

GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE ALEVİ OCAKLARINDA DEĞİŞİME DAİR SOSYO-ANTROPOLOJİK GÖZLEMLER

Ali YAMAN*

Özet

Bu makalede Aleviliğin temel kurumlarından olan ve ocaklar şeklinde işleyen Dedelik Kurumu'nun kentleşme ile birlikte yaşadığı sosyo-antropolojik dönüşüm incelenmeye çalışılacaktır. Aleviliğin geleneksel kurumlarından Dedelik Kurumu, zamanla geçmişteki etkisini yitirmiş, toplumsal planda ortaya çıkan bu boşluk nedeniyle, bu kurumun önemli işlevleri yeni kurumlar tarafından yerine getirilir olmuştur. Gerek bizim alan araştırmalarımızda gerekse bu konuda yapılan diğer çalışmalarda bu değişimin, hayatın her alanına yansıyan pek çok etkilerinin bulunduğu görülmektedir. Bugün Türkiye ve Avrupa'nın kentlerinde Alevilik, büyük ölçüde dernek ve vakıflarca yönetilen Cemevi, Alevi Kültür Merkezi gibi adlar altında varlığını sürdürmektedir. Bugün artık açıktır ki ocaklar da dahil eski dönemdeki otorite sahibi kurumlar el değiştirmiştir. Kentleşmenin ortaya çıkardığı sosyo-ekonomik dönüşüm, Alevilik üzerinde de önemli etkilerde bulunmuştur. Bunu anlamak için Dedelik Kurumunun geçmişteki konumu ile bugünkü konumunun detaylı bir şekilde karşılaştırılması zorunludur. Yeni toplumsal ortamda yeni dede tipolojileri ortaya çıktığı gibi, gerek nitelikler gerekse işlevler büyük ölçüde farklılaşmıştır. Dedelik Kurumunun geleneksel işlevlerinin ve niteliklerinin bir bölümü yeni koşullar ve toplumun yeni gereksinimleri doğrultusunda ya zamanla yok olmuş ya da dönüşerek yaşamayı sürdürmüştür. Bugün bu değişim süreci hâlâ devam etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, ocaklar, dedelik, değişim

SOCIO-ANTHROPOLOGICAL OBSERVATIONS ABOUT THE CHANGE IN ALEWI OCAKS FROM PAST TO PRESENT

Abstract

This article deals with *Dede* institution, which functions as Ocaks, one of the basic institutions of Alewism, and the socio-anthropological change of such an institution along with urbanization. The traditional Dede institution has lost its impact during the time and filling such a gape in society necessitates a new institutions which has begun to carry out the important tasks of this institution especially in urban centers. Both our field researches and other studies on this topic reflect that the change almost affects every part of lives among Alewis, in essence.

* Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İ.İ.B.F., Siyasi Tarih Anabilim Dalı, Bolu/Türkiye, ayaman@yahoo.com

Today Alewism in Turkey and the urban centers around Europe exists in the places of Cemevi and Cultural Centers that are widely run by foundations. Now it is apparent that the old intuitions including Ocaks have been transformed into other hands, whereas they had an ultimate power in the past. The socio-economical transformation caused by urbanization has also caused significant effects in the lives of Alewis. It is necessary to compare the status of Dede institution in the past and the present in details in order to understand this situation better. There have been great differences with the new qualifications and functions of practices as new Dede typologies have emerged in the new social order. Several of traditional qualifications and functions of Dede institution have either disappeared with time or have continued with various changes along with the new conditions and new needs of the society. The changes today have still been continuing.

Keywords: Alewism, ocaks, dede institution, change

Giriş

XIX. yüzyılın başlarından itibaren Batı ülkelerinde ortaya çıkan köklü değişimler sadece bilim ve teknoloji alanlarında olmamakta, buna paralel olarak toplumların sosyo-ekonomik, demografik ve kültürel yapılarında da önemli değişiklikler olduğu gözlemlenmektedir. Bu değişim dünyanın farklı bölgelerinde birbirine benzer dinamiklerin yanı sıra, farklı dinamiklerden de beslenebilmektedir. Oldukça karmaşık olan bu süreçlerin anlaşılmasına yönelik farklı disiplinler ve disiplinler arası pek çok çalışmalar bulunmaktadır. Burada ele alacağımız konu itibarıyla büyük ölçüde kentleşmenin ve onunla ilgili gelişmelerin, toplumsal değişmeye ve bunun sosyal/dinsel kurumlar bağlamında etkilerine ilişkin dünyanın her yerinde birçok alan çalışmaları yapılmış bulunmaktadır (Deniel, 1987; Günay, 1986). Değişim insanlık tarihi boyunca sürmekte, zaman, mekân ve değişime konu olan kitleler değişmekte ama değişim olgusunun değişmediği görülmektedir. Değişmenin sürekliliğini anlatan Herakleitos'un "Bir ırmakta iki kez yikanılmaz." sözü temelde bu argümana dayanmaktadır. Bizim burada ele alacağımız konunun Cumhuriyet Dönemi üzerinde yoğunlaşması, toplumsal değişimin daha önceki dönemlerde yaşanmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Anadolu ve Balkanlar düşünüldüğünde Hasluck'un ikili ziyaretgâhlar (Hasluck, 1929) şeklinde adlandırdığı değişimi, göçebe Türk boylarının giderek yerleşik hayata geçişini, dönemlerinin hâkim dilleri ve yüksek kültürü olan Farsça ve Arapça'nın etkilerini akla gelen bazı örnekler olarak hatırlatmak istiyoruz.

Geçmişte Osmanlı Dönemine bakıldığında da Alevilik-Bektaşilik büyük dönüşümlerle karşılaşmıştı. Bu çerçevede Hacı Bektaş Tekkesi'nde Çelebilerin Pir Evi'ndeki mutlak otoritelerinin 16. yüzyılın başında Balım Sultan'ın organize ettiği Babagân örgütlenmesi ile sona erdiği görüldü. Artık tekkeyi babalar yönetmekte ve Çelebiler de daha geri planda tekke gelirlerinden az da olsa pay alarak ve daha çok

kendilerine bağlı ocakzâde dede ve babaların meseleleri ile meşgul olarak varlıklarını sürdürmekteydiler. Ama bu yeni statükonun değişmesine yönelik rekabet de eksik olmadı. Balım Sultan sonrasında Dedegân (Çelebiler) kolu ve Babagân kolu arasında şiddetli bir rekabet başlamıştı. Çelebi-Babalar rekabeti ve Çelebilerin ikinci planda olmaları konusu Cumhuriyetin kurulup Tekkelerin kapatılmasına kadar da sürmüştü (Ayrıca Bkz. Köprülü, 1993: 462; Birge, 1982: 82 vd.; Bardakçı, 1945: 16 vd.).

Günümüz toplumlarına bakarsak genel olarak modernite olgusu olarak ifade edilen gelişmeler bütününe bakmak gerekmektedir. Kentleşme, kitlesel eğitim, iletişim kanallarındaki çeşitlenme ve yaygınlık olarak özetlenebilecek modernite, bütün dünyadaki topluluklar üzerinde önemli etkilerde bulunmuştur. Öyle ki dünyanın birbirinden çok uzak bölgelerinde birbirlerinin varlıklarından habersiz ve/veya birbirleri hakkında yanlış bilgilere sahip farklı etnik ve dinsel topluluklar bütün dünyayı saran iletişim ağları sayesinde “öteki” hakkında tartışabilmekte ve bilgi sahibi olabilmektedir. Modernitenin önemli bir sonucu da bilgi toplumuna geçişi sağlamasıdır. Bu geçiş geleneksel otorite yapılarını ve inançları da sarsmakta toplumsal ilişkiler ve otorite ilişkileri de yeniden tanımlanmaktadır. Gelenekselden çok farklı kanallardan beslenen bugünün din kurumu özü itibarıyla ne kadar muhafazakâr olsa ve değişime ne kadar dirense de biçim ve işleyiş bakımından yeniden tanımlanmaktadır. O hâlde modernite, etkileri toplum yaşamının bütün alanlarına yansıyan bir fenomen olarak, onun etkileri farklı toplumlarda farklı etkilerde bulunmakta, ekonomik, siyasal ve sosyal alanlardaki değişim farklı tarihsel koşullar altında, farklı şekillerde gerçekleşmektedir. Moderniteden ekonomik, siyasal ve sosyal alanlardaki bütün yapılar etkilenmektedir. Örneğin nüfus kırdan kentsel alanlara yönelirken, nüfus artışı yaşanmakta; toplumsal tabakalaşmada değişiklikler olmakta; değerler ve tutumlar anlamında önemli değişiklikler olmaktadır. Gelenekselden moderne geçiş, geleneksel yapıların ya ortadan kalkmalarına veya yeni koşullara uygun şekilde başkalaşarak varlıklarını sürdürmelerine yol açar. Ayrıca Eisenstadt’ın da ifade ettiği gibi “... modern toplumun uzlaşmacı ya da kitlesel görünümü, daha geniş toplumsal sınıfların merkez üzerindeki artan müdahalelerinden, toplumun ve onun formüleştirdiği kutsal sembollere katılmaya yönelik taleplerinden ve geleneksel sembollerin, bu katılımı ve toplumsal boyutu vurgulayan yeni sembollerle yer değiştirmesinden kaynaklanır...” (Eisenstadt, 2007: 32) Başka bir deyişle modern toplumda değişim aynı zamanda toplumsal etkileşim ve uzlaşma boyutuyla da oldukça karmaşık bir süreçtir.

Değişik özelliklere sahip topluluklarda varolabilecek bazı farklılıkları akılda tutmak kaydıyla geleneksel toplumda dinin konumuna ilişkin şu saptamalar yapılabılır: Temel değerlerini dinin kutsallıklarından alan geleneksel toplumun kültürü bir bütün oluşturmakta ve kişi bu kültürü almakla, toplumla bütünleşmiş olmaktadır. Geleneksel toplumda, günlük hayatın yıllık dönüşümü aynı zamanda hem dinsel ve

hem de sosyal bir renk ve anlam taşıyan bir çok bayramlar ve törenlerle işlenmiş durumdadır. Cemaatçi niteliği nedeniyle üyeleri arasındaki sıkı ve yakın ilişkiler sayesinde sosyal kontrolün doğrudan doğruya gerçekleştiği geleneksel toplumda kişi, hem toplum ve hem de din adına kendisi için öngörülen normlara ve davranış modellerine uymak durumundadır. Geleneksel toplumda din ahlakın, örf ve âdetlerin ve kültürün resmi koruyucusudur. Böylece bu toplumlarda dinin temel işlevlerinden biri muhafazakârlıktır. Böyle bir toplumda din adamı ise en büyük manevi ve sosyal bir otoriteye sahip olmaktadır (Günay, 1986: 51-52).

Sanayileşme ve kentleşme sonucunda yaşanan toplumsal değişim, toplum içerisinde yaşanmakta olan dinde de değişikliklere yol açmaktadır. Farklı toplumsal yapılanmalarda farklı etkilerde bulunmakla birlikte dinin toplumdaki konumu ve işlevleri de değişmektedir. Dinin ortaya çıkışından itibaren toplumla ilişkisi büyük ölçüde karşılıklı etkileşime dayalı sosyal bir şekilde işlemektedir. Dinin bu sosyal karakteri, onun diğer toplum olayları ile karşılıklı etki-tepki ilişkileri içinde bulunması ve din olaylarının belli ölçülerde coğrafi, toplumsal ve kültürel değişkenlere bağlı olarak değişmesine yol açmaktadır. Sanayileşme, şehirleşme ve kırdan kente göç, sadece geleneksel din-toplum iletişimde farklılaşmaya yol açmamış, aynı zamanda özellikle kentlerde Günay'ın deyimiyile "yüzen bir kitle" birikmesine neden olmuştur (Günay, 1986: 43, 87). Bu değişikliklerin İslam dünyasında da önemli sonuçları olduğu söylenebilir. Ortodoks İslamın yüzyıllar içerisinde oldukça kurumlaşmış ulema sınıfının hâkim rolünün dahi modernitenin yarattığı bilgi çağında zayıfladığı, sahip olduğu otoriteyi başka gruplarla paylaşmak zorunda olduğu görülmektedir. Modernitenin etkisinin Aleviler gibi, çevreye mensup ve resmi himayeden mahrum olmanın da ötesinde yer yer negatif ayrımcılığa uğrayabilen "heterodoks" topluluklar üzerinde daha etkili olacağı muhakkaktır (Bruinessen, 2009: 146-148). Bu durum bu toplulukların sosyal yapılanmasının olağan bir sonucudur. Yazılı olmaktan çok sözlü kültürün egemenliği bu topluluklarda baskın bir özelliktir. Bu da bu topluluklardaki din otoritelerinin ortodoks topluluklardan farklı rol ve işlevler yüklenmesine yol açmıştır. Sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş, bu anlamda daha zayıf durumda olan bu topluluklarda daha sarsıcı yapısal değişikliklere neden olmaktadır. Bu noktada açıkça Aleviliğin yaşadığı dönüşümde bu sarsıcı değişiklikleri gözlemlemek mümkündür (Bu dönüşüme yönelik bkz. Dressler, 2008; Erdemir, 2005). Bugün büyük ölçüde kentlerde yaşayan Aleviliğin, geleneksel Alevi yerleşim alanlarındaki durumunu anlamaya, ve yaşanan köklü değişiklikleri incelemeye yönelik pek çok alan araştırmaları gerçekleştirilmiş olup, kırsal alanda da yaşanan farklılaşmaya ilişkin önemli bulgular sunmaktadır (Örneğin bkz. Yıldız, 2004a: 224-231; Aytaş, 2010; 238 vd.).

Özellikle bütün dünyada soğuk savaş sonrası dönemde gelişen ve 1990'lar da yoğunlaşan bu değişim çerçevesinde sosyo-politik alanda etkisini giderek artıran dinsel, etnik kimlikler önemli bir araştırma alanı olarak ortaya çıkmış ve bu alanda

önemli çalışmalar ortaya konulmuştur. Burada örnek olması bakımından Türkiye, İran, Avrupa ve Orta Asya'yı esas alan ve İslam'ın hayatın her alanında giderek daha görünür hâle geldiğini inceleyen (Göle, Ammann, 2006); Türkiye'de dinsel ve etnik kimliklerin kesişen ve çatışan yönlerini farklı toplum kesimlerine bakmak suretiyle inceleyen (Dönmez vd., 2010); konunun Türkiye'de oluşan yeni siyasal ortamı sosyo-ekonomik, dinsel kökenleriyle inceleyen (Yavuz, 2006); Sovyet komünizmi sonrası dönemde Orta Asya'da dini ve siyasal dönüşümü ele alan (Khalid, 2007) önemli çalışmaları zikretmekte yarar görüyoruz. Bütün bunlar toplumsal değişimin çok farklı cephelerine dikkat çekmektedir.

1990'larla birlikte bütün dünyada yaşanan milli ve dinsel kimliklerin ön plana çıkması olgusundan şüphesiz Aleviler de paylarına düşeni almışlardır. Yaşanan iç sosyo-ekonomik, siyasal gelişmelerin de etkisiyle Kehl Bodrogi'nin "...Geleneksel dinî kimlik kalıplarına yeniden dönüş; Toplumsal-dinsel yapıların dönüşümü; bir tarihsel gelenek formülleştirme arayışı..." (Kehl-Bodrogi, 1996: 52) olarak ifade ettiği gelenekten giderek uzaklaşmış olan Alevi toplumunun inanç/kültür alanında geleneğe dönüş süreci başlamıştır. Bu sürecin bugün hâlâ sürdüğü söylenebilir. Bütün Türkiye'de geniş halk kitlelerini etkileyen bir olgu olarak daha gelişmiş kent merkezlerine göç, Alevileri de etkilemiştir. Böylece Aleviler geleneksel ortamından uzaklaşarak, Türkiye'nin ve Avrupa'nın kentlerine göç ettikçe bu yeni sosyo-ekonomik ortamda Aleviliğin bütün önemli sosyal kurumları büyük bir sarsıntıya uğramıştır. Örneğin bunu Massicard, "... Göçle birlikte köy toplulukları çözülür. Ama dinî ibadetin çerçevesini de onlar oluşturduğu için, ibadet de çöker. Dedeler artık dört bir yana dağılmış talipleri nezdindeki dini görevlerini yerlerine getiremezler ..." demek suretiyle ifade etmiştir (Massicard, 2010: 53). Burada en öncelikli ve etkileyici sorun artık kentlerde bir daha asla kurulamayan dede-talip bağlantısı olmuştur. Esas olarak bu bağlantının kurulamaması önemli Alevi kurumlarının da işlememesinin temel nedenini oluşturmaktaydı. Ocaklar şeklinde örgütlenmiş bulunan dedelik kurumunun yanı sıra, onunla da bağlantılı düşkünlük ve musahiplik gibi Alevilerde toplumsal düzeni sağlayan kurumlar da olumsuz etkilenmiş ve kent ortamında işlevsizleşmiştir. Konunun ocaklarla ilgili boyutuna daha ayrıntılı olarak ileride değinilecektir. Burada düşkünlük ve musahiplik konularının günümüzdeki durumlarına ilişkin kısa bir değerlendirme yapmakta yarar bulunmaktadır Alevi toplumunun disiplinli yapısını korumasında yüzyıllardır önemli işlevler görmüş olan "Düşkünlük kurumu" bugün için geçmişi anmak bakımından istisnai durumlar dışında işlevini yitirmiş unutulmaya yüz tutmuştur. Bu kurumun uygulayıcıları olan dedelerin bu işlevlerinden mahrum kalmalarının da dedelerin etkinliklerine verdiği zarar oldukça büyüktür. Kentlere göç öncesi Aleviliğin dedelik, musahiplik vd. kurumları işlerken ve bunlar toplumsal bir karaktere sahip iken günümüzde düşkünlük kurumu ve diğer geleneksel kurumlar ya tamamen işlevsizleşmiş ya da geleneksel işlevleri güncellenmek suretiyle yaşamaya devam etmeye çalışmaktadır. Dedeler ve talipler

kentleşme sonucunda birbirlerinden kopmuşlar, nesillerin değişmesiyle özellikle yeni nesil düşkünlük de dâhil Alevilikle ilgili kurumlardan uzaklaşmış ve düşkünlük kurumu yerini yeni sosyal yapının kurumlarına bırakmıştır. Geleneksel yaşamda düşkünlük kurumu ile çözümlenen topluluk içi sorunlar artık daha kozmopolitleşen ortamlarda devletin resmî mahkemelerince çözümlenmeye başlamıştır. Yaşanan geçiş dönemi ve Aleviliğin kentlerde kurumlaşma çabaları geleneksel kurumların ne şekilde devam edip etmeyeceğini de açıklığa kavuşturacaktır. Ancak sınırlı sayıda geleneksel yapıyı sürdürmeye çalışan ve dede-talip ilişkisini yaşatmayı sürdüren çok sınırlı Alevi toplulukları ve/veya bireyleri de bulunmakta olup düşkünlük geleneksel şekliyle toplumsal düzeyde değil de bu kontrol kurumunu muhatap alan az sayıda Alevi bireyler tarafından yaşatılmaya çalışılmaktaydı. Türkiye’de büyük kentlerde ve Almanya’da 2005 yılından bugüne yürüttüğümüz alan araştırmalarımızda gördüğümüz üzere düşkünlük kurumunun sürdürülebilme olanağı kalmamıştır. Burada en büyük etken yeni toplumsal yapı çerçevesinde kurumun işlevsizleşmesi olarak görünmektedir. Dedeler arasında yapılan alan araştırmalarına göre eskiden varolan dede ve talip arasındaki bağ kurulamadığı sürece düşkünlük kurumunun işlemesi olanaksızdır. Çünkü eski durumda Dede’nin genellikle topluluğun huzurunda verdiği karara itaat zorunluydu ve bu kararın uygulanması birçok maddi ve manevi yaptırım hareketine geçirilerek sağlanırdı. Bugün için Aleviliğin kurum ve kurallarının yeniden tanımlanması çerçevesinde bu eski yapılanmaya özgü işleyişi uygulayabilmek âdeta olanaksız hâle gelmiştir. Ancak dedelerin çoğunluğu, tüm bu gerçeklere karşın, bugünün koşullarına da uyumlu hale getirilerek düşkünlük kurumuna yeniden işlerlik kazandırılmasının çok önemli olduğu görüşündedirler (Yaman, 2004: 342).

Ocaklar konusuna geçmeden önce musahiplik kurumunun yaşadığı değişimi de kısaca ele almak istiyoruz. Bir talibin, rehberin önderliğinde, dede ve topluluk huzurunda ikrar verme töreninden geçmesi (Kaygusuz, 1991: 13) şeklinde adım atılan “Musahiplik Kurumu” da Aleviliğin temel kurumlarından. Her Alevi’nin bir musahibi olması gerekir, bazı yörelerde musahipsiz Cem ibadetlerine de katılmak söz konusu olamaz, kurban lokması yenemez. Musahiplerin ikrar aldığı cemler, Ocakzâde Dedelerin önemli işlevlerindedir ve toplumsal önemi büyüktür. Aleviliğin temel kurumlarından olması nedeniyle Buyruklarda musahiplik konusuna büyük yer ayrılmıştır. (M. Yaman, 1994; Aytekin, 1958) Musahiplik kurumunun sosyal işlevi büyüktür. Musahipler bütün yaşamları boyunca karşılıklı yardımlaşmakla yükümlüdürler. Dinsel yolla gerçekleşen musahip kardeşlik, koşulları dikkate alındığında aile bağının sağladığı kardeşlikten daha ileri ve güçlü bir bağ kurmaktadır. Musahiplik, taraflara uyulması zorunlu ağır koşulları yüklemektedir. Toplumsal değişim o kadar sarsıcıdır ki, musahipliğin Aleviliğin temel kurumlarından olmasına rağmen, yaşlı kuşaklar dışında gençler arasında musahip olanların oranı çok düşük düzeydedir. Güncel sosyal, siyasal gelişmelerin Aleviliği ve onun kurumlarını gele-

neksel formunun çok dışında ideolojik algı ve anlayışlarla karşı karşıya bıraktığı da bir başka vurgulanması gereken husustur. Belli ideolojiler doğrultusunda yürütülen etnik, dinsel tartışma ve kutuplaşmalar ışığında konunun ele alınması bu sosyal olguların tahrif edilerek, siyasallaşması sorunuyla karşı karşıya bırakmaktadır. Şüphesiz sorunun siyasallaşan yönleri de ele alınmalıdır, ancak konunun bütünüyle siyasallaştırılarak açıklanması bu tarz dinsel/sosyal olguların bağlamından kopmasına neden olmaktadır. Örneğin Wakamatsu bir çalışmasında “...Alevilere bir etnik kuramsal yaklaşımla bakmanın problemli olduğunu...” ifade etmiş, “...Aleviliği, ocaklar ve inanç merkezli incelemek gerekir...” diye de eklemiştir (Wakamatsu, 2012: 372). Bugün için kentleşen Aleviliğin inanç esaslarına ve kurumlarına ilişkin ayrıntılar netlik kazanmış değildir. Dedelik, düşkünlük, musahiplik ve diğer geleneksel kurumların günümüz sosyal ortamında nasıl var olacakları zaman içerisinde belli olacaktır. Daha 1990’lı yıllara gelmeden dedelik kurumunun talipler nezdinde zayıflamasına ilişkin bulgular 1960’lı yıllarda yapılan alan araştırmalarında da açıkça görülebilmektedir. (Yalman, 1969: 55)

Ocaklar ve Değişim

Ocaklar zaman içerisinde, gerek yol gerekse soy olarak kendilerini ehl-i beyte de bağlı sayan Alevi-Bektaşî geleneğinin kutsal saydığı Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Sarı Saltuk, Koca Seyyid, Köse Süleyman gibi yol önderlerinin soylarından gelenlerce kurumsallaştırılmış, bu soylardan gelenlere ocakzâde (ocakoğlu) denmiş, dedelik görevinin Ocakzâde dedeler (seyyidler) tarafından yerine getirilmesi bir gelenek hâlini almıştır. (Ayrıca bkz. Yıldız, 2004b: 321-338; Yaman, 2004: 147 vd.) Boratav’ın da ifade ettiği üzere, “...Hasan Dede Ocağı, Narlıdere Ocağı deyimlerinde görüldüğü gibi, Anadolu’daki Alevi-Kızılbaş topluluklarının, bölge bölge bağlı buldukları kutlu merkezler; ocak bu deyimlerde, aynı zamanda, o yerlerde oturan tarikat ulularının soyu anlamına gelir; genel olarak bu ocakların önderlik görevi babadan oğula geçer ; nitekim ocak ulusunun soyundan olan kimselere “Ocakzâde” derler.” (Boratav, 1984: 113).

Ocakların kentleşme sonrası yaşadığı değişimin çok farklı boyutları bulunmaktadır. Kentleşmenin getirdiği sosyo-ekonomik dönüşüm günümüzde dört ayrı Ocakzâde dede tipolojisinin ortaya çıkmasına neden olmuştur:

1. Yeni bir olgu olarak kentlerde Aleviliğin yaşanıp uygulandığı Cemevlerinde, dernek ve vakıflarda gerek maaşlı gerek gönüllü olarak dinsel hizmetler gören dedeler,
2. Belli Cemevlerinde, dernek ve vakıflarda görevli olmayan ancak gerek kentlerde gerekse Anadolu’da Alevi toplumuyla yönelik dinsel hizmetlerini sürdüren geleneksel Ocakzâde ailelere mensup dedeler,

3. Geleneksel dedeliğe ait dinsel hizmetleri sürdürmeyen ancak babası veya diğer akrabalarından edindiği bilgiler ve gözlemleri olan ve/veya yazılı kaynaklarla bilgilenmiş dedeler,
4. Bir başka grup olarak nitelendirilebilecek “Cem, cemaat yürütmedikleri gibi bilgili de olmayan dedesoylular”

Ocakları değerlendirirken bütün bu ocakzâde tipolojilerini dikkate almak gerekmektedir. Ocakzâdelerin de içerisinde yer aldığı Alevi topluluklarında, aile, inanç ve siyasete ilişkin değerler artık toplumsal değişme ile yeni biçimler almakta, tarihsel süreç içinde oluşturulmuş geleneksel değerler sistemi de bu yeni koşullarda güncellenmektedir. Biz burada güncellenme meselesini ele alırken işlevsel, niteliksel açılardan incelemeye çalışacağız.

Bilindiği üzere, zaman içerisinde dedelik kurumunun işlevsizleşmesine paralel olarak bu geleneksel yapı tümüyle değişmiştir. Kent ağırlıklı yeni yaşam alanlarında özellikle 1990'lardan itibaren kültürel organizasyonlar bünyesinde olmak üzere, dedelerin kısmen de olsa bazı işlevlerini yeniden kazandıkları söylenebilir. Yukarıda genel anlamda sıralanan işlevler kısmen, kültürel organizasyonların içerisinde maaşlı veya gönüllü görev yapan dedelerce yerine getirilmektedir. Burada öncelikle vurgulamak gerekir ki kültürel organizasyonlar bünyesindeki dedelerin oradaki işlevlerini yerine getirebilmesinde o kurumun yönetim kadrolarının kararları etkilidir. Dolayısıyla kültürel organizasyonlar aracılığıyla karma ve fazla sayıda topluma ulaşan dedelerin çoğunun işlevlerini icra edebilmeleri, o kurumda görev yapabilmeleriyle doğrudan ilgilidir ki bu da oradaki yönetimin kararına bağlıdır. Diğer bir önemli konu da ocakların sürekliliğinde yüzyıllardır önemli rolü bulunan “El ele, el Hakka” şeklinde ifade edilebilen uygulamadır.

Ocakzâde dedeler arasında “*El ele, el Hakka*” şeklinde de ifade edilebilen, “Mürşid-Pir-Rehber” şeklinde bir görev bölümüne gidildiği de bilinmektedir. Taliplerin hizmetlerini görmek üzere ocak mensubu dedeler böyle bir iç hiyerarşik düzen oluşturmuşlardır. Burada Mürşid, en üst başvuru makamıdır. Rehber Pir’e, Pir Mürşid’e bağlıdır. Mürşid de davranış ve kararlarında bağımlıdır. Bu hem manevi anlamda “Yol” a bağlılık, hem de Buyruklar gibi yazılı kutsal metinlere bağlılık şeklinde ortaya çıkar. Talipler dedeler tarafından denetlenirken dedeler de bağlı oldukları dedelerce kontrol altındadırlar.

Öncelikle yaşanan değişimi Alevi dedelerinin geleneksel yapı çözülmeden önceki kırdan kente göç öncesi dönemdeki başlıca nitelikleri çerçevesinde ele almaya çalışacağız.

Niteliksel Değişim

Geleneksel hayatta ocak mensuplarının sahip olduğu nitelikleri daha önce alan araştırmalarımızın da yardımıyla, sözlü ve yazılı kaynaklara dayanmak suretiyle genelleştirerek sıralamıştık (Bkz. Yaman, 2004: 156-161). Aleviliğin temel ilkelelerinin yazılı olduğu “*Buyruk*” kitapları, diğer yazılı kaynaklardan ve yaptığımız alan araştırmalarından elde ettiğimiz verilere göre Alevi dedelerinin geçmişte sahip oldukları nitelikler ile günümüzdeki durumda gelinen noktaya ilişkin sırasıyla şunları söylemek mümkündür.

1. Geçmişte dedelerin bir ocak ailesine (Ocakzâde) mensup olmaları, yani Evlad-ı Resul olmaları veya hizmet veya keramet yoluyla mürşitlik payesi kazanmış bir Alevi-Bektaşî yol ulusunun soyundan gelen Ocakzâde bir aileden olmaları gerekmektedir. Günümüzde bu nitelikler yetmemekte, çok daha farklı niteliklere de ihtiyaç duyulduğu görülmektedir. Öncelikle dedesoyluların büyük bölümü yeni toplumsal koşullar çerçevesinde bu makama talip olamamakta, çok azı ki o da kentlerde kurumlaşmaya başlayan Cemevlerinin varlığıyla birlikte bu hizmete talip olmaktadır. Bu da eskiden çok farklı olarak gönüllülüğünden dernek/vakıf yöneticilerinin söz sahibi olduğu görevli-maaşlı bir statüye doğru dönüşmektedir. Ayrıca daha farklı olarak belli bir ocaktan gelmek yetmemekte, bunun dışında hitabet, eğitim durumu, bilgi düzeyi vb. özellikler ön plana çıkmaktadır. Oysa daha önce Alevilerin ocaklara dayanan dede-talip bağları soy ilişkisini temel parametre olarak almaktaydı.
2. Geleneksel kırsal hayatta dedelerin bilgili, eğitici ve terbiye edici (mürebbi) olmaları söz konusuydu. Toplumda en bilgili, eski yazı (Osmanlıca) bilen, nesilden nesile aktarılan sözel bilginin yanısıra sınırlı sayıda yazılı kaynağa sahip olanlar da yine dedelerdi. Modern eğitim olanaklarının, yazılı/görsel iletişim, bilgi kaynaklarının devreye girmesi ile birlikte eski dönemdeki ayrıcalıklı durumun toplumda yarattığı prestijli durum da ister istemez büyük zarar gördü ve giderek zayıfladı.
3. Dedelerin geçmişte sahip olduğu niteliklerden olmak üzere, adaletli, ahlaklı ve örnek insani özelliklere sahip (mürşid-i kâmil) olmaktan da bahsedilebilir. Daha sonra ele alınacağı üzere hukuksal birtakım işlevler de yüklenen dedeler, soydan gelen manevi güçlerinin de onlara sağladığı toplumda adaletin tesisinde önemli roller üstlenmişlerdir. Bu şekilde geleneksel hayatta toplumun iç disiplininde yüzyıllardır etkili olmuşlardır. Yine topluma önderlik etmeleri onları ahlaklı, insani açıdan da örnek insanlar haline getirmekteydi. Bugün dedelerin geleneksel işlevlerinden mahrum kalmaları adalet dağıtma rolleri, örnek insan olma rollerini büyük ölçüde ortadan kaldırmıştır.

4. Diğer bir önemli nitelik ise kendini, temel inanç esaslarını ve uygulamayı gösteren Menakıb-ı İmam Cafer, Menakıb-ı Şeyh Safi gibi adlarla da bilinen “Buyruk” kitaplarında yazılı esaslara ve yerleşmiş geleneksel Alevilik esaslarına uyuyor olmak şeklinde göstermekteydi. Bunlar Alevi geleneğinde “Dört Kapı Kırk Makam”, “Yol cümleden uludur.”, “Eline, diline, beline sahip olmak” şeklinde ilkelerle de yüzyıllardır nesilden nesile aktarılmaktadır. Bugün hem yüzyıllarca önceki kırsal yaşama göre çözümler üreten bu Yol’un esaslarını belirleyen kitaplar güncellenememiş olmasının, hem de geleneksel Alevilik kurumlarının ortadan kalkmasının da bir sonucu olarak dedelerin uyması gerekli yazılı ve/veya geleneksel kurallar değişmiştir. Burada genel olarak ifade etmek gerekirse, el ele el hakka sistemi olarak da ifade edilen ocak içi veya ocaklar arası iç hiyerarşik yapılanmanın uygulanamaması, mürşidi karşısından ikrar vermek, musahipli olmak, ocaklardan gelen dedelerin yine ocaklardan gelenlerle evlenmesi, dedelerin hizmetleri karşılığında taliplerce gönüllü olarak verilen “hakkullah”ların düzenli maaşlara dönüşmesi, Cemevlerinde, dedelerin üzerinde daha yetkili dernek/vakıf/cemevi yöneticilerinin bulunması gibi pek çok örnek göstermektedir ki kentleşen Alevi dedelerinin bu nitelikleri geçmişe kıyasla çok farklılaşmıştır.

İşlevsel Değişim

Ocaklarda değişimi gösteren diğer bir önemli gösterge de konunun işlevler bakımından analiz edilmesidir. Çünkü her toplumsal kurum, meslek işlevleriyle öneme sahiptir. Toplumsal hayatta işlevsizleşen yapılar ortadan kalkmaya mahkumdur. Bu çerçevede burada işlevler üzerinde geçmiş (Bkz. Yaman, 2004: 161-171) ile bugün arasında yapılacak bir karşılaştırma ocakları anlamak bakımından oldukça yararlı olacaktır.

1. Günümüzde artık ocakzâdelerin geleneksel yapıdaki “sosyal ve dinsel bakımdan topluma önderlik etme ve davranışlarıyla, yaşantısıyla örnek olma” işlevinin eskiye oranla çok sınırlı düzeyde kaldığı söylenebilir. Geleneksel dede-talip ilişkisi sürdürülemediğinden dernek/vakıf/cemevi şeklinde örgütlenmiş kurumlar içinde veya dışında tanınmış, saygın dedeler varolmakla birlikte, özellikle eğitim ve iletişim alanlarındaki gelişmeler sosyal ve dinsel önderliği dedelerin eskiden olduğu gibi önemli bir işlevi olmaktan çıkarmış, bu nedenle de toplumsal etkinlikleri zayıflamıştır. Kırsal alanlardan farklı olarak Cemevlerinde görevli veya gönüllü hizmet gören dedeler “karma” bir topluluğa, yani çeşitli ocaklara mensup kentli taliplere dedelik yapmaktadırlar. Örneğin Cem ibadetini yürüten dede, Kureyşan Ocağı’ndandır, ancak ceme katılan kişiler arasında pek çok ocağın talipleri olduğu gibi zaman zaman Alevi olmayanlar da bulunabilmektedir. Belli yörelerde ise giderek azalmakla birlikte soyundan geldiği ocak dedelerinin yaptığı gibi sadece kendi ocağının taliplerinin dedelik hizmetlerini görenler de bulunmaktadır.

2. Geleneksel yapıdaki “*topluma mürşidlik (irşad/aydınlatma) ve bilgilendirme*”, işlevinin artık işlemediği görülmektedir. Bu işlev artık Türkiye’nin en uzak yörelerine kadar ulaşan yeni eğitim kurumları, olanakları ve yazılı/görsel iletişim kanalları tarafından yerine getirilmektedir. Çeşitli işlevler bakımından ocakların yerini almaya başlayan dernek/vakıf/Cemevi şeklindeki inanç merkezlerinde artık dedelerin yanı sıra, zakirler, saz/semah kursu hocaları, kurum yöneticileri toplumu aydınlatma rollerini üstlenebilmektedir. Yaygın eğitim kurumları ve iletişim kanalları ise toplumu bilgilendirme işlevlerini sürdürmektedirler. Kentleşme sonrasında 1990’lı yıllara kadar ocakların işlevsizleşme döneminde inançsal alanda yaşanan bilgi eksikliği, 1990’larla giderek artan Cemevlerinin ortaya çıkışı ile birlikte yeniden dedelere olan ihtiyacı arttırmaktadır.
3. Geleneksel yapıdaki “*toplumda birliği ve dayanışmayı sağlamak*” işlevi de dedelerin işlevlerindeki zayıflamaya bağlı olarak ortadan kalkmıştır. Şöyle ki bu işlevin varlığı dedenin geleneksel toplumdaki önderlik rolü ile ilişkiliydi. Dedenin sosyal, dinsel önderliği onun toplumda birliği ve dayanışmayı sağlayabilmesine olanak sağlamaktaydı. Kentlerde ise dedelerin toplumsal nüfuzunun zayıflamasına paralel olarak bu işlevin de zayıfladığı görülmektedir. Bu konuda dernek/vakıf/Cemevi şeklindeki inanç merkezlerinin inanç alanı ile sınırlı olmak üzere toplumda birliği ve dayanışmayı sağlayacak işlev kazandıkları görülmektedir.
4. Dedeler geleneksel toplumda “*sosyal/dinsel ibadet ve törenleri (cem ibadeti, cenaze, evlenme törenleri vb.) yönetme*” işlevini, yerine getirirken, kentleşen toplumda bu konuda büyük bir boşluk, başka bir deyişle dini otorite eksikliği ortaya çıkmış, 1990’lı yıllara kadar pek çok yerde bu işlevler kesintiye uğramıştır. Kentlerdeki Alevilerin birçoğu cemlerden mahrum kalmışlar, cenaze ve nikah hizmetlerini görececek Alevi hocalar ve/veya dedeler bulamamışlardır. Ancak 1990’larla birlikte giderek artan cemevlerinde, cem hizmetlerinin de görülmesi ile cemlere katılabilme imkanı ve katılanlar artmıştır. Cemevlerinin yapılmasıyla birlikte büyük kentlerde cenaze hizmetleri hemen her cemevinde verilmektedir. Evlenme ile ilgili törenlere gelince mesela nikah sadece dedelerin değil dedesoylu olmayan yaşlıların da yapabildiği bir işlevdi. Cemevlerinin açılmasıyla birlikte, dedelere bugün bu konuda daha fazla başvurulur hale gelmiştir.
5. Geleneksel yapıdaki “*adaleti sağlamak, suçluları düşkün etme*”, işlevinin nadir haller ve geçmişi canlandıran yinelemeler dışında tamamen ortadan kalktığı söylenebilir. Düşkünlüğün günümüzdeki durumu da yaşanan büyük değişimi göstermesi bakımından önemlidir. Kırsal yapıda merkeze uzak alanlarda yaşayan Aleviler, ocakların dinsel nüfuzundan da yararlanarak adaletin tesisini, başka bir deyişle toplumun iç disiplinini düşkünlük mekanizması ile sağlamışlardır. Aynı zamanda halk mahkemesi olarak da adlandırılan bu uygulama Ocakzâde

toplumun en kutsal ibadeti ile birlikte dedelerin, toplumun da görüşüne başvurmak suretiyle sağladığı bir iç hukuk düzeniydi. Günümüzde kentleşen Alevi toplulukların güncel sosyo-ekonomik yapı içerisinde dönüşmesi, aynı zamanda bu eski geleneksel hukuk anlayışının da uygulanamaması sonucunu doğurmuştur. Çok sınırlı olarak geleneksel yapıyı sürdürmeye çalışan ve dede-talip ilişkisinin devam ettirilmeye çalışıldığı bazı topluluklarda az da olsa düşkünlük müessesesinin uygulandığına ilişkin örnekölara rastlanmaktadır.

6. Geleneksel yapıdaki “*inancı ve gelenekleri yaşatmak ve aktarmak*” işlevine bakıldığında yüzyıllarca köylerde inancı ve gelenekleri yaşatmak bakımından Ocakzâde dede ailelerinin önemli işlev gördükleri söylenebilir. Dedesoylu olmalarının yanı sıra, Alevi inanç ve geleneklerini nesilden nesile aktarmak bakımından dede ailelerinin ayrıcalıklı bir konumları olmuştur. Kentleşme sonrası yaşanan büyük dönüşüm sonrasında ocaklar bu işlevden de mahrum kalmışlardır. Ancak 1990’larla birlikte Alevi kimliğine yeniden dönüş süreci çerçevesinde kentlerde inşa edilmeye başlanan Cemevleri’nde dedeler yeniden Alevi toplumunun inanç hizmetleri ile ilgili ihtiyaç duyduğu kişiler olarak gündeme gelmişlerdir. Aleviliğin inanç kurum ve kurallarının işlevsizleşmesi döneminde de bu geleneksel bilgiye en fazla sahip olanlar yine zamanla bilgileri ve gelenekleri yaşama düzeyleri zayıflamakla birlikte, Ocakzâde dede aileleri olmuştur. Ancak bu işlevin geçmişle kıyaslandığında artık kısmen dedelerce yerine getirildiği de bir gerçektir. Aleviliğin inanç ve gelenek boyutu dışında, sadece bir kimlik belirleyici unsur olarak yaşadığı önemli bir kesimden de söz edilebilir.
7. Geleneksel yapıdaki “*Kutsal güçleri nedeniyle maddi-manevi sorunu olanların, hastaların başvuru yeri olmak*” işlevi de büyük ölçüde zayıflamıştır. Geleneksel hayatta taliplerin hakkullah, çıralık vb. isimlerle de anılan katkılarda buldukları, dedelerin bir bölümünün bu hakkullahları toplumun yararına kullandıkları, hatta maddi sorunları olan taliplere yardımda buldukları bilinmektedir. Ayrıca toplumdaki dinsel önderliklerinin yardımıyla manevi yönden de talipleri desteklemişlerdir. Dede ailelerinin içerisinde geleneksel halk tıbbı olarak görülebilecek, çeşitli sağlık sorunlarını çözmeye konusunda halk arasında tanındıkları bilinmektedir. Örneğin bu çerçevede Tunceli, Hozat’ta bulunan Sarı Saltuk Ocağı dedeleri yöredeki özellikle kırık-çıkık hastalarının yegane başvuru makamıydı. Bugün artık hastalıkların çözümünde artık modern tıp esaslarına göre çalışan hastaneler devreye girmiş, kentleşmeyle birlikte gerek geleneksel usullerle hastalara bakan kişiler azalmış gerekse eski yöntemlerle sağlık problemlerine çözüm bulunabileceğine olan inanç da zayıflamıştır.

Kentleşen Alevilerin Yeni Sorunları

Geleneksel yaşamda Kızılbaş-Alevi köylerinde kırsal ağırlıklı önemli oranda ev ekonomisi ağırlıklı ve mobilitesi olmayan durağan bir sosyal yapıdan söz edilebilir. Bu yapıda varolan ikili yapı yani dede-talip şeklindeki toplumsal-dinsel yapılanma, günümüz toplumsal yapılanması içerisinde tamamen farklılaşmıştır. Hem kırsal alandaki sosyal yapı hem de yeni göç edilen kentsel alanlardaki sosyal yapı dede-talip şeklindeki geleneksel yapının çözülmesine neden olmuştur. Konunun ekonomik yönüne bakıldığında ise Yümlü'nün deyimiyle “... Geçimlik ekonomik yapıdan Pazar ekonomisine eklemleniş sürecinde...” dedelerin kurumsal otoritelerinde zayıflama olduğu açıktır. (Yümlü, 2010: 277)

Kentleşen dedeliğin önemli bir önemli özelliği de “Ocak dedeliği”nden, “kurum dedeliği”ne geçiştir. Geleneksel ve sırra dayalı Aleviliğin temel otoritesi, odak noktası dede iken, günümüzün kentleşmiş açık Aleviliğinin temel otoriteleri dernek vb. kurumlar olmuştur. Bu bağlamda artık dede, ocağından çok cem yürüttüğü kurumun adıyla anılmaktadır. Mesela “Okmeydanı Cemevi'nin dedesi” şeklinde. Ayrıca gerek Türkiye içinde, gerekse yurtdışında son yirmi yılda aktif dedelik yapan kişilerin önemli bir bölümünün daha önce dedelik yapmadıkları, cem-cemaat yürütmedikleri görülmektedir. Bu dedelerin değişik mesleklerden veya emeklilerden oluştuğu söylenebilir.

Bugün artık dedelik kurumunun zayıflayan gücü ve işlevlerini herkes gibi dedeler de açıkça kabul etmektedirler. Çünkü bu zayıflamayı en çok duyumsayan onlar olmaktadır. Kentleşme sonrası kopan dede-talip ilişkileri ve bunun yarattığı boşluğun birçok yansımaları olmuştur. Daha önce köylerde sahip olunan işlevler ve etkinlik kaybolmuş ve dedelik kurumu işlevsiz hale gelmiştir. Ancak son zamanlarda sadece inanç konularında ve dinsel hizmetlerdeki işlevleri bakımından dedelere yönelik bir talebin olduğu söylenebilir. Bu konuda yapılmış alan araştırmalarına ilişkin veriler mevcuttur. (Yaman, 2004: 296) Geleneksel hayatla karşılaştırıldığında yaşanan zayıflama açık olmakla birlikte giderek geleneksel gezici dedelik işlevinin de özellikle son 20 yıldır artan oranda canlanmaya başladığı görülmektedir. Dedeler özellikle Avrupa'da yıl boyunca değişik bölgelere giderek cemleri yönetmektedirler. Kentleşen dedeliğe ilişkin iki önemli makaleye burada değinmeden geçemeyeceğim. Hamburg Üniversitesi'nden Martin Sökefeld bir makalesinde Almanya'da bulunan üç dedenin 2001 yılının yarısında gerçekleştirdikleri ziyaretlerin haritalarını vermektedir. (Sökefeld, 2002) Bu adeta eskiden dedelerin Anadolu'daki taliplerine yaptıkları ziyaretleri andırmakta olup, modern dünyada gerçekleşen bir gezici dedelik görünümü sergilemesi bakımından da oldukça dikkat çekicidir. Yine dedelik

konusuyla ilgili bir makalesinde Markus Dressler Alevilerde dini otoritelerin değişen parametrelerini ele almakta, modern dedenin tanımı ve şekillendirilmesi etrafında yoğunlaşan tartışmalar ve gelişmelere değinmektedir. (Dressler, 2006)

Siyasete Artan İlgisi

Yine geleneksel yaşamda rastlanması olanaksız bir diğer konu da din-siyaset ilişkileri bağlamında kendini göstermektedir. Ocakların Cumhuriyetin siyasal atmosferi içerisinde yer yer çeşitli yörelerde etkili Ocakzâde aileler aracılığıyla partilerin ilgi odağı haline geldiği görülmektedir. (Örn. Bkz. Massicard, 2010: 210) Orta Anadolu'da Çelebilerin, Malatya'da Doğan ailesinin, Tokat yöresinde Hubyarlı Temel ailesi, Kurt ailesi vb. pek çok örnek bu durumu ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, demek ki ocaklar günümüzde, eskiden olmadığı şekilde siyasi oy hesaplarının da bir ögesi haline gelmiştir.

Diğer bir nokta da Ellington tarafından da ifade edilen geleneksel siyasi yönelimlerde ortaya çıkan değişimdir. (Ellington, 2004: 392-393) Siyasi alanda geleneksel bağlılık ilişkileri, değişmeye başlamış, farklı siyasi geleneklere yönelen Ocakzâde aileler ve talip kitleleri ortaya çıkmıştır.

Özellikle 2000'lerle birlikte artan dernek/dergâh/cemevleri adları altındaki sivil toplum kuruluşları (STK) ile de geleneksel hayata göre etkisizleşen Ocakzâdelerin buralarda etkili olmaya çalıştıkları görülmektedir. Bugün İstanbul'da etkili Alevi STK'larında başkan pozisyonunda bulunan kişilerin yarısı olmasa bile dörtte biri Ocakzâde ailelere mensuptur. Bir diğer konu da siyasete yönelik artan ilgi ve siyasette varolan kişilerin gerek kendi siyasi partnerlerince gerekse siyasi muhalifleri tarafından Ocakzâde kişiliklerinin artık daha fazla ön plana çıkarılmasıdır. Hatta bir takım hukuk davalarında da kişilerin bu yönleri medyada geniş bir şekilde yer bulmuştur.

Değişen Toplumsal Güçler, Yeni Olanaklar

Geleneksel ocak yapısında toplumsal güçlerin zaman içerisinde değiştiği ve farklı olarak dedenin kamuoyundaki nüfuzunu çok etkileyen çeşitli yeni olanaklara da değinmekte yarar bulunmaktadır. Öncelikle ocakların da üstünde konumu bulunan Çelebiler'in (Ulusoylar) toplumsal güçleri bakımından konuya bakarsak, şunlar söylenebilir. Çelebi ailesinin yaşadığı dönüşüm, yaşanan sosyo-ekonomik dönüşümü sergilemesi bakımından ufuk açıcı bir niteliktedir. 1970'li yıllara kadar gerek dinsel gerekse siyasal alanda Alevi ocaklarına önderlik konumları nedeniyle daha etkin olan Ulusoy ailesinin bugün itibarıyla nüfuzunu yitirdiği görülmektedir. Bu ailenin Osmanlı döneminde ocaklar nezdindeki önemli konumu, Kurtuluş Savaşı'ndaki rolü, Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren TBMM'de yer alan aile üyeleri ile sahip olduğu konum ailenin soya dayalı gücünü göstermektedir. Resmen gerek

tarikât olarak gerekse kullanılan ünvanlar bağlamında 677 sayılı yasa ile yasaklanmış olmasına karşın Çelebilerin fiilen Ocakzâdelere postnişinlik pozisyonları bulunmaktadır. Örneğin bu bağlamda 1969 seçimlerinde Ulusoy ailesinden Kazım Ulusoy, Yusuf Ulusoy, Ali Naki Ulusoy ve Cemalettin Ulusoy Orta Anadolu kentlerinden liste başı olarak seçime girmeleri raslantı değildir. (Yümlü, 2010: 275)

Diğer bir nokta da artık bu geleneksel soy ilişkilerinin yanısıra günümüzün sağladığı yeni olanaklar da dedelerin toplumsal gücü ve etkinliğinde önemli rol oynamaktadır. Son yirmi yıllık süreçte alan çalışmalarımız sırasında bunu çok yakından gözleme imkânımız oldu. Ocakların bir anlamda güç merkezleri olma özellikleri de düşünülürse, Ocakzâde ailelerin kendi içinde ve farklı Ocakzâde aileler arasında rekabetin, eskiden de olduğu, şimdi de olduğu, ancak kullanılan araçların değiştiği gözlenmektedir. Yazılı, görsel iletişim kanallarının kullanılmasından tutun da dedenin cem yürüttüğü dernek/vakıf bünyesindeki cemevinin tanınmışlığına kadar pek çok ayrıntı dedeyi daha ön plana çıkarabilmektedir. Tabii bunun tersi de söz konusudur. Yayınlanmış eserlerinin olup olmaması, secerelerinin vd. tarihsel belgelerinin var olup olmaması, taliplerinin çokluğu, ocağından çıkan tanınmış şahsiyetlerin varlığı, eğitim durumu, eski yazı (Osmanlıca) okuyabilmesi, yola ilişkin bilgisi ve cem yürütmedeki başarısı gibi pek çok özellik üstünlük için bugün dedeler arasında kullanılan araçlardır. Ancak burada özellikle medyanın rolü çok büyüktür. Medyada yer alan dedelerin diğer özelliklere bakılmaksızın, o dedeyi kamuoyunda daha tanıtır kılma, popüler hale getirmesi söz konusudur.

Yöresel Farklılıkların, Kentlerde Ortadan Kalkmaya Başlaması

Geleneksel hayatta Anadolu'nun birbirinden çok uzak bölgelerinde yayılmış olan Aleviliğin yöresel bazı farklılıklara sahip olduğunun da gözden uzak tutulmaması gerekmektedir. Bu durum Aleviler arasında "Yol bir süre binbir." sözü ile ifade edilmektedir. Bu farklılıklar gerek ritüel bazında gerekse şiveler ve inanca ilişkin terminolojide görülebilir. Sözlü geleneğe dayalı olması nedeniyle daha çok "din adamı" yani dede merkezli bir nitelik gösteren Alevilik yöresel farklılıkların oluşumuna daha müsait bir yapı sergilemektedir. Bu yapı dedelere, inanç ve onunla ilgili konularda belli ölçülerde bağımsız hareket edebilme farklı uygulamaları yapma gücü kazandırmaktadır. Örneğin bu yapı ritüeldeki tarik veya pençe usulünün benimsenmesi, Oniki hizmet sıralarında yapılabilecek değişiklikler, musahiplik uygulamasına farklı bakışlar, düşkünlük uygulamasındaki cezai ölçüler, el ele el Hakka sisteminin işleyiş usulü gibi pek çok mesele dede'ye önemli manevra kabiliyeti vermekte ve bu da yöresel olarak ocaklar hatta aynı ocak içinde dahi farklı uygulamaları olanaklı kılmaktadır. Asırlar boyunca belli bir merkezi yönetimden yoksunluk ve eğitimin kurumlaşmaması gibi nedenlerle bu uygulama çeşitliliği ortaya çıkmıştır. Kentleşen hayatta ise yöresel farklılıkların giderek standardizasyona tabi tutulduğu bir sürece doğru

gidilmektedir. Günümüzde Aleviliğin inanç ve kültür esaslarına ilişkin pek çok uygulamanın uyumlu hale getirilmesi için çalışmaların giderek hızlandığı görülmektedir. Kent yaşamı bunu zorlamaktadır. Bu çalışmaların merkezi ise Türkiye'nin her yanına yayılmış bulunan dernek ve vakıflarca yönetilen Cemevleri adı verilen, ibadetin yanısıra, eğitim, cenaze vb. hizmetler için de çok amaçlı kullanılabilen mekânlardır. (Bkz. Yaman, 2006: 35 vd.)

Bu çerçevede bugün farklı ocaklara mensup insanların inanç ve kültürel uygulamalarındaki farklılıklar sorunlara yolaçmış, farklı ibadet uygulamaları, cemlerdeki hizmet sıraları, semahlardaki farklılıklar, cemin otantik yapısının reorganize edilip edilmeyeceği gibi soru ve sorunlar dedeler ve talipler arasında tartışılmaya başlanmıştır. Ocak yapılanmasında söz konusu olmayan bir sorgulama döneminden söz edilebilir. Şöyle ki gerek dedeler gerekse talipler bakımından nesiller boyu devam ede gelen uygulamaların tartışılır halde olması pek mümkün değilken, bugün durum değişmiştir. Gerek dedeler gerek talipler arasında, gerekse dedelerle talipler arasında, daha önce tabu olarak görülebilen pek çok konu tartışılmaktadır. Bu tartışma ortamında modernitenin etkilerinin yanı sıra farklı yörelere özgü farklılıklardan kaynaklanan uygulamaların da büyük rolü olduğunu unutmamak gerekmektedir. Örneğin cem ibadetleri arasındaki farklılıkların giderilmesi ve tek tip cem yapılması; Muharrem ve Hızır Oruçlarının zamanları ve kaç gün tutulacağı konusundaki pek çok ayrımı bu konuda sorunlu noktalardandır. Bu konular zaman zaman çeşitli toplantılarda gündeme gelmekte, tartışılmakta ancak farklı görüşlere sahip dernek ve vakıfların hakim etkin olduğu bu ortamda herkesin odayaşılabileceği bir sonuca her zaman varılamamaktadır. Bu konularda dedelerin aralarında genel anlamda pek başarılı olamayan toplantılar düzenleyerek bazı kararlar aldıklarını, gerçekleştirilen toplantılarda da uygulama farklılıklarına ilişkin önerilerin dile geldiğini, ancak bu konuda bugün olmuş hala dernekler, vakıflar, yazarlar veya dedeler arasında tam bir uzlaşmaya varılmadığını biliyoruz. Ancak bu demek değildir ki kentlerde dönüşen Aleviliğin giderek benimsediği ortak uygulamalar yoktur. Son 15-20 yıllık süreçte Aleviler arasında benimsenen pek çok ortak uygulamanın giderek benimsendiği de gözlemlenmektedir. Kentsel yaşamın özellikleri standardizasyon ihtiyacını arttırmaktadır. Aynı yönde bkz. (Dressler, 2006: 287) Bu çerçevede yukarıda verdiğim örneklerden bazılarının bu süreçte giderek herkesin benimsediği çözümlere kavuşturulduğu gözlemlenmektedir. Örneğin daha önce geleneksel yaşamda farklı Alevi toplulukların farklı tarihlerde ve 3 ile 7 gün şeklinde farklı şekillerde tutulan Hızır Orucu her yılın 13-14-15 Şubatı olarak benimsenmiş görünmektedir. Alevi kurumlarınınca ilan edilen dini günler ve 365 yapraklı duvar takvimlerinde de bu şekilde yer almaktadır. Son on yıllık süreçte CEM (Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi) Vakfı, AABF (Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu) ve ABF (Alevi Bektaşî Federasyonu) tarafından yayınlanan takvimler ve ilan edilen dini günler incelendiğinde bu durum açıkça görülebilir.

Dede-Ayin-i Cem İlişkisinde Değişim

Dedelik kurumunda yaşanan değişimin, Cem ibadetine de yansıdığı görülmektedir. Daha önce ocakların yürüttüğü bu dinsel hizmetin, kent Cemevleriyle birlikte karma bir otorite altına girdiği görülmektedir. Ocakların yanısıra Cem ibadetleri de kentleşmenin yarattığı değişimden etkilenmiştir. Erdemir'e göre, Cem ibadetlerinin aldığı bu yeni biçim, kimilerine göre kırsal geleneğin kaybı olarak görülürken, kimileri için de geleneği kent ortamında yaşatma şeklinde değerlendirilmektedir. (Erdemir, 2005: 945) Bir ibadet nasıl kentleşebilir? Şüphesiz burada kastedilen ibadetin geleneksel ortamından farklı kent ortamında uğradığı dönüşümdür.

1. Öncelikle Cem'in amacı değişmektedir. Geleneksel işlevlerde farklılaşma ortaya çıkmaktadır. İnanç, eğitim ve hukuk işlevleri olarak genellenebilecek bu işlevlerde daralma yaşanmakta, Alevi kimliğinin bir göstergesi olarak büyük spor salonlarında da yapılabilen tanıtım işlevi de görmekte, hatta her hafta Cem ibadetleri TV kanallarında yayınlanabilmektedir.
2. Cemlerde dedenin konumunda büyük farklılaşma vardır. Bu açıdan iki örnek konuyu anlamaya yardımcı olabilir. Bunlardan birincisi düzenli olarak gerçekleştirilen cemlerdir ki, her hafta genellikle Perşembe akşamları –ki Aleviler geleneksel olarak buna “Cuma akşamı” da demekte bunu “48 Cuma haktr.” ifadesiyle kutsamaktadırlar. Kentlerde bu cemleri Cemevinin kendi görevli dedesi yönetmekte, gönüllü veya maaşlı olarak çalışan bu dede'nin kim olacağına dernek veya vakıf yöneticileri karar vermektedirler. Cemevinde görevli olmayan dedelerin Cem yürütmeleri ise ancak, Cemevi dedesinin hastalanması, görevden ayrılması, diğer dedenin davet edilmesi gibi istisnai durumlarda söz konusu olabilmektedir. Bugün Cemevlerinde yürütülen cemlerin tamamına yakını bu şekildedir. Daha az oranda olmakla birlikte diğer cemler ise bugün hala ocak/soy esasına dayalı dede-talip ilişkisini kısmen sürdürmeye çalışan taliplerin ocak dedeleri ile birlikte yürüttükleri yılda birkaç kez yapılan görgü ve/veya Hızır cemleridir. Eğer bu cemleri ocak dedesi ve talipleri evlerde değil de herhangi bir cemevinde yapmak istiyorlarsa Cemevi yönetiminden izin almaları gerekmektedir. Her hafta düzenli olarak Cem yürütülmesi nedeniyle Perşembe akşamı için izin almak da pek kolay olmayacaktır. O halde demek ki bu iki uygulamada da gerek Cemin yapılabilmesindeki otorite bırakılım ocak dedesini, Cemevi dedesini dahi oldukça aşmaktadır. Bugün için Cemler, Cemevi kurumlaşması içerisinde ve Cemevi yönetiminin kontrolünde yapılan pek çok hizmetten biri olarak devam etmektedir. Demek ki talipler üzerinde ocak nüfuzu kalmadığı gibi, dedeler de ocakları yoluyla değil ancak başka yollarla güç sahibi olabilmektedirler. Dedelik makamına oturmada başka koşullar da olmakla birlikte kurum yöneticilerinin kentte esas söz sahibi olduğu açıktır.

3. Dede de dahil Cem'deki hizmetlerin, yani 12 hizmet sahiplerinin işlevleri ve belli bir işlevin yerine getirilmesinde izledikleri yol değişir. Hizmetlerin kimisi işlevsiz, kimisi farklılaşır, mesela peyikçi yerine mail, telefon, medya, TV. vb. araçlar kullanılabilir. Dede de dahil Cem'in geleneksel mekânı değişir, genellikle mobil mekanlar, yani büyük odalar veya Cemevi adlı mekânlarda yapılabilen Cem'ler, çoğunlukla kentlerde belli Cemevi, dergah, dernek mekânlarına yerini bırakır.
5. Eskiden Cemler dedelerce Perşembe'yi Cuma'ya bağlayan akşam yapılırken artık bu zaman değişir, hafta sonlarına, toplumsal taleplere, tanıtım ihtiyaçlarına göre farklı zamanlarda yapılır. Örneğin şimdi Cemevi işlevi de olan İstanbul'un tanınmış dergahlarından Şahkulu Sultan Dergahı'nda Cem ibadetleri halkın en yoğun geldiği gün olan Pazar günleri düzenlenmektedir.
6. Cem ibadetinin gerçekleştirildiği ortamın fiziki çevresi, görünümü değişir. Hizmet sahiplerinin özellikle semah edenlerin günlük kıyafetler yerine folklorik kıyafetler giydiği, Cem'i yöneten dedelerin ve bağlama çalan zakirlerin kravatlı kıyafetler giydikleri görülmektedir. Duvarlarda Hz. Ali, Hacı Bektaş gibi geleneksel inanç önderlerinin yanı sıra siyasi ve/veya güncel tanınmış simaların resimlerinin de asılı olduğu görülmektedir.
7. Cem ibadetini yerine getirirken kullanılan araçlar değişir. Mumların yerine elektrik, lambalar, dedelerin deyişlerinin, dualarının yazılı olduğu metinleri koydukları rahleler, mikrofonlar, profesyonel zakirler, TV video kayıtları vb. devreye girer. Ocak, post, asa (tarik) ve mum gibi geleneksel araçların giderek ortadan kalktığı gözlemlenmektedir.
8. Cem'e katılanların zihniyeti değişir, katılma amaçları değişir. Daha önce temelde ibadet amaçlı katılmak söz konusu iken, şimdi bunun dışında amaçlarla da gelmektedir. Alevilerin çok azı düzenli, kimisi Cemevi/dernek üye veya görevlisi olduğundan, kimisi hizmet sahibi, kimisi ilk kez görmek için, çok azı araştırma amaçlı, kimi Sünni vatandaşlar da ne oluyor görmek, duyduklarını test etmek için Cemlere katılmaktadırlar. Dedeler ve talipler arasındaki değerlendirmelere bakıldığında ibadet ve öğretim-tanıtım amaçları arasında gidip gelen bir dinsel ritüel söz konusudur. Aleviler arasında Cemin kutsallığına ilişkin değişik değerlendirmeler de işte Cem'in yaşadığı bu değişimle ilgilidir.
9. Dede de dahil, Cem ibadetlerine katılanlar bakımından bu ibadetin sonuçları, etkisi değişir. İnsanlarda yarattığı anlam dünyası, sosyal, dini, eğitsel etkileri farklılaşmıştır. Burada ifade edilen deyişler ve dualarda yer alan ifade ve bilgiler, günümüz insanı bakımından tam olarak anlaşılabilir değildir. Oysa geleneksel hayatta Aleviler Cem'de kullanılan dili çok iyi anlamakta ve o mistik, ruhani or-

tamı çok daha iyi anlamaktaydı. Dolayısıyla yüzyıllar öncesinin koşullarına göre şekillenmiş ve çeşitli nedenlerle de güncellenememiş dedelik kurumu ve Cem ibadetlerini kentli nüfusun ne kadar anladığı ve hayatına yansıtılabildiği konusu değişimin göstergelerindedir.

Yerel Ocaklar İçi Hiyerarşinin Bozulması

Geleneksel hiyerarşik ocak içi yapılanmanın bozulması çeşitli sorunları da beraberinde getirmektedir. Örneğin bu nedenle Tokat, Zile yöresinde etkili Anşa Bacılılar arasında yolun başı olmak için önemli bir mücadelenin başladığı anlaşılmaktadır. Topluluk dayanışmasının etkisiyle bu durum dışa vurulmasa da belirgin bir biçimde kendini hissettirmektedir. Özellikle Sıraç topluluğu için merkezi bir öneme sahip olan ve bir çekim merkezleri olarak ortaya çıkan Acısu'da Baba otoritesinin eksik oluşu, köyün herhangi bir babaya tabi olmayışı bu durum için önemli bir göstergedir. Kutsal kimlikleri yolun başı olma durumu için sembolik bir gösterge olduğundan Acısu köyü önemli bir çekişme alanı haline gelmiştir. Nitekim Acısu Sıraçları, yolun başı henüz belli olmadığı için köye herhangi bir babanın bakmadığını (Selçuk, 2010: 219) belirtmişlerdir. Sıraçların tarihi tecrübelerinin tipik göstergelerinden biriyle örtüşecek biçimde baba otoritesi eksikliği geçici olarak bir bacı tarafından giderilmeye çalışılmaktadır. Zira, sözü edilen eksikliği telafi eden ve toplumsal bir onayla karşılanan bacı yolun başının kim olacağını da belirlemiş olacaktır. Bu nedenle babalar düzeyindeki çatışmanın benzerine bacılar düzeyinde de rastlanılmaktadır. (Selçuk, 2010: 220)

Ocalardan Yeni Kentsel İnanç Örgütlenmelerine

Kentleşme ile birlikte sözlü geleneğin artık yazılı bir şekle dönüştüğü dikkat çekmektedir. Cemevlerinin artmasıyla birlikte daha önce başka mesleklerle uğraşan pek çok kişinin giderek artan oranda dedeliğe ilgi duymaya başladığı gözlemlenmiştir. Aynı şekilde Türkiye'de ve Almanya'da bulunan bazı kurumların ocak mensuplarından oluşan, kurumlaşmalara ihtiyaç duyduğu görülmektedir. Bunlardan ilki Almanya'da inanç hizmetleri ile ilgili önemli bir oluşum olan ve oniki dede ve anadan oluşan İnanç Kurulu'dur. Diğeri ise CEM Vakfı tarafından oluşturulan Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı'dır. Yine kentleşen Aleviliğin ihtiyaçlarına paralel olarak bu kurumların Ocakzâde dedeler için değişik eğitim programları oluşturmaya çalıştıkları görülmektedir. Bu şekilde CEM Vakfı tarafından 2005 yılında bir dedelik kursu açıldığı ve sürdürüldüğü gibi, Almanya'da da AABF İnanç Kurulu'nca da her yıl benzeri şekilde Dede-Ana Seminerleri'nin¹ ve toplantılarının yürütüldüğü bilinmektedir. (Kaya, 2012: 9)

Sonuç

Sonuç olarak günümüzde dede ocaklarının geleneksel hayatta olduğu gibi işlemediği, dedelerin uzun süren bir işlevsizleşme dönemi sonrasında yeniden toplumsal yaşama dahil edildiği bir süreçte, ocaklarla değil de geniş örgütlenme ağına sahip Alevilikle ilgili kurumların içerisinde yer alan ve dedelerden oluşan bazı yapılarla karşı karşıya bulunmaktayız. Bu yapı içerisinde gerek işlevsel, gerek niteliksel pek çok alanda farklılaşmalar söz konusu olmaktadır.

Günümüz kentleşen Aleviliğinin bir sonucu olarak dedeler yeni kurumsal yapılar içerisinde yeni rol ve işlevlerde bulunabilmektedirler. Yaşanan bu geçiş aşaması başka bir deyişle kentlerde Aleviliğin yoluna nasıl devam edeceği, hangi kurumlarla var olacağı zaman içerisinde daha da netleşecek ve dede ocaklarının günümüz ortamında nasıl bir değişime tabi olacakları konusu giderek açıklığa kavuşacaktır. Şüphesiz sosyal her kurum yeni toplumsal ihtiyaçlar doğrultusunda güncellenerek yoluna devam etmek zorundadır. Bize düşen ise sosyal bilimciler olarak bu değişimin izlerini sürmektir.

Kaynakça

- Aytaş, Gıyasettin (Ed.) (2010). *Bingöl, Muş/Varto Yörelerinde Ocaklar, Oymaklar ve Boylarla İlgili Araştırma Sonuçları*, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Bardakçı, Cemal (1945). *Kızılbaşlık Nedir*, İstanbul: Işık Basımevi.
- Birge, John Kingsley (1982). *The Bektashi Order Of Dervishes*, U.S.A.: Hartford Seminary Press, 1937, Reprinted by London: Luzac&Co, 1982.
- Boratav, Pertev Naili (1984): *Türk Halk Bilimi, 100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*, İstanbul, Gerçek Yayınevi.
- Bruinessen, Martin van (2009). "Sufism, 'Popular' Islam and the Encounter with Modernity", In: *Islam and Modernity Key Issues and Debates*, Ed. By M. K. Masud, A. Salvatore, M. van Bruinessen, Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 125-157.
- Coşkun, Nilgün Çıblak (2010). "Sosyo-kültürel Hayattaki Değişimlerin Alevi Cemlerine Etkisi: Alevi Kültür Dernekleri Mersin Şubesi Örneği", İçinde: *II. Uluslararası Tarihten Bugüne Alevilik Sempozyumu*, Ankara: CEM Vakfı Ankara Şubesi Yayınları, s. 222-235.
- Deniel, Raymond (1987). "Dinler ve Sosyal Değişmeler, Afrika Şehir Çevrelerinde Yapılan anketler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, cilt: 2, s. 205-218.
- Dönmez, R. Ö. - P. Enneli - N. Altuntaş (Ed.) (2010). *Türkiye'de Kesişen-Çatışan Dinsel ve Etnik Kimlikler*, İstanbul: Say Yayınları.
- Dressler, Markus (2006). "The Modern Dede Changing Parameters For Religious Authority in Contemporary Turkish Alewism", In: *Speaking For Islam Religious Authorities in Muslim Societies*, Edited By: G. Kramer, S. Schmidtke, Leiden – Boston: Brill, p. 269-294.

- Dressler, Markus (2008). "Religio-Secular Metamorphoses: The Re-Making of Turkish Alevism", *Journal of the American Academy of Religion*, (June 2008), vol: 76, no: 12, p. 280-311.
- Dressler, Markus (2010). "How to Conceptualize Inner-Islamic Plurality/Difference: 'Heterodoxy' and 'Syncretism' in the Writings of Mehmet F. Köprülü (1890-1966)", *British Journal for Middle Eastern Studies*, 37, p. 241-260.
- Eisenstadt, S. N. (2007). *Modernleşme, Başkaldırı ve Değişim*, Çev. U. Coşkun, Ankara: Doğubatu Yayınları.
- Ellington, George (2004). "Urbanization and the Alevi Religious revival in the Republic of Turkey", In: *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F. W. Hasluck, 1878-1920*, Ed. By. D. Shankland, vol:1, İstanbul: The ISIS Press, p. 369-401.
- Erdemir, Aykan (2005). "Tradition and Modernity: Alevis' Ambiguous Terms and Turkey's Ambivalent Subjects", *Middle Eastern Studies*, (November 2005), vol: 41, no: 6, p. 937-951.
- Göle, N. - L. Ammann (Ed.) (2006). *Islam in Public, Turkey, Iran, and Europe*, İstanbul: İstanbul Bilgi University Press.
- Günay, Ünver (1986). "Modern Sanayi Toplumlarında din: I", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, s. 41-88.
- Hasluck, F.W. (1929). *Christianity And Islam Under The Sultans*, Ed.by Margaret M. Hasluck, 2 vols, Oxford: Clarendon Press.
- Kaplan, İsmail (2006). "AABF'de Dedeler Eğitimi başlıyor", *Alevilerin Sesi*, no: 99, 11/2006, s. 26-27.
- Kaya, Müslüm (2012). "AABF İnanç Kurulu Toplantısı", *Alevilerin Sesi*, no: 162, 07/2012, s. 9.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina (1996). "*Tarih Mitosu ve Kollektif Kimlik*", Birikim, sayı: 88, (Ağustos 1996), s. 52-63.
- Khalid, Adeeb (2007). *Islam after Communism, Religion end Politics in Central Asia*, Berkeley: University of California Press.
- Kreyenbroek, Philip G. (2005). "Religious Minorities in the Middle East and Transformation of Rituals in the Context of Migration". In: *Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*, Langer, Robert, Raoul Motika & Michael Ursinus (eds). Frankfurt am Main: Peter Lang, p. 35-50.
- Köprülü, M. Fuad (2001). "*Bektaş Hacı Bektaş Veli*" md., İslam Ansiklopedisi, C. 2, 5.b., Eskişehir: MEB Yayınları, s. 461-464.
- Massicard, Elise (2007). *Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, Çev. A. Berktaş, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ocak, A. Yaşar (2004). *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 7.b., İstanbul: İletişim Yayınları.

- Selçuk, Ali (2012). "Bir Alevi Topluluğu Örneği: Acısu Sıraçları", İçinde: *II. Uluslararası Tarihten Bugüne Alevilik Sempozyumu*, Ankara: CEM Vakfı Ankara Şubesi Yayınları, s. 207-221.
- Shankland, David (1999). "Günümüz Türkiye'si Alevilerinde "Dede" ve "Talip" Arasındaki Değişen Bağ", *Tarihî Ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Ve Nusayrîler*, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 319-334.
- Sökefeld, Martin (2002). "Alevi Dedes in the German Diaspora: The transformation of a Religious Institution", *Zeitschrift für Ethnologie*, 127, p. 163-186.
- Ulusoy, A. Celalettin (1986). *Hünkâr Hacı Bektaş Veli ve Alevi-Bektaşî Yolu*, 2.b, Ankara: Akademi Matbaası.
- Wakamatsu, Hiroki (2012). "Baba Mansur Ocağı: Yaşayan Türk Tasavvuf Geleneği", İçinde: *II. Uluslararası Tarihten Bugüne Alevilik Sempozyumu*, Ed. A. Erdemir, M. Eرسال, A. Taşgın, A. Yaman, Ankara: CEM Vakfı Ankara Şubesi Yayınları, s. 368-373.
- Yalman, Nur (1969). "Islamic reform and the mystic tradition in eastern Turkey", *Archives Europeennes Sociologie*, tome: X, no: 1, p. 41-60.
- Yaman, Ali (2004). *Alevilikte Dedelik ve Ocaklar, Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik*, İstanbul: Karaca Ahmet Sultan Derneği Yayınları.
- Yaman, Ali (2006). *Kızılbaş Alevi Ocakları*, Ankara: Elips Kitap.
- Yaman, Ali (2010). "Ritual Transfer within the Anatolian Alevis: A Comparative Approach to the Cem-Ritual", In: *Ritual Dynamics and the Science of Ritual*, Vol. 5, Ed. By A. Michels (General Editor), G. Dharampal-Frick, R. Langer, N. H. Petersen, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, p. 269-276.
- Yavuz, M. Hakan (Ed.) (2006). *The Emergence of A New Turkey, Democracy and the AK Party*, Salt Lake City: The University of Utah Press.
- Yıldız, Harun (2004a). *Anadolu Aleviliği, Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara: Araştırma Yayınları.
- Yıldız, Harun (2004b). "Alevilerde Dedelik Kurumu", İçinde: *Alevilik*, Ed. İ. Engin, H. Engin, İstanbul: Kitap Yayınevi, s. 321-338.
- Yümlü, Murat (2010). "1960'lı yıllar ölçeğinde Dergah temsiliyet kanallarından birisi olarak Ulusoy Ailesiyle Türkiye Birlik Partisi ilişkisi", İçinde: *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri, Hacı Bektaş Veli, Güneşte Zerresinden, Deryada Katresinden*, Ankara: Dipnot Yayınları, s. 265-279.

OCAKTAN CEMEVİNE YAPISAL BİR DÖNÜŞÜM: İNGİLTERE ALEVİ KÜLTÜR MERKEZİ VE CEMEVİ ÖRNEĞİ*

İlkay ŞAHİN**

Özet

Bu çalışma, Aleviliğin ocak sistemi ve karizmatik önderler, dedeler merkezinde tesis ettiği, sosyal akrabalığa dayalı geleneksel yapısının yeni bir kültür sahası içindeki dönüşümü ve söz konusu yapısal dönüşümle inanç sistemi, kültürel değerler ve kimlik algısı arasındaki çoklu etkileşimleri İngiltere Alevi Kültür Merkezi ve Cemevi (İAKMC) örneğinde incelemeyi amaçlamaktadır. Başka bir deyişle, ocak sisteminin işlevleri ve karizmatik önderlerin oynadığı toplumsal rollerin bir sonucu olarak bir çeşit sosyal akrabalık şeklinde teşekkül eden geleneksel yapının yeni kültür sahası içinde İAKMC'nin yapısal özellikleri ile eklemlenmesi ve yeni toplumun sosyal yapısıyla bütünleşme sürecinde gerçekleşen yapısal dönüşümlerin ele alınması hedeflenmektedir. Cemevinin yapısal bağlamında yaşanan dönüşüm, Clifford Geertz ve Victor Turner'in kuramsal modelleri esas alınarak anlayıcı bir eğilimle “sosyal yapı” ve “kültürel değerler sisteminin” birbirini etkileyen dönüşümleri bağlamında analiz edilmektedir. Çalışma, 2011 yılı Mayıs-Aralık ayları arasında katılımlı gözlem ve derinlemesine görüşmeler vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir. Çalışma sonucunda, yapısal dönüşümün kültürel değerler sistemine ideolojik bir kimliğin inşası, toplumsal yapıya da ritüellerdeki işlev kayıpları ve fonksiyonel denklemlerin üretimi şeklinde aksettığı, Cemevinin ortodoksinin yapısal türdeşi rollerle donandığı bulgusuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cemevi, yapısal dönüşüm, ideolojik kimlik, yapısal türdeş, ortodoksi

A STRUCTURAL TRANSFORMATION FROM OCAK TO CEMHOUSE: THE CASE OF THE ENGLAND ALEWI CULTURAL CENTRE AND CEMHOUSE

Abstract

This article aims to explore the transformation of traditional social structure, which has been established by Alewism as a social relationship on the basis of ocak system and charismatic religious leader called dede, in the new cultural field and multifaceted interactions between mentioned structural transformation and cultural belief system as well as identity in the

* Bu çalışma, Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK), Bilim İnsanı Destekleme Daire Başkanlığı (BİDEB) tarafından 2219-Yurt Dışı Doktora Sonrası Araştırma Burs Programı kapsamında 2010 yılı birinci dönem başvuruları çerçevesinde sağlanan destek ile gerçekleştirilmiştir. 2011-2012 tarihleri arasında tarafıma sağlanan destek ile bu çalışmanın gerçekleştirilmesine katkıda bulunan Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK), Bilim İnsanı Destekleme Daire Başkanlığı (BİDEB)'e teşekkürlerimi sunarım.

** Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Alanı, Erciyes/Türkiye, isahin@erciyes.edu.tr

case of the England Alevi Cultural Center and Cemevi (EACC). Participant observations and in-depth interviews were employed during the fieldwork done between May-December 2011. The transformation lived in the structural context of Cemevi, has been analyzed according to interpretative approach by taking into consideration the theoretical frameworks of Clifford Geertz and Victor Turner which have focused on social structure and cultural meaning system. This research showed that structural transformation has reflected to the cultural meaning system as a construction of ideological identity and it has reflected to the social structure as functional disappearances and reproduction of functional equivalents of them; moreover, it showed that Cemevi has become a structural homology of orthodoxy.

Keywords: Cemevi, structural transformation, ideological identity, structural homology, orthodoxy

Giriş

Alevi düşüncesinde göç, eski toplumsal statü göstergelerinden sıyrılarak yenilerini kuşanmayı ifade eden, sosyal hayatın ölüm gibi en temel dönüşümleri bağlamında içselleştirilen kutsal kültürel bir tecrübedir. Bu kutsal tecrübe, her şeyden önce, doksan bin erenle Horasan’dan Anadolu’ya uzanan ve başta Hacı Bektaş Velî olmak üzere Alevi ulularını Ali’yi bulmak uğruna Anadolu’ya taşıyarak Aleviliğin geleneksel yapısı ocak sistemini inşa ile sonuçlanan mitsel bir yolculuğu anlatır. Alevi inanç sisteminin temel paradigmalardan olan göç miti (Selçuk, 2012: 151), Hacı Bektaş Velî’yi ayırdığı kültür sahasına Ahmet Yesevî’nin sembolik şahsiyetinde bağlarken yeni kültür sahasıyla ilişkisini Ali’nin kutsal şahsiyeti temelinde kurar ve iki kültürel saha ve toplumsal yapıyı ocak sisteminde somutlaştırarak sembolik bir anlatı ile taliplerin gönlüne yerleştirir. Horasan’dan Anadolu’ya uzanan göçün kutsal mitsel anlatısı, her şeyden önce iki kültür sahasının, erenlerin kutsal şahsiyetinde cisimleşerek ocaklar şeklinde açığa çıkışını tasvir eder. Ayrıca, ocaklar etrafında bir araya gelerek bir “inanç ve soy akrabalığını” tesis eden toplulukların yapılarının sembolik bir modelini de bünyesinde taşır (Yaman, 2011: 55). Alevi anlam dağarcığının doğal bir bileşeni olan söz konusu içeriği ile göç, yerel toplulukların bir diğer topluluğa yönelik kalıcı hareketliliklerini karşılayan kültürel eylemi metaforik bir biçimde özetlemektedir. Zira göç, göç eden toplulukların eski yapısal özelliklerini yeni yapısal özelliklere göre yorumladıkları kültürel bir dönüşümü ifade etmektedir.

Altmışlı yıllarda başlayan ve hâlen devam eden Avrupa’ya yönelik Türk dış göçü, Avrupa’nın pek çok ülkesinde ortak fiziksel ve sosyal mekânları paylaşan, kendi sosyokültürel yaşamını şekillendirmiş göçmen toplulukların oluşumunu beraberinde getirmiştir. Göçmen Türk toplulukları bir yandan buldukları toplumun yapısal bir bileşeni hâline gelirken diğer yandan da kendi kültürel ve toplumsal hafızaları temelinde sosyal yapı ve organizasyon şemalarını belirlemiş, Tönnies’in deyişiyle “cemiyyet” tipi bir topluluk içinde “cemaat” tipi bir topluluğu inşa etmişlerdir (Şahin, 2009: 109).

İç ve dış göç süreçleri sonucunda hızla kentsel bağlama taşınan Alevi topluluklar; sözlü gelenek, ritüel merkezli yaşam, yaş ve cinsiyetin belirleyici olduğu ataerkil yapı, güçlü kolektif dayanışma ağları, kırsal geleneksel değerler sistemi ve sosyal yapıları ile cemaat tipi bir topluluğun cemiyet tipi bir topluluk içinde yeniden yapılanışının tipik örneklerindendirler. Cemiyet tipi bir topluluk içinde cemaat tipi bir topluluk olarak yeniden yapılanma tecrübeleri ise kültürel değerler sistemi ve toplumsal yapıya yansıyan farklı ve karmaşık sonuçları üretebilmektedir. Kırsal geleneksel değerler sistemi ve buna uygun bir sosyal yapıyı temsil eden Alevi toplulukların kentsel yaşam alanlarında yeniden yapılanışlarının derinlemesine bir incelemeye tabi tutulmasında kültür odaklı eğilimlerin takip edilmesi büyük önem taşımaktadır. Bu çerçevede olmak üzere her şeyden önce, V. Turner ve C. Geertz'in de belirttiği üzere, "sosyal yapı" ve "kültürel değerler sisteminin" toplumsal yaşamın birbirini tamamlayan iki ayrı bileşeni olarak ele alınması gerekli görünmektedir.

Temelde her ikisi de toplumsal dönüşümleri yapı ve değerler sistemini ayırmak suretiyle anlayıcı bir eğilimle analiz etmekle birlikte Turner, yapısal dönüşümleri, "yapı", "komunitas" ve "liminalite"¹ kavramları temelinde iki yapı arasında kalmaya dayalı kültürel bir durum olarak incelemiştir. Geertz ise kültürel değerler sistemi ve sosyal yapı arasındaki etkileşimlere ve söz konusu etkileşimlerin ritüellere yansıyan boyutuna dikkat çekmiş, yapısal değişimi toplumsal eylemlerdeki dönüşüm temelinde ele almıştır. Nihayetinde her ikisi de dönüşümü, yapı ve kültürel değerler sistemi arasındaki etkileşim bağlamında açıklamış, kültürel değerler sistemi ve sosyal yapı itibarıyla kırsal orijinli Alevi toplulukların tecrübe ettiği yapısal dönüşümü anlamaya katkı sağlayabilecek etkili bir kuramsal perspektifi geliştirmişlerdir. Turner ve Geertz'in bahsettiği yapısal dönüşüm, yeni kültürel alan ile yerel kültürel alanın yapısal özelliklerini bir araya getiren, dernek ve vakıf çatısı altında organize olan ideolojik örgütlenmelerde tipik bir biçimde somutlaşmaktadır. İdeolojik organizasyonlar, bir yandan yeni kültürel alanının yapısal bir bileşeni hâline gelindiğini, diğer yandan da temel kültürel kök paradigmlar temelinde yerelliğin sürdürüldüğünü haber vermektedir. İdeolojik organizasyonlar, söz konusu nitelikleri bakımından kırsal orijinli göçmen Alevi toplulukların kültürel hayatlarının anlaşılmasında etkin bir analiz aracı olarak karşımıza çıkmaktadır.

İdeolojik organizasyonlar, kimlik ve aidiyeti üretmek, sözlü geleneğe dayanmak, ritüel hayatı beslemek, soy ve inanç akrabalığı temelinde dayanışma ağlarını kurmak gibi işlevleri yerine getirmektedir. Söz konusu işlevleri ise, kırsal kültürel değerler sistemi ve sosyal yapının kutsal bir modelini sembolize eden ocak sisteminin yarattığı etki ve fonksiyonların cemiyet tipi bir topluluk içinde sürdürülmesi için gereken zemini hazırlamakta ve yapısal bir dönüşümü işaret etmektedir. İdeolojik organizasyonlar, değerler sisteminin korunduğunu, ancak yapısal bir dönüşümün yaşandığını haber vermekte, cemaat tipi bir sosyal yaşamı temsil eden Alevi toplulukların cemiyet tipi bir topluluk içinde yeniden organize oluşlarının mikro bir modelini sunmaktadır.

Bu çalışma, ocak sistemi ve karizmatik önderler merkezinde tesis edilen, sosyal akrabalığa dayalı geleneksel yapının yeni kültür sahası içindeki dönüşümünü ele almayı amaçlamaktadır. Ayrıca, bu yapısal dönüşümle değerler sistemi ve kimlik algısı arasındaki çoklu etkileşimleri dernek tipi bir organizasyon olan İngiltere Alevi Kültür Merkezi ve Cemevi (İAKMC) örneğinde incelemeyi hedeflemektedir. Böylece, ocak sisteminin işlevleri ve karizmatik önderler, dedelerin, oynadığı toplumsal rollerin bir sonucu olarak bir çeşit sosyal akrabalık şeklinde teşekkül eden geleneksel yapının yeni kültür sahası içinde İAKMC'nin yapısal özellikleri ile eklemlenişi değerlendirilmektedir. Ritüellerdeki işlev kayıpları, işlev kaybına uğrayan ritüellerin işlevsel denkleminin üretimi, mitleştirilerek meşruiyet kazanan ideolojik kimliklerin oluşumu, yaşanan yapısal dönüşümün göstergeleri olarak analiz edilmektedir. Bununla birlikte, ocak sisteminin organizasyon şemasının tarihî ve geleneksel özellikleri çalışmanın kapsamı dışında bırakılmakta, ocak sisteminin geleneksel rol ve işlevlerinin İAKMC örneğinde yapısal bir bağlama aktarılışı ve bu çerçevede gerçekleşen yapısal dönüşüm ile ilgilenilmektedir. Yapısal dönüşüm, 2011 yılı Mayıs-Aralık ayları boyunca yürütülen katılımlı gözlem ve derinlemesine görüşmelerden elde edilen veriler çerçevesinde, Geertz ve Turner'in kuramsal modelleri esas alınarak sosyal yapı ve kültürel değerler sisteminin birbirini etkileyen dönüşümleri bağlamında değerlendirilmektedir.

Musahiplikten Üyeliğe Yapısal bir Dönüşümün Bağlamı Olarak İAKMC

Diğer Avrupa ülkelerine yönelik göçe paralel bir biçimde Türkiye'den İngiltere'ye yönelik göç, altmışlı yıllardan itibaren yoğunlaşmış, farklı sosyal yapı ve değerler sistemini temsil eden göçmenleri İngiltere'ye, özellikle de Londra'ya taşımıştır. Devletler arası anlaşmalar neticesinde bir emek gücü göçü olarak başlayan diğer Avrupa ülkelerine yönelik göçün aksine, İngiltere'ye yönelik göç, farklı tip göç tecrübelerini bünyesinde barındırmaktadır. Sömürge tecrübeleri nedeniyle İngiltere'ye göç eden Kıbrıslıların sömürgecilik sonrası göç tecrübelerini, Anadolu'dan başlayan, eğitim ve istihdam amaçlı göç hareketleri takip etmiştir. Bu iki göç dalgasını, Alevi topluluğun seksenli yıllardan itibaren yoğunlaşan politik göçü izlemiştir.

Farklı tip göç tecrübelerini temsil etseler de, İngiltere'ye yönelik tüm bu göç dalgaları neticesinde özellikle Londra'da Türkçe konuşan büyük bir göçmen topluluğu meydana gelmiştir. Göç tecrübeleri çeşitlilik göstermekle birlikte, Anadolu ve Kıbrıs'tan gelen göçmenler, Kuzey Londra'da Hackney, Enfield, Edmonton, Islington ve Haringey gibi semtlerde yoğunlaşmışlardır. Öyle ki Kuzey Londra'nın tüm bu semtleri, özellikle de Green Lane olarak da tanınan Haringey, her an Türkçenin işitildiği, iş yeri tabelalarının yerel sembolik anlam öbekleri ile dolu olduğu, ekonomik ve kültürel bağlamı yerel dayanışma ağlarının etkinliğinin hissedildiği *yerelleştirilmiş* bir sosyal yaşam alanıdır.

Kuzey Londra'daki Türkçe konuşan göçmen topluluk, farklı etnik köken ve değerler sistemini temsil etse de, gündelik yaşam içinde kendiliğinden kullanılan "bizimkiler" ve "biz Türkler" gibi ifadelerden de anlaşılacağı üzere, yerel bir aidiyeti gösterecek biçimde göçmenler tarafından "göçmen Türk topluluğu" olarak adlandırılmaktadırlar. Türkçe konuşan göçmen topluluğun etnik ya da inançsal farklılıkları vurgulanmaksızın Londralılar tarafından da "Türk topluluğu" (Turkish community) olarak adlandırıldığı görülmüştür.

Etnik köken itibarıyla büyük çoğunluğu Kürt orijinli olan Alevi topluluk, Londra göçmen Türk topluluğunun önemli bir bileşenini oluşturmaktadır. Seksenler ve özellikle de doksanlardan itibaren sığınmacı olarak İngiltere'ye göç etmiş ve Kuzey Londra'ya, bilhassa Hackney'e yerleşmişlerdir. Hackney'e uzanan yolculukları Maraş-Elbistan, Sivas-Gürün ve Kayseri-Sarız'dan başlamış ve göçün bu kolektif karakteri sosyal hayatın dayanışmacı organizasyonuna yansımıştır. Alevi topluluk arasındaki dayanışma ve etkileşim ağları yerel kaynaklardan beslenmekte, akrabalık ve hemşehriliğe dayalı güçlü bir dayanışma ağı kendini hissettirmektedir. İletişim ve etkileşimi akrabalık ve hemşehrilik algıları temelinde şekillendiren niteliği ile yerellik ve gelenekten beslenen söz konusu ağlar, ekonomik ilişkilere de yansımış, iktisadi faaliyetlerde güçlü bir dayanışma ağını yaratmıştır. O hâlde, aynı yerel orijini ve geleneği paylaşıyor olmaktan kaynaklanan göçün kolektif doğası, aynı mekânlara yerleşmenin de etkisiyle sosyal dayanışma ağlarına dönüşmüştür. Yerelliğin etkisine ilave olarak sonuçlanması on yıla yakın bir süreci kapsayan ve bu süre zarfında Türkiye ile olan her türlü ilişkiyi yasal olarak kısıtlayan politik göç deneyimlerine dayalı sığınmacı konumları da, Alevileri yasal ve kültürel bağlamlı dayanışma ağları içinde bir araya getirmiştir.

Bununla birlikte Sünni alt grup ile etnik ortaklıkları bağlamında bile olsa hemen hemen hiçbir dayanışma ve etkileşim ağını paylaşmayan Alevi topluluk, politik göçlerinin temelinde yatan ideolojik ayrışmaları ve etkileşim ağlarının esasını oluşturan yerel aidiyetleri ekseninde kurulmuş parçalı dayanışma ağlarından meydana gelmektedir. Söz konusu yerel ve ideolojik aidiyete dayalı parçalı yapı ise tipik bir biçimde ideolojik organizasyonlarda somutlaşmaktadır. Alevi topluluk, genellikle sol politik eğilimli Daymer ve Halkevi gibi organizasyonların çatısı altında bir araya gelmektedir. Diğer Alevi organizasyonlarla paylaştığı sol politik eğilime ilave olarak İngiltere Alevi Kültür Merkezi ve Cemevi dini paradigmalara ve pratikleri de kurumsal kimliğinin bir parçası hâline getirmiştir. Bu yönüyle Cemevi, Alevi topluluğun sol politik yorumlu bir inanç sistemi ve pratik hayatı talep eden kesitinin bir araya geldiği bir organizasyon tipini temsil etmektedir.

Cemevi, birkaç bina değiştirdikten sonra Dolston-Hackney'in çok etnikli yapısının bir bileşeni hâline gelmiş, eski bir binanın ikinci katında faaliyet göstermeye başlamıştır. Merkezin fiziki olanakları çocuklara ve yetişkinlere hafta sonu Türkçe, matematik, İngilizce, bağlama, semah gibi kursların verilmesinde, geleneksel kültürel eylem ve birlikteliklerin gerçekleştirilmesinde kullanılmaktadır. Üyeler için her gün öğle yemeğinin verildiği Cemevi'nin geniş salonu, özellikle yaşlı Alevilerin günlük toplanıp sohbetler edebildiği bir sosyal etkileşim mekânıdır. Türkçenin konuşulduğu merkezde, Türk televizyonları günün her saatinde Türkiye'den haberler vermektedir. Hemen salonun yanındaki mutfakta günün her saati hazır olan ve getirilen lokmalar eşliğinde yudumlanan çay ise ziyaretçilerine gurbette *biz* olmayı hatırlatmaktadır.

Yerel gelenek temelinde insanları bir araya getiren bahis konusu karakterine ilave olarak Cemevi, resmi kurumsal kimliği itibarıyla bir yardım vakfı (charity) olma özelliğini taşımaktadır. Cemevi, yardım vakfı adı altında İngiliz toplumsal yapısıyla bütünleşen kurumsal kimliği ile *yapıyı*, yerel aidiyet ve gelenek temelinde bünyesinde tuttuğu topluluk ile de *liminal* bir süreç sonucunda oluşmuş bir birliktelik olan *komunitası* aynı anda temsil etmektedir. Cemevi'nin dayandığı bu ikili yapı, yapısal aradalık, dolayısıyla da yapısal bir ayrılma ve bütünleşme durumunu aynı anda işaret etmektedir. Zira göç ettikleri kırsal Anadolu'da, genellikle ocak mensubu dedeler tarafından yönetilen görgü cemleri vasıtasıyla topluluk mensubiyetleri ve Alevi kimlikleri şekillenen, söz konusu kimliğe dayalı rol ve statüleri kazanan, musahiplik bağlamında bir sosyal akrabalığı tesis eden Aleviler, göçle birlikte bu "cemaat" tipi toplumsal yapılarını geride bırakmışlardır. Bununla birlikte, topluluk olarak varlıklarını sürdürmelerine, kimlik referanslarını tazelemelerine ve yerelliklerini korumalarına hizmet edecek yapısal bileşenleri yaratmaya çalışmışlardır. Bu çerçevede olmak üzere, göçün yoğunlaştığı 1993 yılında, eski yerel yapının yeni yapıyla bütünleştirilişi ve yapısal bir dönüşümü sembolize eden İAKMC kurulmuştur.

Bu tür yapısal dönüşümler, göçmen toplulukların ortak tecrübelerindedir. Yaşadıkları kültür sahasından çeşitli nedenlerle ayrılan topluklar, beraberlerinde kendi otantik yaşam desenlerini taşıdılar da, yaşam desenlerini orijinal hâliyle yeşertecek sosyal ve kültürel ortamları bulamamaktadırlar. Londra Alevi topluluğu örneğinde görüleceği üzere, bu tür bir süreç sonucunda ise kendi yerel kültürel tecrübelerine dair toplumsal hafızaları ile mevcut sosyal gerçeklik arasında bir devamsızlık oluşmaktadır. Böylece, bu göçmen topluluklar, hem yerel bir kültür hem de yeni bir kültür alanının veyahut ne yerel bir kültür ne de yeni bir kültür alanının aktörleri; Turner'in deyimıyla sadece *liminal* bir sürecin aktörleri haline gelmektedirler.

Göçmenlerin geleneksel yerel yapı ile yeni yapı arasında sosyokültürel yaşamlarını yeniden inşa ediş deneyimleri ile örtüşen liminalite, değişim anını, bir durumdan başka bir duruma geçiş, eski ve yeninin bir aradalığını, temel kök paradigmayla uyumlu yapısal bir dönüşümün tecrübe edilmesini ifade etmektedir. Bu anlamda liminal aşama “yapısal geçmiş ve yapısal gelecek arasında, arada bir yerde, iki bölge arasındaki tehlikeli sahipsiz topraklardır” (Turner, 1986: 41). Sahipsiz alan metaforuyla bir sosyal pozisyon ya da sosyokültürel durumdan diğerine geçişin orta aşaması işaret edilmek istenmektedir. Bir sosyal durumdan diğerine geçişin ilk aşaması olan yapısal ayrılma, bireylerin ya da grupların kültürel koşulların kurulmuş bir dizisinden ya da sosyal yapıdaki sabit bir noktadan ayrılmasını tasvir etmektedir. Alevi topluluğun geleneksel yapı ve ilişki biçimlerini geride bırakması anlamını taşıyan göç, bir çeşit yapısal ayrılma durumunu ifade etmektedir. Cemevi örneğinde görülen ikili yapıya dayalı organizasyon şeması ise ayrılmayı takiben liminal aşamada devam eden bütünleşme sürecini gözler önüne sermektedir. Zira ayrılmayı izleyen liminal aşama, yapısal bir belirsizlik durumunu anlatmakla birlikte, eski yapısal bileşenle eklenmiş yeni yapısal bileşenlerin açığa çıktığı ve yapısal bütünleşmenin gerçekleştiği aşamaya geçiş de ifade etmektedir (Turner, 1974: 231–233).

Bu açıdan bakıldığında Cemevi, göçle birlikte yaşanan yapısal ayrılmayı müteakiben gerçekleşen, geleneksel ve yeni iki yapı arasında duran toplumsal konumu bağlamında liminal bir aşamada yapısal bir dönüşüm sürecini tecrübe eden bir organizasyon tipini temsil etmektedir. Söz konusu yapısal dönüşüm, “musahip” olmaktan “üye olmaya” uzanan bir dönüşümü anlatmaktadır. Bu yönüyle Cemevi, Anadolu’da, görgü cemi ve musahiplik gibi ritüeller vasıtasıyla tesis edilen *inanç akrabalığı ve sosyal akrabalığa dayalı* geleneksel yapının, göçü takiben *dernek üyeliğine* dayalı bir yapıya dönüşümünün sembolik bir göstergesidir. Dernek üyeliği temelinde Cemevi’nde bir araya gelen Alevi topluluk ise liminal aşamanın aradalık durumunu yaşayan aktörlere tipik bir örnektir. Yerel yapıyı dönüştürerek sürdürme eğiliminde olan bahsi geçen aktörler, iki yapı arasında duran bir komunitası temsil etmektedir.

İdeolojik Bir Komunitasın Bağlamı Olarak İAKMC

Cemevi, üyelik sistemi, idari statü ve rol dağılımının mevcut kurumsal yapılanmanın ilkelerine göre şekillenışı, söz konusu kurumsal yapılanmanın sağladığı yasal ve ekonomik fırsatlardan yararlanışı itibarıyla İngiliz toplumsal yapısının bir bileşenidir. Bununla birlikte, bünyesinde bir araya getirdiği mensuplarının zihniyet dünyası, sosyal ilişki ve eylem biçimleri bakımından da yerel kültürel bir sistem ve aidiyeti sembolize eden bir komunitas niteliğini taşımaktadır. Zira kurumsal kimliği ile İngiliz sosyal yapısının bir bileşeni olsa da çeşitli dinî ve kültürel eylemler te-

melinde bir araya gelerek yerelliği dramatize eden mensupları bağlamında mevcut toplumsal yapının yapı-dışı bir unsuru hâline gelmektedir. Yerel kültürel referansları esas alan bir topluluğu kendi bünyesinde bir araya getirerek ortak bir bilinç ve kolektif kültürel bir hafızaya sahip, bağları farklılaşmamış, eşitlikçi ve varoluşsal ilişkilere dayanan bir komunitası inşa etmektedir (Turner, 1974: 272-274).

Yaklaşık üç bin üyesi bulunan ve üyeliğin aıdat ödeme usulüyle gerçekleştiği Cemevi'nde asıl mensubiyet, icra edilişleriyle birlikte bir komunitası da inşa eden yerel kültürel eylemler bünyesinde yaratılmaktadır. Aidiyetin ve bir komunitasının kurulmasıyla sonuçlanan sosyokültürel eylemlerin en tipik örneği ise kırk yemeğidir. Cemevi'nde hemen her hafta sonu bir kırk yemeği organize edilmekte, önceden ilan edilen kırk yemeğine Cemevi'nde bulunan tüm Aleviler katılmaktadır. Yemek, bizzat yemeği verecek aile tarafından Cemevi'nde pişirilmekte, masalar hazırlanmakta, Alevi topluluk bir arada yemeği yemektir. Yemeğin sonunda Kur'an okunmakta ve sofraya dua yapılmakta, yemeği veren ailenin ölen yakınları için dua edilmektedir. Kur'an okunma ve sofraya dua ritüelleri, Şii bir molla tarafından Şiiliğe göre yapılmaktadır. Bu durum, Cemevi'ndeki bir diğer yapısal bütünleşmeyi haber vermektedir. Buna göre, Cemevi'nde dedenin bulunmayışına bağlı otorite boşluğu, ortak değersel bileşenlerin paylaşıldığı Şiiğin dinî otorite tipini Cemevi yapısına dâhil etmiş görünmektedir. Kur'an okutma ritüeli Cemevi yöneticileri tarafından Aleviliğin esaslarıyla uzlaşmadığı gerekçesiyle isteksizlikle karşılanırsa da kırk yemeği verecek ailelerin Kur'an okutmaktaki ısrarları söz konusu isteksizliği sonuçsuz bırakmaktadır.

Kırk yemeğinde ellerini yere çevirip "Allah Allah" diyerek, ölen kişi ve yakınları için edilen dualarının kabulünü isteyen Alevi topluluk, bir çeşit komunitası yaratmaktadır. Zira yemek, farklı ideolojik eğilimlerden ve yerlerden, farklı ocaklara mensup kadın ve erkek tüm Alevileri, ortak bir acı etrafında bir araya getiren niteliği ile kolektif bir mensubiyet fikri ve bilincini, her türlü yapısal farklılığın eridiği eşitlikçi ve bağları güçlü bir ortam ve ilişki biçimini işaret eden komunitası yaratmaktadır. Kırk yemeğini müteakiben katılımcılar, yemek sahiplerine taziyelerini bildirmekte, böylece bireysel bir acı topluluğun kaybedilen mensubu için duyulan ortak bir acıya dönüşmekte ve yaratılan komunitanın ömrü uzatılmaktadır. Benzer bir süreç muharrem ayı içinde tutulan, gündelik hayatın mevcut yapısal ve seküler bağlamından ayrılmayı ve değerler sistemi ile sembolik bir biçimde özdeşleşmeyi temsil eden on iki günlük matem orucu süresince de yaşanmaktadır. Karizmatik şahsiyetlere bağlılık ve temel değerler sistemine sadakatin tutulan oruçlarla sembolik bir biçimde dramatize edildiği, her türlü statü farklılığı ile gündelik seküler yapının eridiği komunitas, Cemevi'nde kolektif olarak açılan oruçlar bağlamında tekrar yaratılmaktadır. Matem orucunun ardından tüm üyelerin getirdikleri malzemelerle Cemevi'nde aşurenin hazırlanışı ve yenilişi ise söz konusu komunitasının devamlılığını sağlamaktadır.

Cemevi'nde asıl komünite, talimleri her türlü yapısal bağlamdan kopararak gündelik hayatın ötesine geçiren, bir süreliğine liminal bir aşamada arada bir zaman ve durumda tutan, ardından da kimlik referansları ve aidiyet algılarını pekiştirerek tekrar toplumsal yapı ile bütünleştiren cem ritüellerinde kurulmaktadır. Cemevi'nde şubat ayı içinde Hızır, mart ayı içinde nevrüz, mayıs ayı içinde de birlik cemi icra edilmektedir. Cem ritüelleri Almanya ve Türkiye'den çağrılan dedelerce yönetilmekte, eşitlikçi ve varoluşsal bir komünite işaret edecek biçimde cemelere tüm "canlar-erenler" birlikte katılmaktadır. Her türlü toplumsal ve biyolojik statü ayrımlarını eriten ve gündelik hayatın seküler bağlamından ayıran cem ritüelleri bünyesinde bir komünite oluşmakta ve "can-eren" kavramlarında kristalize olan Alevi kimliği sembolik olarak yeniden yaratılmaktadır. Cem ritüelinin ardından dağıtılan lokmalarla toplumsal paylaşım ve eşitlikçi komünite ömrü uzatılmaktadır.

Cemevi'nde icra edilen ritüeller bağlamında yaratılan komünite, feminen bir karakter taşımaktadır. Cemevi yöneticilerinin tamamına yakın bir kısmı erkek olsa da, Cemevi'nde icra edilen ve komüniteyi tekrar tekrar yaratıldığı neredeyse tüm sosyal ve kültürel etkinlikleri organize eden temel aktör kadındır. Temel ritüellerin ötesinde, kaza, hastalık, doğum ve ölüm gibi sosyal ve biyolojik geçişlere eşlik eden ritüelleri yerine getirmek üzere Cemevi merkezli etkileşim ve iletişim ağları içinde kurulan feminen dayanışma ağları bünyesinde de bir komünite yaratılmaktadır. Komüniteyi feminen ağlar içinde inşa edilen niteliği ise Turner'in yapının ataerkil ve eril, komüniteyi ise anaerkil ve kadınsı bir karakter taşıdığı fikrini akla getirmektedir (1995: 120).

Komüniteyi üreten tüm bu ritüellerin aksine, Alevi kimliğini ve ilgili statü ve rolleriyle "can-eren" olmayı fiilî olarak inşa eden görgü cemi, Cemevi'nin bir dedesinin bulunmayışı ve mensuplarının farklı ocak bağlılıkları nedeniyle icra edilememektedir. Ayrıca, musahiplik, düşkünlük ve kirvelik gibi, "inanç kardeşliği" esasında erenleri bir araya getirerek "sosyal bir akrabalığı" tesis eden kültürel eylemler de yerine getirilememektedir. Böylece, Alevi kimliğinin tüm statü ve rolleri ile birlikte fiilî olarak kuşandığını gösteren geleneksel mekanizmalar ve bahsi geçen kimliğe dair statü ve roller işlememekte ve bir işlev kaybı ile karşılaşmaktadır.

Öyle anlaşılıyor ki Aleviliğin yerel ocak sistemi etrafında organize olan geleneksel yapısının yeni yaşam alanı içinde otantik hâliyle devam ettirilemeyişi, cem ritüeli gibi söz konusu yapıyı temsil eden bir ritüelin işlemeyişine ve musahipliğin erimesine neden olmaktadır. Ayrıca, temel ritüellerdeki işlev kaybına bağlı olarak kolektif bir kabul ile karşılanan kırk yemeği gibi geleneksel bir ritüelin önem kazanmasına yol açmaktadır. O hâlde, yerel ocak sistemi merkezinde bir inanç ve sosyal akrabalığı yaratan geleneksel yapının devamsızlığı ve dönüşümü, temel bazı ritüel-

lerdeki form ve işlev kaybı şeklinde kendisini ifşa etmektedir. Yerel geleneksel yapıya dayanan, bu nedenle de yeni toplumsal yapıda icra edilemeyen ya da işlev kaybına uğrayarak “sosyal bir akrabalığı” tesis edemeyen ritüellerin kimisi erimekte, kimisi yerel sembolik bileşenlerinden sıyrılmakta, kimisi de işlevsel denklemlerini üretmektedir. Ritüellerde gözlemlenen tüm bu değişim süreçleri ise yapısal bir dönüşümü işaret etmektedir. Bahsi geçen yapısal dönüşüme eşlik eden iki türlü sosyal olguyla karşılaşmakta; işlev kaybına paralel bir biçimde ideolojik bir kimlik teşekkül etmekte ve işlev kaybına uğrayan sosyal eylemin fonksiyonel dengi toplumsal hayatta görünür hale gelmektedir.

