

HAMZA BABA KÖYÜ'NÜN XIX. YÜZYILIN ORTALARINDAKİ SOSYAL VE EKONOMİK YAPISI (2444 Numaralı Temettüat Defteri'ne Göre)

Nejdet BİLGİ*

Özet

Hamza Baba bugün İzmir'in Kemalpaşa ilçesine bağlı, bir Alevi-Bektaşî köyüdür. Köy, adını buraya bir zaviye kurarak şenlendiren kişiden almaktadır. Sözlü anlatımlarda zaviyenin kuruluşu XIV-XV. yüzyıllara kadar götürülmektedir. Oysa tarihi kayıtlar Hamza Baba ve zaviyesinden 1521-1522 yıllarında söz eder. Hamza Baba'nın türbesi de aynı adı taşıyan köydedir. Ancak zaviyesi günümüze kadar ulaşmamıştır. Zaviye ve çevresindeki yerleşimin köy olarak kaydına ise ancak 1840'larda tesadüf edilmektedir. Bu çalışmada, köyün 1845 yılında gerçekleştirilen temettüat yazımında oluşturulan defteri incelenmiştir. Defterdeki bilgiler tablolastırılarak ve anlamlı bilgiler haline getirilerek, köyün sosyal ve ekonomik yapısı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu tarihlerde 10 haneli olan köyün, yaklaşık nüfusu 36'dır. Gelir kaynaklarını ziraat ve hizmet oluşturmaktadır. Hane reislerinin meslekleri ziraat erbabı ve ırgat olarak belirtilmektedir. Köyün sınırlı olan tarım arazisinde susam, buğday, arpa, pamuk kozası, darı, üzüm, badem ve zeytin üretilmektedir. Ekonomik yapısının zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Köyün zirai üretiminin, tüketim ihtiyaçlarını karşılamaya yeterli olmadığı söylenebilir. Köyde zaviye veya tekkenin varlığına işaret eden tek bilgi, hane reislerinden birinin 'tekkenişin olduğu'nun belirtilmesidir.

Anahtar Kelimeler: Hamza Baba, Alevi-Bektaşî, temettüat, sosyal ve ekonomik yapı, köy tarihi

SOCIAL AND ECONOMIC STRUCTURE OF HAMZA BABA VILLAGE IN THE MID-19TH CENTURY (According to the No: 2444 of İncm Register)

Abstract

Hamza Baba is an Alawi-Bektashi village in Izmir, Kemalpasha. Name of the village is given after the lodge was established by Hamza Baba. In oral history, the establishment of the lodge goes back as far as 14th, 15th. cent AD. Otherwise chronicles start to give some information about Hamza Baba lodge in 1521-1522. The tomb of Hamza Baba is also in the same village after his name but the lodge did not survive. In Ottoman documents, some information is

* Yrd. Doç. Dr., Celal Bayar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Manisa/Türkiye,
nejdet.bilgi@gmail.com
doi:10.12973/hbvd.69.102

given about the settlement as a village in 1840. This paper examines the incom register (temettüat defteri) written in 1845. Information in register have been gathered in order to give some information about Hamza Baba Village's social and economic form. At this time the estimated population of the 10 housed village is 36. An income of the population is agriculture and public service. The job of heads of the household is given as farmer and laborer. In limited farming lands, sesame, wheat, barley, cotton, corn, grape, almond and olive cultivation have been carried on. According to production amount, the economic power of the inhabitants is quite weak. It is because the agricultural production does not met the consumption of the village. The only information about the existence of the lodge or tekke is the acceptance of one of the household as sheikh in the register.

Keywords: Hamza Baba, Alawi-Bektashi, temettüat, social and economic structure, history of village

Giriş

Bu çalışmada inceleme konusu yapılan Hamza Baba, bugün İzmir'in Kemalpaşa ilçesine bağlı bir Alevi-Bektaşî köyüdür. Köyün deniz seviyesinden yüksekliği yaklaşık 325-50 metredir. Adrese dayalı nüfus kayıt sistemi 2011 yılı sonuçlarına göre, köyün 42'si kadın 36'sı erkek olmak üzere, toplam nüfusu 78'dir (<http://rapor.tuik.gov.tr/reports>). Ancak ele aldığımız dönemde Kemalpaşa, Nif kazası adıyla Saruhan sancağı sınırları içinde yer alıyordu. XIX. Yüzyılın ortalarında yaklaşık 10 hanelik bir yerleşim olan köyün temettüat kayıtları, sosyal ve ekonomik yapısını sağlıklı bir şekilde belirlememize imkan tanımaktadır. 1844 ve 1845 yılı resmi bilgilerini içeren defterin altındaki onay tarihi, gurre-i sene 1262=30 Aralık 1845'dir

MLVRD.TMT, 2444: 87). Yani yerel olarak defterin kayıt işlemlerinin tamamlandığı tarihtir.

Bu çalışma ile küçük bir Alevi-Bektaşî köyü olan Hamza Baba'nın, XIX. yüzyılın ortalarındaki sosyal ve iktisadi durumu ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Çalışmada, Osmanlı Arşivinde bulunan temettüat defterindeki ve köyün mezarlığındaki mezar taşı kitabelerindeki veriler esas alınmıştır. Dolayısıyla, ilgili yayınların da incelenmesi ile bir arşiv ve saha çalışması ortaya konmuştur. Çalışma, küçük fakat önemli bir inanç merkezi durumunda bulunan bir Alevi-Bektaşî köyünün, sosyal ve ekonomik tarihine açıklık getirmeyi amaçlamaktadır.

I. Hamza Baba

Hamza Baba köyü adını köyde bulunan aynı adlı zaviyeden almaktadır¹. Hakkındaki birçok rivayet, Anadolu'nun Türk fetihleri çağıının temsilcilerinden olduğu yönündedir. Hatta Saruhan Bey zamanında Manisa'ya gelerek, torunları döneminde dergahını kurduğu da sözlü rivayetlere dayanarak ifade edilmektedir (Onarlı, 2001:

15-54; Onarlı, 2002: 163-196; Kaya, 1991: 3-43). Barkan'ın "kolonizatör Türk dervişleri" olarak tanımladığı şahsiyetler arasında Hamza Baba da yer almakla beraber, tarih olarak daha sonraki bir döneme, XV. yüzyıla işaret edilmektedir (Barkan, 1942: 292-93, 297, 325).

Bursalı Mehmed Tahir, Hamza Baba'nın II. Murat'ın çağdaşı ve dostu olduğunu, ölümü üzerine türbesinin de II. Murat tarafından yaptırılarak vakfiyeler ihсан edildiğini ve Fatih Sultan Mehmet'in de vakfiyesini arttırdığını, kaynak belirtmeksizin şu şekilde kaydeder: "*Sultan Murad Han-ı Sani hazretlerinin Mağnisa'da ikamet buyurdıkları zamanlarda defaatle mazhar-ı ihtiram-ı şehriyarileri olmuştur. İrtihalinde ihtiyar-ı ikamet ettiği Kasaba-Turgutlu'nun bir saat mesafesinde namına mensub karyede sultan-ı müşarünileyh tarafından kargir mükemmel bir türbe inşa olunarak münasib vakfiyeler ihسان buyurulduğu gibi muahharen mahdum-ı âlileri cennetmekân Fatih Sultan Mehmed Han tarafından da eser-i pedere tebean vakfiyesi tezyid buyurulmuştur* (1994: 4)." Benzer bir bilgi M. Nuri Yörükoğlu'nda da bulunmaktadır: "*Murad-ı saninin Manisa'da ikameti esnasında defaatla taltif ve ihtiramına mazhar olan Hamza Baba, gayet alim, fazıl, müttaki ve dindardı. İrtihalinde padişah onun için mükemmel ve kargir bir türbe yaptırdı. Mümaileyh, ikamet ettiği Turgutlu-Kasaba'nın bir saat mesafesinde namına mensup karyede padişah tarafından yapılan hatiresine defnolunarak, münasip vakfiyeler tahsis edildi. Fatih, vakfiyesini tezyid etti. On sekiz bab üzerine mürettep 'Makamat-ı Evliya' isminde tasavvufa dair arifane bir eserle, Kutabu'l Usul namında diğer bir tasavvuf eseri, namını tezyid etti. Bu asarın tedkikiyle kendisinin Bursa'ya sekiz saat mesafede İnegöl kazası civarında namına mensup karyede medfun mazanneden Baba Sultan'dan müstahlef olduğu anlaşılır* (Pehlivan, 2011: 46)." Kitabını 1914-17 yıllarında kaleme aldığı anlaşılın Nuri Yörükoğlu'nun, bu bilgileri Bursalı Mehmed Tahir'den aldığı anlaşılıyor (Pehlivan, 2011: 13,46).

Hakkında oluşmuş çokça menkıbe bulunan (Akgül, 1997: 111-114; Köksal, 1997: 135-142) Hamza Baba'nın, tarihi şahsiyet olarak varlığından söz eden ilk kayıt 1521-22 yılına aittir. Saruhan evkaf defterindeki kayıta, "*Nâhiye-i Nif'te Gerdeme nâm karye kurbünde Kapukaya dimekle mâruf mevzide Hamza Baba nâm derviş kendü dest-i renciyle açup ihya edüp ve su getürüp bir zaviye bina edüp ayende ve revendeye hizmet edüp ve hasbeten lillâh bağ diküp takriben yüz elli akçe hasil olup ve defterde kimesneye timar kayd olunmayup ve zikr olan bağın ve mevziin öşrünü Sultan Bayezid Han tabeseraheu ihسان edüp ref buyurup ellerine hükm-i hümayun inayet olunmuş haliya padişahımız eazallahu ensarehu dahi ref buyurup mukarrer kılınup tecdid-i hükm-i şerif sadaka olunmuş ki tarih-i hükm sene 928 hasıl 150*" denilmektedir (TD, 398: 100; Ortaç, 1994: 115-116). 1521-22 tarihli bu kayıttaki bilgiler, aynı yüzyılın sonlarına doğru, 1566-67 tarihinde de aynen tekrarlanarak, sonraki durum şöyle ilave edilmiştir: "*ve merhum Sultan Süleyman Han aleyhirrahmete vel gufran dahi mukarrer kılup tecdid-i hükm buyurmuşlar ve merhum Sultan Selim Han tayyiballahu serahu dahi mu-*

karrer dutup hükm-i hümayunu erzani buyurmuşlar tarih-i hükm-i hümayun sene 974 ve zikr olan zaviyeye tarih-i mezbur ile muvarrah berat-ı hümayun ile evladdan Mustafa nam kimesne mutasarrıfdir hasıl 150" (Erdoğan, 1999: 287). Kayıtta yer alan bilgilere göre, Hamza Baba Nif'e bağlı Gerdeme köyü yakınlarında kendi çabasıyla bir zaviye inşa ederek gelene ve geçene hizmet etmekteyken, 150 akçelik bağının öşrü, II. Bayezid tarafından kendisine veya zaviyesine ihsan edilmiştir. Ortaç, bu kayıtla ilgili olarak; "II. Bayezid'in verdiği hüküm, onun yerine geçenlerle ilgilidir. Eğer Sultan II. Bayezid tarafından Hamza Baba'ya berat verilmiş olsaydı 'ellerine' yerine 'eline' ibaresinin kullanılması gerekecekti" yorumunu yapmaktadır (Ortaç, 1994: 116). Ortaç, Hamza Baba'nın II. Bayezid döneminden önce yaşadığını ve dolayısıyla zaviye kurarak yöreyi şenlendirdiği tarihin de II. Murad dönemine denk düşmüş olabileceği sonucuna varmaktadır (Ortaç, 1994: 116). Ancak, söz konusu vakıf defterindeki bu ve sonraki kayıtlardaki bilgiler, böyle bir yoruma imkan vermeyecek kadar açıktır. Nitekim S. Eyice de bu yoruma katılmadığını, "Bu kayıt, zaviyenin II. Bayezid döneminde kurulduğunu açıkça belirttiğine göre Hamza Baba da aynı yıllarda yaşamış ve belki de ölmüş olmalıdır" diyerek beyan etmektedir (Eyice, 1997: 502).

Bugün Hamza Baba zaviyesi ortada yoktur. Sadece Türbe bulunmaktadır. Fakat zaman içinde zaviyenin varlığına işaret eden belgeler mevcuttur. 1597 ve 1675 yıllarına ait iki ayrı tarihteki mahkeme ilamları, zaviyenin şeyhleri ve vakıfları hakkında bilgiler içermektedir (Ortaç, 1994: 116-117, 119, 121-122). 1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından ve Bektaşî tekkelerinin yıkılması veya başka tarikatlerin kontrolüne verilmesi durumundan, Hamza Baba zaviyesinin ne şekilde etkilendiğine dair bir bilgi henüz ortaya çıkmamıştır. Ancak bu tarihten sonra da zaviyenin varlığının devam ettiği ve dolayısıyla şeyh tayinlerinin de sürdürdüğünü gösteren belgeler bulunmaktadır (Ortaç, 1994: 117-118, 123-126). Ayrıca inceleme konumuz olan 1845 tarihli temettüat defterinde de tekkenin varlığını gösteren bir kayıt bulunmaktadır. Buna göre, köyün 1 numaralı hanesine kayıtlı Ahmed Efendi'nin "tekkenişin olduğu" belirtilmektedir (ML.VRD.TMT, 2444: 87).

Bursalı Mehmed Tahir, 1907'ye yakın bir tarihte ziyaret ettiğini söylediği türbesinde, Hamza Baba'nın *Makamat-ı Evliya* ve *Kitabül Usul* adlı eserlerini görüp incelediğini yazmaktadır. Bu kitapların incelenmesiyle Hamza Baba'nın Baba Sultan'ın halifesi olduğunun anlaşıldığını belirtmektedir (1994: 4-5). Ortaç'ın da vurguladığı gibi, Mehmed Tahir'in verdiği bilgilere göre Hamza Baba, Orhan Bey zamanında yaşayan Baba Sultan'ın (Geyikli Baba) halifesi ise, II. Murad devrinde yaşamış olabilir (1994: 114/11). Ancak bunu destekleyecek bir belge bulunmadığı gibi, 1521-22 tarihli kayıt tam aksini göstermektedir.

Mehmed Tahir, Hamza Baba'ya ait iki kitaptan söz ederken, H. Akgül, bunlara ilaveten *Kitabu'l-Ahval* ve *Velayetname* adlı iki eserinin daha olduğunu yazıyor (1997:

112). Türbesindeki kitapların 1926-1935 yıllarında İzmir valiliği yapan Kazım Dirik tarafından incelenmek üzere alındığı ve daha sonra izinin kaybolduğu bazı yayınlarda yer almaktadır (Yurd ve Kaçalin, 1994: 159; Akgül, 1997: 112). Hamza Baba'ya ait dört kitap, yakın sayılabilecek tarihlerde, 1996 yılında, M. Esat Harmancı tarafından tek yazma içerisinde Süleymaniye Kütüphanesinde bulunmuştur. Harmancı (2011: 42-48), aynı zamanda bu dört kitabın (1-*Makamat-ı Evliya*, 2-*Kitabül-Usul*, 3-*Tasavvuf Risalesi*, 4-*Divan*) nitelik ve nicelik açısından tanıtlarını da yapmıştır.

