Türk fıkra tiplerinden Bekrî Mustafa ile ilgilidir.
- 4 y. 3b, 5a, 6a, 34a-b, 72b.
- 5 y. 4a, 41a.
- 6 y. 4a, 15a, 65 b.
- 7 y. 4b, 11a.
- 8 y. 5b, 76b.
- 9 y. 7a.
- 10 y. 7b.
- 11 14b.
- 12 y. 15b.
- 13 69a.
- 14 Alevî-Bektaşî yazmalarında, yol ulularından Abdal Musa adına söylenmiş nefeslere rastlanmaktadır. Bunların Abdal Musa'ya aitliği kesin olmadığı gibi yakın dönemlerde yazılmış kaynaklarda yer almaları da kuşku uyandırmaktadır. Bkz. Nüzhet [Ergun] 1930: 4-7; Ergun 1955, c.1 ve Ergun 1955, c. 2; Seyirci 1992: 65-74 Güzel 1999.

- 15 Ne zaman yaşadığı bilinmeyen Ahmed mahlaslı bir şair vardır. Bu şiir de onun olmalı. Bkz. Ergun: 1956, c. 3: 335-336.
- 16 *Mecmua* sahibinin kendisi ve şair hakkında ip ucu olabilecek notu: "Pederim Ali Rızâ Efendi'nin tabiat-ı şiiriyelerindendir" (y. 66b). *Mecmua* sahibinin Nevşehirli olduğu ve bir beylik fırında kâtiplik yaptığına yukarıda değinilmişti. Ali Rızâ Efendi bu şiirlerinde, İstanbul'da Merdivenköyü Şahkulu Dergâhı Postnişini Mehmed Ali Hilmi Dede Baba'ya olan bağlılığını dile getirmekte ve kendisini Melâmî meşreb olarak tanıtmaktadır. *Mecmua* sahibi, babasının ölümüyle ilgili herhangi bir ifade kullanmadığı için Ali Rızâ Efendi'nin 20. yüzyılın ilk yıllarında hayatta olduğunu, kesinlik taşımamak şartıyla, düşünebiliriz.
- 17 Bektaşî-Hurûfî şairlerinden Kütahyalı Azbî Mustafa Çavuş 18. yüzyılda yaşamıştır. Yazma Divân'ı vardır ve Niyâzi-i Mısırî'nin Divân'ına baştan sona yazdığı matbu tahmis ile tanınmıştır. Ergun 1930: 21-22; Ergun 1955, c. 2: 133-135.
- 18 Azmî, Bektaşîler arasında, "Yeri göğü ins ü cinni yarattın/Sen ey mimar başı eyvancı mısın" dizeleriyle başlayan ve Tanrı'ya nazlar yapıp sorular sorduğu uzun bir nefesi ile tanınmıştır. Saadetin Nüzhet Ergun 16. yüzyılda yaşadığını ve ünlü şiirinin yazmalarda değişik mahlaslarla da görüldüğünü belirtmekte, Azmî mahlasıyla kaydedilmiş diğer şiirlerin bu zâta ait olup olmadığı konusunda kesin konuşamamaktadır: Ergun 1955, c. 1: 201-203.
- 19 Bu şiirdeki mahlasın okunuşu kuşkuludur.
- 20 Bosnavî'nin, çağdaşı ya da kendin önce yaşamış şairlerden söz eden "Şairnâme"si vardır. Nefeslerine yazma kaynaklarda sık sık rastlanan ünlü bir şair olduğu halde, mahlasından dolayı Bosnalı olması gerektiği dışında, kimliği hakkında fazla bir bilgi yoktur. Bkz. Ergun 1930: 34-41; Ergun 1956, c. 3: 159-169. Yazma Divân'ının bir nüshası İstanbul'da bir özel kütüphanede bulunmaktadır.
- 21 Tekirdağlıdır. 1836'da doğmuş 1914'ten sonra ölmüştür. Nefeslerinden başka Risâle-i Ağâh-dil adlı bir manzum eseri vardır. Bkz. Ergun 1956, c. 3: 238-243. Ayrıca bkz. Oy 1995: 56-59.
- 22 Adı, Emrah Kolu'nun sürdürücüsü ve sayısız çırak yetiştirmiş gezici aşıklardan Zileli Ceyhûni ile karışsa da (Zileli Ceyhûni için bkz. İvgin / Yardımcı 1996) Bektaşî geleneği ile yakın dönem tanıklıkları tahminen 1888'de ölen bu şairin kimliğini korumuştur: Ergun 1956, c. 3: 12-14.
- 23 Dertli için en ayrıntılı çalışma, Ahmet Talat Onay'ın verdiği malzemeyi kullanarak iki ciltlik bir eser yayımlayan Şemsettin Kutlu (1979)'ya aittir.
- 24 Münir Baba (19. yüzyıl sonları) bilinen tek nefesi ile ün kazanmış ve İstanbul'da Sütlüce Bektaşî Tekkesi'nde babalık yapmıştır.
- 25 Edib Harâbî çok ünlü bir Bektaşî şairidir. Seçme şiirleri iki kez yayımlanmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan ve bütün şiirlerini ve bu şiirlerden bazılarının yazılış sebeplerini ve bunlar üzerinde çeşitli zamanlarda yaptığı değişiklikleri gösteren *Mecmua'sı* da inanılmaz yanlış okumalar ve anlaşılmaz açıklama yanlışlıkları ile büyük bir cilt hâlinde yayımlanmış bulunuyor: Şevki/Gümüsoğlu 2003.
- 26 "... bilir" redifi ve 8 heceli bu manzumenin yanında "Brik kâtiplerinden Ahmed Edib Efendi'nin nûk-ı âlileridir."/Merdivenköyü Postnişini Saadetli Mehmed Ali Baba Efendimizin tarikat evladlarından..." notları vardır. Bu bilgiler ünlü Bektaşî şairi, Harâbî mahlaslı Ahmed Edib ile ilgilidir.
- 27 "Edib" mahlasıyla kayıtlıdır.

- 28 Fuzûlî, Alevî-Bektaşî muhitlerinde çok sevilmiş ve özellikle Kerbela Olayı'nı anlattığı *Hadika-tü's-Süedâ* adlı eseri nedeniyle büyük saygı görmüştür. Bektaşî yazmalarında şiirlerine rastlanması doğaldır.
- 29 1303'te [1885-86] öldüğü, mezar taşından anlaşılan Denizli Kepenekli Baba Tekkesi postnişini Hamdi Baba hakkında bkz. Noyan 2002 c. V: 79-80. Bu şiirin ona ait olup olmadığı kesin değildir. *Mecmua*'da, Hamdi Baba'dan nasib alan Sâlim adlı bir Bektaşî'nin 9 şiiri bulunmaktadır.
- 30 Hatâî için bkz. Aslanoglu 1992; İsmailzâde 1380; Öz 2004.
- 31 Farklı bir kalemle Hatâî'nin üstüne "Pir Sultanım" yazılmıştır.
- 32 Tavşanın niçin yenmemesi gerektiğini birtakım örneklerle açıklayan bu şiiri daha önce yayımlamıştım, ancak orada "tavşan" yerine aynı sözcüğün Arapçası olan "erneb" geçmekteydi. Koz 2004: 196, 213.
- 33 Mehmed Ali Hilmi Baba (1842-1907), Divân sahibi bir Bektaşî şairidir. Ahmed Mehdi Baba 1327 [1909]. Bu eser Bedri Noyan (1986) tarafından yeni harflerle de yayımlanmıştır. İstanbul'da Merdivenköyü Şahkulu Tekkesi'nin babası iken bir ara Hacı Bektaş Veli Dergâhı'nda dedebabalık da yapmıştır. Bu olay, dedebabalık hakkının Perişân Baba'ya ait olduğunu iddia edenlerle Hilmi Baba'nın yanını tutanlar arasında ikiliğe yol açmıştır.
- 34 Hüsnî Baba, yazının 3., 4. ve 5. bölümlerinde tanıtıldığı için burada herhangi bir açıklama yapılmamıştır.
- 35 Kul Himmet için bkz. Öztelli 1984; Aslanoglu 1997.
- 36 Ünlü divân şairi Leylâ Hanım olabilir.
- 37 Mir'atî üzerine geçtiğimiz günlerde yeni bir kitap yayımlanmış bulunuyor: İvgin/Bozyiğit 2004. *Mecmua*'da yer alan 4 şiir Mir'atî hakkında daha önce yayımlanmış kitap ve yazılarda, bazı yazma eserlerde bulunan bilgi ve şiirleri derleyen söz konusu kitapta da yer almaktadır.
- 38 Bu *Mecmua*'da dört şiiri bulunan Noksânî, eski Alevî-Bektaşî meclislerinde nefesleri sevilerek okunmuş, köy ya da şehir nerede yazılmış olursa olsun mecmua ve cönklerde eserlerine sıklıkla rastlanılan, özellikle de Sivas, Malatya, Tokat, Erzincan, Maraş Alevileri arasında şiirleri pek yaygın olan bir şairdir. Erzurumlu olup hakkında yazılar yazılmış ve bir de kitap yayımlanmıştır: Atalay (Vaktidolu) [1992].
- 39 Pehlûl/Behlûl Dâna mahlasını kullanan ve hakkında hiçbir şey bilinmeyen bu şair, Alevî-Bektaşî muhitlerinde çok ünlüdür.
- 40 Konya asıllı Mehmed Perişân Baba, İstanbul'da Kazlıçeşme Eryek (Erikli) Baba Tekkesi'ni uyardırması ve 1866'da vefat ederek oraya gömülmüştür. Onun 1876-77'de öldüğü ve dedebabalık konusunda ihtilafa düştüğü Mehmed Ali Hilmi Baba taraftarlarından çekindiği için kendini ölmüş gösterip sembolik bir taş diktirdiği ve bu olaydan sonra 10 yıl kadar daha yaşadığı iddiaları da vardır. Çok iyi saz çalan Perişân Baba'nın nefesleri Bektaşîler arasında çok yaygındır. Bkz. Ergun 1956, c. 3: 42-48. Perişân Baba ve tekkesi için bkz. Noyan 1998, c. I: 329-333; 2001, c. IV: 362-364; 2002, c. V: 192-194.
- 41 Pir Sultan Abdal, Alevî-Bektaşî geleneğinin çok kımlıklı şairlerindendir. Bu mahlası küçük farklılıklarla kullandığı için ayrı ayrı ele alınan şairlerle ilgili değerlendirmeler ve şiirler için bkz. Aslanoglu 1984.
- 41a Özel bir açıklama yapılmadığı için *Mecmua* sahibinin babası Ali Rızâ olmadığı düşünülmüştür.
- 42 *Mecmua*'da 9 şiiri bulunan Sâlim hakkında bilgi yoktur. Herhangi bir bilgi verilmeden yayımlanan Sâlim mahlaslı bir nefes onun olabilir. Noyan 2001, c. IV: 416. *Mecmua*'da yer alan şiirlerinde sık

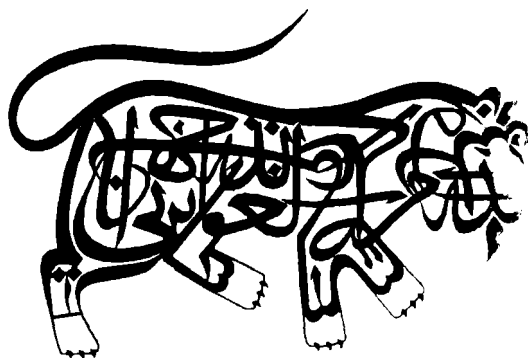
sık, Hamdi Baba'dan nasib aldığını belirtmektedir. Hamdi Baba, 1303'te (1885-86) öldüğü mezar taşında kayıtlı bulunan Denizli Kepenekli Baba Tekkesi postnişinidir: Noyan 2002, c. V: 79-80.

- 43 Sâmiḥ Rifât'ın nefeslerine az da olsa 20. yüzyıl başlarından kalma cönk ve mecmualarda rastlanmaktadır. Onun çok sınırlı sayıda basılmış ve bu yüzden de hemen hemen hiç duyulmamış olan bir nefes kitapçığının tanıtımı ve buradaki şiirleri için bkz. Uçman 1990: 14-15 ve 14. Sâmiḥ Rifât hakkında ölümünden iki yıl sonra bir monografi de yayımlanmıştır: Nüzhet [Ergun] 1934.
- 44 Kendisinden birçok kaynaktaki söz edilip (Mehmet Halit Bayrı ve Vahit Lütfi Salcı) örnek şiirine yer verilen Seher Abdal, Sadettin Nüzhet Ergun'un tespitine göre 16. yüzyıl şairlerindendir: Ergun 1955, c. 1-2: 88-95. Bedri Noyan ise onu 19. yüzyıl şairi olarak tanıtır: Noyan 2001, c. IV: 427-429.
- 45 16. yüzyıl şairlerindendir. Hacıbektaş Dergâhı'nın ilk dedebabasıdır. Bkz. Noyan 1998, c. I: 325-327.
- 46 Sıdık (1865-1928) ünlü bir Alevî-Bektaşî şairidir. Bkz. İvgin 1976; Gül 1984.
- 47 Sulhi [Sâlih Sulhî] Edirneli Bektaşî şairlerindendir. Şevket Rado Kütüphanesi'nde bulunan nefes mecmuasının bir fotokopisi arşivimizdedir. Bir gün o da tanıtılacak ve yapıtlarında bulunan nefesler gün ışığına çıkarılacaktır.
- 48 Bektaşîlikle ilgisi bulunmasa da şiirleri bu çevrelerde de sevilmiş şairlerdendir. Küçük divânı birçok kez basılmıştır: Bkz. Halıcı 1982.
- 49 Mecmu'a'da "Hazret-i Pir Hünkâr Efendimizin nutk-ı âlileridir" ve "Nutm-ı Hazret-i Pir" başlıklarıyla verilmiştir. Bazı yazmalarda ve onlardaki bilgiyi denetlemeden kullanan yayınlarda Bektaş Çelebi ile Hacı Bektaş Veli karıştırılmaktadır. Şîrî mahlası, 18. yüzyılda yaşadığına kesin gözüyle bakılan Bektaş Çelebi'ye aittir. Bkz. Ergun 1930: 356-363; Ergun 1955, c. II: 116-125 ve Noyan 2001, c. IV: 465-467.
- 50 Ali Tûrâbî Dede-baba, Bektaşîler arasında çok sevilmiş bir şair ve Hacı Bektaş Dergâhı'nda "dede-balık" yapmış bir yol büyüğüdür. "... yeter" redifli nefesi çok sevilmiş ve yayılmış olup bugün de söylenmektedir. Bilgi için bkz. Ergun 1930: 376-386; 1956, c. 3: 63-74; Noyan 2001, c. IV: 509-514. Aruz ve hece ölçüsüyle söylediği şiirlerin toplandığı Divân-ı Tûrâbî, basılmıştır [İstanbul 1294 (1877)].
- 51 Hurûflîği ve Bektaşîliği ile dikkati çeken Virânî gereği gibi araştırılmamıştır. Bkz. Bayrı 1959. Ayrıca içinde şiirlerine de yer verilen *Nazm u Nesr-i Virânî Baba* adıyla meşhur olan risalesi eski ve yeni harflerle yayımlanmıştır.
- 52 Yesârî Baba, Batumludur. 1880'de Sinop'ta vefat eden Mehmet Yesârî Baba hakkında bilgi için bkz. Ergun 1956, c. 3: 133-138;
- 53 Doğrudan doğruya bir ilişkisi bulunmamakla birlikte Yunus'un Bektaşîler tarafından çok sevildiği, kendisine ve şiirlerine sahip çıktığı bilinmektedir.
- 54 Aslında bu şairlerin pek çoğu için daha birçok açıklamalar yapılabilirdi. Burada seçmeci davranmayı tercih ettim.
- 55 Noyan 2002, c. V: 205.
- 56 Noyan 2002, c. V: 206.
- 57 Noyan 2002, c. V: 206.
- 58 Noyan 2002, c. V: 206-219.
- 59 Ergun 1930: 184-185.
- 60 Söz konusu şiiri "Ek Metinler" başlıklı 5. bölüme 1. sırada aldım.
- 61 Ergun 1956, c. III: 234-235.

- 62 Noyan 2001, c.IV: 180-184.
63 Şiirler herhangi bir tasnife tabi tutulmamış yazmada yer alış sırasına uygun olarak verilmiştir.
64 "Aşık Hüsni Baba'nın" başlığıyla verilmiştir.
65 y. 5a. Şirin redifleri ve ilk dörtlüğün son dizesi yanlış yazılmıştır. Bana göre bütün redifler "arar" olmalıydı.
66 "Aşık Hüsni Baba'nın" başlığıyla verilmiştir.
67 Bu koşmanın "söylesün" biçiminde yazılan redifi yalnız bu dizede "söylesin" biçimindedir.
68 "Ciger kanım" biçiminde yazılmıştır.
69 "Nâr-ı aşkım" olmalıydı.
70 y. 7b.
71 "Aşık Hüsni Baba'nın" başlığıyla verilmiştir.
72 y. 9b.
73 Başlıksız verilmiştir.
74 Bir hece eksikti, "Dem[ler]" yazılarak düzeltildi.
75 y. 9b.
76 "Aşık Hüsni Baba'nın" başlığıyla verilmiştir.
77 y. 10a.
78 "Aşık Hüsni Baba'nın" başlığıyla verilmiştir.
79 "lâ-ilâhe illallah"ın kısaltılmış biçimi.
80 Bu sözcük ölçüyü tamamlamak için sonradan eklendi.
81 y. 10a.
82 "Aşık Hüsni Baba'nın" başlığıyla verilmiştir.
83 Bu sözcük ölçüyü tamamlamak için sonradan eklendi.
84 y. 11a.
85 "Aşık Hüsni Baba'nın" başlığıyla verilmiştir.
86 Bir hece eksiktir.
87 y. 11a.
88 "Aşık Hüsni Baba'nın" başlığıyla verilmiştir.
89 y. 11b.
90 "Aşık Hüsni Baba" başlığıyla verilmiştir.
91 y. 11b.
92 "Aşık Hüsni Baba" başlığıyla verilmiştir.
93 y. 12a.
94 "Aşık Hüsni Baba'nın" başlığıyla verilmiştir.
95 y. 13b.
96 Başlıksız verilmiştir.
97 Ümidini.
98 y. 13b.
99 "Aşık Hüsni Baba'nın" başlığıyla verilmiştir.
100 y. 21b.
101 "Aşık Hüsni Baba'nın" başlığıyla verilmiştir.

- 102 Bir küçük yanlışlık yapıldığı düşünülerek "yolda" diye okunmuştur.
103 y. 22a.
104 Başlıksız verilmiştir.
105 Bedri Noyan (2001, c. IV: 182) bu nefesi iki kıta fazlasıyla yayımlamıştır. *Mecmua*'da bulunmayan kıtaları aşağıya alıyorum:
Aydın'dan Mîm çıkar fetholur Mısır
Elif Lâm Mîm, Hâ Mîm'de var yüz bin sır
Karadan deryâdan erişir Hızır
 Bir gün gelür zâhir olur inşallah
 [Herkes ettiğini bulur inşallah]
Felekten içeri çekilir güneş
Balkır Buhâra'ya düşer bir ateş
Üçyüz bin dalkılıç, yüz bin kemankeş
 Bir gün gelür zâhir olur inşallah
 [Herkes ettiğini bulur inşallah]
106 Dedeabalık konusunda Mehmed Ali Hilmi Baba ile ihtilâfa ve Bektaşiler arasında bölünmelere sebep olan Perişân Baba'dan söz ediyor ve bu fikir ayrılığında ondan yana olduğunu belirtiyor.
107 y. 25b.
108 Başlıksız verilmiştir.
109 Ölçünün tutması için parantez içindeki -i'ler okunmayacaktır..
109a "Etfraf" okunacaktır.
110 Bir hece fazladır. "Pîrimin değrmeni sulak düzüldü" biçiminde okununca ölçü düzelmektedir.
111 Hüsni Baba, mihman olarak bulunduğu Abdal Mûsâ Tekkesi'ni anlatmaktadır.
112 y. 57a.
113 "Âşık Hüsni Baba'nın" başlığıyla verilmiştir.
114 Bir hece eksiktir.
115 "derdime" yazılı olduğu halde ölçüyü sağlamak için yukarıdaki gibi verildi.
116 y. 63b.
117 "Filibeli Hüsni Baba Hazretleri'nin Gazelidir" başlığı ile verilen bu manzumenin bendleri yazmada şu şıraya göre yer almıştır: 1, 4, 7, 3, 6, 2, 5, 8. Biz olması gerektiği gibi yazdık.
118 y. 53b-54a.
119 "Âşık Hüsni Baba'nın" başlığıyla verilmiştir.
120 y. 69b.
121 "İzmir'de Karadutlu Dergâh-ı Şerifi bânisi merhum Yûsuf Şemseddin Baba Hazretleri'nin icâzetlülerinden Trablusgarb'da medfûn Filibeli Âşık Hüsni Baba'nın nutuklandır" açıklamasıyla verilmiştir. Daha önce de değindiğimiz gibi bu açıklama Hüsni Baba hakkındaki kimi bilgileri doğruladığı gibi kimi yeni bilgiler de sunmaktadır.
122 y. 84a.
123 Başlıksız verilmiştir.
123a Dizenin anlamına uygun olarak ve aynı sözcüğün sonraki dördükte de geçmesi düşünülerek "nârından" yerine "dârından" yazılmıştır.

- 124 y. 84b.
125 Başlıksız verilmiştir.
126 y. 84b.
127 Başlıksız verilmiştir.
128 y. 84b.
129 Başlıksız verilmiştir.
130 y. 84b.
131 Başlıksız verilmiştir.
132 y. 84b-85a
133 Başlıksız verilmiştir.
134 y. 87a-b
135 Başlıksız verilmiştir.
136 Hakkında daha önce bilgi verdiğimiz Perişân Baba.
137 y. 88b.
138 Ergun 1930: 184-185; 1956, c. 3: 234-235 [Berber Hacı Hâşim Efendi'nin nefes mecmuasından].
139 Noyan 2001, c. IV: 180-181 [Bedri Noyan özel Kütüphanesi'ne intikal etmiş olan "Rûhi Bey Baba Evlâdı İzmirli Derviş Fahri Defteri'nden].
140 Noyan 2001, c. IV: 183.
141 Bu dize yanlışlıkla yazılmış olmalıdır.
142 Noyan 2001, c. IV: 183-184.



ŞERHU HUTBETİ'L-BEYÂN'A GÖRE HZ. ALİ VE GÜNÜMÜZ ALEVİ KÜLTÜRÜNE YANSIMALARI

Şerhu Hutbeti'l-Beyân adından da anlaşılacağı üzere Hutbetü'l-Beyân adlı Hz. Ali'ye nispet edilen bir hutbe açıklamasını içerir. Şii bibliyografya kitabı ez-Zerî'a'nın verdiği bilgilere göre birincil kaynaklar da yer almayan bu hutbeye ancak ikincil üçüncül kaynaklarda yer verilmiş; hutbenin Farsça ve Arapça şerhleri yapılmıştır.¹ Türkçe şerhi yapan Seyyid Hüseyin de bu hutbenin çeşitli mahfillerde okunduğunu ve kendisinin bunu birkaç defa dinlediğini ancak Anadolu'da bunun bilinmediği ifadeyle, mü'min kardaşlarının Şâh-ı Vilayet Murtaşâ Ali'nin kim olduğunu öğrenip, ona tam muhabbet kılmaları için hutbeyi Türkçe şerh ettiğini belirtir.²

Bektaşilikle ilgili ilk çalışmayı yapanlardan J. K. Birge, çalışmasında Şerh'i görmüş ve ilk yirmibeş sözü naklederek kendisine göre Bektaşîlerin Hz. Ali kabulleriyle ilgili bazı çıkarımlarda bulunmuştur.³ A. Gölpinarlı bu Şerh'in Alevi-Bektaşîlerde pek meşhur olduğunu ve vaktiyle her Bektaşî tekkesinde bir, hatta birkaç nüshası bulunduğunu belirtir.⁴ Yusuf Ziya (Yörükân) da eserin, farklı Alevi çevrelerde bilindiğini saygıyla okunduğunu ve muhtevasının –muhtemelen otantisesi, tarihi gerçekliği ve ilişkileri düşünülmeden– çeşitli vesilelerle dede ve babalar tarafından anlatıldığını belirtmektedir.⁵ Nitekim Kütüphanelere intikal eden tespit edebildiğimiz otuzbeş nüshasının bulunması şerhin asırlarca Alevi-Bektaşî çevrelerinde etkin olduğunu göstermektedir. Eser yakın tarihte R. Tanrıku tarafından neşredilmiştir.⁶ Şerhu Hutbeti'l-Beyân'ın metin incelemesi ve bilimsel bir neşri en son tarafımızdan yapılmıştır.⁷

Eseri Türkçe'ye çeviren müellif, tam adını vr. 4b'de “Şeyh Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî afâllahu anhumâ” olarak vermekte, yeri geldikçe söylediği şiirlerin ikisinde “Seyyid” mahlasını kullanmaktadır. Ancak bu adlardan hareketle ne onun ne de babasının kimliği hakkında bilgi sahibi

olabiliyoruz. Fütüvvetnâme'sinde Fatih Sultan Mehmed'e övgülerde bulunması ve Osmanoğulları şeceresini Fatih'e kadar getirmesinden hareketle 9./15. yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı anlaşılmaktadır.⁸ Nereli olduğu belli değildir; ancak biz, özellikle Şerh'deki verilerden hareketle Orta Anadolu'da yaşamış olabileceğini düşünüyoruz.⁹

Fütüvvetnâme'sinde verdiği fütüvvet silsilesi ve Hutbetü'l-Beyân Şerhi'nde atıfta bulunduğu kişi ve eserler onun tasavvufi çevresi hakkında bazı ip uçları vermektedir. Silsileye göre Sayyadoğlu Şeyh Ali'den fütüvveti alan Seyyid Hüseyin'in silsilesindeki altıncı kişi pîr Ömer Halvetî (ölm. 800/1397-98)'dir.¹⁰ Nitekim müellif de, Şerh'te pîr Ömer Halvetî'ye atıfta bulunur. Yine Seyyid Hüseyin eserinde iki yerde Şeyh Vefâ'nın Sâz-ı İrfân'ından iki şirini nakleder. Şeyh Vefâ el-Konevî (896/1490) Abdullatif Kudsi (856/1452)'nin halifesidir ve Zeyniyye tarikatını yaymak için İstanbul'a gönderilmiş, dönemin sûfi çevrelerinde bilinen ve itibâr edilen bir şahsiyettir. Yine o, fütüvvet çevresinde tanınan Abdurrezzak Kâşânî (730/1329)'nin "Te'vilât-ı Kur'an"ından da iktibaslarda bulunur. Bütün bunlar Seyyid Hüseyin'in fütüvvet ehli olduğunu, Kübrevî-Halvetî kökenli sufi gruplarla ilişkilerini hatta bunlardan birine mensub olma ihtimalini gösterir.

Bu Kübrevî kökenli tarikatlardan birisi de Safeviyyedir," ve eserin içeriğindeki Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in vasîsi oluşu, Oniki İmam ve bunların masumiyeti, Hz. Ali'yle ilgili hususlarda ayetlerin Şii geleneğe uygun tefsiri, on ikinci imamın Mehdi olarak kabulü gibi bariz Şii unsurlar ve inanç motifleri bulunmaktadır ki, bu durum Seyyid Hüseyin'in Safevilerle ilişkisini de muhtemel kılmaktadır. Müellifin Mehdi'nin 900 hicri civarında zuhur edeceğine dair kehaneti de¹² onun bir Safevi müridi olma ihtimalini artırır.

Seyyid Hüseyin'in, eserin temelini teşkil eden Hz. Ali ile Muaviye arasındaki çekişmeyle ilgili anlatımında Sünni kabulleri benimsediği anlaşılmaktadır. Yine o, eserde Hz. Ali'ye nispet edilen sözlerin ispatı bağlamında ondan fazla yerde "*bu söz Ehl-i Sünnet Cemaat ve icma-i ümmet ile sabittir ki...*" kalıbını kullanmaktadır. Ayrıca mukadimedeki duada, kitabın telif sebebini anlatırken, altıncı ve otuzuncu sözlerde doğrudan dört halifenin adını kendilerine uygun sıfatlarla hayırla yâd etmekte; Hz. Âişe'den rivayette bu-

lunmaktadır. İmam-ı Âzam Ebû Hanife, İmam Şâfiî, İmam Gazalî, Şeyh Şibî (322-23/943-44) ve Mevlânâ'ya atıflarda bulunmaktadır. Bu, müellifin belirgin bir şekilde Sünnî çevrelerle ve kaynaklarla ilişkisini göstermektedir.

Şerhin, yazıldığı zamana bakıldığında -15. yüzyılın ikinci yarısı- Anadolu'daki bazı tarikat çevreleri özellikle Safevî-Şîî propagandasının yapıldığı çevrelerde, Hz. Ali'yle ilgili kabullerdeki farklılaşmanın tezahürlerini yansıtan ilk eserlerden olduğu, dolayısıyla Alevî farklılaşmasının belirttiği süreçte önemli bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Aleviliğin oluşumunda Hz. Ali'yle ilgili kabuller neredeyse temel farklılaşma noktasını teşkil eder. Şerh, Hz. Ali'yle ilgili oluşan inanç motiflerini bizzat Hz. Ali'nin ağzından dile getiren, Kur'an ayetleri ve Peygamber sözlerine dayalı sûfiyâne bir yorumu içermektedir; ve bu şekilde Alevî zümrelerindeki Hz. Ali'yle ilgili farklılaşmanın teolojik ip uçlarını taşımaktadır. Şerhin, kendisinden sonra yazılan "Buyruk" ve "Fazilet-nâme" gibi eserlerle benzer muhtevaya sahip oluşu, bu eserlere kaynaklık etme ve bunlarla aynı çevreye hitap etmek üzere kaleme alınma ihtimalini göstermektedir.¹³ Bununla birlikte Seyyid Hüseyin'in Kübrevî-Halvetî çevrelerle ilişkisini, ihvânını erkân ve âdâp bakımından bilgilendirme gayretini dikkate alırsak, eserin Anadolu sûfî geleneği içinde kaleme alındığını ve daha sonra Safevî-Şîî propagandasında kullanılmış olduğunu da söyleyebiliriz.

Müellif Hz. Ali'nin Hutbesini irad sebebini vr. 3a-5a'da özetle şöyle açıklar: Selman-ı Fârisî, Ebû Zeri'l-Gıffârî ve Abdullah b. Abbas'dan rivayet edilir ki; Hz. Ali Rasulüllah'a soru sormaya haya ettiği için Muaviye'ye Rasulüllah'ın vefatından sonra kimin halife olacağını sordurmak ister. Ona, "bu konuda dört defa sorman yeterlidir, zira Rasûl Hazretinden işittim ki, 'Hilafet benden sonra otuz yıldır, sonrası adûd melikler zamanıdır" diyerek Peygambere gönderir. Muaviye Peygamber'in eşi olan kız kardeşi Ümmü Habibe vasıtasıyla Rasûlüllah ile buluşur ve soruyu sorar. Rasulüllah sırasıyla, Ebû Bekir es-Siddîk, Ömer ibnü'l-Hattab, Osman b. Affân dedikten sonra, dördüncü sıra için "Soruyu sorandır" diye cevap verir. Muaviye soruyu kendisi sorduğu için bunu kendine yorar; oysa Rasulüllah soruyu Ali'nin sordurduğunu bilir ve Ali'yi kast eder. İşte bu olaydan dolayı Muaviye Hz. Ali'ye tâbî olmayı reddetmiş ve hilafet davasında bulunmuştur. Hz. Ali'de ondan kendisine tâbî ol-

masını ister. Muaviye “Yâ ‘Ali, kendi faziletini açıkla ki istihkâkn ve bey’ate ne kadar layık olduğun biline” deyince Hz. Ali kendi tarifinde yetmiş söz söyler, kendinin kim olduğunu açıklar. Bu sözler sırasıyla şöyledir:

- 1- Ben, gayb ilminin anahtarının sahibi ve Peygamber’den sonra gayb ilmini ve her şeyi bilenim.
- 2- Ben iki çağ sahibiyim ve önce gelen Kitablarda zikredilmişim.
- 3- Ben o hucdetim ki, Süleymân b. Dâvud’un yüzüğü benim yanımdadır. Eğer benim adım o yüzükte olmasaydı dünyada hiçbir şey Süleymân’a musâhhar olmazdı.
- 4- Ben, bütün peygamberlere hucdetim.
- 5- Ben, Allah’ın emriyle kıyamet gününde mahlukâtın hesabını soracak olanım.
- 6- Ben, içinde yazılanlarla birlikte levh-i mahfûzum.
- 7- Ben, Allah’ın nazargâhıyım.
- 8- Ben, Allah katında halkın sığınağıyım.
- 9- Ben Rasûl Hazreti’nin, ‘Sırat senindir ve mevâfık senindir’ dediğiyim.
- 10- Ben, bütün Kitaplarda yazılan, dünyanın başından sonuna dek olmuş ve olacak şeyleri bilgi olarak kendisinde toplayanım.
- 11- Ben, Nuh’dan önceyim, Nuh’a gemiyim ve kurtuluş sebebiyim.
- 12- Ben, yağmur bulutları açanım.
- 13- Ben, göğü gürleten ve şimşegi çaktıranım.
- 14- Ben, ırmakları, suları yolunda akıtanım.
- 15- Ben, gökleri kaldıran ve yüce kılanım.
- 16- Ben, Eyyûb peygamberin (as) –bir yaraya mübtela olduğu halde– sabrına yardım eden, ona şifâ veren ve mihnetten kurtaranım. Ben, Yûnus peygamber balık karnına düştüğünde zıkr ve tesbih ile ona yâr oldum. Yine balık karnından onu kurtardım.
- 17- Ben, Mûsâ’nın velayet nûrumla hidayet bulduğu kişiyim.
- 18- Ben, Tanrı katında ma’sumum.
- 19- Ben, Tanrı vahyinin tercümanıyım.
- 20- Ben, bütün dünyadaki lisanları konuşurum.
- 21- Ben, Allah’ın ilminin hazinedârıyım.

- 22- Ben, yer ve gök âlemi için Allah'ın huccetiyim.
- 23- Ben, cinler ve insanlar üzerinde Allah'ın huccetiyim.
- 24- Ben, râcîfeyim; yani İsrâfil'in ilk sura üflemesinin tesiriyim.
- 25- Ben, içinde hiç şek ve şüphe olmayan Kitâb-ı Kur'ân'ım.
- 26- Ben, Allah'ın 'bana onlarla du'â kılındığında kabul edilmeye yakın olduğunu' buyurduğu, ulu adlar sahibiyim.
- 27- Ben, Rabbimin nûruyla gökleri ve yeri kaldıranım".
- 28- Ben, Hudâ'nın velisiyim, yeryüzünde O'nun hükmünü kullarına uygulayın.
- 29- Ben nâkurum, yani üçüncü ve dördüncü sûrum.
- 30- Ben, güneşi ve ayı davet iden ve ikisinin de davetimi kabul ettikleri kimseyim.
- 31- Ben, ilk ve son neşrin sâhibiyim.
- 32- Ben, ekinlere şekil veren, ağaçlardan yemişler çıkaranım.
- 33- Ben, vilayetimle denizleri ve içindeki gemileri gözeticiyim.
- 34- Ben, mü'minlerin namazıyım, zekatıyım, oruçlarıyım, haclarıyım, cihadlarıyım.
- 35- Ben, yıldızların sahibiyim ve saadet verenim.
- 36- Ben, zelzele ve râcife sahibiyim, ki yer titremesi ve yer gümlemesidir. Allah'ın görevlendirdiği melekler, benim iznim olmadan depremi yapamazlar.
- 37- Ben, Tanrının kudret kılıcı zü'l-fıkar ile zalimleri ve firavnları helâk ediciyim.
- 38- Ben, kuyu içinde Yûsuf peygambere yoldaş olan ve onu belâ kuyusundan çıkaranım.
- 39- Ben Mûsa ve Hızır'ın dostuyum. Nitekim Hızır muallim idi ben ise Hızır'ın muallimiyim.
- 40- Ben, her şeyi bilen ve analar rahminde sûretleri yaratanım.
- 41- Ben, evlerinizde ne yaparsanız haberdâr olanım.
- 42- Ben, arşı ululuğuyla getirenim.
- 43- Ben Kur'an'ın te'vilini ve bütün enbiyâya gelen kitabları bilenim ve ben her ilmi gereği gibi biliciyim.
- 44- Ben, putların düşmanıyım, Halil gibi putları yakıcıyım.

- 45- Ben, mazlumlara hakkını zalimlerden alanım.
- 46- Ben, münâfıkları, Muhammed'e verilen Kevser havuzundan geri çevirenim.
- 47- Ben, Allah'ın girenler için emin kıldığı, girmeyenler için ise azab verdiği kapıyım.
- 48- Cennet anahtarları ve cehennem kilitleri benim elimdedir.
- 49- Ben, Rasûlullah ile beraber mahşerde kâim olanım; livây-ı hamd gölgesinde benden başka ne bir ruh hareket eder, ne de bir canlı kumldandır.
- 50- Ben, 'ilm-i sâmitim, Muhammed 'ilm-i nâtıktır.
- 51- Ben, ilk çağım; bu çağda Mûsâ'nın denizden kavmiyle sağ salim geçmelerini ve Fir'avn'ın kavmiyle helâk olmasını sağladım.
- 52- Ben, zaman-ı nübüvvetde ve zaman-ı vilayette iki çağ sahibiyim.
- 53- Ben, kâf hâ yâ ayn sâd'ım; yani, kâfi, hâdi, emîn, âlim ve sâbirim.
- 54- Ben, zeytinim, zeytin budaklarından budağım ve nübüvvet kandillerinden kandilim.
- 55- Ben, kulların yerlerde ve göklerde ne yaptıklarını görür, ayıplarını örter ve suçlarından azab eylemem.
- 56- Ben, göklerin ve yerlerin hazinedârıyım ve adl üzerine ve doğruluk üzerine kıyâm göstericiyim.
- 57- Ben, kıyamete kadar olacak zaman ve mekan değişikliklerini ve olacak hadiseleri bilirim.
- 58- Allah, beni tanımayan hiç kimsenin amelini kabul kılmaz.
- 59- Ben, karıncaların sayısını, ölçüsünü ve ağırlığını; kumların sayısını, ölçüsünü ve ağırlığını; denizlerin mikdarını, ağırlığını ve damla damla sayısını; yağmurların damla sayısını bilirim.
- 60- Ben, iki kere öldürücü ve iki kere dirilticiyim.
- 61- Ben, ölmeği, bir avuç toprağı kafirlerin üzerine saçdım, döndüler hezimet olub sındılar, kaçdılar.
- 62- Peygamberlerin kitaplarından bin kitap benim yanımdadır.
- 63- Ben, önceki bin ümmetin inkar ettikleriyim. Onların hepsi de beni inkar ettikleri için hayvan suretine döndüler.
- 64- Ben, Kabe ve Beytü'l-Haram'ım.
- 65- Ben, gözün mercimeği içinden eşyadan nûru gören ve gösterenim.

66. Ben Muhammed olarak halkın övündüğü ve Ali olarak Tanrı'nın razı olduğu kulum.
- 67- Ben, Cebrâil'in 'Lâ fetâ illâ Ali Lâ seyfe illâ zü'l-fikâr', diyerek medh u senâ kıldığı kimseyim.
- 68- Ben, her şeyi dilediğim gibi zâhir kılanım.
- 69- Ben, Allah Te'âlâ'nın yaratması, emri, ulûhiyyetinden başka dokuz yüz doksan dokuz sıfatıyla sıfatlanmışım.
- 70- Ben, Allah'ın kulu ve Rasûlünün kardaşıyım. Allah'dan başka ahvâlimizi döndürücü kimse yokdur, ululuk O'nundur.