Geleneksel yapıyı sembolize eden dedenin Cemevi’nde bulunmayışına bağlı olarak görgü ceminin icra edilemeyişi, her şeyden önce geleneksel üyelik ve aidiyet biçimini değiştirmiştir. Görgü ceminde yaratılan rol ve statüler çerçevesinde şekillenen bir kimliğin yerini sembolik ve ideolojik bir kimlik biçimi almıştır. Böylece, Alevi topluluk, tecrübe ettiği yapısal aradalık durumu liminal aşamanın sonuçlarından ilki ile karşılaşmış olmaktadır. Zira pek çok ideoloji ve ideolojik kimlik algısı, farklı sosyal yapılar arasında gerçekleşen ve kolaylıkla kutsal bir içerik kazanabilen liminal süreçlerdeki yapısal dönüşümler esnasında meydana gelmektedir (Turner, 1974: 47). Alevi topluğun yaşadığı yapısal dönüşüme bağlı olarak şekillenen ideolojik kimlik, politik söylemleri referans almak, bazı sosyal ve kültürel olayları mitleştirerek kutsallaştırmak suretiyle kimlik algısı için gereken atıf çerçevesini kurmaktadır. Bahsi geçen ideolojik kimlik, sembolik ve ideolojik referansların yansıtıldığı söylemsel-görsel boyut ile giderek kan kaybeden bir pratik boyuttan oluşmaktadır.

Aleviliğin temel pratiklerinden olan cem ritüelinin erkânının Cemevi’deki pek çok katılımcı tarafından bilinmeyişi, pratiklerde yaşanan formlar ve değersel dönüşümü haber veren somut bir örnektir. Cemevi’nde yapılan görüşmeler esnasında özellikle yaşlı Aleviler, cemin manevi bağlamının ve “insan-ı kâmil olma” uğruna tüm statüleri eriten referanslarının katılımcılar tarafından dikkate alınmayışından, statü göstergesi değerli eşyalar ve açık kıyafetlerle ceme girilmesinden serzenişte bulunmuşlardır. Cemevi’nin yaşlı üyeleri, katılımcıların cemin manevi ortamına uygun hareket etmeyişinden şikâyetle bulunurken esasında dolaylı bir biçimde cemin yarattığı anlam ve etkideki buharlaşmaya ve dönüşüme işaret etmişlerdir. Maraş Elbistan’dan göç eden Zeynep E., ritüelin anlamsal kodları ile manevi ortamında gerçekleşen ve formuna yansıyan bu dönüşümü, “Cem ve semahı folklor gösterisine çevirdiler.” diyerek vurgulamıştır. Kayseri-Sarızlı Fatma G., cem ritüelinin içerik ve formunda yaşanan değişimi şöyle açıklamıştır: “Eskiden temiz ama en sade elbiselemizi giyer de gelirdik, altın inci asla takmazdık bizim inancımıza ters bir kere, başımızı örterdik öne eğerdik, sandalyede oturmak mümkün değil, ama şimdiki cemler de, dedeler de çok farklı, gençler ceme değil de sanki düğüne geliyor...”

Cem ritüelinin anlam ve etkilerinde yaşanan işlev kayıpları, düşkünlük uygulamasının cem ritüellerinde işletilemeyişi örneğinde de açıkça görülebilmektedir. Sosyal akrabalık sistemine dayanan geleneksel toplumsal yapının korunması amacıyla boşanan, adam öldüren veya zina edenlerin ceme alınmayışı ve lokmalarının yenmeyişi ilkesinin Cemevi'nin ilk yıllarında uygulandığı, fakat süreç içinde ceme katılım için bir ön şart olma özelliğini kaybettiği ve işlevini yitirdiği öğrenilmiştir. Benzer bir biçimde, özellikle genç Aleviler arasında bazı ritüellerin uygulanmadığı da görülmüştür. Cemevi üyesi kimi Alevi gençler görgü ceminin mahiyetinden habersizken kimilerinin de birlik, Hızır ve nevrüz cemi gibi cemlere ve matem orucuna sınırlı düzeyde katıldıkları, bunun yerine haftalık sohbet toplantıları ve sanatsal etkinlikleri tercih ettikleri gözlemlenmiştir. Bir diğer önemli yapısal dönüşüm ise kolektif ritüellerin yeni sosyal hayatın yapısal gereklilikleri nedeniyle pazar günü icra edilişi ve ailevi-evsel bağlamını kaybederek İAKMC'de odaklanışında kendini hissettirmektedir. Yapısal bir gereklilik olarak ritüellerin zamanla kayıtlı hâle gelişi ve ailevi-evsel bağlamını kaybedişi ise, kültürel pratik ve ritüellerin uygulanışı, biçim ve içeriğinin belirlenişi ve katılımcıların yönlendirilişinde Cemevi'ni bir otorite hâline getirmiştir.

Zikredilen örnekler, yapısal dönüşümle birlikte geleneksel ritüellerin giderek işlevlerini yitirişi ve inanç sisteminin ideolojik referanslarla boyanışı şeklinde kendisini hissettiren ideolojik bir kimliği haber vermektedir. Söz konusu ideolojik kimlik, Aleviliğin temel geleneksel ritüellerinin etki ve işlevlerini yitirdiği, inanç sisteminin bir çeşit hümanist felsefe ve sol politik yorumlu bir ideoloji görünümüne büründüğü bir kimlik biçimini ifade etmektedir. Bu yönüyle yapısal dönüşüme eşlik eden, inancın geleneksel esaslarının eridiği, buna karşın ideolojik boyutunun yükseldiği kimlik algısı, tipik bir biçimde ritüellerdeki işlev kayıplarında kendisini hissettirmektedir. Görgü cemi gibi kimlik ve aidiyeti belirleyen temel ritüellerin uygulanmayışı ya da anlam ve işlev kaybına uğrayışı, "Alevi olmanın" gereği olan rol ve statülerin fiilen yaratılmadığını ve açığa çıkan boşluğun ideolojik bir komünite inşa edecek biçimde "ideolojik hemfikirlik" ile doldurulduğunu gözler önüne sermektedir.

Geertz, araştırma yaptığı Endonezya'daki bir topluluk örneğinde benzer bir bulguya ulaşmıştır. Geertz, incelediği köyün sosyal yapısının, başta şehirleşme olmak üzere çeşitli faktörlerin etkisiyle geleneksel bağların zayıflamasına, sosyal bütünleşmenin yerelliğinin bozulmasına ve kültürel homojenliğin erimesine yol açacak biçimde değiştiğini gözlemlemiştir. Ayrıca, yapısal değişimlere eşlik eden ideolojik akımların, inanç ve pratiklerin tek biçimliliğini bozduğunu görmüştür. Böylesi bir sosyal değişim ise toplumsal bağların yerel yakınlığa dayalı olarak kurulduğu bir birliktelikten ideolojik hemfikirliğe dayalı olarak kurulduğu bir birlikteliğe geçişi beraberinde getirmiştir (1957: 36). Geertz'e göre yaşanan yapısal dönüşümler, yerel

bağlara yapılan vurgunun dağınık ideolojik bağlar lehine olacak bir biçimde azalması sonucunu da doğurmuştur (1957: 37). İdeolojik kimlik ise sosyal eylemin işlevlerini ifade eden yapı ile sosyal eylemi açığa çıkartan anlamı karşılayan kültür sahalarındaki dönüşümlere eşlik eden bir fenomendir (1957: 33-34). Zira, ideolojik kimliğin üretiminin göstergeleri olan ritüel işlev kayıpları, toplumun inançlarının kültürel çatısı ile sosyal yapı arasındaki devamsızlığın büyümesinin bir sonucudur. O hâlde ritüellerin işlemeyişinde somutlaşan ideolojik kimlik, toplulukların kendi değerler sistemini ait olmadığı yeni bir yapıda yaşatmaya çalışmalarından, kültürel olarak hâlâ cemaat tipi bir toplulukken yapısal olarak cemiyet tipi bir topluluk hüviyetine bürünmelerinden, hâsılı yapı ve kültürel anlam sistemi arasındaki devamsızlıktan kaynaklanmaktadır. Böylesi bir toplum, yapısal bir devamsızlığı temsil eden, sosyal yapı itibarıyla cemiyet, kültürel değerler sistemi itibarıyla da cemaat tipi özellikler taşıyan bir geçiş toplumdur. Toplumun üyeleri ise yerel kırsal orijinlerine sadık kalan ve kendi geleneksel değerlerinin, farklı değerler sistemine sahip şehir yapısına uymasını bekleyen bir zihniyeti temsil etmektedir (1973: 143-145; 1957: 49). O hâlde ideolojik kimlik, yapısal olarak yerellikten sıyrılmayı, öte yandan da yerel kültürel değerler sistemini işaret eden referansları korumaya devam etmeyi anlatmaktadır.

İdeolojik Bir Kimliğin Bağlamı Olarak İAKMC

Bir geçiş topluluğu olmanın ve kutsallaştırılabilir ideolojileri üreten liminal bir süreci yaşamanın da etkisiyle bahsi geçen ideolojik hemfikirlik, kimlik tasarımı için gereken ideolojik atf çerçevesini, Aleviliğin bazı inanç esasları ile süreç içinde yaşanan kimi dramatik olayları mitleştirerek kurmuş görünmektedir. Cemevi tarafından 27 Eylül 2011'de Hackney-Stoke Newington'daki bir parkta Sivas Şehitleri ve Pir Sultan Anıtı'nın açılışı, ideolojik bir kimlik algısının atf çerçevesini kurmayı sağlayan sembolizasyon ve mitleştirme sürecinin tipik örneğini oluşturmaktadır. Anıt, yerel dramatik toplumsal bir tecrübeyi, Alevi inanç sisteminin aynı yerel orijinli ocak mensubu karizmatik öncülerinden birisiyle sembolik olarak ilişkilendirmektedir. Böylece, ideolojik bir kimliğin atf çerçevesini inşa eden mitleştirme sürecinin sembolik bileşenlerinden birisi hâline gelmektedir. Ayrıca, Aleviliğin temel inanç esaslarından olmasa da dramatik toplumsal bir tecrübe, anıtta sembolize edildiği şekliyle mitleştirilerek kutsallaştırılmakta ve kimlik tasarımının bir parçası hâline gelmektedir.

Benzer bir biçimde Alevi kimliği, rol ve statülerinin belirlenişleriyle ilgili bir geçiş riti olmasının ötesinde, yılda bir uygulanan niteliği ile takvimsel bir rit özelliğini taşıyan görgü ceminin Cemevi'nde uygulanmayışına karşın Sivas olayları anısına her yıl düzenlenen ve takvimsel bir ritüel hâline gelen anma ritüelleri de ideolojik

kimliğin mitsel sembolik bileşenlerindedir. Öyle görünüyör ki görgü ceminin geleneksel Alevi kimliğini yaratmaktaki işlevleri, sembolik olarak bahsi geçen yıllık anma ritüellerine aktarılmış ve anma ritüelleri ideolojik bir kimliğin sembolik bir bileşeni hâline gelmiştir.

Kimliğin sembolik bileşenini inşa eden benzer bir mitleştirme süreci, Maraş olayları anısına düzenlenen yıllık anma ritüelleri vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Sivas olayları gibi Maraş olayları da, Cemevi'nde çeşitli gösteriler, tiyatro ve sinema günleri düzenlenerek anılmakta, böylece ideolojik kimliğin sembolik referansları inşa edilerek mitleştirme süreci devam etmektedir. Ayrıca, büyük bir çoğunluğu Maraş orijinli olan Cemevi mensupları ile yöneticileri, olaylar anısına Maraş'ta düzenlenen ritüellerin organizasyonunda etkin rol almak suretiyle ideolojik kimliğin mitsel kaynaklarını yerelleştirmektedir. İdeolojik kimliğin referanslarını sağlayan mitleştirme sürecinin bir diğer önemli sembolik bileşenini ise sol politik hareketler adına mücadele ederken ölen ve "devrim şehitleri" olarak tanımlananlar için Alevi kimliğini taşıyıp taşımadığına bakılmaksızın her cem ritüelinde dua edilmesi oluşturmaktadır.

İdeolojik kimliğin sembolik referanslarının kurulmasına ve mitleştirilmesine hizmet eden bir diğer örnek ise Alevi doktrin ve ritüellerinin örgün eğitim bağlamında aktarılması ve dinî sosyalizasyonun geleneksel sözlü kültürel bağlamdan yazılı kültürel bağlama taşınarak kurumsallaştırılması girişiminde görülmektedir. Alevilik, Alevi kimliğinin toplumsal bir onayla karşılanmasını sağlamayı hedefleyen Cemevi'nin girişimleriyle, 2011 yılı itibarıyla Kuzey Londra'daki bazı okullarda din dersi olarak okutulmaya başlanmıştır. İdeolojik bir kimliğin sembolik bileşenlerinin inşa ve mitleştirilme sürecini işaret eden tüm bu örnekler, toplumsal değişimin kültürel değerler sistemiyle ilişkili yanını gösterirken, değişimin yapı ile ilişkili boyutu sosyal eylemlerde açığa çıkmaktadır. Geleneksel Alevi ritüellerine sınırlı düzeyde katılım gösteren Alevi gençlerin ideolojik referanslı sanatsal etkinlikler ile gösteri ve protesto hareketlerinin temel aktörleri oluşu, mitleştirilen kimlik referanslarının toplumsal eylemlerde cisimleşen yönünü gözler önüne sermektedir. Nitekim Cemevi üyeleri, İngiliz toplumsal yaşamı içindekiler de dâhil olmak üzere, sosyalizm referanslı her türlü birlikteliğe, protesto ve gösterilere katılımı üyelik ve kimliklerinin bir gereği olarak görmektedirler. Söz konusu durum, ideolojik hemfikirliliğin yerel bağlamlı inançsal referanslar ayraç içine alınarak genelleştirilebilen akışkan niteliğini gözler önüne sermektedir. Benzer bir biçimde Cemevi ve mensupları, Türkiye'deki politik konularla ilgili girişimlerde bulunmayı Alevi kimliğinin bir parçası olarak gören eğilimiyle de ideolojik bir kimliği işaret etmektedir.

Cemevi'nin temsil ettiği dinî ve politik eğilim sentezli ideolojik kimlik, benzer kimlik referanslarını esas alan organizasyonlarla bir etkileşim ve iletişim ağının kuruluşunu beraberinde getirmiştir. Cemevi, İngiltere'deki tüm diğer Cemevi organizasyonları ile etkin bir iletişim ağına sahiptir. Bununla birlikte Cemevi, dinî desenden yoksun, salt politik referansları esas alan diğer Alevi örgütlenmelerle sınırlı düzeyde etkileşim kurmaktadır. Bahsi geçen etkileşim tipi, Cemevi'nin dinî ve politik referanslı ideolojik hemfikirlik ve ideolojik bir kimlik temelinde organize olan yapısını bir kez daha işaret etmektedir. Zihniyet bakımından yerelliği, yapısal organizasyon itibarıyla da yerellikten sıyrılmayı sembolize eden ideolojik kimlik algısı, diğer organizasyonlarla çatışmalı durumların yaşanmasını da beraberinde getirmektedir. Nitekim Cemevi, Atay'ın (2010: 127) da belirttiği üzere, dinî, özellikle de dedelik kurumunu feodal yapılanmanın bir bileşeni olarak gören sosyalist gruplar ile politik ve etnik farklılıklara yoğunlaşan diğer gruplarla gerilimli bir ilişki biçimine sahiptir.

Cemevi'nin karşılaştığı çatışmalı ve gerilimli durumlar, Turner'in de belirttiği üzere politik yaklaşımlardan kaynaklanmakta ve komunitastan daha ziyade yapının bir bileşeni olarak açığa çıkmaktadır (1974: 33). Cemevi'nde bir araya gelen ve ritüeller bağlamında bir komunitası oluşturan Alevi topluluğunun, farklı ideolojik ve politik referansları esas alan diğer derneklerle de etkileşime girdiği, ancak Cemevi'nin böylesi bir etkileşimi sınırlı bir biçimde kurduğu görülmüştür. Cemevi bünyesinde bir araya gelerek ideolojik bir komunitası oluşturan Alevi topluluk, politik eğilim farklılığından kaynaklanan dernekleri ve dernekler arasındaki gerilimli durumu toplumsal bir onayla meşrulaştırmış görünmektedir.

Turner'e göre bu tür çatışma ve gerilim durumları, "ihlal"den başlayarak "kriz" aşaması boyunca ilerlemekte (1974: 78-79), uzlaşma veya hizipleşmenin topluluk tarafından onaylandığı sosyal bütünleşme süreci ile sonuçlanmaktadır (1974: 37-41). Toplumsal onay ve meşrulaştırma suretiyle sosyal çatışmaların bütünleşme ile sonuçlandığı süreç ise liminal bir aşamada gerçekleşmektedir (Grimes, 1985: 81-82). Dolayısıyla, liminal aşamada, farklı ideolojik referanslar temelinde şekillenen ideolojik komunitaslar meydana gelmekte ve ideolojik komunitaslar arasındaki çatışmalar toplumsal bir onayla meşrulaştırılmaktadır. Anlaşılan o ki derneklerde odaklanan ideolojik komunitaslar temelinde meydana gelen ve ideolojik bir kimliği üreten sosyal örgütlenme biçimi, Alevi topluluk içinde çatışmaları üretse de toplumsal bir onayla karşılanmakta ve parçalı yapı meşrulaştırılmaktadır. Bu çerçevede olmak üzere, Cemevi, diğer Alevi derneklerle Alevi topluluğunun genelince onaylanmış bir ideolojik ayrışma ve sosyal organizasyon şemasını paylaşmaktadır.

Diğer ideolojik örgütlenmelerle yaşanan ve toplumsal bir onayla meşrulaştırılan çatışmalı duruma ilave olarak Cemevi, kendi içinde de yerel kültürel değerler sistemi ve dayanışma ağlarından kaynağını alan gerilimli durumları tecrübe etmek-

tedir. Nitekim Cemevi'nin, son dört senedir kendi içinde çatışmalı bir durumu yaşadığı anlaşılmıştır. Söz konusu çatışma her iki tarafça etnik ve dinî kimlik temelindeki politik söylemlerle gerekçelendirilmeye çalışılsa da, çatışmanın temelinde yerel sosyal, kültürel ve ekonomik dayanışma ağlarının yattığı gözlemlenmiştir. Zira yaklaşık on beş sene Cemevi'nin yönetimini üstlenerek yerel referanslar çerçevesinde bir çeşit geleneksel yapıyı oluşturan Sivas merkezli yönetim ile Cemevi'ndeki etnik ve dinî vurguyu artırarak yerelliği güçlendiren Maraş orijinli yeni yönetim, kendi yerel dayanışma ağlarını Cemevi yapılanmasına aktarmış görünmektedir. Yerel dayanışma ağlarının Cemevi yapılanmasındaki bu baskın karakteri, yerel geleneksel kültürel değerler sistemi ile sosyal yapının yeni toplumsal yapıyla bütünleşmesi durumunu işaret etmektedir. Öte yandan Cemevi temelinde yeni kültür sahasının yapısal bir bileşeni hâline gelen yerel etkileşim ve geleneksel dayanışma ağları, ocak sisteminin görgü cemi ve musahiplik gibi ritüeller bağlamında yarattığı sosyal akrabalığın fonksiyonel dengi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yaşanan yapısal dönüşümün bir sonucu olarak ideolojik kimliklerin üretilişine ilave olarak işlev kaybına uğrayan sosyal eylemlerin fonksiyonel denkleminin toplumsal hayatta görünür hâle geldiği ikinci bir sonuçla daha karşılaşılmaktadır. Yapısal dönüşüm, bir yandan bazı sosyal eylemlerin form, anlam veya işlev kaybına uğramasını beraberinde getirirken diğer yandan da işlev kaybını telafi edecek ve toplumsal yapının ideolojik referanslar çerçevesinde yeni yapıyla bütünleşmesini sağlayacak işlevsel denklemleri geliştirmiştir. Bazı kültürel eylem ve birliktelikler sembolik ve anlamsal karakterlerini güçlendirerek geleneksel yerel yapının devamsızlığı nedeniyle gerçekleştirilemeyen ve fonksiyon kaybına uğrayan ritüellerin işlevsel dengi hâline gelmişlerdir. Böylece, geleneksel birlikteliklerin işlevsel dengi sosyal eylemler, Alevi topluluğun bir aradallığını ve kolektif bağlarını sürdürecekt biçimde toplumsal hayatta yerlerini almışlardır. Esasında, toplumsal ve kültürel hayat, sosyal yapı ve değerler sistemi arasındaki etkileşimlerin bir sonucu olmak üzere bu tür işlevsel dönüşümleri bünyesinde barındırmaktadır. Turner, bir talihsizlik ya da hastalığa çözüm bulmak üzere gerçekleştirilen ziyaret ritüelinin fonksiyonel dengi olarak takdim ettiği kurumsal dinlerdeki hac ritüelini, bu tür işlevsel dönüşümün bir örneği olarak göstermektedir (1974: 65).

Anlaşılan o ki yaşanan yapısal dönüşüm, topluluğu bir araya getirme yeteneğine ve değerler sistemini üretme kabiliyetine sahip sosyal ve kültürel eylemlerdeki işlev kayıplarını işlevsel denklemleri üretmek suretiyle telafi etmiş ve Alevi topluluğun devamlılığını sağlamıştır. Ocak sistemi temelinde şekillenen geleneksel yapının devamsızlığının sebep olduğu yapısal dönüşümle birlikte cem ritüellerinin, özellikle de görgü ceminin işlemeysi, kırk yemeğinin cem ritüellerinin işlevsel dengi olarak önem kazanmasının önünü açmış görünmektedir. Böylece, işlev kaybına uğrayan

cem ritüellerinin topluluğu bir araya getirme, kolektif bilinci güçlendirme, kimliği yenileme, toplumsal hafızayı güçlendirme, sosyal yapının devamlılığını sağlama gibi işlevlerini kırk yemeği üstlenmiştir. Kırk yemeklerinin sadece Cemevi’nde icra edilen karakteri ise yapısal dönüşüm, ritüellerin işlevsel denkleminin üretimi ve ritüel hayatın organizasyon modelinin Cemevi tarafından belirlenen ve Cemevi’nin şahsında cisimleşen niteliğini açığa vurmaktadır.

Geleneksel yapının toplumu bir arada tutmak, değerler sistemini aktarmak, kimlik ve aidiyeti belirlemek gibi işlevlerini yeni yapı üzerinde devam ettiren sosyo-kültürel eylemlerin bir diğer örneği de festivallerdir. Festivaller geleneksel yapının ürettiği işlevlerin işlevsel denklemini kendi bünyesinde üretmekte, yapısal dönüşümün neden olduğu ideolojik kimliğin referanslarını tazeleyecek biçimde toplumu bir araya getirmektedir. Cemevi, ortak ideolojik bir Alevi kimlik algısını paylaştıran, yaklaşık bir hafta süren, geniş katılımlı bir cem ritüelini de kapsayan, konserler, sinema ve tiyatro günleri ile Alevilik doktrin ve pratikleri üzerine tartışmaların da yer aldığı bir festivali 2011 yılından itibaren düzenlemeye başlamıştır. İlk bakışta seküler bir ritüel gibi görünse de, yılda bir düzenlenen niteliği ile festival, bir yandan takvimsel bir ritüel, diğer yandan da Alevi kimliğine dair sembolik ve ideolojik anlam öbeklerini üreten ve paylaştıran bir geçiş ritüelidir. Ürettiği işlevleri ve temel karakteri göz önünde bulundurulduğunda, festivalin kendisi gibi takvimsel ve geçişsel bir ritüel olan görgü cemindeki işlev kaybını hatırlattığı ve işlevsel dengini önerdiği anlaşılacaktır. Görgü cemine ilave olarak festival, kolektif yaşamın, değerler sisteminin, kimlik ve aidiyetin referanslarının üretiminde etkiye sahip diğer sosyokültürel eylemlerdeki işlev kayıplarını da topluluğa anımsatma potansiyelini barındırmaktadır.

1993 yılında kurulan Cemevi’nin 2011 yılından itibaren festival düzenlemeye başlayışı, topluluğun, Alevi değerler sistemi ve buna uygun bir yapıyı sürdürerek bir arada kalma isteğinde ulaştığı uzlaşmayı gözler önüne sermektedir. Öyle görünüyor ki Alevi topluluk, değerler sistemi ve yapı arasındaki devamsızlığa bağlı olarak ritüellerin uygulanmayışı ya da işlev kaybına uğrayışı sebebiyle, bir araya gelmek ve kolektif bağlarını devam ettirmekte sıkıntılar yaşamaktadır. İşlev kayıpları ve ritüelsizlikten kaynaklanan toplumsal stres ve gerilimi ise, bir araya gelmeye aracılık eden ve kimliğin referanslarını tazelemeye imkân tanıyan, geleneksel ritüellerin işlevsel denklemleri olarak hizmet gören festivaller bağlamında aşmaya çalışmaktadır. Daymer ve Halkevi gibi diğer Alevi organizasyonlarının salt sosyalist politik eğilim temelinde düzenledikleri festivallerin aksine, Cemevi, festivali, yapısal konumunu anlamlandıran Alevi kimliği temasına dayandırmıştır. Bu durum, Cemevi’ne kendi yapısal dayanağı da olan ideolojik kimliğin referanslarını hedef kitesine ilan etme, Londra’da gerçekleştirilecek her türlü yapısal ve ritüel organizasyonu “Alevilik” adına yürüten temel aktörün kendisi olduğunu topluluğa deklare etme imkânını da vermiş görünmektedir.

Festival, 29 Mayıs–5 Haziran 2011 tarihleri arasında “I. İngiltere Alevi Kültür Festivali” adı altında düzenlenmiştir. Festivalde, Alevi kimliğine dair atıf çerçevesi güncellenmeye çalışılmış, temel kültürel eylemlerdeki işlev kayıplarına dikkat çekilmiş ve işlevsel denklemin üretimi için hâl çareleri aranmış, Alevi inanç sistemi ve ritüellerinin yapısal dönüşüme duyarlı hâle getirilmesinin gerekliliği vurgulanmıştır. Cemevi’nin himayesinde gerçekleştirilen bir festival çerçevesinde işaret edilen tüm bu hususlar ise, Cemevi’nin yaşanan yapısal dönüşüm sürecinde kazandığı yönlendirici etkin rolü ve festivalin bu sürecin temel eylemlerinden birisi olarak üstlendiği işlevleri gözler önüne sermektedir. Nitekim yapı ve değerler sistemi arasındaki devamsızlık, kimliğin ideolojik referansları, ritüellerdeki işlev kaybı, işlev kaybına uğrayan ritüellerin işlevsel denklemleri içinde yeniden üretimi konuları Alevi dedeleri, Hacı Bektaş Veli Dergâhı temsilcileri ve Alevilik araştırmacılarınca Alevi toplulukla birlikte festival boyunca tartışılmıştır.

Bu çerçevede olmak üzere, ocak sistemi ve dedelik kurumunun cemiyet tipi bir topluluğun yapısal gerekliliklerine göre yeniden organize edilmesi, dedelerin eğitiminin kurumsal ve yazılı bir kültür bağlamında gerçekleştirilmesi gibi öneriler ekseninde yapısal dönüşümlerin gerekliliğine işaret edilmiştir. Diğer yandan da cenazelerin Sünni esaslara göre gömülüşü, kırk yemeklerinde Kur’an okunması ve matem orucunun hicri takvime göre tutuluşu gibi konular bağlamında geleneksel ritüellerin Alevi kimliğini tesis için gereken değer ve anlam öbeklerini üretmekte uğradığı işlev kayıplarına dikkat çekilmiştir. Cemlerin uygulanmayışı ve erkânının taliplerce bilinmeyişi gibi hususlar çerçevesinde de Alevi kimliğinin tesisinde değer ve anlam taşıyıcısı olarak hizmet gören kültürel eylemlerin otantikleştirilmesi ve yerleştirilmesinin gerekliliği vurgulanmıştır. Tüm bu hususların ötesinde, Cemevi tarafından düzenlenen festivalin Alevi kimliğinin Alevilerce tanımlanması noktasında meydana getirdiği işlevlere özellikle dikkat çekilmiştir. Böylece, geleneksel kültürel eylemlerin uğradığı işlev kaybına karşın, festivallerin işlev kaybına uğrayan geleneksel eylemlerin işlevsel dengi haline gelen karakterine işaret edilmiştir.

Festivalin sölemsel diline de yansıyan yapısal dönüşümlere dair tüm bu olgusal durumlar, yapısal dönüşümle birlikte İngiltere Alevi Kültür Merkezi ve Cemevi’nin Alevi kimliğini “tanımlama” noktasında kazandığı etkin rolleri de gözler önüne sermektedir. Zira Cemevi’nin, inancın anlamsal kodlarını paylaştıran ritüellerin dedelerin önderliğinde icra edildiği bir mekân olarak işgal ettiği geleneksel yapısal konumu, “Alevi kimliğini tanımlama” hususunda edindiği etkin rollerinin bir sonucu olarak dönüşmüş görünmektedir.

Söz konusu dönüşümü gösterecek biçimde, geleneksel ocak sisteminin temsilcileri karizmatik önderler, dedeler, yapısal bir dönüşümü sembolize eden İAKMC’nin yapısal bir bileşeni ve Cemevi çatısı altında yer alan bir din adamları

rı sınıfı hâline gelmeye başlamıştır. Zira dedelerin, görgü cemi, musahiplik ve düşkünlük gibi geleneksel ritüelleri yöneterek Alevi kimliğinin ve Alevi topluluğuna mensubiyetin belirlenmesi noktasında oynadıkları geleneksel otoriter rolleri, söz konusu ritüellerin işlev kaybına uğramasıyla birlikte Cemevi'nin üyelik sistemine aktarılmış görünmektedir. Cemevi'nin yapısal duruşundaki dönüşümü işaret eden bir diğer husus, doktrin aktarımının örgün eğitim içinde gerçekleştirilmesi girişiminde somutlaşmaktadır. Bu girişim, geleneksel Alevi inanç sistemini taşıyan temel mekanizma olan sözlü kültürün yerini yazılı kültürün almasını sembolize etmektedir. Ritüellerin form ve içeriğini belirlemeye ve Alevi kimliğini tanımlamaya dair tüm bu bahsi geçen olgusal durumların, güç ve otorite ilişkileri ekseninde politik söylemlerle eklemlenmesi de Cemevi'nin yaşadığı yapısal dönüşümü işaret etmektedir.

Bourdieu'ya göre (1993:122) bu tür bir “tanımlama” girişimi, kurumsal yapılanmayı, din adamları sınıfını, pratiklerin form ve içeriğini, doksa ve ritüeller ile sembolik referansları tayin etmek suretiyle kendi ideolojik hâkimiyet ve güç “alanını” belirleme ve ilan etmeyi sembolize etmektedir. Bu yönüyle de, ortodoksi ve heterodoksinin diyalektik ilişkileri ile güç ve hâkimiyet alanlarını tanımlama tarihi tecrübelerinin güncel bir örneğini temsil etmektedir. Zira İAKMC'nin yerel ocakları kendi kurumsal yapısı içinde eritişi, dedelerin karizmatik otoritesini kendi yapısal bileşeni haline getirişi, kimlik referanslarını ideolojik ve politik söylemlerle eklemlenmesi, ideolojik bir kimlik algısını şekillendirişi ve ritüellerin form ve içeriğini belirleyişi gibi hususlar, yapısal dönüşümle birlikte Aleviliğin fiili olarak yeniden tanımlanmasını sembolize etmektedir. Tüm bu yapısal dönüşümler, İAKMC'nin, ocak sistemi kaynaklı geleneksel yapıyı geride bırakarak ortodoksinin taşıdığı yapısal bileşen ve özellikleri kuşanmaya başladığının, Bourdieu'nun deyimleriyle ortodoksinin yapısal türdeşi hâline geldiğinin göstergeleridir (1993: 122; Swartz, 1996: 81-82). Öyle anlaşılıyor ki, İAKMC örneğinde görüleceği üzere, yapı ve değerler sistemi arasındaki devamsızlık, Aleviliğin kırsal orijinli, sözlü kültüre dayalı, kutsal karizmatik önder merkezli, cemaat tipi, heterodoks geleneksel yapısını, şehirli, yazılı kültüre dayalı, cemiyet tipi, ortodoks yapısal bir bağlamla eklemlenmiştir.

Sonuç

Londra'ya yönelik Alevi göçü, geleneksel toplumsal yapıdaki dönüşümlerle birlikte yerel toplumsal yapıyı yeni yapıya entegre etmiş, Alevi topluluğun ideolojik hemfikirlikte bir araya gelmesinin ve ideolojik bir kimliği tesis etmesinin önünü açmış, İAKMC'ye de söz konusu ideolojik kimliği “tanımlama” ve sınırlarını belirleme rolünü biçmiştir.

İAKMC, göç tecrübesinin yarattığı yapısal dönüşümün tipik bir örneğidir. Cemevi, yerel kültürel değerler sistemi ve yapısal bileşenlerin yeni yaşam alanının yapısı ile bütünleştirilmesini sağlamakta ve yerel bir topluluğu ideolojik hemfikirlik temelinde kendi bünyesinde bir araya getirmektedir. Böylece, bir yandan Turner'in yapı ve komünite şeklinde adlandırdığı toplumsal bileşenleri diğer yandan da Geertz'in ideolojik hemfikirlik ve yapısal dönüşüme bağlı işlevsel yer değiştirme olgularını aynı anda tecrübe etmektedir. Cemevi, önceki yapıdan mevcut yapıya bir geçişi, önceki yapıyı mevcut yapı ile bütünleştirme sürecini ve bu süreçte kimlik referanslarının belirlenmesini gözler önüne sermektedir. Yapı ve kültürel değerler sistemi arasındaki devamsızlık, ideolojik kimliklerin teşekkülü ve işlev kaybına uğrayan eylemlerin işlevsel denkleminin yaratılışı şeklinde işleyen iki türlü sonucu beraberinde getirmiştir. O hâlde, yaşanan yapısal dönüşümler, kültürel değerler sistemine ideolojik bir kimliğin inşası şeklinde yansırken, toplumsal yapıya ritüellerdeki işlev kayıpları ve fonksiyonel denklemin üretimi şeklinde aksetmiştir.

Sonnotlar

- ¹ Turner'in Latince'den alarak çalışmalarında İngilizce'ye çevirmeksizin aynen kullandığı kavramlar, doğrudan Türkçe karşılıklarının bulunmayışı nedeniyle bu metin içinde de Türkçe'ye aktarılmaksızın aynen kullanılmıştır.

Kaynakça

- ATAY, Tayfun. (2010). "Ethnicity within Ethnicity' among the Turkish-Speaking Immigrants in London" *Insight Turkey*, 12 (1): 123-138.
- BOURDIEU, Pierre. (1993). *The Field of Cultural Production; Essays on Art and Literature*. der. Randal JOHNSON. Columbia University Press.
- GEERTZ, Clifford. (1957). "Ritual and Social Change: A Javanese Example" *American Anthropologist, New Series*, 59 (1): 32-54.
- GEERTZ, Clifford. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- GRIMES, Ronald L.. (1985). "Victor Turner's Social Drama and T. S. Eliot's Ritual Drama" *Anthropologica*, 27 (1/2):79-99.
- SELÇUK, Ali. (2012). *Anşa Bacılılar*. Kayseri: Laçın.
- SWARTZ, David. (1996). "Bridging the Study of Culture and Religion: Pierre Bourdieu's Political Economy of Symbolic Power" *Sociology of Religion*, 57(1): 71-85.
- ŞAHİN, İlky. (2009). *Göçmen Kadınların Dinî Ritüellere Katılımı: Amersfoort (Hollanda) ve Boğazlıyan Örneğinde Karşılaştırmalı Bir İnceleme*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- TURNER, Victor. (1974). *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. New York: Cornell University Press.
- TURNER, Victor. (1995). *The Ritual Process, Structure and Anti-Structure*. New York: Aldine De Gruyter.
- TURNER, Victor. (1986). "Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience". *The Anthropology of Experience*. der. Victor TURNER, Edward M. BRUNER. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- YAMAN, Ali. (2011). "Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 60: 43-64.

İTTİHAT VE TERAKKİ DÖNEMİNDE ADANA VALİLİĞİ TARAFINDAN TAHTACI YÖRÜKLER HAKKINDA HAZIRLANAN BİR RAPOR*

Gıyasettin AYTAŞ**

Özet

1918 yılında Adana sınırları içerisinde yaşayan Tahtacılar hakkında hazırlanan raporda, bölge insanının yaşadığı coğrafyanın özellikleri ve bu özelliklere bağlı olarak bitki örtüsü ve iklim şartları ele alınır. Özellikle coğrafi özelliklerin bütün ayrıntıları ile verilmesiyle, Tahtacıların hangi şartlara tabi olarak yaşadıkları hakkında önemli bir veriye sahip olunur. Bu coğrafi şartların sahip olduğu iklim özelliklerine de dikkat çekilerek bu iklimin bitki örtüsü ile birlikte, insanların ihtiyaçlarına ne gibi katkı sunduğu da anlaşılmış olur. İklimin insanların yaşamıyla doğrudan ilgisi olmakla birlikte, sağlık şartları açısından da son derece etkili olduğu görülür. Belli hastalıkların ortaya çıkması veya hastalıklardan korunmanın iklim ve bitki örtüsü ile doğrudan ilgisi bulunmaktadır. Tahtacıların yerleşim alanları ile birlikte nüfus dağılımları ve buldukları yerleşim merkezlerinin dağılımı verilerek bu dağılım içerisinde kendi aralarındaki gruplaşmaları da ele alınır. Çaylaklar ve Üsküdarlılar olmak üzere iki gruba ayrılan Tahtacıların az da olsa aralarında inanç uygulamalarında farklılıklar görülmektedir. Dikkat çeken en önemli hususlardan biri de Tahtacıların kimi araştırmacıların ifade ettiği gibi farklı bir ırktan olmayıp özbeöz Türk oldukları ve Horasan bölgesinden gelmeleridir. Tahtacıların inançlarının temelini cemler oluşturmakta ve bu cemleri de dedeler yürütmektedir. Hemen tamamına yakını Hacı Bektaş Veli ve Balım Sultan'a bağlı olup İmam Cafer Buyruğu'na tabidirler. Geçimlerini ağaççılıkla sağlayan Tahtacıların adının da bu uğraş alanlarından aldığı ifade edilir. Türkiye'nin birçok bölgesine dağılan Tahtacıların günümüzde eski uğraş alanlarından uzaklaştıkları, birçok farklı meslekle hayatlarını kazandıkları görülür.

Anahtar Kelimeler: Tahtacılar, Osmanlı arşiv belgeleri, Çaylaklar, Üsküdarlılar, Melemenci, Yanyatır

A REPORT ABOUT THE TAHTACIS PREPARED BY ADANA GOVERNORSHIP IN UNION AND PROGRESS ERA

Abstract

In the report written about *the Tahtacıs* who lived in Adana in 1918, the geographical features of the people in that region and flora and climate which result from these features are concerned. We have important data about the circumstances where *the Tahtacıs* lived by

* Raporun temini ve okunmasında Devlet Arşivleri Tanıtım Hizmetlerinden Cevat Ekici ve çalışma arkadaşlarının önemli katkıları olduğunu burada belirtmeliyim.

** Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü, Ankara/Türkiye, giyayas@gazi.edu.tr

giving a lot of information especially about the geographical features. By pointing out the climatic features that geography has, how this climate together with its flora met the humans' needs is understood. It is seen that climate is directly related to human life and is highly effective in terms of health conditions. There is a direct relationship between the spring of some illnesses or the avoidance of illnesses and climate and flora. The habitat of the Tahtacı, their distribution of population and habitats are given and the groupings among them are handled. *The Tahtacı*, who were grouped as the *noob* ones and the ones from *Usküdar*, had differences in their belief applications even if these differences are small. One of the striking aspects is that they, as some researchers highlight, are not from another race but are Turkish in essence and came from Horasan. *Cem houses* constitute the basis of the *Tahtacı* and *Grandfathers* run these houses. Almost all of them follow *Hacı Bektash Veli* and *Balım Sultan* and are included in *Imam Cafer Buyruks*. It is known that *the Tahtacı* made their living from forestry and they got their name from this field of occupation. It is seen that they have expanded to many regions of Turkey, moved away from their old occupations today and make their living from many different jobs.

Keywords: The Tahtacı, the Ottoman archive documents, the Noobs, the Ones from Usküdar, Melemenci, Yanyatr

Giriş

Tahtacılarla ilgili birçok bilimsel araştırma yapılmış, inanç, kültür ve kökenleri hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bütün araştırmacılar, Tahtacıların Alevi oldukları konusunda hemfikir olmakla birlikte, kökenleri ile ilgili görüş ayrılığı içine düşmüşlerdir.

Tahtacılar, kesin olarak Oğuz boyları içerisinde Ağaçerleri olarak bilinmektedir. Timur'un Türkistan ve Horasan bölgesini egemenliğine alması üzerine diğer Türk boyları gibi Tahtacı Türkmenleri de göç ederek Anadolu'ya gelirler. Moğolların Anadolu'yu işgali üzerine de Suriye ve Irak'a göç etmek zorunda kalırlar. 13. yüzyılın başlarında tekrar Anadolu'ya gelen Tahtacılar, çok geniş bir coğrafyaya yayılmakla birlikte, daha çok Balıkesir Kazdağları civarında yaşamaktadırlar. Fatih'in İstanbul'u almasında yaptırdığı gemilerin bu bölgeden getirtilen ağaçlarla *Ağaçerleri* tarafından yapıldığı bilinmektedir.

Osmanlı Arşivlerinde Dâhiliye Nezareti Emniyet-i Umumiye İkinci Şube 67/54 (DH. EUM, 2. Şb,67/54) numarada kayıtlı bulunan ve Adana Valiliği tarafından hazırlatılan bir raporda, Tahtacılarla ilgili ayrıntılı bilgiler yer almaktadır. Rapor, Dâhiliye Nezaretinin 8 Haziran 1334 (1918) tarihli talebi üzerine hazırlanmış olduğu anlaşılmaktadır. Adana Valisi bu taleple ilgili şu cevabı yazar:

“Adana Vilayeti
Mektubî Kalemî
Umûmî:
Hususi: 895
Bismillah:
Dâhiliye Nezaret-i Celilesine
Devletlü Efendim Hazretleri

8 Haziran sene 334 tarih şifre telgrafname-i nezaretpenahilerine arıza-i cevabıdır. Tahtacı Yörükler hakkında talep buyurulan raporun tanzimine memur edilen İkinci Sultanı Mektebi Müdür-i Sanisi Niyazi Bey ahval ve adetlerini, buldukları mahalleri, keş ü güzâr ederek tanzim ettiği 96 sahifeyi havi raporlar bunların tarz-ı telebbüsü ve suret-i iştikal ve sairelerine dair mümaileyh tarafından alınan fotoğraflar aynen ve leffe-i takdim kılınmıştır. Ol babda emr ü ferman hazret-i men lehü'l-emrindir.

Fi 20 Haziran Sene 334”
Adana Valisi (DH. EUM, 2. Şb,67/54)

Adana Valisinin imzası ile Dâhiliye Nezareti'ne gönderilen Rapor, oldukça kapsamlı ve zengin bir içeriğe sahiptir. Bu raporda ele alınan hususlar, çok kapsamlı olup ele alınan detayların tamamı bir makalenin kapsamını aşacağı için, sadece hazırlanma gerekçesi olan Tahtacı Türkmenlerini doğrudan ilgilendiren bölümlere yer verilmiştir.¹

RAPOR

Adana bölgesinde yaşayan Tahtacı Türkmenleri hakkında hazırlanan bu rapor, ana hatlarıyla şu başlıklar altında toplanmaktadır: Bölgenin coğrafi özellikleri, Tahtacı köyleri, coğrafi yaşayış, Adana ilindeki nüfusları, çeşitli grupları, Türkiye'deki dağılımları, inançları ve ibadethaneleri. Bu başlıkları ve başlıklar altında ele alınan değerlendirmeleri şöyle özetlemek mümkündür:

1. Bölgenin Coğrafi Durumu:

Rapor, bilimsel araştırma ve inceleme yöntemleri esas alınarak hazırlanmıştır. Bu kapsamda olmak üzere, öncelikle Tahtacıların yaşadıkları coğrafi bölge hakkında geniş bir bilgi verilir. Bu bilgide şunlar kaydedilmektedir:

“Adana Vilayeti'nin haritasına bir nazar-ı umûmî (genel bakış) atfedilecek olursa görülür ki, bu vilayet, Bahr-i Sefid (Akdeniz) ile Toros arasına sıkışmış engin bir ova (Çukurova) ile sahil-i baherden (deniz sahilinden) itibaren kademe kademe yükselen yayla ve dağlık aksâmdan (kıyımlardan) müteşekkildir (meydana gelmiştir).” Tahtacılar “... işte Anadolu'nun kısm-ı garbîsinde ve cenûbîsinde az çok aşiret

hayatını muhafaza eden Türkmenlerle Tahtacılar, Çepniler hep bu silsile eteklerinde, zirvelerinde konarlar göçerler. Adana Vilayeti Tahtacıları da bu cebel kısmın müteferrik bazı vadilerinde kışlar ve yüksek yaylalarında ve ormanlarında yaylarlar.” (DH. EUM, 2. Şb,67/54)

Bu bölümde verilen bilgiye göre, Tahtacı ve Çepnilerin bu bölgede konargöçer olarak yaşadıkları, Tahtacıların daha çok bu dağlık bölgenin vadilerinde kışladıkları ve yazları da yüksek yaylalarda ve ormanlarda yaşadıkları anlaşılmaktadır.

2. Tahtacı Köyleri

Tahtacıların çok geniş bir coğrafyada yaşadıkları ve bu bölgedeki dağılımları ve yerleşimleri incelendiğinde daha iyi anlaşılmaktadır. Başta Mersin merkezi olmak üzere, Tarsus, Karaisalı ve İslahiye bölgesinde yaşayan Tahtacı ve Çepnilerin yerleşim yerlerinin yanında, kullandıkları yaylalar hakkında da bilgi verilmektedir.

Mersin bölgesinde bulunan Tahtacı köyleri:

Mersin merkez:

1. Karahızırlı-Hazırlı: Alata suyunun şarkında, yaylası Sorkun civarı.
2. Sandal: Gelendire çayı vadisinde, yaylaları aynı çayın yukarı aksamıdır.
3. Kuzucubelen: Yaylaları Fındıkpınarında Beşgöz mevkiidir.
4. Döndüören: Yaylaları Karaçoban'dır.

Tarsus kazası:

1. Talanderesi: Yaylaları Ayvagediği'dir.
2. Belekışlek
3. Kırgediği: Yaylaları Tanzıt'tır.

Karaisalı

1. Kadelli
2. Çamalanı: Her ikisinin yaylaları Elmalı, Haçın Dağı ve Tekir'dir.
3. Hacıkırı
4. Karaçay: Yayla Kızıldağ'dır
5. Pamukalanı: Yaylası Kale köyünün garbında Kordak mevkiidir. Kışlaklarına iki üç saat mesafede bulunmaktadır.
6. Cengiz: Yaylası Koçak boğazıdır.

Ayas (Yumurtalık)

1. Tur Hasan Dede

İslahiye

1. Kabaklar
2. İdilli

Bunlara ek olarak şu yerleşim yerleri de belirtilir:

Sırkıntı nahiyesi dâhilinde Tepecikören karyesi 10 hane

Teke'nin Mansurlu nahiyesinde 15 hane

Bu liste verildikten sonra şu değerlendirme yapılmaktadır.

Adana Vilayeti'nin en ziyade cihet-i şimâliyesini (kuzey bölgesini) teşkil eden ve ovayı çerçeveleyen Toros avarız (girinti çıkıntılar) itibarıyla şimâl-i garbîden (kuzeybatıdan) cenûb-ı şarkîye (güneydoğuya) doğru muhtelif bölmelere ayrılır. Ve bu bölmeler arasında bazen 1000 metreye kadar yükselen sırt tepeler bulunur. Yekdiğerrine müvâzi olan bu vadilerin yekdiğeriyle münasebeti pek de sehl (toprağı yumuşak ve düz) değildir. Çünkü aralarındaki yollar ekseriya yüksek gediklerden geçer.

İşte Tahtacı köylerinin bulunduğu aksâm, bu vâdilerin şimal ciheti şimal rüzgârından mahfûz daha yüksek tepelerle ve denize müteveccih olan cenub cephesi ise açıkça olan menâtıkındadır.” (DH. EUM, 2. Şb,67/54)

3. Bölgenin İklimi ve Bitki Örtüsü

Rapor hazırlayıcısı, bölgede yaşayanların yerleşim alanlarının yanında, bu bölgenin iklim ve bitki örtüsü hakkında da detaylı bir değerlendirme yapmıştır. İklimle ilgili yapılan değerlendirmede şu bilgilere yer verilmektedir:

Tahtacı köylerinin bulunduğu bölgede kışları ılıman, yazları ise sıcak geçmektedir. Yağmur düzenli olmayıp genellikle kış ve ilkbahar mevsimlerinde yağış görülmektedir. Bitki örtüsü olarak bu bölgede genellikle yabancı zeytin ağacı, tütün, pamuk ve susam yetişmekle birlikte, bölgede daha çok çam ve sedir ağacının her türlüünün yetiştiği ifade edilmektedir.

“Hülasa: Mersin ve Adana livalarının birçok ormanları ehemmiyetini gaib etmiş olup Tahtacılar da en ziyade Evcili, Sorkun, kısmen Canderesi, Elmalı, Sünder, Senemik, Hacın dağı, Belemelik, Burgaz, Koçakboğazı, ormanlarından istifade etmekte idi. Yalnız Sorkun, Hacıalanı ormanı Hıristiyan Araplardan Nadirliker'in kısmen Canderesi, Burutte Fransız Mork Kumpanyası adına hareket eden yine Arap Hıristiyan Seyid Seyid'in, Belemelik şimendüfer kumpanyasının Posdağı ormanlarından biri de bir İngiliz kumpanyasının eline geçmiş idi. Bu civardaki Tahtacılar da mezkûr tüccarın harac-güzârı bulunurlardı.” (DH. EUM, 2. Şb,67/54)

4. Nüfus Yapısı

Bu bölgede, Tahtacı ve Çepnilerin dışında farklı bir grup ve cemaatin yaşamadığı, bölgenin çok eski tarihlerden bu yana Türkler ve Türkmenlerin yaşadığı bölge olduğu belirtilmektedir. Konu ile ilgili İbn-i Bibi'nin verdiği bilgiye göre, 600 senelerinde Maraş dağlarından İçel dağlarına kadar olan bu bölgede, Avşar, Varsak, Salur, Eymür, Bayat, Bayındur Türkmenleri yani Oğuzlar, yazları ovada, kışları da

bu bölgede yaşarlarmış. Tahrir defterlerinde yer alan bilgilere göre ise, Bayat, Bayındur, Salur, Eymür boyları cemaat hâlinde otururlar, onuncu asırda bile muhtelif mezralarda ziraatla uğraşarak yazın da Toroslar'ın yüksek tepelerinde, eteklerinde hayvancılıkla uğraştıkları anlaşılmaktadır. Konu ile ilgili raporun ilgili kısmında şu ifadelere yer verilmektedir:

“Hâl-i hazırda da Tahtacıların kışlak ve yaylaklarında komşuları hâlis Türkmenlerden ibârettir. Esâsen de Tahtacılar bu geniş... Türkmen denizinin şurasına burasına serpilmiş adacıklar halinde dağılmış keresteci -fakat ziraata mütemayil- ırkan Türkmen fakat mezheben ayrı kümelerden başka bir şey değildir.” (DH. EUM, 2. Şb,67/54)

Tahtacıların tahta ve kereste işiyle uğraşmalarından ötürü bu ismi aldıklarını belirten raporda, bu ismin, çiftçi, tacir, bedevi kelimeleri ile bir ilgisinin bulunmadığına ve mesleklerine uygun olarak verilen bir isim olduğuna dikkat çekilmektedir.

“Tahtacılar esâsen iki kısma münkasım olup bunlardan biri en kesretlisi Çaylak, diğeri ise Aydınli Tahtacı veya Üsküdarlı, kendi tabirlerince Usturgalı Tahtacı ünvanını alır. Fakat bu ikincilerin ismi de hayat-ı maziyelerinin herhangi bir devresinde ikamet ettikleri mahallere nazaran verilmiş olup asla etnik bir mahiyeti tazammun etmez. Şu kadar ki her iki cins Tahtacı da müttefikân Horasan'dan gelme bulduklarını ve Horasan ehli olduklarını ifade ediyorlar. Hangi Tahtacıya sordumsa “Horasan'dan gelmişiz atalardan böyle iştiriz” dedi. Nitekim Adana Vilayeti Türkmenlerine de aynı sual irâd edilse onlar da Horasan'dan geçip geldiklerini söylerler. Tarihlerimiz de Kayı hanlıların Horasan'da Mahan'dan hicret ettiklerini bize haber vermiyorlar mı? Zaten Horasan birçok zamanlar Türkmenlerin vatanı olmamış mıydı? Binaenaleyh Tahtacıların Horasan'dan Anadolu'ya geldikleri taayyün ediyor. Yoksa Anadolu'nun sekene-i kadîmesinden bulduklarını gösterir hiç bir delil yoktur. Yalnız Çaylakların ihtiyarları Horasan'dan Kerbela'ya geldiklerini Kerbela'dan Anadolu'ya göç ederken 36.000 hane olduklarını söylüyorlar. Bu cihet şâyân-ı tedkıktir ki ne olursa olsun Tahtacıların laakall dört beş asırdan beri Anadolu'da yaşamakta buldukları muhakkaktır.” (DH. EUM, 2. Şb,67/54)

Tahtacıların en nemli ocaklardan biri da Yanyatır Ocağıdır. Daha sonra bu ocak, Enseli, Tokmak ve Çaylak olmak üzere üç gruba ayrılır. Çaylakların kullandığı kazayağı sembolü, Eseli oymağına aittir. Eseli Oymağı Adana'dan ayrıldıktan sonra Rumeli'ye geçmiş, daha sonra Rumeli'nden Üsküdar yoluyla tekrar bu bölgeye geri dönmüşlerdir. Bu yüzden Üsküdarlı olarak anılmaları bundandır. (Yörükân, 2002:155). Ege Bölgesi'nde Tahtacıların önemli oymaklarından birisi olan Çaylaklarla ilgili olarak Tarsus Livası defter-i mufassalında yer alan bilgiler, rapor yazarı tarafından şöyle aktarılmıştır:

Tablo 1: Çaylaklarla İlgili Olarak Tarsus Livası Defter-i Mufassalında Yer Alan Bilgiler

Cemaat-i Çaylak	an boy-ı Gökçelü, der mezra-i Bekir'de	Hane: 33	Mücerred: 7	Mecmû-ı rüsûm: 1191
"	der mezra -i Burçak der nezd-i Keşlek ?	Hane:45	Mücerred: 9	Mecmû-ı rüsûm: 1614
"	der mezra-ı Güllü Kızılbağ der nezd-i Keşlek	Hane: 39	Mücerred: 12	Mecmû-ı rüsûm: 1445

Bu bilgileri rapordaki değerlendirmelerden yola çıkarak şöyle özetleyebiliriz: Çaylakların 980 tarihlerinde eski Tarsus livasının Gökçelü kazasında, Keşlek ve Bekir'de (İkisi de Mersin köylerindedir) oturdukları anlaşılmaktadır. Tahtacıların bir kısmı Keşlek ve Güllü Kızılbağ yakınında ikâmet etmişler. Tarsus Livası defter-i mufassalında, yukarıda kayıtlı cemaatlerin yanında,

Cemaat-i Bıçkıcı	der mezra-i Kavak	Hane: 78	Mücerred: 68	Mecmû-ı rüsûm: 2731
"	der mezra -i ...	Hane: 3	Mücerred: 1	Mecmû-ı rüsûm: 10

kayıtlarına tesadüf edilmiştir. Bıçkıcı, Tahtacıların diğer bir unvanı olsa gerektir. Çünkü bu cemaatler bıçak yapımıyla uğraşmaktadırlar. Raporda, bu bilgilerin yanında, Tahtacıların vergilerini nasıl ödedikleri ve uygulamanın ne şekilde gerçekleşeceği de kaydedilmiştir. Bölgedeki Tahtacıların nüfus dağılımı da şöyledir:

Tablo 2: Bölgedeki Tahtacıların Nüfus Dağılımları

	Esâmi-i kura (köy isimleri)	İnas (kadınlar)	Zükur erkekler)		Esâmi-i kura (köy isimleri)	İnas (kadınlar)	Zükur (erkekler)
Çaylak	Dur Hasan dede	102	110	Üsküdarı	Sandal Tahtacısı	58	58
Üsküdarı	Kabaklar	189	188	Üsküdarı	Kuzucubelen	155	154
				Çaylak	Döğdüören Araplar Tahtacı kısmı muhtaliten	35	35
Üsküdarı	İdilli	240	239	Çaylak	Talakderesi	93	93
	Kale dahilinde Bekir Hacı karyesinde 20 hane kadar var	50	50	Üsküdarı	Belenkeşlek muhtalit	50	50
Üsküdarı	Sırkıntı	50	50	Çaylak	Kırgediği	120	120
				Üsküdarı	Çukurbağ Tahtacısı	27	25
				Üsküdarı	Kullu Tahtacısı	152	150
				Çaylak	Kel Tahtacı, Cengüz	49	48
				Üsküdarı	Pamukalanı	43	43

“Bu kayıtlar mahalli nüfus defterlerinden alınmıştır. Şu kadar ki, kat’iyet ifade etmez. Zira harpten evvel bazı köylerin nüfusu pek fazla artmıştı. Mesela: Kuzucubelen, İçil ve Aydın havalisinden gelen Tahtacılar ile hemen yüz haneye balığ olmuştur. Diğer Çaylak hal-i hazırda da köylerde nüfus azalmıştır. Birçokları göçmüştür, ölmüştür. Bazı menâkıta ise artmış çünkü seferberlik dolayısıyla Anadolu’dan nüfus akın etmiştir.” (DH. EUM, 2. Şb,67/54)

5. Tahtacı Grupları

Tahtacıların önemli oymaklarından biri olan Çaylakların ve Üsküdarlıların inanç ve uygulamaları ile ilgili raporda detaylı değerlendirmeler yapıldığı görülmektedir. Tahtacıların Çaylaklar, Aydınlı, Melemenci yahut Üsküdarlı olarak ayrıldığı ve bunların birbirlerinden bazı konularda ayrıldıklarına dikkat çekilir. Sözgelimi Çay-

laklar, Muharrem'de 11. gün oruç tutup on ikinci gün aşure pişirirken, Üsküdarlılar ise on gün oruç tutup 11. gün aşure pişirmektedirler. Her iki grup da oruç esnasında et, yağ yemezler, su içmezler ve çalışmazlar. Oruçları tamamlanınca da mutlaka kurban keserler. Üsküdarlılar kurbanın erkek koyun olmasına dikkat ederken, Çaylaklar keçi de keserler.

Çaylaklar, cemlerinde on iki hizmeti uyguladıkları hâlde, Üsküdarlılar altısını yapmaktadırlar. Bu yüzden Üsküdarlılar, Çaylaklar tarafından hizmetleri eksik uyguladıkları için eleştirilmektedirler. Bunun yanında Üsküdarlılar, Çaylakların inanca sadakat ve irtibatlarının azaldığını dile getirirler.

Bu iki oymak birbirlerini her zaman tenkit ederler. Üsküdarlılar, Çaylakları asla sevmez ve bizim Abdalımız derler. Köyleri ayrıdır. Kız alıp vermezler. Bilhassa Aydınlılar Çaylaklarla ilgili şöyle bir menkıbe anlatırlar: Güya, Şâh-ı velâyet (Hz. Ali) herkese kısmet dağıtırken, Çaylaklarınki yan yatıyormuş. Hz. Ali Zülfikâr'ı Üsküdarlılara vermiş, ötekilere de çarığını vermiş. Çaylaklara Yanyatır denmesinin sebebi olarak bu menkıbe dayanak gösterilmektedir. Bununla birlikte her iki Tahtacının dedeleri ayrıdır.

6. Tahtacıların Türkiye Genelindeki Dağılımları

Raporun bu kısmında Tahtacıların Türkiye'de dağılımları hakkında şu değerlendirmeler yapılmıştır:

“Tahtacılar dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda, şu anda buldukları bölgelerde ikamet etmekle birlikte, Kale-i Sultaniye (Çanakkale), havalisinde ve Edremit'ten Aydın vilayetine oradan da Isparta, Antalya, İçel, livalarına badehu Adana vilayetinin Mersin ve Cebel-i Bereket (Osmaniye) sancaklarına ve Maraş'ın Binboğa yaylalarına kadar uzanan silsile vadilerinde otururlar. İzmir'de Narlıdere, Aydın'da Kızılçayır, Kavacık, Naldöğen, Nif, Menemen, Bayındır, Tire, Milas, Muğla, Ödemiş, Söke, Biga dâhilinde Kazdağı, keza Burdur, Isparta, Alaiye, Antalya, Fenike, Adana dâhilinde Tahtacı köylerine Yörüklerine tesadüf edilir.” (DH. EUM, 2. Şb,67/54)

Raporda verilen bilgilere göre, söz konusu tarihte Çaylakların Osmanlı sınırları içindeki toplam nüfusu 17.000, Üsküdarlıların ise 1.000 hane olduğu ileri sürülmektedir. Şu hâlde hane başına sekiz nüfus kabul edilirse bütün Tahtacıların nüfusunun 150.000 olduğu söylenebilir.

Çaylaklar, atalarının Horasan'dan ve Irak'tan Gavurdağı (Amanus)'na geldiklerini, yaylamaya Binboğa'ya (Göksun üstündeki meşhur yayla), kışlamaya Cebelü'n-nur eteklerine indiklerini söylerler. Buradan Tarsus bölgesinde Gökçeli ve Ulaş beyleri arasında iskân sorunu yüzünden, Ulaş bölgesinde Hebilli civarında Bahçeli'de oturduklarını ifade ederler. En sonunda da Bulgar Dağı eteklerinde yayla-

dıklarını, yakın zamanlarda bu yaylayı da terk ederek Küzne üstündeki Ayuindiği'ni tercih ettiklerini söylemektedirler. Diğer Çaylaklar da ilk vatanlarının Anadolu'da Amonus (Gavurdağı) olduğu beyan edilmektedir.

Rapora göre, "Aydınlı Tahtacılar da kendilerinin Sultan Alaaddin soyundan geldiğini, Cavourdağı'nda "Gavurdağı" Evcı köyünden (Tahtacılar Evcı ismi de verilir) 634 senesinde (istiklâl-i Osmânî'ye olan münasebeti şayan-ı dikkattir) tamam 600 hane olarak ayrıldıklarını, orada (şimdi Kabaklar'da 80 hane vardır) ancak 10 hane kaldığını, Gülek Boğazı'ndan Anadolu içine dâhil olduklarını" rivayet ediyorlar.

Bu rivayetlerden sonra rapor hazırlayıcısı Tahtacıların Anadolu'ya gelişleriyle ilgili şu tarihi bilgileri aktarır:

"Tahtacılar, Horasan'dan gelmişler. Abbasiler devrindeki Selçukîler gibi Hemedan yoluyla ilk defa Irak'a hicret etmişler ve bundan sonra Fırat boyunu takip ederek yukarıya doğru çıkmışlar. Bir müddet Fırat ile Ceyhan arasında oturduktan sonra, Ceyhan vadisine geçmişler. Önemli bir kısmı, -Irak ve Suriye ile Anadolu'nun münâsebâtını temin eden- tarihî Gülek yolundan Anadolu'nun batı kısımlarına göç etmişlerdir." Bu fikri doğrulayan deliller ise şunlardır:

1. Bahsedilen göç yolu, bilinen tarihi süreç değişik kavimler tarafından da takip edilmiştir.
2. Aydın Tahtacılarının Gaziantep'in Nurdağı ilçesinde bulunan Hz. Ökkeşiye'nin türbesi ile İbrahim-i Sâni'nin türbeleri İslahiye yakınındadır. Çaylakların başlıca ziyaret yerlerinden Dur Hasan Dede Ceyhan vadisindedir.
3. Tahtacıların kıyafetleri, bazı inanç ve uygulamaları bu bölge halkıyla yakınlık gösterir.
4. Halep Türkmenleri (ki büyük bir kısmı bu havalide otururdu) Bayat boyuna tâbidir. Bunlar Ökkeş cemaatine tabi olup Aydınlı Tahtacılar ile ilgili olması muhtemeldir. (Bayat en eski Türkmen boylarındandır. Şam Bayatlılar, Şam Bayadı, Kızılbaşlar. Divân-ı Hamâyün mühime defâtirine nazaran bin senelerinde Bayat beyi Hüseyin Bey sancağı halkıyla Basra vilayetindeki Kurna muhafazasına memur oluyor. Kadîmen mevcut kabataslak bir haritada Irak'ta Bayat kalesi nazar-ı dikkati celb ediyor.)
5. Bütün bu bilgiler Tahtacıların Fırat vadisini izlediklerini ve buradan dağıldıklarını doğrulamaktadır.

Yukarıdaki açıklamaların devamında şu tespite yer verilmektedir:

Geliş yerleri ve Gökçelü, Tekelü gibi Türkmen boylarına tabi olmaları, tarihî geçmişleri, gelenek ve dilleri Tahtacıların kesinlikle Türk kavminden olduğunu göstermektedir. Tahtacıların Türk olmadıkları hakkında kimi İngiliz ansiklopedilerinde ve bazı Alman bilim adamlarınca ileri sürülen görüşler de böylece dayanaksız kalmaktadır.

7. İnanç ve Uygulamaları

İnanç ve uygulamalarının tarihî geçmişi ile ilgili değerlendirme yapılırken Tahtacıların eski Türk itikat ve âyinlerinden “Paganisme, Şamanizmden” bazı izler taşıdığı ileri sürülse de inançlarının asıl kaynağın Hacı Bektaş Velî olduğu ifade edilmektedir. Bütün Tahtacılar Hacı Bektaş Velî’yi kendilerine mürşit olarak kabul ederler.

Horasan’dan gelen Hacı Bektaş Velî, Anadolu’da Bektaşiliğin temel taşı atar. Yeniçerilere dua ettiği söylenmektedir. Henüz İslamiyeti ve Arap medeniyetini bütün teferruatıyla kabul etmemiş olan birçok Türkmen, Bektaşiliğe temayül ettiler. Tahtacıların nefeslerinde:

*“Ne gezersin gönül Hind’de Yemende
Hünkâr Hacı Bektaş Velî gibi er var
Sultan Karaca Ahmed bile yanında
Elest gününden nurum var”*

Kızılbaş ve Bektaşiler, İmam Cafer Buyruğu’na tabi olmalarından ötürü, kimi zaman Caferilikle ilgilendirilmektedir. Rapor yazarı da bu bağlamda olmak üzere Tahtacıları Caferî mezhebinden saymaktadır. Türkmen Kızılbaşların söyledikleri nefeslerin tamamına yakınında Hacı Bektaş Velî’nin ismi geçmekle birlikte, Tahtacılar arasında Balım Sultan’dan sonraki Bektaşî önderlerinin ismi pek geçmez. Balım Sultan’ın ölümünden sonra, Tahtacıların önemli bir kısmı Çelebi evlâdına tabi olurlar. Bu yolu tutanlar Kadıncık Ana efsanesine inanırlar. Genel olarak Çukurova Kızılbaşlarından bir kısmı, Bağlarbaşı bölgesi Cemal Efendi’nin koluna mensup olup onun Kadıncık Ana neslinden olduğuna inanırlar. Yeniçeriler ve diğer bir grup da genellikle Çelebi evladını tanırlar. Diğer kısım Bektaşiler ise, pirin manevi evladı olduğunu söylerler ki, bunlar da Nazeninlerdir. Şu hâlde Tahtacıların Balım Sultan’dan sonra pir evinden uzaklaştıkları anlaşılıyor.

Safevîler döneminde, Şia büyük bir etki alanı bulur. Sultan Haydar müritlerine kırmızı börtük giydirir. Oğlu Şah İsmail ise siyasi ve dinî maksatlarla Horasan ve Anadolu’ya misyonerler göndererek birçok Türkmeni etkiler. Osmanlı dönemi tarihçileri, I. Bayezid döneminde Kızılbaşlığın Anadolu’ya etki ettiğini, Sultan Selim’in Çaldıran muharebesiyle bu nüfûzun az çok durduğunu söylerler. Yavuz’la birlikte katiller, sürgünler yapılır. Kânûnî döneminde de bu etki devam eder. Hatta Adana Vilayeti’nde Kızılbaşlık, 930’dan sonra baş gösterir.

Tahtacılar da kendilerinin Kızılbaş olduğunu söylerler. Üsküdarlı Tahtacılar Şeyh Hafî’ye büyük bir önem verirler ve bu şeyhin buyruğunu tanırlar. Her iki Tahtacı taifesi de Caferî olduklarını ve binâenaleyh Cafer-i Sadık’ın buyruğunu tanıdıklarını beyan ederler. O hâlde Cafer-i Sadık buyruğu, Şeyh Safî’nin buyruğu olmak üzere iki buyruk vardır. Birinci buyruk Acem Kızılbaşlarıyla Çaylak Tahtacılarının, ikincisi ise Üsküdarlıların kitabıdır. Bir kimse günah işlerse buyruk indirilir, açılır, adak adanır. Çaylak ve Üsküdarlılar, bazı noktalarda ayrılırlarsa da her ikisinin müşterek olarak İmam Cafer’in buyruğuna tabidirler.

Son imam olan Mehdi'ye sâhib-i zaman adını verir ve son zamanda ortaya çıkacağına inanırlar. Tahtacılar, yeryüzünde daima Allah'ın tezâhürü bulunmasına iman ederler.

*Hakkı tuttuk kalp evimizi arıttık
Onunçün iblis girmez bizim kubbemize
Obam içinde ben mekânda bendim
Muhammed mirâcda ben bileydin
Nuh peygamber ile Tufandaydım*

Tahtacılar, zât-ı zül'-celâlin Ali'de tecelli ettiğine, Ali'nin ağızıyla söylediğine, Ali'nin eliyle yaptığına itikat ederek ve Ali'ye birçok keramet isnat ederler. Ali'nin yarım yaşında ejderhaları öldürdüğüne, kara devi bağladığına ve çözdüğüne, Hayber Kalesi'nin kapısını da Ali'nin kırdığına inanmaktadırlar.

Hazret-i Muhammed ile Ali arasında da bir fark görmezler. Her ikisini elmanın iki parçası gibi telakki ederler.

Tahtacılar, Pençe-i Â-l-i abâya iman ederler. Sanki uzaktan beş şahıs görünür yakından bir zat. Bu beş zat: Allah, Muhammed, Ali, Hasan, Hüseyin, Fâtumâtü'z-Zehrâ. Aralarında “*Hü eyvallah bizim pençeye imanımız var.*” derler. O hâlde bir beş, beş de bir olur. Diğer Kızılbaşlar da böyle düşünürler.

Diğer yandan Tahtacılar, on iki imamdan başka on dört ma'sûm-ı pâkı da tanırırlar. On dört ma'sûmdan murâd Kerbelâ'da şehîd edilen ehl-i beytten on dört çocuktur.

On iki imam ve on dört ma'sûmdan başka Muhammed Hanefi, (Muhammed Hanife evlâd-ı Ali'den Muhammedü'l-ekberedeki validesi Hule binti el-Ayas bin Caferü'l-Hanife olduğu Muhammed Hanefi ismiyle şöhet bulmuştur.) hazretlerine de büyük hürmetleri var. Hatta Çaylaklar bunu bir kahraman telakki ederek cenk kitabını da kutsal kitap olarak addederler.

Tahtacıların inanç ve uygulamalarında iki önemli kurumdan söz edilir. Bunlardan biri dedeler diğeri de Yanyatırlardır. Yanyatırlar hakkında raporda şu tespitler aktarılır: “*Yanyatırların merkezi İzmir civarında Narlıdere bölgesidir. İnanca aykırı hareket edenlerin cezası ahrette kömür yemek, dünyada yan yatır bulsun. Şöyle ki: Yan yatırlar kabahat işleyenlerden nezir alır. Nezir bir kere doksan ve üç kere doksan kuruştur. Para yerine koyun, keçi, dana, sığır ve saire de verilir. Fakat ceza büyükse, mesela sır ifşa edilmişse veya günâh-ı kebâirden birini işlemişse yan yatır onu düşünün ilan eder. Artık onunla hiç kimse alış veriş edemez, ateş alıp veremez. Zavallı düşünün başın alır, ücra bir yerde çadır kurar oturur. Herhangi bir yerde tek bir Tahtacı çadırına tesâdüf edilirse o mutlaka düşkündür. Bunlardan bazıları Sünni köyler yakınında birkaç inziva halinde yaşarlar. Ne vakit ki yan yatırlar ağır bir nezir alarak affederlerse o zaman köyelerine geri dönerler.*”

Kurban kesecek bıçaklar mutlaka yan yatır tarafından okunacaktır. Yoksa o kurban makbûl olamaz. Harice karşı yan yatırlara bizim efendiler, bizim beyler derler.” (DH. EUM, 2. Şb,67/54)

Cem, mutlaka dede tarafından yürütülür. Âyin vaktinde köyün erkek kadın cümle evlileri bir eve toplanır. “Bazen de erkeklerle kadınların bir parmaklıkla birbirlerinden ayrı ayrı oturulmuş. Âyinde dede Ali rolünü ifâ eder. Üzerinde pençe-i âl-i abâ yazılı çöğür (Çöğür on iki telli bir Türk çalgısıdır. Saz da derler. Kızılbaş Türklerin âyinde musikinin bir hisse-i mühimesi vardır) getirirler. Huzzâr hü eyvallah der. Çöğürücü çöğürünü çalar.

Sonra tahtadan yapma bir kılınç “Zülfikar” getirilir. Ortasından öpülür. Ya Allah ya Muhammed Ali derler. Hepsi ayağa kalkar. Çöğürücü de bir nefes okur. Nihayet mehlem ağacı (Mehlem ağacı bilumum Kızılbaşlarda bulunur ve âyinlerde en muhterem bir mevki alır. Bu ağaç Adana Vilayeti’nin Islahiye kazası dahilinde ve Amanos eteklerinde yetişir. Güzeldağ’da yetişir. Nohut çiçeği gibi çiçekleri olur. Tahtacıların rivayetlerine göre İbrahim Baba-ki ileride izah edeceğimiz- elindeki âsâya “sen de buruda bit, yevm-i kıyamete kadar herkes kessin götürsün” demiş. Şimdi de yalnız orada yetişirmiş. İtikadlarına göre ateşte yanmaz ve sanki Hazret-i Hüseyin’in hiçbir ağaç başını kaldıramamış da bu ağaç kaldırmış... Mehlem ağacı kesmek vazifesini İbrahim Baba yalnız Kabaklar köyünden Mehlemcilere vermiş. Yan yatırlar bile ücretini verirler ve bunlara müracaat ederler. Kesmeden evvel mutlaka bir kurban lazımdır. Türkler kadimen de bazı ağaçların kudsîyetine itikad ederlerdi.) ortaya gelince üç defa gülbank çekilir, mukaddes ağaç duvara dayanır, herkes birer birer altından geçer. En son defa lokma gülbankı çekilir. Her evden birer kap yemek getirilir yenir.” (DH. EUM, 2. Şb,67/54)

Musahiplik erkânı şöyle yerine getirilir: Dede, aynı senede evlenenleri musahip yapar. Şöyle ki: Bunları yere yatırır, şu sözleri söyler: “Örtük kapıyı açma, açık kapıyı örtme, dibi görünmedik kaptan su içme, her deliğe elini sokma, koğu koğulama, dil dinleme, elinle komadığın bir şeye dokunma, eline, diline, beline sahip ol.” Ve Allah Muhammed Ali diyerek de arkalarını üç defa vurulur ve Muhammed Ali aşkına üç dolu sunar. Hakkı bir bilip inkâr etmeyeceklerine, Yezid ile düşüp kalkmayacağına, Yezid’e sır vermeyeceğine yemin ettirir. Tahtacılar da bir kimsenin dört kadar musahibi olabilir.

Bu musahiplik merasimine ve sair âyinlere rehber adı verilir. Tahtacılar Çukurova’da altı rehberlik tanır. Bu rehberlikler yukarıda adı geçen altı ova Kızılbaş köylerinden ibarettir. Kendilerin de hususi rehberleri vardır. Üsküdarlı Tahtacıların tünel bölgesinde bir rehberleri olduğu gibi, Çaylakların da Sadık Efendileri Aydınlı Tahtacıların bir Belemelik’den uzaklaştırılmış o da Ayas’ta Tur Hasan Dede’de ikamet etmekte bulunmuştur.

Rehber, bir nevi babadır. Tahtacılar dede olarak adlandırılır. Hatta baban deden kim demek rehberin kim demektir. Bu irşad usulü, İsmaililerde ve bazı mühim farklarla Hüseyinilerde de mevcuttur. Rehber, Tahtacı ebeveyninden doğanları usulüne uygun olarak musahip yapar. Fakat hariçten bir ferdin mezheplerine girmesi ancak post sahibinin müsaadesine tabidir.

Tahtacıların muayyen bir ibadethaneleri yoktur. Bulunmaması da inkârcı bir cemaat olduklarına delil olamaz. Zira mabed bir kere kurban kesmeye yarar. Kurban ise her yerde, toprak ve çayır üstünde kesilebilir. Yeter ki usul-ü dairesinde kesilsin ve kemikleri toprağa gömülmüş olsun. Bununla birlikte cemler köyün uzun, geniş bir evinde yapılır.

Tahtacı köyleri civarında umumiyetle ziyaretler vardır. Orada bir eren bulunur. Anadolu Türklerinin önemli bir kısmı bu erenlere, yatır derler. Tahtacıların erenleri pek çoktur. Bu çokluğa bir delil olmak üzere şu nefesi yazalım:

*“Seksen bin Rumeli doksan bin Horasan eri
Yüz bin Şam evliyası yüz elli altı bin Bağdad halifesi
Elli bin gaib erenler”*

Bazıları yüz yirmi dört bin peygambere ait menakıbı bilmekle iftihar ederler. Tahtacılar ait başlıca erenler: Hacı Bektaş, Sultan Karaca Ahmet, Balım Sultan, Afyon ve Bolkar Bozoğlan, (Bolkar Bozoğlan Tarsus’un şimalindeki –Bolkar dağı denilen- Toros kısmında ve 800 metre kadar irtifa’ında bir ziyarettir.) Ashabu’l-kehf, Battal Gazi, Habib Neccar, İbrahim Baba, Abdal Musa’dır. Bu arada Hazret-i Ökkeşiye’yi de zikir etmek gerekir. Antep, Maraş, Islahiye, Osmaniye, Bahçe ahalisi umumen Ökkeşiye’yi ziyaret ederler. Karı koca kurban alır, keserler. Civarında hususi barakalar vardır. Evladı olmayanlar gelip orada aile hayatı yaşar, çocuğu olursa ismi Ökkeş olur. Bu civar erkeklerinin yüzde 90’ının ismi Ökkeş’tir. Ökkeş Ebu Ubeyde devrinde bu havaliye gelen ashabdandır. Tahtacıların Ökkeş’e büyük bir itikadları vardır. Hatta şöyle rivayet ederler: Beytimi ziyarete gelmezden evvel Ashab-ı kehf ile Ökkeş’i ziyaret ediniz. Bunun için Tahtacılar hacca gidecek yerde buraya gelirler

Tahtacılar açısından Abdal Musa, nazarlarında pek kutsal bir yere sahiptir. Orhan devrinde yaşayan bu azizi bugün Caferiler, Bektaşiler, Kızılbaşlar pek yüksek tanırırlar. Kendisine devletlü derler. Kızıl Veli, Ağuichen vesaire ve her iki Tahtacı tairesi tarafından hürmet görür. Lakin Çaylak Hacı Bektaş’a Aydınlı kadar sadık görünmezler. İbrahim-i saniyi pek de tanımazlar. Bunların en büyük aziz ereni Misis’e dört saat mesafede Cebel-i nur eteğinde Tur Hasan Dede’dır. Türbesini İzmir’den gelen Abidin Efendi 288 tarihinde külliyyetli bir masraf yaparak inşa etmiştir. Anadolu’nun her tarafından Çaylak, Tur Hasan Dede’nin ziyaretine koşarlar.

8. Tahtacıların Uğraş Alanları

Tahtacıların uğraş alanları ve bu uğraşlarını gerçekleştirme gerekçeleri ayrıntılarıyla ele alınmıştır. Raporda dikkat çekilen en önemli husus, Adana vilayetinde tahtacılığı yalnız Tahtacıların yapmadığı, Tahtacı olmayanların da bu işle iştigal ettikleridir. Ancak, onların Tahtacı değildir. Tahtacılar, bunun dışında taşımacılık ve çiftçilikle de uğraşmaktadırlar. Raporda verilen bilgiye göre, Tahtacılar arasında -dönem itibarıyla- okuma yazma bilenlerin çok az olduğu, hatta bunların büyük bir kısmının herhangi bir okulu bitirmedikleri ifade edilmiştir. *“Yalnız bazı köylerde üç dört çocuğu mektebe vermişler sonra onlar da askere gitmişler ve belki de ölmüşler. Şimdi dillerinde okuduk da ne oldu askere aldılar sözü de veran ediyor.”* (DH. EUM, 2. Şb,67/54) Tahtacılar okula ve okumaya karşı ilgisiz kalmalarının birçok nedeninden söz ederler. Önceleri bir nahiye müdürünün şöyle dediği aktarılmıştır: *“keyfimize her mektep açarım sonra başınıza geleceklere karışmam diyerek epey paraların almış ve nihayet de mektebi yaptırmıştır.”* Cahil kalmalarına yegâne sebep Yanyatırların ve dedelerin mektepler aleyhinde yapmış oldukları propagandalardır. Tahtacılar, dedelerin kendilerinin cahil bırakılması için oluşturdukları kara propagandanın farkında olup cahil bırakanlara karşı bir nefret duyuyorlar. Tahtacıların bazı grupları arasında farklı milletlere mensup olanlardan da söz edilir. Bunlar içerisinde özellikle İranlı olarak bilinen kimselerin, aslında İranla bir alakalarının olmadığına dikkat çekilir.

“İçlerinde Acemler denilen ve İran tabiyetinde bulunan Tahtacılar ayrıca dikkat çekicidir. Bunlar otuz hane olup bir vadide toplanmışlardır. Yalnız aralarında Kabirgediklilerden birkaç hane bulunmaktadır. Yerlerini yurtlarını sordum: Biz yö-rüğüz yerimiz yok dediler. Şu kadar ki en ziyade Konya vilayetinde Isparta toprağın-da Sandıklı ve Eğirdir havalisinde yaşarlarmış. Sandıklı’ya tâbi laakall 200 kara çadır kendilerinden imiş. İleri geleni aynı zamanda köylü olanı Sandıklı’da Akkoyunlu Battal Kâhyadır. (Akkoyunlu isminden de bunların Türkmen boylarından Akkoyunlu aşiretine mensup oldukları anlaşılıyor)” (DH. EUM, 2. Şb,67/54)

Bu bilgilerden anlaşıldığına göre, İranlı olarak kabul edilenlerin aslında Çaylaklara daha yakın olup Adana’da Çaylak köylerinde yaşadıkları anlaşılmaktadır. Konu ile ilgili rapor hazırlayıcısı şu tespiti bize aktarmaktadır: *“Pek yakınlarında iki kadına tesadüf etmiştim. Kendilerine Acem misiniz dedim. Acem macem tanımak dediler. Çaylak mısınız dedim. Melemenciyik (Aydınli Tahtacı) köylüğünden diye cevap verdiler. Tedkik ettim: Acem tabiyetine karşı bizimkilerde hiçbir temayül yok. Hatta bunu (Acem misiniz) tabirini hakaret telakki ediyorlar.”*

8. Sonuç ve Değerlendirme

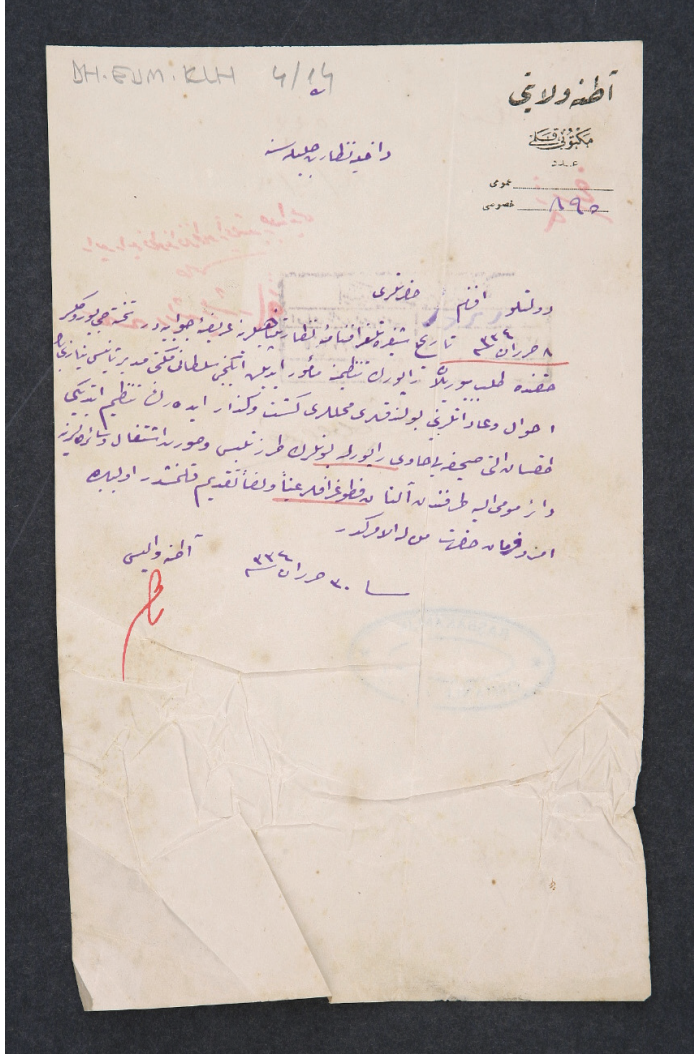
Raporu hazırlayan kimsenin iyi bir gözlem yapmakla birlikte, Tahtacıların inanç ve uygulamaları ile ilgili yeterli birikime sahip olmaması yüzünden, bazı yanlış değerlendirmeler yaptığı görülmektedir. Özellikle Tahtacı Türkmenlerinin içinde buldukları sosyal şartlar ve bu şartlara bağlı olarak yaşam alanları ile inanç arasındaki paralelliğin yeterince kurulamadığı anlaşılmaktadır. Bütün bunlara rağmen, en azından dönem itibarıyla yöneticilerin kendi bölgelerinde var olan inanç grupları ile ilgili derinlemesine bir inceleme yapmış olması oldukça önemlidir. Raporun tamamı incelenecek olursa, dönemin coğrafi yerleşim özelliği, bitki örtüsü ve buna bağlı olarak yaşam alanları hakkında önemli bilgilere de ulaşılabileceği aşikârdır. Sonuç olarak, 1918 yılında Adana bölgesinde yaşayan Tahtacıların yerleşim alanları ve bu yerleşim alanları içerisindeki demografik yapıları ve inanç uygulamaları ile birtakım problemler hakkında rapor aracılığı ile önemli bilgiler elde edilmiştir. Genellikle Ağaççerleri olarak kabul edilen ve bu şekilde yaygın bir tanımlamaya tabi olan Tahtacı Türkmenlerinin yerleşim yerleri ve inançlarının sorgulandığı bu raporun günümüzde benzer çalışmalar açısından önemli ve dikkat çekicidir.

Kaynakça

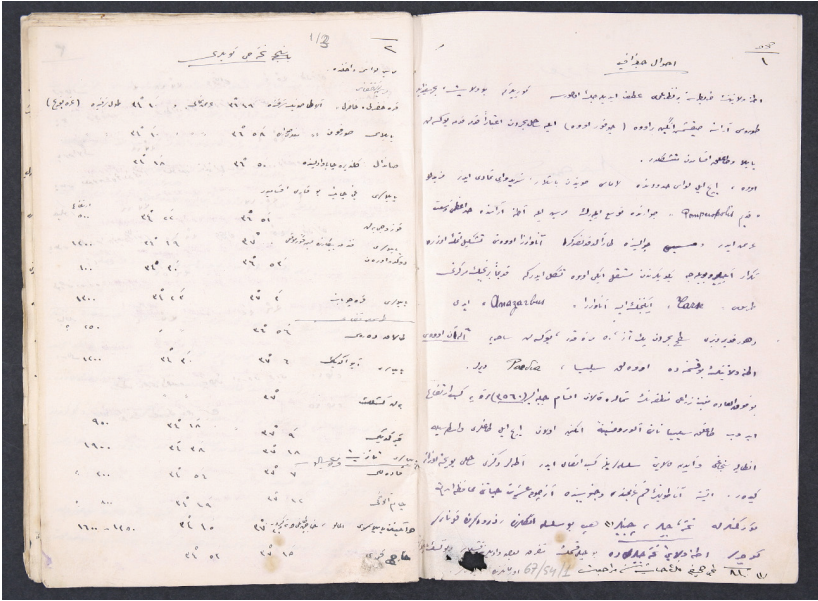
- ASAN, Veli (1998): “Tahtacılar da Eğlence Semahı”, *Cem Dergisi*, C.30, S.77, İstanbul.
- BİLGİLİ, Ali Sinan. (2000): “Tarsus Türkmenleri (Varsaklar)”, Anadolu’da ve Rumeli’de Yörükler ve Türkmenler Sempozyumu, Kültür Bakanlığı-YÖRTÜRK Vakfı, Tarsus
- BİLGİLİ, Ali Sinan. (2001): Osmanlı Döneminde Tarsus Sancağı ve Tarsus Türkmenleri
- BOZKURT, Fuat (1995): *Semahlar*, İstanbul, Cem Yayınevi.
- ÇIBLAK, Nilgün (2005): *Mersin Tahtacıları*, Halk Bilimi Araştırmaları, Ankara, Ürün Yayınları.
- DEVELLİOĞLU, Ferit (2000): *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, Aydın Yayınevi.
- ER, Piri (1998): *Geleneksel Anadolu Aleviliği*, Ankara, Evrak Yayınları.
- SALCI, Vâhit Lütü (1941): *Gizli Türk Dinî Oyunları*, İstanbul, Numune Matbaası.
- SELÇUK, Ali. (2004): Tahtacılar. İstanbul: Yeditepe Yayınevi
- SÜMER, Faruk (1962): *Ağaç-Eriler*, Türk Tarih Kurumu Belleten, Türk Tarih Kurumu Basımevi, C.26, Sayı: 101-104, Ankara.
- YAMAN, Ali (2004): *Alevilikte Dedelik ve Ocaklar*, İstanbul, Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları.
- YÖRÜKAN, Yusuf Z. (2002): *Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar*, Eklerle Yay. Haz. Turhan Yörük, Kültür Bakanlığı yayınları, Ankara.

Ekler

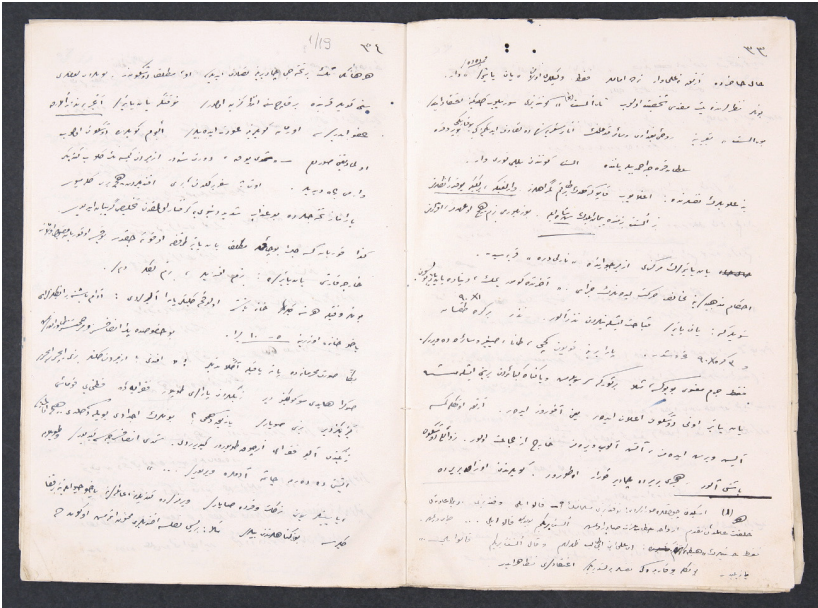
Rapordan Çeşitli Sayfalar



Örnek Sayfa 1



Örnek Sayfa 2



Örnek Sayfa 3

ORTA VE DOĞU KARADENİZ BÖLGESİNDE ÇEPNİ TÜRKMENLERİ İLE GÜVENÇ ABDAL OCAĞI'NIN KURULUŞU

Necati DEMİR*

Özet

Çepniler, Oğuz Türklerinin 24 boyundan birisidir. 1071'de yapılan Malazgirt Savaşı'ndan sonra Çepni Türkmenlerinin ağırlıkta olduğu Dânişmendliler, Anadolu'nun kuzey bölgesinin fethini üzerine almış ve ilk olarak Sivas'ı başkent yapmışlardır. Başkent, daha sonra Niksar'a taşınmıştır. Sivas ve Niksar çevresinde Çepniler ile ilgili yer isimlerinin çokluğu dikkat çekici durumdadır. Dânişmendliler yıkıldıktan sonra Çepni Türkmenleri Mesudiye'nin Kale köyü merkez olmak üzere Hacıemiroğulları Beyliği'ni kurmuştur. Beylik merkezi daha sonra Ordu ilinin 4 km kuzeyinde bulunan Eskipazar'a taşınmıştır. Mesudiye çevresinde kayaların üzerinde sık rastlanılan Çepni damgaları dikkate değerdir. Tarihi kaynaklarda beyliğin yöneticileri "Mîr-i Çepniyan" olarak anılmaktadır. Fethettikleri Kürtün ve çevresi tahrir defterlerinde Vilayet-i Çepni olarak kaydedilmiştir. Hacı Bektaş Veli, bu bölgedeki Çepni Türkmenlerinin yerleşmesine yardımcı olmak ve onları dinî konularda aydınlatmak amacıyla Güvenç Abdal'ı, Kürtün'de bulunan Süme Kalesi'nin batısındaki Taşlıca köyüne göndermiştir. Bölgedeki Aleviler, hâlâ merkezi Ordu'nun Gürgentepe ilçesinde bulunan Güvenç Abdal Ocağı'na bağlıdır. Çepni Türkmenleri Ünye'nin batısından Vakfikebir'e kadar olan bölgeye Hacıemiroğulları Beyliği zamanında yerleşmişlerdir. Çepni Türkmenlerinin kurduğu Hacıemiroğulları Beyliği, 1427'de Osmanlı Devleti'ne bağlanmış ve tarih sahnesinden çekilmiştir. Çepni Türkmenleri; 1461'de Trabzon'un fethi ile daha doğulara göçmüşler, Artvin sınırlarına kadar yer yer iskân etmişlerdir. Bölgede Çepni kültürü hâlâ canlıdır. Giresun'un doğusu ile Trabzon'a bağlı Şal pazarı ve Beşikdüzü ilçelerinde yaşayanlara hâlâ Çepniler denilmektedir. Bu yörenin giyiniş tarzı ve sözlü kültürü de Çepni kültürü olarak adlandırılmaktadır. Kayaların üzerindeki Çepni damgaları ve Çepni kilimleri bunlara ilave edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Çepni Türkmenleri, Alevilik, Güvenç Abdal, Güvenç Abdal Ocağı

THE FOUNDATION OF CHEPNI TURCOMANS AND GUVENC ABDAL OCAK IN THE MIDDLE AND EASTERN BLACK SEA REGIONS

Abstract

Chepnis are one of 24 tribes of Oghuz Turks. Dominated after the Battle of Malazgirt (Manzikert) in 1071, Danishmends, predominantly Chepni Turcomans who have taken over the conquest of the northern region of Anatolia, and made the first capital of the Sivas. After

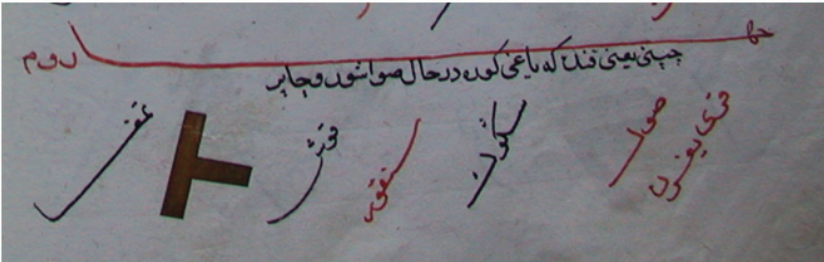
* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü, Ankara/TÜRKİYE,
demir_necati@hotmail.com

than, Niksar had been accepted as the capital city. Related to the multiplicity of place names around Niksar and Sivas are remarkable. When Danismends Principality had been demolished, Chepni Turcomans established Hacıemiroğulları Principality in Mesudiye, Kale Village. After that, central of principality had been moved to Eskipazar located 4 km north of the province of the Ordu. Common on the rocks around Mesudiye Chepni stamps are worth noting. Historical sources principality managers were referred to as “Mir-i Çepniyan”. Kürtün and other surrounding area had been recorded as “Vilayet-i Cépni” in tax registers. Hacı Bektash Veli, to help in this area, and religious issues in order to clarify the settlement of Turkmen Chepni charged Guvenc Abdal and sent him to Kürtün, Taslica Village. Alawis in the region still depended on Guvenc Abdal family and this family is still located in the Gurgentepe. Chepni Turcomans had settled permanently on this region-from west of Unye to Vakfıkebir at this time. Hacıemiroğulları Principality was founded by Chepni Turcomans, connected to the Ottoman Empire in 1427, and left the stage of history. Chepni Turcomans in 1461 with the conquest of Trabzon moved from place to place as in Artvin. After a while they settled there. Chepni culture of the region is still alive. Connected to the east of Trabzon and Giresun Salpazari is still living in the townships of Besikduzu Chepnis as is called. This style of dress and the oral culture of the region are known as the Chepni culture. Chepni rugs on the rocks, and stamps can be added to the Chepni culture.

Keywords: Chepni Turcomans, Alawism, Guvenc Abdal, Guvenc Abdal Family

Giriş

Çepniler, Oğuz Türklerinin 24 boyundan birisidir. Ağırlıklı olarak Orta Karadeniz Bölgesinde iskân eden Çepni Türkmenleri, köken olarak Dânişmendilere dayanmaktadır. Dânişmendiler birinci dönem Anadolu Türk beyliklerinin en önemlilerindedir. 1071 yılında yapılan Malazgirt Savaşı'na katılmışlar, savaş zaferle sonuçlandıktan sonra Anadolu'nun kuzey bölgelerinin fethini üzerlerine almışlardır. Kısa bir süre içerisinde Orta Anadolu'yu fethetmişler, Sivas'ı devlet merkezi yapmışlar ve devletlerini buradan yönetmişlerdir.



Fotoğraf 1: Yazıcıoğlu Ali'nin *Tevârih-i Âl-i Selçuk/Selçuk-nâme'sinde Çepnilerin Özellikleri ve Çepni Damgası*¹

Dânişmendli Beyliği'nin kurucusu Dânişmend Gazi, 1085 yılında bütün Orta Anadolu'ya hâkim olmuştur. Orta Anadolu'ya hâkim olduktan sonra kuzeydeki sınırları Trabzon Rum Devleti'ne dayanır. Bu devletle daha yakından mücadele edebilmek için devletin merkezini, Sivas'tan Niksar'a taşır. Dânişmendlilerin Karadeniz sahillerine inme mücadeleleri ve Karadeniz Bölgesi'ndeki faaliyetleri, Dânişmend Gazi zamanında başlamış ve Niksar'dan yönetilmiştir. Dânişmend Gazi, 1105 yılında Canik seferine çıkar. Amacı Trabzon Rum Devleti'ne son vermek, topraklarını geliştirerek sınırları güvenlik altına almak ve Karadeniz sahillerini Türk vatani yapmaktır. Yolu, Niksar'dan bugünkü Aybastı istikametindedir. Trabzon Rum Devleti ve Gürcüler, bu seferi önceden haber alırlar ve günümüzde Perşembe Yaylası ismiyle bilinen bölgede pusu kurarlar. Dânişmend Gazi, ordusuyla beraber burada pusuya düşer. Dânişmendli ordusunun tamamına yakını burada şehit olur. Dânişmend Gazi, çok ağır bir şekilde yaralanır ve az sayıdaki arkadaşıyla Niksar'a döner. Burada şehit olur. Arkadaşları onu buraya defnedip Tokat'a dönerler². Böylece Karadeniz sahillerine inme düşüncesi, Dânişmend Gazi döneminde gerçekleşemez. Dânişmendli ordusunun pusuya düştüğü Perşembe Yaylası'ndaki şehitlik hâlâ durmaktadır. Bölge insanı, bu mezarlığı çevirmiş ve buraya bir mescit inşa etmiştir. Mescidin hemen yanında bir anıt bulunmaktadır. Rivayetlere göre bu anıt, Dânişmend Gazi'nin yaralandığı ve kanının döküldüğü yere dikilmiştir.³ Dânişmend Gazi öldükten sonra yerine oğlu Melik Gazi geçer. O, öncelikle Anadolu içlerindeki mücadelelere önem verir. Daha sonra Karadeniz Bölgesi'nde fetihler başlar. 1129 ya da 1130 yılında, fazla zorlanmadan bu bölgenin hâkimi olan Kasianus (Cassianus)'dan bütün sahil kalelerini teslim alır (Turan, 1993: 170; Cahen, 1979: 107; Özaydın, 1992: 470). Melik Gazi, 1134'te öldükten sonra Dânişmendlilerde taht kavgaları başlar. Sonunda Niksar ve çevresine, *Melik Muhammed* hâkim olur. Melik Muhammed, ilk olarak Anadolu'nun güneyinde sınırlarını genişletmek için çalışır. Onun meşguliyetinden istifade eden Bizans İmparatoru II. İoannes Komnenos (1118-1143), 1139-40 yıllarında Karadeniz sahillerini ele geçirir. Dânişmendlilerin başkenti Niksar'a saldırır (Cahen, 1979: 108). Fakat başarılı olamayarak perişan durumda kaçmak zorunda kalır. Türkler, onu sahile kadar izlerler (İsmail Hakkı ve Rıdvan Nafiz, 1928: 24). 1140-41 yıllarında Karadeniz Bölgesi'ni geri alırlar (Özaydın, 1992: 471). Melik Muhammed, 1142 yılında ölür. Yerine oğlu Zünnun geçer. Fakat amcası Yağı Basan Sivas'ta (Cahen, 1979: 112), bütün Dânişmendli bölgesinde hükümdarlığını ilan eder. Yağı Basan, iyi bir taktikle Bizans ve Trabzon Rumlarının sınırlarının birleştiği yerler olan Ünye, Bafra ve Samsun bölgelerine akınlar düzenleyerek buraları, 1157 yılında tekrar Türk topraklarına katar (Cahen, 1979: 112; İsmail Hakkı ve Rıdvan Nafiz, 1992: 39). Daha sonra fetihlerini bu bölgede devam ettirir. Yer isimlerinden anlaşıldığına göre Dânişmendliler, Mesudiye'de sınır kalesi yaptıktan sonra Karadeniz sahillerine doğru yavaş yavaş ilerlemeye başlamışlardır. Yine bu kale hareket merkezi olmak üzere doğu istikametine doğru Canik Dağları'nın tepelerinden yü-

rümüşler, Gümüşhane'nin Torul ve Kürtün ilçelerine ulaşmışlardır. Zirveden aşağı müsait buldukları yerden yine sahile inmeye çalışmışlardır. Bunun en büyük delili, Giresun ile Trabzon arasındaki bölgenin sergilediği durumdur. Giresun'un doğu kısmı, Dânişmendliler döneminde Trabzon'un güneyinde yerleşmiş ağırlıklı nüfusa sahip *Çepniler*⁴ tarafından Türk topraklarına katılır⁵. Onlar, "*Kürtün'den hareket ederek Harşit Vadisi yolu ile Karadeniz'e erişmişler ve bu vadinin iki yanındaki güzel toprakları yurt edinmişlerdi*" (Sümer, 1992a: 10).

Selçuklular, Dânişmendli Devleti'ni 1178 yılında yıkar ve onların topraklarına sahip olurlar. XIII. yüzyılın başlarında, bu devlet de yıkılır. 1335 yılında Moğol-İlhanlı devrinin sona ermesiyle Anadolu'da beylikler dönemi başlar. Moğollar döneminde var olan beylikler, onların gitmesiyle tamamen müstakil hareket etmeye başlarlar. Dânişmendlilerin topraklarının kuzey kısmında, iki beylik ortaya çıkar. Bunlar, *Hacıemiroğulları Beyliği* ve *Taceddinoğulları Beyliği*'dir.

Hacıemiroğulları Beyliği Türkmenleri, ağırlıklı olarak Selçukluların bölgeyi fetih için sınır boyuna yerleştirdiği Oğuzların *Çepni* boyuna mensuptur. Bu beylik 1301 yılında tarih sahnesinde görülmektedir. Fakat Hacı Bektaş Veli'nin (1209?-1270/71) bu bölgedeki Çepni Türkmenlerinin yerleşmesine yardımcı olmak amacıyla Güvenç Abdal'ı, Kürtün'de bulunan Süme Kalesi'nin batısındaki Taşlıca köyüne göndermesi dikkate alındığında, en geç 1260'larda *Çepni Türkmenlerinin* Maçka'ya yaklaştıkları kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Çepni Türkmenlerinin çoğunlukta olduğu *Hacıemiroğulları Beyliği*; Orta Karadeniz Bölgesi'ni yani Ordu ve Giresun ilinin tamamı ile Tokat'ın kuzeyi, Samsun'un doğusu ve Trabzon'un batısını Müslüman Türklerin vatani hâline getirirken müthiş bir fetih ve iskân politikası uygulamıştır. Öyle anlaşılmaktadır ki Çepni Türkmenleri / Hacıemiroğullarının kale bekçileri ve merkezi küçük kuvvetleri hariç bir ordusu olmamıştır. Onlar, tarım ve hayvancılıkla uğraşmış; savaş zamanında bir araya gelip ordularını oluşturmuşlardır.

Türkler, ordu millettir. Halk, askerî birlikler gibi bölük bölük örgütlenmiş; fethettikleri yerlere bütün varlıklarıyla, ev halkıyla, ev eşyalarıyla, sürüleriyle bir bütün olarak yerleşmişlerdir. Dolayısıyla fethedilen yerleri, onlardan almak mümkün olamamıştır. Asıl fetih budur. Bu yöreyi fethederken her bölüğün yerleştiği bölge, ayrı bir idari birim yani köy olmuştur. Bu idari birimlerin bağlı olduğu merkezler, ilçe veya belde durumuna gelmiştir. *Hacıemiroğulları Beyliği*'nin fethettiği bölge, Osmanlı topraklarına katıldıktan sonra idari yapılanmaya pek dokunulmamıştır. Köylerin, beldelerin ve ilçelerin çoğu günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Çepnilerin fetihteki ikinci politikası; insan öldürmemek, insana kıymamak düşüncesi üzerine kurulmuştur. Yöre fethedilirken ilerleme çok yavaş olmuştur. Bunun sebebi, güneyden kuzeye inilirken belki de tek bir savaşın bile yapılmamasıdır. Yörenin yerli halkı,

çok büyük ihtimalle Hristiyan Türkler olan Kıpçak ve Peçenekler, Çepni Türkmenlerinden rahatsız oldukça bölgeden uzaklaşıp başka yörelere yerleşmiştir. Çepniler de kalabalık köyleri bölerek boşalan arazilere yerleştirmiştir. Osmanlı Döneminde tutulan tahrir defterlerinden anladığımızı göre, fetih tamamlandığında bu yörede gayrimüslim kalmamıştır. Bununla birlikte belki de tek bir insanın hayatına da kıyılmamıştır. Osmanlı Devleti'nin fethine kadar *Mir Çepniyan* olarak tarihe geçen Hacı Emir ve oğulları tarafından idare edilen bu beyliğin sınırları; 1403 yılında, Karadeniz sahilinde Vakfikebir'in batısından Terme'ye kadar uzanıyordu. Terme'nin güneyinden Niksar'ın doğusuna çekilecek bir çizgi, beyliğin batı sınırını oluşturmaktaydı. Koyulhisar, Şebinkarahisar, Alucra, Şiran ve Torul'u dışarıda bırakacak şekilde, Şebinkarahisar'ın kuzeyinden Kürtün'e çekilecek bir hat (Kelkit Vadisi), beyliğin güney sınırını; oradan Vakfikebir yakınlarına inen bir hat da beyliğin doğu sınırını göstermekteydi. Beyliğin ilk başkentinin Mesudiye'ye bağlı *Kale köyü* olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonra başkentlerini, Ordu il merkezinin yaklaşık 4 km güneyinde yer alan *Eskipazar'a* taşımışlardır. Taşındıktan sonra bu yöreye Türklerde başkent anlamına gelen, Ordu adını vermişlerdir. Ordu ilinin adı, bu tarihi olaya dayanmaktadır. *Hacemiroğulları Beyliği*'nin hızlı genişleyememesinin belki de en önemli sebebi, dünyanın pek çok ülkesinden dış destek alan Trabzon Devleti'nin hemen yanında yer almasıdır. Bir diğer unsur da coğrafyanın bu bölgede çok sarp olmasıdır.