II. Hamza Baba Köyü'nün Sosyal ve Ekonomik Yapısı

1. Köyün Nüfusu

Hamza Baba köyüne ait nüfus bilgisine, ilk olarak 1842 tarihli Saruhan Sancağı nüfus yoklama defterinde tesadüf edilmektedir. 1842 tarihli bu yoklama defterine göre köyde 9 hanede 16 Müslüman erkek nüfus bulunmaktadır (Bilgi, 2001: 104). Yaklaşık aynı miktarda da kadın nüfusun var olduğu varsayımından hareketle, köyün yaklaşık toplam nüfusunun 32 olduğunu söylemek mümkündür. Fakat kazanın bu tarihten yaklaşık 7 yıl önce düzenlenen 1835 tarihli başka bir yoklama defterinde, Hamza Baba köyünden söz edilmemektedir (Bilgi, 1999: 288). Yine imparatorluğun 1831 tarihli ilk genel nüfus sayımı sonuçlarının yer aldığı, Saruhan kazaları nüfus defterinde de Hamza Baba köyü yoktur

NFS.d, 2806: 48-61). Muhtemelen bu tarihlerde henüz köy konumuna yükseletilmemiştir. İncelemenin temel kaynağını oluşturan ve 1845 yılında tanzim edilen temettüat defterine göre, köyün 10 hanesi bulunmaktadır (Tablo 1). Ortalama hane nüfusunun, 1842 nüfus-hane ilişkisinden hareketle (32:9=) 3,6 olduğu varsayılırsa (Bilgi, 2001: 104), köyün 1845 yılındaki yaklaşık nüfusu (10x3,6=) 36 civarındadır. XIX. Yüzyılın sonlarına doğru, 1891 yılına ait salnamede köyün adı Hamza Baba Tekkesi şeklinde geçmektedir. Salnameye göre, Nif nahiye olarak İzmir'e bağlıdır ve köyün 1891 yılında 10 hanesi ve toplam 61 nüfusu bulunmaktadır (İ. Cavid, 1308: 460-461). Köyün 1919-1922 Yunan işgali döneminden sonraki ilk nüfus bilgisi 1923 yılına aittir. Nüfus idaresi kayıtlarına dayanan 1923 istatistiğine göre köy, 27 hanede 38'i erkek 33'ü kadın, toplam 71 nüfusa sahiptir (Serçe, 2001: 32).

2. Şahıs Adları ve Sıfatları

Hamza Baba türbesi ve tekkesinin bulunduğu yerin uzun yıllar bir zaviye olarak kaldığı anlaşılmaktadır. Köy haline getirilmesinin Tanzimat'ın hemen sonrasında olduğu tahmin edilmektedir. Çünkü köy ne ilk genel nüfus sayımı (1831) sonuçlarında, ne de 1835 tarihli nüfus yoklama defterinde yer almaktadır. Köyün varlığına ilk kez, 1842 tarihli nüfus yoklama defterinde tesadüf edilmektedir. Bu sebeple köyde kullanılan isimleri iki kaynaktan izleyebiliyoruz: 1845 tarihli temettü kayıtları ve mezar taşları. Köy mezarlığında 1845 -yani temettü kayıtları- öncesinden kalan 1'i

kadın, 12'si erkeklere ait sadece 13 kitabeli mezar taşı bulunmaktadır². Bunların en eski tarihli 1741-2 (h. 1154) yılına ve Müyesser isimli bir kadına aittir. Eski dönemlere ait mezar taşının çok az olması, Alevilere karşı oluşan hareketler sırasında tahrip edilmiş olabileceği iddialarının dillendirilmesine yol açmakla beraber (Onarlı, 2001: 79), bu iddianın Hamza Baba köyü mezarlığı için, somut bir göstergesi veya sözlü anlatımlarda izi bulunmamaktadır.

Hamza Baba köyünün 1845 yılı kayıtlarına göre 10 hanede 12 vergi nüfusu bulunmaktadır. Bu nüfusun 10'u erkek 2'si kadındır (Tablo 1). Bu isimlerin bazılarını köyün mezarlığındaki mezar taşlarından takip edebiliyoruz. Buna göre tekkenişin olarak kaydedilen Ahmed Efendi, mezar taşında hicri 1266 (1849/50) tarihinde öldüğü belirtilen "Tarik-i Bekdaş'dan eşşeyh Ahmed" olmalıdır. Köyün iki numaralı hanesinde kayıtlı Aşçı oğlu Mustafa'ya değil de, oğlu "Mustafa Ali"ye ait, ölüm tarihini 1888-9 (h. 1306) olarak gösteren bir mezar taşı bulunmaktadır. 6 numaralı hanede kayıtlı olan Süleyman oğlu Ali'nin mezar taşı, 1847-8 (h. 1264) yılında öldüğü belirtilen "Tekkenişin Süleyman'ın oğlu Ali Efendi" olmalıdır. 7 numarada kayıtlı Süleyman oğlu Küçük Ali'nin adının geçtiği mezar taşı, 1882-3 (h. 1300) yılında ölen "Hamza Baba'dan Küçük Ali'nin oğlu Mehmed"e aittir. 10 numaralı hanede kayıtlı olan Dede oğlu İbrahim'e ait olduğu düşünülen mezar taşı, 1878-9 (h.1296) yılında ölen "Dede İbrahim"e ait taş olmalıdır. Mezar taşlarında tekkenin banisine izafeten Hamza isminin yaygınlığı dikkat çekmektedir. Temettüat defterinde kaydı bulunanlardan bir kısmının mezar taşına bu mezarlıkta tesadüf edilememektedir. Yine defterdeki bazı isimler ile mezar taşları arasında bağlantı kurulamamaktadır.

Tablo 1: Hamza Baba karyesi hane itibariyle, şahıs isim ve meslekleri (MLVRD.TMT, 2444: 87)

hane/ numro	isimler	Meslekler
1/1	Ahmed Efendi	Tekyenişin olduğu
2/2	Aşçı oğlu Mustafa	Erbab-ı ziraatten idüğü
3/3	Aşçı oğlu Ali	Erbab-ı ziraatten
4/4	Mehmed oğlu Hamza	Erbab-ı ziraatten idüğü
5/5	Mehmed oğlu Halil	Irgad taifesinden
6/6	Süleyman oğlu Ali	Erbab-ı ziraatten idüğü
7/7	Süleyman oğlu Küçük Ali	Irgad taifesinden
8/8	Hüseyin ve karındaşı Süleyman	Irgad taifesinden
9/9	Hasan oğlu İsmail	Irgad taifesinden
10/10	Dede oğlu İbrahim	Erbab-ı ziraatten
/11	İbrahim zevcesi Asiye	-
/12	Mesa Ahmed zevcesi Aişe	-

Türbenin çevresinde bulunan mezarlıkta, 41 eski yazılı mezar taşı bulunmaktadır. Bunlardan 34 tanesi XIX. Yüzyıla, 7 tanesi XVIII. Yüzyıla aittir. Daha önceki yüzyıllara veya XX. Yüzyıla ait eski yazılı mezar taşı kitabesi bulunmamaktadır. Kitabelerde çokça yazım farklılığı veya hatası vardır. Mesela, tek şen, tekkeşin, tekyenişin ve tekkeşan şeklindeki yazımlar, muhtemelen “tekkenişin” kelimesinin hatalı veya söyleniş şeklindeki yazımlarıdır. Taşlardan bir tanesinin isim ve tarih kısmı betona gömülü olması sebebiyle isim ve tarihi belirlenememiştir. Mezar taşlarındaki, okunabilen isimler ve ölüm tarihleri, tarih sırasına göre, Tablo 2’de verilmiştir.

Tablo 2: Hamza Baba köyü mezar taşlarındaki şahıs isimleri ve ölüm tarihleri

sıra	isimler	ölüm tarihleri (hicri/ miladi)
1	Müeyesser	1154/1741-2
2	Tek şen oğlu Ahmed	1157/1744-5
3	Hamza Baba	1164/1750-1
4	Ramazan	1168/1754-5
5	Süleyman	1181/1767-8
6	Halil	1181/1767-8
7	Arab Hasan’ın oğlu İbrahim	1215/1800-1
8	Güruh-ı Bektaşî’den tekke şeyhi Hamza Baba	1237/1821-2
9	Tekkeşin oğlu Ali	1240/1824-5
10	Tekkeşan oğlu İbrahim	1253/1837-8
11	Tekkeşin Hamza’nın oğlu Tekkeşin Süleyman	1253/1837-8
12	Süleyman’ın oğlu Seyyid Mehmed	1259/1843-4
13	Tekkenişin Süleyman’ın oğlu Ali Efendi	1264/1847-8
14	Tekkeşin Halil oğlu Mehmed	1264/1847-8
15	Bodur Mehmed’in zevcesi İraz	1265/1848-9
16	Abdi oğlu Ali	1265/1848-9
17	Tekkeşin Halil kerimesi Hadice	1266/1849-50
18	Tarik-i Bektaşî’dan eşşeyh Ahmed	1266/1849-50
19	Tekkeşin Hamza’nın kerimesi Aişe	1267/1850-1
20	Dede oğlu İbrahim’in zevcesi Mihriban	1267/1850-1
21	Tekkeşan oğlu Halil mahdumu Mehmed Ali	1273/1856-7
22	Tekkeşin Halil Baba’nın kerimesi Ayşe Kadın	1278/1861-2
23	Şeyh Halil’in oğlu Hamza	1282/1865-6
24	Tekkeşan Süleyman’ın oğlu Şeyh Ali	1283/1866-7

25	Tekkeşan Süleyman zevcesi Fatma	1283/1866-7
26	Tekkeşan Halil zevcesi Ümmi Hatun	1285/1868-9
27	Şerif oğlu Hüseyin kızı Aişe	1285/1868-9
28	Hamza Baba Tekkesi'nden Şeyh Ali kerimesi Hadice	1290/1873-4
29	Tekyeşan Süleyman'ın kızı Aişe	1292/1875-6
30	Tekkenişin Süleyman'ın oğlu Hamza	1293/1876-7
31	Dede İbrahim	1296/1878-9
32	Dede İbrahim zevcesi Şerife	1296/1878-9
33	Aşcıoğlu Hüseyin	1297/1879-80
34	Hamza Baba'dan Küçük Ali'nin oğlu Mehmed	1300/1882-3
35	Magnisa'dan zencirci Kara Mehmed oğlu Hasan Efendi	1302/1884-5
36	Cennet oğlu İsmail oğlu Mehmed	1306/1888-9
37	Aşcıoğlu Mustafa oğlu Mustafa Ali	1306/1888-9
38	Hüseyin Ağa ehli Aişe	1310/1892-3
39	Hamza oğlu Ali	1315/1897-8
40	İrkiye bint-i Yusuf	1315/1897-8

3. Mesleki Yapı

Temettüat defterindeki 10 hanenin hane reislerinin meslekleri; biri tekkenişin, yani tekke şeyhi, 5'i erbab-ı ziraatten ve 4'ü de ırgat taifesinden şeklinde belirtilmiştir. Bunların dışında köylülerin gelir kaynaklarına bakarak başka bir meslek mensubu tespit edilememektedir. Ancak köydeki vergi mükelleflerinin gelir türlerine bakıldığında, hangi emek, hizmet veya iş karşılığı olduğu belirtilmeyen “zuhurat” gelirlerinin, tarımsal faaliyetten elde edilen gelirlerden sonra ikinci sırada yer aldığı da dikkat çekmektedir (Tablo 1).

Köyün mezar taşlarında ise mesleğe ilişkin bilgi yok seviyesindedir. Sadece bir kişinin ismi “zencirci” mesleği ile anılmakta ve bu kişinin de köy halkından değil, Manisa'dan olduğu belirtilmektedir. Mezar taşlarındaki isimlerin önünde, genellikle tekkenişin, güruh-ı Bektaşî'den, tarik-i Bekdaş'dan ve şeyh gibi tekkeyle ilişkili sıfatlar kullanılmıştır.

4. Tarım Alanları

Hamza Baba köyünün toplam tarım arazisi 138 dönümdür. Ayrıca 8 zeytin ve 6 badem ağacının da bulunduğu belirtilmektedir. Ancak bu ağaçların tarım alanlarında mı, ayrı bir arazide mi bulunduğu belirtilmemiştir (Tablo 3). Temettüat defterlerinde genelde zeytin veya badem ağaçlarının sayısı, “sak” terimiyle yani

adet olarak verilmektedir. Fakat burada hiçbir ifade kullanılmamıştır. Kazanın başka köylerinde de durum aynıdır. Bu nedenle, “zeytun eşçarı” veya “badem eşçarı” ifadelerinin altındaki sayılar dönüm anlamına da gelebilir mi sorusu akla gelmekteyse de, kesinleştirmek mümkün görülmemektedir. Ancak diğer defterlerdeki kayıtların çoğunun adet üzerinden yapıldığı da bilinmektedir.

Tablo 3: Hamza Baba köyü tarım alanlarının cins ve hanelere dağılımı

hane/ numro	mezru' tarla	kiraya verdiği tarla	bağ	toplam	zeytun eşçarı	badem eşçarı
	dönüm	dönüm	dönüm	dönüm	adet?	adet?
1/1	10	-	-	10	-	-
2/2	8	-	-	8	-	-
3/3	10	-	-	10	-	-
4/4	20	-	-	20	-	-
5/5	-	10	-	10	-	-
6/6	15	-	-	15	-	-
7/7	13	-	6	19	-	-
8/8	-	8	-	8	-	-
9/9	5	-	-	5	-	-
10/10	12	-	5	17	-	-
/11	6	-	-	6	-	-
/12	10	-	-	10		
Toplam	109	18	11	138	8	8

Köy tarım arazisi açısından büyük olmamakla beraber, arazisi olmayan mükellef bulunmamaktadır. Köyde en büyük arazi sahibi mükellef, 20 dönümle 4 numaralı hanede kayıtlı Mehmed oğlu Hamza'dır. En az arazi sahibi olan mükellef ise, 6 dönümle 10 numaralı hanenin reisi İbrahim'in eşi Asiye'dir. Asiye köyün 10 numaralı hanesinde 11 numaralı mükellef olarak kayıtlıdır (Tablo 1-3). Mükellef sayısından hareket edilirse köyün ortalama mükellef başına düşen arazi miktarı 11,5 dönümdür. Hane üzerinden hesaplanırsa hane başına düşen arazi miktarı ise 13,8 dönümdür. Dolayısıyla arazi sahipliğinde dikkate değer bir dengesizlik söz konusu değildir.

144 dönümlük tarım arazisinin % 79'u (109 dönüm) mezru yani ekili tarladır. % 13'ü (18 dönüm) kiraya verilmiş tarladır. % 8'lik kısmı (11 dönüm) ise bağ arazisidir (Tablo 4).

Tablo 4: Hamza Baba köyü tarım alanlarının türlere dağılımı

tarım arazi türleri	mezru' tarla	kiraya verdiği tarla	bağ	toplam arazi
Dönüm	109	18	11	144
oran (%)	79	13	8	100

5. Tarım Ürünleri

Hamza Baba köyünde tarla ve bağlarda üretilip vergiye konu olan ürünler susam, buğday (hınta), arpa (şair), pamuk kozası (koza), darı, üzüm, badem ve zeytindir. Temettüat defterlerinde vergiye tabi olan ürünlerin genelde birim fiyatları da belirtilmektedir. Ancak burada olduğu gibi belirtilmediği durumlar da vardır. Bu durumda kuruş olarak belirtilen vergi bedelinin, ağırlık veya hacim olarak verilen vergi miktarına bölünmesi ile de ürün birim fiyatları belirlenebilmektedir. Buna göre, 1844 yılı aşar vergisi kayıtlarından hareketle köyün vergiye tabi ürünlerinin birim fiyatları şöyledir: Susamın kilesi³ 20 kuruş, buğdayın kilesi 10 kuruş, arpanın kilesi 4 kuruş, pamuk kozasının kıyyesi⁴ (okkası) 2 kuruş, darının kilesi 8 kuruş ve üzümün kantarı 13,5 kuruştur. Bu ürünlerin hem toplam ürün miktarını ve hem de toplam ürün değerini hesaplamak da mümkündür. Ancak kayıtlarda badem ve zeytinin birim fiyatı verilmemiştir. Sadece diğer ürünlerde olduğu gibi % 10 oranındaki aşar bedeli belirtilmiştir. Bu nedenle bu iki ürünün toplam üretim değeri hesaplanabilmekte, fakat üretim miktarı hesaplanamamaktadır.

Tablo 5: Hamza Baba köyünde 1844 yılında tarımsal ürünlerin aşarı, toplam üretim miktarı ve değeri*

ürünler	susam	buğday	arpa	koza	darı	üzüm	badem	zeytin
birimler**	kile	kile	kile	kıyye	kile	kantar	-	-
aşar miktarı	4,5	6	7	117	9,5	3,5	-	-
toplam üretim miktarı= (aşar miktarı x10)	45	60	70	1170	95	35	-	-
kg olarak toplam üretim miktarı	1.154,7	1.539,6	1.796,2	1.501,11	2.437,7	1.975,82	-	-
toplam üretim değeri (kuruş)	900	600	280	2.340	760	472,5	30	20

* tablodaki toplam miktar ve değerler brüt, yani vergisi düşülmemiş miktar ve değerlerdir.