Bize göre Türkiye'deki Alevi-Bektaşî kültüründe Hz. Ali'yle ilgili anlayışlardaki farklılaşmanın temelini teşkil eden önemli kaynaklarından birisi olan bu eserde sıralanan ve yorumlanan sözlerin bir çoğunu tek tek ele aldığımızda karşımıza ciddi anlama sıkıntıları çıkar. Çünkü burada Hz. Ali'nin ağzından kendisine nispet edilen sıfatlar onu yarı Tanrı hatta Tanrının yeryüzüne hulûl eden biçimi olarak Tanrı konumuna sokmaktadır. Belki de bu durumun farkında olan müellif, bazı yerlerde Hz. Ali'nin Tanrı olmadığını, Tanrının Ali biçiminde görünemeyeceğini ifade ile hulûl fikrini kabul etmez. Seyyid Hüseyin, Benân b. Sem'ân ve Nasr-ı Tûsî'nin kıssasını anlatırken her ikisinin de Hz. Ali'ye Tanrı dediklerini, bu yüzden cezalandırıldıklarını, affedilmelerine rağmen sözlerinden dönmeyip saptıklarını ifade eder. Onların Hz. Ali için Tanrı demelerini de "Toprak ağzına! Mümkün değildir, Ali Hudâ ola, amma veliyy-i Hudâ'dır" diyerek, hayret ve şaşkınlıkla karşılar.¹⁴ Müellif, miracı Rasulullah'ın dilinden anlatırken, onun kendisine Ali lisanıyla hitap edildiğini fark edince durumu Tanrıya sorduğunu Tanrının da cevaben;

Ya Ahmed ben Adem oğlu olunmazam. Ve şüpheli nesnelerle sıfatlanmazam. Seni benim nurumdan yaratdım. Ve Ali'yi senin nurundan yaratdım ve onu senin gönlün sarayına muttâlî kıldım ve senin gönlüne Ali'den sevgülü kimse bulmadım, dahi sana onun diliyle hitab eyledim.

diyerek, Tanrının yaratılmış bir mahlukta görülmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir.¹⁵ Yine o, "ben yere göğe sığmam, mü'min kulumun

kalbine sığarım” sözünü Hulûlîlerin anlayamadığını zira Allah’ın hiçbir şeye hulûl etmeyeceğini, Ancak sıfatlarıyla kulun kalbine tecellî edebileceğini, kalbin tecelligâh olabilmesi için riyâzatla hazırlanıp, cilâlanması gerektiğini belirtir.¹⁶ Nitekim asıl metindeki altmış dokuz ve yetmişinci sözlerde Hz. Ali’nin ağzından böyle bir uluhiyyet iddiası kesinlikle reddedilmekte, Hz. Ali’nin insan-ı kâmil olarak Tanrının sıfatlarının tecellisi, Allahın kulu ve Rasulüllah’ın kardeşi olduğu vurgulanmaktadır.

Şu halde bu sözlerin anlaşılmasında yapılması gereken hemen görünen anlamlardan hareket ederek bazı yanlış çıkarımlara ulaşmak değil, sözlerden kastedilen şeyleri doğru bilmektir. Buradaki doğru bilginin yolu, tasavvuf kültürü ve sûfi anlayıştan geçer. Bir başka ifadeyle Seyyid Hüseyin de, bu sözleri sahip olduğu sûfi gelenek doğrultusunda izah ederek Hz. Ali’ye nispet edilen bu sözlerin açıklamasını yapmış; adeta ihvanına nasıl insan-ı kâmil olunabileceğini Hz. Ali örneğinde göstermeye çalışmıştır.

Yaratılışı “sen olmasaydın bu âlemi yaratmazdım” rivayetine dayandıran Seyyid Hüseyin, “ilk yaratılan benim nûrumdur” rivayetiyle âlemlerin yaratılış sebebi olarak Hz. Muhammed’in yaratılışını; bu bağlamda “Ali ve ben bir nurdanız” rivayetine istinad ile bu ilk yaratılışın bir parçasının da Hz. Ali olduğunu kabul etmiştir.¹⁷ Nur 35. ayetin te’vîline istinaden Hz. Ali’yi “mişkât”, “çerâğ-ı dîn”, “misbâhu’l-hedâ” olarak nitelendirerek ayette ifade edilen nûrun Muhammed ve Ali’den ibaret olduğunu vurgulamıştır.¹⁸ O, mirac dönüşü Rasulüllah’ın Hz. Ali’ye gösterdiği itibarı kıskanan Cebrail’e, diğer büyük meleklerin de şahitliğiyle ilk yaratılışı hatırlatarak Hz. Ali’nin daha büyük olduğunu ispatlamıştır.¹⁹ Yine Hz. Peygambere ulaştırılan bir rivayette:

Ben ve Ali Adem yaratılmadan on dört bin yıl önce Allah’ın yed-i kudretinde bir nûr idik. Allah Ademi yaratınca bizim nûrumuzu onun sulbüne nakletti ve bu nur nesilden nesile Abdulmuttalibe gelinceye kadar intikal etti. Abdulmuttalib’de iki kısım oldu; bir kısmı Abdulah’a bir kısmı Ebû Tâlib’e geçti. Ali bendendir, bende Ali’denim²⁰

denilerek bu durumun dünyâ hayatına yansıyan boyutu dillendirilmiştir.

Tasavvufta hakikati *Muhammediyye* veya *nûr-ı Muhammedî* denilen ve Tanrıdan ilk taayün eden, ilk tecellî eden, akl-ı evvel konumundaki olguda Hz. Ali'de *nûr-ı velayet*de birlikte bulunur.²¹ Mâna ve sûret âlemindeki bu birliktelik cismânî, maddî âleme de yansımıştır; sırasıyla peygamberlerdeki tezahüründen sonra Hz. Muhammed'in ve Hz. Ali'nin şahsında tecessüd etmiştir. Dolayısıyla Hz. Ali, Adem (as) ile mükerrerem ve mescûd melek; Şit'te (as) fakr ile müselleme ve halife; İdris'de (as) rifat bulup cennet mekan olmuştur. Nuh (as) ile duâları kabul edilip tufanda kurtulmuş; Hûd (as) ile mansûr ve muzaffer olup yel ve tufanla 'Âd kavmini helâk kılmıştır. İbrahim (as) ile Halil olup Nemrûd'un ateşi ona gülistan olmuş; İsmail (as) ile kurban olmaktan kurtulup Cenâb-ı Hak'dan koç kurban gelmiştir. Mûsa (as) elinde bir kuru ağaç ejderha olmuş ve sihirbazların hilelerini yutmuştur. Yûsuf (as) ile, kardeşlerinin öcünden ve zindan kuyularından kurtulup izzet bulmuştur. Dâvud (as) ile demiri mum gibi yumuşatıp zırh yapmış; Süleymân (as) dilinde insanlara cinlere, her türlü hayvanâta hatta havâyâ hükm etmiştir. Eyyüb (as) ile pek çok sıkıntıdan sonra sabırla sıhhat ve selamete kavuşmuş; Yûnus (as) ile balık karnına girip sonra kurtulmuştur. Circis (as) ile yetmiş kere katl olup yine hayat buldu davetine devam etmiş; İsâ (as) ile ölümler diriltip, kör ve dilsizleri iyileştirmiştir. Yani Hz. Ali "bütün peygamberlere delil" olmuştur.²²

Seyyid Hüseyin altmışdokuzuncu sözün şerhinde nasıl insan-ı kâmil olunacağını Hz. Ali'nin şahsında açıklamaya girişir. Çünkü bu sözde Hz. Ali, kendisinin Allah'ın uluhiyyet, emr ve yaratma sıfatlarının dışında dokuzyüzdoksandokuz sıfatıyla sıfatlandığını ifade eder. Bunun, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanma anlamına geldiğini belirten Seyyid Hüseyin, önce Allah'ın dokuzyüzdoksandokuz sıfatının mahiyetini ele alır. Allah'ın bin adı olduğunu, bunlardan bininin melekler, bininin periler, bininin hayvanât ve binden bir eksiğinin insanlar dilinde olduğunu, bunların üç yüzünün Tevrat'ta, üç yüzünün Zebur'da üçyüzünün İncil'de, doksan dokuzunun da Kur'an'da geçtiğini belirtir.²³ A. Kâşânî'nin Te'vilât'ına atıfta bulunarak esasen Kur'an'da bu dört bin adın izlerini bulmanın mümkün olduğunu örneklerle gösteren müellif, müşterek kullanılan tek adın Allah (lafza-i celâl) olduğunu ifade ile bu adın kendine has bir

özellikle harf eksilmesine rağmen anlamının bozulmadığını ayetlerden delillerle gösteriyor.²⁴

Daha sonra bu adlarla Allah'ı zikrin gerekliliği ve faziletlerinden bahseden müellif, bu faziletlerden ancak gerçek mü'minlerin faydalanacağını da söylemeyi ihmal etmiyor. Böylece isimleri zikretmenin Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanma anlamına geldiğini, çünkü Allah'ı çokça ananların "ölmeden önce ölünüz" sözü gereği nefsi terbiye ve terakkiye giriştiklerini belirterek, bunun "nefsini bilen Rabbini bilir" sözünün gereği olarak marifetle hasıl olduğunu; marifetin de mertebe-i safilinden mertebe-i âlâya urûc ile mümkün olduğunu ve manevî urûcun ruhî tekamülle mümkün olacağını ifade ediyor.²⁵

Seyyid Hüseyin, ikinci kelimedeki Hz. Ali'nin iki çağ sahibi olmasını açıklarken, birinci çağı peygamberler zamanı, ikinci çağı veliler zamanı olarak nitelendirir. Buna göre Hz. Muhammed'den önceki dönem peygamberler zamanıdır; o zamanda velilere de nebi denilmektedir. Böylece nebilerin sayısı yüzyirmidörtbine ulaşır. Ancak bunlar mürsel peygamberlere tâbidirler ki bunların sayısı üçyüzonüçtür. Bunlar da şeriat sahibi ulu'l-azm peygamberlere tâbidirler. Bunlar ise Adem (as), Nuh (as), İbrahim (as), Mûsâ (as), 'İsâ (as) ve Muhammed (sav)'dir. Hz. Muhammed hem *ulu'l-'azm*dir hem *hâtem-i nübüvvettir*, yani hatm-i enbiyâdır.²⁶ İkinci çağ ise vilayet ve imâmet, veliler zamanıdır. Veliler altı tabakadır ve Hz. Ali'nin kıyamete kadar bu altı tabakada tasarruf hakkı vardır. Üçyüzü birinci tabaka, kırkı ikinci tabaka, yedisi üçüncü, beşi dördüncü tabaka, üçü beşinci tabaka ve biri altıncı tabakadır ki *kutb-u 'âlem*dir. Bunlar hiyerarşik olarak birbirlerine bağlıdır.²⁷ Böylece o, tasavvuftaki *ricâlû'l-gayb* inancını nübüvvet inancının devamı gibi gören bir açıklama yapmaktadır.

Hz. Ali, birinci kelimede gayb bilgisini Hz. Muhammed ile kendisine tahsis etmektedir. Bunu "Ben ilmin şehriyim, Ali onun kapısıdır" hadisine ve Kur'an'a dayandıran müellif, şerhin ilerleyen sayfalarında bu hadise ve benzeri rivayetlere sık sık atıfta bulunmaktadır. O, daha ilk kelimede Hz. Ali'nin bilgisinin temelini Kur'an'a dayandırır ve onun Kur'an'ı en iyi bilen olduğunu vurgular Hz. Ali'nin ağzından Kur'an'ı tavsif eder. Buna göre, Kur'an yüzondört sûre, altıbinaltıyüzaltmışaltı ayet, yetmişbinüç-

yüzseksendokuz kelime, üçyüzyirmibeşbinyüzseksenbeş harfdır.²⁸ Hz. Ali'nin dilinden Kur'an ahlâkı da şöyle açıklanır:

Ey azizler, Hak Teâlâ bunca adı arasında sizin için Allah adını seçti; bütün kitapların içinden Kur'an'ı seçti; bütün peygamberlerin içinden Hz. Muhammed'i seçti; nice dinlerin içinden İslâmı seçti; bütün mabedlerin içinden mescidi seçti; bütün ibadetler içinden namazı seçti; bütün evlerin içinden Kabe'yi seçti; bütün ayların içinden Ramazan'ı seçti ve onun içinde Kur'an'ı gönderdi; bu ayın içinden Kadir gecesini seçti. Sizi Kur'an içinde hayırlı bir ümmet olarak tavsif etti. Kur'an Kelamullahdır ve hucet-i Muhammed Rasulillahdır ve mucize-i enbiyaullahdır ve mürşid-i evliyaullahdır, beyan-ı marifetdir ve kanun-ı hikmetdir ve hucet-i davettir ve fermanda taatdır ve okuyanlara rahmetdir ve işidenlere beşaretdir²⁹

Seyyid Hüseyin kelimeleri şerh ederken kimi zaman siyer-i nebî ve Hz. Ali'nin hayatı ve on iki imamla ilgili bilgiler verir. O, Hz. Ali hakkındaki menâkıbın çok olduğunu, bunlardan bazılarının bilindiğini bazılarının ise çok kimse tarafından bilinmediğini belirterek, konuyla ilgili "Dîv Bendi", "Ejderhâ ve Selmân-ı Fârisî", "Hikayet-i Deşt-i Erzene" gibi eserlerin adını verir.³⁰ Kırkdördüncü sözün açıklamasında Hz. Ali'nin doğumunu ve çocukluğunu menkıbevi bir anlatımla ve kerâmet örgüsü içinde anlatır. Buna göre, Kabe'nin hakimi ve Kureyşin reisi olan Ebû Tâlib'in Talib, Akil, Ca'fer adında üç oğlu Ümmühân adında bir kızı vardır. Kocasındaki nûrun henüz çocuklarına geçmediğini hisseden karısı Esed kızı Fâtıma erkek evlad için Kabe'deki putlara kurban kesmektedir, ancak isteği yerine gelmez. Fâtıma Hz. Muhammed'in tavsiyesiyle Kabe'nin tanrısına kurban keser ve doğacak çocuğunu Hz. Muhammed'e adar. Daha hamileyken çocuk, annesinin yediği şeyleri seçmek, onun Kabe'de putlara secdesine imkan vermemek, müşriklere hizmetine fırsat tanımamak, anasının karnıda zıkr u tesbih ile vakit geçirmek gibi kerametler gösterir. Fâtıma Kabe'de Hacerü'l-Esved'in karşısında iken herhangi bir ağrı çekmeksizin çocuğunu doğurur ve Hz. Muhammed'e gönderir.³¹ O da çocuğun kulağına tekbir

okuyur, ağzına dilini sokup emzirir, göbeğini keser annesine geri verir. Annesinin sorusu üzerine bu çocuğun adının ezelde konulduğunu, Tevrat'ta İlyâ, Zebur'da Ferhiya, İncil'de Uliya, şimdi ise Ali olduğunu söyler.³² Bir yıl sonra Hz. Muhammed Ali'yi kendi evine götürerek bakımını tamamen üstlenir. Bir buçuk yaşında iken Kabe'de Kureyş eşrafının çeşitli pehlivanları övmesi üzerine Hz. Muhammed bu çocuğun övülen pehlivanlardan daha kuvvetli olduğunu iddia eder. Hz. Ali buna inanmayan ve kendisini küçümseyen Ebû Cehil'in boynuna öyle bir vurur ki bu vuruşun izleri ölünceye kadar onda kalır.³³ Hz. Ali'nin çocukluğunda putlara tapmaması şikayet konusu olunca Ebû Tâlip bizâr olur. Ali putlara tapmak yerine oyun oynarken onları taşlardı. Ebû Talib'in şikayetine karşılık Hz. Muhammed, 'ona bu işin atası İbrahim Halilullah'dan kaldığını' söyler. Hz. Ali, kendisini putlara tapmak için zorlayanları döver.

Hz. Muhammed'e risalet görevi gelince, ilk hanımı Hatice, sonra Ali, sonra Ebû Bekir iman eder; Ömer ile kırk olurlar. Risâlet onüç yıl Mekte'de devam eder; sonra hicret emredilir. Kureyş ehl-i beyt'i göndermek istemez ve üç bin kişiyle Hz. Ali'yi tehdit ederler. Hz. Ali 'ben böyle emir aldım, götürürüm' der. Kureyş onunla cenke niyetlenir, ancak henüz gaza emri verilmediği için Hz. Ali onları nara atarak ve korkutarak tarumâr eder; ehl-i beyt'i Medine'ye getirir. Gaza izninden sonra Mekke feth edildiği zaman Hz. Ali Kabe'yi putlardan temizler.³⁴ Otuzaltıncı kelimenin şerhinde de sözü Hayber'in fethine getiren müellif Hz. Ali'nin Hayber'de bir sıçrayışta hendeği aşır dokuz yüz kantarlık iki kanatlı kapıyı iki eliyle koparıp, hendeğin üzerine köprü yaptığını ve İslâm askerinin kaleyi fethettiğini anlatır.³⁵ Müellif kırkbeşinci sözün açıklamasında, mazlumların hakkını zalimlerden alan adalet sahibi Hz. Ali'nin hayatı boyunca öldürdüğü zâlimleri sıralar.³⁶ Şüphesiz sayısız müşrikleri katleden Hz. Ali'nin kılıcı da tıpkı sahibi gibi olağanüstü olmalıdır. Nitekim onsekizinci sözün şerhinde müellif bu sözü Hz. Ali'nin kılıcı Zü'l-fikâr ile yorumlamıştır. Buna göre kılıç iki ağızlı olup, kâfire çalınırken ejderha gibi ağzını açar, gök gibi gürlardı. Eğer kâfire Hak Teâlâ hidayet verecekse kılıç sakın olur, ancak kâfir küfründe inatçı ise gök gibi gürlar, şimşek gibi şakır, düşmanı Kâf dağına kadar kovardı. İki ağzından biri "Lâilâhe illâllah" ve biri "Muhammed Rasûlullah" derdi. Uzunluğu-

nun sonu yoktu, kabzası Mekke’de bir ağzı meşrikte, bir ağzı mağripteydi, cinler ve devler kılıcın vahametinden daima korkar kaçarlardı.³⁷

Onun hayatıyla ilgili bu anlatımlar onun huccetliği ve masumiyetiyle³⁸ birleşerek Hz. Ali muhabbetine dönüşür, tevelli-teberriyle ifade edilir. Kırk yedinci sözün açılmasında Seyyid Hüseyin, Hz. Peygamber’e istinaden, Ali sevgisinin kişiyi cennete götüreceğini ifade eder; hatta, bütün insanlar ve cinler Ali ve evladının sevgisinde birleşmeselerdi Allah’ın cehennemi yaratmazdı, der. Zira Hz. Ali’nin şeriat ile âlim, tarikat ile âmil, marifette ârif ve hakikatte kâmil bütün iyi ahlakî sıfatlara sahip olduğunu, onu sevip sözünü tutanların, yaptıklarını yapanların, irfânına vakıf olanların ve haliyle hallerenlere cehennem gereksiz olduğunu belirtir ve bu konuda Bakara 2/166-167. ayetleri delil getirir. Yine o, Bakara 2/208. ayete istinaden Hz. Ali ve evladına düşmanlığın şeytanın aldatmasını olduğunu ifade ederek onlara düşmanlık besleyenlerden de uzak durulması gerektiğini söyler. Böylece tevelli ve teberinin gerekliliğini Kur’an’a istinaden dile getiren müellif bu konuyu, “her kim muhabbet ile Hz. Ali kapısından içeri girerse emin olur, her kimde düşmanlıkla dışarı çıkarsa lanet olunur” sözleriyle bitirir.³⁹

Günümüzde bazı Aleviler arasında kabul edilen güneşin Hz. Muhammed’i ayın Hz. Ali’yi temsil ettiği inancıyla ilgili bazı ipuçlarını da serhde buluyoruz. Otuzuncu sözde Hz. Ali’nin “güneş ve ayı davet ettim ikisi de davetimi kabul ettiler” sözünün izahında bu davetin Hz. Ali’nin kılamadığı ikindi namazını vaktinde edâ edip kazâya koymaması için güneşin batmamasını ve ayın doğmamasını istemesi olduğu açıklanıyor. Bu olgu bazı kaynaklarda yer almıştır.⁴⁰ Rivayetlere göre aynı olgu daha önce de Yûşa’ b. Nûn tarafından benzer şekilde yaşanmıştır. Bu durum bizi, Hz. Ali’nin vasiliğine inananların onun Musâ’nın vasisi Yuşâ gibi benzer şeyleri yaşaması gerektiği zehabıyla bu tip rivayetleri uydurdıkları düşüncesi-ne sevk ediyor. Seyyid Hüseyin de Hasan-ı Askerî’den naklen, Allah’ın ayı ve güneşi nûr-ı nübüvvet ve nûr-ı velayetle yarattığını, ayın güneşin perveri olduğunu bunun gibi Hz. Ali’nin de Rasulüllah’ın perveri olduğunu belirterek bu sözün doğruluğuna delil getiriyor. Bu anlama biçimi günümüz Aleviliğinde “güneş Muhammed’i ay Ali’yi temsil etmektedir” şeklinde daha yalın bir anlayışa dönüşmüştür.⁴¹

Alevi kültürü için gözlenen önemli bir açıklamayı da otuz dördüncü kelime de görmekteyiz. Bu sözde Hz. Ali “ben mü'minlerin namazı, zekatı, orucu, hacları ve cihadlarıym” demektedir. Seyyid Hüseyin bu sözün doğruluğunu kaynaklarda tespit edemediğimiz, “Hak Teâlâ kullarının ibadetlerini ancak Ali b. Ebi Tâlib'in vîlayetiyle kabul eder”, rivayetiyle ispatlamaya çalışır. Bunu da Hz. Ali'nin Allah katındaki değerine bağlı olarak tevessül anlayışıyla açıklamaya çalışır.⁴² Müellif aynı konuyu elli sekizinci sözün şerhinde yukarıdaki rivayetin yanında “meveddet ayeti” olarak bilinen Şûra 42/23. ayetle de desteklemeye ve; “her kim hubb-i Ali'dir ameli kabul ve ehl-i cennettir ve her kim düşmen-i Ali'dir ameli makbûl degildir, ehl-i cehennemdir” demektedir.⁴³ İsnâ-âşeriyye Şiiliğindeki gerçek mü'minliğin ölçüsünün Hz. Ali ve evladının imametine inanmak olduğu şeklindeki inanca benzeyen bu kabul, Alevi kültüründe zaman içinde Melâmî tavırla birleşince, Hz. Ali sevgisi ve dostluğunun ahirette kurtuluş için yeterli olduğu fikriyle gündelik ibadetlerin terki veya farklı biçimlerde yorumlanması gibi sonuca ulaşmıştır.

Seyyid Hüseyin kırk ikinci sözün şerhinde Hz. Ali'nin arşın taşıyıcısı olmasını imanlı bir kalbe sahip oluşuyla izah ediyor. Şöyle ki, “Mü'minin kalbi Allah'ın yeryüzüdür, evidir, arşıdır” ve “Ben yere göğe sığmadım Mü'min kululumun kalbine sığdım”, gibi rivayetlerle Allah'a gerçek anlamıyla iman eden bir kalbi Allah'ın sahiplendiği aşikardır. Hz. Ali'de insanı kâmindir, tam mü'mindir, masumdur, bir an bile Allah'dan başkasına secde etmemiştir, dolayısıyla onun bu sözünden kastettiği inançlı, sağlam dü-rüst bir kalbe sahip oluşudur.⁴⁴ Nitekim bu bağlamda müellif, şeriâtın emir ve nehiyleri tam olarak yerine getirmenin ve kulluk emanetini Allah'a götürmenin de arşı taşımak gibi kabul edileceğini ifade eder. Çünkü kulluk emanetini hiçbir şey üstlenmemiş, insan üstlenmiş ve oldukça zor bir sorumluluğun altına girmiştir.⁴⁵ Bu yorumlar günümüze Alevi kültüründe biraz daha farklı bir algılama biçimi ortaya çıkarmıştır. Allah'ın kâmil insanın kalbine sığıdığını ve orada bulunduğu inanan Alevi tâlip, mürşidinin önünde son derece tevazû ve huşû ile eğilir. Bu saygı mürşidinin şahsında Allah'a yapılmaktadır. Ancak bu durumu idrak edemeyen bazı araştırmacılar Alevilerin insana taptığına dair yorumlar yapmışlar, görünür boyutun gerçek mânâsına vakıf olamamışlardır.

Altmışıncı sözün şerhinde, Benân b. Sem'ân ve Nasr-ı (Nusayr) Tûsî Hz. Ali'de gördükleri fiili mucizelere⁴⁶ istinaden onun uluhiyetini ikrar etmişler, ancak Hz. Ali bunu şiddetle reddetmiş, onlara kendisinin Allah'ın kulu olduğunu söyleyip, onları tevbye çağırmış onların küfürlerindeki inad üzerine onları öldürüp sonra dirilmeleri sağlamış, inançlarındaki ısrardan dolayı ikinci defa onları öldürüp, tekrar acıyarak Allah'a duâ ile dirilmelerini sağlamış ve Allah'ın isteği üzerine onların kendisinden ayrılmalarına izin vermiştir. Böylece Benân kavminin yanına dönmüş ve onları da kendisine inandırarak ayrı bir yol tutmuşlar, Hristiyanlarla birleşmişlerdir. Çünkü onların Tanrı İsa suretinde Meryem batnında zuhura geldi sözleriyle bunların Ali Hüdâdır sözleri benzerdir. Nitekim onlar arslan suretine tapıp Ali'yi "Aya Marko" diye adlandırmışlardır. Seyyid Hüseyin onların kendi zamanında hâlâ mevcut olduklarını da söylemektedir.⁴⁷ Nusayr da gördüğü mucizeler karşısında Benân'a benzer şekilde Hz. Ali'nin Tanrılığını dile getirmiş, Hz. Ali de onu iki defa öldürüp, dirilmesi için duâ etmiş ve Allah'ın emriyle kendisinden ayrılmasına izin vermiştir. O da kavminin yanına gitmiş, kavmi onun mezhebine girmiştir. Seyyid Hüseyin ehl-i İslam içinde onlara Nusayriler denildiğini söyler.⁴⁸

Seyyid Hüseyin'in Beyân b. Sem'ân ve Nusayr-ı Tûsî için anlattıklarını değerlendirirken, her şeyden önce bu kıssaları anlatma gayesini dikkate almak gerekmektedir. Çünkü E. Güngör'ün de belirttiği gibi burada önemli olan olayların otantikliği ve rasyonelliği değil, olayın anlatımından elde edilecek gayedir.⁴⁹

Kıssanın bütünlüğüne baktığımızda Hz. Ali'nin Hz. Muhammed ile birlikte ilk yaratılan nûrun bir parçası ve insân-ı kâmil olarak Allah'ın sıfatlarının en iyi tecelligâhı olduğunu ispat için kaleme alındığı anlaşılan eserde, bu kıssalar da Hz. Ali'nin kerâmetlerinin bir parçası olarak nakledilmekte, ama bu kerâmetlerin kesinlikle onun uluhiyetine işaret olmadığı vurgulanmaktadır. Bu gibi iddia ve inançlara sahip olup da küfürlerinde inat edenlerin kendi hallerine bırakılması ve onlarla meşgul olunmaması gerektiği, onların hesabının Allah'a kaldığı telkin edilmektedir. Ancak gerek olayların anlatımı ve gerekse bu telkin Alevi çevrelerde Hz. Ali hakkındaki aşırı görüşlerin mâzur görüleceği, hatta bir azîmet olgusu gibi kabul

edilip kişilerin kendini Hz. Ali yoluna feda etmeleri gibi bir anlayışın oluşmasına zemin hazırlamıştır. Konuyla ilgili en tipik örnek Bektaşiliğin büyük şâirlerinden kabul edilen Virânî (1037/1628)'dir. Onun doğrudan Hz. Ali'nin vasıflarını konu edinen ve zahiri bir bakışla Hz. Ali'ye ulûhiyyet nispetini ifade eden pek çok şiiri vardır.⁵⁰ Virânî'nin "Nusayriyim Nusayriyim Nusayriyim" redifli şiiri de bu olay bağlamında anlam kazanmaktadır. Hayatı dikkate alındığında Nusayri mezhebiyle ilgisi olmadığı anlaşılan şairin, bu şiirde tıpkı Nusayr gibi bir şekilde Ali'nin uluhiyyetine inandığına ve gerekirse bu uğurda canını vermeye hazır olduğuna telmih vardır.⁵¹ Ancak onun bu tavrı dönemin Bektaşî dedeleri arasında pek hoş karşılanmamıştır.⁵² Y. Ziya Yörükân, Cumhuriyet'in ilk yıllarında Tahtacı köylerinde yaptığı çalışmalarda bu kıssaların kendisine büyük bir hayranlıkla anlatıldığını, hayretle dile getirmesi⁵³ bu olgunun asırlarca Alevi zümrelerde canlı kaldığını göstermektedir.

Olayların anlatımında Nasr-ı Tûsî-Nusayr adındaki karışıklık muhtemelen Tûsî'nin daha yakın tarihte yaşamış olması ve en azından Anadolu'da bazı çevrelerde bilinen bir kişi olmasıyla izah edilebilir. Ancak olayın anlatımını dikkate aldığımızda, bu fikrin bir gruba mal edilerek mezhep haline dönüştüğü iddiası burada kastedilen grubun Nusayriler olması ihtimalini artırmaktadır. Nitekim Beyân b. Sem'ân ile birlikte hareket eden Mugîre b. Saïd el-İclî (119/737)'nin adamlarından Cafer b. Yezid el-Cûfî (128/745-6)'nin, Nusayriler tarafından Bâb olarak bilinen Selmân'ın tezâhürlerinden birisi olarak kabulü⁵⁴ bu ihtimali güçlendirmektedir. Yine Mugîre'nin Tanrı'yı Arap harfleri vasıtasıyla teşbih eden anlayışının Aziz Markos'un Yüce Hikmet'in vücudunun Yunan harflerinden meydana geldiği şeklindeki inancıyla benzerlik,⁵⁵ 'İcl kabilesinin bir kısmının Hristiyan olduğu bilgisiyle⁵⁶ birleşince metindeki Ali'nin Aya Marko'yla özdeşleştirilmesini de anlamlı kılmaktadır. Ancak müellifin de belirttiği gibi, gerçek Ali dostları bu nevi aşırı fikirlerden uzaktır.

Bütün bu söz ve açıklamalardan sonra yetmişinci sözde Hz. Ali açıkça kendisinin sadece Allahın kulu ve Hz. Peygamber'in kardeşi olduğunu dile getirerek Müslümanların çoğu kere tekrarladıkları bir dua ile sözlerini bitiriyor:

Ben, Allah'ın kulu ve Rasûlünün kardaşıyım. Allah'dan başka ahvâlimizi döndürücü kimse yokdur, ululuk O'nundur.⁵⁷

Sonuç olarak, Seyyid Hüseyin'in Şerh'inde Hakk-Muhammed-Ali üçlemesinde yer alan Hz. Ali'nin tarihsel hayatını menkabelerle süsleyerek sufîyâne bir anlatımla toplum şuurunda benimsenecek biçimde dile getirmiştir. Öyle ki onun anlatımı kendisinden sonra gelen Alevi ozanları tarafından dillendirilmiş, Alevi mahfillerinde okunmuş, anlatıla gelmiş ve günümüze kadar yaşatılmıştır. Ancak bu süreçte özellikle günümüzdeki kabullerde önemli değişim ve farklılaşmanın yaşandığı görülmektedir. Şüphesiz bunun pek çok nedeni sıralanabilir; ama bize göre en önemlisi Alevi nesillerin kendi kültür ve geleneklerinden kopuk, çoğu kere habersiz yaşamaları; bu geleneği irdeleyecek bilgi birikimine sahip olmayışlarıdır. Alevi nesillerin doğru bir kimlik tanımlaması için vakit geçirmeden kendi öz kültür değerlerine sahip çıkmaları, tarihin derinliklerindeki köklerine sarılarak daha güçlü bir gelecek yaratmaları gerekmektedir. Makaleyi Seyyid Hüseyin'in Hz. Muhammed ve Hz. Ali'yi birlikte övdüğü mısralarıyla bitirelim.

Yâ Mustafâ Muhammed yâ Murtazâ Ali
Sallû alâ Muhammed sallû alâ Ali

Ol seyyid-i mürsel-i dürer ol hâdi-i sübûl
Hatmü'n-nebiyyi Muhammed hayru'l-verâ Ali

Ol hıl'at-i levlâke le-ömrike mâ-tebes
Ol medhetine nâzil ol hel-etâ Ali

Ol alemîne rahmet bu âlemîne envâr
Şemsü'd-duhâ Muhammed u şîr-i Hudâ Ali

Ol enbiyâya server bu evliyâya rehber
Ol sâhib-i server bu sahib-i livâ Ali

Ol sâhib-i şeri'at bu hâfız-ı tarikat
Ol şeh-r-i ilm oldı ve-li bâbuhâ Ali

Seyyid-i müdâm zıkr u fikrün bulardur gerek
Yaran irişe sana meded Murtazâ Ali.⁵⁸

KAYNAKÇA

- Atalay (Vaktidolu), A. A. (Haz.): *Virâni Divanı ve Risalesi*. İstanbul 1998.
- Aytekin, S. (Haz.): *Buyruk*. Ankara 1958.
- Birge, J. Kingsley; Çamuroğlu, R. (Çev.): *Bektaşilik Tarihi*. İstanbul 1991.
- Demirci, Mehmet: "Nûr-ı Muhammedi" *DEÜİFD* 1 (1983): 239-258.
- el-Cevziyye, İbn Kayyım; Can, M. (Çev.): *el-Menâru'l-Münif fi's-Sahih ve'd-Daif*. İstanbul 1992.
- eş-Şeybi, M. K.: *es-Sıla beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyü'*, 1. Cilt. 3. Baskı, Beyrut 1982.
- et-Tehrâni, Aga Bozorg-ı; el-Muzevi Ali Naki (ed.): *ez-Zer'â ilâ Tesânifi's-Şîa*, 7. Cilt. Tahran 1968/1387.
- Feriştehzâde: *Câvidanname tercümesi Aşknâme-i İlâhi*. (b.y.y.) (t.y.).
- Fiğlalı, E. Ruhi: *Çağımızda İtikâdi İslâm Mezhepleri*. 4. Baskı, Ankara 1990.
- Furat, A. Subhi: "Veli" *İA* 13: 292
- Gölpınarlı, Abdülhakî: "Seyyid Gaybî oğlu Seyyid Hüseyin'in Fütüvvetnâmesi" *İÜİFM* 17 (1955-56) 1-4.
- Güngör, Erol: *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul 1982.
- Güngör, Ş. (Haz.): *Hadikatü's-Süedâ*. Ankara 1987.
- Güzel, Abdurrahman: *Ali in der Bektaschi-Dichtung, Namentlich Jener des 16. Jahrhunderts*. Wien 1972.
- İbn Haldun; Uludağ, S. (Haz.): *Mukadime*, 2. Cilt. İstanbul 1983.
- İlhan, Avni: *Mehdilik*. İstanbul 1993.
- Massignon, L.: "Nusayriler" *İA* 9: 369.
- Ocak, A. Y.: *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*. Ankara 1990.
- Özmen, İsmail: *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 2. Cilt. Ankara 1998.
- Sankaya, M. S.: "Bektaşî-Alevilerde Bir Duâ: Nâd-ı Ali" *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1998) 5 [2000].
- Savaş, Saim: *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik-Bektaşilik*. Ankara 2003.
- Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya, M. Saffet (Haz.): *Şerhu Hutbeti'l-Beyân*, İnceleme-Metin. Isparta 2004.
- Tannıkulu, Raşit (Çev.): *Hütbetü'l-Beyân*. Ankara 1999.
- Taşkın, Ahmet: "Alevi İnancı: Bir Alan Araştırmasının Sonuçları" *Folklor/Edebiyat* 8 (2002) 30: 53-85.
- Tucker, W. F.; Fiğlalı, E. R. (Çev.): "Asiler ve Gnostikler, el-Muğîre ibn Said ve Muğiriyye, Ebû Mansûr el-İclî ve Mansûriyye" *AÜİED* (1982).
- Yıldırım, Ahmet: *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara 2000.
- Yörükân, Y. Ziya; Yörükân, T. (Haz.): *Anadolu'da Tahtacılar ve Aleviler*. Ankara 1998.
- Ziya Şakir: *Hazreti Ali Hayatı Öğütleri Cenklere*. İstanbul 1976.

