



SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi, Sayı 5, 2025, 63-86.

E-ISSN: 3023-5529

Araştırma Makalesi / Research Article

ALEVİ ERKÂNINDA ŞAH İSMAİL (HUBYAR OCAĞI ÖRNEĞİ)* SHAH ISMAIL IN THE ALEVI RITUAL CULTURE (HUBYAR OCAK EXAMPLE)

Hıdır TEMEL

Dr., Bağımsız Araştırmacı

hidir.temel@web.de

 0009-0004-7331-5916

ÖZ

ABSTRACT

Geliş Tarihi:

(Received)

02.12.2025

Kabul Tarihi:

(Accepted)

27.12.2025

Yayın Tarihi:

(Published)

31.12.2025

Anahtar Kelimeler

Şah İsmail
Hataî
Hubyar Ocağı
Sürek
Alevi Erkânları

Keywords

Shah Ismail
Hataî
Hubyar Ocak
Sürek
Alevi Ritual
Culture

Tarihte ender rastlanılabilecek bir kişilik olarak 16. yüzyıla damgasını vuran Şah İsmail, bünyesinde devlet başkanlığı, tarikat şeyhliği, şairlik gibi birbirlerinden çok farklı özellikleri bir arada barındıran, mertliği ve cömertliği ile bölgeye ün salan, Horasan'dan yola çıkan Aleviliğin edebî boyutunu zirveye taşıyan çok yönlü biridir. Kendisinden övgüyle söz eden Azerbaycan tarihçiliği ve sanat dünyasıdır. İran ve Osmanlı, bu çok yönlü kişiliğe düşmanca yaklaşmış, onun tarihte hak ettiği yerde durması kasıtlı olarak engellenmiştir. Günümüz Türkiye ve İran resmî tarihçiliği de farklı davranmamakta, Sünnî ve Şii tarih yazıcılığının etkisinden kurtulamamaktadır. Bu yüzden, Şah İsmail'in Türk ve İran resmî tarih anlayışlarının ve incelemelerinin dışında, objektif bir yaklaşımla çalışılması gerekmektedir. Her ne kadar son yıllarda Şah İsmail ve Safeviler üzerine tarafsız akademik yayınların sayısında bir artış gözlemlense de bunun henüz yeterli düzeye ulaştığını söylemek zordur. Şah İsmail'e karşı bu tutarsızlık ve duyarsızlık sadece resmî boyutta da kalmamakta, aynı şekilde ona karşı tarihi sorumlulukları olan ve onun mirasından beslenen kesimlerde de kendisini göstermektedir. Alevilerin son 30 yılda maruz bırakıldığı “gelenek pazarlaması”ndan (*Kommerzialisierung der Tradition*) en çok nasibini alan şairlerin başında gelir Şah İsmail (Hataî). Bugün onun eserlerini seslendiren binlerce insan, en azından yaşadığı tarihi kesiti ve kişiliğini öğrenme zahmetine bile katlanmadan, o büyük insanın mirasını kullanmayı sürdürmektedirler. Özellikle Alevi tarihinde derin izler bırakan Şah İsmail, Alevi Edebiyatı'nda şiirleri en çok ezbere bilinen şairler arasında ilk sıralarda yer almaktadır. Aleviliğe sadece ürettiği şiirler (*deyişler/ nefesler/ mersiye*) yoluyla değil, aynı zamanda teolojik olarak da müdahil olmuştur. Öyle ki Anadolu'da Şah İsmail'siz bir Kızılbaş erkânı neredeyse düşünülemez. Anadolu ve Balkan Alevileri Şah İsmail'i dinî ayinlerinde, muhabbetlerinde sazlı-sözlü anmakta, ölümünden 500 yıl sonra onu hâlâ coşku ve saygıyla yaşatmaktadırlar. Ayrıca bu realite sadece Anadolu ve Balkan Alevilerinde değil, Irak, İran, Azerbaycan Alevilerinde de etkinliğini korumaktadır. Bu makale, Şah İsmail'in Alevi erkânlarındaki yerini Hubyar Ocağı örneğinde tanıtmayı amaçlıyor. Bunu yaparken genel bir çerçevede oluşturmadan konunun netleşmesi mümkün olmayacağından konuyu olabildiğince genel bir açıdan ele almaktadır. Çalışmada, içeriğe uygun olarak fenomenolojik yaklaşım tarzı izlenmiştir. Bu vesileyle Şah İsmail üzerine var olan çalışmaların Hubyar Ocağı özelindeki bir yaklaşımla renklendirilmesi amaçlanmaktadır.

Shah Ismail I (reigned 1501-1524), known as “Hataî” in Alevi literary tradition, stands as a unique 16th century polymath - simultaneously statesman, sheikh, and poet. Originating from Khorasan and founding the Safavid dynasty, he advanced the literary dimension of Alevism and asserted Persia's state creed (Ismail I, 1501). Azerbaijani historiography and the arts revere him; however, both Iranian and Ottoman official narratives have historically marginalized his role, a trend that persists in contemporary Turkish and Iranian historiography. Shah Ismail's legacy remains vibrant within Alevi ritual culture: his poems, i.e. saying, breeaths (*deyiş/nefes/mersiye*) under the pen name “Hataî” are integral to cem rituals across Anatolia, the Balkans, Iraq, Iran, and Azerbaijan. He is commemorated not only through devotional recitation but also through a theological imprint - no Qizilbash/Alevi gathering in Anatolia is conceivable without his presence. This spiritual continuance reflects his role as a mürşid-i kâmil, embodying divine guidance and poetic wisdom. This study employs a phenomenological approach to contextualize Shah Ismail's role within the Hubyar Ocak lineage, while situating the analysis within a broader Alevi ritual and doctrinal framework. The article evaluates how ritual remembrance and liturgical usage of his poetic corpus function to sustain collective identity - despite the absence of recognition in official historiography and the co-optation of his name by cultural entrepreneurs lacking depth in historical context. Grounded in a detailed examination of Hubyar Ocak lineage's sayings and breaths, this paper ultimately argues that an objective reevaluation of Shah Ismail's historical, spiritual, and literary significance is necessary - unburdened by Turkish and Iranian nationalist historiographies - to fully appreciate his enduring influence on Alevi religious praxis and collective memory.

Atıf/Cite as: Temel, H. (2025). Alevi erkânında Şah İsmail (Hubyar Ocağı örneği). *SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 5, 63-86.

*500 Jahre Şah İsmail Hatâyî/ 500. Ölümlük Yılında Şah İsmail Hatâyî, 3. Internationales Symposium zum Alevitentum an der PH Weingarten, Alevitisches Bildungswerk “Şah İbrahim Veli” e. V. (Sempozyum bildirisinin genişletilmiş hâli).

© 2025 Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü. Her hakkı saklıdır. Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Hacı Bektaş Veli Research and Application Institute. All rights reserved.

Giriş

Dini, etnisitesi ve dili aynı olmasına karşın Osmanlılar, Safevileri en büyük siyasi rakipleri olarak gördüler. Mezhep farklılığı da araçsallaştırılınca, düşmanlık had safhaya ulaştı. Osmanlı için, F. Emecen'in tespit ettiği gibi “Batı'nın aksine Doğu yani Safevi sınırındaki anlaşmazlığın çözümü, Kızılbaşların önünün alınması daima çok daha önemli ve acil bir mesele olarak görülmüştür.”¹ (Alandağlı, 2023, s. 509). Günümüzde de farklı biçimleriyle devam eden bu tutum, her şeyden önce o dönemin ve sonrasında tarih yazımında ve dilinde ortaya çıkar.²

Bu düşmanlığın baş sebebi, kuşkusuz Safevilerin ve özellikle de Şah İsmail'in Anadolu Türkmenlerini ve Alevileri çok etkilemesiydi. Sadece bu etki yüzünden on binlerce insan yerlerini yurtlarını terk ederek “Şah'a doğru giden kervan” a katılmışlardı.³ Safevi Devleti, 1722'lere kadar varlığını sürdürmesine rağmen, bugün ardılı İran'da yaşayan Alevilerin sayısı oldukça azdır. Buna karşılık, Alevi katliamlarının süreklilik arz ettiği Anadolu'da hâlâ ikinci çoğunluk olarak yaşamaya devam ediyorlar.

Konu gereği Safevilerden de bahsedilmekle birlikte, Anadolu Alevileri için bu dönem Şeyh Cüneyd'le başlayıp, Şah İsmail'le son bulur ki bu da yaklaşık yüz yıllık bir döneme tekabül eder (1440-1540).⁴ Bir dini otorite merkezi ve siyasi merkez olarak ilişkilerin devam ettiği süreç, her ne kadar Şah Tahmasb'ı da kapsamış dahi olsa, Anadolu Alevilerinin kolektif belleğinde Şeyh Cüneyd, Şeyh Haydar ve Şah İsmail dışında bir Safevi algılaması yoktur. Çünkü bu üçü (Şeyh Cüneyd, Şeyh Haydar, Şah İsmail) onlara göre, Alevilerin sürdürdüğü yolu ve erkânı izlemişlerdir. Aleviler için değişen bir konum söz konusu değildir aksine bu üçlü öğretiyi sahiplenmiş ve katkı sunmuşlardır. Kendilerine tabi olan Aleviler için bu üçlü, aynı zamanda *mürşid-i kâmil*dir. Daha açıkça belirtmek gerekirse bu üçünün siyasi konumlarından çok Alevi İnanç Yolu'ndaki konumları belirleyici olmuştur.⁵

Şah İsmail sonrası ise önce bir durgunluk dönemi, sonrasında da gittikçe artan bir Şiileşme⁶ dönemi başlamıştır. Kaynaklara göre Şah İsmail tam bir Kızılbaş'tır; On İki İmam Şiiliğiyle (*İsnâaşeriyye*) dinsel ilişkisine dair açıklanmış bir iz yoktur.⁷ Şah İsmail sonrası gelen Safevi şahlarının, Kızılbaşların koşulsuz itaatlarını kazanmakta zorlandıkları açık bir şekilde görülmektedir. Başından beri var olan devlet reisliğinin ve mürşidliğin işlevsel çatışmalarına bir de On İki İmam Şiiliği'nin ve Kızılbaşlığın doğaları gereği çatışması eklenmiştir (Babayan, 1994, s. 137-138). Şah İsmail'in ölümüyle birlikte ortaya çıkan iktidar çekişmeleri, Şii ulemanın giderek yönetimde ağırlık kazanması ve Şiileştirme politikalarının hız alması Anadolu Alevilerinin dikkatlerinden kaçmamış olsa gerek; özellikle Ali Karakî'nin (Âlî al-Karakî al-Jabal Âmilî, ö. 1534) 1526 yılında Ebû Müslim'in lanetlenmesini serbest bırakan fetvası (Babayan, 1994, s. 144), Alevilerin Safevilerden kopma sürecinde bir dönüm noktası olmuştur. Safevi Devleti içinde iktidarda olan Kızılbaşların mücadelesi ise Şah Abbas'ın (1587-1629) idareyi tam olarak ele aldığı ve saray içerisindeki Kızılbaşları katlettiği zamana kadar devam etmiştir (Babayan, 1994, s. 147; Roemer, 1953, s. 37). Şii mollalara dayalı şeriat kurallarının tüm

¹ Emecen yazısında “Kızılbaşların ortadan kaldırılması daha acil bir meseledir” diye yazmaktadır (Feridun M. Emecen, “Çağdaş Osmanlı Kaynaklarında Uzun Savaşlar ve Zıttorok Antlaşması İle İlgili Algılama ve Yorum Problemleri” (Emecen, 2007, s. 95).

² Alevilik ve Kızılbaşlık kavramları Aleviler için kutsal ve erişilmesi güç bir inancı ifade ederken (*gürub-i naci*); Osmanlı ve Sünnî tebaası için pejoratif (*kafir, dinsiz, rafîzî (sapkım), kötü, tehlikeli*) anlam taşır. Bu konuda bk. (Sümer, 1992, s. 3); (Alandağlı, 2023, s. 511,524).

³ Göçlerle ilgili geniş bilgi için bk. Faruk Sümer, a.g.e.

⁴ 1447 yılında Şeyh Cüneyd'in İskenderun Körfezi'nde bir tekke kurduğu bilinmektedir (Roemer, 1953, s. 29). Buradan çıkarıldığında kuzeye, Karadeniz kıyılarına gitmiş ve Çepnilerle yaşamıştır. Minorsky, şeyh Cüneyd'in Safevi müritlerinin en büyük teşkilatçısı olduğunu belirtir (Minorsky, 1971, s. 159). Yıldırım, “Kızılbaş Sûfliği” adını verdiği dindarlık biçiminin 1447-1501 tarihleri arası oluştuğunu yazar (Yıldırım, 2020, s. 167). Babayan “devrim evresi” diye adlandırdığı süreci 1447-1501 tarihleri arası olarak vermektedir (Babayan, 1994, s. 138). Faruk Sümer ise Safevi devletinin oluşumunu bu üç kişiye şöyle paylaştırmaktadır: Şeyh Cüneyd tarafından Anadolu hazırlanmış, Şeyh Haydar tarafından organize kökleştirilmiş, Şah İsmail ise başa geçerek Safevi devletini kurmuştur (Sümer, 1992, s. 201).

⁵ Kabul etmek gerekir ki Şah İsmail gibi karizmatik bir liderden sonra onun yerini doldurmak mümkün olmamıştır. Ayrıca Çaldıran savaşının yarattığı hayal kırıklığı ve savaş sonrası süreklilik kazanan Yavuz Selim'in Anadolu'da başlattığı Kızılbaş katliamlarının da bu algıya etkisini birlikte düşünmek gerekmektedir.

⁶ Buradaki Şiileşmeden kasıt, “İsnâaşeriyye”dir.

⁷ Şah İsmail ve Safeviler üzerine çalışan araştırmacılar da genellikle bu görüştedir. Bu konuda bk. (Yıldırım; Gündüz). Ayrıca, (Bayat, 2004, s. 47-49). Bayat, Şah İsmail döneminde tarikat kurallarının şeriat yerine geçtiğini yazmaktadır. Bu konuda bk. (a.g.e., s. 49-50).

boyutlarıyla geçerlilik kazanması Şah Abbas'la gerçekleşmiştir (Bayat, 2004, s. 50). Bu yüzden Azerbaycanlı kimi tarihçiler, Şah İsmail'den I. Şah Abbas'a kadar olan dönemi (1501-1587) Azerbaycan devleti, ondan sonraki dönemi de İran devleti olarak değerlendirmektedirler (Bayat, 2004).

Açıkça görülüyor ki Safevilerin inanç alanındaki etkisi, onların Alevi inancını kabullendikleri sürece devam etmiş, Alevi inanç sınırlarını aştıklarında ise sona ermiştir. Anılan bu dönem içerisinde Safevilerin Alevilere katkısı, devlet olmanın verdiği olanaklarla Alevi toplulukları arasında iletişim ve organizasyon ağının güçlendirilmesi, öğretilerinin yeniden düzenlenmesi bağlamındadır.

Safevi Devleti'nin ilk kuruluş yıllarında çeşitli kabilelerin ve oymakların Şah İsmail'e katılarak Kızılbaş oldukları biliniyor. Kathryn Babayan'a göre bu saf değiştirme daha sonra güvenlik sorunu yaratmış olmalı ki kontrol etme gereği duyulmuş ve ancak Kızılbaş olan insanlardan doğanların Kızılbaş olacakları kuralı getirilmiştir (Babayan, 1994, s. 138). Güvenlik açısından son derece önemli bir faktör olan ve topluluğun manevi bağlarını kan bağlarıyla da pekiştiren bu durum, grup bağlarını ve direncini güçlendirmekle birlikte inancın yayılması açısından kısıtlayıcı bir durumdur.