** 1 kıyye (okka)=1,283 kg; 1 kile= (20 okka x 1,283 kg) 25,66 kg; 1 kantar=(44 okka x 1,283 kg) 56,452 kg

Hamza Baba köyündeki zirai üretimin miktarı dikkate alındığında, kilogram (kg) cinsinden en fazla üretilen ürün 2.437,7 kg ile darıdır. Darıyı sırasıyla 1.975,82 kg ile üzüm, 1.796,2 kg ile arpa, 1.539,6 kg ile buğday, 1.501,11 kg ile koza, 1.154,7 kg ile susam takip etmektedir (Tablo 5).

Köyün zirai üretimini değer açısından sıraladığımızda ilk sırayı 2.340 kuruşla koza almaktadır. Kozayı sırasıyla 900 kuruşla susam, 760 kuruşla darı, 600 kuruşla buğday, 472,5 kuruşla üzüm, 280 kuruşla arpa, 30 kuruşla badem ve 20 kuruşla zeytin izlemektedir (Tablo 5).

Köydeki temel tüketim ürünlerinin yeterliliği hakkında da yaklaşık bir hesaplama yapılabilmektedir. Beslenme ihtiyacını büyük ölçüde tahılla karşılayan toplumlarda, bir kişinin yılda 190-235 kg buğday tükettiği kabul edilmektedir (Güran, 1998: 93). Bu miktarın taban rakamı olan 190 kg esas alındığında, yaklaşık 36 kişilik nüfusun yıllık buğday ihtiyacının 6.840 kg olduğu anlaşılmaktadır. Oysa köyün buğday ve darı üretiminin toplamı 3.977 kilogramdır. Bu durumda, köyün temel tahıl ihtiyacının 2.863 kilosu, yaklaşık yarısına yakını pazardan karşılanmak durumundadır. Bu da köyün, temel ihtiyacını karşılayacak tahıl üretiminin yetersiz olduğu anlamına gelmektedir.

6. Hayvan Varlığı

Hamza Baba köyünde temettü kayıtlarına tabi hayvan çeşitliliği köyün büyüklüğü itibariyle çok fazla değildir. Sağman inek, öküz, merkeb, bargir ve dana olmak üzere beş tür hayvan bulunmaktadır. Bunlardan öküz, merkeb ve bargirin gücünden yararlanılmaktadır. Ayrıca gelir kayıtları da yoktur. Dana ve sağman inek ise etinden ve sütünden yararlanan hayvanlardır. Aynı şekilde öküzün de etinden yararlanılmaktadır. Bunların içinde gelir kaydı bulunan hayvan sadece sağman inektir ve yılda 50 kuruş gelir getirdiği (Tablo 7) kaydedilmiştir ki bu miktar birçok temettüat defterinde de aynıdır.

Köyde bu beş cins hayvandan toplam 29 tane bulunmaktadır (Tablo 6). Hiç hayvanı olmayan tek hane vardır, o da 8 numaralı hanede kayıtlı olan Hüseyin ve karındaşı Süleyman'dır. Köyde cins olarak en fazla 12 tane ile öküz bulunmaktadır. Bunu sırasıyla 7 tane ile merkeb, 6 tane ile sağman inek ve ikişer tane ile bargir ve dana izlemektedir (Tablo 6). Köyün toplam tarım arazisi 138 dönüm olduğuna göre, bir öküz düşen ortalama arazi 11,5 dönümdür. Ancak, köy arazisinin büyük ölçüde yamaç özelliği taşınması, arazinin işlenmesinde öküzden çok insan gücünün kullanıldığını göstermektedir. Dolayısıyla köydeki öküz başına düşen sürülecek tarım arazisi miktarının, 11,5 dönümden daha az olduğu sonucuna varılabilir.

Tablo 6: Hamza Baba köyünün hane itibariyle hayvan türleri ve sayısı

hane/ numro	sağman inek adet	öküz adet	merkeb adet	bargir adet	dana adet	toplam adet
1/1	-	2	-	1	2	5
2/2	1	2	1	-	-	4
3/3	1	2	1	-	-	4
4/4	-	2	1	-	-	3
5/5	1	-	1	-	-	2
6/6	1	2	1	-	-	4
7/7	-	-	-	1	-	1
8/8	-	-	-	-	-	-
9/9	-	-	1	-	-	1
10/10	1	2	1	-	-	4
/11	-	-	-	-	-	-
/12	1	-	-	-	-	1
Toplam	6	12	7	2	2	29

7. Gelir Türleri ve Miktarı

Köylülerin defterde kayıtlı 1844 yılı zirai gelirleri, aşar vergisi düşülmüş safi gelirdir. Temettüat defterleri 1844 yılı gelirleri yanında, 1845 yılı gelirlerini de içermekle beraber, 1845 yılı vergi kayıtlarına yer vermemektedir. Ancak verilen zirai ürün hasılatı bilgisinin 1844 verileri ile aynı mantık çerçevesinde kaydedildiği tahmin edilmektedir. Yani Hamza Baba köyünün 1844 zirai ürün hasılatı gibi, 1845 ürün hasılatı da vergisi düşülmüş olarak kaydedilmiş olmalıdır.

Tablo 7: Hamza Baba köyünün hane itibariyle 1844 yılı tüm gelir grupları ve gelir miktarı

hane / numro	mezru' tarla	bağ	badem eşcarı	zeytun eşcarı	toplam zirai hasılat	kiraya verdiği tarla icarı	sağman inek	zuhuratdan	toplam temettüatı
	kuruş								
1/1	702	-	-	-	702	-	-	-	702
2/2	252	-	-	-	252	-	50	-	302
3/3	558	-	-	-	558	-	50	300	908
4/4	270	-	-	-	270	-	-	200	470
5/5	-	-	-	-	-	50	50	300	400
6/6	702	-	-	-	702	-	50	-	752
7/7	486	364	-	-	850	-	-	-	850
8/8	-	-	-	-	-	60	-	500	560
9/9	72	-	27	18	117	-	-	500	617
10/10	252	58	-	-	310	-	50	400	760
/11	108	-	-	-	108	-	-	-	108
/12	1.080	-	-	-	1.080	-	50	-	1.130
Toplam	4.482	422	27	18	4.949	110	300	2.200	7.559

Hamza Baba köyünün toplam safi zirai ürün geliri (mezru tarla+bağ+badem eşcarı+zeytun eşcarı) 1844 yılında 4.949 kuruş iken (Tablo 7) 1845 yılında 3.326 kuruşa düşmüştür. Ortalama zirai gelir ise 4.137 kuruştur.

Temettüat defterlerinde gelir kayıtları üç şekilde yer almaktadır: 1844 yılı, 1845 yılı ve bu iki yılın ortalaması. Ancak bazı gelir türleri için yıl ayrımı yapılmadan, yıllık bir gelir beyanı yeterli görülmüştür. Mesela 1 sağman inek için yıllık 50 kuruş gelir kaydedilmiştir. Bu miktar hem 1844, hem 1845 ve hem de ortalama gelir hesaplaması için sabit tutulmuştur. Dolayısıyla bu üç ayrı gelir hesaplamaları arasında fark oluşturan kelimeler, bu tür gelir grupları değil, yıllara göre gelir kaydı farklılaşan gelir gruplarıdır.

Hamza Baba köyünün de bu şekilde üç ayrı gelir hesaplaması yapılabilmektedir. Buna göre, köyün 1844 yılı toplam safi geliri 7.559 kuruş, 1845 yılı safi geliri 5.936 kuruş ve ortalama safi geliri ise 6.747,5 kuruştur.

Köyün, yıllık toplam geliri en yüksek mükellefi, 10. hanede 12 mükellef numarasıyla kayıtlı Mesa Ahmed zevcesi Aişe'dir ve 1844 yılı toplam safi geliri 1.130 kuruştur. Bunu 908 kuruşla 3 numaralı mükellef Aşcıoğlu Ali, onu da 850 kuruşla 7 numaralı mükellef, Süleyman oğlu Küçük Ali takip etmektedir. Köyün en düşük gelire sahip mükellefi ise, 108 kuruşla, 10. hanede 11 numara ile kayıtlı İbrahim zevcesi Asiye'dir. Asiye'nin eşi İbrahim ise 10 numaralı hanenin reisidir ve 760 kuruş gelir kaydı bulunmaktadır. Köyün en düşük gelirli hane reisi ise 302 kuruşla 2 numarada kayıtlı Aşcıoğlu Mustafa'dır. (Tablo 7) Köyün 1844 yılında mükellefler itibariyle ortalama geliri 629 kuruş, hane itibariyle ortalama geliri ise 755 kuruştur.

Köyün 1844 yılı vergileri ile 1844 yılı gelirlerini topladığımızda vergileri düşülmemiş, yani gayrisafi toplam gelirinin (7.559+1.311=) 8.870 kuruş olduğu anlaşılmaktadır.

1845 yılında hemen tüm mükelleflerin gelirlerinde azalma görülmektedir. Aynı zamanda en fazla gelir sahibi olanlar da değişmiştir. Buna göre 1845 yılında en yüksek gelir sahibi 9 numaralı mükellef Hasan oğlu İsmail'dir ve 716 kuruş gelire sahiptir. Bunu 680 kuruşla 6 numaralı mükellef Süleyman oğlu Ali ile 10 numaralı mükellef Dede oğlu İbrahim izlemektedir. En az gelirli mükellef, 180 kuruşla yine 11 numarada kayıtlı İbrahim zevcesi Asiye'dir. En düşük gelirli hane reisi ise 360 kuruşla 1 numaralı hane reisi Ahmed Efendi'dir. (Tablo 8)

Tablo 8: Hamza Baba köyünün hane itibariyle 1845 yılı tüm gelir grupları ve gelir miktarı

hane / numro	mezru' tarla	bağ	badem eşcarı	zeytun eşcarı	toplam zirai hasılat	kiraya verdiği tarla icarı	sağman inek	zuhuratdan	toplam temettüatı
	kuruş								
1/1	360	-	-	-	360	-	-	-	360
2/2	450	-	-	-	450	-	50	-	500
3/3	180	-	-	-	180	-	50	300	530
4/4	450	-	-	-	450	-	-	200	650
5/5	-	-	-	-	-	50	50	300	400
6/6	630	-	-	-	630	-	50	-	680
7/7	180	270	-	-	450	-	-	-	450

8/8	-	-	-	-	-	60	-	500	560
9/9	180	-	27	9	216	-	-	500	716
10/10	180	50	-	-	230	-	50	400	680
/11	180	-	-	-	180	-	-	-	180
/12	180	-	-	-	180	-	50	-	230
toplml	2.970	320	27	9	3.326	110	300	2.200	5.936

Köyün ortalama gelir miktarı ise bu iki yıla ait miktarların ortalamasının alınmasıyla hesaplanmaktadır. Buna göre Hamza Baba köyünün yıllık ortalama toplam geliri 6.747,5 kuruştur. (Tablo 9) Temettüat defterleri bir mükellefin yıllık gelirinin ne olduğu sorusuna, bu hesaplamayla elde edilen ve iki yıllık gelirin ortalaması olan miktarla cevap vermektedir. Devletin “virgü-yi mahsusası”yı bu iki yıllık gelirin ortalaması üzerinden hesaplamış olabileceği akla gelmekle beraber, miktarlardan bu sonuç çıkarılamamaktadır.

Tablo 9: Hamza Baba köyünün hane itibariyle tüm gelir grupları ve gelir miktarı (ortalama)

hane / numro	mezru' tarla	bağ	badem eşçarı	zeytun eşçarı	toplam zirai hasılat	kiraya verdiği tarla icarı	sağan inek	zuhuratdan	bir senede tahminen temettüatı
	kruş	kruş	kruş	kruş	kruş	kruş	kruş	kruş	kruş
1/1	531	-	-	-	531	-	-	-	531
2/2	351	-	-	-	351	-	50	-	401
3/3	369	-	-	-	369	-	50	300	*719
4/4	360	-	-	-	360	-	-	200	560
5/5	-	-	-	-	-	50	50	300	400
6/6	666	-	-	-	666	-	50	-	716
7/7	333	317	-	-	650	-	-	-	650
8/8	-	-	-	-	-	60	-	500	560
9/9	126	-	27	13,5	166,5	-	-	500	666,5
10/10	216	54	-	-	270	-	50	400	**720
/11	144	-	-	-	144	-	-	-	144
/12	630	-	-	-	630	-	50	-	680
toplml	3.726	371	27	13,5	4.137,5	110	300	2.200	6.747,5

* defterde mezru tarla muhtemelen yanlış hesaplamayla 409 olarak kaydedilmiş

** defterdeki kayıt 721 şeklinde.

8. Vergiler

Devletin, 10 hanelik 12 mükellefli Hamza Baba köyünden 1844 yılında aldığı verginin toplamı 1.311 kuruştur. Bu verginin 761 kuruşu (% 58) virgü-yi mahsusası⁵, 550 kuruşu (% 42) aşar vergisi⁶ olarak tahsil edilmiştir. Köyde en yüksek miktarda vergi veren mükellef, 262 kuruşla (% 22) 3 numarada kayıtlı Aşcıoğlu Ali'dir. Fakat oran itibarıyla en yüksek vergiyi % 30 ile (128 kuruş) 2 numaralı mükellef Aşcıoğlu Mustafa vermiştir. En düşük miktarda ve oranda vergi veren mükellef ise 20 kuruşla ve % 3 oranıyla, 8 numaralı mükellef Hüseyin ve karındaşı Süleyman'dır. Köyün mükellef başına düşen ortalama vergi miktarı 109 kuruş civarındadır. Köyün toplam vergi miktarı, toplam gayrisafi gelirinin % 15'ine tekabül etmektedir. Bu oran makul olmakla beraber, mükelleflere dağılımında adil bir durum söz konusu değildir. Zira mükelleflerin 1844 yılında ödedikleri vergilerin oranı % 3 ile 30 arasında değişmektedir. (Tablo 10)

Tablo 10: Hamza Baba köyü 1260/1844 yılı vergileri ve oranları

hane/ numro	sene-i sabıkada virgü-yi mahsusası	sene-i sabıkada verdiği aşar	yıllık toplam vergi	yıllık toplam gayrisafi gelir	verginin gelire oranı
	kuruş	kuruş	kuruş	kuruş	%
1/1	-	78	78,0	780,0	10
2/2	100	28	128,0	430,0	30
3/3	200	62	262,0	1.170,0	22
4/4	106	30	136,0	606,0	22
5/5	45	-	45,0	445,0	10
6/6	75	78	153,0	905,0	17
7/7	50	94,5	144,5	994,5	15
8/8	20	-	20,0	580,0	3
9/9	65	13	78,0	695,0	11
10/10	50	34,5	84,5	844,5	10
/11	25	12	37,0	145,0	26
/12	25	120	145,0	1.275,0	11
Toplam	761	550	1.311,0	8.870,0	15

Hamza Baba köyü vergi mükelleflerinin 1844 yılında ödedikleri aşar vergisi, aynı yıla ait zirai gelirlerin %10'udur. Bu vergi, hem ürün miktarı ve hem de kuruş olarak belirtilmiştir. Köyde zirai geliri bulunmayan ve dolayısıyla aşar vergisi ödemeyen iki mükellef bulunmaktadır. Bunlardan ilki 5 numarada kayıtlı Mehmed oğlu

Halil ve 8 numarada kayıtlı “Hüseyin ve karındaşı Süleyman”dır. En fazla aşar vergisi ödeyen mükellef 120 kuruşla 12 numarada kayıtlı “Mesa Ahmed zevcesi Aişe”dir. Onu 94,5 kuruşla, 7 numarada kayıtlı “Süleyman oğlu Küçük Ali” takip etmektedir. En az aşar vergisi veren mükellef ise, 12 kuruşla 11 numarada kayıtlı İbrahim zevcesi Asiye’dir.