NOTLAR

- 1 et-Tehrâni 1968 / 1387, VII: 200-201.
- 2 Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî, Şerhu Hutbeti'l-Beyân, Süleymaniye Ktp, Laleli 1496, vr. 5a.
- 3 Birge 1991: 158-163.
- 4 Gölpınarlı 1955-56: 30. Yazar burada eser hakkında "Ali'ye isnad edilen yetmiş iki sözden meydana gelmiş bir hutbenin, mümkün olduğu kadar şerîata uydurulmak gayretiyle ve zoraki tevillerle yazılmış bir şerhidir" demektedir.
- 5 Yörükân 1998: 123-125.
- 6 Tanrıku 1999: 312. Eser her nasılsa iki cild bir arada tertip edilmiştir. Eserin mukadimesine yer verilmemiş, cild aralarında ve sonunda metin dışından bazı ilaveler yapılmıştır. Eserin metnine gelince, çok ciddi okuma hataları olduğu gibi ciddi tahrifleri de muhtevirdir, oldukça amatörce hazırlanmıştır.
- 7 Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya 2004. Eser Süleymaniye Kütüphanesi Laleli 1496 numaralı nüsha esas alarak hazırlanmıştır. Eserin diğer yazma nüshaları hakkında bkz., XV-XVII.
- 8 Gölpınarlı 1955-56: 30.
- 9 Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya 2004: XI-XII.
- 10 Gölpınarlı 1955-56: 36-37. (Metin içinde 85b-86a). Gölpınarlı burada silsilenin bir değerlendirmesini de yapmaktadır. Pir Ömer Halvetî, Halvetî tarikatının kurucusu kabul edilir.
- 11 Safiyyüddin Erdebîlî (760 / 1358-59)'ye nispet edilen tarikattır. O da yukarıda adı geçen bazı sûfiler gibi İbrahim Zahid Gilânî'den terbiye almıştır.
- 12 Şah İsmail'in Safevî Devletini 907 / 1501'de kurmasını dikkate alırsak, böyle bir iddianın sistematik Safevî propagandasının bir parçası olması muhtemeldir. Ancak mehdilikle ilgili iddiaların genellikle yüzyıl başları esas alınarak ileri sürüldüğünü de göz ardı etmemek gerekir. Bir başka ifadeyle bu tarihleme rastgele Şah İsmail hareketine tesadüf etmiş olabilir. Mehdilikle ilgili değerlendirmeler için bkz. İlhan 1993: 93 vd.; Fırlıklı 1990: 246-288.
- 13 Nitekim Osmanlı Devleti 16. yüzyılın başlarından itibaren kendi topraklarındaki bu aleyhte propagandayı önleyecek tedbirleri almakta gecikmemiştir. Bkz. Savaş 2003: 135-136, 204, 206 (BOA, MD 27/399/957; MD 28/349/883 nolu belgelere istinaden).
- 14 Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya 2004: 107.
- 15 Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya 2004: 21. Oysa bugün Alevîler olayı Hz. Ali'nin Tanrılığının göstergesi olarak kabul etmekte ve Hz. Muhammed'in Ali'nin tanrılığının sırtına erdiği inananlardır. Ancak Ali'yle ilgili bu dönüşümün niceliği konusunda bir şey söyleyememektedirler. Bkz. Taştın 2002: 53-85.
- 16 Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya 2004: 131. Hz. Ali'nin Tanrı olamayacağına dair bu görüşler eserin satır aralarında kalmış ve ilerleyen yıllarda üstelik bu esere istinaden Hz. Ali hakkındaki aşırı görüşler giderek ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. Yörükân 1998: 123-126, 249-253.
- 17 Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya 2004: 49. Tasavvuf literatüründe, zuhûra işaret olarak Allah'ın Zâhir isminin tecellisiyle Hz. Muhammed'in âlemi aydınlatmasına işaret eden "hakikat-i Muhammediyye" ve "nur-ı Muhammedi" diye adlandırılan bu fikrin vahdet-i vücud telakkisiyle de doğ-

- rudan ilgisi vardır. Konuyla ilgili değerlendirmeler, tartışmalar, İslâm öncesi ve sonrası Şii, Sünni kaynakları ve dinî dayanakları hakkında bkz. eş-Şeybî 1982: 478-485; Demirci 1983: 239-258.
- 18 Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya 2004: 94-95. Aynı olguyu benzer şekilde Yeminî manzum olarak dile getirilir, bkz. "Faziletnâme-i Cenâb-ı Şâh-ı Velâyet" İstanbul 1325: 9, 79-83. "Câvidanname" de ise Muhammed-Ali nuru kabul edilmekle birlikte Hurûfî bir yorum yapılmıştır, bkz. Ferîştehzâde (y.y.): 120-122.
- 19 Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya 2004: 117-118. Sırasıyla Cebrâil, Mikâil ve İsrâfil'in yaşlarını soran Hz. Peygamber, onların en yaşlıları olan İsrâfil'e gördüğü en acâib şeyi sormuş, o da, büyük bir meydana çevgân oynayan iki kişi gördüğünü bunları tanıyıp bir anlam veremediğini söylemiştir. Rasulüallah'da, "bizdik, Ali'yle şeriat topuna vururduk" diye cevap vererek, Ali'nin kendisiyle birlikte yaratılmış olduğunu onlara göstermiştir.
- 20 Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya 2004: 114. Fuzûlî de Hadikatü's-Süedâ'sında Hz. Ali'nin doğumunu bu rivayete uygun bir anlatımla dile getirir, bkz. Güngör 1987: 179-180.
- 21 Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya 2004: 49.
- 22 Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya 2004: 11-12.
- 23 Allah'a nispet edilen bin adın dile getirildiği Şii kaynaklı Cevşen Duası bugün bütün Müslümanlar arasında okuna gelmektedir. Ancak Peygambere isnadına rağmen genellikle duanın uydurma olduğu kabul edilir. Cevşen duası ile Nâd-ı Ali duası Müslümanlar arasında benzer fonksiyonlar icra etmişlerdir. Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. Sankaya 1998 [2000].
- 24 Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya 2004: 119-121. "Buyruk"ta da "Hu" isminin açıklaması bağlamında Allah'ın bin bir adı olduğu ifade edilir, bkz. Aytekin 1958: 112.
- 25 Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya 2004: 122-123.
- 26 Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya 2004: 10-11. Burada peygamberler ayrıca avâm, havâs, ehass şeklinde tasnif edilir. Ulu'l-Azm terimi peygamberlere nispetle Ahkâf 46/35'de geçer.
- 27 Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya 2004: 10-11. Tasavvufta "ricâlü'l-gayb" denilen veliler topluluğu muhtemelen çok erken devirden itibaren kabul edilen bir anlayış biçimidir. Zâhir âleminin dışında mânâ âleminin de bir idâri mekanizma olduğu fikrine dayanan ve Şii imâmet inancının etkisinde tasavvufî gelenekte üretilen bu anlayışta gayb erenlerinin sayısı da kişilere göre muhtelifir. Yukarıdan aşağı kutb, eimme, evtâd, abdal, nukebâ, nucebâ vb. adlarla anılan bu kişileri müellif, Türkiye'deki geleneğe uygun olarak 356 olarak kabul etmiştir. Konuyla ilgili açıklamalar için bkz. İbn Haldun 1983: 1125-1127; eş-Şeybî 1982: 485-492; Furat, 292; Güngör 1982: 100-104. Bu konudaki rivayetler ve değerlendirmesi için bkz. Yıldırım 2000: 151-176.
- 28 Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya 2004: 8-9. Burada ayetlerin konularına göre de genel bir tasnifi yapılmıştır.
- 29 Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya 2004: 72-73. Burada her bir cümle için ayetlerden delil getirilmiştir.
- 30 Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya 2004: 90. Bu tip eserler müstakil olarak veya topluca zaman zaman ülkemizde de yayınlanmış, ilgili mahfillerde âşıklar tarafından anlatıla veya okuna gelmiştir. Tipik bir örnek Ziya Şakir 1976: 505. Eserde, "Hayber Kalesi Cengi, Kan Kalesi Cengi, Devler Diyan Cengi, Ölüm Mağaraları Cengi, Billür-u Azam Cengi, Gülistan Kalesi Cengi" hikâyeleri yer alır.

- 31 Yemini olayı aynı motiflerle nazm eder. Bkz. "Faziletnâme" 17-18. Fuzûlî olayı biraz daha mucizevi olarak anlatır. Buna göre Fâtıma tavaf esnasında rahatsız olunca Kaba'nın içinden açılan bir kapıdan girmiş ve üç gün sonra kucağında Hz. Ali'yle dönmüştür. Ancak burada çocuğa ad konulması ebeveyn arasındaki nizâyâ bağlı olarak hâtiften gelen sesle Aliyy-i âli olarak konulmuştur, bkz. Güngör 1987: 181-182.
- 32 Bu adlandırma, rivayetin benzerine şii kaynaklarda rastlayan bazı müsteşriklerin de dikkatini çekmiştir. İlyas adının Hızır'ın Ehl-i Kitap kaynaklarındaki adı olduğunu söyleyen Ocak'da Alevi kültüründe zaman zaman Ali-Hızır birlikteliğinin bulunduğunu ifade etmektedir. Bkz. Ocak 1990: 70, 107-108.
- 33 Yemini de "Faziletnâme"sinde olayı nazm eder, bkz. ss. 23-25.
O zahmı urunca Şâh-ı velâyet
Lainin boğazını kapladı cerahât
Mürd oluncaya degin işledi yarası
Velinin eksik degildi mâcerâsı
- 34 Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya 2004: 77-81.
- 35 Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya 2004: 60-61. Aynı olayların nazmen anlatımı için bkz. "Faziletnâme" 218-225.
- 36 Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya 2004: 82.
- 37 Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya 2004: 20. Olayın farklı bir anlatımı için bkz. Yörükân 1998: 249. Bugün benzer anlatımlara şifahi kültürde hâlâ rastlamak mümkündür. Örneğin Erzurumlu Naim Hoca'nın Hz. Ali'nin cenkleriyle ilgili anlatımı böyledir.
- 38 Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya 2004: 24, 30-32.
- 39 Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya 2004: 83-84. Müellif "Fütüvvetnâme"sinde tevelli-teberri'nin tâlibin ertebesine ve sülûkuna göre değiştiğini ifade ederek biraz daha tasavvufî bir izah yapar ki bu izah bazı Bektaşî kaynaklarında da dile getirilmiştir.
- 40 Bu konudaki rivayet ve değerlendirmesi için bkz. el-Cevziyye 1992: 57-58. Can bu rivayeti değerlendirmesine ayrı bir önem vererek İbn Teymiye'nin "Minhacü's-Sünne"sindeki açıklamaları (II, 185-195), kitabın sonunda ayrıca tercüme etmiştir.
- 41 Bkz. Taşğın 2002: 65.
- 42 Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya 2004: 59.
- 43 Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya 2004: 101-102.
- 44 Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya 2004: 71.
- 45 Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya 2004: 71. Burada müellif yorumunu Ahzab, 33/72. ayete dayandırır.
- 46 Benân, Hz. Ömer devrinde Musevî, Davûdî, İbrâhimî ve İsevîlerin kendi peygamberlerinde gördükleri mucizeleri Müslümanlardan gördükleri takdirde Müslüman olmaya karar vererek Hz. Ömer'e gelmişler o da, gelenleri Hz. Ali'ye göndermiş ve Hz. Ali istenilen mucizeleri bir bir gerçekleştirmiştir. Bunun üzerine gelenler Müslüman olup ıkrar vermişlerdir. Bunun üzerine Hz. Ömer, "Ali olmasaydı Ömer helak olurdu" demiştir. Hz. Ali'nin yoldaşlarından sadece Benân bunun üzerine Hz. Ali'nin uluhiyyetini iddia etmiştir. Bkz. Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya 2004: 105-107.

Nusayr'da Hz. Ali'nin yoldaşlarıyla yolculuğu esnasında ıssız bir yerde su bulması için Nusayr'ı göndermesine rağmen su kuyusundan müetaddit defalar Nusayr'a su doldurmuş; Fırat nehrinden geçit ararken Hz. Ali onu Fırat civarında oturanlardan sormasını istemiş, buradakiler bizi tanıyan suyun geçidini de bilir diyerek, Nusayr'a Hz. Ali'ye bir daha bakmasını tavsiye etmişler, önceki olaydan kafası karışık olan Nusayr Hz. Ali'nin Tanrılığını ikrar etmiştir. Bkz. Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya 2004: 108-110. Olayların nazmen anlatımı için bkz., Yemini: "Faziletnâme" 129-132.

- 47 Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya 2004: 106-108.
- 48 Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya 2004: 109-110.
- 49 Güngör 1982: 106.
- 50 Örnekler için bkz. Atalay 1998: 12 vd.; Güzel 1972: 59-64; Özmen 1998: 429-467.
- 51 Bkz. Atalay 1998: 47.
- 52 Özmen 1998: 429.
- 53 Yörükân 1998: 249-252.
- 54 Bkz. Massignon, 369.
- 55 Tucker 1982: 210.
- 56 Tucker 1982: 219.
- 57 Hz. Ali bir başka yerde bu duânında açıklmasını yapar, bkz. İbn Ebi'l-Hadid: "Şerhu Nehci'l-Belâğa" V, 428.
- 58 Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî; Sankaya 2004: 45-46.

ALTINCI AYRIM

EĞİTİM

ALEVI-BEKTAŞİ İNANCININ GÜNÜMÜZDE ÖĞRETİLMESİ (KONULAR KATALOĞU VE “MÜFREDAT” ÖNERİSİ)

*Zâhid bizi ta'n eyleme
Hakk ismin okur dilimiz
Sakın efsane söyleme
Hazrete varır yolumuz*

*Sayılmayız parmağile
Tükenmeyiz kırmağile
Taşramızdan sormağile
Kimse bilmez ahvalimiz*

Geçtiğimiz yüzyılın ortalarından itibaren başlayan köyden kente göç olgusu, bir başka deyişle Alevilik-Bektaşilikte' de görülen “şehirleşme” olgusu beraberinde birçok soruyu da gündeme getirmiştir. Bunlardan birisi de “kendisini Alevi ya da Bektaşî” diye tanımlayan genç kuşakların inançlarını nasıl öğreneceği ya da onlara inançlarının nasıl öğretileceği sorusudur. Bir yandan medyada “Şehirleşen Aleviler özünü kaybetti” türünden haberler yer alırken², diğer yandan da Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi nezdinde Alevilik Dersleri verilmesi için davalar açılmakta ya da Alevilik Dersleri veya benzeri adlar altında Alevilik inancını “öğreten” kitaplar yayımlanmaktadır³.

Gerçekten de kentleşme olgusuyla birlikte Alevilik inancının öğretilmesi de incelenmeye değer bir konu olarak gündemdeki yerini almıştır. Yüzyıllardan bu yana âşıklar tarafından deyiş ve nefeslerde özetlenen ve dedeler tarafından kuşaktan kuşağa aktarılagelmiş olan Alevilik, cemaatin yapısındaki bu değişiklik nedeniyle eskisi gibi “öğretilemez ve aktarılamaz” olmuştur. Genellikle sözlü geleneğe dayanan bu aktarma ve öğretme işleminin baş kişileri

ilk elde dedelerdir. Gerektiğinde posta oturup cem yürüten dede, gerektiğinde de nefesler söyler, telkinlerde bulunur, ayin-i cem sonrası muhabbetlerde de cemaatten gelen soruları yanıtlardı. Toplumbiliminde „kapalı toplum“ olarak tanımlanan bu ortamlarda gençler de inançlarını “kişi kabınca alır” ilkesi doğrultusunda, bu yoldan öğrenirlerdi. Cemaat henüz telefonu bilmez ve televizyonla henüz tanımazken; cep telefonları, internetler ve e-postalar da henüz icat bile edilmemiştir. Dede köye altı ayda bir gelir, cemaatin bütün gereksinimlerini karşılar ve altı ay sonra görüşmek üzere köyden ayrılırdı.

Köyden kente göç olgusu ve Alevi gençliğinin üniversitelere gidip öğrenim görmeye başlamalarıyla birlikte dedelerin bu “bilgi aktarıcılığı işlevi” ister istemez sorgulanmaya başlamış, Alevi toplumunda “*dedelik kurumunun yeniden yapılandırılması, reformize edilmesi*” gibi konular da konuşulur olmuştur. Bu gelişmelere koşut olarak Alevi örgütlenmesi “olumlu ya da olumsuz” mesafe katedecek, Alevi Kültür Merkezi veya benzeri adlar altında dernekler kurulacaktır. Bu derneklerde bir yandan Alevilik üzerine seminerler verilirken, diğer yandan da Alevilikle ilgili kitaplar, dergiler ve gazeteler de yayınlanır olacaktır. Durum bugün öyle bir aşamaya gelmiştir ki; gerek dernekçilik, gerek yayıncılık ve seminerlik olsun bu alanlarda da birer sektör oluşmuş bulunmaktadır. Bu konularda yararlı birçok yapıt yayımlandığı gibi konusunun ehli olmayan kişilerce yayımlanmış yazı ve kitaplara da rastlanabilmekte; kültür kavramını tanımlamaktan âciz kişi ve kurumların Aleviliği bir *kültür* ya da *yaşama tarzı* olarak öne sürdükleri de görülebilmektedir.

Alevilik konusunda birçok seminer ve konferans vermiş bir kişi olarak görüşümüz şudur:

- 1- Alevilik İslamiyet içinde oluşmuş, Hz. Muhammed’in tebliğ ettiği dini batını olarak yorumlayan ve o güne kadar ve o günden sonra, insanlığın yarattığı güzel ve yararlı kurum, kavram ve düşünceleri benimsemekten çekinmemiş, sayısız İslami yorumlardan birisidir; İslami bir inanç kurumudur⁴.
- 2- Her inanç kurumunda olduğu gibi Alevilik de zaman içinde kendi terminolojisini oluşturmuştur. Bu yüzden, yazımızın hemen başına aldığımız Melami âşıklarından Muhyî’nin (ölm. 1611, İstanbul) nefe-

sinde de belirttiği gibi, “*ahvali dışarıdan sorularak, incelenerek bilinecek*” bir olgu değildir. Oluşturduğu terminolojisi konumu değişik kişilerce değişik algılanır ve “çok katlı anlamlarıyla karşımıza” çıkar.

- 3- Aleviliği anlamak ve anlatmak, öğrenmek ve öğretmek; işte onun oluşturduğu bu terminolojisini sistematik olarak kavramış olmaktan geçer. Bu da en güzel ve en doğru bir şekilde bu inançta olan kişilerin bilimsel yöntemler uygulayarak kotarabilecekleri bir iştir. Başka bir deyişle; Aleviliğe, örneğin kültürel veya sosyal bir olgu olarak yaklaşırsa bu yaklaşım eksik kalır. Bu ve benzeri yaklaşımlarda bulunanlar, insanın olduğu her yerde kültürün de olduğunu; her insanın, her insan topluluğunun ve giderek dinsel inancı ne olursa olsun, toplumunun zaman içinde geliştirdiği bir yaşama tarzının bulunduğunu bilmiyor ya da bilmek istemiyor demektir. Kısaca belirtmek gerekirse, İslami bir inanç yorumu olan Alevilik, ancak ve ancak kendi kavram ve terimleriyle ve “*içerden bir bakış açısıyla*” açıklanabilir. Birçok nefeslerde değişik yollardan ifade edildiği gibi *zâhidin*, *zâhirinin* ve *münkirin* bu inancı anlaması mümkün değildir.
- 4- Bu açıklama –giderek öğrenme ve öğretme– işleminde izlenecek ve birbirleriyle kesinlikle karıştırılmaması gereken iki yöntem vardır:
 - a. diyakronik (artzamanlı) yöntem
 - b. senkronik (eşzamanlı) yöntem

İlkin çağdaş dilbiliminde ortaya çıkmış ve orada uygulanmış olan bu iki terim⁶ Aleviliğe uygulayarak kısaca açıklamaya çalışalım: Eğer Aleviliği ta Hz. Ali'nin döneminden başlayarak günümüze dek geçirdiği evrimi ele alarak inceliyorsak yöntemimiz artzamanlı yöntem olacaktır. *Şî'at Ali* adıyla başlayan yol ayrımının daha sonra, o zamanki adı “*Rum diyârı*” olan (*diyâr-ı Rûm*) Anadolu'da biçimlenişine, *Hünkâr Bektaş Veli* ile *Balım Sultan*'ın katkalarına, *Pîr Sultan Abdal* olayına, Osmanlı'nın *Vaka-i hayriyye* adı verdiği Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılışına, *Kurtuluş Savaşı*'nda Mustafa Kemal Paşa'nın 22-24 Aralık 1919 tarihinde nerede olduğuna ve orada ne için bulunduğu dek bir dizi olguyu, halkalardan hiçbirini de atlamadan, incelemek zorundayızdır. Bu zamandizimsel (kronolojik) evrim çizgisinde, adı bugün Alevi olan inanç sahip-

leri, kimlerden ve nelerden olumlu ve olumsuz yönde etkilenmiş, hangi inançlardan neleri devralmışlar... gibi soruların tümü de artzamanlı yöntemle incelenecek konulardır.

Eşzamanlı yöntem ise, artzamanlı yöntemin tersine, incelediği konuyu/olguyu, tarihsel boyutuna bakmadan, belli bir zaman kesiti içinde ele alarak inceler. Bu zaman kesiti genellikle şimdiki zaman kesiti olsa da, geçmişten bir kesit de olabilir. Örneğin 20. yüzyıldaki Aleviliği bu yöntemle inceleyebileceğimiz gibi, 13. yüzyıldaki (Hünkâr Bektaş Veli'nin dönemindeki) Aleviliği de inceleyebiliriz. Ancak bu sonuncusunda dikkat etmemiz gereken bir konu olacaktır: Hünkâr'ın dönemindeki onun yolundan giden insanlar kendilerini *Alevi* diye mi adlandırıyorlardı, yoksa başka bir isim ya da isimler mi kullanıyorlardı? "*13. Yüzyılda Alevilik*" başlığını taşıyan bir çalışmanın ilk dipnotu, hiç kuşkusuz, Alevi adının o dönemde kullanılmadığı olacaktır. Yoksa *anakronizm* (çağ-aşımı) yanlışına düşmüş oluruz⁷.

"Alevi-Bektaşî İnancının Temel Kavramları" adlı makalemiz dikkatlice incelenirse oradaki 6 altbaşlıktan ilk üçünde senkronik, son üçünde de diyakronik yöntem uygulandığı kolaylıkla görülecektir:

Senkronik yöntemle:

1. Alevi-Bektaşî inancının günümüzdeki özü nedir?
2. Alevi-Bektaşî inancı nasıl uygulanıyor?
3. Alevi-Bektaşî inancı kendisini ve cemaatini nasıl koruyor?

Diyakronik yöntemle:

4. Alevi-Bektaşî inancı kuşaktan kuşağa nasıl öğretildi?
5. Alevi-Bektaşî inancı ne zaman ve hangi koşullarda oluştu?
6. Alevi-Bektaşî inancı nasıl gelişti?

Alevilik yukarıda belirtildiği gibi bir inançtır, İslamın içinde oluşmuş ve onu kendine özgü kavramlarıyla yorumlayan bir yoldur. Aynı bir din, aynı bir etnisite değildir. Eğer Aleviliği anlamak ve anlatmak; öğrenmek ve öğretmek istiyorsak bunlara dikkat etmek; "yaşam tarzıdır", "kültürdür" gibi güdük kavramlarla yola çıkmamamız gerekir. Kuşkusuz Alevi-

lik olgusu çeşitli yaklaşımlardan yola çıkılarak da incelenebilir⁸, ancak bir inanç olgusunu değişik açılardan incelemek başkadır, onu bir inanç kurumu olarak anlatmak ve öğretmek başka şey.

Yine yukarıda belirtildiği gibi Alevilik, birçok kaynaktan beslenmiştir; bu kaynaklardan sadece birini ve veya birkaçını ele alıp diğerlerini yok saymak gibi bir yaklaşım da penceresi olmayan bir odanın kapısındaki anahatar deliğinden dışarıdaki doğayı gözleyip o doğa hakkında bilgi sahibi olmaya çabalamak gibidir. Somut bir deyişle: Aleviliği ele alıp Hz. Ali'yi dışlamak nasıl olanaksız ise; semaha evet deyip ayin-i cemdeki halka ibadetini reddetmek de olanaksızdır. Bu; trafiğe katılan bir sürücünün yeşil ve sarı ışığı kabul edip kırmızı ışığı reddetmesiyle birdir. Diğer bütün inançlarda olduğu gibi, Aleviliğin de kendi bütünselliği içinde ele alınması gerekir.

Bu uzun açıklamalardan sonra sonra şimdi Aleviliği Alevilik yapan, onu diğerlerinden ayıran ve birbirleriyle sıkı sıkıya bağlı öğelerini sıralayabiliriz. Ancak burada hemen belirtelim ki, "Dört Kapı" kavramından esinlenerek dört ana küme altında topladığımız bu konular önerisi tamamiyle kendi kişisel önerimizdir:

A TİPİ SEMİNERLER (ŞERİAT KAPISI DERSLERİ)

- 1- Aleviliğin temel kavramları (*Hakk-Muhammed-Ali*)
- 2- Alevi inancında *Dört Kapı Kırk Makam*⁹
- 3- *Ehlibeytin* Katarı
- 4- Alevilikte *İmamet* ve *Velayet* dönemleri (İmamlar ve Veliler)
- 5- Aleviliğe özgü olan ve olmayan terimler nelerdir? (Örn. *ham ervah*, *insan-ı kâmil*, *hamlık/çığlık*, *olgunluk/kâmillik*; *gürûh-ı nâcî*; *tarîk-i nâzenîn*¹⁰ vb.)

B TİPİ SEMİNERLER (TARİKAT KAPISI DERSLERİ)

- 1- Alevilikte *Edeb - Erkân*
- 2- *Ayin-i Cem*'in ve *12 Hizmet*'in anlamı ve işlevi nedir?
- 3- *Görgü*, *Yol Kardeşliği* ve *Düşkünlük* nedir?
- 4- Hz. Ali'yi ve 12 İmamları neden severiz" (*Tevella ve Teberrâ*)
- 5- Alevilikte *Âşıklar* ve *Dedeler*

C TİPİ SEMİNERLER (MARİFET KAPISI DERSLERİ)

- 1- *Zâhir* ile *Bâtin* nedir?
- 2- *Mezheb*, *Meşreb*, *Meslek* ve *Tarikat* ve *Yol* ne demektir? “*Serçeşme*” neyi dile getirir?
- 3- Alevilikte *Sudûr*, *Hulûl* ve *Tecellî* kavramları
- 4- Kırklar Meclisi ve Mirâç Olayı
- 5- Tarih boyunca Aleviliği etkileyen öğeler nelerdir?¹²

D TİPİ SEMİNERLER (HAKİKAT KAPISI DERSLERİ)

- 1- “*Vahdet-i vücûd*” ne anlama gelir? “*Enel-Hakk*”tan ne anlıyoruz?
- 2- Alevilikte *Vahdet/Tevhîd* ve *Nefis* kavramları
- 3- “*Meded-Mürüvvet*” ne demektir?
- 4- “*Zaman*” ve “*Ruh*” ne zaman nasıl oluşmuştur?
- 5- “*Tanrı-Evren*” ilişkisi nedir?

Gerek ülkemizde olsun gerekse yurtdışında olsun okullarda Alevilik Dersleri vermek isteminde ve iddiasında bulunan kişi ve kurumların önce Aleviliğin ne olduğunu tanımlamaları, sonra da bunun nasıl öğretilceğini “müfredat” (Alın. *Lehrplan*) olarak belirlemeleri gerekir. Çünkü en kısa tanımıyla *didaktik (öğretim)* neyin, nasıl öğretilceğinin bilimsel temellere oturtulması demektir. Bizim yukarıda verdiğimiz liste, belirttiğimiz gibi “Dört Kapı Kırk Makam” öğretisinden esinlenerek düzenlendi, herhangi bir okul türü veya eğitim kurumu göz önüne alınarak hazırlanmadı.

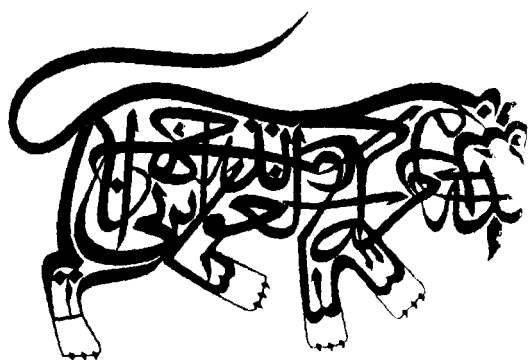
Gerçeğe hü diyerek...

KAYNAKÇA

- Aydemir, Celal; Şener, Cemal: *Alevilik Dersleri 1*. Hückelhoven 2000.
Çamuroğlu, Reha: *Bektaşilikte Zaman Kavrayışı*. İstanbul 2002.
de Saussure, Ferdinand; Vardar, Berke (Çev.): *Genel Dilbilim Dersleri 1*. Ankara 1976.
Koç, Nurettin: *Açıklamalı Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul 1992.
Türkdoğan, Orhan: *Alevi-Bektaşî Kimliği: Sosyo-Antropolojik Araştırma*. İstanbul 1995.
Yılmaz, Nail: *Toplumsal Değişme ve Kentleşme Sürecinde Alevilik*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi.

NOTLAR

- 1 Yazımızın bundan sonraki bölümünde sadece *Alevilik* terimi kullanılacaktır.
- 2 Bkz. Yılmaz.
- 3 Örneğin, Aydemir/Şener 2000.
- 4 Aleviliğin *mezheb* mi, *meşreb* mi yoksa *meslek* ya da *tarikat* mi olduğu sorusuna konumuz olmadığı için burada değinmiyoruz.
- 5 Sadece bir örnek olsun diye dem sözcüğünü vermek yeterli olur kanısındayız. Daha geniş bilgi için bkz. Çamuroğlu 2002: 61 vd.
- 6 Bu konuyla ilgilenenler için başvurulacak ilk yapıt: de Saussure/Vardar 1976: 73-92. Terimler için ayrıca başvurulabilecek iki sözlük: Koç 1992.
- 7 Zaman açısından birbiriyle bağı olmayan şeyleri ilintiliymiş gibi göstermek. Örneğin Nasreddin Hoca'nın Timur ile ilgili fıkralarının tümü anakronik fıkralardır. Nasreddin Hoca (1208-1284) ile Timur'un (1336-1405) birbirlerini görmüş olması mantık dışıdır.
- 8 Örneğin sayın Orhan Türkdoğan'ın yaptığı son yıllarda ortaya konmuş bir sosyo-antropolojik çalışmadır: Bkz. Türkdoğan 1995.
- 9 Terim niteliğindeki sözcüklerin etimolojisi (kökeni) açıklanıp sözlük anlamları da verilmelidir.
- 10 Bu aşamada terimler, hedeflenen grubun ya da derslere katılanların bilgi düzeylerine göre belirlenecektir.
- 11 Bu konu ele alınırken İslam hukukunun tarihi gelişmesi, kaynakları ve İmam Cafer-i Sâdık'ın önemine ve iman ve akıl kavramlarına da değinilecektir.
- 12 Burada *Babailik*, *Caferilik*, *Şilik*, *Haricilik*, *Haydarlık*, *Hurûfluk*, *İsmâîlîlik*, *Kalenderîlik*, *Kızılbaşlık* ve *Nusayrîlik* gibi kimi tarihsel, kimi güncelliğini koruyan İslami yaklaşımlar da ele alınmalıdır.



AVRUPA'DA İNANCIN VE HAYATIN DIYALOĞU İÇİN: ALEVİ-İSLAM DERSİ

İnsan eğitilen ve aynı zamanda inanan bir varlıktır. Aynı şekilde günümüz toplumlarında inanç ve eğitim birbiriyle içiçe geçmiştir. Eğitim ve öğretim/öğrenim, yaşamı kolaylaştıran ve insanı yaşama hazırlayan, ona kişilik ve kimlik veren en önemli kültürel süreçler arasındadır. Dolayısıyla insanın dini ve inancı da bu süreçte dikkate alınmalıdır. Çünkü, buna dayalı bir gelenek vardır. Bu meyanda dini, felsefi ve etik eğitim, bireyin kişilik gelişiminin ve ileride de kimliğinin önemli bir parçasını oluşturmaktadır.

İnanç Avrupa'nın her ülkesinde –ilk bakışta öyle görünmese bile– özel bir yer tutmaktadır. Zaman içinde her ülke kendi tarihinden ve kültür kökenlerinden etkilenmiş modeller geliştirmiş bulunmaktadır.

BİR ÖRNEK OLARAK ALMANYA'DA ALEVİLİK VE DİN DERSİ

Almanya'nın okul eğitiminde din dersi Anayasa'nın 7. Maddesinin 3. Fıkrasına göre yürütülmektedir. Buna göre Alman devleti, din dersinin düzenli ders programı çerçevesinde verilmesini öngörmektedir. Dersin içeriğini de din dersini veren dini cemaat belirlemektedir ve o, aynı zamanda ders programını hazırlamaktadır. Öğretmenler, Alman üniversitelerinde cemaate yönelik teoloji fakültelerinde yetiştirilmektedir.

Din dersleri, Almanya'da iki eyalette, Berlin ve Bremen'de Anayasa'nın 140./141. Maddesine göre verilmektedir. Ancak her iki eyaletin kendi anayasasından ve hukuki uygulamalarından kaynaklanan bir farklılık vardır. Sözgelimi Bremen eyaletinde din dersi yerine eyalet yönetimi tarafından "Din Bilgisi/İncil Tarihi" dersi verilmektedir.

Berlin eyaletinde ise, dini cemaatler ders planını hazırlamakta ve öğretmenleri yetiştirmektedir. Bu bağlamda eyaletin görevi, okulda ders vermek isteyen cemaate

- a. ısıtıcı,
- b. ısıtması olan sınıf vermekle ve
- c. isteyen öğrencinin bu derse girebilmesini sağlamakla sınırlıdır.

Ayrıca dersin içeriğinin ve ders programının Anayasa'yla (bu bağlamda da mutlak surette demokrasi, insan hakları deklarasyonu, kadın-erkek eşitliğinin sağlanmasıyla) örtüşmesi gerekmektedir

Almanya'nın hiçbir eyaletinde bugüne kadar ne Anayasa'nın 7/3. Fıkrasına, ne de 141. Maddesine göre İslam din dersi, Berlin İslam Federasyonu (IBF) haricinde dini cemaat statüsü kazanmış bir cemaat olmadığından, verilmemektedir. Sadece IBF, 1998 ve 2000 yıllarındaki mahkeme kararlarıyla dinî cemaat statüsünü kazanmıştır ve Berlin eyaleti okullarında 2001 yılından itibaren İslam din dersi verilmek istemektedir.

Ders programı sadece Sünni İslam öğretisini kapsadığı için, Almanya'da bulunan Sünni İslamın dışındaki diğer İslam cemaatleri de örneğin, Aleviler ve Şiiler, kendi cemaatlerinin inançlarına göre, din dersi vermek istemektedirler. Bu bağlamda, Kuzey Ren-Westfalya ve Berlin eyaletlerinde, Alevi cemaatleri Eyalet Eğitim Bakanlıklarına başvuruda bulunmuşlar ve kendi din derslerini içeren müfredat programlarını, adı geçen bakanlıklara sunmuşlardır. Bu müfredat programları, ilgili bakanlık tarafından incelenmektedir ve Berlin hariç konuyla ilgili henüz çıkmış bir karar bulunmamaktadır. Nitekim 2002 yılından itibaren de Berlin'de Alevi-İslam Din Dersi verilmektedir.

Alevileri, Sünnileri ve Şiileri içeren İslamî cemaatlerin önündeki en büyük yasal engel, Alman Anayasa'sının 7/3. Fıkrasına göre kilise yapısı gibi dini çerçeveyi çizen, ruhban sınıfı yetiştiren ve dini öğretiyi bağlayıcı bir şekilde belirleyen dini kurumların olmamasıdır. Bu durum, dini cemaat olma statüsünü zorlaştırıcı bir durumdur. Öte yandan, eyaletlerde, İslamî cemaatlere bir araya gelip, ortak bir İslam din dersi çerçevesinde birleşilmesi öğütlenmektedir. Birbirlerinden öğreti açısından, ibadet açısından temel farklılıkları olan Aleviler, Şiiler ve Sünniler için, bu önerinin gerçekleştirilmesi, pek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla her dini cemaat, kendi öğretisine göre din dersi vermeyi talep etmekte ve yasal girişimlerde bulunmaktadır.

AVRUPA'DA ALEVİ-İSLAM DERSİ NE İÇİN VE NASIL OLUŞTURULMALIDIR?

Avrupa'da Alevi-İslam Dersi, Alevilik ve kültürleşme (*acculturation*) bağlamında “*inancın ve hayatın diyalogunu*” kapsamaktadır. Buradan hareketle

- Göç ve göçmenlik olgusunu,
- eğitim sistemini,
- okul yasalarını ve
- konuyla ilgili aktüel gelişmeleri de gözетerek,

göç edilen topluma yönelik “sosyalizasyon”u sağlamak ve dolayısıyla entegrasyonu olabildiğince kolaylaştırmak amacıyla oluşturulmalıdır.

ALEVİ-İSLAM DERSİ'NİN ÖZELLİKLERİ

Kültürleşme (*acculturation*) süreci göz önünde bulundurularak, göç ve göçmenlik olgusuna; çok kültürlü, çok dinli bir topluma ve daha da önemlisi göçmenliğin giderek önem kazandığı Avrupa toplumuna dayalı bir Alevilik eğitimi/öğretimi odak alınarak oluşturulacak, geliştirilecek ve detaylandırılacak Alevi-İslam Dersi'nin

- çıkış noktası,
- özelliği,
- içeriği ve
- hedefleri şu şekilde özetlenebilir:

1- Çoğulculuğun Zenginlik Olduğunun Vurgulanması

Alevi-İslam Dersi'nde, göç edilen toplumda yeniden oluşan, yeni formlar alan, gelişen ve değişen Türkiye Aleviliğinin,

- yayıldığı (*diffusion*) yörenin, göç ettiği ülkenin veya ülkelerin; topluluk ve toplumların ve dönemin koşullarına göre “özünü yitirmeden kendini şekillendiren” organik bir olgu,
- özgürlükçü bir İslamî yorum olması ve
- bu özelliğiyle modern çağa ve göç ettiği toplumlara kolaylıkla ayak uydurabilmesinden,
- modern çağla ve toplumla da uyuşabilmesinden hareketle;

- a. çok kültürlü-çok dinli plural/çoğulcu bir yaşam modeli içerisinde, varlığını devam ettirebilecek,
- b. öğelerini geliştirebilecek unsurları ve
- c. diğer kültürlerle, dinlerle diyalog mekanizmalarının oluşturulması ve geliştirilmesiyle ilgili hususları,

öğretim süreciyle de kazanarak veya edinerek “çoğulculuğun zenginlik” olduğu vurgulanmalıdır.

2- “Öteki”ne Karşı Tolerans ve Diyalogun Ön Plana Alınması

Alevi-İslam Dersi’ndeki ana hedef, “öteki”ne karşı

- anlama,
- tolerans ve
- onunla diyalogtur;
- dış dünya ve toplum ile yapıcı - olumlu iletişim - ilişki kurmaktır;
- iyi-yararlı, kendine ve kendinden başkasına karşı saygılı insan olmayı içeren değerler manzumesinin kazandırılması, hayat boyu devam ettirilebilmesi veya uygulanabilmesidir;
- bundan da öte, kişiliğin vazgeçilemez bir parçası haline getirilebilmesidir.

3- Aleviliğin İslamî Bir Yorum Olduğunun Ele Alınması

Tarihsel boyutuyla yaşanan - uygulanan ve genelde sözel aktarılan bir “İslamî bir yorum” olarak Aleviliğin uygulamaları ve çekirdek inanç objeleri, özellikleri, değerleri, temel kavramları Alevilik derslerinin merkezidir. Burada yerel ve bölgesel, coğrafi ve ekonomik, etnik farklılıklara da dikkat edilmekte, onlar göz ardı edilmemelidir.

DERSİN DİDAKTİK KONSEPTİ

Alevi-İslam Dersi’nde didaktik bir konsept formüle edilmelidir. Bu didaktik konseptte;

- a. öğrenci merkezli bir pedagoji ile
- b. insanı ve onun dünyayla iletişimini temel alan bir teoloji anlayışı temel alınmalıdır.

DERSİN HEDEFİ

Sadece Alevilik öğretisinden değil, öğrencilerin tarihsel, biyografik ve ya hayat içinde yaptıkları tecrübelerden yola çıkılarak inancın formüle edilmesi, dersin içeriğini ve hedefini oluşturmalıdır. Buradan hareketle, Alevi-İslam Dersi, *inancın ve hayatın diyalogu* üzerine inşa edilmelidir ve özelliği budur.

1- İnancın Hayattaki Fonksiyonu

Hayatın merkezinde olduğu kabul edilen insanın, hayatla diyalogunda akıl ön planda tutularak, hayatındaki pratik ve pragmatik, kendisi ve toplum için *yararlı* olan çözümlere ulaşmasında inancın yerinin yararcı / yararlı bir şekilde sorgulanması ve fonksiyonu da ilgili derslerde ele alınmalıdır. Bu bakımdan Alevi-İslam Dersi'nde

- insanın ↔ Tanrıyla,
- insanın ↔ kendisiyle,
- insanın ↔ toplumla ve
- insanın ↔ “öteki”yle ilişkisine veya diyaloguna,

“yapıcı” ve “olumlu” bir şekilde yer verilmelidir.

Alevi-İslam Dersi, okulun eğitim ve öğretim hedefleri içinde inancı ve uygulamasını temel alarak,

- a. hayatı öğrenmeyi ve
- b. hayata bakmayı ilke edinmelidir.

2- İyi İnsan Olmaya Yönlendirmek

Diğer taraftan da öğrenciyi

- a. kendine,
- b. “öteki”ne ve
- c. topluma

karşı sorumluluk yüklenmeye, sorumlu düşünmeye, sorumlu ve saygılı davranmaya, hayat için *yararlı* olmaya; dolayısıyla kendisi ve toplum için “*iyi bir insan*” olmaya yönlendirmelidir.

3- “Öteki” Dinleri ve İnançları Tanımaya Açık Olmak

Alevi-İslam Dersi, “öteki” dinleri, inançları da tanımaya açık olmalıdır. “Öteki” dinlere, inançlara ait öğrencilere de açık bir dersi hedeflemeli ve bu pedagojik anlayışı temel almalıdır. Aynı şekilde inanmayanları da kapsamalıdır. Başka din ve inançların, dünya görüşlerinin anlaşılması ve farklılıkların yadsınmaması, çoğulculuğun kabul edilmesi, dersin ana düşünceleri arasında olmalıdır. Buna göre Alevi-İslam Dersi, farklı dinlerin ve kültürlerin birbirleriyle tanışmasını-diyaloğunu, yardımlaşmasını ve dayanışmasını da amaçlamalıdır.