1. Alevilerde Şah İsmail'in Yeri

Yukarda anılan üçlü içinde en öne çıkan ve ayrı değerlendirilmesi gereken, şüphesiz devletin kurucusu olan Şah İsmail'dir. Alevi erkânlarında bunlardan yalnız Şah İsmail anılmaktadır. Kendisine bağlı Kızılbaşlar için Şah İsmail; sadece devlet başkanı, siyasi bir kişilik değil, kutsal bir grubun (*gürub-i naci*) temsilcisi ve dinî lideri idi; o Kızılbaşların "Şahi"dir; soyu Hz. Ali'ye ulaşan Seyyid'dir.⁸ Adlarından biri "İmamet Hanedanı"dır (Rumlu, 2004, s. 44). Tüm alanlarda en yetkili kişidir: "Şah, Müşid-i Kâmil sıfatıyla en yüksek dinî otoriteyi temsil" eder (Gündüz, 2010, s. 72). Dini yorumlamaya, bağlı bulunulan dinî esaslara ve ritüellere ekleme ve çıkarma yapmaya, bölgelere *halife* atamaya tam yetkili bir müşid başıdır (*ketbü'l-Akâb*). Ebû Müslim'den sonra Mervan'a karşı kılıç kuşanan, Kerbelâ'nın intikamını alan, Zülfikâr'ın sahibi Ali'nin tecellisi olan zattır. O, Osmanlı'nın yerici anlam verdiği, ancak ardılları için en yüksek onur ve şeref makamı Kızılbaşlığın sembolüdür. Burada zikrolunan temalar, Alevilerin gözünde ve gönlündeki Şah İsmail, tanınmış birçok Alevi âşıkların şiirlerinde çeşitli şekillerde dile getirilmektedir:

<i>Önüdedir yedi melek</i>	<i>Gökten yere indi Haydar</i>	<i>Gözlerime can göründü</i>
<i>Elindedir çark-ı felek</i>	<i>Hü Hü diye olduk asker</i>	<i>Merd ile meydan göründü</i>
<i>Binbir adın bilmen gerek</i>	<i>O şab kimdir kulu Kanber</i>	<i>Kerklara meydan göründü</i>
<i>Şah Hataî Şah Hataî</i>	<i>Şah Hataî Şah Hataî</i>	<i>Şah Hataî Şah Hataî</i>

Şiirde Şah İsmail kendisine meleklerin eşlik ettiği, dünyanın dönüşünü (düzenini) etkileyen kutsal biri, Hz. Ali'nin (Haydar) yeryüzündeki temsilcisi ve Kırkların başı olarak açıkça ifade edilmektedir.

Alevilerin Şah İsmail'i bu kadar sahiplenmelerini anlatılan bu çerçevede görmek ve değerlendirmek gerekmektedir. Ayrıca sadece Alevilerce değil, Sünnî çevrelerde de onun şiirlerinin sevildiği, bazı Sünnî tarikatlarda ilahi olarak okutulduğu bilinmektedir (Sarıkaya, 2013, s. 43). Elbette bu sayılan konuların kazanılmasında veya kendisine isnad edilmesinde Şah İsmail'in özgün karakterinin birincil rol üstlendiğini özellikle belirtmek gerekir.

Müridlerinin kendisine ölümüne bağlı olmaları ve kendisi için her türlü fedekârlığa katlanmalarının yanı sıra, Şah İsmail'in başarıları her şeyden önce kendi kişiliği ile ilgilidir. Safeviler alanında çalışmalarına tanınan Faruk Sümer onun bu özelliklerini şöyle özetlemiştir:

13 yaşında her tarafta şiddetli tepki ile karşılanabilecek bir mezhebi temsil eden bir devlet kurması onun gerçekten büyük bir şahsiyet olduğunu göstermeye kâfidir. Kendisi şahsen çok cesur ve disiplin sever bir insan olduğu gibi, aynı zamanda teşkilâtçi ve tabsilli bir hükümdardı (Sümer, 1992, s. 41).

Şah İsmail'i bizzat gören ve İran'da yaşayan Venedikli tüccarın anlatımına göre, çok etkileyici bir kişi olduğu ortaya çıkıyor:

'Görünüşü çok yakışıklı, çok uzun değil ama uygun boyda, iri yapılı, geniş omuzlu, oldukça açık benizli, bıyıkları dışında tertemiz traşlı idi. Yunan ve Türk kanı taşıyan [anneanesi Rum kızı] bu Şah'ın en göze çarpıcı yanı ise kızıl

⁸ Safevi Sultanları Hüseyinî payesini kullanmışlardır (Gündüz, 2010, s. 15).

⁹ Cavit Murtezaoğlu, Bahariyye Albümü - Şah Hataî.

saçlarıydı. Zarafetinden, gerçek bir kraliyet ve asalet sahibi tavırlarından, samimiyetinden ve nezaketinden dolayı övüldü. Ordusunun en güçlü savaşçısı ve en isabetli okçusu olarak, bir ok atma yarışmasında on elmadan yedisini düşürmüştü' (Roemer, 1953, s. 33).

İlk görüşte insanı çok etkileyen bu dış görünüşün yanısıra kendine has özelliklerinin bu etkiyi artırdığı görülüyor. Çok zeki olan ve çabuk kavrayan İsmail, diğer doğulu hükümdarların aksine sade bir yaşam süren, mütevazı, etrafında dalkavuklara, övgü düzen yağçılara, para için şiir yazan şairlere hiç yüz ve yer vermeyen bir karaktere sahipti. Sanata ve gerçek şairlere ise her zaman önem ve destek verirdi. Başına bela da olan diğer bir erdemi ise ülke sınırları dışında bile ün bulan cömertliği idi:

Bu durum o kadar ilerledi ki, kasası genellikle boştu ve savaşlardan elde edilen ölçsüz ganimetlerin dağıtımında kendisini unuttu. Elbette bu davranış çıkarıcılardan kurtulmuş olamazdı; bu cömertliğin ünü ona coşkulu olmaktan çok çıkar besapları olan kişilerin bağlanmasını da beraberinde getirdi. Ancak bundan daha çok, aynı zamanda müridleri de olan Şablarında Allah'ın tecellisini gören gerçek müridlerinin coşkusunu göttükçe artırdı (Roemer, 1953, s. 34).

Avlarda ve savaşlarda gösterdiği başarılar, daha çocuk yaşta öne çıkmaya başlamıştı. Çocukken ayıyı öldürmesi, daha sonraki yaşlarda ise sadece aslan avlaması ve ava yalnız çıkması; sayıca katbekat üstün düşmanlarına korkusuzca, hiç çekinmeden saldırması çok konuşulan ve anlatılan hünerleri arasındaydı. Kızılbaş Türkmenlerle ilgili bir çalışmasında Alman tarihçi Roemer'in ifadesine göre:

İsmail'in çevresinde onu yönlendiren, akıl veren (arka adamlar) olmasına rağmen, bu zafer ve başarıların altında en çok kendi kişisel yapısı yatmaktadır. Dergâhın Türkmen savaşçıları coşturan, onları savaş azmi ile dolduran, ölümden korkmamayı ve kendisine sınırsız sadakatı onların ruhlarında uyandırmayı ve canlı tutmayı bilen oydu. Yağınlarca yeni müridi dergâha çeken mîknatıs, genç kutsal Şah, İsmail idi. Semah dönerek, deyişler söyleyerek Türkmen savaşçıları ona katılıyorlar, o da onları zaferden zaferine koşturuyor, ta ki on yıl içinde tüm İran'ı ayaklar altına alana [fethedene] kadar (Roemer, 1985, s. 236-237).

Yukarıda zikredilen Venedikli tüccarın anlatımında, Kızılbaşların şahları için savaşmaktan ve ölmekten büyük haz duydukları belirtilir.

Öylesine büyük bir sevgi ile bağlanmışlardı ki, birinin başına bir bela gelse Allah yerine Şah'a dua ediyor, savaşta zırhsız ve belden yukarısı çıplak olarak savaşıyor ve «Şah! Şah!» diye bağırıyor, onun yolunda can vermeyi kendileri için bir şans addediyorlardı. (...)Bu durum Şah'ın varlığında yücelen bir bağlılığı ve Şah'ın emrinin dışına asla çıkılmıyordu. Savaşlarda galip gelinmesi veya bir sebrin ele geçirilmesinden sonra elde edilen ganimetlerin Türkmenlerin nazarında gerçekte hiçbir değeri yoktu' (Gündüz, 2010, s. 59-60).

Görülüyor ki Kızılbaşların Şahlara bağlılıkları iki boyutluydu: O'nda hem dünyevi hem uhrevi liderlerini buldular, daha doğrusu yarattılar (Gündüz, 2010; Roemer, 1953, s. 35.). Tüm bu anlatılanlara göre, inançlı bir Alevi için *mürşid-i kâmil* konumunun gerektirdiği vasıflara sahip olduğu aşikârdı. Gerçi diğer bir özelliği olan rakiplerine karşı acımasızlığı ve gaddarlığı mürşidlik konumuyla pek uyuşmasa da gazi geleneği ve siyasi konumuyla uyuşuyordu. Çocukluğu zindanlarda ve gizlenerek geçmiş, her an ölüm korkusuyla büyümüş, dedesinin ve babasının intikamını almaya ant içmiş ve bunun için özel yetiştirilmiş biriydi sonuçta. Kendisi de bu durumun bilincinde olduğunu ve görev saydığını, yine kendi dizeleriyle açıklıyor:

Ali İsmail'em geldim

Alemi seyran eylerim

Zülfikâr durmaz kınında

Günde yüz bin kan eylerim (Birdoğan, 1991, s. 130)

Onun devletin başı olması, erkânda öne çıkan bir durum değildir. Yaşayan Aleviler için kendisinin devlet başkanı olarak kullandığı adlar değil, daha çok erkânlarda geçen adı önemlidir. Aleviler için tarihlerinin en büyük şahsiyetlerinden biri olan Şah İsmail, Aleviler içerisinde daha çok 'Hataî' veya 'Şah Hataî' mahlasıyla bilinir ve anılır. Her ne kadar 'Şah İsmail' adı çocuklarına verdikleri, en çok sevdikleri adlardan biri olsa da¹⁰ *niyâz* verdikleri ad 'Hataî'dir.

¹⁰ Bu ad günümüzde giderek daha az verilir olmuştur; daha çok "Şah"sız İsmail adı kullanılmaktadır.

Alevilerde bir kişiye yokluğunda niyaz vermek çok önemli bir ayrıntıdır. Geleneksel Alevilikte *zîker* ve *niyaz*¹¹ ibadetin temel biçimleridir ve niyaz aynı zamanda en büyük saygı nişanı olarak kabul görür. Ulu olan şeye karşı duyulan saygının nişanesi olarak niyaz verilir. Ortamda olmayan ve *gaybda* varlığı kabul gören kişilerin (uluların) adları geçtiğinde sağ elin işaret parmağı yan üst tarafından öpülerek onlara niyaz edilir.

Bugün ne Şah ne devleti ne de Safeviler kalmışlardır. Ama Şah'ın derlediği erkân Anadolu'da ve Balkanlar'da Alevi geleneğinde hâlâ canlılığını korumaktadır. Başka bir deyişle Şah'ın etkisi bugün dahi devam etmektedir. Geleneğin gücü ve inanca bağlılık, *Ehl-i Beyt* ardılığı, bu damarı diri tutmaya yetmiştir.

Geleneksel Alevilikte bilgi aktarım kanallarının doğal platformları deyişler, ilahiler, menkıbeler ve ritüeller olduğu göz önüne alındığında, aktarımın pratik yaşam içerisinde daha çok sözlü ve yüzyüze gerçekleştiğini görürüz (Bu durum, günümüzde hâlâ devam etmektedir). Bu yüzden de aktarımın ve sürekliliğin taşıyıcılığında ve damarın diri tutulmasında en büyük etkenin şiir ve şiirin etkisini artıran ve ezberlenmesini kolaylaştıran müzik olduğuna dikkat çekmek isterim. Şiir¹² ve müzik (daha çok bağlama ile) Alevi erkânlarının en önemli birleşenleridir ve olmazsa olmazlarıdır. Erkânlarda ve muhabbetlerde okunan şiirler; yolun temel kurallarını, taliplerin nasıl davranacaklarını, “yolculuklarının” nasıl olacağını anlatır.¹³ Zâhir olanın bâtını *manalarını*, ‘hakikati’ anlatan şiirleri de Aleviler ‘Hakk kelamı’ kabul eder ve ‘ayet’ olarak tanımlarlar. Müzik (ritim/gayda) aynı kalmak koşuluyla, şiirler içerikleri farklılaşmaksızın -zamanın dili de dikkate alınarak- değişebilir,¹⁴ Alevilerin *eren* kabul ettikleri ve ‘ayet’ açıklamaları (açma) yapabilen yeni âşıkların şiirleri erkâna girebilir. Bu yüzden, kimi araştırmacıları da şaşırta biçimde, 13. yüzyılın Yunus’undan 19. yüzyıl başlarının Derviş Ali’sine kadar ve hatta Veysel’e kadar ‘Hakk âşıkları’ Alevi ritüellerine girmeyi başarmışlardır.¹⁵

2. Erkânda Şah İsmail

Alevi erkânlarında ocaklar arası farklılıklar vardır. Aynı köyde yaşayan değişik ocaklar arasında farklılıklar olacağı gibi, değişik köylerde yaşayan aynı ocağın talipleri arasında farklılıklar görülebilir. Dışardan ilk bakışta ‘uyumsuzluk’ olarak algılanan ve yadırganan bu durum, Aleviler için ‘garipsenecek bir durum’ kategorisine girmemektedir ve olağan karşılanmaktadır. *Yol bir süre bin bir* deyişi, bu realitenin doğal açıklamasıdır. Bu farklılıklar öğretinin içeriğini ve amacını değiştiren farklılıklar değil, uygulama formlarında görülen farklılıklardır. Bu farklılıkların bazıları o topluluğun ‘âdet’lerinden, lehçelerinden, yaşadıkları yerin yapısından (köy, kasaba, şehir, dağ, ova), ekonomik konumlarından kaynaklanmaktadır. Adetler, kozmik düzenin istikrarı için belirleyici faktörlerdir.¹⁶ Erkânın ilk öğrenildiğinde sahip olunan konum belirleyici olmaktadır. Sosyal ve ekonomik kaynaklı bu farklılıkların dışında bir de her ocağın ‘kendine has’ (*sui generis*) uygulama biçimleri vardır. Bu tip farklılıklar daha çok semahlarda, kılık-kıyafette (özellikle başlıklarda), zikir biçimlerinde, az veya daha fazla erkân sayısında görülür. Buna güzel bir örnek Hubyar semahıdır: Hubyar semahının, özel bir biçimi olduğu ve yalnızca bu ocağa ait olduğu bilinmektedir. Bu son farklılık tiplmeleri, tarikatların kendilerini tacları, kıyafetleri ve renkleriyle ayırması ile kıyaslanabilir; yani bir *sui generis* meselesidir. Grup aidiyetini belirtme ve meşrulaştırma yoludur. Farklılıklar öğretinin öngördüğü asıl

¹¹ *Niyaz*, tasavvufta Allah’a yalvarıp yakarma, dua etme, selâm, hürmet ve hediye verme anlamlarına karşılık olarak kullanılan bir kavramdır. Daha çok *naş-niyaz* olarak birlikte kullanılır; *naş* velilerin, *niyaz* taliplerin payına düşer. *Niyaz* âşıkın (talip), *naş* maşukun makamıdır. Tasavvuf (Sûfilik) yoluna *niyazla* girilir. Uluların mezarlarının veya yatırların ziyaretinde sandukaların öpülmesine de *niyaz* denir. Mutasavvıflara göre ***niyaz, Allah’a yakın bir makam olarak kabul edilir ve namazın üstündedir.*** En çok Mevlevîlerde ve Alevilerde yaygındır (Uludağ, 2007, s. 165-166). Hubyar Ocağı taliplerinden 19. yy’da yaşamış Sefiloğlu bir şiirinde bu durumu şöyle dile getirmektedir:

*Cafer Sadık kulları eder niyazı
Erenler kaldırsın perdeyi naş
Bu bir duadır ki kestirir namazı
La feta illâ Ali lâ seyfe illa Zülfiakar.*

¹² Makalede *deyiş*, *nefes*, *ayet* gibi kavramların yerine üst kavram olarak *şiir* kullanılmıştır.