Tablo 11: Hamza Baba köyü 1844 yılı zirai ürünlerinin aşar miktarı

hane/ numro	susam	hınta	şair	koza	darı	üzüm	badem	zeytun
	keyl	keyl	keyl	kıyye	keyl	kantar	-	-
1/1	1,5	1	2	15	-	-	-	-
2/2	*0,5	-	2	5	-	-	-	-
3/3	-	3	-	-	4	-	-	-
4/4	-	1	3	-	1	-	-	-
5/5	-	-	-	-	-	-	-	-
6/6	1	-	-	25	1	-	-	-
7/7	1	2	-	7	-	3	-	-
8/8	-	-	-	-	-	-	-	-
9/9	-	-	-	4	-	-	**	**
10/10	-	-	-	-	3,5	0,5	-	-
/11	-	-	-	6	-	-	-	-
/12	*0,5	-	-	55	-	-	-	-
Toplam	4,5	6	7	117	9,5	3,5	-	-

* Defterde “aşar” olarak verilen birim değer üzerinden hesaplanarak “keyl”e dönüştürülmüştür.

** Defterde bu ürünlerin aşar bedeli verilmekle beraber, aşar miktarı verilmemiştir.

Köyün değer açısından en fazla aşar vergisi tahsil edilen ürünü, 234 kuruşla veya 117 kıyye/okka ile kozadır. Bunu 90 kuruşla susam, 76 kuruşla darı takip etmektedir. En az aşar vergisi tahsil edilen ürünler ise 2 kuruşla zeytin ve 3 kuruşla bademdir.

Tablo 12: Hamza Baba köyü 1844 yılı zirai ürünlerinin aşar bedeli

hane/ nu.	susam	hınta	şair	koza	darı	üzüm	badem	zeytun	toplml
	krş	krş	krş	krş	krş	krş	krş	krş	krş
1/1	30	10	8	30	-	-	-	-	78
2/2	10	-	8	10	-	-	-	-	28
3/3	-	30	-	-	32	-	-	-	62
4/4	-	10	12	-	8	-	-	-	30

5/5	-	-	-	-	-	-	-	-	-
6/6	20	-	-	50	8	-	-	-	78
7/7	20	20	-	14	-	40,5	-	-	94,5
8/8	-	-	-	-	-	-	-	-	-
9/9	-	-	-	8	-	-	3	2	13
10/10	-	-	-	-	28	6,5	-	-	34,5
/11	-	-	-	12	-	-	-	-	12
/12	10	-	-	110	-	-	-	-	120
Toplm	90	70	28	234	76	47	3	2	550

Sonuç

Tarihi, sözlü kültürde Saruhanoğulları dönemine kadar götürülen Hamza Baba hakkında, ulaşılabilen ilk tarihi kayıt 1521-22 yılına aittir. Alevi Bektaşî geleneğinde efsanevi bir kimliğe sahip olan Hamza Baba, zaviyesi ve türbesi ile ilgili kayıtlar çok fazla ve ayrıntılı değildir. Zaviye ve türbenin bulunduğu yerin bir köy haline gelmesinin tarihi de çok eski değildir. Muhtemelen Tazimat'tan sonra, 1840-1842 yıllarında köy hüviyetini kazanmıştır.

Hamza Baba köyünün XIX. Yüzyıl boyunca 10 haneyi aşmayan bir yerleşim yeri olduğu anlaşılmaktadır. Nüfus olarak yüzyılın ortalarında 32-36 civarında iken, yüzyılın sonlarına doğru 61'e yükseldiği görülmektedir. Bu durum, köy yerleşiminin Hamza Baba'ya ait tekkede görevli olanlar ve yakınlarıyla sınırlı kaldığı anlamına gelmektedir.

Köy konumuna yükseltildikten birkaç yıl sonra yapılan temettüat kayıtları ise, köyün sosyal ve ekonomik yapısını ortaya koymaktadır. Bir zaviye etrafında oluşan küçük bir Bektaşî köyünün nüfus, gelir, arazi, hayvan varlığı, üretim ve vergi kalemleri bakımından somut bir görüntüsü ortaya çıkarılabilmektedir. Bu görüntü, sınırlı bir tarımsal faaliyet alanı ile daha çok hizmet kaynaklı bir ekonomik yapıya işaret etmektedir. Hatta tarımsal ve hayvansal üretim durumunun köyün ihtiyaçlarını karşılamaya yeterli olmadığı sonucuna varılmaktadır. Buna rağmen, tarımsal ve hizmet gelirlerinin dışında, gelir getiren başka bir meslek de gelişmemiştir.

Sonnotlar

- ¹ XVI. Yüzyıl belgelerine göre, Manisa şehrinde de bir Hamza Baba zaviyesi bulunuyordu. Ancak, Manisa şehrindeki zaviyenin şeyhi olan Hamza Baba, daha önce Muradiye Medresesi'nde müderrislik yapmış, sonra tasavvufa intisab etmiş ve 1635-36'da ölmüştür. Dolayısıyla aynı şahıs değildir (Gökçen, 1946a: 148-150; Gökçen, 1946b: 75-76).

- ² Onarlı (2001: 114-5)'ya göre bu sayı 14'ü erkeklere, 4'ü kadınlara ait olmak üzere 18'dir. Ancak Onarlı'da, kitapların önemli bir kısmı hatalı veya eksik okunmuş, dolayısıyla bu sayı da hatalı tarih okumalarından kaynaklanmaktadır.
- ³ Arapça "ölçmek" ve "ölçek" anlamına gelen "keyl" kökünden türeyen "kile" de ölçek demektir. XIX. Yüzyılda İzmir'de İstanbul kilesi kullanılıyordu (Kallek, 2002: 569). Muhtemelen İzmir ve çevresinde de büyük ölçüde İstanbul kilesi kullanılıyordu.
- ⁴ Vakıyye, okıyye, vakıyye, kıyye şekillerinde de anılan okka kelimesinin farklı etimolojik kaynakları bulunmaktadır. Osmanlı döneminde farklı dönem ve coğrafyalarda farklılıklar gösteren ağırlık biriminin, XIX. Yüzyılda büyük ölçüde standartlaştığı ve 400 dirhem olarak yaygınlaştığı, ancak kg karşılığı hususunda farklılıkların sürdüğü anlaşılıyor (Kallek, 2007: 338-339).
- ⁵ Tanzimat'ın ilk yıllarında örfi vergilerin yerine konulan virgü-yi mahsusa, vergi mükelleflerinden mali güçlerine göre tahsil edilmekte idi. Bu verginin tespitinde, kaldırılan örfi vergilerin toplamı esas alınmıştır (Öztürk, 1996: 174-175).
- ⁶ Şer'i bir vergi olan ve zirai ürünlerden farklı oranlarda tahsil edilen aşar, Tanzimat'la birlikte bütün bölgelerde 1/10 oranında tahsil edilmeye başlanmıştır (Güran, 1989: 14). Bu yıllarda (1843-1847) aşar vergisi iltizama verilerek, ikişer yıllık sürelerle maktu olarak ihale yoluyla tahsil edilmekteydi (Tabakoğlu, 2007: 101-102).

Kaynakça

- AKGÜL, H. (1997). "Turgutlu Evliya Menkıbeleri". *Sosyo-Ekonomik Tarihi Sempozyumu (Bildiriler)*, Haz. Namık Açıkgöz, Turgutlu: (Yayınevi ve matbaa yok): 110-134.
- BARCAN, Ö. L. (1942). "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeleri" *Vakıflar Dergisi*, II, s. 292-93, 297, 325.
- BİLGİ, N. (1999). "Tanzimat'ın Öncesi ve Sonrasında Saruhan Sancağı'nda Nüfus" *Prof. Dr. İsmail Aka Armağanı*. İzmir: Beta Basım Yayın: 249-289.
- BİLGİ, N. (2001). "1842 Yılında Saruhan Sancağı'nın Nüfusu ve İdari Bölünüşü" *Manisa Araştırmaları*, 1: 87-122.
- BURSALI Mehmed Tahir bin Rifat. (1994). *Aydın Vilayetine Mensub Meşayih, Ulema, Şuara, Müverrihin ve Etibbanın Teracim-i Ahvali*, Haz. M. Akif Erdoğan, İzmir: Akademi Kitabevi.
- ERDOĞRU, A. (1999). "Onaltıncı Yüzyılın İkinci Yarısında Nif Kazasının Nüfusu ve Vakıflar". *Kemalpaşa Kültür ve Çevre Sempozyumu 3-5 Haziran 1999 Bildiriler*, İzmir: Meta Basım: 277-289.
- EYİCE, S. (1997). "Hamza Baba Türbesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 15, İstanbul: 502-503.
- GÖKÇEN, İ. (1946a). *Manisa Tarihinde Vakıflar ve Hayırlar (Hicri 954-1060)*, I. İstanbul: Manisa Halkevi Yayınları.
- GÖKÇEN, İ. (1946b). *Sicillere Göre XVI. Ve XVII. Asırlarda Saruhan Zaviye ve Yatırırları*. İstanbul: Manisa Halkevi Yayınları.
- GÜRAN, T. (1989). *Tanzimat Döneminde Osmanlı Maliyesi: Bütçeler ve Hazine Hesapları (1841-1861)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

- GÜRAN, T. (1998). *19. Yüzyıl Osmanlı Tarımı Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: Eren Yayıncılık.
- HARMANCI, M. E. (2011). "Hamza Baba ve Eserleri" *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 1 (1): 39-48.
- İ. CAVİD. (1308). *Aydın Vilayetine Mahsus Salnâme, Sene-i Hicri 1308/Sene-i Mâli 1307*, Cild-i Sani.
- KALLEK, C. (2002). "Kile" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 25, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 569.
- KALLEK, C. (2007). "Okka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 33, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 338-339.
- KAYA, H. (1991). *Horasan Erenlerinden Hamza Baba*. Manisa: Mey Ofset.
- KÖKSAL, H. (1997). "Hamza Baba Yatırı İle İlgili İnanmalar" *Turgutlu Sosyo-Ekonomik Tarihi Sempozyumu (Bildiriler)*, Haz. Namık Açıkgöz, Turgutlu: (Yayınevi ve matbaa yok): 135-144.
- ML.VRD.TMT, 2444. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Maliye Nezareti Temettüat Defterleri*, nr. 2444.
- NFS.d, 2806. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Nüfus Defterleri*, nr. 02806.
- ONARLI, İ. (2001). *Saruhanoğulları Beyliği'nin Ulu Evliyası: Hamza Baba*. İstanbul: Can Yayınları.
- ONARLI, İ. (2002). "Saruhanoğulları Beyliği'nin Ulu Evliyası: Hamza Baba", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 21: 163-196.
- ORTAÇ, H. (1994). "Hamza Baba Tekkesi ile İlgili Bazı Belgeler" *Sanat Tarihi Dergisi*, VII: 111-126.
- ÖZTÜRK, S. (1996). *Tanzimat Döneminde Bir Anadolu Şehri Bilecik (Sosyo-Ekonomik Yapı)*. İstanbul: Kitabevi.
- PEHLİVAN, G. (2011). "M. Nuri Yörüköğlu'na Göre Manisa'da Tarikatlar ve Tekkeler" *Sufi Araştırmaları*, 2 (4): 11-56.
- SERÇE, E. (Yayına Hazırlayan). (2001). *1923 Senesi İzmir Vilayeti İstatistiği*, İzmir: İzmir Yayıncılık.
- TABAKOĞLU, A. (2007). "Öşür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 34.Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 101-102.
- TD, 398. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Tahrir Defteri*, nr. 398.
- YURD, A. İ. (1994). *Akşemseddin (1390-1359): Hayatı ve Eserleri*, Yayına Hazırlayan: Mustafa S. Kaçalm, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- http://rapor.tuik.gov.tr/reports/rwservlet?adnksdb2&ENVID=adnksdb2Env&report=wa_idari_yapi_10sonrasi.RDF&p_il1=35&p_yil=2011&p_dil=1&desformat=pdf (04.05.2013)

TOPLUMSAL BİR KURUM OLARAK OCAKLAR VE İŞLEVLERİ

Hüsniye CANBAY TATAR*, Taner TATAR**

Özet

Ocaklar, dinî kurumlar olarak Anadolu ve Balkanlar'da bir ağ şeklinde teşkilatlanmışlar ve yüzlerce yıllık bir geçmişe sahip olarak günümüze kadar gelmişlerdir. Temeli din olmakla birlikte ocaklar toplumsal hayata yönelik geniş bir işlev yelpazesi oluşturmuşlardır. Din kurumuna ilave olarak, ahlâk, hukuk, siyaset ve iktisat gibi kurumsal alanlarda da önemli işlevler ifa etmişlerdir. Özellikle kırsal alanda etkili olan ocak kurumu, modernleşme ve şehirleşme sürecine paralel olarak işlev kaybına uğramıştır. İşlevlerinin bir kısmını kaybetmiş olmasına rağmen bu kurum günümüzde de varlığını devam ettirmektedir. Aynı zamanda ocakların, modernleşmenin ortaya çıkardığı sorunlara cevap verebilme noktasında bir dönüşüm geçirdiği de söylenebilir. Bu çerçevede, makalede işlevsel analiz çerçevesinde genel olarak kurumların işlevleri ve özellikleri ile ocak kurumunun muhtevası ve işlevlerinin paralellik arz eden yönleri vurgulanacaktır. Toplumsal bir kurum olarak ocakların işlevleri, tarihi süreç içerisinde ve köy-şehir farklılaşması dikkate alınarak incelenecektir. Böylece işlevsel farklılaşma ve değişme de tespit edilmeye gayret edilecektir. Özellikle modernleşmenin ocaklar ve işlevleri üzerindeki etkisi incelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kurum, işlev, din, Alevilik, ocak

OCAKS AS A SOCIAL INSTITUTION AND THEIR FUNCTIONS

Abstract

Ocaks, as religious institutions, have been organized in the form of a network in Anatolia and Balkans. They have reached to present day with a history dating back to hundreds of years. Notwithstanding that their basis is formed by religion, ocaks have performed a wide range of functions for social life. In addition to the institution of the religion, they have performed important functions in some institutional areas such as morality, law, politics and economics. The ocak institution, which was effective especially in rural areas, has undergone a loss of function in parallel with the process of modernization and urbanization. Although it has lost some of its functions, this institution continues its existence nowadays. Also, it might be said that the foundation of ocak has undergone a transformation at the point of answering

* Prof. Dr., İnönü Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Malatya/Türkiye, husniye.tatar@inonu.edu.tr

** Doç.Dr., İnönü Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Malatya/Türkiye, tatartaner@gmail.com
doi:10.12973/hbvd.69.103

the problems created by the modernity. In this context, within the framework of functional analysis, contents and functions of the ocak institution showing parallelism with the functions and features of the institutions in general will be emphasized in the article. The functions of the ocaks as a social institution will be examined in the historical process considering the village-city differentiation. Thus, it is aimed to determine the functional differentiation and change as well. Especially, this article will try to examine the effect of modernization on ocaks and their functions.

Keywords: Institution, function, religion, Alevism, ocak

Giriş

Kurumlar, yegâne belirleyici olmamakla birlikte, toplumsal ihtiyaçlara binaen oluşturulur ve devam ettirilirlir. İhtiyaçlarda meydana gelen değişme kurumlarda da yansımaları bulur. Yeni ihtiyaçlar için ya yeni kurumlar tesis edilir ya da mevcut kurumlara yeni işlevler yüklenir. Ocak kurumu da birçok ihtiyacın karşılandığı, yüzlerce yıllık geçmişle kökü derinlerde yer alan ve neredeyse hayatın tamamını kapsayan bir yapıya sahiptir. Birden fazla işlevi yerine getiren ocaklar, geçmişte ve günümüzde Alevî camianın hayatının merkezinde yer almıştır. Genel olarak, kurumların işlevlerinin ve özelliklerinin ocaklarda görülmesi kurumsal tahlilin yapılmasını gerekli kılmaktadır. Gerek kurumun mahiyeti, gerekse özelliklerinin ve işlevlerinin göz önünde bulundurulması halinde, ocak kurumunun da yapısının anlaşılması rahat kazanmış olacaktır. Özellikle kurumların genel işlevleri içerisinde kurumsal bölünmeye bağlı olarak yapılan izahlarda ocakların dinî işlevleri üzerine odaklanan ya da işlevi dinî alanla sınırlandıran yorumların eksik kaldığı ortaya çıkacaktır. Zira dede ocakları eksen kurum olarak bireyin hayatında yer alırken birden fazla işlevi de ifa etmekte, birey hayatın tamamına yönelik bir kurumsal mensubiyete girmektedir. Ancak modernleşme ve şehirleşmenin etkisiyle ocakların eksen kurum olma özelliklerinin kaybolduğu ve bir dönüşüm içerisinde bulunduğu görülmektedir. Bu çerçevede çalışmamızda söz konusu özellikleri ve değişimi ile dede ocaklarının işlevleri üzerinde durulmaktadır.