1. Çepni Türkmenlerinin Orta ve Doğu Karadeniz Bölgesi'ne İskânı

Selçuklu Devletinin dağılmasından sonra Çepni Türkmenleri tarafından kurulan *Hacemiroğulları Beyliği*, köken bakımından Dânişmendlilere dayanmaktadır⁶. Dânişmendliler ise ağırlıklı olarak, büyük bir ihtimalle, Oğuzların Çepni boyuna mensuptur. Zira Dânişmendlilerin ilk başkenti Sivas'ta, Çepnilere ait yer isimlerinin çokluğu hemen dikkat çekmektedir:

Ebu Bekr-i Tihranî, Kitab-ı Diyarbakiriyye'de (2001: 39) Kadı Burhaneddin'in hâkimiyet bölgesi içerisinde, *Çepni* adlı bir yer zikretmektedir. Çepni'nin, Sivas'ın kazalarından birisi olduğu tahmin edilmektedir. 1455 tarihli tahrir defterinde, Sivas'ın merkezine bağlı *Çepni Viranı* adlı bir köy bulunmaktadır (Bostan, 2002b: 305). Halaçoğlu (2009: 527)'nin tahrir defterlerinden hareketle tespitlerine göre 1519'da Sivas'ta Çepniler 341 hane ve 144 mücerret nüfusa sahiptir. 1520'de Sivas'a bağlı *Yenice Çepni köyünde*, 31 hane ve mücerretten oluşan bir nüfus yaşamaktadır (Bostan, 2002b: 305). 1530 tarihinde, Sivas'ta dört *Çepni köyüne* rastlanmıştır: *Çepni*, *Çepnicik*, *Çepnicik*, *Baş Çepni*. 1530'da Sivas'ta, *Çepni bölüğü* adlı bir cemaatin yaşadığı da kaydedilmiştir (387 numaralı defter, 80). Osmanlı Döneminde, Sivas'ta *Yeniil* adlı bir yöre vardır. Yeniil, Sivas'ın güneyinde Mancılık, Gürün ve Hekimhan arasında yaşayan Türkmen oymaklarının adıdır. Yeniil'e mensup oymaklar arasında, Dil Çepni adlı bir oba da bulunmaktadır. 1574'te ağırlığı Yeniil olmak üzere Çepni

Türkmenlerinin sayısı Sivas'ta şöyledir: 1527 hane ve 1396 mücerret (Halaçoğlu, 2009: 528, 530-533). Faruk Sümer (1991b: 3-11)'e göre, Çamlıbel'in batısında Çepnilerin yurdu bulunmaktadır. 1701 tarihli bir hükümden, Sivas Beylerbeyliği'ne bağlı Çepni-i Çunkar adıyla anılan bir kazanın olduğu anlaşılmaktadır (Bostan, 2002b: 305). Günümüzde Gemerek'e bağlı Çepni beldesi bulunmaktadır.

Dânişmendlilerin ikinci başkenti Niksar'da ise Çepnilerle ilgili bilgiler, diğer boylara göre daha çok öne çıkmaktadır: Çepnilere ait yer isimlerinin büyük bir çoğunluğu, Anadolu'nun kuzeyinde yoğunlaşmıştır. Türklerin Anadolu'da inşa ettiği ilk büyük eserlerden biri olan ve günümüze ulaşan Niksar Ulu Camii'nin 1145 yılında Çepnizâde Hasan Efendi tarafından yaptırılması ve yine Niksar'da Çepnibey ismiyle bir mahallenin bulunması, 1530 tarihli tahrir defterine Niksar'da Çepni Bey evlatları cemaatinden alınan vergilerin kaydedilmesi (387 numaralı defter, 550, 552), Niksar'ın hemen yanında Tozanlı (Almus)'da Diyar-ı Çepni mezrasının (387 numaralı defter, 447), İskefsir (Reşadiye)'de Çepni Yusuf karyesinin (387 numaralı defter, 604) bulunması önemli deliller olsa gerektir. Ayrıca Niksar Serenli beldesinde bir çeşme üzerinde Çepni damgası bulunmaktadır:



Fotoğraf 2: Suşehri Sarıyar Yaylası'nda Taş Üzerinde Oğuz Boyları Damgaları (Sağ alt köşede Çepni damgası)



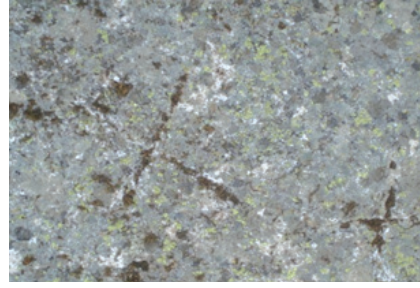
Fotoğraf 3: Çeşme Üzerinde (en sağda ve en solda) Çepni Damgası (Serenli Beldesi-Niksar)

Trabzon Rumları, 1277'de Çepni Türkmenlerinin elinde bulunan Sinop'a denizden saldırıda bulunurlar. Çepni Türkmenlerinin, Rumları yenilgiye uğrattığını kaynaklardan öğrenmekteyiz (İbn Bibi, 1996: 238-239). Bu savunmaya katılan Çepnilerin, Hacıemiroğulları ile ilgisinin olup olmadığı bilinmemektedir. Fakat bu bölgeye yaşayan Türklerin daha sonraki yıllarda Ünye tarafına doğru kaydıkları ve Bayram Bey'in idaresine girdikleri tahmin edilmektedir (Sümer, 1991b: 7). 1591'de Bayburt sancağı Kelkid nahiyesi Çepni karyesinde Çepni Türkmenleri 14 hanedir (Halaçoğlu, 2009: 532). 1455 yılında kaleme alınan tahrir defterine göre, Ordu sınırları içerisinde Çepnilere ait dört yer ismi bulunmaktadır: Hapsaman (Gölköy)'da

Çepni karyesi, Satılmış-Bayram (Perşembe)'da Çepni karyesi, Karye-i Çepnilü'de Çepniköy, Bölük-i Geriş-i Alibeğce'de Çepnilü karyesi (Yediyıldız, 1992: 619). 1530'da Alibeğce (Ordu-Kabadüz ilçesi)'de Çepnilü karyesi, Satılmış-ı Bayram (Perşembe ilçesi)'da Çepni karyesi, Yusuf-ı Küçük karyesinde (Aybastıya bağlı Elbey köyünde) Çepnilü mezrası (387 numaralı defter, 114) kayıtlıdır. Bunlardan Habsamana'ya bağlı Çepni karyesinde yaşayan iki kişinin adının Bayram veled-i Mehmed Çepni ve Yusuf veled-i Ahmed Çepni olması dikkat çekicidir. Yapılan alan araştırmaları sırasında Mesudiye ilçesinin köylerinde kaya üstlerinde Çepni damgalarına sık sık rastlanmaktadır:



Fotoğraf 4: Taş Üzerinde Çepni Damgası
(Üçyol Köyü-Mesudiye)



Fotoğraf 5: Taş Üzerinde Çepni
Damgası (Kuyucak Köyü-Mesudiye)

1530 tarihli tahrir defterine göre Amasya'ya bağlı Ladik ilçesinde Çepni karyesi (387 numaralı defter, 368), Çorum'un Osmancık nahiyesinde Çepni karyesi ve Çepni divanı (387 numaralı defter, 108), Samsun kazasında Çepni mezrası (387 numaralı defter, 663) yer almaktadır. Osmanlı Döneminde kaleme alınan tahrir defterlerinde Giresun'dan Vakfıkabir'e kadar olan bölge *Vilayet-i Çepni / Çepni Eli* olarak adlandırılmıştır (Sümer, 1991b: 13-18). 1530'da kaleme alınan tahrir defterinde 2 Çepni cemaatinden alınan vergiler kaydedilmiştir (387 numaralı defter, 762, 763). Halaçoğlu (2009: 537)'nin tahrir defterlerinden tespitlerine göre 17. yüzyılda Trabzon'un Çepni ve Kürtün kazalarında 4874 hane ve 545 mücerret Çepni Türkmeni yaşamaktadır. 1553-54 yıllarındaki kayıtlara göre Giresun ve Kürtün kazasındaki Çepniler 5285 hane ve 892 mücerrettir (Halaçoğlu, 2009: 527).

2. Çepni Türkmenlerinin Kurduğu Hacıemiroğulları Beyliği

Hacıemiroğulları, Ordu ilinin tamamı, Giresun'un kuzey bölümü, Samsun'un doğusu, Tokat'ın kuzeyi ve Trabzon'un batısında hüküm sürmüş, Orta Karadeniz Bölgesi'nin büyük bir bölümünü Türk vatanı yapmış Türk beyliğidir. Bu beylik Türkmenleri, ağırlıklı olarak Selçukluların bölgeyi fetih için sınır boyuna yerleştirdiği Oğuzların Çepni boyuna mensuptur. Beylik; bazı kaynaklara göre *Bayram Bey*

(Sümer, 1992: 3), bazı kaynaklara göre de Bayram Bey'in oğlu *Hacı Emir İbrahim Bey* (Yücel, 1983: 89) tarafından kurulmuştur. Hakkında derli toplu herhangi bir kaynak yoktur. İlgili bilgiler; çevre beyliklerin kısmen yazılmış tarihleri, Trabzon Devleti saray tarihinin kaydedilen bölümleri, Trabzon (Giresun) ve Ordu ili tahrir defterleri, günümüze ulaşabilen tarihî eserler ve sözlü rivayetlerden elde edilebilmektedir. Son derece sınırlı olan bilgiler, bu beylik hakkında yeteri kadar bilgi sahibi olmamızı engellemektedir.

Hacıemiroğullarının ataları Dânişmendliler, Malazgirt Savaşı'ndan (1071) hemen sonra tarih sahnesinde yer almışlardır. İlk fethettikleri yerler Sivas, Tokat, Amasya, Çorum, Yozgat, Kayseri, Malatya, Gümüşhane ve çevresidir. Ağırlıklı olarak Orta Anadolu'da yerleşmiş olmakla beraber, Türkiye'nin kuzeyinde de mücadeleler vermişlerdir. Bu bölgede etkili olabilmek için başkentlerini Sivas'tan Niksar'a taşımışlardır. Dânişmend Gazi tarafından bazı yörelerde Karadeniz sahillerine yaklaşılmış⁷, zaman zaman da geri çekilmek zorunda kalınmıştır. Dânişmendliler, Mesudiye'nin 6 km kuzeydoğusunda bir sınır kalesi yapıp yöredeki sınırları bu kale vasıtasıyla kontrol etmişlerdir. Anadolu Selçukluları, 1178 yılında bu beyliğin varlığına son vermiştir. Dânişmendli topraklarında yaşayan Çepnilerin bir bölümü, Selçuklular tarafından Çanakkale ve Balıkesir civarında iskân ettirilmiştir. Burada iskân ettirilenler, daha sonra *Karasioğulları Beyliği*'ni kurmuştur (Uzunçarşılı, 1988: 96-103).



Fotoğraf 6: Çepnilerin/Hacıemiroğulları Beyliği'nin İlk Merkezi-Mesudiye Kaleköy Kalesi

Dânişmendlilerin Orta Karadeniz Bölgesi'ndeki mirasçıları olan Çepni Türkmenleri, bu yörede iki beylik kurmuştur. Bunların biri, Dânişmendlilerin de merkezi olan Niksar'da kurulan *Taceddinoğulları Beyliği* (Uzunçarşılı, 1988: 152-152); diğeri ise merkezi Dânişmendlilerin sınır kalesinin bulunduğu Mesudiye Kale köyde teşkilatlanan *Hacıemiroğulları Beyliği*'dir (Demir, 2007).

Çepni Türkmenlerinin Karadeniz Bölgesi'ndeki bir diğer faaliyetini Trabzonlu tarihçilerden öğrenmekteyiz. Trabzon tarihçilerinin verdiği bilgiye göre; 1284'te, Trabzon Devleti'nin tahtına Manuel'in kızı Kaloioannes Komnen ikinci kez geçer. Toplam 18 yıl tahtta kalan Kaloioannes Komnenos zamanında Çepni Türkmenleri, Halidya (Ordu ili ve yöresi)'yi ele geçirir ve öyle yıkıntı meydana getirirler ki her taraf harabeye döner (Bryer, 1980: 143-148; Hahanov, 2004: 66). Kaloioannes Komnen 16.8.1297'de öldüğüne göre, onun tahta ilk kez geçişi, 1279 veya daha öncesidir. Dolayısıyla Çepni Türkmenleri, 1270'li yıllarda sahile inmiş olmalıdır. Ancak bu dönemde Çepni Türkmenlerini/Hacıemiroğulları Beyliği'ni kimin idare ettiğini ve Türk ordusuna kimin komutanlık yaptığını bilememekteyiz. Hacıemiroğulları Beyliği'nin tarih sahnesinde olduğunu gösteren belgeler, 1301 yılından başlamaktadır. Fakat *Hacı Bektaş Velî* (1209?-1270/71), bu bölgedeki Çepni Türkmenlerinin yerleşmesine yardımcı olmak amacıyla en yakın dostlarından birisi olan *Güvenç Abdal*'sı, Kürtün'de bulunan *Süme Kalesi*'nin batısındaki Taşlıca köyüne göndermiştir (Noyan, 1995: 23-25). Bu durum dikkate alındığında, Çepni Türkmenlerinin en geç 1260'larda Maçka'ya yaklaştıkları kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.



Fotoğraf 7: *Güvenç Abdal*'ın Yerleştiği Kürtün-Taşlıca Köyü

Çepnilerin 1297'de Ünye'yi fethettiği ve doğuya doğru ilerleyerek Trabzon'a akın düzenledikleri bilinenler arasındadır (Yediyıldız, 2000: 39). 1301'de, Emiroğullarının beyi olarak Kuştoğan'ı tarih sahnesinde görmekteyiz.

2.1. Kuştoğan Bey Döneminde Çepni Türkmenleri/Hacıemiroğulları Beyliği:

Çepni Beyi Kuştoğan Bey hakkındaki bilgilerimiz, son derece sınırlıdır. Trabzon Devleti Tekfuru II. Aleksios, 1301 yılı eylül ayında Giresun'da Türkler üzerine saldırır ve Giresun'u ele geçirir. Bu saldırıda çok sayıda Türk'ün öldüğü de bize ulaşan bilgiler arasındadır (Bryer, 1980: 142, 180; Hahanov, 2004: 66). Panaretos, Giresun'da Trabzon güçlerine karşı savaşan beyin adını Κουστουγάν (Koustougan) olarak kaydetmiştir. Araştırmacılar, bu şahsın ismini okuyamamıştır. Bryer, Küçük Ağa olabileceğini belirtmiştir⁹. Bu Çepni Beyi'nin adı, *Kuştoğan* olmalıdır.

Giresun il merkezinin 36 km, Dereli ilçesinin 4 km kuzeyinde *Kuşdoğan Kalesi* bulunmaktadır. Kuşdoğan Kalesi'nin bulunduğu köyün adı, 1515 ve 1530 tarihli tahrir defterlerinde *Karye-i Kuştoğan* olarak kaydedilmiştir (387 nolu Defter, 1997: 750). Ayrıca Bulcağın 5.5 km kuzeyinde, *Kuştoğan köyü* (günümüzde Kuşluhan) yer almaktadır. Bu bilgiler, 1301 yılından önce Giresun il merkezinde ve çevresinde Çepni Türkmenlerinin hakim olduğunu tartışmasız bir biçimde ortaya koymaktadır. 1455 tarihli tahrir defterinde, Niyabet-i Hafsamana'da (günümüzde Gölköy ilçesi) *Kuşdoğan köyü* (günümüzde Gölköy'e bağlı Kuşluhan mahallesi); Nahiye-i Niyabet-i Geriş-i İhtiyar'da *Kuştoğan karyesi* (günümüzde Tepeköy'ün mahallesi) (Yediyıldız ve Üstün, 1992: 123,237); Canik sancağı, Satılmış nahiyesinde *Kuştoğan karyesi* (günümüzde Ünye'ye bağlı köy) kayıtlıdır (Öz, 1999: 196). Bu isimler, küçük değişikliklerle günümüze kadar ulaşmıştır.

Adı geçen yer isimleri, çok büyük bir ihtimalle Kuştoğan Bey ile ilgilidir. Öyle anlaşılmaktadır ki Kuştoğan Bey'in etki alanı, 1301'den çok önceleri Ünye'den Giresun'un doğusuna kadar uzanmaktadır. Diğer dikkat çekici bir durum ise Kuştoğan adlı köylerin sahile çok yakın olmasıdır. Hacıemiroğullarının bölgeyi fethinin güneyden kuzeye ya da iç kısımlardan Karadeniz'e doğru olduğu dikkate alınırsa, 1300'lerden çok önce Çepni Türkmenlerinin sahile indiği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Kuştoğan Bey'in doğum ve ölüm tarihi ile türbesinin nerede olduğu belli değildir. Hakkındaki tek bilgi, Trabzon Devleti Tekfuru II. Aleksios ile 1301'de Giresun'da savaşmış olmasıdır. Kuştoğan Bey'in türbesi, çok büyük bir ihtimalle, Mesudiye ilçesine bağlı Kale köyündeki harap durumda bulunan kümbetlerden biridir.

2.2. Satılmış Bey Döneminde Çepni Türkmenleri/Hacıemiroğulları Beyliği

Osmanlılar Döneminde tutulan tahrir defterlerinden anladığımıza göre, Kuştoğan'dan sonra Orta Karadeniz'de yaşayan beyliğin başında bulunan kişi, çok büyük bir ihtimalle Satılmış Bey'dir.

Tahrir defterlerinden anlaşıldığına göre, şimdiki Ünye'den Ordu merkez ilçeye kadar olan bölge, Satılmış Bey zamanında fethedilmiştir. Zira 1455'te tutulan tahrir defterinde, Canik sancağı içerisinde doksanın üzerinde köye sahip *Satılmış-ı Mezid kazası* bulunmaktadır. Bu kazanın sınırları içerisinde, günümüzde Ünye'ye bağlı Erenyurt beldesi yakınlarında *Ordu köyü* dikkatleri çekmektedir. *Ordu köyü* ile burada bulunan ve günümüze yıkılmadan ulaşabilen *Çakmaklı Kalesi*, Satılmış-ı Mezid nahiyesinin merkezi olmalıdır. Yörede subaşılık yapan Bayezid Bey, XV. ve XVI. yüzyıllarda Ordu köyü ve çevresinde yaşamıştır (Öz, 1999: 29-31).

Perşembe ilçesine bağlı köyler ile Ordu merkez ilçeye bağlı Kızılhisar, Uzunmusa, Mübarek, Işık köylerinin de Satılmış Bey tarafından Türk topraklarına katıldığı tahmin edilmektedir. Bu yörenin adı, *Vilâyet-i Satılmış ve Bayramlı*'dır. Tahrir defterlerindeki kayıtlardan, *Satılmış Bey*'in iki oğlu olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan birinin adı *Mezid Bey*, diğerinininki de *Satılmış Bey*'dir.

2.3. Bayram Bey Döneminde Çepni Türkmenleri/Haciemiroğulları Beyliği

İlhanlıların yıkılmasından sonra, alt yapısı hazır olan Haciemiroğulları Beyliği'nin temelini Bayram Bey tarafından atıldığı, hatta beyliğin onun tarafından kurulduğu ve teşkilatlandırıldığı görülmektedir. Bazı tarihi kaynaklarda, *Bayramoğulları Beyliği* (Sümer, 1992a: 241-244) olarak geçmesinin sebebi budur.

Bayram Bey'in başarılı bir asker, etkili bir yönetici olduğu anlaşılmaktadır. 1455 yılında tutulan Ordu ve yöresi tahrir defterinin ismi *Vilayet-i Bayramlı me'a İskefsir ve Milas*'tır (Yediyıldız ve Üstün, 1992). Bu, yörenin isminin *Bayram ili / memleketi* olduğu anlamına gelmektedir. Bugünkü Perşembe ilçesinin eski ismi, *Niyabet-i Satılmış-ı Bayram*'dır. Yine bu defterde; Bayram Dânişmend, Bayram Gazi, Bayram Gazilü, Bayramşah, Bayramşah-ı Küçük, Bayramlı isimli köyler mevcuttur. Giresun'un doğusunda yer alan *Vilayet-i Çepni*'ye ait 1515 yılında tutulan tahrir defterinde de *Bayramoğlu* isimli bir nahiyeye bulunmaktadır (Trabzon Sancağı Defteri, 1515: 496-694). Bütün bu yer isimleri, büyük ihtimalle Bayram Bey ile ilgilidir. Bayram Bey döneminde Haciemiroğullarının akınları, sürekli devam etmiş; Çepni Türkmenleri, Mesudiye'den doğuya ve kuzeye doğru ilerleyerek uygun yerlerde iskân etmiştir. Türkmenler; fırsat buldukça *Melet Irmağı*, *Bolaman Irmağı*, *Aksu Irmağı*, *Harşit Irmağı* vadilerinden sahile doğru yerleşerek ilerlemişler, uygun yerleri yurt tutmuşlardır. Dolayısıyla Orta Doğu Karadeniz Bölgesi'nin fethi sırasında büyük mücadeleler, Canik Dağları'nın zirvesinde gerçekleşmiştir. Canik Dağları'nın kuzeyinde, Trabzon'a yapılan seferler hariç, büyük savaşlar olmamış, ordu biçiminde teşkilatlanmış Çepni Türkmenleri, bölgeye yerleşerek fethetmiştir.

Çepni Türkmenleri, Mesudiye'den hareket ederek Doğu Karadeniz Dağları'nın zirvesinden doğuya doğru sık sık akınlar düzenlemişlerdir. Bu dağlar üzerinde bulunan, ne zamandan ve kimlerden kaldığı belli olmayan çok sayıdaki toplu mezar, muhtemelen yörede yüzyıllar boyunca süren mücadelelerden kalma-

dır¹⁰. Bayram Bey, 2 Ekim 1313'te¹¹ Trabzonlulara ait bir pazar yerini Maçka'da basmış¹², hayvan saklanan bir barınağı talan ve zapt etmiştir (Bryer, 1980: 143; Tellioglu, 2003: 64). Baskın yapılan pazar yerinin Maçka'nın neresinde olduğu ile ilgili bir bilgi yoktur.

Bayram Bey'in Maçka'yı basıp yağmalaması, aslında pek çok bilinmeyene ışık tutmaktadır. Yukarıda da söylendiği gibi Hacıemiroğulları Beyliği, Mesudiye'nin Kale köyündeki kalede kurulmuştur. Buradan kuzeye ve doğuya doğru akınlar yaparak ve nüfus yerleştirerek topraklarını genişletmiştir. Batıya doğru ilerlemelerinde, zorunlu olarak Canik Dağları'nın kuzeyini takip etmişlerdir. Zira Mesudiye'den sonra 2434 m yükseklik ile İğdir Dağı, 2935 m yükseklik ile Karağöl Dağı, 2246 m yükseklik ile Kavaklık Tepesi, 2747 m yükseklik ile Avşar Tepesi, 2603 m yükseklik ile Ziyaret Tepesi, 2701 m yükseklik ile Erimez Tepesi, 2492 m yükseklik ile Kabak Tepesi, 2826 m yükseklik ile Alibaba Tepesi, 2384 m yükseklik ile Alunca Tepesi bu beyliğin güney sınırını doğal kale surları gibi çevrelemektedir.

Hacıemiroğulları Beyliği'nin Canik Dağları'nın güneyinde kalan komşuları; Akkoyunlular¹³, Erzincan Emirliği ve Şebinkarahisar Emirliği ile aralarında olumlu ya da olumsuz bir olayın tarihi kayıtlara aksetmemesi, Mesudiye'den başlayıp Kürtün yakınlarına kadar herhangi bir geçidin bulunmamasından kaynaklanmış olsa gerektir¹⁴. O tarihlerden günümüze, bu çizgiden kuzeye inen sadece Şebinkarahisar-Giresun karayolu yapılabilmektedir. Bu yol, ancak 2603 m yükseklikteki Ziyaret Tepesi'nden geçirilebilmiştir.

Hacıemiroğulları, çoğunlukla hayvancılıkla uğraşan bir nüfusa sahip olmalıdır. Zira onların ilk yerleştikleri yer olan Mesudiye, tarım için çok elverişli bir yöre değildir. Yarı göçebe Çepni Türkmenleri, Canik Dağları'nın zirvelerinden yaylalar boyunca doğuya doğru ilerlemişlerdir. Yörenin keskin çizgilere sahip dik yamaçlarında, uygun geçitleri bularak Maçka'nın yakınlarına kadar ilerleyebilmişlerdir. Bu, bir milletin coğrafyaya uyumunun güzel bir örneğidir.

Trabzon Devleti ise Çepnilerin ilerleyişini durdurabilmenin bir yolunu bulamamıştır. Trabzon Tekfuru, 1204'te devlet kurduktan yaklaşık 10 yıl sonra yarı göçebe Çepnileri, devlet merkezinde bulunan devlet başkanı sarayının penceresinden görmeye başlamıştır. Canik Dağları'nın kuzeyinden, doğuya doğru tepeler üzerinden ilerleyen yolun iki çıkış noktası bulunmaktadır. Bunlar, Kürtün yakınlarından Harşit Irmağı'na karışan *Yukarı Kürtün Deresi* ve *Çizere Deresi*'dir. Bu iki derenin Harşit Irmağı'na dökülen noktalarına yakın yerlerde, "Demirkapı" adıyla bilinen yöreler bulunmaktadır. Öyle anlaşılmaktadır ki Trabzonlular, Türk akınlarını durdurabilmek için *Yukarı Kürtün Deresi* ve *Çizere Deresi*'nin girişlerine demirden engeller koymaya çalışmışlar. Ancak Türk akınlarını durdurmada başarılı olamadıkları açıktır.

Harşit Irmağı'nın doğu tarafında da çok sert çizgiye sahip dağ ve tepeler sıralanmıştır. Torul'un kuzeyinde kalan Budak köyü ile Giresun'a bağlı Doğankent ilçesinin Güdül köyü arasındaki yaklaşık 60 km'lik çizgiden Maçka tarafına geçilebilecek tek geçit, *Seyit Ali Deresi* veya bir başka isimle *Süme Deresi*'dir. Bayram Bey, bu doğal yüksek tepeler sayesinde cephe gerisindeki güvenliği kolay sağlamış; fırsat buldukça batıdan doğuya, güneyden kuzeye doğru sürekli akınlar düzenlemiştir.

Bayram Bey, 2 Ekim 1313'te Maçka'ya akın yaparken mutlaka Süme Deresi'nden geçmiş olmalıdır. Yaptığımız alan araştırmalarında başka bir geçit yolu olup olmadığı konusu üzerinde özellikle durduk. Ancak Maçka'ya geçilebilecek başka bir geçit tespit edemedik.

Tek geçidin Süme Deresi olması, daha başka konuları da aydınlığa kavuşturmaktadır. Süme Deresi, Özkürtün ile Kürtün arasından batıya akarak Harşit Irmağı'na karışmaktadır. Süme Deresi vadisinde, Harşit Irmağı'ndan 2.8 km uzaklıkta Süme Kalesi bulunmaktadır. Süme Vadisi'ni kontrol amacıyla inşa edildiği anlaşılan Süme Kalesi, çevreye hâkim doğal bir kaya üzerindedir. Bayram Bey bu akını yaparken Süme Kalesi, Hacımiroğulları Beyliği'nin eline geçmiş olmalıdır.



Fotoğraf 8: Süme Deresi Vadisi ve Süme Kalesi (Kürtün)



Fotoğraf 9: Güvenç Abdal Kapısı (Harşit Çayı Üzeri-Taşlıca Köyü-Kürtün)

Hacı Bektaş-ı Veli, en güvendiği dostlarından birisi olan Güvenç Abdal'ı 1260'lı yıllarda Kürtün'e göndermiştir. Güvenç Abdal, Süme Deresi'nin yaklaşık 10 km kuzeyine, stratejik bir noktaya yerleşmiştir. Güvenç Abdal'ın yerleştiği geçidin adı, *Güvende Kapısı* olup bu isim günümüze kadar ulaşmıştır¹⁵.

Güvenç Abdal'ın Süme Kalesi'ni arkadaşları ile birlikte fethettiği ve buraya askerler yerleştiği halk arasında hâlâ anlatılmaktadır¹⁶. Süme Kalesi'ni eline geçiren Çepni Türkmenlerinin 1313'ten sonra da sık sık Maçka ve Trabzon'a akınlar düzen-

lediği anlaşılmaktadır. Çepni Türkmenleri, akınlar yaparken Mesudiye'den hareket etmişlerdir. Daha sonra Canik Dağları ve Doğu Karadeniz Dağları'ndaki yaylalardan geçip *Yukarı Kürtün Deresi* ve *Çizere Deresi*'nden Kürtün'e inmiş, oradan da Süme Vadisi'nden Maçka ve Kadırğa Yaylası'na geçmiş olmalıdırlar. Öyle anlaşılmaktadır ki Maçka'ya baskın yapıldıktan sonra geri dönülmüştür. Ancak Kadırğa Yaylası'ndan kuzeye doğru inen Çepni Türkmenleri; Şalpazarı, Vakfıkebir, Beşikdüzü, Eynesil, Görele ve Çanakçı'yı Hacıemiroğulları Beyliği'nin sınırlarına dâhil etmişlerdir. Haziran 1319'da Sinoplu Türkmenler, Trabzon'u kuşatırlar ve Trabzon'da büyük bir yangın çıkarırlar. Bu yangında Trabzon şehrindeki bütün evler yanar (Hahanov, 2004: 67). Bayram Bey; Ağustos 1332 yılında, 18 yaşında hâkimiyeti eline alıp 8 ay tahtta kalan II. Manuel zamanında da Maçka'ya bağlı Hamsiköy'e (Palaiomat-zoka) kadar gitmiş, fakat büyük kayıplar vererek geri dönmek zorunda kalmıştır. Bu akında Türklere ait çok sayıda at, Trabzonluların eline geçmiştir (Bryer, 1980: 144; Hahanov, 2004: 67; Telliöğlü, 2003: 64). 1335-36'da, İlhanlılarda iç savaş başlamış; bunun üzerine Anadolu'nun her tarafında Türkler serbest kalmıştır. Bunun sonucunda, beylikler bağımsız hâle gelmiştir.

Panaretos'un aldığı kayıtlara göre, Çepni Türkmenlerinin bilinen faaliyetlerinden biri de 29 Haziran 1348'de Trabzon'a yapılan saldırıdır. Erzincan Valisi Gıyaseddin Ahi Ayna Bey¹⁷, Bayburt Valisi Mehmed Rikabdâr¹⁸, Akkoyunlu Beyi Turali Bey¹⁹, Suriye'deki Türkmen beylerinden Bozdoğan Bey ve Çepni Türkmenleri Trabzon'u üç gün kuşatmışlar, bu şehri alamadıkları gibi kayıplar vererek geri çekilmek zorunda kalmışlardır. 27 Kasım 1355'te Trabzon Tekfuru ve saray ahalişi, *Cheriana* (Gümüşhane'ye bağlı Şiran ilçesi)'ya sefere çıkar. Onlar, yolda Türklere rastlarlar. Dört yüze yakın asker kayıp vererek geri dönmek zorunda kalır (Hahanov, 2004: 77; Telliöğlü, 2003: 66). Trabzonluların Şiran'a giderken Türklere nerede karşılaştıkları ve hangi beyliğin askerleri oldukları konusunda bilgi verilmemiştir. 1355'te bu çevreye, Akkoyunlular ve Çepni Türkmenleri hâkimdir.

19 Aralık 1356'da Tekfur III. Aleksius ile saray ahalişi, Trabzon'dan hareket eder. Giresun'da yeni yılı kutlarlar. Oradan Hz. İsa'nın doğuşunu kutlamak için Iazon (Perşembe ilçesine bağlı Yosunburnu)'a gelirler. Burada, hangi sebeple tutuklandığı veya esir edildiği bilinmeyen 14 Türk'ü idam ederler. Aslında bu şaşılacak bir durumdur. Zira Çepni Türkmenlerinin sahile indikleri ve bu tarihten yaklaşık 60 yıl önce, Yosunburnu ve Giresun civarını fethettikleri bilinmektedir. Olaylardan şu anlaşılmaktadır: Trabzon Devleti, tarihin hiçbir döneminde, Trabzon Değirmendere Vadisi hariç, Orta ve Doğu Karadeniz Bölgesi'nin iç kesimlerinde söz sahibi olamamıştır. Trabzon Devleti'nin hâkimiyeti, tamamıyla denize çıkıntısı bulunan doğal limanlardır. İç kesimlerde ise hiçbir zaman, hiçbir noktada hâkimiyetleri tespit edilememiştir. Bayram Bey'in ne zaman öldüğü belli değildir. Fakat 19 Aralık 1356'da sağ olduğunu, 13 Kasım 1357'den önce ise yerine oğlu Hacı Emir İbrahim

Bey'in geçtiğini dikkate alırsak 1357'nin ilk aylarında öldüğünü söyleyebiliriz. Bayram Bey'in türbesi, büyük bir ihtimalle, Mesudiye ilçesine bağlı Kale köydeki harap durumda bulunan kümbetlerin birinde olmalıdır.



Fotoğraf 10: Kümbet Harabeleri (Kale Köyü-Mesudiye)



Fotoğraf 11: Hacemiroğulları Beyliği'nin İlk Merkezinde Mezar Taşı (Kaleköy-Mesudiye)

Osmanlı Devleti zamanında, Ordu ili ve yöresi hakkında 1455 yılında tutulan tahrir defterinin adı, *Suret-i Derfter-i Mufassal-ı Canik-i Bayramlı me'a İskefsir ve Milas*'tır (Yediyıldız ve Üstün, 1992). Bu defter; *Bölük-i Geriş-i Bucak* (Ordu il merkezi ve çevresi), *Bölük-i Niyâbet-i Ordu* (Eskipazar), *Bölük-i Bedirli* (Ordu il merkezine bağlı bölge), *Bölük-i Seydi Ali Kethuda* (Balıncak yöresi), *Bölük-i Davud Kethuda* (Balıncak yöresi), *Divan-ı Elmalu tâbi-i Bendehor* (Balıncak yöresi), *Bölük-i Geriş-i Alibeğce* (Ordu'ya bağlı Kabadüz ilçesi), *Nahiye-i Niyâbet-i Fermûde* (Ordu'ya bağlı Uzunisa beldesinin bir bölümü), *Niyâbet-i Hafsamana* (Ordu'ya bağlı Gökçöy ilçesi), *Bölük-i Fidaverende* (Ordu'ya bağlı Aybastı ve Kabataş ilçeleri), *Niyâbet-i Satılmış-ı Bayram* (Ordu'ya bağlı Perşembe ilçesi ve çevresi), *Bölük-i Niyâbet-i Çamaş* (Çamaş ilçesi), *Bölük-i Niyâbet-i Geriş-i Bolaman* (Fatsa ilçesine bağlı Bolaman beldesinin bir bölümü), *Nahiye-i Niyâbet-i Geriş-i İhtiyar* (Ordu Merkezine bağlı Uzunisa beldesinin bir bölümü), *Niyâbet-i Geriş-i Şaiblü* (Ulubey ilçesine bağlı Güzelyurt köyü ve çevresi), *Niyâbet-i Geriş-i Sevdeşlü / Ulubeğlü* (Ulubey ilçesi), *Niyâbet-i Kepsil* (Balıncak'ın bir bölümü), *Bölük-i Şemseddin Kethuda* (Balıncak'ın bir bölümü), *Bölük-i Mustafa Kethuda* (Balıncak'ın bir bölümü), *Niyâbet-i Kırık-ili* (Balıncak'ın bir bölümü) yerleşim birimleri ve çevresini içermektedir (Yediyıldız ve Üstün, 1992). Dolayısıyla adı geçen yerler ve çevresi, kalıcı olarak Çepni Türkmenlerinin beyi Hacemiroğlu Bayram Bey zamanında Türk vatani yapılmış olmalıdır.

1455 yılında kaleme alınan tahrir defterinde, *İskefsir* (Tokat ili Reşadiye ve çevresi) ve *Nahiye-i Milas* (Mesudiye ve çevresi)'nin *Canik-i Bayramlı*'dan ayrı tutulması ise Bayram Bey'den önce Hacemiroğulları topraklarını belirtmek için olmalıdır (Yediyıldız ve Üstün, 1992).

2.4. Hacı Emir İbrahim Bey Döneminde Çepni Türkmenleri/Hacıemiroğulları Beyliği

Bayram Bey'den sonra, Çepni Türkmenlerinin idaresini Hacı Emir İbrahim Bey almıştır. Hacı Emir İbrahim Bey'in ilk faaliyeti, 19 Aralık 1356'da Trabzon Tekfur III. Aleksius ile saray ahalisinin Hz. İsa'nın doğuşunu kutlamak için Yosun Burnu'na geldiklerinde, idam ettikleri 14 Türk'ün intikamını almak olmuştur. Bayram Bey'in oğlu Hacı Emir İbrahim Bey'in, 13 Kasım 1357 tarihinde Canik Dağları'nın eteklerinden Maçka'ya kadar sefer düzenleyişi, hakkında tarihe geçmiş ilk bilgi sayılabilir. Bu seferde Hacıemiroğulları, Maçka'yı işgal etmiştir. Hacı Emir İbrahim Bey; Maçka'ya kadar olan bölgeyi yağmalamış, çok sayıda insanı esir almış ve bir hayli hayvan ele geçirmiştir (Hahanov, 2004: 79). Maçka Seferi sırasında Çepni Türkmenleri, çok miktarda ganimet elde etmiş ve Maçkalıların depolarını harap etmişlerdir. Hacı Emir İbrahim Bey zamanında Çepni Türkmenleri, sürekli Trabzon tarafına doğru ilerlemektedirler. Trabzon Tekfur III. Aleksius; Trabzon'un kale surlarına dayanan Çepni Türkmenlerinin, Trabzon'u rahat bir şekilde alabileceğini tahmin edebilmektedir. Bu yüzden, Hacıemiroğullarını bir şekilde kontrol etmesi gerekmektedir. III. Aleksius; en sonunda Hacıemiroğullarını kontrol edebilecek, Trabzon için tehlikeli bir durum ortaya çıktığında Hacıemiroğullarını sırtından hançerletecek bir formül bulur. Uzun süren elçi trafiğinden sonra III. Aleksius, kızı Eudokia'yı Taceddinoğulları Beyliği'nin beyi Taceddin Çelebi ile evlendirmeye ikna eder. 8 Ekim 1379'da, kızı Eudokia ile Taceddin Çelebi'yi evlendirir. Bundan sonraki olaylar zinciri çok ilginçtir. III. Aleksius, Hacıemiroğullarının batı sınırında bulunan Taceddinoğulları ile bir ortaklık anlaşması imzalayıp yanına da bir müttefik bulduktan sonra, şubat 1380'de batı tarafına büyük bir sefer düzenler. Deniz yoluyla geldikleri Tirebolu'da²⁰ III. Aleksius, ordusunu ikiye böler. İkiye bölünen ordunun beş yüz kişiden oluşan bir bölüğü; Harşit Irmağı'nın kenarında, denize yaklaşık 13.4 km uzaklıkta, Türklerin elinde bulunan Bedreme Kalesi'ne doğru hareket eder.

III. Aleksius, geride kalan beş yüz askerlerden oluşan ve kendisinin de içinde bulunduğu ordunun diğer kısmı ile Harşit Çayı boyunca yüzü yukarı dönük (güneye doğru), Tzanların (Peçeneklerin) kışı geçirdikleri bölgeye doğru ilerlemeye başlar. Asıl hedefleri, daha önceleri Tzanların başkentine yakın bir yerde bulunan, ayrıca Maçka ve Trabzon için çok kritik bir noktada olan, sonradan Hacıemiroğullarının sınır kalesi durumuna gelen Kotsant'a (Kotzauta)²¹ Kalesi'dir. Güneye çıkan III. Aleksius komutasındaki ordu, Türklerin çadırlarını yakar. Çocuk, kadın ve yaşlıları kılıçtan geçirir. Yüzün üzerinde Türk öldürülür.

III. Aleksius, Kotsant Kalesi'ne ulaşamaz, Harşit Vadisi'nde yaşayan Türklere büyük zararlar vererek geri döner. Çok sayıda Türk'ü öldürüp ellerinde bulunan Rum esirleri kurtarır. Ölen Türk erkek, kadın ve çocuklarının sayısı yüzün üzerinde-

dir (Lebeau, 1836: 504; Bryer, 1980: 147; Telliöğlü, 2003: 67). Fakat bu arada çevrede yaşayan Türkler, III. Aleksius'un saldırısını çok kısa bir zaman içerisinde duyarlar. Yavaş yavaş toplanarak III. Aleksius'un kumanda ettiği orduyu sarmaya başlarlar.

Seferin sonunda Trabzonluların esir kurtarması bilgisi, karanlıkta kalan birçok konuya ışık tutmaktadır. Demek ki bir yıl önce Şebinkarahisar Beyi Kılıç Arslan, Trabzon'a saldırdığında yanında Hacıemiroğulları da bulunmakta idi. Bir başka söyleyişle Kılıç Arslan, Trabzon'a saldırırken çok büyük bir ihtimalle Süleyman Bey ve Hacıemiroğulları Çepnileri birlikte idi. III. Aleksius, alınan esirlerin Hacıemiroğullarına ait Bedreme Kalesi ve Süme Kalesi'nde muhafaza edildiğini öğrenmiş; 1380'deki saldırısını, ona göre planlamış olmalıdır.

Kaynaklarda anlatılanlara göre; III. Aleksius, bu seferde ayrıca daha önce Vakkıkebir'de Türklerin eline geçen gemilerini de geri alır (Yediıldız, 2000: 41). III. Aleksius; 1380'de ele geçirdiği gemileri güvenli bir liman sayarak Vakkıkebir limanında tuttuğuna göre Türklerin, bu tarihlerde Trabzon il merkezine çok yaklaşmış durumda oldukları kendiliğinden ortaya çıkar.

Çepni Türkmenleri/Hacıemiroğulları, bir yanda Trabzon Devleti ile savaşırken diğer yanda da batı komşusu Taceddinoğulları Beyliği ile mücadele etmekteydi. Zira bu yıllarda, Hacıemiroğulları doğuda Trabzon Tekfuru ile savaşmaktayken Taceddinoğulları Beyi Taceddin Bey, sık sık Hacıemiroğullarının topraklarına saldırılmaktadır. Saldırıları, muhtemelen Trabzon Tekfuru'nun kışkırtmaları ile yapılmaktaydı. Bu durumun Kadı Burhaneddin tarafından da bilinmekte olduğu açıktır.

Hacı Emir İbrahim Bey; 1387 yılında ciddi bir hastalığa yakalanır, hayattan umudunu kesip ölümü beklemeye başlar. Hacıemiroğulları Beyliği'ni idare etme konusunda en uygun kişi ise Hacı Emir İbrahim Bey'in büyük oğlu Süleyman Bey idi. Hacı Emir Bey, akrabalarını ve devletin ileri gelenlerini yanına çağırıp Emirlik makamına oturacak kişiyi sağlığında seçmek istediğini söyler. Bu şekilde ölümünden sonra oğulları arasında çıkacak iktidar kavgalarını önlemiş, kavgalardan dolayı Emirliğin bir kargaşaya sürüklenmemesini sağlamış olacaktı. Bu olay, Bezm u Rezm'de şöyle anlatılmaktadır: "Taceddin, gözünü Hacı Emir'in vilayetine dikti ve oranın fethi için çaba harcamaya başladı. Çünkü Hacı Emir; ağır bir hastalığa ve elim bir derde yakalanmış, ölümün eşğine varmıştı. Çocuklarının en büyüğü, evlatlarının en olgunu Süleyman Bey idi. Alnında büyüklük ve asalet izleri, yüzünde olgunluk ve yiğitlik ışığı parlıyordu. Hacı Emir, akrabalarını ve vilayetin ileri gelenlerini yanına çağırarak, 'Her yaratığın sonu ölümdür. O, herkesin içmesi gereken bir şerbet; her canlının er geç yudumlayacağı bir yudumdur. Hastalık, onun sebeplerinden ve alametlerinden biridir. Ben şimdi ölümün eşğindeyim. Dil sayfama sessizlik harfi konmadan, hayat defterime azil çizgisi çekilmeden yerime geçecek veliahtımı sizin içinizden seçeyim. Halkın idaresini ve işlerini yoluna koyacak birini tayin edeyim de ölümümden sonra

emirlik makamına otursun. Sizin durumunuzun iyileşmesi, geçiminizin sağlanması için çaba harcasın! Sizi yönetme ve koruma işini üzerine alsın! Bunu yaparsam oğullarım arasında kavga çıkmaz ve o kavga ayrılık ve kargaşaya sebep olmaz. Zarar ziyana uğrayarak durumumuz bozulmaz.’ dedi” (Aziz B. Erdeşir-i Esterâbadî, 1990: 309-310).

Hacı Emir İbrahim Bey; Emirliği, oğlu Süleyman Bey’e bırakır. İyileşse bile Emirliği tekrar geri almak için talepte bulunmayacağını, geri kalan ömrünü ibadetle geçireceğini bildirir. Beyliğin ileri gelenleri, bu durumu uygun bir karar olarak görür ve Hacı Emir İbrahim Bey’in düşüncesini kabul ederler. Kendilerini düşündüğü için de sevinirler. Emirlik makamı, Süleyman Bey’e verilir. Beyliğin ileri gelenleri, bu duruma sevinip Süleyman Bey’e bağlılıklarını bildirirler. Bir süre sonra, Hacı Emir İbrahim Bey tekrar iyileşir. Emirlik makamında oğlunun oturmasına tahammül edemez ve geri almak ister. Baba - oğul arasındaki Emirlik mücadelesi, onları düşmanlık derecesine kadar getirir. Süleyman Bey, Emirlik makamından ayrılmak istemeyince Hacı Emir İbrahim Bey, kendisine bağlı komutanlarla silahlı harekete geçer. Böylece ortaya çıkmasından endişelendiği iç savaşa, kendisi sebep olur.

Bezm u Rezm’in yazarı Esterabadî’nin, Süleyman Bey konusundaki düşünceleri şöyledir: “Delikanlılık çağının başlarında ve gençliğinin baharında olan oğul; yönetim işlerinin yürütülmesinde ehil ve usta olup, manevi olgunlukların her türlü-süyle süslenip donanmıştı. Kılıç ve kalem konusunda, eşi ve emsali yoktu. Bu yüzden babası; zorlanıp mecbur bırakılmadan kendi isteği ve arzusuyla onu kendisine velayet ve nâib tayin etmiş, işlerin düğümünün bağlanıp çözülmesine onun ellerine ve iradesine bırakmıştı. O konuda anlaşma ve sözleşme yapmıştı. Bu yüzden ahalinin büyüklerinin ve ileri gelenlerinin bazısı, yemini ve andı göz önünde bulundurarak bazısı da emirlik görevini yerine getirmede Süleyman Bey’in babasından üstün olduğunu, onun zamanının babasıninkinden daha başarılı geçtiğini düşünerek Süleyman Bey’in tarafını tutuyordu” (Aziz B. Erdeşir-i Esterâbadî, 1990: 310-311).

Süleyman Bey’in, kendisine olan güveninden ve ileri görüşlülüğünden dolayı azledilmeye gönlü razı olmaz. Babasıyla verilen söze ve varılan anlaşmaya uyulması konusunda ısrar eder.

Hacıemiroğulları sarayında görüş ayrılığı derinleşir. Beyliğin ileri gelenlerinin bir kısmı, Hacı Emir İbrahim Bey’in tarafını tutarken bir kısmı da Süleyman Bey’in haklı olduğunu düşünür. Bu arada kargaşa ve görüş ayrılığı derinleştikçe, düşmanlar da fırsattan istifade ederek beylik topraklarına ellerini uzatmaya başlar.

Hacıemiroğulları Beyliği’nde yönetici seçme kavgaları sürerken beyliğin batı komşusu Taceddinoğulları Beyliği, sürekli bir faaliyet içerisindeydi. Yönetici kavgaları sürerken Taceddin oğlu Taceddin Bey, Terme tarafından iki kez Hacıemiroğulları Beyliği’nin sınırları içerisine girmiş, can kaybına sebep olmuş ve Hacı Emir İbrahim Bey’e ait toprakları yağmalamıştır. Fakat Taceddin Bey; önemli bir başarı kazanamamış, daha büyük bir hazırlık yapmak için çalışmalarına başlamıştır.

2.5. Süleyman Bey Döneminde Çepni Türkmenleri/Hacıemiroğulları Beyliği

Hacı Emir İbrahim Bey ile oğlu Süleyman Bey; yöneticilik için her ne kadar tartışmış olsalar bile, 1386'dan sonra beylik yönetiminde Hacı Emir İbrahim Bey'in ismi geçmez. Beyliğin batı komşusundan gelen saldırıların Süleyman Bey tarafından karşılandığı açıktır. Öyle anlaşılmaktadır ki Süleyman Bey, babasına rağmen 1386'da Hacıemiroğulları Beyliği'nin hâkimiyetini tamamen ele geçirmiştir. Süleyman Bey, arşiv kayıtlarında "*Mîr-i Çepniyân*" olarak kaydedilmiştir (Bostan, 2002a: 358).

Süleyman Bey, Taceddin Bey'in üçüncü kez topraklarına saldıracağını anlayınca dostu Kadı Burhaneddin'den yardım ister. Bunun için arka arkaya elçiler ve mektuplar göndermeye başlar. Kadı Burhaneddin, Taceddin Bey'i ikaz etmek için elçisi Şeyhülislam Şeyh Yar Ali'yi güvendiği bir kişi ile Taceddin Bey'in yanına gönderir. Kadı Burhaneddin, Hacıemiroğulları Beyliği'nin topraklarına saldırıda bulunan Taceddin oğlu Taceddin Bey'e: "*Onların atalarından miras kalmış mülküne göz dikip düşmanlık ve kavga yolunu tutmuş, dostluk ve kardeşlik haklarını çiğnemişsin. Bu hareketin bana çok çirkin geldi. İyi huyundan ve temiz tabiatından beklenen şeylerin tersini yaptın.*" şeklinde bir mektup gönderir (Aziz B. Erdeşir-i Esterâbadî, 1990: 311).

Şeyhülislam, bu elçilik görevini yerine getirmek için yola çıktığında Ramazan ayının son günleridir. Taceddin Bey, Hacıemiroğulları Beyliği'nin topraklarına saldırmama konusunda elçiyi söz verir.

Hacıemiroğulları Beyliği'ndeki iç kargaşayı fırsat bilen Taceddin Bey; Kadı Burhaneddin'in elçisi Sivas'a ulaşamadan, 24 Ekim 1386 tarihinde Hacıemiroğulları Beyliği'nin topraklarına yaklaşık 12000 atlı ile saldırır. Daha saldırı başlar başlamaz Taceddin Bey ve üç bin atlı askeri, savaş meydanında ölür. Ordusu dağılır. Taceddin oğulları, büyük kayıplar vererek geri çekilir (Hahanov, 2004: 91).

Bu olay üzerine Kadı Burhaneddin, Niksar üzerine sefere çıkmak için ordu toplar. Kadı Burhaneddin, ilk olarak bir öncü birliği Niksar'a gönderir. Sonra da kendisi Taceddinoğulları Beyliği'nin başkenti Niksar'a gelir. Niksar eşrafı toplanıp Kadı Burhaneddin'in huzuruna gelir ve şehrin anahtarını Kadı Burhaneddin'e teslim eder. Kadı Burhaneddin, Niksarlıların gönlünü alır ve onlara ilgi gösterir. Niksar'a ilk girdiğinde Melik Dânişmend Gazi'nin türbesini ziyaret eder. Niksar, hiçbir direniş olmadan Kadı Burhaneddin'e teslim olur. Kadı Burhaneddin, Niksar'ı alıp kendi topraklarına katar.

Süleyman Bey, yakınlarından birini Niksar'a Kadı Burhaneddin'e gönderip bağlılığını bildirir. Kadı Burhaneddin de bunun üzerine İskefirs Kalesi'ni (günümüzde Tokat'a bağlı Reşadiye ilçesi), içindeki zahire ve kıymetli eşyaları ile birlikte Taceddinoğullarından alıp 1386 yılında Hacıemiroğulları Beyliği'ne bağışlar (Aziz B. Erdeşir-i Esterâbadî, 1990: 309-313-314). Kadı Burhaneddin; kaleyi ve Reşadiye'yi, Süleyman Bey'e bağışladıktan sonra Niksar'a döner.

Çepni Türkmenlerinin/Hacıemiroğulları Beyliği'nin en parlak dönemi, Hacı Emir oğlu Süleyman Bey zamanında olmuştur, denilebilir. Yaklaşık yüz yıl süren Ordu, Giresun ve Vakfikebir'in batısında kalan kısmın fethedilmesi; bölgede yaşayan Türk halkı açısından olumlu bir biçimde, onun zamanında sonuçlanmıştır.

Süleyman Bey, ordusuyla beraber Canik Dağları'nın zirvelerinden sahile inmiş; Ordu, Giresun ve Vakfikebir'in batısını bir daha değişmemek üzere Türk vatani hâline getirmiştir. Canik Dağları'nın zirvesinin fethi tamamlandıktan sonra Süleyman Bey zamanında, muhtemelen 1380'li yıllarda, Hacıemiroğulları Beyliği'nin başkenti de değişmiştir. Beyliğin başkenti daha önce Mesudiye'nin Kale köyünde iken bugünkü Ordu il merkezinin 4 km güneyinde kalan *Eskipazar*'a taşınmıştır. Buraya, başkent anlamına gelen Ordu adı verilmiştir. Ordu ilimizin adı, bu olaydan kalmıştır.



Fotoğraf 12: Çepni Türkmenleri/Hacıemiroğulları Beyliği'nin İkinci Merkezindeki Eskipazar Camisi'nin Giriş Kapısı (Eskipazar-Ordu)

Beylik merkezinin *Eskipazar*'a taşınması, Süleyman Bey döneminde gerçekleşmiştir. Zira 1455 tarihli tahrir defterinde, beyliğin merkezi olan Bölük-i Niyâbet-i Ordu'da yani Eskipazar'da, Bayram Çelebi'nin evlatlarının yurdu olduğu belirtilen *Mezra'a-ı Süleymanbeğlü* ismiyle bir yerleşim yeri kayıtlıdır (Yediyıldız ve Üstün, 1992: 15). Eskipazar'daki mezarlıkta bulunan mezar taşları, cami ve çevresinde bulunan harabelerin bir kısmı, bu dönemden kalmadır. Ayrıca Eskipazar çevresindeki arazinin bizzat beylik idarecilerine ait olduğu bilinmektedir.

Süleyman Bey'in en önemli faaliyetlerinden birisi de Giresun'u son kez fethetmesidir. O, Giresun Kalesi²²'ni 1397 yılında fethettiğini Kadı Burhaneddin Ahmed'e yazdığı bir mektupta bildirir. Kadı Burhaneddin, bu haber üzerine ülkesinde davullar dövdürüp şenlikler düzenler. Ayrıca bir tebrik mektubu gönderir (Aziz B. Erdeşir-i Esterâbadi, 1990: 485).

Osmanlı Devleti'nin fethine kadar Hacı Emir ve oğulları tarafından idare edilen bu beyliğin sınırları; 1403 yılında, sahilde Vakfikebir'in batısından Terme'ye kadar uzanmaktadır. Terme'den güneye, Niksar'ın doğusuna çekilecek bir çizgi, beyliğin batı sınırını oluşturmaktadır. Güney sınırı, Kelkit Vadisi'ni takip etmekte; Koyulhisar, Şebinkarahisar, Alucra, Şiran ve Torul'u dışarıda bırakacak şekilde, Kürtün'e uzamaktadır. Kürtün'den Vakfikebir yakınlarına inen bir hat da beyliğin doğu sınırını göstermektedir (Yediyıldız, 1985: 41)²³.



Harita 1: 1427'de Hacımiroğulları Beyliği'nin Sınırları

Mehmet Bilgin; haklı olarak, yazılı belgelerin yetersizliğinden dolayı Trabzon'a yakın yörede, bir *Çepni Beyliği*'nin kurulduğunu düşünmüştür (1996: 101-109). Hâlbuki tahrir defterlerindeki bilgiler, Çepni bölgesinin Hacımiroğulları sınırları içerisinde olduğunu göstermektedir. Ayrıca İspanya Kralı Henri'nin elçisi Gonzales de Clavijo; 1304'te, Samsun yakınlarından Tirebolu yakınlarına kadar sahilin boydan boya Arzemir isimli bir beye ait olduğunu söyler (Gonzales de Clavijo, 1993). Hacımiroğulları, bölükler hâlinde iskân etmiştir. Bu bölükler, merkez köyleri; köyler, nahiyeleri; nahiyeler, ilçeleri oluşturmuştur. İlçeler ise Hacımiroğulları Beyliği'ni meydana getirmektedir. Özetle; Hacımiroğulları Beyliği'nin doğu sınırlarının sahilde Vakfikebir'e, güneydoğuda ise Kadırğa Yaylası'na kadar ulaştığı rahatlıkla söylenebilir.

Yıldırım Bayezid, 1398'in ilkbaharında Samsun tarafına sefere çıkar. Bayezid, Samsun'u fethettikten sonra bölgede bulunan küçük beyliklerin yöneticileri, Osmanlı hâkimiyetini kabul eder. Taceddinoğlu Mahmud ve Taceddinoğlu Alparslan, Hacıemiroğlu Süleyman Bey ve Bafra Beyi hep birlikte Osmanlı hâkimiyetine girer. Böylece Osmanlıların sınırı, Trabzon'a kadar dayanmış olur (Uzunçarşılı, 1995: 298-299). Hacı Emir oğlu Süleyman Bey'in Osmanlı hâkimiyetini kabul etmesinden sonra, beylik yönetiminin yine kendisine bırakıldığı tahmin edilmektedir.

Osmanlı Devleti'nin himayesinde bulunan Hacıemiroğulları Beyliği, bölgedeki mücadelelerine devam eder. Osmanlılar, 1402'de Ankara Savaşı'nı kaybedince Hacıemiroğulları Beyliği tekrar bağımsız kalır. Hacı Emir oğlu Süleyman Bey'in ne zaman öldüğü ve kabrinin nerede bulunduğu bilinmemektedir. Yaptığımız alan araştırmalarında Eskipazar'ın doğusunda yer alan Hatipli köyünde, çok eski mezarlar bulunduğunu tespit ettik. Fakat bu mezarların büyük bir bölümü sökülmüş, yerleri tarla hâline getirilmiştir. Tahrip edilmeyen ve günümüze ulaşabilen kabirlerin içerisinde ise Süleyman Bey'in türbesi bulunmamaktadır. Dolayısıyla şimdiye kadar Hacı Emir oğlu Süleyman Bey'in mezarı tespit edilememiştir.

2.6. Hacı Emir Çelebi Döneminde Çepni Türkmenleri / Hacıemiroğulları Beyliği

1455 tarihli tahrir defterinde, *Vilâyet-i Bayramlı Me'a İskefsir ve Milas*'a bağlı Bölük-i Niyabet-i Ordu nahiyesi sınırları içerisinde yer alan Bucak-ı Küçük karyesinin Hacı Emir Çelebi ve İnâyet Çelebi Evlâd-ı Hacı Emir Çelebi'nin mülkü olduğu kaydedilmiştir (Yediyıldız ve Üstün, 1992: 20). Bu bilgilerden, Hacı Emir İbrahim Bey'in Süleyman Bey'den başka, *Hacı Emir* ve *İnâyet* adlı iki oğlunun daha olduğu ortaya çıkmaktadır.

İspanya Kralı Henri, 1403 yılında Mabeyincisi Gonzales de Clavijo'yu elçi olarak Timur'un yanına gönderir. Gonzales de Clavijo, İstanbul'dan Trabzon'a gitmek için gemi ile yolculuk yapar. 31 Mart 1304'te İsfandiyoğullarına ait Sinop'a, daha sonraki günlerde de Samsun'a gelir. Uzun süren bir yolculuktan sonra, *Arzamir* adlı bir Türk beyine ait topraklar olduğunu belirttiği Bolaman'da kalır. Buradan Tirebolu'ya geçer. Gonzales de Clavijo'nun belirttiğine göre; bu sahil, boydan boya *Arzamir* adlı bir Türk beyine aittir ve bu Türk beyinin on bin atlı askeri bulunmaktadır. İspanyol elçi, ayrıca Arzemir'in Trabzon Devleti'nden vergi aldığını da belirtmiştir (Gonzales de Clavijo, 1993: 59-68).

Ruy Gonzales de Clavijo'nun bahsettiği Arzemir; Hacı Emir İbrahim Bey'in oğlu, Süleyman Bey'in kardeşi *Hacı Emir Çelebi* olmalıdır. Bu bilgilerden anlaşıldığına göre; Çepni Türkmenlerinin/Hacıemiroğulları Beyliği'nin idaresi, Süleyman Bey öldükten sonra Hacı Emir İbrahim Bey'in oğlu, Süleyman Bey'in kardeşi *Hacı Emir Çelebi*'ye geçmiştir.

3. Vilayet-i Çepni Beyi Melik Ahmed Bey

Melik Ahmed Bey hakkında detaylı bir bilgi yoktur. Tahrir defterlerinden anlaşıldığına göre, 14. yüzyılın ilk çeyreğinde Kürtün Beyi'dir. Tirebolu'ya 13.4 km uzaklığındaki Bedreme Kalesi'nin fatihidir (Bostan, 2002a: 358). Ayrıca Kürtün'de bir vakfı olduğu da bilinmektedir (Bilgin, 1996: 106). Melik Ahmed Bey'in Kürtün Beyliği'ni kaç yıl sürdürdüğü tespit edilememiştir.

Kayıtlara göre, Melik Ahmed Bey'den sonra onun nesli konusunda birkaç ihtimal vardır. 1486 tarihli tahrir defterinde "Kürtünlü Mehmed Bey" olarak kaydedilen kişinin Melik Mehmed Bey'den sonra Kürtün Beyi olduğu akla gelebilir. Zira aynı defterden anlaşıldığına göre, Kürtünlü Mehmed Bey'e pek çok ayrıcalık tanınmıştır (Bostan, 2002a: 359). Melik Mehmed Bey'in Ahmed Bey ile akrabalığının ne olduğu tespit edilememiştir. Bununla birlikte Mehmed Bey'den sonraki iki kuşak, tahrir defterlerinden öğrenilebilmektedir. Mehmed Bey'in Yar Ali Bey isimli bir oğlu; Yar Ali Bey'in de Yusuf Celil, Ali Han, Himmet ve Nasuh Çelebi isimli dört oğlu bulunmaktadır (Sümer, 1992: 65).

1486'da Eşter Bey oğlu Mustafa Bey'e Kürtün bölgesinden zeamet verildiği görülmekte ve Eşter Bey'in "*Kadimî Çepni Beylerinden*" olduğu kaydedilmektedir. 1515 ve 1554 tarihli tahrir defterlerinde Eşter Bey'in "*Mir-i Çepniyan*" olduğu açıkça belirtilmiştir (Bostan, 2002a: 359).

1486 ve 1554 tarihli tahrir defterlerine göre; bu iki kişinin dışında Kürtün yöresinde Özlemiş Bey (oğulları: Mirze Bey, Hasan Bey, Yusuf Bey), Mehmed Bey (oğulları: Nur Ali Bey, Hasan Ali Bey, Budak Bey), Emre Bey (oğulları: Dede, Ramazan Ağa) adlı beylerle ilgili kayıtlara da rastlanmıştır (Sümer, 1992: 65-81). Ancak bunların Melik Ahmed Bey ile akrabalıkları tespit edilememiştir.

4. Çepni Türkmenleri/Hacıemiroğulları Beyliği'nin Osmanlı Devleti'ne Bağlanması

Hacıemiroğulları Beyliği'nin Osmanlı Devleti'ne bağlanması konusunda kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamakla birlikte, Hacı Emir Çelebi zamanında gerçekleştiği düşünülebilir.

II. Murad, Amasya'da Sancak Beyi iken Yörgüç Paşa onun lalalığını yapmıştır. II. Murad tahta çıktığında, Yörgüç Paşa'yı 1426'da vali olarak Amasya'ya gönderir. Yörgüç Paşa'nın ilk işi, çevre beylikleri Osmanlı Devleti'ne bağlamak olmuştur. Bu çerçevede öncelikle Kızılkoca Oğulları'nı Amasya'ya çağırıp bir hile ile ortadan kaldırmıştır. Sonra Kocakaya Beyi Haydar Bey'in kalesini de Osmanlı topraklarına katar. Arkasından da Taceddinoğulları Beyliği'nin emiri Hasan Bey'i yine bir hile ile ortadan kaldırmak için Amasya'ya çağırır. Hasan Bey durumu anlar ve Taceddinoğullarına ait toprakları, Osmanlı Devleti'ne teslim eder (Aşık Paşazade, 2003: 450-

456; Atsız, 1992: 94-97; Uzunçarşılı, 1995: 403-406). Hacıemiroğulları Beyliği'nin Osmanlı Devleti'ne ne zaman ve nasıl bağlandığı belli değildir. Ancak Amasya Valisi Yörgüç Paşa, çevre Türk beyliklerini Osmanlılara bağlarken Hacıemiroğullarını da bağlamış olmalıdır. Zira Yörgüç Paşa, 1437'ye kadar Amasya Valiliğine devam eder. Hacıemiroğulları Beyliği'nin de onun zamanında tarih sahnesinden çekildiği muhakkaktır. Yörgüç Paşa'nın yöredeki diğer beyleri ortadan kaldırma metoduna göz atıldığında²⁴, Hacıemiroğulları Beyliği'nin ortadan kaldırılışının tarihi kayıtlarda yer almaması şaşırtıcı değildir.

Çepni Türkmenlerine ait toprakların ve Hacıemiroğulları Beyliği'nin 1427 yılında Osmanlı Devleti'ne kesin olarak bağlandığı anlaşılmaktadır.

Orta Karadeniz Bölgesi'nin Türkleşmesi; Fatih Sultan Mehmed'in Trabzon'u fethetmesinden yaklaşık 80-85 yıl önce tamamlanmış, Çepni Türkmenleri hem sahilten hem de güney tarafından Trabzon il merkezine 30-40 km yaklaşmışlardı. Nitekim Trabzon Tekfuru, 1380'de Hacıemiroğulları Beyliği üzerine yapacağı bir saldırı için askerlerini Tirebolu'ya ancak gemilerle getirebilmiştir. Önceki yıllarda olduğu gibi, Trabzon il merkezinden doğruca güneye çıkarak bir sefer düzenleyememiştir.

Osmanlılar, yöreyi topraklarına kattıktan sonra Hacıemiroğulları Beyliği'nin eski idari iç teşkilatlanmasını pek değiştirmemiştir. Dış teşkilatlanmasında ise 1455-1613 yılları arasında, Bolaman Irmağı ve Aksu Irmağı'nı sınır olarak belirleyip bölgeyi üç kazaya bölmüştür. Bolaman Irmağı'nın batı tarafında kalan bölüm, *Canik Sancağı*'na katılmıştır (Öz, 1999). Bahsedilen iki ırmağın arası *Vilayet-i Bayramlı*, Aksu Irmağı'nın doğusunda kalan kısım ise *Vilayet-i Çepni* (Çepni ili, Çepni memleketi) olarak adlandırılmıştır (Sümer, 1991b: 13-17).

Vilâyet-i Bayramlı olarak isimlendirilen ve Bolaman Irmağı'nın doğu kısmında kalan bölgenin sınırı, tabii olarak bugünkü Ordu ilinin sınırları gibi değildir. Giresun'a bağlı Bulancak ve Tokat'a bağlı Reşadiye ilçeleri, adı geçen bölgeye dâhildir. Canik sancağına ise Terme'nin batı kısmından başlayıp Bafra'nın batı kısmında biten bölge de ilave edilmiştir.

Fatih Sultan Mehmed'in 1461 yılında Trabzon'a düzenlediği seferi engellemek için Uzun Hasan tarafından kışkırtılan *Kızıl Ahmed*, Canikoğlu ve arkadaşları, *Emir Bey* isimli birini reis tayin edip Tokat'ı yağmalarlar.

Burada adı geçen *Emir Bey*, büyük bir ihtimalle Süleyman Bey'in oğludur. Fatih bu bölgeyi alınca Emir Bey; önce Akkoyunlulara, 1473 yılında Akkoyunluların Otlukbeli'nde yenilmesinden sonra da Dulkadiroğulları Beyliği'ne sığınmıştır. Bilinemeyen bir tarihte, Urf'a'nın Yaylak ilçesine bağlı Mircanik köyüne yerleştiği tahmin edilmektedir.

5. Fatih Sultan Mehmed'in Fethi

Trabzon kuşatması sırasında Çepni beyleri ve bölge halkı, Fatih'i desteklemiş ve ordusuna katılmıştır (Sümer, 1992: 48). Fatih, Trabzon'u fethettikten sonra Hacıemiroğullarının toprakları ikiye bölünmüştür. Bulancak'ın doğusunda kalan bölgenin Trabzon sancağına bağlandığı, 1486'da Kürtün'ün kaza merkezi yapıldığı, *Giresun Kalesi* ve çevresinin nahiye biçimiyle Kürtün'e bağlı olduğu, 1538'e kadar bu şekilde devam ettiği anlaşılmaktadır. 1538-39 tarihli tımar tevcih defterinde ise Giresun'un da kaza yapıldığı anlaşılmaktadır. Kürtün'ün ise kaza statüsü devam etmektedir (Bostan, 2002a: 42-46). 1554'te Kürtün'e; Üreğir, Bayramoğlu, Yağlıdere, Karaburun, Elkerimlihas, Alahnas, Harşit ve Kürtün olmak üzere sekiz ayrı nahiye bağlı görünmektedir. Giresun ise *Çepni nahiyesi* olarak bütünleştirilmiş olarak karşımıza çıkmaktadır (Bostan, 2002a: 42-46). Osmanlı kuvvetleri Trabzon topraklarına girince, Çepni Türkmenlerinin onlara yardımcı olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı Devleti, bu hizmetlerinden dolayı Çepni Türkmenlerine zeamet ve tımar gibi dirlikler verip onları hizmetlerine almış, çeşitli görevler vermiştir (Sümer, 1991b: 9).

Trabzon 1461'de Osmanlı topraklarına katıldıktan sonra, Çepni Türkmenlerinin doğuya doğru ilerlemeye, yer yer yerleşmeye başladığı görülmektedir. 1486'da, Ze'amet-i Kürtün adlı bölgede Çepnilere, 28 dirlik verilmişti. Bu tarihte yörede 2 kale, 2 nef, 73 köy bulunmaktaydı (Bostan, 2002a: 359-360). 1486 yılında, Akçabat ve Atina kazasına ait dirliklerden birer tımar *Çepnilere* aittir (Bostan, 2002a: 360-361). 1486'da yapılan tahrir göre, Sürmene'nin Aho köyünde (günümüzdeki yeri tespit edilememiştir) tımar sahipleri arasında *Mustafa Veled-i İskender Çepni*, *İskender Çepni*'nin oğlu Mehmet sayılmaktadır. Gahura köyünde (Araklı'ya bağlı Ortaköy civarı), *Hasan Veled-i Mustafa Çepni*'nin hissesi bulunmaktadır. Ayoforid köyünde (günümüzdeki yeri tespit edilememiştir) ise *İskender Çepni Veled-i Sinan*, Mahura köyünde ise *Mahmut Veled-i İskender Çepni* hisse sahipleri arasındadır (Bilgin ve Yıldırım, 1990: 180-182, 191, 200, 212). Mah-ı nev köyünde (günümüzde Yeniay beldesi)²⁵, Hüseyin *Veled-i Mustafa Çepni* isimli kişi tımar sahibidir (Bilgin ve Yıldırım, 1990: 207-208). Of'un pek çok köyünde Çepniler yaşamaktadır (Bostan, 2002a: 369-370) ve bunların pek çoğunun isminin Bayram (Umur, 1942: 25-62) olması, dikkat çekicidir²⁶.

Kürtün, Eynesil, Dereli, Giresun arasındaki geniş saha 1515'te *Vilâyet-i Çepni* olarak adlandırılmış ve buradaki toplam 88 dirlik Çepnilere verilmiştir. Bu tarihte Çepnilerin elinde 4 kale, 3 nef, 173 köy bulunmaktadır (Bostan, 2002a: 357-359). Trabzon fethedildikten sonra buraya diğer sancaklardan haneler getirilip yerleştirilmiştir. Bunlar arasında Canık, Niksar, Satılmış-Canık, Tokat gibi Çepni nüfusunun dikkat çekici ölçüde önde olduğu yerleşim yerlerinden aileler getirilmiştir (Bostan, 2002a: 96-122). Bunların dışında, tarih içinde Çepni (Giresun) kazasından bugünkü Trabzon sınırlarına ne kadar nüfusun göçüp yerleştiği bilinmemektedir.

Kâtip Çelebi, 1548'de yazdığı *Cihannüma* adlı eserinin Trabzon'a ayırdığı bölümünde, Trabzon'un batı ve güneybatısındaki dağlara *Çepni Dağları* denildiğini bildirmiştir.

XVIII. yüzyılın ilk yarısında Çepniler, Lazlarla çatışma hâlinde idi. Çepni ağaları, bağımsız gibi yaşarlardı ve özel askerî birliklere sahiptiler. Bu durumu ortadan kaldırmak için devlet, Trabzon'a çetecilikte tecrübeli valileri göndermekteydi (Goloğlu, 2000: 79).

Martin Stokes (1988: 22), XVIII. yüzyılda Of'un pek çok yöresinde Çepnilerin bulunduğunu ifade etmektedir. Dernekpazarı ile Çaykara ilçelerinde Çepnilere ait yer isimleri ve kültür unsurları bulunmaktadır (Bostan, 2002a: 360-370).

Şâkir Şevket (2001: 80, 100-101); 1870'de Trabzon ilinde Çepnilerin önemli bir nüfusa ve güce sahip olduğunu belirtir.

Yapılan alan araştırmalarında Şalpazarı, Beşikdüzü, Vakfıkebir'in köylerinin tamamına yakınının Çepni ağız özellikleri gösterdiği, Giresun ve Ordu ağız ile çoğunlukla aynı özellikleri taşıdığı ortaya çıkmıştır (Demir, 2006). Ali Çelik'in hazırladığı *Trabzon-Şalpazarı Çepni Kültürü* adlı eser, yörede Çepni kültürünün ne kadar canlı olduğunu gözler önüne sermektedir (Çelik, 1999). Özellikle Şalpazarı yöresi Çepni Türkmenleri giyim kuşam açısından eskiyi devam ettirmektedir ve giyimleri "geleneksel Çepni kıyafeti" olarak adlandırılmaktadır (Korkmaz, 2010: 335-345). Başta Melikşah köyü olmak üzere Tonya'nın pek çok köyü, *Çepni ağız* ve kültürü özelliği göstermektedir.

Çarşıbaşı'na bağlı Taşlıtepe köyü, Samsun köyü ve çevresindeki pek çok yerleşim biriminde yaşayan halk, Çepni boyuna mensup olduğunu bilmektedir. Akçaabat'ın başta Üzümlü, Sarıca, Eskiköy, Karapınar köyü halkı Şalpazarı yöresinden gelip yerleşen Çepni Türkmenleridir.

Çepnilerin Rize ve çevresine kadar gidip yerleştikleri de görülmektedir (Sümer, 2002a: 246-247; Şâkir Şevket, 2001: 100; Günay, 1978: 21). Rize'ye bağlı Kalakandere ve İkizdere'de de Çepnilerin bulunduğu bilinmektedir. İkizdereli Çepni Ali isimli bir kişi, Erzurum hapisanesinden kaçarak yörede birtakım huzursuzluklara sebep olmuş, daha sonra hükümete müracaat etmiş, 300 adamı ile 1876'da Doksanuç Harbi'ne katılmıştır (Goloğlu, 2000: 125, 138). Pazar ilçesindeki Naiboğulları ve Taşköprü köyü halkı da Çepni'dir (Bostan, 2002a: 368).

Diğer yandan Emiroğulları'nın Anadolu'nun içlerine doğru hatta güneye doğru iskân edildiğini de görmekteyiz. XVIII. yüzyılda Sivas Yenil'de oturduğu anlaşılan ve Hacıemiroğullarının bir kolu olduğunu düşündüğümüz Emir Hacı Bayram cemaatine bağlı bir grup, Suriye'deki Hama ve Humus bölgelerine gönderilmiştir (Halaçoğlu, 1997: 139).

Osmanlı Devleti döneminde Çölâbâd kazası (Karahisar-ı Sahip Sancağı), Kavak kazası (Canik Sancağı), Canik Sancağı, Ordu kazası, Gümülcine ve Edirne kazaları, Nizip kazası ve Kayseri kazasında Emirli cemaatinin yerleşik olduğunu Cevdet Türkay'ın çalışmalarından öğrenmekteyiz (Türkay, 1979: 352).

6. Çepni Türkmenlerinde Mimari²⁷

Hacıemiroğulları Beyliği döneminden günümüze İkizce'deki Genççağa Kalesi, Mesudiye ilçesine bağlı Kale köydeki saray, kale ve kümbet harabeleri; Ordu il merkezine yaklaşık dört kilometre uzaklıkta olan Eskipazar Camii ve harabeleri; Hatipli köyündeki mezar taşları; Ordu Selimiye Camii'nin mihrabı kalmıştır.

Genççağa Kalesi: İkizce'ye bağlı Karlıtepe köyü sınırları içerisinde. Çevreye hâkim tabii bir tepe üzerinde inşa edilmiştir. İki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümün kale kumandanının yerleşimi için inşa edildiği anlaşılmaktadır. Giriş kapısına, yerli taştan oyulmuş 69 merdivenle çıkılmaktadır. Kapı duvarları fazla tahrip olmamıştır. Kapının hemen solunda, 6 m² genişliğinde bir oyma odacık bulunmaktadır. Kalenin içerisinde, sarnıç olarak kullanıldığı tahmin edilen taştan oyma dört adet su kuyusu vardır. Giriş kapısının kuzeyinde ve kuzeydoğusunda, moloz yığma taştan yapılmış surların büyük bir bölümü hâlâ mevcuttur. İkinci kısım, sert ve sivri kayalardan oluşmaktadır. Bu bölümden günümüze sadece 6-7 m derinliğinde ağız dar, dibi geniş bir su kuyusu kalmıştır.

Mesudiye Kalesi: Mesudiye ilçesine 6 km uzaklıkta bulunan Kale köy sınırları içerisinde. Kuzeyden güneye doğru uzanan doğal bir tepe üzerine inşa edilmiştir. Hacıemiroğulları Beyliği'nin ilk merkezi olduğu bilinmektedir. Kale, harabe durumdadır. Çevresinde, tarihî mezarlar ve kümbetler bulunmaktadır.

Mesudiye-Kale Köy Kümbet Harabeleri: Kümbet harabeleri, kalenin yaklaşık bir km doğusunda bulunmaktadır. Hakkında şu ana kadar herhangi bir inceleme yapılmadığı için içinde kimlerin mezarları bulunduğu bilinmemektedir. Buradan tesadüfen çıkan mezar taşlarından anlaşıldığına göre, Hacıemiroğulları Beyliği döneminde inşa edilmiştir.

Eskipazar Camii: XIV. yüzyılda inşa edilmiştir. Ordu il merkezinin güneydoğusunda, Ordu - Ulubey karayolunun dördüncü km sinde, bir mezarlığın içerisinde yer almaktadır. Muhtemelen Eskipazar'da bulunan şimdiki caminin yerinde idi. İlk binadan giriş kısmında bir duvar ile minarenin kaidesi kalmıştır. Kitabesinde, H. 1197 yılında Şebinkarahisar Mutasarrıfı Battal Hüseyin Paşa tarafından onarıldığı yazmaktadır. Caminin mihrabı, Ordu Selimiye Camisi'ne nakledilmiştir. Minberi, iki adet kapı kanadı ve bir adet pencere kanadı, Ankara Etnoğrafya Müzesi'nde bulunmaktadır. Bu eserler, Anadolu'nun diğer bölgelerindeki taş işçiliğinin karşılığı olduğu için son derece önemlidir.

Hatipli Köyü Mezar Taşları: Eskipazar Camii'nin yaklaşık bir km kuzeydoğusunda yer almaktadır. Mezarların tamamına yakını, tahrip edilip fındık bahçesi hâline getirilmiştir. Geriye kalan mezarlardan bazılarının Hacıemiroğulları döneminden kaldığı anlaşılmıştır.

Bedreme Kalesi: Giresun'a bağlı Tirebolu ilçesinin Örenkaya köyü sınırları içerisinde bulunmaktadır. Tirebolu'nun yaklaşık 13.4 km güneydoğusu, Harşit Çayı'nın doğusunda olup Tirebolu Kalesi'ni ve Harşit Vadisi'ni gören doğal yüksek kayaların üzerine kurulmuştur. Harşit Vadisi ve Tirebolu Kalesi'ni kontrol etmek için Hacıemiroğulları yani Çepni Türkmenleri tarafından inşa edildiği düşünülmektedir. Sur duvarlarından çok az bir kısmı günümüze kadar ulaşabilmiştir. Kalıntılardan anlaşıldığına göre blok ve moloz taşlarla yapılmıştır.

Başka eserlerin zamanımıza ulaşamamasının sebebi, bu dönemde eserlerin muhtemelen keresteden yapılmış olmasıdır. Bölgenin rutubetli olmasından dolayı keresteler kısa zamanda çürümüş, dolayısıyla çok sayıda mimarî eser günümüze ulaşamamıştır.

7. Çepni Türkmenlerinde Dokuma

Hacıemiroğulları Beyliği döneminden günümüze ulaşan herhangi bir dokuma örneği yoktur. Ancak bölgede yaptığımız incelemelerde, *Çepni kilimi* ismiyle bilinen bir tür seccade kilimin yakın zamanlara kadar dokunduğunu öğrendik. Çepni kilimlerinin üzerindeki hayatağacı, çift başlı kartal vb. motiflerinin bu dönemin mirası olduğu düşünülmektedir (Demir ve Yerli, 1999: 101-110).

8. Çepni Türkmenlerinde Dil ve Edebiyat

Bölgede yaşayan insanların o devirde nasıl konuştuklarını belirleyebilmek doğal olarak imkânsızdır. Ancak Selçuklu ve Osmanlı Dönemi yazı dilinde Sivas, Tokat ve Amasya ağzının esas alınmış olması (Karahana, 2006: 9-18), bu yöreyi dil bakımından dikkat çekici bir duruma getirmektedir.

Hacıemiroğulları Beyliği'nin hâkim olduğu topraklar, bu illere komşu olduğundan ve çeşitli biçimlerde etkileşim içerisinde bulunduğu için, Selçuklu Türkçesine bizzat kaynaklık ettiği rahatlıkla söylenebilir (Demir, 2001). Bütün bunlara ilave olarak Hacıemiroğulları Beyliği'nin hâkim olduğu topraklarda bugün bile ağız özelliklerinin çok büyük oranda ortak olması şaşılacak bir durumdur²⁸. Ayrıca Çepni Türkmenlerinin yaşadığı Orta Karadeniz Bölgesi'nde sözlü halk kültüründeki paralellik dikkat çekici bir başka örnektir (Demir, 2010: 5-23).

Beyliğin kuzeydeki komşusu Kadı Burhaneddin'in bir şair olduğu ve bir divan tertiplelediği (Ergin, 1980), *Dânişmend-nâme*'nin 1245 yılında Tokat'ta kaleme alındığı dikkate alınırsa, bölgede bir edebî hareketin varlığı kendiliğinden ortaya çık-

maktadır. Ancak Hacıemiroğulları Beyliği Döneminde, onların sınırları içerisinde yazılıp günümüze kadar ulaşmış bir esere henüz rastlanmıştır.

Canik Dağları'nın zirvelerinde bulunan toplu mezarlar ve bölgenin fethi sırasında cereyan eden olayların efsaneleşerek günümüzde bile canlılığını koruması, halk edebiyatı açısından dikkat çekicidir.

Sonuç

Çepni Türkmenlerinin Anadolu'daki iskânının, 1071 yılında yapılan Malazgirt Savaşı ile başladığı anlaşılmaktadır. Savaştan sonra yönlerini Anadolu'nun kuzeyine dönmüş, yüzyıllarca süren mücadele sonucunda Sivas'tan başlayarak bütün Orta Karadeniz Bölgesi'ni fethetmişlerdir. Fetihler ve iskânlar sırasında onlara XIII. Yüzyılın ortalarında Güvenç Abdal öncülük etmiştir. 1427'de Osmanlı Devleti'ne bağlanıp varlıklarını sürdürmüşlerdir. Trabzon'un fethinden sonra daha doğulara Trabzon ve Rize ilinin uygun yerlerine göçmüşler, coğrafyaya buralarda tutunmuşlardır. Osmanlı Devleti Dönemi'nde devletin temel direği olmuşlardır. Osmanlı Devleti'nin çöküşü sırasında topraklarını korurken imkânsızlıklar içerisinde göğüslerini siper etmişlerdir. Kurtuluş Savaşı sırasında Giresunlu Osman Ağa öncülüğünde cepheden cepheye koşmuşlar, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda birinci devede rol almışlardır. Günümüzde Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin hemen her kademesinde görev yapmanın mutluluğunu yaşamaktadırlar.

Sonnotlar

- ¹ Resimdeki eski yazılı metnin: Cehharum: Çepni ya'ni kanda yağı göre derhal savaşur ve çapar. Karı yağrın: sol sünük, sunkur kuş, tamga:
- ² Dânişmend Gazi ile ilgili 1105 yılına kadar olan bilgiler, eksik de olsa çeşitli tarihi kaynaklarda mevcuttur. Ancak şehit olmasına sebep olan Canik Seferleri konusunda, inceleyebildiğimiz kadarıyla Dânişmend-nâme dışında herhangi bir kaynak yoktur. Yalnızca Osman Turan, Dânişmend-nâme'deki rivayetler ile Trabzon Devleti'nden söz eden kaynaklardaki ipuçlarını değerlendirerek meselenin üzerinde kısaca durmuştur (Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1993, s. 131-136). Dânişmend-nâme'deki rivayetlerin doğruluğu, öteden beri tarih araştırmacıları tarafından hep tartışılmıştır. Fakat Tokat, Ordu, Giresun ve yöresinde alan araştırmaları sırasında tespit ettiğimiz Dânişmend Gazi zamanından kalmış mezarlıklar ve bu mezarlıklarla ilgili rivayetler Dânişmend-nâme'deki bilgileri doğrulamaktadır.
- ³ Anıt ve mezarlıklar, çok eskiden beri ziyaret yeriymiş. İnsanlar her türlü dertlerine çare bulabilmek için buraya gelirler, dualarda bulunup kurbanlar keserlermiş.
- ⁴ Mehmed Âşiki'nin Trabzon'un güneyi ve batısındaki dağları "Çepni Dağları" olarak isimlendirmesi, bu bölgede Çepnilerin nüfus yoğunluğundan dolayı olsa gerektir (Faruk Sümer, "Çepniler -III-", Türk Dünyası Tarih Dergisi, S. 57, Eylül 1991, s. 12, nt. 2'den naklen).

- ⁵ Dânişmendli Devleti'nin ağırlıklı nüfusu, büyük ihtimalle Çepniler idi. Çepnilere ait yer isimlerinin büyük bir çoğunluğunun Anadolu'nun kuzeyinde yoğunlaşması, bunun bir delilidir diyebiliriz.
- ⁶ Kadı Burhaneddin, Hacıemiroğulları Beyliği'ne saldırıda bulunan Taceddin Bey'e gönderdiği mektupta: "Onların atalarından miras kalmış mülküne göz dikip düşmanlık ve kavga yolunu tutmuş, dostluk ve kardeşlik haklarını çiğnemişsin." şeklinde bir ifade kullanması, bunun bir delili olsa gerektir (Aziz b. Erdeşir-i Esterâbadi, *Bezm u Rezm*, s. 311). Ayrıca bir tesadüf değilse Ordu yöresinin 1455 tarihli tahrir defterinde; "Bayramdanişmend" ismiyle kaydedilen köy, bir geçişi anlatmaktadır.
- ⁷ 1455 yılında kaleme alınan Ordu ili ve yöresi tahrir defterinde, Dânişmendlilerle ilgili yer isimleri şunlardır: Bölük-i Geriş-i Alibeğçe (Kabadüz) Danişmendlü ve İsadanişmendlü; Bölük-i Niyâbet-i Çamaş (Çamaş) Danişmendlü; Niyâbet-i Geriş-i Sevdeşlü / Ulubeğlü (Ulubey) Danişmendköy bi-ism-i Kovancı; Nahiye-i Milas (Mesudiye) Taylu; Niyâbet-i Kepsil (Giresun'a bağlı Bulancak ilçesinin bir bölümü) Meliklü; Niyâbet-i Kırık ili (Yavuzkema) Karadanişmend ve Bayramdanişmend (Yedyıldız-Üstün, *Ordu Yöresi Tarihinin Kaynakları I*, s. xxx-xIII). Adı geçen yerlerin bazıları, sahile çok yakındır.
- ⁸ Güvenç Abdal, Hacı Bektaş-ı Veli zamanında yaşamış ve Vilâyet-nâme'deki bilgilere göre Hacı Bektaş-ı Veli'nin hizmetinde olmuştur (Abdülbaki Gölpınarlı, *Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli "Vilâyet-nâme"*, İstanbul 1958, s. 78-80). Güvenç Abdal hakkında ayrıntılı bir araştırma yapılmamıştır. Kürtün'ün Taşlıca köyünde, Giresun'un Dereli ilçesi Zırhan köyünde ve Ordu'nun Gürgentepe ilçesinde ocakları bulunmaktadır.
- ⁹ Araştırmacılar, bu isim konusunda çok yorum yapmak istememişlerdir. Anthony Bryer; Grek harfleri ile yazmış, Latin harflerine aktarmamıştır (Geniş bilgi için bk. Bryer, "Greeks and Türkmens", s. 143). İbrahim Tellioglu, kelimenin geçtiği yeri boş bırakmıştır (Tellioglu, *agm.*, s. 64). Biz daha önce yaptığımız araştırmalarda, orijinal metni görme imkânımız olmadığı için Ünye'de bir kale yaptıran ve günümüzde de yaptırdığı kalesi aynı isimle bilinen Genç Ağa olabileceğini tahmin etmiştik Ancak metnin orijinalini gördükten sonra Kuştoğan olması gerektiği konusunda, hiçbir şüphemiz kalmamıştır.
- ¹⁰ Perşembe Yaylası, Kumru Düzoba Yaylası, Ulubey Kirazlık köyü Kızılot mevki, Yeşilce Beldesi ve Eğriçon Tepesi'ndeki toplu mezarlar bunlardan bazılarıdır. Bu mezarlıklarla ilgili anlatılan efsaneler, Trabzon Rumları ve Türklerin mücadeleleri ile ilgilidir.
- ¹¹ A. Hahanov, bu tarihi 2 Ekim 1326 olarak hesaplamıştır. Bk. A. Hahanov, *Paneret'in Trabzon Tarihi*, (Tercüme: Enver Uzun), Trabzon 2004, s. 67.
- ¹² Bu bölgede pazar açma ve pazar yeri geleneği, günümüzde de devam etmektedir. Samsun'un Çarşamba ve Salıpazarı ilçelerinin, Ordu'nun Perşembe ilçesinin ve Aybastı ilçesinin Perşembe Yaylası'nın adı, Pazar açıldığı gün esas alınarak verilmiştir.
- ¹³ Hacıemiroğulları Beyliği'nin güney sınırında yer alan Koyulhisar, Şebinkarahisar ve Bayburt, zaman zaman Akkoyunlular'ın hâkimiyetine girmiştir. İki beylik sınırdaş olmasına rağmen Akkoyunlular'ın tarihi, Kitab-ı Diyarbakiriyye'de Hacıemiroğulları ile ilgili hiçbir bilgiye rastlanmaması ilgi çekicidir.

- ¹⁴ Hacıemiroğulları Beyliği, Osmanlı Devleti'ne ilhak ettikten sonra Akkoyunlular, Hacıemiroğulları Beyliği'nin ilk merkezi Mesudiye Kalesi'ni tarih boyunca kullanılan ve önemli geçitlerden biri olan Koyulhisar üzerinden geçerek kuşatmışlardır (Geniş bilgi için bk. Ebu Bekr-i Tihrani, *Kitab-ı Diyarbakriyye*, (Çeviren: Mürsel Öztürk), Ankara 2001, s. 231).
- ¹⁵ Güvenç Abdal; Hacıbektaş'tan gelip Kürtün ilçesinde, Taşlıca köyü ile Harşit Irmağı arasındaki stratejik noktaya yerleşmiştir. Evini kurduğu yere günümüzde Güvenç Abdal Kapısı veya Güvende Şeyh Kapısı denmektedir. Rivayete göre, buraya daha önce gelip yerleşen Karaca Ahmed'in kızı Zeynep ile evlenmiştir. Taşlıca köyünü işleyerek tarıma uygun duruma getirmiş, burada bir tekke ve cami inşa etmiş, uzun süre Taşlıca köyünde oturmuştur. Köyün hemen karşısında bir yerde yayla tutmuş, yaz aylarında hayvan sürülerini buraya çıkarmıştır. Güvenç Abdal'ın yaz aylarında kaldığı yaylanın adı günümüzde, Güvende Yaylası'dır. Rivayete göre Hacı Bektaş Veli çağırıldıktan sonra yerini oğlu Hıdır'a bırakarak Hacı Bektaş'a dönmüştür. (Güvenç Abdal'ın soyundan gelen ve Taşlıca köyünde oturan Hüseyin Güvendi'den 29.3.2007'de tarafımızdan yapılan derleme).
- ¹⁶ Kürtün'ün Taşlıca köyünde ikamet etmekte olan Emekli Öğretmen Hüseyin Güvendi'den 29.3.2007'de tarafımızdan yapılan derleme.
- ¹⁷ Eratnalıların Erzincan valisi olan Ahi Ayna Bey; Eratna Bey'in ölümünden sonra bağımsız davranmaya başlamış, Trabzon Rumları ve Gürcüler üzerine akınlar düzenlemiş (geniş bilgi için bk. Yaşar Yücel, *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar II*, Ankara 1989, s. 250), 1361'de vefatına kadar çevresindeki Hristiyanlara karşı mücadelesini sürdürmüştür (Bk. Osman Turan, *İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Tarihi Takvimler*, Ankara 1984, s. 81).
- ¹⁸ Ahi Ayna Bey'in 1348'den itibaren Eratnalıların hâkimiyetini tanıdığı bilinmektedir. (geniş bilgi için bk. Kemal Göde, *Eratnalılar*, Ankara 1994, s. 67). Ancak Mehmed Rikabdâr isimli bir Türkmen beyi hakkında, kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.
- ¹⁹ Babası Pehlivan Bey'den sonra başa geçen Akkoyunlu lideri. Aşiretinin başında bulunduğu dönemde, yaklaşık otuz bin aileyi idaresi altında toplamıştır. Bizans sınırındaki Diyarbekir, Şam, Mısır, Cezayir ve Arap Irak'ı sınırlarında yıllarca kumandanlık yapmış, yer aldığı savaşlarda büyük ün kazanmış ve şanından dolayı Mısır, Şam gibi pek çok bölgede Akkoyunlular, Turali ismiyle anılmıştır. Bk. Ebu Bekr-i Tihrani, *age.*, s. 21.
- ²⁰ Trabzon Rumlarının saldırdığı yıllarında Tirebolu'da Rum nüfusu olduğuna dair bir kayda rastlanmamıştır. O tarihlerde Vakfikebir'den Ünye'ye kadar Hacıemiroğulları Beyliği'nin elinde olduğu için Trabzon Rumlarının kara yolu ile Tirebolu'ya gelmeleri de mümkün değildir. Tirebolu Kalesi'nin ne zaman yapıldığı belli değildir. Denize uzanan doğal bir yarımada üzerine inşa edilmiştir. İçerisindeki yapılar içerisinde en dikkat çekici olanı mescit mihrabıdır. Tarih boyunca ticarî bir üst olmuş ve dünya ticaretine açık tutulmuştur. Trabzon Rumları, 1380'de bu kaleye ani bir çıkarma yapmışlar, bir saldırı ile iç kısma doğru çıkmışlardır.
- ²¹ Kürtün yakınlarında bulunan ve bugün Kosköy ismiyle bilinen Süme Kalesi. (Bk. A. Bryer-David Winfield, *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos I*, Washington 1985, s. 101-102).

- ²² Giresun Kalesi, şehre hâkim yüksek bir kayanın üzerine inşa edilmiştir. Tarih içerisinde stratejik önemi hep dikkat çekmiştir. Yapılış tarihi belli değildir. Giresun limanını ve Giresun Adası'nı kontrol etmek üzere muhtemelen Oğuz öncesi Türkler tarafından inşa edilmiştir. Kale içinin uzun yıllar yerleşim yeri olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Osmanlı Döneminde XV-XIX. yüzyıllar arasında yerleşim yeri olduğunu tahrir defterlerinden ve diğer yazılı kaynaklardan öğrenmekteyiz. Günümüze az bir bölümü ulaşabilmiştir. Kurtuluş Savaşı gazisi ve Mustafa Kemal Atatürk'ün yakın silah arkadaşı *Topal Osman Ağa* bu kale içinde medfundur.
- ²³ Bahaeddin Yediylıdız, *Ordu Kazası Sosyal Tarihi*, Ankara 1985, s. 41; Dılcımen, *Canık Beyleri*, Samsun 1940, 1403'den sonra Canık mıntıkası haritası. Dılcımen, beyliğin doğu sınırını Giresun'un yakınlarında göstermiştir. Ancak 1515 tarihli Trabzon Sancağı Tahrir Defterindeki bilgilerden anlaşıldığına göre sınır, Vakfıkebir yakınlarına kadar uzanıyordu.
- ²⁴ Yörgüç Paşa, çevredeki beyliklere hep hile ile son verir: Kızılkoca oğullarından dört kardeşi bir ziyafete çağırır. Dört kardeşi ve onlara bağlı dört yüz askeri, hile ile öldürür. Kocakayası Beyi Haydar'ı ise en yakın arkadaşı vasıtasıyla ele geçirir (Geniş bilgi için bk. Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, s. 403-405).
- ²⁵ Tahrir defterindeki yazılış, *Mahno* olarak yanlış okunmuş olmalıdır. Defterde, *Mah-ı Nev* olarak yazılmıştır. İsmi değiştirilirken buranın adını *Yeniay* olarak belirleyenler, buranın eski isminin *Mah-ı Nev* olduğunu büyük ihtimalle biliyorlardı (geniş bilgi için bk. 387 Numaralı *Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri* (937 / 1530), Ankara 1997, s.724).
- ²⁶ Çepnilerin ağırlıklı olarak yaşadığı Ordu, Giresun, Gümüşhane'nin kuzeyi ve Trabzon çevresinde Bayram isminin çok olması dikkat çekici bir biçimde görülmektedir. Bu, Çepniler tarafından kurulan Hacıemiroğulları Beyliğini'nin kurucusu Bayram Bey'in hatırasından kaynaklanıyor olmalıdır. Aynı geleneğin Trabzon'un doğusuna göçen Çepnilerde de görülmesi ilgi çekicidir.
- ²⁷ "Çepni Türkmenlerinde Mimari" bölümünde verilen eserler ve eserlerle ilgili bilgiler, alan araştırmalarımız sırasındaki tespit, inceleme ve gözlemlerimize dayanmaktadır.
- ²⁸ Geniş bilgi için bk. Necati Demir, "Giresun ve Ordu Yöresi Ağzları Üzerine", *Türklük Bilimi Araştırmaları*, S. 7, Sivas 1998, s. 139-166; aynı yazar, "Orta Karadeniz Bölgesi Ağzlarında Nazal N (ñ) Sesi", *TDAY Belleten* 1999; aynı yazar, "Şal pazarı, Giresun ve Ordu Yöresi Ağzlarında Kullanılan Zarf-Fiil Ekleri", *Türklük Bilimi Araştırmaları*, S. 8, Sivas 1999, s. 313-334.

Kaynakça

- Aşık Paşazade. (2003). *Osmanlıoğulları'nın Tarihi*. haz. Kemal YAVUZ-M.A.Yekta SARAC. İstanbul: K. Kitaplığı Yayınları.
- Aziz B. Erdeşir-i Esterâbadi. (1990). *Bezm u Rezm. çev. Mürsel ÖZTÜRK*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- BİLGİN, Mehmet ve YILDIRIM, Ömer. (1990). *Sürmene*. İstanbul: Sürmene Belediyesi Yayınları.
- BİLGİN, Mehmet. (1996). "Giresun Bölgesinde Türkmen Beylikleri ve İskân Hareketleri", *Giresun Tarihi Sempozyumu Bildirileri*. Giresun: Giresun Valiliği Yayınları.
- BOSTAN, M. Hanefi. (2002a). *XV-XVI. Asırlarda Trabzon Sancağında Sosyal ve İktisadî Hayat*. Ankara: TTK Yayınları.

- BOSTAN, M. Hanefi. (2002). "Anadolu'da Çepni İskânı". *Türkler Ansiklopedisi*, C. 6. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları
- BRYER, Anthony. (1980). "Greeks and Türkmens: The Pontic Exception". *The Empire of Trebizond and The Pontos*. London:
- CAHEN, Claude. (1979). *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*. çev. Yıldız MORAN. İstanbul: E Yayınları.
- ÇELİK, Ali. (1999). *Trabzon-Şalpazarı Çepni Kültürü*. Trabzon: Trabzon Valiliği Yayınları.
- DEMİR, Necati ve YERLİ, Metin. (1999). "Ordu Yöresi Çepni Kilimleri". *Erdem*. C. 10, S. 28: 101-110.
- DEMİR, Necati. (2001). *Ordu İli ve Yöresi Ağzları*. Ankara: TDK Yayınları.
- DEMİR, Necati. (2006). *Trabzon ve Yöresi Ağzları*. Ankara: Gazi Kitabevi Yayınları.
- DEMİR, Necati. (2007). *Hacıemiroğulları Beyliği*. İstanbul: Neden Yayınları.
- DEMİR, Necati. (2010). "Kaya Üstü Resmi Olarak (Rock Art) Dağ Keçisi/Elik ve Tarihi Alt Yapı", *Zeitschrift für die Welt der Türken / Journal of World of Turks*. V.2, no 2: 5-24.
- Ebu Bekr-i Tihranî. (2001). *Kitab-ı Diyarbakıriyye*. çev. Mürsel ÖZTÜRK. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ERGİN, Muharrem. (1980). *Kadı Burhaneddin Divanı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- GOLOĞLU, Mahmut. (2000). *Trabzon Tarihi*. Trabzon: Serender Yayınları.
- GÜNAY, Turgut. (1978). *Rize İli Ağzları*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- HAHANOV, A. (2004). *Panaret'in Trabzon Tarihi*. çev. Enver Uzun. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık Yayınları.
- HALAÇOĞLU, Yusuf. (1997). XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi. Ankara: TTK Yayınları.
- HALAÇOĞLU, Yusuf. (2009). *Anadolu'da Aşiretler, Cemaatler, Oymaklar (1453-1650)*. Ankara: TTK Yayınları.
- İsmail Hakkı ve Rıdvan Nafiz. (1992). *Sivas Şehri*. haz. Recep Toparlı. Erzurum: (?).
- İbn Bibi, (1996). *El Evamirü'l-Ala'ıye Fi'l Umuri'l-Ala'ıye (Selçuk-nâme)*. C. I, II, çev. Mürsel ÖZTÜRK. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- GONZALES DE CLAVİJO, Ruy. (1993). *Anadolu, Orta Asya ve Timur*. İstanbul: Ses Yayınları.
- KARAHAN, Leylâ. (2006). "Eski Anadolu Türkçesinin Kuruluşunda Yazı Dili-Ağız İlişkisi". *Turkish Studies*. V. 1/1a: 9-18. (Erişim tarihi: 4.11.2011).
- KORKMAZ, Mehmet Akif. (2010). "Trabzon Ağasar Kadın Giysileri", *Zeitschrift für die Welt der Türken / Journal of World of Turks*. V.2, no 1: 335-345.
- LEBEAU, Charles. (1836). *Histoire du Bas Empire XX*. Paris:
- NOYAN(DEDEBABA), Bedri. (1995). *Bektaşilik Alevilik Nedir?*. İstanbul: Can Yayınları.
- ÖZ, Mehmet. (1999). *XV-XVI. Yüzyıllarda Canik Sancağı*, Ankara: TTK Yayınları.

- ÖZAYDIN, Abdülkerim. (1992). "Dânişmendliler". TDV İslâm Ansiklopedisi. C. 8: 470. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- STOKES, Martin. (1988). "Doğu Karadeniz'de Türkler'in Varlığı ve Kültürel Etkinlikleri". Konuşan Karadeniz. S. 3: 22. İstanbul:
- SÜMER, Faruk. (1992a). Oğuzlar. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- SÜMER, Faruk. (1992b). Tirebolu Tarihi. İstanbul: Tirebolu Kültür ve Dayanışma Derneği Yayınları.
- SÜMER, Faruk. (1991a). "Çepniler -I-". Türk Dünyası Tarih Dergisi. 55: 3-11.
- SÜMER, Faruk. (1991b). "Çepniler -III-". Türk Dünyası Tarih Dergisi. 57: 5-18.
- Şâkir Şevket. (2001). Trabzon Tarihi. haz. İsmail Hacıfettahoğlu. Ankara: Trabzon Belediyesi yayınları.
- TELLİOĞLU, İbrahim. (2003). "Panaretos Kroniğinin Türklerle İlgili Bölümleri". Türk Dünyası Araştırmaları. 143: 63-68.
- Trabzon Sancağı Defteri. (1515). Başbakanlık Arşivi. nr. 52, tarih: 921 / 1515: 596-694.
- TURAN, Osman. (1993). Selçuklular Zamanında Türkiye. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- TÜRKAY, Cevdet. (1979). Başbakanlık Arşivi Belgelerine Göre Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymak, Aşiret ve Cemaatler. İstanbul: Tercüman Yayınları.
- UMUR, Hasan. (1949). Of ve Of Muharebeleri. İstanbul: Güven Basımevi Yayınları.
- UZUNÇARŞILL, İsmail Hakkı. (1988). Anadolu Beylikleri. Ankara: TTK Yayınları.
- UZUNÇARŞILL, İsmail Hakkı. (1995). Osmanlı Tarihi. C. I. Ankara: TTK Yayınları.
- YEDİYILDIZ, Bahaeddin ve ÜSTÜN, Ünal. (1992). Ordu Yöresi Tarihinin Kaynakları I (1455 Tarihli Tahrir Defteri). Ankara: TTK Yayınları.
- YEDİYILDIZ, Bahaeddin. (2000). Ordu Tarihinden İzler. İstanbul:
- YEDİYILDIZ, Bahaeddin vd. (2002). Ordu Yöresinin Tarihi Kaynakları III. Ankara: TTK Yayınları.
- YÜCEL, Yaşar. (1983). Kadı Burhaneddin Ahmed ve Devleti (1344-1398)-Mutahharten ve Erzincan Emirliği. Ankara: Sevinç Matbaası Yayınları.
- 387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rum Defteri (937 / 1530). (1997). Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Yayınları.

BATI ANADOLU ÇEPNİLERİNİN OCAĞI: KÖSE SÜLEYMAN OCAĞI VE GÜNÜMÜZDEKİ DURUMU

Halil İbrahim ŞAHİN*

Özet

Bu makale, Köse Süleyman Ocağı'nda yapılan alan araştırmasının sonuçlarını içermektedir. Ocak mensuplarına göre Köse Süleyman, Hacı Bektaş Veli Döneminde yaşamış olan Yunus Mukri'nin oğludur ve Çepnileri irşat etmekle görevlendirilmiştir. Tarihi kaynaklarda çok az yer alan Köse Süleyman Ocağı'na Balıkesir, Manisa, Çanakke, İzmir ve Aydın Çepnileri bağlıdır. Ocağın merkezi Balıkesir'e bağlı Kavakbaşı köyünde bulunmaktadır. Buradaki dedeler, Hacı Bektaş'tan aldıkları icazetnâmeler doğrultusunda ocağın dinî ve sosyal hayatını düzenlemektedirler. Köse Süleyman'ın Hacı Bektaş'la ilgisi nedeniyle bu ocakta Bektaşiliğin etkisi fazladır. Ocak mensupları Hz. Ali'yi mürşit, Hacı Bektaş Veli'yi pir ve Köse Süleyman'ı rehber kabul etmişlerdir. Ocağın ibadetleri "Abdal Musa cemi", "Hızır cemi", "görgü cemi" ve "birlik cemi" gibi adlarla anılan cem törenlerinde gerçekleştirilmektedir. Cem törenlerinin yapısı Anadolu Aleviliğiyle örtüşmektedir, ancak Bektaşilik unsurları daha baskındır. Çalışmanın son bölümünde Köse Süleyman Ocağı'ndaki dedelerin ve özellikle kamberlerin söyledikleri nefesler üzerinde durulmuştur. Pir Sultan Abdal, Şah Hataî ve Kul Himmet gibi halk şairlerinden alınan nefeslerin cem törenlerinin işleyişinde ve inanç değerleriyle ilgili bilgilerin kazanılmasında önemli bir yere sahip olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Ocak, Köse Süleyman, Alevilik, Bektaşilik

WESTERN ANATOLIAN CHEPNIS' "OCAK": KOSE SULEYMAN "OCAK" AND CURRENT STATUS

Abstract

This article contains results of a fieldwork in Köse Süleyman "ocak". According to members of "ocak" Köse Süleyman is Yunus Mukri's son who lived in the period of Hacı Bektash Veli and appointed with guidance to Chepni. Balıkesir, Manisa, Çanakke, İzmir and Aydın Chepnis belong to the Köse Süleyman "ocak" with very little historical source. The center of the "ocak" is located in the Kavakbaşı village, Balıkesir. "Dede"s here organize religious and social life of the "ocak" in accordance with their "icazetname" taken from Hacı Bektash. Because of a relationship between Köse Süleyman and Hacı Bektaş, in this "ocak" Bektashism order is effective. Members of "ocak" accept to Hz. Ali "mürşit", Hacı Bektash Veli "pir" and Köse Süleyman "rehber". The worship of "ocak" takes place at the "cem" named as "Abdal Musa cemi", "Hızır cemi", "görgü cemi" and "birlik cemi". Structure of "cem" ceremonies consistent with Anatolian Alewism but Bektashism order is more effective. The last part of study

* Yrd. Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Balıkesir/Türkiye, hsahin@balikesir.edu.tr

relates to “nefes” told by “dede”s especially “kamber”s. “Nefes” belong to folk poets like Pir Sultan Abdal, Şah Hatayî and Kul Himmet has important place in the functioning of “cem” ceremonies and acquisition of information about the faith values.