¹³ Örneğin Sadık Abdal, divanında şiirlerinin bu amaca yönelik olduğunu kendisi vurgulamaktadır. Divan üzerine değerlendirmesinde Yıldırım da bu noktaya dikkat çekmiştir: “Divanı oluşturan şiirlerin taliplere evliya yolunun sırlarını ve bu yolda nasıl ilerleneceğini amacıyla yazıldığı şair tarafından muhtelif yerlerde açıklanmaktadır.” (Yıldırım, 2010, s. 156).

¹⁴ Bu içeriklere örnek olması bakımından üç ayrı ‘miraçlama’yı ekler bölümünde bulabilirsiniz.

¹⁵ Alevi erkânlarında bu yeni eklemeler bir değişim göstergesi değildir. Zaman ve mekân kavramlarını bâtını boyutuyla değerlendirmek gerekir.

¹⁶ Bu tanımlama dinbilimci Prof. Dr. Edith Franke’ye aittir (Franke, 2012, s. 45).

ulaşılacak amacı değiştirmiyor ve uygulamada erkân sıralamaları değişmiyorsa, bütünlük arzeden bir sistemden bahsediyoruz demektir.

Anadolu ve Balkan Alevilerinin manevi silsilelerinde Hacı Bektaş, Abdal Musa ve Seyyid Ali Sultan birbiri ardı sıra ve *mürşid-balife* bağlantısında kurucu olarak öne çıkan isimlerdir (Yıldırım, 2010, s. 160). Her üçü de tarihî kişilerdir ve yaşadıkları dönem 13. yüzyılın ikinci yarısından başlar ve 14. yüzyılın tamamını kapsar. Her üç isim de kabullenilmişliklerinin kanıtı olarak, Alevilerin ‘Hakk aşığı’ saydıkları şairlerce üretilmiş deyişlerde, dualarda yer almakta ve erkânlarda anılmaktadır. Abdal Musa “Anadolu’nun gözcüsü”, Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) ise “Rumeli’nin gözcüsü” olarak bilinmektedir. Gözcü Alevi terminolojisi içinde “düzenen sorumlu kişi” anlamında kullanılmaktadır. Malum olduğu gibi aynı bağlamda Hacı Bektaş Velâyetnâmesi’nde de -daha öncesi dönem için- Rum’un gözcüsü olarak Karaca Ahmed adı geçer.¹⁷

Abdal Musa ve Seyyid Ali’nin Alevi erkânlarında istisnâî bir yeri vardır: Alevi ocaklarının bir kısmı Abdal Musa adına, bir kısmı da Kızıldeli adına cem yapmakta, bu cemlerin sonunda da onlar için kurban kesmektedir. “Abdal Musa Cemi” ve “Abdal Musa Kurbanı”; “Kızıldeli Cemi” ve “Kızıldeli Kurbanı” olarak adlandırılan bu özel ritüeller, yalnız bu iki kişi için uygulanmaktadır.¹⁸ İkisi dışında herhangi bir kişiye adanmış cem yoktur. Bunun nedeni ise bu ikilinin mürşitlikleri döneminde, Hacı Bektaş ile ortaya çıkan yeni liturjinin ocaklara uygulamalı olarak yaygınlaştırılmasıdır. Bu durum Âşıkpaşazâde de açıkça ifade edilmekte ve “Hacı Bektaş düşüncesi Abdal Musa zamanında yayıldı” denmektedir (Yıldırım, 2010, s. 163). Abdal Musa’ya isnad edilen bir şiirde konuyu çağrıştıran dizelere rastlanır:

Sofî Abdal erkânını yürüden

Erenler erkânı gerçek bellidir

Ayn-i cemde sevdiüklerin sürüden

Abdal Mûsa fakir anın kuludur

Neşter - Selman kırk vücudü bir eden

İmamlar sırrıyla gönli doludur

Var mıdır hiçbir er Ali’den gayrı

Var mıdır hiçbir er Ali’den gayrı

Alevi ocaklarının erkânlarını Abdal Musa üzerinden uygulayanlara “Abdal Musa Süreği”, Kızıldeli üzerinden uygulayanlara da “Kızıldeli Süreği” veya “Seyyid Ali Sultan Süreği” adı verilir. Bunlara “Abdal Musa Erkânı” veya “Kızıldeli Erkânı” da denilmektedir. Her ikisine birden ise ‘Hacı Bektaş Süreği’ denir.

Sürek Alevi erkânlarında “uygulama biçimi”ne verilen addır: “İzini sürmek”, “o geleneği takip etmek” anlamında kullanılır ve hangi akıma dâhil oldukları çerçevesinde aidiyet belirtir. Bu yüzden erkânların sınıflandırılmasında ve tarih okumasında önem arzeder. Süreklere göre bir topluluğun ibadet uygulaması ve grup aidiyeti hakkında bilgi sahibi oluruz. Süreklere aynı zamanda bu toplulukların ilk oluşumu veya yeniden yapılanmalarıyla ilgili bilgi veren en önemli olgulardır. Ancak sürek organik bir bağlılığı da içermemektedir.¹⁹

Süreklere adlandırılmasında en çok kullanılan usül, kurucusu sayılan kişilerin adlarının verilmesidir (Dede Garkın Süreği, Abdal Musa Süreği, Kızıldeli Süreği, Şeyh Bedreddin Süreği, Balım Sultan Süreği, Şeyh Safi Süreği gibi). Bunun yansıması, erkânlara katılan “yolcuların” amaçlarına göre de adlandırmalar vardır (Babailik veya Sofıyan, Babagan). Hacı Bektaş Ocağına bağlı ocaklara “Bektaşî Süreklere” denilir. “Şeyh Safi Süreği”ne eş anlamlı (synonym) olarak “Erdebil Süreği” de kullanılır. Şeyh Safi adının verilmesi de ilginçtir; Şeyh Safi’nin döneminde Alevi ocaklarıyla ne tür bir bağlantısı olduğuna dair elimizde kesin kanıt bulunmamaktadır. Safeviler, kendi uygulama biçimlerini atalarının adıyla anmışlardır. Aynı durum Safevilerin, daha doğrusu Şah İsmail’in hazırlattığı “Buyruk” için de geçerli olup “Şeyh Safi Buyruğu” olarak da tanınmaktadır.

Sürek adlarının bazıları eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Anadolu ocaklarının ekseri çoğunluğu Sofıyan Süreği’ni takip ederler. Sofıyan Süreği, “Kızılbaz Süreği” olarak da bilinir. Safevilerin etkisinden ötürü, Erdebil veya Şeyh Safi Süreği ile de eş anlamlı olarak görülür ki bu kullanımın sakıncalı olduğunu

¹⁷ Gözcü için “gözleçki” adlandırmasının kullanıldığı da olur (Örneğin Hubyar Ocağı).

¹⁸ Hubyar Ocağı’nda “Abdal Musa Cemi” tutulmaktadır. Bu cemi diğer cemlerden ayıran özellik, bu ayinlere herkesin katılabilmesi, öğretici cemi olarak kabul görmesidir.

¹⁹ Sürek kavramının Alevi terminolojisine burada işlendiği anlamda ne zaman girdiği konusunda kesin bilgi bulunmamakla birlikte, en azından akımların çoğalmasıyla böyle bir kullanım gereksiniminin doğmuş olduğunu -tıpkı tasavvufta Bağdat ve Horasan ekolleri gibi- düşünmek yanlış olmayacaktır. Burada önem arz eden kavramın ne zaman kullanıma girdiği değil, işaret ettiği kişi ve merkezler olup, bunların tarihsellikleri ve ilişkilendirildikleri olgularla uyumluluk arz edip etmedikleri, bu olguların real olarak ne zaman ortaya çıkmış olduklarıdır. Kavramın geç kullanıma girmiş olması, burada ileri sürülen sav ve tanımlamaları olumsuzlamaz.

düşünüyorum; zira kavram olarak “Sofıyan Süreği”nin Safeviler öncesi de mevcut olduğuna dair belirtiler görülmektedir. Az önce yukarda Abdal Musa’nın andığımız şiirinde “*Sofî Abdal erkânını yürüden*” dizesi buna güzel bir örnek teşkil etmektedir. Ayrıca, Safevilerin devlet olmasından önce yazılmış “Aşıkpaşazâde Tarihi”nde “sofu” Alevi kavramına karşılık olarak kullanılmıştır (Aşıkpaşazâde, 1992, s. 78). Bu süreğ adını, yola giren (*seyr ü süülük*) “yolcular”a verilen ad olan “sofu”dan -aslında sofi/sufî- alır.²⁰ Yani bu süreğ sofi yetiştirir; inanmış, yaşam biçiminde yol kurallarına uyan kişiye verilen addır. Kati kural olmamakla birlikte, müsahipli ve tarıklı erkânlı olan Alevi ocakları genellikle Sofıyan Süreği’ni takip ederler.²¹ Safevilerle birlikte ortaya çıkan yeni durumdan ötürü “sofu” 16. yy.’da artık tamamen Kızılbaş adlandırmasına eş anlamlı olarak kullanılmıştır (Caferi, 2004, s. 80).²²

Görüldüğü gibi ocaklar farklı süreklere bağlı olmaları nedeniyle aralarında farklılıklar olması doğaldır ve farklılıklarıyla içselleştirilmişlerdir. Ayrıca, aynı süreğe bağlı olmasına rağmen ocaklar arası farklılıklara da yukarda değinmiştik. Aleviler için bu doğal durum modernite sonrasına kadar Alevileri rahatsız etmemekteydi.²³ Süreğ, teolojik bir içerik değişikliği değil, uygulamada takip edilen yol ve yöntemdir. Bu yapısıyla süreğ aynı zamanda erkânı yapılan değişikliklere de işaret etmiş olur.

Yapısal, işlevsel ve kökensel olarak yapılan adlandırmalar (Babağan/Dedegan; Babaî/Sofıyan; Abdal Musa/Kızıldeli) birbirleriyle kesişebilir. Bu yüzden aynı ocağı farklı süreğ adları altında kategorize edilmiş olarak görebiliriz. Örneğin birazdan değineceğimiz Hubyar Ocağı hem Abdal Musa Süreği’ne hem de Sofıyan Süreği’ne dâhil edilmektedir. Geniş anlamda gelenek olarak Babailik ile de ilişkilendirilmektedir.²⁴

Erkânların gelişmesi, değişmesi farklı zaman aralıklarında ve tarihi gelişmeler koşutluğunda gerçekleşiyor. Yeni dinlerin, inançların ortaya çıkması, yeni biçimler alması genel olarak daha çok karmaşa ve devletsizlik (*interregnum*) ortamlarında görülmektedir. Bunu Alevilik bağlamında ele alırsak, otorite merkezlerinin ve erkân biçimlerinin oluşması, toplulukların zor süreçler yaşadıkları zamanlarda ortaya çıkıyor. Özellikle merkezi bir otorite boşluğu doğduğunda, topluluklar yeni merkezi bir otorite yaratarak yollarına devam etme arayışına yöneliyorlar. Her yeni merkezi otoriteyle birlikte, erkânlarda değişiklik yapma olanağı veya zorunluluğu doğuyor. Alevi ocaklarının daha çok 13. ve 16. yüzyıllarda artması da bu tür süreçlere denk düşmektedir. 16. yüzyıl şairlerinden Pir Sultan Abdal’a atfedilen bir şiirde bu durum özetleniyor gibi:

Tevarih çoğaldı da hadden aştı

Urum Sofular'ı bildiğin şaştı

Şimdi gayret Şah-ı Merdan'a düştü

Gözlerim yolların gel efendim gel

Bozıldı yolcular yollarda kaldı

Ayin erkân gitti dillerde kaldı

Bendelerin zayıf ballerde kaldı

Beklerim yolların gel efendim gel

²⁰ Sofî/Sufî ve Sofıyan/Sufıyan kavramları halk arasında sofu ve Sofıyan olarak kullanılmaktadır. Bu makalede bir ayrıma gidilmeyip daha çok Sofıyan olarak kullanıldı.

²¹ Ocak tipolojisi için bk. (Temel, 2019, s. 137-145).

²² Rıza Yıldırım, sözlü beyan.

²³ Malum olduğu gibi özellikle köylerden şehirlere doğru kitlesel göçler sonrası burada toplanan ve kaynaşan Aleviler, daha tektipleşmiş bir uygulamanın zorunluluğunu ve zorluğunu yaşamaktalar.

²⁴ Süreğlerin genel bir tipolojisine ve analizine bu makalede girmek konunun çerçevesini aşacağından, yalnız konumuz bağlamına yetecek kadar değinilmiştir. Hubyar Ocağı’nın Babailik ile ilişkisi için bk. (Temel, 2019).

Pir Sultan'ın bu şiiri, “Başka bir erkân var iken, Şah İsmail’e neden gerek duyuldu?” sorusuna da cevap niteliği taşıyor.

Elde olan verilere dayanarak, bugün Anadolu ve Balkanlar’da yaşayan Aleviliğin, Baba İlyas’tan sonra iki kez biçimlendirildiğini (*konsolide edildiğini*) söyleyebiliriz. Bu süreçte öne çıkan adlar, 13. yüzyılda Hacı Bektaş, 16. yüzyılda ise Şah İsmail’dir (Amanoğlu, 2004, s. 28).²⁵ Elbette bunun bir ön evresinin de olması gerekir. Babalık olarak bildiğimiz ve 1240 yılında Türkmen kıyımıyla dağıtılan bir sürecin oluşumu hakkında varsayımların ve kısıtlı belgelerin dışında somut veriler şu an için bulunmamaktadır. Anılan dönemde Anadolu’da Baba İlyas ve Baba İshak adları öne çıkmaktadır. Tabii onlardan önce bu oluşumu gerçekleştiren başkalarının da olması gerekir. Kuzey Suriye’den Karadeniz kıyılarına kadar tüm Orta Anadolu’yu kapsayan bir Babaî örgütlülüğünden söz ediliyorsa, bunun bir ön evresi olmalıdır. Buna karşılık hem Alevilerin kolektif belleğinde hem de yazılı tarihte 13. ve 16. yüzyıllardaki yeniden toparlanmaları belgeleyebiliyoruz: “Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Veli” ve “Menâkıbu’l-Esrâr Behcetü’l-Ahrâr” somut yazılı belgeler olarak günümüze ulaşmıştır. “Menâkıbu’l-Esrâr” Aleviler arasında daha çok “Buyruk”, “Erkânname”, “İmam Cafer Buyruğu”, “Şeyh Safi Buyruğu”²⁶ adıyla bilinir. Aleviler arasında en çok yaygın olan ilk üç adlandırmanın, daha önce var olan ve İmam Cafer’in koyduğu normlar olarak kabul gören bir kaynağa işaret ettiği açıktır. Bu, yazılı ve sözlü Alevi geleneğinde de en sık işlenen temalardan biridir: “*İmâm-ı sâdis ol sultân ki Ca’fer’dir ezêl müşid*” (Altıncı İmam Cafer’dir ki, odur müşidlerin ilki, sultanı) (Gümüsoğlu, 2019, s. 206) dizelerinde Sâdik Abdal (15. yüzyıl) bu durumu dile getirmektedir. Yine Hataî:

*İmam Cafer kullarıyız
Sohbetimiz niban olur
Ölmezden evvel ölüyoruz
Cana vasl olan can olur
veya
Hatayî lâkabım, Caferi ismim
Bir levh üzerine yazıldı resmim
Bâtın madeninden oluptur cismim
Hikmet-i Huda'ya uğradım geldim*

²⁵ Balım Sultan Erkânı’nı Alevilik içerisinde bir tarikatlaşma olarak gördüğümünden ve yapısal farklılığından ötürü buraya katmak istemedim.