1. Kurum ve Mahiyeti

Kurum farklı tanımları ile ele alınıp incelenebilecek bir kavram olmakla birlikte, bu çalışmanın mahiyeti çerçevesinde şu tanımları esas almak mümkündür: Kurum, sosyal hayatın icaplarından biri olarak, toplumun ihtiyaç, arzu ve hisleri doğrultusunda, sürekli ve tedrici olarak değişen, bütünleşme ve çatışma şeklinde beliren, bu yönleri ile topluma âdeta hayat veren, norm, değer ve müşterek davranışlar gibi cevherlerden müteşekkil bir ruhtur. Kuruluş ve birlikler ise bu ruhun bir nevi cisimleşmiş halidir (Tatar, 2003: 50).

Kurumlar birçok özellikleri ve işlevleri ile ele alınıp incelenebilir. Bir kurum olarak dede ocaklarının da özelliklerini ve işlevlerini içermesi ve açıklığa kavuşturması bakımından bazı genellemelerde bulunarak aşağıda sıralanan özelliklerden bahsetmek mümkündür (Tatar, 2003: 50-53):

- Güç, otorite, mevki, statü, üst-ast ilişkileri, kurumsal görünüm üzerinde temellenmiştir. Kurumlar tarafından tanımlanan ve belirlenen eşitsizlik ve otorite genellikle sosyalleşme sürecinde ve onun vasıtasıyla desteklenir.
- Normlar, doğrulayıcı ve kutsallaştırıcıdır. Bazıları, toplumun mutluluğu için “bir refah şifresi” ve bütün üyeler üzerinde bağlayıcılığı yerine getiren önemli bir güç olarak addedilmiştir. Normlar dostluk/düşmanlık, doğru/yanlış, iyi/kötü ve benzerleri tayin eder.
- Yazı öncesi toplumlar, kendi üzerlerinde doğrulayıcı efsane ve efsanevî hikâyelere sahip olmuştur. Bunlar profesyonel ve yarı profesyonel görevlilerin denetim ve gözetimi altındaki ideoloji ve teolojiler içinde yavaş yavaş gelişme eğilimindedirler.
- Duygusal şartlanma, sembolik yakarışlarda kendini gösterir.
- Kurumlar meşruiyet temelleri üzerine inşa edilmiştir. Meşruiyet, ayin ve törenler tarafından verilmektedir.
- Her kurumun bir yapısı vardır. Yapı, hem resmî hem de gayri resmî, tanımlanabilir organizasyonlara işaret eder.
- Kurumlar birbirlerini destekleyen ağ formudur.
- Kurumsal sahadaki bilme biçimi ve yolları bilim ve teknoloji sahasındaki bilme tarzından farklıdır. Onlara, aşikâr-açık statüleri kazanarak ve ilahî veya diğer otoriteye dayanarak itimatla inanılır. Hatta onlar, son, mutlak, ezeli ve ebedî hakikatler olarak görülür.
- Kurumların çeşitli işlevleri vardır. Bazı kurumlar diğerlerine nazaran daha işlevsel ve müsamahakâr olabilir.
- Kurumlar haricî gerçekliklere sahip olarak tecrübe edilmişlerdir. Yani bir kurum, bireyin düşünce, his ve hülyalarının gerçekliğinden farklı bir yoldaki gerçeklerdir. Bu özellikte bir kurum, dış gerçekliğin diğer özlerine benzer.
- Kurumlar, nesnellığe sahip olarak tecrübe edilmişlerdir. Bir şey hemen herkes tarafından kabul edilmiş ise o nesnel bir gerçekliktir.

- Kurumlar üyelerine yönelik olarak müeyyidede bulunur. Müeyyideler, kurumların üyelerini cezalandırmak ya da taltif etmek suretiyle kurumun iktidarını biçimlendirirler.
- Kurumlar cebrî güce sahiptir. Birey üzerinde bir kurumun esaslı gücü mutlaklıdır. Kurumun cebrî gücü kendi kendisini muhtemelen kaba biçimlerde gösterir.
- Kurumlar ahlaki otoriteye sahiptir. Onlar kendi kendilerini basit bir şekilde cebrî güçle muhafaza etmezler. Onlar, meşruiyet için doğruluk iddiasındadırlar. Bunu sadece suçlunun başına vurarak değil, aynı zamanda ona ahlâkî tekdirdede bulunarak gerçekleştirirler.
- Kurumlar üyelerine statü verirler. Statü, bir kurumun üyelerinin sosyal itibar seviyelerini tayin etme kabiliyetine işaret eder. Sosyal itibar olumlu ya da olumsuz mahiyette tecelli edebilir. Bunlar da kendi içerisinde derecelenmiştir.
- Kurumlar tarihî gerçeklik niteliğine sahiptir. Kurumlar sadece gerçeklere ya da tarihî gerçeklere değil, aynı zamanda bir tarihe sahiptirler. Hemen hemen bütün kurumlar bireysel olarak tecrübe edilmişlerdir. Bu bakımdan kurum, bireyin doğumundan önce vardı ve ölümünden sonra da var olmaya devam edecektir.
- Kurumları kişileştirmemize karşın her bir kurumu, sosyal ihtiyaçların karşılanmasına yönelik bir hedefe sahipmiş gibi düşündüğümüzde, kurumların amaçlı olduklarını söyleyebiliriz. Kurumlar temel davranış tarzlarıdır; birlikte bulunan kişiler kurumlar yoluyla birtakım işler gerçekleştirirler.
- Kurumların geleneksel işlevlerini yerine getiren aktörler vardır. Aile içerisinde, çeşitli rolleri yerine getirmekle mükellef olan anne, baba, çocuklar gibi aktörler buna örnektir.
- Kurumlar oldukça sürekli bir içeriğe sahiptir. Bu özelliği ile kurumlar, mazi bağlayıcıdır. Bir kültürde kişilerin gerçekleştirdiği modeller (kalıplar), roller ve ilişkiler bir süre sonra gelenekselleşir, tüm insan yapısı nesnelere gibi de değişmeye uğrarlar. Ancak kurumsal değişim yavaştır. Zira kurumlar değişime karşı direnirler.
- Kurumlar, özellikle uzun ömürlülükleri ve yerleşmiş gelenekleri ile kalabalık bir toplumda var olduklarında değişime karşı direnirler.
- Kurumlar yapılanmış, örgütlenmiş ve koordine olmuşlardır. Kurumları oluşturan parçalar bir diğerine dayanırlar ve birbirleri üzerinde baskıda

bulunurlar. Bu durum, sosyal rol ve ilişkilerin, davranış kalıplarının yapılaşmış bileşimi olması gerçeğinden kaynaklanır.

- Kendilerinden çok daha büyük olan bir toplumla ilişki içerisinde olan kurumlar, genel olarak toplumun kuşatıcı değer ve geleneklerini paylaşırlar, onun kuşatıcılığı altında bulunurlar. Böylelikle, kurumların bir toplumdan ayrı olarak var olabileceğini düşünemeyiz.
- Her kurum ne kadar diğer kurumlara bağımlı olsa da, bir birim olarak işlemeden dolayı yine de yegâne bir yapıdır. Bir kültürdeki hiç bir kurum, diğerlerinden tümüyle ayrı olamaz. Her kurum, tanınabilen bir davranış kalıbı olarak işlevde bulunur.
- Kurumlar zorunlu olarak değer yükledürler. Çünkü tek biçimli davranışların tekrarlanması, hareketin normatif kodları haline gelmiştir.

2. Ocak Kurumu ve Yapısı

Ocak kelimesi *Divanü Lûgat-it-Türk'te* (1998: 64, 147, 490) üç yerde geçmektedir. Bunlar, Ocak: Ocak; Oçalıĝ: Oçalıĝ ev: ocaklı ev ve köçürme ocak: bir yerden öbür yere göçürülebilen ocak şeklindedir. Dolayısıyla Türkçe bir kelime olan ocak, doğrudan doğruya Türk milletinin hayat tecrübesi ve kâinat algısına paralel olarak gelişmiş ve günümüze kadar gelmiştir.

Söz konusu tecrübe ve algı kelimenin kutsiyet kazanarak ve aile ile ilişkilendirilerek gelişmesi ile tecelli etmiştir. Zira aile ocağının, ataların mukaddes yadigarı olduğuna; büyük atanın ve büyük ananın ruhunun aile ocağında hazır bulunduğuna işaret etmektedir. Mesela Kırgızlar, “Bismillah” diyerek ateşe bir parça yağ atarlar. Yakutlar ant içme törenlerini ateş ve ocak karşısında yapmaktadırlar (Yörükân, 1998: 187-188). Bu minvalde Türklerde evin ocağı ve eşiği kutsal sayılmış, o ocağın devamlı olması inancıyla ocaklara niyaz edilmiştir. Türklerin, Anadolu'ya gelişiyle birlikte Anadolu'da kutsal sayılan ocaklar ortaya çıkmıştır. Bu ocaklar değişik niyetlerle ziyaret edilir olmuş (Erdoğan, 2000: 24) ve günümüze kadar gelmiştir. Böylece ocak, Alevîlerde dinî hizmetleri gören dedelerin aileleri ve bu aileler çevresinde oluşan organizasyonları ifade etmiştir. Her dede ve talip ailesi bir ocağa mensuptur. Alevî ocakları, Dede Garkın, Sarı Saltuk, Hıdır Abdal gibi evlad-ı resul (seyyid) kabul edilen din büyüklerinin adlarını taşımaktadır. Ocaklar zaman içinde, bu soydan gelenler tarafından kurumsallaştırılmış, şecereleri buradan devam edenlere ocakzâde denmiş ve dedelik makamı ocakzâdelere tevdi edilmiştir (Yaman, 2011a: 246-247). Ocakzâde adı verilen ve Peygamber soyundan geldiğine inanılan dedelerin dışında, bütün köy halkı hemen hemen aynı toplumsal mevki ve itibara sahiptir. Mevki ve itibar, servet ve soydan ziyade, yola-erkâna bağlılıkla ölçülür (Eröz, 1990: 105).

Bazı kaynaklarda Ehl-i Beyt soyundan olmayanların dedelik yapması kesinlikle doğru bulunmazsa da bu mensubiyet de tek başına yeterli görülmez. Ayrıca dört kapı, kırk makam, erkân ve bazı ilimlerin bilinmesi şartı aranmaktadır (İmam-ı Cafer Buyruğu, 1997: 56-59). Ancak soya verilen kıymet dolayısıyla ocak aileleri tanınmış erenlerin adlarıyla anılmaktadırlar. Sarı Saltuk, Seyyid Ali Sultan, Garip Musa, Hıdır Abdal, Baba Mansur, Hacı Kureyş, Derviş Cemal, Pir Sultan gibi çok sayıda erenin soyundan gelen aileler ocakları oluşturmuşlardır. Burada bu ocak uluları ile ilgili menkıbevi, yarı menkıbevi ve tarihî veriler incelendiğinde, özetle soy, keramet ve hizmet kaynaklı özetlenebilecek faktörlerin biri ya da birkaçının ocak kurucusunu bu konuma getirdiği görülmektedir (Yaman, 2011b: 55). Esasen dedelerin çoğunun Türkiye'nin belli yerlerindeki ocaklara bağlı oldukları görülmektedir (Eröz, 1990: 106). Bu bağlılık belirli bir hiyerarşi içerisinde gerçekleşmektedir. Bu hiyerarşik yapı "El ele, el Hakka sistemi" olarak adlandırılmaktadır. Her ocağın bir mürşidi, bağlı olduğu ocak bulunmakta, her ocakzâde aynı zamanda bağlı olduğu ocak nezdinde talip olmaktadır. Başka bir deyişle her ocak mensubunun da bağlı olduğu bir başka ocakzâde bulunmaktadır. Ocakzâde olmak bazı ayrıcalıkları da beraberinde getirmektedir. Onun temsil ettiği değerlere büyük kutsallık ve manevî güç atfedilmekte, onlara karşı büyük bir saygı duyulmakta hatta ocaklarla ve ocakzâde dedelerle ilgili olağanüstü birçok kerametlerin söz konusu olduğu olay (menkıbe) dilden dile aktarılmaktadır (Yaman, 2011b: 56-57).

Alevî aileden doğulmakla birlikte Alevî doğulmaz. Ocaklar Alevî olmak için intisap edilmesi gereken kurumlardır. Ocağa mensup olunmak suretiyle bir dedeye bağlanmak Alevîlik yoluna giriş için mecburidir. Mesela Amasya yöresinde dedelik işlemini, genel olarak ocak merkezi olan büyük köylerin dedeleri görmektedir. Talipler ise, dedelerin manevî evladı olarak kabul edilirler ve bu durum aralarındaki medenî ilişkilere de yansır. Örnek olarak dede çocukları, yalnızca dede çocuklarıyla; dede olmayan ailelerin çocukları da kendileri gibi talip çocuklarıyla evlenmektedirler. Bu çerçevede taliplerin de sınırları bellidir; talibin öncelikle bir pire bağlılıkla yola girmesi gerekir ve bir pire bağlıyken başka bir pire bağlanmama şartı da vardır. Bu noktada pirden el almayan, yani "el ele, el Hakka" anlayışıyla "ikrar vermeyen" kimse, gerçekten Alevî sayılmaz. Zira geleneksel Alevîlikte, Alevî olabilmek için, dededen ikrar almak ve yol ile erkâna bağlılığını hayat boyu sürdürmek gerekmektedir (Yıldız, 2011: 229).

Yapısı itibarıyla ocaklar, gerek talipleri ile aralarındaki, gerekse taliplerin birbirleri arasındaki ilişkileri ve yolun esas ve usullerini tam bir düzen içerisinde gerçekleştirirler. Bu düzen, dededen talibe herkesi kuşatıcıdır ve cezbedicidir. Zira düzenin cazibesi, fiillerin sonuçlarının ne olacağını pek az hatayla ya da hatasız kestirme kabiliyetinden gelen güvenden kaynaklanır. Düzen sayesinde bizzat yapmaya ihtiyaç duyduğumuz şey üzerinde yoğunlaşarak ve beklenmedik bir duruma karşı-

laşmaktan korkmadan, peşinde olduğumuz her ne ise onu izleyebilmekteyiz (Bauman, 2005: 44). Kurumlaşma arttıkça söz konusu düzen ve düzene bağlı güven de artmaktadır. Çünkü kurumlaşma, eylemlerin mutata hale gelmesi ve failer tarafından karşılıklı olarak tipeştirilmesiyle vuku bulur. Böylelikle sadece fiiller değil, failer de tipik hale gelir. Kurumları teşkil eden mutata hale gelmiş eylem tipeştirmeleri, daima başkalarıyla paylaşılır. Bunlar söz konusu gruba mensup olanlar için ulaşılabilirdir (Berger-Luckmann, 2008: 82-83). Dede ocaklarına mensup olanlar, bütün fiillerini geniş bir katılım ve paylaşım içerisinde gerçekleştirirler. Yolun şahsi tecrübeyle ilgili kısımları bile en azından dede ile paylaşarak ve onun rehberliğine sürekli müracaatla gerçekleştirilir. Kaldı ki başta cem olmak üzere, birlikte gerçekleştirilen ibadet ve ayinler tam bir kurumsal düzen içerisinde yürütülür.