Keywords: Ocak, Köse Süleyman, Alewism, Bektashism

Giriş

Ocaklar üzerine yeterince çalışmanın bulunmayışı, Alevilik-Bektaşılık araştırmalarının önemli problemlerinden birisidir. Türkiye ve Balkanlardaki Alevi ve Bektaşî grupların dinî ve sosyal hayatında aktif bir rol oynayan ocakların tarihi gelişimi, inanç sistemleri, uygulama yöntemleri ve şecereleri üzerine yok denecek kadar az araştırma bulunmaktadır. Hâlbuki bu alandaki dağınık yapının ortadan kaldırılabilmesi için öncelikle ocaklar üzerine ciddi çalışmaların hayata geçirilmesi gerekmektedir. Ocaklarla ilgili tarihî belgelerin gün yüzüne çıkarılması, ocak mensuplarının dinî uygulamalarda kullandıkları eserlerin bilimsel çalışmalarda kullanılabilir hâle getirilmesi, yazılı kaynakların yanı sıra sözlü kaynakların geleneksel bilgilerine başvurulması zorunluluk hâline gelmiştir. Ancak bu sayede ocakların yapısı üzerine sağlıklı sonuçlar elde edilebilecektir. Tabii ocaklar üzerine yapılacak müstakil araştırmalar, bu alandaki çalışmaların ilk basamağını oluşturmaktadır. Tespit edilen ocaklar üzerine yapılan etraflı araştırmalardan sonra ikinci evreyi mukayeseli çalışmalar almalıdır. Öncelikle ocak sistemi açısından birbirine yakın ocaklardan başlanarak ocakların oluşumu, gelişimi, inanç değerleri, uygulama yöntemleri, kaynakları, terimleri gibi temel alanlarda karşılaştırmalar yapılmalıdır. Alevilik-Bektaşılık araştırmaları kadar kültür araştırmaları açısından önemli olan bu tarz çalışmalar, bu alandaki pek çok problemin çözümüne önemli katkılar yapacaktır.

Bu makale, Batı Anadolu Çepnilerinin bağlı olduğu ve Balıkesir merkezli bir ocak olan Köse Süleyman Ocağı üzerine yapılan alan araştırmasının sonuçlarını içermektedir. Ege ve Marmara bölgelerindeki Çepnilerin dinî hayatla ilgili uygulamalarını düzenleyen bu ocakla ilgili yazılı kaynaklar son derece sınırlıdır. Ocağın yapısıyla ilgili bilgiler günümüzde büyük oranda sözlü kaynaklar vasıtasıyla aktarılmaktadır. Böyle bir durum, Köse Süleyman Ocağı üzerine yapılan bu çalışmayı daha çok sözlü kaynaklara, dolayısıyla alan araştırmasına yönlendirmiştir. Ocağın postunda oturan veya oturmuş dedeler başta olmak üzere ocağın merkezî işleyişinde görevli veya görev almış kaynak şahıslar çalışmaya dâhil edilmiştir. Çalışma, Köse Süleyman’ın Çepnilerle ve Hacı Bektaş Veli ile ilgisi, Köse Süleyman Ocağının temel inanç değerleri, cem anlayışı ve çeşitleri gibi ocağın asıl varlığı üzerine tespit ve değerlendirmeleri içermektedir.

1. Çepnilerin Köse Süleyman ve Hacı Bektaş Velî ile İlişkisi Üzerine

Çepniler, Oğuzların Üçok koluna bağlı Türk boylarından birisidir (Köprülüzâde, 1925: 206; Togan, 1982: 51-51; Sümer, 1992; Ögel, 1993: 344-345). Çepnilerle ilgili ilk bilgiler, Divanü Lügati't-Türk'te yer alır. Kaşgarlı Mahmut, eserinde Çepnilerin bir Oğuz boyu olduğunu söyleyerek bu boya ait bir damgadan haber verir (Divanü Lügati-it Tercümesi I 1998: 54; Divitçioğlu, 1994: 33-41). Bunun yanı sıra Câmîü't-Tevârih (Togan, 1982: 49-52), Şecere-i Terâkime, Târih-i Âl-i Selçuk (Çelik, 2002: 313), Cihannûma, Kitabul-İdrâk li-Lisanil-Etrâk (Sümer, 1992: 9) gibi tarihî kaynaklarda da Çepnilerle ilgili bazı bilgiler yer almaktadır. Anadolu'ya diğer Türk boylarıyla gelmiş olan Çepnilerin bazı önemli hususiyetleri vardır. Bu boy, özellikle Doğu Karadeniz'in Türkleşmesinde etkin bir rol oynamıştır (Sümer, 1992: 323; Çelik, 1999: 16; Tellioglu, 2004: 110-111). Çepnilerin, bu bölgede on ikinci yüzyıldan beri var olduğunu tarihî kaynaklardan takip edebilmekteyiz (Çelik, 2002: 312; Bostan, 2002: 299).

Çepnilerin Hacı Bektaş Velî ile ilişkileri daha Anadolu'ya girişleri esnasında başlamıştır. Bazı kaynaklar Çepnilerin Anadolu'ya Hacı Bektaş Velî ile geldiklerini, Sulucakarahöyük'te ilk Hacı Bektaş müritlerinin Çepniler olduğunu öne sürmektedir (Eröz, 1977: 54-55). Önemli tarihçilerden Âşık Paşa, Hacı Bektaş'ın Anadolu'ya geldiğinde yalnız olmadığını, mutlaka bir boyun veya aşiretin mensubu olduğunu söyler. Adı geçen tarihçi, Sivas bölgesine gelen Hacı Bektaş'ın bu bölgede yoğun olan Çepnilerle ilişki içinde olabileceğini de ekler. Âşık Paşa'nın öne sürdüğü bu düşüncüyü destekleyici verilere Faruk Sümer de ilgili çalışmasında yer verir. Sümer, Hacı Bektaş Velî Vilâyetnâmesi'ni de kaynak göstererek Hacı Bektaş'ın ilk müritlerinin Çepniler olduğunu da ileri sürmüştür (1999: 178, 327). Atilla Özkırmı ise Sümer'in iddialarına şüpheyle yaklaşır ve bu konuda kesin bir hüküm verilemeyeceğini, ancak Hacı Bektaş'la ve Çepnilerin çok daha sonraları tanışmış olabileceklerini öne sürer (1993: 102-104).

Görüldüğü gibi Çepnilerin Hacı Bektaş Velî ile ilk temasları üzerine farklı görüşler bulunmaktadır. Bu konudaki muğlak yapının kaynağında tabii ki kayıt altına alınmış yeterli bilginin olmayışı yatmaktadır. Hacı Bektaş ve Çepniler arasındaki ilintiye dikkat çekenlerin kullandığı yegâne kaynak, Hacı Bektaş Velî Vilâyetnâmesi'dir. Bu eserde şöyle bir bölüm vardır: "Çepni boyunun ulularından Yunus Mukrî adlı birisi vardı. Bilgin, üstün, olgun ve hâfızdı. Çepni boyundan ayrılıp Karaöyük'ün yakınında Mikâil adlı bir yere gelip yerleşmişti. Bu zat bir müddet sonra oradan da ayrılmış, yukarı tarafta kayı denen yere gelmişti... Konya'ya gitti, Sultan Alüyyüddin'e kendisini tanıttı, Sulucakaraöyük'ü yurt olarak vermesini istedi. Sultan Alüyyüddin,

orasını Yunus Mukrî'ye yurt olarak verdi. Yunus Mukrî beratını alıp köye geldi, yerleşti, bir müddet sonra da öldü. Yunus Mukrî'nin İbrahim, Süleyman, Saru ve İdris adında dört oğlu kaldı. İdris babası gibi bilgin ve üstün bir kişiydi. Saru da okumuştur, fakat ikisi, okuma yazma bilmezdi. İdris'in âhiret hatunlarından bir karısı vardı. Adına Kutlu Melek derlerdi, aynı zamanda kendisini sayıp ağurlarlar, Kadıncık diye hitap ederlerdi. Yunus Mukrî'nin ölümünden sonra oğulları, evleriyle barklarıyla Kayı'dan göçüp Sulucakaraöyük'e geldiler." (Gölpınarlı, 1995: 26).

Çepnilerin Hacı Bektaş ve Köse Süleyman'la tanışıklığını irdeleyen kaynaklar, bu parçayı ve devamında gelişen olayları temel almaktadırlar. Bu parçanın devamında Kutlu Melek, Hacı Bektaş'ın kim olduğunu bilmeden ona yiyecek verir. Bunun üzerine Hacı Bektaş, "Artsın eksilmesin, taşsın dökülmesin." der. Kutlu Melek'in evi bu duadan sonra bolluğa kavuşur. Hacı Bektaş'ın keramet sahibi birisi olduğunu anlayan İdris ve eşi, onu kendi evlerinde kalmaya ikna ederler. Hacı Bektaş, artık irşada Çepni boyuna mensup kişilerin evinde devam etmektedir (Gölpınarlı, 1995: 27-28).

Köse Süleyman Ocağı'nın merkezi durumdaki Balıkesir'e bağlı Kavakbaşı Köyünde ocağın hizmetlerini yürüten kişilerle yapılan görüşmelerde, Köse Süleyman'ın kimliğiyle ilgili elde edilen bilgiler yukarıdaki farklı değildir. Enver Yüksel dede, Köse Süleyman'ın soyunun İmam Rıza'ya dayandığını söyleyerek şöyle bir secere vermiştir: İmam Rıza'nın oğlu İsmail, İsmail'in oğlu İbrahim, İbrahim'in oğlu Yunus Mukrî, Yunus Mukrî'nin oğlu Köse Süleyman. Ocağın son dedelerinden Enver Yüksel, Köse Süleyman'ın Hacı Bektaş'la çağdaş olduğunu ve Hünkâr'dan icazet aldığını söylemektedir. Dedenin aktardığı bilgilere göre Hacı Bektaş Veli, "Herkes kerametini gösterecek icazetini alacak." der. Köse Süleyman'ın, Yunus Mukrî gibi keramet sahibi bir zatın oğlu olması yeterli görülmemiş, ondan da keramet göstermesi istenmiştir. Köse Süleyman, bunun üzerine postunu yere sermiş ve üstüne oturmuştur. "Ya Rabbü'l âlemin beni mahcup etme" diyerek postun üstüne oturur hâlde iken yerden havalanmış ve yakında bulunan bir duvarın üstüne konmuştur. Kerameti bu kadarla da kalmamış, duvarı yerinden hareket ettirmiş, duvar üstünde yol almıştır. Bunun üzerine Hacı Bektaş Veli, onun keramet ve erdem sahibi olduğunu kabul ederek "Köse Süleyman, Çepni boyunun Hak rehberi ve mürşididir, Çepni boyu bunun tarik-i müstakimine ikrar eyleye, uy." diyerek 1272 tarihinde onu Çepni boyuna mürşit tayin etmiştir.

Köse Süleyman'ın mezarı Sivas'ın Suşehri ilçesindedir. Doğan Kaya'nın verdiği bilgilere göre: "Osman Gazi, Fatma Ana ve Şemsi Ana ile kardeş olduğuna inanılır. On iki İmam'dan Zeynel Abidin'in torunlarından. Horasan'ın Nişabur

beldesinde doğmuş, sonra Konya'ya gelmiş, Alaaddin Keykubat'ın ordusunda komutanlığa yükselmiştir. Moğollarla yapılan Köseadağ savaşında (1243) Selçuklu komutanı olarak çarpışmış ve şehit düşmüştür.” (Kaya, 2002: 272; Yaman, 2006: 120). Tarih kaynaklarında hakkında son derece sınırlı bilginin yer aldığı Köse Süleyman, başta Balıkesir olmak üzere, Çanakkale, Manisa, İzmir ve Aydın gibi illerde yaşamakta olan Çepnilerin rehberi ve müşidi durumundadır. Balıkesir'e bağlı Kavakbaşı köyünde yaşayan dedeler bu bölgelerdeki Çepnilerin dinî hayatıyla ilgili uygulamaları yürütmektedirler. Ocağın postunda Naci Yüksel oturmakta ve Batı Anadolu Çepnilerinin cemlerini yürütmektedir.

Ocakla ilgili yazılı belge son derece azdır; ancak Çepnilerin Hacı Bektaş'la ilişkisini gösteren belgeler, 1800'lü yıllara dayanmaktadır. Daha sonraki yıllarda da Hacı Bektaş'a giderek oraya bağlılığını bildiren ve icazetnâme alan dedeler olmuştur. 1963 tarihli bir icazetnâmede şöyle denilmektedir:

“Balıkesir'in muhtelif köylerinde mukim Köse Süleyman evlatlarından İsmail dede torunlarından Bektaş oğlu Tahir Sümbül Oğuz, Murat oğlu Nebi Oğuz, Feyzullah oğlu Ahmet Yüksel, Ali oğlu Kamber Pınar, Süleyman oğlu Ali ve Mehmet Oğuz, Tahir oğlu Bektaş Oğuz, Musa oğlu Hakkı Oğuz ve Mustafa Kılınç buraya gelerek İsmail dedeye ait Celaledin Çelebi tarafından verilen icazetnameleri tetkik olundu. Kendilerinin, yani Köse Süleyman evlatlarının Çepnilerin rehberi olduklarından Çepni aşiretlerinin kendilerine lazım gelen hürmet, itaat ve inkıyatta bulunmaları ve pir kapısı burası olduğundan kendileri doğrudan buraya bağlı bulunmaktadırlar. Kendileri her yıl buranın hakkını getirmezler, göndermezler ve burayı tanımazlar ise tecdiden verilen bu icazetname iptal ve kendileri küstah addedilirler. Bu minval üzere hareket edilmesi iş'ar bilvesile cümleye selam ve beyan-ı muhabbet olunur.” (15 Eylül 1963).

Bu icazetnâmede de görüleceği üzere Çepnilerin daha önceleri Hacı Bektaş'tan aldığı başka icazetnâmeler de bulunmaktadır. Son olarak bu belge ile Balıkesir'de yaşamakta olan ocak mensupları Hacı Bektaş'a bağlılıklarını yinelemişler ve Çepnilerin rehberi olduklarını Hacı Bektaş'a tasdik ettirmişlerdir. Günümüzde de Hacı Bektaş Velî'ye bağlılıklarını beyan eden Çepniler, Hünkâr'ın hatırasını Köse Süleyman Ocağı vasıtasıyla yaşatmaktadırlar. Ocağın asıl pirinin Dede Garğın olduğunu, bu bilginin 1822 yılında Kavakbaşı köyündeki Köse Süleyman oğlu İsmail dedeye yazılan bir mektupta yer aldığını iddia edenler de olmuştur (Aksüt, 2009: 134). Ancak günümüz Çepni dedeleri bu bilgiyi doğrulayan beyanatlar vermemektedirler. Onlara göre Hacı Bektaş'ın ilk müritlerinden olan Köse Süleyman bu ocağın asıl piridir.

2. Köse Süleyman Ocağı'nın İnanç ve İbadet Yapısı

2.1. İnanç

Köse Süleyman ocağı, Hz. Ali'yi mürşit, Hacı Bektaş Velî'yi pir ve Köse Süleyman'ı rehber kabul eden bir ocaktır. Ocakta Hacı Bektaş Velî'nin etkisi oldukça fazladır. Bektaşiliğin temel felsefesi ocak tarafından uygulanmasa bile özellikle cem yapısında Bektaşiliğin etkisini açıkça görmek mümkündür. Bu tesirde ocağın Hacı Bektaş'a bağlı dedelerce yönetiliyor olmasının etkisi büyüktür. Köse Süleyman Ocağı'nın inanç yapısını değerlendirebilmek için ocak mensuplarının değer verdikleri veya bağlılıklarını ifade ettikleri unsurlara bakmak gerekmektedir. Bu ocağa mensup bir Çepninin dini hayatında veya inanç dünyasında etkisi bulunan unsurlar, ikrar verme törenlerinde söyledikleri gülbenglerde gizlidir. Bir talip, Köse Süleyman Ocağı'na bağlı olarak yapılan cemde şu şekilde ikrar verir:

“Allah azimü’ş-şânın kuluyum, Âdem-i seyfullâh neslindenim, İbrahim halilullâh milletindenim, dinimiz din-i İslam, kitabımız Kur’an, kiblemiz Kabe, Muhammed aleyhisselâm ümmetindenim, Şah-ı merdân Ali'nin bendesiyim, İmam-ı Cafer-i Sadık mezhebindenim, Allah Allahü ekber, Allahu ekber, lâilâhe hüvallah vallâhü ekber Allâhü ekber velillâhi ilhamd, geldim Hak için, el verdim, etek tuttum, tuttuğum etek Köse Süleyman'ın, bidat ettim, Muhammet Ali'ye talip oldum, pirim Hacı Bektaş-ı Veli, mürşidim Muhammet Ali hu. Den dinlemem, kov etmem, gıybet etmem, zina etmem, sır açmam, el ile koymadığımı almam, her gördüğümü söylemem, ikrar olsun.”

Köse Süleyman Ocağı'nın inanç yapısı bu ikrarda açıkça görülmektedir. Yaratıcı, Allah; din, İslam; kitap, Kuran; kible, Kabe; peygamber, Hz. Muhammet; mürşit, Hz Muhammet ve Hz. Ali; mezhep, Caferîlik. Kendisini Hz. Ali talipleri olan kabul eden ocak mensupları Köse Süleyman vasıtasıyla Hacı Bektaş Velî'ye saygı ve muhabbet beslemektedirler. Burada Çepnilerin Caferîliği meselesine kısaca değinmek gerekir. Ocağa bağlı Çepni dedeleri, kendilerinin Caferî olduğunu söylemektedirler, ancak bu sadece söylemde kalan bir açıklamadır. Çepnilerin bağlı oldukları inanç değerlerini ve ibadet şekillerini Caferîlikle bağdaştırmak mümkün değildir. Kısacası Köse Süleyman Ocağı'na bağlı Çepniler, Bektaşî nitelikleriyle öne çıkmaktadırlar.

2.2. İbadet: Cem Törenleri

Ocağın mensupları yılın belli dönemlerinde ibadetlerini cem törenlerinde yapmaktadırlar. “Abdal Musa cemi”, “Hızır cemi”, “Mirac cemi” gibi çeşitli adlarla cem törenleri düzenlenmekle birlikte ocaktaki cemler temel olarak iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan ilki “Görgü cemi”, diğeri ise “Birlik cemi”dir. Görgü cemi, arınma cemidir. Bu ceme herkes giremez. Ancak eline, diline ve beline hâkim olabilenler bu ceme dâhil olabilirler. Ayrıca görgü cemlerinde “rıızalık” esastır. Rıza almayan

talip cemde bulunamaz. Birlik cemleri ise irşat amaçlı düzenlenen cemlerdir. Bu cemlerde yediden yetmiş yediye taliplerin olgunlaşması amaçlandığından herkese açık bir cemdır. Cemin işleyişini 12 hizmet erbabı sağlar. 1. Dede (Muhammet-Ali postuna oturur), 2. Gözcü (Karaca Ahmet'i temsil eder), 3. Delilci (Çerağ uyarır), 4. Süpürgeci (Tarikat abdestini aldırır), 5. İrbıkçı (Kalplerin arınmasını sağlar), 6. Kurbancı (Kurban işlerinde görevlidir), 7. Mercancı (Delilcinin yardımcısıdır), 8. Sofracı (Sofraların düzenini sağlar), 9. Sakacı (Su dağıtır), 10. Lokmacı (Bacıdır, kurban lokmasını dağıtır), 11. Kamber (Saz çalıp nefes söyler) 12. Aşçı (Lokmayı pişirir).

Ocakta düzenlenen cemlerin belli bir düzeni vardır. Dedenin yönettiği, kamberin nefesler söylediği bu cemlerde Çepniler ibadetlerini yerine getirirler. Görgü cemi adı verilen bu törenlerin işleyişi şu şekildedir: Dede postuna oturunca kamber onun yanında yerini alır. Delil uyandırılır. Burada dede şu gülbengi okur: “Allah Allah ağız birliği ile diyelim, Allah Allah üçler, beşler, yediler, kırkların himmetleri, kerametleri üzerimizde hâzır ve nâzır ola, on iki imam, on dört masum-ı pâkin kerâmetleri, pirim Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî'nin himmetleri üzerimize ola, Allah dilediklerimizi, muratlarımızı versin, Allah dertlere derman, hastalara şifa, versin, Allah dünyada kuvvet, ahirette iman nasip eylesin, Allah daim katından, didarından, namazdan, niyazdan, himmetinden ayırmasın, Allah Muhammet Ali, gerçeğe hu.”

Görgü cemlerinde taliplerden ikrar vermeleri istenir. Bacı ve dervişler ikrar verirken öncelikle tövbe eder. “Rabbi'l âlemîn şimdiye kadar bilerek veya bilmeyerek elimden, dilimden, belimden günah işlediysen tövbe” der. Bundan sonra ikrarını verir. “Bundan sonra Allah'a kulluk, peygambere ümmetlik edeceğim, elime, dilime, belime sahip çıkacağım, harama el uzatmayacağım” diye yemin ederek yukarıda inanç kısmında yer verdiğimiz ikrarı tekrar ederler. İkrar verene dede, “İkrar olsun mu?” şeklinde birkaç kez soru yöneltir. İkrarı veren de dedeye “Olsun” diye cevap verir. Yine dede talibe “Eğer sen bu ikrardan dönersen ikrar seni tutsun mu? Eğer bu ikrardan dönersen huzur-ı haşırda yüzün kara olsun mu? Bu meydandaki cem erenleri, ay, gün, yer, gök, arş, kürs, derya, balıklar ve delil-i Şah-ı Merdân şahidin olsun mu?” diyerek bir soru daha yöneltir. İkrarı veren tekrar “Olsun” cevabını verir. Dede bunun üzerine “Eyvallah, Allah, Muhammet, Ali yardımcımız olsun, Allah, Muhammet, Ali gerçeğe hu” ve “Allah Allah darları kabul, yaşları uzun, ocakları, haneler, mutlu ola, pirim Hacı Bektaş-ı Velî'nin, ceddin Köse Süleyman'ın himmetleri, kerametleri üzerimize hazır ve nazır ola, ikrarları kabul, muratları hasıl ola, Muhammet Ali işlerini rast getire, Allah, Muhammet, Ali gerçeğe hu” diyerek ikrar verme törenini sonlandırır.

İkrar vermeyi cemde lokma olarak pişirilecek kurbanların tığlanması işlemi izler. Cemde kurban keseceklerin kurbanları meydana getirilir. Dede burada kurbanlar için dua edip gülbenk okur:

“Allah Allah kurbanları kabul, muratları hâsıl, ocakları aydın ola, on iki imam, on dört masum-ı pâkların, pirim Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli, ceddîm Köse Süleyman’ın himmetleri, kerametleri üzerimizde hâzır ve nâzır ola, kurbanları Hz. İsmail sürüsüne katıla, İmam-ı Hüseyin dergâhına kayıt eyleye, orada çırak ola, Allah Muhammet yâ Ali, gerçeğe hu. Allah Allah aşkına akşamlarımız hayır ola, hayırlarımız faik ola, şerlerimiz def ola, Allah münkirler, münafıklar mat ola, on iki imam, on dört masum-ı pâkin, pirim Hacı Bektaş-ı Veli’nin himmetleri, kerametleri üzerimizde hâzır ve nâzır ola, Allah katarından, didarından ayrı düşürmeye, ibadetlerimizi Hak defterine kayıt eyleye, eksik, noksan işlerimizi tamam yaza, Allah kurbanları Hz. İsmail’in sürüsüne katıla, İmam-ı Hüseyin dergâhına yazıla, Allah Muhammet yâ Ali, gerçeğe hu.”

Cemin önemli kısımları arasında cemin işleyişinde görev alan hizmet erbapları için duaların okunduğu bölüm de vardır. Kurbançı için dede: “Allah Allah darları kabul ola, muratları hâsıl ola, Muhammet Ali istediğinizi, dileğinizi vere, kurbançının hizmeti kabul ola, hizmetinden şefkat bula, gerçeğe hu.” der. Gözcüye “Bismişah, Allah Allah darları kabul ve hasıl ola, Muhammet Ali isteklerini, dileklerini vere, Şah-ı Merdân’ın, Gözcü Kara Ahmet’in himmetleri, kerâmetleri üzerimizde hâzır ve nâzır ola, hayır hizmetleri kabul ola, Hz. Hüseyin dergâhına kayıt ola, gerçeğe hu.” diye dua eder. Lokmacı bacılar için de dua edilir: “Allah Allah darları kabul ola, muratları hâsıl ola, geldikleri yerden, durdukları dârdan, ettikleri hayır hizmetten şefaât bulalım, lokmaları kabul, yüzleri ak ola, Hatice ve Fatıma katarından, didarından ayırmaya, hizmetleri Hz. Hüseyin dergâhına yazıla, gerçeğe hu.” Bu arada süpürgeci, Allah Muhammet yâ Ali der ve süpürgeyi üç kez çalar ve ardından dede şu duayı okur: “Allah Allah on iki imamın himmeti, kerameti üzerimizde hâzır ve nâzır ola, süpürgecinin hayır hizmeti kabul ola, hizmetinden şefaât bula, hizmeti Hz. Hüseyin’in dergâhına yazıla, gerçeğe hu.” İbrıkçı, üç damla su döker ve “Allah Muhammet yâ Ali” der. Dede ise “Bismişah, Allah Allah ma’na-yı marifet, nur-ı hakikat, hizmet-i Muhammet’ten şefaât, Ali’dan hidâyet ola, hayır hizmeti kabul ola, hizmetinden şefaât bula, Hz. Hüseyin dergâhına yazıla, gerçeğe hu.” der.

Görgü cemlerinde talipler, dedenin huzurunda görgüden ve sorgudan geçerler. Bu, törene katılanlar için arınma anlamına gelir. Dedenin huzurunda dara duranlara dede: “Bismişah, Allah Allah erenler geldi, sır verdi, secdeye indi, gaibe iman verdi. Geldiğin Hak kapısıdır, durduğun Mansur dâridir. Ne gördün, neden geldin? Başını kaldır, dile gel, özündekini dile ver, dillen, erenler farkına varsın hu hu.” Talipler ayakta dedeye şu cevabı verirler: “Er gördüm, Muhammet Ali yoluna görülüp sorulmaya geldim, eyvallah, Muhammet Ali yardımcımız olsun, er hakkı hak, pir hakkı hak, mürşit hakkı hak, musahip hakkı hak, yol içinde teklif buyurduk, dört kapı kırk makam hak, on iki imam, on dört masum-ı pâk, on yedi kemer-best hak, seneden bir defa görülüp sorulmak hak, Muharrem’de yas matem orucu tutmak da

hak, erenlerin kurbanı, namazı, lokması, niyazı da hak.” Dede: “Döktüğünü doldur, ağlattığını güldür. Erenler, bu canlar, eli bağlı, dili bağlı. Erener meydanında bu canların elinden, dilinden, belinden razı olmayan dile gelsin, bu canlardan razı mısınız, bismişâh eyvallah. Allah Allah nur-ı hudâ, Muhammet Mustafa’dan şefaât, Ali’den hidayet ola, Allah Muhammet’in şefaâtinden, Ali’nin hidayetinden ayırmaya, gerçeğe hu. Allah Allah darları kabul ola muratları hâsıl ola, on iki imam, on dört masum-ı pâklar, on yedi kemer-bestler, pirim Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli, Haticetü’l Kibriya, Fatımatü’z-zehrâ katarından didarından Hak ayırmaya darları, didarları, namazları, niyazları, görgüleri, sorguları İmam Hüseyin dergâhına yazıla, Muhammet Ali işlerini rast getire, Allah Allah Muhammet yâ Ali gerçeğe hu.” diyerek taliplere dua eder.

Görgü, dedenin “ağız birliği ile diyelim Allah, Allah aşkına diyelim Allah Allah, üçler, beşler, yediler, kırklar, bin birlerin on iki imam, on dört masum-ı pâkların, on yedi kemer-bestlerin, Haticetü’l Kibriyâ’nın, Fatımatü’z-Zehrâ’nın, pirim Hacı Bektaş-ı Veli’nin himmetleri, kerametleri üzerimizde hâzır ve nâzır ola, Allah borçluları borcundan kurtarsın, Allah dertlileri derdinden kurtarsın, Allah dünyada kuvvet, ahirette iman, Kur’ân nasip eylesin, Allah hayırlı evlat, hayırlı nimet versin, Allah gökten rahmet, yerden bereket versin, Allah seksen bin Rum erenlerinin, doksan bin Horasan pırlerinin, yüz bin gaip erenlerinin himmetini üzerimizde hâzır ve nazır eylesin.” demesiyle sona erer.

Taliplerin birer birer görgüden ve sorgudan geçmesini toplu ibadet kısmı izler. Gözcü postu eline alır. Ayakta “Bismişâh Allah Allah elif Allah, mim Muhammet’i ayın Ali, cim Cebrail, postu kabul yüzü ak ola, gözcü Kara Ahmet’in Hüseyin’in himmeti üzerinde hazır ve nazır ola, hayır hizmeti kabul ola, hizmetinden şefkat bula, hizmeti Hüseyin dergâhına yazıla gerçeğe hû.” denir. Gözcü tekrar postu serer. ayin-i cem ayağa kalkar ve erkândan geçerek posta niyaz ederler. Bu esnada dede: “Allah Muhammet yâ Ali, dua aşkına diyelim Allah Allah, Allah aşkına cemimiz kutlu, dilimiz tatlı ola, Allah Allah burada görülen orada görüle, dünyada cem eyleyen ahirette cem eyleye, altından geçen suyundan içen cehennem azabı görmeye, erkânımız İmam-ı Cafer-i Sadık erkânı ola, Allah Allah üçler, beşler, yediler, kırklar, bin birler, on iki imam, on dört masum-ı pâklar, Haticetü’l Kibriyâ, Fatımatü’z-Zehrâ’nın, pirim hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli’nin ceddin Köse Süleyman’ın himmetleri üzerimizde hâzır ve nâzır ola, Allah Allah bizi duadan, hayır himmetten ayırmasın, dünyada kuvvet, ahirette iman, Kur’an nasip eylesin, Allah Allah neyleyeyim, ne işleyeyim dertirtmesin, Allah Allah biz fakir kullarına yardım eylesin, Allah Allah hayırlı evlat, hayırlı devlet versin, Allah Allah seksen bin Rum erenleri için diyelim Allah Allah, zalimin zulmünden, münkirin, münafığın şerrinden, kazasından, belasından, iftirasından muhafaza eylesin, Allah Allah daim katarından, didarından, namazdan, niyazdan, tercümandan, çerağdan, lokmadan, irfandan, hayır ve hasenattan nezirden mahrum eyleme, Allah Allah Muhammet ümmetinden, Ali tayfasından ayırma, Al-

lah Allah nur-ı Hudâ Muhammet Mustafa, İmam Ali Murtazâ, Hünkar Hacı Bektaş-ı Velî saklaya, bekleye, Muhammet'ten şefaât, Ali'den hidayet ola, Muhammet şefaâtinden, Ali hidayetinden Hak ayırmaya, gerçeğe hu. Erkânımız kutlu, dillerimiz tatlı ola, altından geçen suyundan içen cehennem azabı görmeye, erkânımız İmam-ı Caferi Sadık erkânı ola, hizmetinden şefaati göre, hizmeti Hz. Hüseyin'in dergâhına yazıla, gerçeğe hu." der.

Tercüman konur, üstü örtülü bütün cem erenleri ayakta dede ağız birliği ile gülbenk söylerken gözcü postu alır ve dışarıya "zalimler, azgınlar üstüne" diye silkelere: "Ağız birliği ile diyelim Allah Allah, Şevk ile diyelim Allah Allah, Can birliği ile diyelim Allah Allah, Din kuvveti ile diyelim Allah Allah, Cemimiz cem ola Allah Allah, demimiz dem ola Allah Allah, Cemimiz kırklar cemi ola Allah Allah, kırkların katarından ayırmaya Allah Allah, daim bu katardan, didardan, niyazdan, cemden, demden ayırmaya, Allah Allah üçler, beşler, yediler, kırklar, üç yüz altmış altılar, bin birler, on iki imam, on dört masum-ı paklar, Haticetü'l Kibriyâ, Fatımatü'z-Zehrâ'nın, on yedi kemerbestlerin, pirim hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî'nin ceddin Köse Süleyman'ın, cümlesinin himmetleri, kerametleri üzerimizde hâzır ve nâzır ola, Allah Allah hayırlı evlat, bereketli nimet, hayırlı devlet vere, Allah Allah namerde, muhannete muhtaç eyleme, muhtaç olan canlar için diyelim Allah Allah, Allah Allah bizi duadan, hayır himmetten, iyi niyetten ayırma, iki cihanda yüzlerimizi ak, gönüllerimizi pak, düşmanlarımızı mat eyle, Allah Allah Muhammet ümmetlerinden, Ali taliplerinden ayırma, Allah Allah ne eyleyeyim, ne işleyeyim dedirtirme, Allah Allah dertlere derman yaralara merhem, hastalara şifa veresin."

Bütün bunlardan sonra cem şu düzende devam eder: 1. Dede gülbenk okur, ayağa kalkarlar. 2. Zâkir, duvazımam, dede gülbenk okur, semah yapılır, zâkir duvaz söylerken ibrık yayılır. 3. Gülbenk okunur, bacılar ellerini dervişlerin omuzlarına koyarlar, zâkir duvaz okur, dede dua eder. 4. Gülbenk okunur, eller hep omuzdadır, zâkir çalar, dede dua eder. 5. Gülbenk, hep el ele, zâkir çalar, canlar secdeye inmeden dede dua eder. Eller salınır, zâkir okur, yalnız bacılar ayağa kalkarlar, elleriyle dervişlerin tacına niyaz eder. Lokmacı bacılar, lokmaları getirdiklerinde dede, lokmaya dua okur:

"Allah Allah kurbanı kabul, ocağı aydın ola, kurbanı Hz. İsmail sürüsüne kâtıla, kerem evliya istediğini, dilediğini vere gerçeğe hû. Allah Allah diyelim, kadim Allah Allah diyelim, geldi Ali sofrası, yâ Şâh diyelim, Şâh'ımın verdiği biz yiyelim, gerçeğe hu." der ya da "Allah diyelim, kadim Allah diyelim. Geldi Ali sofrası, gaziler Şah diyelim. Hak versin biz yiyelim, gerçeğe hu diyelim." dindikten sonra lokmacı bacılar, pişen lokmaları cemdekilere sunarlar. Gelen lokmalar yendikten ve sofralar kaldırıldıktan sonra dede lokmacı bacılar ve sofraya için dua eder:

“Allah Allah darları kabul ola, muratları hasil ola, Haticetü’l Kibriyâ, Fatımatü’z-zehrâ’nın katarından, didarından ayırmaya, hizmetleri kabul ola, şefaât bulalar, hizmetleri İmam Hüseyin dergâhına yazıla, gerçeğe hû.”

Dede sofrâ sonrasında şöyle der: “Bismişâh ... Allah Allah nimetimiz ziyade ola, er-hak bereketi vere, bu gitti yine gele, nimet-i celil, bereket-i Halil artsın ek-silmesin, taşsın dökülmesin, bir lokma nur ola, içtiğimiz zuhur, ocağımız mamur, gönüllerimiz pür-nur ola, düşmanlarımız mat ola, er-hak Muhammet, Ali, On İki İmam, On Dört Masum-ı Pak On Yedi Kemerbest gözcümüz, bekçimiz ola, didarından, katarından, yolundan, dergahından ayırıp şaşırıp düşürmeye, çağırduğumuzda destgir olup imdadımız ola; üçler, beşler, yediler, kırklar, üç yüz altmış altıların himmetleri daim, nazarları üzerimizde hazır ve nazır ola, kutb-ı âlem, şah-ı kerem pirimiz, üstâdımız Hünkâr Hacı Bektaş Veli efendimizin himmetleri, kerametleri, zahiren ve batinen üzerimizde hazır ve nazır ola, cümle gerçeklerin demine hû.”

Lokma yendikten sonra sofralar kalkar, tüm âyin-i cem ayağa kalkar. Dede saka duası okur: “Allah Allah diyen, Muhammet diyen Kevser suyuna erenler aşkına, Şah’ım Ali hem Şah hem sakadır, kimse bilmez bu sırrı Hak bilir. Gözüm yaş sel oldu Kerbelâ’da yatanlar aşkına, ya Ali, İmam Hasan, İmam Hüseyin saka suyu içilir aşk olsun, içene rahmet dolsun, lanet Yezit’e, (Bütün cem erenleri Yezit’e lanet okurlar ve sudan içerler ve daha sonra sakalar dualarını alırlar) Allah Allah darları kabul, muratları hasil ola, içenlere rahmet ola, saka İmam Hasan İmam Hüseyin himmetlerinde hazır ve nazır ola, habîbullah gökten rahmet yerden bereket, nur-ı Muhammet gerçeğe hû. (Sakacılar cemdekilerin üstüne üç kez su serperler).

Cemin sonlarına doğru cemdeki on iki hizmet ehli dara durur ve dede onlara dua eder: “Allah Allah Şah-ı Merdan, İmam Hasan, İmam Hüseyin, İmam Cafer-i Sadık, Gözcü Kara Ahmet, ırbıkçının, aşçının, kapıcının mercancının, sakacının, on ikisinin nasibini vere. Allah Allah darları kabul muratları hasil ola on iki imam, on dört masum-ı pak efendilerimizin himmetleri üzerinizde hazır ve nazır ola, hayır hizmetleri kabul ola, hizmetleri İmam Hüseyin dergahına yazıla, Allah, Muhammet ya Ali, gerçeğe hû.”

Sistemli bir yapı içinde gerçekleşen cemler, günümüz Çepnileri için ibadetlerin gerçekleştiği törenler olduğu kadar kimlik değerlerinin de olduğu ve aktarıldığı ortamlar arasındadır. Toplumla katılma anlamı da taşıyan cemlerde dedeler, taliplere nelere inandıklarını, kutsal değerleri, ibadet şeklini, kısacası Alevilik ve Bektaşilik kimliğinin ayrıntılarını aktarmaktadırlar. Bu bakımdan cemler dini hayatı düzenleyen ortamlar olmanın yanı sıra sosyal hayatı da kontrol altına alan ve ona şekil veren kurumların başında gelirler. Burada Allah’a ibadet etmek isteyen talipler, sosyal hayatta yaptıklarının hesabını vermek zorundadırlar. Hatta ceme girebilmek için diğer taliplerin rızasına ihtiyacı vardır. Zaten toplumun kabul etmediği ve yasakladığı bir

suçu işleyen Çepninin bu ortamlara girmesi de mümkün değildir. Bu yönüyle cem törenlerinin Batı Anadolu Çepnilerinin dini ve sosyal hayatını günümüzde de düzenlemeye devam ettiğini söylemek mümkündür.

3. Ocakta Dedelerin ve Kamberlerin Okudukları Nefesler

Çepniler arasında genel bir ifadeyle “nefes” adı verilen şiirler, dedeler ve özellikle de kamberler tarafından cem törenlerinde ve çeşitli ortamlarda söylenmektedir. Yazılı kültüre göre sözlü kültürün daha önde olduğu bu kültür ortamında nefesler çoğunlukla sözlü kaynaklar vasıtasıyla aktarılmaktadır. Özellikle cem törenlerinde kamberler çok sayıda nefes okumaktadırlar. Sazla ve belirli ezgilerle söylenen nefesler, cem törenlerinin işleyişinde önemli bir yere sahiptir. Semahın dönülmesinde ve taliplerin çeşitli hususlarda bilgilendirilmelerinde bu şiirlerin yeri yadsınamaz. Bu şiirlerin önemli hususiyetlerinden bir diğeri de çoğunlukla cem gibi kutsal alanlarda söyleniyor olmalarıdır. Cem dışında dede ve kamberler nefesleri genellikle kullanmamaktadırlar. Bunun yerine cem törenlerinin ilgili yerlerinde nefeslere başvurulmaktadır. Nefesler, dinî duyguları geliştirmek ve insanları ayinlerde vecde ulaştırmak gibi işlevlerin yanı sıra bu toplumun dinî ve sosyal hayatıyla ilgili bilgileri de edinmelerini sağlamaktadır. Dinî uygulamalarda sözlü kaynakların ön planda olduğu Çepnilerde nefesler, didaktik özellikleriyle de öne çıkarlar. Dinin temel değerleri, Alevilik ve Bektaşilikte önemli terimler ve isimler çoğunlukla bu nefeslerle taliplere ulaşılmaktadır.

Köse Süleyman ocağına bağlı Çepniler arasında yaygın olan nefesler, çoğunlukla belli halk şairlerinin şiirlerinden oluşmaktadır. Bu şairlere kamberler “yedi ulu ozan” demektedirler (Duyamaz, vd. 2011: 52) Bu şairlerin şiirleri çoğunlukla değiştirilmeden icra edilmektedir. Hatta kamberler yeni nefes veya buna benzer şiir oluşturma yoluna da gitmemektedirler. Bu şiirler, kamberler için değiştirilemez özelliklere sahip metinler arasındadır. Nefeslerde yapılan değişiklikler doğru bulunmamaktadır. Bu tavrın arka planında bu şiirlere özel bir kutsiyet yüklenmiş olması yatmaktadır.

Pir Sultan Abdal, Şah Hatayî, Teslim Abdal, Kul Himmet, Karacaoğlan, Genç Abdal ve Sersem Ali halk şairlerinin şiirleri Köse Süleyman ocağında oldukça yaygındır. Nefesler, çoğunlukla koşma nazım şekliyle ve hecenin sekiz veya on birli kalıplarıyla söylenirler. Nefeslerde Allah, Hz. Muhammet, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hüseyin övülmektedir. Bu şiirler, Çepniler için önemli olan bazı günlerle de ilgilidir. Bunların başında Kerbela olayının anıldığı Muharrem ayı gelir. Cem törenlerinde mutlaka söylenen Kerbela ağıtları, Muharrem ayında da ocak mensupları arasında okunmaktadır. Kerbela’daki elim olayların yasını tutan ocak talipleri bu şiirleri günümüzde de yaşıtmaktadır. Ayrıca dinî-tasavvufî Türk edebiyatında “duvazımam” olarak adlandırılan şiirler de cemlerde yer almaktadır. On iki imamı öven ve onları tanıtan bu şiirler, çoğunlukla kamberler tarafından söylenmektedir:

Hasan Hüseyin'dir Ali'nin oğlu
Şehidullâh yoluna giderler doğru
İmam Zeynel Aba Hüseyin oğlu
Gönül gidelim Hüseyin'e doğru

Muhammet Bakır'dan alalım kemini
Cafer-i Sadık'tan sürelim demin
Musa Kazım gönülden kaldıra gamın
Gönül gidelim Hüseyin'e doğru

İmam Rıza'dan olsa hidayet
Şah Takî ya Nakî kılma inayet
Hasan Ali Askerî şah-ı vilayet
Gönül gidelim Hüseyin'e doğru

Pir Sultan Abdal'ım söyle gel hemân
Münkirin kılından çıkar mı gümân
Muhammet Mehdi'ye hem sahip-i zaman
Gönül gidelim Hüseyin'e doğru

Ocakta söylenen nefeslerle ilgili olarak bir hususu daha belirtmek gerekir. Nefesler cemdeki işleyişe bağlı olarak seçilmektedir. Başka bir ifadeyle cem törenlerinin çeşitli safhalarında kullanılacak nefesler tercih edilmektedir. Örneğin taliplerden ikrar alınacağı zaman kamber, ikrarın işlendiği bir nefesi söylemektedir. Veya kurban kesileceğinde veya lokmalar yeneceğinde bu ortama uygun bir nefesin tercih edildiği görülür. Kurban fasıyla ilgili olarak cemde kamber şu nefesi okur:

Akıl ermez Yaradan'ın sırrına
Muhammet Ali'ye indi bu kurban
Kurban olayım kırkların yoluna
Hasan Hüseyin'e indi bu kurban

O İmam Zeynel'in destinde idim
Muhammet Bakır'ın dostunda idim
Cafer Sadık'ın postunda idim
Musa-i Kazım'a indi bu kurban

Muhammet Taki'nin nurunda idim
Ali Naki'nin sırrında idim
Ali Askerî'nin darında idim
Muhammet Mehdi'ye indi bu kurban

Tarikattan hakikate ereler
Cennet-i âlâya halı sereler
Muhammet Ali'nin yüzünü göreler
Erenler aşkına indi bu kurban

Şah Hatâyî'm der her can
Kurban üstüne yürüdü erkân
Tırnağı tespih, kanı da mercan
On İki İmamlara indi bu kurban

Cemde “dardan indirme” gibi uygulamaların yapıldığı, ölümün hatırlandığı veya ölen birisinin yad edildiği durumlarda ise ölümlle ilgili nefesler kamber tarafından icra edilmektedir:

Şu dünyada üç nesne büktü belimi
Biri yokluk, biri ayrılık, biri ölüm
Yaktı bağrımı dal eyledi belimi
Biri yokluk, biri ayrılık, biri ölüm

Felek ağı kattı benim aşım
Toprak saçtı kirpiğime kaşım
Gör neler getirdi garip başım
Biri yokluk, biri ayrılık, biri ölüm

Şu fani dünyada murat alınmaz
Hep gelenler gider bunda kalınmaz
Bilirim dertlere çare bulunmaz
Biri yokluk, biri ayrılık, biri ölüm

Genç Abdal dertli dertli söyledi
Görün dostlar felek bana ne'yledi
Yaktı gönül şehrini viran eyledi
Biri yokluk, biri ayrılık, biri ölüm

Görüldüğü gibi nefesler, cemin işleyişinde önemli bir yere sahiptirler. Gülbeklerle ve dualarla birlikte cemin gidişatını tayin eden nefesler, ibadetin gerçekleşmesinde ve taliplerin irşat olmasında etkin bir şekilde kullanılmaktadırlar.

Sonuç

Yapılan tespit ve değerlendirmelerin neticesinde şu sonuçlara ulaşmak mümkündür:

1. Köse Süleyman ocağı, Batı Anadolu'da yaşayan Çepnilerin bağlı olduğu bir ocaktır. Günümüzde ocağın merkezi Balıkesir'dedir. Kavakbaşı köyündeki bu-

lunan ve Köse Süleyman soyundan gelen ocak mensupları başta Balıkesir olmak üzere, Manisa, Çanakkale, İzmir ve Aydın illerindeki Çepnilerin cemlerini yönetmekte ve onlara inanç önderliği yapmaktadırlar.

2. Ocağın tarihi gelişimiyle ilgili yok denecek kadar az belge bulunmaktadır. Ocakla ilgili bilgiler çoğunlukla sözlü kaynaklardan elde edilebilmektedir. Ancak Köse Süleyman'ın Yunus Mukri'nin oğlu olduğu ve Çepni boyunu irşat etmek görevlendirildiği yönündeki bilgiler, Hacı Bektaş Veli Velâyetnamesi'nden elde edilmiştir. Bu bakımdan ocakta Hacı Bektaş Veli'nin yeri oldukça önemlidir. Günümüzde dedelik kurumunu temsil eden ocak mensupları, kendilerini Hacı Bektaş Veli'ye bağlı olarak görmektedirler. Diğer bir ifadeyle günümüz Çepni dedeleri veya talipleri Köse Süleyman'ı Hacı Bektaş Veli muakkibi kabul etmektedirler. Bütün bunlar, ocağın inanç ve ibadet yapısında güçlü bir Bektaşilik tesiri oluşturmuştur. Özellikle cemde okunan gülbenlerde bu etkiyi açıkça görmek mümkündür.
3. Köse Süleyman ocağında ibadetler cem törenlerinde gerçekleşmektedir. “Gör-gü” ve “Birlik” olmak üzere iki kısma ayrılan cem törenleri yapıldığı zamanlara ve dönemlere göre de farklı isimler alabilmektedir. “Hızır cemi” ve “Abdal Musa cemi” bu cemlerden bazılarıdır. Cem düzeninde Anadolu Aleviliğinden ayrılan farklı bir durum yoktur, ancak yukarıda da ifade edildiği üzere cemlerde Bektaşilik etkisi görülmektedir.
4. Köse Süleyman ocağındaki ibadet ve irşat amaçlı ortamlarda çok az yazılı kaynak kullanılmaktadır. Ocak mensuplarını dinî inançlarını ve değerlerini daha çok sözlü gelenekten öğrenmektedirler. Dedelerin cemde yaptıkları irşat amaçlı sohbetlerin yanında dedenin, özellikle de kamberlerin okudukları nefesler, talipleri bilgilendirmede önemli bir role sahiptir. Pir Sultan Abdal, Şah Hatayi, Kul Himmət ve Karacaoğlan gibi halk şairlerinin şiirlerinden oluşan nefesler, İslam dinini anlattığı gibi Alevilik için önemli isimleri ve değerleri de tanıtmaktadır. Ayrıca nefeslerin cem törenlerinin işleyişinde de etkin bir role sahip olduğunu belirtmek gerekir. Cemin hemen her safhasında kamberler belirli ezgilerle nefesleri icra etmekte, talipler de nefeslerin içeriğine göre cemde yerine getirilecek uygulamalara karar vermektedirler. Kısacası nefesler, diğer ocaklarda olduğu üzere Köse Süleyman ocağında da taliplerin inanç ve duygu dünyası için oldukça ehemmiyetlidir.
5. Bu yazıda etki alanı oldukça geniş olan Köse Süleyman Ocağı hakkında temel bilgiler üzerinden bir değerlendirme yapılmıştır. Ancak ocağın bütün varlığıyla ortaya konabilmesi için çok daha ayrıntılı araştırmalara ihtiyaç vardır. Ancak bu sayede bu ocağın Alevi-Bektaşî ocakları arasındaki konumu ortaya konabilecektir. Köse Süleyman ocağı üzerine yapılacak çalışmaların, Çepnilerin inanç yapısını ortaya koyacağı gibi Bektaşîliğin kırsal alanlarda aldığı şekillerle ilgili de önemli bilgiler vereceğine inanıyoruz.

Kaynakça

- Aksüt, Hamza. (2009). *Aleviler Türkiye-İran-İrak-Suriye-Bulgaristan Araştırma-İnceleme*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- Bostan, M. Hanifi. (2002). "Anadolu'da Çepni İskânı". *Türkler*. C. 6, 299-311.
- Çelik, Ali. (1999). *Trabzon Şalpazarı Çepni Kültürü*. Trabzon: T.C. Trabzon Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yayınları.
- _____ (2002). "Çepnilerin Anadolu'nun Türkleştirilmesindeki Yeri ve Önemi". *Türkler*. C. 6, 312-323.
- Divanü Lûgat-it Tercümesi I.* (1998). çev.: Besim Atalay. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Divitçioğlu, Sencer. (1994). *Oğuz'dan Selçuklu'ya (Boy, Konat ve Devlet)*. İstanbul: Eren Yayıncılık ve Kitapçılık.
- Duymaz, Ali; Mehmet Aça ve Halil İbrahim Şahin. (2011). "Balıkesir Yöresi Çepni ve Tahtacılarında Kamberlik Geleneği", *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 2, Kış, 41-57.
- Eröz, Mehmet. (1977). *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kaya, Doğan. (2002). "Sivas'ta Yatmakta Olan Horasan Merkezli Anadolu Erleri". *Halkbilim Araştırmaları*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 261-285.
- Köprülüzâde, Mehmed Fuad. (1925). "Oğuz Etnolojisine Dair Tarihi Notlar". *Türkiyat Mecmuası*. Sayı: 1, Ağustos: 185-211.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. (1995). *Menakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî "Vilâyet-nâme"*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Ögel, Bahaeddin. (1993). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*. C. I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Özkırımlı, Atilla. (1993). *Toplumsal Bir Başkaldırının İdeolojisi Alevilik-Bektaşilik*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Sümer, Faruk. (1992). *Çepniler Anadolu'nun Türk Yerleşmesinde Önemli Rol Oynayan Bir Oğuz Boyu*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Sümer, Faruk. (1999). *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destanları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Tellioğlu, İbrahim. (2004). *Osmanlı Hakimiyetine Kadar Doğu Karadeniz'de Türkler*. Trabzon: Serander Yayınları.
- Togan, A. Zeki Velidi. (1982). *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi, Tercüme ve Tahlili*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Yaman, Ali. (2006). *Kızılbaş Alevi Ocakları*. Ankara: Elips Kitap.

Sözlü Kaynaklar

1. Enver Yüksel (1935, Kavakbaşı/Balıkesir)
2. Murat Oğuz (1929, Kavakbaşı/Balıkesir)
3. Naci Yüksel (1961, Kavakbaşı/Balıkesir)

ŞAH İBRAHİM VELİ OCAĞI'NIN AMASYA YÖRESİNDEKİ İZDÜŞÜMLERİ*

Harun YILDIZ**

Özet

Anadolu Aleviliğinin sosyal yapılanması, bütünüyle ocaklara bağlı bir özelliğe sahiptir. Aslında dede ailelerini oluşturan ocaklar, Anadolu Alevi kültür ve geleneğinde önemli bir yere sahip olmakla birlikte, geleneksel anlamda Alevi topluluklarının sosyal ve kültürel ilişkilerini de şekillendirirler. Bu ocaklardan biri olan Şah İbrahim Veli Ocağı'nın Anadolu Aleviliği içindeki ocak geleneği içerisinde önemli bir yeri vardır. Şah İbrahim Veli Ocağı'nın merkezi, Malatya'nın Hekimhan ilçesindeki Ballıkaya (Mezirme) köyüdür. Eski bir yerleşim merkezi olan Ballıkaya köyü, köklü bir tarihe ve geçmişe sahiptir. Ocağa ismini veren Şah İbrahim Veli'nin Alevi/Bektaşî ocaklarına isim vermiş olan pek çok eren gibi, efsanelerin gölgesinde ve giz perdesi ardında kaldığı görülür. Onunla ilgili bilgilerimiz, büyük ölçüde halk arasında anlatılan sözlü kültüre ve değişik söylentilere dayanmaktadır. Bu yüzden onun hayatı ile ilgili olarak ayrıntılı bilgi sahibi değiliz. Bununla birlikte sözlü geleneğe göre, Şah İbrahim Veli'nin XV. yüzyılda yaşadığı tahmin edilmektedir. O, Anadolu Aleviliğinin tarihsel gelişiminde önemli bir yere sahip olan Erdebil Ocağı'nda yetişerek Malatya yöresine gelmiş ve bu yörede faaliyetlerini sürdürmüştür. Pek çok yörede mensubu bulunan Şah İbrahim Veli Ocağı'nın tarihsel anlamda zengin olan Amasya yöresinde de mensupları vardır. Bu çalışmada Amasya yöresinde yaşayan Şah İbrahim Veli ocağı mensuplarının inanç, ibadet ve sosyal yapıları değişik boyutları ile ele alınmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Alevi/Bektaşî kültürü, Ocak, Dedelik, Ehl-i Beyt, Horasan erenleri

THE SHADOWS OF SHAH İBRAHİM VELİ ASSOCIATION IN AMASYA REGION

Abstract

The social structure of Anatolia Alawism connects wholly the associations of dede. In fact, the associations that made up the families of dede, have an important place in Alawi culture and tradition. Furthermore, the associations give shape to the social and cultural connections of Alawi communities in traditional meaning. There is an important place of Shah İbrahim Veli Association in associational tradition whom Anatolia Alawism has an original side. The center of association is Ballıkaya (Mezirme) village in Hekimhan, a district of Malatya.

* Bu makale, Malatya'da düzenlenmiş olan 1. Uluslararası Şah İbrahim Veli Sempozyumu (29 Eylül / 1 Ekim 2011)nda yazar tarafından sunulan bildirinin yeniden gözden geçirilerek geliştirilmiş şeklidir.

** Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı, Samsun/Türkiye, hyildiz@omu.edu.tr.

Ballıkaya (Mezirme) village, an old settlement center has a rooted history and past. Our information about Shah İbrahim Veli that association has taken its name from him are kept in the background of legends as some saints has given the name to Alawi/Bektashi associations. Our information about him has been based on- to a large scale- on oral culture that has been among people. Therefore we haven't got detailed information about his life. Nevertheless according to oral tradition, it has been guessed that Shah İbrahim Veli lived in XV. century. Shah İbrahim Veli grew up in Erdebil association that has an important place in the historical development of Anatolia Alawism then came to Malatya region and acted in this region. There are disciples of Shah İbrahim Veli association in Amasya region that are wealthy in historical meaning as well. In this paper, we will try to evaluate the belief, worship and social structure of disciples of Shah İbrahim Veli association that has lived in Amasya region with various dimensions.

Keywords: Alewi/Bektashi Culture, Association, Institution of Dede, Ahl al-Bayt, The Saints of Khorasan

Giriş

Anadolu Aleviliğinin sosyal yapılanması, bütünüyle ocaklara bağlı bir özelliğe sahiptir. Aslında dede ailelerini oluşturan ocaklar, Anadolu Alevi kültür ve geleneğinde önemli bir yere sahip olmakla birlikte, geleneksel anlamda Alevi topluluklarının sosyal ve kültürel ilişkilerini de şekillendirirler. Anadolu Aleviliğinin sahip olduğu en özgün yanlarından biri olan ocak geleneği içerisinde, Şah İbrahim Velî Ocağı'nın önemli bir yeri vardır. Ocağın merkezi, Malatya'nın Hekimhan ilçesindeki Ballıkaya (Mezirme) köyüdür. Ballıkaya köyü, eski bir yerleşim merkezi olup köklü bir tarih ve geçmişe sahiptir.

Şah İbrahim Velî ocağı, hem tarihsel gelişimi hem de günümüzdeki durumu açısından üzerinde henüz yeterince çalışma yapılabilmemiş bir ocak değildir. Bunun temel sebepleri arasında, tarihsel olarak ocakla ilgili şecere, icazetname ve ocak mensuplarının tarih boyunca yaşamış olduğu bölgelerle ilgili tahrir kayıtları gibi belgelerin ciddi bir şekilde incelenmemiş olmasının yanı sıra, konunun güncel boyutu ile ilgili yeterli alan araştırmalarının yapılamamış olması da gösterilebilir.

Bu araştırmada, Amasya yöresinde yaşayan Şah İbrahim Velî ocağı mensuplarının inanç, ibadet ve sosyal yapıları değişik boyutları ile ele alınmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede öncelikle, Şah İbrahim Velî Ocağı'nın tarihsel gelişimi ana hatları ile ele alınacak, ardından Amasya yöresinde yaşayan Şah İbrahim Velî ocağı mensuplarının geleneksel inanç ve ibadet anlayışları ile sosyal yapılarına değinilecek ve tespit edebildiğimiz kadarıyla, diğer ocaklardan ayrılan yönleri ele alınacaktır.

Çalışmada sunulan bilgiler, bölgede yapılan alan araştırmasına dayalı olarak ortaya konulmuştur. Bu süreçte özellikle katılarak gözlem ve mülakat gibi yöntemler uygulanmıştır. Ocak mensuplarının dinî anlayış ve algılayışlarının teorik yönleri ile

ilgili boyutları kaynak kişilerle mülakat; pratik ve törensel yönleri ise, yerinde ve katılarak gözlem yoluyla incelenmiştir. Ayrıca sunduğumuz bilgiler, zaman zaman yazılı kaynakların bize verdiği bilgilerle mukayese edilerek değerlendirilmiştir.

Şah İbrahim Veli Ocağı'nın Tarihsel Gelişimi

Her şeyden önce ocağın ismini kendisinden alan Şah ya da Şeyh İbrahim Veli ile ilgili bilgiler, pek çok Alevi ocağına isim vermiş eren gibi, efsanelerin gölgesinde ve bir giz perdesi altında kaldığından dolayı, büyük ölçüde halk arasında anlatılan sözlü kültüre/söylentilere dayanmaktadır. Bu yüzden onun hayatı ile ilgili olarak ayrıntılı bilgi sahibi değiliz. Ocak içerisinde hâkim olan sözlü geleneğe göre, Şah İbrahim Veli'nin XV. yüzyılda yaşadığı tahmin edilmektedir. Bir diğer önemli rivayette ise, XIII. yüzyılda yaşadığı öne sürülerek bundan dolayı Dede Garkın'ın halifesi olarak kabul edilir.¹

Aslında Şah İbrahim Veli'nin yaşamı ile ilgili elimizde şu ana kadar ulaşılabilen kesin bir bilgi ve belge bulunmamaktadır. Bu yüzden sözlü geleneğe başvurmak durumunda kalıyoruz. Sözlü geleneğe göre Şah İbrahim Veli, Anadolu Aleviliği'nin tarihsel gelişiminde önemli bir yere sahip olan Erdebil ocağının kurucusu Şeyh Safiyüddin (732/1334)'in soyundan gelmiştir. Erdebil'de doğup büyüyen Şah İbrahim Veli'nin babası Hoca Ali (832/1429)'den, dedesi Sadreddin Musa (795/1393)'dan ilim ve eğitim almışlar, kendisi de bu çevrede yetişmiştir (Birdoğan, 1995: 194-199). Bu yüzden Erdebil tekkesinin Şah İbrahim Veli ocağı üzerinde ciddi bir etkisinin olduğu görülmektedir.² Ardından Timur'un ordusu ile birlikte Anadolu'ya gelmiş dönerken Timur'dan ayrılarak (Yalçın ve Yılmaz, 2004: 25) yine sözlü geleneğe göre, önce Elazığ'ın Sün köyüne, buradan Malatya/Arguvan ilçesinin Eymür köyüne gelmiş, kimliğini açıklamadan burada bir süre faaliyetlerini sürdürdükten sonra Ballıkaya köyüne yerleşerek burada tekkesini³ kurmuş ve daha sonra Kerbelâ'ya gitmiştir. Bu arada Sivas, Tokat, Amasya, Çorum, Ankara, Yozgat, Gaziantep, Erzincan, Tunceli ve Bingöl gibi bir çok ile de uğrayarak faaliyetlerini sürdürmüş, yine kendisi gibi bir ocak kurucusu olan Ali Seydi Sultan ile musahip olmuş⁴, ilim ve irfanı ile halkı aydınlatmış, hatta bir takım olağanüstü olaylar gerçekleştirmiş ve hayatının sonlarına doğru, oğlu Şah Hüseyin ve talipleriyle vedalaşarak son kez Kerbelâ'ya gitmiş ve bir daha dönmemiştir.⁵

Yine sözlü geleneğe göre Şah İbrahimplilerin gerçek kökleri, Alevi/Bektaşî geleneğinin en otantik kaynaklarından biri olan Vilâyetnâme'de adı geçen *İbrahim Hacı*'dan gelmektedir. Olayın Vilâyetnâme'de anlatımı şöyledir:

“Hz. Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli, Anadolu ülkesine girdi. Bozok tarafından Kayseri'ye doğru yönelip giderken yol üzerinde Dulkadirli (beyliğinden) birkaç Türkmen evinin konduğunu ve bir çobanın koyun güttüğünü gördü. Koyuncuklar Hz. Hünkâr'dan velâyet kokusunu aldılar, koşa koşa ona doğru yürüdüler. Çoban sürünün önünü kesip önünde gidenleri bir araya toplamaya uğraşırken arkadaki-

ler, Hünkâr'a doğru koşuyordu, arkadakileri bir araya getirmek isterken öndekiler, Hünkâr'ın yanına toplanıyordu. Çoban, kendi kendine, olsa olsa dedi, bu er, Tanrı dostlarından; koyun kadar aklım yok mu? varayım ben de eline ayağına düşeyim, belki bana da bir himmet eder.

Hemen Hünkâr'ın huzuruna vardı, yere yüz vurdu, ey gerçek er dedi, bize de lutfet, kerem et, himmet et. Hünkâr, bir yere oturdu, çobana, adın ne dedi. Çoban, adım *İbrahim Hacı* dedi. Hünkâr, başındakini çıkar dedi. İbrahim Hacı'nın başında, geyik postundan dikilmiş bir börk vardı. Çıkarıp Hünkâr'a verdi. Hünkâr, o börkü İbrahim Hacı'nın başına giydirdi, tekbirledi, gözünü, arkasını sıvazladı. Erin bakışı kimyadır, kara toprağa baksa altın eder. İbrahim Hacı, bir anda nasibini aldı, gözünden perdeler kalktı, erlik mertebesini buldu. Hünkâr, İbrahim Hacı'ya, yürü dedi, Bozok'la Üçok'u sana yurt verdik, ekmeğin olsun, koyuncuklar da seninle beraber varsınlar dedi.

İbrahim Hacı'dan bundan sonra nice kerametler zuhur etti. Üçok'la Bozok ekmeği oldu. Dulkadirli içinde ayağına taş dokunan İbrahim Hacı'yı çağırırdı. İbrahim Hacı, kendisine muhip olanlara, geyik derisinden tac giydirdi” (Vilâyet-nâme Manakıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş Veli, 1995: 21-22).

Vilâyetnâme'deki bu anlatımın yanında Şah İbrahim Velî ocağı içerisinde Şah İbrahim'in Hacı Bektaş Veli ile amca çocukları olduğu düşüncesi de yaygındır. Buna göre her ikisi akraba olup Şah İbrahim Velî'nin soyunun da tıpkı Hacı Bektaş Veli gibi on iki imamlardan yedincisi olan Musa Kâzım (183/799)'ın soyundan geldiğine ve onun on iki imamların bilgi ve irfanını sürdürdüğüne inanılmaktadır (Ali Yaman, 2006: 133; Yıldırım, 2006: 7).

Vilâyetnâme'deki bu rivayet ile Şah İbrahim Velî'nin Hacı Bektaş Veli ile amca çocukları olduğu düşüncesi esas alınacak olursa, Şah İbrahim Velî ocağı, Erdebil tekkesine değil de Hacı Bektaş'a bağlanacaktır. Ayrıca bu durum, kuruluş aşamasında Erdebil tekkesine bağlı olan bir ocağın, süreç içerisinde ortaya çıkan gelişmeler sonucunda burası ile bağlantılarının kopması sebebiyle, zamanla zorunlu biçimde bir takım ayin ve erkânı, Hacı Bektaş'a bağlı olarak sürdürmüş olabileceğini de akla getirmektedir. Ne var ki bu durum, ocak içerisinde hakim olan sözlü geleneğe aykırıdır. Bu noktada, Üçer'in de ifade ettiği gibi (2005: 195), aidiyet açısından ocak mensuplarının kendi kabullerinin dikkate alınması daha uygun olacaktır.

Şah İbrahim Velî'den sonra ocağın gelişimi, çocukları tarafından sürdürülmüştür. Büyük oğlu *Hace Ali*, Ballıkaya köyünde faaliyetlerini sürdürerek ocağın gelişimine katkı sağlamıştır. Diğer oğlu *Alaaddin*, Ballıkaya'nın dışına çıkarak Çorum'a bağlı Abdal Ata köyünde bir dergâh ve zaviye kurmuş ve ocağın geleneğini bu şekilde sürdürmüştür. Buradaki dergâh, süreç içerisinde bir Bektaşî dergâhına dönüşmüştür.

Bir diğer oğlu olan *Ahmet Uryanüddin*'in Eskişehir'in Seyitgazi ilçesine bağlı Yazı Dere köyünde yatırı vardır. Bir başka oğlu, *Şeyh Hamidüddin Veli* olup Malatya'nın Darende ilçesinde geleneği devam ettirmiştir. Aslında Şeyh Hamidüddin, Şah İbrahim Veli'nin bel oğlu olmayıp yol oğludur (Koçak, 2004: 64, 118).

Ocağın gelişiminde Şah İbrahim Veli'den sonra onun torunlarından biri olan *Şah Veli*'nin önemli bir yeri vardır. XVII. yüzyılda yaşamış olan Şah Veli, yapmış olduğu faaliyetlerle ocağın gelişimini sağlamış, bu çerçevede Karadirek tekkesini yeniden onararak geleneği sürdürmüş, pek çok ili gezerek taliplerini çoğaltmış, yerli halkın ve çevre köyler halkının arazi vermesiyle dedeliğin yanında tarımla da ilgilenerek bağ bahçe yetiştirmiş, değirmencilik ve arıcılık yapmıştır. Bu yüzden Mezirme köyüne, Ballıkaya ismi verilmiştir.⁶

Şah Veli'den sonra *Şah Hüseyin*, yapmış olduğu faaliyetlerle ocağın gelişimini sağlamış, ardından Şah Hüseyin'in sırasıyla *Cüre İsmail*, *Seyit İbrahim*, *Mustafa* isimli çocukları dedelik görevlerini yerine getirmişlerdir. Bunlardan Seyit İbrahim'in çocukları Sivas ve Çorum yörelerine giderek ocağın faaliyet sahasını genişletmişlerdir (Yıldırım, 2006: 19-21).

Şah İbrahim Veli ocağına bağlı topluluklar, tarih boyunca Salmanlı, Demirci, Çukurlu, Çanakçı, Evcı, Elemen, İbrahimli, Şekerhacı, Bıyıklı, Dedeşli ve Geygel gibi Türkmen oymak ve obaları içerisinde faaliyet göstermişler ve daha çok Malatya, K. Maraş, G. Antep, Sivas, Erzurum, Tokat, Çorum, Yozgat, Adana, Ankara, Eskişehir, Mersin ve Denizli gibi yörelerde yoğunlaşmışlardır (Ali Yaman, 2006: 132-133; Aksüt, 2009: 87-88, 112-113; Üçer, 2005: 194-195; Yıldırım, 2006: 50-53; Aksüt, 2004: 140; Yalçın ve Yılmaz, 2004: 19-22; Özerol, 2004: 119-138). Yine Malatya ve ilçelerinde ocağa bağlı köylerin XVI. yüzyıldan önce kurulduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, ocağın merkezi olan Ballıkaya köyü, eski ismi ile Mezirme, 1517 tarihli Osmanlı tahrir defterlerinde geçer (Yalçın ve Yılmaz, 2004: 16). Yine Arguvan ilçesine bağlı Eymür köyü, 1520 yılında 10 hane 3 mücerret; 1560 yılında 34 hane 12 mücerret nüfuslu olarak kayıtlarda geçmektedir (Gögebakan, 2002: 258). Bir Türkmen köyü olan Kızık köyü de, 1520 ve 1560 tarihli tahrir defterlerinde geçmektedir (Gögebakan, 2002: 258). Bu iki köyün dışında Çavuş, Bozan ve Ağcakınık gibi köyler de aynı yüzyıla ait tahrir defterlerinde görülmektedir (Gögebakan, 2002: 236, 256).

2) Şah İbrahim Veli Ocağı'nın Amasya Yöresindeki İzdüşümleri

Ülkemizde pek çok yörede mensubu bulunan Şah İbrahim Veli ocağının Amasya yöresinde de mensupları vardır. Bu yörede, ocağa bağlı dedelerin yaşadığı Merkez ilçeye bağlı Halifeli (Kalfalı) köyü başta olmak üzere, Geygel Türkmenlerinin yaşadığı Küçükızılcık ile Keçili ve Sevincer köyleri; Gümüşhacıköy ilçesinin Çavuşköy ve Kızık gibi köyleri ile Merzifon'un Eymir köyü, Şah İbrahim Veli ocağının tespit edebildiğimiz talip köyleridir. Ocağın taliplerinin tamamı, Türkmendir.

Her şeyden önce, ocağa bağlı olan köylerde Alevilik, inanç noktasında *Hak-Muhammed-Ali* deyişi ile ifade edilir. Aslında bu yaklaşım, Alevi/Bektaşî anlayışının özünü oluşturur. Bu deyişteki Hak-Muhammed-Ali kavramlarının tek tek mahiyet ve sınırlarını belirlemek ve birbirinden ayırmak güç görünmekle birlikte, üçlemedeki ilk kavram olan *Hak*, Tanrı anlayışını ifade eder. O, Kur'an'da da ifade edildiği gibi, sonsuz derecede esirgeyici ve bağışlayıcı olan yüce ve aşkın bir varlıktır. Bu anlayışa göre Yüce Allah, tüm alemleri yaratarak, alemde ve özellikle insanda tecelli etmiştir. Bu şekilde önemli ölçüde *tasavvufî unsurlarla karışık vahdet-i vücûd anlayışı* ortaya çıkar.⁷

Üçlemedeki ikinci kavram olan *Muhammed*, biraz belirsiz olmakla birlikte, *nübüvvet* anlayışını, yani peygamberliği ifade eder ve genel olarak İslam kültüründe kabul edildiği gibi algılanır. O, Yüce Allah'ın buyruk ve öğretilerini insanlara ulaştırmak amacıyla, yine insanlar arasından seçtiği yüce ve kutlu bir kişidir.

Üçüncü kavram olan *Ali ise, velâyet* anlayışını ifade eder. Buna göre Hz Ali, tarihsel kişiliğine uygun bir şekilde, Hz. Peygamber'in amcasının oğlu, damadı ve en yakın arkadaşı olarak bilinir; ama önemli ölçüde de mitolojik/destansı bir anlayışla ele alınır. O, *Şâh-ı merdân*, yani yiğitlerin şâhı olarak nitelenecek son derece insan üstü bir konumda değerlendirilir. Bu yüzden önemli ölçüde tarihsel şahsiyetine uygun olarak algılanmaz. Onun, Peygamber'in damadı ve en yakın arkadaşı olduğu bilinmekle beraber, insan üstü bir takım özelliklere sahip, çok güçlü bir kişi olduğu tasavvur edilir ve bu tasavvur, mitolojik bir takım öğelerle de donatılarak yüceltilir. Bunu ocağa bağlı olan köylerde hâlâ okunmakta olan *cönkler*de bile görmek mümkündür.⁸ Ayrıca yapılan cemlerde sürekli böyle *mitolojik bir Ali imajı* dile getirilir. Bu yüzden Alevi çevrelerdeki Ali, önemli ölçüde mitolojik bir varlık olarak tarihsel gerçeklerle örtüşmez. Ali ile ilgili anlatılan menkıbe ve efsaneler, bu önemli tarihsel karakterin, Alevi toplumunun kültürel belleğinde nasıl, sembolik bir şekilde canlı tutulduğunu ve ölümsüz kılındığını gösterir.

Ocağa bağlı köylerde geleneksel anlamda Alevilik, dedelerin öncülüğünde yaşatılmaya çalışılmakta, ayin ve erkân bu şekilde yerine getirilmektedir. Yörede Amasya Merkez ilçeye bağlı Halifeli köyünde yaşayan dedeler, hem kendi köylerinde hem de ocağa bağlı diğer köylerde ayin ve erkânı yürütmektedirler. Bazı dedelere göre, ocak hiyerarşik olarak Dede Garkın ocağına bağlı olduğu için, Şâh İbrahim Velî dedelerinin müridleri, Dede Garkınlıdır. Bu yüzden ocağın dedeleri, Dede Garkın dedelerine görürlür (Ali Yaman, 2006: 133; Aksüt, 2009: 89-90).

Ocak üyelerinden elde edilen bilgilere göre, Kış aylarında köylerde düzenli olarak cem yapılmaktadır. Daha çok yapılan cemler, *Abdal Musa cemi*, *İkrar verme cemi*, *Görgü (Sorgu) cemi*, *Muharrem cemi* ve artık az da olsa yapılan *Musahiplik cemi*dir. Cemlerde önemli bazı ritüeller, on iki erkân/hizmet olarak biraz da sembolik

biçimde canlandırılıp icra edilir. On iki hizmet, on iki imamı sembolize eder. Hizmet sahipleri, sırası ile Dede (mürşid), rehber, peyk, kapıcı (bekçi), gözcü, delilci (çerağcı), süpürgeci (seyyid-i ferrâş), zakir, tazekâr (İbrikçi, sakka), semahçı, iznikçi ve kurbançı'dır. Bunların her birinin ayrı bir postu olup cem esnasındaki görevleri de birbirinden farklıdır. Örnek olarak *dede*, erkânı yönetip yol gösterir ve hizmetlerin sonunda hizmet sahiplerine dualarını (gülbank) verir. Ayrıca toplumun kanaat önderi ve yol göstericisi olan dedenin, geleneksel değerler sisteminde en yüksek otorite olarak kabul edildiğini belirtmeliyiz. *Rehber*, cem boyunca hem dedeye hem ceme katılanlara yardımcı olur. *Peyk*, cem için karar verildiğinde bunu tüm köylülere haber verir, onları ceme davet eder. *Kapıcı (Bekçi)*, cem evinin ve ceme katılanların güvenliğini kapıda durarak sağlar, içeri girenleri kontrol eder, ayrıca ceme katılanların evlerine göz kulak olur. *Gözcü*, erkânın düzen ve sükunetini sağlar, ceme katılanları oturacakları yerlere yerleştirir. *Delilci*, cemin başlarında çerağ yakarak sembolik de olsa, cem evinin aydınlatılmasını sağlar. Kendisine *Seyyid-i Ferrâş* da denilen *Süpürgeci*, yapılan hizmetlerin arkasından gelerek cem meydanını simgesel olarak süpürür. *Zakir*, cem esnasında saz çalıp, deyiş, düvaz ve miraçlama okur. *İbrikçi*, dede tarafından dualanan suyu, Hz. Hüseyin ve arkadaşlarının şehadeti anlatılırken ceme katılanlara dağıtır ve onlara abdest suyu verir. *Semahçı*, erkânın sonuna doğru semah yapar. *İznikçi*, cem evinin temizliği ile ilgilenir. *Kurbançı* ise, kurbanın kesilip pişirilmesi ve diğer yemek işleriyle ilgilenir.⁹

Bu cemlerden Abdal Musa cemi, *Birlik cemi* olarak da adlandırılır ve Kış mevsimi geldiğinde tüm köylüler, bir araya gelerek dedenin öncülüğünde bu cemi icra ederler. Cemin başında dede, eğer cemaat içinde dargın olanlar varsa onları barıştırır ve ahlaki anlamda öğüt vermeye başlar, güzel ahlaktan, dürüstlükten, dört kapı kırk makamdan, eline diline beline sahip olmaktan, komşu haklarından, temizlikten ve kıskançlıktan, yalan, kin, hırs, öfke, kibir ve laf taşıma gibi kötü alışkanlıklardan uzak durulmasını ister.¹⁰ Ayrıca Şah İbrahim Velî, saygı ve hürmetle anılarak olağanüstü özellikleri dile getirilir. Dedenin sözlerini bitirmesi ile zakir, tüm hizmet sahiplerini sazla çalıp söyleyerek meydana çağırır. Bunun üzerine hizmet sahipleri, ayağa kalkıp tek tek *çengel dârına* dururlar. O an sağ ayağın başparmağı, sol ayağın başparmağı üzerine konulur. Bunun yanında dâra duranlar, sağ el parmak uçları ile, sol elin parmak üzerini kapatarak ayak parmakları üzerine eğilirler. Bu şekilde dârdan durmaya, *ayak mühürlemek* denir. Ardından dede, onlara dua eder. Bu arada gözcü, “edep erkân” der ve herkes yerlerine oturur. Bu noktada on iki hizmete delilci, çerağ yakarak başlar, diğer hizmet sahipleri, sırası ile hizmetlerini yerine getirerek dededen şu şekilde dualarını alır:

“Allah Allah, hizmetler kabul ola, muratlar hasıl ola, yüzünüz ak ola, kalbiniz pak ola, Allah hizmetinizi kabul eyleye”.

Ardından zakirin üç düvazımam okuması ve kurbanların tekbirlenip kesilmesi¹¹ ile kurban lokması ceme katılanlar tarafından paylaşılarak cem sona erer.

Ocağa bağlı dedelerin kendi anlatımlarına göre, diğer ocaklardan ayrılan en önemli yönleri, *erkân evliyası* inancı ile “Şahlama” denilen tevhid uygulamasıdır. Erkân evliyası inancı, Hz. Peygamber ile Hz. Ali arasında gerçekleşen musahiplik ile ilgili bir inanıştır. Sözlü geleneğe göre ikisi Gadir Hum denilen mevkide musahip oldukları zaman, Melek Cebrail cennetten tuba ağacından bir dal getirerek her ikisinin de sırtına dokunmuş, böylece bu olayı kutsamıştır. Şahlama denilen tevhid ise, Hz. Peygamber’e ölüm döşeginde Allah tarafından geldiğine inanılan şu sözlerdir:

“Doksan bin kelam danıştı iki gönül dostuna

Tevhidi armağan verdi yeryüzünde insana”.

Aslında Şah İsmail’e ait olan bu sözler, dede ve aşıklar tarafından cemlerde sık sık okunur.¹²

Geleneksel Aleviliğin en önemli unsurlarından biri olan ve aslında bir yas/matem orucu olan *Muharrem orucu*, Amasya yöresinde ocağa bağlı köylerde on beş gün olarak tutulur. Normalde 12 gün olan Muharrem orucu, Hz. Hüseyin’in amcasının oğlu olan Müslim b. Akil (60/680) ve iki çocuğu da ilave edilerek 15 gün tutulur. Bu ay içerisinde oruç tutarken asla su içilmez, ancak susuzluğu hafifletmek için akşamları biraz hoşaf, ayran ya da çay içilir. Bunlar içilirken cam bardak değil de içini göstermeyen bir kap kullanılır. Muharrem orucunun yanında *Hızır*, *Hıdrellez* ve *Kırksekiz Perşembe* oruçlarının da tutulduğu gözlenir.

Ocağa bağlı köylerde *kurban* ibadet ve geleneği de çok önemli bir yer tutar; öyle ki kurbandsız bir bayram görmek mümkün değildir. Kurban geleneği, İslami bazı öğeler taşımakla birlikte, daha çok eski Türk kültürü içinde görülen bazı inanç ve ritüellerin günümüzdeki uzantısı niteliğindedir. Kurbanlar, genel olarak iki kısma ayrılır:

a) *İçeri (Cem) kurbanları:*

Muharrem kurbanı, Abdal Musa (Birlik) kurbanı, Görgü (Şahıs) kurbanı, Musahip kurbanı, bayram kurbanı, düşkün kaldırma kurbanı, dâr (kabir) kurbanı gibi ibadet amacıyla kesilen kurbanlardır.

b) *Dışarı (Adak) kurbanları:*

Bunlar da sadece, adak amacıyla kesilen kurbanlardır. Ayrıca ocağa bağlı bazı köylerde *Hıdrellez* ve *Nevruz kurbanları* da kesilir.

Yine Anadolu Aleviliğinin *musahiplik* ve *düşkünlik* gibi en önemli geleneksel kurumlarına baktığımızda, ülkemizde yaşanan sosyo-kültürel ve ekonomik değişim sürecinden dolayı, bunların ocağa bağlı köylerde artık sadece yaşlılar arasında yaşatılmaya çalışıldığını, genç kuşakların bunlardan pek haberdar olmadığını görürüz.

Sonuç

Şah İbrahim Veli ocağı, Anadolu Aleviliğinin en özgün ocaklarından birisi olup kökleri, Erdebil Tekkesi'ne kadar gider. Ocağın merkezi, Malatya'nın Hekimhan ilçesindeki Ballıkaya (Mezirme) köyüdür. Tarihsel gelişim sürecinde Türkmen oymak ve obaları içerisinde faaliyet gösteren Şah İbrahim Veli ocağı mensuplarının, daha çok Malatya, K. Maraş, G. Antep, Sivas, Erzurum, Tokat, Çorum, Yozgat, Adana, Ankara, Eskişehir, Mersin ve Denizli gibi yörelerde yoğunlaşmış olduğu görülür.

Şah İbrahim Veli ocağının Amasya yöresinde de mensupları vardır. Ocak geleneğine uygun bir şekilde taliplerin görgü ve sorguları, ocak dedeleri tarafından yapılmaktadır. Aynı şekilde dedeler de hiyerarşik anlamda bağlı oldukları mürşid ocağının (Dede Garkın ocağı) dedeleri tarafından görülüp sorulmaktadır. Ocağa bağlı köylerde kış aylarında düzenli olarak Abdal Musa, İkrar verme, Görgü ve Muharrem cemi gibi cemler ocağa özgü bazı yönleri ile icra edildiği gibi, yine geleneksel Aleviliğin önemli unsurlarından biri olan kurban geleneği de değişik isimler altında uygulanmaktadır. Bunların yanında musahiplik ve düşkünlük gibi önemli geleneksel kurumlar, sadece yaşlılar arasında yaşatılmaya çalışılmaktadır.

Sonnotlar

- ¹ Bkz., (Aksüt, 2009: 89; Yıldırım, 2006: 7); Aksüt'e göre bu ikinci rivayetin doğru olma ihtimali daha yüksektir. Zira Şah İbrahim, bir kişi ismi olmayıp Şah İbrahim obasının manevi önderidir. Bkz., (Aksüt, 2009: 96-97); ayrıca Dede Garkın'ın tarihsel kimlik ve kişiliği ile Dede Garkın ocağı hakkında bkz., (Ocak, 2011: 43-75; Taşgün, 2009: 209-223; Gülten, 2011: 147-158).
- ² Şeyh Safiyyüddin ve Erdebil tekkesi için bkz., (Menâkıb-ı Şeyh Sâfi, vr. 5-18, 20-61; Mazzaoui, 1972: 49-50; Sümer, 1992: 1-14; Efendiyev, 2007: 4-54; Hinz, 1992: 5-13; Allouche, 2001: 10-43; Ekinci, 2002: 55-80; Mircaferi, 1972: 3-7; Köprülü, 1338/1922: 128-129; Abbaslı, 1976: 297-303).
- ³ Ocak içerisindeki sözlü geleneğe göre, Şah İbrahim Veli'nin inşa ettiği tekkenin orta direğine elindeki asasını ilave ederek "Bunu gören beni görsün, derdine derman bulsun" demiştir. Bu yüzden tekkeye ziyarete gelenler, içlerinden bir dilekte bulunarak tekkenin ortasındaki karadireği kucaklar, eğer elleri birbirine kavuşursa dileklerinin kabul olduğuna inanırlardı. Bundan sonra tekkenin adı, Karadirek tekkesi diye anılmıştır. Bu tekkede Şah İbrahim'in asası, torunlarından Şah Veli'nin pabuç ve hırkası bulunmaktadır. Bkz., (Yıldırım, 2006: 7-8, 22).
- ⁴ Bkz., (Aksüt, 2009: 94; Yıldırım, 2006: 9); ayrıca Ali Seydi Sultan ocağı ile ilgili olarak bkz., (Aksüt, 2009: 112-118; Saltık, 2004: 63-64).
- ⁵ Bkz., (Aksüt, 2009: 96-97; Saltık, 2004: 217; Yıldırım, 2006: 7); ayrıca Şah İbrahim Veli ile ilgili anlatım ve söylenceler için bkz., (Özerol, 2004: 119-121).
- ⁶ Bkz., (Yıldırım, 2006: 13); ayrıca Şah Veli ile ilgili anlatım ve söylenceler için bkz., (Özerol, 2004: 121-126).

- ⁷ Kısaca varlığın birliği anlamına gelen Vahdet-i vücüd, İslam dünyasında ünlü mutasavvıf İbn Arabî (638/1240) ile zirve noktasına ulaşan tasavvufî bir anlayıştır. Bu anlayışa göre, yaşadığımız alemde ne varsa hepsi, Tanrı'nın varlığından, O'nun tecelli ve tezahüründen ibarettir. Alemde var olan her şey, Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisi olarak kabul edilir ve Hakk'ın her sıfatta ve sıfatla ortaya çıktığına inanılır. Kendi içinde Tanrı-tabiat iç içeliğini barındıran bu anlayış, Tanrı'yı varlık karşısında, zâti itibariyle aşkın, isim ve sıfatları itibariyle içkin kabul eder. Bu yönüyle bütün varlıkları mutlak varlığın isim ve sıfatlarının birer görüntüsü ve tecellisi olarak kabul ederek kainatta Allah'tan başka hiçbir varlığı kabul etmez. Böylece hakiki varlığa nazaran onların ezeli ve ebedi yokluğu ifade ettiğini keşf ve tecrübe yoluyla ortaya koymaya çalışır. Bazı mutasavvıflara göre bu anlayış, tevhid'in en son ve en mükemmel halidir. Geniş bilgi için bkz., (Konevi, 2002: 9-106; Nicholson, 1963: 148-168; Afifi, 1999: 70-80; Gölpınarlı, 1985: 40-56; Atalay, 1991: 79-84; Fiğlalı, 1994: 217-225; 279-284; Mehmet Yaman, 1994: 289-290).
- ⁸ Cönkler, genellikle Hz. Ali'nin kahramanlıklarından söz eden Osmanlıca eserlere denilmektedir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında bunların bir kısmı, günümüz Türkçesine çevrilmiştir.
- ⁹ Ocakla ilgili yörede elde edilen bu bulgular, araştırmacı Abbas Yıldırım'ın verdiği bilgilerle de örtüşmektedir. Bkz., (Yıldırım, 2006: 62-64).
- ¹⁰ Dedeler, tüm bu uygulamaları Buyruk adlı esere dayanarak yaparlar. Şah İbrahim Veli ocağından gelen bir Buyruk için bkz., (Koçak, 2004: 66-118).
- ¹¹ Kesilen kurbanlara tercüman kurbanı denilir.
- ¹² Benzer uygulama, Tokat yöresinde ocağa bağlı olan köylerde de vardır. Bkz., (Üçer, 2005: 195).

Kaynakça

- ABBASLI, Mirza (1976). "Safevilerin Kökenine Dair" Belleten, XL (158): 287-329.
- AFİFİ, Ebu'l-Âla (1999). Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi. çev. Mehmet Dağ. İstanbul: Kırkambar Yayınları.
- AKSÜT, Hazma (2004). "Şeyh İbrahim Ocağı'nın Talibi Olan Oymak ve Obaların Tarihi" Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XXX: 139-162.
- AKSÜT, Hazma (2009). Aleviler. Ankara: Yurt Kitap-Yayıncılık.
- ALLOUCHE, Adel (2001). Osmanlı-Safevi İlişkileri. çev. A. Emin Dağ. İstanbul: Anka Yayınları.
- ATALAY, Besim (1991). Bektaşilik ve Edebiyatı. İstanbul: Ant Yayınları.
- BİRDOĞAN, Nejat (1995). Anadolu ve Balkanlar'da Alevi Yerleşmesi Ocaklar-Dedeler-Soyağaçları. İstanbul: Mozaik Yayınları.
- EFENDİYEV, Oktay (2007). Azerbaycan Safeviler Dövləti. Bakü: Şark-Garb Yayınları.
- EKİNCİ, Mustafa (2002). Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı. İstanbul: Beyan Yayınları.
- FIĞLALI, E. Ruhi (1994). Türkiye'de Alevilik Bektaşilik. Ankara: Selçuk Yayınları.

- GÖĞEBAKAN, Göknur (2002). XVI. Yüzyılda Malatya Kazası. Malatya: Malatya Belediyesi Kültür Yayınları.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (1985). 100 Soruda Tasavvuf. İstanbul: Gerçek Yayınları.
- GÜLTEN, Sadullah, "Anadolu'da Bir Vefâi Şeyhi: Tahrir Defterleri Işığında Dede Karkın Hakkında Bazı Değerlendirmeler", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 59, Ank., 2011, (ss. 147-158).
- HİNİZ, Walter (1992). Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyt. çev. Tevfik Bıyıklıoğlu. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- KOÇAK, Yunus (2004). "Şah İbrahim Ocağı'ndan Gelen Bir Şeyh Safi Buyruğu" Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XXX: 63-118.
- KONEVİ, Sadreddin (2002). Vahdet-i Vücûd ve Esasları. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuat (1338/1922). "Anadolu'da İslamiyet" DEFM, II (4-5-6): s. 31-129.
- Menâkıb-ı Şeyh Sâfi, Mili Kütüphane Yazma Eserler Bölümü, No: 5723.
- MAZZAOUI, Michel M (1972). The Origins of the Safawids. Wiesbaden.
- MİRCAFERİ, Hüseyin (1972). Şîlik ve Safevî Şîliği. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- NİCHOLSON, Reynold A (1963). The Mystics of Islam. London.
- OCAK, A. Yaşar (2011). Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş Yahut Vefâiyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın & Emirci Sultan (13. Yüzyıl). Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- ÖZEROL, Süleyman (2004). "Şah İbrahim Veli ile İlgili Anlatımlar: Ballıkaya Köyünden Derlemeler" Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XXX: s. 119-138.
- SALTIK, Veli (2004). İz Bırakan Erenler ve Alevi Ocakları. Ankara: Kuloğlu Matbaacılık.
- SÜMER, Faruk (1992). Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- TAŞĞIN, Ahmet, "Safevî-Osmanlı Savaşı'ndan İtibaren Dinî Söylemin Siyasal Propaganda Aracı Olarak Kullanılması: Dede Kargın Örneği", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 49, Ank., 2009, (ss. 209-223).
- ÜÇER, Cenksu (2005). Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik. Ankara: Ankara Okulu Yayınları..

- Vilâyet-nâme Manakıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli, (Haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İnkılâp Kitabevi, İst. 1995.
- YALÇIN, Alemdar ve Hacı Yılmaz (2004). “Şah İbrahim Ocağı Üzerine Yeni Bilgiler” Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, XXX: 11-62.
- YAMAN, Ali (2006). Kızılbâş Alevi Ocakları. Ankara: Elips Yayınları.
- YAMAN, Mehmet (1994). Alevilik İnanç-Edeb-Erkân. İstanbul: Ufuk Yayınları.
- YILDIRIM, Abbas (2006). Seyit Şah İbrahim Veli Ocağı. Ankara: Işık Matbaası.

BABA MANSUR'DAN ŞEYH HARUN'A: BİR ALEVİ OCAĞININ TARİHSEL KÖKENİNE DAİR BAZI GÖZLEMLER

Sadullah GÜLTEN*

Özet

XVI. yüzyıl arşiv kayıtlarında biri Kığı sancağının Göcek nahiyesinde diğeri ise Konya sancağının Seydişehir nahiyesinde olmak üzere Şeyh Harun isimli iki zaviye tespit edilmektedir. Kığı sancağında tespit edilen zaviye günümüz idari taksimatına göre Tunceli bölgesinde Baba Mansur Ocağı'nın merkezi olarak kabul edilen Muhundu ve Şöbek köylerinin yakınıdadır. Bu bağlamda, çalışmanın ilk aşamasını Şeyh Harun'un Baba Mansur ve Baba Mansur ocağı ile olan ilişkisi oluşturmaktadır. Bu aşamada kaynaklarımız XVI. yüzyıla ait TD 64, TD 998 ve TD 126 numaralı tahrir defterleri ile Maliyeden Müdevver Defterler arasında bulunan MAD 5152 numaralı ve 1642 tarihli avarız defteridir. Çalışmada değinilecek diğer bir konu ise Şeyh Harun zaviyelerinin kurucusunun aynı kişi olup olmadığıdır. Bu noktada hareket noktamızı Baba Mansur hakkında anlatılan rivayetler ile Konya Seydişehir'de zaviyesi bulunan Şeyh Harun'un menkıbelerinin toplandığı Makâlât oluşturmaktadır. Her ikisi için anlatılan kerametlerin neredeyse aynı olmasının yanında diğer bazı ortak özellikler oldukça ilgi çekicidir. Bu bağlamda Tunceli'de bulunan zaviye çevresinde Alevi-Bektaşî, Konya Seydişehir'de bulunan zaviye çevresinde ise Sünni geleneğin nasıl oluştuğuna ve Şeyh Harun'un nasıl farklılaştırıldığına dair bazı tespit ve değerlendirmeler yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Alevi ocakları, Baba Mansur, Şeyh Harun, zaviye, tahrir defterleri

FROM BABA MANSUR TO SHEIKH HARUN: SOME OBSERVATIONS ABOUT THE HISTORICAL ROOTS OF AN ALAWITE ASSOCIATION

Abstract

There are two zaviyes in the name of Sheikh Harun in the 16th century archive records. One is in the Gocek village of Kığı sancak and Saydisehir village of Konya sancak. The zaviye which located in Kığı sancak is near Muhundu and Şöbek villages which are considered as Baba Mansurassociation's center and is in Tunceli district now. In this context, the first stage of the research is about the connection between Sheikh Harunand Baba Mansur association. Our main source for this stage are TD 64, TD 998 and TD 126 numbered Tahir daftars and MAD 5152 numbered and 1642 dated Avarız Daftar which was included in the Maliyeden

* Yrd. Doç. Dr., Ordu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Ordu/Türkiye, sadullah-gulten@hotmail.com

Mudevver Daftars. Another subject that we will discuss in the research is if the founders of the two Sheikh Harun associations are the same person or not. At this point our starting point is narrative sources about Baba Mansur and the Makalat containing mankubes about Sheikh Harun who has an association in Seydişehir. It is very interesting that the data we collected about their miracles are very close to each other. At this context, we will narrate some of our thoughts and assessments about the historical formation of Alawite-Bektashi traditions at the bordering area of the zaviye in Tunceli and Sunni traditions at the bordering area of the zaviye in Konya Seydişehir and differentiation of Sheikh Harun's.

Keywords: Alawite associations, Baba Mansur, Sheikh Harun, zaviye, tahrir daftars

Giriş

Anadolu Aleviliğinin en önemli kurumlarının başında Alevi ocakları gelmektedir. Bununla birlikte ocakların kuruluş süreçleriyle kurucularına dair bilgiler oldukça mahduttur. Bunların aydınlatılabilmesi için Osmanlı arşiv belgelerinin yanında yine Osmanlı merkezî yönetimi tarafından ocakzâdelere verilmiş ve günümüzde de bir kısım Alevi dedesinin elinde bulunan eski şecere (siyadetnâmeler) ile beratlar büyük ehemmiyet arz eder. Bunlardan başka Aleviliğin kendi kaynakları önemli bir yer tutar ki bunlar menkıbeler ve nefeslerin yanında çoğu zaman yazıya bile geçmemiş sözlü rivayetlerdir (Ocak, 2011: 72-73). Konuyla ilgili bu kaynakların ortaya konulmasından sonra bir de bunların güvenilir olup olmadıklarının tespiti gerekmektedir. Arşiv vesikalarının dışında kalan şecere ve berat türü belgelerin pek çoğunda karışık ve güvenilmez bilgiler yer alır (Demir, 2003). Öte yandan, yine ocakzâdeler tarafından aktarılan menkıbeler esasen ocağın diğer ocaklar arasında üstün bir mevki kazanması amacını taşıdığı için bunlardan tarihi bilgilere ulaşmak oldukça zordur. Özellikle Doğu Anadolu Bölgesinde yakın mesafelerde kurulan ve birbiriyle iç içe geçmiş ocaklarla ilgili çalışmalar daha çetrefilli bir hâl almaktadır. Bu ocakların nüfuzlarını artırabilmek için aynı tür belgeleri düzenleyerek bölgedeki aşiretleri kendilerine bağlamaya çalıştıkları bilinen bir husustur. Yine, ocak kurucusunun hayatının anlatıldığı menakıbnâme türü eserlerde ocak kurucusu merkezî bir konuma yerleştirilerek diğer ocak kurucuları onun müritleri olarak gösterilmektedir. Daha önce tarafımızdan neşredilen Üryan Hızır menakıbnâmesi bu duruma dair pek çok örnek içermektedir. Menakıbnâmede Hubyar Sultan, Seyid Mençek, Sarı Saltık, Garip Musa ve Delil Belican gibi pek çok ocak kurucusu Üryan Hızır'ın müritleri olarak geçmektedir. Halbuki bunlardan bazılarının Üryan Hızır ile ilişkisinin olup olmadığı dahi belli değildir (Gülten, 2010). Bu yüzden bu tür problemlerin çözümünde Osmanlı döneminde tutulmuş arşiv vesikalarına ulaşmak gereklidir. Özellikle Doğu ve Güney Anadolu Bölgesinde kurulmuş zaviyelere ait kayıtlarının tespiti bazı problemlerin çözümüne ve yeni değerlendirmeler yapılmasına katkı sağlayabilir.

Baba Mansur ve Şeyh Harun İlişkisi

Doğu Anadolu'daki ocaklar arasında yer alan Baba Mansur Ocağı, Alevi ocakları arasında önemli bir konuma sahiptir. Baba Mansur'un Horasan'dan geldiği, Hoca Ahmet Yesevi'nin piri Aslan Baba'nın oğlu Mansur Ata veya Hallac-ı Mansur olabileceğine dair farklı görüşler ileri sürülmekteyse de bu iddiaların doğruluğunu ispat etmek mümkün değildir (Yalman, 2006: 100). Ocağın merkezi bugün Tunceli'nin Mazgirt ilçesine tabi Muhundu ve onun yakınındaki Şöbek köyleri olarak kabul edilmektedir (Aksüt, 2009: 143). Baba Mansur'un, kurduğu zaviyesinde müritler yetiştirerek bölgenin Türkleşip İslamlaşmasında rol oynamış kolonizatör bir derviş olduğu kabul edilebilir. Ocak merkezi olarak Mazgirt ilçesine bağlı Muhundu ve Şöbek köylerinin kabul edildiğine bakılırsa onun Tunceli bölgesine yerleşmiş olması ihtimal dahilindedir. Muhundu köyünde Baba Mansur'un yürüttüğüne inanılan bir duvar bulunmaktadır ki bölgedeki Aleviler arasından önemli bir ziyaret yeri olarak bilinir. Bu duvar ile ilgili olarak ocak mensupları tarafından nesilden nesile aktararak gelen bir rivayet söz konusudur. Buna göre Kureyşan Ocağı'nın kurucusu olarak kabul edilen Baba Kureyş bir gün vahşi bir ayıya binip bileğine doladığı yılanla ayıyı kamçılıyarak yürütür. Bu sırada duvar örmekte olan Baba Mansur ise bu duvara binerek Baba Kureyş'i karşılamaya çıkar. Baba Kureyş bu mucize karşısında hayran olarak "Sen taş duvara can verdin." diyerek Baba Mansur'un eline sarılarak öper (Danık, 2004: 104). Onun cansız bir nesneyi yürütmesinden dolayı kendisinden üstün olduğunu kabul ederek ona bağlanır. Bundan dolayı günümüzde de Kureyşan ocağı mensupları Baba Mansur Ocağı'nın üstünlüğünü kabul ederler (Yalman, 2006: 101).

Baba Mansur Ocağı'nın merkezi olarak kabul edilen Muhundu ve Şöbek köyleri XVI. yüzyılda Kığı sancağının Göcek nahiyesine tabi idi (Koç, 2004: 132). XVI. yüzyıla ait tahrir kayıtlarında her iki köyde de herhangi bir zaviye kaydına rastlanmaz. Buna karşılık yine aynı sancağın aynı nahiyesine tabi üstelik Muhundu ve Şöbek köyleriyle oldukça yakın bir mesafede bulunan Şeyh Kendi köyünde Şeyh Harun isimli bir zaviye tespit olunmaktadır. Adı geçen zaviye, arşiv kayıtlarında Şeyh Pir Harun ve Şeyh Nur Harun şeklinde kaydedilmiştir (TD 64: 754; TD 998: 160; TD 126: 48b). Zaviyeye ait kayıtlarda onun Baba Mansur ile bağlantısının olabileceğine dair bazı bilgiler mevcuttur. Buna göre, Şeyh Kendi köyüne ait 1533 tarihli tahrir defterinde köyde yaşayan Mansur isimli bir kişiye tesadüf edilmektedir. Yine 1642 tarihli avarız defterine göre Şeyh Harun zaviyesinden sorumlu zaviyedar Şeyh Mansur'un oğlu İsmail'dir. Köyde Mansur isimli kişilerin yaşaması hatta zaviyedarın Şeyh Mansur isimli birinin oğlu olması ad vurma geleneğinin bir devamı olarak kabul edilebilir. Fakat, tabii ki Mansur isminin kullanılması Baba Mansur ile Şeyh Harun arasındaki ilişkiyi tek başına ortaya koymaya yetmez. Öte yandan Şeyh Ha-

run zaviyesinin bulunduğu Şeyh Kendi köyünde güçlü bir Alevi-Bektaşî geleneğinin daha Türklerin Anadolu'ya geldiği ilk dönemlerden itibaren oluştuğu anlaşılmaktadır. Bundan hareketle Baba Mansur'un yaşadığı bir coğrafyada Şeyh Harun zaviyesi etrafında oluşan bu yapı en azından her ikisinin de aynı geleneğe mensup olduklarını kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde göstermektedir.

Şeyh Kendi köyü ve dolayısıyla zaviye hakkındaki ilk bilgilere 1518 tarihli Kığı sancağına ait tahrir defterinden ulaşılmaktadır (TD 64: 754). Bölgenin Osmanlı hâkimiyetine girmesinden kısa bir zaman sonra düzenlenen tahrirde köy gelirlerinin bahsi geçen zaviyeye selâtin ve ümerayı maziden beri vakfedildiği belirtilmiştir. 1518 tarihinde 18 neferin (kişinin) yaşadığı köyde şahıs isimleri oldukça dikkat çekicidir. Şeyh Nebil Dede, Derviş Ali, Şeyh Safî, Şeyh Emir Dede, Hüseyin Ali köyde yaşayan kişilerden sadece bir kaçıdır (Ek I). Bu bağlamda köyde yaşayan 18 neferden dördü şeyh unvanı taşımaktaydı. Ayrıca bunlardan Şeyh Nebil Dede ve Şeyh Emir Dede aynı zamanda dede unvanına da sahipti. Baba isimleri arasında da yedi kişinin şeyh unvanına sahip olması, defterde geçen selâtin ve ümerayı maziden beri köyün zaviyeye vakfedildiği bilgisini ikmal etmektedir. Bu bilgi zaviyenin kuruluş tarihini erken dönemlere kadar götürmektedir. Bilindiği gibi, Moğol istilası sırasında pek çok şeyh ve derviş Anadolu Selçuklu hükümdarı I. Alaaddin Keykubat zamanında ve sonrasında Anadolu'ya gelerek yerleşmişlerdi. I. Alaaddin Keykubat ve halefleri onların desteğini alabilmek amacıyla onların kurdukları zaviyelerin giderleri için pek çok köyün gelirini vakfetmişlerdi. Bu yüzden zaviyenin kuruluşu ile Şeyh Kendi köyünün gelirlerinin bu zaviyeye vakfedilmesini I. Alaaddin Keykubat veya hemen sonrasında kadar geriye götürmek mümkündür. Nitekim, Birdoğan (1995: 188), Baba Mansurlu ocakzâde dedelerin elinde bulunan bir şecereden bahsederek bununla ilgili bazı bilgiler verir. Buna göre bahsedilen şecere I. Alaaddin Keykubat (1220-1237) ve sonrasında Dulkadirli yöneticileri tarafından düzenlenmiştir. Her ne kadar şecerede yer alan Baba Mansur'un 1170 tarihinde Şöbek köyüne geldiği ve 1197 tarihinde öldüğüne dair bilgi ile I. Alaaddin Keykubat'ın hükümdarlık yılları farklı olsa da, bu bilgi en azından onun I. Alaaddin Keykubat Döneminde veya hemen sonrasında Anadolu'ya gelmiş olabileceği yönündeki iddiamızı desteklemektedir.

Burada üzerinde durulması gereken başka bir husus ise şeyh ve dede unvanlarının birlikte kullanılmasıdır. Şeyh unvanı genellikle Sünnî din adamları için kullanılırken dede unvanı daha ziyade Alevi-Bektaşî gibi grupların dinî liderleri için kullanılmaktaydı. Beldiceanu şeyh unvanının Aleviler ve Bektaşîler için kesinlikle kullanılmadığını belirtse de, onun tarafından yapılan bir çalışmada her iki unvanın aynı kişi için kullanıldığı yine kendisi tarafından tespit edilmiştir. Buna rağmen, o bunun sebebi hakkında herhangi bir yorum yapmaz (Beldiceanu-Steinherr, 2010: 150). Vesikalarda şeyh ve dede unvanının aynı kişi için birlikte kullanılmasını Osmanlı devlet adamlarının heteredoks grupları sisteme dâhil etme gayretlerinin bir sonu-

cu olarak değerlendirmek mümkündür. Bu durum aynı zamanda Osmanlı-Safevi çekişmesinin henüz devam ettiği bir dönemde devletinde onlara karşı bakış açısını göstermesi açısından da önemlidir. Zira, devletin bu kişilerin dinî tutumlarını bilmediği düşünülemez. Buna rağmen onları cezalandırarak kenarda tutmak yerine, dinî ve sosyal yapılarını devam ettirerek merkeze yaklaştırmaya gayret etmiş olmalıdır.

1530 tarihine gelindiğinde zaviyenin gelirleri arasına Danık ve Derdederman mezraları da eklenmiştir (TD 998: 160). Bu tarihte de köyde pek çok şeyhin yaşadığı anlaşılmaktadır. Fakat bahsedilen defter icmal bir tahrir defteri olduğu için, köyde yaşayan kişilerin isimleri tespit edilememektedir. Bunlar *cemaat-i şeyhân* ve *gayrihim* başlığı altında kaydedilmiştir (Ek II). Buradan anlaşıldığı kadarıyla zaviyenin hizmetiyle yükümlü olan kişilerin dışında köyde başkaları da yaşamaya başlamıştır. Defterde açık bir kayıt olmamakla birlikte, bunların Göcek nahiyesinin köylerine dağılmış olan Şadilü, Okçulu, Ebu Talipli ve Rükneddin aşiretlerine mensup kişiler olduğu düşünülebilir. Zira, 1533 tarihli tahrir defterinde adı geçen aşiretlerin Göcek nahiyesinin pek çok köyüne yerleştiklerini gösteren bol sayıda örnek vardır (Koç, 2004: 146). Nitekim 1518 tarihinde 18 nefer nüfusa sahip olan köyün 1530 tarihinde 55'i hâne, 16'sı mücerred olmak üzere 71 nefere ulaşması normal şartlarda mümkün değildir.