²⁶ Ayrıca, Bayramîlik akımı içerisinde yaygın “Menâkıb-ı Şeyh Safiuddîn-i Erdebîlî” adıyla bilinen bir menâkıbnâme bulunmaktadır (Ocak, 2010, s. 60). Ünlü mutasavvıflardan Aksaraylı Ebû Hamid Hamideddîn (Somuncu Baba, ö. 1412) ve halifesi Hacı Bayram Veli (ö. 1430) Erdebil Dergâhı’nın Anadolu temsilcileri olarak bilinirler (Birdoğan, 1991, s. 10).

Ayrıca aynı Sâdık Abdal, aynı dizelerin devamında, “Mükemmel oldu anınla tarîkin cümle erkânı” (Gümüşoğlu, 2019, s. 208) diyerek Seyyid Ali Sultan’ın (Kızıldeli) zamanında erkânın mükemmel hâlini aldığını dile getiriyor. Sâdık Abdal 15. yüzyılda yaşadığına göre daha öncesinde bir tamamlanmış erkânın var olduğunu, Kızıldeli zamanında ise mükemmelleştiğini beyan etmiş oluyor (Yıldırım, 2010, s. 169). Geleneğe göre Kızıldeli’nin “sürek” olarak adlandırılması da bu durumu tasdik ediyor.

Özetleyecek olursak; erkân değişimleri, sosyal ve siyasi yapılarda köklü değişimler olduğunda meydana gelen kaotik durumlar içinde, karizmatik kişiler ortaya çıktığında gerçekleşiyor. Yoksa düzgün giden problemsiz bir inanç sistemine müdahale edilmesi, dinler tarihinde çok rastlanılmayan bir durumdur. Bir inancın kendisini yenilemesi için, o inancın ardıllarının buna ihtiyaç duyması gerekir.²⁷ Babaî İsyânı ile büyük bir kıyım yaşayan Aleviler, dağılmış ve tam bir kargaşa ortamı içerisinde iken, yeniden toparlanma süreci yaşıyorlar ve böyle bir ortamda kurucu kişi olarak Hacı Bektaş diğerlerinin arasından öne çıkıyor. Aynı durum 15. ve 16. yüzyıllar için de geçerlidir: Selçuklu Devleti’nin dağılması ile kurulmuş büyük Türkmen beyliklerinin Anadolu’da çöküş ve dağılma süreci başlamış, bu beyliklere bağlı olan ve topraklarını kaybeden Türkmen kabileleri yeni askeri ve siyasi oluşum arayışlarına girmişlerdi (Roemer, 1985, s. 229; Yıldırım, 2020, s. 83; Yıldırım, 2017, s. 128). Osmanlı ise II. Mehmet’ten itibaren gazilerin tımarlarını geri alınabilir tımarlara dönüştürmeye başlamıştı (Grammont, 1987, s. 108). Ayrıca, etkin Sünnî mezheple olan çelişkiler de bir diğer etkeni oluşturuyordu (Grammont, 1987, s. 109). İşte tam da böyle bir kargaşa ortamında, 15. yüzyılın çalkantılı ikinci yarısında Osmanlı, Akkoyunlu ve Karakoyunlu topraklarında yaşayan Türkmenler, bu yüzyılın sonunda Şah İsmail’i yaratmayı başardılar. Türkmenler için Şah İsmail, aslında yeni merkezi otoritenin adı idi.

Şah İsmail’in erkânda bir yenilik yapabilmesi için önce *mürşid-i kâmil* olması gerekiyordu. O, daha çocukken bu makama ermiş, tıpkı ağabeyi gibi bu meşruiyeti babasından almıştı. Görünen o ki, Şeyh Haydar da bu meşruiyeti babasından aldı. Kızılbaşlar Şeyh Haydar için çıplak ve donanımsız harbe giriyorlar, seve seve canlarını veriyorlardı (Tarih-i Kızılbaşan, 2015, s. 12). Şeyh Cüneyd’in ise Erdebil Tekkesi’nin şeyhi olması dolayısıyla, Anadolu Alevilerinin onun bu konumunu kabullenmeleri zor olmamış olsa gerek. Bu durumda Anadolu Alevilerinin Erdebil Tekkesi’yle daha önceden ilişki içerisinde olduklarını varsaymak gerekiyor. Fuzuli Bayat’a göre Alevilerin Erdebil ziyaretleri XIV-XV. yy’da başlamış ve XVI. yy’da yoğunlaşmıştır (Bayat, 2004, s. 46). Faruk Sümer’e göre bu ilişki yoğun olarak Şeyh Cüneyd zamanında başlamıştır (Sümer, 1992, s. 7-10). Minorsky de “şeyh Cüneyd, Safevi müritlerinin en büyük teşkilatçısıdır” demektedir (Minorsky, 1971, s. 159). Bu ilişkinin Emir Timur’un Anadolu’dan götürdüğü Türkmen esirleri Erdebil Şeyhi Hoca Ali’ye bağışlamasıyla başladığı da düşünülmektedir (Türkmen, 2004, s. 318). Şeyh Cüneyd’in Anadolu’ya gelmesi, etrafında kitleleri toplayabilmesi, İskenderun’da bir tekke açması,²⁸ (Roemer, 1953, s. 29) daha sonra Çepnilerin başına geçerek Trabzon Kalesi’ni kuşatması konuyla ilgili ipuçları veriyor. Ayrıca, Erdebil’e bağlılığıyla bilinen Şah İbrahim Veli ocağında, ocağın kurucusu olarak Şeyh İbrahim’i görenler bulunmaktadır. Şeyh İbrahim’in Erdebil Tekkesi’nde şeyh olduğu dönemde (1427-1447) Anadolu’ya gelerek ocağını kurmuş olduğu kabul görür. Şah İbrahim Veli soyundan gelenler, kendilerini bu soyla akraba sayar ve Erdebil Tekkesi’nin Anadolu’daki uzantısı (-kolu) olarak bilirler.²⁹

Şah İsmail’in, kuşkusuz döneminin irfân ve hikmet geleneğine en yetkin kişilerden birisi olduğunu şiirlerinden edinmek mümkün (Taşgın, 2014, s. 21). Bunda hem yüzyıllardır süregelen Erdebil dergâh geleneğinin hem de etrafında bulunan ve onu yetiştiren Kızılbaş dedelerinin etkili olduğu görülüyor. Gilan’da saklandığı dönemde onun (dinî ve askerî) eğitimine olağanüstü gayret sarf edildiği, onun da bu gayretleri boşa çıkarmayacak zekâ sahibi olduğu hem tüm yaşamından hem de tarihsel belgelerden izlenebilmektedir (Roemer, 1953, s. 32-33).

²⁷ “Görünen o ki, dinin kendini yeniden üretebilmesi, ancak onun anlam biçimlerinin/kalıplarının olumsuzlanamaması ve onların somutlaşmalarının birlikte sağlanma şartı yerine getirildiğinde güvenceye alınmış olur. Kültürel karşılaşma veya şu an olduğu gibi modernizmdeki temel toplumsal değişimlerden ötürü dinler kendi dünyalarında komplekse (karışık/çelişik) zorunluluklara (Komplexitätensanforderungen) maruz kalırlarsa, bu gereksinimlerin aynı anda karşılanması zorlaşır. Bu durumda, oldukça somut ve günlük yaşama yakın din kalıplarının ve akılcı yüksek talepkar dinsel yanıtın birbirinden ayrışmasını ve böylece, eğer geleneksel din tahayyüllerinden ve geleneksel pratik uygulamalardan bir çözülme olmamışsa, bir değişimi hesaba katmak gerekir” (Pollack, 1995, s. 188).

²⁸ İskenderun Körfezi yakınlarında, Haçlı Seferlerinden kalma eski bir kalede bulunan bir tekkenin şeyhliğini yapar.

²⁹ Kaynak kişi: Şah İbrahim Veli Ocağı dede ailesinden Meryem Ana (Öğütçü, ö. 2010), Bicir Köyü/Malatya. Ayrıca Hamza Şeyh Ocağı ve Ali Koç Baba Ocağı dedeleri de kendilerini Erdebil Dergâhı’nın devamı olarak ifade ederler.

Safevi Devleti'ni kurma aşamasında yaşanan en büyük problemlerin başında ne Şiilik konusunda ne de Kızılbaşlık konusunda elde yeterli yazılı kaynakların olmayışı gelir (URL-1). Bu durumun Şah İsmail ve yakınındaki Kızılbaş dedelerini yeni bir buyruğun oluşturulmasına zorunlu kıldığını söylemek yanlış olmayacaktır;³⁰ bu aynı zamanda devlet olmanın getirdiği merkezileşmenin doğası gereği dayattığı bir durumdur (Yıldırım 2020, s. 167-171). Elbette tam da bu noktada, Şah İsmail çevresinde sadece daha önceden Kızılbaş olup erkânı bilen toplulukların bulunmadığını, Şah İsmail'e gelip bağlanarak yeni Kızılbaş olan toplulukların da var olduğunun göz önünde bulundurulması gerekir.³¹ Onların bu yeni öğretiyi öğrenmeleri, uygulamaları, içselleştirmeleri zaman alır. Tüm bu işler ise yeni bir organizasyonu gerekli kılar. Şiilik içinse; Irak, Bahreyn ve Cebel-i Âmil bölgesinden daha sonra tüm bölgeyi Şiileştirerek Kızılbaşlığı yok edecek olan Şii âlimler getirilmiştir (Abisaab, 1994).

Şah İsmail kurduğu devletin kendisini zorunlu kıldığı merkezileşme gereği, yine devlet olmanın yarattığı olanaklarla, Kızılbaş öğretisinin daha da rafine edilmesine, ritüel ve erkânların daha güçlü vurgu kazanmasına, her şeyden önce öğretinin geniş kitlelerce daha kolay kavranmasına yönelik çalışmalar yaptı - örneğin didaktik şiirler- ve yaptırdı.³² Diğer bir boyutuyla da erkânlar belirli biçimlere ve kurallara bağlanmıştır.³³ Böyle bir çalışmada da daha önceden var olan yazılı/sözlü erkânnameleler, risaleler vb. kaynakların kullanıldığı görülmektedir. Buyruklar üzerine değerli bir analiz çalışması yapan Yıldırım da bu eserlerin 'toplama' olduğu sonucuna varmıştır:

...*kitap*^[34] herhangi bir kişi tarafından sıfırdan yazılmış bir telif eser değildir. Daba ziyade zaten var olan küçük risâlelerin, sözlü bilgilerin ve yerleşmiş uygulamaların derlenip düzenlenerek iki kapak arasında toplanmasından ibaret bir "edisyona" dur (Yıldırım, 2020, s. 16).

Eser, daha çok temel kuralların uygulama ve bunların açıklanması üzerine kurgulanmış, görevliler için bir referans kitabı, bir el kitabı mahiyetindedir. *Erkânname* olarak da bilinen bu yapıt, "Menâkıbu'l-Esrâr Behcetü'l-Ahrâr" isimli kitaptır. Anadolu ve Balkan Alevilerinin elinde yaygın bulunan bu eser aynı zamanda kutsanan bir kitaptır. Yazım biçiminde, daha çok inancın taşıyıcılarına yönelmiş bir tarz hâkimdir. Hem Alevi inanç önderlerinin kendi beyanlarıyla hem de yer yer bazı Buyruk nüshalarında bu durum açıkça belirtilmiştir.³⁵

Yabancı araştırmacılar Buyruk için daha çok Alevilerin/Kızılbaşların ilmihali (*catechism*) kavramını kullanırlar. Taşgîn ise "Erdebil Tekkesi'nin marifet metni olarak taliplerin yol adap ve erkânını takip ve yürütmesi için hazırlanmış risaledir." (Taşgîn, 2018, s. 233) demektedir.

Bektaşî Tarikatı babalarından Şevki Koca'nın (ö. 2003) söylemine göre, Bektaşî (Babagan kolu) çevreleri "Buyruk"u Şah Hataî'nin bir eseri ve normlar kitabı olarak değerlendiriyorlar:

Bektâşîyye müntesiplerinin Şah Hatayî'nin eseri olarak kabul ettikleri Menakıb-ül Esrar ve Behcet'ül Ahrar isimli kitapta ve Yemini'nin Fazîletnâme'sinde bu konularda, Cafer-i sistematîğinin ve Galat-ı İmâmîyyenin teolojik rükünleri olarak, ıstılahî normlar vardır (URL-2).

Babagan Bektaşîleri dışında "Buyruk"un Şah İsmail tarafından yazıldığını bildiren akademisyenler de bulunmaktadır (Amanoğlu, 2004, s. 28). Tüm bunlardan bağımsız olarak, Şah İsmail'in bu kitabın hazırlanışından ve içeriğinden habersiz olduğu düşünmek çok rasyonel görünmüyor. Zira kendisi bir şiirinde,

³⁰ Kendisi de bu durumu bir şiirinde dile getirmektedir:

*Görürüm düzen düzeni
Kırarım yoldan aşanı
Yeni baştan bu düzeni
Bir kavim erkân eylerim* (Birdoğan, 1991, s. 131).

³¹ Bu konuda geniş bilgi için bk. (Gündüz, 2007).

³² Bunlara örnek bir şiir olarak bk. Ekler, "Bu yolu doğruca süreyim dersen".

³³ Şah İsmail ile ilgili bir 'anlatı' kitabı yazan Ziya Şakir, hiçbir kaynak göstermeksizin, Muhtar adlı bir peyikin (habercinin) Şah İsmail'in haberlerini Şahkulu'na getirdiğini ve Şah'ın üç maksadının (amacının) olduğunu Muhtar'ın dilinden anlatıyor. Bu maksatlardan birisinin, "muhtelif fırkalara bölünen Şiiliği bir tek esas üzerinde toplamak" olduğunu belirtiyor (Şakir, 1943, s. 106).

³⁴ Kitapla kastedilen "Buyruk".

³⁵ bk. Buyruk; "İşte bizce muteber olan kitap budur. Bu kitap dedelere mahsustur." (Yörükân, 1998, aktaran Yıldırım, 2020); "Bu bâb dahî elinde *Buyruk* olan pîrler lisânına havâle olunmuşdur." (Yıldırım, 2020, s. 26);

divanındaki ilk olarak dile getirilmiş vezinli ve kafiyeli fikirlerinin kısa zamanda irfan meclislerinde tutulduğunu açıklamaktadır:

Ey Hatai fîkri-i bikerin eyledin eş'are sarf

Duttu irfan meclisin defterle divan şimdiden (Birdoğan, 1991, s. 28, 262).

“Buyruk”, Aleviler tarafından bilinen ve kabullenilen en önemli başvuru kitabıdır (Yıldırım, 2020, s. 21). Kutsal kabul edilir ve titizlikle muhafaza edilir; genellikle dedelerin elinde bulunurdu.³⁶ Aleviler için “Buyruk”, Hakk emri, en büyük emir, ilk oluşumuyla birlikte Kırklar tarafından uygulanan ve o gün bugündür takip edilen kurallardır.³⁷ Bu kuralları ise İmam Cafer Sadık keşfetmiş ve mezhebe bağlılara açıklamıştır. Bu yüzden de adı “İmam Cafer Buyruğu”dur ve yol kurallarını belirler.

Alevi toplulukları çok eski zamanlardan beri yazılı metinlere sahiptir (Taşgın, 2018, s. 212). Nusayrielerin ve İsmaililerin ellerinde bulunan “Ummü'l Kitâb” ve “Kitâbü'l-Mecmû”, karşıtlarınca ‘Şia gulatı’ olarak sınıflandırılan bu tür toplulukların kendilerine ait kutsal kitapları olduğuna referans teşkil etmekte. Ayrıca Alevilerin “Hakk aşığı” olarak tanıdıkları farklı yüzyıllarda yaşamış şairlerin divanlarından da şiirlerin farklı olmasına rağmen temaların içerikte aynı olduklarını takip edebiliriz. Bu da bize, aynı şeyleri öğreten sistemli bir öğretinin varlığını gösterir.