Kurumsal bir dünya, nesnel bir gerçeklik olarak tecrübe edilir. O, bireyin doğumundan önce gelen ve şahsi hatıralardan etkilenmeyen bir tarihe sahiptir. Bu özellikleriyle bireyin ölümünden sonra da var olacaktır (Berger-Luckmann, 2008: 90). Dede ocakları da gerek ocakzâdelerin şecereleri ile tescil edilmiş tarihî kökleri, gerekse menkıbeye dönüşmüş kolektif hatıralarıyla, mensupları tarafından tabii bir varoluş şeklinde idrak edilir. Şahsi tecrübeler ise hep bireyin ocağa mensubiyeti öncesinde var olan hatıralarla birleştirilerek mana kazanır. Gelecek kuşaklara aktarılan bilgi gövdesi, sosyalleşme esnasında nesnel hakikat olarak öğrenilir ve böylece öznel gerçeklik olarak içselleştirilir. Bu gerçeklik, yeri geldiğinde bireyi biçimlendirme gücüne sahiptir (Berger-Luckmann, 2008: 100). Böylece “yol”, mazi-hal-istikbal sürekliliğinde yürünür. “Olmak” ise, şahsi tecrübelerin yaşandığı yürüyüş ve kurumun kuşatıcılığının belirlediği ocakta pişmekle mümkündür.

3. Ocakların İşlevleri

İşlevleri açısından değerlendirildiğinde dede ocaklarının öncelikli olarak dinî bir kurum olması, onu inanç temelli işlevlerle açıklanmaya sevk etmektedir. Din kurumu, toplumun genel hatlarını tanımlayıcı, talimat ve yön verici yani normatif rol ifa edici, ideolojik ve kültürel anlamları topluma mal edici, kişinin korunmasını sağlayıcı, ikincil yapıların yokluğunda seyyaliyet sağlayıcı rol ifa etmektedir (Mardin, 1986: 69).

İnsan ve din arasındaki münasebetten hareketle, bu münasebetin nasıl olduğu ve insanın mı dine din vasfını vermekte, yoksa dinin mi insanı insan yaptığı sorularının ışığında; din, insanı, kâmil bir insan haline getirmeye çalışan bir disiplin olarak ele alınmaktadır (Bilgiseven, 1985: 1-2). Böylece, bir taraftan dinin insanı kâmil hale getirdiği belirtilmekte, öte yandan, dinin tarifinden hareketle, dinle insan arasındaki münasebetin istikameti vurgulanmaktadır. Yine din-birey-toplum münasebeti açısından, dinin psikolojik ve sosyolojik boyutları karşımıza çıkmaktadır. Tek ilaha inanmak, inancın bir sistem olarak idrakinden doğan psikolojik tatmin sağladığından,

bireyi alakadar eden psikolojik bir yöne; sosyal bütünleşmeyi temin ederek toplumu alakadar ettiği için de sosyolojik bir yöne sahiptir (Bilgiseven, 1985: 19). Böylece din, bir yönüyle bireyin, diğer yönüyle toplumun ihtiyaçlarına cevap verdiği gibi; birey-dünya, birey ve toplum arasındaki münasebetleri tanzim edici, kural koyucu rol de üstlenmektedir.

Toplumda din sayesinde kültürel değerler kurumlaşarak normlara dönüşürler. Dolayısıyla din toplumun tehlikeye düşen dengesini düzeltme görevini üstlenir. Bunu yaparken de evvela toplumun hâkim değer sistemini meşrulaştırır. İkinci olarak, üstün değerlerin toplumda tamamen niçin gerçekleştirilemediğini açıklayarak, kötünün niçin bulunması gerektiğini yorumlar. Ortaya çıkan hayal kırıklığı ve çatışmaları katlanabilir hale getirir. Son olarak yaşanan çelişkileri aşma yolunu gösterir (Köktaş, 1992: 37). Netice itibarıyla din, bir taraftan toplumun dengesini korurken diğer taraftan dengenin bozulması halinde, buna katlanmanın ve bunu aşmanın yollarını sunar. Söz konusu yollar birer kültür unsuru olarak yerleşik hale gelir.

Kültür bireyin hayatı idrak ediş tarzını tayin ve tespit eder. Nitekim kültür, sosyal hayatta insanların neleri yapıp, neleri yapamayacağını tayin ederek, normatif karakteriyle sosyal hayatın değerler yönünü ihtiva eder. İnsanları bir araya getirerek yaşayış tarzlarını tayin ve tanzim eder. İnsanın davranışlarını düzenleyerek, duygu ve düşüncelerini tespit eder. Bir tarafta bireye özgü farklılıklar, diğer tarafta ortak normlar bulunur, sosyal hayat bu karşılıklı iki değişkenin tesiri altında devam eder. Birey, grup ve kültür birbirini etkiler. Bu etkileşim tarzını ise birey için alışkanlıklar, gruplar için âdetler tayin eder (Nirun, 1991: 53-56). Şahsi alışkanlık ve grup âdetlerinin oluşumunda din ciddi bir işlev üstlenmektedir. Böylece din hem diğer kurumlara tesir eder hem de teorik kısmı hariçte kalmak şartıyla kendisi bir kurum haline gelerek, kültürel bir özellik kazanır veya kültürleşir.

Bununla birlikte dini, sadece kültürün bir parçası kabul etmek, dinin semavî boyutunun ihmal edilmesini doğurur. Böylece din insan yapısı haline gelir. Hâlbuki sadece dinî âdet, merasim ve kültür unsurları, insanlar tarafından ortaya konmuş olup, bu durum dinî inançları kapsamaz. “Merasim ve âdetleri ile kültürün bir parçası olan din, getirdiği akidelerle manevî kültüre temel teşkil eder” (Bilgiseven, 1985: 8-33). Bu aşıdan din kültürün temelidir. Dolayısıyla din kültürün bir cüzü olmadığı gibi, kültürün bütün sahalarına şamil olma ve nüfuz etme özelliğine sahiptir. Bununla birlikte “din ve dinden doğan grupların herhangi bir kültür çevresinde her türlü tesirlerden masun, tecrit edilmiş olarak yaşamayacakları” (Freyer, 1964: 64) da bir gerçektir. Nitekim aynı şeyi İslâm dini için de düşünmek mümkündür. “İslâmiyet mahalli olanların, kendilerine ait olan kısımlarını aşmıştır ve onun üstündedir. Fakat onların dışında bir yaşayış değildir. Bütün kültürlerin dışında her biriyle ilgisiz bir İslâm cemiyeti ve yaşayışı yoktur” (Sezen, 1993: 69). Aksi takdirde din, insanlara,

toplumlara nüfuz etme ve bunlar tarafından yaşanma vasfını kaybeder. Ancak, din bunu yaparken kendi muhtevâsından ve prensiplerinden vazgeçmez. Yine ölçüsünü koymaya devam eder.

Bu çerçevede ocaklar, muhtevâsını İslâm'dan almış dinin kurumsallaşmasının birer yansıması olarak görülebilir. Ocaklar din eksensli kurumlar olmaları hasebiyle, dinî işlevleriyle ön plana çıkmaktadır. Hayatın manalandırılması, cemaat teşkil edilmesi, ibadetlerin ifa edilmesi ve gelenekselleştirilen ayinlerle sürdürülmesi, insan-ı kâmil olma yolunun çizilmesi ve yolun usul, esas ve normlarının belirlenmesi ve bütün faaliyetleri kapsayacak şekilde meşruiyet sağlaması, ocakların dinî işlevlerini ihtiva etmektedir. Ancak, ocaklar sadece dinî kurumlar olarak rol ifa etmezler. Dinî idrâkle de desteklenmek ve belirlenmek suretiyle ocaklar, eğitim, ahlâk, hukuk, siyaset ve iktisat gibi kurumsal alanlarda da işlevlere sahiptir. Eğitim alanında özellikle dede-talip ilişkisi çerçevesinde yürütülen bir öğrenme süreci dikkatleri çekmektedir. Gerek dede, gerekse ocak mensupları aracılığıyla birey sosyalleşmekte ve toplumun kültür ve değerlerini kazanmaktadır. Bu süreçte temelde nefsin terbiye edilmesine yönelik eğitim ve bu istikamette belirlenmiş uygulamalar vardır. Nefis terbiyesi sadece bireye ait bir alanla sınırlı olmayıp, toplumsal yansımalarıyla bir nizam oluşturmaktadır. Bu nizam, ahlâkî norm ve kaidelerle belirlenmiştir. Hem bireyin kendisi, hem de diğer insanlar için iyi-kötü, doğru-yanlış gibi anlayışların tayininde ocaklar önemli bir rol oynarlar. Özellikle başta Hz. Ali ve Hz. Fatıma olmak üzere, On İki İmam ve onların en doğru takipçileri olarak takdim edilen dedelerin şahsında, güzel ahlâk anlayış ve uygulamalarının çerçevesi çizilir ve ocak mensuplarına tatbik etmeleri hususunda telkinde bulunulur. Güzel ahlâka mugayir tutum ve davranışlar ise ocakların hukukî işlevleri kapsamında müeyyideyle karşılık bulur ve cezalandırılmayla neticelenen adaletin temini işlevi yerine getirilir. Gerek müeyyidelerin tespiti, gerekse cezaî işlemin uygulanması bir hiyerarşik yapılanma içerisinde gerçekleşir. Bu yapılanmayı siyasî alana dâhil ederek tahlil etmek mümkündür. Ocakların hiyerarşik düzeninin en tepesinde dedeler bulunur. Ayrıca her dede bir ocağa bağlı olmak suretiyle, ocaklar arasında da bir hiyerarşi oluşur. Böylece ocaklar otoritenin belirlenmesi ve gücün dağılımını içeren işlevleri yerine getirirler. Diğer taraftan siyasî tutum ve davranışların belirlenmesinde ve kabul ettirilmesinde de bu yapılanma etkili olur. Ocakların hayatın tamamına yönelik işlevlere sahip olmaları hasebiyle, iktisadî alanda da önemli işlevler üstlenirler. Özellikle üretimden tüketime kadar uzanan iktisadî faaliyetlere yönelik olarak ocaklar, mensuplarına zihniyet kazandırır. Bu zihniyetin başında dünya sevgisini kalbine almadan çalışmaya yönelik bir anlayış kabul edilir. Ayrıca bireyler arasında gelir dağılımı ve paylaşımından doğan eşitsizlikler dolayısıyla oluşan sorunları halletme istikametinde ocaklar, bir yardımlaşma ve dayanışma işlevi görürler.

Şekil: Ocak Kurumunun İşlevleri

Bütün bu işlevleriyle ocaklar, bir ağ gibi Anadolu'da ve Anadolu dışında kalan bölgelerde organize olmuş ve teşkilatlanmışlardır. Hacı Bektaş Velî Dergâhı dışında kalan, Anadolu ve Balkanlardaki Alevîlerin inanç temelli teşkilatlanmaları "dede ocakları" vasıtasıyla gerçekleşmiştir (Şener, 1996: 98-99). Böylece ocaklar, Anadolu ve Balkanları adeta ilmek ilmek dokumuşlar, en ücra köylere kadar ulaşarak mana etrafında bütünleşmeyi gerçekleştirmişlerdir. Günümüzde de söz konusu etki azalmakla birlikte, özellikle kırsal bölgelerde canlı bir şekilde ocaklar varlıklarını ve işlevlerini devam ettirmektedirler. Mesela Hubyar Sultan ocağı, Anadolu'da bulunan Alevî ocakları içerisinde etkinlik ve kitlesellik gibi açılardan, Hacı Bektaş Velî ocağından sonra en büyük ocaklardan biridir. Hubyar ocağı, dedesi ve talipleriyle

faaliyetini devam ettirerek; inanç, ibadet, gelenek ve göreneklerini sıkı bir şekilde sürdürebilme gibi özelliklerini günümüzde de korumaktadır. Hubyar ocağı dedeleri, başta Tokat'ın Almus ilçesi Hubyar köyü olmak üzere Tokat'ın diğer köyleri ile Sivas, Amasya, Çorum ve Yozgat gibi illere bağlı köylerde yaşamaktadırlar. Ayrıca ocağa bağlı dedelerin çok önceki dönemlerde Azerbaycan bölgesine dedeliğe gittikleri de köyde anlatılmaktadır. Bu durum, ocağın Azerbaycan'da olan ünlü Erdebil tekkesi ile bağlantısı olabileceğini akla getirmektedir. Hubyar ocağı taliplerin yaşadığı iller ise, Tokat başta olmak üzere Sivas, Amasya, Çorum, Yozgat, Samsun, Aydın, Manisa, Kocaeli, Erzurum ve Erzincan gibi illerdir. Amasya içerisinde ise, Merkez'e bağlı Damudere, Köyceğiz, Meşeliçiftliği; Gümüşhacıköy'e bağlı Akpınar, Güllüce; Gönücek ilçesine bağlı Ardıçpınar, Davutevi; Merzifon'a bağlı Hayrettin ve Yakupköy, Hubyar Sultan ocağının talip köyleridir (Yıldız, 2011: 235).

Ocakların en önemli işlevi eğitim olarak gösterilebilir. Bir taraftan kurum olarak ocak, bireyin yaşayarak olgunlaştığı ortamdır. Diğer taraftan da ocağın liderlik mevkiinde bulunan dede-mürşid, tâlibin eğitiminden sorumlu ve yetkili olması sebebiyle hem norma uyan hem de onu uygulayandır. Bu anlamda söz konusu eğitim faaliyeti tamamıyla kurumun normları ve usulleri çerçevesinde hiyerarşik yapıya uygun olarak gerçekleşir. Bu çerçevede Ocakları tarikat olarak nitelendirmek mümkündür. Diğer tarikatlarda olduğu gibi Bektaşilikte de mürşid-mürid ilişkisi çerçevesinde, hakikate ulaşmaya talip olan insanlar, mânevî bir eğitimden geçmektedir (Eğri, 2003: 17). Nitekim Hünkâr, Âdem'in toprak, su, ateş ve rüzgârdan müteşekkil dört türlü nesneden yaratıldığından bahisle dört kapıyı izah eder: *"İkinci bölük, zâhidlerdir. Bunların aslı ateştedir ve bunlar "tarikat" topluluklarıdır. Bundan dolayı ateş gibi yansalar gerekir. İşte her kim bu dünyada kendi nefisini yakarsa, yarın ahirette türlü türlü azablardan kurtulur. Hâsılı şöyle bilin ki bir kez yanan artık bir daha yanmaz."* (Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli, 2009: 47). Bunun gibi diğer bir kaynakta yol şöyle çizilmektedir: *"Yâ Şeyh, Muhammed-Ali'nin buyurduğu oldur ki, evvel şeriâtı muhkem eyleyesin. Andan sonra tarikatı muhkem eyleyesin. Andan sonra ma'rifeti muhkem eyleyesin. Andan sonra Hakikatı muhkem eyleyesin"* (S.A.H.Müslim, 2007: 60).

Yukarıda atıfta bulunulanlar gibi daha birçok kaynakta tarikat ve esasları üzerinde durulduğu görülebilir. Hatta bazı kaynaklarda tarikatın inkârı imansızlıkla eşdeğer görülür: *"Tarikatı inkâr eden bir kimse, şeriati da inkâr etmiş olur. Hatta ma'rifet ve hakikatı da, yani dördünü birden inkâr etmiş gibi olur. Bunları inkâr eden kimsenin, Allah'a da Peygamber'e de inancı yoktur. Tarikata inanmayan kimse, inkârcıdır. İnkârcı olan kimse îmânsız olarak ölür"* (Cabbar Kulu, 2007: 94).

Gerek mürşid-dede gerekse Hakikat taliplerinin kurumsal olarak yetki ve vazifeleri bellidir: *"O halde ben mürşidim diyerek tâlibi kabul eden kimse, tâlibi eğiterek bu şekilde hareket ederse, nûr üzerine nûr olur. Eğer böyle hareket etmezse, onun tâlibi eğit-*

me yetkisi yoktur. Zira pîrler; “meşâyih (mürşid) tarikatın kurallarına uymadığı takdirde meşâyih değildir” buyurmuşlardır. Öyleyse bir kimse bu haliyle olgunlaşmazsa, kurtuluşa eren zümreden (gürûh-ı nâciye) olamaz.” (Virânî Baba, 2008: 167).