1533 tarihine gelindiğinde nüfus az da olsa artarak 66'sı hâne, 11'i ise mücerred olmak üzere 77 nefere yükselmiştir (TD 126: 48b). Bu defterde de şeyh unvanının yine fazlaca kullanıldığı tespit edilmektedir. İsimler arasında dikkat çeken başka bir nokta ise yukarıda da belirtildiği üzere, neferlerden birinin adının Mansur olmasıdır. Mansur'un iki oğlu olup bunlar Şeref ve Aşur isimlerini taşımaktaydı (Ek III). MAD 5152 numaralı ve 1642 tarihli avarız defterinde bu bilgileri ikmal edecek verilere ulaşılmaktadır (MAD 5152: 1082). Şeyh Kendi köyü bu defterde Şeyhler karyesi olarak kaydedilmiştir. Bunun sebebi yukarıda da bir vesile ile belirttiğimiz üzere, köyde kalabalık bir şeyh topluluğunun yaşıyor olmasıdır. 1530 tarihinde köy ahalisinin cemaat-i şeyhân ve gayrihim şeklinde yazıldığını yukarıda belirtmiştik. Buradaki şeyhân kelimesindeki -an eki Farsça -lar -ler manasına gelmektedir. Buna göre 18 avarız hânesinin yaşadığı köyde ilk sırada kaydedilen kişi zaviyedar Şeyh Mansur oğlu Şeyh İsmail'di. Şeyh İsmail için yapılan açıklamada onun sadât-ı izamdan olduğuna dair şecere ve berat sunduğu belirtilmiştir. Yine, ikinci sırada kaydedilen Safi oğlu Şah Hüseyin için de aynı açıklama yapılmıştır. Üçüncü sırada kaydedilen Aşur oğlu Haydar ise zaviyenin mütevellisiydi. İsimleri belirtilen kişilerden başkaları da şeyh olarak kaydedilmişti (Ek IV). Şeyh İsmail ve Şah Hüseyin'in sahip olduğu belirtilen şecere ve berat Birdoğan'ın bahsettiği şecereden farklı ise Baba Mansur ve Şeyh Harun arasındaki ilişkiyi ortaya koyacak bilgilerin bulunması muhtemeldir. Ayrıca, bunların ortaya çıkmasıyla ocağın tarihî gelişimiyle ilgili bazı karanlık noktaların aydınlığa kavuşacağı da muhakkaktır.

Burada üzerinde durulması gereken başka bir husus Şeyh Harun isimli bir başka zaviyenin Konya sancağının Seydişehir nahiyesinde de tespit edilmesidir (Erdogdu, 1992). Her iki zaviye de aynı dönemde kurulmuş olmalıdır. Seydişehir'in kurulmasında etkili olan Şeyh Harun'un menkıbeleri dip torunlarından Abdülkerim bin Şeyh Musa tarafından toplanmıştır. Şeyh Harun'un menakıbnâmesinde dikkati çeken husus, Baba Mansur'a atfedilen kerametın aynıısının Şeyh Harun menakıbnâmesinde de yer almasıdır. Şeyh Harun menakıbnâmesine göre Dediğı Sultan¹, ayının sırtına binerek Seyid Harun'u ziyarete gelir. Durumu batın gücüyle haber alan şeyh, müritlerinin "Keramete kerametle karşılık vermelisiniz." telkini üzerine bir taş binerek Dediğı Sultan'ı karşılar. Dediğı Sultan yaptığı hatayı anlayarak Seyid Harun'a hürmette kusur ettiğini söyler ve onun ulaştığı manevi mertebeyi kabul ederek ayının sırtından iner (Makâlât, 1991: 53-56).

Duvar veya taş yürütme kerameti Alevi-Bektaşî geleneğı içinde yer alan ünlü Türkmen dedesi Dede Karkın ile Bektaşîliğin kurucusu olarak kabul edilen Hacı Bektaş Velî için de anlatılmaktadır. Menakıbu'l-Kudsiye'de (1995: 11), aslana binip yılanı kamçı yapan Seyid Ahmed-i Kebir-i Rifai'ye karşılık duvarı at gibi yürüten Dede Karkın'dır. Vilayetnâme'ye göre ise (1958: 49) Akşehir'de bulunan Seyid Mahmud bir aslanın üzerinde, elinde kamçı gibi kullandığı bir yılan ve yanında üç yüz Mevlevî dervîşi alarak Hacı Bektaş Velî'yi ziyaret için yola çıkar. Haberi alan Hacı Bektaş Velî, "Bu kimse canlı varlıklara binmiş geliyor, biz de cansıza binelim." diyerek Kızılca Halvet yakınındaki kızıl bir kayaya tırmanarak yürümesini buyurur. Taş, bir kuş biçimini alarak yola düşer. Seyid Mahmud, onun cansız kayaya binmiş, altındaki kayanın kuş gibi uçup geldiğini görünce Hacı Bektaş Velî'nin hikmetine hayran kalır. "Er nazarında küstahlık ve edepsizlik etmişiz." diyerek derhâl aslandan iner ve yılanı elinden bırakır. Hacı Bektaş Velî'ye olan hayranlığından dolayı Hacı Bektaş Velî ona Seyid Mahmud Hayranî ismini vermiştir.

Yukarıda anlatılan duvar ve taş yürütme menkıbeleri arasında sırtına binilen hayvanlardaki farklılık dışında oldukça büyük paralellikler söz konusudur. Fakat, Baba Mansur ve Şeyh Harun'a atfedilen menkıbelerin her ikisinde de sırtına binilen hayvan ayıdır. Bunun dışında geleneğe göre Hacı Bektaş Velî, Seyid Mahmud Hayranî, Baba Kureyş, Baba Mansur çağdaş olup bunlardan Seyid Mahmud Hayranî, Baba Kureyş, Baba Mansur aynı bölgede faaliyet göstermiş kişilerdir. Nitekim, bu kişiler 12 Türk aşireti ile Horasan'dan Erzincan'ın Bağın bölgesine ve Mazgirt'in Muhundu civarına yerleşmişlerdir. Burada kendi isimleriyle anılan Seyid Mahmud Hayranî, Kureyşan ve Baba Mansur isimli ocakları kurmuşlardır. Bahsedilen üç ocak arasında mürşit ve pir ocağı ilişkisi de vardır. Seyid Mahmud Hayranî mürşid ocağı iken Baba Mansur ve Kureyşan ocakları ise pir ocaklarıdır. Seyid Mahmud Hayranî'nin tarihi kişiliğı oldukça karışık olmakla birlikte, Anadolu'ya geldikten sonra bir müddet Tunceli bölgesinde kaldığı ve daha sonra Konya'ya bağlı

Akşehir'e yerleştiği rivayet edilmektedir. Burada kadılık yapmış ve Mevlana ile yakın bir dostluk kurmuştur. Meseleyi daha ilginç hâle getiren husus Alevi-Bektaşî gele-
neğinde Baba Kureyş'in Seyid Mahmud Hayranî'nin soyundan geldiğine hatta oğlu
olduğuna inanılmasıdır (Birdoğan, 1995: 146, 187).

Bu noktada Kığı ve Konya'da zaviyeleri tespit edilen Şeyh Harun'un aynı kişi
olup olmadığı sorusu akla gelmektedir. Baba Mansur'a atfedilen bir kerametın Şeyh
Harun için de anlatılmasının yanında ikisinin de Horasan'dan geldiği ve İmam Musa
Kazım soyuna dayandıklarına dair bilgiler mevcuttur (Birdoğan, 1995: 187-188;
Makâlât, 1991: 23). Seyid Mahmud Hayranî'nin de Tunceli bölgesinde bir müddet
ikamet ettikten sonra Akşehir bölgesine geldiğine dair rivayetleri burada tekrar ha-
turlatmakta fayda var. Tunceli bölgesinde yaşayan pek çok Alevinin Akşehir'deki Se-
yid Mahmud Hayranî türbesini hâlâ ziyaret ettikleri bilinmektedir. Seyid Mahmud
Hayranî örneği Tunceli bölgesinden Konya taraflarına doğru bazı göçlerin olduğunu
gösteren önemli bir ayrıntıdır. Başka bir ayrıntı ise Şeyh Harun menakıbnâmesinde
dikkti çekmekte olup, menakıbnâmede Şeyh Harun'un halifeleri arasında ilk sırada
zikredilen kişinin adı Seyid Mahmud'dur (Makâlât, 1995: 58). Makâlât'ta adı ge-
çen kişi ile Seyid Mahmud Hayranî arasındaki bağlantıyı ortaya koymak mümkün
olmasa da Şeyh Harun'un halifeleri arasında Seyid Mahmud isminin zikredilmesi
rivayetlerin bir yansıması olarak kabul edilebilir. Bunun haricinde Seydişehir'deki
Şeyh Harun zaviyesine tabi olarak kaydedilmiş zaviyeler arasında Abdal Mehmed ve
Tavus Abdal isimli zaviyelerin bulunması da dikkat çekicidir (Erdoğdu, 1992: 99).

Bütün bunlardan sonra Şeyh Harun'un Anadolu'ya geldikten sonra Şeyh
Kendi köyüne yerleştiği burada bir müddet kaldıktan sonra Babaî isyanını mütea-
kiben Anadolu Selçukluların başlattığı takibat veya Moğol baskısının şiddetlenme-
siyle müritlerinin bir kısmını yanına alarak Anadolu'nun iç bölgelerine çekilerek
Seydişehir'e gittiği iddia edilebilir. Böylece aynı keramet motifinin hem Baba Man-
sur hem de Şeyh Harun için neden anlatıldığının cevabı da verilebilir. Ayrıca, baba
oğul olarak kabul edilen Seyid Mahmud Hayranî ve Baba Kureyş'in de ayı ve aslana
binen kişiler olarak menkıbelerde aynı şekilde yer alması mühim bir husustur. Böy-
lece menkıbelerin ortak bir çıkış noktasına sahip olduğu daha iyi anlaşılacaktır.
Müritlerinin bir kısmını yanına alan Şeyh Harun'un etrafında Baba Mansur'a atfedil-
len bu keramete dair izlerin nesilden nesile aktararak canlılığını koruduğu söylene-
bilir. Böylece kerametın bazı değişiklikler yapılarak yeniden uyarlandığı düşünülebi-
bilir. Ayrıca, Şeyh Harun'un etrafında Abdal lakaplı kişilerin görülmesinden hareketle
onun Anadolu Selçukluları döneminde sıkça rastlanan gezginci bir Kalenderî şeyhi
olması da uzak bir ihtimal değildir (Ocak, 1999: 31).

Şeyh Harun zaviyelerinin kurucusunun aynı kişi olabileceği yönündeki iddia-
mız doğru ise başka bir problem ile karşı karşıyayız demektir. Bu da aynı kişinin hem
Alevi-Bektaşî hem de Sünnî gelenek içinde aynı öneme sahip olmasıdır. Yukarıda

temas edildiği üzere Şeyh Kendi köyünde yaşayanların Alevi-Bektaşî geleneği içinde olduklarına şüphe yoktur. Aynı zamanda Şeyh Harun menakibnâmesinin her ne kadar Bektaşî menakibnâmeleriyle benzeyen pek çok tarafı bulunsa da şeyhin zahiri ibadetler konusundaki hassasiyeti onun Sünni olduğunun bir işareti sayılabilir. Fakat, Şeyhin zahiri ibadetlerdeki hassasiyeti ondan dokuz nesil sonra menkıbelerini yazan torunu tarafından yapılan eklemeler olduğu da kabul edilebilir. Yine de bu durum onun buradaki takipçilerinin Sünni olduğu gerçeğini değiştirmez. Bu itibarla zaviyelerin bulunduğu bir yerde Alevi-Bektaşî, diğerinde ise Sünni geleneğin nasıl hâkim olduğunun yanı sıra aynı kişinin nasıl farklılaştırıldığı da önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu durumu her iki bölgenin kendine mahsus şartları içinde değerlendirmek mümkündür. Şöyle ki, Orta Anadolu Sünnilik anlayışının baskın ve medreselerin yoğun olarak faaliyet gösterdiği bir bölge idi. Hatta Şeyh Harun'un vakıfları arasında bir de medrese bulunmaktaydı (Erdoğan, 1992: 95). Medresenin kurulmasıyla birlikte bölge giderek Sünnileşmiş olmalıdır. Şeyh Harun'dan dokuz nesil sonra onun menkıbelerini yazan torunu ise bu geleneğin etkisiyle Şeyh'e Sünni bir karakter kazandırmak istemiş olabilir. Öte yandan Tunceli bölgesi ise geneli itibarıyla Alevi-Bektaşî geleneğinin yoğun olarak yaşandığı bir bölgedir. Burada bulunan pek çok aşiret nedeniyle asabiyetin yoğun olduğu malumdur. Bu yüzden onlar ananevi yapılarını devam ettirmiş olmalıdır. Aynı kişinin hem Alevi-Bektaşî hem de Sünni çevreler tarafından takdis edilmesi noktasında ise Anadolu'nun Türkler tarafından fethedildiği ilk dönemlerde girift bir hâle gelen inanç biçiminin etkisiyle aynı kişilerin hem Müslümanlar hem de Hristiyanlar tarafından bir ortak kült konusu olduğu bilinmektedir (Ocak, 2011: 52). Şeyh Harun'u da bu çerçevede değerlendirmek yanlış olmasa gerekir. Onun, bulunduğu ve zaviye kurduğu bölgelerdeki kişilerin dini inançları çerçevesinde şekillendirildiği ve buna göre ona farklı karakterler atfedildiği kabul edilebilir.

Sonuç

Kayıtlarda Şeyh Harun ile Baba Mansur arasındaki ilişkinin hangi boyutlarda olduğunu gösteren açık bir malumat bulunmamakla birlikte, Şeyh Harun zaviyesinin bulunduğu köyde Mansur isimli kişilerin yaşaması, daha da önemlisi köy halkının Alevi-Bektaşî geleneği içinde yer alması her ikisinin de aynı geleneğe bağlı olduklarını göstermektedir. Diğer taraftan, Konya sancağında bulunan Şeyh Harun zaviyesinin kurucusuna atfedilen keramet motifleriyle Baba Mansur'a atfedilen keramet motifinin, isimler dışında birebir uyuşmasından hareketle onun Baba Mansur'un yaşadığı coğrafyadan buraya gelmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca, Seyyid Mahmud'un da Tunceli bölgesinden Konya'ya gelmesi, Şeyh Harun menakibnâmesinde onun halifelerinden birinin Seyyid Mahmud ismini taşıması da göz ardı edilmemesi gereken hususlar arasındadır. Sonuç itibarıyla Şeyh Harun'u

Baba Mansur'un etrafında bulunan Kalenderî bir şeyh olarak kabul etmek mümkündür. Zaviyelerin kurulduğu yerlerde yaşayan kişilerin inançları doğrultusunda o Alevi-Bektaşî veya Sünnî gelenek içinde telakki edilmiştir.

Sonnotlar

- ¹ Konya bölgesinde Dediği Sultan adına kurulmuş bazı zaviyelere rastlanılmaktadır. Dediği Sultan zaviyeleri hakkında geniş bilgi için bkz. Ömer Bakırer-Suraiya Faroqhi (1975), "Dediği Dede ve Tekkeleri", *Belleten*, S.155, Ankara, ss. 447-471; Alpaslan Demir (2006), "Tahrir Defterlerine Göre Akşehir Zaviyeleri", *Doğumunun 65. Yılında Tuncer Baykara'ya Armağan*, Derleyen. M. Akif Erdoğan, İstanbul, ss. 127-157.

Kaynakça

I. Arşiv Vesikası

A.Başbakanlık Osmanlı Arşivi

1. Tahrir Defterleri (TD): 64.

2. Maliyeden Müdevver Defterler (MAD): 5152.

B. Kuyûd-ı Kadîme Arşivi Tahrir Defterleri (TD): 126.

II. Yayımlanmış Arşiv Vesikası

998 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Diyar-ı Bekr ve Arap ve Zü'l- Kadiriyye Defteri 937/1530, (1998), Ankara: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yay.

III. Araştırma ve İncelemeler

AKSÛT, Hamza (2009). *Aleviler*, Ankara: Yurt Kitap Yay.

BAKİREK, Ömer -Suraiya Faroqhi (1975). "Dediği Dede ve Tekkeleri", *Belleten*, Sayı 155, Ankara, ss. 447-471.

BELDİCEANU-STEİNHERR, Irène (2010). "Osmanlı Tapu-Tahrir Defterleri Işığında Bektaşîler (XV.-XVI. Yüzyıllar)". *Çev. İzzet Çıvgın, Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, Sayı 3, ss. 130-187.

BİRDOĞAN, Nejat (1995). *Anadolu ve Balkanlar'da Alevi Yerleşmesi*, İstanbul: Mozaik Yay.

DANIK, Ertuğrul (2004). "Alevi ve Bektaşî Mitolojisinde Aslana Binenler, Yılanı Kamçı Yapanlar ve Duvar Yürütenler", *Alevilik*, Haz. İ. Engin/H. Engin, İstanbul: Kitap Yayınevi.

DEMİR, Alpaslan (2003). "İki Şecere Üzerine Birkaç Söz: Şeyh Mahmudü'l-Kebir Ya Da Derviş Beyaz Kimdir?", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi*, Sayı 25, Ankara.

DEMİR, Alpaslan (2006). "Tahrir Defterlerine Göre Akşehir Zaviyeleri", *Doğumunun 65. Yılında Tuncer Baykara'ya Armağan*, Derleyen M. Akif Erdoğan, İstanbul, ss. 127-157.

ERDOĞDU, M. Akif (1992). "Seydişehir Seydi Harun Külliyesi Vakıfları Üzerine Bir Araştırma", *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Tarih İncelemeleri Dergisi*, Sayı 7, ss. 81-132.

Elvan Çelebi (1995). *Menâkıbu'l Kudsiyye Fi Menâsibi'l-Ünsiyye*. Haz. İ. E. Erünsal-A.Y. Ocak, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.

GÜLTEN, Sadullah (2010). "Üryan Hızır Menakıbnâmesi", *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, S. 3. ss. 84-103.

KOÇ, Yunus (2004). "XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Kığı Sancağı'nda İskan ve Toplumsal Yapı", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 16, ss. 129-156.

Makâlât-ı Seyyid Harun (1991). Haz. Cemal Kurnaz, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.

OCAK, A. Yaşar (1999). *Kalenderiler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.

OCAK, A. Yaşar (2011). *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, İstanbul: Kitap Yayınevi.

Vilâyet-nâme, Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî (1958). Haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

YALMAN, Ali (2006). *Kızılbaş Alevi Ocakları*, Ankara: Elips Kitap.

Ekler

Ek I. TD 64, s. 754.

Der karye-i Şeyh Kendi tabi-i Nahiye-i Göcek an-kadîm vakf-ı Pir Harun

Şeyh Nebil Dede	Derviş Ali	Tur Ali bin Şeyh Taceddin	Hacı Şeyh bin İbrahim	Nail Himmet bin Hasan	Şeyh Said bin Şeyh Safi
Şeyh Emir Dede bin Şeyh Ömer	Kubad Kulu bin Şeyh Ali	Şeyh Ahmed bin Şeyh Ali	Hüseyin Ali bin Şeyh Ümük	Seyid Ali bin Şeyh Ümük	Seyid Mahmud bin Şeyh Cebrail
Mevlana İvaz	Haki bin Şeyh Mehmed	Piri bin Cevr	Şeyhi bin ...	Hüseyin (bin) ...	Hasan biraderi

Yekûn

Hâne 18

Cemaat-i mezkûrîn Nur Harun zaviyesinin kadîmden vakfı olup ellerinde selâtin ve ümera-i maziden âhkâmları dahi olup muaf olgelmışler ol ecilden defter-i hakanide muafiyet üzere kaydoldular. Ramazan 924

Ek II. TD 998, s.160

Vakf-ı zaviye-i Şeyh Harun

Karye-i Şeyh Kendi tabi-i Göcek maa mezra-i Danık ve Derdederman

Cemaat-i şeyhân ve gayrihim

Hâne 55 Mücerred 16

Hasıl maa adet-i ağnam 2600

Karye-i mezkûre ve cemaat-i mezkûrûn kadîmü'l-eyyâmdan Şeyh Nur Harun zaviyesine adet-i ağnâmlarıyla vakf olgeliş ve selâtin-i maziyeden dahi ellerinde âhkâmları olup defter-i sabıkta zaviye-i mezkûreye vakf kaydolmağın gene zaviye-i mezbûreye vakf kaydolunup bu mahalde yazıldı.

Ek III. TD 126 v.48b

Karye-i Şeyh Kendi tabi-i Göcek vakf-ı zaviye-i Pir Harun maa mezra-i Danik ve Derdederman

Şeyh Kasım veled-i İbrahim	İsmail veled-i O	Hüseyin biraderi O	Şeyh Sin veled-i İbrahim	Hacı Ramazan veled-i Pir Bahaeddin	Mehmed veled-i Ali	İmamkulu veled-i Şeyh Saru
Musa veled-i Şeyh Harun	Şeyh Seydi veled-i Şeyh Harun	Şengeldi veled-i Şeyh İbrahim	Şahverdi veled-i Pir Ömer	Hüdaverdi biraderi O	Musa veled-i Misafir (Mücerred)	Şeyh Durak veled-i Taceddin
Yusuf birader O	Şeyh Hasan veled-i Şeyh Durak (Mücerred)	Şeyh Savur veled-i Yusuf	Aşur veled-i Mansur	Şeref veled-i Mansur (Mücerred)	Zülfikar veled-i Cevail	Şeyh Ali veled-i Misafir
Şeyh Ahmet veled-i O	Seydi veled-i O	Akil birader O	Osman birader O (Mücerred)	Şeyh Sin veled-i Hamza	Şeyh Mehmed veled-i Şeyh Ali	Hüseyin veled-i O
Veli veled-i Kasım	Mezid veled-i Kasım	Halil veled-i O	Kasım veled-i Duru	Şükür birader O	Hasan veled-i Mehmed	İbrahim veled-i Şeyh Musa
İsmail veled-i Şeyh Seydi	Hamza veled-i Müştak	Hüccet veled-i Selman	Yusuf veled-i O (Mücerred)	Cano (?) veled-i Hüseyin	Mecnun veled-i Şeyh Emir	Hızır veled-i O
Allahverdi veled-i Seydi Ali	Hüseyin birader O (Mücerred)	Efük veled-i Seydi Ali	Yolkulu veled-i Bekir	Hasan Ali veled-i Hüccet	Hızır veled-i Kulu (Mücerred)	Hüdaverdi veled-i İlyas (Mücerred)
Cihanşeh veled-i Tekleme (Mücerred)	Gündüz veled-i Hasan	Aşur veled-i Hacı	Musa veled-i Hüseyin	Maksud veled-i Hüseyin	Abdullah veled-i Hüseyin	Bali veled-i Mehmed
İbrahim veled-i İskender	Mehmed veled-i Cafer	Taceddin veled-i Cebrail	Seydi Mahmud veled-i Cebrail	Şeyh Mehmed birader O	Şems veled-i Şeyh Muhammed	Maksud birader O
Şems veled-i Şeyh Emir	Ali veled-i Şeyh Nasır	Veli veled-i Şeyh Nasır	Şeref veled-i Hüseyin	Nazır veled-i O	Eyük veled-i Şeref	Seydi Ahmed veled-i Şeref
Selman veled-i Yusuf	Seydi Ahmed veled-i Cebrail	Sahip veled-i Misafir	Şeker veled-i Cevri	Şeyh Mehmed veled-i Hüseyin	Yusuf veled-i Hüseyin	Hamza veled-i Taceddin

Neferen 77

Hâne 66/Mücerred 11

Ek IV. MAD 5152, s. 1082

Şeyh İsmail veled-i Şeyh Mansur Zaviyedâr-ı der karye-i mezbûr sadât-ı izamdan olduğuna şecere ve berat (ibraz) eylemiştir.	Şah Hüseyin veled-i Safi Sadât-ı izamdan olduğuna şecere ve berat ibraz eylemiştir.	Haydar veled-i Aşur Mütevelli-i zaviye-i mezbûr an berat-ı şerif.	Hüseyin veled-i Ali An erbâb-ı tumar.	Kasım veled-i Abdal Harç verir reaya olmadığına emr-i şerif ibraz eylemiştir.
Hayreddin veled-i Mehdi A'ma ve amel mandedir.	Kara ... veled-i Şeyh Pir-i fani ve amel mande.	Divane veled-i Harun	Behram veled-i Şahverdi	Budak veled-i Halef
İskender veled-i Şeyh Emir	Seydi Veli (veled-i) Derviş Ali	Çıtrak veled-i Maksud	Yusuf veled-i Hasan	Haydar veled-i Hamza Karye-i Otariç
Kaya veled-i Şahverdi Karye-i Otariç	Hızır veled-i Şahin Otariç	Abbas veled-i Mir Ali Otariç		

HALEP TÜRKMENLERİNİN BOZGEYİKLİ DEDE OCAĞI

Mehmet EROL*

Özet

Tarihi kayıtlarda Halep Türkmenleri olarak geçen Kuzey Suriye’de yerleşmiş Türk grupların bağlı olduğu bir ocak yapılanması mevcuttur. Bu ocak, adını XV. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen ve anlatılarla Hacı Bektaş Veli’ye bağlanan Bozgeyikli Dede’den almaktadır. Asıl adının Yusuf Nûrânî olduğu rivayet edilen Bozgeyikli Dede ve onun soyundan gelen ocakzâdeler (Dedeler ailesi), şecereler vasıtasıyla bölge Türkmenleri tarafından seyyid olarak anılmaktadır. Dolayısıyla bugün de Bozgeyikli Dede’nin türbesi ile soyundan gelenlerin kurdukları zaviyeler inanç merkezleri durumundadır. Her ne kadar bu türden dede ailelerine dayanan ocak yapılanmaları Aleviliğin temel kurumları arasında görülse de çalışmamızda durum farklılaşmıştır. Bozgeyikli Dede Ocağı’na bağlı olanlar kendilerini Alevi olarak nitelememektedirler. Zaviyelerin başında bulunan ocakzâde şeyhler ve müritleri kendilerini Rufai olarak tanımlamaktadırlar. Rufai tanımlaması ve zaviyelerin bu çerçevedeki uygulamaları ilk bakışta Türkiye’deki Alevi ocakların işleyişine benzememektedir. Ancak Bozgeyikli Dede türbesinin menkıbevi anlatılarla zenginleşmiş bir ziyaretgâh olması ve hâlen ocakzâdelerin sağaltma fonksiyonuyla birlikte sosyal hayatı düzenleyici görevlerinin bulunması, bu yapıyı geleneksel ocaklar çerçevesinde değerlendirmeye imkân vermektedir. Bozgeyikli Dede Ocağı’nın böylesi ikili bir yapı göstermesi göçer Türkmenler arasında yaşamış iki dinî şahsiyetin hatıralarının ortak hafızada birleşmiş olabileceğini düşündürmektedir. Bu çalışmada kullanılan veriler 2005-2010 yılları arasında bölgede yapılan alan araştırmalarında gözlem ve görüşme yöntemleriyle elde edilmiştir. Elde edilen veriler, tarihi belgelerin ve konuyla ilgili yayınların sonuçlarıyla karşılaştırılarak analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Bozgeyikli Dede, Suriye (Halep), Yusuf Nûrânî, ocaklar, Alevilik

THE OCAK OF ALEPPO TURKMENS’ BOZGEYİKLİ DEDE

Abstract

Known as Turkmens of Aleppo in the historical records, there is an example of Ocak “Alawis belong to a religious elite called Ocak ‘hearth’” organisations that are linked with the Turkish groups in the Northern Syria (Aleppo). This Ocak was named after Bozgeyikli Dede who presumably lived in 15th century and claimed to be Hacı Bektash Veli on the grounds that his stories are similar to Bozgeyikli Dede. Alawi leader ‘the Bozgeyikli Dede’ whose actual name is Yusuf Nûrânî and Ocakzâde Dedes are considered as sayyid by means of pedigrees. For this reason, the tomb of Bozgeyikli Dede and small Islamic monasteries are now places

* Yrd. Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kilis/Türkiye, merol@kilis.edu.tr

of worship. Notwithstanding the fact that Ocak Dede families are Alewis fundamental organization, this condition is different in this very study. However, the most distinguished part is that those who belong to this Ocak of Bozgeyikli Dede (hearth) do not see themselves as Alewis. Ocakzâde sheikhs and murids who are responsible for the Islamic monasteries consider themselves as Rufai. The description of the Rufai and the practices of Islamic monasteries in this framework are not the same with the process of the Ocak of Alewis in Turkey. However, the tomb of Bozgeyikli Dede is a place you can visit with lots of epic stories and the restoration of Ocakzâdes makes the social life easier, so this enables to evaluate the functioning within the scope of traditional ocaks. This dual functioning of the Ocak of Bozgeyikli Dede displays that these two religious personalities who lived in nomadic Turkmens and their memories are believed to be the same. In this study, the data are obtained in the field researches by the methods of survey and interview between the years of 2005-2009 in that area. Historical documents, the background of the Bozgeyikli Dede and his legendary identity, Ocak's current influence area are tried to be ascertained by means of field research. These data were analyzed with comparison to the historical documents and the results of the articles related to the issue.

Keywords: Bozgeyikli Dede, Syria(Aleppo), Yusuf Nurani, ocak (hearths), Alewism

Giriş

Türkiye'nin aynı sınırı paylaştığı ülkelerdeki pek çok bölge Türk kültür coğrafyaları içine dâhil edilir. Şüphesiz bu yerlerden biri de Suriye'nin Halep ilinden Türkiye sınırına kadar olan Türkmenlerin yoğun olarak yaşadığı bölgedir. Burada yaşayan Türkmenler, baskın dil ve kültürden etkilenmiş olmakla birlikte, yaklaşık yüz yıllık bir süredir Türkiye sınırları dışında kültürlerini koruyabilmişlerdir. Suriye'de yaşayan Türkmenlerin kültürü ve birliğinin korunmasında Bozgeyikli Dede Ocağı da etkili unsurlardan biri olmuştur.

Bozgeyikli Dede, hakkında müstakil bir çalışma olmamakla birlikte, bazı çalışmalarda zikredilmiştir. Bu çalışmalarda yer alan bilgilerden sözlü kaynağa ait olanlar için Yalçın (1993)'in *Cenupta Türkmen Oymakları I* adlı eserinden, yazılı kaynağa ait olanlar için ise Faruk Sümer'in *Oğuzlar* (1992: 225-226) adlı eserinde verdiği tahrir kayıtlarından yararlanılmış (Sevinç 1993: 22-26; Bozgeyik 1995: 45-48; Birdoğan 1995: 89; Kenanoğlu-Onarlı 2002: 27-111; Ocak 2005: 215; Yaman 2005: 148); söz konusu bilgilerle Bozgeyikli Dede hakkında kısa değerlendirmeler yapılmıştır. Yerel çalışmalarda ise Bozgeyikli Dede hakkında anlatılan menkıbeler, şahsiyetin yöre insanı üzerindeki tesiri ve Bozgeyikli ailesi gibi konularda daha kapsamlı bilgiler yer almaktadır (Şahin 1962; Solmaz 1976; Bozgeyik 1995).

Bilindiği üzere *dede* ailelerine dayanan ocak örgütlenmesi Aleviliğin temel kurumları arasında kabul edilir (Yaman 2011: 43). Ancak, Bozgeyikli Dede Ocağı mensupları, Anadolu ve Balkanlardaki örneklerinin aksine, kendilerini Alevi ola-

rak görmemektedirler. Bozgeyikli Dede'nin soyundan gelen ocakzâdelerin başında bulunduğu zaviyeler ile zaviyelere devam ederek zikirle katılanlar kendilerini Sünni ve Rufai olarak tanımlamaktadırlar. Anadolu sahası Alevilerindeki "Cem, Semah, Oniki İmam, Muharrem Orucu, Musahiplik, Sazandarlık vb." gibi akla ilk gelen inanç ve uygulamalar Bozgeyikliler arasında görülmemektedir. Bunun yanında menkıbeler, dede kurbanı, türbe ziyareti, ocakzâdelerin sağaltma gücü, seyyidlik, Bozgeyikli'yi Hacı Bektaş Velî'ye bağlama gibi inanma ve uygulamalar, Anadolu sahası Alevi ocaklarıyla benzerlik göstermektedir.

Makalede, Sünni bir hüviyet sergileyen Bozgeyikli Dede Ocağı sözel anlatılar, inanmalar, uygulamalar ve tarihî belgeler çerçevesinde ele alınarak değerlendirilecektir. Çalışmanın temelini oluşturan sözlü ve yazılı malzemelerin bir kısmı ek olarak verilmiştir.

1.Bozgeyikli Dede'nin Menkıbevi Hayatı

Bozgeyikli Dede'nin hayatı hakkındaki bilgileri çeşitli rivayetlerden öğrenmekteyiz. Bu rivayetlerin tam metinleri oluş sırasına göre düzenlenerek EK1'de sunulmuştur. Bu başlık altında söz konusu rivayetler kısaca özetlenerek bazı motifler değerlendirilecektir.

1.1. Eğitimi

Sözlü kaynaklardan ve şecerelerden öğrendiğimize göre Bozgeyikli Dede'nin asıl adı Yusuf Nûrânî olup Hacı Bektaş Velî'nin talebelerindendir. Hacı Bektaş'ın yanında eğitimini tamamlayarak şimdi Suriye sınırları içinde bulunan Halep'in Mumbuç ilçesine bağlı kendi adıyla anılan Bozgeyikli köyüne yerleşmiştir. Hacı Bektaş Velî'nin yanındayken vazifeye hazır olduğunu göstermek maksadıyla topladığı odunları bir aslanın sırtına yükleyip kendisi de eline aldığı yılanla bir aslana binerek dergâha gelmiş, bunu gören hocası üzerine çıktığı duvarı yürüterek onu karşılamıştır. Gösterdiği bu kerametle vazife üstlenebileceğini ispatlamıştır.

Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde değinileceği üzere Bozgeyikli Dede'nin XV. yüzyılda yaşamış olması kuvvetli ihtimaldir. Bu tarihi doğru kabul edersek, XIII. yüzyıl sonu yahut en geç XIV. yüzyılın hemen başlarında vefat ettiği kabul edilen (Güzel 1999: 175) Hacı Bektaş Velî ile Bozgeyikli'nin karşılaşmış olma ihtimali yoktur. Seyyid olduğu kaydedilen ancak hiçbir kayıta ve sözlü kültürde Alevi olduğu bilgisine rastlanmayan Bozgeyikli ile Anadolu'nun en ünlü seyyidi Hacı Bektaş Velî arasında bir bağ kurulmuş olması, Beydili Türkmenlerinin bir kısmının Alevi, bir kısmının Sünni olmasıyla ilgili olsa gerektir. Bozgeyikli Dede'nin Alevi olup olmadığı konusuna ileride değinilecektir.

Yılanı kamçı gibi tutup aslana binmek ve cansız duvarın/kayanın üzerine çıkıp yürütmek Alevi kültürü dairesindeki evliya menkıbelerinin yaygın motiflerinden biridir (Gölpınarlı 1958: 50). Bu motifin geçtiği anlatılarda iki din ulusunun birbirine

manevi üstünlüklerini ispatlamaya giriştikleri bir mücadele sergilenir. Cansıza hükmederek daha kuvvetli olduğunu gösteren Hacı Bektaş Veli mücadeleyi kazanır. Bu galibiyetle, haklı olarak, din ulularının Hünkârı unvanına lâyık görülür ve derin bir saygı görür. Bu bâtını üstünlük sağlama mücadelesi menkıbe örneğinin Hacı Bektaş Veli dışında, ancak yine bu kültür dairesi içinde yer alan seyyidler için anlatılan örnekleri de mevcuttur (Beşe-Tozlu, 2011: 214).

1.2. Mumbuç'a Gelişi

Hacı Bektaş Veli bu kerametinden sonra bir *çöveni* (asa, değnek, çomak) fırlatarak düştüğü yeri Bozgeyikli'nin vazife bölgesi olarak tayin eder. Çöven şimdiki türbenin olduğu yere düşer. Bu menkıbede iki nokta üzerinde durulabilir. Bozgeyikli'nin vazife yerinin tayini biçimi Alevi-Bektaşî geleneği çerçevesinde olmuştur. Hacı Bektaş Veli'nin görev yeri de Hoca Ahmed Yesevî'nin fırlattığı bir odunla (asa) belirlenmiştir (Birdoğan 1998: 63; Ocak 2005: 271). Böylesi önemli bir vazifede yer tayininin asanın kılavuzluğuna bırakılmış olması, ağaç kültürüyle (Arslanoğlu, 2001) ilişkili olsa gerektir. Aynı zamanda *ağacın asa/sopa formu* insanlık tarafından bir otorite sembolü olarak da görülmüştür (Durant, 1978: 34). Dervişler yanında taşıdıkları bu tamamlayıcı aksesuarın karşısındaki insan üzerinde yaratacağı etkiden faydalanmışlardır. Söz konusu çöven hâlen Bozgeyikli'nin korunan ve saygı duyulan emanetleri arasındadır.

Diğer nokta ise Bozgeyikli'ye verilen vazife, bunun bir menkıbeye dayandığı gerçeğini göz ardı etmemek kaydıyla, Osmanlı devletinin kuruluş ve yayılış devrinde gittiği bölgeleri Türkleştirmeye ve Müslümanlaştırmaya çalışarak önemli hizmetler görmüş alperenlerin hizmetlerini hatırlatmaktadır (Barkan, 1942; Genelkurmay, 1988: 96-97). Ancak Bozgeyikli'nin yaşadığı devirde kuruluş tamamlanmış, gönderildiği coğrafya tamamen Müslümanlaşmış durumdadır. Araştırmacı Necdet Sevinç (1993: 22-26), Müslümanlaşma süreci tamamlandıktan sonra bu Alperen mizaçlı din ulularının daha farklı vazifeler almış olabileceklerini belirterek, Bozgeyikli Dede'nin de Araplaşmayı önleyici ve Türkmen ittifakını sağlayıcı bir vazifesinin olabileceği ihtimali üzerinde durur.

Hacı Bektaş Veli'nin fırlattığı çöven, bölgeye yakın en yüksek dağ olan Nur Dağı'nın zirvesine çarparak hızı kesilir ve Halep'in Mumbuç kazasına bağlı şimdi Bozgeyikli'nin türbesinin olduğu Bişri çölüne düşer. Saplandığı yerden kimsenin çıkaramadığı çöveni Bozgeyikli bir gün gelerek çıkarır. Anlatılarda çöven Nüveli aşiretinin yaşadığı yere düşmüştür (bu, Arap aşiretlerinden Mevali/Muvali aşireti olsa gerektir). Burada, tarihi kayıtlarla da yaşadığı doğrulanan Hoca Ali ile dostluk kurar. Bu dostluğun başlangıcı da iki velinin birbirini kerametle sınamasıyla olmuştur. Sınama, rivayetlerde manevi bir oyun olarak değerlendirilmektedir. Oyunda önce Bozgeyikli bir *boz geyik* donuna girerek saklanır, Hoca Ali tarafından kolayca bulu-

nur. Sonra Hoca Ali saklanır, ancak Bozgeyikli ne kadar arasa da bulamaz. Sonunda Hoca Ali, Bozgeyikli'nin gönlüne saklandığını söyler. Bu imtihanda Hoca Ali galip gelmiştir ve bu galibiyet ona türbeyi ziyarete gelenlerin ilk Fatih'a'yı kendine okumaları önceliğini kazandırmıştır (EK 1). Ayrıca bu bâtni üstünlük durumu ikili arasındaki ilişkinin şeyh-mürit ilişkisi olabileceği ihtimalini doğurur.

Anlatıda *don değiştirme* motifi dikkat çekicidir. Geyik donuna girme bir tanrısal simgecilik yahut kutsalın izi olarak görülür (Önal, 2009: 68). Bilindiği üzere menakıpnâmelerde geyik ve kuş donuna girme motiflerine sık rastlanmaktadır. Ahmet Yaşar Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri* adlı çalışmasında *Geyik veya Geyik Cinsinden Başka bir Hayvan Şekline Girme* başlığı altında konuyu tarihî ve menkıbevi yönden ele alarak etraflıca değerlendirmiştir. Burada geyik donuna girme motifinin Şamanizm ve Budizm ile ilgisi, menakıp-nâmeler ve vilâyet-nâmelerde geçen örnekleri ele alınmıştır. Araştırmacıya göre geyiğin İslami devirde Orta Asya'da ve Anadolu'da evliyalık mefhumu ile sıkı bir alakası mevcuttur. Anadolu'nun pek çok yerinde geyikle haşır neşir olan Bektaşî veya Kızılbaş evliyasının adlarının sayıldığı çalışmada Bozgeyikli Dede'nin lakabının da geyiklerle olan ünsiyetinden kaynaklandığı belirtilmektedir. İfadelerden Bozgeyikli Dede'nin de Bektaşî veya Kızılbaş evliyasından sayıldığı anlaşılmaktadır. Bunların yanında geyikle ilgisi olan bazı Sünni evliyaların varlığı da zikredilmiştir (Ocak 2005: 207).

Şekil değiştirme dışında, Anadolu'da Geyikli Baba, Bozgeyikli adlarıyla anılan Horasan Erenlerinin birçoğunun avcılarının hayvan katliamını önleyen ve av hayatını düzenleyen görevlerinden dolayı bu adla anıldıkları da düşünülmektedir (Yalçın ve Yılmaz, 2002: 18).

1.3. İsimleri

Yusuf Nûrânî'nin Bozgeyikli lakabıyla anılmasında yalnızca geyik donuna girmesiyle ilgili kerameti etkili olmamıştır. Boz renkli geyik postundan bir hırka giymesi, boz bir geyiğe binmesi, bir zaman geyiklerle yaşaması, ailenin kadınlarının bu geyikleri sağması gibi anlatılar da bu adla anılmasında etkili olmuştur.

Menkıbelere göre, çöveni saplandığı yerden çıkarıp Hoca Ali ile dostluk kurduktan sonra Bozgeyikli, şimdiki adıyla anılan köye yerleşir. Anlatılardaki vurguyla ifade edersek, *ehl-i sünnet ve'l cemaat akidesini yaymak ve tebliğ etmek için çevresindekilere yol gösterici olur. Hizmetleri karşılığında kendisine ne istediği sorulduğunda maddi bir şey istemez, sadece kendisine dede denilmesini ister.*

Bilindiği üzere dede/baba unvanı eski Türk inanç sistemi içinde yer alan atalar kültürüyle ilişkilidir (Artun, 2004: 17). Bu bağlamda İsmet Çetin (2007: 76), Türk Kültüründe Bab/Baba Geleneği başlıklı yazısında, "Toplumun üst kesiminde temayüz eden şahsiyet adlandırma ve sıfatlandırmalarının İslâmiyet'ten önceki dönem

Türk kültürü içinde var olduğunu söylemenin mümkün olduğunu ve bu kavramların evliya karşılığında Kalenderiyye, Melametiyye, Hayderiyye, Nakşiyye, tarikatlarında kullanıldığını” belirtmektedir. Yine, baba ve dede sıfatlarının Alevi-Bektaşî geleceği içinde özel bir yerinin olduğu malumdur. Bu çerçevede, Alevi-Bektaşî kültürü içindeki dedeler ile eski Türklerdeki kamlar arasında benzerlik söz konusudur. Her ikisi de öncelikle belli bir soydan gelmelidir. Bu soy ayrıcalığı Gök Tanrı inancında kamlar için Tanrı kutuna sahip olmak, dedeler için ise seyyid olmaktır (Talas, 2005: 287). Bozgeyikli'nin de yörede Peygamber soyundan, yani seyyid olduğuna inanılmaktadır.¹

Bozgeyikli Dede yalnızca yaşadığı dönemde değil, ölümünden sonra da Türkmenler arasında olduğu kadar, aynı coğrafyayı paylaştıkları, Araplar ve Kürtlerden de büyük saygı görmüş, kutsal kabul edilmiştir. Söz konusu gruplar Bozgeyikli'nin yörede anlatılan kerametlerinden dolayı ona çeşitli isimler vermişlerdir. Örneğin, oymak kadınlarının gevikleri sağmasından dolayı Araplar arasında *geyiği sağan* anlamında *Hallebü'l Gazal/Ceren* adıyla (EK. 2), bölge Kürtleri arasında ise *öküzü delen* anlamında *Ba'cü'l Bakara* ve *Mahmut'u öldüren* anlamında da *Katte'l Mahmud* adlarıyla ünlenmiştir (K.K.1). Örneklerde görüldüğü üzere Bozgeyikli Dede'nin hayatı da, diğer inanç önderleri gibi yaşadığı devirde ve ölümünden sonra oluşan menkıbelerle zenginleşmiştir (Çetin 2007: 71); bu anlatılar ölümünden sonra da yaşamasını sağlamıştır.

1.4. Ailesi

Rivayete göre, Mumbuç bölgesinde yaşayan Bozgeyikli Dede burada evlenmiştir. Sırayla Hüseyin (küçük yaşta ölmüş), Abdurrahman Çomaklı (Bozgeyikli ailesi bunun soyundan türemiştir), Ahmet adlarında üç erkek çocuğu olmuştur. Kızlarının da olduğu bilinmekle birlikte haklarında bilgi yoktur. Soyundan gelenlere de *Dedeler* denilmiştir (K.K. 1).

1.5. Vefatı

Ocazkâdeler, dedeleri Bozgeyikli'nin H. 815'te (M. 1412-1413) Halep'in Mumbuç kazası Bozgeyikli köyünde vefat ettiğini bildirmektedirler (K.K. 5). Bu tarihin şecerelerde kayıtlı olduğu ifade edilse de elimizdeki şecerelerde rastlanmamıştır. Sümer'in tahmini de Bozgeyikli'nin XV. yüzyılda yaşadığı yönündedir (1992: 226). Tahrir defterlerinde geçen isimler de bu tarihi yaklaşık olarak desteklemektedir. Vefatından sonra şimdiki türbesi içindeki mezara defnedilmiştir.

2. Bozgeyikli Dede Ocağı

Anadolu'da *ocak* kavramı, Alevi kültürü içinde bir örgütlenmeyi ifade eder. Boratav (1994: 113) ocakları ve ocazkâdeleri, “Anadolu'daki Alevi-Kızıbaş topluluklarının, bölge bölge bağlı buldukları kutlu merkezler; o yerlerde oturan tarikat

ulularının soyu; ocak ulusunun soyundan olan kimselere ‘ocakzâde’ derler.” şeklinde tanımlar. Anadolu’da dinî, sosyal ve kültürel yapının şekillenmesinde etkili olan bu kurumların eski Türklerdeki ateş-ocak ve atalar kültleriyle ilişkisi pek çok araştırmacı tarafından ele alınmıştır (İnan 1976; Ögel 2002; Çıblak 2007; Yaman 2011). Eski devirlerdeki “ailenin temel sembolü” olan ocak kavramının öz anlamı üzerine yeni anlamlar kazanarak Anadolu sahasında Alevi-Bektaşî yaşam tarzında daha karmaşık sosyal yapıları ifade eder hâle geldiğini söylemek mümkündür.

Ali Yaman (2011), *Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan* başlıklı çalışmasında *ocak* kavramının eski Türklerdeki izlerini, anlam alanını, kaynaklara göre kurum olarak ilk ortaya çıkışını ve Alevilikteki yerini etraflıca ele almıştır. Bu çerçevede Bozgeyikli Dede Ocağı üzerine şunları söylemek mümkündür:

Türkmenler arasında bu soydan gelenlere büyük saygı duyulur. Bu saygının bir göstergesi olarak “Dede hakkını alır; ya ocaktan, ya nacaktan (ya ocak ile, ya da değnek/sopa ile)” şeklinde ocağın Türkmenler üzerinde yaptırım gücünü gösteren bir söz kullanılır. Ocak kavramının Dede ailesi anlamına gelmesi yanında, Bozgeyik ailesi ve diğer Türkmenler arasında, *ocak kültü* ile ilgili belirgin uygulamalar görülmektedir. İleride değineceğimiz *büyük ziyaret* denen günde Bozgeyikli’nin türbesi bütün soydan olanlar ve diğer Türkmen boyları tarafından ziyaret edilir. Bozgeyikli için kesilen kurbanlar, türbe etrafındaki geçen yıldan kalmış ocaklarda pişirilir. Bu uygulamanın benzeri Anadolu’nun pek çok yerinde görülür. Buraya her yıl gelen gruplar ocak seçimini rastgele yapmaktadırlar. Sarıkız ziyaretinde olduğu gibi *aile ocakları* (Duymaz-Şahin, 2008: 122) yoktur. Ancak bütün Halep Türkmenleri arasında genel olarak saygı mahiyetinde ateşe tükürmemek, su dökmek gibi genel geçer inanmalar mevcuttur.

Ali Yaman, Alevi dedelerinin özelliklerini, “Alevi Dedeleri, Türkiye’nin çeşitli yerlerinde bulunan ocaklara bağlıdırlar. Ocakzâde dedelerin Peygamber soyundan geldikleri yani Evlad-ı Resul oldukları kabul edilir ve bu nedenle ‘seyyid’ adı ile de anılırlar. Dede ailelerinde bu durumu kanıtlamak üzere belli dergâhların ve Nakibü’l Eşraflar’ın onaylarını taşıyan belgeler, yani şecereler bulunur. Dedelerin çoğu gezicidirler, bir başka deyişle belli zamanlarda kendilerine bağlı yerlerdeki taliplerini ziyaret ederek, dinsel törenler düzenler, topluluğu bilgilendirir ve anlaşmazlıkları giderirler (2011: 43).” şeklinde açıklamaktadır. Bu özellikler Bozgeyikli Dedeleri ile karşılaştırıldığında bunlar şöyle bir görünüm arz ederler: Yukarıda da ifade edildiği üzere bu ocak mensupları, gerek ocakzâdeler gerekse mürid sayılan Türkmenler, kendilerini Alevi olarak görmemektedirler. Yine de sözlü kültürün ve *Nakibü’l Eşraflar* tarafından onaylanmış şecerelerin verdiği bilgiler Bozgeyikli’nin dolayısıyla soyundan gelen Dedelerin *seyyid* olduklarını göstermektedir (EK 4). Dedeler, kendileri dışında kalan Türkmen oymaklarını *müridler* olarak adlandırmakta, talip sözünü

kullanmamaktadırlar. Günümüzde uygulanmasa da kırk-elli yıl öncesine kadar, ileri gelen ocakzâdelerin Türkmenleri (müridleri) dolaşarak *dedelik hakkı* denen kurbanlar topladıkları bilinmektedir. Dinsel törenlere gelince, Alevilikte olduğu gibi ‘Cem’ töreni bunlar arasında görülmez. Aşağıda değinildiği üzere, bazı ocakzâdeler zaviye açmışlar ve Rufai meşrep üzere zikir toplantıları yapmaktadırlar.

2.1. Bozgeyikli Dede Soyu/Ocakzâdeler

2.1.1. Tarihi Kayıtlarda Bozgeyikli Oymağı/Cemaati

Bozgeyikli oymağı/cemaati, Yusuf Halaçoğlu’nun (2009) Osmanlı tahrir defterlerinden hareketle hazırladığı *Anadolu’da Aşiret, Cemaat ve Oymaklar* listesinde geçmemektedir. Bunun yanında aynı kayıtlara dayanan Faruk Sümer’in *Oğuzlar* adlı eserinde, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü yayınlarından 397 Numaralı 1536 Tarihli Halep Livâsı Mufassal Tahrir Defteri’nde ve Enver Çakar’ın *XVI. Yüzyılda Halep Sancağı* adlı çalışmasında Bozgeyikli oymağı/cemaati hakkında Osmanlı devlet kayıtlarına dayanan bilgiler yer almaktadır.

Bu çalışmalardan ilki olan Faruk Sümer’in *Oğuzlar* adlı eserinde, XVI. yüzyıl tahrir defterlerinden hareketle, kırk obadan oluşan “Beğ-Dili” boyu tanıtılırken Bozgeyikli ve Hoca Ali Şeyh obaları hakkında şu bilgiler verilmektedir:

26. ve 27. sıradaki Beğ-Dili obalarına gelince, bunların din ve tarikat adamlarından meydana geldiği görülüyor. Bu obalardan birincisi Hoca Ali Şeyh adını taşımakta ve dört şeyh ailesinden müteşekkil bulunmaktadır. Defterde bu şeyhlerin: “Kadimden er ocağı olup, bir senede üç Kelâmullah hatmedüp sevabını Hazreti Hüdâvendigâr’a (Kanunî) edâ ettikleri, duaları makbul kimesneler” oldukları kaydedilmiştir. Yine şeyhlerden müteşekkil bulunan ikinci oba Boz-Geyikli adını taşıyor. 17 kişi olan bu oba mensuplarının: “kadimden vâcibü’r-riâye kimesneler” oldukları, evlerine “kurban, çırak gelir dervişler idikleri” ve “hem mezkûr Beğ-Dili cemaatinin uluları oldukları” söyleniyor. Bu kayıtlardan bu gün dahi Gaziantep ve Suriye’deki Türkmenlerin biricik velisi sayılan Boz-Geyikli Dede’nin hangi boya mensup bulunduğunu ve bu dedenin oğulları olduğunu öğrenmekteyiz. Yine bu kayıtlara göre, Boz-Geyikli Dede’nin XV. yüzyılda yaşamış olduğuna ihtimal verilebilir (Sümer: 1992: 225-226).

Bu bilgiler 2010’da yayınlanan 397 Numaralı 1536 tarihli Halep Livâsı Mufassal Tahrir Defteri’yle daha da genişlemiştir. Söz konusu yayında “Boz Geyikli Cemaati’nin Beydili taifesine bağlı cemaatlerden ve Şeyhler taifesinden oldukları” kayıtlıdır. Bu kayda göre, *Beydili* içinde yaşayan *Boz Geyikli Cemaati* 1526’da 17 nefer, 1536’da 21 nefer, 1550’de 9 nefer ve 489 koyuna sahiptir ve 1536’da Bozgeyikli Cemaati 12 hânedan ve 21 erkek nüfustan oluşmaktaydı (Başbakanlık 2010: 22, 24, 72). Bu şahısların adları ve birbirleriyle akrabalık ilişkileri şöyledir:

Cemaat-i Bozgeyikli, an-taife-i Şeyhler, tâbi-i Beydili: Ali veled-i İsmail, Hamza birader-i O, İbrahim birader-i O, Musa birader-i O, İsa birâder-i O, Selman birader-i O, Şeyh Yusuf veled-i Arudeş (Derviş), Mansûr birader-i O, Aydoğmuş veled-i Mehmed, Kefinu (?) veled-i Seyyid Ahmed, Zekeriyya birader-i O, Tahir veled-i Seyyid Ali, Ali birader-i O, Şeyh Arab veled-i İshak, Ali veled-i Ümmet, Seyyid Şeyh İbrahim veled-i Seyyid Ahmed, Seyyid Yunus veled-i O, Seyyid Halil birader-i O, Seyyid Hamza veled-i Seyyid Hüseyin, Seyyid Hoca Ali (veled-i) Seyyid Yunus, Mehmed veled-i O (Başbakanlık 2010: 422).

Aynı kayıtlar Enver Çakar'ın *XVI. Yüzyılda Halep Sancağı* adlı çalışmasında, isimler verilmemiş olmakla birlikte, farklı toplama şekliyle şöyle gösterilmiştir: "Bozgeyikli Cemaati, Şeyhler taifesinden olan bu cemaat, 1526'da 16 hane, 1 mücerred; 1536'da 12 hane; 1550'de ise 7 hane 2 mücerred olup bunlardan vergi alınmazdı (2003: 173)." Burada Bozgeyikli oymağından vergi alınmadığı bilgisi önemlidir. Bindiği üzere Osmanlı Seyyid ailelerden vergi almamıştır.

Bu sayılan isimlerin Bozgeyikli Dede'nin torunları olduğunu söylemek için bazı ipuçları vardır. Soy ağacındaki Bozgeyikli'den sonra gelen isimlerle 1536 tarihli defterdeki isimleri karşılaştırdığımızda *Seyyid Şeyh İbrahim* isminin ortak olduğu görülmektedir. Tahrir defterinde *Seyyid Şeyh İbrahim*'in *Seyyid Ahmed*'in oğlu olduğu belirtilmektedir. Sözlü kaynaklara göre (bkz. Ailesi) Bozgeyikli'nin üçüncü oğlunun adı Ahmet'tir. Ayrıca soy ağacındaki *Neslü'l Seyyid İbrahim*, *Neslü'l Seyyid Çomaklu* kayıtlarını *Seyyid (Ahmed) Çomaklu'nun oğlu Seyyid İbrahim* şeklinde anlayabiliriz. Çünkü yine sözlü kültürde Bozgeyikli'nin oğullarından birinin adı Abdurrahman Çomaklı'dır. *Çomaklı* lakabı Bozgeyikli'nin çöven (asa, çomak) sahibi olmasıyla ilgili olarak çocuklarının da lakabı olmalıdır. Özetle, defterdeki *Seyyid Şeyh İbrahim*'in, şimdilik kaydıyla, Bozgeyikli'nin torunu olduğunu söylenebilir. Ayrıca 1536 tarihinde varlıkları tespit edilmiş olan bu 21 Bozgeyikli cemaati mensubu şahsın bir kısmı *seyyid* ünvanlıdır. Bozgeyikli Dede soyundan gelenler günümüzde de *seyyid* olarak kabul edilmektedirler.

Sözlü kültürde Bozgeyikli Dede ile imtihan olan ve türbesi kapısında yatan *Hoca Ali* hakkında da bu tahrir defterinde kısa bir bilgi verilmektedir. Faruk Sümer, Beydili boyunun 26. sıradaki oymağı olarak gösterdiği *Hoca Ali Şeyh Cemaati*, 1526 kayıtlarına göre 4 erkek nüfusuyla Beydili boyu içinde yaşamaktadır (Başbakanlık 2010: 25). 1550 kayıtlarında ise bu cemaat Şeyhler adıyla 9 hane 2 mücerred nüfus olarak geçmektedir (Çakar 2003: 173).

XVII. yüzyıla gelindiğinde kayıtlarda Bozgeyikli cemaatinin adına rastlanmamaktadır. Bu sırada kayıtlara Şeyhler cemaati olarak geçmişlerdir. Enver Çakar, *17. Yüzyılda Halep Eyaleti ve Türkmenleri* adlı çalışmasında, Bozgeyikli cemaatinin Şeyhler adıyla kaydedildiğini söyleyerek yıllara göre bu cemaatle ilgili şu kayıtları aktarır:

Şeyhler adıyla kaydedilmiş bu cemaatin 1630'da 43 hane vergi nüfusu ile 23234 adet koyunları, 1642'de de *Uğurlu Dede*'nin yönetiminde 20 nefer vergi nüfusu ile 3863 koyun ve 55 adet de develeri vardı. 1363'te diğer adının *Musa Şeyh* olduğu ifade edilen Şeyhler grubunun 12 nefer vergi nüfusu ile 4550 adet koyun ve 55 adet develeri bulunmaktaydı. 1667'de bu defa *Uğurlu Şeyh Oğulları* adıyla şöhret oldukları ifade edilen Şeyhler cemaatinin bu zamanda 3 mahallesi olup, bunlardan *Berk Dede*'nin 19 nefer vergi nüfusu ile 840 adet koyun ve 17 adet develeri, *Hamis*'in 14 nefer vergi nüfusu ile 610 adet koyun ve 10 adet develeri, *Musa Şeyh Oğulları* adıyla şöhret bulmuş olan *Takalar*'ın da 20 nefer vergi nüfusu ile 410 adet koyun ve 7 adet develeri bulunmaktaydı. 1673'te ise bu cemaatin vergi nüfusu ve sahip oldukları hayvan miktarları 1667 yılı tahririne göre aynen yazılmış olup, bunların 3 mahallesi de 1691'de padişah fermanı ile Rakka bölgesinde iskâna tabi tutulmuşlardır (Çakar 2006: 272).

Yukarıda verilen tarihi kayıtlar özetle şunları söylemektedir: 1526 yılında Halep Türkmenlerinden Beydili boyu arasında Bozgeyikli adında bir cemaat bulunmaktadır. Bu cemaatin Bozgeyikli Dede'nin torunları olduğuna şüphe yoktur ve XVI. yüzyılda göçer Beydili Türkmenleri arsında bölgede yaşamışlardır. Kayıtlarda geçen isimlerle şeceredeki isimler arasında bir bağ kurulabilmektedir. 1630 ve 1677 yılları arasında bu cemaatin adları geçmemekle birlikte *Şeyhler* cemaati içinde sayıldıkları tahmin edilmektedir ve 1691 yılında Halep Türkmenleriyle birlikte Rakka'ya iskân edilmişlerdir. Bozgeyikli Dede'nin torunları bugün de Halep Türkmenlerinden Beydili boyu içinde yaşamaktadırlar.

2.1.1. Günümüzde Bozgeyikli Oymağı/Cemaati

Bozgeyikli Dede soyundan gelenlerden Suriye'dekilerin büyük çoğunluğu *Dede* soyadını taşımakta (bir kısmı bu soyadını almamıştır²) ve yörede *Dedeler* yahut *ocakzâdeler* olarak tanınmaktadırlar. Bunlar Suriye'nin Halep il merkezinde ve buraya bağlı Cubbu'l Arus, Karagöz, Kadılar, Acarköy ile Isbaha köylerinde; Rakka il merkezi ile buna bağlı Tel Ebyad kazası ile Sert, Kuneytra ve Babe'l-Hava köylerinde diğer Türkmen oymaklarıyla birlikte dağınık şekilde yaşamaktadırlar. Cubbu'l Arus'ta oturan Gazi Dede ailenin ileri gelenidir. Ailenin büyüğü olmak hiyerarşik yapıyla ilgili değildir³.

Bir dedenin yapı içinde lider konumuna gelmesi onun kişiliğine yani iyi bir insan olmasına bağlıdır. Gerçi Bozgeyikli Dede soyundan, dolayısıyla Peygamber soyundan gelen birinin bilerek *kötü bir şey yapmayacaklarına* inanılır. Türkmenlerin aile efradına duydukları saygı ve seyyid soylu olmanın yarattığı baskı yahut kontrol mekanizması, ocakzâdeleri Türkmen nüfusun gözünde iyilik timsali model bireyler hâline getirmektedir. Dolayısıyla Hakk'ı gözeteceğine emin olunan ocakzâdeler, Türkmenler arasındaki anlaşmazlıkları kolayca çözebilmektedirler. Peygamber

soyundan gelme bilinci, diğer Türkmen oymaklarından farklı gelenek formlarının oluşmasına da neden olmuştur. Örneğin ocakzâdeler düğünlerini davul zurna ile değil mevlidle yapmaktadırlar.

1921’de Türkiye-Suriye sınırı tespit edildikten sonra ailenin bir kısmı Türkiye tarafında Gaziantep’in Oğuzeli ilçesi köylerinde kalmıştır. Bunlar *Bozgeyik* soyadını almışlardır. Halen Gaziantep merkezinde ve köylerinde yaşamakta; nüfuslarının on bin civarında olduğunu ifade etmektedirler. Bunlar arasında günümüzde dedelik kurumu zayıflamış durumdadır (K.K. 6). Ancak Suriye’deki ocakzâdelerle bağları kopmamıştır.

2.2. Bozgeyikli Dede’nin Emanetleri

Bozgeyikli Dede’den kaldığı söylenen “nesep kâğıdı, küçük ve büyük sancaklar ile çöven” kutsal emanetler olarak görülmekte ve ocakzâdeler tarafından sıkı biçimde muhafaza edilmektedir. Bu emanetlerin dedelik kurumunun devamını sağlanmasında etkili oldukları söylenebilir.

Menâkıp-nâmelerde, Ahmed Yesevî’nin silsile yoluyla kendine geçen *tac, hırka, çerak, seccade ve alem*den oluşan emanetleri Anadolu’ya gönderirken Hacı Bektaş’a verdiği kayıtlıdır (Yalçın-Yılmaz 2002; Altınok 2003). Ocaklar etrafında teşekkül eden anlatılarda bu türden simge nesnelere Hacı Bektaş tarafından müridlerine verilerek görev yerlerine gönderildikleri anlatılır. *Derviş çeyizi* (Atasoy 2005) de dinilen bu nesnelere inanç önderliği yapabilmenin ruhsatı veya kutsallığın somut delilleri gibidirler. Bozgeyikli’den kalan emanetler şunlardır:

2.2.1. Şecere (Nesep Kâğıdı)

Bozgeyikli’nin soyu, Zeynelâbidin’in oğlu Seyyid Muhammed yoluyla, Hz. Hüseyin, Hz. Ali ve Hz. Fatıma’ya oradan da Hz. Muhammed’e bağlanmaktadır. Bu bilgi aile tarafından tutulan ve çeşitli dönemlerde tasdik edilmiş olan soy ağaçlarıyla doğrulanmaktadır (Bozgeyik 1995: 11-15). Aile bireyleri Bozgeyikli’nin oğlu *Abdurrahman Çomaklı* soyundan türediklerini ifade etmektedirler. İki şecerede de Abdurrahman ismi geçmemekle birlikte Mustafa Dede’nin elindeki şecerede geçen *Seyyid Çomaklı* bu şahıs olsa gerektir (EK. 3-4). Araştırmacı Burhan Bozgeyik, Bozgeyikli ailesinin değişik kollarında on civarında şecere olduğunu belirtmekte ve bunlardan birisindeki isim listesini vermektedir. Bu liste ile aşağıda tanıttığımız kopyası elimizde olan şecerenin isim listesi karşılaştırmalı olarak verilmiştir (EK. 3).

Şecerelerden biri Halep’in Cubbu’l Arus Köyü’nde Mustafa Dede’nin elindedir. Aslını göremediğimiz ancak bir kopyasını elde ettiğimiz Arapça-Farsça yazılmış bu şecereye, aile “Nesep Kâğıdı” demektedir. Belgenin birebir kopyası 11 adet A4 kâğıdına çekilmiştir. Baş kısmında okunamayan üç büyük mühür, ayetler ve çeşitli süslemeler bulunmaktadır. Bu girişten sonra dikine yazılmış aralıklı 41 satır, altında

da yine dikine yazılmış şahadetnâme olduğu anlaşılan 5 bölüm vardır. Belgenin sağ tarafında ise yatay yazılmış 9 metin vardır. Bu yatay kısımların birkaçının icâzetnâme olduğu anlaşılmaktadır. Yatay ve son kısımdaki dikey yazılarda toplam 11 adet küçük mühür bulunmaktadır. Soyun takibi aşağıdan yukarıya doğru yapılmaktadır. Belgedeki bir ifadeden anlaşıldığına göre isimlerin bazıları mükerrer (şahısların sıfatları kastediliyor olsa gerek) verilmiştir. Belgenin nesep kısmının 24-31. satırları arasının okunuşu ve kopyası ekler kısmında verilmiştir (EK. 4). Bu şerecece şecere üzerindeki çalışmalarımız devam etmektedir. Şecerenin yanında ailenin elinde hicri 212 tarihli bir *berat kâğı* olduğu da söylenmektedir (K.K. 1).

2.2.2. Çöven

Çöven, bölge ağzında değnek, asa anlamlarına gelmektedir. Gazi Dede'nin kardeşi Şakir'in muhafaza ettiği bu çövenin Hacı Bektaş Veli tarafından Bozgeyikli Dede'nin vazife yerini belirlemek için fırlattığı asa olduğuna inanılır.

Çövenin iki önemli işlevi vardır. İlki, çöveni elinde bulunduran Dede, *dedelik hakkını* toplama yetkisine sahip olmaktadır. Müridlerden yani Türkmenler'den yılda bir defa toplanan kurbanlara *dedelik hakkı* denilmektedir. Bu bilgi tarihi kayıtlarda Bozgeyikli cemaatinin “evlerine kurban, çırak gelür dervişler idikleri” (Sümer 1992: 226) şeklinde geçmektedir. Çöven, eskiden ihtiyaç sahibi dedeye verilir, bu dede kurbanları toplarmış (K.K. 3). Ancak günümüzde dedelik hakkı toplanmamaktadır. Aşağıda değinileceği üzere Nisan ayı içinde yapılan *büyük ziyaret* gününde türbede topluca kurbanlar kesilmektedir.

Delilik hakkını toplama ruhsatı kazandırması yanında çövenin anlaşmazlıkları ve kavgaları bitirme özelliği de vardır. Türkmenler arasında ortaya çıkan büyük kavgalarda bu çöven ortaya çıkarılınca kavga tarafların itirazı olmadan sona ermektedir (K.K.1). Bozgeyikli'nin anlaşmazlıkları sulh edici misyonu âdeta bu çövene geçmiş durumdadır.

2.2.3. Sancaklar

Bozgeyikli ailesinin emanetinde dinî önderlik alametlerinden olan iki sancak vardır. Bunlardan Bozgeyikli Dede'nin kendi sancağı olan ve türbesinde duranına *büyük sancak* denilmektedir. Bu sancak büyük ziyaret gününde ziyarete gelen zaviye sancaklarını karşılamak üzere çıkarılır. Diğer günlerde türbe içinde Bozgeyikli'nin sandukası başında durur.

Hz. Ali'den kaldığı söylenen ve Gazi Dede'nin emanetinde bulunan *sancak alemine* ise *küçük sancak* denilmektedir. Küçük sancak da büyük ziyaret gününde çıkarılarak sarılı vaziyette türbeye getirilir. Diğer günlerde çıkarılmaz. Büyük kutsiyet atfedilen bu sancağın devlet tarafından alınmak istendiği ve bu sebeple görevliler tarafından Gazi Dede'nin evinin arandığı, alemin bulunduğu sandığa bakıldığı halde alemin bulamadığı anlatılmaktadır (K.K. 3).

2.3. Bozgeyikli Dede Türbesi

Bozgeyikli Dede, Halep'in Mumbuç kazasının Bozgeyikli köyündeki türbesinde medfundur. Üç kubbe ile örtülmüş türbe iki odalıdır. Türbe kapısının önündeki Hoca Ali'nin kabrine Fatiha okunarak Bozgeyikli Dede'nin sandukasının bulunduğu odaya girilir. Bu odadan da türbe içindeki mescide geçilir. Yörede türbe için *Ziyaret* denmektedir. Türbede bir kitabe olmamakla birlikte altı-yedi yüz sene önce yapıldığı söylenmektedir.

Türbe, Türkmenler tarafından yılın her gününde çeşitli dilekler için ziyaret edilmekte, kurbanlar adanmaktadır. Bu ferdi ziyaretlerin dışında Nisan ayının kinci Cuma günü türbe topluca ziyaret edilir. Buna *ziyaret günü* veya *büyük ziyaret* denmektedir. Bu toplu ziyarete *ocakzâdeler/dedeler* başta olmak üzere, diğer Türkmen toplulukları, Gaziantep'ten Bozgeyik ailesi mensupları, Urfa'nın Kısas Köyü Alevileri ve Abdallar katılmakta ve ziyaretçilerin sayısı on bine yaklaşmaktadır⁴. Bu, Türkmenlerin en kalabalık şekilde bir araya gelebildikleri tek toplantıdır. Suriye'de politik sebeplerle sayıları açıklanmayan ve herhangi bir statüsü olmayan Türkmenlerin bu bir araya gelişleri bir anlamda kendilerine görünürlük kazandırmakta, *biz de buradayız* deme fırsatı vermektedir. Dolayısıyla bu toplanmayı ocağın Türkmenler üzerindeki bütünleştirici rolüyle de ilişkilendirmek mümkündür.

Ziyaret gününe ocakzâdeler bir gün önceden gelir. Türbe mescidinde Perşembe gecesinde zikir yapılır ve burada sabahlanır. Cuma sabahı, türbede bulunan Bozgeyikli Dede'nin sancağı, önceden gelenler tarafından alınarak sancaklarıyla gelen diğer grupları köy girişinde karşılar. Öğleye kadar Kuran ve Hz. Muhammed'e methiyeler okunur. Cuma namazından sonra Türkmenlerin Bozgeyikli Dede'ye bağışlayıp kestikleri kurbanlardan yapılan yemekler erkekler ve kadınlara ayrı kurulan büyük sofralarda topluca yenir.

Ziyaret gününde türbede kesilen kurbanlar, ya bir dileğin yerine gelmesi yahut kaza-bela def'i için Bozgeyikli'ye adanmış kurbanlardır. Bu kurbanlar, eski Türk kültüründeki atalar kültü çerçevesindeki uygulamalardan olan kanlı kurban ritüelinin izlerini taşır. Nasıl ki eski inanç sistemi içinde ataların gazabından korunmak ve onların yardımını beklemek üzere onların ruhlarına kurban sunulmuşsa, benzer bir beklenti bu örnekte de mevcuttur. Kültürel hafızanın derinliklerinde yer olan uygulamaların gücü, inanç ve sosyal yapıdaki yeni uygulamaları etkilemiştir (Selçuk 2010: 63).

Dedeler ailesi mensupları türbenin bulunduğu köyde ikamet etmemektedir. Bozgeyikli soyundan gelenlerin bu köyde oturmasının uğursuzluk, bereketsizlik getireceğine inanılmaktadır. Dolayısıyla bu büyük buluşma gününe ocakzâdeler *sılayı rahim* de demektedirler. Soydan gelenlerin 250-300 km.'lik geniş bir coğrafyaya yayılmış olarak bu merkezden uzak yaşamasının sadece uğursuzluk yahut bereketsizlik

getireceği inancıyla açıklamak zordur. XVII. Yüzyıl tahrir kayıtlarında Hakep Türkmenleri 1691’de Rakka’da iskâna tabi tutulmuştur (Çakar 2006: 272). Dolayısıyla Mumbuç’un bu köyünde olmamaları bu durumla izah edilebilir.

Türbenin hizmeti yüzyıllardır “Ceyyimler” denen bir aile tarafından görülmektedir. Bu aile, Bozgeyikli’nin ikinci oğlu Abdurrahman Çomaklı tarafından İstanbul’dan getirildiği rivayet edilen *Kelemiş* isimli bir şahsın soyundan gelmektedir. Ailenin erkeklerinin sayısı hiçbir zaman iki üç kişiyi geçmemiştir (K.K. 3). Türbenin temizliği ve bakımı başta olmak üzere Bozgeyikli’ye adanan kurbanların pişirilmesine yardımcı olurlar.

Büyük ziyaret dışında türbe çeşitli nedenlerle ziyaret edilir. Ziyaretçiler hastalıktan, borçtan kurtulma, çocuk isteme türünden dileklerini adak karşılığında yaparlar. Bozgeyikli’nin özellikle akıl hastalarını iyileştirdiğine inanılır. Akıl hastası olan çocuklar türbe içindeki *deli ocağı* denen dar bölmeye bir gece kapatılır. Bu durumda olanların iyileştiğine dair memolarlar anlatılmaktadır.

Bozgeyikli türbesi etrafındaki uygulamalardan biri de *huzurda yemin vermedir*. İsimlerine bağlı anlatılarda görüldüğü üzere (EK 1), Bozgeyikli üzerine yalan yemin verenlerin cezalandırılacağına inanılır. Dolayısıyla huzurda yemin etmeyi göze alanın doğru söylediğine kanaat getirilir. Bir kimse doğru söylediğini ifade etmek için sözlerine, “Bozgeyikli Dede çarpsın ki ...” diye başlar. Dedeler üzerine yemin edilmesi toplum hayatında güçlü Dede otoritesinin bir göstergesi olarak kabul edilir (Selçuk 2010: 68).

2.4. Dede Zaviyeleri

Günümüzde Bozgeyikli ocakzâdelerin açtığı beş zaviye vardır. Bu zaviyelerden üçü Rakka’da (şehir merkezindekilerin başında Veys Dede ve Yusuf Dede; Tel Ebyad köyündekinin başında Şükrü Dede bulunmaktadır), ikisi ise Halep’tedir (Hayderiye mahallesindeki bu zaviyelerin başında Molla Dede ve Ali Dede vardır). Türkmenler’in zaviye açabilmesi için Bozgeyikli soyundan olması, dinî bilgileri tam ve tasavvufta ilerlemiş olması gereklidir. Bu zaviyenin başındakilere *dede* unvanı yanında *şeyh* de denmektedir. Zaviyelerde birer sancak bulunur, bunlar sonradan yaptırılmıştır. Zaviye için ayrı bir ev veya evin içinde bir oda ayrılmakta ve misafir kalabilecek şekilde düzenlenmektedir.

Ocakzâdelerden bu zaviyelere devam edenler kendilerini Rufai olarak görürler. Zaviyelerde Pazartesi ve Perşembe akşamları zaviye sahibi *şeyh* tarafından yönetilen zikir toplantıları yapılır. Toplantılarda önce Kuran, sonra Hz. Peygamber’in doğuşunu anlatan Arapça mevlid okunur. Mevlidde Hz. Muhammed’in anne karından düştüğü anı anlatan bölüm okunduğunda herkes ayağa kalkar ve dışarıdaki kadınlar zılgıt çalarlar. Daha sonra def eşliğinde Hz. Pygamber ve Ehl-i Beyt için

medhiyeler okunur. Sonrasında ayağa kalkan müridler kol kola girerek yahut sağ ellerini kalpleri üzerine koyarak şeyh etrafında halka oluştururlar ve zikir başlar. Zikri yöneten şeyhin elinde kılıç, şiş veya tespih bulunur. Işıklar kapatılarak Allah'ın isimleri sesli şekilde zikredilir. Zikirlerde az da olsa şeyhin izniyle vücutlarına şiş batıranlar olur.

Zikirler dışında bu zaviyelere hastası olanlar, ağzı eğilenler, yılan-akrep tarafından sokulanlar gelirler. Gelenlerin sorunlu uzuvları zaviyedeki şeyh/dede tarafından dua ile üç kere sıvazlanır veya dedenin tükrüğüyle silinir. Görüldüğü üzere Bozgeyikli Dede Ocağı'na bağlı ocakzâdeler, aynı zamanda, halk hekimliği içinde değerlendirilen ve kökleri eski Türk inançlarına dayanan hastalıkları sağaltma gücü olan *ocak-ocaklı* kişilerin (Boratav, 1994: 113; Çıblak 2005: 2005-209; Öger 2010) görevlerini de üstlenmiş durumdadır.

3. Bozgeyikli Dede'nin Aleviliği

Yukarıdaki tespitlerden sonra Bozgeyikli Ocağı'nın Anadolu'daki ocak örgütlenmesinden niçin farklı bir yapıda olduğu ve ocakzâdelerinin nasıl olup da Rufai şeyhlerine dönüştüğü sorusu akla gelmektedir. Bu soruya kesin bir cevap bulmak güçtür. Eldeki bilgiler ışığında bazı olası görüşler ileri sürülebilir.

Tahrir defterlerindeki kayıtlara göre, Türkmen Beydili boyunun içinde 1526 yılında Hoca Ali Şeyh ve Bozgeyikli adında iki cemaat bulunmaktadır (Sümer: 1992: 225-226; Çakar: 2003: 173; Başbakanlık 2010: 22, 24, 72, 422). Bu tarihlerde Beydili taifesi (Halep Türkmenleri) kışları Halep ve civarına, yazları ise Sivas ve Tokat yöresine (Yeni-İl) göçmektedir. Bu durum 1691 yılında Rakka'ya iskân edilmelerine kadar sürmüştür.

1526'da Halep civarındaki Beydililer boyu içinde yaşayan ve dinî önderlik yapan Hoca Ali Şeyh ve Bozgeyikli cemaatlerinin meşreplerine dair Sümer'in verdiği bilgilerden Bozgeyikli cemaatinin Alevi olabileceğini yorumlayan Birdoğan'a (1995: 89) katılıyoruz. Başka bir deyişle bu tarihlerde Beydili boyuna bağlı oymakların (Halep Türkmenleri) Alevi-Sünni karışık vaziyette Halep bölgesinde yaşadıkları söylenebilir. Menkıbede anlatılan Bozgeyikli ve Hoca Ali Şeyh dostluğu yahut şeyh-mürit ilişkisi de bunu doğrular niteliktedir.

Bugün, Bozgeyikli ocakzâdelerinin inanarak anlattıkları menkıbelere, türbe etrafındaki birtakım uygulamalara, dedelik kurumunu kısmen yürütmelerine ve soylarına bakarak Alevi kültür kodlarını taşıdıklarını söyleyebiliriz. Diğer yandan da ocakzâdeler Sünni-Rufai'dirler ve bu minvalde zaviyeler açıp dinî törenler düzenlemektedirler. Bozgeyikli Dede Ocağı'nın bu yapıya dönüşmesinde şunlar söylenebilir:

Öncelikle Bektaşilik ve Rufailik, tarihte zaman zaman yolları kesişmiş iki tarikattır. Bilindiği üzere Ahmed el-Rufai'nin (Öl.578/1183) kurucusu olduğu Rufaiyye, Ortadoğu, Anadolu ve Rumeli'de yaygın olan bir tarikat olup Anadolu'da daha çok Bektaşi tarikatı ile birbirine girmiş durumdadır. Bu etkileşimden Ma'rufi gibi tarikatlar da doğmuştur (Kılıç 2007: 24). Ayrıca tarih içinde çeşitli kollara ayrılmış Rufailiğin Nureddin Habibullah el-Hadisî tarafından kurulmuş Nûriyye adlı bir kolu mevcuttur ve Rifaiyye tarikatının iki koldan Hz. Ali'ye ulaştığı bilinmektedir (Tahrâli 2008: 99). Yusuf Nûrânî adındaki *Nûrânî* nisbesi, şahsın Rufailiğin bu koluna mensubiyetiyle ilgili olabilir.

Bu durumda Yusuf Nûrânî'nin kim olduğunu da irdelemek gerekir. Anlatılarda tek bir kişiye izafe edilen Bozgeyikli Dede ve Yusuf Nûrânî adları, elimizde kopyası olan şecerede (EK 4) *Neslü'l Seyyid Bozgeyikli* isminden sonra *Neslü'l Seyyid Yusuf* adı verilerek iki ayrı şahıs ismi şeklinde verilmiştir. Bu iki ismin iki ayrı şahsa, daha doğrusu baba ve oğluna ait olduğunu varsayarsak, Bozgeyikli Dede'nin oğlu Yusuf, Rufaiyye tarikatının *Nûriyye* koluna geçmiş olabilir. Bu geçişte, Rufailiğin özellikle seyyidlerin kurduğu bir tarikat olması ve Alevi-Bektaşi yapılanmasına uzak olmayışının etkili olduğu düşünülebilir. Bozgeyikli Dede oymağı ile Hoca Ali Şeyh oymağının Halep Türkmenleri arasında Alevi ve Sünni inanç temsilcileri olmaları ve Bozgeyikli ile Hoca Ali Şeyh'in dostluğunu/müritliğini mümkün kılan iklim de böyle bir geçişe imkân sağlamış olabilir.

XVI. yüzyılda Alevi ve Sünni Beydili oymaklarının bölgede yazları birlikte yaşadığı ve bu durumun 1630 kayıtlarına kadar devam ettiği, yaklaşık yüz yıl sonra ise Bozgeyikli adına kayıtlarda rastlanmadığı yukarıda ifade edilmişti. Gerçi kayıtlardaki *Şeyhler* cemaati içene dâhil edildiği yorumu yapılmıştır. Ancak bu *Şeyhler*'in Hoca Ali Şeyh'in torunları, yani Beydili'nin Sünni kolu olma ihtimali yüksektir. Bu durumda *Bozgeyikli* oymağı, kışları göçülen Yeni-İl'de kalmış yahut *Şeyhler* oymağı içinde sayılır hâle gelmiş olmalıdır. Oymağın bugünkü mensupları olan *Dedeler* şecerele- rin şahitliğiyle bölgede varlıklarını sürdürdükleri için bunların atalarının Yeni-İl'de yerleşmiş olma ihtimalleri çok düşüktür. *Şeyhler* oymağı içine dâhil olmaları daha akla yatkın olan seçenektir. Bu bağlamda, Bozgeyikli oymağı mensuplarının XVII. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra Rufailik tarikatı üzerinden Sünnileşmeye başladıkları, zamanla da şimdiki yarı Alevi yarı Sünni görünümünü kazandıkları düşünülebilir⁵.

Bozgeyikli Dede Ocağı'nın mevcut durumu bilinmediğinden Türkiye merkezli bazı çalışmalarda bu ocak doğrudan Alevi ocakları arasında sayılmıştır (Birdoğan 1995: 89; Yaman 2005; Ocak 2005: 207; Şahin 2007: 316). Hatta Kenanoğlu ve Onarlı (2002) bazı benzerliklerden dolayı Anadolu'daki Hubyar Sultan ile Bozgeyikli Dede'nin aynı kişi olabileceğini düşünmektedirler. Araştırmacılara göre, Tokat'ın Almus ilçesi Hubyar Köyü'nde türbesi bulunan ve asıl adı Ahmed olan

Hubyar Sultan ile Bozgeyikli aynı kişidir. Bu kaniya Yalman'ın (1993: 33-34) derlemesinden hareketle varmışlardır. Derlemeye göre, Bozgeyikli'nin de asıl adı Ahmed ve memleketi de Tokat'tır. İkisi de Hacı Bektaş Veli'ye bağlıdır ve Ahmed Yesevî müritlerindendirler. Yine ikisi de Beydili boyundandır. Bu kadar benzerlikler sıralanınca Bozgeyikli'nin ve Hubyar Sultan'ın aynı kişi olabileceği fikri mantıklı gelmektedir. Ancak Yalman'ın derlediği Bozgeyikli'nin adının Ahmed, memleketinin ise Tokat oluşu ve Ahmed Yesevî müridi olduğu bilgisi başka sözlü anlatılarla, özellikle aile tarafından, doğrulanamayan bir bilgidir. Bu bilgiler, göçerlerin Hubyar Sultan'a ait bilgileri bölgeye taşınmasıyla karıştırılmış olabilir. Ünlü bir din ulusu hakkındaki menkıbelerin varyantlarla çok sayıda sözlü kaynaktan doğrulanabilmesi gerekir. Dolayısıyla Bozgeyikli Dede'nin Hubyar Sultan olma ihtimali yoktur.

Bunun yanında Bozgeyikli Dede'nin Anadolu sahasında Bozgeyikli Dede lakabıyla anılan Dede Karkın ile aynı şahıs olması daha olasıdır. Bu bağlamda şöyle bir varsayımda bulunulabilir: Bir Hacı Bektaş Veli Menâkıpnâmesi'nde, Dede Karkın'a geyik postu/börkü giydiğinden *Bozgeyikli* Dede Karkın dendiği ve Hacı Bektaş Veli tarafından uzak diyarlara gönderildiği bilgisi yer almaktadır (Altınok 2003). Yine 1499 tarihli belgeler ve III. Murat devrine ait Maraş Yörükleri Defterleri'ne göre, Develi Karkınları ve *Bozgeyikli* Karkınları adında iki Karkın kolu bulunmaktadır (Yalçın ve Yılmaz 2002). Bunlara ek olarak Halep Türkmenleri içinde Bayad boyuna bağlı Karkın Devciyan cemaati bulunmaktadır (Başbakanlık 2010: 33, 50, 78, 504). Ayrıca günümüz Halep Türkmenleri arasında Karkınlar da yaşamaktadır ve Maraş, Halep Türkmenlerinin tarihi göç yolu üzerindedir. Bu bilgilerin ışığında, Dede Karkın ile Bozgeyikli'nin aynı kişiler olduğu yahut Bozgeyikli Dede'nin Karkınlar'ın söz konusu koluna mensubiyeti, bu kolun da Bozgeyikli Dede'den mütevellit *Bozgeyikli* Karkınları şeklinde adlandırılmış olabileceği söylenebilir.

Sonuç

Bozgeyikli Dede Ocağı, XV. yüzyıldan günümüze Halep Türkmenlerinin tek inanç merkezi olma özelliğini devam ettirmektedir. Halep'in Mumbuç kazasına bağlı Bozgeyikli Köyü'ndeki Bozgeyikli Dede türbesi (Ziyaret) ocağın merkezi konumundadır. Bozgeyikli Dede soyundan gelen ve Halep-Rakka illerinde Türkmenler arasında yaşayan ocakzâdelerin (Dedeler) ileri gelenleri buldukları yerlerde zaviyeler açmışlardır. Söz konusu zaviyeler merkez ocağın birer şubesi gibi faaliyet göstermektedirler. Ancak zaviyelerin başındaki ocakzâdeler/şehler ve müritleri kendilerini Rufai ve Sünni olarak tanımlamaktadırlar.

XVI. yüzyıl başlarında bir Alevi yapılanması içinde görülen Bozgeyikli oymağı, XVI. yüzyılın ikinci çeyreğinden sonra kayıtlarda yer almamaktadır. Oymak bu tarihlerde Alevi-Bektaşî çevrenin pek de yabancı olmadığı Rufailiğe geçiş yapmış olmalıdır. Yusuf Nûrânî adlandırmasındaki (Bu isim anlatılarda Bozgeyikli'nin asıl adı

olarak geçmekle birlikte şecereye göre oğlunun ismi de olabilir) Nûrânî lakabından hareketle bu geçişin Rufailiğin Nûriyye kolu üzerinden olduğu düşünülebilir.

Bozgeyikli'nin kimliğiyle ilgili olarak ise Hacı Bektaş Velî menakıp-nâmelerinden birinde geçen Bozgeyikli Dede Karkın adlandırması ile Yöröklere ait tarihi kayıtlarda yer alan Bozgeyikli Karkınları ifadelerinden konumuz olan Bozgeyikli Dede ile Dede Karkın'ın yahut söz konusu kolun bir ilgisinin olduğu düşünülebilir.

Bozgeyikli Dede Ocağı'nın alışlagelen ocak yapılanmalarından farklı olduğu kesindir. Öncelikle ocağın bölge Türkmenleri üzerinde bütünleştirici bir etkisi söz konusudur. Ziyaret gününde Suriye Türkmenleri Bozgeyikli'nin türbesinde kalabalık gruplarla toplanmaktadırlar. Bu toplanmalar inanç boyutu yanında milli kimliğin gösterimi hâlini almıştır.

Bozgeyikli Dede Ocağı, türbe etrafındaki Alevi kültür dairesinde kabul edilebilecek birtakım uygulamalarla (ziyaret, kurban, sağaltma, yemin verme, vd) ve ocakzâdelerin (şeyhler) açtıkları zaviyelerde Rufai meşrep (Sünni) törenlerle iki yaşam biçimini de içinde barındırarak mevcudiyetini sürdürmektedir.

Sonnotlar

- ¹ Yukarıda ifade edildiği gibi dedeler Hz. Peygamber soyundan gelmek zorunda yani Seyyid olmak durumundadırlar. Bozgeyikli Dede'nin Türkmen torunlarına Seyyidlik meselesinde merak edileceği gibi "Bozgeyikli Arap mıydı?" diye sorduğumuzda, farklı tepkiler vererek, özetle şu izahatı yapmaktadırlar: "Hz. Hüseyin'in oğlu Zeynel Abidin Abbasi ve Emevî zulmünden kaçarak Türkmenlere (Horasan) sığınmış. Türkmenler bunun çocuklarına sahip çıkmışlar, onlar da burada kalmış, daima saygı görmüşler. Bir müddet sonra da Türkleşmişler. Daha sonra hep birlikte Anadolu'ya gelmişler. Bizim Dedemiz de buraya yerleşmiş (K.K.1-6)." Bu konuda Baki Yaşa Altınok (2003: 180), Ehlibeyt'in birlikte yaşadıkları Türkleşmeyle kız alıp vererek akrabalık bağlarını kuvvetlendirdiklerini ifade etmektedir.
- ² Dede soyadını almama siyasi bir tedbir niteliğindedir. Dedeler'in istenmeyen bir olaya karışması durumunda bütün Dedeler'in devlet tarafından derdest edilmesine karşı alınmış bir tedbirdir. Kaynak kişilerden Hüseyin Abdullah kimliğini göstererek, "Bak, benim anne soyadım Dede, annem de babamın öpöz emmisi gız." demektedir. Kimlikte soyadı hanesinde Abdullah yazmasına rağmen "Dede" olarak bilinmektedir.
- ³ Konuyla ilgili olarak bir kaynak şahsın ifadesi şöyledir: "Bizde önderliğin babadan oğula geçmesi şart değildir. Millet içinde kim ileri giderse o öne çıkar. Arapalarda babadan oğula geçer. Bizde öyle değil. İyi biriyse millet saygı gösterir. Değilsen yok. Mesela Gazi Dede babasından almış, amma illa çocukları alacak diye bir şey yok. Olur ki gardaşları, onun çocukları var. Onlara geçebilir (K.K. 1)."
- ⁴ Hüseyin Dede bu ziyaret günü için, "Türm *ekmek* diyenler gelir; *hıbz* diyenler de misafir olarak gelir." diyerek katılımcıları özetlemektedir. Gözlemlerimize göre bütün Suriye'de yaşayan Türkmenler en kalabalık şekilde bu günde bir araya gelebilmektedirler.

- ⁵ Bu ortada duruş onların Alevilere bakışında da görülür. Ocakzâdelere “Siz Alevi misiniz?” diye sorulduğunda, “Hayır” cevabını almanın yanında, “Alevi dediğiniz nedir ki? Hepimiz bir değil miyiz? (K.K. 1)” şeklinde karşı sorulara da muhatap olunmaktadır. İlaveten, Aleviler’e dair “Seyyid sülalesinden olduğumuz için Aleviler bizi sever, biz de onlara sempatiyle bakarız. Aleviler ile en ufak bir kurgunluğumuz olmamıştır (K.K. 6).” şeklinde müsbet düşüncelere sahiptirler.

Kaynakça

- ALTINOK, Baki Yaşa. (2003). “Hacı Bektaş Veli Hakkında Yazılmış Bir Menâkıbnâme ve Bu Menâkıbnâmede Belirtilen Anadolu’daki Alevi Ocakları”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 27, s.177-194.
- ARSLANOĞLU, İbrahim. (2001). “Alevilikte Temel İnanç Unsurları ve Pratikler”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 20, s. 33-134.
- ARTUN, Erman. (2004). Anonim Halk Edebiyatı Nesri, İstanbul: Kitabevi yayınları.
- ATASOY, Nurhan. (2005). Derviş Çeyizi: Türkiye’de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını.
- BARKAN, Ömer Lütfi. (1942). “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, I. İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, Vakıflar Dergisi, 2, s. 279-304.
- BAŞBAKANLIK DEVLET ARŞİVLERİ GENEL MÜDÜRLÜĞÜ. (2010). 397 Numaralı Halep Livâsı Mufassal Tahrir Defteri (943/1536) I Dizin ve Transkripsiyon (Haz. Ahmet Özkılıç vd.), Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayın Nu: 109, Defter-i Hâkânî Dizisi: XVI.
- BEŞE, Ahmet, TOZLU, Selahattih (2011). “İngiliz Kayıtlarında Aleviler ve Bektaşiler”, 56, s.195-220.
- BİRDOĞAN, Nejat. (1995). Anadolu ve Balkanlarda Alevi Yerleşmesi; Ocaklar, Dedeler, Soyağaçlar”, İstanbul: Mozaik Yayınları.
- BİRDOĞAN, Nejat. (1998). “Anadolu Aleviliğinde Çevre Sevgisi”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 6, s.59-76.
- BORATAV, Pertev Naili (1994), 100 Soruda Türk Folkloru, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- BOZGEYİK, Burhan. (1995). Bozgeyikli Ailesi, İstanbul.
- ÇAKAR, Enver. (2003). XVI. Yüzyılda Halep Sancağı (1516-1566), Elazığ: Fırat Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Merkezi Yayınları No: 1, Tarih Şubesi Yayınları No: 1.
- ÇAKAR, Enver. (2006). 17. Yüzyılda Halep Eyaleti ve Türkmenleri, Elazığ: Fırat Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Merkezi Yayınları No: 13, Tarih Şubesi Yayınları No: 11.
- ÇETİN, İsmet. (2007). “Türk Kültüründe Bab/Baba Geleneği”, Milli Folklor, 56, s.70-75.
- ÇIBLAK, Nilgün. (2005). “Çukurova’da Halk Hekimliği ve İlgili Uygulamalarda Eski Türk İnanışlarının İzleri”, Türk Kültürü, S.507-508, s.199-214.

- ÇIBLAK, Nilgün. (2007). "Tahtacılar da Ateş ve Ocak Kültü", 2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşılık Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı, I. C., Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırma Merkezi Yayınları, s.671-686.
- DURANT, Will (1978). Medeniyetin Temelleri, Çev: Nejat Muallimoğlu, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- DUYMAZ, Ali. ŞAHİN, Halil İbrahim Şahin. (2008). "Kaz dağlarında Dağ, Ağaç ve Ocak Kültü Üzerine İnanış ve Uygulamalar", Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 19, s. 116-126.
- GENELKURMAY Başkanlığı. (1988). Türkiye Cumhuriyetini Kuran Türk Milletinin Tarihi, Ankara: Genel Kurmay Başkanlığı Kara Kuvvetleri Komutanlığı Yayınları.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki. (1958). Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli: Vilayet-name, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- GÜZEL, Abdurrahman. (1999). Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı, Ankara: Akçağ Yayınları.
- HALAÇOĞLU, Yusuf. (2009). Anadolu'da Aşiretler, Cemaatler, Oymaklar I-VI, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İNAN, Abdülkadir. (1976). Eski Türk Dini Tarihi, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- KENANOĞLU, Ali. ONARLI İsmail. (2002). "Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Sıraç Toplulukları", Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 23, s. 27-111.
- KILIÇ, Atabey. (2007). "Manisa-Demirci'de görülen Alevi-Bektaşî-Rıfâ'î Meşrepli Bir Tarih: Ma'rifilik", Turkish Study, Volume 2/4, s. 3-36.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (2005). Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÖGEL, Bahattin. (2002). Türk Mitolojisi, II.C., Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ÖGER, Adem. (2010). "Tarsus ve Çevresinde Sağaltma Ocakları ve Bunlara Bağlı Uygulamalar", Turkish Studies, Volume 5 Issue 1, s.1231-1246.
- SELÇUK, Ali. (2010). "Dede Mezarındaki Sır: Ziyaret Fenomeni ve Kutsalın Tezahürleri", Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 56, s.61-72.
- SEVİNÇ, Necdet. (1983). "Gaziantep'te Yer Adları ve Türk Boyları, Türk Aşiretleri, Türk Oymakları", Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, 26, s.1-138.
- SOLMAZ, Mehmet. (1977). Ezo Gelin, Ankara: Fil Yayınevi.
- SÜMER, Faruk. (1992). Oğuzlar (Türkmenler); Tarihleri, Boy Teşkilatı, Destanları, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını.
- ŞAHİN, Ali. (1962). Güney Anadolu'da Beydili Türkmenleri ve Baraklar, Ankara: Doğu Matbaası.
- ŞAHİN, Haşim. (2007). "Ocak", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi C.33, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, s.316-317.
- TAHRALI, Mustafa. (2008). "Rifâ'iyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi C.35, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, s.99-103.

- TALAS, Mustafa. (2005). “Eski Türk Dini Olan Göktanrı İnancı ve Türk Alevilik-Bektaşılığının Benzerlikleri”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 33, s.281-292.
- YALÇIN, Alemdar, YILMAZ, Hacı. (2002). “Karkın Ocaklı Boyu ile İlgili Yeni Belgeler, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 21, s.13-88.
- YALMAN (YALGIN), Ali Rıza. (1993). Cenupta Türkmen Oymakları I (Haz. Sabahat Emir), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- YAMAN, Ali. (2005). “Hoca Ahmet Yesevi ile Bağlantılı ve Literatürde Az Bilinen Alevi-Bektaş Erenleri”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 35, s.145-159.
- YAMAN, Ali. (2011). “Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 60, s. 43-64.

KAYNAK KİŞİLER

- K.K. 1: Hüseyin DEDE, 1966, Ticaret, Üniversite, Halep.
- K.K. 2: Ali DEDE, 1935, Çiftçi, Okur-Yazar, Tel-Ebyad.
- K.K. 3: Abdullah DEDE, 1978, Öğretmen, Üniversite Mezunu, Tel-Ebyad.
- K.K. 4: Ayşe DEDE, 1941, Ev Hanımı, Yok Tel-Ebyad.
- K.K. 5: Adnan Abdullah, 1987, Öğrenci, Gaziantep.
- K.K. 6: Burhan BOZGEYİK, 1957, Gazeteci-Yazar, Üniversite Mezunu, Gaziantep.

EKLER

EK. 1

Bozgeyikli Dede'nin Menkıbevi Hayatı

Eğitimi: Yusuf Nûrânî küçük yaşlarda Hacı Bektaş-ı Veli'nin müridi olmuş. Din ve tarikat bilimlerinde kendini yetiştirerek zaman içinde dervişlik katına yükselmiş ve şeyhinin beğenisini kazanmış.

Hacı Bektaş Veli yetiştirdiği talebelerini İslâm'ı yaymak ve tebliğ etmek üzere Anadolu'nun farklı bölgelerine gönderirmiş. Dervişler vazifeye gönderilmeden önce de hocaları tarafından manevi yönden sınanmış. Bu sınavda derviş hocasına bir behre (kerâmet) göstererek vazifeye hazır olduğunu ispatlamış (K.K.1).

Günlerden bir gün Hacı Bektaş Veli, talebelerinden behre gösterenlere ehli sünnet ve'l cemaat akidesini yaymak ve tebliğ etmek için vazife dağıtıyormuş ve imtihanı geçenleri farklı bölgelere gönderiyormuş. Yusuf Nûrânî de gelerek vazife istemiş. Ancak Hacı Bektaş Veli ona yaşının küçük olduğunu ve henüz hazır olmadığını söylemiş. Yusuf Nûrânî ısrar edince, hocası Hacı Bektaş Veli, bir behre gösterdiği zaman vazife vereceğini söylemiş (K.K.4).

Aradan belli bir zaman geçmiş. Yusuf Nûrânî dergâha odun toplamak için yakındaki dağa çıkmış. Topladığı odunları bir aslanın üzerine yüklemiş, bir eline de kamçı olarak zehirli bir yılan alıp dergâhın yolunu tutmuş. Bunu gören Hacı Bektaş Veli,

“Canlıyı herkes yürütür, önemli olan cansız yürütmektir.” diyerek dergâhın duvarına binmiş. Duvara, “Allah’ın emriyle yürü” demiş. Duvar Allah’ın emriyle bir canlı gibi yürümüş (K.K.4).

Bu behreden sonra hocası Yusuf Nûrânî’ye vazife vermeyi kabul etmiş. Bir gün Hacı Bektaş Velî talebesi Yusuf Nûrânî’ye, “Elindeki çöveni (âsa) fırlat, çöven nereye düşerse senin yerin orasıdır” demiş. Yusuf Nûrânî, “Bismillah” diyerek çöveni fırlatmış. Çöveni fırlatınca, Yusuf Nûrânî bir taraftan da hocasını çok sevdiğinden dolayı uzak diyarlara gitmek istemediğinden, “Ya Nurhak Dağı tut” diye bağırması. Bu bağırıldığı Nur Dağı’ymış. Nur Dağı yükselmiş, ancak çövene yetişememiş, tutamamış. Çövenin ucu, dağın ucuna değerek kırılmış. O zaman çöven biraz yavaşlamış (K.K. 4).

Halep’e (Mumbuç) Gelişi ve Yerleşmesi: Çöven Halep’in Mumbuç kazasındaki Bişri çölüne düşmüş. Nüveli (Arap aşireti Mevali olsa gerek) Beyi’nin deve çobanları tarafından bulunmuş. Çobanlar çöveni çekip çıkarmak için uğraşmışlar, çıkaramamışlar. Develere bağlayıp çekmişler, develerin belleri kırılmış yine de çekememişler. Ne yaptılarsa çöveni yerinden oynatamamışlar. Çobanlar olan bitenleri hemen Beye haber vermişler. Bey zeki bir insanmış. Aşiretini çövenin bulunduğu yere göçürmüş, kendi çadırını da çövenin olduğu yere kurmuş. Çünkü bey bu çövenin sahibinin bir gün gelip emanetini alacağını biliyormuş (K.K. 5).

Bir zaman sonra, ikinci vakti bir gün, sırtında boz geyik derisinden yapılmış bir hırka olan nur yüzlü bir derviş gelmiş obaya. Bu derviş çövenini görünce “Bismillah” deyip çekmiş, çöveni yerinden çıkarmış. Obadaki herkes çövenin sahibi olduğunu anlamış. Bundan sonra Yusuf Nurânî hazretleri için bu yer onun meskeni olmuş ve hayatının geri kalanı burada geçirmiş. Hayatı boyunca o devirde çok kesif olan şia propagandalarını kırarak, ehl-i sünnet itikadını yaymış ve kendisine verilen vazifeyi Türkmenler arasında yerine getirmiş (K.K.3).

Nüvel’i Beyi’nin aşiretinde yaşayan Hoca Ali adında bir şeyh varmış. Yusuf Nurânî ile bu şeyh dost olmuşlar. Bir gün Hoca Ali, Bozgeyikli’ye, “Gel seninle bir oyun oynayalım.” demiş. Eskiden ermiş kimseler oyun şeklinde birbirlerini sınırlamış. Bozgeyikli de kabul etmiş. Hoca Ali, “Önce ben saklanayım sen bul, sonra da sen saklan ben bulayım.” demiş. Bozgeyikli saklanmış. Hoca Ali biraz daldıktan sonra, “Şeyhim, seni buldum; çık. Buzdan bir geyik yaptın, içine saklandın.” demiş (Bazı anlatılarda “boz bir geyik içine girdin” şeklindedir). Sıra Hoca Ali’ye gelmiş, Yusuf Nûrânî dalmış, düşünmüş; yeri göğü keşfetmiş, ancak ne yaptıysa bir türlü bulamamış, pes etmiş. “Şihim, bulamadım; neredesin?” demiş. Hoca Ali, “Kalbindeyim.” diye cevap vermiş. Oyunu kaybeden Bozgeyikli, “O zaman ilk Fâtihâ’yı sana okusunlar, sonra gelip bana okusunlar” demiş. Bozgeyikli’nin bu duası kabul olmuş. Bozgeyikli’nin türbesinin kapısının girişindeki mezar Hoca Ali’ye aittir. Türbeyi ziyarete gelenler önce mezarı başında Hoca Ali’nin ruhuna bir Fatıha okurlar, daha sonra içeri girerler Bozgeyikli Hazretleri’ne Fatıha okurlar (K.K.4)

Yusuf Nûrânî’nin İsimleri: Yusuf Nûrânî’ye yörede yaşayan Türkmenlerin dışın-da Araplar ve Kürtler de büyük saygı duyarlar. Gösterdiği kerametlere bağlı olarak birtakım adlarla anılır. Bu adalar ve adları alış sebepleri şunlardır:

Bozgeyikli: Yusuf Nûrânî sırtında boz renkli bir geyiğin derisinden yapılmış hırkayla gezdiği için Bozgeyikli denilmiştir. Yine Yusuf Nûrânî’nin bu ismi alışıyla ilgili olarak Solmaz şunları kaydetmiştir:

Bozgeyikli Dede: Yusuf Nûrânî dinî konularda Türkmenleri eğitmiş. Bunun karşılığında Türkmen Beyleri bir gün, “Ya Bozgeyikli, bize Peygamber yolunu gösterdin. Allah senden razı olsun. Sana ne verelim? Bizden ne istersen vermeye hazırız.” demişler. Yusuf Nûrânî Hazretleri, “Hiç bir şey istemiyorum, dedem deyin yeter!” demiş. O günden sonra Bozgeyikli’ye Dede denmeye başlanmış; dedelik hakkı olarak da her Türkmen evi yılda bir kez Bozgeyikli Dede’ye bir kurban armağan etmiş. Bu gelenek günümüzde de sürdürülmektedir.

Ebu Hüseyin: Bozgeyikli için kullanılan bu isim “Hüseyin’in babası” anlamına gelmektedir. Türkmenler arasında anlatıldığına göre Hüseyin Bozgeyikli’nin küçük yaşta ölen ilk oğludur. Ölen çocuğun hatırası bu adlandırmayla yaşatılmış olsa gerektir.

Hallebü’l-Gazel, Hallebü’l-Ceren: “Geyiğin sütünü sağan” anlamındaki bu ifadeler Yusuf Nûrânî’nin isimlerindedir. Onun kerametiyle, geyik sürülerinin Bozgeyikli kadınları tarafından sağıldığı rivayet edilir. Bu geyik sağma hadisesinden dolayı Bozgeyikli’ye söz konusu isimler izafe edilmiştir. Daha çok Arapların kullandığı isimlerle ilgili şu rivayet anlatılır:

Eski zamanlarda Bozgeyikli Ocağı’nın kadınları her gün dağa geyik sağmaya giderlermiş. Bir gün Bozgeyikli gençlerinden biri, dışarıdan akraba olmayan bir kadınla evlenmiş. Bir zaman sonra, bu kadın da satılını almış, diğer kadınlarla geyik sağmaya gitmiş. Ancak her zaman kadınlara yaklaşan geyikler uzağa kaçmaya başlamışlar. İçlerinden biri, “Kele, bu geyikler neden uzaklaşıyor.” demiş. Bir başkası, “Dönün, dönün. İçimizde bir yabancı var.” demiş. O günden sonra geyikler bir daha görünmez olmuş.

Ba’cû’l-Bakara: “Öküzü delen” anlamındaki bu isim daha çok Kürtler arasında yaygındır. Yusuf Nûrânî’nin şu olaydan sonra bu isimle anıldığı rivayet edilir: Eskiden köylerde kadınlar altınlarını bir çaputa dikerler, bunu da boyunlarına takarlardı. Harman zamanı dışarıda, sekide yatarken, köyde gelinin biri altınını çıkarmış, başının altına koymuş. İneğin biri gelmiş, bu altınlı çaputu yutmuş. Altın bulunmayınca, “altını sen çaldın” diyerek bir adamı suçlamışlar. Adam, “ben çalmadım” dediyse de kimseyi inandıramamış. Etraftakiler, “Yürü, Bozgeyikli’ye yemin vereceksin” diyerek adamı alıp Bozgeyikli’nin mezarına getirmişler. Bu altını yutan inek de sürüden ayrılp, bunları takip etmiş. Bozgeyikli’ye ulaşınca inek oraya düşmüş. Boğazlayıp karnını yarıdıklarında altınların ineğin karnında olduğunu görmüşler.

Katte’l Mahmut: Şıhan Kürtleri, Bozgeyikliyi “Mahmut’u öldüren” anlamındaki bu isimle anarlar. Bozgeyikli üzerine yalan yemin edenlerin cezalandırılacağına inanılır. Yusuf Nûrânî’nin şu olaydan sonra bu isimle anıldığı rivayet edilir: Mahmut adında birisi bir adam vurmuş. Ancak “Ben vurmam” diyerek inkâr etmiş. Bunu getirmişler, Bozgeyikli’nin mezarında “Ben vurmam” diye yemin içirmiş. Bu adam mezardan ayrılp tam atına binerken tüfeği patlamış, kendini öldürmüştü. Etraftakiler, “Yalan yere yemin içtin, bu makamın sahibi de sana bunu ödetti.” demişler (K.K.1).