Safevilerin 16. yüzyılının başında sözlü ve yazılı bu kaynaklardan faydalanarak yeni bir edisyonu ortaya koydukları görülüyor. Elbette bir kitap ortaya çıktı diye tüm Alevilerin erkânlarını hemen bu kitaba göre uygulamalarının mümkün olmayacağı, bunun bir öğrenme süreci gerektirdiği ve her bölgede aynı paralellikte gelişmeyeceği muhakkaktır. Ayrıca, her ocağın bunu peşinen kabul etmeyeceği de çıkan sorunlar arasında olmalıdır. Tüm bu olası problemlere karşın, yeni “Buyruk”un Aleviler arasında büyük bir ilgiyle karşılandığı ve yayıldığı, dönemin (16. yüzyıl) konuyla ilgili belgelerinden anlaşılmaktadır.³⁸

“Buyruk” üzerinden, atanan halifeler ve Anadolu’dan Erdebil Dergâhı’na giden ‘Rum Sofuları’nın dönüşte kendi topluluklarında örnekleme yoluyla Safevilerin Alevi erkânlarına etki ettikleri alan çalışmalarında ortaya çıkmaktadır. Bu sava destek olabilecek bir uygulamayı doğrudan Hubyar Ocağı’ndan örnekleyebiliriz: Hubyar Ocağı’nın bir kolu olan ve ‘Babacılar’ olarak adlandırılan Veli Baba kolunda (Anşa Bacılılar’ da denmektedir), günümüzde dahi sofular cem yürütmekte olup, içlerinden en yetkin olanını da “baş sofı” seçmektedirler. İşlevi olarak tekkelerdeki dervişliğin eşdüşümü olan sofuluğun, daha erken dönemlerde Hubyar Ocağı’nda daha yaygın olduğu tespit edilebilmektedir; zira, yeni nesillerle birlikte kısmen unutulmuş olsa da bazı Turhal ve Zile köylerinde On İki Hizmet sahiplerine “sofu”, cemevine de “sofuevi” denmekte idi.

Bu erkân dönüşümünün bir sonucu olarak olsa gerek, “Rum Abdâlları” tanımlamasının da giderek daha az kullanıldığı ve yerine “Rum Sofuları” tanımının daha sık kullanıldığı görülmektedir. Abdâl ve sofı kavramlarının kullanımından yola çıkarak, kitleler lehine bir dönüşümden söz edebiliriz.³⁹ Çünkü öğretisi içerisinde Abdâl makamı sofı makamından daha yüksektir.

Her ne kadar “Buyruk” erkânları etkiledi ise de kabul etmek gerekir ki, Şah İsmail şiirleriyle bu erkânları herkesten ve her şeyden daha çok etkilemiştir. Yani bu erkân yenilenmesine en büyük katkıyı Şah

³⁶ Bu da dağıtımında bir seleksiyona tabii tutulduğunu gösterir. Dağıtımda güvenli kişilerin -daha çok da dedelerin- tercihinin bir nedeni de bu kitabın da Kızılbaşlarla birlikte takibata uğraması olmalıdır.

³⁷ “...cümle enbiyâ ve Muhammed Ali ve On İki İmâmlar misafir hükminde gelüb geçüb, dede ve müşidlerin eline dört kapı üzre kırk bin buyruk virmüşdür.” (Menakıb-ı Evliya’dan (Buyruk) akt. Yıldırım, 2020).

³⁸ Bu yüzyılın (16. yy) böyle bir değişime denk düştüğü konusunda, araştırmacılar hemfikirdirler. Örneğin Alevilik ve Alevi ritüelleri üzerine alan araştırmalarıyla bilinen Ersal, “Kanaatimizce 16. yüzyıl, Alevi toplumunun mevcut ritüel evreninin yeni bir formülasyona evrildiği dönem olarak tanımlanabilir.” diyerek konu hakkında görüş bildirmektedir (Ersal, 2022, s. 54).

³⁹ Kitleler lehinden kasıt, öğretinin takipçiler için kolaylaştırılmasıdır. “Birçok din/inanç, biçim ve içeriklerinin soyutlama ve beklenti seviyelerini düşürerek bu yolla varsayımlarının anlaşılabilirliğini ve pratik uygulamalarının izlenebilirliğini garanti etmiş olurlar. Karmaşıklık (complexity) artırma ve düşürme eğilimleri birbiriyle çelişir ama bir din içinde aynı anda da gerçekleşebilir. Bazı dinlerde bu problem taşıyıcıların (din insanları) ve sıradan takipçilerin güçlü ayrışmasıyla çözülür.” (Pollack, 1995, s. 187).

İsmail yapmıştır. Bu real durumu, Alevi cemlerini izleme olanağı bulan her insan görmektedir.⁴⁰ Bu bağlamda Pir Sultan Abdal ve Kul Himmed de anılmalıdır; Alevi erkânlarına 16. yüzyılda en çok bu üçü damgalarını vurmuşlardır. On İki Hizmet'in tüm aşamalarında Şah Hataî vardır; onu Pir Sultan ve Kul Himmed takip ederler. Bu bağlamda bu üç şairin kullandıkları dilin, yalın Türkçe'nin de bu değişimde çok etkin rol oynadığını birlikte düşünmeliyiz (Grammont, 1987, s. 110).

Şah Hataî'nin Alevi erkânlarında çok etkili olmasının bir diğer nedeni de onun müzikle olan bağlantısının olmasıdır. Şah Hataî'nin bağlama veya başka bir müzik enstrümanı ile olan bağını direk kanıtlayabileceğimiz tarihî bir belge henüz yayımlanmış değil.⁴¹ Ancak geçirdiği çocukluk evresi ve yanında bulunan Alevi dedelerinden aldığı eğitimden yola çıkarak böyle bir durumun söz konusu olabileceği çok yüksek bir ihtimaldir. Hubyar Ocağı'nda uygulanan cemlerde 12 hizmetlerden birisi olan *pervaz erkânının* son bölümünde, pervazcının pervazı bitirip duasını alırken gözcü yanına gelir ve duadan sonra yere birlikte diz üstü oturarak bu hizmetin son bölümünü gerçekleştirirler. Bu son bölüme geçilmeden önce okunan Hataî'nin şiirinde son dörtlük şu dizelerle biter:

Şah Hatayim aẓ geldi
Sağ elinde saz geldi
Kerkların meclisine
Cebraile ile kız geldi

Yukardaki dörtlük, kanıt olmasa da onunla saz arasında ilişki kuran bir dörtlüktür. Ayrıca bu dörtlük tek de değildir; Azerbaycanlıların severek söyleyip dinledikleri başka bir ezgide de benzer bir atıfta bulunmaktadır:

Şah Hataî çaldı sazın
Saldı dağlara avazın
Derdi coştı ham Arazın
Daşkın selim Şah İsmail⁴²

Şiirlerin dışında bir de hikâye vardır ki, orada daha açık bir biçimde Şah Hataî'nin tambur çaldığından doğrudan söz edilir. Yazarı ve tarihi belli olmayan, (Macit, 2018, s. 13) Çaldıran Savaşı sonrası bu trajediyi canlandıran “Der-Vâkı’ât-ı Şâh Hatâyî” adlı bir hikâyede, Şah'ın tambur çalması şöyle anlatılır:

Şah sordu: “Bu kalede gönümdeki derdi giderebileceğim bir çalgı yok mu?”. Alemşah Hatun, “Babam Hasan padişahın tamburu var, onu getireyim” dedi. Telli çalgıyı getirdi. Şah, tamburu koltuğuna aldı ve irticalen şu beyti söyledi (Macit, 2018, s. 10).

Azerbaycan müzik ve sanat dünyasının yazılarında, anlatımlarında Şah Hataî'nin saz çalmış olması doğal kabul görür.⁴³ Bu peşin kabul, bilim alanında da varlığını göstermektedir. Türkiye’de de tanınan Azerbaycanlı filologlardan Fuzuli Bayat, “Şah İsmail’in genç yaşlarında saz çalmaya alıştırılması, eğitimini saz eşliğinde yapmış olması”nın kaynaklarda yer aldığını yazmaktadır. Onun; silahı, sazı ve sözü çok iyi kullandığını, hatta ilmi, şiiri, nefesi hükümdarlıktan, savaştan üstün tuttuğunu bildirir (Bayat, 2004, s. 48).

Şah İsmail’in Alevi erkânlarında bu kadar yoğun ve hızlı etkili olmasında sazın büyük payı olduğunu düşünmek çok doğal görünüyor, zira Alevilerin saz ile olan bağlantıları çok bilinen bir olgu. Alevilerde sazın hem dinî hem de sosyal yaşamda bu kadar yaygın olmasının elbette tarihsel kökenleri vardır: Ritüellerin saz eşliğinde gerçekleştirilmesi, muhabbet meclislerinin ve cemlerin satsız olmaması, özellikle semahların mutlaka müzik eşliğinde gerçekleştiriliyor olması burada sayılabilir. Hubyar köyünde ve Hubyar Ocağı’na bağlı bazı yerleşim birimlerinde düğünlerde davul-zurna çalınmaz, bağlama veya keman çalınır. Saz geleneğinin

⁴⁰ Örneğin sayın Ersal’ın gözlemi: “Şah İsmail’in ritüellerde Şah Hatâyî mahlası ile cemin olmazsa olmazı hâline gelmesidir. Uzun yıllardır saha araştırmalarımızda gördüğümüz bir gerçek vardı ki Şah Hatâyî mahlası ile icra edilen şiirler, bütün Alevi topluluklarında varlığını güçlü bir şekilde sürdürmektedir. Cem ritüelinin hizmetlerinde, hizmetli ve zâkirlerin icralarında en üst kelam olarak kabul görmektedir.” (Ersal, 2022, s. 54).

⁴¹ En azından ben böyle bir belgeye henüz ulaşmış değilim.

⁴² Dörtlük, Azerbaycan’da kendisi için yakılan bir ezgide (*mahnı*) alınmıştır. Ezginin tamamı ekler bölümündedir.

⁴³ bk. YouTube kanalında Azerbaycan çıkışlı Şah Hataî anlatımları, müzik parçaları.

ve inancın bütünsel bir parçasıdır; bu yönüyle temporal kutsallık addedilen bir araçtır. Şah Hataî kendisi de yol kardeşlerine saz öğrenmelerini öğütler:

Bu gün ele almaş oldum men sazım

Erşe direk direk çıbar avazım

Dört şey vardır bir karındaşa laşım

Bir elim, bir kelam, bir nefes, bir saz (Bayat, 2004, s. 49; Birdoğan, 1991, s. 77).

Erkânları ve uygulamaları “sofiyan süreği” olarak adlandırılan ocakların çoğunluğu, Erdebil Dergâhı’na doğrudan bağlı degillerdir. Şah İbrahim Veli Ocağı, Pir Sultan Ocağı, Şeyh Hamza Ocağı, Ali Koç Baba Ocağı ardılları kendilerini Erdebilli ve yürüttükleri erkânı da “Erdebil Erkânı” olarak tanımlamaktadırlar (Ersal, 2022, s. 53, 54). Bunların dışında Tokat/Almus ilçesine bağlı bir köyde kendi ocaklarını “Şah Hataî Ocağı” olarak tanımlayan bir ocak da mevcuttur. Bunlardan Bulgaristan’da bulunan Ali Koç Baba Ocağı ve Afyon/Şuhud’da Şeyh Hamza Ocağı dışında kalan diğer ocakların talipleriyle Hubyar taliplerinin birlikte yaşadıkları yerleşim birimleri de bulunmaktadır.

Erdebil Dergâhı’nın ve Şah İsmail’in Aleviler üzerinde bu kadar etkili olmalarına rağmen, Alevi ocaklarının *mürşid ocağı* olarak Erdebil Ocağı’nı seçmedikleri ve bağlılıklarını *süreke* olarak ifade ettikleri görülüyor. Alevi öğretisi içinde mürşid reddetmek veya değiştirmek neredeyse imkânsızdır ve belli koşulları gerektirmektedir. Mürşid reddetmek öğretiyi (yolu) reddetmekle eş anlamlıdır, çünkü bu kurumsal yapı öğretinin de gerektirdiği bir yapılanmadır. Safevileri devlet yapan da bu kurumsal yapıdır. Safevilerin, bu hiyerarşik yapıyı koruyarak, bunların hepsinin üstünde siyasi ve dinî bir otorite olarak sevk ve idareyi yönettikleri görülmektedir. Safevilerle bağlar koptuktan sonra da var olan bu kurumsal yapı, daha önceden de olduğu gibi ocaklara devam etme olanağı sağlamıştır.

Anadolu ve Balkan Alevileri, ana ibadetlerini *ayn-i cem* (cem ayini, kısaca *cem*) adı verdikleri erkânlar bütünü içerisinde gerçekleştirirler. Olağan olarak hicri takvim tanımlaması içinde *cuma akşamı* diye bilinen perşembe gününün akşamı yerine getirilen bu ayin, özel günlerde (oruç günleri veya özel dinî törenlerde) başka günlerde de gerçekleştirilir. Cem ayini; temel düşünce olarak, adına *Kırklar* denilen ve Muhammed ve Ali öncülüğünde gerçekleştirilen ilk Alevi topluluğunun oluşumunu anlatan ve bu topluluğun gerçekleştirdiği var sayılan ilk cemin canlandırılması amacını güden ritüeller bütününden oluşur. Bununla arzu edilen amaç, *vahdetin*, yani birleşmenin bu yolla gerçekleşmesidir ve *cem* adı buradan gelir.

Cemde gerçekleştirilen ritüellerin içerikleri aynı zamanda Alevi teolojisinin de temel dayanaklarıdır. Cem ayininin ana omurgasını, Peygamber Muhammed’in gerçekleştirdiği kabul gören *mi’rac* olayının anlatımını içeren ve Alevi teolojisinde ve terminolojisinde *miraclama* (*mirac-nâme*) olarak adlandırılan ritüel oluşturur. Cem ayinlerinin perşembe akşamları yapılmasının nedeni de budur: Muhammed *mi’rac’a* perşembe akşamı çıkmıştır.

Miraclama, Alevi erkânları içerisindeki en önemli erkândır; burada sembolik olarak Alevi öğretisinin kaynağı ve nedeni ritüelik şekilde canlandırılmaktadır. Marifet kapısının bir erkânı olup, buna uygun ibadet biçiminde ve *secde* üzerinde gerçekleştirilir. Bu ritüel; bağlama eşliğinde, miracı anlatan ve Alevilerce ulu sayılan bir aşığın/velinin deyişiyle gerçekleştirilir. Bu deyiş veya nefesin kime ait olduğu, o erkânı gerçekleştiren topluluğun hangi süreğin takipçisi olduğu yönünde de bilgi verir.

Sofiyan sürelerinde bu miraclama, Hataî’nin bir şiiriyle gerçekleştirilmektedir. Bektaşî sürelerinde ise Hamdullah Çelebi (ö. 1836) veya Feyzullah Çelebi’nin (ö. 1824) şiirleriyle yapılır.⁴⁴

3. Hubyar Ocağı ve Şah Hataî

Hubyar Ocağı talipleri coğrafi alan olarak daha çok Tokat, Sivas, Amasya ve Yozgat’ı içine alan ve Osmanlı döneminde “Eyalet-i Rum” adıyla bilinen bölgede yayılmışlardır. Bunun dışında sayıları az olmakla birlikte Çorum, Erzurum, Kars, Manisa, Karadeniz köylerinde de talipleri bulunur. Bölgenin en yaygın ocaklarının başında gelir ve kendine özgü Türkmen karakteriyle ve Kızılbaş taassubuyla bilinir. Türkiye’de daha çok semah tarzıyla tanınmaktadır.

⁴⁴ Miraclama şiirleri için bk. Ekler.

Ocağın kurucusu, ocağa adını veren Hubyar 1475 (?)-1582 yılları arasında yaşamış⁴⁵ ve bugün yine kendi adıyla anılan Hubyar Köyü'nde türbesi bulunmaktadır. Köyde, kendisi tarafından kurulmuş bir tekke (Hubyar Tekkesi) mevcuttur ve köy arazisi kendisine vakfedilmiştir. Bugün geçerli olan köy sınırları, kendisine vakfedilen sınırlarla örtüşmektedir. Tekke ve vakıf olmasından kaynaklı belgelerde, 500 yıllık bir süreci ve atanmış şeyhleri takip edebilmekteyiz.