Pîrin yolundan gitmek, manevî olgunluğa erişmenin en önemli şartıdır. Buna göre, “tâlibin aslı koyundur, koyunun aslı Hakk’a boyundur. Birlik meydanına varınca günahıymın odunu söyündür. Teslim olup yata. Rızâ ehli hakkını tuta. Üstâd elçilere kata...” (S.A.H.Müslim, 2007: 51). Tâlib, pîrine öyle gerektir ki “yuyucuya ölünce nasıl muti olursan tâlib pîrine öyle muti olsa gerektir” (S.A.H. Müslim, 2007: 63). Pîrin yolunda canı ve başı feda etmelidir ki pîr tâlibi o rûh ile canlı hale getirebilsin. Böylece doğru yolu gösteren kimse (mürşid), tâlibi Hak yoluna ulaştırır (Virânî Baba, 2008: 139). Hak yoluna ulaşmak ancak belirli mükellefiyetleri yerine getirmek ve belirlenmiş olan kurallara riayetle mümkündür. Yani tâlib, dört kapı, kırk makam ve on iki farz-ı kifâyeyi bilmeli ve uygulamalıdır. Yerine getirilen on iki farzın her birine bir İmam şefaathçi olur. Bunları yerine getirmeyen On iki İmamdan şefaath beklemelidir (S.A.H. Müslim, 2007: 96-112).

Tasavvufî eğitimin tüm boyutlarını en önemli yazılı eserlerden olan erkânâmelerde görürüz. Zira erkânâmelerde, tâlibin yapması ve yapmaması gerekenler ayrıntılı olarak anlatılır. Nefsin mertebeleri dikkate alınarak, Hakikat yolunda uyulması gereken kurallar ve nefsi terbiye etmenin usulleri anlatılır. Mesela bir tâlibin öncelikle yapması gereken hususlar şöyle sıralanır (Erkânâme, 2007: 26-29):

1. Avamdan uzak durmak.
2. Kendi dengini bulup onunla dostluk kurmak.
3. Bütün fiillerini terk edip, evliyayı her zaman hazır ve yanında bilmek, evliya edebiyiyle olmaktır.

Yine bu eğitimin aşamalarını göstermesi bakımından Kitab-ı Cabbar Kulu’nda anlatılanlar hayli önemlidir: “Dervişlik dokuz çeşit, sekiz seviyedir. Birincisi “mut’aba”dır. Mut’aba mürşidden tövbe alıp ona tabi olandır. Bu kimseye halk içinde derviş derler. Mut’aba dediğimizi açıkladık. Dervişlik ise sekiz seviyedir. Onu da açıklayalım. İlk seviyesi ölümlerin durumunu bilmektir. İkinci seviyesi dirilerin durumunu bilmektir. Üçüncü seviyesi Kâ’be’de namaz kılmaktır. Dördüncü seviyesi Kâ’be hizasında Kerrûbiyân adı verilen ve Allah’a en yakın kabul edilen meleklere tavâf mekânında namaz kılmaktır. Beşinci seviyesi ayağı sarı öküzde, başı arştan yukarıda olmaktır. Altıncı seviyesi helâli, haramı bilmektir. Yedinci seviyesi Allah’a en yakın makamda namaz kılmaktır. Sekizinci seviyesi yetmiş iki perdeyi keşfedip, Allah’ın yüzünü görmektir. Bazı Allah dostları “sekiz seviye bir nişandır, ama velilik yedi nişandır” demişlerdir” (Cabbar Kulu, 2007:137). Cabbar Kulu, devamında makamları, halleri açıklayıp yapılması ve yapılmaması gerekenleri ayrıntılılarıyla anlatır.

Dinin en önemli işlevlerinden birisi müntesiplerine zihniyet kazandırmasıdır. Dinî normların etkisi altında şekillenen izafet çerçeveleri bireylerin sosyal ve fizikî çevresine karşı tutumlarını tayin eden rol kalıpları olmaktadır. Dinî kaynaklı zihniyet ve dünya görüşü aile, eğitim, ekonomi, siyaset ve serbest zaman faaliyetlerinde etkilerini göstermekle birlikte, dinin özellikle toplumsal ahlâkın en temel yapı taşı olduğu görülmektedir (Aydınalp, 2010:193). Bu bakımdan Alevî-Bektaşî kaynaklarında yapılan nasihat, hayatın tamamına yönelik bir zihniyet oluşturmaya matuftur: *“Doğruyu yanlıştan ayırt edebilen bir insan olmak istiyorsan perhiz ehli ol ve her işin peşinden koşma. Büyüklere hizmet et, küçüklere karşı şefkatli ol. Bencil olma. Aşk derdinden gâfil olma. Allah’ı kendi vücudundan dışarıda arama. Çünkü bulamazsın. Giydiğin insanlık elbisesini ganimet bil. Bildiğini yerinde söyle. Bilmediğini sor. Herkese dürüst davran. Kendini beğenmişlerden olma...”* (Kaygusuz Abdal, 2009: 210).

Kurumlar bireye yönelik uygun ortam oluşturup, davranışın dinamiği rolünü oynarken aynı zamanda onun davranışlarına sınır da tayin eder. Davranışın dinamiği olarak kurumlar, bireyi teşvik etmekte ve uygun ortamı temin etmektedir. Teşvik de evvela tutum oluşumunda önemli bir rol oynamaktadır. Birey tutumlarını, kurumsal ruhtan ve bu ruhun cismanileşmiş hali olan kuruluş ve birliklerden almaktadır. Zira kurumsal yapı kişiye neyi nasıl yapacağını alternatifleri ile birlikte sunarken, neleri yapamayacağını da çerçevesini çizmektedir. İhlal durumunda da müeyyideleri aracılığıyla ceza vermektedir. Bu anlamda ocaklar adaleti yerine getirme işlevini üstlenmişlerdir. İhlal edilen ahlâkî kural ve kaideler cezaî müeyyidelerle karşılık bulur. Yargılama işlemi herkesin huzurunda “meydan” da yapılır. Meydanın tam ortası “Dâr”dır. Yargılanan kişi ‘dâra durur’. Cezaî müeyyidenin tatbiki “dâra çekmek” olarak ifade edilir. Yaklaşık yarım saat süren bir dâr duası okunur. Dua şöyle başlar: *“Bismi’llâhi’r-rahmani’r-rahîm. Hak Teâlâ, yokları vâr edici ve ölmüşleri diri kılcı ve marazları afvedici Kadîr Pâdişâh’dır. Dertlere dermân, hastalara şifâ verici, cümle marazları afveyleye...”* (Kitâb-ı Dâr, 2008: 37). Duada Hz. Ali ve On iki İmam aşkına ve onların yüzsuyu hürmetine Allah’tan af ve mağfret dlenir.

Bir kurum, sosyal sistem içinde uygulanan ve neyin yasaya uygun olup neyin olmadığını belirleyen normlar bütünüdür. Normların kurumsallaşması ve ritüelleşmesi, içselleştirmeyle ve aynı zamanda bir müeyyideler sisteminin yerleştirilmesiyle gerçekleşir. Her grupta normlara saygı duyulmasını ve yaptırımların uygulanmasını sağlamak için tahsis edilmiş araçlar vardır. Bunlar kanunla belirlenmiş ya da inşa edilmiş olabildiği gibi, herkes tarafından paylaşılan beklentilere göre gerçekleşen yaptırımlar olabilir (Mendras, 2008: 111-112). Ocak kurumunun normatif boyutunu ahlâkî esaslara verilen önem, ön plana çıkarılan ahlâkî hükümler ve sergilenen örnek davranışlarda görmekteyiz. Söz konusu kaide ve davranışların tecessüm ettiği örnek şahsiyetler ve bunların takdim şekli önem arz eder. Nitekim Bektaşî Erkânâmesi’nde mürşid talibe şöyle nasihat eder: *“Ey talip yalan söyleme, kimsenin arkasından konuş-*

ma, şehvet düşkünü, kin ve büyüklük duygusu içinde olma, kıskançlık yapma, gördüğünü ört görmediğini söyleme, sana ait olmayana el uzatma, yetişemeyeceğin yere uzanma, sözünün geçmeyeceği yere söz söyleme, her şeyden ders çıkar, yumuşak söyle kırıcı olma, küçüğüne değer ver, büyüklerine hizmet et, verdiğin ikrara sadık ol, Hakk'ı özünde mevcud bil, erenlerin ilâhî sırlara vakıf olduğunu unutma. Bütün gönlünle tarikata bağlı ol, rehberin Muhammed, müşşidin Ali, mezhebin Caferî, kurtulmuş olan topluluğun önderi, pirin Hacı Bektaş Velî'dir" (Gümüšoğlu-Yıldırım, 2006: 44-45).

Kurumlar belirli işlevlerin yerine getirilmesini temin etmek suretiyle işlevsel bütünleşmeyi temin ederler. Ocaklar da böyle bir işlevsel bütünlük içerisinde yer alırlar. Bu bakımdan ocaklar, hem o bütünlüğün bir parçası hem de bütünlüğün aslı rollerini üstlenmiş kurumlardır. Ancak işlevsel bütünleşme bir toplumun bireyleri arasında belirli bir mana etrafında bütünleşmeyi ortaya çıkarmayabilir. Dolayısıyla mekanik tarzda ve mecburiyetlere ve bağımlılıklara dayalı bir birliktelik söz konusu olabilir. İşte ocaklar, bütünleşmenin ruhunu oluşturmakla, belirli bir mana etrafında kenetlenmeyi temin ederler. Paylaşılan ve müşterek bir şekilde idrak edilen mana, bireye karşılaşılabilecek her soru için bir cevap, her sorun için dayanışma esaslı bir çözüm sağlar.

Gerek ocaklar gerekse onların büyüklerinin kabirlerinin bulunduğu türbeler, müşterek duygunun birlikte yaşandığı ve mana etrafında bütünleşmenin gerçekleştiği kurum ve mekânlar olarak işlev görmektedirler. Mesela Amasya Piri Baba türbesi, sadece Amasya içinden değil, başta Çorum ve Yozgat gibi komşu il ve ilçelerden, hem Alevî hem de Sünnî olmak üzere her kesimden insanın akın akın ziyaret ettiği önemli bir bölgesel inanç merkezi olma özelliğine sahiptir. Bu yönüyle türbe, genel olarak farklı dinî idrakten toplulukların aynı mekânda bir arada yaşamalarına imkân veren önemli bir özelliğe sahiptir (Yıldız, 2011: 232). Burada paylaşılan sadece mekân değildir. Bu mekânlar farklılıkta birliğin aynı mana etrafında gerçekleşmesinin bir vesilesidir.

Dinin, zihniyetin oluşumu ve gelişimi üzerindeki etkisini iktisadî sahada da görmek mümkündür. İktisadî zihniyeti şöyle tarif edebiliriz; "İktisat suje veya sujelerinin (ister üretici, ister tüketici veya yönetici olsun) benimsedikleri hareket ve davranış normlarının söz ve deyim halinde ve çoğunlukla telkin yolu açıklanışı! Bir bakıma genelde hepsi de belli bir bakış açısında bütünleşmiş haliyle sürdürülen değer hükümleri, tercih ve eğilimler toplamı! Daha kısacası: Dünyaya ve dünya ilişkilerine içten doğru bir tavır alış" (Ülgener, 2006: 14). Ocaklar, tarifte adı geçen değer hükümlerinin doğrudan aktarıcısıdır. Dünya hakkında verilmiş olan hükümlerin, özellikle dünyaya gönül verilmemesi hususundaki ısrarlı nasihatlerin, birey tarafından içselleştirilmesi suretiyle bir iktisadî zihniyet oluşmaktadır. Tamahkârlığın şiddetle eleştirildiği, cömertliğin ise teşvik edildiği görülmektedir. Ahmed-i Yesevî'nin

(1991: 165, 167, 311, 323) dünya malına meyledenlerin hem bu dünyalarının hem de öteki dünyalarının hüsrarla neticeleneceğine dair hikmetleri, dedeler tarafından nakledilmektedir. Yine Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî'nin (2009: 72, 85) şeriatın üçüncü makamında zekâtın önemine; dördüncü makamda helal kazanmaya ve faizi haram bilmeye; yine kalbin sağ tarafında bulunan yedi kalenin muhafızlarından ikincisinin adının cömertlik olduğuna dair beyanları iktisadî zihniyetin teşekkülünde rehber olmaktadır. *“İçlerini mal-mülk sevgisinden boşaltmış âşıklar, dünyayı istemezler. Dünyayı istemeyen kimsede hırs olmaz. Bu kimse kendini beğenmiş ve kibirli de olmaz”* diyen Virâni Baba (2008: 79), birey ile dünya arasındaki münasebeti tanzim etmektedir. Yine Kaygusuz Abdal (2010: 98-99) dünyanın ibadet edilecek bir saray olduğunu, sarayın nakşına bakıp Nakkaş'ın fikredilmesi gerektiğini, nefislerine uyup mal ve altın peşinde koşarak zamanlarını iştret ve şarapla harcayanların insan olma makamına erişemeyeceklerini, “Saraynâme” adını verdiği eserinde dile getirmiştir. Bütün bu değerler ocaklar etrafında birlik oluşturan bireylerin iktisadî davranışlarının belirleyicisi olmaktadır. Aynı değerler etrafında gerçekleşen kenetlenme, aynı zamanda bir dayanışma rolü de görmektedir. Toplumsal dayanışmanın ocak eksenli yapılanmaları, farklı menfaat birliklerine ihtiyacı ortadan kaldırmaktadır. Gündelik hayatın sıkıntıları, yardımlaşma sayesinde hafifletmekte ya da giderilmektedir. Ancak modernleşme ve şehirleşme sürecinde ocakların birer menfaat birliğine dönüşme ihtimallerinin bulunduğu da düşünülebilir.

4. Modernleşme Sürecinde Ocak Kurumu

Sanayi öncesi toplumlar ile sanayi sonrası toplumlarda kurumsal yapı farklılık arz etmektedir. Sanayi öncesi toplumlarda kurumlar arası ilişkiler daha çok birbirinin içine geçmiş, ayırt edilmesi mümkün olmayan “bütünde bölünme” iken, sanayi sonrası toplumlarda, bilhassa işbölümü, uzmanlaşma ve kişinin sosyal hayatının parçalara bölünmesi süreci ile birlikte, kurumlarda da bölünme görülmektedir. Bu süreçte her kurumun faaliyet sahasının çizgileri daha belirgin hale gelmiştir. Buradaki yapıyı “bölünmüşlükte bütünleşme” olarak ifade edebiliriz. Bu ikincisinde kurumların faaliyet sahaları birbirini tamamlamakta ve bunların birbirleri ile uyumlu olarak bir araya gelmeleri kurumsal yapıyı oluşturmaktadır. Mesela geçmiş toplumlarda çoğunlukla dinî otorite ve siyasi otorite iç içe girmiş durumda iken, günümüzde hem bunun ikisi ayrı olduğu gibi, hem de mesela siyaset kurumu alt kurumların koordinasyonu ile vücut bulmaktadır (Tatar, 2003: 79).

Köy hayatının hâkim olduğu geleneksel yapıda ocakları eksen kurum olarak nitelendirmek mümkündür. Çünkü ocaklar bireyin hayatının içinde ve onun hayatını kuşatıcı mahiyettedirler. Kurumlar arası münasebette zamana ve mekâna bağlı olarak, herhangi bir kurumun, diğerleri üzerindeki etki alanı daha geniş olabilmektedir. Dolayısıyla söz konusu kurum diğerlerine yönelik olarak “baskın rol” oynamaktadır.

İşte “eksen kurum” olarak nitelendirilebilen böyle bir yapıya ocakların konumunun uygun düştüğünü söylemek mümkündür. Diğer kurumlarla ilişkileri belirlemesinden ve hatta birçok kurumun işlevlerini yerine getirmesinden dolayı ocaklar kurumsal yapı içinde eksen durumundadırlar.