Ezo Gelin’in Oymağına Niçin Bozgeyik Diyorlar? Bozgeyik Dede Efsanesi:

Ezo Gelin’in mensup olduğu Bozgeyik oymağına niçin Bozgeyik dediklerini birçok kişiye sordum. Bir kısmı bilmiyor. Ezo Gelin’in bazı yakınları ise şöyle diyor: “Bozgeyik oymağından olanların hemen hepsinin soyadı Bozgeyik’tir. Biz bu soyadı ile iftihar ederiz, soyadı kanunu gereğince bir soyadı almamız istenince, biz de oy-

makça toplanıp bir soyadı bulmağa karar verdik. Birçok araştırma ve incelemeden sonra, kendi oymağımıza Bozgeyik soyadını uygun bulduk. Yanılmazsak 1934 tarihi idi. Atalarımızdan birisi keramet sahibi bir kişiymiş. Bu kişi uzun süre çöllerde ve dağlarda ceylan ve geyiklerle yaşarmış. Aileleri ceylan ve geyiklerden süt elde ederlermiş. Oymaktan birisi dışardan bir kız ile evlenince durum birdenbire değişmiş. Yeni gelin ceylanlardan süt sağmak için ceylanların yanına yaklaşınca; bütün ceylanlar dağlara, çöllere dağılmışlar. Çünkü oymağa başkaları karışmış oluyor. Bozgeyik oymağının atası olan bu kişi, ceylanlarla tam yedi yıl yaşamış. Keramet sahibi bir kişi olduğundan; acıktığı zaman hazır yemek gelirmiş önüne. Ceylan ve geyiklerle beraber yaşarken, bir bozgeyiğe biner dolaşarmış. Civar köyler boz renkli geyiğe bindiğini görünce ‘Bozgeyikli Dede geliyor’ derlermiş. Zamanla boz geyiğe binen ataları Bozgeyikli adam olmuş. Civar köyler Bozgeyikli Dede demeye başlamışlar (Solmaz 1976: 105-106).”

EK. 2

Bozgeyik’de türbesi mevcuttur Muhammed Emîn Nurânî
Mücdeler olsun o kadına ceranı sağıp da südünü dereni
Bihakkü’l marife malumdur *hallebü’l-gazal* ceranı
Bozgeyik’de çöven ve sancak sahibi Ebu Hüseyin değil mi?

Bozgeyik’de mevcuttur Ebu Hüseyin *hallebü’l-gazal*
Hünkâr Hacı Bektaş Veli çöveni atdı Muvali içine nice senelerden ezel
Evliyâullâhlar Cennet’de nûr ve konca güller solup olur mu gazel
Muvali içerisine düşen çöveni tek kaldıran Ebu Hüseyin değil mi?

Bozgeyik’de Ebu Hüseyin aslanı at idüp elinde kamçı etdi yılanı
Hünkâroğlu yapı yaparken yeri didi yeritdi duvarı bu işe var mı yalanı
Hünkâroğlu ile Ebu Hüseyin’den başka insanlar var mı geri kalanı
Yeri diyerek duvarı yeriten aslanı at idüp yeriten Ebu Hüseyin değil mi?

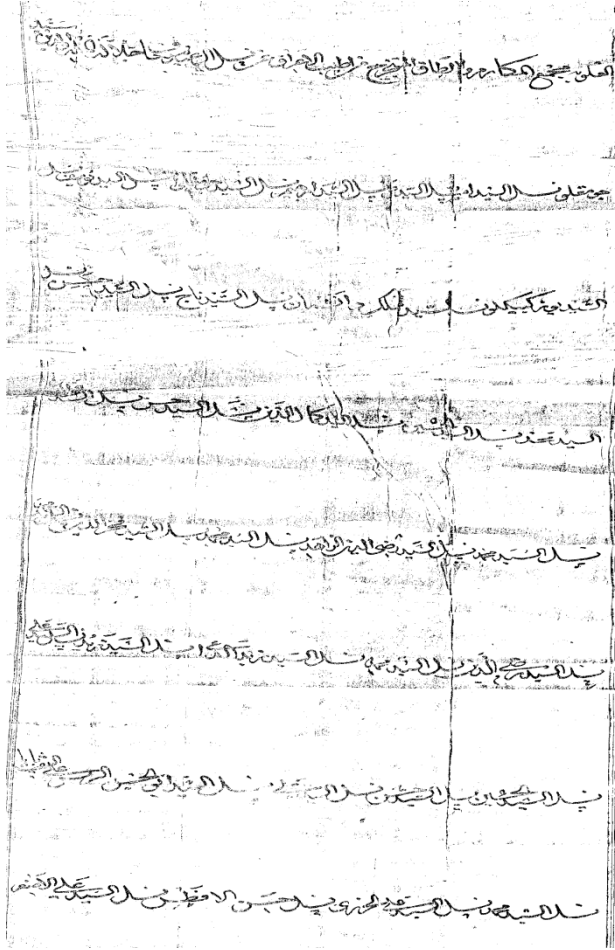
Rakka ilinde türbesiyle zeyratı mevcuttur Veysel Karanî
Bürhân gösteren Hünkâroğlu ile Muhammed Emîn Nûrânî
Sübhâne ve Teâlâ hazretleri çok yakındır insanlara kendi yöreni
Allah’a yakın olan insanlara Allah yakın değil mi?

Bozgeyik Ebu Hüseyin evladları bizim dedeler
Eskiden kendi kendileri kılıncla vururlardı omuzlarda cıdalar
Şimdi ise her zaman için canları Allah yoluna fidâlar
Allah yoluna yorulan insanın canı fedâ değil mi? (Elyazması Defter, Arşivimizden)

EK. 3

Mustafa Dede'deki Şecere Kopyasından (Cubbu'l Arus-Halep)	Burhan Bozgeyikli'nin Çalışmasında Yer Alan Liste
Hız. Muhammed (Birçok ünvanıyla birlikte verilmiştir)	Hız. Muhammed Mustafa (s.a.v.)
Neslü'l Seyyid Ali, Neslü'l Seyyid ebu'l Hasanü'l ... Ali ...,	Hız. Ali (r.a.) – Hız. Fatıma (r.a.)
Neslü'l Seyyid Hasan,	
Neslü'l Seyyidü'l Hüseyin,	Hız. Hüseyin (r.a.)
Neslü'l Seyyid Zeynel Abid	Hız. Zeynelâbidin
Neslü'l Seyyid Zeyd	Seyyid Zeyd
Neslü'l Seyyid Ali	
	Seyyid Hüseyin
Neslü'l Seyyid Muhammed	Seyyid Muhammed
Neslü'l Seyyid Rızaüddin,	
Neslü'l Seyyid Muhammed	Seyyid Muhammed
Neslü'l Seyyid Fahreddin	Seyyid Ali
Neslü'l Seyyid Muhammed	Seyyid Ahmed
Neslü'l Seyyid Rızaüddin Ezzâhid	Seyyid Mustafa
Neslü'l Seyyid Muhammed	Seyyid Halil
Neslü'l Seyyid ...	Seyyid Kadi
Neslü'l Seyyid Hasan	Seyyid Melik Mengücek
Neslü'l Seyyid Kemâleddin	Seyyid Melik Tahir
Neslü'l Seyyid Hüseyin	
Neslü'l Seyyid Mehd(i)?	
Neslü'l Seyyid Hasan	
Neslü'l Seyyid Nâc	
Neslü'l Seyyid Melik Danişmen	Seyyid Melik Danişmend
Neslü'l Seyyid Bozgeyikli	Seyyid Bozgeyik (Yusuf Nûrânî)
	Seyyid Ahmed
	Seyyid İsmail
Neslü'l Seyyid Yusuf	Seyyid Yusuf
Seyyid Çomaklu	Seyyid Çomaklı
Neslü'l Seyyid İbrahim	Seyyid İbrahim
Seyyid Çomaklu	
Neslü'l Seyyid Mustafa Celâleddin	Seyyid Mustafa
	Seyyid İbrahim
	Seyyid Pir Ali, Pir Veli, İvaz Ali, Abdülğani (Seyyid İbrahim'in oğulları)

EK. 4



DEFTERDAR SARI MEHMED PAŞA’NIN “NESÂYİHÜ’L-VÜZERÂ VE’L-ÜMERÂ” ADLI ESERİNE GÖRE BEKTAŞI OCAĞI’NIN DURUMU

Musa GÜMÜŞ*

Özet

Osmanlı Devlet teşkilatının bozulmaya başlamasıyla Osmanlı devlet adamları sorunun çözümlü için birtakım çare arayışlarına girmişlerdir. Bunun için devletin içinde bulunduğu durumu kendilerince değerlendirmiş, sorunun nedenlerine inerek çeşitli çözüm önerileri sunmuşlardır. Osmanlı devlet adamlarının, devletin sorunlarının kaynağı ve çözümleri üzerine fikir üretme çabaları birçok siyasetname, nasihatname gibi tarihi değeri olan eserlerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Bu önemli eserler arasında Koçi Bey’in Risalesi, Lütfi Paşa’nın Asafnâme’si ve Defterdar Sarı Mehmed Paşa’nın Nesâyihü’l-Vüzerâ ve’l-Ümerâ’sı sayılabilir. Bu gibi eserler, hem Osmanlı Devleti’nin, ilgili dönemine ait genel bilgileri içeren, hem Osmanlı Devleti’nde modernleşme ideolojisinde meydana gelen zihniyet değişimini gösteren hem de çözüm önerileri dolayısıyla dönemin devlet adamlarının entelektüel düzeyinin niteliksel özellikleri hakkında bilgi veren birer kaynak niteliğindedirler. Defterdar Sarı Mehmed Paşa’nın nasihatname tarzındaki Nesâyihü’l-Vüzerâ ve’l-Ümerâ’sı bahsettiğimiz çıkarımları yapabileceğimiz eserlerden biridir. Eserde, sadrazamın ahlak ve davranışları, makam sahiplerinin hâlleri ve rüşvetin zararları, hazine defterdarı ve divan memuriyetleri, Bektaşî Ocağı’nın niteliği, reâyanın hâlleri gibi konular yer almaktadır. Bu makalede, eserin dördüncü bölümünü oluşturan ve Bektaşî Ocağı’nın durumuna dair olan bölüm incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Bektaşî Ocağı, Osmanlı İmparatorluğu

THE SITUATION OF BEKTASHI OCAK ACCORDING TO SARI MEHMED PASHA, THE DEFTERDAR’S WORK NAMED “NESÂYIHU’L-VUZERÂ VE’L-UMERÂ”

Abstract

The Ottoman Empire administrators looked for solutions to solve the problem when the Ottoman government organization went bad. For this reason, they evaluated the situation in which the government was, they offered different solutions by paying attention to the reasons of the problem. They found efforts of the Ottoman Empire administrators on source and solutions of the government’s problems appeared to contribute a lot to of historical literary works. Some of these important literary works can be as in the following: Koçi Bey

* Arş. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Muş/Türkiye, musagumus@hotmail.com

Risalesi, Asafname of Lütü Pasha and Nesâiyühü'l- Vüzerâ ve'l- Ümerâ of District Treasurer Sarı Mehmed Pasha. The works like these are the sources that both include information about related period of the Ottoman Empire and present changes at the modernization ideology of the Ottoman Empire, also give information about the features of intellectual level of the administrators. Nesâiyühü'l- Vüzerâ ve'l- Ümerâ of the District Treasurer Sarı Mehmed Pasha is one of the works in which we can find these implications above. In this work, there are subjects such as the morality and behaviour of the grand vizier, the attitudes of the bearers and the damages of the bribe, district treasurer and council services, quality of Bektaşî Ocak, the situation of the public. In this article, we will analyze the 4th part of the work which is about the situation of the Bektashi *Ocak*.

Keywords: Sari Mehmed Pasha, Bektashi Ocak, Ottoman Empire

Giriş

Osmanlı devlet adamları ve uleması, özellikle XVI. yüzyılın son çeyreğinden itibaren kendi devlet ve toplum düzenlerinin bir “bozulma”ya yüz tuttuğunun, onların ifadesiyle nizam-ı ‘aleme ihtilâl ve reâyâ ve be-reâyâya infi’al geldiğinin farkındaydılar (Öz, 2005: 16). Bu bozulma ya da çözülme (Öz, 2005) konusunda fikir serd eden devlet adamları, devletin içinde bulunduğu durumu kendilerince değerlendirmiş, bozulmanın nedenlerini saptamış ve çözüm önerilerini sıralamışlardır.

Çözülmenin etkili olduğu kurumların başında ordu (Yeniçeri) gelmekteydi. 17. yüzyıla gelindiğinde kurumda olması gereken işleyiş tarzı bozulmuş, niceliği artmasına rağmen nitelik olarak hiçbir değişme olmamış, hatta geleneksel ideoloji açısından değerlendirildiğinde kurum bir gerileme içine girmişti. Yani, asayiş ve düzenin en önemli teminatı olan yeniçeriler yavaş yavaş başıbozukluğun ve karmaşanın aktörleri olmaya başlamışlardı. Yine bu yüzyılda Osmanlı Devleti’ndeki kurumsal ve zihni çözülme iyiden iyiye görünür olmuştu. Bu durumun önüne geçilmesi için Osmanlı devlet adamları diğer alanlarda olduğu gibi kendilerince çözüm önerileri sunmuşlardır. Bu devlet adamları 17. yüzyılın geleneksel anlayışı içinde “Kanun-ı Kadim”e dönülerek sorunların çözülebileceğine inanmışlardır. O dönem için gelenekçi anlayış ve ideolojinin etkisiyle, çözüm Kanun-ı Kadim’de aranmış ve reçeteler Kanun-ı Kadim’den yazılmıştır. Bu temel düşünce ile hareket eden devlet adamlarımızdan biri Defterdar Sarı Mehmed Paşa’dır. Defterdar Sarı Mehmed Paşa, yaşadığı dönemin sıkıntılarını iyi analiz etmiş ve sorunun çözümü için öneriler sunmuştur. 17. yüzyılın sonu ile 18. yüzyılın başında, geleneksel anlayışla bozuklukların sebebini ve çözüm önerilerini Kanun-ı Kadim’den yapmıştır.

Defterdar Sarı (Hacı) Mehmed Paşa

Bakkaloğlu Defterdar Sarı Hacı Mehmed Paşa (Wright, 1935: 4), 1656 ya da 1659 yılında İstanbul’da doğmuş bir devlet adamıdır. Devrinin tarihçileri tarafından “Bakkalzâde” ve “Sarı” lakaplarıyla anılan Mehmed Efendi’nin en bilinen lakabı

"Defterdâr"dır (Özcan, 1995: XVII; Savaş, 1999: 106). Hacı lakabı da hacca gitmiş olması dolayısıyla verilmiştir. Babası bakkal işiyle meşguldü. Hayatının ilk devresi ile ilgili bilgi yoktur. 12-15 yaşları gibi oldukça küçük yaşlarda Ruznamçe-i Evvel kalemine girdi (Wright, 1935: 4-5). Sonra Defterdar Kılıç Ali Paşa'nın maiyetine dâhil oldu. Kalemde bir süre tecrübe kazandıktan sonra Rûznâme kâtipliği, sonra da Defterdar Mektupçuluğu görevinde bulundu (Wright 1935: 5; Pakalın 1977: 86; İ. P. 1976: 423). Burada çalışırken Divanın başkâtibi Rami Mehmed Paşa'nın teveccühünü kazanarak (Wright, 1935: 5; Uğural 1969: XVII; Özcan, 1995: XVII) eski kapı yoldaşlığına ve daha sonra da Mayıs 1703'te Şıkk-ı Evvel Defterdarlığı'na getirildi (İ. P. 1976: 432; Savaş 1999: 106). Bu makamda iken birkaç ay sonra İstanbul'da patlak veren Edirne Vakası¹ ile Sultan II. Mustafa tahttan çekilerek yerine III. Ahmed tahta çıktı (Özcan, 1995: XIX; Sevinç, 2004: 92). Bu olayla birlikte Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın ilk defterdarlığı sona erdi. İsyancılar defterdarlığa Darbhâne Emîni Muhsinzâde Abdullah Efendi'nin getirilmesini talep ettiler (Pakalın, 1977: 88-91). Bu isyan sırasında Defterdar Sarı Mehmed Efendi, canını kurtarmak için saklanmıştı (Özcan, 1983: 245). İsyan başarılı olunca yeni defterdar göreve başladı. Ancak yeni defterdar askerlerin, yüksek meblağ tutan gecikmiş maaş ve cülus ücretlerini ödemekte başarılı olamadı (Wright, 1935: 6). Askeri ileri gelenler bu durum karşısında Mehmed Efendi'ye haber göndererek defterdarlığı teklif ettiler. Mehmed Efendi de hayatına ve mallarına dokunulmayacağına dair teminat aldıktan sonra teklifi kabul etti. Yeni padişah Sultan III. Ahmet'in emriyle 1703 yılında yeniden Defterdarlık görevine getirildi. Askerlerin maaş ve cülus bahşişlerinin kısa zamanda ödenmesinde büyük başarı gösterdi (Wright, 1935: 5; Uğural, 1969: XVII; Özcan, 1995: XXII). 1709'da vezirlik payesi ile Selanik Mutasarrıfı tayin olundu ise de bir süre sonra tekrar defterdar oldu. 1709 yılında Derviş Mehmed Paşa'nın yerine Kocaeli Mutasarrıfı tayin edildi (Özcan, 1955: XXIII). 1713 yılında Tersane Eminliğine tayin olundu (Savaş, 1999: 106). 1702, 1703, 1704, 1704, 1705, 1711 ve 1714 yıllarında tam 7 defa defterdar oldu (Mehmed Süreyya, 1996: 1068-1069). Bu da onun aranan bir maliyeciyi olduğunu göstermektedir (Özcan, 1983: 239).

1713 yılında Rusya ile o dönemde yaşanan sınır anlaşmazlığının çözülmesi için kurulan komisyonda görev aldı (Özcan, 1994: 98; Özcan 1995: XXIV). 1714 yılında Bender muhafızı oldu. 1715 yılında Mora seferinde Eğriboz'da orduya zahire nakliyle görevlendirildi (Özcan, 1994: 98; Pakalın 1977: 104-105). 1716 yılında da Selanik Valiliğine tayin edildi (Wright, 1935: 11; Özcan, 1995: XXIX). 1717 yılında asker yazımı sırasında kötü hareketlerde bulunduğu ve insanlara zulmettiği şeklinde havadislerin padişahın kulağına gitmesi sonucunda Kavala'da tevkif edildi (Mehmed Süreyya, 1996: 1069). "*Mukataata tayinler yapmak suretiyle Sultan'ın emirlerine itaatsizlik yapmak*", "*vilâyet halkını tazyik etmek*" ve "*dikkatsizlik*", "*ihmal*", "*din*" ve "*devlete hakaret*", "*Temeşvar Kalesi'nin düşman eline geçmesine sebep olmak*" ve "*padişah hakkında kötü söz söylemek*"le suçlanıyordu. İstanbul'daki mal-

ları müsadere edildi (Wright, 1935: 12). 1717 yılında da idam edildi (Uğural, 1969: XVIII; Pakalın, 1977: 108-109; Özcan, 1994: 98; Kayra: 116). Kapıcı Başı Yusuf Ağa tarafından kellesi İstanbul'a getirildi (Wright, 1935: 12) Cesedi de Kavala Ulu Camii'nin avlusuna gömüldü (Özcan, 1994: 98). Böylece, Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın 46 yıl süren devlet hizmeti kötü bir şekilde son bulmuş oldu. Abdulkadir Özcan'a göre Sarı Mehmed Paşa'nın bu şekilde idam edilmesine "*bazı tedbirsizlikleri sabırsızlıkları olsa da sarayın ve özellikle Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın entrikaları*" sebep olmuştur (Özcan, 1994: 98).

O dönemin entelektüel bir kişiliği olan Defterdar Sarı Mehmed Paşa, devletin mevcut durumu üzerine kafa yorarak düzende oluşmuş bozukluklar için çözüm önerileri sunmuştur. Defterdar Sarı Mehmed Paşa, gerileme sürecini durdurmak için dönemin şartlarına vâkıf olduğundan, bu şartlara uygun çözüm önerileri ve reform fikirleri sunmuştur. Defterdar Sarı Mehmed Paşa, devrin olaylarını ve devletin içinde bulunduğu şartları iyi okuyabilmiş, isabetli tespitlerde bulunmuş bir kişidir. O, bu niteliği ile önemli devlet adamlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.² Bunda, şüphesiz uzun süre devlet hizmetinde bulunmuş olmasının önemli rolü olmuştur. Defterdar Sarı Mehmed Paşa Divan'da bulunmuş, çeşitli aralıklarla defterdarlık gibi önemli bir görevi de yürütmüştür. Dolayısıyla devletin işleyişi hakkında önemli tecrübeler kazanmış, çok değerli bilgi birikimine sahip olmuştur. Defterdar Sarı Mehmed Paşa, bu birikimlerini kaleme aldığı eserlerine aktarmıştır. Konumuzla ilgili olması açısından "Nesâyihi'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ" adlı eseri, üzerinde durulması gereken önemli bir eserdir.

Nesâyihi'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ

"Telif-i Mehmed Paşa El-Defteri Nesâyihi'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ" veya Kitâb-ı Güldeste (Kayra: 116) ve Nizâm-ı Devlete Müteallik Risale" şeklinde kayıtları da vardır (Esen, 1969: 347). Biz eserin Esat Efendi Kütüphanesinden Süleymaniye Kütüphanesine nakledilen ve 1830 numara ile kayıtlı olan nüshasını kullandık. Eserin bu nüshasından başka Nuruosmaniye Kitaplığı 3305 numarada, İstanbul Süleymaniye Genel Kitaplığı'na devredilmiş olan Esat Efendi Kitaplığında 1854 numarada, Hafid Efendi Kitaplığı 239 numarada, Hacı Mahmut Efendi Kitaplığı 4859 numarada ve Halet Efendi kitaplığı 354 numarada, Ankara Millî Kitaplığı, 354 numarada el yazması Nesâyihi'l-Vüzerâ Ve'l-Ümerâların A. 2044, A. 2048, A. 3182 numaralarda kayıtlı 3 mikrofilm, Ankara Türk Tarih Kurumu Kitaplığı'nda da Wright'ın kitabından A. II. /n60, A. /5432, A. /5Ö38, A. /yo44 numaralarda kayıtlı 4 adet ve İstanbul Robert Kolej kitaplığında da nüshalarının varlığı bilinmektedir. (Uğural, 1969: XV). Eser, niteliği yönünden Nizâmü'l-Mülk'ün Siyâsetnâme'sine, Machiavelli'nin İl Principe'si (Esen, 1969: 347-348), Yusuf Has Hacib'in Kutadgu Bilig'ine, Keykavus'un Kabusnamesi, Akhisari'nin Usul-i Hikem fi Nizamü'l-Alem'ine ve Lütüfi Paşa'nın Asafnamesi'ne benzetilebilir (Wright, 1935 19). Eseri Sarı Mehmed Paşa 1714-1717 tarihleri arasında kaleme almıştır (Özcan, 2008: 45).

Eser bir mukaddime, dokuz bab ve iki zeyl olarak düzenlenmiştir (Savaş, 1999: 106). İçeriği Sadrazamın ahlak ve davranışları, makam sahiplerinin hâlleri ve rüşvetin zararları, hazine defterdarının nitelikleri, yeniçeri ocağının (Bektaşî Ocağı der) o günkü durumu, reayanın hâlleri ve halka eziyetin kötü sonuçları; düşmanın ve serhat boylarının durumu, cimrilik, cömertlik, hırs, tamah, haset, tevazu, gurur ve ikiyüzlülük gibi iyi ve kötü huylar, sadık dostlar, gıybetin kötülükleri, tımar ve zeamet meslekleri, bid'at-ı hasene ve bid'at-ı seyyie ve tımar tevcihi³ konularından oluşur (Wright, 1935: 63; Özcan: 1994: 99). Eserinin çeşitli yerlerinde Lütfî Paşa'nın Asafnâmesi'nden yararlandığını görmekteyiz (Çamalan, 2006: 34). Talimatname adlı eser bu eserin bir özeti mahiyetindedir (Özcan, 1995: XXXI).

Eserin gelenekçi islahat düşüncesi olan Kanûn-ı Kadîm'in ihyasını amaçlayan bir tarzda kaleme alındığını belirtmiştik. Bu yönüyle eser, dönemin geleneksel islahat ideolojisiyle tam bir uyum içindedir. Eserde Kanun-ı Kadîm, bahsedilen sorunların ortadan kaldırılması için önemli bir referanstır. Devlet yapısında meydana gelen aksaklıkları ortadan kaldıracak sistem, Kanun-ı Kadîm'de saklıdır. Bu yüzden Sarı Mehmed Paşa'nın kafasında daima Sultan Süleyman'ın muhteşem zamanı vardır.⁴ Bu dönem, sonraki dönemler için yaptığı karşılaştırmalarda bir ölçü olmuş, kendi zamanının şartlarını hemen hemen 200 yıl öncesi ile karşılaştırmıştır (Ergan, 1999: 32-33). Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın Lütfî Paşa'nın Asafnâmesi'nden yararlanması, Lütfî Paşa'nın Kanuni Döneminin önemli devlet adamlarından biri olmasından sebebiyledir. Fahir Armaoğlu da Sarı Mehmed Paşa için "Bugün karşılaştığımız pek çok meseleye iki buçuk yüzyıl geriden ışık tutmaktadır." değerlendirmesini yapmaktadır (Esen, 1969: 347).

Defterdar Sarı Mehmed Paşa, "Nesâyihü'l-Vüzerâ Ve'l-Ümerâ" adlı eserinde Bektaşî Ocağı'nın durumunu "Der-beyân-ı Keyfiyyet-i Ocağ-ı Bektâşîyye" adıyla anlatmıştır:

"Devlet-i 'Aliyye'de gerek Yeniçeri Ağası ve gerek Kul Kethüdâsı olan kimesneler gâyet müdebbir ve mu'temed ve müstakim ve dindâr ve ocaklarının ahvâlinde haberdâr ve zabt û rabta kadir hayr-hâh ve sefer görmüş ve kârgüzâr âdemler olmağa muhtâcdır". (Defterdar Sarı Mehmed Paşa: Varak 34)

Bu ifadelerde, Osmanlı Devleti'nde, orduda görevli olan Yeniçeri Ağası⁵ ve Kul Kethüdâsı'nın⁶ güvenilir, doğru, dindar, ocakların durumunu iyi bilen, intizamlı, disiplinli, hayırsever, bizzat savaşmış, becerikli insanlar olması gerektiği vurgulanmaktadır.

Bu nitelikler aslında, Osmanlı Devleti'nin ihtişamlı dönemlerinin, devletin güçlü olmasını sağlayan zihniyetin özellikleridir. Zira Osmanlı kurumlarını yönetenlerin, yukarıda sıralanan özellikleri devlet yapısının sağlamlığına işaret etmektedir. Ordunun üst kademesinde bulunanların bu hasletleri, kurumun çözülmesinin önü-

ne geçmekteydi. Yani ocaktaki yöneticilerin dinî ve ahlaki nitelikleri, ocağın yapısı için bir sigorta görevi görmekteydi. Ne zaman ki bu hasletleri taşıyanların sayısı azaldı, o zaman ocağa yabancı ve zararlı unsurların sızmasına sebep oldu. Yani emanet ehline verilmez oldu!

“Zirâ cümleden evvel Devlet-i ‘Aliyye’de nizâmı ehem ve elzem olan mevâddın ‘azamı Yeniçeri Ocağı’dır. Lâkin buna nizâm teennî ve tedricî ile hakimâne hareket ile ve yine ocak zâbitlerinin serkârda olanlarının ma’rifet ve ittifâkları ile olur”. (Defterdar Sarı Mehmed Paşa: Varak 34)

Osmanlı Devleti’nde düzenin en önemli teminatı şüphesiz Yeniçeri Ocağıydı. Bunun bazı temel özelliklere dayanmaktaydı. Bu özellikler, ocak zabitlerinin yapılacak bir işte acele etmeyip bir düşünce dairesinde hareket etmeleri, işin başında olanların istişare ile hep birlikte, ortak kanaat ve reyî ile karar vermeleridir. Bu, aynı zamanda sağlam sağlam işleyen kurumların temel özellikleridir. Yani işleyiş tam ve yerindedir. Ocağı ilgilendiren bütün işlerde bir ortak akıl hareketinin meşveret dairesi içinde istişarî bir fikir teatisi ile karar almak, sağlam ve düzenli işleyen kurumsal yapı için gerekli bir durumdur. Lakin ne zaman meşveret sisteminde bir bozulma, istişarî fikir hareketlerinde ne zaman bir tikanıklık oldu, o zaman kurumda bir bozulma başlamış demektir. Defterdar Sarı Mehmed Paşa’nın yaşadığı dönemde, bozulmanın başlamış olduğu anlaşılmaktadır.

“Evvelâ ser-haddlerde olan neferât gerçi defterlerde ve virdikleri icmâllerde ziyâdedir. Ancak mahallerinde her biri noxsân olub, belki kimi nisf ve kimi dahî noxsan mertebeleri olduğu mukarrer iken yine bu tarafdan mevâciblerin temâmen havâle itdirirler. Ziyâde aldıkları akçeyi beynlerinde bahş-ı kalenderiye çekerler. Bunların mevcûd ve nâ-mevcûdların tefrik ve temyiz itmek yine ocak zâbitlerinin sa’y ve ihtimâm ve sadâkat ve istikametlerine muhtâcdır”. (Defterdar Sarı Mehmed Paşa: Varak 34-35)

Defterdar Sarı Mehmed Paşa’nın merkezden gelen paranın askerlere ne şekilde dağıtıldığı ve bu işte ocak zabitlerine düşen görevlerin önemi ile ilgili verdiği bilgiler de dikkat çekicidir. Devletin tuttuğu defterlerde belli olan asker sayısına göre yeniçerilere aylık verilir ve Yeniçeriler ilgili yerlere gönderilir. Ancak çoğu zaman sınırlarda defterdeki sayıdan çok daha az asker vardır. Yine de aylıklar defterlerdeki sayıya göre gönderilir. Yerinde bulunmayan askerler ocak zabitlerinin sadakat, gayret ve himmeti ile tespit edilir. Burada ocak zabitinin doğruluğuna ihtiyaç duyulur.

Görüldüğü gibi o devrin ihtişamını hazırlayan zihnî yapı Osmanlı askerî unsurları arasında, en alt kademedden başlamak üzere düzen ordunun her kademesinde mevcuttu. Böylelikle kurumların sağlamlığı devam ettirilmiş oluyordu. O devrin zihnî yapısının en önemli özelliği adaletin bütün insan-insan, insan-kurum ve

kurum-kurum ilişkilerinde tek geçer akçe olarak kabul edilmesiydi. Defterdar Sarı Mehmed Paşa dönemi, bu nizamın bozulduğu, dolayısıyla da temel problemlerin ortaya çıktığı bir zamandı.

“Taşradan hâriçden âdem ta'yîn olunmak lâzım gelse “kemâ hüve hakkuhu” sıhhatine vukûfa imkân yokdur. Ağa ve Kul Kethüdâsı âhretini fikr ider ahvâl bilür dîndâr ve müstakîm olduğu sûretde ser-haddlere gereği gibi nizâm virilmekte ‘usret çekilmez. Ve illâ ocakdan olmayub ecnebî âdem olmak lâzım gelse bir şeye müntec olmaz. El-hâsıl dînini sakınur ve devleti kayırır ve beytül-mâlî ihlâfda rûz-ı cezâda gazab-ı ilâhiye mazhar olacağını fikr ider âdemler buldurulub ol gediklere nasb olunmak gerekdir (Defterdar Sarı Mehmed Paşa: Varak 35).

Yeniçeri Ocağı'nın bozulma sebeplerinin en önemlileri arasında bulunan, Ocağa gayri nizami bir şekilde dışarıdan insanların alınması, daha önce, Ocak Ağaları ve Kul Kethüdarları'nın erdemleri ile engellenmiş oluyordu. Ocak dışından kişi alınması gereği varsa da herhangi bir şekilde sistemin bozulmasına sebebiyet verecek bir hal zuhura gelmezdi. Burada Defterdar Sarı Mehmed Paşa bu görevlere getirilecek kişilerin dinini muhafaza eden, devletine önem veren ve hazinenin malını, Allah'a karşı sorumluluk hissiyle ceza günü suçlu düşmemek için gözeten insanlar arasından seçilmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Bu, o dönemin zihni yapısının en önemli özelliğini göstermektedir. Yani yapılacak bütün işlerde dinî kaidelerden uzaklaşmama ve devletin çıkarlarını sonuna kadar koruma anlayışı hâkim olmuştur. Böylelice de Yeniçeriler arasına yabancı unsurlar karışamayacak, kurumsal ve zihni bozukluk yaşanmayacaktır. İhtişamı getiren bu anlayış ihtişamın devam ettiricisi olan ordunun da sağlam bir şekilde işleyişini sürdürmesini sağlamıştır. Ancak son dönemlerde Ocak'ta emanetin ehline verilmemesi dolayısıyla Ocağa doğruluk, dürüstlük, dindarlık gibi belli erdemlerden yoksun niteliksiz kişiler, bir yolunu bularak Ocağa yönetici olmaya başlamışlardır. Böylelikle Ocağa gayri nizami bir şekilde niteliksiz kişiler girmeye, Yeniçeri esâmesi satın alan esnaf türediler ocağa yazılmaya başlamışlardır. Böylelikle ordunun kurumsal nizamı çözülmeye başladı. Bu çözüme Sarı Mehmed Paşa tarafından şu şekilde dile getirilmektedir:

“Ve nâsın ekseri taşralarda Yeniçerilik iddi'asında oldukları ma'lûm-ı enâmıdır. Ve bâ-husûs zamân-ı karîbde Engürûs ve sâir taraf (da) vâki' olan seferlerin müddet-i vâfire imtidâdı sebebi ile iktizâ-i vakte göre cümleden ziyâde bu gürûh-ı Bektâşîye'nin aralarına bigâne karışub ecnâs-ı nâs ile muhtelit olarak mu'âkad nizâmları kûsiste olup, Anadolu yakasında ve kezalik Rûmelin'de dahî ba'zı mahallerde vâki' kazâlar ve kurâ ve nevâhî ve dıya'da re'âya taifesinin ekseri vukû' iden tekâlifden tahlîs-i girîbân için tebdil-i kuyâfet idüp Yeniçerilik iddi'â ve serdârların mu'âveneti sebebi ile re'âya tâ'ife-i 'askerîyyeden temyiz olunmaktan kalmışdır” (Defterdar Sarı Mehmed Paşa: Varak 35)

Görülüyor ki o dönemde halkın önemli bir kısmı taşrada Yeniçeri olduğunu ileri sürmeye başlamış, son zamanlarda yapılan seferlerin uzaması dolayısıyla yeni askerlere ihtiyaç duyulmuş, bu da Bektaşî Ocağı'na yabancıların gereğinden fazla karışmasına yol açmıştır. Birçok yerde halkın çoğu, vergilerden kaçmak için kılık değiştirerek Yeniçerilik iddialarına başlamış, kumandanların bunlara yardım etmeleri sebebiyle halkı askerden ayırt etmek oldukça güçleşmiştir.

İşte bu noktadan itibaren Yeniçeri Ocağı'nın bozulması için önemli bir sebep zuhur etmiş oldu. Bu durum başta zihniyet bozulmasına, akabinde de kurumsal çözülmenin başlamasına sebep oldu. Bektaşî Ocağı temel özelliklerini kaybetmeye başlamıştır. İhtişamı taşıyan en önemli kurum olan ordudaki bu bozulma zamanla diğer kurumlara sıçramıştır. Bu bozulma kendini savaş meydanlarında alınan sonuçlarla göstermeye başlamıştır. Ordu, başta ağır yenilgiler almasa da seferler uzamaya başlayarak külfetli bir iş hâlini almış, askerî zaferler de gecikmeye, zamanla gelmeye başlamıştır.

“Seferlerde ta’ab ü meşakkat görmüş, belki birkaç kere mecrûh ve zahmdâr olmuş, uğur-ı dîn ü devletde yâre ve bere çekmiş, taş yasadanup toprak döşenmiş ve ser-hadd beklemiş emekdârlar ile ol makûlelerin farkı olmayub belki serdârlara müraca’at ve hizmetleri hasebiyle emekdâr Yeniçerilerden ziyâde mu’teber ve mer’î olduklarından nâşî dirliğin i’tibâr ve rağbeti dahî kalmayup Ocağa şe’n-i ‘azim olduğu nümâyandır. Bunların dahî tashihine himmet olunmak lâzımdır. Eğer tashihî murâd olunursa yine Ocağın serkârdâ olan umur-dîde ve kâr-âzmûdelerinden bir mu’temed ve müstakim ve dindâr ve perhîzkâr kimesneyi ta’yin ve yedine Yeniçeri kaleminden mümzi müfredâr defteri virilür. Ol dahî bu husûsda kemâl-i teyakkuz ve intibâh ile ocağın gayretini icrâ ve kimesnenin ilticâ ve ricâsına bakmayub ve bir ferde himâyet ve siyânet itmeyüb ol defterde esâmîsi olanları Yeniçeri defterine kayd ve esâmîleri defterde olmayub dirlik iddi’âsında olanları re’âyâ defterine sebt ve bu veçh üzre tashih ve tenkîh itmek üzre yedine emr-i şerif-i ‘âlişân virilüb gönderildiği sûrette inşâ’ allâhü teâlâ ‘avn-ı hakla sûret-i müstâhseneye ifrâğ ve bu bâbda irâd-ı hazîneye küllî sa’y olunmak melhûz ve re’âyaya dahî takvît virilmiş olur” (Defterdar Sarı Mehmed Paşa: 35-36)

Defterdar Sarı Mehmet Paşa, ordudaki bu bozulmaların çok farklı -psikolojik, sosyal ve ekonomik- sonuçlarını sağlam gözlemlerle ortaya koymuştur. Seferlerin bütün zorluklarını çekerek savaşlarda gazi olmuş, din ve devlet için türlü sıkıntılar çekmiş, sınır beklemiş emektarlar ile Yeniçerilik iddiasında bulunanların bir farkı kalmamıştır. Bunlar, emektar yeniçerilerden daha fazla beğenilip saygı gördüklerinden dirliğin değeri ve istenir tarafı da kalmamıştır. Ocak için bu durum büyük utanç kaynağı olmuştur. Bunların düzeltilmesine önem verilmelidir. Düzeltilmesi murad edilirse ocağın başında olan, daha önce iş yapmış, tecrübeli ve denenmişlerin arasında güvenilir, doğru ve dindar olan ve nefesine düşkün olmayan kişiler tayin edi-

lerek bu kişilere Yeniçeri kaleminden imzalı bir müfredat defteri verilmelidir. O da bu hususta açık göz lülikle ocakta kıskançlığa sebep olacak kimselerin sığınmasına yalvarmasına bakmadan, bir kişiyi dahi kayırmadan, defterde adı olanları Yeniçeri defterine, olmayanları reaya defterine kaydetmelidir. Aynı tutumla bu aksaklıkları araştırmak ve düzeltmek üzere eline padişah emri verilip gönderildiği vakit Allah'ın yardımıyla güzel hale koyulursa bu durumun hazineye çok katkı sağlayacağı beklenir. Halk da beslenmiş olur. Zira eğer asker sayısı gereğinden çok olup, Yeniçeri esâmesi elde edenlerin sayısı artarsa, daha az kimseye daha çok vergi yükü düşecek, bu da halkın fakirleşmesine sebep olacaktır.

Ocakta işin ehil kişilere verilmesi, ocağa hukuksuz ve nizamsız bir şekilde uygunsuz insanların alınmaması, ocağın saygınlığını zedeleyecek durumların ortadan kaldırılması gerekliliği ortadadır. Bunun ekonomik ve sosyal anlamda büyük faydaları bulunmaktadır. Bir kere devlet yeniçeri esâmesi satın alan binlerce kişiye fazladan maaş ödemeyeceği için para hazinede kalacak, vergi veren insanların sayısı artacak ve ocağın faydasız kalabalığı yüzünden asayişin bozulması gibi olumsuzlukların önüne geçilmesi ile halk kendi işi ile meşgul olacak, hem de güvensizliğin tedirginliğini yaşamayacağından kendini üretime verecektir. Bu da halkı daha güçlü kılacaktır. Böylelikle sosyal nizam da sağlanmış olacaktır. Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın bu tespitleri ordudaki bozulmaları göz önüne koymakla beraber devlet düzenindeki ve sosyal yapıdaki bozulmaları da ortaya koyan önemli tespitlerdir. Aşağıdaki ifadeler sorunu/sorunları Paşa'nın ne denli ayrıntılarıyla gözlemleyip tespit ettiğini göstermektedir:

"Ve bunlardan mâ'ada seferlerde ser-haddlerde kat'â hizmetleri sebkat itmüyüb ve İstanbul'dan taşra (ya) belki bir konak çıkmamış, vâfir âdemler vardır. Şefâ'at ve ricâ ile birer takrîb ile Yeniçeri vesâ'ir ulûfelü 'askeri zümresine intisâb ile kimi tekâ'üde ve kimi nefer ulûfesini iktisâb idüb, ol cihet ile beytü'l-mâl-i müslimîne gadrleri zâhir vâfir âdem olduğu mütevâtirdir. Bu makûlelerin dahi defterden intihâb ve ref'i Yeniçeri Ağası ve Kul Kethüdâsı ağanın sadâkat ve istikâmeti ve beytü'l-mâl-i müslimîne rizâ'en lillâh sa'y ve ictihâd eylemelerine mevkûfdur. Lâkin bu bâbda dahî vükelâ-yı devlet ve hayırhâhân-ı saltanat ile istişâre ve ocak zâbitlerinin söz sâhipleri ile âlâ vechi'l-ittifâk ve ittihâd ve müzâkereden sonra yine onların re'y-i sadâkatkarinleri ile sûret-pezir olmasına taraf-ı şehriyârîden tenbîh-i hümayûn sudûruna muhtâçdır" (Defterdar Sarı Mehmed Paşa: 36)

Yine seferlerde ve sınırlarda hiçbir zaman hizmetleri olmamış, İstanbul'dan hiç çıkmamış çok insan vardır. Birilerinin aracılığı ve ricası üzerine Yeniçeri ve diğer aylıklı asker zümresine dâhil olarak, bazısı emekli, bazısı asker maaşı alıp, bu yüzden Müslümanları maddi zarara uğratan insanların çokluğu halk arasından dillendirilmektedir. Bu kimselerin defterden tespit edilmesi ve çıkarılması, Yeniçeri Ağası ve

Kul Kethüdası Ağanın sadakati, doğruluğu ve Müslümanların hazinesine Allah rızası için gücünün yettiği kadar çalışıp gayret göstermelerine bağlıdır. Ancak bu konuda devlet adamlarından ve saltanatın iyiliğini isteyenlerden görüş alınması, ocak zabitelerinin yetkililerle anlaşip görüştükten sonra onların bağlılığına işaret olan reyleriyle açığa çıkması ve Padişahın konu hakkında ilgilileri uyarması gerekmektedir. Burada bozuklukların ortadan kaldırılmasına yönelik işbirliği oldukça önemli görülmektedir. Böyle bir durumda istişare içinde olunarak sürekli iletişim halinde bulunulması ve Sultan'ın bilgisi dâhilinde, ocakta ilgili kişilere gerekli uyarıların ve direktiflerin verilmesi önemli husustur.

“Gönül birliği olduğu hâlde tedric ve teenni ile bu dahî binayetü'l-bârî bir sûret bulacağı memûldür. Ancak bu ahvâlin netice-pezir olması ocakdan hâriç taşradan görülmek mümkün değildir. Mutlak mezkûrların sadâkat ve istikâmetleriyle olur. Ve beytü'l-mâl-ı müslimini kayırub ve dîn ü devlete olan hîdmetleri kendilere sermâye-i sa'âdet-i uhrevî bilüp li-veçhillâh sa'y ü ihtimâmlarına muhtâcdır. Lâkin bu bâbda bir dürlü garaz olmıyub mutlak lillâh sa'y olduğundan hazret-i Allâhu azimüşşân dahî mu'in ve zahîrleri olub ümidir ki tedbirleri dahî muvâfık-ı takdir olmağla bu kâr-ı düşvâr eshel veç ile bir sûrete ifrâğ olur. Ancak bu bâbda istişare ve teenni lâzımındandır. Tâife-i mezkûre ne ziyâde ta'ciz ve tazyik olunmağa ve ne hadden efzûn iltifât olunmaktığa mütehammil değildir. Bu bâbda hemân i'tidâl üzere hareket olunmak gerekdir” (Defterdar Sarı Mehmed Paşa: 36).

Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın burada vurguladığı gönül birliği önemlidir. Çünkü Defterdar Sarı Mehmed Paşa, ortak düşünce ile hareket edilmesinin önemini vurgulamış ve bunun neticelerinden bahsetmiştir:

Gönül birliği edildiği vakit sıra ile her şey Allah'ın yardımı ve yetkililerin sadakat ve doğrulukları ile yavaş yavaş gerçekleşir. Müslümanların maliye hazinesini kayırıp din ve devlet hizmetlerini, kendilerine ahiret için bir saadet sermayesi kabul edip Allah için çalışma ve özenle iş görmelerine gereksinim duyulur. Bu işte kötü bir amaç olmadan Allah için çalışıldığından Yüce Allah da onların yardımcıları olur. Beklenir ki, tedbirler de takdire uygun olursa bu zor iş, hâle yola konur. Ancak bu konuda danışmak ve akıllıca hareket etmek gerekir. Yeniçeriler ne fazla rahatsız edilmeye ve sıkıştırılmaya ve de ölçsüz iltifata dayanıklıdır. Bu konuda orta yolu tutmak lazımdır. Bektaşî Ocağı içindeki sıkıntıların giderilmesi aslında bir ideal işi olduğu ve bunun Allah, din ve devlet sevgisi ve bağlılığı ile yapılması gerektiği Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın sözlerinden anlaşılıyor. Yani iş kanun zoru ve yaptırımlarıyla değil, öncelikle kişisel sorumluluk hissini ortaya çıkardığı baskıyla yapılmalıdır.

“Ve Yeniçeri kâtibi olan dahî devlet-i 'Aliyye'nin emekdârı ve sadâkat ve istikâmet ile iştişhârî olan kimesne olmak lâzımdır. Zirâ esâmî zabtında ve gerek ser-haddlerde olan neferât için virilen icmâllerde dikkat oluna-

cak ahvâller eksik değildir. Ana binâen kâtib olan kimesne reşid ve 'âkil ve mu'temed ve müstakim olmak muktezidir. Tekayyüd ve ihtimâm elzem ve ehemdir". (Defterdar Sarı Mehmed Paşa: 36-37)

Görüldüğü gibi Yeniçeri katibi olarak görev yapan kişilere de önemli görevler düşmektedir. Zira bu kişiler defterlerin düzenli ve doğru tutulmasında kilit noktadadır. Sorunun temelden çözümü için, bu işe doğru kişilerin seçilmesi isabetli olacaktır:

Yeniçeri kâtibi olanların devlet hizmeti görmüş, devlete sadakati ve doğruluğu ile tanınmış olması gerekir. İsim kayıtlarını doğru tutmada, sınırlarda bulunan neferler için genel listedekilere dikkat edilmesi gereklidir. Bu yüzden katip olanlar doğru yoldan gitmeli, akıllı, güvenilir ve doğru olmalıdır. Bunun için dikkatli olmak ve işini özenle yerine getirmek gerekli ve önemlidir. Yine Yeniçeri defterini tutanlar tıpkı Bektaşî Ocağı kumandanları gibi erdemlere sahip olmalı ki, gayri nizamî bir şekilde ocağa asker yazılmasının önüne geçilsin. Genel anlamda bakıldığında Bektaşî Ocağı'nın nizamı, ortak sorumluluk duygusu ile hareket eden fertlerin varlığı ve çalışkanlığı ile mümkün olabilir. Ancak sorumluluğun sadece belirli noktada bulunan kişilerde toplanması doğru değildir. Böyle olduğu takdirde nizamın sağlanması, yolsuzlukların giderilmesi ve nitelikli bir ocaktan bahsetmek mümkün görünmemektedir.

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin ihtişamlı dönemlerini geride bıraktığı günler geldiğinde yani, çözümlenin emareleri hissedilmeye başladığında, başta padişah olmak üzere Osmanlı devlet adamları birtakım çare arayışları içine girmişlerdir. İlk olarak II. Osman ile başlayan ve Yenileşme/Modernleşme/Batılılaşma hareketleri olarak adlandırılan Osmanlı düzenlemeleri, dönemine göre farklı biçimlerde süregelmiştir. İlk dönem Osmanlı düzenlemeleri geleneksel yani, çözümün Osmanlı sisteminin içinde arandığı bir düzlemde gerçekleşmiştir. Kaynak Kanun-ı Kadim'dir. Geriye dönüş olarak da adlandırılan bu düzlemde, Kanunî Sultan Süleyman dönemi kurumları, zihni yapısı, inanç sistemi ve hareket tarzı örnek alınarak Osmanlı Devleti'nin ihtişamlı devirlerini geri getirmek amaçlanmıştır. Bunun gerçekleşmesi için devlet adamları önce sorunları tanımlamışlar, daha sonra da birtakım çözüm önerileri sıralamışlardır. Koçi Bey ile başlayan ve çoğu kez siyasetname geleneği şeklinde kaleme alınan bu çözüm önerileri devleti ilgilendiren hemen her konuyu içine alan düzenleme taslakları şeklinde yazılmış ve çoğu kez Sultan'a sunulmuştur.

17. yüzyılın son çeyreği ile 18. yüzyılın ilk çeyreği arasında devletin çeşitli kademelerinde görev alan Defterdar Sarı Mehmed Paşa kaleme aldığı "*Nesâyihü'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ*" adlı eserinde Osmanlı devlet sistemini ilgilendiren önemli konuları işlemiş, sorunları ve çözüm önerilerini sıralamıştır. "*Der-Beyân-ı Keyfiyyet-i*

Ocağ-ı Bektâşîyye” başlığı altında Yeniçeri Ocağının durumunu konu edinmiştir. Burada Osmanlı Devleti’nin ihtişamlı günlerinin en önemli kurumlarından olan Yeniçeri Ocağı’nda o dönemde var olan çözümlerin boyutları ve çözüm önerilerini kaleme almıştır. Konuya Bektaşî Ocağı’nın yöneticilerinin niteliklerini sıralayarak başlayan Defterdar Sarı Mehmed Paşa, bu niteliklerin kaybolmaya başlamasıyla Ocağın yapısında önemli bozulmaların başladığını belirterek kendi düşüncelerinin içeren bir çözüm reçetesi sunmuştur. Bu çözüm önerileri, dönemin hâkim görüşü yani, geleneksel anlayışın ideolojisini taşımaktadır. Bunun için çözümlerinin ana adresi Kanun-ı Kadim yani, Osmanlı Devleti’nin ihtişamlı dönemlerinin en önemli örneği olan Kanunî Sultan Süleyman devridir. Defterdar Sarı Mehmed Paşa Bektaşî Ocağı’ndaki sorunların bu devrin ideolojisi, inanç sistemi ve kurumsal yapısıyla çözüleceği düşüncesindedir.

Sonnotlar

- ¹ 1703 Edirne Vakası için bkz: (Sevinç 2004)
- ² “... Defterdar Sarı Mehmet Paşa, XVIII inci yüzyıldan sonra Osmanlı İmparatorluğu’nun gerilemesi konusuna çok derinden ilgi gösteren ve zamanın şartlarını yetkiyle tasvir ederek reform fikirleri ileri süren az bulunur devlet adamlarından biridir” (Uğural 1969: XVI)
- ³ “(Nesayihü’l-Vüzera) Dokuz babdır: 1. Bab: Der-Beyân-ı Etvâr ve Ahlâk-ı Sadrazam; 2. Bab: Der-Beyân-ı Ahvâl Menâsib ve Mazarrat-ı İrtişâ; 3. Bab: Der-Beyân-ı Etvâr-ı Defterdâr-ı Hazîne ve Erbâb-ı Menâsib; 4. Bab: Der-Beyân-ı Ocağ-ı Bektâşîyye; 5. Bab: Der-Beyân-ı Ahvâl-i Re’âyâ ve Mazarrat-ı Zulm ve Sitem; 6. Bab: Der-Beyân-ı Ser-hadd-ı Mansure ve Keyfiyyet-i Ser- ‘Askerî; 7. Bab: Der-Beyân-ı Buhl ve Sahâ ve Tama’ ve Kibr ve Hased ve Tevazu’ ve Gurur ve Nik Hûy ve Bedd Hûy; 8. Bab: Der-Beyân-ı Dost Sadık ve Mazarrat-ı Gabn ve Nemmam; 9. Bab: Der-Beyân-ı Keyfiyyet-i Ahvâl Ze’âmet ve Timar” (Bursalı Mehmed Tahir 1342: 52).
- ⁴ “Ve beyt-ül-mâl nâmiyle akçe düşse vereseşi gelince bâb-ı hümâyûnda emânet vaz’ eyleyeler. Ve yedi seneye dek vâris zuhur idüp şer’an verasetini isbât idemez ise hazîneye alınmak üzere merhum mağfur Sultân Süleyman Han aleyh ür-rahmeti ve’l-gufrân, zamân-i saadetlerinde bu hüsn-i tedbiri iderler imiş. Ol kaaide-i müstahsene mer’î tutulmağa sa’y ü ihtimâm eyleyeler. Ve umûr-ı din ü devlet’e lâzım olanı rikâb-ı hümâyûna tevakkuf itmeyüb ‘arz ve ifâdede çendân azilden vehm itmemek lâzımdır” (Defterdar Sarı Mehmed Paşa: Varak 9)
- ⁵ “Yeniçeri Ocağı’nın başına verilen addır. Ağalık Yeniçeri Ocağının kurulması ile başlamış ve kaldırılmasına kadar devam etmiştir. Yeniçeri Ağası Ocağın bütün işlerinden ve Acemi Ocağı’nın vaziyetinden mes’uldü”. Pakalın 1983b: 624
- ⁶ “Yeniçeri Ocağı’nın büyük zabıtlarından birinin unvanı idi. “Ocak Kethüdası”, “Kethüda Bey” de denilirdi. Yeniçeri Ağasıyla Sekban başıdan sonra gelen kul kethüdası aynı zamanda (Yeniçeri) Ağa(sı)’nın muavini idi”. Pakalın 1983a: 317.

Kaynakça

- BURSALI MEHMED TAHİR. (1342). *Osmanlı Müellifleri*, Cilt: III. , İstanbul: Matbaa-i Amire.
- ÇAMALAN, Ahmet. (2006). *Osmanlı Siyasetnamelerine Göre Sonun Başlangıcı Sebepler ve Çözüm Önerileri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- DEFTERDAR SARI MEHMED PAŞA. *Telif-i Mehmed Paşa El-Defteri Nesâyihü'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ veya Kitâb-ı Güldeste Nizâm-ı Devlete müteallik Risale*, (Esat Efendi Kütüphanesi 1830 Numaralı Nüshası).
- ERGAN, Nevin. (1999). "Siyasetnamelerimizde Çizilen "Devlet Adamı" Portresinin Temel Özellikleri", *Bilig Türk Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 8. , Ankara: 27-43.
- ESEN, Bülent Nuri. (1969). "Devlet Adamlarına Öğütler", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: 26. , Sayı: 3. , Ankara: 347-348.
- KAYRA, Cahit. (1970). "Defterdar Sarı Mehmet Paşa'nın Dramı", *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt: 3. , Sayı: 2. , Ankara: 116-124.
- LEVEND, Ağâh Sırrı. (1962). "Siyasetnameler", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, Ankara: 167-194.
- ÖZCAN, Abdulkadir. (1983). "Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın Mali Bazı Görüş ve Faaliyetleri", *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 10-11. , İstanbul: 239-248.
- ÖZCAN, Abdulkadir. (1994). "Defterdar Sarı Mehmed Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: XIX. , İstanbul: 98-100
- ÖZCAN, Abdulkadir. (1995). *Zübde-i Vekayiât Tahlil ve Metin (1066-1116/1656-1704)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- ÖZCAN, Almıla Gökçe. (2008). *Kâtip çelebi'nin Düstürü'l-Amel li-İslâhi'l-Halel ve Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın Nesâyihü'l-Vüzerâ Ve'l-Ümerâ Adlı Eserlerine Göre Osmanlı Yönetim Anlayışı ve Toplum Düzeni*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- P. , İ. (1976). "Mehmed Paşa, Sarı Bakkaloğlu Defterdar", *Türk Ansiklopedisi*, Cilt: XXIII. , Ankara: Maarif Basımevi: 413
- PAKALIN, Mehmet Zeki. (1977). *Maliye Teşkilatı Tarih (1442-1930)*, Cilt: II. , Ankara: Maliye Bakanlığı Tetkik Kurulu Yayını.
- PAKALIN, Mehmet Zeki. (1983a). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Cilt: II. , İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- PAKALIN, Mehmet Zeki. (1983b). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Cilt: III. , İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- SAVAŞ, Ali İbrahim. (1999)"Layiha Geleneği İçinde XVIII. Yüzyıl Osmanlı İslahat Projelerindeki Tespit ve Teklifler" *Bilig Türk Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 9: 87-112.
- SEVİNÇ, Tahir. (2004), *1703 Edirne Vakası*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- UĞURAL, Hüseyin Ragıp. (1969). *Devlet Adamlarına Öğütler Osmanlılarda Devlet Düzeni*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- WRIGHT, Livingston Walter. (1935). *Otoman Statecraft The Book of Counsel for Vezirs and Governors (Nasa'ih ül-vüzera ve'l-ümera) of Sarı Mehmed Paşa, the Defterdar*, London: Oxford University Press.

BOSNA-HERSEK’TE OCAKLAR: ŽIVČIĆ-VUKELJIĆ ve MESUDİJE TEKKELERİ

Fatih İYİYOL*

Özet

Türk kültüründe ocak kavramı etrafında geniş bir anlam ve muhteva yığını oluşmuştur. Ocak ifadesi, Türk edebiyatının ilk metinlerinden itibaren görülmektedir. Ateş ile doğrudan ilgili olan ocağın, Atalar Kültü ile de bir ilişkisi bulunmaktadır. Türk mitolojisinde ve inanışlarında ocakla ilgili bir dizi âdet ve uygulama görülmektedir. Ocak kavramı, Türk tasavvuf geleneğinde Alevi dedelerinin soy sistemini düzenleyen bir kurum olmuştur. Bunun yanında, tasavvuf geleneği ile bağlantılı olarak hastalara şifa verdiği inanan ocaklılar bulunmaktadır. Bosna-Hersek’teki Živčić-Vukeljić Tekkesi ve devamı konumundaki Mesudije Tekkesinde Alevi dedelerinin soy sistemine benzeyen ocak/ocakzâdelik yapısı görülmektedir. Mejlî Baba’nın soyundan gelen Hadžimejlić ailesi, Bosna-Hersek’te ocak/ocakzâde olarak kabul edilmektedir. Živčić Tekkesi ve devamı Mesudije Tekkesi halk hekimliği anlamında da bir ocak konumundadır. Günümüzde Şeyh Ćazim Hadžimejlić ocaklık geleneğini devam ettirmektedir. Mesudije Tekkesi, bir tekke olmanın yanında bir bölümünde hasta bakılan bir mekân konumundadır. Tekkenin Şeyhî Ćazim Efendi ise, bir ocak olarak maddî/manevî hastalara şifa olması için çeşitli uygulama ve pratikler yapmaktadır. Bu makalede, ocak kavramı Bosna-Hersek coğrafyası açısından birbirlerine bağlantılı olarak iki anlamda ele alınmıştır. Birincisi, ocakzâdelik; ikincisi ise, halk hekimi anlamındaki ocaklık kavramıdır. Çalışmada, Başbakanlık Osmanlı Arşivleri’nden yararlanılmış, aynı zamanda saha araştırması (derleme) yapılmıştır. Çalışmada elde edilen malzeme işlevsel metot ile değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Živčić ve Mesudije Tekkesi, Ocaklar, Alevilik, Bosna-Hersek

OCAKS IN BOSNIA-HERZOGOVINA: ŽIVČIĆ-VUKELJIĆ AND MESUDİJE DERVISH LODGES

Abstract

A wide meaning and a great deal of content are formed around the concept of ocak in Turkish culture. The expression of ocak is seen in the first texts of Turkish literature and has since been used. Ocak, which is directly related to the fire, is also associated with the cult of ancestors. Plenty of customs and practices about ocak are seen in Turkish mythology and belief system(s). Ocak as a concept, has become a regulatory (body/ authority) organizing the descent system of Alevi dedes (Saints) in Turkish mystic tradition. In addition, there are ocaklık(s) who are believed to heal the diseases in connection with mystic tradition. In Bos-

* Yrd. Doç. Dr., Süleyman Şah Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye, fiyiyol@ssu.edu.tr

nia-Herzegovina, in Živčić-Vukeljić and Mesudije Dervish Lodges, which is a continuation of the former two lodges, the ocak/ocakzedelik structure, similar to the Alevi Saints' descent system, is seen. The Hadžimejlić Family who descended from Mejlî Baba is considered as the ocak/Ocakzâde in Bosnia-Herzegovina. Živčić and Mesudije Dervish Lodges are ocaks in terms of folk medicine. Sheikh Ćazim Hadžimejlić is continuing the ocak tradition nowadays. Besides being a dervish lodge, Mesudije Lodge is a place where patients are taken care of in a part of the building. Being an ocak, the Sheikh of the lodge, Ćazim Efendi performs broad variety of practices and techniques to heal material/spiritual diseases. As a concept, ocak is discussed in two contexts related to each other with regard to Bosnia-Herzegovina region: First Ocakzâdelik; and the second, ocaklık in the meaning of folk healer. During this study Prime Ministry Ottoman Archives were utilized, and field research was done as well. The material obtained in this study has been evaluated by using functional method.

Keywords: Živčić and Mesudije Dervish Lodges, Ocaks, Alewism, Bosnia-Herzegovina

Giriş

Ocak ve ocak etrafında gelişen kavram-terimler, Türk dili ve kültüründe geniş bir anlam ve muhtevaya sahiptir. Türkçe kökenli ocak kelimesinin çeşitli sözlük anlamları bulunmaktadır. Kelimenin en yaygın anlamları: “Ateş yakmaya yarayan, pişirme, ısıtma, ısınma vb. amaçlarla kullanılan yer; aynı amaç ve düşünceyi paylaşanların kurdukları kuruluş veya toplandıkları, görev yaptıkları yer; ev, aile ve soy; bazı hastalıkları iyi ettiğine inanılan aile” (T.S; 2005: 1448); şeklinde ifade edilebilir. Ocak kelimesi, Osmanlı Türkçesinde; “*Ocağ-ı mihmân-nevâz/hanedan*, misafir ağırlayan ocak; *serâmedan-ı ocağ/ocağın ileri gelenleri*” (Devellioğlu, 2008: 850), örneklerinde olduğu gibi terkip şeklinde de kullanılmıştır. Ocak kelimesi deyim içinde de kullanılmış, böylece zengin bir anlam genişlemesine sahip olmuştur. “*Ocağı batmak, ocağı kör olmak, ocağı tütme, ocağına düşmek, ocağına incir ağacı dikmek, ocağı sönmek, ocağı tütme, ocağı kör kalmak*” (Doğan, 2008: 1263), deyimleri ile ocağa mecazî anlamlar yüklenmiştir. Kelimenin, “*Ocaklık*” şekliyle Türk devlet sisteminde kullanıldığı görülmektedir. Anadolu Selçukluları, Beylikler ve Osmanlı İmparatorluğunda görülen Ocaklık kavramı; sancak anlamına geldiği gibi; *Ocakzâde Tımarları* terimiyle, iktânın babadan oğula geçişi belirtilmektedir. Osmanlı'nın bir devlet terimi olarak Ocaklık, “*İdari ve mali teşkilatında belirli bir tahsisat alanı*” olarak tanımlanabilir (Kılıç, 2007: 317-318). Osmanlı devlet askerî sisteminin yüzyıllarca temelini oluşturan orduya, Yeniçeri Ocağı ya da “*Ocağ-ı Bektâşiyân*” (Uzunçarşılı, 1988: 150) denilmiştir. Kadim dönemlerden beri Türk devlet geleneğinde ordu bir ocak olarak kabul edilmiştir. Bu sebeple askerlik müessesesi; “*Asker Ocağı*” ya da vatan savunmasının kutsiyetini belirten, “*Peygamber ocağı*” olarak nitelendirilmiştir.

Ocak ifadesi, Türk kültürünün ilk metinlerinden itibaren görülmektedir. Orhun Abidelerinde ocak kelimesi, “*Oçuk*” (Ergin, 2006: 106). Divânü Lûgati-it-Türk'te, “*Oçak*” şeklinde ifade edilmiştir (2006: 422). Dede Korkut Hikâyelerinde

ocak tabiri; ev, soy-sop anlamlarında kullanılmıştır. Hikâyelerin girişinde kadınları tasvir ederken iyi kadını okuyucunun ocağına gelmesi temennisinde bulunan müellif, “*Ocağına bunçalayın ‘avrat gelsün*” kötü kadın tasvirinde ise, “*Ocağına/ocağınuza bunçalayın avrat gelmesün*” ya da “*Ocağına bunun gibi avrat gelmüsün*” (Ergin, 2009: 76-77), ifadeleriyle okuyucu adına dilekte bulunmuştur. Abdülkadir İnan, Radloff’a dayanarak ocak kavramının boyların en küçük bölümlerini bildirmek için ağıl, arıs (arış) ile aynı anlamda kullanıldığını belirtir ve kelimenin Ebamüslimnâme’de, “*Sülale*” anlamına geldiğini ifade eder (İnan, 1998: 638).

Ocak, ateşle doğrudan ilgili bir ifadedir. Bu sebeple ateş ve ateşle ilgili inanışların ocak kavramıyla ilgisi bulunmaktadır. Ateş, İslamiyet öncesi Türk inançlarından olan Şamanizmde kutsal kabul edilmektedir. Ateşin temizleyici, sağaltıcı ve kötü ruhlardan koruyucu yönünün olduğuna inanan şamanlar, ateşin otuz ayaklı bir kadın ruhu olduğuna inanırlar. Ocak ile ilgili inanış ve pratiklerin işlevi göz önünde bulundurulduğunda Atalar kültüyle ocak arasında doğrudan veya dolaylı bir bağlantı görülecektir. Atalar kültü ocak ilişkisini İdil Boyu Türklerinde görülen “*Od Anası*” ve “*Od Atası*” ruhları (Çoruhlu, 2010: 50-51), örneklem olarak değerlendirilebilir. Türk mitolojisinde ateş ilgili uygulama ve pratikleri değerlendiren Bahaeddin Ögel, “*Ayrı bir sahibi ve koruyucu ruhu*” olmakla birlikte, ateşin İran topluluklarında görüldüğü gibi Türklerde Tanrı olarak görülmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Ögel’e göre; Türk mitolojisinde ateş-ocak; evi ve soyu temsil etmektedir. Dolayısıyla ocağın devamı soyun devamı anlamına gelmektedir (2010: 495-510).

Türklerde ateş-ocakla ilgili kadim zamanlara dayanan âdet, uygulama ve pratiklerin geniş bir coğrafyaya yayılan Türk topluluklarının genelinde görüldüğü gözlenmektedir. Başkurtlar, Kırgızlar, Yakutlar, Altay Türkleri ve Kazak Türkleri ateşi ve ocağı kutsal görürler. Yakut Türklerinin ocağa karşı yemin etmeleri, Kırgız ve Kazakların gelini ocağın etrafında döndürmeleri bu inanışın bir tezahürü olarak görülmektedir. (Şahin, 2007: 316; Tanyu, 1976: 287-292). Ocakla ilgili inanışları Anadolu coğrafyasında da görmek mümkündür. Sakarya Türkmenlerinde, ocaktaki ateş gece vakti çıkarılmaz, ocağa su dökülmez, ocağa tükürülmez (İyiyol, 2003: 58-59). Sakarya Türkmenlerinde gördüğümüz bu inanış ve pratikleri Diyarbakır, Erzurum, Hakkâri, Kars gibi Anadolu’nun farklı bölgelerinde de görmek mümkündür (Kalafat, 1990: 53). Örneklerde de görüldüğü gibi Türk kültüründe ocak etrafında bir dizi âdet ve pratikler oluşmuştur. Bu norm ve pratiklerin Türklerin mitolojik dönemlerine kadar dayanan yönlerinin olduğu görülmektedir. Kelime, günlük hayatta ateş yakılan yer anlamından çok mecazî anlamlar yüklenerek çoğunlukla soy-sop anlamında kullanılmaktadır. Farklı anlamlar yüklenmesi, bir terim-kavram olarak kullanılması kelimenin Türkçede ve Türk kültüründeki yaygınlığını arttırmıştır. Bu yaygınlığın önemli bir sebebi de kelimeye tasavvufî anlamlar yüklenmesinden kaynaklanmaktadır.

I. Tasavvuf Kültüründe Ocak

Ocak, Türk tasavvuf kültüründe önemli bir kavramdır. Mevlevîlerde ocak “Âteşbâz-ı velînin makamı” olarak kabul edilir. Ocağa niyaz edilerek ve öpülerek işe başlanır. Ocağın temiz olmaması halinde baş kesilip el değiştirilerek elin başparmağı öpülerek niyaz edilir. Yemek ocaktan alınca “Gülbang” çekilir. Ocak ve eşik tekkenin ya da evin en önemli yerleridir. Mevlevîlerde ocağa verilen bu önem ve kutsiyet diğer tarikatlarda da görülmektedir (Gölpınarlı, 2006: 47-48). Ocağa verilen kutsiyet, orada pişen yemeğin ve pişirilme safhalarının tarikat adab-erkânına göre yapılması sağlar¹.

Türk tasavvuf kültüründe ocak kavramının esas önemi Alevilikteki; dede, pir, seyyid, mürşid ve rehber gibi isimlerle adlandırılan Aleviliğin temel şahsiyetlerinin soylarını ifade etmesinden kaynaklanmaktadır. “Bu ailelerden gelenlere bir dede ocağından geldikleri” belirtmek için ocakzâde denilmektedir (Yaman, 2011: 48) Ocakzâde ya da ocakoğlu kavramı dedeliğin bir çeşit müessesese haline getirilmesidir. Ahmet Yaşar Ocak’a göre, İslam öncesi birer dinî lider olan Türkmen aşiret reisleri, İslamiyet’in kabulüyle Şah İsmail-i Safevî tarafından Hz. Ali’nin soyundan gelen seyyidlere ve dedelere dönüşmüş, bu dede soyları ocaklık kurumu ile kutsiyet kazanmıştır (1999: 49). Ali Yaman, ocak sisteminin teşekkülü üzerinde nazariyeleri belirtirken, Ahmet Yaşar Ocak’ın fikirlerinin yanında ocak sisteminin Hacı Bektaş Velî zamanında da çıkmış olabileceğini vurgulamaktadır. Yaman’a göre ocaklık sisteminin teşekkülü üzerine temel varsayımlar şunlardır: “Alevi ocakları, Hz. Muhammed ve Hz. Ali’den sonra soylarından gelenlerce oluşturuldu. Alevi ocakları, Hünkâr Hacı Bektaş Velî zamanında ortaya çıktı. Anadolu’ya gelen kabilelerin dinsel/siyasal liderleri Türkmen Babaları ocakzâde dede ailelerini oluşturdu” (Yaman, 2004: 148-149). Alevilikte bir çeşit merkez ve merkez aileleri koruyan sistem olarak görülebilecek ocaklar için Aleviliğin temel merkezleri ve aileleri de demek mümkündür.

Ocakzâdenin/ocakoğlunun Hz. Muhammed’in soyundan geldiğine inanılır. Dedelerin şecereleri Hz. Ali’ye bağlanmakta, bu sebeple ocakzâde/ocakoğlu, “Evlâd-ı Resûl” olarak kabul edilmekte; ocaklar bir mürebbi ve mürşid-i kâmil olarak kabul görülmektedir. Ocak sistemi, babadan oğula geçmektedir. Ocak dedelerinin klasik görevlerinin yanında manevi güçlerinden dolayı hastaları iyileştirdiklerine de inanılmaktadır (Yaman, 2011: 60). Anadolu’da bazı kişilerin-ailelerin hastaları iyileştirdiğine inanılmakta ve bu kişilere-ailelere ocak/ocaklı denilmektedir. Sağaltma gücüne sahip olduğuna inanılan ocaklının bu özelliğinin çoğunlukla babadan oğula geçmesi, Alevilikteki ocakzâdelik ile halk hekimi olan ocaklı arasında bir bağlantının olduğunu göstermektedir.

Ocakzâdelik ile halk hekimi ocaklı arasında çeşitli açılardan benzerlikler olduğu gibi farklılıklar da bulunmaktadır. Bir halk hekimi olarak ocak,² çoğunlukla babadan el almaktadır. Ocaklı aile Hz. Muhammed’in soyundan ya da bir ermişin

soyundan gelmektedirler. Olağanüstü özelliğe sahip olduğu kabul edilen ocaklının maddî/manevî hastalıkları iyileştirdiğine inanılmaktadır. El alınarak³ nesilden nesile geçmesi, Hz. Muhammed'in ya da bir velinin soyundan gelinmesi gibi hususiyetler değerlendirildiğinde halk hekimi ocaklının/ocağın Alevilikteki ocakzâde sisteminin devamı olduğu izlenimi uyanmaktadır. Bununla birlikte sağaltıcı olan ocaklının, babadan oğula el verme zorunluluğu yoktur. Ocaklı başka bir kişiye de el verebilir. Ocaklının dinî bir yönü olmakla birlikte, dede gibi lider konumunda değildir. Önemli bir yatırım bulunduğu köyün tamamı ocak kabul edilebilmektedir. Ethem Cebecioğlu, hastalığı iyileştirmeye ehil olan ocakların daha çok Kadirî ve Rifâî tarikatlarında yaygın olduğunu belirtmektedir (2005: 492). Yukarıda farklı yönleriyle ele alınan sağaltıcı ocak/ocaklık ile Alevilikteki dedelik soyunu belirten ocakzâdelik arasında temel bir farklılık bulunmaktadır. Bu temel farklılık, ocağın-ocakzâdenin Alevilikte dinî-tasavvufî lider işlevine sahip olması, sağaltıcı olan ocağın ise hekimlik ve iyileştirici fonksiyonunun ön planda olmasıdır. Sağaltıcı ocağın, Alevilikteki ocak sisteminin zamanla Sünnî tarikatlara da geçerek farklı bir anlam kazanmış olabileceği ve daha çok olağanüstü özelliğe sahip iyileştirici ocağa dönmüş olması muhtemeldir.

II. Živčić⁴- Vukeljić ve Mesudije Tekkeleri⁵

Bosna-Hersek topraklarında tasavvuf ekolleri Osmanlı fetihlerinden önce görülmeye başlanmıştır. Balkan coğrafyasının çeşitli bölgelerine yayılan gönüllü Türk dervişleri birçok bölgede tekke, zaviye ve hangâh açmışlardır. Irmak ve su kaynakları kenarında açılan tekkelerin yanına değirmenler açılarak bölgenin yerli kitlelerine ulaşma ve iletişime geçme amacı güdülmüştür. Yerleşimin olmadığı bölgelerde açılan tekkeler ise farklı bölgelerden gelen Müslüman muhacirlere iskân yeri işlevi görmüştür⁶ (Barkan, 2008: 141-190).

Osmanlıların Bosna-Hersek'i fethinden önce tarikatlar bölgede kurumsallaşmaya başlamışlardır. 1459'da Saraybosna Gaziler Tekkesi, 1462'de Saraybosna Mevlevî İsa Bey Tekkesi, 1489'da Visoko⁷'da Ayaz Bey Tekkesi Bosna-Hersek'te açılmış ilk tekkelerdir (Čehajić, 1986: 21). Bölgede kurumsallaşan tarikatlar, fethin toplumsal zeminini hazırlamış (İyiyol, 2010, 27-29), 1463 yılında Bosna-Hersek'in önemli bir bölümü Osmanlı topraklarına katılmıştır (Âşıkpaşâzade, 2007:210-212). Bosna-Hersek'in fethiyle bölgedeki halkın önemli bir kitlesi tasavvuf ekollerinin de etkisi gibi çeşitli faktörler sonucunda Müslüman olmuştur⁸.

Bosna-Hersek'te XV ve XVII yüzyıllar arasında Mevlevîlik, Halvetîlik ve Nakşibendîlik⁹ etkin tarikatlar olmuşlardır. XVII. yüzyıldan itibaren Kadirîlikle birlikte Nakşibendîliğin toplum hayatında etkili olduğu görülmektedir (İyiyol, 2010: 31-75). Bosna'da Bektaşî tekkelerinin varlıkları bilinmekle birlikte, etkileri diğer tarikatlara göre sınırlı kalmıştır. Evliya Çelebi, Hersek bölgesindeki Çayniçe kasabasında bir Bektaşî tekkesinden bahsetmektedir. Saraybosna'da 1884 yılına ait kayıtlarda, bir Bektaşî tekkesinin olduğu ve şeyhinin maaşının yirmi kuruşa yükseldiği

belirtmiştir (Ćehajić, 1986: 21; İzeti, 2004: 238-239). Bunun dışında, bazı araştırmacılar Bosna-Hersek topraklarında Bektaşî tekkelerinden bahsetmekle birlikte herhangi bir kaynak belirtmemişlerdir.¹⁰ Bosnalı Müslümanların hemen tamamının Sünnî olması Bosna-Hersek'te Bektaşîliğin etkisinin sınırlı kaldığının delilidir.

Živčić ve Mesudije tekkelerinin bağlı bulunduğu Nakşibendilik Bosna-Hersek'te başlangıçtan itibaren etkin bir tarikat olmuştur. *Gaziler Tekkesi, İskender Bey Tekkesi, Yediler Tekkesi, Koski Mehmet Paşa Hangâhı, Değirmendere Tekkesi, Konjic Seonice Tekkesi, Foça Nakşî Tekkesi*; Nakşibendi tarikatının Bosna-Hersek'teki önemli tekkeleridir. Bu tekkeler, Bosna-Hersek kültür hayatına katkı yapan önemli merkezlerdir (Ćehajić, 1986: 35-50). Bosna-Hersek'te Nakşîliğin bölgedeki ağırlığı önceki yüzyıllarda görülmekle birlikte, bu etki XVIII ve XIX. yüzyılda diğer tasavvuf tarikatlarına göre daha da artmıştır (Ćehajić, 1986: 35-50; İyiyol, 2010: 44).

XVIII. yüzyıldan itibaren Bosna-Hersek'te nüfuzu artan Nakşibendiliğin merkezi Živčić (Tur. Jivçiç) Tekkesi, mimarı ise Şeyh Hüseyin Baba Zukić'tir. Bosna-Hersek'teki Živčić, Mesudije tekkeleri ve günümüzde işlevsel olan Nakşibendî tekkeleri Hüseyin Baba Zukić'e bağlıdır. Hüseyin Baba Zukić, Fojnica yakınlarındaki Živčić'te dünyaya gelmiştir. Fojnica ve Saraybosna'da eğitim aldıktan sonra manevi eğitimini tamamlamak için gittiği İstanbul'da Muradiye Tekkesinin şeyhi, Hafız Muhammed Hisarî'ye tabii olmuştur. Muradiye Tekkesi, Nakşibendiliğin Müceddidi koluna bağlı olduğundan Şeyh Hüseyin Baba Zukić de Müceddidi koluna intisap etmiştir. Hüseyin Baba, İstanbul'da aldığı manevi eğitimden sonra, Konya'da Ebubekir Efendi'den Mevlevî erkânını öğrenmiştir. Hüseyin Baba, Konya'dan ayrılarak Semerkant'ta ve Bahaüddin Nakşibendî'in türbesinin olduğu Kasr-ı Arifân'a giderek yedi yıl manevi eğitim almıştır. Şeyh Hüseyin Baba Zukić, manevi eğitimini tamamladıktan sonra; İran, Bağdat, Konya ve İstanbul yoluyla Bosna'ya dönmüş ve köyünde bir Nakşibendî tekkesi kurmuştur (Algar, 2007: 335-338). Živčić Nakşibendî Tekkesinin kitabesinde tekkenin Hicri 1195/ M. 1780-81 tarihinde açıldığı yazılıdır.

Şeyh Hüseyin Baba Zukić, tekkesini açtığı günden itibaren Živčić (Tur. Jivçiç) Bosna-Hersek ve Balkan coğrafyasında etkin bir merkez olmuştur. Hüseyin Baba Zukić, 1799-1800'de vefat etmiş ve Živčić'te defnedilmiştir. Onun yerine geçen Sırrî Baba, Oglavak'ta¹¹ tekkesini açmış olmakla birlikte, Živčić merkez olmaya devam etmiştir. Şeyh Abdurrahman Sırrî döneminde, Živčić ve ona bağlı olan Oglavak Tekkesi büyük bir üne kavuşmuştur. Osmanlı'nın vali olarak atadığı görevliler bu tekkeleri ziyaret etmeden görevlerine başlamamışlardır (Algar, 2007: 342). Bu itibar ve ün Osmanlı yönetiminin Şeyh Sırrî ve tekkesinin mülklerini vergiden muaf tutmasını sağlamıştır. Arşiv kayıtlarında, Şeyh Sırrî'nin "Erbâb-ı zühd ve salâhdan"¹² olduğu ifade edilmektedir.

Živčić merkezli Bosna-Hersek Nakşibendiliğinin Hüseyin Baba Zukić ve Şeyh Sırrî Baba'dan sonraki önemli şahsiyeti, Mejlî Baba'dır. Şeyh Mejlî Baba, Şeyh Sırrî'nin ününü duyarak Anadolu'dan Bosna'ya gelip ona intisap etmiştir. Şeyh Mejlî, on altı yıl Sırrî Baba'dan aldığı manevi eğitimden sonra Živčić Tekkesinin şeyhi olmuştur. Mejlî Baba, Osmanlı yönetimi tarafından desteklenerek kendisine maaş bağlanmıştır. 1853-54 yılında Mejlî Baba'nın vefatı üzerine, tekkenin şeyhliği babadan oğula geçerek Şeyh Hasan, Şeyh Muhammed, Şeyh Abdüllatif, Şeyh Bahâuddin tekkenin şeyhleri olmuşlardır (Cehajić, 1986: 54). Tekkenin şeyhleri, Şeyh Mejlî'nin soyundan gelmiş Mejlî Baba'nın soyu Hadžimejlić (Tur. Hacımevlic) ailesi Bosna'daki tasavvuf hayatının son iki asrına damgasını vurmuştur.

Günümüzde Živčić Tekkesi ve Živčić Tekkesinin yaklaşık 7-10 km aşağısında tekkenin devamı olarak açılmış olan Mesudiye (Tur. Mesudiye) Tekkesinin şeyhleri Hadžimejlić ailesinin mensuplarıdır. Živčić Tekkesinin günümüzdeki şeyhi, Hüsein Hadžimejlić; Mesudiye Tekkesinin şeyhi ise, Ćazim Hadžimejlić'dir. Bosna-Hersek'teki Nakşibendiler Živčić Tekkesini merkez olarak kabul etmektedirler. Mesudiye Tekkesinin şeyhi Ćazim Hadžimejlić, Živčić'i merkezli ve Hadžimejlić soyunun bir ocak olduğunu belirtmektedir. *Visoko Tekkesi, Saraybosna Potok Tekkesi, Olovo Şeyh Mehmet Hafizović Tekkesi, Saraybosna Mejtaš Tekkesinin* şeyh ve dervişleri Živčić'i bir ocak ve merkez olarak görmektedirler (K1)¹³, (K2), (K3) (K4), (K5), (K6).

Živčić merkezli Bosna-Hersek Nakşibendiliğinin yapısı, Alevi-Bektaşilikte görülen ocak-ocakzâde sistemine büyük benzerlik göstermektedir. Živčić Tekkesi ve Hadžimejlić ailesi Alevi-Bektaşi tekkesi-şeyhleri olmamakla birlikte, Bosna-Hersek'te ocak/ocakzâde olarak kabul edilirler. Alevilikteki ocak sisteminde görüldüğü gibi, Mejlî Baba'dan itibaren şeyhlik babadan oğula geçmektedir. Živčić merkezli Bosna Nakşibendiliğinin Alevilikteki ocak sistemine bir diğer benzerliği ailenin seyyid soyundan geldiğini ifade etmesi ve muhit tarafından böyle algılanmasıdır. Živčić Tekkesinin şeyhleri, Hadžimejlić ailesinin seyyid soyundan geldiklerini şecerelerinde ifade ederler. Nakşibendiler kendilerini Hz. Ebubekir'e dayandırırken bir Nakşi ailesi olarak Hadžimejlićlerin şecerelerini hem Hz. Ali'ye hem Hz. Ebubekir'e dayandırdıkları görülmektedir (K1), (K2). Alevi ocakları kendilerini Sarı Saltuk, Seyyid Ali Sultan, Hıdır Abdal, Garip Musa gibi bilinen erenlerle anar ve onların soylarından geldiklerine inanırlar. Hadžimejlić ailesi de kendisini Bosna-Hersek'te Kutbu'z-Zaman olarak kabul edilen Hüseyin Baba Zukić ile özdeşleştirir. Şeyh Sırrî, Şeyh Hüseyin Baba Zukić'in torunu ile Mejlî Baba'yı evlendirmiş böylece Hadžimejlić ailesiyle Şeyh Hüseyin Baba Zukić arasında kan bağı kurulmuştur. Hadžimejlić ailesinin Şeyh Hüseyin Baba Zukić soyundan gelmesi ve kendilerini Hüseyin Baba Zukić gibi Bosna'da Kutbu'z-Zaman kabul edilen bir mürşit ile anmaları Alevilikteki ocak sistemiyle Živčić merkezli Nakşiliğin bir diğer benzer noktasıdır.

Alevilikteki ocak sisteminde; soyla birlikte keramet ve hizmet de ocağın temel özelliklerini belirlemektedir (Yaman, 2004:150-151). Živčić Tekkesinin kurucularından olan Mejlî Baba'nın Bosna'ya gelişi ve Şeyh Sırrî Baba'ya intisabı büyük bir keramet olarak anlatılmaktadır. Bosnalı tasavvuf erbabının zikrettiği menkıbeye göre; Mejlî Baba, kendisi için bir mürşit arayışındadır ve Sırrî Baba'nın ününü duyup Oglavak yakınlarına gelmiştir. Uzun bir yolculuk yaptığı için Mejlî Baba acıkmış ve yorgun düşmüştür. Mejlî Baba'nın ayağına, Anadolu'da Şeyh Sırrî'ye mürid olmasını öğütleyen ermiş tarafından bir demir halka takılmıştır. Şeyh Mejlî Baba'nın Oglavak'a yaklaştığını manevi olarak haber alan Şeyh Sırrî, kendisine hemen açlığını gidermesi için azık göndermiştir. Azığı getirenin kendisine yaklaşması üzerine, Mejlî Baba bu azığın kimin tarafından gönderildiğini anlar ve Bosna'da çok meşhur olan Türkçe ilahisini orada söylemeye başlar. Mejlî Baba'nın ayağındaki demir halka da Şeyh Sırrî ile karşılaşma anında çözülür. Böylece, Mejlî Baba, bu kerametler silsilesi içinde mürşidine kavuşmuştur. (K1), (K2), (K3) (K4), (K5), (K6). Mejlî Baba'nın dilden dile anlatılan kerametleri ocak sistemindeki keramet unsurunu tamamlayıcısı konumundadır.

Živčić Tekkesinin şeyhleri ehl-i hizmet ve bilge zatlar olarak görülür ve değerlendirilir. Boşnak toplumunun bir çeşit manevi hizmetini gören bu zatlara karşı büyük bir saygı gösterilmektedir. Bu saygı, Bosna'daki diğer hiçbir Nakşibendî tekkesi ve şeyhine gösterilmeyecek şekildedir. Bir "Kutlu Merkez" olarak kabul edilen Živčić Ocağına gösterilen saygı bir anlamda Mejlî Baba, Sırrî Baba ve Hüseyin Baba Zukić'e gösterilmektedir.

Živčić Tekkesinin konumu ve Alevilikteki ocak sistemine benzeyen yapısı tekkenin Bektaşilikle olan ilişkisini gündeme getirmektedir. 1970-71 yıllarında tekkeyi ziyaret eden Hamid Algar, Živčić Tekkesinin klasik bir Nakşî tekkesi olmasının yanında zikir şekli açısından değerlendirildiğinde Kadirî özellikler de gösterdiğini ifade etmektedir. Algar, tekkeye bağlı olanların Bektaşiliği on iki hak tarikat arasında görmesi ve On İki İmam'a ve Hz. Ali'ye olan saygısını değerlendirirken, Sünnî tarikatlarda olabilecek kadar bir Şii tonun mevcudiyetini belirtir (2007: 360). Araştırmamızda Živčić Tekkesinde her Sünnî tarikatta olduğu kadarıyla, Hz. Ali ve On İki İmam'a saygının olduğuna şahit olduk. Tekkenin semahanesinin bir mescit konumunda olması, Sünnî akide, uygulama ve pratiklerinin yanında kısmî bir Bektaşî tonunu gözlemledik. Živčić Tekkesinin ocak/ocakzâde şeyhlik sisteminin Alevilikteki ocak sistemine benzerliği bu kısmî tondan kaynaklanabileceği kanaatindeyiz. Živčić Tekkesindeki bu Bektaşî tonundan daha belirgin bir etki ise; Algar'ın değindiği Kadirî etkisidir. Şeyh Sırrî'nin ilahilerinde Abdülkadir Geylanî'yi methetmesi, tekkede zaman zaman Kadirî zikir şekli olan, "Devrân"ın yapılması ele alındığında, tekkenin Nakşibendî karakterli olmakla birlikte Kadirî etkisinin de yoğun olarak fark edildiği bir yapı görülmektedir.

Živčić Tekkesi ve tekkenin ovadaki devamı konumundaki Mesudije Tekkesi halk hekimliğini icra eden ocaklık işlevini de görmektedirler. Günümüzde Mesudije Tekkesinin şeyhi Ćazim Hadžimejlić ocaklık görevini sürdürmektedir. Babası Şeyh Mesud Efendi'den el almış olan Şeyh Ćazim Hadžimejlić, Bosna'da maddî/manevi hastalıkları olan insanlar için bir şifa kapısıdır. Mesudije Tekkesi, Bosna-Hersek'in nüfus yapısı gereği Müslümanlarla birlikte yaşayan Hristiyanların da hastalıklarını iyileştirmek için geldikleri bir "Darü's-Şifâ"dır.

Ćazim Hadžimejlić'in şeyhliğini yaptığı Mesudije Tekkesi 2001 yılında açılmıştır. Živčić Tekkesinin ovadaki devamı olan Mesudije Tekkesinde Bosna'daki tüm tekkelerde bulunan semahane, meydan odası ve kahve ocağı bulunmaktadır. Mesudije Tekkesi klasik bir tekke yapısından farklı olarak bir hastane-sağlık ocağı işlevi gören merkez konumundadır. Tekke, doktorların hizmet verdiği bir sağlık ocağı işlevi görmesinin yanında; tekkede şifalı bitkiler ve dualarla, hastalıklar tedavi edilmektedir. Tekke geleneğine uygun olarak yapılmış olan Mesudije tekkesi diğer açıdan Bosna-Hersek'te bir halk hekimliği merkezidir. Eğitimli doktorların bakacağı hastalar dışında, maddî-manevi hastalara bakma ehliyeti tekkenin şeyhi Ćazim Hadžimejlić'e¹⁴ aittir. Şeyh Ćazim dışında, bu tür hastalara başka birisinin bakma-iyileştirme yetkisi bulunmamaktadır. Eğitimli doktorlar hastalara modern tedavi yöntemleri uygulamakla birlikte Şeyh Ćazim'dan bazı konularda eğitim almışlardır. Bir doktor muayeneye başladığında aynı zamanda şifa olsun diye Besmele ile başlar ve Allah'ın "Şâfi" ismini zikreder (K1), (K2).

Bir ocak olan Mesudije Tekkesinde hastalıklara göre uygulama ve pratikler çeşitlilik göstermektedir. Dua okuma, okunmuş suyun içirilmesi, şifalı bitkilerden yararlanma, okuma-temas ve çeşitli hayvansal ürünlerden yararlanılarak hastalara şifa verildiğine inanılmaktadır. Hastalığın bölgesi ve türüne göre okunan dua ya da uygulanan pratik değişmektedir.

Mesudije Ocağında, halk hekimliği açısından insan vücudu üç bölümde tasnif edilmiştir: *Baş, göbek ile baş arası ve göbeğin altı*. Bu üç bölümün ağrısına göre tedavi de değişmektedir. *Baş ağrısı çeken bir hasta*, ocaklının karşısında ka'dede (Namazda Tahiyat okunurken) oturur şekilde durmalıdır. Ocaklı, başparmağını hastanın iki kaşı arasına hafifçe temas ettirerek Besmele¹⁵ çeker ve Kâf Sûresinin ilk beş ayetini okur. *Göbek ile baş arasındaki bir organında ağrı olduğu görülen hastanın organına, ocaklı başparmağı ile hafifçe temas ederek, yedi kez Kelime-i Şehadet getirir*. Hastanın *göbek altında bir organında ağrı bulunuyorsa*; ocaklı Besmele çektikten sonra yedi kez, "Lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâhi'l-aliyyi'l-azim." duasını okur (K1), (K2). Mesudije Ocağında okunan dua ve ayetler kadar, duaların kaç kez okunduğu da önem arz etmektedir.

Mesudije Ocağında, ağır ya da iyileşmesinden ümit kesilen hastalar için yetmiş iki kez Fatiha Suresi okunur. Ağır hastanın yanında okunacak olan yetmiş iki Fatiha kısık sesle, hastanın duyacağı ve hissedeceği şekilde okunmalıdır (K1). Fatiha Süresinin yetmiş iki kez kısık sesle okunmasının işlevi hastanın ağrılarının hafifleyeceği inancıdır.

Mesudije Ocağında, vücudun belirli bir bölgesi için okunan dua-ayet ve yapılan pratikler olduğu gibi, tüm hastalık ve sıkıntıları giderici çareler de bulunmaktadır. Bir şişeye konulan suyun üzerine; on yedi kez Fatiha Süresi, Ayetü'l-Kürsi, birer kez Felak, Nas ve İhlas Süreleri okunur. Okunan bu su içileceği gibi, bu su hastalıklı bölgeye sürülebilir ya da kıyafet üzerinden mesh edilebilir (K1).

Mesudije Ocağında halk hekimliği dua ve ayetlerin okunması, üflenmesi ya da suyun üzerine okunarak içilmesiyle sınırlı değildir. Yarasa ağır olan ya da büyük bir cilt problemi olan hastalara, Besmele ile kesilmiş koyunun yaş derisi sarılır. Hastalıklı bölgeye yeni kesilmiş koyunun yaş derisinin sarılması sırasında, ocaklı üç kez İhlas Suresi okuyarak, Allah'ın "Yâ Şâfi" ismini zikreder. Hasta mümkünse bir gece koyunun yaş derisine sarılarak uyur. Üzerinden bir gece geçmiş hastalıklı bölgenin yaş koyun teması ile kıyafetsiz şekilde teması sağlanır (K1), (K2), (K3), (K4).

Gelişmesi zayıf olan büyümeyen çocuklar için yapılacak pratik ve uygulamalar farklıdır. Besmele ile kesilmiş hayvanın bağırsakları çıkarılır ve çocuğa sarılır. Gelişmesi zayıf olan çocuk, yaş bağırsaklar vücuduna dolandırılmış şekilde bir gece uyutulur. Bu pratiğin yanında umumî hastalıklar için şişeye konulmuş su ve üzerine okunan dualar aynı sayıda uygulanır (K1).

Mesudije Ocağında sürekli ağlayan çocuğun nazar edildiğine inanılır. Ocaklı sürekli ağlayan çocuğun iki kaşı arasına dilinin ucundan bir parça ıslaklık sürer. Bu ıslaklığı bir miktar, ilgili bölgeye masaj yaptıktan sonra başparmağıyla tekrar dilinin ucuyla tadar. Çocuğun iki kaşı arasına sürülmüş ıslaklığın tadında bir ekşilik bulunuyorsa ağlayan çocuğun nazara yakalandığının işaretidir. Bu durumda, Nazar ayeti okunur ve çocuğun yüzüne üflenir (K1).

Lohusa kadına habis ruhların zarar vermemesi için dua ve pratikler bulunmaktadır. Besmele okunduktan sonra, şişeye konulmuş suya on yedi kez Fatiha Süresi, Ayete'l-Kürsi, birer kez Felak, Nas ve İhlas Süreleri okunur. Okunan su, kırk gün boyunca lohusaya içirilir. Eğer lohusanın durumunda anormallik bulunuyorsa suyun üzerine Cin suresi de okunur (K1), (K2).

Vücudunun herhangi bir yerinde yara olan hasta için ocaklı tabiatta yeni filizlenmiş otları toplar, toplanan taze filizler Besmele çekilerek kaynatılır ve yaranın üzerine hafifçe sürülür. Bu uygulamanın yarayı iyileştireceğine inanılır (K1).

Mesudije Ocağında sıkıntılı bir ruh haline sahip, göğsünde bir daralma olan hasta için iki uygulama yapılır. Birincisi, on yedi kez Fatıha ve Ayetü'l- Kürsi, yedişer kez Felak, Nas ve İhlas Sureleri okunur. Eğer hastanın durumu biraz daha ağırsa Cin Süresi de eklenir. Bu dualar-sureler suya okunularak hastaya içirilir. İkinci uygulamada ise; arpa taneleri un haline getirilene kadar dövülür, yumurta akı, gül suyu, bal ile karıştırılarak macun yapılır. Yapılan macuna birinci uygulamadaki sure-dualar okunularak hastaya verilir (K1).

Şeyh Ćazim Hadžimejlić, sadece maddî/manevi hastalıklara bakan bir ocaklı değildir. Mesudije Tekkesinde, *kaybolmuş ya da çalınmış eşyaların bulunması için* de çeşitli uygulama ve pratikler yapılmaktadır. Bir kişinin kaybolan ya da çalınan bir eşyasının bulunması için ocaklıya başvurması durumunda, ocaklı nohut üzerine kırk bir kez İnşirah Süresini okur ve okunan nohutlar ateşe atılır (K1), (K4). Bu uygulama, surenin kırk bir kez okunması ve ateşe atılmasının bir işlevi vardır. Ateşin temizleyicilik yönünden yararlanan ocaklı kırk bir gibi mitik bir sayıyı kullanarak bir çeşit olağanüstü güçlerin yardımıyla problemin çözülmesini sağlamaktadır.

Sonuç

Ateş ile ilgili inanışlar İslamiyetten önceki Türklerde görüldüğü gibi günümüzdeki Türk topluluklarında da görülmektedir. Türk kültüründe ateşle ilgili inanışlar ve Atalar kültürünün etkisi ocağa kutsiyet kazandırmıştır. Ocağa verilen bu kutsiyet zamanla dinî-tasavvufî kültürde çeşitli anlamlar kazanarak önemli bir terim olmuştur. Ocak kavramı tasavvuf geleneğinde Alevi dedelerin soy sistemi ve dede tekkelerinin kutlu merkezleri anlamında kullanılmıştır. Tasavvufî gelenekteki bu anlamlarla ilişkili olarak halk hekimi ocaklı aileler bulunmaktadır. Ocaklılar, çoğunlukla babadan oğula geçen, “*El Alma*” geleneğiyle hastalıklara şifa getirecek çeşitli uygulama ve pratikler yapmaktadırlar.

Živčić Tekkesi, Bosna-Hersek'te Şeyh Hüseyin Baba Zukić ile başlayıp günümüze kadar işlevini etkin olarak korumuştur. Şeyh Hüseyin Baba ve Şeyh Mejli Baba'nın soyundan gelen Hadžimejlić ailesi Živčić Tekkesinin şeyhleri olmuş ve geleneği devam ettirmişlerdir. Živčić ve onun devamı olan Mesudije Tekkesi Bosna-Hersek'te ocak/ocakzâde olarak kabul edilmektedirler. Hadžimejlić ailesi ve Živčić Tekkesinin yapısı bu açıdan Alevilikteki ocak sistemine büyük benzerlik göstermektedir.

Hadžimejlić ailesi halk hekimliği anlamında ocaklık geleneğini de devam ettirmektedirler. Bosna-Hersek'te maddî-manevi anlamda hasta olup hastalığına çare arayanlar için önemli bir şifa merkezi Mesudije Tekkesidir. Mesudije Tekkesi, ocaklık geleneğinin işlevselliğini koruduğu bir mekân olmanın yanında, bir bölümünde modern tıp sistemiyle tedavilerin yapıldığı bir ocaktır. Geleneksel tıp ile birlikte modern tıbbın bir arada kullanıldığı bu merkez bir anlamda hekimlik açısından gelenekle modernitenin sentezini yansıtmaktadır.

Mesudije Tekkesinde hastalara iyi olması için çeşitli uygulama ve pratikler yapılmaktadır. Hastalıkları iyileştirmek için okuma, üfleme, okunan suyun içirilmesi, temas, şifalı bitkilerden ilaç yapma, hayvansal gıdalar, hayvanın herhangi bir bölgesi ve ateş gibi çeşitli unsurlardan yararlanılmaktadır. Okunan dua ya da yapılan uygulamalarda sayıların önemli bir anlamı olduğu gözlenmektedir. Bu sayılar Türk mitolojisi ve inançlarının majik ve kültik rakamları olduğu gibi Türk tasavvuf geleneği açısından sembol ya da kutsiyet taşıyan rakamlardır.

Sonnotlar

- ¹ Tarikatlarda yemeğin yapılması ve dağıtılması ile ilgili görevler her tarikatın adab ve erkânına göre yapılır. Mevlevilikte yemek adab ve erkânı zengin bir mahiyete sahiptir. Matbah terbiyesi tarikatın erkânları arasında kabul edilir. Geniş bilgi için bkz (Halıcı, 2008: 377-380; Koşay, 2008: 381-390). Bektaşilerde de yemek önemlidir ve yemeğin etrafında kalıp davranışlar oluşmuştur. Geniş bilgi için bkz. (Algar, 2008:408-414). Kadirliğin Eşrefi koluna bağlı bazı tekkelerde, “Köfteli Çorba” bayram sabahlarında yapılan ve bir dizi uygulama ve pratiği barındıran bir yemek töreni bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz (Revnaoğlu, 2008: 408-414).
- ² Şamanizmde, Şamanın görevlerinden birisi sağaltıcı olmasıdır. Şaman, olağanüstü bir güce sahiptir ve hastaları iyileştirir, kötü ruhları kovar, kişiyi kötü ruhlardan korur (İnan, 107-109). Radloff, Türklerin Kam olarak isimlendirdiği Şamanların aynı zamanda bir doktor olduğunu belirtir (2008: 34). Bazı araştırmacılar, Şamanın sağaltıcı yönünden hareketle ocaklı kimseler ile Şamanlar arasında benzerlik kurmuşlardır. Orhan Acıpayamı’ya göre, Türk halk hekimliği geleneğinin önemli bir unsuru olan ocaklar, Şamanlığın günümüze yansımış şeklidir (Öngel, 2007:10). Ahmet Yaşar Ocak, Anadolu’da sağaltıcı özelliği olan bu kimselerin aslında bir şaman kalıntısı olduğunu vurgulamaktadır (2000:129).
- ³ Pertev Naili Boratav, “Ocak” kavramı ve onun büyü ile olan ilişkisini incelediği maddesinde sağaltıcı ocağın genel özelliklerinden bahsetmektedir. Bu özellikleri sıralarken sağaltıcının özellikle albastıya karşı demirle mukabele ettiğini bununla ateşle ilişkisi olduğunu vurgulamaktadır. Boratav, yaptığı derlemelerden hareketle ocaklı olmanın şartlarından birisinin el almak olduğunu vurgulamaktadır (1997: 113-116).Yukarıdaki satırlarda ifade edilmiş olan sağaltıcı ocağın özellikleri Boratav’ın ilgili satırlarından hareketle belirtilmiştir.
- ⁴ Bu konuda araştırma yapan Çehajic ve Metin İzeti, tekkeye bulunduğu köyden dolayı Vukeljić Tekkesi demişlerdir. Oysa gerek tekkenin şeyhleri, dervişleri ve Bosnalılar bu tekkeye, Živčić Tekkesi demektedirler. Bu sebeple çalışmamızda bu tekkeye, Vukeljić Tekkesi yerine Živčić Tekkesi denilmiştir.
- ⁵ Boşnak alfabesinde bazı sesleri karşılayan harfler Türk alfabesine göre farklılıklar göstermektedirler. Türk alfabesinde olmayan ya da farklılıklar gösteren harflerin Türkçe ses değerleri şöyledir: Č/ ç, ć/c, đ/c, dž/c, j/y, ž/j, dž/ c.
- ⁶ Bosna-Hersek’te Mostar şehri yakınında Blagay’daki Halveti Tekkesi Buna Nehri’nin çıkış yerinde ihtişamlı bir dağın dibinde açılmıştır. Kaynaklarda tekkenin etrafında çokça değirmenin olduğu ifade edilmektedir. Osmanlı’nın bölgenin önemli bir bölümünü kaybetmesinden hemen sonra Amerikalı seyyah Frances Kinsley Hutchinson 1908’de yaptığı Balkan gezisinde Blagay Tekkesini

de ziyaret eder. Hutchiston, tekkenin yakınında bir değirmen olduğunu vurgular (1999: 208). Barkan'ın tarihi kayıtlardan hareketle belirttiği tekke yapısına Blagay Halveti Tekkesinin uyduğu görülmektedir. Günümüzde Blagay Halveti Tekkesi, Bosna'daki İslamlaşmanın ve tasavvufun çok önemli bir sembolü konumundadır.

- ⁷ Visoko, Saraybosna ile Zenica arasında çoğunluğu Boşnakların yaşadığı, Bosna bölgesinde bir şehirdir.
- ⁸ Bosna-Hersek'teki İslamlaşmanın nicelik ve sebepleri için bakınız (İyiyol, 2010).
- ⁹ Hamid Algar, Nakşibendiliğin Bosna-Hersek'e Molla Abdullah İlahi tarafından gelmiş olma ihtimalinin yüksek olduğunu belirtir (2008: 256). Cehajic, halk kültüründen hareketle Saraybosna'da bilinen ilk dervişlerin Fatih'in ordusuyla gelen Aynı Dede, Şemsi Dede ve Derviş-i Horasâni olduklarını belirtir (1986: 35). Halk bu dervişlerin Fatih'in ordusuyla gelip şehit olduklarını ifade eder. Derviş-i Horasâni'nin türbesi Fojnica yakınlarında bulunmaktadır. Aynı ve Şemsi Dede'nin mezarları ise Saraybosna Ali Paşa Camisinin bahçesindedir.
- ¹⁰ Nimetullah Hafız; Tuzla, Zvornik, Banya Luka'da Bektaşî tekkesi olduğunu vurgulamakla birlikte bu tekkeler hakkında herhangi bir kaynağın olmadığını belirtmiştir (Hafız, 1977: 34; Hafız, 1988: 87) Džmal Čehajic, Murat Sertoğlu'na dayanarak Banya Luka'da bir Bektaşî tekkesinin olduğunu belirtmiş ancak; tekke hakkında herhangi bir bilginin bulunmadığını ifade etmiştir (1986: 169). Bektaşiliğin etkisinin Bosna topraklarında tamamen silik olduğunu belirtmek ise eksik bir değerlendirme olur. Bosna topraklarından neş'et etmiş Bektaşî şairler bulunmaktadır. Sancaklı Vahdeti, Bosnevi ve Gurbî bu şairler içinde en çok tanınmış olanlarıdır.
- ¹¹ Oglavak, Bosna-Hersek'te Fonica yakınlarında bir köydür. Şeyh Sırrî'nin açtığı tekke günümüzde işlevini korumakla birlikte, Živčić ve Mesudije Tekkeleri kadar canlılığı bulunmamaktadır. Şeyh Hüseyin Baba Zukic'in tek öğrencisi olan Şeyh Sırrî'nin türbesi de tekkesinin yakınlarında bulunmaktadır.
- ¹² Şeyh Abdurahman Sırrî'nin tekkesinin etrafındaki tarlalardan ürünlerden dervişler ve zaruret içinde olanların istifade ettiğini, bu sebeple mahsulden vergi alınması ile ilgili arzuhal ve bu arzuhale verilen olumlu cevap şu şekildedir:

Bosna eyâletinde Saray kâzası nahiyelerinden Konice nahiyesinde vâki' Oglavak nam karyede tarikat-ı Âliyye-i Nakşibendiyeden zâviye neşime irşâd olan (2) Eş-Şeyh Abdurrahman Sırrî Efendi zühd ve takvâ ashâbından ehl-i zikr bir dâileri olduğundan başka zâviye-i mezkûre civârından olan tarlasından kendü eliyle hâsıl (3) itmekde olduğu mahsûlâtından leyl û nehâr zaviye-i mezkûreden güzâr iden fukarâ ve dervişâni haşbeten lillahi teala it'am itmekde olduğu ve kendüsünün aher suretle bir günâ (4) maaşî olmadığı ve bu hâl ile yine... mumâileyhden teklif alınmakta idüğü mesmû-ı abidânem olmağla muvafik re'y-i âlileri buyurulur ise şeyh-i mumâileyh-i dâilerinin (5) isticlâb-ı da'vat-ı hayriyesi zimmında tekâlifden muafiyetini hâvî bir kıt'a fermân-ı âli ısdârı husûsuna müsaade-i seniyyeleri şây'an buyrulmak bâbında emr û ferman hazret-i menlehü'ül-emrindir (BOA, Cevdet Tasnif, 16217-I, 1251, R. 30)

Saraybosna kadısına hüküm ki

Bosna eyâletinde kâ'im Saray kazası havâlisi Konice nahiyesine tâbi' Oglavak (2) nâm karyede zâviye nişin olan tarikat-ı âliyye-i Naksibendiyeden Eş-Şeyh Abdurrâhman Sırrî zide salâhe (3) erbâb-ı zühd ve salâhtan olarak zâviye-i mezkûre civârında kâ'in tarlasından (4) kendü yediyle hâsıl eylediği

mahsûlâtıdan mürûr ve ubûr iden fukarâ ve dervîşânı (5) it'am itmekde olduğundan ve aher suretle medâr-ı ta'yişi bulunmadığından kendüsünden (6) tekâlif alınmak icâb etmez iken bazı taraftan tekâlif-i şakka mütâlebesiyle ... (7) teaddi ve rencide olunmakta olduğu tahkik kılınmış olmakdan nâşi fîmâba'd (8) mumâileyhden hisse-i tekâlif mutâlebe olunmaması fermân olmağın (9) imdi sen ki mevlânâ-yı mumâileyhsin mumâileyhin tekâlifden muafiyeti husûsuna müsaade-i aliyem (10) ma'lûmun oldukda âna göre amel (11) ve harekete ihtimâm ve devlet hilâf-ı tecvizden mübâderet olunmak bâbında fi evâhir-i (Rebiûlahir) sene 51 (BOA, Cevdet Tasnif, 16217-II, 1251, R.30).