DERSİN METODU

Alevi-İslam Dersi, metodik olarak “*diyalog içinde*” bir dersi mecbur kılmaktadır. Aynı şekilde inancın sorgulanmasını da. Ancak, burada eleştirel, ama yapıcı bir sorgulama tarzı, metodik olarak hedeflenmelidir. Aleviliğin öğelerinin, onları oluşturan değerlerin anlamı; Aleviliğin hayat-taki yerinin anlaşılmasının sağlanması, bu bakımdan ön plana alınmalıdır.

GÖÇMENLİK OLGUSUNUN ÖZEL YERİ

Alevi-İslam Dersi’nde göçmenlikteki Alevilik özel ve önemli bir yer tutmalıdır. Alevilik tutum ve değerlerinin göçmenlik bazında ele alınması, sorgulanması; dinler ve inançlararası diyalogun oluşturulmasındaki, geliştirilmesindeki fonksiyonu ve buna uygun davranış kalıplarının öğrenciye aktarılması, kazandırılması üzerinde detaylı bir şekilde durulmalıdır.

ALEVi-İSLAM DERSİ’NİN BOYUTU

Alevi-İslam Dersi’nin antropolojik ve teolojik olmak üzere iki boyutu olmalıdır.

- 1- Yaşamak ve öğrenmek üzerine kurulacak antropolojik boyutu.
- 2- İnancın kavranması ve hissetmek üzerine oluşturulacak teolojik boyutu.

YEDİNCİ AYRIM
ÖRGÜTLENME VE SİYASET

ALEVİ HAREKETLERİ VE DEĞİŞEN ALEVİLİK ÜZERİNE

GİRİŞ

Türkiye'nin nüfusunun aşağı yukarı üçte birini oluşturan Aleviler, Sünnilerden sonra en büyük inanç grubunu teşkil etmekte. Kendilerini Müslüman görmelerine rağmen, İslamiyeti gevşek yorumlamaları ve bazı insanlara dinsiz gibi gelen törenleri yüzünden tarihte “zındık” olarak algılanmaktaydılar. Böyle damgalanmış bir azınlığın mensuplarının Sünni çoğunluğun toplumunda kaynak elde edebilmeleri, ancak kendi kimliklerini gizliyerek mümkün olur.¹

Bugün de Aleviler Türkiye Cumhuriyeti tarafından bir dinsel cemaat olarak resmen tanınmamakta. Bu meyanda Osmanlı'dan süre gelen ayrımın çeşidi, sosyal ilişkilerden dışlanmadan başlayıp, saldırı ve Çorum ve Sivas gibi malum olaylara kadar varabilmekte. Egemen olan seçkin zümrelerin dayattığı İslamlaşma, seksenlerin sonu ve doksanların başlarında toplumda dini hoşgörülüğü de beraberinde getirdi. Bununla beraber, nice Alevilerin takiiye davranışından vazgeçtikleri ve Aleviliğe dönük yoğunlaşan bir ilgi izlenebilir.

Doksanların başından beri, Alevilik ve Aleviler hakkında çok yazılıp çizilmekte. Bu Aleviliğinin medyada da ilgi görmesini sağladı. Bu konularla ilgili internet bir yana, çok kitap, dergi ve gazete basılmakta, televizyon ve radyo programı düzenlenmekte. Çeşitli dernekler, vakıflar ve gazeteler sanal alemde.² Onlar bu web sitelerini hem kendilerini göstermek ve “kamuyu bilincleştirmek” için kullanmaktalar.³ Alevi sanal forumları, Alevi kimliğinin iletişimle inşa edilip ve olası cezalandırılması gereken mutabakat ve tahammül çerçevesinde bulunan farklı bakışlara karşı dokunulmaz durum haline getirilip korunduğu, yoğun tartışma, tartışmalı dinsel, bilimsel ve ideolojik kavgalar ve algılayış tarzlarına sahne olmaktadır.⁴ Mesela, tartışma forumuna katılıp dinsel Hz. Ali imajının yerine tarihsel

Ali olgusunu yeğleyip kendi görüşünü düzeyli savunan Yaşar K. isimli bir üye, eleştirel Ali yaklaşımı yüzünden sanal forum tarafından “dengesiz, ölçsüz” olduğu iddiasıyla dışlandı.⁵ Çünkü bu forumda bile “fikir özgürlüğünün de sınırları olduğunu belirtmekte yarar var.”⁶

Geçen yüzyılın doksanların başından beri ağırlıklarını Alevilerin ağır bastığı Türk Halk Müziği’ne koyan ve bazı vakıf ve derneklere üye olan Radyo Barış gibi radyo kanalları açıldı. Televizyondaki açık oturumlarda bu konu işlenmekte ve müzik programlarına Alevi sanatçılar davet edilmekte.⁷ “İkinci Bahar” gibi TV dizilerinde dolaylı veya doğrudan Alevi kimlik ve tiplemeleri izlenmekte, hatta duvara bir Hz. Ali portresi asılarak dizi figürlerinin mezhepsel kimliği ima edilmekte. Daha bir iki sene evvel gösterime giren, farklı ve birbirlerine önyargıyla yaklaşan inanç gruplarına mensup olan iki insanların hikâyesini konu eden ve bir cem töreninin gösterildiği “O da beni seviyor” filmi de, toplumda mevcut olan Alevi sorununun medyaya taşınmasının bir örneği olsa gerek.

ÖRGÜTLÜ ALEVİLİKTE GENEL DURUM

Türkiye ve Batı Avrupa’da faaliyet gösteren ve lobi etkinliklerinde bulunan, hem federasyon çapında hem de yerel şube olarak bedava saz, semah, bilgisayar, okuma yazma, burs, Almanca ve İngilizce kursu veren, ve Türk devlet ve toplumundan Alevilere eşitlik istenen panel, sergi, forum, konser, cem ayinleri düzenleyen dernekler ve vakıflar kuruldu. Kaba ve yüzeysel bakıldığında yerel şubesi bulunan, hem Türkiye hem de Almanya/Batı Avrupa’da Alevileri temsil etmek isteyen ve *Alevi piyasasında* birbirleriyle rekabet içinde bulunan üç büyük uluslararası Alevi hareketi oluşmuş olduğu görülecektir: AABF/AABK ve ABKB/ABF, CEM Vakfı/CAAC, Dünya Ehlibeyt Vakfı/ABAF ve örneğin de PKK gibi örgütlerin Alevi dernekleri (FEK).

CEM ve Ehlibeyt Vakıfları’nda lider ve karizmatik kişiler olan Prof. Dr. İzzettin Doğan ve Fermani Altun gibi şahıslara dayanırken, ABKB/ABF çeşitli Türkiye’de ve Almanya’da faaliyet gösteren tüzel kişiler yani kuruluşlardan oluşmakta: AABF, AABK, PSAKD, HBVKD, Kartal Cemevi, Hüseyin Gazi Derneği vs.⁸

Turgut Öker'in başkanlığını yaptığı Türk devletine kısmen eleştirel yaklaşan Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu'na yaklaşık birbirlerinden kısmen bağımsız olan 100 dernek şu anda üye. Bunlar federal alanda ortak faaliyetlerde koordinasyon için Köln'deki AABF merkezi tarafından yönetilmekteler. 2002'nin Eylül ayındaki tüzük değişikliğine kadar kendi açısından bir bağımsız, laik ve demokratik Alevi kuruluşu olan AABF, Almanya'daki göç, uyum ve sosyal sorunlarından ziyade yerel, eyalet, ulusal ve Avrupa alanında Alevilerin tek temsilcisi olma iddiasına sahip: Belediye meclisi ve reisi ile ilişkiler, göçmenlerin bulunduğu şehirlerin Yabancılar Haftası'ndaki belediye ile ortaklaşa faaliyetler, Almanya'daki Alevilik dersi verme yetkisi, Eyalet ve Federal Meclisi'nde ve Avrupa Parلمانmentosu'nda ve-killlerle görüşmeler.⁹ Alman hükümetinin 2002 insan hakları raporunda, dinsel kimliklerinden dolayı yurtlarında siyasal kovuşturmaya uğrayan Alevilere Almanya'da iltica hakkı tanındığı belirtiliyor.¹⁰ Örgütsel açıdan karar verme ve koordinasyon yapılarını Almanya ve Avrupa'daki Bölge, Eyalet ve devlet düzenine göre (Eyalet ve Federal Genelbaşkanları) bir de yaş, dede/talip ve cinsiyet gruplarına (Kadınlar ve Gençlik Kolu; Dedeler Kurulu) göre ayarlandı." Bundan ziyade de yerel dernekler, cem ayinleri, Aşure ve Muharrem Orucu için törenler ve Arif Sağ, Kıvrıkcık Ali veya Musa Eroğlu gibi Alevi ozanların davet edildiği ve Alevi kolektif bilinç ve kimliğinin ayakta tutulduğu konserler düzenlenmekte. Almanya veya Avrupa'daki Türkler'in ikinci ve üçüncü kuşağın bulunduğu ve siyaset, sanat, medya, iktisat, kamu yönetim ve kamu hayatından Alevi davasının yararı için davet edilen Alman seyircilerininde bulunduğu Alevilikle ilgili açık oturumlar ve mazlum söylemi çerçevesi içinde tarihten bugüne olan katliamları anma törenleri (Sıvas) organize edilip, AB'ye girmek isteyen ve böylece belirli "demokrasi" kriterlerine uyum sağlaması gereken Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nden duygusal söylemle Aleviler için hak istenmekte AABF gecelelerinden: "Avrupa Birliği'ne giden yol, sadece Diyarbakır'dan, İstanbul'dan geçmiyor, Banaz'danda geçmek zorunda, Hacıbektaş'tanda geçmek zorunda, Dersim'den de geçmek zorunda".¹² Bu tertipler, Alevilik konusunun sürekli canlı tutulmasında ve kuruluşun meşru olmasında yararlı olmakta. AABF, kendi faaliyetleri ve Türkiye, Almanya ve dünyadaki Alevileri ilgi-

lendiren haberler, “dost” ve “düşman”ların demeçleri ve onlar hakkındaki bilgiler ve kendi Alevi anlayışı ile yazılardan oluşan aylık Alevilerin Sesi dergisinden ziyade sanal alemde bir internet sitesi düzenlemekte.¹³

Türkiye’de Pir Sultan Abdal Kültür Derneği gibi arasıra polislerle sorunu olan¹⁴ Alevi kuruluşlarına karşın Batı Avrupa’da bulunan AABF (D), İABF (CH), FUAF (F) veya AABK (EU) gibi teşkilatların hem hukuki daha fazla hareket alanı hemde bulundukları ülkelerin siyaseti ve Alevileri etkileme gücü var, çünkü AB ve İsviçre’deki yasalar Türkiye’ye nazaran daha liberal.

AABF’nin Aleviliği kısmen yeniden düzenlediği dikkatle denilebilir: Mesela AABF, dini konularda söz hakkına sahip olmak isteyen Dedeler Kurulu’nu kurdu. Bu kurum (Sünni Hanefi) Diyanet İşleri Başkanlığı gibi inançsal değer ve törenleri düzenlemekte, Alevilerin dinsel ihtiyaçlarını karşılama ve Aleviliği tanımlama yetkisi tekeline talep etmekte.¹⁵ Fakat bazı Alevilerde kabul görmeyen, evlenip ve boşanmış olduğu söylenen Hasan Kılavuz’un Derviş Tur’dan sonra Kurul’un başına geçip bir makalesinde Aleviği İslamın dışında yorumlaması ve bir 2003’ün sonuna doğru toplandı bu konuda tartışan dedelerin birbirlerini dövmesi AABF’yi ve daha henüz büyük bir faaliyette bulun(a)mamış Dedeler Kurulu’nu Almanya’daki Türk kamuoyu önünde küçük düşürdü.¹⁶

Almanya’daki okullarda Almanca İslam derslerinin artık mümkün olması, AABF tarafından Alevilik dersleri için de bir din dersi fırsatı olarak kullanılmakta.¹⁷ Böylece Alevi öğrencilerin hayata bakış açısı, ahlâk ve davranış tarzını belirleyebilecek olan Alevi değer ve normlar, Almanya’da örneğin Berlin’deki olduğu gibi Alevi din dersinde talebelere öğretilbilmekte. Alevilik, Ağustos 2002’den beri Berlin’de böylece ilk kez bir okulda belirli bir çerçeve içinde her öğrenciye tekdüzen, aynı ve ders kitaplarında, yani yazılı bir biçimde öğretilme imkânına kavuştu. Böylece AABF, Aleviliğin sözle öğretilen “gizli din”den sistematik, açık ve standartize olan bir “yazı dini”ne geçişinde katkıda bulunuyor. Almanya’daki derneklerde toplum-sallaşmış ve Alman okullarında AABF’nin dersini görmüş insanlar, AABF için taban olabilirler. AABF bu amaca ulaşmak için tüzük ve Almanca ismini değiştirdi: “Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu”nun adı artık “Al-

manya Alevi Cemaati” ve kendisini Alman Anayasa çerçevesindeki resmen tanınmış dini bir kurum olarak saydırmak arzusunda. Böylece AABF, Almanya’daki Alevileri temsil etme tekeline ve kiliseler gibi kamusal hukuk tüzel kişilik statüsünü istemekte.¹⁸ AABF böylece çeşitli maddi olanaklara, vergi muafiyeti, kamusal prestij, okul, üniversite ve radyo programlarındaki düzenlemelerde hukuki imtiyazlara sahip olabilir. Alman anayasasının 140. maddesine göre kamu hukukundaki tüzel kişilik statüsünü elde etmek isteyen dinsel cemaatler yapıları ve üyeleri açısından süreklilik kriterine uymaları lazım, bunun için AABF, federasyona bağlı olan derneklerinin üyelerini kendi artık üyesi gibi kabul etmekte.¹⁹ AABF, Aleviliğin okulda öğretilmediği Türkiye’de bulunan rakip kuruluşlara göre bir adım önde. Türkiye’nin AB adaylığı süreci için demokratikleşme kriterleri,²⁰ “Alevi sorunu”nun çözümü için de kullanılmakta. Bu mesele AB Komisyonu’nun 9 Ekim 2002 tarihli ilerleme raporundada doğrudan ele alınmış: *“There has been no improvement in the status of the Alevi”*.²¹ AABF, Alman devlet kurumları tarafından en azından fiilen tanıldı, örneğin Mayıs 2002’nin başında Baden-Württemberg Eyalet Parlamentosu’nda (Landtag von Baden-Württemberg) AABF Eğitim Görevlisi İsmail Kaplan olası Alevilik dersleri için konuşma yaptı. AABF’nin Federal Meclis (Bundestag) milletvekilleri ve Federal Cumhurbaşkanı Johannes Rau ile görüşmesi ve bu kurumun yabancıların uyum sorunu, iş bulma ve Alevilik sempozyumu hakkındaki çeşitli projeleri Federal Alman İçişleri Bakanlığı tarafından desteklenmesi muhatap alınmasının göstergesidir. AABF Avrupa ve Türkiye’deki nüfuzunu genişletmek için, ağırlığı olan Batı Avrupalı kardeş dernekleriyle 18 Haziran 2002’de yine AABF Genel Başkanı Turgut Öker’in başına getirdiği Avrupa Alevi Bektaşî Konfederasyonu’nu ve Türkiye’de de Alevi kuruluşlarıyla Ali Doğan’ın başkanlığını yaptığı Alevi Bektaşî Kuruluşları Birliği’ni kurdu. AABK’da (şimdi adı ABF’ye çevrilen) ABKB’ye katıldı. Kanaatimce maddi açıdan AABF’ye bağımlı olan ve kapatma kararı bozulan 450 kuruluşlu ABKB, dönemin başbakan yardımcısı Mesut Yılmaz’ında katıldığı panel ve İstanbul’daki Ekim 2002’de “Bin Yılın Türküsü” gibi konserler düzenleyip, bir kere de olsa AABF yayın organı “Alevilerin Sesi” dergisinin adaşı olan bir mecmuayı Türkiye’de çıkardı. AABF nüfuz alanına dünya

Aleviliğini de dahil etmek istemekte: Hacıbektaş'ta bir söyleşide Avrupa Alevi Birlikleri Konfederasyonu ve Almanya Alevi Federasyonu Genel Başkanı Turgut Öker yakında Dünya Alevi Birliği diye bir kuruluşunu da planladıklarını ima etti.²² Fakat bugüne kadar daha AAKB bile 2004 yılı takvim çıkarmak ve demeç vermekten başka fiili bir faaliyette bulunmamıştır.

AABF'ye tahminime göre finansal açıdan bağımlı olan ABKB/ABF'nin kuruluşuyla ilk kez örgütlü Aleviliğin merkezileşmesi ve kurum-sallaşması, şimdiye kadar yegane Alevi cemaati önderi olan Prof. Dr. İzzet-tin Doğan'ın önü çektiği CEM Vakfı'nın Alevileri temsil etme yetkisini sorgulama çabası manasına gelmekte.²³ Batı Avrupa ve Türkiye arasındaki Si-vil Toplum Kuruluşları NGO'ların uluslararası mezhepsel ittifak ağı (*trans-national confessional alliance*) Türkiye'nin iç politikasını ve Alevilere gü-ttüğü siyasetinini etkileyebilir. Ama Şahkulu Cemevi Derneği yönetim ku-rulu üyesi Hüseyin Taştekin'in ABKB'deki karar verilme prosedürünü ada-letsizliğine ve Karacaahmet Cemevi Derneği'nin basın sözcüsü Cemal Şe-ner'in AABF'in ABKB'de fazla ağır basmasına ve AABF ve ABKB'nin "si-yaset" yaptıklarına dikkat çekmeleri, İstanbul'daki "Bin Yılın Türküsü"ne katılmamaları ve ardından bu dergâh derneklerinin ABKB'den ayrılmaları, ABKB'nin istikrar sorunu olduğunu göstermekte.²⁴ Bundan ziyade bazı AABF'nin eski önderlerinin Batı Avrupa'da kazandıkları prestij sonucu Türkiye'deki sosyal demokrat partilerin vasıtasıyla milletvekili olmak iste-meleri, Türkiye'deki bazı derneklerinin/vakıflarının AABF'ye karşı güven-celerini kısmen yıprattı.²⁵ ABKB'nin "akibetinin belli olmadığı için o za-manlar, kapatılır korkusuyla federasyon kuruldu".²⁶ Bu da Ağustos 2002'den beri AB'ye uyum yasaları değişimiyle yeniden mümkün olmuş-tu ve 2 Ekim 2002 Ankara'da Hacı Bektaş Veli Dernekleri Genel Başkanı Attila Erden'in bir dönem başkanlık ve genel sekreterliğini yaptığı Alevi Bektaşî Federasyonu kuruldu.

AABF, AABK ve ABKB/ABF'nin kurum olmaları kendi kaderleri-nin genel başkanlarının akibetlerinden bağımsız olmaları avantajını sağla-makta. Ayrıca teorik açıdan bir azınlık sadece bir lider kişiye bağlıysa, o ki-şinin olası bir stratejik hâtası veya tasfiyesinden sonra ardından bırakacağı boşluk yüzünden o azınlığın durumu tehlikeye düşebilir. Ayrıca AABF, Ko-

penhag'ta Türkiye'ye AB müzakereleri için "tarih için tarih" verilmesi amacıyla Ekim 2002'ten Ocak 2003'e Almanya Atatürkçü Düşünce Derneği'nden (AADD) Diyanet İşleri Türk İslam Birliği'ne (DİTİB) kadar uzanan geniş yelpazenin yer aldığı çeşitli Türk derneklerinin ortaklaşa Avrupalı Türkler Platformu'nun (ATP) yürüttüğü²⁷ imza kampanyasında AABF, Genel Sekreteri Hasan Ögütçü şahsi gayret ve çabasıyla koordinatörlüğünü üstlendi ve kendi binasını ATP basın bürosu olarak kullanmadı. Bu AABF'nin kısada olsa Almanya'daki Türk ve Alman kamuoyunda prestij toplamasına yolaçtı.²⁸

AABF'nin Türkiye Cumhuriyeti yanlısı dernek, kişi ve yakınlarında bulunduğu ATP'nin genel koordinatörlüğünün üstlenmesi, Türk Başkonsolos ve Büyükelçi'nin de bulunduğu konferanslarda olması, Turgut Öker'in Türkiye Cumhuriyeti'nin daha fazla demokratikleşmesine yol açabilecek AB'ye girmesini savunması ve AB Kurmayı Valery Giscard d'Estaing'i buna karşı çıktığı için eleştirmesi, AABF'nin Türkiye'ye karşı ılımlaşmasının işareti olabilir. Bu onun Türk Devlet erkânında ve kamuoyunda kısada olsa meşruluğunu artırmış olabilir. Fakat arka planda kalan bazı ATP üye derneklerin prestij kaygıları, kampanyada lokomotif işlevi gören AABF'yle ideolojik veya mezhepsel tartışmaları ve de ayrıca AABF'nin ATP toplantısına Türklerce hiç kabul görmeyen PKK örgütünün yayın organı Özgür Politika muhabirlerini çağırması hem ATP'yi sarstı hemde o kuruştan ayrılan AABF'nin Türk kamuoyunda prestij kaybetmesine yol açtı.

Ayrıca bugüne kadar Aleviliğin elde ettiği kazanımlar ve doksanların ortasına nazaran Türkiye'de hem militan İslami radikal dinciliğin hemde Maraş, Çorum, Sivas Olayları'na benzeyebilen olası katliam kaygısının 28 Şubat 1997 müdahalesi sonucu azalması, AABF'nin Sünni dincilere tepkisel davranan Alevi tabanının bir kısmını kaybetti. Bu da meşruluk sorununa yol açabilir. Bunun için AABF kendisine çalışma alanı arabilmek için Almanya'da yabancılar, ırkçılık ve yabancılar sorunu ile ilgilenmeye başladı. Ayrıca bana bir AABF kurmayının ima ettiği gibi Türkiye'nin AB süreci bazında demokratikleşme ve dış baskı sonucu Türk resmi ideolojisi-ne ters düşen ABKB'nin davasını düşürmesi, AABF'nin, hem Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM) hem de "Uluslararası Kamuoyu" önünde

Kıbrıs, Güneydoğu, Egeler gibi örneklerde Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin Alevilik konusunda güç durumunda kalabileceği gündem, olay ve davalar arayabilmesine yol açabilir. Örneğin Güneydoğu Sorunu'nda PKK ve HADEP/DEHAP'ın nasıl Doğu kökenli ailelerde anadilde eğitim konusunda yaptığı gibi AABF'nin Türkiye'deki Alevi aileleri zorunlu din dersin veya "baskı"ya karşı imza ve AİHM'ye başvuru kampanyalara teşvik edebilir. Türk devletinin böyle bir kampanyaya karşı olası müdahalesi hem geleneksel Alevi mazlum söylemini tazeler ve AABF'ye taban sağlar hem de uluslararası kamuoyu ve AB sürecinde Türkiye'yi güç durumunda bırakabilir.

AABF'nin bir başka ana sorunu borçları. Eğer maddi sorununu çözemese din dersi, Batı Avrupa'daki dernek çoğunluğu ile orda elinde tuttuğu Alevi piyasasındaki tekелci konumunu, Alman devleti tarafından muhatap alınması ve Türkiye'nin AB süreci ile beraberinde getirdiği Türk iç politikasına dışardan lobicilikle müdahale ile elde edebildiği, ettiği ve edebileceği kazanımlar kaybolabilir.

Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi (CEM) Vakfı'nın başkanı karizmatik önder dede ve Prof. Dr. İzzettin Doğan. O büyük prestije sahip olan Galatasaray uluslararası hukuk profesörü hemde bir dede olarak "Türkiye'de Alevi bir önder".²⁹ Aleviler ve liberal Sünni Türk devlet seçkin çevrelerinde de yegane Alevi cemaati lideri olarak kabul görmekte. Onun Atatürkçü Cumhuriyet çerçevesi dahilinde bulunan söylemi içinde ılımlı üslubu ve mantıksal analizleri, onu radikal Alevi hareketi ve konuşmacılara nazaran daha fazla meşru kılmakta. Ve onun şahsi gayretiyle Aleviler çeşitli siyasal partilerle irtibat kurup onlarla yapısal bir diyaloga girdiler; ilk kez devlet tarafından yapımı ve kendi teşkilatları için yardım alabildiler.³⁰ Prof. Dr. İzzettin Doğan kurduğu CEM Vakfı'nın panel ve konserlerinde Alevilerin Diyanet İşleri Başkanlığı'ndaki temsilini ve din dersinde Aleviliğinde öğretilmesini isterken,³¹ diğer Alevi kurumları DİB'in lağvedilmesini savunarak devlet erkânı açısından daha radikal olarak görülmekteler.

İzzettin Doğan ılımlı üslup istekleriyle Sünnilerin Alevilere karşı önyargılarını da azaltmakta. Merkezi sistemle yönetilen CEM Vakfı Türkiye ve Almanya'da çeşitli şubelerden ziyade bir internet websitesi³² ve Batı Avrupa'da uydurucu yayınıyla dinlenebilen radyo programı işletmekte. Ayrı-

ca CEM Vakfı'nın yayın organı olan ve "Alevilerin Sesi" gibi aynı işlevi gören "Cem dergisi" yayınlanmakta. O dergi, devlet söylemi çerçevesi içinde Alevilerinde bütçeden pay almasını istemekte ve böylece Türk devletine mesafeli duran "solcu" veya "ateist" olarak görülen diğer Alevi kuruluşlarına CEM Vakfı farkını ortaya koymakta. Geçmiş, belirli şahıslar, olaylar, zaman ve mekânlarda hatırlatan ve böylece bir topluluğun geçmişinin şimdi ki zamana ve geleceğe değin sürekliliğini öne sürüp kolektif bilinci ayakta tutan diğer bazı Alevi dergilerine karşın Cem magazini, hem ılımlı bir mazlum söylem çerçevesi içinde bu konulara değinmekte hemde Türk Devlet ve Milleti'ne bağlılığın kanıtı olan devletin resmi anma günlerini Atatürk resimli kapak konusu yapıp takdir etmekte.

Araştırmacı yazar Lütfi Kaleli'nin Alevilerin asimile edilebileceği kaygısı yüzünden için karşı çıktığı³³ Prof. Dr. İzzettin Doğan'ın panel demecleri, kitap, makale ve söyleşilerinde "Alevi İslam" söylemini kullanması, hem Aleviliğin yerinin İslam dairesi dahilinde hem de Sünnilikten farklı olduğunu vurgulamakta. Böylece kimlik bazında Aleviler kendilerini farklı oldukları halde "Müslüman" olarak görebilirler hemde Sünniler tarafından "İslam" oldukları içinde meşru sayılabilirler. Prof. Dr. İzzettin Doğan'ın tipik üslubunda sözel radikal ve duygusal militanlığının noksanlığı, onu Alevi ve Sünni çevrelerde geleneksel "solcu Alevi" tiplmesine karşın bilgili, uzman, ılımlı, devlet yanlısı, ne söylediğini bilen, soğukkanlı, mantıksal, becerikli ve duruma hakim görülmesine yol açmakla. Nice Aleviler bana sadece "gerçek Aleviliği bilen" İzzettin Doğan ile söyleşi yapmamı istediler. CEM Vakfı Maltepe Cemevi Şube Başkanı Mehmet Türker, bazı Sünni çevrelerin bölücülük korkusunu gidermek için vakfın Türk Ulu-su'na bağlılığını tekrarladı: "Devletsiz millet ve milletsiz devlet olamaz."³⁴

CEM Vakfı'nın 2003'ün sonuna doğru evvelden kurulmuş olan Dedeler Babalar Meclisi'nin adını değiştirip "Alevi Din Hizmetleri Teşkilatı" ismi altında üyesi 360 kişiye geçen bir dedeler kurulunu kurup medyaya yansıtması, onun Türkiye'de çeşitli kuruluşların bir araya gelmesiyle oluşan içi çalkantılı olan ABF'ye nazaran bir avantaj sağladı. CEM Vakfı'nın rakibi AABF'nin kardeş kuruluşu ve AAKB üyesi İsviçre Alevi Birlikleri Federasyonu Başkanı İsmail Ataş, mazlum söylemiyle yaratılan "Kerbela'dan

bugüne Alevi başkaldırı” geleneğine rağmen Prof. Dr. İzzettin Doğan’ın ılımlılığı ile genel yaklaşımını pek doğru bulmamakta:

“İzzettin Doğan bizi anlayamıyor. İzzettin Doğan inanç noktasına ağır basıyor... Biz... hem inançlarımızı hemde demokrasi anlayışımızı savunuyoruz. Benim onun hareketine karşı sadece ona anlatmak istediğim Türk-İslam Sentezi’nde Diyanet’in içersinde Alevilerin yer alması o noktada Diyanet’in güçlü bir şekilde yapılanması Aleviliğe uygun degil.”³⁵

Sosyalist ve Kürtçü Alevi çevrelerinde Prof. Dr. İzzettin Doğan militanca ve hakaretle eleştirilmekte. Böylece hem Türkiye hem de Almanya’daki onun hakkında konuştuğum bazı şahıslar onunla söyleşi yapmamı istemediler, çünkü o “düzen” tarafından satın alınmış bir işbirlikçi olarak “TC Aleviliği” yaratma çabası içindeymiş: “Pir Sultan Derneği’ne git, fakat İzzettin Doğan’a gitme.”³⁶

Yıkıcı sol örgütler Alevi mazlum söylemini kullanarak, onları taban olarak kazanmak işlevini gören yayın organı Kerbela dergisindeki makalesinde Bedereddin Mahmut, CEM Vakfı Başkanı’nın ılımlı olan tavırlarını eleştirip hakaretlerde bulunmakta: “Sen, Aleviliğin ve Alevilerin değil; Yezit devletin ve yezit düzeninin savununcusu ve koruyucusun!”³⁷

İzzettin Doğan şu anda Türkiye’deki Alevi piyasasında söz sahibi ve Batı Avrupa’daki Alevilerde de saygınlığa sahip. “Diyanet İşleri Teşkilatı’nın fonksiyonunu Aleviler adına ifa edebilecek”³⁸ bir yapıya sahip olan, AABF’nin yarattığı Alevi Dedeler Kurulu’na cevap vermek için CEM Vakfı’nın Almanya şubesi Cem Avrupa Alevi Cemaati CAAC aynı isim altında bir pirler kurulunu yaşama geçirdi.

Fermani Altun Dünya Ehlibeyt Vakfı’nın³⁹ Başkanı olarak (henüz) marjinal bir konuma sahip, çünkü (şimdiye kadar) nice Aleviler ona karşı mesafeli davranıp eleştirel yaklaşmakta. Altun, CEM Vakfı ve ABKB/ABF oluşumlarına karşın kendi istediği Alevilik yorumunda “İmam Caferi’nin içtihadına” yaklaşmak⁴⁰ ve CEM Vakfı gibi Alevilerin de Diyanet İşleri Başkanlığı’nda temsilini istiyor. Fermani Altun’a göre

“bugün Alevi toplumu içinde bizim dışımızdaki kuruluşlar bu toplumu daha çok büyük cehalete, felakete, götürmektedirler. Çünkü Aleviliği ideoloji olarak lanse ediyorlar. Aleviliği yaşam biçimi olarak lanse ediyorlar. Aleviliği sadece Anadolu’ya mahsus bir kültür olarak lanse ediyorlar. Hepsi yanlış. Aleviliğin ibadeti sazdır, diyorlar, yine yanlış. Ve Aleviliği bu kadar perişan ediyorlar, çünkü onlar hepsi bilgisizdirler.”⁴¹

Fakat Aleviliğe özgü olan cem ayinleri ve sazın tasfiyesini istemediğini söylemesine rağmen kendi Caferilik yorumunun da dikkate alınmasını arzu etmesi, geleneksel Alevi örf ve âdetlerinin zamanla giderilmesine yol açabilir:

“Biz şimdi bu kalksın demiyoruz, ama biz şunu diyoruz, diyoruz ki, İslam Bilimi’nin, çok zayıf olduğu, bilgisizlik ortamının sürdüğü, devam ettiği sürece, başka akımlar ideolojiler, mesela Aleviliği ideoloji olarak öne koyuyor, ateizmi Alevilik olarak öne koyuyor, cehaleti yahut hürafeciliği yahut türbe sömürücülüğünü yahut da işte o cahil cuhala insanların birçok yok üfürmesini, yok değneklerle sırt dönmesini, yani bunlar hepsi yanlıştır, hepsi hikâye, biz ilme dayanmak mecburiyetindeyiz. Yani İslam, ya Müslümsansınız ya da değilsiniz. O zaman, Müslüman, bir ehl-i beyt yolunda İslamın özü diyoruz. O zaman ehl-i beyt içtihatini, ehl-i beyt ilmini her Alevinin okuması ve öğrenmesi gerekmektedir... en büyük müctehit Peygamber Efendimiz’dir. 12 İmamlardır. Hz. Ali’dir... Yani o cemevine gitsin, camiye de gitsin. Biz böyle bir dayatma koymuyoruz... Ama... doğrular öğretilsin. Ve İslam ilmi tüm detayıyla insanlara doğru şekilde öğretilsin.”⁴²

Fermani Altun’un söyleminde Kuranıkerim, Hz. Muhammed, İmam Ali, Ehlibeyt ve İmam Cafer Sadık’a dayanması ve sosyalizmi gençlere karşı tezgahlanmış bir tuzak olarak göstermesi,⁴³ Ehlibeyt Vakfı bünyesinde Hüseyin, Pir Sultan, İbrahim Kaypakkaya, Deniz Gezmiş, Seyyid Rı-

za ve “Sivas Şehitleri”nden oluşan mazlum ve başkaldırı söyleminden kaçınması, Prof. Dr. İzzettin Doğan gibi Türk Devlet ve Milleti ve Sünnilere karşı ılımlı davranması, Sünnilerden İzzettin Doğan gibi “Sünni kardeşlerimiz” diye bahsetmesi ve İslami söylem çerçevesinde Alevilerin Caferivari şekilde “görülmesi”, onun ortodoks Sünni çevrelerde “Kemalist laikçi” olarak görülen İzzettin Doğan’a nazaran “İslam’a en yakın Alevi önderi” olarak kabul görmesine yol açtı. Fakat Fermani Altun, RP ve FP gibi Sünni şeriatçılar, dindar Şiiler ve MHP/BBP gibi partilerle ilişkileri ve Caferivari yaklaşımıyla,⁴⁴ Alevileri temsil etme meşruluğuna sahip olan Prof. Dr. İzzettin Doğan dede ve diğer Alevi hareket ve şahsiyetlerine karşın, değil bir “cemaat önderi”, hatta de bir “Alevi” olarak kabul görmemekte.

Bazı Alevi yazar ve kuruluş önderlerine göre Fermani Altun’un İran’dan para alması ve dinci çevreler tarafından desteklendiğini içeren iddialar var.⁴⁵ Bir federasyon başkanı Altun hakkında:

“Fermani Altun, İran mollalarından beslenen şeriatçılığa hizmet eden, adı Alevi, ...bir başkan. Adam resmen molla. Kuruluş kongresinde Şevket Kazan vardı. Şevket Kazan Sivas duruşmalarında katilleri savunacak, kongre yapacak, Fermani Altun yanında Erbakan, Erbakan’ın yanında, yanında yeni başkan Kutan oturacak, Büyük Birlik Partisi temsilcileri oturacak. Böyle bir Alevi kuruluşu olur mu yahu? Alevi kanı taşıyacaksın, Alevi vicdani taşımayacaksın. Alevi katilleriyle yan yana kuruluş kongresi düzenleyeceksin. Alevileri yakan kuruluşta sen partiden milletvekili olacaksın.”⁴⁶

Hacıbektaş’ta CEM Vakfı ve Ehlibeyt Vakıfları’nın ABKB hakkındaki ilişkiler hakkında söyleşi yaptığım bir dernek yöneticilerinden biri hemen Fermani Altun’un Aleviliğini tartıştı: “Fermani Altun, Alevi değil. Onu bir kere geç.”⁴⁷

Fermani Altun bu eleştirel davranışların nedenini “bilgisizlik ve cehalet” olarak yorumlamakta.⁴⁸ Ve bu olayın giderilmesi için kendi istediği Alevi yorumunun yayılması ve kök salması için Ehl-i Beyt Kültür ve Eğitim Akademi Enstitüsü’nün yapılmasını tasarladı. Fakat bu toplumsallaşma

kurumu hâlâ plan aşamasında. Marjinal konumda olmasına rağmen, Fermani Altun'un dinci basının tercih ettiği "Alevi önderi" olması ve ilişkilerde bulunduğu AKP'nin Devlet Bakanı Mehmet Aydın'ın "Alevi Zirvesi toplayacağız" çağrısı⁴⁹ ile çıkarma yapması Fermani Altun'un belki hükümet tarafından muhatap alınıp güçlenmesine yol açabilir.

Bu hareketler ve onların örgütsel, dikey ve yatay yapıları uluslarötesi ilişki ağı çerçevesinde oluşup birbirlerini etkilemekteler. AABF'ye nazaran Türk Devleti'ne kendilerini daha yakın gören CEM ve Dünya Ehlibeyt Vakfları Federal Almanya'da da bulunmak istiyorlar. CAAC Almanya'da Alevi derneği kurmayı ya da mevcut bağımsız dernekleri kendisine bağlamayı çalışmakta.⁵⁰ Fakat bunun sorunları da var. Köln'deki Hacı Bektaş Veli Derneği'nde Aliseydi Adıgüzel başkanlığında kurulan ve en fazla 15 derneğe sahip olan Cem Avrupa Alevi Cemaati şu anda Almanya'da henüz AABF gibi yeterli derecede Alman/AB parti ve makamlarıyla yerel, bölgesel, eyaletsel, federal ve Avrupa alanında kaynak, tecrübe ve ilişkilere sahip değil, çünkü AABF gibi bir CAAC üyesinin deyimiyle "siyaset" yapmaktan kaçındığı ve Alevi meselesinin çözümünü Türkiye'de gördüğünden dolayı lobicilik faaliyetine girmemiş.⁵¹ CAAC 30 derneği kendisine bağlamak istemekte. Ve şimdiye kadar onun için bazı panellerden ziyade AABF gibi bir kaç gece düzenledi: Wuppertal'da Alevi mazlum çerçevesi içinde Sivas Şehitlerini Anma Gecesi⁵² ve Duisburg'ta Kasım 2002'de Ali Ekber Çiçek, Sabahat Akkız ve Grup Çığ'ında sahneye çıktığı ve CEM Vakfı Başkanı Prof. Dr. İzzettin Doğan'ında bizzat konuşmacı olarak katılıp ve 3 Kasım 2002'den sonra mevcut vaziyeti değerlendirdiği bir konser düzenlendi.⁵³ Ama AABF gecelerine nazaran bu sayılar çok az.

Dünya Ehlibeyt Vakfı geri kalmayıp, Almanya'da Fuat Mansuroğlu'nun önünü çektiği, fakat şimdiye kadar Alevilerin pek ilgilenmediği Avrupa Ehl-i Beyt Alevi Federasyonu ABAF'ı⁵⁴ yaşama geçirdi. Çoğunluğun Sünni İslami derneklerinin teşkil ettiği 61 kuruluşun üye olduğu ABAF'ın açılış toplantısında dönemin SP sempatizanı İslam Toplumu Milli Görüş Başkanı Mehmet Sabri Erbakan, İslam Şurası ve Avrupa Türk-İslam Birliği liderleri de vardı.⁵⁵

Şimdiye kadar bu üç oluşumda kendilerini tek meşru Alevi temsilcisi olarak görüp siyasi parti seçkinleriyle irtibat kurup, seçim konusunda

Alevi oylarını yönetebilme gücüne sahip olmaya denediler. Sayısı belli olmayan nice vakıf, dernek, dergâh ve şahısların bu üç büyük harekette toplanması örgütlü Aleviliğin komplike, karmaşık ve çeşitliliğini azaltabilir. Türkiye'nin AB süreci ve bunun beraberinde getirdiği yasa değişiklikleri bu hareketlerin hukuki serbestliliğini arttırabilir.