Hubyar Köyü'ndeki türbesinde yatan Hubyar 16. yüzyılda yaşamış olmasına rağmen, Hubyar'la ilgili tüm rivayet ve anlatımlar 13. yüzyıl ile ilgilidir. Hatta Hubyar talipleri Hubyar'ın asıl adının Hoca Ahmed olup, Hubyar adının ona Hacı Bektaş tarafından verilen bâtin adı olduğu konusunda hemfikirlerdir. Bundan ötürü Hoca Ahmed Yesevî olduğu konusunda da iddialar vardır.⁴⁶ Hubyar ardılları için Hubyar Horasan'dan gelmiş ve Tekeli'ye⁴⁷ yerleşmiştir. Hubyar dedeleri mürşid ocaklarını Üryan Hızır olarak bilirler ve Hubyar'ın Üryan Hızır'dan 'el tuttuğunu' rivayet ederler. "Üryan Hızır Menakıbnâmesi"nde⁴⁸ Hubyar ile ilgili kısa bir bölüm bulunmaktadır. Üryan Hızır 13. yüzyılda yaşamıştır.

Hubyar Köyü ile ilgili ilk kayıt 1554 yılı tahrir defterlerinde mevcuttur. Burada (Zemin-i Gürgeçukuru) Hubyar tarafından bir zaviye kurulduğu, arazinin kendisine vakfedildiği kayıttır.⁴⁹ Kendisi dışında kardeşlerinin çocuklarının da burada oturdukları, köyün henüz oluşmadığı, Değeryer Köyü'nün bir mezrası olduğu bu kayıttan anlaşılmaktadır. Bundan öncesinde ise Hubyar'ın 1520 tarihli tahrir defterinde, babası Yâr Ahmed'in ve dedesi Mustafa'nın ise 1485 tarihli tahrir defterinde, bugünkü Değeryer Köyü'nde oturduklarına dair kayıtlar mevcuttur.⁵⁰ Değeryer köyü Hubyar Köyü'ne 10 km mesafede olup, sınır köydür. Bu kayıtlardan net olarak anlaşıldığına göre, Hubyar'ın baba ve dedesi en azından 15. yüzyılın ikinci yarısından bu yana (Bölgede ilk kayıtlar 1455 yılında tutulmuştur.) aynı bölgede yaşamışlardır. 1520 yılından sonra, ne zaman olduğunu tam kestiremediğimiz bir tarihte Hubyar Değeryer'den ayrılarak bugünkü yerine yerleşmiştir. 1574 tarihli tahrirde oğlu Mustafa ve kardeşinin çocukları Cafer ve Erdoğan ile birlikte burada yaşarlar (Karaman, 2003, s. 449). Hem Hubyar ardıllarının hem de Değeryer köylülerinin sözel hafızalarında, bu güçle ilgili birbirinden farklı rivayetler ve Hubyar ardıllarınca uygulanan bir gelenek vardır.⁵¹

Hubyar'ın kendisinin veya Hubyar Ocağı'nın Safevilerle ve Erdebil Ocağı'yla doğrudan bir ilişkisi saptanamamıştır. Ancak Safevilerle yakın ilişki içerisinde olan Şehzâde Ahmed'in oğlu Sultan Murad'la ilgili hem rivayetler hem de şiirler bulunmaktadır. Sultan Murad'ın⁵² İran'a giderken (1512) Hubyar'a misafir olduğu ve onun kerametlerini gördüğü, Hubyar'ın Sultan Murad'ın 90 bin kişilik⁵³ ordusunu tek kazandan çeşitli yemekler vererek doyurduğu, askerlerin atlarının tek *sokudan* (dibek taşı) arpa yiyerek doydukları en sık anlatılan yaygın rivayetlerden biridir. Köyün ortasında bu *soku* (Hubyar Sokusu) olarak kabul gören bir dibek taşı hâlâ durmakta ve kutsal sayılmaktadır. Ayrıca 1517-1525 yılları arasında gerçekleşen Baba Zünnun ve hemen sonrası oğlu Halil isyanlarında Hubyar'ın adı geçmektedir (Abdizâde, 2022, s. 502). Hüseyin

⁴⁵ Hubyar'ın ölümünden sonra oğlu Mustafa, Hubyar Tekkesi'ne şeyh olarak atanmıştır. Bu atamaya ilgili fermanın tarihi 1582'dir. Fermanın orijinali özel arşivimde bulunmaktadır. Doğumuyla ilgili kesin bir bilgimiz olmamakla birlikte, 100 yaşında 1574 yılında ölen Ali Baba, Hubyar'ın musahibidir. Her iki ocak da bu musahiblik durumunu onaylamaktadır. Alevi öğretisine göre musahib kardeşliği ancak akraneler, yani aralarında çok yaş farkı bulunmayan iki Alevi arasında gerçekleşir. Buradan yola çıkarak Hubyar'ın doğum tarihini takriben 1475 olarak beyan ettim. (Ali Baba için bk. Saim Savaş, *Bir Tekkenin Dini ve Sosyal Tarihi*. *Sinas Ali Baba Zaviyesi*. Dergah Yayınları, 1992).

⁴⁶ Hubyar ve Hubyar Ocağı ile ilgili detaylı bir çalışma için bk. (Temel, 2019).

⁴⁷ Bugünkü köyün üzerinde bulunduğu dağın adı, Tekeli Dağı.

⁴⁸ Bu menakıbnâme geç bir tarihte (8 Ekim 1859) istinsah edilmiştir. (bk. Sadullah Gülten, "Üryan Hızır Menakıbnâmesi", *Alevilik – Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, sayı 3, 2010, 84-103).

⁴⁹ B.O.A. Tapu Tahrir Defteri 287 Maliye ve Evkâf, H. 961/ M. 1554, Sh. 116-141. (Karaman, 2003, s. 417).

⁵⁰ Geniş bilgi için bk. (Karaman, 2003; Temel, 2019).

⁵¹ Değeryer köylüleri, Hubyar'ın bu köyden olduğunu, bugün dahi ev yerini bildiklerini ve sonraları Hubyar'ın buradan bugünkü yerine gittiğini anlatıyorlar. Hubyar ardıllarının anlattıkları rivayete göre, Hubyar, Değeryer'e gelir; ancak köylüler onu koymak istemez ve develerini taşıyarak köyden kovarlar. Bu rivayetin tarihi bir yönünün olması gerekir; zira anlatımın dışında bir de gelenek mevcuttur. Hubyar ardıllarının bu köye karşı 1980'e kadar uyguladıkları özel bir gelenek de vardı: Hubyar talipleri Hubyar Tekkesi'ne gelirken bu köye bakmamak için bakış yönlerini değiştirirler veya gözlerini kapatırlardı. Hubyar talipleri, yerleşke alanları ne kadar uzak olursa olsun, bu rivayeti istisnasız bilirlerdi. Bu, Hubyar coğrafyasında en yaygın rivayetlerden biri idi. Bu geleneğin, çocukken bizzat uygulayan canlı tanımı: Biz çocuklara böyle yapmamız salık verilirdi.

⁵² Anlatımlarda Şehzâde Ahmet'in oğlu Sultan Murat, Osmanlı padişahı IV. Murat ile karıştırılmakta ve "Bağdad fethine giderken" şeklinde dönüştürülmektedir. Oysa IV. Murat ve Hubyar'ın yaşamış olduğu tarihler uyuşmamaktadır.

⁵³ Tarihi yazınlarda Sultan Murad'ın etrafında on bin kişilik bir taraftar kitlesi bulunduğu belirtilmektedir. Ancak bunlardan kaçıyla birlikte İran'a gittiği belli değildir.

Hüsameddîn, kendisinden “Hubyâr Baba-Celâli” diye bahsetmiş olmakla birlikte, verdiği bilgilerin bir kısmı Hubyar üzerine elde ettiğimiz diğer verilerle paralellik arzederken, birçoğu da uyuşmamaktadır. Öte yandan Sultan Murad ile Hubyar’ın yakın ilişkilerinden de söz eder. Ayrıca Baba Zünnun’un *zahiren* Şehzade Murad’a gösterdiği sadakatın *smren* Şah İsmail’e biat olduğunu belirtir (Abdîzâde, 2022a, s. 176).

Bunun dışında dikkate değer diğer bir kayıt ise Bacquè-Grammont’un yayımladığı, Tokat-Sivas bölgesindeki isyanı bastırmakla görevli Karaman Beylerbeyi Mahmud Paşa’nın Sadrazam İbrahim Paşa’ya gönderdiği Nisan 1527 tarihli rapordur. Bu isyanda Zünnunoğlu Halil de yer almıştır (Grammont, 1987, s. 112). Raporda ve makalede adı geçen yer adları, Hubyar taliplerinin de yaşadıkları bölgelerdir.⁵⁴ Hubyar’ın bu olayların dışında kalmış olması muhtemel görünmüyor. Yine Hubyar’ın bugünkü köye yerleşmeden önce yaşamış olduğu Değeryer köyünün 1455 ve 1485 yıllarında yapılan tahrirlerinde Veli ismine rastlanmazken; 1554 ve 1574 tahrirlerinde Veli, Şah Veli ve Nur Ali -hatta Şahkulu- (Karaman, 2003, s. 410) adlarının hem bu köyde hem bölgede çoğalmasının Rum Bölgesi’nin ünlü Şah Veli ve Nur Ali’si ile ilgisi olsa gerektir.⁵⁵

Tüm bu verilerden ve Hubyar bağlularının yaşadığı bölgenin tarihinden yola çıkarak, Safevilerle direk olmasa da indirek bir ilişkinin varlığına hükmedebiliriz. Ancak ne Hubyarlıların ortak belleğinde ne de rivayetlerinde Erdebille ilgili bir anlatım mevcut değildir. Her ne kadar organik bir ilişkinin somut belgesi bulunmamakta ise de bugün uygulanan Hubyar Ocağı cemlerinde neredeyse tüm erkânlar Şah Hataî şiirleriyle gerçekleştirilmektedir. Dinî referans kitapları ise “Menâkıbu’l-Esrâr Behcetü’l-Ahrâr”, yani “Buyruk”tur.

Hubyar Ocağı’nda “Buyruk”, “İmâm Cafer Buyruğu” olarak bilinir ve çok kutsal sayılır; Alevi yol ve erkânının ana kitabı olarak kabul görmektedir. Hubyar dedeleri, “Buyruk” içeriğinin İmâm Cafer’in sözlerinden oluştuğunu kabul ederler. Hubyar dedeleri kendilerine sorulduğunda, mezheplerini İmâm Cafer Mezhebi, yollarını Hubyar Tarığı, sürelerini ise Sofiyan veya Şeyh Safî olarak beyan ederler. 17. yüzyılın birinci yarısında yaşayan ve Hubyar’ın birinci derece torunu olan Derdiyar’ın oğlu Hüseyin Abdal’ın şiirinde Şeyh Safî adı geçmektedir:

Gelmişsin haber sorarsın Mehdi’den

Erler imiş bâtin ilme hükmeden

Ne ararsın Şam-ı Şarkı Mekte’den

Kâbe’yi Beytullah Mekte sendedir

Hüseyin Abdal gezmeyelim ırağı

Çok güzelmiş Şeyh Safî’nin süreği

Gören için hakek evinin durağı

Hoş bak vücuduna mehman sendedir

Hubyar Ocağı uygulamasında miraclama, bağlama ve varsa keman⁵⁶ eşliğinde Hataî’nin nefesiyle gerçekleştirilir. Miraclama için gereken Kırklar’ı seçilmiş üç kadın, Muhammed’i seçilmiş bir erkek temsil eder. Miraclamanın semah bölümünde Kul Budala’dan okunan bir şiir de yine Hataî’nin bir dörtlüğüyle bağlanır.

Görüldüğü gibi, Hubyar Ocağı “Buyruk”un referans kitabı olarak kabulüyle ve miraclamasını Şah Hataî’nin şiiriyle yapmakla, organik bağlılık olmasa dahi, süre olarak Şah Hataî’den etkilenmiştir. Ancak etkiler sadece bunlarla sınırlı kalmamakta, diğer erkânlarda da aynı şekilde görülmektedir. Daha miraclama

⁵⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Bacquè-Grammont, 1987.

⁵⁵ Karaman, 2003: B.O.A. TT 2 Maliye, H. 859 / M. 1455; B.O.A. TT 19 Maliye ve Evkâf, H. 890 / M. 1485; B.O.A. TT 79 Maliye, H. 926; B.O.A. TT 287 Maliye ve Evkâf, H. 961 / M. 1554; TKA Ankara, Sivas Mufasssalı, H. 988 / M. 1574. Tahrirlerin günümüz Türkçeleri için bk. Karaman, 2003. Değeryer Köyü’nün 1455’te 154, 1485’te 106, 1520’de 92, 1554’te 200, 1574’te 374 nüfusu vardır. (bk. Karaman, 2003, s. 49). Nüfus eksilişi ve artışları orantısız görülmektedir.

⁵⁶ Hubyar cemlerinde keman sıklıkla kullanılan bir çalgıdır.

başlamadan önce, akşam cem birlemesinin hemen ardından sürülen (okunan) üç düvâzimam⁵⁷ içinde mutlaka Şah Hataî vardır. Dedenin performansına göre, bazen birden fazla Şah Hataî'den olabilir. Deden sonra âşık⁵⁸ veya âşıklar da deste bağlarken Hataî'den mutlaka okurlar. Hataî'yi Pîr Sultan ve Kul Himmed takip eder. Aslında bu açıdan ele alındığında *cem* Hataî, Pîr Sultan, Kul Himmed demektir. Bunlar arasında bir birliktelik bulunduğunu cemlerde okunan bir şiirin dörtlüğünde görürüz:

*Hataî, Pîr Sultan, Kul Himmed kendi
Kuran Muhammet'e kandilden indi
Mucizatın görenler bu yola döndü
Yetiş car günlere Ali Muhammet*

Hubyar Ocağı erkânlarında ve muhabbetlerinde bu üçlüden sonra Viranî, Derviş Ali, Hüseyin Abdal, Abdal Dede, Teslim Abdal, Kul Budala, Kul Veli, Kul Yusuf vd. şiirleri en çok okunan şairlerdir. Hüseyin Abdal, Abdal Dede⁵⁹, Derviş Ali, Kul Yusuf, Hubyâr Ocağı'nın içinden çıkmış şairlerdir. Âşık Veysel de Hubyarlıların özel saygı ve sevgi gösterdiği âşıklardandır; onun şiirleri en çok semah ve muhabbetlerde kullanılır.

Miraclamadan sonra, yine önemli erkânlardan *pervaz erkâmı* da Hataî'nin şiiriyle gerçekleştirilir. Bu erkân için okunan şiirin sözlerinde Şeyh Safî Süreği geçmektedir:

*Ab dedim, şab dedim
Sıtkıman Allah dedim
Şeyh Safî'yi süre süre
İndim kuyu dibine
Eğildim su içmeğe
Pervaz kıldım uçmaya...*

Alevi erkânlarında okunan şiirler ve dualar bazı erkânlarda değişebilirken, bazı erkânlarda ise değişmez olduğu görülmektedir. En değişkenlik gösteren ve güncellenen, muhabbet cemlerinde okunan semah şiirleridir. On İki Hizmet duaları ise hep aynı kalır, değiştirilmez. Ayrıca miraclama ve pervaz erkânlarının şiirlerinin de değişmez olduğunu belirttik. Değişmez olan bu iki önemli erkân, Hubyar Ocağı'nda Şah Hataî'den okunmaktadır. Okunan düvâz-ı imamlarda veya deste bağlamalarda şiirler ve şairleri değişebilir. Örneğin *kurban erkâmı* da Şah Hataî ile yapılır; ancak dedeye ve aşığa (*zakir*) göre dua ve şair değişebilir.