¹³ Kaynak kişiler metin içerisinde (K1), (K2), (K3), (K4), (K5) ve (K6) şeklinde gösterilmiştir. Kaynak kişilerin bilgileri sözlü kaynaklar kısmında ifade edilmiştir.

¹⁴ Şeyh Çazim önderliğinde Mesudije Tekkesine bağlı müritler tarafından düzenli olarak Kelamü'l-Şifa isimli bir dergi çıkarılmaktadır. Derginin ismi bir ocak olan Mesudije Tekkesine uygun olarak konulmuştur. Kelamü'l-Şifa Dergisi tasavvufi konuları kendi yaklaşımıyla ele alan ve Boşnakça yayınlanan bir dergidir.

¹⁵ Ocaklı kişinin nefesi güçlüyse, Besmele çeker çekmez hastanın sıkıntısı anlar. Ocaklının Besmele çekmesi ile hasta iyileşme sürecine girmeye başlamıştır (K1).

Kaynakça

- ÂŞIK PAŞAZÂDE. (2007). Tevârih-i Âl-i Osmân. Hazırlayan: Kemal Yavuz-Yekta Saraç. İstanbul: Gökkuşbu Yayınları.
- ALGAR, Ayla Esen. (2008). "Bektaşilikte Yemeğin Yeri". Tasavvuf Kitabı. Hazırlayan: Cemil Çiftçi. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- ALGAR, Hamid. (2007). Nakşibendilik. İstanbul: İnsan Yayınları.
- AYVERDİ, İlhan. (2006). Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli Türkçe Sözlük. II. Baskı. Redaksiyon-etimoloji: Ahmet Topaloğlu. İstanbul: c. 3. Kubbealtı Yayınları.
- BARKAN, Ömer Lütfi. (2008). İstila Devri Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler. Hazırlayan: Cemil Çiftçi. Tasavvuf Kitabı. İstanbul. Kitabevi Yayınları.
- BOA, Cevdet Tasnif, 16217-I, 1251, R.30.
- BOA, Cevdet Tasnif, 16217-II, 1251, R.30.
- BORATAV, Pertev Naili. (1997). 100 Soruda Türk Folkloru, III. Baskı. İstanbul: Gerçek Yayınları.
- CEBECİOĞLU, Ethem. (2005). Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü. III. Baskı. İstanbul: Anka Yayınları.
- ÇEHAJİĆ, Dzemat. (1986). Derviški Redovi u Jugoslovenskim Zemljama sa Posebnim Osvrtom Na Bosnu i Hercegovinu. Sarajevo: Orijentalni Institut u Sarajevu.
- ÇORUHLU, Yaşar. (2010). Türk Mitolojisinin Ana Hatları. İstanbul: 3. Baskı. Kabcacı Yayınları.
- DEVELLİOĞLU, Ferit. (2008). Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgât. 25. Baskı, İstanbul: Aydın Kitabevi.
- DOĞAN, Mehmet (2008). Büyük Türkçe Sözlük. IV. Baskı. İstanbul: Pınar Yayınları.
- ERGİN, Muharrem. (2009). Dede Korkut Kitabı I. Ankara: 7. Baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları.

- _____ (2006). *Orhun Abideleri*. İstanbul: 37. Baskı. Boğaziçi Yayınları
- GÖLPINARLI, Abdülbaki. (2006). *Mevlevî Âdâp ve Erkânı*. İstanbul: 2. Baskı. İnkılâp Yayınları.
- HAFIZ, Nimetullah. (1988). *Yugoslavya'da Bektaşiliğin Genişlemesi*". *Glasnik Muzeja Kosova, V-VI*: s.79-90.
- _____ (1977). "Yugoslavya'da Bektaşî Tekkeleri". *Hacı Bektaş-ı Veli Bildiriler, Derlemeler, Açık Oturum*. 1: ss. 34-41
- HALICI, Feyzi. (2008). "Edirne Mevlevihane'sinin Şeyhi Ali Eşref Dede Efendinin Yemek Risalesi". *Tasavvuf Kitabı*. Hazırlayan: Cemil Çiftçi. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- HUTCHINSON, Frances Kinsley. (1999). *Otomobile İlk Gezi Balkanlar 1908*. Çev. Gül Çağlı Güven. İstanbul: Aksoy Yayınları.
- İNAN, Abdülkadir. (1998). *Makaleler ve İncelemeler I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- _____ (1954). *Şamanizm*, Ankara: Türk Dil Kurumu Basımevi.
- İYİYOL, Fatih. (2010). *Boşnak Halk Kültüründe Türk-Tekke Tasavvuf Geleneğinin İzleri*. Basılmamış Doktora Tezi, Sakarya: Sakarya Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- _____ (2003). *Sakarya Türkmenleri (Manavları)'nde İnanışlar*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İZETİ, Metin. (2004). *Balkanlarda Tasavvuf*. İstanbul: Gelenek Yayınları.
- KALAFAT, Yaşar. (1990). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- KAŞGÂRLI MAHMUT. (2006). *Divânü Lûgat-it Türk*. Çev. Besim Atalay. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KILIÇ, Orhan. (2007). *Ocaklık*. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 33, ss.317-318.
- KOŞAY, Hamid Zübeyir. (2008). "Mevlevilikte Matbah Terbiyesi". Hazırlayan: Cemil Çiftçi. *Tasavvuf Kitabı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (2000). *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____ (1999). *Türkler, Türkiye ve İslam*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÖGEL, Bahaeddin. (2010). *Türk Mitolojisi II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ÖNGEL, Gülnur. (2007). *Denizli Halk Hekimliğinde Ocaklar*. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- RADLOFF, Wilhelm (2008), *Türklük ve Şamanlık*. İstanbul: Örgün Yayınevi.
- REVNAKOĞLU, Cemalettin Server (2008). "Eşreflerde Köfteli Çorba". Hazırlayan: Cemil Çiftçi. *Tasavvuf Kitabı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- ŞAHİN, Haşim. (2007). *Ocak*. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 33, ss. 316-317.
- TANYU, Hikmet. (1976). *Türklerde Ateşle İlgili İnanışlar*. I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri. c. IV, ss. 287-292.

Türkçe Sözlük; 2005. 10. baskı, Ankara Türk Dil Kurumu Yayınları.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı. (1988). Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapıkulu Ocakları: Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

YAMAN, Ali. (2011). “Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. 60: 43-64.

_____ (2004). Alevilikte Dedelik ve Ocaklar, İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları.

Sözlü Kaynaklar

Kaynak kişi 1: Ćazim Hadžimejlić, Mesudije Tekkesinin şeyhi, 1962 doğumlu, üniversite mezunu, Saraybosna ve Kacuni’de yaşıyor.

Kaynak kişi 2: Hüsein Hadžimejlić, Živčić Tekkesinin şeyhi, 1943 doğumlu, üniversite mezunu, Busovača’da yaşıyor.

Kaynak kişi 3: Seid Strik, Potok Tekkesinin şeyhi, 1933 doğumlu, üniversite mezunu, Saraybosna’da yaşıyordu. (Kendisiyle görüşmemizden kısa bir süre sonra vefat etti.)

Kaynak kişi 4: Mükrem Kamber, Mejtaş Tekkesinin dervişi, 1969 doğumlu, medrese mezunu, Olovo’da yaşıyor.

Kaynak kişi 5: Halil Brzina, Mejtaş Tekkesinin şeyhi, 1953 doğumlu, üniversite mezunu, Saraybosna’da yaşıyor.

Kaynak kişi 6: Nijaz Džindo, Olovo Tekkesinin şeyhi, 1964 doğumlu, lise mezunu, Saraybosna’da yaşıyor.

ŞÜCAEDDİN VELİ OCAĞI: BALKAN ALEVİLİĞİNDEKİ YERİ, ROLÜ VE ÖNEMİ*

Mehmet ERSAL**

Özet

Bu makalede, Batı Anadolu ve Balkan Aleviliğinin şekillenmesinde önemli bir yeri olan Şücaeddin Veli Ocağı'nın, geçmişte ve günümüzdeki inanç örgütlenmesi üzerinde durulacaktır. Ocağın Türkiye'de ve Balkan coğrafyasındaki hiyerarşik örgütlenmesi ve inançsal hinterlandı ortaya konularak talip ve dede topluluklarının dağılımı verilecektir. İnançsal teşkilatlanma Türkiye ve Bulgaristan merkezli olmak üzere iki bölümde incelenecektir. Birinci bölümde Şücaeddin Veli Ocağı'nın Anadolu coğrafyasında Alevi inanç zümresi içindeki geçmişten bugüne gelinceye kadar üstlendiği rollere değinilerek hiyerarşik ve inançsal hinterlandı verilecektir. İkinci bölümde ise Bulgaristan'da "Otman Babalı", "Babai" olarak adlandırılan ve Şücaeddin Veli Ocağı'na bağlı topluluğun 1912 ve 1924 yıllarında Şücaeddin Veli Ocaklı Dedelerin bölgedeki gezilerinde tuttıkları defter ve alan araştırmalarımızda elde ettiğimiz verilerden hareketle Balkan Aleviliğindeki yeri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bunun yanında Balkanlardan Anadolu'ya göç hareketleri, inançsal değişim, talip ve baba topluluğunun iskânı tablolar halinde gösterilecektir. Çalışmada Şücaeddin Veli Ocağı ve Balkanlardaki Alevi varlığı üzerine yapılan yayınlardan yararlanılmakla birlikte bu yayınlardaki veriler, alan araştırmalarımız sonucunda elde ettiğimiz verilerle karşılaştırılarak bir sonuca ulaşılabilecektir. Böylece Alevi ocakları üzerine yapılan çalışmalarda çoğu zaman ihmal edilen ocak sistemi bir bütün olarak incelenecek, sistem içindeki farklılıklar ve değişimler sözlü ve tarihsel bağlamda değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Şücaeddin Veli Ocağı, Otman Baba, Babai, Balkan Aleviliği, Bulgaristan

THE OCAK OF SUCAEDDIN VELI: ITS PLACE, ROLE AND IMPORTANCE IN BALKAN ALEWISM

Abstract

In this article, past and present belief organization of Şücaeddin Veli Ocak which has significant roll in embodiment of Western Anatolia and Balkan Alewism will be discussed. Introducing hierarchical organization and belief domain of the "Ocak" in Turkey and the Balkans, it will be given the distribution of aspirant and spiritual leader "Dede" communities. The belief organization will be analyzed under two main titles with focuses on Turkey and Bulgaria. In the first part, the hierarchical structure and the belief domain will be given by mentioning ro-

* Bu makale, TÜBİTAK 109K072 Numaralı proje kapsamında hazırlanmıştır.

** Arş. Gör., Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, İzmir/Türkiye, mehmetersal@gmail.com

les of Şücaeddin Veli Ocak in Alewi belief community in Anatolia from past to present-day. As for the second part, it will be attempted to reveal the place of community named “Otman Babalı”, “Babai” in Bulgaria and connected to Şücaeddin Veli Ocak, in Balkan Alewism in the parallel with information which was gathered from fieldwork and from register of arresting Şücaeddin Veli Ocak’s spiritual leaders “Dedes” on their journeys through the region in 1912 and 1924. At the same time, migrations from Balkans to Anatolian and changes in belief system and also settlement of spiritual leader “Baba” and aspirant communities will be presented in tabular form. In the article, together with refers to publications on Şücaeddin Veli Ocak and Alevi existence on the Balkans, information gathered from our fieldwork will be crosschecked by bringing them in forefront. Thereby, “Ocak” system which is most of the time passed over in studies done on Alevi “Ocak”s will be analyzed as a whole. Differences and changes of the system will be evaluated in the oral and historical context.

Keywords: Sücaeddin Veli Ocak, Otman Baba, Babai, Balkan Alewism, Bulgaria

Giriş

Alevi-Bektaşî inanç sistemi, ocak merkezli bir yapı arz etmektedir. Son on yıldır gerek akademisyenler gerekse inanç zümresi mensupları tarafından yapılan çalışmalar ocaklar üzerine yoğunlaşmıştır. Bu durum konuyla ilgili çalışanların bakış açısının ve bu konudaki bilgi birikiminin zenginleşmesini sağlamıştır. İnanç sistemi ve sistemin ritüelik yapısı üzerine sağlıklı bilgilerin ortaya konabilmesi için yapılması gereken de budur. Ocaklar üzerine yapılacak yayınlarda alan araştırmasının çoğu zaman ihmal edilmesi veya tek yerleşim birimi merkezli genellemelere gidilmesi tartışmalı sonuçlar doğurabilmektedir. Diğer taraftan geleneksel kültürün özellikle de sözlü kültürün hızla eridiği bir süreçte Alevi Dede ocakları üzerine yapılacak farklı disiplinlerin bakış açısına dayalı çalışmaların önemi artmaktadır.

Türkiye’de ocaklar üzerine yapılan akademik çalışmalar sonucu üç yüze yakın Alevi Dede ocağı tespit edilmiştir (Yaman, 2006; 2009). Bu ocakların büyük bir çoğunluğu hakkında resmi tarih bağlamında bir şey söylemek mümkün değildir. Birçok Dede ocağı, Dede ailesinin soyunun devam etmemesi veya devralacak bireylerin Dedelik yapmaktan vazgeçmeleri gibi nedenlerle kapanmaktadır. Bu ocakların ritüelik yapısı, sözlü tarihi hakkındaki veriler de kısa sürede unutulmaktadır. Bazı ocakların Dede ve talip topluluklarının birbirinden farklı, onlarca yerleşim birimine dağıldığı düşünülecek olursa bu ocaklarla ilgili bilgilerin kayda alınması hususunda çok hızlı hareket etmenin gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Şücaeddin Veli Ocağı, bu yönden şanslı bir ocaktır. Bu ocak üzerine akademik ve alaylı birçok yayın yapılmıştır. Yapılan çalışmalar, makalemize katkı sağlamakla birlikte bizim bakış açımız daha bütüncül bir yaklaşımı benimsemektedir. Bizim bu bütüncül yaklaşımımız birçok yayında üzerinde durulmayan veya kısaca değinilip geçilen unsurların bir bütün halinde karşılaştırmalı olarak yeni bilgiler ile yeni bir şablonda ortaya konulmuştur.

Çalışmamızda Batı Anadolu Aleviliğinin inançsal merkezi olarak görülebilecek Eskişehir Seyitgazi merkezli Şücaeddin Veli Ocağı'nın Anadolu Aleviliğindeki yeri, inançsal hinterlandı, hiyerarşik örgütlenmesi ve Balkan Aleviliğinin şekillenmesindeki tesiri bir makale kapsamına sığdırılacak şekilde sunulacaktır. Bu yapılırken mevcut çalışmalardan yararlanılmakla birlikte makalemizin temelini bu ocak hakkında beş yıla yakın süredir yaptığımız alan araştırmaları oluşturacaktır.

Makalemizde, bilinenlerin tekrar edilmemesi için Şücaeddin Veli Ocağı'nın tarihi arka planı hakkında, çok fazla durulmayacak kısa bir özet ile asıl konu olan ocağın inançsal yapısı, hiyerarşik örgütlenmesi ve talip-dede topluluğunun dağılımı ile Bulgaristan'da yaşayan "Otman Babalı", "Babaî" olarak adlandırılan ve Şücaeddin Veli Ocağı'nı pir olarak kabul eden topluluk üzerinde odaklanılacaktır. Türkiye merkezli çalışmalarda alan araştırmaları ile topladığımız malzeme kullanılırken Bulgaristan merkezli verilerde alan araştırmalarının yanında Şücaeddin Veli Ocağı dedelerinden Seyyit Nuri ve Abidin Baba'nın 1912 yılında, İsmail Hakkı Baba ve Seyyid Battal Gazi postnişini Şükrü Metin Baba'nın 1924 yılında talip toplulukları üzerine yaptıkları gezide tuttıkları köy adlarının, baba ve talip topluluğunun yer aldığı defter ile günümüzdeki durumu üzerine alan araştırmalarında topladığımız veriler esas alınacaktır.¹

1. Şücaeddin Veli Ocağı

Eskişehir ve civarının Türk ve Müslüman bir yapıya kavuştuğu tarihler ile bölgedeki Alevi yapılanmasının paralel yürüdüğünü söylemek mümkündür. Anadolu ve Balkanların Türkleşmesinde önemli roller üstlenen derviş toplulukları Eskişehir ve çevresinde de benzer roller üstlenmişlerdir (Barkan, 1942). Türkmen aşiretlerinin bölgeye iskanı ile paralel olarak XIII. yüzyıldan itibaren Alevi inanç sisteminin de Eskişehir, Kütahya, Bilecik hattına yerleşmeye başladığını söylemek mümkündür (Say, 2010: 11). Özellikle Babaî isyanından sonra çok sayıda Babaî dervişinin bölgeye yerleşerek tekkeler kurduğu görülmektedir. (Say, 2006: 15).

Bugün Alevi adlandırması içinde değerlendirdiğimiz zümrenin Anadolu coğrafyasında, tarihsel süreçte belirli evreler halinde teşkilatlandığı kanaati, saha üzerine yapılan çalışmalarla daha net bir şekilde ortaya çıkmaktadır (Ersal, 2012). Bu evrelerde ön plana çıkan karizmatik şahsiyetler olmuş ve bu şahsiyetler etrafında güçlü örgütlenmeler oluşmuştur. Alevi dede ocaklarının yerleşim birimlerine dağılımlarına bakıldığında da çok güçlü yapılanmaların belirli coğrafi alanlarda yoğunlaştığını görmek mümkündür. XIII. yüzyıl öncesi Ebü'l-Vefa ve Dede Kargın merkezli Güneydoğu Anadolu'daki yapılanma buna en güzel örneklerden biridir (Taşgın, 2006; Ocak, 2011: 40).

İlk dönem Aleviliğinin (Kalenderi, Abdal) önemli merkezlerinden biri de Eskişehir ilidir. Tarihsel süreçte Eskişehir Seyitgazi merkezli ilk önemli Alevi inanç yapılanması, Seyyid Battal Gazi Dergahı etrafında gerçekleşmiştir. Seyitgazi yöresi ilk

Türk yerleşiminden, itibaren Kalenderi dervişlerinin güçlü olarak örgütlendiği bir merkez olmuştur. Seyyit Battal Gazi'den sonra yine Seyitgazi merkezli Şücaeddin Veli ve Uryan Baba adlarına kurulu iki önemli Alevi ocağının varlığı bilinmektedir (Karamustafa, 2011: 95).

Seyit Battal Gazi kültürü etrafında başlayan Kalenderi teşkilatlanma, Şücaeddin Veli'nin karizmatik önderliğinde daha geniş bir etki alanına kavuşmuştur. Menkıbevi hayatını anlatan velayetnamesine göre Şücaeddin Veli "Sultan Varlığı" adı ile bilinen bir kalenderi şeyhidir (Köprülü, 1972; Elçin, 1984; Yıldız, 2006; Say, 2010; Şahin, 2010). Eskişehir Seyitgazi'de adıyla kurulmuş köyde (bugün adı Arslanbey olarak değiştirilmiştir) zaviyesi bulunmaktadır. Sultan Şüca'nın tarihi şahsiyeti hakkında yeterli bilgi kaynağı yoktur. Hayatı hakkında bilgi veren kaynaklarda da birbirini yalanlayan bilgiler bulunmaktadır. Onun hayatı hakkındaki bilgilere vefatından sonra yazılan velayetnamesinden ulaşılmaktadır. Sultan Şüca'nın yaşadığı dönem hakkında velayetnamesindeki anlatımlar ve bu anlatımlarda geçen şahsiyetler üzerinden ilk değerlendirmeleri Orhan Köprülü yapmıştır. Köprülü, söz konusu makalesinde Sultan Şüca'nın velayetnamesi merkezli değerlendirmelerde bulunarak XIV. yüzyılın sonu ile XV. yüzyılın başlarında yaşadığı kanaatini ortaya koymuştur (Köprülü, 1972: 177,184) Bu kanaati ondan sonra yapılan yayınlarda da görmek mümkündür. Özellikle Şahin'in İslam Ansiklopedisi'ndeki "Şücaüddin Veli" maddesinde Sultan Şüca'nın hayatı ve yaşadığı dönem hakkında ortaya konulan fikirler velayetname ve tarihi kaynaklar merkezli tartışılarak önemli sonuçlara varılmıştır. Bu madde Sultan Şüca'nın hayatı hakkında farklı verileri tarihsel gerçekler bağlamında analiz ederek Köprülü'nün görüşünü farklı kaynakları değerlendirerek doğrulamaktadır (Şahin, 2010: 247,248). Söz konusu tarihlendirme hususunda benzer kanaati eserlerinde Sultan Şüca'nın hayatına ve rolüne değinen yazarlarda da vardır (Karamustafa, 2011; Ocak, 1999; Say 2010).

Şeyh Şüca, yaşadığı dönemde Kalenderi ve abdal topluluk üzerinde güçlü tesiri olan bir şahsiyettir. Şeyh Şüca'nın Eskişehir'deki tekkesine yerleşmeden önce Bursa, Kütahya, Manisa ve Ankara civarlarında dolaşmıştır. Yine Velayetnamesinde Melikgazi, Bayındırözü, Nigarinçalı, Atlıçalı, Çamağaç, Karacaköy, Bölükçam, Balpınarı, Karkın ve Kırkkavak gibi yerleşim birimlerinin isimleri de etkinlik alanları arasında geçmektedir (Köprülü, 1972: 183; Şahin, 2010: 247). Şeyh Şüca'nın Anadolu coğrafyası dışında müritleri ile birlikte Balkan coğrafyasında da etkin roller üstlendiği konu üzerine çalışanlarca belirtilmektedir. "Uryan Şucâiler" olarak adlandırılan müritlerinin ünü yaşadığı dönemde ve vefatından sonra yazılan eserlerde geçmektedir (Ocak, 1999: 93; Say, 2010: 18,38). Etkisi ve karizmatik şahsiyeti Anadolu ve Balkan coğrafyasındaki kalenderi ve abdal zümreleri de aşarak Hindistan ve İran'daki Kalenderi zümrelerin kendisini ziyaret etmesine neden olacak kadar güçlü tesirler ortaya çıkarmıştır. Yine adına birçok makam mezarının olması da bu duruma

bir işarettir (Şahin, 2010: 247). Sultan Şüca, sadece kalendri ve abdal zümre içinde yaşayan bir şahsiyet olmanın ötesinde Osmanlı hanedanı ve devrinin önemli yönetici sınıfı ile de ilişkiler kurmuştur. Hatta zaman zaman Rumeli'nin fethi için yapılan gazalara da katılmıştır (Ocak, 1999: 98,99).

Şeyh Şüca'nın soy silsilesi, inanç zümresince anlatılagelen menkıbevi tarihte, 8. İmam Rıza'ya kadar indirilmektedir. Aynı zamanda XIII. asırda yaşamış olan Baba İlyas Horasani ile aynı kişi olarak kabul edilir (Demirtaş, 1999: 5-6; Saygı, 1996: 90-92). Şeyh Şüca'nın soyunun İmam Rıza'ya dayandığına dair bir belge de yayınlanmıştır (Yılmaz, 2006: 10). Lakin yapılan bilimsel yayınlar Şeyh Şüca'nın Baba İlyas Horasani ile aynı kişi olması ihtimalinin olmadığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Sözlü tarihte özellikle Balkan coğrafyasında, canlı bir şekilde yaşamaya devam eden, bu durum Şücaeddin Veli Ocağı'na bağlı talip topluluğunun kendini "Babaî" olarak adlandırması sonucunu da doğurmuştur.

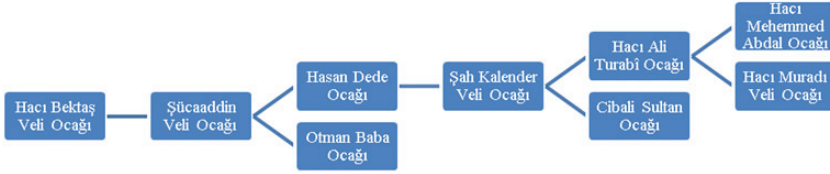
1.1. Şücaeddin Veli Ocağının Hiyerarşik Yapısı ve İnançsal Hinterlandı

Yukarıda belirttiğimiz üzere Eskişehir yöresi, tarihî süreçte olsun günümüzde olsun Alevi Dede ocaklarının yoğun bir şekilde teşkilatlandığı bir coğrafyadır. Nasıl birçok akarsuya kaynaklık eden su havzaları varsa Alevi inanç sistemi bağlamında da birçok Dede ocağına pir ve mürşitlik yapan ocakların toplandığı inanç havzaları vardır. Eskişehir Seyitgazi ilçesi de tarihten günümüze gelinceye kadar böyle bir rol üstlenmiştir.²

Dede ocakları, kendi aralarında kurmuş oldukları hiyerarşik bir otokontrol sistemi ile varlıklarını sürdürmüşlerdir. İnanç zümresince "El ele, el Hakk'a" olarak deyimleşmiş sisteme göre dede ocakları "talip-pir-mürşit", "rehber-pir-mürşit", "talip-rehber-pir-mürşit" hiyerarşik yapılanması ile birbirlerine bağlıdır. Bazı ocaklar kendi içlerinde bir hiyerarşik yapı kurarken geriye kalan ocakların büyük bir çoğunluğu ise Hacı Bektaş Veli Ocağı'na bağlıdır. Söz konusu hiyerarşik yapı tarihî süreçte düzgün bir şekilde işlerken günümüzde birkaç örnek dışında ocaklar arası hiyerarşinin bozulduğu, yeni yapıların ortaya çıktığı tespit edilmiştir (Ersal, 2012). Şücaeddin Veli Ocağı, hiyerarşik yapının geleneksel şekliyle devam ettiği nadir örneklerdendir. Hiyerarşik olarak "talip-pir-mürşit" yapısı içerisinde Şücaeddin Veli Ocağı'na bağlı yedi dede ocağı bulunmaktadır. Şücaeddin Veli Ocağı da bir üst ocak olarak Hacı Bektaş Veli Ocağı'na bağlıdır.

Aşağıdaki tabloda görüleceği üzere Çankırı Orta İlçesinin Doğanlar Köyü merkezli Mehmed Abdal Ocağı ile Çankırı Eldivan Seydi Köyü merkezli Seyyid Hacı Muradî Veli Ocağı, Çankırı Şabanözü Mart köyü merkezli Seyyid Hacı Ali Turabî Ocağı'na bağlıdır. İstanbul'da medfun bulunan Cibali Sultan adına kurulu Seyyid Cibali Sultan Ocağı ile Seyyid Hacı Ali Turabî Ocağı Ankara Çubuk Sele Köyü merkezli Şah Kalender Veli Ocağı'na bağlıdır. Şah Kalender Veli Ocağı, Kırık-

kale Hasan Dede Beldesi merkezli Karpuzu Büyük Hasan Dede Ocağı'na bağlıdır. Hasan Dede Ocağı, Eskişehir Seyitgazi Arslanbeyli Köyü merkezli Şücaeddin Veli Ocağı'na bağlıdır. Şücaeddin Veli Ocağı ise Hacı Bektaş Veli Ocağı'na bağlıdır. Ayrıca musahiplik veya pir talip ilişkisi ile Bulgaristan merkezli Otman Baba Ocağı'nın talip topluluğu da Şücaeddin Veli Ocağı'na bağlıdır.



Görüldüğü üzere prizmatik bir yapı ortaya çıkmaktadır. Ortaya çıkan bu yapı ocağın inançsal hinterlandını açıklamayı da kolaylaştıracaktır. Ocaklar üzerine yapılan çalışmalarda ocakların hiyerarşik ve ritüelikle yapılanmaları üzerinde yeterince durulmadığı için ocakların inançsal etkinlik hinterlandları ortaya çıkarılmamaktadır. Bir Dede ocağını, ocağın kurulduğu yerleşim birimi veya ocağa bağlı talip dede topluluklarının dağıldığı yerleşim birimleri merkezli analiz etmek yeterli olmamaktadır. Dede ocakları üzerine yapılan çalışmalarda araştırmaya konu olan ocaktan başlayarak hiyerarşik bağlantıda olduğu diğer ocakları da göz önüne alıp analizler yapmak daha sağlıklı bilgi elde etmeyi sağlamaktadır. Bu sayede bir Dede ocağının Anadolu Aleviliğindeki yeri, ritüelikle yapısı, bağlı bulunduğu ocak veya kendine bağlı ocaklarla olan ritüelikle farklılıkları ve inançsal etki alanı gibi unsurlarla mukayeseli yayınların ortaya çıkmasına neden olacaktır. Bu şekilde ortaya konulacak yayınlar, Alevi zümre üzerine yapılacak tanım ve tasnifleri daha doğru sonuçlara ulaştıracaktır.

Şücaeddin Veli Ocağı, cem ritüellerini “pençe” ve “on iki erkan” üzerine yapmaktadır. Anadolu coğrafyasında kendisine bağlı olan ocakların tamamı tarık (erkan) ile 12 erkan 18 hizmet üzerine sofiyan süreğinde cemlerini icra etmektedir. Makalemizde, Şücaeddin Veli Ocağı'na hiyerarşik olarak bağlı ocaklar iki ana kolda incelenecektir: Anadolu coğrafyası merkezli Şücaeddin Veli Ocağı ve ona hiyerarşik olarak bağlı altı dede ocağı ile Balkan Aleviliği merkezli bir yapılanma olan Otman Baba Ocağı.

1.2. Şücaeddin Veli Ocağının Anadolu Aleviliğindeki Yeri

Bir mürşit ocağı olan Şücaeddin Veli Ocağı Batı Anadolu Aleviliğinde önemli bir etkinliğe sahiptir. Şücaeddin Veli Ocağı'na bağlı talip toplulukları Eskişehir, Bursa, Kütahya ve Bilecik illerinde yaşamaktadır. Dedelik soydan devam eder. Demirtaş soynadlılar Şücaeddin Veli'nin soyundan gelen dede ailesidir. Ocak içerisinde post-nişinlik sistemi ile bir hiyerarşik kurulmuştur. Ocakta erkanları yürütmeye yetkili kişi

postta oturan postnişin Dededir. Şu an Postnişin postunda Nevzat Demirtaş'ın oğlu Mehmet Demirtaş oturmaktadır. Eskişehir'in merkez ve ilçelerinde yerleşik taliplerin hizmetlerini postnişin postunda oturan dede görmektedir. Nevzat Demirtaş'ın postnişinliği döneminde talip topluluğunun çok geniş coğrafyaya dağıldığı için taliplerin hizmetlerinin iki koldan görüldüğü tespit edilmiştir. Eskişehir, Kütahya ve Bilecik illerindeki talipler ile Otman Baba'ya bağlı Bulgaristan ve Türkiye'deki taliplerin hizmetlerini Nevzat Demirtaş yaparken Bursa Kurşunlu'daki talipler ile Hasan Dede Ocağı'nın hizmetleri amcaoğlu Hayrettin Demirtaş tarafından yürütülmüştür. Hayrettin Demirtaş 2012 yılında vefat etmiştir. Eskişehir'e bağlı köylerdeki talip topluluklarına rehber veya baba dikilmezken Bursa, Bilecik ve Kütahya'daki taliplerin hizmetlerini görmek için bazı baba ve rehberler dikilmiştir. Söz konusu rehber ve babalar her sene kendi köylerinde Şücaeddin Veli Ocağı postnişinini tarafından görülmekte ve köydeki taliplerin ikrar verme dışındaki hizmetlerini yürütmeye yetkilendirilmektedirler.

Hiyerarşik sisteme göre Şücaeddin Veli Ocağı'na bağlı dede ocaklarından Hasan Dede, Şah Kalender Veli ve Cibali Sultan Ocaklarında da postnişinlik benzeri bir "Ulu" veya "Şih" sistemi mevcuttur. Bu sisteme göre köyün en yaşlı ve en akil kişisi ocağın ulusu olarak posta oturur. Hizmet görmeye gidecek dedeler ondan icazet alırlar. Hacı Ali Turabî, Hacı Muradî Veli ve Hacı Mehmed Abdal Ocakları'nda ise "Yıl Dedeliği" kavramına göre Dedelik yapılmaktadır.

Her hiyerarşik yapı bir inançsal hinterlandın ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Şücaeddin Veli Ocağı'nı da bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir. Şücaeddin Veli Ocağı'nın hem doğrudan kendine bağlı hem de hiyerarşik olarak kendine bağlı ocaklarla birlikte Eskişehir, Bursa, Kütahya, Bilecik, Ankara, Çankırı, Kırıkkale, Çorum, Yozgat, Amasya, Tokat, Bolu, Karabük ve Manisa illerine dağılmış yüzü aşkın yerleşim biriminde talip topluluğu yaşamaktadır. Görüldüğü üzere hiyerarşik teşkilatlanma bir dede ocağının çok geniş bir coğrafyada etkinliğe sahip olması sonucunu doğurmaktadır. Ayrıca Şücaeddin Veli Ocağı'nın inançsal hinterlandının o dönemdeki dağılımını Şücaeddin Veli Velayetnamesindeki anlatımların geçtiği yerleşim birimlerinin adlarında da bulmak mümkündür (Ocak, 2002: 43; Say, 2010: 17-18). Şücaeddin Veli Ocağı'na bağlı Hasan Dede Ocağı merkezli altı Dede ocağının talip topluluklarının dağılımı üzerine önceden yayınlanmış çalışmalarımız bulunduğu için (Ersal, 2011; 2012) burada sadece Şücaeddin Veli Ocağı'nın kendine bağlı talip topluluğunun yerleşim birimlerine ait tablosunu vermeyi uygun buluyoruz.³

İl-İlçe	Belde-Köy-Mahalle	Dede- Talip	Dede-Baba-Rehber Adları
Eskişehir-Seyitgazi	Arslanbeyli	Dede-talip	Demirtaş soyadlı
Eskişehir-Seyitgazi	Doğançayır	Talip	
Eskişehir-Merkez	Avdan	Talip	
Eskişehir-Merkez	Ayvacak	Talip	
Eskişehir-Merkez	Yörük Kırka	Talip	
Eskişehir-Merkez	Mamuca(Gülpınar)	Talip	
Eskişehir-Odunpazarı	Yıldıztepe	Talip	
Eskişehir-Odunpazarı	Gökmeydan	Talip	
Eskişehir-Odunpazarı	Gündoğdu	Talip	
Eskişehir-Odunpazarı	Kurtuluş	Talip	
Bursa-İznik	Göllüce	Talip	Hasan Kutlu
Bursa-Yenişehir	Barcın	Talip	Bayram Özkan Hüseyin Ersöz
Bursa-Yıldırım	Merkez	Talip	Veli Tiryaki
Bursa-İnegöl	Kuşunlu	Talip	
Bilecik-Gölpazarı	Beşevler	Talip	Ali Rıza Kandemir Süleyman Durak
Bilecik-Gölpazarı	Susuz	Talip	Ali Saim Kurtoğlu
Kütahya – Altıntaş	Elmalı	Talip	Hasan Yaşar

2. Şücaeddin Veli Ocağı ve Balkan Aleviliği

Şeyh Şüca, yaşadığı zaman diliminde geniş bir alanda etkisi olan bir inanç önderidir. Anadolu ve Balkanların Türkleşmesinde, Osmanlı Devleti'nin kurulması ve Balkanları fethetmesi süreçlerinde rol oynayan karizmatik inanç önderleri arasında ismi geçen bir şahsiyettir. Ayrıca Uryan Şucâiler olarak bilinen mürit topluluğu ile yaptığı seyahatlerle etrafında yeni inanç önderleri ve talip topluluğu oluşmuştur. Şeyh Şüca'nın müritleri arasında o devrin devlet adamları, önemli Kalenderî şeyhleri de bulunmaktadır (Ocak, 1999: 93). Türkmen aşiretlerinin üç koldan Balkanları fethettiği ve bu kolların her birinde “Kalenderî” ve “Abdal” olarak adlandırılan karizmatik Türkmen şeyhlerinin de olduğu tarihi kaynaklarda da yer almaktadır (Say,

2010; 46-48). Yağmur Say, Osmanlıların Balkanlara yerleşme sürecinde Alevi tanımlarını içinde “Babaî, Bektaşî, Ahi” olmak üzere üç zümrenin etkili olduğunu, zamanla Ahi zümrenin Bektaşîlik içinde eriyerek Babaî ve Bektaşî zümrenin fonksiyonlarını devam ettirdiğini belirtir.

Bugün Balkan coğrafyasında Babaî veya Otman Babalı olarak adlandırılan Otman Baba ile teşekkül eden Alevi topluluk pir olarak Şücaeddin Veli’yi görürler. Şücaeddin Veli Ocağı’nın Balkan Aleviliğindeki etkisinin temeli de Otman Baba ile olan ilişkisidir. Bu sebeple Balkanlardaki Alevi yapılanmanın tarihi gelişimi üzerinde ayrıntıya girmeden Şücaeddin Veli Ocağı’nın Balkan coğrafyasında Otman Baba ile olan ilişkisi bağlamında devam ettirdiği yetkinliğini açıklamaya çalışacağız.

2.1. Otman Baba ve Babaî Dervişleri

Otman Baba Rum Abdallarının piri olarak kabul edilen bir inanç önderidir (Karamustafa, 2011; 60). Ahmet Yaşar Ocak, XVI. yüzyılda “Kalenderî” tabirinin yerini “Rum Abdalî” tabirinin almaya başladığını belirtir (Ocak, 1999: 98-99). Bu noktadan bakıldığında Otman Baba’nın devrindeki etkinliği ile Rum Abdallarının piri olarak tanımlanmasını normal karşılamak gerekmektedir. Otman Baba’nın hayatı ve yaşadığı dönem hakkındaki bilgileri vefatından sonra halifesi Küçük Abdal tarafından kaleme alınmış olan velayetnamesinden öğrenmekteyiz. Otman Baba’nın asıl adı “Hüsam Şah” tır. Velayetnameye göre 1378-79 tarihinde doğmuş Timur’un Anadolu’ya yaptığı sefer ile Horasan’dan Anadolu’ya gelerek Germiyan ve Saruhan civarlarında uzun süre dolaşmış Balkanlara geçmiş bir Kalenderî şeyhidir (Ocak, 1999: 97; Karamustafa, 2011: 61). Balkanlarda uzun yıllar dervişleri ile dolaşmış yaşam tarzları ve dünyaya bakış açıları nedeniyle çoğu zaman tepkiler almışlardır. Bu tepkilere rağmen, yaşadığı dönemde Balkan coğrafyasında önemli izler bırakıp arkasında Akyazılı Sultan gibi Balkan Aleviliğine önemli ölçüde tesir eden şahsiyetler yetiştirmiştir. Otman Baba, 1478-79 yılında yüz yaşında vefat etmiştir. Türbesi Bulgaristan Haskovo (Hasköy) Tekkeköy’dedir.

Otman Baba Velayetnamesi’nde, Otman Baba ile Şücaeddin Veli arasındaki ilişkinin izlerini de bulmak mümkündür. Velayetnamede Şücaeddin Veli, “Şefkülü Bey” adıyla anılır ve Otman Baba’nın “koçu, yol büyüğü, dini imanı” olarak takdim edilir (Koca, 2002: 241; Kılıç vd. 2007: 244). Şeyh Şüca’nın Balkan Aleviliğindeki etkisinin temelinde Otman Baba ile olan inançsal hiyerarşi vardır. Sözlü tarihe göre Otman Baba mücerret olarak hayatını tamamlamıştır. Bu sebeple kendine bağlı olan talip topluluğuna ölmeden önce pir olarak Şeyh Şüca’yı göstermiştir. Yine diğer bir rivayete göre Otman Baba ile Şücaeddin Veli musahip kardeştir. Otman Baba vefat edince ve arkasında bir evlat bırakmayınca doğal olarak ona bağlı bütün talipler Şücaeddin Veli Ocağı’na kalmıştır.

Balkan Aleviliğinde Otman Baba'ya bağlı Alevi zümre "Babaî" olarak adlandırılmaktadır. Bu adlandırmanın temelinde de sözlü tarihte Şücaeddin Veli ile Babailiğin kurucusu olarak bilinen Baba İlyas Horasani'nin aynı şahsiyet olarak görülmesi yatmaktadır. Bu tarihsel anlamda mümkün olmamakla birlikte Baba İlyas'ın tenasüh veya velayetname ve menkıbevi metinlerde sık sık gördüğümüz bir önceki karizmatik inanç önderinin farklı bir donda yeniden dünyaya geldiğinin kabulü fikri vardır. Hacı Bektaş Veli'nin Abdal Musa donunda, Seyit Battal Gazi'nin Şeyh Şüca donunda görünmesi buna örnek olarak sunulabilir (Taşgın, 2012).

2.2. Balkanlarda Alevilik ve Otman Baba

Günümüzde Alevi ocakları üzerine yapılan yayınlarda yaşanan sıkıntılardan biri de zümreyi Türkiye, Anadolu, Balkanlar, Arnavutluk, Irak, İran vb. coğrafi adlandırmalarla tanımlama sıkıntısıdır. Hâlbuki söz konusu yerleşim birimleri Osmanlı Devleti'nin sınırları içerisinde yer almıştır. Bir asır öncesine kadar bu yerleşim birimlerinin Osmanlı'nın bir kazası ve sancağı olarak anıldıkları bilinmektedir. Burada üzerinde durmak istediğimiz Osmanlı Devleti'nin yıkılarak hakim olduğu coğrafyada onlarca devletin kurulmuş olması ve bu coğrafyaya dağılmış inanç zümrelerinin parçalanmasına aynı zamanda da inanç zümresinin temel kurumlarının da değişmesine neden olmasıdır. Alevi inanç sistemindeki önemli inanç önderlerinin etkisinin Osmanlı coğrafyasının büyük çoğunluğuna yayılmış olması bir ocağın birden çok kola bölünmesine neden olmuştur. Tarihsel süreçte kollar arası bağlantılar siyasi ve sosyal gelişmeler bağlamında sekteye veya değişime uğramıştır. Balkan coğrafyası merkezli inanç zümresi de bu sıkıntıyı yaşamıştır. Günümüzde Anadolu Aleviliğinde dede ocakları ve ona bağlı talipler mevcut iken Balkan coğrafyasında ise bir ocak kavramından bahsetmek mümkün değildir. Yine bu bölge insanları, Osmanlı coğrafyasından koptuktan sonra birçok siyasi, iktisadi ve sosyal sıkıntı yaşamıştır. Söz konusu süreçler inançsal boyutta da değişimlerin hızlanması sonucunu doğurmuştur. Bu sebeple Balkan Aleviliğini, Anadolu Aleviliğindeki temel kaide ve teşkilatlanmaya göre tasnif etmek mümkün olmamaktadır. Böyle tasnifler ise doğruluğu tartışılır sonuçlar çıkarmaktadır. Çalışmamızda öncelikli olarak Balkan coğrafyasındaki Alevi zümrenin durumu kısaca özetlenecek daha sonra Babaî olarak adlandırılan topluluğun yerleşim birimlerine dağılımı, inançsal yapısı ortaya konacaktır. Daha sonra Babaî zümrenin göç hareketleri ve Türkiye'deki yerleşim birimleri ele alınacaktır. Yine Türkiye ve Bulgaristan'daki babaların yerleşim birimlerine göre dağılımı tablolarla verilecektir.

Balkan Aleviliğinde, Anadolu Aleviliğindeki Dede ocaklarının yerini sürekliler almıştır (Kökel, 2007). Ocak aidiyetleri kaybolmakla birlikte ritüelik unsurlar daha ön plana çıkmaya başlamıştır. Cem ritüelinin yapıldığı gün, cem erkânının içeriği ve tarık veya pençeli olma gibi unsurlar öne çıkartılarak buna göre sınıflama yapılmıştır.

Bu adlandırmaların yörelere göre değiştiği de tespit edilmiştir. Güney Bulgaristan'da Alevi zümre "Bektaşî, Babaî ve Musahipli" olarak tasnif edilmektedir. Bektaşî olarak adlandırılan zümre Kızıldeli'ye bağlıdır. Babaî denilen zümre ise Otman Baba kanalıyla Şücaeddin Veli Ocağı'na bağlıdır. Musahipli olarak bilinen zümre de kendini Kızıldeli'ye bağlamaktadır. Babaî ve Musahipsiz Bektaşîlerin cem ritüelleri arasında fark yokken Musahipli Bektaşîlerin ritüellerinde farklılıklar mevcuttur. Kuzey Bulgaristan'ın sınıflandırmasına baktığımızda ortaya daha farklı bir tablo çıkmaktadır. Kuzey Bulgaristan'da ilk tasnif, cem ritüelinin yapıldığı güne göre olmaktadır. Pazarı pazartesiyeye bağlayan gece cem ibadetini yapanlara "Pazartesili", salıyı çarşambaya bağlayan gece yapanlara ise "Çarşambalı" denmektedir. Yine bu bölgede de Bektaşî ve Babaî tanımlamaları vardır. "Pazartesili" olarak adlandırılan zümre "Pazartesili Babaî" olarak bilinirken "Çarşambalı" olarak tanımlanan zümre "Çarşambalı Bektaşî" olarak adlandırılır. Pazartesili Babaî olarak tanımlanan zümre Şücaeddin Veli Ocağı'na bağlıdır. Her iki topluluk da musahiplidir. On iki erkan üzerine cemlerini yapar. Bu tasnifler dışında "Ali Koçlu", "Bedreddini-Gülşenî", "Amuca", "Kızıldeli" ve "Akyazılı" erkanını sürenler ile inanç mensubiyeti sorusuna buna benzer cevap verenler de bulunmaktadır. Balkan coğrafyasında Anadolu coğrafyasındaki gibi bir soy esaslı Dedelik Kurumu da mevcut değildir. Baba ve Halife Babalar ile hizmetler yürütülmektedir. Süreklere bağlı Babaların kendine bağlı talip topluluğu vardır ve hizmetlerini bu yapılanma ile görmektedirler. Anadolu'daki yapılanmaya kısmen benzeyen Ali Koçlu'lar vardır. Soydan dedelik kurumu devam etmektedir. Yukarıda anlatılan inanç yapılanmasını Babagan Bektaşîliği ile karıştırmamak gerekmektedir. Elbette doğrudan Babagan Bektaşîliğine bağlı yerleşim birimleri de bulunmaktadır. Ancak söz konusu toplulukların ritüelik yapılanmaları Alevi dede ocakları merkezlidir. Son dönemde Balkanlarda ikamet eden veya Balkan coğrafyasından Trakya'ya göç etmiş Alevi zümre kendini Bektaşî, hatta "Balım Sultan Bektaşî"si olarak tanımlamaktadır. Balkanlardaki Alevi inanç örgütlenmesini de Balım Sultan öncesi ve sonrası diye tasnif etmektedirler (Engin, 2009). Özellikle Balkanlardan Trakya'ya göç eden Amuca veya Bedreddini topluluğunda Babagan Bektaşîliğine geçişler yadsınamayacak ölçüdedir. Bununla birlikte Balkan Aleviliğini Kalenderi, Abdal kimliğinden uzaklaştırıp Babagan Bektaşîliği penceresinden tasnif etmek yazılı tarih ve sözlü gelenekle çelişmektedir.

Şücaeddin Veli Ocağı'na bağlı talip ve baba toplulukları arasında da ritüelik farklılıklar mevcuttur. Güney Bulgaristan'daki Babaî topluluğu musahipsizdir. Kuzey Bulgaristan'daki topluluk ise musahiplidir. Bunlar Pazartesili Babaî olarak adlandırılırlar. Cemlerini Pazar gecesi yaparlar. Güneydeki Babaî taliplerinin cem ritüellerini gerçekleştirdikleri sabit bir gün mevcut değildir. Güney Bulgaristan'da böyle bir tanımlama da mevcut değildir. Güney ve Kuzey Bulgaristan'daki Babaî zümre on iki hizmet üzerine cemlerini yürütürler. Cemler demlidir. Cem ritüelleri arasında

farklılıklar mevcuttur. Güney ve Kuzey Bulgaristan'daki iki Babâi grubu "Tek ve Çift Menzilli" adlandırması ile ayrı bir tasnif de inanç zümresince yapılmaktadır. Say, Otman Baba türbesinin ve o bölgedeki bazı türbelerin yedi köşeli olması sebebiyle İrene Melikoff'a da atıfta bulunarak Babâi zümrenin yedi erkânlı olduğunu belirtmiştir (Say, 2010: 49; Melikoff, 1999: 169). Babâi zümrenin birbirinden farklı cem ritüelleri tarafımızca kayıt altına alındığında böyle bir durum söz konusu olmadığı anlaşılmıştır. On iki erkan üzerine cemlerini yürütmektedirler. Bulgaristan Aleviliğinde yedi post kavramı Ali Koçlu toplulukta görülmektedir. Bu durum onların da on iki hizmet üzerine cemlerini sürdürmedikleri sonucunu doğurmaz. Örneğin Eskişehir merkezli Ali Koç Baba Ocaklılar on iki hizmet üzerine cemlerini yürütmektedirler. İnanç zümresi tarafından türbelerin yedi köşeli olması ve yedi niyaz veya buna benzer yedi dem alınması gibi inanç pratiklerinin yapıyor olması, bölgedeki adı geçen ocakların soy olarak yedinci İmam Musa-yı Kazım'a dayandırılmasından kaynaklanmaktadır. Hurufiliğin Alevi zümre içindeki etkisi elbette tartışılmaz bir gerçektir. Ancak söz konusu ritüeller olunca rakamlar üzerinden bu kadar net cevaplar bulmanın doğruluğu tartışılır.

Otman Baba'ya bağlı Babâi topluluğun tarihte Güney Bulgaristan'da Haskovo ve Kırcaali; Kuzey Bulgaristan Silistre, Deliorman, Güney Dobruca, Varna, Şumnu, Razgrad, Ruşçuk, Tutturakan ile Romanya Babadağ'da yerleşik oldukları günümüzdeki verilerle tespit edilmiştir. Aşağıda tablo halinde bunların yerleşim birimlerine dağılımı verilmiştir. Bu yerleşim birimlerini çoğaltmak mümkün olmakla birlikte alan araştırmalarımızda ve Bulgaristan merkezli mülakatlarımızda tam olarak teyit ettiremediğimiz yerleşim birimlerinin ismini tabloya eklemeyi uygun görmedik. Çünkü bu yerleşim yerlerinin bir kısmında yaşayan Alevi nüfus göç etmiş, bazılarında ise Türk nüfus hiç kalmamıştır.

BULGARİSTAN		
GÜNEY	Haskova	Hasköy, Paşaköy, Beyköy, Kocaşlı, Alan Mahallesi, Güveçler, Karamanlar, Babalar, Dede Mahallesi, Çiftlik, Tekke Köy, Eski Zagra
	Kırcaali	Kararlar, Babalar, Bocuklu
KUZAY	Silistre, Kuzey Deliorman ve Güney Dobruca	Dulovo (Akkadınlar), Karalar, Kolabina, Baltacı Yeniköy
	Varna Şumnu Bölgesi	Kumluca, Keçideresi
	Razgrad, Ruşçuk ve Tutturakan (Güney Deliorman Tuna Yalısı)	Adaköy, Caferler (Sevar), Mesim Mahallesi, Kazcılar, Balpınar, Kemaller, Yeniceköy, Denizler, Hacıfakılar, Meşe Mahallesi, Sinanköy

Şücaeddin Veli Ocağı'na bağlı Babaî talip ve baba topluluğunun dağılımı ile ilgili önemli bir kayda da ocağın o dönemdeki dedelerinden Seyit Nuri Efendi (Demirtaş) ve Abidin Baba'nın 1912 yılında ve Nuri Efendi'nin oğlu İsmail Hakkı Demirtaş ve Seyyid Battal Gazi Poştnişini Şükrü Metin Baba'nın 1924 yılında talip topluluklarının görgüsünü yapmak üzere gittikleri seyahatte tutulan baba ve taliplerin isimlerinin bulunduğu defterdir. Bu defter, 10 Ağustos 1925 tarihinde Seyitgazi İlçesi Kaymakamı ve Mal Müdürü'ne de tasdik ettirilmiştir. Defterin girişinde Şücaeddin Veli Ocağı'nın Romanya ve Bulgaristan'daki taliplerinin Seyitgazi Kaymakamı ve Mal Müdürü tarafından 1925 tarihli tasdiklerini içeren sayfa vardır. İkinci sayfada ise bu defterin 1912 ve 1924 tarihlerinde kısa süreli bir gezide görgüsü yapılan talip-ler ve babaların isimleri olduğu, aslında bu bölgede on birlerce muhibbin yaşadığı belirtilir. Bizim esas aldığımız metin orijinali Arap harfli olan defterin 1968 yılında Bulgaristan'dan ziyarete gelen Hasan Okur adlı bir talibin latinize ettiği nüshasıdır. Nevzat Demirtaş'ın arşivinde defterin orijinal şeklini aramamıza rağmen bulamadık. Defterin orijinal şekli üzerine bir yayın yapılmıştır (Kılıç vd. 2007). Söz konusu yayın ile bizim yayınladığımız defterde 1925 tarihinden günümüze gelinceye kadar zamanda yapılan ilaveler mevcuttur. Yine yerel ağız nedeniyle okunamayan veya yanlış okunan baba adı ve yerleşim birimleri de düzeltilmiştir. Defterdeki bütün talip ve baba listesini yeniden vermek makale boyutunda mümkün olmadığı için bir tablo halinde yerleşim birimi, baba adı ve bağlı talip sayısı verilmiştir. Defterdeki listede eğer değişiklik yapılmış veya tarih düşülmüşse tarafımızdan yapılan tabloda da aynı şekilde verilmiştir. Defterde 48 baba ve onlara bağlı 1400 talibin isimleri mevcuttur.

	YERLEŞİM BİRİMİ	BABA ADI	TALİP SAYISI
1	Deliorman Rusçuk - Caferler Köyü (1924)	Fıçıcı Mehmet Baba	41
2	Silistre-Karalar Köyü	Ahmet Baba Molla Halil	56
3	Karalar Kariyesi	Hasan Sadık Molla Hallil	25
4	Tabaklar Köyü	İsmail Baba Abdullah Baba	43
5	Karalar Kariyesi	Mustafa Baba Ali	39
6	Karalar Kariyesi	İsmail Baba Yunus Baba	44
7	Karalar Kariyesi	Mustafa Baba Hüseyin	36
8	Karalar Kariyesi	Aliş Baba Hüseyin	39
9	Karalar Kariyesi	Süleyman Baba Veli Baba	33
10	Karalar Kariyesi	İsmail Kozcu Baba	15
11	Akkadınlar Köyü	Recep Baba Cebeci Hüseyin Baba	68
12	Aşağı Mahalle Köyü	Ali Baba Halil Amuca	29
13	Akkadınlar Köyü	Recep Baba Karaali Baba	63
14	Akkadınlar Köyü	Ali Baba Solak	52

15	Sögütçük Köyü	Rıza Baba Kara Çavuş	46
16	Sögütçük Köyü	Ahmet Baba	50
17	Sögütçük Köyü	İbrahim Baba	35
18	Baltacı Yeniköy	Halil Baba	50
19	Baltacı Yeniköy	Hüseyin Baba	60
20	Baltacı Yeniköy	Şakir Baba Hasan Baba	43
21	Baltacı Yeniköy	Ali Veli Baba	50
22	Kolabina Köyü	Murtaza Baba Kazım Baba	25
23	Kolabina Köyü	Mehmet Salim Baba	32
24	Kolabina Köyü	Mehmet Seyit Baba	45
25	Kolabina Köyü	Ali Baba Kara Mestan	30
26	Tutrakan -Yenice Köyü	Abdurrahman Baba	19
27	Yenice Köyü	Ramazan Behlül Baba	23
28	Yenice Köyü	Davud Baba	21
29	Tutrakan -Mesim Mah.	Veli Zeynel Mesmi	34
30	Mesim Mahallesi	İsmail Mahmut Moka	30
31	Mesim Mahallesi	Halil Hüseyin Kesman	18
32	Mesim Mahallesi (1924)	Süleyman Hüseyin	27
33	Mesim Mahallesi	Mehmet Kamber Hoca	27
34	Mesim Mahallesi	Salif Ali Çelik	26
35	Mesim Mahallesi (1924)	Zeynel İsmail Halil	19
36	Tutrakan - Hacıfakılar	Ali Feyzi Baba	14
37	Hacıfakılar Köyü	Murtaza Salih Manav	9
38	Tutrakan - Denizler Köyü (1924)	Murtaza Baba	22
39	Tutrakan - Meşe Mah. (1924)	Hamza Tahir Baba	28
40	Meşe Mahallesi (1924)	İbrahim Baba	9
41	Silstre - Kolabina (Yordamova) Köyü	Mehmet Sadık Kafalı	25

Şücaeddin Veli Ocağı'nın bir önceki postnişini olan Nevzat Demirtaş ile vefatından önce yaptığımız mülakatta Bulgaristan'a en son İsmail Hakkı Dede'nin gittiğini fakat oradaki talip topluluğunun babalarının Türkiye'ye gelerek Şücaeddin Veli Dergâhında kendisi ve kendinden önceki postnişinler tarafından görüldüğünü belirtmiştir. Bulgaristan'daki baskıcı rejim kalkar kalkmaz 1989 yılında taliplerinin hizmetini görmeye gittiğini ve bu seyahatlerde kendisine Deliorman'dan İstanbul'a göç eden Hakkı Saygı Baba'nın da eşlik ettiğini söylemiştir. O tarihten sonra 1992 ve

2004 tarihinde de taliplerinin üzerine hizmet için gittiğini lakin geçen sürede Şücaeddin Veli'ye bağlı babaların başsız kalıp başka halife babalara bağlandığını da üzülecek ifade edilmiştir. Vefat etmeden önce oğlu Mehmet Demirtaş'ı da hizmet görmek için talipler üzerine 2007 yılında gönderir. 2008 yılında vefatından sonra bütün talip ve babaların kabulüyle 2009 yılında postnişin postuna Mehmet Demirtaş getirilir. Demirtaş, postnişin olduktan sonra Bulgaristan'a giderek babaların hizmetini görmeye devam eder.

Bulgaristan'daki inanç önderleri arasında tarihten günümüze gelinceye kadar halife baba ve ona bağlı babalardan oluşan bir hiyerarşik yapılanma mevcuttur. Bu yapıya göre Bulgaristan'da Şücaeddin Veli Ocağı'na bağlı Halife Babalar vardır. Bu Halife Babaların her birine bağlı babalar mevcuttur. Şücaeddin Veli Ocağı'ndan gelen postnişin her yıl Halife Babaların görgüsünü yapar. Görgüden geçen Halife Babalar kendilerine bağlı babaları görürler. Görgüsü yapılan babalar da taliplerinin hizmetini görürler. Babalık soydan ziyade talip zümresinin kanaatleri merkezlidir. Talipler içlerinden birini bu işe uygun görürler ve bu kişi halife baba tarafından baba olarak dikilir. Günümüzde Bulgaristan'da Şücaeddin Veli Ocağı'na bağlı 5 Halife Baba ve onlara bağlı da tespit edebildiğimiz 62 Baba vardır. Halife Babalardan Vahiddin Baba Bektaşî süreğindeyken Nevzat Demirtaş Dedenin döneminde bir seyit evladına bağlanmak istediğini belirtip Şücaeddin Veli Ocağı'na bağlanır ve hizmetlerini Babaî erkanına göre görmeye başlar. Aşağıda Bulgaristan'daki Halife Babalar ve onlara bağlı Babaların yerleşim birimlerine dağılımını içeren tablo verilmiştir.

BULGARİSTAN'DA ŞÜCAEDDİN VELİ OCAĞINA BAĞLI HALİFE BABA VE BABALARIN LİSTESİ	
Halife Babalar	Babalar ve Yerleşim Birimleri
Halil İbrahim Koz Dulovo(Akkadınlar) – Cernik (Karalar)	Dulovo- Akkadınlar: Mustafa Ali Aliş, Salih Süleyman Çavuş Cernik-Karalar: Hidayet Halil Bekyar, Rıza Salih Molla, Ali Yusuf Araplı, Ali Veli Mandacı, Ali Akif Ali Vodno-Sucuk: Murtaza Ali Ahmet Bradvari-Baltacı Yeniköy: Ali Rıza İsmail, Mehmet Halil Gagil, Akif Recep, Mustafa Matem Halim, Niyazi Bayram Mehmet, Kazım İsmail Pomak, Sezai Rıza Veli, Yaşar Ali Ekber Mustafa
Seyit Ali Salih Mehmet- Dulovo (Akkadınlar) – Cernik (Karalar)	Dulova-Akkadınlar: Şevket Rıza Ali, Ahmet Ramadan Ahmet, Çernik-Karalar: Mehmet Emin Ahmet, Muharrem Aliş Ahmet Vodno-Sucuk: Salih Mehmet Ahmet Bradvari- Baltacı Yeniköy: Halim Süleyman Salih, Abdullah Hasan Abdullah, Recep Veli Murtaza, Salih Gaga, Refik Salih İbrahim, Mustafa Haki Aziz, Veli Ali Kaytaz, Murtaza Kamil

Mustafa Mantır-Sevar (Caferler)-Midrevo (Mesim Mh)	<p>Midrevo-Mesim mh: Mustafa Hüseyin Hasan, Mustafa Ali Halil, Mustafa Hamza Mehmet, Kamber Davut Emin, Ali Ahmet Mehmet, Hüseyin Veli Süleyman</p> <p>Sevar-Caferler: Ali Hüseyin İsmail, Kamber Kadir Ahmet, Mehmet Salih İbrahim, Hasan Hüseyin Öküzücü, Nuh İsmail Şeramet, Süleyman Ahmet Karasan</p> <p>Bisertsı-Kazçılar: Salih Ahmet Süleyman, İbrahim Mehmet Osman, Ali Mehmet Ali, Aliş Adil Halil, Salim Mehmet Salim</p> <p>Preslavtsi-Yeniceköy: Halil İbrahim Ethem, Halil Hüseyin Şakir, Ahmet Halil Mustafa, Celil Ahmet Ahmet</p> <p>Ostrovo-Adaköy: Süleyman Sülen Aga</p>
Rıza Ali – Sevar(Caferler)	
Vahiddin Mehmet Tenekeci- Dulovo Merkez-Bektaş	Halil Kazım Rufi
Halife Baba ve yerleşim birimi teyit edilemeyen	Ahmet Ramadan Nebioğlu, Halil İbrahim Beysim, Halim Yaşar, Muharrem Ali, Mustafa Fakı, Mustafa Muharrem, Mustafa Salih Murtaza, Saliç Caviç, Vedat Ali,

Tablonun ilk iki kutusunda Dulovo - Karalar'da ikamet eden Halife Babalar ve onlara bağlı Babalar verilmiştir. Tablonun üçüncü kutucuğunda Sevar (Caferler) merkezli iki Halife Babaya bağlı Babaların yerleşim birimlerine dağılımları verilmele birlikte hangi Babanın hangi Halife Babaya bağlı olduğunun teyitlerini tam olarak yapamadığımız için iki Halife Babaya bağlı Babaları bir arada vermeyi uygun gördük. Tablonun üçüncü kısmındaki Vahiddin Mehmet Tenekeci Halife Baba'ya bağlı Babalardan bir tanesi hakkında kesinleşen bilgiye ulaştığımız için ona bağlı Babalar bölümünde verdik. Tablonun son kısmında Şücaeddin Veli Ocağı'na bağlı Babaî Babası olduğu bilinmekle birlikte Halife Baba ve yerleşim birimi aidiyetleri kesinleştirilemeyen Babaların isimleri verilmiştir. Güney Bulgaristan'da ikamet eden babaların hiyerarşik örgütlenmesi tamamlanmamış durumdadır. Bu bölgede Şücaeddin Veli Ocağı'na bağlı Babalar başlarında bir Halife Baba olmaksızın hizmetlerini görmektedirler. Mehmet Demirtaş ile olan mülakatımızda bu sene Güney Bulgaristan'da Halife Baba seçerek dağılan baba ve talip topluluğunu yeniden bir araya getireceğini söylemiştir

2.3. Göçler ve Türkiye'de İskan Edilen Babaîler

Balkan coğrafyasında XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren savaşlar ve siyasi gelişmeler sonucu önemli göç hareketleri yaşanmıştır. Bu göç hareketleri Alevi zümreyi de etkilemiştir. Göç hareketleri yoğunlukla Marmara Bölgesi'ne olmuştur.

Alan araştırmalarımızda tespit edebildiğimiz kadarıyla Babaî topluluğun göç hareketleri Cumhuriyetin ilk yıllarına kadar inmektedir. Bu dönemde yapılan göçlerde yaşananlar hâlâ hafızalardadır. Bu sebeple nereden geldiği ile nereye yerleştiği bilgisine ulaşmak daha kolaydır. Göç, o toplumun birçok bağlantısının değişmesine hatta sonlanmasına neden olur. Özellikle dâhil olunan toplum tarafından kabul görmeyen inanç sistemi mensuplarında inançsal unsurların değişmesi ve dönüşmesi daha hızlı olmaktadır. Bir köyün tamamıyla göç edip yeni bir yerleşim birimine iskân edilmesinin inançsal unsurların muhafazası konusunda olumlu bir etki yaptığı da söylenebilir.

Göç hareketleri 1920'li yıllarda başlayarak 1990'lara kadar sürmüştür. 1990'dan sonra tersine bir göç de yaşanmıştır. Türkiye'den tekrar Bulgaristan'a dönenler olmuştur. 1955 yılından sonra göç eden Babaîlerin İstanbul'u tercih ettikleri tespit edilmiştir. Hatta ilk göçlerde İstanbul dışında yerlere göç edenlerin 1980'den sonra iş ve eğitim amaçlı İstanbul'a yerleştikleri de görülmüştür. Bulgaristan'dan Türkiye'ye göç eden Alevilerin Şücaeddin Veli Ocağı ile bağlantı kurmaları daha rahat olmuştur. Bulgaristan'daki talip topluluğu ile bağlantının kesildiği uzun zaman dilimlerinde bile göç eden talip topluluğu ile irtibatlar kurulmuştur. Bulgaristan'dan göç eden ve Türkiye'de iskan edilen topluluğun yerleşim birimleri aşağıda tablo halinde verilmiştir.⁴

BULGARİSTAN'DAN TÜRKİYE'YE GÖÇ EDEN BABAİ ZÜMRENİN İSKÂN YERLERİ		
GÜNEY	Edirne Merkez Köşan Çiftliği, Kırklareli Babaeski Alpullu, Pancarköy Tekirdağ Çorlu Türkgücü - Sağlık Mahallesi, Marmara Ereğlisi Merkez, Çeşmeli Köyü, İstanbul Zeytinburnu, Sefaköy, Firüzköy	
KUZEY	Silistre, Kuzey Deliorman ve Güney Dobruca	Kırklareli Merkez Kavaklı, Kızılıcık Dere Edirne Kara Yusuf Tekirdağ Merkez Hüsünlü, Koca İlyas, Gündüzlü- Hayrabolu Doğcalı Susuz Müsellim, Küçükakarlı Kırklareli Lüleburgaz Ahmet Bey, Turgutbey
	Varna, Şumnu Bölgesi	Tekirdağ Çorlu- Marmara Ereğlisi Çeşmeli Selveli Eskişehir Kaymaz Yaylası, İzmir Torbalı Pancar - Şehitler
	Razgrad, Rusçuk ve Tuturakan (Güney Deliorman -Tuna Yalısı)	İzmit, Karamürsel Subaşı, Altınova, Tokman- Mecidiyeköy, Tekirdağ merkez-Çorlu Yenice, Türkgücü, Türkmenli, İğneler, Çanta, Pınarbaşı, Beyazköy- Şarköy – Muratlı İstanbul Zeytinburnu, Avclar, Sefaköy, Çatalca Çanakça

Bulgaristan'dan göç ile gelen Babâi topluluğun önemli bir bölümünün inançsal aidiyeti yoktur veya Şücaeddin Veli Ocağı ile bağlantısı kopmuştur. Şücaeddin Veli Ocağı ile bağlantısı devam eden talip topluluğu hizmetlerine devam etmektedir. Her yıl Şücaeddin Veli Ocağı postnişini tarafından görgüleri yapılan babalar taliplerinin hizmetlerini yürütmektedirler. Ritüelik anlamda Bulgaristan'daki Babâi erkânı ile bazı inanç pratikleri değişmekle birlikte geleneksel cem sürekliliği aynı şekilde devam etmektedir. Bulgaristan'daki babaların bağlı olduğu Halife Babalık makamı Türkiye'de yoktur. Babaların büyük bir çoğunluğu İstanbul'da yaşamaktadır. Aşağıdaki tabloda Şücaeddin Veli Ocağı'ndan hizmetlerini görmeye devam eden babaların isimleri ve yerleşim birimlerine dağılımı verilmiştir.

İl-ilçe	Belde-Köy-Mah.	Baba Adı
Tekirdağ-Marmara Ereğlisi	Çeşmeli	Muharrem Tezol Ali Ergüner Hasan Ergüner
Tekirdağ-Çorlu	Merkez	Fevzi Pınar
İzmit-Karamürsel	Subaşı	Yavuz Türedi
İstanbul-Zeytinburnu		Hakkı Saygı Rıdvan Korkutan Muharrem Topaloğlu Hasan Rüzgar
İstanbul-Beylikdüzü		Abidin Harman
İstanbul-Avcılar		Matem Yiğit İbrahim Yapar Cemali Sali Cemali Gaga
İstanbul-Sefaköy		Veli Altın

Sonuç

Alevi Dede ocaklarından Şücaeddin Veli Ocağı örneğini konu alan çalışmamız Dede ocaklarının ritüelik, hiyerarşik ve etki alanı bağlamında birçok farklılığı barındırdığını göstermiştir. Bu farklılıkların her biri sosyal bilimler ve Türk kültürü adına bir zenginliktir. Her ayrıntı yeni yayınların ortaya çıkmasına kapı aralamaktadır. Alevi inanç sistemi ve teşkilatlanmasını sağlayan Dede ocakları geleneksel yapısından kopmakta veya çeşitli değişim ve dönüşümlere uğramaktadır. Değişim kaçınılmaz bir gerçeklik olmakla birlikte bir değişim üzerine yayın yapabilmek için bile geleneksel yapıya ihtiyaç duyulmaktadır. Bunun için Dede ocakları üzerine makalemizde ortaya koymaya çalıştığımız dede ocağını bir bütün olarak gören yayınlara ihtiyaç her geçen gün artmaktadır.

Çalışmamızda, Osmanlı coğrafyasının önemli bir kısmında etki göstermiş bir inanç örgütlenmesini elimizdeki veriler paralelinde değerlendirmeye çalıştık. Bugün değerlendirmede bulunurken Türkiye, Bulgaristan, Romanya veya Balkan adlandırmalarını kullandık. Birkaç yıl sonra farklı coğrafi veya siyasi adlandırmalarla karşı karşıya kalmak mümkündür. Birçok şey değişebilmekle birlikte karizmatik inanç önderlerinin varlığı devam etmektedir. Bu bağlamda baktığımızda karşımıza yine bir inanç önderi merkezli Dede ocakları çıkmaktadır. Alevilik üzerine genel yargılar ortaya koyabilmek için Dede Ocaklarının hepsinin inanç, ritüel ve yerleşim birimlerine dağılım haritalarının ortaya çıkarılması gerekmektedir. Özellikle Balkan coğrafyası siyasi değişimlerin çok hızlı yaşandığı bir coğrafyadır. Türk azınlık içinde de azınlık durumunda kalan Alevi-Bektaşî toplum, birçok değişimi kabullenir bir hâl almıştır. Geleneksel yapı hızlı bir şekilde kaybolmakta ocak, süreklilikleri yok olmaktadır. Bu değişimlere paralel olarak ritüel yapı da değişimlere uğramaktadır. Değişim ve dönüşümler Balkan coğrafyasında olduğu gibi Türkiye, Irak, İran gibi bölgelerde yaşayan Alevi olarak adlandırılan inanç topluluklarında da yaşanmaktadır. Daha önce de bahsettiğimiz üzere bunlar bir kolun parçalarıdır. Anadolu coğrafyasındaki Dede Ocaklarının birçoğunun kolları Bulgaristan, Yunanistan, İran ve Irak'tadır. Örneğin Üryan Hızır Ocağı'nın Suriye Halep Mehtap köyündeki talipleri, İmam Zeynel Ocağının Musul'daki kolu bunun en tipik örnekleridir. Yine birçok Dede ocağının aynı adla birden çok yerleşim biriminde dede toplulukları vardır. Kızıldeli (Seyit Ali Sultan), Sarı Saltık buna en güzel örneklerdir. Kızıldeli Ocağının Malatya, Sivas, Çorum, Eskişehir, Trakya, Yunanistan ve Bulgaristan'da talip ve dede topluluğu yaşamaktadır. Sadece Ocak bağlamında değil aşiretler aracılığıyla da göç yolları çizmek mümkündür. Bununla ilgili değerli yayınlardan birini Vatan Özgül, (Özgül, 2005) Balaban aşiretinin Erzincan'dan Dimetoka'ya olan tarihsel göçü üzerine yapmıştır. Anlaşılacağı üzere Dede ocakları, akademik yayınlar için çok zengin bir kültürel ve inançsal yapıyı içerisinde barındırmaktadır.

Şücaeddin Veli Ocağı'na bağlı Babaî zümrenin beş asırlık bir sürede kendi içinde birçok değişiklik geçirdiği açıktır. Bugün görmekteyiz ki Bulgaristan ve Romanya sınırlarında önemli bir etkinliği olan Babaî zümreden çok küçük bir kısmına ulaşabiliyoruz. Gerçekleşen değişimler sonucunda Balkanlarda Bektaşîlik bütün Alevi zümreyi kapsayan bir tanım haline gelmiştir. Bu yeni tanım, alt gruplara ulaşmayı engellemektedir. Hatta Alevi sorusuna tepki gösterip "biz Bektaşîyiz" cevabını almak bölge üzerine çalışan akademisyenler için olağan bir cevap halini almıştır. Babaî olarak bilinmesine rağmen Şücaeddin Veli Ocağı ile hiyerarşik bağı görmezden gelen birçok Baba Bektaşî olmuştur. Son dönemde her yıl Bulgaristan'a giderek talip topluluğunu yeniden toplamaya çalışan Mehmet Demirtaş'ın gayretleri ile geri dönüşler olmakla birlikte geleneksel hiyerarşik yapının hızla bozulduğu yadsınamaz

bir gerçektir. Bozulma sadece Balkan coğrafyasında olmayıp Türkiye'deki Dede ocaklarında da değişim ve dönüşümler olmaktadır. Göç hareketleri ve şehirleşme ocak aidiyetlerinin kaybolması ve ocak Dedeliğinden cemevi Dedeliğine geçişlere neden olmaktadır. Geçiş süresi bir dönem sonra ocak aidiyetlerinin kaybolmasına sonucunu doğurmaktadır. Cemevlerinde tek erkan uygulandığı için ocakların geleneksel cem düzeni senkretik bir hâl almaktadır. Tüm bunların sonucunda ocaklara ait geleneksel cem ritüel ve pratikleri kaybolmaktadır (Ersal, 2012). Yine Dede ocaklarının bazı nedenlerle dedeliği devam ettirmemesi sonucuyla talip topluluğu vekaleten yeni dedelere geçmekte veya inanç zümresinden kopmaktadır. Şücaeddin Veli Ocağı bağlamında bu duruma güzel bir örnek vermek mümkündür. Mehmet Demirtaş iki yıldır Eskişehir'de Koçu Baba Ocaklılarının Dedesi Cafer Dedenin vefatı ve oğlunun işi sebebiyle Dedelik yapmamasından dolayı eşinin Koçu Babalı olması ve babası Nevzat Demirtaş'ın musahibinin Koçu Babalı olması nedeniyle Koçu Babalara dedelik yapmaktadır. Buna benzer yüzlerce örnek bulmak mümkündür.

Bu makaleyi oluşturma amacımız çalıştığımız Şücaeddin Veli Ocağı'nı ve Balkanlar'daki varlığını Dede ocakları üzerine yapılacak çalışmalara örneklem olacak şekilde farklı unsurları ile ortaya koymaktır. Çalışma bir makale boyutunda hazırlandığı için ocağa bütüncül yaklaşımla bakarak ritüelik dünyası, inançsal hinterlandı, talip-dede topluluğunun dağılımı, Anadolu ve Balkan Aleviliğindeki etkisi ve üstlendiği roller gibi hususları ayrıntıya girmeden özet şeklinde vermeye çalıştık. Yine göç hareketleri gibi temel yapıdaki değişimlere de vurgu yaptık. Bu çalışmanın bir rol model olması ve Dede Ocakları üzerine yeni çalışmalara katkı sağlaması temel hedefimizdir.

Sonnotlar

- ¹ Bu defterin eski yazıdan çeviri şekli Prof. Dr. Filiz Kılıç, Arş. Gör. Tuncay Bülbül ve Uzm. Coşkun Kökel tarafından Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisinin 43. sayısında yayınlanmıştır. Fakat defteri aldıklarını belirttikleri Nevzat Demirtaş'ın arşivinde defterin Osmanlı Türkçesi ile yazılmış orjinal şekline rastlanılmamıştır. Bizim esas aldığımız metin 1968 yılında orjinal defterin çevirisi ve 1925 yılından 1968 yılına kadar geçen dönemdeki bazı ilaveleri içeren şeklidir. Söz konusu yayın ile bizim kullandığımız defteri mukayese ettiğimizde baba ve talip listesinde bazı farklılıklar tespit edilmiştir. Onun ötesinde bazı yerleşim birimlerinin ve baba adlarının yerel ağız nedeniyle okunmadığı görülmüştür. Bizdeki defterde orjinal deftere sonradan ilave edilmiş bazı talip ve baba isimleri de vardır. Defterde 41 Baba ve onlara bağlı 1400 talibin isimleri tek tek sıralanmıştır. Makalenin formatı defterdeki bütün isimleri vermeye uygun olmadığı için bir tabloda yerleşim birimi, Baba adı ve talip sayısı makalenin ilgili bölümünde sunulacaktır. Gerekli açıklamalar da bu bölümde yapılacaktır.
- ² Coşkun Kökel tarafından Eskişehir ili merkezli Alevi Dede Ocakları ve yerleşim birimlerini konu olan yüksek lisans tezinde 39 yerleşim birimi 22 Dede ocağı tespit edilmiştir. (Kökel, 2004)

³ Şücaeddin Veli Ocağı'na hiyerarşik olarak bağlı ocaklar üzerine Mehmet Ersal tarafından bir doktora tezi tamamlanmak üzeredir. Ayrıca bu doktora tezi paralelinde söz konusu ocaklar üzerine bir TÜBİTAK projesi de devam etmektedir.

⁴ Bu yerleşim birimlerinin sayısını arttırmak mümkündür. Bulgaristan'dan göç eden nüfusun Türkiye'de iskan oldukları yerleşim birimleri üzerine yayınlar yapılmıştır. Bu yayınlarda belirli bir inanç zümresini merkeze almaktan ziyade Bulgaristan'daki Alevi nüfusun tamamının göç ettikleri yerleşim birimleri sıralanmaktadır. Hatta Alevi Sünni yerleşim birimleri bile karıştırılabilmektedir. Doğrudan Babai zümrenin göç hareketlerine Refik Engin ve Hakkı Saygı'nın eserlerinde yer verilmiştir (Engin, 2009). Engin'in eserinde verdiği listedeki bazı yerleşim birimlerinin teyidini yapmak mümkün olmamıştır. Yine Şücaeddin Veli Ocağı'na bağlı Babai topluluğunun yerleşimi olarak gösterilen bazı yerleşim birimleri Şücaeddin Veli Ocağı'nın kendi talip köyleridir. Göçle gelmemişlerdir. Bu sebeple burada verdiğimiz listedeki yerleşim birimleri Nevzat Demirtaş, Mehmet Demirtaş, Hakkı Saygı ve Muharrem Topaloğlu'ndan alınan bilgiler başta olmak üzere Babai topluluk üzerine yaptığımız alan araştırmalarında toplanmıştır.

Kaynakça

- BARKAN, Ö. Lütfi. (1942). "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve 'Zaviyeler'". İstanbul: Vakıflar Dergisi
- DEMİRTAŞ, Mehmet. (1999), *Değiş, semah ve Türkülerle Şücaettin Köyü*, Eskişehir.
- ELÇİN, Şükrü. (1984), "Bir Şeyh Şücâüddin Baba Velayetnâmesi" *Türk Kültürü Araştırmaları*, C.XXII/1-2, Ankara. 199, 218.
- ENGİN, Refik. (2009). "Trakya ve Bulgaristan'da Bektaşiler ve Bektaşi Sürekleri". *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşi Kültürü*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı: 144-167.
- ERSAL, Mehmet. (2011). "Alevi İnanç Sistemindeki Ritüelik Özel Terimler: Musahiplik" *Turkish Studies*, Volume 6/1 Spring 2011: 1058-1083.
- ERSAL, Mehmet. (2012). "Çubuk Havzası Alevi Ocakları Bağlamında Alevi İnanç-Dede Ocaklarının Teşkilatlanması Üzerine Bir Değerlendirme" II. Uluslararası Tarihten Bugüne Alevilik Sempozyumu, 23-24 Ekim 2010, Ankara: Cem Vakfı Yayınları
- ERSAL, Mehmet. (2012). "Alevi İnanç Sisteminde Ocaklar arası Ritüelik Senkretizm". Prof. Dr. Fikret Türkmen Armağanı. İzmir. 209, 218.
- KARAMUSTAFA, Ahmet T. (Çev. Ruşen Sezer) (2011). *Tanrının Kural Tanımayan Kulları İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- KILIÇ, Filiz, ARSLAN, Mustafa, BÜLBÜL, Tuncay. (2007). *Otman Baba Velayetnamesi Tenkitli Metin*. Ankara.
- KILIÇ, Filiz, BÜLBÜL, Tuncay, KÖKEL, Coşkun. (2007). "Bulgaristan'da Bazı Yerleşim Yerlerindeki Alevi ve Bektaşi Talipleri İçeren 1924 Tarihli Bir Defter", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Bahar 2007/43
- KÖKEL, Coşkun. (2006). "Eskişehir Yöresi Alevi Bektaşi Kültürünün Temel Dinamikleri" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Bahar 2006/37: 135-172.
- KÖKEL, Coşkun. (2007). "Bulgaristan'da Yaşayan Alevilik Bektaşilik Üzerine" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Bahar 2007/43

- KÖKEL, Coşkun. (2004). Eskişehir İli, Alevi-Bektaşî Köylerindeki İnanç Ritüellerinin Sosyolojik Analizi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Gebze Yüksek Teknoloji Enstitüsü.
- KÖPRÜLÜ, Orhan. (1972). "Velayet-nâme-i Sultan Şücaüddin" Türkiyat Mecmuası, C.XVII, İstanbul. 177, 184.
- MELİKOFF, İrene (1999). Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları
- OCAK, Ahmet Yaşar. (1999). Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süfilik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (2002). Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri. İstanbul: İletişim Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (2011). Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş Yahut Vefâiyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Kargın-Emirci Sultan (13. Yüzyıl). Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları
- ÖZGÜL, Vatan. (2005). Balabanlılar Dimetoka'dan Erzincan'a Bir Alevi Aşiret. İstanbul: Pan Yayınları.
- SAY, Yağmur. (2006). Anadolu'nun İslamlaşması ve Türkleşmesi Sürecinde Gazi-Eren-Evliyaların Rolü Seyyid Battal Gazi ve Külliyesi. İstanbul: Su Yayınları.
- SAY, Yağmur. (2010). Kalenderi, Alevi ve Bektaşî Kültünde Önemli Bir Alp-Eren Gazi Şucâ'eddin Veli (Sultan Varlığı) ve Velâyetnamesi. Ankara: Eskişehir Valiliği Yayınları.
- SAY, Yağmur (2006). "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Önemli Bir Kült Kimlik: Şücaeddin Veli (Sultan Varlığı)" Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Bahar 2006/37: 99.
- SAYGI, Hakkı. (1996). Şeyh Safi Buyruğu ve Rumeli Babagan (Bektaşî) Erkanları, İstanbul: Saygı Yayınları.
- ŞAHİN, Haşim. (2010). "Şücaüddin Veli" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 247,248.
- TAŞGIN, Ahmet. (2006). Güneydoğu Anadolu'da Türkmen Aleviler-Diyarbakır ve Çevresi, İstanbul: Ataç Yayınları
- TAŞGIN, Ahmet. (2012). "Alevi Metinlerinin Anlaşılmasında Karşılaşılan Sorunlar: Aleviliğin Yeniden Zuhuru", II. Uluslararası Tarihten Bugüne Alevilik Sempozyumu, Ankara 2010, İstanbul: 2012 Cem Vakfı Yayınları. 237, 253.
- YAMAN, Ali (2009). "Alevilerde Dedelik ve Dede Ocakları". Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı: 178-202.
- YAMAN, Ali (2006). Kızılbaş Alevi Ocakları. Ankara: Elips Kitap.
- YILDIZ, Ayşe (2006). "Şücaeddin Baba Velayetnamesi" Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Bahar 2006/37: 49-98.
- YILMAZ, Hacı (2006). "Sultan Şücaeddini Veli Zaviyesi ve Vakfına ait Yeni Belgelere Bir Bakış" Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Bahar 2006/37: 7-48.

Kaynak Kişi Dizini

Abidin Harman, (1933), Sağlık Mahallesi Çorlu Tekirdağ, İlkokul, Baba
 Ahmet Erol, (1941), Sağlık Mahallesi Çorlu Tekirdağ, Ortaokul, Zâkir
 Ahmet Kuzukıran (Kara Veli), (1938), Kargın, Çubuk, Ankara, İlkokul, Dede
 Ahmet Sargın, (1938), Kurşunlu, İnegöl, Bursa, İlkokul, Baba
 Ali Ay, (1947), Kurşunlu, İnegöl, Bursa, İlkokul, Baba
 Ali Ay, (1960), Kurşunlu, İnegöl, Bursa, İlkokul, Rehber
 Ali Dedeoğlu, (1941), Mart, Şabanözü, Çankırı, İlkokul, Dede
 Ali Güven, (1941), Eskişehir, Yüksek Okul, Emekli Öğretmen, Dede
 Ali Rıza Yavuz, (1946), Üçsaray, Seyitgazi, Eskişehir, İlkokul, Rehber
 Ali Türkân, (1938), Kurşunlu, İnegöl, Bursa, İlkokul, Rehber
 Arif Dalkılıç, (1937), Susuz, Çubuk, Ankara, İlkokul, Dede
 Baki Özdemiroğlu, (1963), Mart, Şabanözü, Çankırı, İlkokul, Dede
 Battal Dalkılıç, (1948), Susuz, Çubuk, Ankara, İlkokul, Dede
 Burhan Dereli, (1970), Haskovo Bulgaristan, Lise, Zâkir
 Dağıstan Demirhan, (1938), Hasan Dede, Kırıkkale, İlkokul, Dede
 Hakkı Saygı, (1931), Zeytinburnu İstanbul (Silistre Kolabina), Ün. Terk, Baba
 Halil Özdemiroğlu, (1931), Mart, Şabanözü, Çankırı, İlkokul, Dede
 Hasan Ali Uzun, (1976), Arslanbeyli Seyitgazi Eskişehir, Üniversite, Zâkir
 Hasan Dedeoğlu, (1929), Mart, Şabanözü, Çankırı, İlkokul, Dede
 Hasan Hüseyin Güvenç, (1923), Aşağı Karaköy, Çubuk, Ankara, Okuryazar, Dede
 Haşim Demirhan, (1950), Hasan Dede, Kırıkkale, Lise, Dede
 Hayrettin Demirtaş, (1941), Arslanbeyli, Seyitgazi, Eskişehir, Ortaokul, Dede
 İbrahim Yapar, (1930), Zeytinburnu İstanbul (Silistre Doğum), İlkokul, Baba
 Kerime Demirtaş, (1943), Arslanbeyli, Seyitgazi, Eskişehir, İlkokul, Anabacı
 Koray Yurdağül, (1978), Hayrabolu Tekirdağ, Üniversite, Zâkir
 Mehmet Açıq, (1948), Çorlu Merkez Tekirdağ, İlkokul, Dede
 Mehmet Demirtaş, (1958), Arslanbeyli, Seyitgazi, Eskişehir, Yüksek Okul, Dede
 Mehmet Kopçalı, (1935), Çiftlik Kırcaali Bulgaristan, İlkokul, Baba
 Merdan Öztürk, (1945), Çorlu Merkez Tekirdağ, Üniversite, Talip
 Muharrem Tezol, (1944), Çeşmeli Çorlu Tekirdağ, Lise, Baba
 Muharrem Topaloğlu, (1947), Zeytinburnu İstanbul, Üniversite, Baba
 Mustafa Alimustafa, (1958), Mandacı Kırcaali Bulgaristan, Ortaokul, Talip
 Mustafa Özer, (1952), Seyitgazi, Eskişehir, İlkokul, Dede

Nevzat Demirtaş, (1933), Arslanbey Seyitgazi Eskişehir, İlkokul, Dede
Rıdvan Korkutan, (1942), Kocaeli Mecideye (Mesim mh), İlkokul, Baba
Sadullah Yenidoğan, (1931), Karalar Kırcaali Bulgaristan, İlkokul, Baba
Salih Topaloğlu, (1923), Zeytinburnu İstanbul (Silistre Doğum), İlkokul, Talip
Veli Horasanlı, (1949), Sağlık Mahallesi Çorlu Tekirdağ, Lise, Dede
Veli Topaloğlu, (1949), Zeytinburnu İstanbul, Ortaokul, Zâkir
Veli Yurdakadim, (1953), Sele, Çubuk, Ankara, İlkokul, Dede
Veysel Bayram, (1956), Kazçılar Razgrad Bulgaristan, Üniversite, Talip
Zehra Demirtaş, (1964), Arslanbeyli, Seyitgazi, Eskişehir, Lise, Anabacı

DİYARBAKIR YÖRESİ ALEVİ OCAKLARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Bülent AKIN*, Metin EKİCİ**

Özet

Bu makale, Diyarbakır yöresi Alevi ocaklarının tanıtımını ve bu ocakların günümüzdeki durumlarını konu edinmiştir. Bu doğrultuda, yöredeki Alevi ocakları hakkında yapılan tespitler ana hatlarıyla verilerek bunların genel bir değerlendirmesi yapılmıştır. Yöre Aleviliğinin ve ocaklarının tarihi seyri, dede-talip ilişkileri bağlamında geçmişten günümüze etkinlik alanları, göçler neticesinde meydana gelen yapısal değişim, günümüzde ne durumda oldukları ve hangi yerleşim birimlerine yayıldıkları yazılı ve sözlü kaynaklar kullanılarak aydınlatılmaya çalışılmıştır. Alan araştırmalarımız sırasında yöredeki Alevi ocaklarına mensup dede ve talip topluluklarının göçlerle Anadolu coğrafyasında çok geniş bir alana yayıldıkları görülmüştür. Dolayısıyla söz konusu dede ve talip topluluklarının Diyarbakır dışındaki yerleşim birimlerindeki bugünkü ritüel durumları hakkında kısa değerlendirmelerde bulunulmuş, ayrıca yöre Alevilerinin dağıldıkları yerleşim birimlerinin isimleri verilmiştir. Bu çerçevede, ilk olarak yöredeki Alevi ocaklarına mensup dede ve talip topluluklarının “Diyarbakır merkez ve ilçelere bağlı köylere göre” ve göçler neticesinde oluşan “Diyarbakır il sınırı dışındaki yerleşim birimlerine göre” dağılımlarının tespiti yapılmıştır. İkinci aşamada ise, söz konusu göçler sonrasında yöredeki Alevi ocaklarına mensup dede ve talip topluluklarının eski bağlarını muhafaza edip edemedikleri ve bu bağlamda geleneksel yapılarını ne derece koruyabildikleri üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ocak, Alevi Ocakları, Bismil, Diyarbakır Alevileri

AN EVALUATION ON “ALEWI OCAKS” IN THE REGION OF DİYARBAKIR

Abstract

The aim of this article is to present Alevi “ocaks” of Diyarbakir region and the present-day situation of these “ocaks”. In this direction, this paper gives an outline of findings about them and a general evaluation of Alevi “ocaks” in the region. In the historical course of Alewism and “ocaks” in the region, their domains from past to present day in the context of the relationship between the spiritual leader (“dede”) and aspirant, and their current status and

* Arş. Gör., Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı, İzmir/Türkiye, bulentakinedb@hotmail.com

** Prof. Dr., Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı, İzmir/Türkiye, mekici@yahoo.com

places they have been spread on as a result of migrations have been attempted to be enlightened by using written and oral sources. During our fieldwork, it is seen that spiritual leader (“dede”) and aspirant communities which are members of Alevi “ocaks” in the region have been spread out by migrations over a large area of Anatolia. As a result, considering that determination of contemporary ritual conditions of spiritual leader (“dede”) and aspirant communities in question situated in places outside of Diyarbakir region, only short evaluations of this matter are done and the names of locations where Alevi have been spread out are given. Within this scope, first of all, it is determined that the distribution of spiritual leader (“dede”) and aspirant communities that are members of Alevi “ocaks” in the region as “Villages connected to the center and districts of Diyarbakir” and as “Places outside of Diyarbakir Province’s boundaries” formed as a result of migrations. Second of all, it is discussed if spiritual leader (“dede”) and aspirant communities that are members of Alevi “ocaks” in the region have been kept old bonds after those migrations, and in this context how much they are able to preserve their traditional structures.

Keywords: Ocak, Alewi Ocaks, Bismil, Diyarbakir Alewis

Giriş

Alevi-Bektaşî inancı ile ilgili son yıllarda yapılan araştırmalar, bu inanç sisteminin ocak merkezli bir yapılanma üzerine kurulduğunu göstermektedir. Nitekim genel olarak Alevi-Bektaşî olarak isimlendirilen toplulukların kendi içlerindeki ritüeller ve inanç uygulamaları bakımından ciddi farklılıklar göstermeleri de bu toplulukların bağlı oldukları ocaklarla ilgili bir durumdur. Alevi inancı içerisinde oldukça yaygın olarak kullanılan “Yol bir, sürekin binbir” ifadesi de söz konusu durumu ortaya koyan bir örnektir. Bu bağlamda, temelde aynı inanç ve fikir yapısına sahip olan her ocağın kendine özgü bir süreğî söz konusudur.

Kurucu önderlerinin adıyla anılan ocaklara mensup ailelerin soy ağaçları On İki İmam üzerinden Ehlibeyt’e bağlanmaktadır. Bu bakımdan ocak mensubu aileler, “Seyyid” ve “Şerif” adlarıyla anılırlar. Tarihi süreç içerisinde ocakların nasıl yapılandığı konusu ise, tartışmalı bir konu olmakla birlikte, ocakların siyasi ve sosyal şartlar bağlamında üç evrede yapılandığı yönündeki görüş oldukça dikkate değerdir:

Birinci evre: Seyyid Battal Gazi Ocağı, Dede Garkın Ocağı, Ağu İçen Ocağı gibi ocakları kapsayan Hacı Bektaş Veli öncesi yapılanmadır.

İkinci evre: Abdal Musa Ocağı, Kolu Açık Hacım Sultan Ocağı, Güvenç Abdal Ocağı, Sarı İsmail Ocağı gibi ocakları kapsayan Hacı Bektaş Veli ve halifelerinin Anadolu’da tekkeler halindeki yapılanmasıdır.

Üçüncü evre: Pir Sultan Ocağı, Ali Koçu Baba Ocağı, Şeyh Hamza Ocağı gibi 16. yüzyılda Safevi-Osmanlı savaşları sırasında Şah İsmail tarafında yer alan Türkmen aşiretlerine Şah İsmail tarafından halife olarak gönderilen dede ve babala-

rın ya da Şah İsmail tarafında yer alan Kızılbaş inanç önderlerinin örgütlendiği yapılanmalardır (Ersal, 2012:180).

Söz konusu bu Alevi ocaklarının birinci evre yapılanmasına baktığımızda, Horasan'dan Anadolu'ya gelen Türkmenlerin göç yolu üzerinde önemli bir yerleşim yeri olan, Diyarbakır yöresinin 13. yüzyıl Anadolu'sundaki ilk merkezlerden olduğu görülmektedir. Kuzey Irak ve Suriye üzerinden, özellikle Cengiz istilasından kaçan ve Anadolu'ya sürüklenip gelen, Türkmen topluluklarının ilk yerleşim yerleri (yaylakları ve kışlakları) Diyarbakır yöresi olmuştur (Taşgın, 2006: 28). Alevi mürşit ocaklarından Dede Garkın Ocağı'nın da uzunca bir süre yurt edindiği Güneydoğu Anadolu Bölgesi, Alevi Örgütlenmenin çok güçlü bir merkezidir. Güneydoğu Anadolu Bölgesi, Kuzey Suriye ve Kuzey Irak'ın Alevi zümrenin teşkilatlanmasında etkin merkezler olduğu kabul edilmektedir (Ocak, 2011: 68). Dede Garkın Ocağıyla ilgili yapılan araştırmalarda, Mardin sancağına ait tahrir defterlerinde geçen Beriyyecik nahiyesine bağlı Dede Karkın köyünde Dede Karkın Zaviyesi ve Dede Karkın'a ait olduğu belirtilen bir türbe bulunduğu tespit edilmiştir (Gülten, 2011: 152). 1470-1471 tarihli "Kitab-ı Diyarbekriyye" adlı eserde bu köyün bulunduğu yerden, "Mardin ve Dede Karkın arasında Akkoyunlu'yu zayıf düşürdü." cümleleriyle söz edilir (Ebu Bekr-i Tihranî, 2001: 38). Adı geçen Dede Garkın Mevkii; bugünkü Mardin'in Kızıltepe ve Derik ilçeleriyle Şanlıurfa'nın Viranşehir ilçesi üçgeninde bulunmaktadır. Günümüzde Dedeköy olarak bilinen bu köyde, Dede Garkın Ocağı'nın önderi Numan'ın kabrinin yer aldığı bir türbe vardır (Taşgın, 2009: 210-211). Bölgede yapmış olduğumuz alan araştırmasında sözlü kaynaklardan elde ettiğimiz bilgiye göre, Diyarbakır yöresinde yerleşik bulunan Dede Garkın Ocağı mensuplarının yanı sıra, İmam Zeynel Abidin Ocağı, Beyazıd-ı Bostan Ocağı ve Zelil Kalender Ocağı mensupları da Diyarbakır yöresine Musul'dan geldiklerini, köklerinin Musul'dan önce de Horasan'a dayandığını ifade etmektedirler.

Sözlü ve yazılı kaynaklar merkezli araştırmalarınız neticesinde, Diyarbakır yöresinde günümüzde on iki Alevi ocağının varlığını sürdürdüğü bilgisine ulaşılmıştır. Bu ocakların merkezlerinin bulunduğu köylerden bazılarının yerleşim tarihleri, 1500'lü yıllara kadar geri gitmektedir. Diyarbakır yöresi, hem birinci evre Alevi ocaklarının ilk yapılandığı coğrafyada bulunması hem de günümüzde birçok ocağın dede ve talip topluluğuna ev sahipliği yapması bakımından önemli bir konuma sahiptir. Bu konumdan hareketle bu makalede, Diyarbakır'ın merkez ve ilçelerine bağlı köylerinde bulunan söz konusu Alevi ocakları hakkında yapmış olduğumuz tespitleri ve değerlendirmelerimizi paylaşmak istiyoruz. Bu çerçevede, öncelikle yazılı ve sözlü kaynaklar ışığında Diyarbakır Aleviliğinin tarihi durumu hakkında özet bilgi verilecek ve sonra dede-talip ilişkileri, ocaklar arası bağlantılar, siyasi, ekonomik ve sosyal sebeplerle meydana gelen göçler bağlamında Diyarbakır Alevi ocaklarının dede ve talip topluluklarının dağıldığı veya ocak bağlantılarının bulunduğu diğer yerleşim birimleri hakkında tespit ve değerlendirmelerimiz yer alacaktır.

1. Yazılı ve Sözlü Kaynaklar Işığında Diyarbakır Yöresi Alevilerinin Tarihçesi

Diyarbakır yöresinde yerleşik Alevilerin ve mensubu buldukları ocakların tarihi geçmişinin bölgenin Türkleştiği döneme kadar geri götürülmesi mümkündür. Yöredeki Türkmen Alevi köylerinin isimlerine, bölgenin Osmanlı hâkimiyetine geçişinden sonra yapılan ilk Diyarbakır Tahrir Defterinde rastlanmaktadır. Düzenlenen bu Tahrir, Akkoyunlu (kıs süreli Safevi) Tahriri'nin devamı olmakla birlikte, "Hasan Padişah Kanunnamesi" olarak isimlendirilmektedir (Taşgın, 2006: 51-52). Ayrıca 1530 tarihli tahrirde, yörede günümüzde de mevcut olan bazı köylerin adlarının geçtiği görülmektedir. Bu köylerden bazıları günümüzde Aleviliklerini ve Türkmenliklerini korumayı başarmışken, bazıları Sünnileşmiş aynı zamanda Kürtleşmiştir. Halen Alevi inancına mensup olan Türkmen köylerinden Seyithasan (Bakacak) köyü, tahrir kayıtlarında "Seyyid Hasan" (TD 998/I: 53); Darlı (Ulutürk) köyü, Ali-Darlı (TD 998/I: 49); Şerabi (Nahırkıracı) köyü ise, Şarabi (TD 998/I: 53) adıyla kayıtlıdır.¹

Diyarbakır Türkmen Alevi topluluğu, tarih süreçte Diyarbakır yöresinde nüfuslarının daha yoğun olduğunu Dicle nehri boyunca sağlı sollu sıralanan üç yüzün üzerindeki köyün Türkmen Alevi köyü olduğunu, zamanla Sünnileştiklerini ve Sünnileşmeyle beraber Kürtleştiklerini belirtmektedirler. Türkmen Alevi köyleriyle sınırlı olan ve 20. yüzyıl başına kadar Alevi kimliği yerel tarihe bilinen bazı köyler bugün Sünni Kürt köyü olmuştur. Bu köylerden kısa bir zaman öncesine kadar Türkmen Alevi köylerine cem âyinlerine katılmak için geldiği sözlü kaynaklarca sıkça anlatılmaktadır. İnanç olarak Alevilik ve Sünnilik arasında kalan bazı köylerde de Türkmen kimliğinin korunduğu görülmüştür (Konyar, 1936: 54-55). Bu köyler arasında özellikle Ayneto, Tilalo, Ali Bardak, Mitrani, Köseli, Altunakar,² ve Hüseyinik³ sayılabilir (Taşgın, 2004: 339-356).

Sözlü kaynaklardan aldığımız bilgilere göre yöredeki Alevi ocaklarının büyük bir çoğunluğu Horasan'dan Musul'a, Musul'dan da Diyarbakır'a gelmiştir. Nitekim bugün bile Darlı (Ulutürk) ve Seyithasan (Bakacak) köylerinde yerleşik bulunan İmam Zeynel Abidin Ocağı ve Zelil Kalender Ocağı mensupları Musul'da ikamet eden akrabalarıyla görüşmeye devam etmektedirler. Seyithasan (Bakacak) köyünde bulunan başka bir İmam Zeynel Abidin Ocağı mensubu ailenin ise, bu köye 1900'lü yılların başında Şanlıurfa'nın Kısas köyünden geldiğini, ocak mensupları ve yöre halkı tarafından alan araştırmalarımız sırasında aktarılmıştır. Ayrıca bu ocak ailesi hakkında Halil Atılğan ve Mehmet Acet, "Harran'da Bir Türkmen Köyü Kısas" adlı çalışmalarında, sözlü kaynaklardan derledikleri birtakım bilgileri aktarırlar. Bizim bölgede yaptığımız araştırmalar da bu bilgileri teyit etmektedir (Atılğan ve Acet, 2001).

Sözlü kaynaklardan derlenen bu bilgilere göre; Horasan Türklerinden ve İmam Zeynel Abidin soyundan gelen Seyit Ahmet, 1600-1650 yılları arasında aile efradıyla Kısaş'a gelip yerleşir. Seyit Ahmet, yörede keramet ehli bir ocak dedesi olarak tanınır. Seyit Ahmet'in Kısaş'ta olduğu duyulunca çevredeki yerleşim yerlerinden Alevi-Bektaşî inancına mensup Türkmenler Kısaş'a gelip yerleşmeye başlarlar. Seyit Ahmet devletten tapusunu aldığı Kısaş'taki arazileri bu köye gelen Alevilere dağıtarak onların da toprak sahibi olmalarını sağlar. Alevi-Bektaşî inancı Kısaş'a Seyit Ahmet sayesinde yerleşir. 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarına gelindiğinde Seyit Ahmet'in torunlarından İlyas ve amcasının oğlu Ahmet, Diyarbakır'ın Bismil ilçesinin Seyithasan (Bakacak) köyüne göç ederek buraya yerleşirler (Atılğan ve Acet, 2001: 13).

Seyyid Ahmed, Kısaş'a yerleştikten sonra yanına ilk gelenler arasında Dede Garkın Ocağı talipleri vardır. Bunlar Mardin'in "Bektaş" köyünden gelen dört kardeş ve onların aileleridir. Kısaş'a yerleşen bu Dede Garkın talipleri, bağlı buldukları ocağın dedeleriyle yeniden irtibat kurmayı başarmışlardır. Diyarbakır'ın Büyükkadı köyünde yerleşik bulunan Dede Garkın Ocak dedelerinden Eyüp Dede, 1900'lü yılların başlarından itibaren Kısaş'a gidip gelmeye başlamıştır. Böylece Kısaş'ta yerleşik bulunan Dede Garkın Ocağı taliplerinin kuşanma ve görgü hizmetleri, kendi ocaklarının dedeleri tarafından yürütülmeye başlanmıştır. Yine Eyüp Dede, kısa bir süreliğine Kısaş'a yerleşerek burada ikamet etmiştir. Eyüp Dede'nin vefatından sonra 1940'lı yıllarda onun amcasının çocukları olan Küçük Mustafa Dede ve Büyük Mustafa Dede, Kısaş'a gidip gelerek buradaki Dede Garkın taliplerinin kuşanma ve görgü hizmetlerini yürütmüşlerdir. Bugün Kısaş'ta yerleşik bulunan söz konusu Dede Garkın Ocağı taliplerinin nüfusu oldukça fazladır. Yaklaşık 400 hane civarında oldukları tahmin edilmektedir. Fakat, Eyüp Dede'den sonra çocuklarından ve torunlarından Kısaş'a yerleşip kalanlar olmuşsa da onlar yolu sürdürmemişler ve bu sebeple yöredeki talipler, Diyarbakır'daki ocakla irtibatları da kopunca Hacı Bektaş'taki Çelebilere bağlanmışlardır.

2. Diyarbakır Yöresinde Bulunan Alevi Ocakları

Diyarbakır yöresi Alevi ocakları ile ilgili bugüne kadar yapılan çalışmalar, ocakların isimleri ve merkezlerinin buldukları köyler hakkında ayrıntılı olmasa da önemli bazı bilgiler ihtiva etmektedir. Bu çalışmalarda, yöredeki Alevi ocaklarının yerleşim birimlerine göre tespiti şöyledir:

"Türkmenhacı: Beyazıdı Bostan Ocağı; Battal Gazi Ocağı; Ersefil Bozkurt Ocağı; Babusor Ocağı. Seyithasan (Bakacak): İmam Zeynelabidin Ocağı; Sarı Saltık Ocağı; İbrahim Halilullah-Çoban Alo Ocağı; Zelil Kalender Ocağı. Darlı (Ulutürk): Zeynelabidin Ocağı. Bismil: Battal Gazi Ocağı. Şükürlü: Güzel Şah Ocağı; Sarı Saltık Ocağı. Şerabi (Nahırkıracı): Ağu İçen Ocağı; Güzel Şah Ocağı. Büyükkadı: Dede

Karkın Ocağı; Ağu İçen Ocağı” (Taşğın, 2004: 339-341). Ahmet Taşğın, bu çalışmasının yanında, doktora tezinde, yöredeki ocak dedeleri ve taliplerine yönelttiği anket soruları ışığında bazı istatistiksel değerlendirmelerde bulunmuştur (Taşğın, 2006). Öte yandan Hamza Aksüt, çeşitli yazılarında yörenin Alevilik açısından önemine değinmiş ve yöredeki ocaklardan birkaçı hakkında önemli bilgiler aktarmıştır (Aksüt, 2004, 2009).

Diyarbakır Yöresi Alevi ocaklarıyla ilgili yaptığımız literatür taramaları ve alan araştırmaları neticesinde, yörede on iki ayrı ocak tespit etmiş bulunmaktayız. Bu ocaklar arasında yukarıda verilen ocak listesinden farklı olarak Çoban Alo ve İbrahim Halilullah adlı ocaklara rastlanmamış bu isimlerin ocak değil de ocaklara mensup dede isimleri olduğu tespit edilmiştir. Yine Ersefil ve Bozkurt ocaklarının ayrı birer ocak olduğu görülmüştür. Öte yandan yörede, İmam Zeynel Abidin Ocağı, Dede Garkın Ocağı, Ağu İçen Ocağı gibi Anadolu'nun çeşitli yörelerinde rastlayabileceğimiz ocaklar mevcut olduğu gibi; Beyazıd-ı Bostan Ocağı, Zeliz Kalender Ocağı, Ersefil Ocağı, Bozkurt Ocağı ve Güzel Şah Ocağı gibi Anadolu'nun başka yerleşim birimlerinde bugüne kadar varlığı tespit edilmemiş ocaklar da mevcuttur. Yörede, söz konusu on iki ocağın vaktiyle tamamının dede ve talip topluluklarının erkân sürdürdüklerini sözlü kaynaklardan öğrenmekteyiz. Günümüze geldikçe bu ocakların bir kısmı ocak erkânını sürdürecektir nitelikte dede kalmaması, dede ve talip topluluklarının kent merkezlerine göç etmeleri gibi çeşitli sebeplerle erkân sürdürmemiş ve bu ocaklara mensup talip toplulukları, etkinliği devam eden ocaklara bağlanmaya başlamışlardır. Makalemizin bundan sonraki bölümünde yöredeki ocaklar yapılandığı evreye göre bir sıralamaya tâbi tutulup söz konusu ocaklarının sözlü bilgiler ve yazılı kaynaklar paralelinde günümüzdeki durumları ortaya konacaktır.