Türkiye'ye vaadedilen adaylık ve üye olma kriterleri, Ağustos 2002'de (Kürtçe anadil, idamın kalkması ve dernek kanunlarının kısmen liberalleşmesi) AB uyum yasalarının kabul edilmesi bakımından Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin iç politikasını etkiledi.⁵⁶ Bundan böyle yabancı dernekler Türkiye'de ve Türkiye'deki dernekler yurtdışında resmen şube açabilirler. Yeni yasanın beraberinde getirdiği özgürlükler hemen Aleviler tarafından kullanıldı: ABKB'ya yakın bir Alevi Bektaşî Federasyonu kuruldu. Bu yeni hukuki durum Batı Avrupa ve Türkiye'deki Alevi hareketlerinin serbestisini de ve bunların arasındaki rekabeti arttırabilir nitelikte.

Şimdiye kadar AABF Batı Avrupa cephesinde AABK ve Türkiye'de ABKB/ABF yoluyla diğer rakiplerine bir adım önde gözükmüyor, maddi sorunları engel olmazsa ve Türkiye'deki ortak kuruluşlarla bazı dergâhlarda olduğu gibi sorunu olmazsa. AB sürecinden ziyade Türkiye'deki yeni hükümetin Alevi hareketini nasıl etkileyeceğine bakılırsa, AKP'nin başa geçmesine rağmen Miyase İlknur'a göre AB sürecinin etkisi ve Alevilerin eskisi kadar pasif olmaması yüzünden büyük olumsuz değişiklikler bekleniyor. Miyase İlknur ve Erdoğan Aydın'ın "ılımlı bir İslamcı" olarak gördükleri Devlet Bakanı Mehmet Aydın'ın Alevi zirvesi toplama istemesi, bir asimilasyon çabası olarak nitelemekte.⁵⁷

KAMUSAL ALANA AÇILMA, DEĞİŞİM, YENİLİK VE SİSTEMATİKLEŞME

Geçmiş tarihte yaratılan baskı ortamından doğan cemaatin kurtulması ihtiyacı yüzünden, Alevilik 1990'lara kadar gizli bir dini topluluktur. Bu ihtiyaç kendi Sünnilere karşı kimliğini saklama, ceme yabancıların giriş yasağıyla, dışarıya kız vermemekle ve öğretinin gizlenmesiyle karşılanmaya çalışıldı.⁵⁸ Osmanlı'daki katliamlara kadar açık olan Alevilik Yavuz döneminden sonra mecburen sadece dedelerin bildiği ve ergin insanlara ikrar törenlerinde sözle yaydığı gizli bir öğreti haline dönüştü. 90'lardan

beri Alevilerin kimlik gizleme politikalarından vazgeçmeleri, Alevi öğretisinin yayınlanması, yabancıların ceme katılması, Alman veya Sünni batı veya doğu kökenlilerden kız alınıp onlara kız verilmesinin daha cezalandırılmaması ve siyasiler ve devlet erkânının katıldığı Hacıbektaş törenlerinin yapılmasıyla Aleviliğin dışarı açılmasının bir göstergesi olduğu gerek.

Bu vakıf ve dernekler, herkesin üye olabileceği kolektif kimliğinin inşasında katkıda bulunan Ayin-i Cem törenleri, saz ve semah kursları düzenlemekte, ikrar töreninden evvel derse katılanlara Alevi değer ve normlarını öğretmekteler. Eskiden imkânsızlık yüzünden bugün dernek ve vakıflarda cemlerin yeniden düzenlenmesiyle, merasimleri yöneten dedeler değer kazandılar.⁵⁹ Bu ifade tam geçerli değil. Çünkü modernleşme ve kentleşmeyle beraber Alevi değer ve normları dedelerin dini bilgi tekeline kıran dernekler tarafından yayılmakta. Dernek yapısı dedelerin yükünü hafifletmekte.⁶⁰ Dedelerin böylece sadece sembolik değeri kalmakta.

Kentlerin büyüklüğü, mezhepsel kökeni kontrol etme ihtimalini azalttığı için, Ayin-i Cem törenleri artık geneleksel Alevi değerlerine rağmen herkese açık,⁶¹ ve Alevi değer ve normları, derneklerin verdiği kurslarda herkese, yani Alevi olmayanlara da öğretilir. Böylece dış dünyaya karşı kendi inancsal ayrıntıları gizleme kuralı geçerli değildir.

Almanya'da İslam din derslerinin düzenlenmesiyle, Alevi öğretisinin sadece dernek üyelerine değil tüm o derse giren öğrencilere yayılması ihtimalini yükseltti.⁶² Berlin'deki AABF derneğinin "dinsel cemaat" olarak tanınıp ve okullarda Almanca Alevilik dersleri vermesi şimdiye kadar farklı, çeşitli, karışık ve gizli olan Aleviliğin tekdüzenleşmesi, sistematikleşmesi ve dışarıya karşı açılmasında katkıda bulunuyor. Belirli bir çerçeve içinde okullarda herkese aynı Alevi değer ve normların tekdüzen ve yazılı bir biçimde öğretilmesi, dedenin öğretiyi ikrar töreninde sözle öğretmesi geleneğine aykırı. Alevi öğretisinin değer, düzgü ve törenlerinin Alevilik dersleri taslağı⁶³, Alevi dergileri ve AABF Dedeler Kurulu Eski Başkanı Derviş Tur'un kitabında⁶⁴ kesin yazılı bulunması, Aleviliğin sistematik sabitleşmesi ve gizli sözlü yetiştirme inancından yazılı din statüsüne kavuşmasının işaretidir bence.

Şimdiye kadar kısmen bölgesel farklı olan Alevi değer, düzgü ve törenlerin içerik ve (örneğin 12 Hizmet) sıralaması artık ilk ve son defa ola-

rak yazılı biçimde kesinleşmesi ve rasyonel organize edilmiş okul işletmesi çerçevesinde herkese aynı ve sistematik şekilde okutulması Aleviliğin kalıplaşmasına yol açabilir. Bu belki Aleviliğin değişen dış şartlara göre ayak uydurması kabiliyetini azaltabilir.

Öğreti, tören ve dedelerin görüşünün standardize edilip, tekdüzenleştirilmesi için AABF tarafından en yüksek dini kurum olarak dini tanım-lama, yorumlama ve taliplere hizmet etme yetkisine sahip olan Dedeler Kurulu hayata geçirildi. Kurulun bir amacı olan bölgesel açıdan ocaktan ocağa farklar içeren tören ve 12 Hizmet sıralamasının çeşitliliğine ilk ve son defa düzen getirilmesi merasim sıralamasındaki karmaşık çoğulculu-ğa son getirebilir nitelikte.⁶⁵ O kurulun başka bir işlevi yine bölgesel açıdan bazen ayrı günlerde başlayan Alevi bayram günlerinin başlangıç ve sonbulma günlerini tespit etmektir. Böylece bu kurul komplike olan törensel ocak farklılığını örgütsel-mantıksal açıdan kontrol etmeye çalışmakta. Bu dinsel davranışların çoğulculuğunu ve bireysel hareket alanının sınırlandırılmasında beraberinde getirmekte, çünkü dini uzmanlar ve “âlimlerden” oluşan Dede-ler Kurulu her Alevi için geçerli olan “dinsel tavsiyeler” sunmakta. AABF derneklerinde Muharrem ayında saz ve semah kurslarının yapıp veya eğ-lence olarak yapılmayacağı sorusunu⁶⁶ Diyanet İşleri Başkanı veya bir Şey-hülislam gibi tek bir merkezi dini kurum olan Dedeler Kurulu cevaplama-sı bir örnek sayılabilir. Bu kurumlara sahip olan Alevi kuruluşları hem din-sel açıdan Aleviler ve dedeleri etkileme gücünü elde edebilirler. Dedeler izole olmamaları için o kurula ayak uydurmaları lazım. Örneğin 6 Nisan 2002’de benimde bulunduğum bir federasyona bağlı olan bir Alevi derne-ğin düzenlediği bir gecede kurul üyesi olmayan bir dedenin konuşmacı olarak kürsüye çıkmasından doğan federasyonun rahatsızlığı dernek yö-ne-ticilerine bildirildi.

CEM Vakfı/CAAC ve PKK/KADEK güdümlü FEK/FEDA’da dede-ler veya pirlar kurullarının olması, bu oluşumlar kendi çapında Aleviliği standartize etme gayreti içinde olduğunu gösteriyor.

Ayrıca AABF’nin Alevilik Dersleri için CEM Vakfı/CAAC ve PKK/KADEK güdümlü FEK/FEDA ile oluşturulan bir komisyonun⁶⁷ De-mokratik (eski adıyla: “Kürdistanlı”) Alevi Federasyonu Başkanı Ekrem

Berkpınar'a göre son bulması,⁶⁸ kanımca aynı Sünnilerde gibi Diyanet, Fet-hullah ve Yaşar Nuri İslamı misali ayrı ayrı AABF, CEM Vakfı ve FEDA Aleviliklerinin oluşmasına yardımcı olabilir.

Aleviler eskiden farklı dedelerce çeşitli ocaklara parsellenmiş köy-lerdeyken bugün büyükşehir ve Batı Avrupa'da tüzüklü ve kurallara bağlı olması gereken başkanları olan resmi dernek, vakıf ve federasyonlar çapın-da toplanmışlar. Batı Avrupa'daki Alevi derneklerindeki Türkiye'deyken değişik ocaklara mensup üyelere, cemiyetin çevresinde bulunan aynı dede dini hizmet vermekte.

Cem ayinlerindeki mezhep kontrolünün sona ermesiyle Alevilik, değişen toplumsal koşullara ayak uydurmakta (dernek kuruluşu, kentlere ve yurtdışına göç) ve dışarıya doğru açılmakta. Bu dışa açılmanın arkasın-da da, çok insanlara ulaşma ve şeffaflıkla önyargıları giderme isteğe yatıyor. Bu sistematikleşme ve kurumlaşma Aleviliğin diğer yerine oturmuş yazı inançlarına (Hristiyanlık, Sünni İslamiyet ve Musevilik) benzeme süreci-ni de beraberinde getirmekte.

Köydeki meydan, büyük veya dedelerin evlerinin yerine "cemevi" altında özel ve sadece ve sadece bu işleve sahip Alevi ibadethanelerinin açıl-ması ve bugün "Alevi" olarak kabul edilen; ama bir zamanlar Osmanlı'da belirli yardımsever, mucize, keramet ve marifet sahibi olan Bektaşî veya ta-savvufî şahısların bakımsız bırakılmış türbe, tekke veya mezarlıkları onarı-lıp yanına da cemevi yapılması sadece bir kaç örnek.

Dönemin Dedeler Kurulu Başkanı Derviş Tur'un, Aşure dağıtımın-da Şah İsmail'in taraftarları ve Bektaşîlerden esinlenip, artık Alevi "din adamı üniforması"nı oluşturan 12genli "taç" ve "hırka" giymesi bunun bir işareti olsa gerek. Derviş Tur'un Assisi'ye kendi mensup oldukları dininle-rin tipik "ruhban kıyafetini" giyen Hristiyan, Musevi veya başka inançla-rın din adamlarına karşın kravatlı, gömleklî ve takım elbiseyle gitmesi hem onun onlardan kendisini farklı olduğunu görmesine hem de onların "Ale-vi dedelerinin özel kıyafeti yok mu?" gibi sorulara yolaçmış.⁶⁹

Eskiden cem törenleri kışın senede bir veya iki kez yapılmasına ve saatlerce sürmesine karşın, bugün Türkiye'nin büyükşehirlerindeki Alevi dernek ve vakıflarında örneğin Karacaahmet'teki gibi haftada üç kez (per-

şembe, cumartesi ve pazar) ve haftasonunda yapılmakta saat 12:30'da başlayıp aşağı yukarı 90 dakika sürüyor, çünkü meslek sahibi Alevilerin haftasonu vakti var. Cemdeki törensel düzen ve sıralama ve bütünlülüğün pragmatizme nazaran pek önemli olmaması, 18 Temmuz 2002'de Garip Dede Dergâhı piri Fethi Erdoğan'ın bunaltıcı yaz sıcağı nedeniyle bu sefer cemi daha kısa tutması ortaya koyuyor.

Geleneği müdahale o kadar ileri gitmekte ki, Fuat Bozkurt gibi yazarlar Sünnilerin cuma veya Bayram namazına karşın Alevilere haftasonu veya Bayram cemlerini tavsiye edebiliyor.⁷⁰ Bu ortodoks-kalıplaşmış bir mezhepte pek mümkün olmaz.

Ayrıca Hacıbektaş'a giden dede ve taliplerin ara sıra Hacıbektaş'a gitme ve türbe ziyaretini kast ederek "hacc"dan bahsetmeleri ve Hacıbektaş'ta bulunan suyun bidonlarla "zemzem" suyu olarak satılması, Aleviliğin Sünni öğelerden etkilendiğini zannettirebilir.

Eskiden vefat eden Alevilerin cenazelerinde Sünni veda, temizleme ve defnedilme tarzlarına göre toprağa verilirken, bugün onların hakim Sünni topluluğa dışlanmaya karşı bir tepki olarak kendi ölümlerini cenaze törenlerinde Alevi öğretisine göre yıkayıp, bunlardan vedalaşıp ve vücutlarını toprağa vermiyorlar: Artık Köln'deki Alevilerin onları öteki Sünnilerden ayıran "kendi" Alevi mezarlıkları var.⁷¹

"Ölümler camilerden değil cemevlerinden kaldırılmaya başlandı. Böylece Alevilik de köklü biçimde devletin dinsel kurumlarından uzaklaştı, öz gücüyle öz kurumlarını oluşturmaya koyuldu."⁷²

ABKB ikinci başkanı ve Kartal Cemevi Başkanı Mehmet Boy Alevilerin artık kendi geleneklerine göre cenazelerini kaldırmalarını kimlik ve bazı Sünni imamların ayrımcılık yapması yüzünden meşru buldu, fakat Alevi mezarlığını "bölücülük" olarak yorumladı.⁷³

Almanya Alevileri için bir başka yenilik genç dede Zeynel Arslan'ın (pek Türkçe bilmeyen ikinci veya üçüncü kuşak ve Almanlar için) Almanca'yı cem ibadet dili olarak kullanması olsa gerek. AABF Başkanı Turgut Öker bunu "Avrupa Aleviliği" olma süreci içinde olarak normal karşılar-

ken, AABF Dedeler Kurulu Başkanı ve AABF eski Genel Başkanı Derviş Tur bunu şiddetle eleştirmekte.⁷⁴ Ayrıca Zeynel Arslan dışarıya kız verme ve dışarıdan kız alma yasağını kilisede bir Hristiyan Alman ve bir Alevi arasında Almanca dede nikâhı düzenleyerek delen ilk dede olsa gerek.⁷⁵

Bu yenilikler kuralcı şekilciliğine karşın değişen koşullara ayak uydurmacı pragmatik Alevi batınılığıyla meşru kılınmakta. Alevi din dersi, vakıf ve derneklerdeki Alevilik kursları, eskiden Evlad-ı Resul kökenli görüldüğü için cemaat lideri olan ve Alevi öğretisini tanımlama, elinde tutma, yorumlama ve yayma tekeli sahibi dedelerin rolünü bugün öğretmen ve dernek/vakıf başkanlarına göre azalttı. Dedelerin artık belki sadece cem yönetmenliği yapmak gibi işlevi olacak.⁷⁶ Bazı dernek ve vakıf başkanlarının Alevilik din dersinin dedelerin vermesini hatta din hizmetlerinde çalışan ve memur olan Sünni İmamlar gibi devletten maaş almalarını istemekte.⁷⁷ Bu artık çağdaş bir toplumda babadan oğula geçen ve sadece belirli (ocak) ailelerinin elinde tutacağı meslek zümre ve sınıfına yol açabilir.

SONUÇ

Alevi Rönesansı, sadece medyaya yansıyor iç dinamizmi olan kitap, forum ve dergi makalelerindeki tartışmaları beraberinde getirmemekte. Ayrıca hem memlekette hem de gurbette yasal ve siyasal koşullara ayak uyduran ve temsil tekeline isteyen çeşitli merkezi bir karizmatik ve dinsel öndere bağlı veya “demokratik” yapıya sahip olan kuruluşlar var. Bunlar birbirlerine karşı olan farklılığını ve kendi Alevi yorumlarını ortaya koyup kendilerini meşru saymak istemekteler.

Bu dernek ve vakıfların bir kısmı lobicilik yaparken, hepsi Alevileri Kerbela’dan bugüne eziyet gören ilercici bir azınlık olarak göstermekte. Bu rönesans eski ve saf Aleviliğin yeniden doğuşu değil: Köyden kente ve yurtdışına göç, hem inanç değerler ve törenlerinin hem de bunların yeni kuşağa aktarılıp muhafaza edilmesi yönteminin değişmesine yol açtı.

Eskiden dini otoriteler emir ve törenleri sözle ayinlerde gençlere izah edip bu saatler süren sık olmayan dini buluşmaları yönetirken, gurbette en fazla iki saatlik cemler bazan Almanca düzenlenmekte veya sözel değerler sistematik ve kalıcı biçimde yazılı kanun olarak okullarda öğrencilere sunulmakta.

Aleviliğin heterodoks nitelikleri hem değerlerin değişen hayat koşullarına uyum sağlamasında yardım etmekte, hem de bu değişimi dinsel açıdan meşrulaştırma etkisine sahip.

KAYNAKÇA

- Adigüzel, Aliseydi: "Almanya'dan Haberler" *Cem* 36 (2002) 124: 43
- Altun, Feri: "Alevilerin İnanç Kimliği" *Ehl-i Beyt Dünyası* 7 (2001): 2-3.
- Arslan, Zeynel: "Kilisede dede nikahı" *Alevilerin Sesi* 21 (1997): 37-39.
- Aydın, Ayhan: "Dedeler-Babalar Meclisi Kuruluyor" *Cem* 36 (2002) 123: 5-8.
- Ayyıldız, Selahattin; Ayyıldız, Mehtap: *Ehl-i Beyt Işığ*. İstanbul 2001.
- Bal, Hüseyin: *Alevi-Bektaşî Köylerinde Toplumsal Kurumlar*. İstanbul 1997.
- Bozkurt, Fuat: *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*. İstanbul 2000.
- Clarke, Gloria L.: "Ocakzade dedelerin geleneksel ve güncel durumu" *Folklor/Edebiyat* 30 (2002) 2: 127-144.
- Çınar, Gökhan: "Alevi Medyası- Radyo Mozaik" Engin, İsmail; Franz, Erhard (Haz./Hrsg.): *Aleviler/Alewiten. Siyaset ve Örgütler/Politik und Organisation*. Cilt 3/Band 3. Hamburg 2001: 283-286.
- Engin, İsmail: "Avrupa Birliği ve Türkiye: Türkiye'de Demokratikleşmenin Önemli Bir Unsuru Olarak Aleviler" *Alevilerin Sesi* 42 (2001): 36-37.
- Engin, İsmail: "Eine Analyse der Alewitenproblematik auf der Grundlage der Sitzungsprotokolle des Türkischen Parlaments (Türkiye Büyük Millet Meclisi) der Jahre 1989-1997" *Orient* 40 (1999): 235-253.
- Engin, İsmail: "İzzetin Doğan" *Orient* 39 (1998): 541-547.
- Gül, Zeynel: *Dernekten Partiye. Avrupa Alevi Örgütlenmesi*. Ankara 1999.
- Hamuroğlu, Alp: *"Alman İslamı"*. İstanbul 2001.
- Kaplan, İsmail: "Warum Alewitischer Religionsunterricht?" *Alevilerin Sesi* 46 (2001a): 27-29.
- Kaplan, İsmail: "Avrupa'da Alevi Örgütlenmesine Bakış" Engin, İsmail; Franz, Erhard (Haz./Hrsg.): *Aleviler/Alewiten. Siyaset ve Örgütler/Politik und Organisation*. Cilt 3/Band 3. Hamburg 2001b: 241-260.
- Kaplan, İsmail: "Eine Notwendigkeit oder ein Gebot" *Alevilerin Sesi* 56 (2002a): 30-32.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina: "Prozesse ethnisch-sprachlicher Differenzierung am Beispiel der zazakisprachigen Alewiten aus Dersim" Engin, İsmail; Franz, Erhard (Haz./Hrsg.): *Aleviler/Alewiten. Kimlik ve Tarih/Identität und Geschichte*. Cilt 1/Band 1. Hamburg 2000: 143-156.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina: "Tarih mitos ve kolektif kimlik" *Birikim* 88 (1996): 52-63.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina: *Vom revolutionären Klassenkampf zum "wahren" Islam. Transformationsprozesse im Alewitentum der Türkei nach 1980*. Berlin 1992.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina: "'Wir sind ein Volk,' Identitätspolitik unter den Zaza (Türkei) in der europäischen Diaspora": *Sociologus. Zeitschrift für empirische Ethnosoziologie und Ethnopsychologie* 48 (1998) içinde: 110-135.
- Kılavuz, Hasan: "Kublesi insan olanlar" *Alevilerin Sesi* 69 (2003): 18-19.
- Kotanoğlu, Engin: "Alevilik milletin birliğini bozuyormuş!" *Kerbela* 15 (2002): 19-20.
- Mahmut Bedreddin: "Bir ihanet, bir ibret belgesi ve İzzetin Doğan'ın gerçek yüzü" *Kerbela* 15 (2002): 29-32.

- Mansuroğlu, Fuat: *Avrupa Ehl-i Beyt Alevi Federasyonu. Alevi İnanç Kimliği Tarihi ve Sorunları*. Mönchengladbach o.].
- Öztürk, Ümit: "Köln'de Alevi Mezarlığı" *Alevilerin Sesi* 55 (2002): 22.
- Peköz, Mustafa: *Avrupa Birliği'nde Göçmenler. Almanya'da Türkler/Kürtler*. İstanbul 2002.
- Subaşı, Hasan: "Aleviler ve toplu katliamlar" *Kerbela* 15 (2002): 11-12.
- Şahhüseyinoğlu, H. Nedim: *Alevi Örgütlerinin Tarihsel Süreci*. Ankara 2001.
- Şahin, Şehriban: "Bir kamusal din olarak Türkiye'de ve ulus ötesi sosyal alanda inşa edilen Alevilik" *Folklor/Edebiyat* 29 (2002): 123-162.
- Şener, Cemal: *Aleviler'in Etnik Kimliği. Aleviler Kürt mü? Türk mü?* İstanbul 2002.
- Türkdoğan, Orhan: *Etnik Sosyoloji*. İstanbul 1997.
- Tur, Derviş: *Erkânâme. Aleviliğin İslam'da yeri ve Alevi erkânları*. Rüsselsheim 2002 .
- Vorhoff, Karin: "Alewitische Identität in der Türkei heute" Engin, İsmail; Franz, Erhard (Haz./Hrsg.): *Aleviler/Alewiten. Kimlik ve Tarih/Identität und Geschichte*. Cilt 1/Band 1. Hamburg 2000: 59-74.
- Yavuz, M. Hakan: "Değişim Sürecindeki Alevi Kimliği" Engin, İsmail; Franz, Erhard (Haz./Hrsg.): *Aleviler/Alewiten. Kimlik ve Tarih/Identität und Geschichte*. Cilt 1/Band 1. Hamburg 2000: 75-96.
- Yıldız, A. Dursun: *Öteki Alevilik*. İstanbul 2002.

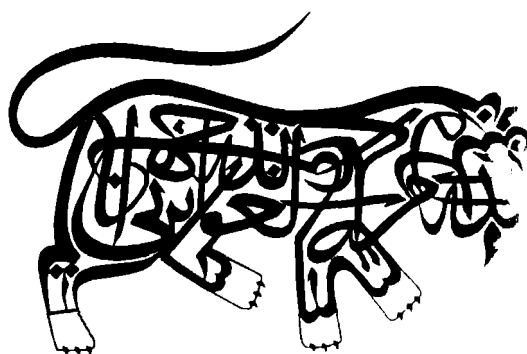
NOTLAR

- 1 Kehl-Bodrogi 1992: 1-2.
- 2 Berner 2001.
- 3 <http://www.cemvakfi.org>, <http://www.alevi.com>, <http://www.Ehlibeyt.org.tr>, <http://www.Karacahmet.org>, <http://www.alewiten.com>, <http://www.aleviyol.com>, vs.
- 4 tahtacilar@yahoooogrou.de, aleviyol@yahooogroups.de
- 5 tahtacilar@yahoooogrou.de arşivi, 388 ve 390 nolu ve 14.3.2002 günlü e-posta.
- 6 tahtacilar@yahoooogrou.de arşivi, 389 nolu ve 14.3.2002 günlü e-posta.
- 7 Çınar 2001, Vorhoff 2000: 61, dipnot 6.
- 8 Şahin 2002; AABF ikinci başkanı Seydi Koparan ile 25.5.2002'de yapılan söyleşi.
- 9 2.4.2002'de AABF Genel Sekreteri Hasan Öğütçü ile söyleşi; 6.4.2002'de AABF Genel Başkanı Turgut Öker ile söyleşi.
- 10 Bundesregierung: Bericht der Bundesregierung über ihre Menschenrechtspolitik in den Auswärtigen Beziehungen und in anderen Politikbereichen, Berichtszeitraum 1.1.2000-3.2002. <http://www.auswaertigesamt.de/www/de/infoservice/download/pdf/publikation/mrb6.pdf> .2002: 161.
- 11 Kaplan 2001a; Hamuroğlu 2001: 112-127; Gül 1999; Peköz 2002: 229-236; Şahhüseyinoğlu 2001.
- 12 9.3.2002'de Turgut Öker'in AABF gençler kolu AAGB'nin düzenlediği bir gecede gençleri coşturan bir konuşmasından alıntı.
- 13 <http://www.alevi.com>
- 14 28.6.2002'de Pendik'teki bir yerel yönetici ile söyleşi.
- 15 Şahin 2002; 29.3.2002'de dönemin Dedeler Kurulu Başkanı Derviş Tur ile söyleşi.
- 16 Kılavuz 2003.
- 17 Föderation der Alewiten-Gemeinden in Deutschland: "Alevitentum in den Deutschen Schulen" *Alevilerin Sesi* 37 (2000): 29-32; Föderation der Alewiten-Gemeinden in Deutschland: Lehrpla-

nentwurf für den alevitischen Religionsunterricht. Köln 2001; Kaplan 2001a.

- 18 Alevilerin Sesi editörü: "Yeni Tüzük Oybirliği ile kabul edildi" Alevilerin Sesi 58 (2002): 42-43; 19.12.2002'de AABF İkinci Başkanı Seydi Koparan ile söyleşi.
- 19 Alevilerin Sesi editörü: "Yeni Tüzük Oybirliği ile kabul edildi" Alevilerin Sesi 58 (2002): 42-43.
- 20 Engin 2001
- 21 Commission of the European Communities: 2002 Regular Report on Turkey's Progress Towards Accession. In: SEC (2002) 1412. Brüssel, 9.10.2002: 37.
- 22 17.8.2002'de Turgut Öker ile söyleşi.
- 23 25.5.2002'de AABF İkinci Başkanı Seydi Koparan ile söyleşi, 24.6.2002'de ABKB İkinci Başkanı Mehmet Boy ile söyleşi.
- 24 25.6.2002'de Hüseyin Taştekin ile söyleşi, 2.10.2002'de uçakta İABF Başkanı İsmail Ataş ile konuşma, 6.10.2002'de Cemal Şener ile söyleşi.
- 25 25.6.2002'de Şahkulu Cemevi Vakfı üyesi Hüseyin Taştekin ile söyleşi, 6.10.2002'de Cemal Şener ile söyleşi.
- 26 19.12.2002'de Seydi Koparan ile söyleşi.
- 27 <http://www.atponline.de>
- 28 Yurtgülü, Günay; Bağmacık, Münir: "Ne diyor bu adam?" Milliyet 10.11.2002: 12; Deveçeker, İsa: "Sivil toplum için" Hürriyet-Europaausgabe. 16.11.2002: 17; Aktan, Tufan: "Hedef 1 milyon imza" Milliyet, 10.11.2002: 13.
- 29 Engin 1998: 541.
- 30 Engin 1998: 547.
- 31 9.12.2001, 7.4.2002 ve 31.8.2002 tarihlerinde İzzettin Doğan'ın Wiesloch, Horn ve İstanbul'daki demeçleri.
- 32 <http://www.cemvakfi.org>
- 33 7.10.2002'de Lütfi Kaleli ile söyleşi.
- 34 21.7.2002'de Mehmet Türker ile söyleşi.
- 35 7.4.2002'de İsmail Ataş ile söyleşi.
- 36 14.2.2002, 19.3.2002, 17.7.2002 tarihlerinde ile eski sol örgüt üye ve sempatanlarıyla söyleşiler; Yıldız 2002: 75.
- 37 Mahmut 2002: 31.
- 38 Aydın 2002: 8.
- 39 <http://www.ehlibeyt.org.tr>, Ehl-i Beyt Dünyası.
- 40 Altun 2001; Ayyıldız / Ayyıldız 2001; 17.7.2002'de Fermani Altun ile söyleşi.
- 41 17.7.2002'de Fermani Altun ile söyleşi.
- 42 17.7.2002'de Fermani Altun ile söyleşi.
- 43 Altun 2001: 3.
- 44 Ayyıldız / Ayyıldız 2001.
- 45 10.7.2002, 15.12.2002, 6.4.2002, 16.8.2002 tarihlerinde yazar ve kuruluş önderleriyle söyleşiler.
- 46 6.4.2002'de bir federasyon başkanıyla söyleşi.
- 47 16.8.2002'de bir İstanbullu bir dergâh derneği yönetim kurulu üyesiyle söyleşi.
- 48 17.7.2002'de Fermani Altun ile söyleşi.

- 49 Kaplan, Sefa: "Alevi zirvesi toplayacağız" Hürriyet-Europaausgabe, 8.12.2002b.
50 25.5.2002'de Köln'deki Hacı Bektaş Veli Derneği üyeleri ile söyleşi; 31.8.2002'de Aliseydi Adıgüzel
ile söyleşi.
51 25.5.2002'de Köln Hacı Bektaş Veli Derneği üyeleriyle söyleşi.
52 Adıgüzel 2002: 43.
53 Eş, Metin: "Laik Cumhuriyet'e sahip çıkacağız" Milliyet-Europaausgabe. 18.11.2002: 20.
54 <http://www.ahlulbayt-alawi.org>
55 Ayyıldız / Ayyıldız 2001: 206; Mansuroğlu (t.y.): 7.
56 Cumhuriyet 4.8.2002: 1.
57 15.12.2002'de Miyase İlknur ve Erdoğan Aydın ile söyleşi.
58 Bal 1997: 98.
59 Kehl-Bodrogi 1996: 57.
60 Yavuz 2000: 91.
61 Kehl-Bodrogi, Krisztina: "The New Garments of Alevism" [http:// www.isim.nl/newslet-
ter/5/regional/7.html](http://www.isim.nl/newsletter/5/regional/7.html).
62 Kaplan 2001b.
63 Föderation der Alewiten-Gemeinden in Deutschland: Lehrplanentwurf für den alevitischen Reli-
gionsunterricht. Köln 2001.
64 Tur 2002.
65 29.3.2002'de AABF Dedeler Kurulu Eski Başkanı Derviş Tur ile söyleşi.
66 Kaplan 2002a.
67 6.4.2002'de Turgut Öker ile söyleşi.
68 19.12.2002'de Ekrem Berkpınar ile söyleşi.
69 29 Mart 2002'de Derviş Tur ile söyleşi.
70 Bozkurt 2000: 155.
71 Öztürk 2002.
72 Bozkurt 2000: 124.
73 24.6.2002'de Mehmet Boy ile söyleşi.
74 6.4.2002'de Turgut Öker ile söyleşi, 29.3.2002'de Derviş Tur ile söyleşi.
75 Arslan 1997; 15.4.2002'de Zeynel Arslan ile söyleşi.
76 Clarke 2002.
77 31.8.2002'de bazı dedelerle konuşma.



ALEVİLİĞİN/ALEVİLERİN ‘İDEOLOJİKLEŞTİRİLMESİ, MARJİNALLEŞTİRİLMESİ’ ÇABALARINA BİR ÖRNEK: RADİKAL BİR ALEVİ KADRO HAREKETİ VE DERGİSİ “KIZIL YOL”

Giriş

Aleviliği dinsel kökeninden ve çerçevesinden çıkararak belli başlı ideoloji(lerle) birleştirme girişimlerinin, 1950’li yıllardan itibaren köyden kente iç-göçle ve 1960’lı yıllardan itibaren de Avrupa’ya olan önceleri işçi, 1980’li yıllarla birlikte de “sığınmacı” göçleriyle (dış-göçle); göçebe, yarı göçebe ve köylü hayat tarzının modern kent hayatıyla ve moderniteyle tanışmasıyla yoğunluk kazandığı söylenebilir. Buna dünyadaki siyasi ve ekonomik gelişmelerin ivmesiyle “mikro”, “makro” ve “ultra” milliyetçilik söylemlerinin etkisi de dahil edilmelidir. Bu durum, Sünni İslamiyet mensubları içerisinde Sünniliği ideolojiyle birleştirme yanlılarının girişimleriyle paralellik arz etmektedir. Nitekim bu bağlamda “siyasal Sünniliğin” yanı sıra, “mevcut” bir “siyasal Alevilik” olgusuyla karşı karşıya kalındığından da bahsedilebilir.

Sözgelimi, Türkiye’de fundamentalist zihniyetin uç noktası, siyasal İslam veya diğer anlatımla “siyasal Sünnilik” açısından şeriat ile ideolojiyi ve hayat tarzını örtüştüren bazda, hukuken tescillenmiş nitelikteki Erbakan hareketidir. Siyasal Alevilik açısından da ideoloji ile Aleviliği ve hayat tarzını örtüştüren bazda marjinal gruplar sosyolojisinde örnek ders olarak okutulacak biçimde, kendini Alevi olarak nitelendiren; ama aslında Alevilikle uzaktan yakından ilgisi olmayan ve Aleviliğe ideolojik bir kimlik veren kimi gruplardır. Bunların mayası ideoloji, amacı Alevilerin ideolojileştirilmesine payanda yapılmasıdır. Bu da doğası itibarıyla fundamentalist bir

harekettir. Tıpkı Erbakan hareketi gibi, Siyasal İslamın parçasıdır. Tarikat örgütlenmesi gibi bir yapıya sahiptir.¹

Dinin ideolojikleştirilerek siyasallaştırılması bir yandan fundamentalist ya da radikal düşünceye hayat verirken, diğer yandan daha da öte giderek bir süre sonra bu düşünceden beslenmeye ve kaynak aramaya kadar giden, asıl köklerinden kopan/kopmuş, başkalaşmış ya da farklılaşmış yeni bir form şeklinde ve yeni bir muhtevayla donanarak davranış ve tutum “üretim alanları”na yönelmeyi sağlar. Bunun uç noktası “çatışmalar teorisi”nin ana konusudur.

KIZIL YOL DERGİSİ ÜZERİNE TEMEL BİLGİLER

Dinin ideolojikleştirilerek siyasallaştırılması; ama aynı şekilde de marjinalleştirilmesi çabalarına/çalışmalarına örnek olarak gördüğümüz “*Kızıl Yol*” dergisi, Türkiye’den 1960’lı yıllardan itibaren Avrupa’ya işçi göçüyle gitmiş Alevi işçilere yönelik, radikal sola özgü ideolojik bir hareket olarak, Avrupa’da (Fransa’da) ortaya çıkmıştır. Almanya ve Hollanda’da kendine taban arayan², başlangıçta değişik olayları konu edinen bildirilerle kendini gösteren bu hareket, daha sonra aynı adı taşıyan dergi kadroları etrafında birleşmiş ve 1979 yılında Marksist-Leninist ideoloji çerçevesinde örgütlenmiştir. *Kızıl Yol*, aynı zamanda “sömürgeci” olarak nitelediği Türkiye Cumhuriyeti’ne karşı şiddet eylemlerine girişmiş; bombalama, metropollerde “kurtarılmış bölgeler” oluşturma eylemleri ve devlet güçleriyle çatışmalar içinde bulunmuş ya da bunları üstlenmiş, Fransa’da belirtilen dönemde yapılan çeşitli gösteriler-yürüyüşler içinde aktif rol oynamıştır.³ Almanya ve Hollanda’da Pîr Sultan geceleri düzenlemiş,⁴ sistem karşıtı dar ve radikal bir “kadro” hareketidir.⁵

Kızıl Yol dergisi, iki seri olarak yayınlanmıştır.

İlk serisi 1983 yılında Fransa’da yayın hayatına başlayan ve yine Fransa’da (Bobigny) yayın hayatının sona erdiği 1985 yılına kadar, 4 sayıdır ve bu çalışmada 4 sayılı ilk serisi ele alınmaktadır.

İkinci serisi de daha sonra bu dört sayının yeniden gözden geçirilerek özde aynı olmakla birlikte kimi farklılıklar ve eklemelerle aynı tarihleri kapsayan 1986 yılını da içeren 5 sayıdan ibarettir. İkinci serinin –son sayısı özel bir bildiriden ibaret– 7 sayı olduğu da söylenmektedir.

Kızıl Yol, özünde Zaza Alevilerini konu edinen, Marksist-Leninist ideolojiyi temel alan ve yaymaya çalışan bir dergidir.

Böyle bir “kadro” hareketi ve yayın organı olarak *Kızıl Yol*, 1983-1985 yılları arasını kapsayan dönemde, Türkiye’deki sol ideolojiye, Kürt hareketine-milliyetçiliğine, Türk milliyetçiliğine temelden karşı çıkmış; “Sovyetler Birliği” örneğini savunan, Marksist-Leninist ideolojiye ve etnik kimliği Zazalara, dili de Farsça’ya dayanan; Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisinde Karadeniz, Doğu, Güneydoğu ve İç Anadolu bölgelerinin kesiştiği yöre (Çorum, Amasya, Tokat, Sivas, Malatya, Erzincan, Tunceli, K. Maraş ile) Antakya’ya kadar uzanan bir yöre de dahil, “Anadolu Alevistanı (Aleviya)” kurmak üzere yola çıkan, alternatif bir Alevi hareketinin oluşmasını ve geliş(tiril)mesini tüm sayılarında işlemiştir.

İlk bakışta, derginin 4 sayısında da yer alan ve kırmızı renkte yayınlanan kapağında süreklilik taşıyan “Bütün ülkelerin işçileri ve ezilen halklar birleşiniz!” logosunun hemen altında, büyük harflerle yazılan adı göze çarpmaktadır.

Derginin konu edinilen ilk serisinin toplam sayfa sayısı 1983’teki 1. sayısı 30; 1984’teki 2. sayısı 49 ve 3. sayısı 56; 1985’teki 4. sayısı 72 sayfa olmak üzere 207 sayfadan ibarettir. Bu bağlamda, derginin 1. sayısından itibaren son sayısına kadar sayfa sayılarının artırıldığı görülmektedir. Derginin ilk sayısında “İçindekiler” kısmının altına düşülen “Not”ta her ne kadar “Derginiz *Kızıl Yol* her üç ayda bir çıkar” ibaresi bulunmaktaysa da bunun gerçekleş(tirile)mediği söylenebilir.

KIZIL YOL DERGİSİNİN İÇERİĞİ ÜZERİNE

İlk sayıda “Çıkarken” başlığıyla ve “*Kızıl Yol*” imzasıyla yayınlanan makalede, sınıf mücadelesinden söz edilerek, “sınıfsız ve sömürsüz” bir dünya yaratmak iddiasıyla yola çıkıldığına değinilmekte; Ortadoğu’da “Filistin” örneği verilerek, 19. yüzyılda başladığı kaydedilen “Anadolu Alevilerinin uluslaşma süreci”ne dikkat çekilmektedir. Ulusu oluşturan öğelerin “dil, toprak ve kültür birliği”⁶ olduğu belirtilen bu yazıda, “Anadolu Alevi halkının” İran Horasanı’ndan göç ederek Anadolu’ya geldiği ileri sürülmekte ve baskılarla, katliamlarla karşılaştığı belirtilmektedir.