Ancak şehirleşme süreci ile birlikte bireyin hayatında kurumsal bir ayırım başlamış, birey birden fazla kuruma yönelmek zorunda kalmıştır. Çünkü şehir hayatı insanların uzmanlaşmasını gerektirir ve bireyin rollerinden her biri onun sosyal hayatının yalnızca bir kesitinden ibaret kalır. Bu çerçevede, toplumun belli bir kurum ile ilişkisi ne denli uzmanlaşmış ve kesitli olursa kurumun onun üzerindeki denetim ve etkisi de o denli azalır. Mesela eğitim ve öğretimde bir nevi uzmanlaşmış demek olan öğretmenin okulla bağlantısı yalnızca meslekî hayatı açısından olduğu halde, din alanında uzmanlaşmış bir kimse demek olan dede ya da talibin ocakla bağlantısı hayatın tüm yönlerini kapsar. Netice itibarıyla bireyin toplum içindeki hayatı tek bir kurumun denetim ve yetkisine bağlandığı ölçüde öteki kurumlarla olan ilişkileri azalacaktır (Tatar, 2003: 67-68). Buna karşılık kurumsal bölünmenin ve uzmanlaşmanın arttığı günümüzde tek bir kuruma bağlı bir hayat artık mümkün görülmemektedir. Dolayısıyla şehirleşme sürecine bağlı olarak, ocaklar da eksen olmaktan çıkmakta, diğer kurumlar içerisinde, kurumsal ağı kenarına doğru çekilmektedir.

Kentleşme sürecinde dedelik kurumu işlevini kısmen yitirmiş ve içerik kaybına uğramıştır. Öncelikle geleneksel Alevilikte dedeye atfedilen statü, değerini yitirmiştir. Ocak soylu olması ve soyun Peygambere dayandığı inancı zayıflamış, dededen keramet beklentisi de azalmıştır. Dede statüsünü kutsallaştıran bu iki faktördeki erime, dede otoritesinin de zayıflamasına sebep olmuştur. Bugün dedelerin bir kısmı, herhangi bir cem evinde geleneksel Aleviliğin ne olduğunu ve ibadetlerin nasıl yapıldığını anlatmaya çalışan tipik bir öğretici kimliğindedir (Yılmaz, 2008: 235-236).

Köy hayatında Aleviliğin yaşatılan kurumları ve inanç ritüelleri, şehir hayatında mana kaybına uğramakta ve uygulama imkânı bulamamaktadır. Dolayısıyla şehir şartları, geleneksel hayat tarzını, hem erişim hem de görünürlük düzeyinde derin bir şekilde etkilemiştir. Şehre göçle birlikte, bir bakıma geleneksel dinî ritüel ve inançlardan da kopmak durumunda kalan Alevilerden bazıları, kendilerini artık dinî bir kimlik olmaktan çok, ya politik bir tutuma ya da etnik bir kimliğe dayandırmaya başlamışlardır (Subaşı, 2002: 176-177).

Alevî topluluğunun dinî hayatında dedelerin çok önemli işlevleri vardır; her şeyden önce dinî ve sosyal yönlerden topluluğa liderlik ederek, toplumu aydınlatıp bilgilendirirler; bu çerçevede yine değişik dinî ve sosyal törenleri (cem, cenaze ve evlenme gibi) yönetirler. Bunun için yılın belirli günlerinde kendi ocaklarına bağlı köylerde birer hafta ya da on beş gün kalarak, taliplerinin toplumsal ilişkilerini kontrol ederler. Böylece dedeler, hem birbirinden uzak bölgelerde yaşayan Aleviler arasında

iletişimi, hem de topluluğun birlik ve dayanışmasını sağlamış olurlar (Yıldız, 2011: 229). Bütün bu işlevin ifa edilmesi köy hayatında, bir dedeye bağlı olan taliplerin sayısı sınırlı olduğu için nispeten kolaydır. Bunları bir araya getirip cem yaparak, aralarındaki sorunları çözmek mümkün olabilmektedir. Çünkü köydeki talipler, yaşadıkları cemaat hayatında birbirini iyi tanımakta ve birincil ilişkiler kurmaktadır. Bu suretle dede, cemaat üzerinde etkili olabilmektedir. Ancak şehir hayatında dede bu işlevleri yerine getirmede hayli zorluklarla karşılaşmaktadır. Her şeyden önce dedelik kurumunun kendisi sorgulanır hale gelmekte, bizatihi gençlerle dede arasında hem toplumsal hem de psikolojik mesafe artmaktadır (Dönmez, 2003: 255-257). Artan mesafeye bağlı olarak dede ile talipleri arasındaki irtibat da zayıflamakta ve hatta kopmaktadır. Bu da gerek kuralların gerekse ritüellerin tekrarını zayıflatır. “Nesneler kullanıldıkça aşınır, buna mukabil kurumlar tekrarlar yenilenir ve kuvvetlenir” (Searle, 2005: 82). Tekrar azaldıkça kurumsal yenilenme de zafiyete uğrar ve gelenek donuklaşarak zayıflamaya başlar.

Geleneğin gücünün zayıfladığı toplumlarda, geleneğe yönelik mesafeli bir yakınlık vardır. Hatta geleneğe sırtını dönen birey, modernist takdimlerin cazibesine kapılabilmektedir. Hatta bu durum kurumsal refleksiviteye dönüşebilmektedir. Kurumsal refleksivite, sistemin yeniden-üretimini genellik arz eden şartlarına karşı sorgulayıcı ve hesaplayıcı bir tutumun kurumsallaşmasıdır. Bu bir taraftan geleneksel davranış biçimlerini zayıflatır, diğer taraftan da bu zayıflamanın bir ifadesidir. Refleksivite, aynı zamanda, dönüştürme kapasitesi olarak kabul edilen gücün oluşumuyla bağlantılıdır. Modernlik şartlarında organizasyonlardaki artışın ardında kurumsal refleksivitenin yaygınlık kazanması yatar (Giddens, 2003: 10). Ocak kurumunun sorgulanması ve dedenin konumunun tartışılır hale gelmesi bu süreçle alakalıdır. Modernist takdimlerin cazibesıyla dedelik, itibar kaybına maruz kalmaktadır. Geleneksel olarak intikal etmiş bulunan bilgiler, modern bilgi ile çatışmakta, dedelerin bu çatışma karşısında ikna edici bilgiler üretmemeleri bizatihi kendilerinin sorgulanmasına yol açmaktadır. Bilhassa modern hayattan uzak kalan, belki de bunu tercih eden dedeler, geri kalmışlık yaftasına maruz kalabilmektedirler.

Günümüzde dede ocaklarının geleneksel organizasyon işlevini özelde köy dernekleri almış görünmektedir. Talibi dede ile buluşturan köy dernekleridir (Yılmaz, 2008: 235). Genel olarak da diğer Alevî dernek ve vakıfları bu işlevi üstlenmişlerdir. Ancak geleneksel ocakların hayatın tamamını kuşatan işlevselliklerini bu kurumların ne yerine getirdiklerini ne de böyle bir işlevi üstlenmeleri gerektiğini söylemek mümkün görülmemektedir.

Sonuç

Birey Alevî bir ailenin içinde dünyaya gelse de, Alevî olmak için kurumsal gereklilikleri yerine getirmesi gerekir. Söz konusu kurumsal gerekliliklerin en önemli

leri Bektaşî tekkeleri ve dede ocaklarıdır. Birey bir ocağa bağlanmak suretiyle Alevilik yoluna girmiş olur. Yolun güzergâhı ve kuralları ocaklar tarafından belirlenmiştir. Dolayısıyla birey bunları hazır bulur. Yani kurumların bireyin doğumundan önce var olması hususu ocaklar için de geçerlidir. Kurallar ve kaideler ocağın lideri tarafından belirleniyormuş gibi görünse de, aslında kurumsal olarak dededen önce belirlenmiş olup, dedenin bizatihi kendisi de o kurallara ve kaidelere tabidir. Esasen dede bulunduğu makama mevcut usullere uyarak takip ettiği yolla ermektedir. Her ne kadar şecere önemli ise de, yegâne belirleyici değildir. Soya bağlı namzet olmayla birlikte yol içre gidişata bağlı bir makama erme söz konusudur. Tabiiyet dedenin manevî şahsında ve bizatihi normatif uygulayıcılığında, ocak kurumudur. Ocağın bir aile esası ile teşkilatlanmış olması, onun en temel ve çekirdek kurum olarak bireyin hayatında yer almasını doğurmaktadır. Geleneksel hayatın içinde ocaklar kuşatıcı ve belirleyicidir. Bu yönüyle ocaklar birey için eksen kurum konumundadır. Birey ocağa mensup olmakla yeniden doğmakta, ocak onun hayatını alabildiğine kuşatmaktadır. Bir taraftan manevî yolculuğun özünü taşıması bakımından bireyin içinde, diğer taraftan da toplumsal hayatın ve ilişkilerin esaslarını belirlemesi ve kontrol etmesi bakımından bireyin dışındadır. Dış kontrol ve baskının hissedilmesi, yolun esas ve usullerinin içselleştirilmesi nispetinde zayıflamaktadır. Normlara yönelik ihlaller, kurumsal baskının derhal hissedilmesi ya da hissettirilmesi ile sonuçlanmaktadır. Ancak gerek şehirleşmeye bilhassa modernleşmeye bağlı olarak gerçekleşen rol farklılaşmaları ve parçalanmaları her bir rolün farklı kurumlar içinde ifasını zorunlu kıldığından, ocaklar eksen kurum olmaktan çıkmış, hatta müeyyide koyma ve uygulamada ortaya çıkan zayıflama ile kurumsal anlamda ciddi bir dönüşüme maruz kalmıştır. Ocakların geleneksel usul ve esaslarının, modern hayat içinde tatbik edilebilirliği azalmış ve hatta sorgulanmaya başlanmıştır. Geleneğin değişime karşı direnme özelliği ocaklar için de geçerlidir. Değişimin kapsamının genişlediği ve hızının arttığı günümüzde ocakların da nasibine düşeni almaları kaçınılmaz görünmektedir. Zira bazı işlevleri farklı kurumlar tarafından yerine getirilmeleri sebebiyle ortadan kalkmaktadır. Ancak ocakların kurumsal özünün tarihî süreç itibarıyla köklü, nüfuzu bakımından kapsamlı, esaslarının mahiyetiyle de kabul ettirici olması, ocakların değişimin rüzgârına kapılmasının önüne geçmektedir. Modern hayatın manevî huzursuzluklarından kaçışın bir sığınağı ve anlam arayışının mahfilleri olarak ocaklar, yeni işlevlerle varlıklarını devam ettirmektedir. Hayatı anlamlandırmanın kaynağı, manevî huzur ve olgunlaşmanın vasıtası, mana etrafında bütünleşmenin halkası ve şefkatin kapısı olma işlevleri ile fiilen varlıklarını devam ettirmektedirler. Ahlaki krizin dalga dalga yayıldığı dünyada, şifahi ya da yazılı olarak aktarılan ahlâkî ilkeler daha da anlam kazanmakta ve edebe davete icabet daha da artmaktadır. Ocağın varlığının esası olan muhabbet ateşi ise, sevgisizliğin hükümlerlik tahtını gasp etmeye çalıştığı dünyada, ihtiyaca binaen daha da alevlendirilmeyi beklemektedir. En nihayet, modernleşme çağında veya adı ne konursa konsun- hayatın hangi sahasında olursa olsun insan unsurunun

oradaki varlığı ve insanın ham bir varlık olarak pişmeye ihtiyaç duyduğu müddetçe ocakların ateşi sönmeyecek gibi görünmektedir.

Kaynakça

- AHMED-İ YESEVÎ. (1991). *Divân-ı Hikmet'ten Seçmeler*. haz: Kemal Eraslan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- AYDINALP, H. (2010). "Sosyal çatışma ve din". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (19). 2: 187-215.
- BAUMAN, Z. (2005). *Bireyselleşmiş Toplum*. çev: Y. Alogan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BERGER, P. L.-LUCKMANN, T. (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşâsı, Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*. çev: V. S. Öğütle. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- BİLGİSEVEN, A. K. (1985). *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Filiz Kitabevi.
- CABBAR KULU. (2007). *Kitab-ı Cabbar Kulu*. haz: Osman Eğri. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Divanü Lügat-it-Türk Tercümesi* 1. (1998). çev: B. Atalay. 4. Baskı, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- DÖNMEZ, M. (2003). "Aleviliğin kentsel dönüşümünde dedelik kurumunun işlevsel krizi". *Toplumsal Yapı*. ed: Y. Kaya. İstanbul: Turan Yayıncılık. ss.239-261.
- EĞRİ, O. (2003). *Bektâşilikte Tasavvufî Eğitim*. Genişletilmiş. 2. Baskı. İstanbul: Horasan Yayınları.
- , (haz). (2008). *Kitâb-ı Dâr*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- ERDOĞAN, K. (2000). *Alevî – Bektaşî Gerçeği*. İstanbul: Alfa Basım Dağıtım.
- Erkânname* 1. (2007). haz: Doğan Kaplan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- ERÖZ, M. (1990). *Türkiye'de Alevilik Bektâşilik*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- FREYER, H. (1964). *Din Sosyolojisi*. çev: T. Kalpsüz. Ankara: AÜİF Yayınları.
- GIDDENS, A. (2003). *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları, Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Eleştirisi*. çev: Ü. Tathıcan-B. Balkız. İstanbul: Paradigma Yay.
- HÜNKÂR HACI BEKTAŞ-I VELÎ. (2009). *Makalat*. haz: A. Yılmaz-M. Akkuş-A. Öztürk. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İmam-I Cafer Buyruğu. (1997). haz: E. Korkmaz. İstanbul: Ant Yayıncılık.
- KAYGUSUZ ABDAL. (2009). *Dil-Güşâ*. haz: A. Güzel. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- , (2010). *Saray-Nâme*. haz: A. Güzel. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- KÖKTAŞ, E. (1992). *Türkiye'de Dini Hayat, İzmir Örneği*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- MARDİN, Ş. (1986). *Din ve İdeoloji*. 3. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- MENDRAS, H. (2008). *Sosyolojinin İlkeleri*. Çev. B. Yılmaz. İstanbul: İletişim Yay.
- NİRUN, N. (1991). *Sistematik Sosyoloji Yönünden Sosyal Dinamik Bünye Analizi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

- SEARLE, J. R. (2005). *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*. Çev. M. Macit-F. Özpilavcı. İstanbul: Litera Yay.
- SEYYİD ALİZÂDE HASAN B. MÜSLİM. (2007). *Hızırnâme, Alevî Bektaşî Âdab ve Erkânı*. haz: B. Y. Altınok. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- SEZEN, Y. (1993). *Sosyoloji Açısından Din, Dinin Sosyal Müesseseler Üzerindeki Tesiri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fak. Yayınları.
- SUBAŞI, N. (2002). "Alevî modernleşmesi". *Avrupa Günlüğü*. (2). 3: 161-208.
- TATAR, T. (2003). "Kurum ve kurumsal yapı". *Toplumsal Yapı*. ed: Y. Kaya. İstanbul: Turan Yayıncılık. s.45-93.
- ÜLGENER, S. (2006). *Zihniyet, Aydınlar, İzmler*. İstanbul: Derin Yayınevi.
- VÎRÂNÎ BABA. (2008). *İlm-i Câvidân*. haz: O. Eğri. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- YAMAN, A. (2011a). *Geçmişten Bugüne Alevilik Kızılbaşlık*. İstanbul: Nokta Kitap Yayınları.
- , (2011b). "Alevilikte ocak kavramı: anlam ve tarihsel arka plan". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 60:43-64.
- YILDIZ, H. (2011). "Amasya yöresi Alevî ocakları". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. (4).19: 228-242.
- YILMAZ, H. (2008). *Sosyal Değişme Sürecinde Alevilik (Malatya Örneği)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Malatya.
- YÖRÜKAN, Y. Z. (1998). *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*. haz: T. Yörükhan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.