Hubyar Ocağı'nın diğer ocaklardan farklılık arzeden öznel bir uygulaması Hızır Orucu'nda görülür. Genel olarak Hızır algılaması ve kutsaması Hubyarlılarda zaten oldukça güçlüdür. Hızır her daim anılır ve Hubyar sıklıkla Hızır ile birlikte, sanki tek kişi ismi gibi Hızır-Hubyar olarak çağrılır. Değiş ve nefes aralıklarında, nakaratlarda Hızır çağrısı eklenir. Hubyarlılar Hızır Orucu veya Hızır Ayı kavramlarını bilirler, ancak kullanmazlar. Bu zaman diliminin ve orucun adı *Hıdırellez* (Hızır İlyas)⁶⁰ olarak bilinir ve kullanılır. Hubyar talipleri Hıdırellez orucunu Şubat ayında yedi gün tutarlar ve bunu da Hubyar'ın yedi gün fırında kalmasıyla ilişkilendirirler. Genel olarak Şubat'ın 2. perşembe gecesinde oruca kalkılır ve 3. perşembe akşamı oruç açımına kadar sürer; ancak yetiştirilemediğinde haftalık kaymalar olabilir. Yetiştirilemediğinden kasıt, bu oruçtan önce mutlaka *görgü erkânının* yapılmış ve *birlik kurbanının*⁶¹ yenmiş olması gerekmesidir. Bu yükümlülükleri yerine getiremeyenler oruç tutamaz, cemlere katılamazlar. Yedi gün oruç boyunca her akşam cem tutulur. Bu cemlere *Hıdırellez Cemi* denir. Oruç bitiminin ertesi cuma gününde ise *Hıdırellez Bayramı* kutlanır. Bu oruç ve cem süresi tam bir coşku içerisinde geçer.

⁵⁷ Sözcüğün aslı Farsça On İki demek olan “Düvâzdeh” olup, On İki İmamlar'ı konu alan dua ve deyişlere verilen addır. *Düvâzdeh İmam* veya kısaca *düvâz-ı imâm* denir.

⁵⁸ Hubyâr geleneğinde *zakir* için genellikle *âşık* kavramı kullanılır. Zakir daha az kullanılmaktadır.

⁵⁹ Abdal Dede'nin şiirlerinin çok bilinir ve çok kullanılır olmasına karşın, kimliği ile ilgili bugüne kadar hiçbir bilgiye, ne yazık ki ulaşamamıştır. Şiirlerinde geçen adlardan yola çıkarak, onun 17. yüzyılda yaşamış olduğunu düşünüyorum. Hüseyin Abdal ile aynı kişi olma ihtimali yüksek olduğu gibi Hüseyin Abdal'ın torunu olması da muhtemeldir.

⁶⁰ İlyas adı, çoğu bölgelerin halk dilinde olduğu gibi, Hubyarlılar arasında da “Ellez” olarak telaffuz edilir.

⁶¹ Birlik Kurbanı, “rıızalık” verilmesinin sonucu olarak cemaatin birliğini ve harmonisini sembolize eder.

Hıdırellez konusuna detaylı değinmemin nedeni, Hıdırellez erkânlarının (*oruç, cem, bayram*) diğer ocaklarla ve sürekle karşılaştırıldığında farklılık arz etmesidir. Bu erkân uygulamaları 16. yüzyıl öncesi uygulamaların izlerini taşımaktadır.⁶² Hıdırellez cemlerini diğer cemlerden ayıran ve konumuzla ilgili bir özellik ise, diğer cemlerden farklı ilave bir *tevhid* erkânının daha olmasıdır. Hubyarlıların *tevhid* adını verdikleri *zîker* çekilen ve marifet kapısının bir uygulaması olan bu erkâna, Yunus'un bir nefesiyle başlanır. Erkânın ikinci bölümünde ise Abdal Dede'nin bir şiiri okunur ki, bu da değişmez. Bu erkânda saz olmaz; yalnız ritimli okunan şiir vardır. Tevhidin zîkr bölümünde okunan şiirin nakaratı, “*Ellez (İhyas) Dedem gelir hem bu demlere / Dedem her dem gelir hem bu cemlere*” şeklindedir. Diğer erkânlarla karşılaştırıldığında, bu erkânın Hataî etkisinde bir erkân olmadığı görülür. Bu erkânın diğer ocaklarda olmayışından ve bu erkân için okunan şiirlerden yola çıkarak, her ne kadar bu erkânın *zîker* bölümünde Abdal Dede'nin (17. yüzyıl) şiiriyle devam edilse de 16. yüzyıl öncesi var olan eski bir erkân uygulaması olduğu izlenimi edinilmektedir.

Hubyar Ocağı'nda uygulanan erkânlarda, Hıdırellez erkânları dışında baskın bir Hataî varlığı bulunmaktadır. Birebir yaptığım gözlemler ve elde ettiğim verilere dayanarak, tikel olarak Hubyar Ocağı erkânlarında bu etkilenmenin üç ayrı yoldan gerçekleştiğini söyleyebilirim:

Birincisi, Safevilerin hazırladıkları ve dağıttıkları bilinen “Menâkibu'l-Esrâr Behcetü'l-Ahrâr” adında ve “Buyruk” olarak tanınan kitap, diğer Alevi ocaklarının büyük çoğunluğunda olduğu gibi Hubyar Ocağı'nda da “İmam Cafer Buyruğu” veya “Şeyh Safi Buyruğu” olarak kabul görmekte ve inançlarının referans kitabı olarak uygulanmaktadır. Kitap, kutsal sayılmakta ve daha çok dedeler tarafından kullanılmaktadır. Kitap içerisindeki bilgiler, dedelerin şifahî bilgileriyle uyum içindedir.

İkincisi ise, yine birinci ile bağlantılı olarak, sürekle olgusu üzerindedir. Metin içinde, Abdal Musa Erkânı ve Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) Erkânı'ndan söz edildi. Yine aynı kişiler adına düzenlenen cem ve kurban erkânlarına da değinildi. Ancak, sürekle adı olarak kullanılmasına rağmen, böyle bir uygulamanın Şeyh Safi adına olmadığını görüyoruz. Ayrıca, Aleviler arasında yaygın, Şeyh Safi ile ilgili anlatılan bir rivayet bulunmamaktadır. Sonuçta, “Şeyh Safi Süreği” olarak yeni bir erkân uygulamasından/biçiminden değil, var olan kalıbın yeniden düzenlenmesinden söz edilebilir ki bizim gözlemlerimiz de bunu doğrulamaktadır.

Üçüncü yol olarak da Şah Hataî'nin kişiliği üzerinden: Diğer “Sofıyan Süreği”ni takip eden ocaklarda olduğu gibi Hubyar Ocağı'nda da Şah Hataî mahlaslı şiirlerin çok kullanıldığı ve ritüellerin icrasında Hataî'nin şiirlerinin açık ara etkin olduğu görülmektedir.⁶³ Ayrıca Şah Hataî, kişi olarak da kutsanmakta ve *veli* (*evliyâ*) makamında kabul görmekte, adına saygıyla niyaz kılınmaktadır. Şiirlerinin mana açıklayan ve *delil* niteliği taşıyanları ise, *ayet* olarak adlandırılmaktadır. Benzer tavır, Pir Sultan Abdal ve Kul Himmed için de sergilenmektedir.

Sonuç

Tüm inançlarda olduğu gibi Alevi inancında da geleneğin sürekliliği ve aktarımı için kurumsal yapı ve ritüel yapılanması birbirini tamamlamak zorundadır. İkisi arasındaki bu ilişkide harmoninin bozulduğu veya zorluklarla karşılaştığı dönemlerde (göç, yeniden yapılanma, bölünme vb.), bu zorluklar çeşitli önlemlerle aşılmış ancak bu aşamalar iz bırakmıştır. Bu süreçlerin Alevi İnanç pratiğinde bıraktığı izler, erkânlarda görülen çoğulcu yapı ve uygulama çeşitliliğinde gözlemlenmektedir.

Alevi toplulukları içerisinde erkânların icra biçimlerini tanımlamak ve ayırt etmek amacıyla “sürekle” kavramı kullanılır. Sürekle, Alevi erkân biçimlerinin adlandırılması ve tipolojisinde kullanılan bir tanımlama olmasının ötesinde, topluluk içi aidiyeti ve “dışarıya topluluğa” konulan doğal iç sınırı da belirleyen uygulama geleneğidir. Sürekle aynı zamanda tarihsel kırılmaların ve yeni uyarlamaların da izlerini taşıyan temel göstergelerdir. Bu

⁶² Hubyar Ocağı'nda Hubyar'dan sonra etkili bir dönüşümün izleri ve belgeleri 1826 yılında tekkenin kapatılması ve köy sakinlerinin sürülmesi (bk. Özmen & Koçak, 2008, s. 213) sonrası oluşan değişimlerdir ve zamansal olarak Şeyh Hıdır bin Ahmed (ö. 1905) dönemini kapsar. Bu süreçte Hubyar Ocağı iki kola ayrılmış (Babaclar ve Dedeclar) ve uygulamalarda iki kol arasında bazı farklar oluşmuştur (Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Temel, 2019). Ancak bu farklılıklar her iki kolda da *Hıdırellez* erkânlarını ve diğer erkânları kapsamamaktadır ve bugünkü uygulama her iki kolda da farklılık arz etmemektedir.

⁶³ Alevi ocaklarında Hataî mahlaslı şiirlerle Pir Sultan mahlaslı şiirlerin karıştırıldığına tanık oldum. Bu, zakirin performansıyla ilgili bir durumdur. Aynı durum başka şairler için de geçerlidir.

özellikleriyle sürekliler, erkân biçimlerinin yapısı, kökeni ve tarihsel dönüşüm dinamikleri hakkında önemli ipuçları sunmaktadır.

Makale, süreklilik kavramı ve olgusu üzerinden Alevi erkânlarının Şah İsmail'den ve Safevilerden gördükleri etkiyi, Hubyar Ocağı'nda yürütülen erkânlar üzerinden tanımlamak için bir ilk ve ön çalışmadır. Hubyar Ocağı örneği, süreklilik adlandırılmalarının tarihsel sürekliliğini ve dönüşüm biçimlerini görünür kılmaktadır.

Hubyar ardılları, kendi erkân geleneklerini iki farklı adlandırmayla ifade etmektedir: "Sofıyan Süreği" ve "Şeyh Safi Süreği". Her iki ad, yalnız Hubyar ardıllarınca değil, yaşadıkları bölgede Bektaşî süreklileri dışındaki diğer ocakların ardıllarınca da kullanılmaktadır. İkili tanımlama, Safevi etkisinin erkânlara dışlayıcı ve köklü bir müdahale biçiminde değil, mevcut yapıya eklenen bir unsur olarak dâhil olduğunu göstermektedir.

Sofıyan Süreği, Safeviler öncesinde de varlığı tespit edilebilen bir uygulama geleneğidir. 16. yüzyıl öncesi şairlere atfedilen şiirler ve yazılı divanlar, bu adlandırmanın erken dönemlerden itibaren kullanıldığını ortaya koymaktadır. 16 yüzyıldan itibaren "Şeyh Safi" tanımlamasının da eklenildiği görülmektedir. Ancak bu adlandırma birinci adlandırmayı dışlamamış, birlikte kullanım sürdürülmüştür. Bu ikili adlandırmanın birlikte varlığını sürdürmesi, erkânların ana kalıplarının korunmuş olduğunu, değişimin ise düzenlemeler ve eklemelerle bu temel üzerinde gerçekleştiğini ortaya koymaktadır.

Safevi etkisinin en belirgin biçimde hissedildiği alanlardan biri de erkânlarda kullanılan şiirlerdir. Şah İsmail Hataî, Pir Sultan Abdal ve Kul Himmed'in deyiş ve nefeslerinin öne çıktıkları, erkânların duygusal ve estetik boyutunu güçlendirdikleri gözlemlenmektedir. Ancak şiir ve şair değişimi Alevi erkânlarının doğasında bulunan dinamik ve süreklilik içeren bir özellik olup, tek başına yapısal bir dönüşüme işaret etmemektedir. Eğer erkânlarda köklü bir değişim olsa idi, günümüzde ocaklar arasında hâlâ yaşanmakta olan semah, miraclama (örneğin miraclama içinde Kırklar Semahı icra biçimleri), tevhid farklılıkları gibi uygulama biçimleri -en azından aynı adla anılan süreklilerde- aynileşmiş (tek tip) bir karakter kazanmış olacaktı. Oysa böyle bir durum söz konusu değildir. Süreklilerin varlığı, Alevi erkânlarının tek tip ve merkezî bir yapıdan ziyade, tarihsel ve coğrafi koşullara bağlı olarak gelişen çoğulcu bir karaktere sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Süreklilik kavramı, tam da bu çoğulluğun ve sürekliliğin birlikte nasıl var olabildiğini anlamaya yönelik temel bir analitik araç sunmaktadır. Süreklilik, yalnızca erkân biçimlerinin adlandırılması değil, aynı zamanda tarihsel değişim ve yenilenme süreçlerinin izlenebildiği bir gösterge niteliği taşır.

Hubyar Ocağı örneğinde elde edilen bulgular, Safevilerin Sofıyan Süreği takip eden ocaklarda erkânları etkilediklerini ortaya çıkarmaktadır. Etkilemenin daha çok Şah Hataî'nin şiirleri (*ayet, deyiş, nefes*) yoluyla vücut bulduğu gözlemlenmiştir. Etkileşimin bu kadar yoğun olması ve "Şeyh Safi" adının ön plana çıkması, Erdebil Tekkesi ve Anadolu Alevileri arasındaki ilişkilerin erken dönemlere kadar uzanan bir ön evresinin varlığını akla getirmektedir.

Saz ve şiirin ritüelle bütünleşmesi, cem ayinlerinde güçlü bir ruhanî atmosfer yaratmakta; duygusal yoğunluğu artırarak cemaat içinde ahenk sağlamaktadır. Bu bütünlük hem öğrenme sürecini hem de kuşaklar arası aktarımı kolaylaştıran temel bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Ritüel biçimleriyle kurumsal yapı ve öğretici içeriğinin uyumlu biçimde örtüştüğü, cem ayinlerinin akıcı ve kusursuz icrasında açıkça gözlemlenmektedir.

Tüm veriler birlikte değerlendirildiğinde; Şah İsmail Hataî'nin var olan erkânlarda bir düzenleme yaptığı, şiir ve ritimlerde bir rafineleşme ve anlaşılabilirlik sağlandığı, ağırlıklı dil yerine daha yalın bir dil tercih edildiği, var olan kaynakların bir araya toplandığı anlaşılmaktadır. Şah İsmail Hataî'nin Alevi erkânlarına dâhil oluşu, erkânların özünü dönüştüren bir müdahaleden ziyade, mevcut geleneği güçlendiren ve görünür kılan bir yeniden düzenleme süreci olarak değerlendirilebilir.

Bu çalışmanın ortaya koyduğu bulgulara göre, Şah İsmail Hataî'nin Alevi erkânlarına dahil oluşu, ağırlıklı olarak kendi şahsiyeti ve şairliği üzerinden gerçekleşmiştir. Bu süreçte Pir Sultan Abdal ve Kul Himmed'in de katkılarının büyük olduğu görülmektedir. 13. ve 14. yüzyıllarda Hacı Bektaş – Abdal Musa – Seyyid Ali Sultan bütünselliği ile 16. yüzyılda Şah Hataî – Pir Sultan – Kul Himmed bütünselliği işlevsel bir paralellik arz etmektedir. Fakat tüm bunlara rağmen, Horasan'dan Balkanlar'a tüm Alevi topluluklarını derinden etkileyen bu büyük Şah'a duyulan derin hayranlığın yalnızca şiirsel ya da ritüel nedenlerle değil, çok katmanlı

tarihsel ve toplumsal dinamiklerle açıklanabileceği sonucuna ulaşılmıştır. Bulgular, Şah İsmail'in Aleviler arasında ve Alevi inancında yalnızca tarihsel bir şahsiyet olarak değil, kolektif hafızada yer eden sembolik bir figür ve olgu olarak varlığını sürdürdüğünü teyit etmektedir.