Bu noktada, derginin yayın politikası ve amaçları şu şekilde özetlenmektedir:⁷

- Marksist-Leninist ideolojiyle yola çıkmaktadır; ana amaç, sosyalizmdir.
- Alevi halkı, Anadolu'da bir ulustur.
- “Bağımsız Anadolu Alevistan Sosyalist Halk Cumhuriyeti” vardır:
 - Başkenti Dersim'dir.
 - Coğrafyası K. Maraş, Hatay, Sivas, Tokat, Amasya ve Çorum'u kapsamaktadır.
- Alevi ulusu –ki bu ulus sömürgeci–, bu iddia etrafında örgütlenecektir.
- Alevi ulusunun kendi kaderini tayin etme hakkı vardır.
- *Kızıl Yol*, “Anadolu Alevistanı (Aleviya) Ulusu”nun devrimci yayın organıdır.
- *Kızıl Yol*, adını “ihtilalci ruhtan”, “sosyal emperyalizme karşı kızıl komünist savaştan” almaktadır ve “kızıl komünistlerin yolu”dur.

Bu ilkeler kapsamında, üçüncü sayıda yayınlanan “Anadolu Alevistan'ı ve Ulusal Sorunu” başlıklı yazıda da “proletarya diktatörlüğü” kurma amacındaki Anadolu Alevilerine “kendi kaderini tayin hakkı” istenmekte, bu olmadan Türkiye’de bir devrim yapmanın imkânsızlığına değinilmekte; devletin Alevileri asimile ettiğine dikkat çekilerek, musahiplik kurumunun buna karşı güçlendirilmesi gerektiği; dedelik-Pirlik kurumunun fonksiyonunu yerine getiremediği, bunun da nedeninin yasaklar olduğu, Alevilerden alınan vergilerle “cami ve okul” yapıldığı ileri sürülmektedir. İllegal de olsa silahlı bir mücadeleyle Alevi ulusal birliğini korumak ve geliştirmek gerektiğinin savunulduğu bu yazıda, bunun önündeki en büyük engelin ya da “düşman”ın “devlet” olduğu savunulmaktadır. Bunların yanı sıra, Alevilerin ve Ebu Müslüm’ün Kürt olmadığı da kaydedilmektedir.⁸

Dördüncü sayıda yer alan “Anadolu Alevistan Tarihi ve Bugünkü Konumu Üzerine” başlıklı yazıda da Anadolu Alevilerinin, yoksul köylülüğün ve işçi sınıfının içinde yer aldığı belirtilmekte;

- İran'da başgösteren karışıklıklar sonucu kimi Fars aşiretlerinin Anadolu'ya (ve Dersim'e) 8.-9. yüzyılda göç ettiği ve Anadolu Alevilerinin Fars toplumundan koptuğu;
- Hacı Bektaş Veli ile Pîr Sultan Abdal'ın Fars ve Dersimce'nin Farsça kökenli olduğu;
- bu toplumun inançlarını oradaki gibi sürdüremediği ve doğa ile iklim nedeniyle reforme ettiği, böylece Anadolu Aleviliğinin ortaya çıktığı

tezleri ileri sürülmektedir.⁹

Kızıl Yol için, Alevilerin ve “Alevi ulusunun” ortak dili “Zazaki” ya da “Zazaca”dır; Zazaca da Farsça'nın batılılaşmış şeklidir. Onun kültür birliğini ise –ki onun kültürü ne Türklerin ne de Kürtlerin kültürüne benzetilmektedir– Hızır ve Oniki İmam oruçları, musahiplik, kirvelik, aşure, semahlar, nevrüz ve cem oluşturmaktadır.¹⁰ Bu bağlamda, derginin tüm sayılarında Zaza alfabesinden, onun sayılarından, deyimlerinden, kelimelerinden, gramerinden örnekler verilmekte, bu örnekler zaman zaman Türkçe, Kürtçe ve Farsça ile karşılaştırılmaktadır.¹¹ Ağırlıklı olarak Kürtçe ve Zazaki arasında farklılıkların vurgulandığı bu karşılaştırmalarla birlikte, “Alevi ulusal birliğine” dil açısından engel görülen “Kürt Enstitüsü” [Paris], konuyu tartışmaya davet edilmektedir.¹²

Diğer taraftan dergide, sözü edilen veya varsayılan “Alevi ulusunun” yaşadığı coğrafyayı (ve varsaydığı devleti) içeren haritalara da rastlanılmaktadır.¹³

Dergide, hedef alınan kitle için, tarihsel olaylara ve onların muhtevasıyla ilgili yapılan ideolojik yönlendirmeler de önemli bir yer kaplamaktadır. Bu bağlamda yayınlanan 2 bölümlük “Celali İsyanları” başlıklı yazı ilgi çekicidir:

“Osmanlı despotizminin VIII yüzyıldan beri anadoluda yaşayan Anadolu alevilerinin (Kızılbaşlarının) her türlü varlıklarını ortadan kaldırmaya yönelik, kanlı katliamlara, soy kırımlara ve milli zulmüne karşı Alevi-Kızılbaşların 7 den yetmişe haysiyetlerini, toplumsal varlıklarını korumak için, işçisiyle, köylüsüyle, esnafıyla ve tüm halkıyla

birlikte silahını, orağını çekicini, baltasını ve palasını kaparak gayri yeter diyerek meydanlara dökülmesine, baş kaldırmasına, bu kahramanca ayaklanma hareketine ve ilk isyan ateşinin tutuşturulması olayına tarihte Celali İsyanları denilmektedir”¹⁴

şeklindeki tanımla başlayan bu yazıda, Maraş, Sivas, Çorum olaylarına ve yazının kaleme alındığı dönemine değinmeler yapılarak, Alevilerin asıldığından ve zindanlara doldurulduğundan söz edilmekte; Celali isyanlarını yapanların özgür bir devlet kurma amacıyla halktan vergi topladıkları, bu vergilerle bağımsızlık savaşını finanse ettikleri, “kardeş İran” devletinden de ekonomik ve siyasi destek almaya çalıştıkları vurgulanmaktadır.¹⁵

Aleviliği çağının devrimci düşüncesi olan; yoksulluğu, bağımsızlığı savunan siyasi bir düşünce, idealist bir ideoloji olarak algılayan¹⁶ derginin kimi duyurular hariç, tüm yazıları, “*Kızıl Yol*” imzasını taşımaktadır. Dergide, Kızılbaşlığın Aleviliğin “vurucu gücü” olduğu savunulmakta; Aleviliğin bir mezhep olmadığı, temelinde materyalist düşüncenin yattığı ileri sürülmektedir.¹⁷

Kızıl Yol’a göre devlet sömürgecidir ve Alevilerin kurduğu Türkiye Birlik Partisi düzen partisidir; Aleviler dini inançlarını gizli sürdürmemek, Alevi dedeleri de dilenmemek için, örgütlenmelidir.¹⁸ Ancak, bununla birlikte, *Kızıl Yol*, materyalist olduğunu belirterek dini reddetmektedir.¹⁹

Dergide süreklilik gösteren bir bölüm, “şiiir” köşesidir. Şiir köşesinde savunulan ideolojiye uygun ve ezilmişliği, başkaldırıyı içeren ve çekilen ezaları sıradanlaştıran, günlük hayatın bir parçası haline getiren motiflerin yoğunluklu verildiği, böylelikle yayın politikasına ve amacına katkı yaptığı düşünülen şiirler, deyişler özenle seçilmiştir.²⁰

Dergide tek tük mektuplara da rastlanılmaktadır. *Kızıl Yol*’u yayın politikasını ve ilkelerini destekleyen, yazarın adı verilmeyen okuyucu mektuplarının²¹ yanı sıra, derginin etki alanı çerçevesinde mücadele ettiği diğer örgütlere (TKP ve Partizan gibi) yönelik kaleme alınan ve bazen sadece yazarının önadının zikredildiği mektuplar²² ya da kadrosundan öldürülenlerin hayat hikâyeleri²³ göze çarpmaktadır. Bu mektuplar, genelde tek tip bir slogan ile bitmektedir.

Kızıl Yol'un bu görüşleri, derginin yayınının sona ermesinin hemen ardından aynı dönem içerisinde Almanya'da yayınlanan "Ehlibeyt" dergisi yazı kadrosu tarafından dikkate alınmış ve ana hatlarıyla eleştirilmiştir.

Buna göre, 1987 yılında "Kızıl Yol Denen Yol Düşkünleri" başlıklı imzasız iki yazıda Alevilerin dil ve toprak bütünlüğünün bulunmadığı, Türkçe, Arapça, Arnavutça ve Kürtçe gibi değişik dilleri konuşan; Türkiye'nin değişik yörelerinde yaşayan Alevilerin olduğu belirtilerek, "Dersim"de bile tek etnik ve dil yapısının görülmediğine örnekleriyle dikkat çekilerek, *Kızıl Yol* hareketi, "Alevi düşmanı" bir hareket ilan edilmiş ve bu hareketin içindekiler de "yol düşkünü" sayılmıştır.²⁴

Ardından aynı dergide *Kızıl Yol*'un yayınladığı Celali isyanlarına alternatif bir yazı dizisi²⁵ ile *Kızıl Yol*'un Hatay'ı da kapsayan "Anadolu Alevistanı" haritasına karşı, Arapça konuşan Alevilerle Anadolu Alevileri arasındaki farklılıkları işleyen bir makale²⁶ yayınlamıştır.

SONSÖZ YERİNE

Dar bir radikal kadro hareketi *Kızıl Yol*'un ilk serisi, 1985 yılında nihayetlenmiştir. Derginin muhtevası ve onu oluşturan yazılar göz önüne alındığında, bu hareketin kadrolarının, Alevi kolektif belleğini oldukça usta bir şekilde Marksist-Leninist ideoloji çerçevesinde işlediği söylenebilir. Burada, Celali isyanları ile Sivas, Maraş vb. tarihsel olaylar; Osmanlı İmparatorluğu ile Türkiye Cumhuriyeti gibi devletler; Sultan Yavuz Selim ile Kenan Evren²⁷ arasında benzerlikler kurulmakta ve olaylar-benzerlikler birbirleriyle örtüş(türül)mektedir. Bu örtüş(türül)menin harcı, radikal sol ideolojidir.

Derginin işlediği veya ele aldığı olayların-benzerliklerin, örtük kolektif belleğe zamanın ve mekânın kaygan olduğu sembollerle yönelik ana mesajı, kendini bir tür "halk savaşı"yla ortaya koyan "isyan"dır.

Sol ideolojinin mevcut sisteme karşıtlığının sembollerle oluşturduğu düşman, sözü edilen kadrolar için "devlet"tir. Mevcut sistemin temel koruyucusu devlet, *Kızıl Yol*'a göre, etnik unsurları itibariyle yeniden dizayn edilmelidir; etnik unsurların yanı sıra taşıdığı dini motiflerle en "homojen" kesim, Alevilerdir ve Alevilere en azından kendi kaderini tayin etme hakkı tanınmalıdır.

Kızıl Yol kadro hareketinin başladığı dönem, Türkiye’de 12 Eylül Askeri Darbesi’nden önce, radikal sol ideolojinin en konsantre bulunduğu dönemdir. Serpildiği ve gelişmeye çalıştığı dönem ise, 12 Eylül Askeri Darbesi’nin tüm ağırlığıyla hissedildiği; bununla birlikte etnik ve dini kimliğin yeniden keşfedilip yavaş yavaş inşa edilmeye başlandığı; aynı zamanda da Kürt hareketinin belirli bir ivme kazandığı dönemdir.

Kızıl Yol kadro hareketini en ilginç kılan hususlar ise, bir yönüyle etnik ve dini kimliği aynı potada eritmeye ve biçimlendirmeye çalışan milliyetçi-muhafazakâr “Türk-İslam sentezi”ne karşı, radikal sol ideolojiye dayanan milliyetçi-radikal “Zaza-Alevi sentezi” geliştirmeye çalışması; diğer yönüyle de Kürt milliyetçiliğinin muhtemel gelişme alanlarına karşı tampon oluşturması ya da set çekmesidir. Anakronik ama bir o kadar da ideolojikleştirilmiş, muhtevası boşaltılarak değiştirilmiş tarih anlayışını ideolojiye uygun tarih yazıcılığıyla ortaya koyarak ve işleyerek kolektif bir bellek üretmeye çalışan ve kurgulayan *Kızıl Yol* dergisi, mitoslaştırdığı “militan”larıyla ve konu edindiği, örnek olarak verdiği olaylarla sürekli olarak kolektif belleğin kendini yeniden inşa etmesini/üretmesini de hedeflemiştir. Böylece “örgüt psikolojisi”ni standartlaştırarak, tek tip-tek düze bir şekilde bürünmesinin mekanizmalarını da oluşturmayı amaçlamıştır. Savunma mekanizmalarını harekete geçirerek, birbiriyle ilintili dahi olmayan olayları ilintili bir hale getirerek, travmalar yardımıyla kolektif belleğin keşfedilmesi ve yeniden örüntülendirilmesi için önemli ipuçları sunan *Kızıl Yol* dergisi, marjinal Sol ideolojiye özgü “tarikat örgütlenmesi”nin de örneğini sergilemesi açısından yadsınamaz bir nitelik göstermektedir.

KIZIL YOL DERGİSİNİN BİBLİYOGRAFYASI

Hazırlanan bu bibliyografyada derginin ele alınan ilk serisinde yer alan yazılar, “genel içerikleri” göz önünde tutularak, saptanan 8 ana konuya göre tasnif edilmiştir:

1- Kimlik

“Alevilik Nedir?” *Kızıl Yol* (1983) 1: 6.

“Anadolu Alevistan’ı ve Ulusal Sorunu” *Kızıl Yol* (1984) 3: 3-31.

"Marksist Leninist Kızıl Ordu'nun Devamıyız" *Kızıl Yol* (1984) 2: 3-11.

"Ulus Nedir?" *Kızıl Yol* (1983) 1: 12-18.

2- Tarih

"Aleviliğin Kısa Tarihçesi" *Kızıl Yol* (1983) 1: 6-8.

"Anadolu Alevistan Tarihi ve Bugünkü Konumu Üzerine" *Kızıl Yol* (1985) 4: 9-49.

"Anadolu Halk Hareketleri" *Kızıl Yol* (1985) 4: 72.

"Celâli İsyanları (1) (2)" *Kızıl Yol* (1984) 2-3: 12-24; 32-45.

3- Coğrafya

"Harita 1-2" *Kızıl Yol* (1983) 1: 27-28; *Kızıl Yol* (1984) 2: 48.

4- Örgütlenme

"Aleviler Örgütlenmeli midir?" *Kızıl Yol* (1983) 1: 9-12.

"Alevilerin Devrimci Mücadeledeki Yeri" *Kızıl Yol* (1983) 1: 9.

"Anadolu Alevistan Tarihi ve Bugünkü Konumu Üzerine" *Kızıl Yol* (1985) 4: 9-49.

"Anadolu Alevistan'ı ve Ulusal Sorunu" *Kızıl Yol* (1994) 3: 3-31.

"Bolşevizm mi Bol İnkarcılık mı?" *Kızıl Yol* (1984) 2: 38-40.

"Çalışmalarımızdan Haberler" *Kızıl Yol* (1984) 2: 46-47.

"Çıkarken" *Kızıl Yol* (1983) 1: 3-5.

"Devrimci Kamuoyun Sağ Duyusuna" *Kızıl Yol* (1985) 4: 70-71.

"Halkımıza Duyurulur Adlı Bildirimizi Aynen Yayınlıyoruz" *Kızıl Yol* (1984) 3: 46-47.

"Hasan Kavak (1950-1985)" *Kızıl Yol* (1985) 4: 62-64.

"İsviçre-Zürich'ten *Kızıl Yol* Taraftarları" *Kızıl Yol* (1984) 2: 43.

"*Kızıl Yol* Yazı Kuruluna" *Kızıl Yol* (1984) 2: 34-37.

"Marksist Leninist Kızıl Ordu'nun Devamıyız" *Kızıl Yol* (1984) 2: 3-11.

"Paris'te Yapılan Bir Mayıs Yürüyüşleri ve Devrimci Tavrımız" *Kızıl Yol* (1985) 4: 5-8.

"Yaşasın 1 Mayıs" *Kızıl Yol* (1984) 2: 25-26.

5- Politika-İdeoloji

"Aleviler Örgütlenmeli midir?" *Kızıl Yol* (1983) 1: 9-12.

"Alevilerin Devrimci Mücadeledeki Yeri" *Kızıl Yol* (1983) 1: 9.

"Aleviliğin Kısa Tarihçesi" *Kızıl Yol* (1983) 1: 6-8.

“Alevilik Nedir?” *Kızıl Yol* (1983) 1: 6.

“Anadolu Alevistan Tarihi ve Bugünkü Konumu Üzerine” *Kızıl Yol* (1985) 4: 9-49.

“Anadolu Alevistan’ı ve Ulusal Sorunu” *Kızıl Yol* (1994) 3: 3-31.

“Anadolu Halk Hareketleri” *Kızıl Yol* (1985) 4: 72.

“Bolşevizm mi Bol İnkarcılık mı?” *Kızıl Yol* (1984) 2: 38-40.

“Celâli İsyânları (1) (2)” *Kızıl Yol* (1984) 2-3: 12-24; 32-45.

“Çıkarken” *Kızıl Yol* (1983) 1: 3-5.

“Faşist T.C. Konseyin İç Yüzü” *Kızıl Yol* (1985) 4: 51-55.

“Marksist Leninist Kızıl Ordu’nun Devamıyız” *Kızıl Yol* (1984) 2: 3-11.

“Paris’te Yapılan Bir Mayıs Yürüyüşleri ve Devrimci Tavrımız” *Kızıl Yol* (1985) 4: 5-8.

“Türkiye’de Soykırım Bulgaristan’da Milli Zülüm” *Kızıl Yol* (1985) 4: 57-61.

“Ulus Nedir?” *Kızıl Yol* (1983) 1: 12-18.

“Yaşasın 1 Mayıs” *Kızıl Yol* (1984) 2: 25-26.

6- Devlet ve Devlet İlişkileri

“Anadolu Alevistan Tarihi ve Bugünkü Konumu Üzerine” *Kızıl Yol* (1985) 4: 9-49.

“Anadolu Alevistan’ı ve Ulusal Sorunu” *Kızıl Yol* (1994) 3: 3-31.

“Celâli İsyânları (1) (2)” *Kızıl Yol* (1984) 2-3: 12-24; 32-45.

“Çıkarken” *Kızıl Yol* (1983) 1: 3-5.

“Faşist T.C. Konseyin İç Yüzü” *Kızıl Yol* (1985) 4: 51-55.

“Halkımıza Duyurulur Adlı Bildirimizi Aynen Yayınliyoruz” *Kızıl Yol* (1984) 3: 46-47.

“Hasan Kavak (1950-1985)” *Kızıl Yol* (1985) 4: 62-64.

“Türkiye’de Soykırım Bulgaristan’da Milli Zülüm” *Kızıl Yol* (1985) 4: 57-61.

“Ulus Nedir?” *Kızıl Yol* (1983) 1: 12-18.

7- Dil

“Dersim’cede Deyimler ve Sözcüklerin Karşılaştırılması” *Kızıl Yol* (1985) 4: 65-69.

“Dil (Zon): Zazaca’nın Alfabetesi” *Kızıl Yol* (1983) 1: 19-26.

- “Dilde Zaman” *Kızıl Yol* (1984) 2: 27-28.
“Kürt Enstitüsüne Soruyoruz” *Kızıl Yol* (1984) 2: 29-30.
“Zazaca Sayıların Yazılışı” *Kızıl Yol* (1984) 2: 31-33.
“Zazaca’da Alfabe (Dersimce Alfabesi)” *Kızıl Yol* (1984) 3: 54.
“Zazaca’da Deyimler” *Kızıl Yol* (1984) 3: 49-52.

8- Şiir

- Gökçe, Enver: “Küllü Topraksız ve Horlanmış” *Kızıl Yol* (1985) 4: 50.
“Hücre Mi” *Kızıl Yol* (1984) 2: 49.
Hüseyin, Hasan: “Acıyı Bal Eyledik” *Kızıl Yol* (1984) 3: 56.
“Kızı Sanem’in Ağıdı” *Kızıl Yol* (1984) 3: 48.
“Kızıl” *Kızıl Yol* (1983) 1: 30.
“Koye Ma” *Kızıl Yol* (1984) 2: 41.
“Pîr Sultan Abdal’a” *Kızıl Yol* (1984) 3: 53.
“Pîr Sultan Abdal’dan Seçmeler” *Kızıl Yol* (1984) 2: 44.
“Uyur İdik Uyardılar [Şiir]” *Kızıl Yol* (1985) 4: 56.

KAYNAKÇA

- Elçioğlu, İsmail (Haz.): “Anadolu (’da) Türk Halk Hareketleri ve Alevilik” *Ehlibeyt* (1987) 7: 19-22.
Emir, Enis: “Hatay Arap Alevileri ve Anadolu Alevileri Arasındaki İttikâ Farklar” *Ehlibeyt* (1987) 7: 15-17.

NOTLAR

- 1 Bkz. H[asan] G[ürgenarazili] (Hic66): “Şiddet Tarikatı ve Alevilerin Erbakanları” tahtacılar@yahooogroups.de grup arşivi, 2351 nolu ve 11.05.2004 günlü e-mail.
- 2 Bkz. “Kızıl Yol Denen Yol Düşünleri” *Ehlibeyt* (1987) 2: 15.
- 3 Bkz. “Yaşasın 1 Mayıs” *Kızıl Yol* (1984) 2: 25-26; “Çalışmalarımızdan Haberler” *Kızıl Yol* (1984) 2: 46-47; “Halkımıza Duyurulur Adlı Bildirimizi Aynen Yayınlıyoruz” *Kızıl Yol* (1984) 3: 46-47; “Paris’te Yapılan Bir Mayıs Yürüyüşleri ve Devrimci Tavrımız” *Kızıl Yol* (1985) 4: 5-8.
- 4 Bkz. “Kızıl Yol Denen Yol Düşünleri” *Ehlibeyt* (1987) 2: 15.
- 5 Bütün bunlar için, bkz. ve kırs. “Marksist Leninist Kızıl Ordu’nun Devamıyız” *Kızıl Yol* (1984) 2: 3-11; “Çalışmalarımızdan Haberler”; “Halkımıza Duyurulur Adlı Bildirimizi Aynen Yayınlıyoruz”.
- 6 Bu konu daha sonra Alevilikle özdeşleştirilerek, aynı bir makalede “İktisadi Yaşam Birliği” kısmı da eklenerek yeniden ele alınmıştır. Bkz. “Ulus Nedir?” *Kızıl Yol* (1983) 1: 12-18.
- 7 Bütün bunlar için, bkz. “Çıkarken” *Kızıl Yol* (1983) 1: 3-5.
- 8 Ayrıntılı olarak bu görüşler için, bkz. “Anadolu Alevistan’ı ve Ulusal Sorunu” *Kızıl Yol* (1984) 3: 3-31.
- 9 Bkz. “Anadolu Alevistan Tarihi ve Bugünkü Konumu Üzerine” *Kızıl Yol* (1985) 4: 9-49.
- 10 Bkz. “Ulus Nedir?”
- 11 Bkz. *Kızıl Yol* (1983) 1: 19-26; (1984) 2: 27-28, 31-33; (1984) 3: 49-52, 54; (1985) 4: 3-4, 65-69.

- 12 Bkz. "Kürt Enstitüsüne Soruyoruz" *Kızıl Yol* (1984) 2: 29-30.
- 13 Bkz. *Kızıl Yol* (1983) 1: 16-17, 27-28; (1984) 2: 48.
- 14 "Celali İsyancıları" *Kızıl Yol* (1984) 2: 12.
- 15 Bkz. "Celali İsyancıları" *Kızıl Yol* (1984) 2: 12-24. Ayrıca yazının devamı için, bkz. "Celâli İsyancılar (2)" *Kızıl Yol* (1984) 3: 32-45.
- 16 Bkz. "Alevilik Nedir?" *Kızıl Yol* (1983) 1: 6.
- 17 Bkz. "Aleviliğin Kısa Tarihçesi" *Kızıl Yol* (1983) 1: 6-8.
- 18 Bkz. "Aleviler Örgütlenmeli midir?" *Kızıl Yol* (1983) 1: 9-12.
- 19 Bkz. "Aleviler Örgütlenmeli midir?"
- 20 Bkz. "Kızıl" *Kızıl Yol* (1983) 1: 30; "Koye Ma" *Kızıl Yol* (1984) 2: 41; "Pir Sultandan Seçmeler" *Kızıl Yol* (1984) 2: 44; "Hücre Mı" *Kızıl Yol* (1984) 2: 49; "Kızı Sanem'in Ağzı" *Kızıl Yol* (1984) 3: 48; "Pir Sultan Abdal'a" *Kızıl Yol* (1984) 3: 53; Hasan Hüseyin: "Acıyı Bal Eyledik" *Kızıl Yol* (1984) 3: 56; Enver Gökçe: "Küllü Topraksız ve Horlanmış" *Kızıl Yol* (1985) 4: 50; *Kızıl Yol* (1984) 3: 56.
- 21 Bkz. "Kızıl Yol Yazı Kuruluna" *Kızıl Yol* (1984) 2: 34-37; *Kızıl Yol* (1984) 2: 42.
- 22 "İsviçre-Zürich'ten Kızıl Yol Taraftarları" *Kızıl Yol* (1984) 2: 43; "Devrimci Kamuoyun Sağ Duyusuna" *Kızıl Yol* (1985) 4: 70-71.
- 23 "Hasan Kavak (1950-1985)" *Kızıl Yol* (1985) 4: 62-64.
- 24 Bkz. "Kızıl Yol Denen Yol Düşünleri" Ehlibeyt (1987) 2: 13-17; (1987) 4: 21-22; ayrıca bkz. "Kızıl Yol Denen Yol Düşünlerine Cevabımız" Ehlibeyt (1988) 8: 15-16.
- 25 Bkz. Elçioğlu 1987; Ehlibeyt (1988) 8: 5-7; Ehlibeyt (1988) 9: 5-8; Ehlibeyt (1988) 10: 9-11; Ehlibeyt (1988) 11-12: 23-24.
- 26 Bkz. Emir 1987.
- 27 Bkz. ve karşı. "Faşist T.C. Konseyin İç Yüzü" *Kızıl Yol* (1985) 4: 51-55.

SEKİZİNCİ AYRIM

SANAT

ALEVİ SİNEMASI

Giriş

Sinema denildiği zaman hem imgesel hem de belgesel sinema aklına gelmektedir. Bu sinema sanatı içerisinde Türk sinemasının da önemli bir yeri olduğu gözlemlenmektedir. 1895'te Fransa'da ilk gösterim yapıldıktan hemen bir sene sonra Türkiye'de de gösterimler gerçekleştirilmiş ve İstanbul ve Selanik'te ilk filmler çekilmiştir. Önceleri Café ve Birahanelerde gerçekleştirilen gösterimler daha sonra sinema salonlarının açılmaya başlamasıyla bu salonlarda sürdürülmüştür. Günümüzde de sinema salonları hâlâ önemli bir yer tutmasına karşın film izlenilen biricik mekânlar olmaktan çıkmıştır. Teknolojinin gelişmesi evleri de birer sinema salonuna dönüştürmüş ve Home Cinema kavramı ortaya çıkmıştır.

Bu yazıda ele alınacak konuya kaynak oluşturan çalışmaların da bir kısmı sinemada, bir kısmı da VCD, DVD veya VHS video formatlarında evde izlenerek değerlendirilmiştir. Ele alınan çalışmaların bir kısmına ise ulaşamamış ve yazılı kaynaklar taranarak değerlendirilmiştir.

Dünya sinemasında gerçekleştirilen bir iki örnek dışında Aleviliği konu alan filmler Türk sineması içerisinde gerçekleştirilmiştir; ama bu örnekler de çok fazla değildir. Alevi sineması denebilecek bir sinema henüz yoktur. Bunun yanında Sünni İslamı ele alan ve adına *dini sinema*, *İnanç Sineması* (Aleviliği ele alan filmler de bu tanımlamaya girebilir) ya da son zamanlarda *Beyaz Sinema* denilen bir sinemanın var olduğu kuşku götürmez bir gerçektir.

Alevi sinemasının olmaması politik ve toplumsal yaşamdan ayrı düşünülemez. Yıllardır kendini ifade etme olanağı bulamayan, bulduğu zaman da çeşitli engellerle karşılaşan Alevilik, elbetteki politik ve toplumsal yaşamda olduğu gibi sinemada da kendini gösteremedi. Hatta sinemayla tanışması bile oldukça geç olmuştur.

60'lı yıllarda başlayan büyük kentlere göç ve yine bu yıllarda başlayan Almanya'ya göç ile birlikte, sıkıştığı Anadolu'nun köylerinden çıkarak

kentleşme olanağı bulan Alevilik ve Aleviler, burada bir çok şeyle birlikte sinemayla da tanışmıştır. Okuma olanağı bulan ve yüksek öğrenim şansı elde eden Aleviler yaşama bakışlarını da değiştirmek zorunda kalmıştır. Kentlerde mülk edinen ve işyeri açan Aleviler, kenti sevmiş ve kentlileşmeye başlamıştır.

Alevi sinemasını iki kategoride ele almak daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

1- İmgesel Alevi Sineması

2- Belgesel Alevi Sineması

İMGESSEL ALEVİ SİNEMASI

İmgesel Alevi Sinemasını da yine ikiye ayırmak gerekmektedir.

a- Doğrudan Aleviliği ele alan filmler

b- Aleviliğe değinen filmler



Türk sineması tarihine bakıldığı zaman Aleviliğe (ya da Bektaşiliğe) değinen ilk filmin 1922'de çekilen ama 13 Aralık 1923'te gösterime giren ve yönetmenliğini Muhsin Ertuğrul'un yaptığı *Boğaziçi Esrarı* (Nur Baba) olduğu görülür.¹ Yakup Kadri

Karaosmanoğlu'nun "*Nur Baba*" adlı romanından sinemaya uyarlanan bu filmde "*Tekkesini zengin ve güzel kadınlar için kullanan, şehvet düşkünü bir Bektaşî Şeyhi'nin öyküsü*" anlatılmaktadır.² Bektaşiler, ilk adıyla *Nur Baba* olan filmin Agah Özgüç'e göre Eyüp Camiin avlusunda,³ Alim Şerif Onaran'a göre Defterdar'daki stüdyoda⁴ çekimi sırasında filmin setini bas- tılar. Olaylar çıktı. Bazı oyuncular tartaklandı. Bektaşiler filmin aleyhlerine çekildiği yanılmacasıyla kışkırtılmıştı. Ancak polisin olaya el koyması so- nucunda çalışmalara devam edildi.

Nur Baba, roman olarak basılmadan önce bir gazetede tefrika edi- lirken yine bazı çevrelerde oluşturduğu olumsuz hava nedeniyle yayını ya- rıda kesilmişti.⁵

“Nur Baba, Karaosmanoğlu’nun ilk romanıdır. 1922’de kitap olarak çıkmadan önce gazetede yayımlanmıştır. Ama yazılışı ondan sekiz dokuz yıl öncesine gider. O yıllar Karaosmanoğlu’nun Eski Yunan ve Latin edebiyatıyla ilgilendiği ve Çamlıca’daki bir Bektaşî tekkesine devam ettiği dönemdir. Nur Baba’yı Euripides’in Bakkhalar’ından esinlenerek ve tekkedeki gözlemlerine dayanarak yazmıştır. Roman, tekkenin şeyhiyle, evli bir kadın arasındaki tutkulu bir aşkın öyküsünü anlatır. İçki, müzik ve sevişmeyle sabahlara değin süren ayinler, Bektaşî töreleri ve tekke yaşamı kitapta büyük yer tutar. Bu ayinlerle Bakkhalar’ın ayinleri arasında benzerlik bulan Karaosmanoğlu, romanın kadın kahramanı Nigâr’da cinsel aşktan mistik bir aşka geçişi göstermek istemiştir. Ancak okur için romanın ilginç yönü Bektaşîlik’e ilişkin bilgiler olmuş ve bu yönü, yapının çok satılmasını sağladığı gibi Karaosmanoğlu’nun ününü de yaygınlaştırmıştır. Ancak Karaosmanoğlu Bektaşîlik’in sırlarını açıklamak ve üstelik Bektaşîlik’i küçük düşürmekle suçlandığı için romanın ilk ve ikinci baskılarına yazdığı “izah”larla bu suçlamalara karşı kendini savunmak gereğini duymuştur.”⁶

Sinema yazarı Alim Şerif Onaran, bu filmde ağır bir melodram havası olduğunu belirtmekte ve

“Bektaşî Şeyhi Nur Baba’nın etkisinde kalarak yuvasını terkeden ve yerleştiği dergâhta tüm güzelliğini ve sağlığını yitiren Nigâr adlı bir kadının dramının filme ağırlık kazandırdığını”

yazmaktadır.⁷ Yine aynı film için Akşam gazetesinin Magazin ekinde yazan Kerim Evren şunları söylüyor:

“‘Nur Baba’da, hovarda Bektaşî şeyhi Nur Baba’nın, kadınlı, içkili sefahat alemleri ön plandaydı. Hastalıklı ve çirkin bir çocuğun, dergaha girdikten sonra dünyası değişir. Dergahın şeyhi Arif Baba’nın ölümünden sonra onun karısı Celile Bacı’yla evlenen ‘mürît’, şeyhliğe yükselince sapıtır, şehvetin tutsağı olur.

Yazarın romanda asıl anlattığı ise şeyhten etkilenip yuvasını yıkarak tarikata katılan bir sefirenin (Nigar Hanım), cinsel aşktan mistik aşka geçişidir. Ancak Muhsin Ertuğrul ve film ekibi, bunu Bektaşiler'e anlatmakta büyük güçlüklerle karşılaşmışlardır!

Filmin iç sahnelerinin çekildiği Eyüp'te stüdyo, bir grup öfkeli 'baba erenler'in baskınına uğrar.

Traji-komik gerçek sahneler

Rakım Çalapala'nın, Yıldız Dergisi'nin 1 Ağustos 1944 tarihli 132'nci sayısına yazdığına göre, stüdyoya giren Bektaşiler, dekorları ekibin başına geçirir. Settekiler çil yavrusu gibi dağılırken, en çok korkan da Papazyan adlı Ermeni oyuncu olur. Bektaşiliği bırakın, Müslüman bile olmayan Papazyan, bir faytona atladığı gibi evine kaçar. Kolluk güçleri ancak ertesi gün asayiş sağlayıp stüdyoyu koruma altına alırlar. Ama Papazyan bir daha bulunamaz ve onun rolünü yönetmen Muhsin Ertuğrul oynamak zorunda kalır.”⁸

Çıkan olaylardan dolayı, işgal kuvvetlerinin yasakladığı film, İstanbul'un kurtuluşundan sonra gösterime girdi.

Eğer Metin Erksan'ın çektiği *Âşık Veysel'in Hayatı (Karanlık Dünya)* adlı film Alevi filmi olarak ele alınırsa 1952 yılına kadar bu konuda hiç bir çalışma yapılmamış olduğu görülür. Senaryosunu Bedri Rahmi Eyüboğlu'nun senaryosunu yazdığı filmde yönetmen Metin Erksan *Âşık Veysel'in* yaşamını, *Veysel'in* kendi köyünde çekerek anlatmaktadır. İlk gerçekçi köy filmi olarak nitelendirilebilir. Erksan'ın ilk filmi olan *Karanlık Dünya*, *Âşık Veysel'in* görüntülerine de yer vermekte ve yarı belgesel bir film olarak karşımıza çıkmaktadır. Sazını alıp yollara düşen *Âşık* geleneğinin temsilcilerinden olan *Veysel*, köyüne dönerken gösterilmiştir. Demokrat Parti döneminde köyünün oldukça geliştiğini ve değiştiğini görerek, bu gelişme karşısında şaşırılmaktadır. Sonraki filmlerinde olduğu gibi bu filmiyle de Erksan'ın başı sancıyla derde girmiştir. Memleket toprağını çorak, başakları zayıf gösterdiği gerekçesiyle 23 Aralık 1952 tarih ve 209 sayılı kararla reddedilerek filmin gösterimine izin verilmemiş ve film, bazı Amerikan filmlerinden alınan görüntülerle yeniden kurgulanarak gösterim olanağı bulabilmiştir. Filmin yapım-

cısı çeşitli sahneleri atıp kısaltmış ve Erksan'ın çekmediği sahneleri ekleyerek filmi bir yıl sonra gösterime sokmuştur.⁹ Metin Erksan, kendisiyle yapılan bir söyleşide, filminden çıkarılan bir sahneden söz etmektedir:

“Filmin içinde bir sahne vardı. Veysel'in nişanlısını köyün çapkın delikanlısı kaçırıyor. Sivas'tan Kayseri'ye inip, Kapadokya'ya geliyorlar. Tokalı ya da Saklı Kilise, şu anda tam hatırlayamıyorum, bunlardan birinde sabahlayacaklar. Adam yere dallar falan serdi, merkebi bağladı ve yattılar. Sabahleyin adam erkenden kalkıp merkebi satmaya gitti. Kız uyuyor. Bir süre sonra kız birden uyandı, kilisenin içi hafif karanlıktır. Uyanır uyanmaz birdenbire kubbeye İsa'nın kocaman freskini görür. Hafif aydınlıkta acaip bir insan başı. Bizde resim günah tır diye Müslüman ahali heykelleri, resimleri tamamen tahrip etmez, sadece gözlerini oyar. Böylece o resme canlılığını kaybettirir. Gözbebeği kaybolunca kör oluyorsun ve körler de birbirine benzer. Kız uyanır uyanmaz karşısında Veysel'i görmüş gibi oldu. Birden bir çığlık attı. Ayağa kalktı, sağa koştu; duvarda altı Veysel ona bakmaktadırlar. Sola koştu, orada da gözleri olmayan altı havari ona bakmaktadır. O sahnede kızın telaşıyla birlikte, orkestra eşliğinde Ruhi Su'nun sesinden Pir Sultan Abdal duyulur. Bu sahne filmin en çarpıcı sahnelerinden biriydi. Ne yazık ki bu sahneyi kestiler.”¹⁰

Başka bir sahne için de şunları söylüyor Erksan:

“Yine, ikisi çıplak ayaklı, ikisi çanklı dört kızın oynadığı Turna dansları çekmiştim. Gerçek bir Turna dansıydı. Kızların ayakları görülüyor diye onu da kestiler.”¹¹

Filmin müzikleri ise yine dönemin ünlü ozanları ve sanatçıları tarafından yapılmıştır.

“Filmlerinin müzikleri konusunda son derece hassas olan Metin Erksan, ilk filminde de bu özelliğini gösterir. Filmde, Aşık Veysel'in sesi

ve sazıyla birlikte Veysel'in döneminde yaşamış olan ve ondan sonra gelen en büyük ozan Ali İzzet'in de sazı ve sözü yer alır. Bunların dışında yönetmen, Ruhi Su ve Doğu Almanya'da müzik eğitimi yapıp gelmiş olan Orhan Barlas eşliğindeki kırk kişilik bir orkestraya da yer verir. Kısacası, Âşık Veysel, Ali İzzet Özkan, Ruhi Su ve çok sesli Türk müziği ilk defa bu filmde bir araya gelmiştir."¹²

Filmin tartışması Bedri Rahmi Eyüboğlu ve Metin Erksan arasında sürmüştür.

Bu çalışmalardan sonra 2000'li yıllara kadar yapılan filmlerde Alevi sözcüğü geçmez. Filmler Alevilerce kutsal sayılan kişiliklerin yaşam öykülerini ve onların gösterdikleri kerametleri anlatmaktadır. Sadece *Ali'ye Gönül Verdim* adlı film bir semah sahnesiyle başlar ve film boyunca Pir Sultan Abdal'ın deyişleri Yıldırım Çınar tarafından seslendirilir. İzleyen sınırlarda bu tür filmleri değinilecektir.

Bu dönemde Aleviliği değil de Alevi önderlerini anlatan filmler ağırlık kazanmıştır. Bunlardan ilki, 1956 yılında *Âşıklar Kabesi Mevlana* adlı Hicri Akbaşlı'nın yönettiği ve Mevlana'nın yaşam öyküsünü anlatan bir filmidir.. Abdurrahman Palay, Handan Akbaşlı, Atıf Kaptan, Toygar Belevi, Hulusi Kentmen, Mümtaz Ener'in rol aldığı filmin konusu hakkında fazla bir bilgiye erişilemedi. {Görüntü Yönetmeni: Hayrettin Işık, Yapımevi (şirket): Halk Film (Fuat Rutkay)}.

1963'te yönetmenliğini Ümit Utku'nun yaptığı *Erenlerin Düğünü* adlı film yapıldı, ancak film hakkında pek fazla bilgi yok. Sadece filmin yönetmeni ve oyunculara ulaşılabildi. Oyuncular: Ediz Hun, Muhterem Nur, Sevinç Pekin, Hüseyin Peyda. Yine yönetmenliğini Ümit Utku'nun yaptığı ve rüyasında sevgilisini gören, dini inançlarına bağlı bir kızın öyküsünü anlatan 1967 tarihli *Ali'yi Gördüm Ali'yi* filmi hakkında da pek bilgiye ulaşamadı.

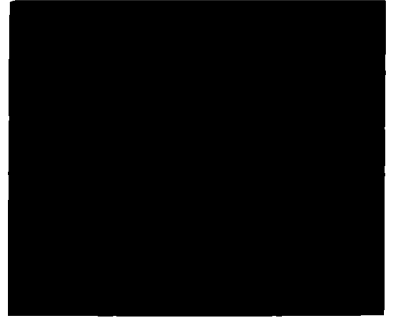
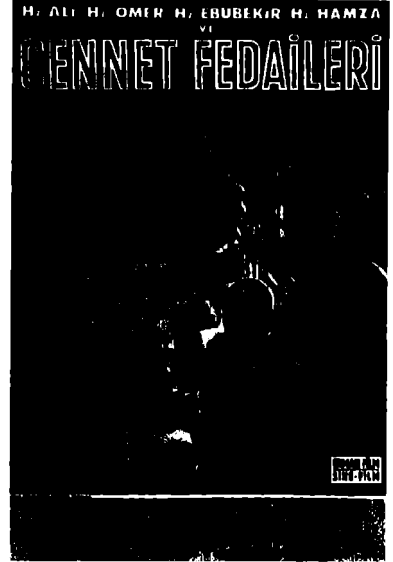
1965 *Cennet Fedaileri* - Yönetmen: Mehmet Dinler. Piyasada adının başına Hz. Ali eklenerek *Hz. Ali ve Cennet Fedaileri* adı altında VCD olarak setilmektedir. İslamiyetin doğuşu sırasında Muhammedilerle putperestler arasındaki mücadeleyi anlatmaktadır. Tecimsel bir anlayışla filmin adının ba-

şına Hz. Ali ibaresi eklenerek Alevilerin de ilgisi-
ni çekme anlayışıyla piyasaya sürülmüştür.

1967 yılında Alevi inancının temel taşı
Hacı Bektaş Veli'nin yaşamının anlatıldığı bir
film yapıldı. Yönetmenliğini Fikret Uçak'ın yaptı-
ğı *Hacı Bektaş Veli* filmi. "*Türkistan mülkünün
manevi sultanı*" olarak tanımlanan Ahmed Yese-
vi'nin dergâhının görüntüleriyle başlamaktadır.
Ahmed Yesevi, küffara karşı savaşmak için oğlu
Haydar'ı ordunun başına geçirir. Savaşta Yese-
vi'nin oğlu esir düşer ve onu zindandan Hacı
Bektaş Veli keramet göstererek kurtarır. Bunun
üzerine Ahmed Yesevi, Türklüğü yayması için
Hacı Bektaş Veli'yi Sulucakarahöyük'e gönderir.
Yolda çeşitli kerametler gösteren Hacı Bektaş, so-
nunda görevlendirildiği yere gelir ve burada ken-
disine itaat eden müritler yetiştirir. Ölünceye ka-
dar burada kalır. Öldüğünde kendi cenazesini yi-
ne kendi kaldırır. Bektaşî öğretisini yeterince ve-
remeyen film, deneyimli oyuncu kadrosuna kar-
şın oldukça vasattır. Hacı Bektaş Veli karakteri,
sürekli mucizeler yaratan, kerametler gösteren
bir kişilik olarak çizilmektedir. Filmde Karadonlu
Can Baba, Taptuk Emre, Yunus Emre, Ahi Ev-
ren, Kadıncık Ana unutulmamıştır.

1969 yılında, bazı yazarlar tarafından Kürt (Ahmet Nuri Dersimi),
bazı yazarlar tarafından da Türk olarak nitelenen Abbasi devletinin kuru-
cusu Eba Müslüm Horasani üzerine yönetmen: Yılmaz Atadeniz bir film
yapar: *Eba Müslüm Horasani*. Eba Müslüm Horasani'nin yaşam öyküsü an-
latılmaktadır. Senaryosunu Melih Gülgen'in yazdığı filmde Tamer Yiğit
Müjgan Ağıralı, Danyal Topatan ve Aliye Rona rol almıştır.

1969 *Hazreti Ali* - Yönetmen: Tunç Başaran. Senaryo: Murat Ser-
toğlu. Oyuncular: Demir Karahan, Fatma Karanfil, Yılmaz Öksal, Nurhan



Nur, Temel Gürsu, Reha Yurdakul, Behçet Nacar. Yapımcı: Ertem Eğilmez, Kamera: Mustafa Yılmaz. Yapım: Arzu Film. Filmle ilgili ayrıntılı bilgi bulunamamıştır.

1973 yılında dinsel içerikli filmlerde bir artış olduğu gözlenmektedir. Sünni İslamı temsil eden çok sayıda filmin yanı sıra, yine Sünni İslam bakış açısıyla Alevi değerleri sinemaya aktarılmıştır. Dinsel içerikli filmlerdiki bu artış, dönemin politik ve toplumsal yapısında meydana gelen değişikliklerle ilgilidir. Bu filmlere gözetildiğinde karşımıza ilk olarak, *Hız Ömer, Rabia, Bilal-ı Habeşi* bir yana bırakılırsa *Mevlana* çıkmaktadır. 1973 tarihini taşıyan filmin yönetmeni Atıf Yılmaz Batıbeki'dir. Mevlana'nın yaşam öyküsünü anlatan filmin senaryosu: Turgut Özakman, Engin Orbey'e ait. Oyuncular: Cüneyt Gökçer, Kerim Afşar, Tufan Giray, Atıf Kaptan, Yeşim Tan, Zeyno Çilem, Hüseyin Peyda, Yalın Tolga, Aykut Sözeri, Anuşka, Mümtaz Ener. Yapımcı: Hamit Gürsoy. Kamera: Çetin Tunca. Yapım: Has Film. Eser: Mehmet Önder.



Alevi inancıyla daha yakından ilgili asıl film, yine 1973 yılında yapılan *Pir Sultan Abdal* filmidir. *Pir Sultan Abdal*'ın yaşam öyküsünün anlatıldığı filmde, ozanın asıl mücadelesi kendi yanında yetişen ve daha sonra Sivas'a Vali olarak dönen Hızır Paşa ile olan mücadelesidir. *Pir Sultan* ile ilgili, bilinen anlatımlar bir araya getirilmiş ve Yeşilçam kalıpları içerisinde izleyiciye sunulmuştur. Yönetmen: Remzi Jöntürk. Senaryo: Mehmet Akan. Müzik: Ali Ekber Çiçek. Oyuncular:

Fikret Hakan (*Pir Sultan Abdal*), Nilgün Atılğan, Samim Meriç, Oktay Yavuz, Tuncer Necmioğlu, Mine Sun, Aşık İhsani, Ali Ekdal, Muharrem Gürses. Yapımcı: Ümit Utku. Kamera: Enver Burçkin. Yapım: Kervan Film. (1974, 11. Antalya Film Şenliği'nde Enver Burçkin, En İyi Görüntü Yönetmeni ödülü almıştır).

1973 yılında Yunus Emre de unutulmamış ve yaşamı hakkında iki bölümden oluşan bir film yapılmıştır. Yunus Emre'nin Taptuk Emre'nin dergâhında çektiği çileyi anlatır. *Yunus Emre*, (I. Bölüm), 1973 *Gönüller Fatihi Yunus*, (II. Bölüm) - Yönetmen: Özdemir Birsel. Senaryo: Özdemir Bir-

sel. Oyuncular: Hakan Balamir (Yunus Emre), Tülin Örsek (Bacım Sultan), Altan Bozkurt Müfit Kiper (Taptuk Emre), Şükriye Atav, Ali Şen, Rıza Tüzün, Feridun Çölgeçen, Süheyl Eğriboz, Atıf Kaptan, Ali Seyhan, Aydın Tezel. Yapımcı: Özdemir Birsell. Kamera: Salih Dikişçi. Yapım: Hisar Film..

Yunus Emre Destanı (1973) - Yönetmen: Çetin İnanç. Senaryo: Mehmet Köz. Müzik: Nedim Otyam. Oyuncular: İhsan Baysal, Reha Yurdakul, Asuman Arsan, Türker Tekin, Enver Dönmez. Yapımcı: Mehmet Karahafız. Kamera: İzzet Akay. Yapım: Osmanlı Film.

Ali'ye Gönül Verdim-(Ali ile Gül) (1973). Çölde birbirini görerek Aşık olan iki gencin, çöl ortasında ve arap yerleşim birimlerinde başlarından geçenler anlatılmaktadır. Bir halk ozanı olan Ali, saz çalıp deyişler söylemektedir. Aşık olduğu kız da halifenin kızıdır. Babası kızını Ali'ye vermek istemez, onu zindana attırır. Zindanda "Allah-Muhammed-Ya Ali" diyerek zincirlerinden kurtulan Ali zindandan kaçar. Halife kızını evlendireceği kişi tarafından tahttan indirilir. İktidar değişmiştir. Ancak halk ayaklanır, eski yöneticiyi ister. Bu arada eski yönetici hastalanmıştır. Hiç bir doktor onu iyileştiremez. Bu iş Ali'ye düşecektir. Nitekim iyileştirir de. İyileşen Halife'den kızını ister ve sonunda herkes mutlu olur. Film boyunca Ali, "Allah-Muhammed-Ali" üçlemesini dilinden düşürmez. Putlara saldırarak onları kırar ve orada ezan okur. Yine film boyunca Ali'den (Yıldıray Çınar) türküler çalınır. Bağlama ve deyişler Arap kültüründe olmamasına karşın bu öğeler sık sık filmde yer alır. Mucize yaratma ve keramet gösterme bu filmde de vardır.. Herhangi bir yerde geçebilecek, tanıdık bir aşk öyküsünün, dönemin furyasına uyarak ticarileştirme çalışmalarından biri daha bu filmidir. Yönetmen: Ahmet Asaf Tengiz. Senaryo: Asaf Tengiz. Oyuncular: Yıldıray Çınar, Hülya Darcan, Atıf Kaptan, Ekrem Gökkaya, Gülten Ceylan. Yapımcı: Asaf Tengiz. Kamera: Dinçer Önal. Yapım: Tengiz Film.

2000 yılına kadar Alevilikle ilgili bir çalışmaya rastlanmamaktadır. 2000 yılına gelince, Danimarkalı yönetmen



Elisabeth Rygard Türkiye'ye gelerek bir film çekti. Âşık Veysel'den izler taşıyan *Gönlümdeki Köşk Olmasa*.

Güzelliğin on para etmez
Bu bendeki aşk olmasa
Eğlenecek yer bulaman
Gönlümdeki köşk olmasa

Âşık Veysel'in bu dizelerinden yola çıkan *Gönlümdeki Köşk Olmasa* filmi, Danimarkalı yönetmen Elisabeth Rygard'ın bir filmidir ve Danimarka yapımıdır. Ama Âşık Veysel'i işleyen teması, yurtdışına başlayan göçün bir çocuk üzerinde yarattığı etki ve 70'li yılların Türkiye'sini anlatmasıyla bir Türk filmi sayılabilir. Zaten yapımcısı da yönetmen Ömer Kavur'dur.

Türkiye'den yurtdışına çalışmaya giden ilk kuşak Türk işçiler yalnız gitmişlerdi. Daha sonra alınan bir kararla bu işçiler eşlerini de yanlarına alabilme hakkı elde ettiler. Eşlerini yanlarına aldırان işçilerin çocukları Türkiye'de kaldı. Yine alınan bir kararla 18 yaşından büyük olmayan çocuklar da ailesinin yanına gidebildiler. Filmde bu durumun yansımaları Osman'ın yaşamında kendini gösteriyor. Anne-babası yurtdışına gitmiş olan Osman, çeşitli sorunlarla karşı karşıyadır. Yıllar sonra ailesinin yanına gitme fırsatı bulduğunda babasıyla hesaplaşmaya başlar. Yönetmen Osman'ın yaşamını geriye dönüşlerle verir.

Filmle ilgili bazı eleştiriler:

"7-8 yaşlarındaki Osman, ailesi Danimarka'ya gittikten sonra yapayalnız kalır. Onun dünyasını Âşık Veysel'e benzeyen bir ozan zenginleştirilecektir. Yıllar sonra babasıyla Danimarka'da karşılaşan Osman, yıllardır görmediği ailesiyle eski günlerin muhasebesine girer. Yönetmen Elisabeth Rygaard, Türk kültürünün yansımalarını, kendisi üzerinde bıraktığı izleri, küçük bir çocuğun gözünden anlatmış."¹³

"Âşık Veysel'in yaşam felsefesinden izler taşıyan... *Gönlümdeki Köşk Olmasa*, Danimarkalı kadın yönetmen Elisabeth Rygard'ın imzasını taşıyor. Eurimages desteğiyle Türkiye, Danimarka ve İz-

landa'nın ortak yapımcılığında gerçekleştirilen filmin senaryosunu Danimarka'da yaşayan saz sanatçısı Yüksel Işık ve Rygard birlikte yazmış... Film, Yüksel Işık'ın hayat hikayesinden de izler taşıyor. *Gönlümdeki Köşk Olmasa*, 1970'li yılların başında Avrupa'daki işgücü açığını kapatmak için Anadolu'nun çeşitli köylerinden yola çıkan ilk işçilerin göçünü küçük bir çocuğun gözünden anlatıyor. Anne ve babası gibi yıllar sonra Danimarka'ya göç etmiş ve orada saz sanatçısı olmuş Osman, babasıyla bir hesaplaşmaya girer ve çocukluğuna döner. Anne ve babasının onu bırakıp gittiği 70 yazı, çektiği acılar, yoksulluk, yalnızlık, o yalnızlığın içinde Âşık Veysel gibi bir halk ozanıyla tanışması filmin temasını oluşturuyor..."¹⁴

Filmle ilgili bir başka eleştiri Zaman gazetesinden:

"Senaryosunu uzun yıllar Danimarka'da yaşayan saz ve ses sanatçısı Yüksel Işık'ın yazdığı ve Âşık Veysel'in yaşamı ve felsefesinden esinlenen film, yalnızca ayrılıkların yarattığı acıların hikayesi değil, aynı zamanda türküler ve anlamları üzerinde yoğunlaşıyor. Geçtiğimiz yıl tamamı Türk oyuncularından oluşan bir kadroyla Türkiye'de, Türkçe olarak çekilen ve Danimarkaca alt yazılı olan film, 1970'li yılların başında Avrupa'daki işgücü açığını kapatmak için Anadolu'nun çeşitli köylerinden yola çıkan ilk Türk işçilerinin göçünü anlatıyor. Geçim sıkıntısı ve çaresizlik sonucu Danimarka'ya göç etmek zorunda kalan bir ailenin yaşamını konu alan film, Türk kültüründeki aile bağlarının güçlülüğü, yardımlaşma ve insan sevgisi gibi konuları ön plana çıkarıyor.

"Gönlümdeki Köşk Olmasa" filmi, Danimarka'ya işçi olarak gelen bir baba ile müzisyen oğlunun hikayesini geriye dönüşlerle anlatıyor. Filmde, Danimarka'da yaşayan baba ve oğlu Osman arasındaki farklı yaşamsal beklentilere değiniliyor. Babasını ziyarete gittiği bir gün Osman ile babası arasında tartışma çıkar. Osman'ın babasıyla yaptığı yüzleşmeyle başlayan filmin bundan sonraki bölümünde, ailenin göç etmek zorunda kaldıkları yaza, Osman'ın ço-

cukluk yılları olan yetmişli yılların başına dönülür, Osman'ın köyde ailesi ile ilişkileri ve bir "Âşık" ile kurduğu dostluk anlatılır.

Hayatın zorluklarıyla yüzleşmek zorunda kalan Osman, bir yandan aynı köyde yaşayan Âşık Veysel'le birlikte hayatın başka boyutlarıyla tanışma imkanı bulur. Bu, onun bir yetişkin olarak hayatını ve kararlarını etkiler.

...

'Gönlümdeki Köşk Olmasa' filmi proje olarak bundan 7 yıl önce doğdu. Film, senaristin kendi yaşam öyküsünden esinleniyor ve onun çocukluk anılarını içeriyor. Filmin müzikleri, filmde Osman'ın babası Ali rolünde oynayan müzik ve sinema sanatçısı Mazlum Çimen tarafından yapılmış. Filmin müziği ve tüm türküler ünlü ozan Âşık Veysel'in eserlerinden uyarlanmış.

Filmin yönetmeni Elisabeth Rygaard diyor ki: "Yönetmen olarak Türkiye'ye bundan 7 yıl önce ilk geldiğimde, kültürel çeşitliliği, İslam'ın din ve yaşam felsefesi olarak çok farklı yaşandığını keşfettim. Birçok farklı kültürün, şiiri, müziği ve felsefesiyle buluştuğunu, iç içe geçtiğini ve günümüze kadar taşındığını gördüm ve çok etkilendim. Kopenhag'a döner dönmez hemen Kopenhag Üniversitesi Türkçe bölümünde Türkçe öğrenmeye başladım. Zengin bir kültür mozağıne sahip ülkeyi tanıdıkça, sahip olduğu kültür kesişmelerini geleceğe taşımak istedim. Batı'ya, Türk müziğinin, şiirlerinin ve felsefesinin zenginliklerini anlatan bir film yapmak istedim."

Âşık Veysel'in şiirleri ve felsefesi filmin en can alıcı yanını oluşturuyor. Yönetmen, Âşık Veysel felsefesini ve türkülerdeki zenginliği aktarmak için bir çocuğu seçmiş. Doğrunun ve sevginin bir çocuğun gözünden daha kolay anlaşılacağını göstermek istemiş. Elisabeth Rygaard, "Müzikte olduğu gibi şiir dünyasının da insanları birbirine yaklaştırdığını gördüm. Çocuk "Âşık"tan bir çok şey öğreniyor, müziğini Danimarka'da da sürdürüyor ve Âşık'ı hiçbir zaman unutmuyor. Bu onun mistik felsefeye duyduğu ilginin halen devam ettiği anlamına geliyor. Filmim aracılığıyla, tüm dünya insanların yaşam yolculuğunu paylaşmayı umut ediyorum." diyor."¹⁵

Yönetmen: Elisabeth Rygard. Senaryo Yazarı: Yüksel Işık, Elisabeth Rygard. Müzik: Mazlum Çimen. Puan Oyuncular: Hikmet Karagöz, Bora Akkaş, Mazlum Çimen, Şebnem Kocatürk, Büşra Bora, Menderes Samancılar, Serra Yılmaz, Nurettin Şen, Selçuk Uluergüven, Hülya Savaş. Yapımcı: Ömer Kavur. Yardımcı Yönetmen: Pelin Esmer. Danimarka Yapımı.

ÖDÜLLERİ:

- 39. Antalya Altın Portakal Film Festivali - Behlül Dal Jüri Özel Ödülü
- 39. Antalya Altın Portakal Film Festivali - En İyi Müzik' (Mazlum Çimen)
- 39. Antalya Altın Portakal Film Festivali - En İyi Çocuk Oyuncu (Bora Akkaş)
- Sadri Alışık Sinema Ödülleri (2002-2003) - En iyi yardımcı kadın oyuncu (Tomris İnceer).

Şu ana kadar incelenen filmler içerisinde Alevi sözcüğünü kullanan ilk ve şimdilik tek film 2001 tarihini taşıyan *O da Beni Seviyor* adlı filmidir. Barış Pirhasan'ın yönettiği bu film, bir aşk öyküsü çerçevesinde Malatya yöresinde yaşayan Alevilerin yaşamlarından kesitler veriyor. Filmin kahramanı Esmâ, karnesindeki kırıklar yüzünden ailesi tarafından babasının askerlik arkadaşının köyüne gönderilir. Kemal'in, yıllar önce sözlüsünü terk edip sevdiği adamla kaçmış olan kızkardeşi Saliha da köye gelince Esmâ çok sevinir. Burada geçirdiği günler içerisinde tanıştığı bir Alevi gencine Aşık olur. Bu gencin ailesi aracılığıyla Aleviliği tanımaya çalışan Esmâ etrafında gelişen olaylarla Alevilik anlatılmaya çalışılmaktadır. Ancak, filmin Aleviliği anlatmada çok yeterli olduğu söylenemez. İççe bir çok öykünün anlatıldığı filmde Alevilik ana konu değil.

Filmle ilgili bir kaç eleştirisi:

"...Alevi ve Sünni kültürlerinin bir arada varolduğu köy hayatı içinde geçen, sıcak bir büyüme çağı öyküsü anlatılıyor filmde..."¹⁶



Gazeteci Mine Kırkkarat da bir yazısında filmi ele almış:

“...Uzun yıllardan beri böylesine sade, insanın belleğine limonata tadında bir serinlik, bir hoşluk bırakan film görmedim, desem yeridir. Nüfusunun yüzde 95'i Müslüman bu ülkenin yalnızca Sünnilere değil, Alevilere de ait olduğunu hatırlamak, yüreğinize su serpebilir. Kadınlar ve erkeklerin yan yana dua ettiklerini, ilahileri hep bir ağızdan okuyup, hep bir ağızdan türküler söylediklerini, dans ettiklerini görmek, ferahlatılabilir içinizi. Belki Türkiye'nin, bunca şeriat yatırımlarına, bunca bağnazlık ve cehalet okullarına, tarikatların ve Kuran kurslarının hipnoz seanslarında yıkanan beyin ordularına rağmen, niçin hâlâ irticanın kucağına düşmediğini de anlayabilirsiniz. Çünkü Türkiye'de, Malatya'nın en ücra köşesinde bile okumaya, öğrenmeye değer veren, kafasını çöl kumuna, kadını torbalara sokmayan bir halk tabanı da var: Aleviler. ...”¹⁷

Yönetmen: Barış Pirhasan. Senaryo: Gül Dirican-Barış Pirhasan. Müzik: Mare Nostrum, Ulaş Özdemir, Kalan Müzik. Oyuncular: Lale Mansur (Saliha), Ece Ekşi (Esma), Luk Piyas (Hüseyin), Ayla Algan (Kerime), Ali Ökçelik (Şahin), Ayşe Nil Şamlıoğlu (Rabia), Cezmi Baskın (Rıza), Elif Can, Esin Aslan, Serra Yılmaz (Şefika), Şerif Sezer, Taner Birsal (Doğan), Esme Madra (Zeynep), Hale Akınlı (Fatma). Kemal İnci (Kemal), Uğur Polat (İbrahim), Tomris İnceer (Arpin), Burak Sergen (Necmettin). Yapımcı: Mine Vargı. Kamera: Jürgen Jurgens. Sanat Yönetmeni: Mustafa Ziya Ülkenciler. Kurgu: Adnan Elial. Yapım: Filma Cass.

ÖDÜLLERİ:

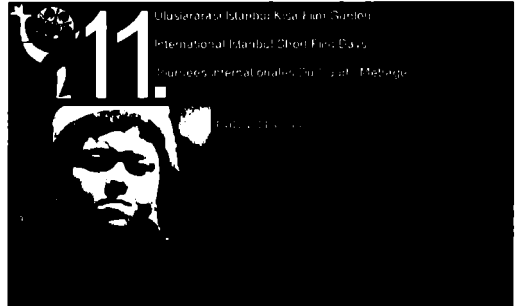
- 7. Sadri Alışık Ödülleri, 2002 - Lale Mansur-En İyi Kadın Oyuncu
- 38. Antalya Film Şenliği, 2001 - En İyi 2. Film
- 38. Antalya Film Şenliği, 2001 - Adnan Elial-En İyi Kurgu
- 38. Antalya Film Şenliği, 2001 - Ece Ekşi-Jüri Özel Ödülü
- 13. Ankara Film Festivali, 2001 - Adnan Elial-En İyi Kurgu
- 23. Siyad Türk Sineması Ödülleri, 2001 - Ece Ekşi-Umut Veren Genç Oyuncu.

İmgesel sinemaya göre, belgesel Alevi sineması daha gelişmiş görünmektedir. Kapalı köy ortamından çıkıp kentlere taşınan Alevi kitle, burada bu inancını yaşatmaya çalıştıkça gizlilikten kurtulmuş ve kendini ifade ve tanıtmaya olanağı bulmuştur. Aleviliğe ilgi artmış, ulusal basın ve sinema dünyası da kayıtsız kalamamıştır.

2004 yılında yaşama gözlerini yuman belgesel yönetmeni Süha Arın, Tahtacı Alevileri anlatan bir belgesel yaparak bu konudaki ilk örneklerden birini vermiştir. 1979 tarihini taşıyan *Tahtacı Fatma*. Toros dağlarında yaşayan ve ağaç işleriyle uğraşan bir ailenin 12 yaşındaki kızları Fatma aracılığıyla Tahtacı Alevilerin yaşamlarından bir kesit sunan 30 dakikalık bu film, Alevilik konusunda yapılan iyi örneklerden birisidir. Belgeselin, devleti eleştirdiği gerekçesiyle, TRT’de yayınlanması yasaklandı. Yönetmen: Süha Arın. Görüntü Yönetmeni: Hasan Özgen. Kamera: Savaş Güvenze. Yönetmen Yardımcıları ve Kurgu: Nesli Çölgeçen, Cemal Karman, Kemal Sevimli, Yalçın Yelence. *Tahtacı Fatma*, III. Uluslararası Balkan Film Festivali Birincilik Ödülü, Şam Uluslararası Film Festivali’nde Gümüş Kılıç Ödülü ve Antalya Film Festivali ‘nde Altın Portakal ödülü aldı.

Alevi kültürüyle ilgili ikinci çalışmayı yine Süha Arın yapmıştır. Şarkışlalı Âşık Ali İzzet Özkan’ın yaşamını ve yapıtlarını inceleyen 1980 tarihli *Âşık Ali İzzet Özkan* adlı belgesel, bu kez, Alevilik kültürünün ozanlar kanadını veriyor. Alevi kültürünün vazgeçilmez unsurlarından olan ozanlar, köyden köye gezerek bu kültürü taşırlardı. Gezgin Âşıklar da denen bu ozanlar, usta-çırak ilişkisi içerisinde yetişirlerdi. Âşık Ali İzzet Özkan da bunlardan birisidir. *İzzeti* mahlasıyla çalıp söylemiş ve bir çok şiir kitabı yayınlamıştır,

1988 yılında Halim Esen, Marmara Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi Sinema-TV Bölümünde Prof. Dr. Zafer Doğan yönetiminde



bir tez çalışması hazırlar. Sevgi Şöleni adındaki 28 dakikalık bu belgesel çalışma, Eskişehir'deki Şucaeddin Veli Dergâhı'ndaki cem törenini belgelemektedir. Cem töreni belgesel olarak kurgulanıp sunulmuştur. O yörede yaşayan Alevilerin ibadetlerini yansıtmaktadır.

Abdulhamit Avşar ve Şafak Bakkalbaşıoğlu 1988-1989 yıllarında 26 bölümden oluşan 30 dakikalık *Türkü Defteri* adlı belgeseli yaparlar.

“Türkülerin otontik gelişimleri ve çeşitli yörelerde gelişen türkü formlarının farklı niteliklerini anlatmayı amaçlayan belgeselde, ayrıca Türk Halk Müziği'nin çeşitli sorunları da irdelenmekte. Bunun yanı sıra, Muzaffer Akgün, Şemsi Yastıman, Ali Ekber Çiçek gibi çeşitli ustaların da konuk olarak yer aldığı belgeselde, Âşık Veysel ve Pir Sultan Abdal gibi çeşitli ozanların yaşadıkları yerlere giderek yakınları ile de çeşitli röportajlar yapılmıştır.”¹⁸

Alevi ozanların anlatıldığı bölümlerde Alevi kültürüne de değinilmiştir. Araştırmacı Nejat Birdoğan da bu belgesele katkıda bulunmuştur.

Yapımcı: Abdulhamit Avşar, Şafak Bakkalbaşıoğlu. Metin Yazarı: Erol Aktı. Danışman: Erol Aktı, Can Etili. Seslendiren: Can Etili. Kamera-manlar: İsrail Kuralay, İlker Duyan, Soner Duyan. Kurgu: Nihat Yalçınay, Vedat Vural, Salih Çetin, Mehmet Genç. Diğer Katkıda Bulunanlar: Nejat Birdoğan, Mehmet Özbek. Yayın Tarihi: Ocak - Haziran 1989.

Şenay Cengiz, 1989'da *Hacı Bektaş-ı Veli* adlı 44 dakikalık dramatik belgeseli yaparak Hacı Bektaş Veli'nin yaşamını anlattı.

İçimizden Bir Yunus, Arslan Kaçar'ın 1989'da yaptığı Yunus Emre ile ilgili bir belgesel.

Ahmet Yüzüak, *Bir Semah... Bir Nefes...* belgeselini 1990 yılında yaptı.

Semah, Asım Süreyya Üvez'in 6 dakika 34 saniyelik bir belgeselidir. Çeşitli yörelerin semahlarını yerinde saptayarak aktarmaktadır. Yapım Tarihi: 1991

Gazi Mahallesi, 1995 tarihli 25 dakikalık bir belgesel. Yönetmen Aydın Bulut.

“12 Mart 1995 gecesi İstanbul Gazi Mahallesinde kahvehaneler otomatik silahlarla taranır. Bir kişi ölür. Olayın failleri “meçhul”dür. Tepkisini göstermek üzere sokağa çıkan mahalle sakinlerine güvenlik güçleri müdahale eder. Müdahale sonrasında gelişen toplumsal olaylar belgesel bir sinema diliyle anlatılmıştır.”¹⁹

Aleviler - 1995 (2 Bölüm)

Gerçeğe Hu, M. Adil Yalçın'ın Aleviler üzerine yaptığı 1995 tarihli iki bölümlük belgeselin birinci bölümü. Süresi : 45 dakika..

Uyur İdik Uyardılar M. Adil Yalçın'ın Aleviler üzerine yaptığı 1995 tarihli iki bölümlük belgeselin 2. Bölümü.

1997 tarihli bir belgesel TRT yönetmenlerinden Mihriban Tanık'ın imzasını taşıyor: *Anadolu'nun Solan Rengi: Semahlar*. Özenli ve araştırılarak yapılmış olan bu belgeselde, Anadolu Aleviliğinin ibadet unsurlarından olan semahlar ele alınmaktadır. Türkiye'nin her yöresinde yaşayan Alevilerin ibadetleri yerinde yapılan çekimlerle izleyiciye aktarılmaktadır. Her yörenin kendine özgü folklorik özelliklerini barındıran semahlar, ayrıntılı bir biçimde vurgulanıyor. Semahlarda yapılan dönüşlerle evrendeki yıldızların dönüşleri estetik bir biçimde karşılaştırılıyor. Halk şiiri ve Alevi edebiyatında önemli bir yere sahip turna ile de benzerlikler yapılarak semahçıların turnalara benzerlikle ri vurgulanıyor. Belgeselin yapımcıları nasıl çalıştıklarını şöyle anlatıyorlar:

“Alevi-Bektaşî kültürünün bir parçası olan Semahların ve geçirmekte olduğu değişimin anlatıldığı tek bölümlük belgesel. Semahlar yüzyıllardır Anadolu'da yaşayan Alevi-Bektaşî kültürünün bir parçası; bu kültürün ve inancın kendini ifade edişi, anlatışı... Şiirin, türkünün, dansın, destanın gelenekle yoğrulması... Bu belgesel, hayatın değişimiyle birlikte giderek solan bir geleneği, bir rengi yakalamak, belgelemek ve aktarmak amacıyla çıktı yola. Elazığ'dan Adıyaman'a, Sivas'tan Çorum'a, Antalya'dan Hacıbektaş'a, Balıkesir'den Manisa'ya dek pek çok yörede, kentlerde ve köylerde çekimler yapıldı. Bu kültürü yaşayan ve yaşatan insanlar evlerini, Cemevleri'ni açtılar bize ve bu belgesel onların katkılarıyla gerçekleşti.”²⁰

Yapım Tarihi: 1997 Süresi: 40' Bölüm Sayısı: 1. Yönetmen: Mihriban Tanık. Yapımcı: Mihriban Tanık. Senaryo: Mihriban Tanık. Kamera-man: Çetin Altınsoy, Mehmet Gülmez, Cemalettin İrken. Ses: Hüseyin Topal. Kurgu: Mustafa Ünal. 11. Uluslararası Ankara Film Festivali/Ulusal Belgesel Yarışmasında Birincilik Ödülü.

2000 yılında oldukça geniş kapsamlı bir proje gerçekleştirildi. Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi'nce gerçekleştirilen proje çerçevesinde, Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi tarafından çekilen *Kazakistan'dan Macaristan'a Erenlerin İzinden* adlı 13 bölümlük belgesel, dünya çapında Alevilik araştırmasının en kapsamlı çalışmalarından birisidir. Projeye T.C. Başbakanlık Tanıtma Fonu da katkı sağladı. İki senelik bir çalışmanın ürünü olan projeye çeşitli akademisyenler de destek verdiler. Proje danışmanları Prof. Dr. Irène Mélikoff, Prof. Dr. Michael Kiel, Prof. Dr. Suraiya Faroqhi, Prof. Dr. Barbara Frischmuth, Prof. Dr. Nurhan Karadağ, Dr. Armağan Elçi, Dr. İsmail Engin, Ahmet Hazerfen gibi isimlerden oluştu. Teknik metin'de ise Prof. Dr. Alemdar Yalçın, Prof. Dr. Mürsel Öztürk, Prof. Dr. Michael Kiel, Ali Yaman ve Baki Öz imzası var. 13 ayrı ülkede yapılan çekimlerde Alevi-Bektaşî izleri aranmış ve bunlar kayda geçirilmiş. Yıllardır doğru sanılan bazı bilgilerin, bu belgeselin çekimi sırasında yanlış olduğu ortaya çıkmış. Bir örnek olarak şunu vermek mümkün:

"Alevi-Bektaşî kültürü ve bunun maddi kaynaklarına ilişkin pek çok yanlış bilginin de düzeltilmesi sağlanmış bu belgesel çalışmaları sırasında. Örneğin bir kaynak, Bulgaristan'daki Hasan Baba türbesinin Karadeniz kıyısında olduğunu yazmış. Yıllardır da herkes bu kaynaktan alıntı yaparak yazmış. Yani eldeki tüm kaynaklara göre Hasan Baba'nın türbesi Karadeniz kıyısında. Ancak bu belgesel sırasında ortaya çıkmış ki, aslında sözü edilen türbe tüm kaynakların aksine Deliorman'da. Karadeniz kıyısında değil. Mevcut bilgiler içerisinde yüzde 40'a yakın bu türden kaynak hatası belirlenmiş belgesel çalışmaları sırasında."²¹

Belgeselin genel yönetmeni Doç. Dr. Peyami Çelikcan şu değerlendirmelerde bulunuyor:

“Balkanlar’da ve Anadolu’da bu öğretinin bugün yaşanan kısmını gördük. Karşılaştığımızda Balkanlar’da öğretinin daha iyi korunabildiğini gördük. Nedeni şu, bu kültürü devam ettiren ülkeler Doğu Bloğu ülkeleri. Oralardaki özel durumlar nedeniyle Alevi topluluklar biraz içine kapanıp geleneğe sarılmışlar. Şimdi serbestlik ortamı olunca da kültürlerinin gereğini rahatlıkla yerine getirebiliyorlar. Anadolu’da ise bir takım sosyal nedenlerden dolayı özgün halini kaybetmeye başladı. Özellikle Orta Asya’da İslamiyet’in kabulünden sonra eski Türk inançlarının bir şekilde muhafaza edildiğini ve bugüne taşındığını gördük. Hacıbektaş Velinin öğretisinde ırk, dil, din ve cinsiyet ayrımı gözetmeyen büyük bir hoşgörü var.”²²

Yıllar, Yollar, Yüzler: Ali Ekber Çiçek. 2003 tarihli, 28 dakikalık 26 bölümden oluşan belgesel dizinin ilk bölümü Ali Ekber Çiçek’e ayrılmış.

“Ali Ekber Çiçek... Halk müziğinin unutulmaz ismi, bağlama ve deyiş ustası. Erzincan’ın Ulalar Köyü’nde “eskaza” dünyaya geldiğini söylüyor. Ait olduğu felsefeyi ve geleneği “Sazım da bana mürşit oldu” diyerek, “Cahilden uzak durdum, kamille yakın oldum” diyerek anlatıyor. Geçtiğimiz yıl 50. sanat yılını bir konserle kutlayan Ali Ekber Çiçek, yüzlerce yıldan süzülüp gelen ezgileri bize ulaştıran klasik tavrı ve üslubuyla bir bağlama virtüözü, sesi ve yorumuyla geleneğin son temsilcilerinden biri. Belgesel onun müzikle örülü yaşam öyküsünü anlatıyor.”²³

Tahtacı Aleviler üzerine yapılan ikinci bir belgesel *Tahtacılar* belgeseldir. 2003 yılında Barış Yetkin tarafından yapılan belgesel Tahtacılar’ın günümüzdeki durumunu anlatıyor.

“Belgesel, Tahtacı Türkmenlerin geçmişlerinden bugüne, ormanlardaki renkli yaşamlarını konu ediyor. Son 20 yılda hızla bozulan gelenek ve göreneklerine, kültürlerine ve sorunlarına ışık tutuyor.

Tahtacılar belgeselinin çekimleri Antalya'dan Aydın'a, İzmir'den Balıkesir'e kadar bir bölgede Barış Yetkin'in yönetmenliğinde Orhan Aşkan'ın kamerasıyla gerçekleştirildi. Bu çalışmada, Gaziantep'ten Çanakkale'ye kadar dağlarda, orman içlerinde yaşayan Tahtacıların çam kokulu öyküsünü bulacaksınız. Tek bölüm olarak hazırlanmış belgeselin yönetmeni Barış Yetkin, yapımcısı Cihan Akerson, Müzik beste Melih Güzel, Eylem Yeray."²⁴

Yönetmen Semra Sander, 2003 yılında 30 dakikalık *Hacı Bektaş Veli ve Cem Töreni* adlı belgeseli gerçekleştirdi. Bir Cem töreninin görüntüleri yer alıyor. Yönetmen: Semra Sander, Yapımcı - Semra Sander. Metin Yazarı: Semra Sander. Danışmanlar: Teoman Güre, Yeşim Dorman, Veli Aykut. Seslendiren: Mehmet Atay. Özgün Müzik: Can Atilla. Kamera: Erol Yazıcı. Kurgu: Leyla Şahin. Aktüel Ses: Muharrem Arman. Kamera Asistanı: Tahsin Top.