Kaynakça

- Abbashi, M. (1976). Safevilerin kökenine dair. *Belleten*, 40(158), 287-330.
- Abdîzâde, H. H. (2022). *Amasya tarihi*. Kurt, S. K. & Özel, R. O. & Hakverdioğlu, M. (Haz.) Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, (Cilt 1-4), Uğur Ofset.
- Abdîzâde, H. H. (2022a). *Amasya tarihi*. Kurt, S. K. & Özel, R. O. & Hakverdioğlu, M. (Haz.) Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, (Cilt 9-12), Uğur Ofset.
- Abisaab, R. J. (1994). The Ulama of Jabal ‘Amil in Safavid Iran, 1501–1736: marginality, migration and social change. *Iranian Studies*, 27(1-4), 103-122.
- Alandağlı, M. (2023). XVI. yüzyıl Osmanlı-Safevi çekişmesinin diplomatik diline yansımaları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 108, 507-528.
- Amanoğlu, E. (2004). Şah Hatai şiirinde Hacı Bektaş Veli etkileri. *Şah İsmail Hatai Sempozyum Bildirileri* (9-11 Ekim 2003), (Öz, G. Haz.). Hüseyin Gazi Kültür ve Sanat Vakfı Yayınları, 28-35.
- Âşıkpaşazâde, (1992). *Âşık Paşaoğlu tarihi*. (Atsız, N. Çev.). Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Aytekin, S. (1958). *Buyruk*. Emek Basım-Yayımevi.
- Babayan, K. (1994). The Safavid synthesis: From Qizilbash Islam to Imamite Shi'ism. *Iranien Studies*, (27/1-4), 135-161.
- Bacqué-Grammont, Jean - Louis (1987). 1527 Anadolu isyanı hakkında yayınlanmamış bir rapor. *Belleten*, 51(199), 107-118.
- Baha Said Bey (2006). *Türkiye’de Alevi-Bektaşî, Abî ve Nusayrî zümreleri*. (Görkem, İ. Haz.). İstanbul Kitabevi.
- Bayat, F. (2004). Göçebe ideolojisi - Oğuzculuk bağlamında Şah İsmail fenomenolojisi. *Şah İsmail Hatai Sempozyum Bildirileri* (9-11 Ekim 2003), (Öz, G. Haz.). Hüseyin Gazi Kültür ve Sanat Vakfı Yayınları, 44-52.
- Birdoğan, N. (1991). *Alevilerin büyük hükümdarı Şah İsmail Hatai*. Can Yayınları.
- Caferi, H. M. (2004). Şah Hatai’nin tasavvuf ve Safevi Şiiliği ile ilgisi. *Şah İsmail Hatai Sempozyum Bildirileri* (9-11 Ekim 2003), (Öz, G. Haz.). Hüseyin Gazi Kültür ve Sanat Vakfı Yayınları, 78-85.
- Efendiyev, O. Safavi Devleti bir Türk Kızılbaş Devletiydi. <http://www.cemvakfi.org.tr> [Erişim: 06.09.2015].
- Emecen, F. M. (2007). Çağdaş Osmanlı kaynaklarında uzun savaşlar ve Zitvatorok Antlaşması ile ilgili algılama ve yorum problemleri. *Osmanlı Araştırmaları*, 29(29), 87-97.
- Ersal, M. (2022). Aleviliğin kurumsal yapısında değişim ve dönüşüm: Ocak sisteminden tarikat ve süreklere evriliş. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 26, 35-66.
- Frank, E. (2012). *Einheit in der vielfalt. Strukturen, Bedingungen und Alltag religiöser pluralität in Indonesien*. Harrassowitz Verlag.
- Gülten, S. (2010). Üryan Hızır Menakıbnamesi, *Alevilik – Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 3, 84-103.
- Gümüsoğlu, D. (2019). *Sâdik Abdâl Dîvânı*. Dörtkapı.
- Gündüz, T. (2007). *Anadolu’da Türkmen Aşiretleri*. Yeditepe Yayınevi.
- Gündüz, T. (2010). *Son Kızılbaş Şah İsmail*. Yeditepe Yayınevi.
- Gündüz, T. (2015). *Tarih-i Kızılbaşan - Kızılbaşlar tarihi*. Yeditepe.
- Karaman, F. (2003). *Sivas-Tokat Tozanlı Kazası*. Akademi Ofset Matbaacılık San. ve Tic. A.Ş.
- Koca, Ş. “Anadolu Kızılbaş süreklere dair etnolojik tespitler (Sofıyan Süreklere)”. Kanal Kültür’de yayımlanma tarihi 2 Kasım 2008, indirilme tarihi 4 Ocak 2011. <http://www.kanalkultur.com/kks/din/islam/2139-sevki-koca-anadolu-kizilbas-surekler>
- Macit, M. (2018). Şah Hatâyî ile Taçlı Hanım hikâyesi. *Millî Folklor*, 117, 5-18.
- Minorsky, V. (1971). Kara Koyunlu Cihan Şah ve şiirleri. (Erol, M. Çev.). *Selçuklu Araştırmaları Dergisi* II, 153-180.
- Ocak, A. Y. (2010). *Kültür tarihi olarak menakıbnameler*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Özmen, İ. & Koçak, Y. (2008). *Hamdullah Çelebi’nin savunması. Bir inanç abidesinin çileli yaşamı*. Dumat Ofset.
- Pollack, D. (1995). Was ist religion? Probleme der definition. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 163-190.
- Roemer, H. R. (1953). Die Safeviden. Ein orientalischer Bundesgenosse des Abendlandes im Türkenkampf. *Saeculum*, (4/1), 27-44.
- Roemer, H. R. (1985). Die turkmenischen Qizilbaş. Gründer und Opfer der Safawidischen Theokratie. *ZDMG* 135, 227-240.

- Rumlu Hasan (2004). *Abseni'üt Tevârih (Tarihlerin en güzeli). Şah İsmail Tarihi.* (Cevan, C. Çev.). Ardıç Yayınları.
- Sarıkaya, M. S. (2013). Şah Hatayî'nin şiirlerinde bazı dinî tasavvufî inanç motifleri ve Anadolu Alevi kültüründe Şah Hatayî'nin izleri. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 6, 33-44.
- Savaş, S. (1992). *Bir tekkenin dinî ve sosyal tarihi. Sivas Ali Baba Zaviyesi.* Dergâh Yayınları.
- Sohrabiabad, H. (2018). Akkoyunluların mezhepsel eğilimleri üzerine bir değerlendirme. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 18, 203-223.
- Soku, Z. Ş. (1943). *Mezhepler tarihi ve Şah İsmail. Şülik - Sünnilik, Kızılbaşlık - Alevilik.* Maarif Kitaphanesi.
- Sümer, F. (1992). *Safevi Devleti'nin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü.* Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Şah İsmail Hatâ'i Külliyyatı.* (2006). (Cavanşir, B. & Necef, E. N. Haz.). Kaknüs Yayınları.
- Taşgın, A. (2004). Hatai'den günümüze Anadolu Alevilerinde farklılaşma. *Şah İsmail Hatai Sempozyum Bildirileri*, (9-11 Ekim 2003), (Öz, G. Haz.). Hüseyin Gazi Kültür ve Sanat Vakfı Yayınları, 297-306.
- Taşgın, A. (2014). Şah İsmail ve erkânı: Alevi toplulukların ortak bir program etrafında toparlanma süreci. Taşgın, A. & Yaman, A. & Musalı, N. (Ed.), *Safeviler ve Şah İsmail (11-14) içinde.* Önsöz Yayıncılık.
- Temel, H. (2019). *Die Hubyar-Aleviten. Eine Glaubensgemeinschaft in Anatolien.* Philipps-Universität Marburg.
- Türkmen, F. (2004). Şah İsmail Hatayî'nin Anadolu Alevi-Bektaşiliği ve Alevi-Bektaşî Edebiyatı üzerindeki etkileri. *Şah İsmail Hatai Sempozyum Bildirileri (9-11 Ekim 2003 Ankara)*, (Öz, G. Haz.). Hüseyin Gazi Kültür ve Sanat Vakfı Yayınları, 317-328.
- Uludağ, S. (2007). Niyaz. *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Cilt 33), (165-166) içinde.
- Yıldırım, R. (2010). Muhabbetten tarikata: Bektaşî Tarikatı'nın oluşum sürecinde Kızıldeli'nin rolü. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 53, 153-190.
- Yıldırım, R. (2017). *Aleviliğin doğuşu. Kızılbaş sufiliğinin toplumsal ve siyasal temelleri (1300-1501).* İletişim.
- Yıldırım, R. (2020). *Menâkıb-ı Evliyâ (Buyruk). Tarihsel arka plan, metin analizi, edisyon-kritik metin.* Yapı Kredi Yayınları.

Elektronik Kaynaklar

URL-1: <http://www.cemvakfi.org.tr> (E. T.: 01.11.2025)

URL-2: <http://www.kanalkultur.com/kks/din/islam/2139-sevki-koca-anadolu-kizilbas-surekler>
(E. T.: 04.12.2011)

SHAH ISMAIL IN THE ALEVI RITUAL CULTURE (HUBYAR OCAK EXAMPLE)

SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi

SÜREK Journal of Alevism – Bektasism and Cultural Studies

Sayı/Issue: 5, Aralık/December 2025

(Extended Summary)

In recent years, a significant number of scholarly works have been devoted to Shah Ismail I and the Safavid Empire he founded in 1501. However, it is difficult to argue that these studies consistently adopt an objective or methodologically neutral position. Positive portrayals appear predominantly in Azerbaijani historiography and artistic traditions, whereas Iranian and Ottoman historical narratives tended to depict Shah Ismail as a hostile or dangerous figure, motivated by political, sectarian, and ideological concerns. This historiographical bias continues to influence contemporary historical writing in Turkey and Iran, both of which remain shaped by entrenched Sunni and Shi'i perspectives. Given these competing and often partisan interpretive frameworks, there is a pressing need for an objective reassessment of Shah Ismail-one that is independent of the dominant national and confessional narratives of the region.

The present study focuses on the position and significance of Shah Ismail I within Alevism, using the Hubyar Alevi community (Hubyar Ocağı) as a case study. Approaching the question from a general and comprehensive perspective is necessary, since the topic cannot be adequately understood without situating it within the broader religious, cultural, and historical context. A phenomenological approach has been adopted in order to explore the internal meaning structures and experiential dimensions through which Alevi communities interpret Shah Ismail I. In doing so, this study aims to complement existing research by offering an analysis specifically tailored to the Hubyar tradition.

Shah Ismail I (1487-1524) occupies a unique position among early modern rulers. Beyond his political authority as the founder of a dynastic state, he served as the spiritual leader of the Qizilbash and was also an accomplished poet writing under the pseudonym Hataî. These overlapping identities-political, religious, literary, and charismatic-contributed to his exceptional status. His courage, generosity, and military success earned him widespread admiration among Turkmen tribes and Alevi communities, while his poetry shaped the literary and devotional language of Alevism. Originating in Khorasan, Alevi religious culture reached a new level of literary sophistication through Ismail's works. He also introduced far-reaching theological reforms that deeply influenced the development of Qizilbash doctrine.

Hataî's poetry remains central to Alevi ritual and collective memory. His verses are among the most commonly memorized and recited by Alevis in Anatolia and the Balkans. Even five centuries after his death, his influence persists strongly not only in these regions but also among Alevis in Iraq, Iran, and Azerbaijan. For these communities, Shah Ismail is a figure whose significance transcends his historical lifetime; he occupies a sacred and symbolic position embedded in ritual practice and devotional language.

Within Alevi tradition, Shah Ismail is recognized at a remarkably elevated level. Among the Qizilbash, he was regarded not merely as a ruler but also as the spiritual head (murshid) of a holy community (gürûh-i nâci). As a sayyid, he was believed to be descended from the Prophet Muhammad, reinforcing his religious legitimacy. He bore titles such as "Shah," "Emperor of the Imamate Dynasty," and Murshid-i Kâmil, reflecting his status as the highest spiritual authority. As kutb al-aqtâb, he was considered empowered to interpret doctrine, modify rituals, and appoint regional spiritual leaders. While the Ottoman state used the term "Qizilbash" pejoratively, among his followers it was regarded as an honorific expression of devotion and identity.

The Qizilbash's devotion to Shah Ismail had both worldly and sacral dimensions. He represented for them the embodiment of legitimate political authority and the locus of spiritual guidance. As a unifying figure among Turkmen tribes, he provided the ideological and charismatic foundation for the Safavid state. His leadership marked a second major period of consolidation in Alevi history, the first being associated with Hacı Bektaş in the 13th century. These moments of consolidation are preserved in both collective memory and textual sources, such as the Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Veli and Menâkıbu'l-Esrâr Behcetü'l-Ahrâr (Buyruk).

Through the institutional structures created by the Safavid state, Ismail was able to systematize and propagate Qizilbash religious doctrine more effectively. He reinforced ritual coherence, standardized liturgical practices, and sought to render religious teachings more intelligible to broader segments of the population. His poetry, musical sensibility, and ability to communicate complex theological ideas in accessible language contributed to this success.

An important concept within Alevi tradition is that of *sürek*, referring to schools of thought or lines of practice that define different ritual and doctrinal orientations. *Süreks* play a crucial role in understanding the formation, evolution, and classification of Alevi communities. Most Anatolian Alevis belong to the Sofiyan-*Sürek*-also called the Qizilbash *Sürek*, Ardabil *Sürek*, or Sheikh Safi *Sürek*-which reflects deep Safavid influence. The term derives from *sofî/sûfî*, denoting travelers on the spiritual path, and in Safavid times became effectively synonymous with “Qizilbash.”

In the Hubyar Alevi community, as in other Sofiyan-*Sürek* groups, Hataî’s poetry has a central ritual function. Although no definitive documents demonstrate a formal institutional connection between the Hubyar community and the Safavids, nearly all Hubyar cem rituals incorporate Hataî’s verses. Shah Ismail is additionally venerated as a saint (*walî*), and his name is invoked with reverence. His influence in the Hubyar tradition thus extends beyond literary appreciation to encompass theological authority, spiritual symbolism, and ritual presence.

Ultimately, Shah Ismail’s enduring reverence among Alevi communities stems not only from his poetry and character but also from the profound cultural and religious transformations he set in motion. His unique combination of charismatic leadership, doctrinal innovation, and artistic creativity helped shape the identities of Alevi communities from Khorasan to the Balkans.

Makale Bilgisi / Article Information

Atıf/Cite as

Temel, H. (2025). Alevi erkânında Şah İsmail (Hubyar Ocağı örneği). *SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 5, 63-86.

Temel, H. (2025). Shah Ismail in the Alevi ritual culture (Hubyar Ocak example). *SUREK Journal of Alevism – Bektasism and Cultural Studies*, 5, 63-86.

Yazar / Author

Hıdır TEMEL

Dr., Bağımsız Araştırmacı

PhD., Independent Researcher

hidir.temel@web.de,  0009-0004-7331-5916

Geliş Tarihi / Received

02 Aralık / December 2025

Kabul Tarihi / Accepted

27 Aralık / December 2025

Yayın Tarihi / Published

31 Aralık / December 2025

Yayın Sezonu/Pub Date Season

Aralık / December

Sayı / Issue

5

Sayfa / Pages

63-86

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Kapsam / Scope

Sosyal ve Beşerî Bilimler / Social and Humanitarian Sciences

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Ethical Statement

Araştırmacı verilerin toplanmasında, analizinde ve raporlaştırılmasında her türlü etik ilke ve kurala özen gösterdiğini beyan eder. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem ve iThenticate programı tarafından incelenerek intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yazarların Makaleye Katkı Oranları / Contribution Rates of Authors to the Article

Makale tek yazarlıdır. / The article is single authored.

Çıkar Beyanı / Declaration of Interest

Makalenin hazırlanmasında herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır. / There is no conflict of interest in the preparation of the article.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yayıncı / Published by

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü / Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Hacı Bektaş Veli Research and Application Institute.