H. Bora Yılmaz - *Okunacak En Büyük Kitap İnsandır*. Ayrıntılı bilgiye erişilemedi.

Yazar Cemal Şener'in yaptığı *Hacı Bektaş Diye... Diye...*, belgeselinde de Hacı Bektaş külliyesi ve ibadetler ele alınmaktadır. Hacı Bektaş Veli anma törenleri ve semahlar görüntülenmektedir. Yönetmen, Metin Yazarı: Cemal Şener. Müzik düzenleme de ona ait. Kamera: Hasan Gezin.

CEM Vakfı'nın Yeni Bosna Cemevi'ndeki Cem törenini aktaran bir çalışma olarak Diyar Müzik Yapım etiketiyle piyasaya çıkan *Ayn-ül Cem*



Hacı Bektaş

adlı çalışmayı görmek mümkün. Cem töreninin baştan sona kesintisiz bir biçimde vermesiyle bir belge çalışması; ama kurgulayarak vermesiyle de bir belgesel çalışması olarak sayılabilir. Çalışmanın başında dede Ali Rıza Uğurlu'nun bir konuşması yer almakta ve daha sonra Cem törenine geçilmektedir. Tören gösteri amacıyla değil, Yeni Bosna Cem Evi'nin sürekli olarak düzenle-

diği ve Alevilerin normal ibadetleri esnasında çekilmiştir. Zaten bu törenler her Perşembe akşamı Cem Radyo'da da canlı olarak yayınlanmaktadır.

Bu belgesellerden başka, belgesel kategorisine giremeyecek bazı çalışmalar da vardır. Bunlardan bir tanesi bir tiyatro oyunundan aktarılmış Ergül Şanlı'nın *Kurtuluştta Cem-Alevilerde Cem* adlı çalışmasıdır. Ergül Şanlı'nın kendi yazdığı ve Gül Dede'yi canlandırdığı bir tiyatro oyunun görüntülenmiş hali, VCD formatında piyasaya çıkarılmış. Bu çalışma, Kurtuluş Savaşı sırasında, Alevilerin Atatürk'ü desteklemelerini anlatan bir tiyatro oyunudur. Sinema belgeseli olarak kabul edilemez. Aleviliği işlemesi ve görüntülü olarak sunulması açısından bir belge olarak düşünülebilir. Daha çok imgesel bir çalışmadır. Atatürk'e verilen desteğin yanısıra Cem töreni de düzenlenmekte ve bu tören aktarılmaktadır. Velayettin Ulusoy'un bir konuşması da çalışmanın başında verilmektedir.

Radyo Barış'ın 23.02. 2003 tarihinde düzenlediği *Barışa Semah Dönerler* adlı gecenin kısaltılmış bir kaydı VCD formatında satışa sunulmuştur. Sunucu Mesut Mertcan'ın okuduğu bir şiirden sonra Sadık Gürbüz'ün sunuşuyla dönülen semahlar verilmektedir.



SONUÇ

Hem imgesel, hem belgesel sinema örneklerine bakıldığı zaman, Türkiye'de bir Alevi Sineması'ndan söz etmek olası görünmemektedir. İmgesel sinemanın Alevi-Bektaşî geleneğinden yararlanması çok erken bir dönem, sinemanın tiyatrocular dönemine kadar uzanmasına karşın bir gelişme gösterememesi, bu inanç grubunun yok sayılmasından ve ciddiye alınmamasından kaynaklanan bir tutum olabilir. Bununla birlikte, *Nur Baba*'nın başına gelenler de sinemacıları korkutmuş olabilir. Ancak asıl önemli olan, Alevilerin kentsel yaşama başlamalarının ve kendilerini ifade etmelerinin geç dönemlerde meydana gelmesidir. Sanat ve kültür alanında

ürünler vermek için eğitim gereklidir. Aleviler de 60'lerden sonra üniversiteye gitme olanağı bulmuş ve kendi aydınlarını yetiştirmiştir.

İmgesel sinemada Aleviliğin yer almaya başlaması da bu döneme denk düşer. Ancak yapılan filmlerde görüldüğü gibi Alevi önderlerinin yaşam öyküleri, bu önderler birer süper kahramanmış gibi verilmekte, keramet gösterme, mucize yaratma becerileri ön plana çıkarılarak asıl özlerinden soyutlanmış bir biçimde sunulmaktadır. Hepsi Sünni İslam anlayışı bakış açısından ele alınmakta ve kendi velayetnâmeleri, faziletnâmeleri görmezden gelinmektedir. Bu araştırmanın yapıldığı ana kadar da Aleviliği anlatan herhangi bir sinema filmine rastlanmamıştır.

Belgesel sinemada durum biraz daha iyi gibi görünmektedir. Ancak, yapılan araştırmada Alevilikle ilgili ilk belgesel filmin ancak 1979 yılında gerçekleştirildiği gözlemlenmektedir. Süha Arın'ın *Tahtacı Fatma* adlı filmi bu açıdan şimdilik ilk film gibi görünüyor.



Kurum olarak, belgesel yapımında TRT Kurumunun ağır bastığı gözlemlenmektedir. Önemli Alevi belgesellerdeki imza bu kuruma aittir. Bireysel olarak yapılan belgeseller de vardır, ancak yeterli maddi olanağı bulabilmek her zaman kolay değildir.

13 bölümlük *Erenlerin İzinden* belgeseli bir devlet üniversitesi tarafından gerçekleştirilmiştir. Artık Alevi kurum ve kuruluşlarının bu konuya el atmaları ve destek olmalarının zamanı gelmiştir. Bilim adamlarının bir kısmı ellerinde senaryoları hazır beklemektedir.

KAYNAKÇA

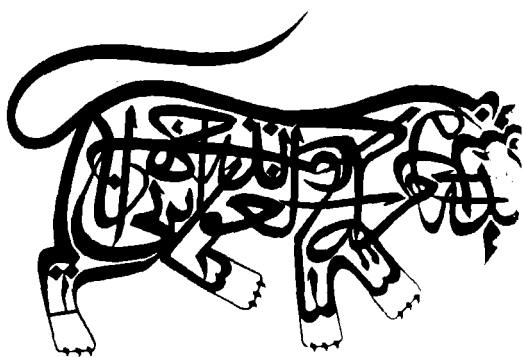
Onaran, Alim Şerif: *Türk Sineması*, c. 1. Ankara 1994.

Özgüç, Ağâh: *Türk Filmleri Sözlüğü* 1914-1973, 1. İstanbul 1998.

NOTLAR

- 1 Özgüç 1998: 26.
- 2 Özgüç 1998: 26.
- 3 Özgüç 1998: 26.
- 4 Onaran 1994: 22.
- 5 Onaran 1994: 22.
- 6 <http://www.dilimiz.gen.tr/hizmet/ykkaraosmanoglu.html> (Çevrimiçi).

- 7 Onaran 1994: 22.
- 8 Evren, Kerim: <http://www.aksam.com.tr/arsiv/aksam/2002/12/21/yazarlar/yazarlar213.html> (Çevrimiçi).
- 9 <http://www.lokomotifkamera.com/erksvesanbsy.html>, (Çevrimiçi).
- 10 Altner, Birsen: <http://www.birsenaltner.com>, (Çevrimiçi).
- 11 Altner, Birsen: <http://www.birsenaltner.com>, (Çevrimiçi).
- 12 Altner, Birsen: <http://www.birsenaltner.com>, (Çevrimiçi).
- 13 <http://www.beyazperde.com/film/1523>, (Çevrimiçi).
- 14 http://www.showtvnet.com/sinema/vizyon/gonlumdeki_kosk_olmasa.shtml, (Çevrimiçi).
- 15 Cüçük, Hakan: “‘Gönlümdeki Köşk Olmasa’ Danimarka’da gösterime giriyor” <http://www.zaman.com.tr/2002/05/27/kultur/h1.htm>, (Çevrimiçi).
- 16 <http://www.beyazperde.com/film/937>,
- 17 Kırkkanat Mine, Radikal, 28.10.2001. http://www.radikal.com.tr/veriler/2001/10/28/haber_19213.php
- 18 <http://www.kameraarkasi.org/belgesel/a/abdulhamitavsar/turkudefteri.html>, (Çevrimiçi).
- 19 <http://www.kameraarkasi.org/belgesel/a/aydinbulut/gazimahallesi.html>, (Çevrimiçi).
- 20 <http://www.kameraarkasi.org/belgesel/m/mihribantanik/semahlar.html>, (Çevrimiçi).
- 21 <http://www.kameraarkasi.org/belgesel/u/unlendemiralp/erenlerinizinden.html>, (Çevrimiçi).
- 22 <http://www.kameraarkasi.org/belgesel/kuruluslar/gazi/erenlerinizinden.html>, (Çevrimiçi).
- 23 http://www.kameraarkasi.org/belgesel/t/tulayakca/aliekbercicek/aliekbercicek_ana.html, (Çevrimiçi).
- 24 <http://www.tv8.com.tr/scripts/documentary/programdetail.asp?ProgramID=15>, (Çevrimiçi).



DOKUZUNCU AYRIM

BİYOGRAFI

MAHMUT TÜRKMENÖĞLU (1933-1992)

Yıllar önce şair “Bizim gibi millet görülmemiştir,” demişti. Bunu Kurtuluş Savaşımız boyunca gösterdiğimiz çabayı anlatırken söylemişti. Ben bir başka tavrımız için söyleyeceğim: “Evet, bizim gibi millet görülmemiştir; akşam sabah akıllı fikri; ya “popçu”larda, ya “topçu”larda olan bir millet..”

Ve iliklerine kadar soyulurken sessiz durup sadece izlemeyi seçen bir millet.. Ve de kendisine canını verecek ölçüde hizmet eden seçkin çocuklarını hemen kısa zamanda gözden çıkaran, hemen kısa zamanda unuttuven bir millet..

Mahmut Türkmenoğlu’ndan söz etmeye hazırlandığımı kestirdiyseniz bana hak vereceğinizi umuyorum. Ölümünün üzerinden henüz onüç yıl bile geçmeyen bu insan kısa zamanda hiç yaşamamışa döndü, ne kadar yazık..

Mahmut Türkmenoğlu’nun yaşam öyküsü Türk Siyasal Tarihi açısından olduğu kadar başka pek çok açıdan da önemlidir.¹ Sözgelimi, yoksul ve “yetim” bir köy çocuğu hiç kimseden destek almadan, sadece ve sadece kendi olanaklarıyla Türkiye’yi yöneten 25-30 kişi arasında yer almayı başarmıştır ki, tarihimizde bunun örneğini seyrek görürüz.

Üstelik bu çocuğun önünde akıllara sığmaz bir ayakbağı da vardı. Çocuk Alevi idi. Başlangıçta hasta ve sakattı.

Doğup büyüdüğü Bademler köyü İzmir’in Urla ilçesine bağlıdır. Nüfusu bin dolaylarındadır. Pek çok Anadolu köyünde olduğu gibi burada da insanlar o yıllarda yokluğun, yoksulluğun, daha da acısı çaresizliğin pençesinde kıvranıyorlardı.

Türkmenoğlu 1933 yılında doğmuştu. Köyde ilkokulu bitirdikten sonra İzmir’de ortaokula yazılmıştı ki, babasını yitirdi. Annesi onu okuldan almaya kalkışınca evden kaçtı.

İzmir’de sokaklarda yatarak, Kültürpark’ta geceleyerek, Seydiköy’de gece sabahlara kadar tütün kıırarak, üzüm işletmelerinde hamallık ederek aç, susuz ne kadar yaşanabilir? Eylül ortalarında akciğerlerini üşütmüş ola-

rak ve belki de yaşamının sonuna kadar yakasını bırakmayacak olan “illet”i de kapmış olarak eve döndü.

Ağustos 1949’da “*sulu zatülcenp*” olup yataklara düştü. Akciğer zarında oluşan bir rahatsızlıktı bu. Ateşi hiç inmiyordu. İlaç ve yiyecek alacak paraları yoktu.

İzmir Devlet Hastanesi’nde yattı. İki ay geçti geçmedi, bu kez de boynunda bir sorun başladı. Mayıs 1950’de ise sağ ayak bileğinde mafsalları veremi çıktı. Bir yıl içinde köyde ancak koltuk değnekleriyle yürüyebilen sakat biri olup çıkmıştı.

Ve bu haldeyken çalışmak zorundaydı. Koltuk değneklerine yaslanarak ekmek parası aramaya çıktı. Kafası ticarete yatkındı. Köylülerin yadırgadığı kimi davranışları nedeniyle insanlar onu pek tutmuyorlardı.

Bir yandan çalışıp dört kız kardeşini geçindirirken bir yandan tedavi olmaya çalıştı. Bu arada da İzmir’de okul dışından ortaokul ve lise diploması aldı. İstanbul Teknik Üniversitesi Makine Mühendisliği Fakültesi’ne yazıldı.

Dört yıllık öğrenimi süresince Ege Bölgesi Sanayi Odası ile İzmir Veremle Savaş Derneği’nden burs aldı. Türkmenoğlu 1960 yılı yazında bir dizi ameliyat geçirdi ve ancak ondan sonra koltuk değneklerinden kurtulabildi.

1961 yılında mühendis çıkıp geldiğinde köylüleri önünde saygınlığının kendiliğinden arttığını belirledi. İzmir Belediyesi Fen İşleri Müdürlüğü’nde çalışmaya başladı. Sonra kendi firmasını kurdu.

Türkmenoğlu Bademler Köyü’nde öğretmen olarak çalışan Filiz Anıç’la tanışmıştı. Filiz öğretmen Alevi değildi; ama ikisi de bu konuyu aralarında sorun etmeyecek kadar olgundular. Ve evlendiler. Ve de evli kaldıkları otuz yıl içinde “inanç ayrılığı” konusu aralarında hiç gündeme gelmedi.

O sıralar ülke çapında köylerde kooperatifçiliğe bel bağlayan önder kişiler öne çıkmaya başlamıştı. Mahmut Türkmenoğlu Bademler için kolaları sıvayacak ve köylüleriyle omuz omuza verip “*Bademler Köyü Ziraî İstihsal ve Satış Kooperatifi*”ni gerçekleştirecekti.

O gün takvimler 28 Mart 1962 gününü gösteriyordu. Kooperatife hemen kurulduğu gün köyden 74 kişi kaydoldu.

Bademler’in hemen yakınında “*Burunsuz Çiftliği*” diye anılan ve üçbinaltıyüz dönüm genişliğinde olan arazinin satışa çıkarıldığını işitmiş-

lerdi. Bademler'den Urla'ya ve İzmir'den Seferihisar'a uzanan yollar bu arazinin içinden geçiyordu.

Bademler köylüleri biraz da bu araziye satın alabilmek umuduyla bir araya gelmişlerdi. Araziyi satın alamadılar ve kooperatif dağılma sürecine girdi. Ancak bu arada Mahmut Türkmenoğlu Bademler köyü için hazırladığı kalkınma projesi ile Milliyet Gazetesi'nin açtığı yarışmada üçüncülüğü kazandı.

Mahmut Türkmenoğlu ayrıca başka sosyal etkinliklere de öncülük ediyordu. Bir avuç arkadaşıyla İzmir'de kurduğu *"Hacı Bektaş Turizm ve Tanıtma Derneği"*nin de başkanıydı. Bu nedenle İzmir, Aydın, Manisa, Balıkesir, Muğla, Denizli, Antalya, Isparta ve Burdur yöresinde bütün tahtacı, Türkmen ve Çepni köylerini gezdi ve o köylerde geceledi.

Ve demek 17 Nisan 1965 günü akşamı İzmir Kültürpark'ta unutulması zor parlak bir gece düzenledi. Dörtbin kişilik salonda pek çok yöreden gelmiş semah ekiplerinin ve halk ozanlarının ortalığı inlettiği bu *"gece"*nin parlayan yıldızı Mahmut Türkmenoğlu'ydu.

Ertesi günün gazetelerinde onun için övgü dolu yazılar yer aldı. Türkmenoğlu bir yandan kendi köyünde ileriye doğru olumlu adımlar atma hazırlığı içindeyken, bir yandan da ulusal alanda, bir başka deyişle ülke çapında *"boy gösterme"*ye yönelmiş bulunuyordu.

Mahmut Türkmenoğlu 1965 Milletvekili Genel Seçimi'ne Cumhuriyet Halk Partisi listesinden katıldı. Listede sekizinci sıradaydı ve kazanamadı. Bu seçimler 1960 yılında ihtilalle iş başından uzaklaştırılan görüşün yönetime taşınmasına yaramıştı. O günden sonra ne yazık ki, Türkiye'nin kırk yılda başından atamayacağı Süleyman Demirel *"başbakan"*dı.

Türkmenoğlu 1966 yılı Kasım ayında CHP İzmir İl Danışma Kurulu üyeliğine seçildi. Parti içinde ve toplum üzerinde olduğu kadar devlet önünde de etkinliği giderek artıyordu. İzmir Devlet Tiyatrosu'nda *"Mum Söndü"* adı altında Alevileri aşağılayıcı bir oyun sahneye konduğunda, Savcılığa bir dilekçe ulaştırması oyunun apar topar kaldırılmasına yetmişti.

2 Haziran 1968 günü yapılan yerel seçimlerde İzmir İl Genel Meclisi'ne üye seçilen Mahmut Türkmenoğlu o yıllarda ortaya atılan *"Ortanın solu"* görüşüne sıkı sarılan gençler arasında yer alması nedeniyle bir de parti içindeki karşıt güçlerle uğraşmak zorundaydı.

Türkmenoğlu bir yandan da işini genişletmek yolundaydı. Kalarifer kazanları kuruyor ve politikacılığının yanı sıra, bir de bu alanda ünleniyordu. Derken o zamana kadar yalnız Antalya yöresinde bulunan turfanda sebze seralarının yavaş yavaş İzmir'e doğru kaymaya başladığını görünce, hemen bu konuyla ilgilenmeye yöneldi.

Kooperatif konusunda da sevindirici bir gelişme olmuştu. Tarımsal amaçlı kooperatif ortaklarından yurt dışına çalışmak üzere gitmek isteyenlere öncelik tanınması gündeme gelmişti. Kooperatif ortaklığı ülke çapında öylesine kıymete bindi ki, Bademler'de bile daha birkaç ay öncesine kadar kooperatiften kurtulabildiğini hüner sayan kimi açığözler, bu kez ortaklığa dönebilmenin yolunu aramaya koyulmuşlardı.

Kooperatife 69 kişi birden geldi. Birkaç ay içinde de ortak sayısı 111 kişiyi buldu. Almanya'ya gönderilen ortaklar görüldükçe bu sayı yükseldi. Böylece bir yandan Almanya'ya gidebilen ortağın ekonomisi düzelirken, öte yandan da kooperatif de düze çıkmış oldu.

Almanya'ya çalışmak üzere gönderilen her ortak belli bir para ödemeyi üstleniyor ve bu paranın dörtte birini de hemen ödüyordu. Damlaya damlaya göl olunca da hem Almanya'ya gidebilenlerin yüzü gülüyordu, hem de köyde kalan ortakların...

Çok geçmeden de inişli çıkışlı bir takım gelişmeler sonrasında amaçladıkları doğrultuda toprak sahibi de oldular. Takvimler 1966 yılını gösteriyordu ve şimdi İzmir-Seferihisar yolunun soluna düşen mevkiye kooperatifin 650 dönüm genişliğinde arazisi vardı.

Bu arada, Mahmut Türkmenoğlu da gelecekte uğraşacağı alan olarak kendisine kooperatifçiliği seçmişti. Ülkemizde yeni yeni gelişmeye başlayan demokratik halk kooperatifçiliği liderlerini bekliyordu. Bunlardan biri niye kendisi olmasındı?

O yıllar paranın henüz "pul" olmadığı yıllardı. Köy İşleri Bakanlığı'ndan 20 bin lira kadar kredi aldılar. Toplam 30 bin 301 lira 68 kuruş harcayarak arazilerinin alt ucuna 500 tavukluk kümes yaptırdılar. Köyde umutlar giderek artıyordu.

1969 yılında yapılan Milletvekili Genel Seçimi'nde yeniden aday idi. Yine büyük bir koşu, yine geceli gündüzlü çalışıp didinme ve çırpınma...

derken önseçim fırtınası gelip geçti. Listede yedinciydi. *“Türkmenoğlu bu kez kesinlikle Ankara yolcusu...”* deniliyordu ki, akıl dışı bir gelişme yaşandı. Türk-İş Üçüncü Bölge Temsilcisi kontenjandan aday gösterildi.

Cumhuriyet Halk Partisi bu seçimde İzmir’den yedi milletvekili çıkardı. Böylece Mahmut Türkmenoğlu bu kez de listede adının üstüne *“tepeden inme aday”* konulmasının kurbanı olmuştu. Ankara’ya onun yerine bir başkası giti.

Bu arada, TBMM uzun süredir büyük umutlarla beklenen *“Kooperatifler Kanunu”*’nu kabul etmişti. Türkiye’de hem demokratik halk kooperatifçiliğinin önü açılmıştı. Hem de Köy-Koop’a gidecek örgütlenmenin önü açılmıştı.

Kooperatifin adı *“Bademler Köyü Tarımsal Kalkınma Kooperatifi”* biçimini almıştı. Ve Edirne’den Ardahan’a kadar pek çok köy ve kasabada köylülerin daha iyi yaşam koşullarına kavuşturulmasını amaçlayan genç idealistler kooperatifler kurmaya yönelmişlerdi.

Bademler’e baktığımızda ilk bakışta göze çarpan şu idi ki, hem köyde hem de kooperatifin arazisinde su yoktu. Köyün yanı başında Kavalalı tarlası diye bilinen 22 dönümlük yerin satılacağını öğrenmişlerdi. Bu tarlanın içinde bir kuyu vardı. Türkmenoğlu bu kuyudan çıkan suyun kooperatif arazisi için yeterli olacağını söylüyordu; ama bunun akla sığar yanı yoktu. Çünkü, kuyu beri yakadaydı, kooperatifin toprağı karşı yakada..

Arada altı km.den fazla uzaklık vardı. Bir de su önce yokuş aşağı indirilecek, sonra da kooperatifin toprağının üst başına çıkarılacaktı. Bir başka deyişle şöyle pek derin olmayan bir *“U”* harfi çizilecekti. Akıl alacak şey miydi bu?

Ancak köylülerin unuttuğu bir gerçek vardı. Mahmut Türkmenoğlu mühendisti. Ve köylüler uyurken o işin olabilirliğini belirlemiş, hazırlıkları tamamlamıştı. Hatta suyun debisini ve kalitesini de ölçtürmüştü.

Evet, bir seferberlik hareketiyle tarla satın alındı. Yerin 70 cm. altına döşenen borularla su karşıya geçirildi. Hatta bu arada, Bademler’e de bir ayrı hat döşendi ve köy de susuzluktan kurtarıldı. Köylüler çifte bayram ediyorlardı. Döşenen boruların kooperatif arazisine ulaşması nedeniyle 6 Mayıs 1971 günü görkemli, fakat sade bir tören düzenlediler.

Türkmenoğlu gözlerde giderek büyüyordu.

Büyüyordu da, Türkmenoğlu yine de dikensiz gül bahçesinde dile-
diğince at koşturuyor değildi. Kooperatif için attığı her adıma karşı çıkan-
lar vardı. Zaman zaman onu bunalttıkları da oluyordu. Ama o biliyordu ki,
köyde büyük çoğunluk kendisinden yanaydı.

Kooperatifin gelecekte izleyeceği yol da artık giderek belirgin-
leşiyordu. Seracılığa yöneleceklerdi. Turfanda sebze yetiştiriciliği ülke
çapında geliyordu. Antalya yöresi dışında seracılığın gelişemeyeceği
sanılırken bunun böyle olmadığı anlaşılmıştı.

Seracılığa doğru kolları sıvama zamanı gelmiş de geçiyordu bile. 24
Şubat 1971 günü yapılan genel kurul toplantısında Türkmenoğlu'nun
yönetimde görev almadığı görülüyor. Ali Özkan'ın başkanlığında oluşan
yeni yönetimin attığı ilk adım şu oldu:

“Toplam otuz iki bin metrekare alanı kaplayan sekiz bin met-
rekarelik dört bloklu modern bir sera işletmesi projelerinin
hazırlanması, bu projelerin ilgili dairelere ve gerekirse Devlet
Planlama Teşkilatı'na onaylatılarak kredi temini ve yurt dışına
işçi gönderme kontenjanı sağlanarak finanse edilip projesinin
uygulanması...”

Bu dev adımın Türkmenoğlu olmadan gerçekleşmesi mümkün müydü?
Ve o şimdi Kooperaatifte “Genel Müdür”dü.

Seraların yapımına baskın biçiminde başlandı. Ege Üniversitesi
Ziraat Fakültesi'yle ve Yalova Bahçe Kültürleri Enstitüsü'yle sürekli temas
halindeydiler. Biraz Almanya'dan, biraz Türkiye'den sağlanacak katkılarla
kurulmakta olan seraların ülkemizde benzeri yoktu.

Dört dönüm genişliğinde olduğu için “Dörtlü” diye anılan sera in-
sanlar üzerinde heyecan yaratmıştı. Bugün her şey kolay ve normal geliy-
yor. O zamanda içinde traktör işleyen, kamyonlar dolaşan tam dörtbin met-
rekare genişliğinde bir “Camekân” inanılır şey miydi?

Üstelik bu sera kaloriferliydi. Kışları uzaktan gönderilecek sıcak su
ile ısıtılacak, yazları da üst kısmında boydan boya uzanan kanatlar havanın

durumuna göre kendiliğinden açılıp kapanarak sera içindeki sıcaklığı istenen düzeyde kendi kendine ayarlayacaktı.

Almanya'nın önde gelen firmalarından "Gabler" ile işbirliği halindeydiler. Gabler seraların yapımında çalışacak bir usta göndermişti. Bir yandan seralar monte edilirken öte yandan da toprağı iyileştirme çalışmaları sürüyordu. Uzmanların işe yaramaz bulduğu araziye işe yarar hale getirmek zorundaydılar.

Yapımı bitmek üzere bulunan her seranın tabanını seksen cm derinlikte kazarak toprağı dışarı taşıdılar. Traktörle ya da kamyonlarla yeni toprak getirdiler. İzmir'de Çiğli önlerinde çöpten gübre üreten bir fabrika vardı. Bu fabrikadan kilosuna "bir kuruş" ödeyerek beşyüz kilo gübre satın aldılar. Yakın köyler ağullarından aldıkları koyun gübresiyle bunu karıştırarak toprağı zenginleştirdiler. Sonra uzman kişileri yeniden çağırdılar. Uzmanlar bu kez ne diyeceklerdi, bakalım. "Bu toprağa taşı dikin, taş bitsin," dediler.

1961 Anayasası "Devlet kooperatifçiliğın gelişmesini sağlayıcı tedbirleri alır," diyordu. Diyordu ama aynı devlet aradan on yıl geçtiğı halde bu konuda kokmaz bulaşmaz tutumunu sürdürüyordu. On yılda dişe dokunur iki gelişme ancak sağlanabilmişti.

Bunlardan biri, kooperatif ortaklarından yurt dışına çalışmak üzere gitmek isteyenlere öncelik tanınması, ikincisi de koca Meclis'te, bir akşamın geç vaktinde onyed i Milletvekilinin bulunduğu bir oturumda kabul edilen Kooperatifler yasasıydı..

Sonuç her ne kadar ilk bakışta olumlu gibi algılanıyorsa da, böylesine önemli bir yasanın sadece onyed i kişi önünde görüşülmüş ve çıkarılmış olması Türk köylüsünün sorunlarına sahip çıkma konusunda Meclis'in duyarsızlığını göstermesi bakımından önemlidir.

Türkiye'nin her yanında kurulmuş bulunan köy kooperatifleri kendi aralarında örgütlenmeye koyulmuşlardı. Böyle bir ortamda İzmir'de Türkmenoğlu, diğer illerde de başka bir çok yurtsever aydınımız köy kalkınma kooperatiflerinin üst birlikleri demek olan "İl birlikleri"ni oluşturma yolunda büyük özveri gösterdiler, her biri ayrı bir destan yazdılar.

Bunlar Samsun'da Ahmet Altun, Kırklareli'de Erdoğan Kantürer, Adana'da Nedim Tarhan, Afyon'da Tuncer Ergüler, Yozgat'ta Mehmet

Hadi İlbaş, İçel Taşucu'da Aslan Eyice, Manisa'da Hasan Zengin, Konya'da Sinan Avşaroğlu, Tokat'ta Selahattin Gök idiler.

Mahmut Türkmenoğlu İzmir köylerinde o güne kadar kurulabilmiş onüç kooperatifin yöneticilerini toplantıya çağırdı. İzmir Köy Kooperatifleri Birliği, kısa adıyla "*İzmir Köy-Koop*" bu toplantının ürünüdür. Birlik Anasözleşmesi 22 Mart 1971 günü düzenlendi.

İl birliklerinin kurulması üst örgütlenmenin ilk adımıydı. Ve bu ilk adım kooperatif liderlerini getirdi. Birlik liderleri Türkiye çapında üne kavuştular. Hemen ardından da bu liderlerden dokuzu bir araya gelerek Ankara'da "*Köy -Koop Merkez Birliği*"ni kurdular. Bu evrede de Mahmut Türkmenoğlu ön sıralarda yer aldı.

Zamanla Edirne'den Kars'a, Samsun'dan Hatay'a kadar tam el-lidokuz il birliği ve onlara bağlı ikibini aşkın kooperatif Köy- Koop çatısı altında toplanacak, fakat maddi olanaksızlık nedeniyle Birlik'in Ankara'da İzmir Caddesindeki yeri 1975 yılına kadar iş takibi için başkente gelen kooperatifçilerin uğrak yeri olmaktan öte geçemeyecekti.

Bademler Köyü Kalkınma Kooperatifi ise artık düze çıkmıştı. 6 Mayıs 1972 günü köyde Kooperatif işletmelerinden ilk ürünün alınışı dolayısıyla gösterişli bir bayram düzenlenmişti. İzmir Valisi Namık Kemal Şentürk'ün de katıldığı kutlamalarda davetlilere tesisler tanıtılmış, çeşitli gösteriler sunulmuş ve kooperatifin yaptırdığı bin ton su alabilecek büyük-lükteki havuzun çevresinde tamamı kooperatif ürünlerinden olmak üzere öğle yemeği verilmişti.

Sonra konuklar köyde kooperatifin tüketim mağazasının açılışına katılmışlardı. Ayrıca isteyenler köyde kurulu kütüphaneyi, Sağlık Evi'ni, köy hamamını, Susuz Yaz adlı filmin çekildiği yerleri, Pembe Kadın'ın evini ve Bademler Tiyatrosu'nu gezmişlerdi.

Akşam da köy gençleri "*Ezik Otlar*" ve "*Hepimiz Birimiz İçin*" adlı oyunlardan sahneler sunmuşlardı. Bu bayrama katılanlar gibi Türkiye'de pek çok kişi de biliyordu ki, Bademler köyü, Türkiye'de tiyatrosu bulunan biricik köydür.

Bu kez kazanmıştı. 1973 yılı seçiminde listede en başta yer almıştı. Bademler köyü insanları onu İzmir Cumhuriyet alanından Ankara'ya

davul zurnayla uğurladılar. CHP İzmir Milletvekili Mahmut Türkmenoğlu'nun anası "Gici Bibi" oğlunu uğurlarken "*Güle güle git, Mahmudum,*" dedi. "*Ankara'ya gittim diye kendi insanını unutma,*" dedi.

Türkmenoğlu'nun yanıtı kısa ve kesin oldu:

– Unutur muyum ana, asıl onlar için gidiyorum.

Ankara'ya taşındıklarında Türkmenoğlu'nun kızı Hülya beş yaşında, oğlu Kutsal Murat ise üç yaşındaydı. Kutsal Türkmenoğlu şimdilerde (2004) İzmir'de çiçekçilik alanında babasının işini yürüten başarılı bir iş adamı. Türkmenoğlu'nun eşi Filiz Hanım ise İzmir okullarından birinde öğretmendi ve o sıralar üçüncü çocuğu Bahar'a hamileydi.

Ankara'ya gidişinden sonra olaylar yıldırım hızıyla gelişti. Hükümeti kurma görevi CHP'nin Genel Başkanı Bülent Ecevit'e verilmişti. Ecevit 24 Ocak 1974 günü hükümetini açıkladı. Gümrük ve Tekel Bakanlığı koltuğunda tanıdık biri vardı: Mahmut Türkmenoğlu.

Bakanlığı fırtına gibi geçti. O kadar ki, Ege Tütün Piyasasının açılışı öncesinde tütüncü adına istenen fiyatın pek çok üstünde tütüne fiyat verdi. Havaalanlarında ve limanlarda açılmış gümrüksüz alış veriş mağazaları üzerinde bir-iki kişinin kurmuş olduğu tekeli kırdı.

Türkmenoğlu konuştuğu zaman kimi çevreler kurşun yemiş gibi oluyordu. Onun ağzını her açışında bakanlığın bir ünitesinde yıllardır süre gelen bir soygun düzeni ortaya çıkıyordu:

"Kahvede büyük araçlar var, bunları kaldıracam. Çayda küçük üretici normlara uyuyor, ama büyük üretici baskı methoduyla, çeşitli oyunlarla çayda vurgun yapıyor. Bunlar nerede olurlarsa olsunlar, güçlerini kıracağım,"

diyordu.

Bir şey daha diyordu. O da şuydu:

"Devletin özel sektöre, prim, vergi iadesi ve gümrük muafiyeti gibi adlar altında yaptığı bağışlar kooperatiflere yapılmış olsaydı, memleket çoktan kalkındı."

Ne yazık ki, o günlerin iktidar ortağı partinin uyumsuzluğu ve o parti genel başkanının bilinen sapkınlıkları nedeniyle hükümetin devamı güçleşti. Kıbrıs Barış Harekatı sonrasında ortaklık yürütülemez hale geldi, Ecevit çekildi.

1977 yılında Türkmenoğlu İzmir'den yine liste başıydı. Ve yine seçildi. Onun meclis içinde ve kooperatifçilik alanında gösterdiği etkinlik unutulacak gibi değildi.

Milletvekilliği, 12 Eylül 1980 hareketiyle sona erdikten sonra da Köy-Koop içinde ve Bademler Köyü Kalkınma Kooperatifi'nin başında çalışmalarını sürdürdü. O bir yıldızdı ve yakın çalışma arkadaşlarıyla birlikte hem köyünü, hem de İzmir'in pek çok köyünü ve köylüsünü aydınlatıyor, geliştiriyor, kalkındırıyordu.

Mahmut Türkmenoğlu fırtına gibi geçen ve kendi sağlığıyla ilgilenmeye bir türlü vakit bulamadığı yaşamı boyunca pek çok kişi tarafından sevildi, alkışlandı, göklere çıkarıldı; ama özellikle politikada onunla dişe diş uğraşanlar da oldu. Hatta pek çok iftiralarla onun karşısına dikilenler görüldü.

Türkmenoğlu kendisiyle uğraşanlara Meclis kürsüsünden yanıt verdi ve dokunulmazlığının kaldırılmasını istedi. "Hodri meydan," dedi. "Gönlünüzün dilediğince araştırın, soruşturun. Benim alnım ak.."

Günümüz Milletvekillerinden göremediğimiz ve belki yıllar boyunca da kolay kolay göremeyeceğimiz bir güzel örnek değil mi bu?

Ve hiç de akılda yok iken, hiç beklenmiyorken, kendisine asla yakıştırılamıyor iken bir rastlantı eseri olarak Türkmenoğlu'nun hastalığı ortaya çıktı. Karaciğerinde sorun vardı. Ve bu sorun bizi "acı son" ile yüz yüze getirdi.

Türkmenoğlu karaciğerinin değiştirilebileceği umuduyla Birleşik Amerika'ya gönderildi. Tam da yeni bir karaciğer bulunmuşken, büyük umutla girdiği ameliyattan sağ çıkamadı. Cenazesi Bademler'de toprağa verildi. Yıl 1992 idi.

Onu, öylesine zamansız yitirmeseydik, Türk solunun başındaki isimler bugün tamamıyla değişik olabilecekti. Cumhuriyet Halk Partisi ehil olmayan ellerde böylesine acıklı durumlara düşmeyebilecekti.

Türkmenoğlu'nun ölümüyle birlikte Türk ulusu değerini kavrayamadığı ve büyüklüğünü hiç bir zaman öğrenemeyeceği bir evladını yitirmişti. Ölümünün üzerinden geçen yıllar onun yokluğunu daha bir açıklıkla gözler önüne seriyor.

İzmir'de onun kurduğu, ya da öncülük ettiği kurumların hiç biri, bugün dimdik ayakta değil. Yüzü aşkın köyde kurduğu Köy Kooperatifleri.. Köylerde kurulu Zeytinyağı Fabrikaları.. Her biri ya tamamıyla yok oldu, ya can çekişiyor, ya da göstermelik olarak ayakta duruyor, binbir payanda ile..

Yazık ki, Bademler Köyü Kalkınma Kooperatifi de bu tarifi içinde..

Ne vardı, sözün burasında Türkmenoğlu'ya "Huzur içinde yat," diye seslenmeye yüzümüz olsaydı. Ve ne vardı, yine göğsümüzü gere gere Mahmut Türkmenoğlu'ya "*Sen başlattın, ama biz sürdürüyoruz,*" diyebilseydik.

KAYNAKÇA

Kozanoğlu, Zeynel: *Mahmut Türkmenoğlu ve Bademler Kooperatifi*. İzmir 1995.

NOTLAR

1 Bkz. Kozanoğlu 1995.

Alevilik 1980'li yılların sonlarında dünyadaki hızlı siyasi ve ekonomik gelişmelerden etkilendi ve "gizliliğini" aşırıp kamusal alana taşınmaya başladı. Aleviler de buna paralel olarak kendilerini yeniden keşfetme sürecine girdiler. Bu keşfetme süreci bir "kimlik bunalımı"yla birlikte gelişti ve Alevilerin kim oldukları; Aleviliğin nereden gelip, nereye gittiği sorgulanmaya başlandı. Dışarıdan bakanlar Alevilerin homojen ve kendi içine kapalı olduğu kanısındaydı. Aslında onlar çoğulcu ve heterojen yapılara, ilişki ağlarına, davranışlara ve doğal olarak da çeşitli siyasi tutumlara sahiptiler. Her dini yapıda görüldüğü üzere "cemaatlere" bölünmüşlerdi; cemaatler arası ilişkiler de kaygan bir zemine oturmuştu. Alevilerin kamusal alanda tanınmaya başlamaları bir yandan yeni olanaklar sağlarken, diğer yandan da cemaat içinde yaşanan farklılıkları ve bölünmüşlükleri gözler önüne serdi. Kuşaklar arasındaki farklılaşma, dine ve inanca bakışa da yansımaya başladı. *"Babam Alevilik İslam'dır, hatta hakiki Müslüman biziz diyor. Ben Alevilik kendi başına bir inançtır, fakat İslam'dan da etkilenmiştir diyorum. Oğlum da Alevilik*

yalnızca bir felsefe, bir yaşam biçimidir diyor. Ne yapacağız şimdi?" İşte elinizdeki bu toplu eser 21. Yüzyıl başında Alevilik olgusuna güçlü bir ışık tutmayı hedefliyor. 26 bilim insanı akademik tartışmalardan mitolojiye, tarihten edebiyata, eğitimden örgütlenmeye ve siyasetten sanata uzanan alanlarda çalışmalarını, düşüncelerini sizlerle paylaşıyor.

İNSAN VE TOPLUM Dizisi



Kitapyayinevi

ISBN 975-8704-73-7