2.1. İmam Zeynel Abidin Ocağı

Yörede İmam Zeynel Abidin ocağına mensup olan dedeler kendilerini doğrudan On İki İmam'ın dördüncüsü İmam Zeynel Abidin'e bağlarlar. Yörede bu ocağına mensup dedelerin bazılarının elinde şecereleri bulunurken, büyük bir çoğunluğunun şeceresi bulunmamaktadır. Sözlü kaynaklardan edindiğimiz bilgiler, bu ocağına mensup dedelerin Horasan'dan Musul'a oradan da Diyarbakır'ın Seyithasan (Bakacak) ve Darlı (Ulutürk) köylerine geldiklerini göstermektedir. Nitekim daha önce belirttiğimiz gibi İmam Zeynel Abidin Ocağı'nın Darlı (Ulutürk) ve Seyithasan (Bakacak) köyleri mensuplarından günümüzde Musul'daki yakınlarıyla görüşen iki dede ailesi bulunmaktadır.

Öte yandan, Seyithasan (Bakacak) köyüne yerleşen İmam Zeynel Abidin Ocağı mensubu bir dede ailesi de 20. yüzyılın başlarında, Şanlıurfa'nın önemli Alevi yerleşimlerinden olan Kısas beldesinden gelmiştir. Bu ocak ailesinin aynı zamanda 17. yüzyılın başlarında Kısas'a yerleşen ilk ocak ailesi ve Kısas köyünün kurucusu olduğu hem Diyarbakır hem de Kısas Alevileri arasında yaygın olarak anlatılmaktadır.

Ocak merkezleri Seyithasan (Bakacak) ve Darlı (Ulutürk) köyleri olan İmam Zeynel Abidin Ocağı dedelerinin kendi köyleri dışında Bismil merkez ve Türkmenhacı köyü ile Çınar'ın Şükürlü köyünde talipleri bulunmaktadır. Öte yandan, bu ocağın dede ve talipleri, çeşitli sebeplerle Diyarbakır merkez ve çevresinden İzmir, Bursa, Mersin ve Adana başta olmak üzere, çeşitli şehirlere göç etmişlerdir. Büyük şehirlerde çeşitli dernek, vakıf ve cemevleri etrafında toplanan bu dede-talip toplulukları arasında, sayıları az da olsa geleneksel erkânı sürdürenler de mevcuttur.

2.2. Battal Gazi Ocağı

Hacı Bektaş Veli öncesi yapılan en eski ocaklardandır. Battal Gazi Ocağı'nın Diyarbakır'daki merkezi Bismil'dir. Sözlü kaynaklara göre Bismil'e Malatya tarafından gelmişlerdir. Bu ocağın mensupları daha sonradan Türkmenhacı ve Seyithasan (Bakacak) köylerine yerleşmişlerdir. Yörede bugüne kadar bu ocağa mensup talip topluluğu tespit edilememiştir.

2.3. Dede Garkın Ocağı

Dede Garkın Ocağı tarihi yapılanması Hacı Bektaş Veli öncesine dayanan ocaklardandır. 13. yüzyıl sonrası yazılan Reşideddin'in "*Câmiu't Tevârih*"inde, 15. yüzyılda Yazıcızâde Ali'nin "*Tarih-i Ali Selçuk*"unda ve Neşri'nin "*Kitâb-ı Cihannümâ*" isimli tarihinde "Garkın" sözcüğü, bir Türk boyunun adı olarak karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan, son yıllarda yapılan araştırmalar Dede Garkın Ocağı'na adını veren Dede Garkın'ın 13. yüzyılda yaşadığını, hayatının büyük bir kısmını Güneydoğu Anadolu bölgesinde geçirdiğini ve Mardin-Şanlıurfa il sınırında bugünkü adıyla Dedeköy'de kabrinin bulunduğunu göstermektedir. Asıl ismi Numan olan Dede Garkın'ın Garkın boyunun hem dini hem de siyasi lideri olup "Garkınıyye" adlı tarikatın da kurucusu olduğu bilinmektedir. Dede Garkın'ın faaliyet alanının ise Dulkadirli Beyliğinin hâkimiyetindeki Güneydoğu Anadolu Bölgesi olduğu söylenebilir. Dede Garkın Ocağı'na ait şecerelerde ve icazetnâmelerde, Dede Garkın'ın Tâcu'l-Ârifin Seyyid Ebu'l-Vefâ silsilesine, yani Vefâiyye Tarikatına bağlandığı görülmektedir. Bu durum, Alevi mürşit ocaklarının Vefâiyye Tarikatı ile ilişkileri göz önünde bulundurulduğunda, Kuzey Irak ve Suriye ile bağlantısını ve Dede Garkın'ın bu bağlantıdaki tarihi rolünü ortaya koymaktadır. Ayrıca Elvan Çelebi, "Menâkıbu'l Kudsiyye"de Dede Garkın'ın Baba İlyas Horasanî'nin dedesi olduğunu belirtmekte ve söz konusu icazetnâmelerle de bu durum doğrulamaktadır (Ocak, 2011: 43-74). Dede Garkın Ocağı dedelerinin ve taliplerinin başta Diyarbakır olmak üzere Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin çeşitli yerlerinde günümüzde de yerleşik bulunmaları ve özellikle Diyarbakır merkeze bağlı Büyükkadı köyündeki Ocak mensuplarının bu köye Musul'dan geldiklerini ifade etmeleri bu görüşü desteklemektedir.

Dede Garkın Ocağı'nın Diyarbakır'daki merkezi Büyükkadı köyüdür. 1530 yılı tahrir kayıtlarında bu köyün bulunduğu yerde, Kâdı-i Ulyâ ve Kadı-i Süflâ adlarıyla iki köy mevcuttur (TD998/I: 51). Bunlardan Yukarı Kadı'nın ad verme gelene-

ğine bakıldığında “Pir Kulu, Şah Ali oğlu Ümmet, Pir Ali oğlu Doğmuş ve kardeşleri Yusuf ve Pir Kulu” gibi Alevi ad verme geleneğine uygun adlar görülmektedir (Aksüt, 2009: 86). Yine Aksüt, Osmanlı kayıtlarına göre Dede Garkın’ın halifelerinden Baba Arslanoğlu’nun yurdunun Diyarbakır’ın Bismil ilçesinin Arslanoğlu köyü olduğunu ileri sürmektedir (Aksüt, 2009: 79).

Öte yandan, günümüzde Dede Garkın Ocağı mensubu dedelerin ve taliplerin büyük bir çoğunluğu başta Diyarbakır ve İzmir olmak üzere çeşitli şehirlere göç etmişlerdir. Bu ocağa bağlı taliplerin bir kısmı görgü yapamazken, çok az bir kısmının görgüleri ise, İzmir’de ikamet eden İmam Zeynel Abidin Ocağı dedeleri tarafından yapılmaktadır.

2.4. Ağu İçen Ocağı

Ağu İçen Ocağı, Hacı Bektaş Veli öncesi teşkilatlanmış Alevi ocaklarından biridir. Şimdiye kadar yapılan araştırmalar, bu ocağın merkezi olarak üç ayrı yerleşim birimini işaret etmektedir. Bunlar; Elazığ merkezine bağlı Sün Köyü, Tunceli’nin Hozat ilçesine bağlı Bargını köyü ve Malatya’nın Arguvan ilçesine bağlı Mineyik köyüdür (Aksüt, 2009: 167). Bu ocağın Diyarbakır’daki yerleşim yeri, merkeze bağlı Şarabi (Nahırkıracı) köyüdür. Bu ocağın Büyükkadı ve Şükürlü köylerinde talipleri mevcut olmakla birlikte, günümüzde ocak dedeleri tarafından erkân yürütülmemektedir.

2.5. Zelil Kalender Ocağı

Zelil Kalender Ocağı, bugüne kadar Diyarbakır yöresi dışında herhangi bir yörede tespit edilmeyen ocaklar arasında yer almaktadır. Yöredeki alan araştırmalarımızda, bu ocağın İmam Zeynel Abidin Ocağı’nın bir kolu olduğu yönündeki kanaatin güçlü olduğu görülmüştür. Fakat, 13. yüzyıl sonrası Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde örgütlenen Kalenderi dede ya da babalarından olduğu düşünülen Zelil Kalender’in adıyla anılan bir ocak olması kuvvetli olasılıktır. Musul’dan göçle gelen ocaklardır. Ocağın Diyarbakır’daki yerleşim yeri, Bismil ilçesinin Seyithasan (Bakacak) köyüdür. Köyde “Seyyid’in Evi” olarak adlandırılan ocak mensuplarının köye geliş tarihleri oldukça eski olmasına rağmen, bunların halen Musul’daki akrabalarıyla irtibatları kopmamıştır. Bu ocağın dede ve talip toplulukları, Diyarbakır ve İzmir başta olmak üzere çeşitli şehir merkezlerine yayılmıştır. Günümüzde erkân sürdürmeyen Zelil Kalender Ocağı’na bağlı taliplerin görgüleri, İmam Zeynel Abidin Ocağı dedeleri tarafından yapılmaktadır.

2.6. Sarı Saltık Ocağı

Bu ocağın, Hacı Bektaş Veli ve halifelerinin Anadolu’da tekkeler halinde yapılanması neticesinde oluşan ocaklardan olduğu görüşü hâkim olmak birlikte, aksini öne süren araştırmacılar da söz konusudur.⁴

Sarı Saltık Ocağı'nın Diyarbakır'daki yerleşim yerleri, Seyithasan (Bakacak) ve Şükürlü köyleridir. Seyithasan'da (Bakacak) yerleşik bulunan Sarı Saltık Ocağı dedeleri, Çınar'a bağlı İmam Akiyl köyünden gelmişlerdir. Günümüzde, yörede bu ocağın talibi bulunmamaktadır. Dedeleri ise bu köylerin dışında Diyarbakır, Bursa ve İzmir gibi büyük şehirlerde yaşamakta, ancak erkân yürütmemektedirler.

2.7. Sarı İsmail Ocağı

Bu ocağın yörede bugün dede ve talip toplulukları bulunmamaktadır. Günümüzde Şanlıurfa'nın Kıyas köyünde ikamet eden Sarı İsmail Ocağı mensuplarından vaktiyle Bismil'in Kasımı köyünden göç ederek Kıyas köyüne geldiklerini öğreniyoruz. Kasımı köyünün adına 1530 tarihli tahrirde de rastlanmaktadır (TD 998/I: 51). Ayrıca yöredeki Aleviler, bu köyün vaktiyle Alevi köyü olduğunu doğrulamaktadırlar.

2.8. Beyazıd-ı Bostan Ocağı

Beyazıd-ı Bostan Ocağı, Anadolu'nun başka yörelerinde bugüne kadar tespit edilmemiş ocaklardan biridir. Ocak dedelerinin yöredeki yerleşim yeri, Türkmenhacı köyüdür. Türkmenhacı köyünde bu ocağa mensup dede ve talipler tarafından erkân yürütülmektedir. Bu ocağın Türkmenhacı köyü dışında Bismil merkez ile Bismil'e bağlı Seyithasan (Bakacak) ve Darlı (Ulutürk) köylerinde; Çınar'ın Şükürlü köyünde, Diyarbakır, İzmir ve Bursa gibi büyük şehirlerde talip toplulukları bulunmaktadır. Günümüzde Türkmenhacı köyünde Beyazıd-ı Bostan Ocağı Dedesi Hasan Baykut tarafından cem hizmetleri yürütülmektedir.

2.9. Bozkurt Ocağı

Merkezi Diyarbakır'ın Bismil ilçesinin Türkmenhacı köyünde bulunan Bozkurt Ocağı, daha önceki çalışmalarda "Ersefil Bozkurt Ocağı" olarak tanıtılmıştır. Oysa bu ikisi ayrı ocaklardır. Bozkurt Ocağı'nın dedeliğini ve rehberliğini yürüten Seyfi Ağa adlı ocak dedesi, 1985 yılında vefat ettikten sonra bu ocağın talipleri Ersefil Ocağı'na bağlanmışlardır. Bu durum, bu iki ocağın araştırmacılar tarafından tek bir ocak olarak ele alınmasına sebep olmuştur. Bu ocağın vaktiyle Türkmenhacı dışında Darlı (Ulutürk) köyünden de talipleri olduğu bilinmektedir. Günümüzde taliplerinin çok az bir kısmı İmam Zeynel Abidin Ocağı dedelerine görgülerini yaptırmaktadırlar.

2.10. Ersefil Ocağı

Merkezi Diyarbakır'ın Bismil ilçesinin Türkmenhacı köyü olan bu ocağa, bugüne kadar Anadolu'nun başka yörelerinde rastlanmamıştır. Günümüzde etkinliğini yitiren ocaklardandır. Vaktiyle Türkmenhacı ve Darlı (Ulutürk) köylerinde yerleşik

bulunan ve günümüzde büyük bir çoğunluğu Diyarbakır, İzmir ve Bursa gibi büyük şehir merkezlerine göç eden bu ocağın talip topluluklarının bir kısmının görgüleri, günümüzde İmam Zeynel Abidin Ocağı dedeleri tarafından yapılmaktadır.

2.11. Güzel Şah Ocağı

Güzel Şah Ocağı, bugüne kadar Anadolu'nun başka yörelerinde varlığı tespit edilmeyen ocaklardandır. Bu ocağın merkezi, Diyarbakır'ın Çınar ilçesine bağlı Şükürlü köyüdür. Ayrıca, Çınar'ın Altunakar köyünde Güzel Şah türbesi bulunmaktadır. Altunakar, vaktiyle Türkmen Alevi köyü olduğu rivayet edilen köylerdendir. Bu köyde bulunan Güzel Şah türbesinin bakımı, Şükürlü köyündeki Alevi inancına mensup kimseler tarafından yapılmaktadır. İzmir ve Bursa'da bu ocağın dede ve talip toplulukları mevcuttur.

2.12. Babusor Ocağı

Yöredeki araştırmalarımızda, hakkında en az bilgi edinebildiğimiz ocak Babusor Ocağı'dır. Bu ocağın dedeleri, Diyarbakır'ın Bismil ilçesinin Türkmenhacı köyünde yerleşiktir. Bu ocağın aslında "Baba Mansur Ocağı" ya da onun bir kolu olduğu yöredeki ocak dedeleri tarafından anlatılsa da bu ocakla ilgili yapılacak geniş bir araştırmadan sonra bu konudaki bilgilerin netlik kazanacağını belirtmek doğru olacaktır.

3. Diyarbakır Yöresindeki Ocaklara Mensup Dede ve Talip Topluluklarının Dağılımı

Diyarbakır yöresi Alevi ocaklarına mensup dede ve talip topluluklarının Diyarbakır merkez ve ilçelere bağlı köyler dışında, Anadolu'nun çeşitli yerleşim birimlerine dağıldığı görülmektedir. Buna göre söz konusu ocaklara mensup dede ve talip topluluklarının dağılımını, "Diyarbakır merkez ve ilçelere bağlı köylere göre dağılımları" ve "Diyarbakır il sınırı dışındaki yerleşim birimlerine göre dağılımları" olmak üzere, iki ana başlık altında inceleyebiliriz.

3.1. Diyarbakır Merkez ve İlçelere Bağlı Köylere Göre Ocaklara Mensup Dede ve Talip Topluluklarının Dağılımı

Diyarbakır yöresinde tespit ettiğimiz on iki Alevi ocağının merkez ve ilçelere bağlı köylere göre dağılımı incelendiğinde, günümüzde ocakların çok az bir kısmının etkinlik alanının eskisine nazaran önemli oranda arttığı görülürken, büyük bir bölümünün etkinlik alanının giderek daraldığı, hatta bu ocaklardan bazılarının yok olmaya yüz tuttuğu dikkati çekmektedir. Etkinlik alanı artan ocakların başında, İmam Zeynel Abidin Ocağı ve Beyazıd-ı Bostan Ocağı sayılabilir. Yöredeki ocaklara mensup dede ve talip topluluklarının ocak aidiyetlerini gösteren aşağıdaki tabloda, vaktiyle Diyarbakır'ın Bismil ilçesine bağlı Kasımi köyünden Şanlıurfa'nın Kısas köyüne

göç eden Sarı İsmail Ocağı mensuplarına geride kimsenin kalmaması nedeniyle yer verilmemiştir. Bu ocağın dede ve talip toplulukları, çalışmanın devamında ayrı bir tabloda gösterilecektir.

Tablo-1: Diyarbakır yöresinde Alevi inancının yaşanmaya devam ettiği yerleşim birimleri ile dede-talip topluluklarının ocak aidiyetleri

İli	İlçesi	Köy	Mahalle	Ocak Aidiyeti
Diyarbakır	Merkez	Nahırkıracı (Şerabi)		Ağu İçen, Güzel Şah Ocaklarının Dede ve Talipleri
Diyarbakır	Merkez	Büyükkadı		Dede Garkın, Ağrı İçen Ocaklarının Dede ve Talipleri
Diyarbakır	Çınar	Şükürlü		Güzel Şah, Sarı Saltık Ocaklarının Dede ve Talipleri ile İmam Zeynel Abidin Ocağı'nın Talipleri
Diyarbakır	Bismil	Merkez	Kurtuluş	Battal Gazi Ocağı Dede ve Talipleri ile İmam Zeynel Abidin Ocağı'nın Talipleri
Diyarbakır	Bismil	Bakacak (Seyithasan)		İmam Zeynel Abidin, Zelil Kalender, Sarı Saltık Ocaklarının Dede ve Talipleri
Diyarbakır	Bismil	Türkmenhacı		Beyazıd-1 Bostan, Battal Gazi, Ersefil Bozkurt, Babusor Ocaklarının Dede ve Talipleri ile İmam Zeynel Abidin Ocağı'nın Talipleri
Diyarbakır	Bismil	Ulutürk (Darlı)		İmam Zeynel Abidin Ocağı Dede ve Talipleri ile Ersefil ve Bozkurt Ocağı'nın Talipleri
Diyarbakır	Bağlar		Selahaddin Eyubi	Dede Garkın, İmam Zeynel Abidin Ocaklarının Dede ve Talipleri
Diyarbakır	Yenişehir		Ofis	Ağu İçen Ocağı Dede ve Talipleri
Diyarbakır	Kayapınar		Dicle Kent	İmam Zeynel Abidin, Dede Garkın ve Beyazıd-1 Bostan Ocağı Dede ve Talipleri

3.2. Diyarbakır İl Sınırı Dışındaki Yerleşim Birimlerine Göre Ocalara Mensup Dede ve Talip Topluluklarının Dağılımı

Yöredeki ocalara mensup dede ve talip topluluklarının özellikle son yarım asır içerisinde Anadolu'nun çeşitli yerleşim birimlerine göç ettikleri tespit edilmiştir. Tarımda gittikçe artan teknolojik araç kullanımı ile insan gücüne olan gereksinimin

azalması, ulaşımın kolaylaşması, büyük şehirlerdeki yeni iş imkânları, eğitim ve sağlık alanındaki gelişmeler ve şehir hayatının getirdiği diğer olanaklar yöre Alevilerini göçe iten en önemli etkenler olmuştur. Diğer taraftan yörede yaşanan terör olayları da bu göçlerin artmasına ve hızlanmasına neden olmuştur.

Söz konusu göçlerle yöredeki Alevi ocaklarına mensup dede ve talip topluluklarının en çok İzmir, Bursa, Mersin ve Adana illerine yerleştikleri görülmektedir. Bilhassa İzmir ve Bursa'da bulunan dede ve talip topluluklarının nüfusu oldukça fazladır. Bu illerde yerleşik bulunan dede ve taliplerin bir bölümünün geleneksel cemlerini, ritüellerini ve çeşitli inanç uygulamalarını kent hayatının müsaade ettiği ölçüde yerine getirmeye çalıştıkları görülmektedir. Öte yandan büyük bir bölümü ise, çeşitli derneklerin ya da vakıfların çatısı altında yeni bir yapılanmaya doğru gitmektedir.

Tablo-2.A: Diyarbakır il sınırı dışındaki yerleşim birimlerine göre yöredeki ocaklara mensup dede-talip topluluklarının ocak aidiyetleri

İl	İlçe	Köy	Mahalle	Ocak Aidiyeti
İzmir	Narlıdere		Çamtepe	İmam Zeynel Abidin Ocağı, Zelil Kalender ve Beyazıd-ı Bostan Ocağı Dede ve Talipleri
İzmir	Narlıdere		Narlı	İmam Zeynel Abidin Ocağı, Zelil Kalender ve Beyazıd-ı Bostan Ocağı Dede ve Talipleri
İzmir	Narlıdere		Huzur	İmam Zeynel Abidin Ocağı ve Beyazıd-ı Bostan Ocağı Talipleri
İzmir	Narlıdere		Yenikale	İmam Zeynel Abidin Ocağı, Zelil Kalender ve Beyazıd-ı Bostan Ocağı Dede ve Talipleri
İzmir	Karşıyaka		Nergiz	İmam Zeynel Abidin Ocağı Dede ve Talipleri
İzmir	Bayraklı		Gümüşpala	İmam Zeynel Abidin Ocağı, Zelil Kalender, Güzel Şah Ocağı ve Beyazıd-ı Bostan Ocağı Dede ve Talipleri
İzmir	Balçova			Beyazıd-ı Bostan Ocağı Talipleri

Tablo-2.B: Diyarbakır il sınırı dışındaki yerleşim birimlerine göre yöredeki ocaklara mensup dede-talip topluluklarının ocak aidiyetleri

İl	İlçe	Köy	Mahalle	Ocak Aidiyeti
Bursa	Osmangazi		Yunuseli	İmam Zeynel Abidin Ocağı, Zelil Kalender ve Beyazıd-1 Bostan Ocağı Dede ve Talipleri
Bursa	Osmangazi		Hürriyet	İmam Zeynel Abidin Ocağı, Zelil Kalender ve Beyazıd-1 Bostan Ocağı Dede ve Talipleri
Bursa	Osmangazi		Adalet	İmam Zeynel Abidin Ocağı, Zelil Kalender ve Beyazıd-1 Bostan Ocağı Dede ve Talipleri
Bursa	Osmangazi		İstiklal	İmam Zeynel Abidin Ocağı, Zelil Kalender ve Beyazıd-1 Bostan Ocağı Dede ve Talipleri
Mersin	Mezitli		Atatürk	İmam Zeynel Abidin Ocağı ve Zelil Kalender Ocağı Dede ve Talipleri
Mersin	Mezitli		Viranşehir	İmam Zeynel Abidin Ocağı ve Beyazıd-1 Bostan Ocağı Dede ve Talipleri
Mersin	Yenişehir		Pozcu	İmam Zeynel Abidin Ocağı ve Zelil Kalender Ocağı Dede ve Talipleri
Balıkesir	Akçay			İmam Zeynel Abidin Ocağı Talipleri

Tablo-3: Vaktiyle Diyarbakır yöresinde yerleşik bulunan ya da bu yöredeki ocaklarla bağı olan dede-talip topluluklarının ocak aidiyetleri

İli	İlçesi	Köy	Mahalle	Ocak Aidiyeti
Şanlıurfa	Merkez	Kıyas (Belde)		İmam Zeynel Abidin Ocağı Dedeleri ile Dede Garkın Ocağı, Sarı İsmail Ocağı Dede ve Talipleri
Şanlıurfa	Merkez	Akpınar		Sarı İsmail Ocağı Dede ve Talipleri
Şanlıurfa	Merkez		Hakimdede	Dede Garkın Ocağı Talipleri

Sonuç

Diyarbakır yöresinde tespit ettiğimiz on iki Alevi ocağından İmam Zeynel Abidin Ocağı, Dede Garkın Ocağı, Battal Gazi Ocağı, Ağu İçen Ocağı ve Zelil Kalender Ocağı'nın Hacı Bektaş Veli öncesi yapılan birinci evre ocak grubu içerisinde yer aldığı görülmüştür. Diğer taraftan Sarı İsmail Ocağı ve Sarı Saltık Ocağı, ikinci evrede yapılan ocaklar arasında yer alırken; Beyazıd-1 Bostan Ocağı, Bozkurt Ocağı, Ersefil Ocağı, Güzel Şah Ocağı ve Babusor Ocağı'nın tarihi süreç içerisindeki durumları hakkında kesin bilgiler olmadığından, bu ocakların hangi evrede yapılan-

dıkları netlik kazanmamıştır. Bu ocaklardan İmam Zeynel Abidin Ocağı ile Zelil Kalendar Ocağı'nın Anadolu dışında Musul'da da etkin oldukları tespit edilmiştir. Öte yandan yöredeki ocaklardan bazılarının günümüzde etkinliklerini yitirdikleri ve bu ocaklara bağlı talip topluluklarının başta İmam Zeynel Abidin Ocağı olmak üzere Beyazıd-ı Bostan ve Dede Garkın Ocaklarına bağlandıkları görülmüştür.

Yöredeki on iki Alevi ocağına mensup dede ve talip topluluklarından çok az bir bölümünün günümüzde geleneksel ocak erkânlarına bağlı kaldıkları görülmüştür. Çeşitli sosyal, siyasi ve ekonomik nedenlerle kent merkezlerine göç eden yöre Alevileri, kentli ve modern hayat karşısında daha fazla direnç gösterememiş ve geleneksel erkânlarından her geçen gün taviz vermeye başlamışlardır. Buna bağlı olarak da ocakların kendilerine özgü sürekliliği kapsamında gerçekleştirdikleri çeşitli ritüel ve inanç uygulamalarının her geçen gün yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olduğu gözlenmiştir. Geleneksel ritüel ve uygulamalarını devam ettiren ocakların söz konusu ritüel ve inanç uygulamalarının kayıt altına alınmadığı tespit edilmiştir. Bu sebeple, ritüelik dünyanın bir an önce kayıt altına alınması gerekliliği ortaya konulmuştur. Bu durum, söz konusu ocaklar içerisinde günümüzde etkinliğini yitirmemiş olanlara ait cem ritüeli, diğer ritüel ve inanç uygulamalarının tespiti ve kayıt altına alınmasının gerekliliğini ortaya koymuştur.

Alevi inanç sisteminin temel yapılanmasını oluşturan ve yaşatıcısı olan ocakların sürekliliği, birbirleriyle olan bağları, gerçekleştirdikleri çeşitli ritüel ve inanç uygulamaları ve ellerinde bulunan belgeler ile ilgili yapılacak tespit ve akademik çalışmaların, bu ocakların tarihi, kurucu mürşitleri, bağlı oldukları tekkeler, yayılma alanları ve göç yolları hususlarında birçok bilinmeyeni aydınlatacağı kanaatindeyiz.

Sonnotlar

- ¹ Bugün, yöredeki Alevi köylerinden bazılarının adları değişmiştir. Fakat, yöre halkı tarafından bu köylerin eski adlarının kullanıldığı görülmektedir. Yine bu köyler, tahrir kayıtlarında da söz konusu eski adlarıyla kayıtlıdır. Makalemizde bu durum göz önünde bulundurularak, köylerin eski adlarının yanında parantez içerisinde yeni adları da verilmiştir.
- ² Bu köyde Güzel Şah Ocağı'nın kurucusu Güzel Şah'ın türbesi bulunmaktadır.
- ³ Hüseyinik köyü ile ilgili yöre Alevilerinden derlediğimiz bir anlatıya göre; "Hüseyinik köyünden bir Alevi, Büyükkadı köyüne ceme gelir ve o geldikten sonra çocuğu rahatsızlanır. Bunun üzerine eşi Büyükkadı köyüne gelir ve ona şöyle seslenir:

Bu demde bu demde
Sen ne oturupsan bu demde
Beşikte balay ölmüş
Sen ne oturupsan bu demde

Bunun üzerine beyi de ona şu şekilde cevap verir:

Bu demden bu demden
Men ayrılmam bu demden
Beşikte balam da ölse
Men gene ayrılmam bu demden

Bu cevap üzerine eşi de ona katılarak ceme devam etmiş. Cem bittikten sonra köylerine dönmüşler. Bir de ne görsünler, çocuk beşikte boncuk boncuk ter içinde nefes nefese kalmış. Böylece inançlarının karşılığını almışlar.”

⁴ Hamza Aksüt, Sarı Saltık Ocağı'nın Hacı Bektaş Veli'nin halifesi olan Sarı Saltık ile bir ilgisinin olmadığını ve bu ocağın asıl adının “Sarı Sultan” olduğunu ileri sürmektedir (Aksüt, 2009: 180-182).

Kaynakça

- Aksüt, Hamza. (2004). “Aleviliğin İlk Oluşum Yerlerinden Birisi Olarak Diyarbakır Yöresi.” Diyarbakır Valiliği I. Oğuzlardan Osmanlıya Diyarbakır Sempozyumu Bildirileri, Diyarbakır.
- Aksüt, Hamza. (2009). Aleviler Türkiye-İran-İrak-Suriye-Bulgaristan. Ankara: Yurt Yay.
- Ebu Bekr-i Tihranî. (2001). Kitab-ı Diyarbekriyye. (çev. Mürsel Öztürk), Ankara: Kültür-Bakanlığı Yayınları.
- Ersal, Mehmet. (2012). “Çubuk Havzası Alevi Ocakları Bağlamında Alevi İnanç-Dede Ocaklarının Teşkilatlanması Üzerine Bir Değerlendirme.” II. Uluslararası Tarihten Bugüne Alevilik Sempozyumu, 23-24 Ekim 2010, Ankara, İstanbul: Horasan Yayınları, ss. 178-192.
- Gülten, Sadullah. (2011). “Anadolu’da Bir Vefai Şeyhi: Tahrir Defterleri Işığında Dede Karkın Hakkında Bazı Değerlendirmeler.” S. 59, ss.147-158.
- Konyar, Basri. (1936). Diyarbekir Yıllığı, Cilt 3. Ankara: Ulus Basımevi.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (2011). Ortaçağ Anadolu’sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş Yahut Vefâiyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın ve Emirci Sultan (13. Yüzyıl). Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Taşğın, Ahmet. (2004). “Yeni Ocağın Piri Kim? Diyarbakır Türkmen-Alevilerinde Alevi Kurumlarının İşlevi.” Alevilik, Haz. İsmail Engin-Havva Engin, İstanbul: Kitapyayınevi, ss. 339-356.
- Taşğın, Ahmet. (2006). Türkmen Aleviler. Ankara: Ataç Yayınları.
- Taşğın, Ahmet. (2009). “Safevi-Osmanlı Savaşı’ndan İtibaren Dini Söylemin Siyasal Propaganda Aracı Olarak Kullanılması: Dede Kargın Örneği.” Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırma Dergisi, S. 49, ss. 209-223.
- 998 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Diyar-ı Bekr ve Arap ve Zül-Kadiriyye Defteri-I 937/1530. (1998). Ankara: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları.

Kaynak Kişi Dizini

- Mehmet Acet (Âşık Sefai), (1954), Kısas, Şanlıurfa, Lise, Âşık-Talip.
Sefer Acet, (1928), Kısas, Şanlıurfa, İlkokul, Talip.
Hasan Baykut, (1961), Türkmenhacı, Bismil, Diyarbakır, Beyazıd-ı Bostan Ocağı Dedesi.
Cuma Boran, (1954), Seyithasan (Bakacak), Bismil, Diyarbakır, İlkokul, Talip.
İbrahim Göncü, (1938), Kısas, Şanlıurfa, İlkokul, Sarı İsmail Ocağı Dedesi.
Aziz Güçlü, (1951), Seyithasan (Bakacak), Bismil, Diyarbakır, İlkokul, Halk Şairi-Talip.
Vedat Güldoğan, (1950), Çüngüş, Diyarbakır, Üniversite, Araştırmacı-Yazar.
Cuma Kargın, (1951), Büyükkadı, Diyarbakır, Üniversite, Dede Garkın Ocağı Dedesi.
Sultan Kargın, (1927), Büyükkadı, Diyarbakır, Okuma yazma bilmiyor, Ana Bacı (Dede eşi).
Musa Kargın, (1966), Büyükkadı, Diyarbakır, Lise, Dede Garkın Ocağı Dedesi-Âşık.
Mehdi Kaygusuz, (1961), Darlı (Ulutürk), Bismil, Diyarbakır, Lise, İmam Zeynel Abidin Ocağı Dedesi.
Cemal Özdemir, (1952), Darlı (Ulutürk), Bismil, Diyarbakır, Üniversite, Talip.
Meryem Özdemir, (1954), Seyithasan (Bakacak), Bismil, Diyarbakır, İlkokul, Âşık-Talip.
Ali Öztürk (Âşık Figani). (1970). Seyithasan (Bakacak), Bismil, Diyarbakır, Üniversite, Âşık-Zakir.
Selime Yaşar (Mah Turna), (1951), Türkmenhacı, Bismil, Diyarbakır, Okuma Yazma bilmiyor, Âşık-Talip.

BESNİ KAZASINDA ALEVİ BEKTAŞI OCAKLARI İLE İLGİLİ BULGULAR*

Zeynel ÖZLÜ**

Özet

Besni kazası Alevi-Bektaşî kültürünün etkili olduğu önemli bir yerleşim yeridir. Kentin Osmanlı dönemindeki sınırları bugünkü sınırlarından oldukça geniş olup, bugün Adıyaman, Malatya, Gaziantep, Kahramanmaraş gibi vilayetlerin sınırları içerisinde bulunan birçok köy tarihte, Besni sınırları içerisinde yer almıştır. Geçmişte sınırları içerisinde birçok Alevi-Bektaşî meşrebine sahip insanı barındıran Besni'ye bu fikirlerin yayılması Anadolu'ya gelen ilk mutasavvıflarla beraber olmuştur. Bölgede şuan da Alevi-Bektaşî kültürüne sahip olan hanelerin yaşadığı yerler genelde Kesmetepe ve Şambayat kasabası, Köseceli, Tetirli, Akkuyu, Akpınar, Beşkoz, Burunçayır, Gümüşlü, Karalar, Konuklu, Çakallı (Çamlıca), Yukarısöğütlü gibi köylerdir. 16. yüzyılda Besni'ye bağlı "Karkın" adlı bir yerleşim yeri de bulunmaktadır. Bu yerin adını, bölgeye gelip Türk-İslam düşüncesini yayan Dede Garkın dervişlerinden aldığı olası gözükmektedir. Nitekim 16. yüzyıla ait bazı Osmanlı arşiv vesikaları Halep Türkmenlerinin bir kolu olan Dede Garkınzadeler oymağının bölgede etkili olduğunu ve bu etkinin 18. ve 19. yüzyıllarda da devam ettiğini göstermektedir. Besni'de ikamet eden Dede Garkın Ocağı'na mensup hanelerin önceleri Gaziantep merkezinde kurulan Alevi-Bektaşî niteliklere sahip Kazımı Tekkesi'ni ziyaretgah olarak kabul ettikleri ve yılın belirli zamanlarında burayı ziyaret ettikleri anlaşılmaktadır. Kazımı Tekkesi'nin adını 7. İmam Musa'yı Kazım'dan aldığı Dede Garkın'ın da 7. İmam Musa'yı Kazım evlatları soyundan gelen Seyyid Garip Musa'ya bağlı olduğu düşünüldüğünde Besni'deki Dede Garkın Ocağı'na mensup olduğu düşünülen kitlelerin Gaziantep'teki bu tekkeyi niçin ziyaretgah olarak kabul ettikleri daha iyi anlaşılacaktır. Yapılan bir araştırmada "Dede Kargın Oğulları Soyağacı" silsilesi içerisinde bazı ailelerin soyadlarının "Pektaş" olarak verilmesi Beşkoz köyünde yaşayan "Pektaş" soyadına sahip olan Alevi Ocak ailenin Dede Garkın evladından olacağı konusunda bir izlenim uyandırmaktadır. Osmanlı döneminde Besni'de yaşayan Dede Garkın Ocağı'na mensup hanelerin diğer bölgelerde (Erzincan, Elazığ, Malatya ve Çorum) olduğu gibi deve yetiştiriciliği yaptıkları tespit edilmiştir. Bunun Alevi-Bektaşî inancında deve motifinin önemli bir yer tutması ile ilgili olabileceği düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Orta Asya Türk-İslam kültürü, Alevi/Bektaşî kültürü, Horasan Erenleri, Ahmed Yesevi, Dede Garkın, Karkın Mescidi, Besni (Adıyaman), Gaziantep

* Bu araştırma Gaziantep Üniversitesi Araştırma Projeleri Birimi tarafından desteklenen FEF.10.12 kod nolu proje kapsamında hazırlanmıştır. Çalışmanın hazırlanması sırasında yardımlarını esirgemeyen Besni kökenli Merinos Şirketi yönetimine de teşekkürlerimi sunarım.

** Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Gaziantep/Türkiye, zeynelozlu@hotmail.com

THE FINDINGS ABOUT ALEWI-BEKTASHI FAMILIES IN BESNI

Abstract

Besni district is an important place where the culture of Alawi-Bektashi is effective. The borders of this city in the Ottoman period were wider than today's. A lot of villages located within the borders of some cities such as Adıyaman, Malatya, Gaziantep, Kahramanmaraş today, once were located within the border of Besni. Alawi-Bektashi culture in Besni was propagated by the first sufis who came to Anatolia. Today, generally Kesmetepe and Şambayat town and Köseceli, Tetirli, Akkuyu, Akpınar, Beşkoz, Burunçayır, Gümüşlü, Karalar, Konuklu, Çakallı (Çamlıca), Yukarısöğütlü villages are the places where Alawi-Bektashi people still live. In the 16. century there was a place in the Besni called "Karkın". It has shown that this place was named possibly after the sufis of Dede Garkın, who came to this region and spreaded the Turkish-Islamic idea. As a matter of fact, some 16th century-Ottoman archive documents show that in that region, "Dede Garkınzadeler" tribe was effective, a group originating from Aleppo Turkoman and that they continued to be effective too in the 18th and 19th centuries. It is understood that families of Dede Garkın societies accepted Kazımi dervish lodge in Gaziantep as the place of pilgrimage and they visited that place sometimes. When it is thought that the lodge of Kazımi had its name from the 7th "İmam Musa'yı Kazım" and that Dede Garkın was appertained to the Seyyid Garip who was the descent of 7th İmam Musa'yı Kazım's sons, it has been understood very well why the people appertained to Dede Garkın families in Besni accepted the dervish lodge in Gaziantep as the place of pilgrimage. In a study, it is pointed out that some families in the Dede Kargın Sons Family Tree" chain has the surname of "Pektaş" and in the light of this information it can be understood that the Alawi families living in Beşkoz village may be the descents of Dede Garkın. It was found that the families of Dede Garkın society living in Besni, was camel raiser like the others living in some regions such as Erzincan, Elazığ, Malatya and Çorum. As a result, this fact can be related to the camel motifs which is of an important place in Alawi-Bektashi culture.

Keywords: Central Asian Turkish-Islamic culture, Alewi/Bektashi Culture, the dervishes of Khorasan, Ahmad Yassawi, Dede Garkın, Karkın Masjid/small mosque, Besni (Adıyaman), Gaziantep

Giriş

Birçok medeniyete ev sahipliği yapmış olan Besni kazası tarihte çeşitli isimlerle anılmıştır. Antik dönemde "Parala, Paralani" (Genç, 2008:65, 74, 123) Octacuscum", (Yurt Ansiklopedisi, 1981:205; Şahin-Güçhan, 2008:13-14) Memlûklular döneminde Behesna ve Behisni (Çetin, 2009: 21, 59 vs.) Osmanlılar döneminde de Behisni, Behisti, Behiştî, (Oruç Beğ Tarihi, 2008:37) Bihisni (Baykara, 1998: 229, 255-256) gibi adlarla anılmış, nihayet 1950'lerden sonra da Besni adı ile anılmaya başlamıştır.

1071 Malazgirt Savaşı ile Türkler Anadolu'ya yayılmaya başlayınca bu bölgeye de fetihler yapılmış ve 1084'te Anadolu Selçuklu Sultanı Kutalmış oğlu Süleyman Şah'ın komutanlarından Buldacı tarafından fethedilmiştir. Bununla beraber bölge, zaman zaman Türkler ile bölgenin diğer güçleri arasında el değiştirmiştir (Taştemir, 1992: 541).

Moğolların Orta Asyayı ve çok geçmeden de İran ve Irak bölgelerini istila etmeleri bundan rahatsızlık duyan birçok mutasavvıf, sofi ve şeyhin de Anadolu'ya akmasına ve burada bir tasavvuf cereyanı oluşmasına neden olmuştur (Ocak, 2011b:170-171; Köprülü, 1995: 115; Melikoff, 2009: 36; Öztürk, 1998:44; Yavuz, 1998:122). Bu çerçevede 15. yüzyılın ortalarına kadar Anadolu'ya çok sayıda sofi gelip yerleşmiş olup (Karamustafa, 2005:87) bu sofilerden Kalenderi dervişlerin özellikle Orta ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde hayli fazla oldukları, (Ocak, 1999: 63) Dede Garkın ve müritlerinin de bu sırada Anadolu'ya gelerek yerleşmiş oldukları tahmin edilmektedir (Ocak, 2000: 108).

Bu bağlamda Behisni ve civarında da (Harran, Re'sü'l-ayn, Hisnukeyfa, Mardin, Hakkari, Tokat, Akşehir, Konya vs) Rufai, Haydari ve Cavlaki (Kalenderi) baba, derviş ve şeyhler etkili olmuş (Bayram, 2002: 44, 46, 50-51) ve kısa zamanda bölgedeki Türkmen aşiretleri arasında Alevi-Bektaşî eksenli fikirler yayılmaya başlamıştır.

Bu çalışmada Besni kazasında Alevi Bektaşî eksenli inançlar ile ilgili bulgular tespit edilmeye çalışılmıştır. Alevi-Bektaşî inanç değerleri son zamanlarda çok konuşulan konulardan birisidir. Bu değerler sistemi ile ilgili olarak birçok çalışma yapılmışsa da bu konuyu Besni kazası bağlamında ele alan araştırmamızda da faydalandığımız birkaç mülakat çalışması dışında araştırma bulunmamaktadır. Özellikle de bölgede Dede Garkınzadeler'in etkileri konusunu müstakil olarak ele alan herhangi bir çalışma bulunmamaktadır.

Araştırmada Başbakanlık Osmanlı Arşivinde (İstanbul) ve Ankara Vakıflar genel Müdürlüğünde bulunan arşiv vesikaları, Besni'de yaşamakta olan Alevi-Sünni vatandaşlar arasından örnekleme alınan kaynak kişilerle yapılan mülakat ve gözlem verileri ve bu verileri destekleyen literatürlerden elde edilen bulgular kullanılarak Besni kazasında Alevi Bektaşî meşrep ocaklar özellikle de Dede Garkınzadeler'in bölgedeki tesirleri konusunda somut veriler ortaya konmaya çalışılmıştır.

A. Anadolu Aleviliği

Anadolu Aleviliği, Orta Asya'da oluşan Yeseviliğin, Horasanlı Baba İlyas'ın Babailiğinin, Fazlullah'ın Hurufiliğinin, Kutbeddin Haydar'ın Haydariliğinin ve Şiilik, Batınilik, Rafızilik gibi akımların hatta Şamanlık, Budizm, Maniheizm gibi İslam öncesi dinlerin ve özellikle Orta Asya Türk gelenek ve göreneklerinin adeta bir uzantısı olduğunu düşündürebilecek özellikler göstermektedir. Bektaşilikte bütün

bu etkileri içinde barındırmaktadır (İnançer, 1994:129). Anadolu'da yaygın bir alana sahip olan Garkınlar da daha Horasan'da iken, yaygın olan Şiilik-Alevilik ekseninde yoğrulmuş, Alevi-Şii oymaklarla birlikte hareket etmişlerdir (Kocadağ, 2001).

XIII. yüzyıl başlarında, Baba İlyas'ın şeyhi olan Dede Garkın, (Baş, 2011:32) halifesi Baba İlyas'ın ve onun halifesi Hacı Bektaş Veli'nin gölgesinde kalmıştır. Hatta Hacı Bektaş Veli'den önce ve ondan ayrı bir şekilde Anadolu'da irşat faaliyetine başlamış olmasına rağmen, zamanla Alevi-Bektaşî geleneği içerisinde anılmıştır (Gülten, 2011: 148). Bu durum Dede Garkınzadeler ve Bektaşîlerin zaman zaman iletişim içerisinde olmalarından kaynaklanmaktadır. 19. yüzyıla ait muhtelif belgeler de Dede Garkınzadeler ve Bektaşîlerin bir ilişki içerisinde olduklarını (Akkuş, 1999: 22 vd.) göstermektedir. Nitekim Dede Garkınlar 1822'li yıllarda hiç değilse görünüşte Hacı Bektaş Veli hankahıyla ilişki içindedirler. 1238/1822'li yıllarda Dede Garkın evladının kontrolündeki Türkmenler arasında zaman zaman baş gösteren anlaşmazlıklara Bektaşî Postnişini Feyzullah Çelebi tarafından çözüm bulunması (Soyyer, 2009: 83; Soyyer, 2005: 41) bu konuda önemli bir donedir.

1. Besni ve Havalisine Alevi-Bektaşî Fikirlerin Yayılması

II. Gıyaseddin Keyhüsrev yönetiminin meydana getirdiği ciddi ekonomik ve toplumsal rahatsızlıklar, kitleleri zor durumda bırakmış, bu yüzden Baba İlyas'ın yaptığı propagandalar bölge halkları üzerinde etkili olmuş ve bir takım ayaklanmalar meydana gelmiştir.¹ Halife Baba İshak'ın fiilen yönettiği bu isyan hareketi Güneydoğu ve Orta Anadolu'da çok çabuk gelişmiş hatta isyan Kefersud'dan Adıyaman, Malatya ve civarına, Amasya'dan Tokat, Sivas, Çorum ve bugünkü Yozgat havalisine, oradan da Kırşehir yakınlarına kadar yayılmıştır (Ocak, 2011a:76-77; Yaman, 2009:184). İsyancılar Sümeyyat, Kahta, Adıyaman'ı ele geçirmiş ve yağmalamışlardır (Kaleli, 1993:101)². İsyan o kadar güçlüdür ki Babailer Selçuklu kuvvetlerini tam on iki defa yenilgiye uğratmışlardır. Sonunda ancak paralı Frank askerleri kullanılarak ağır bir yenilgiye uğratılabılmışlardır. Bu çerçevede Türkiye tarihinin en önemli toplumsal dini hareketlerinden olan Rum Abdalları (Abdalan-ı Rum) Babailer isyanının tarih sahnesine çıkardığı önemli bir olgu olarak ortaya çıkmış ve Alevilik ve Bektaşîlik de bu miras üzerine doğup gelişmiş ve muhtelif alanlara yayılmıştır (Yaman, 2009:184). Anadolu Alevi-Bektaşî tarih ve geleneği içerisinde Güneydoğu Anadolu Alevilerinin yaşam alanlarının Anadolu'nun en eski alanlarından biri olduğu anlaşılmaktadır. (Taşgın, 2007a: 1202) Nitekim Behisni (Besni), Re'sü'l-Ayn, Hisnukeyfa, Mardin, Hakkari, Tokat, Akşehir, Konya ve daha birçok beldelerde Rufaî, Haydarî ve Kalenderi derviş ve şeyhlerinin (Bayram, 2002: 44, 46, 50-51) bölgede ilk dönemlerden beri etkili oldukları ve bu etkinin ileriki yıllarda da devam ettiği görülmektedir. Mesela 1578'de Malatya, Maraş ve Boz-Ok üçgeninde Şii fikirlere sahip Şambayadî Türkmenlerinden bir kişinin (adı bilinmiyor) İran Şahı II. İsmail olduğunu iddia ederek isyana yeltenmesi (Söylemez, 2004: 71), yine 16. yüzyıl başlarından beri (1519) Besni kazasında varlığı bilinen (Taştemir, 1999: 210)

ve Bektaşî meşrep bir vakıf olduğu düşünölen Hacı Himameddin Evkafî'na 1803 yılında yapılan bir görevli atamasının Hacı Bektaşî Veli asitanesinde seccadenişin olan Şeyh Abdöllatif arzıyla yapılması (Rebiölahir 1218/Temmuz-Ağustos 1803)³ gibi olgular bunu göstermektedir.

Bölgede yaşayan Müslöman ahalinin çoğı Sünnî olmasına rağmen Rafizî ve Kızılbaş grupların da 19. yüzyılda, Besni'de varlığını devam ettirdiğı görölmektedir (Aras, 2006: 117).⁴

2. Besni Kazasında Alevi-Bektaşî Kitlelerin Yaşam Alanları

Besni bugün küçük bir kaza olmasına rağmen geçmişte özellikle Osmanlı döneminde bugün Adıyaman,⁵ Gaziantep, Malatya⁶ ve Kahramanmaraş'ın Pazarcık ilçesi sınırları içerisinde⁷ bulunan birçok köy ve mezrayı kendi sınırları içerisinde bulundurmuştur (Baykara, 1988: 175, 194, 88, 106, 229, 255-256). Bu çerçevede Alevi-Bektaşî meşrep insanların yaşadığı muhtelif alanların geçmiş dönemlerde Besni kazası sınırları içerisinde iken bugün sınırların değişmesiyle başka vilayetlerin sınırları içerisinde olması olası gözökmektedir. Buna en çarpıcı örneklerden birisi geçmişte Besni kazasına bağılı Bulam kasabasının⁸ bugün Adıyaman'ın Çelikhan ilçesinin sınırları içerisinde olup burada Üryan Hızır Ocağı (Rençber, 2010: 395) ve yörede "ihtiyar Nene" olarak bilinen Zebran (Sarı Gök) Alevi dede ocaklarının bulunmasıdır. (Bahadır, 2005: 203) Üryan Hızır Ocağı dedesi, bölgedeki Alevilerin, Babai isyanından bu yana Adıyaman bölgesinde ikamet ettiklerini ve buradaki Alevilerin Tunceli, Sivas, Gaziantep, Malatya vs. illerdeki Alevilerle iletişim halinde olduklarını ifade etmektedir (Rençber, 2010: 395-397).

16. yüzyıl tahrir kayıtlarına göre Besni kazası Subadra Nahiyesine bağılı Kozan köyü sınırları içerisinde "Karkın Mezrası" bulunmakta iken⁹ (Yinanç ve Elibüyük, 1983: 501) yine daha sonraki dönemlerde Besni merkeze bağılı bir "Kargın Köyü" bulunmasına rağmen (Yalçın ve Yılmaz, 2002:13-94) günümüz Besni sınırları içerisinde bu ad altında bir köy bulunmaması da¹⁰ dikkate değer bir örnektir. Nitekim bu yerleşim alanlarının adından da anlaşılacağı üzere, Dede Garkın yolunu takip eden hanelerin ikamet alanı olması olası gözökmektedir.

Yapılan alan araştırmasında Besni kazasında muhtelif sayıda Alevi-Bektaşî kitlelerin bulunduğu yerler tespit edilmiştir. Bu çerçevede Kesmetepe kasabası (karışık), Köseceli köyü (karışık), Akkuyu köyü, Akpınar, Beşkoz, Burunçayır, Gümüşlü, Karalar, Konuklu, Çakallı (Çamlıca), Tetirli (karışık), Yukarısöğötlü, Şambayat ve şu anda Gölbaşı sınırları içerisinde bulunan Çelik, Haydarlı, Yarbaşı, Yeniköy, Çatalağaç, Savran (karışık), Aktoprak köylerinde önemli ölçüde Alevi kitlelerin yaşadığı tespit edilmiştir (<http://www.aleviforum.com/showthread.php?t=45763>). Bu köylerde yaşayan Alevi kitlelerin bir kısmı yılın belirli zamanlarında Adıyaman'da bulunan "Ape Aziz Ziyaratı" nı ziyaret etmektedir. Ayrıca özellikle Burunçayır, Mırnıtlı, Tetirli ve Gölbaşı'na bağılı Çelik köyündeki Alevilerin bir kısmı da önemli gün-

lerde ve zor zamanlarında veya bir rüya ile kendilerine bir ihtarda bulunulduğunda rüyalarının “hayr” çıkması için Beşkoz köyünde bulunan Alevi dedeleri İbiş Kahya, Cuma Çavuş, Ahmet Cemal Pektaş Dede, Mustafa Pektaş Dede ve Ballı Pektaş Dede’lerin mezarlarında kurban keserek bölge halkına ikramlarda bulunmaktadır. Bu köylerdeki Alevilerin bir kısmı ise Besni merkezde bulunan Ehlibeyt eksenli Sünni ve Kadiri meşrep Hallo (Halil) Baba tekkesine de ilgi duyarak bazı zamanlar buraya da ziyaretler gerçekleştirmektedirler.¹¹

Adıyaman bölgesindeki Alevi dedeleriyle yapılan söyleşilerde geçmişte Besni’ye bağlı olan Tut’a bağlı beş Alevi köyü olduğu ve Besni’de Bektaşî kollarının bulunduğu ifade edilmiştir. Besni’ye bağlı Beşkoz Köyü’nde ikamet eden Ballı Pektaş ile yapılan söyleşide ise Ballı Pektaş Dede pir olarak Hacı Bektaş Dergahını benimzediklerini ve Hacı Bektaş Dergahı’na bağlı olduklarını ifade etmiştir. Hatta Ballı Pektaş, dedesi ve dedesinin babasının 12 günde atla Hacı Bektaş’a ziyarete gittiklerini oradan da kendilerini ziyarete geldiklerini belirtmiştir. Ballı Pektaş Dede senede birkaç defa Besni’ye bağlı Mırıhtıl, Yusuf, Sarıçiçek, Göğündürme, Burunçayır¹² gibi köylerde yaşayan Alevi meşrep topluluklara cemlere de gittiğini ifade etmiştir. Ballı Pektaş dedenin yeğeni Niyazi Aslan Dede (dayı-yeğen) ile yapılan mülakatta ise Niyazi Aslan Dede kendilerinin küçük yaşta iken Beşkoz köyünden Gölbaşına (Adıyaman) taşındıklarını belirtmiştir (Aydın, 2001). Böylelikle Gölbaşı’nda da Beşkoz’daki aynı silsilenin devam ettiği anlaşılmaktadır.

Osmanlı döneminde Maraş Türkmenlerine bağlı Dedeşli ve Selmanlı (Aksüt, 2004) ayrıca Dede Garkın, Çepni gibi Alevi-Bektaşî eğilimli aşiretlerin de yaşam alanlarından birisi Besni bölgesi olmuştur.

Malatya Beyine ve Besni kadısına gönderilen 14 Temmuz 1573 tarihli bir hükümden, Şii Safevi Devleti’nin kuruluşunda etkili olmuş (Gündüz, 2010: 27), Oğuzların Üçok koluna mensup (Sevinç, 2008:61) kalabalık Alevi-Çepni kitlelerinin (Sevinç, 2009:56) Besni ve Malatya dışında Gaziantep, Rumkale, Aydın ve Halep civarlarında da ikamet ettikleri ve bunlar üzerinde Alevi-Bektaşî eksenli fikirlerin etkili olduğu (Akkuş, 1999:21; Soygyer, 2005:41; Soygyer, 2009:83) anlaşılmaktadır.

Bu aşiret mensuplarının şüanda hangi ilin sınırları içerisinde yaşadıklarına dair kesin bir bulgu tespit edilememekle beraber, gerek Kargın Ocağına bağlı grupların gerekse de diğer Alevi-Bektaşî grupların Türkmen ve Ocak (Garkın gibi) özelliklerini unutarak sadece Alevi veya Kızılbaş olarak da isimlendirilmiş olmaları muhtemel gözükmektedir.¹³

3. Besni’de Dede Garkınzadeler’le İlgili Bulgular

Anadolu’daki Alevi toplumunu, inançsal yönden etkileyen, yönlendiren, onlara “pirlik-dedelik-rehberlik” eden manevi önderlerden birisi (Kocadağ, 2001) hatta zamanla Alevi mürşit ocaklarının en büyüğü (Ocak, 2011c: 66-67; Aksüt, 2006:

48) Dede Garkın olmuştur. Dede Garkın, Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılmasında ve Osmanlı Devleti'nin kurulmasında önemli bir rol oynayan dini oluşumların Anadolu'daki ilk temsilcilerindendir. Oğuzların Garkın boyuna mensup bazı cemaatlerin hem dinî hem de siyasi önderi olmasından dolayı etrafında önemli bir nüfus bulunmuştur (Gülten, 2011:155). Osmanlı devletinin iskan politikasının bir gereği olarak diğer Oğuz boylarıyla beraber Dede Garkın evladının da Anadolu'nun muhtelif yerlerine yayıldıkları ve zaviyeler açtıkları (Soyyer, 2009:83) görülmektedir. Tahrir defterlerinde Dede Garkın ile ilgili olarak belirtilen “evladı veya oğlu kelimeleri” onun bir tarikat kurduğunu ve Garkın boyuna mensup pek çok kişinin bu tarikatın müridi olarak gittikleri yerlere Garkînî tarikatını götürdüklerini (Gülten, 2011:155) göstermektedir.

Dede Garkın Ocağı Anadolu'nun hemen her yerinde dağınık halde bulunan Alevi ocakları arasında talip topluluklarının çokluğu itibariyle önemli bir nüfusa sahip olup, mürşit ocağı olması hasebiyle ve kendisine bağlı pir ocaklarının fazlalığı itibariyle de önemli bir etki alanı oluşturmuştur (Taşğın, 2009: 212). Nitekim Dede Garkın daha hayatta iken aşiretinin Güneydoğu Anadolu'da etkili olduğu anlaşılmaktadır. (Ocak, 2011c:71) Dede Garkın halifelerinden olan İbrahim Hacı ve Ali Seydi Malatya, Kahramanmaraş, Sivas, Tokat gibi yörelerde etkili olmuş, talibi olan önemli dede ocaklarıdır (Aksüt, 2006: 41). Bu çerçevede Güney ve Orta Anadolu'da yaygın olan birçok Alevi meşrep ocağın mürşit ocağının Dede Garkın olduğu görülecektir. (Taşğın, 2007b:526).

Dede Garkın Ocağı'na gönül vermiş olan Besni ve Gaziantep'teki muhtelif Alevi grupların birbirleriyle iletişim içerisinde oldukları ve Besni'deki Alevi grupların yılın belirli zamanlarında bağlı buldukları pirlere bir araya geldikleri görülmektedir. Bu çerçevede Gaziantep'in en eski semtlerinden biri olan Kalealtı'nda, Kazımı Tekkesi adı verilen bir Çepni tekkesinin kurulduğu ve bu tekkenin sadece Gaziantep'teki Çepnilerin değil Gaziantep ve çevresindeki bütün Alevi Türkmenlerin birlik ve beraberliğini sağlayan bir merkez haline geldiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda yılın belirli günlerinde bu tekkede toplanılmakta ve kurbanlar kesilerek, mukaddes ağaçların gölgesi altında oturulmakta ve aynı günlerde tekkeye gelen Çepni dedesinin eli öpülerek, hediyeler verilmekte ve eğlenceler tertip edilmektedir. Bu törenlere Besni'nin yanında Barak köyleri, Sakçagözü, İslahiye ve Maraş'tan gelen Alevi Türkmenler katılmakta, tekkenin kuyusundan çıkan su, zezem suyu gibi kutsal sayılıp hediye olarak götürülmektedir (Sevinç, 2008:63).

Alevi-Bektaşî niteliklere sahip olan Kazımı Tekkesi'nin (Gülççek, 2000) tarihsel arka planı incelendiği zaman, adını 7. İmam Musa'yı Kazım'dan aldığı ve Dede Garkın'ın da 7. İmam Musa'yı Kazım evlatları soyundan Seyyid Garip Musa'ya bağlı olduğu (Karakaş, 2003) düşünülürse Besni'deki özellikle Dede Garkın Ocağı'na mensup olduğu düşünülen kitlelerin Gaziantep'teki bu tekkeyi niçin ziyaretgah olarak kabul ettikleri daha iyi anlaşılacaktır.

1122/1710 yılına ait Malatya, Besni ve Rum Kale kadılarına gönderilen bir fermanla Dede Garkınzadeler'den olduğu anlaşılan "Seyyid Numan kabilesindenSeyyid Vefa'nın gerçek seyit olup olmadığı araştırılarak seyit soyundan ise vergilerden muafiyeti için emir verilmesi (Yalçın ve Yılmaz, 2002:13-94), bir vakıf kaydında "Karkın binası" olarak tanımlanmasına izafeten Kargınlar tarafından yapıldığı anlaşılan Besni merkezinde Orta Mahalle'de (Vusta mahallesi) bulunan "Karkın Mescidi"ne bir "ferraş" ve "müezzin" atandığının belirtilmesi (Ramazan 1168/Haziran-Temmuz 1755/ C.evvel 1239/Ocak-Şubat 1824)¹⁴, 1802 yılına ait bir vesikada Besni bölgesinde ikamet eden aşiretlerden birisinin "Dedekargunlu" olarak ifade edilmesi¹⁵ (Gurre-i Muharrem 1217/ 4 Mayıs 1802), 1821-23 yıllarına ait bazı belgelerde Rumkale, Antep ve Behisni kazalarında yaşayan muhtelif grupların çok eskiden beri (mâ-takaddümden beri) Dede Garkın evladından Seyyid Şeyh Cafer Dede bin Mehmet Cura Dede adlı kişiyi şeyh olarak tanıdıklarının (Evail-i Safer 1237-11 Kasım 1821/15 Rebiülahir 1239-19 aralık 1823) (Akkuş, 1999:22, 26) belirtilmesi Dede Garkın Ocağı'nın bu tarihlerde Besni kazasında etkin olduğuna dair bir izlenim uyandırmaktadır.

1919 yılına ait bir diğer belgede ise "Antep tarafında" "Cura Mehmed Baba oğlu Cafer Babanın Dede Garkın halifelliğini yürüttüğünün belirtilmesi¹⁶ (Akkuş, 1999: 30) Besni'deki muhtelif Türkmen grupların şeyhliğinin de daha önce olduğu gibi teselsülen bu tarihte de aynı kişi tarafından yürütüldüğünü akla getirmektedir. Böylelikle uzun bir süre Rumkale, Antep ve Behisni kazalarında yaşayan bir kısım Türkmenlerin eskiden olduğu gibi en azından 1919'lu yıllara kadar Dede Garkın Ocağı'nın etkisi altında olduğu anlaşılmaktadır.

Beşkoz Köyü'nde bulunan Alevi dedesi Cuma Pektaş ile yapılan mülakatta Cuma Dede kendilerinin Urfa'dan Besni bölgesine göç ettiklerini fakat Dede Garkın evladı olup olmadıkları konusunda herhangi bir bilgisi olmadığını ellerinde de geçmişten tevarüs eden herhangi bir belge bulunmadığını ifade etmiştir. Bununla beraber bu Alevi Ocağı dedesinin soyadının "Pektaş" olması dikkat çekicidir. Nitekim Ahmet Rıza Kargın tarafından hazırlanan "Dede Kargın Oğulları Soyağacı" silsilesi içerisinde Adnan ve Kenan isimli iki kişinin soyadlarının "Pektaş" olarak verilmesi (Kargın, 2003:67-68) Beşkoz köyündeki Alevi ocak ailenin Dede Garkın evladından olacağı konusunda bir izlenim uyandırmaktadır.

3.1. Dede Garkınzadeler'in Deve Yetiştiriciliği Yapması ve Osmanlı Ordusuna Deve Sübvansiyonu

Alevi-Bektaşî inancında devenin önemli bir yeri bulunmaktadır. Nitekim Alevi-Bektaşî inancına göre Hz. Ali kendi tabutunu kendisi götürmüştür. Yani deveyi çeken de devenin üzerindeki tabutta olan da Hz. Ali'dir. İkilemiş olan bedenin biri devenin üzerinde yatmakta diğeri ise deveci kılığındadır (Erseven, 2008: 624). Bu çerçevede Alevi-Bektaşî inancına mensup olan insanların hayatlarında "deve mo-

tifi” önemli bir yer almış olmalıdır. Caferi mezhebine mensup bazı kişilerin mezar taşlarının “deve heykel mezar taşı” olması (Sili, 1998: 192), Osmanlı döneminde Alevi-Bektaşî inancına mensup olan Dede Garkınzadeler başta olmak üzere muhtelif Alevi eksenli aşiretlerin deve yetiştiriciliği yapmış olması bu hususu destekleyen donelerdendir.

Nitekim Dede Garkınlar ile ilgili tespit edilen muhtelif belgelerde Kargın Ocağı’nın özellikle “Develi Kargın” kolunun Erzincan, Elazığ, Malatya ve Çorum dolaylarında kömür üretme ve develerle kömür taşıma görevini sürdürdüğü (Yalçın ve Yılmaz, 2002:13-94), Besni kazasında yaşayan Garkınzadeler’in de civar bölgelerde olduğu gibi deve yetiştiriciliği ile ilgilendikleri fakat bunları bölgenin doğası gereği kömür üretme ve taşıma işlerinde değil Osmanlı ordusunu sübvansede etmekte kullandıkları görülmektedir. Yaptığımız araştırmada Osmanlı döneminde Besni kazası dahilinde yaşayan “Dedekargunlu” başta olmak üzere Alevi eksenli Çakallı, Mehmanlı (bugün Alevi ve Sünnilerin birlikte yaşadığı Kesmetepe beldesinin olduğu yerde) ve Timurcu (Demirci) aşiretlerinin, Osmanlı Devleti’ne ihtiyaç duyduğu zamanlarda -eşkıya takibi ve savaş durumları gibi olağanüstü durumlarda kullanılmak üzere- istihdam edilen develerin temin edilmesinde destek verdikleri görülmektedir. Konuyla ilgili olarak 1802 yılına ait bir vesikada Mısır’ın fethinden sonra Osmanlı ordusunun karadan İstanbul’a geçişi sırasında Behisni kazasının da Osmanlı ordusuna destekte bulunduğu bu konuda Behisni kaymakamı Abdurrahman Paşa başta olmak üzere muhtelif yerlere bir hüküm gönderildiği görülmektedir. Hükümde “beher meharı yirmişer kuruşdan” toplam 3000 kuruş tutan ücretleri ordu-yu hümayun hazinesinden verilmek koşuluyla Behisni toprağında sakin Çakallı aşiretinden 150 mehar (yular) sarban (deveci), havut, urgan, busat vesairesi mükemmel olan deve kiralanması, yine Behisni toprağından “Dedekargunlu”, “Mehmanlı” ve “Timurcu” (Demirci) aşiretlerinden beher meharı yirmişer kuruştan 2.000 kuruş ücretle, ücreti ordu-yu hümayun hazinesinden karşılanmak üzere 200 mehar deve, her biri yirmişer kuruştan 1000 kuruş ücretle, ücreti ordu-yu hümayun hazinesinden karşılanmak üzere Serdtayalı ? ve Kösemanlı aşiretinden de 50 devenin her biri yirmişer kuruştan toplam 3.000 kuruşun, ücreti ordu-yu hümayun hazinesinden karşılanmak üzere kiralanması için Rışvan aşireti Boybeyisi Ali Beyzade Mehmet, Solaçın oğlu Ali ve Küçük Hasan ve sair kethüdalardan 150 mehar deve temin edilmesi istenmiştir (Gurre-i Muharrem 1217/ 4 Mayıs 1802).¹⁷

4. Besni’de Alevi ve Bektaşî Orijinli Diğer Bulgular

4.1. Duvar Halılarında Geyik Motifi

Adıyaman bölgesindeki türbe ve evliya anlatılarının büyük bir kısmında Alevi Bektaşî inançlarının hakimiyeti söz konusudur. Nitekim bölgedeki muhtelif türbe ve ziyaretlere atfedilen evliyaların çeşitli donlara girebilmesi, yiyeceklerin verdikçe eksilmemesi, kuru bir ağaçtan meyve alınması, özellikle de elma alınması, zehir içip

ölmeme, vahşi hayvanları hizmetine alma ve geyik donuna girme gibi motifler Alevi Bektaşî menkıbelerinde de çok işlenen bir motiftir (Yaşar, 2010: 103, 107, 110-111). Bu motiflerden Bozkurt gibi bazı Türk boylarının sembolü olmuş olan geyik motifinin Türk tasavvuf hayatında da önemli bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. Geyikli Baba ve Abdal Musa'nın geyik şeklinde dolaşması, Ahmet Yesevi'nin halifelerinden Hakim Ata'nın mezarı başında geceleri geyiklerin toplanıp, tan ağarınca kadar zikir yapmaları bunlardandır (Aytaş, 1999).

Geyik motifi Dede Garkınzadeler de de ön plana çıkan motiflerden biri olarak gözükmektedir. Nitekim geyik derisinden yapılmış başlık, Dede Garkın tarikatının "alameti" olmuş, (Ocak, 2000: 110; Aksüt, 2006: 43) bazı menakıplamelerde Dede Garkın "Boz Geyikli Dede Karkın" olarak isimlendirilerek, manevi mertebeleri ifade eden 12 posttan dokuzuncusu olan atçı postu- Boz Geyikli Dede Karkın Postu olarak ifade edilmiştir (Altınok, 2003).¹⁸ Görüldüğü gibi geyik, Alevi-Bektaşî geleneğinde ulu kabul edilmiş hatta avı günah sayılarak uğursuzluk getireceğine inanılmıştır (Arslanoğlu, 2001).

Alevi-Bektaşî inanç ekseninde önemli bir yeri olan geyiğin, motifinin de sembolik bir anlatımdan ziyade dinsel bir motif olduğu anlaşılmaktadır.

Yapılan alan araştırmasında Besni'de geçmiş dönemlerde Sünni Alevi hemen herkesin evinde, halı ve kilim dokumacılığının gelişmiş olmasına paralel olarak, işlenen duvar halılarında geyik motifinin sık sık kullanılmış olduğu belirlenmiştir. Halı ve kilimlerdeki muhtelif motiflerin tarihin belirli bir noktasındaki zihniyet ve tutumların ürünleri olduğu, bir toplumun zihniyetini ifade ettiği ve bir takım mesajlar içerdiği (Aksoy, 2007: 172, 181) düşünülürse Besni bölgesinde geçmişte hemen her evde olduğu anlaşılan geyik motifli halıların bölgedeki Alevi-Bektaşî ve bu bağlamda Dede Garkın kültürünün bölgedeki etkilerinden olduğu tahmin edilebilecektir.

4.2. Türbe ve Ziyaretlerdeki (Ziyaratlar) Motifler

İslâm dünyasının geneli üzerinde ilmî yetkinlik ve otoriteye sahip olan İmam Gazali'nin kabirlere ziyaretin ölümü hatırlama ve ibret alma dışında, orada yatan salihlerin bereketinden istifade etmek amacıyla da yapılabileceğini ve bunun dinen güzel bir davranış olduğunu dile getirmesi ziyaret kültürünün gelişmesinde önemli rol oynamıştır (Öztürk, 2011: 187). Bu çerçevede Anadolunun hemen her yerinde halk arasında evliya kültleri çok yaygın bir hâl almıştır. Nitekim birçok kent ve köyde bir veya birkaç evliya türbesinin varlığı göze çarpmaktadır.

Yapılan alan araştırmasında Besni'de tespit edilen ziyaretlerin çoğunun burarlarda yatan kişinin adına baba veya dede unvanı eklenerek isimlendirildiği, bunlara birçok keramet atfedildiği bu çerçevede bölge halkının türbe ve ziyaretlere büyük bir saygı gösterdiği tespit edilmiştir. Türbe ve ziyaretlere muhtelif hastalıkların iyileştirilmesi, çocuk sahibi olmak ve Hıdırellez günlerinde tören amaçlı olarak gidildiği görülmektedir. Bölge halkının türbelerde yatan zatlara hitaben:

“Benim nazım sanga, sening nazıng da Hakk’a geçiyor...” diyerek burada yatan zatları vesile kılıp Allah’tan dilek diledikleri görülmektedir (Sucu, 2006:152).

Besni’de tespit edilen türbe ve ziyaretlerin bir kısmında Kadiri, Rufai veya diğer Ehli Sünnet yoluna intisap etmiş kişilerin yattığı görülmekle beraber ziyaretlerden bir kısmının, bölgede geçmişte yaşayan Alevi-Bektaşî ekسنli aşiret mensupları ile paralel olarak Alevi Bektaşî kökenli olabileceği de düşünülmektedir.

4.2.1. Cüneyd Dede Ziyareti

Besni’de tespit edilen en önemli ziyaretlerden birisi Cüneyt Dede ziyaretidir. Ziyaret Besni’de Sübhane obasının üstündeki tepenin zirvesine yakın bir mevkiye bulunmaktadır. Ziyarete bir türbe bulunmamaktadır. Halktan edinilen bilgiye göre burada Cüneyd-i Bağdadi yatmaktadır. Cüneyd-i Bağdadi’nin mezarı Bağdat’ta Şü-nüziye mezarlığında (Ateş, 1993: 120) olduğuna göre burası makam olmalıdır. Yapılan bazı araştırmalarda Cüneyd-i Bağdadi’nin Hacı Bektaş Veli’nin (Kaleli, 1993: 82)¹⁹ ve Babailik tarikatının kurucusu Baba İlyas’ın yol zincirinin bir kademesini teşkil etmesi (Ocak, 2000:150; Aksüt, 2006: 157-158) bu ziyaretin, bölgedeki Alevi-Bektaşî ekسنli anlayışın bir göstergesi olabileceğine dair ipuçları vermektedir.

4.2.2. Ahi Ali Baba (Ahali Baba) Ziyareti

Anadolu Aleviliğinin Ahilik, Bektaşilik, Kızılbaşlık ve Tahtacılık gibi muhtelif kolları bulunmaktadır. (Eyüboğlu, 1997: 405) Bunlardan Ahilik, Bektaşiliğın teşekkül ve teessüsü yolunda hazırlanmış birer “ocak” mahiyetinde bulunmuştur (Baha Said, 2008: 87). Bektaşilik ve Ahilik arasında ayin ve erkan bakımından da büyük benzerlik olup, Bektaşî, Alevi ve fütüvvet esasları birbirine karışmıştır. Osmanlı devletinin kuruluşunda etkili olan Geyikli Baba, Abdal Musa, Abdal Murat ve emsali babalar Ahi şeyhleri (Eraydın, 1994: 302, 341) olmaları yanında Bektaşîlerin de önde gelen simalarından kabul edilmişlerdir. Yapılan araştırmada Anadolu’ya gelen ilk mutasavvıflarla beraber Besni’de de ahilik teşkilatının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim 16. yüzyıl ortalarına ait 1547 (Taştemir, 1999: 240) ve 1560 tarihli tapu tahrir kayıtlarında (Yınanç ve Elibüyük, 1983: 483) ve 1775 yılına ait bir vakıf kaydında Besni’de Çelebi mahallesinde Ahi Ali Zaviyesi bulunduğunun anlaşılması²⁰, bölgedeki bazı mezarlarda Ahi kavuklu mezar taşı bulunması (Demirel, 2008: 112)²¹ ve Ahi Ali Baba’ya ait bir ziyaret tespit edilmesi bu verimizi desteklemektedir. Eski Besni yerleşkesinde çarşı mevkiinde olduğu için Çarşı Zeyvası (Çarşı Zaviyesi) adı ile de anılan ziyaretin, Ahi Evren Teşkilatı’nın Besni’deki temsilcisi Ahi Ali Baba’ya ait olduğuna inanılmaktadır.

Bölge halkı Ahi Ali Baba ile bölgenin iki önemli türbesinde yatan Hacı Zeyrek ve Hacı Ali Bey’in (Sofraz) kardeş olduğuna inanmaktadır. Anlatıldığına göre, bölgeyi Ermeniler zapt ettiği zaman bu üç kardeş kaybolmuş ve bir daha hiç görünmemiştir (Özcamus-Yavuz, 2007: 33).

Özellikle felçli hastaların türbeye gelerek burada yatan zatı vesile kılarak Allah'tan şifa diledikleri görülmektedir.



*Resim: Besni Musalla Mezarlığında Bulunan Ahi Kavuklu Mezar Taşı
(Demirel, 2008: 112)*

Sonuç

Moğolların Orta Asya, İran ve Irak bölgelerini istila etmeleri bundan rahatsızlık duyan Kalenderi, Dede Garkın vs. meşreplerden birçok dervişin Anadolu'ya özellikle de Orta ve Güney Doğu Anadolu bölgesine akmasına neden olmuştur. Bu fikirlerin bu dönemden itibaren Besni ve havalisinde de etkin olduğu anlaşılmaktadır.

Besni kazasında yapılan alan araştırmasında tespit edilen Alevi ocaklarının tam olarak hangi gelenekten geldiğine dair kesin bir bulgu tespit edilememiştir. Bununla beraber bölgede Dede Garkın geleneğinden geldiği düşünülen kendilerini Alevi-Bektaşî olarak tanımlayan bir grubun bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim yapılan alan araştırmasında günümüz Besni sınırları içerisinde tespit edilen Alevi yerleşkelerinde Dede Kargın Ocağı'na ait olabileceğini düşündüğümüz tek bulgu Beşkoz köyünde yaşayan Alevi dedelerinin soyadlarının "Pektaş" olması ve bu soyadının Dede Garkın Soyağacı silsilesi içerisinde yer almasıdır.

Bununla beraber, Dede Garkın düşüncesini benimsemiş grupların tarihte Besni kazasında çok daha fazla miktarda yaşadığı, 18. yüzyıl ortalarına ait bir kayıttan hareketle (1755) Besni merkezinde Orta Mahallede bulunan ve "Karkın Mescidi" olarak tanımlanan bir ibadethaneyi yaptırmış olabileceği²² ve bunların yılın belirli zamanlarında Gaziantep'te kurulmuş olan Kazımı Tekkesi'ni ziyaretgah olarak kabul edip, buraya ziyarete gittikleri anlaşılmaktadır. Bu arada Kazımı Tekkesi'nin adını 7. İmam Musa'ya Kazım'dan alması ve Dede Garkın'ın da 7. İmam Musa'ya

Kazım evlatları soyundan Seyyid Garip Musa'ya bağlı olması gözden kaçmaması gereken önemli bir olgudur.

Osmanlı döneminde Besni kazası, bugün Malatya, Adıyaman, Maraş, Gaziantep sınırları içerisinde bulunan birçok köyü kendi sınırları içerisinde barındırmakta olup bunlar içerisinde bir kısım yerleşim yerlerinin Alevi-Bektaşî meşrep olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim yapılan araştırmada bugün Besni sınırları içerisinde bulunmayan fakat 16. yüzyıl ortalarında Besni kazası Subadra Nahiyesine bağlı "Karkın" adlı bir mezra ve Karkın adında Besni merkeze bağlı bir köyün tespit edilmesi ayrıca Üryan Hızır Ocağı'nın etki alanına sahip olan Bulam nahiyesinin geçmişte Besni'ye bağlı iken bugün Adıyaman sınırları içerisinde yer alması gibi veriler Alevi-Bektaşî meşrep bazı köylerin bugün Besni sınırları dışında kaldığını gösteren belli başlı donelerdendir.

Kentleşme öncesi Alevilerin iç düzenleriyle ilgili olarak dedeler etkin bir halde iken kentleşme ile birlikte civar Alevi yerleşkeleriyle iletişimin yön değiştirdiği anlaşılmaktadır. Mesela Besni kazası Alevileri daha önce Gaziantep'teki Kazımi Tekkesi'ni ziyaretgah olarak kabul ederken zamanla bunun koptuğu ve Adıyaman'daki bazı ziyaretgahlara yön değiştirdiği anlaşılmaktadır.

Yapılan alan araştırmasında Eski Türk geleneğimizde de kutsal nitelikler atfedilen ve Türklerin Müslüman olmasıyla İslami bir renge bürünen geyiğin motifler şeklinde Besni'de yaşatıldığı anlaşılmıştır. Nitekim önceden Sünni Alevi hemen herkesin evinde oturma odalarında geyik motifli duvar halılarının bulunması bölgedeki Alevi Bektaşî kültürünün etkisiyle olsa gerektir. Fakat bu izler bugün, kentleşmenin ve buna paralel olarak dini tutum ve düşüncelerin farklılaşması ile silinmiş durumdadır.

Sonnotlar

- ¹ Babai isyanı devletle halk arasındaki siyasi bir çatışmadır. Bir inanç çatışması değildir. Alaaddin Keykubat'a canları ve kanlarıyla bağlı olanların İzzettin Keykavus'la savaşmaları bunun açık kanıtıdır.
- ² Bu tür isyanların ileriki zamanlarda da devam ettiği anlaşılmaktadır. Mesela 1577 yılında kendisinin Şah İsmail olduğunu söyleyen isyancı bir kişi, Malatya'dan taraftarlar toplayarak tarikatın kurucusu Hacı Bektaş'ın mezarında kurbanlar kesmiştir (Goodwin, 2008: 159).
- ³ Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), *Hurûfât Defteri*, 539/51.
- ⁴ 200 Numaralı Besni Kadı Sicili Belge:100, sayfa:85 (13 Teşrinisâni 1308-24 Temmuz 1311 (13 Ekim 1892-24 Temmuz 1894)'ten naklen verilmiştir.
- ⁵ İlgili belgede Hısn-ı Mansur (Adıyaman) kazası Tut nahiyesine bağlı 15 köyün Besni kazasına bağlandığı belirtilmektedir. (29 S 1313/ 21 Ağustos 1895). Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Dahiliye Mektubi Kalemi (DH. MKT.), 416/11, Vesika 3.

- ⁶ İlgili belgede 11 köyün Besni'den ayrılarak Malatya'ya bağlandığı belirtilmektedir (14 Zilkade 1308/21 Haziran 1891). BOA, Şura-yı Devlet (ŞD.), 1465/3, Vesika 1-2.
- ⁷ İlgili belgede Maraş'a bağlı Pazarcık kazasına bağlı bazı köylerin oradan ayrılarak 85 tarihinde bir irade çerçevesinde Behisni kazasına bağlandığı belirtilmektedir (13 L 1304/5 Temmuz 1887). BOA, DH.MKT., 1429/35.
- ⁸ 1312 yılında Besni kazasına bağlı Bulam nahiyesine bağlı 17 köy bulunmaktadır. Nahiyeye bağlı köylerden 11 tanesi Malatya'ya bağlanmıştır (14 Zilkade 1308/21 Haziran 1891). BOA, ŞD., 1465/3, Vesika 2.
- ⁹ İlgili dönemde Karkın mezarısı padişah hasası (Hass-ı şahı) olarak belirlenmiştir.
- ¹⁰ Yalnızca bu isme benzeyen Kargalı adında bir köy bulunmaktadır. Bu köyün Alevi vatandaşlarımızın yaşadığı Arap köyü ile komşu olması dikkat çekicidir.
- ¹¹ Konuyla ilgili bilgi Besnili Mustafa Aydınçelebi, Halil Tatlı Emre ve Beşkoz'daki Alevilerin Dede'si olan Cuma Pektaş'tan alınmıştır.
- ¹² Kaynakta köyün adı yazılırken yanlışlıkla "Buğu çayı" şeklinde yazılmışsa da doğrusu Burunçayır olmalıdır.
- ¹³ Nitekim bunun tarihi örnekleri de mevcuttur. Mesela Dede Kargın mevkinde Osmanlı ve Safevi orduları arasında meydana gelen savaş (15-20 Mayıs 1516) Alevi dede ocakları arasında yer alan ve talipleri de Kargın olan Alevilerin Türkmenliklerini unutmamasına ve çok geniş bir coğrafyaya yayılan bu Türkmen topluluklarının Sünni -Kızılbaş şeklinde ayrışmasına neden olmuştur (Taşğın, 2009: 212, 220).
- ¹⁴ VGMA, *Hurûfât Defteri*, 197/22./ *Hurufat Defteri*, 542/25.
- ¹⁵ BOA, Cevdet Askeriye (C..AS.), 1092/48185, Vesika 1-2.
- ¹⁶ Bkz. 7 Rebiülevvel 1338/ 30 Kasım 1919 tarihli vesika.
- ¹⁷ BOA, C..AS., 1092/48185, Vesika 1-2.
- ¹⁸ Geyik motifinin Dede Garkın yolunu takip eden müritleri tarafından da kullanıldığı görülmektedir. Bunun en belirgin örneği Dede Garkın'ın halifesi Baba İlyas'ın müritlerinden olan Geyikli Baba'dır. (Ocak, 2000: 111) Bu örneğe benzer bir şekilde Dede Garkın halifelerinden Aynu'd-Devle'nin de yolda dağlardan geçerken etrafına geyiklerin toplandığı belirtilmektedir (Ocak, 2009: 215).
- ¹⁹ Buna göre Hacı Bektaş-ı Veli'nin yol zinciri şu şekildedir: Hz. Ali, Hasan Basri, Habib Acemi, Davud Tai, Maruf Kerhi, Şeyh Seri Sakati, Cüneyd-i Bağdadi, Ebu Ali Rüdbari, Şeyh Ebu Hasan Harkani, Şeyh Ebu (Ali) Farmidi, Fazl İbni Muhammed Tusi, Hoca Ahmed Yesevi, Hace Yusuf Hemedani, Şeyh Lokman el-Horasani, Pir-i Tarikat Seyyid Muhammed Hacı Bektaş Veli bin İbrahim es-sani (Kaleli, 1993: 82).
- ²⁰ Hurufat Defteri, 1077/67.
- ²¹ Besni Musalla mezarlığında ahi kavuklu bir mezar başlığı tespit edilmiştir. Kavuk iki kademeli yapılmış olup, kavuğun alt kısmına kalın şeritle sarık şekli verilmiş, üst kısmı ise altı eşit parça şeklinde dilimlenmiştir (Demirel, 2008:49). Mezar taşının kaç yılına ait olduğuna dair herhangi bir bulgu tespit edilememiştir.

²² Anadolu'da muhtelif yerlerde Kargın adıyla kurulan yerleşim yerlerini Dede Garkın ile ilişkili görmemek gerektiği ile ilgili bir iddia varsa da (Ocak, 2011c: 70) Besni bölgesinde bulunan Kargın köyü veya şehir merkezinde olduğu tespit edilen ve Kargınlar tarafından yaptırılan mescidin Dede Garkınlarla ilgili olduğu düşünülmektedir. Nitekim özellikle Kargın mescidinin olduğu tespit edilen dönemde Besni'de Dede Garkınzadeler'in etkili olduğu ve ilgili dönemde tespit edilen aşiretler içerisinde Dede Garkınzadeler aşireti dışında bölgede önceleri yaşadığı bilinen Kargınlarla (Sevinç, 2008:19-20) ilgili herhangi bir veriye rastlanmaması bizi böyle düşünmeye itmiştir.

Kaynakça

a) Arşiv Kaynakları

1. Başbakanlık Osmanlı Arşivi

Cevdet Askeriye (C..AS.), 1092/48185.

Dahiliye Mektubi Kalemi (DH.MKT.), 416/11, 1429/35.

Şura-yı Devlet (ŞD.), 1465/3.

2. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (Ankara)

Hurûfât Defteri, 197/22.

Hurûfât Defteri, 539/51.

Hurufat Defteri, 542/25.

Hurufat Defteri, 1077/67.

b) Diğer Kaynaklar

AKKUŞ, Mehmet. (1999). "Dede Garkınzâdeler" Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi, 1 (2): 21-31.

AKSOY, Mustafa. (2007). "Halı-Kilim Tarihi ve Tunceli". 2. Uluslar arası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni 17-18-19 Ekim 07. edit. Filiz Kılıç, Tuncay Bül-bül. C. 1, Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayını, 169-182.

AKSÜT, Hamza. (2004). "Şeyh İbrahim Ocağının Talibi Olan Oymak ve Obaların Tarihi" Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, S. 30: 139-164.

_____. (2006). Mezopotamya'dan Anadolu'ya Alevi Erenlerin İlk Savaşı (1240) Dede Garkın-Baba İshak-Baba İlyas. 1. Baskı, Ankara: Yurt-Kitap Yayını.

ALTINOK, Baki Yaşa. (2003). "Hacı Bektaş Veli Hakkında Yazılmış Bir Menakıbnâme ve Bu Menakıbnâmede Belirtilen Anadolu'daki Alevi Ocakları" Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, S. 27: 177-194.

ARAS, Numan. (2006). Ondokuzuncu Yüzyılda Malatya Sancağı Besni Kazası'nın Tarihi, Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Yapısı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, SBE.

ATEŞ, Süleyman. (1993). "Cüneyd-i Bağdadi". TDVİA. C. 8, 119-121.

ARSLANOĞLU, İbrahim. (2001). "Alevilikte Temel İnanç Unsurları ve Pratikler" Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, S. 20: 33-134.

AYDIN, Ayhan. (2001). "Alevi Dedeleriyle Söyleşiler" Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, S. 19: 45-86.

- AYTAŞ, Gıyasettin. (1999). “Türk Kültür ve Edebiyatında Geyik Motifi ve “Haza Destan-ı Geyik” Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, S. 12: 161-170.
- Baha Said. (2008). “Bektaşiler”. Tasavvuf Kitabı. haz. Cemil Çiftçi. İstanbul: Kitabevi Yayını, 65-104.
- BAHADIR, İbrahim. (2005). Alevi ve Sünni Tekkelerinde Kadın Dervişler. İstanbul: Su Yayınevi.
- BAŞ, Eyüp. (2011). “Ahmed Yesevi’nin Bektaşilik, Alevilik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dini Hayatındaki İzleri” Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 52(2): 21-53.
- BAYKARA, Tuncer. (1988). Anadolu’nun Tarihi Coğrafyasına Giriş I Anadolu’nun İdari Taksimatı. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- BAYRAM, Mikail. (2002). “Türkiye Selçukluları Tarihi Hakkında Yeni Bir Kaynak” Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, S. 12: 39-57.
- ÇETİN, Altan. (2009). Memlûk Devleti’nin Kuzey Sınırı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını.
- DEMİREL, Feray. (2008). Besni Mezar Taşları. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ERAYDIN, Selçuk. (1994). Tasavvuf ve Tarikatlar. 4. Baskı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını.
- ERSEVEN, İlhan Cem. (2008). “Bektaşî Folklorunda Resim-Yazı Sanatı”. Tasavvuf Kitabı. haz. Cemil Çiftçi. İstanbul: Kitabevi Yayını, 595-633.
- EYUBOĞLU, İsmet Zeki. (1997). Günün Işığında Tasavvuf Tarikatlar Mezhepler Tarihi. İstanbul: Der Yayınevi.
- GENÇ, Bülent. (2008). Yazılı Belgeler ve Arkeolojik Kalıntılar Işığında Urartu Krallığının Batı Yayılımı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GOODWİN, Godfrey. (2008):Yeniçeriler. çev: Derin Türkömer. 3. baskı, İstanbul: Doğan Kitap.
- GÜLÇİÇEK, Ali Duran. (2000). “Anadolu ve Balkanlar’daki Alevibektaşî Dergâhları (Tekke, Zaviye ve Türbeler) (13.-19. yy.)” Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, S. 16: 7-42.
- GÜLTEN, Sadullah. (2011). “Anadolu’da Bir Vefâî Şeyhi: Tahrir Defterleri Işığında Dede Karkin Hakkında Bazı Değerlendirmeler” Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, S. 59: 147-158.
- GÜNDÜZ, Tufan. (2010). Son Kızılbaş Şah İsmail. 1. Baskı, İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
<http://193.255.138.2/takvim.asp?takvim=2&gun=13&ay=3&yil=1238> Erişim Tarihi: 5 Temmuz 2012.
<http://www.aleviforum.com/showthread.php?t=45763> Erişim Tarihi: 29 Haziran 2012.
- KALELİ, Lütfi. (1993). Alevi-Sünni İncancında Mevlana-Yunus ve Hacı Bektaş Gerçeği Araştırma-İnceleme-Araştırma. İstanbul: Alev Yayınevi.
- KARAKAŞ, Musa. (2003). “Seyit Garip Musa Sultan İle İlgili Bir Yeni Belge Dolayısıyla” Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, S. 25: 99-104.

- KARGIN, Ahmet Rıza. (2003). “Dede Kargın Oğulları Soyağacı” Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, S. 27: 67-68.
- İNANÇER, Ömer Tuğrul. (1994). “Bektaşî Musikisi”. Düünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi. C. 2, İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, 129-131.
- KARAMUSTAFA, Ahmet T. (2005). “Yesevilik, Melâmetilik, Kalenderilik, Vefailik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu”. Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Süfler Kaynaklar-doktrin-ayin ve erkan-tarikatlar edebiyat-mimari-güzel sanatlar-modernizm. haz. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını, 61-88.
- KOCADAĞ, Burhan. (2001). “Anadolu Alevilerinin İnanç Önderleri” Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, S. 18: 281-290.
- KÖPRÜLÜ, Fuat. (1995). “Bektaşîliğin Menşeleri” Küçük Asya’da İslam Batınlığının Tarihsel Gelişimi Hakkında Bir Deneme”. çev: Mehmet Yaman. Öz Kaynaklarından Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları. haz. Gülağ Öz. İstanbul: Can Yayınları, 105-125.
- MELIKOFF, Irene. (2009): Uyur İdik Uyardılar Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları. Çev: Türran Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (1999). Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Süflük: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar). 2. basım, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- _____. (2000). Babailer İşyanı Aleviliğın Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu’da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü. 3. Baskı, İstanbul: Dergah yayınları.
- _____. (2009). Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri. 7. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____. (2011a). “Babailer İşyanından Kızılbaşlığa: Anadolu’da İslam Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Bir Bakış”. Ortaçağlar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi Makaleler-İncelemeler. 1. Basım, İstanbul: Kitap Yayınevi, 69-102.
- _____. (2011b). “Anadolu’da İslam”. Ortaçağlar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi Makaleler-İncelemeler. 1. Basım, İstanbul: Kitap Yayınevi, 139-193.
- _____. (2011c). Ortaçağ Anadolu’sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş Yahut Vefâiyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın Emirci Sultan (13. Yüzyıl). Yayın Koordinatörü: Gıyasettin Aytaş. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayını.
- Oruç Beğ. (2008). Oruç Beğ Tarihi (Osmanlı Tarihi-1288-1502). haz. Prof. Dr. Necdet Öztürk, II. Basım, İstanbul: Çamlıca Yayınevi.
- ÖZCAMUS-YAVUZ, Ayşe. (2007). Adıyaman Merkez ve Çevrelerindeki Adak Yerleri ve Uygulamaları. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÖZTÜRK, Eyüp. (2011). İbnü’s-Serrâc ve Müvelleh Dervişler (Teşviku’l-Ervâh ve’l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi’l-Guyûb İsimli Eseri Bağlamında). Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri. (1998). Tarihi Boyunca Bektaşîlik. Beşinci Baskı, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.
- RENÇBER, Fevzi. (2010). “40 Soruda Adıyaman’da Geleneksel Alevilik” Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, S. 56: 395-405.

- SİLİ, Timur. (1998). "İğdır-Karakoyunlu İlçe Mezarlığındaki Deve-Heykel Mezartaşının Mahiyeti" Vakıflar Dergisi, S. XXVII: 191-194.
- SEVİNÇ, Necdet. (2008). Gaziantep'te Türk Boyları. Gaziantep: Sertaç Yayınları.
- _____. (2009). "Güneydoğu Türkmenleri" Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi, S. 271: 46-57.
- SOYYER, Yılmaz. (2005). 19. Yüzyılda Bektaşilik. İzmir: Akademi Kitabevi.
- _____. (2009). "1826 Kapatılış Sürecinde Bektaşilik". Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü. edit. Ahmet Yaşar Ocak. Birinci Baskı, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 79-92.
- SÖYLEMEZ, Faruk. (2004). "Anadolu'da Sahte Şah İsmail İsyanı" Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2 (17):71-90.
- SUCU, Mustafa. (2006). Tarih, Kültür ve Medeniyet Diyarı; Besni. Ankara: Kardelen Matbaası.
- ŞAHİN-GÜÇHAN, Neriman. (2008). "Adıyaman'daki Kültür Varlıklarının Nemrut Dağı Odaklı Değerlendirilmesi: Kommagene Nemrut Koruma Geliştirme Programı (KNKGP)". II. Ulusal Medeniyetler Kavşağı Adıyaman Sempozyumu. 10-12 Ekim 2008, Adıyaman, 13-14.
- TAŞTEMİR, Mehmet. (1992). Behisni". TDVİA, C. V: 540-543.
- _____. (1999). XVI. Yüzyılda Adıyaman (Behisni, Hısn-ı Mansur, Gerger, Kahta) Sosyal ve İktisadi Tarihi. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- TAŞĞIN, Ahmet. (2007a). "Güneydoğu Anadolu Alevileri". 2. Uluslar arası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni 17-18-19 Ekim 07. edit. Filiz Kılıç, Tuncay Bülbül. C. 2, Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayını, 1201-1210.
- _____. (2007b). "Erzurum Türkmen Alevileri". Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu. (26-28 Haziran 2006 Erzurum), Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 523-529.
- _____. (2009). "Safevi-Osmanlı Savaşından İtibaren Dini Söylemin Siyasal Propaganda Aracı Olarak Kullanılması: Dede Kargın Örneği" Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, S. 49: 209-223.
- YALÇIN, Alemdar ve Hacı YILMAZ, "Kargın Ocaklı Boyu İle İlgili Yeni Belgeler" Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, S. 21: 13-94.
- YAMAN, Ali. (2009). "Alevilerde Dedelik ve Dede Ocakları". Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü. edit. Ahmet Yaşar Ocak. Birinci Baskı, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 178-202.
- YAŞAR, İsmail Celalettin. (2010). Adıyaman İl ve İlçelerindeki Evliya Anlatıları. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YAVUZ, Nuri. (1998). Anadolu'da Beylikler Dönemi Siyasi Tarih ve Kültür. 1. basım, Ankara: Cantekin Matbaacılık.
- YİNANÇ, Refet ve Mesut ELİBÜYÜK. (1983). Kanuni Devri Malatya Tahrir Defteri (1560). Ankara: Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Yayını.
- Yurt Ansiklopedisi Türkiye, İl İl: Dünyü, Bugünü, Yarını. (1981). "Besni". C.1, İstanbul: Anadolu Yayıncılık, 204-205.

ÜRYAN HIZIR OCAĞI TALİPLERİNDEN ZEHRA KAYACIK ve MEMORATLARININ ETKİSİYLE OLUŞAN NEFESLERİ ÜZERİNE

Adem KOÇ*

Özet

Alevi-Bektaşî inanç ortamında oluşan edebiyat ürünlerinde günümüzde azalmanın olduğu gözlemlenmektedir. Ancak bu inanç kültüründen bazı talipler ve dedeler hâlâ nefesler söylemekte ve yazmaktadır. Zehra Kayacık bunun için iyi bir örnektir. Memorat, bireyin tabiatüstü tecrübelerinin anlatısıdır. Bu çalışmada Zehra Kayacık tarafından tecrübe edilen olağanüstü olaylar, memorat olarak değerlendirilecektir. Bu memoratların oluşumunda Alevi-Bektaşî inanç temellerinden bazıları olan velî, ocak ve Hızır-İlyas kültlerinin etkisi ortaya konulmaya çalışılacaktır. Zehra Kayacık'ın nefeslerinin birçoğunda kendi memoratlarının (Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Hüseyin, Hz. Fatma, Hacı Bektaş Veli, Hızır ile rüyalarında ve uyku uyanıklık arasında olağanüstü hallerle bir araya gelmesi neticesi oluşan memoratlar) etkileri vardır. On iki imamların sevgisi, Kerbelâ ve Yezid'e lanet, Alevî inancıyla alay eden insanları yermek gibi hususlar da nefeslerinin ilham kaynaklarıdır. Bu çalışmada, inançların bir sözlü kültüre etkilerini tespiti örnek olması amacıyla Zehra Kayacık'ın rüyaları, memoratları ve bu rüyalar ve memoratlar bağlamında söylemiş olduğu nefesleri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Alevi, Bektaşî, Hz. Muhammed, Hz. Ali, ehl-i beyt, halk inançları, halk dini, memorat, rüya, dini şiir (nefes)

ON THE URYAN HIZIR CENTER'S ASPIRANT ZEHRA KAYACIK AND HER RELIGIOUS POEMS (NEFES) THAT ARE FORMED BY EFFECTS OF HER MEMORATES

Abstract

Nowadays, a decline in literary works that are formed in the context of the Alewi-Bektashi beliefs is observed. However, some aspirants and religious leaders (dede) of this belief culture are still singing and writing religious poems (nefes). Zehra Kayacık is a good example for this. Memorate is the narrative of an individual's supernatural experiences. In this study, the extraordinary events experienced by Zehra Kayacık will be considered as memorate. The effects of the wali (saint), association and Khidr-Ilyas cults which are some of the foundations of Alewi-Bektashi belief in the formation of this memorates will be studied to put forward. Many of Zehra Kayacık's poems (nefes) have effects of her own memorates (the memorates formed in the end of her meetings with (saints) Hz. Mohammed, Hz. Ali, Hz. Hussain, Hz. Fatima, Hadji Bektash Veli, Khidr in her dreams and in extra-ordinary states between sleep

* Yrd. Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı, Eskişehir/Türkiye, ademkoc@ogu.edu.tr

and awakeness). The issues such as the Twelve Imams love, curse on Karbala and Yazid, satirizing the people who taunts with Alewi belief are also inspiration sources of her poems (nefes). In this study, Zehra Kayacık's dreams, memorates and poems (nefes) which were said in the context of these dreams and memorates will be discussed to be an example to determine the effects of the beliefs on oral culture.

Keywords: Alewi, Bektashi, folk beliefs, folk religion, Saint Muhammed, Saint Ali, ehl-i beyt, memorate, dream, religious poetry (nefes)

Giriş

Halkbilimi kadrosunun¹ tüm unsurlarıyla irtibatlı olduğu tespit edilen ve birbirinden ayırt edilmesi çok güç olan “halk inançları” (folk belief) ve “halk dini” (folk religion) daha uzun yıllar halk kültürünün temel alanları olmak ve araştırılmaya layık olmak gibi özelliklerini koruyacaktır. Din tarihçilerinin ve ilahiyatçıların ortak görüşleri arasında yer alan “dinlerin, içinde buldukları kültürün üzerinde temellendikleri” tezini göz önünde bulundurduğumuzda “halk dini” ve “halk inançları” farklı alanlar olarak gözükseler de birbirlerini sürekli desteklemektedirler. Bu bağlamda dinler, içinde bulunulan kültür dairesinde onu paylaştan ve miras olarak bırakan halkın inançlarını yaşayabilmesi ve uygulayabilmesine paralel olarak evrim geçirmektedir.²

İnançlar; işlevsel olarak halkın inanma, problemleri çözme, kendinden üstün gördüğü varlıklardan (supernatural) korunma/yaranma, sosyal davranışları düzenleme gibi ihtiyaçlarını karşılayan ve “boşinan”, “batıl inanç” (superstition) gibi tanımlansa da sonuç elde etme bağlamında varlığına/gerçekliğine -inanılmazsa istenilen sonucun elde edilemeyeceğine- dayanılarak mit, efsane, memorat, menkabe gibi sözlü anlatımların da kaynaklığını oluşturan, kutsallığı, manası ve tabuları olan kabullerdir.

Toplumu ayakta tutan “halk dini” ve “halk inançları” gibi dinamikler, aynı zamanda halkbiliminin diğer kadrolarını etkilemektedir. Bu dinamikler sözlü ürünlerin yaratımında ve icrasında çok büyük öneme haizdir. Diğer ülkelerle birlikte Türkiye’de de halkbilimi çalışmalarının ilk örneklerini geçiş dönemleri, halk inanışları ve bunlara bağlı sözlü ürünler oluşturmuştur. Güncel halkbilimi çalışmalarının geldiği son noktada Türkiye’nin de 2006 yılından itibaren taraf olduğu Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi’nin³ 2. Maddesinin 2. fıkrasının a. bendinde bulunan “*somut olmayan kültürel mirasın aktarılmasında taşıyıcı işlevi gören dille birlikte sözlü gelenekler ve anlatımlar*”ın içine, oluşumlarında inançların temel dinamik olduğu “efsane” ve “memoratlar” da dâhil edilmektedir.

Kültürel ifade çeşitliğinin korunması, tek tipleşmenin önüne geçilebilmesi ve yeni yaratımların üretilebilmesi noktasında da “efsane” ve “memoratlar” UNESCO çalışmalarına paralel olarak güncelliğini korumak durumundadır. Çeşitli disiplinlerin çalışma alanına konu olabilecek bu anlatı türlerinin oluşumunda kuvvetli bir etkiye sahip olan inançların bir başka yönüne de değinmeliyiz. Zira Zehra Kayacık’tan derlediğimiz memoratların oluşum süreci ve bunlara bağlı olarak söylediği nefesleri konunun bu yönüyle ilgilidir. Analitik Psikoloji Okulu mitler, masallar, efsaneler, rüyalar, memoratlar gibi anlatıların psikoanalitik arka planlarını inceleyerek güncel hayata dair tecrübelerle karşılaştırarak çözümlemeye çalışmıştır.

Analitik Psikoloji Okulu’nun kurucusu Carl Gustav Jung’un arketiplerinin⁴ oluşumu sürecinde ve yine Mircea Eliade’in vurguladığı *ilkellerin zamanı ilga etme* eylemindeki *dış dünyayı yeniden kurgulama çabası*ndaki ilksel edimlerin tekrarında⁵ yine inançların gücü önemli bir işleve sahiptir.

Konumuz itibarıyla memoratların oluşum zamanı ile ilgili rüyalar, önemli bir yere sahiptir. Rüyaların oluşumu ve tabirleri ile ilgili en yaygın teori S. Freud tarafından ortaya konulmuş ve geliştirilmiştir. Freud’a göre şuuraltı, insanın bastırılmış içgüdülerinin ve kavuşulmamış isteklerinin biriktiği bir kavramdır. Uyku hâli, şuuru ortadan kaldırdığı için şuuraltında yaşayan istek ve duygular rüya biçiminde ortaya çıkmaktadır (Günay, 1999: 85-86). Freud, önceleri ilmiilikten uzak olduğu düşüncesiyle karşı çıkmaktayken rüya yolu ile gelecek hakkında bilgi edinmenin mümkün olduğunu kabul etmiş ve psikiyatri bilimini rüyaların yorumuna dayandırmıştır (Freud 1964, Yüksel 1996: 82’den).

Jung’a göre (Gürol, 1977: 66, 68, 85; Yüksel 1996: 83’ten) rüya, diğer psikolojik olaylardan farklı değildir. Onu psikolojik bakımdan anlamak için kişinin geçmişine inilmesi gerekir. Ona göre rüyalar şahsın günlük dürtüleri ve düşünceleri dolayısıyla planları ile ilgilidir.

Alfred Adler, (Adler, 1973: 114-125, Yüksel 1996: 85’ten) “ego”ya vurguda bulunur ve “bütün rüyaların temelinde hayata karşı takınılmış olan genel bir tavır” vardır. Rüyalar geçmiş ile gelecek arasında bir köprü vazifesi görmektedir. Ona göre rüya “bir heyecanı şiddetlendirmeye veya belli bir durumun (problemin) çözümlemesi için gerekli olan şevki yaratmaya” çok uygundur.

Psikanalist yorumların sonucuna baktığımızda kişi hayatı yorumlama, yeniden kurma, kendisini yeni bir düzen içinde bulma ve geleceğini yönlendirme eyleminde başarılı olmak için rüyalarını da dikkate almak durumundadır.

Türk kültür ve tasavvuf tarihi içinde rüyalar, halk arasında çok önemli bir yere sahiptir. Eski Türk inanç sistemi içinde ve İslamiyet'in kabulünden sonra da rüyalar hayatın her döneminde varlığını hissettirmiştir. Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ilk altı ayında vahiylerin rüya yoluyla gelmesi, rüyaların İslamiyet öncesindeki önemi, İslamiyet sonrasında da sürmüştür. Bu noktada Kur'an-ı Kerim ve hadislerle dayandırılarak rüya yorumu daha makbul bulunmuştur.⁶ Bu nedenle güzel rüya görmek, din ulularıyla rüyada irtibata geçmek halk arasında ayrıcalık mevzuu olmuştur.

Görülen rüya (saklı kalması gereken veya anlaşılmaz 'numen' değilse) bir pîre, dedeye, tabirciye ya da aile içinde rüya tabiri bilen bir büyüğe gelenekler dâhilinde yorumlatılır.

İnançlara bağlı olarak ortaya çıkan efsane, memorat, rüya gibi tecrübeler ya da anlatı dünyasının aktarımında birinci olarak araç, "söz"dür. Edebiyat, sosyal bir aktarım aracı olduğundan içinden çıktığı toplumun inançları, kültürü ve değerlerini de birinci derecede yansıtmaktadır. W. Ong'un (2007) sözlü kültür ortamları teorisinin iki alanında da sözün gücü hem iletişimde hem de yazıda öneme sahiptir.

J. L. Austin, John R. Searle ve H. P. Grice gibi araştırmacıların ortaya koyduğu söylem (speech-act) kuramı modern dil biliminin üzerinde durduğu hitabet ve aynı zamanda sözün gücünü vurgular mahiyettedir. Bu kuram: 1. Düz söz eylemi (locutionary act), 2. Edimsöz eylemi (illocutionary act), 3. Etki-söz eylemi (perlocutionary) olmak üzere üç eylem türü saptar. (Ong, 2007: 199) Son maddede belirtilen etkisöz eyleminde "dinleyende korku, inanma, yürekleme" gibi etkiler söz konusudur.

Efsane, memorat, menkıbede bahsini ettiğimiz etki-söz eylemine sıkça başvurulur. Bu nedenle dinleyen korkuyla karışık saygı duymakta; etrafında oluşan memorat ya da efsaneye inandığı türbe, yadır, mezar, velînin kutsallığını pekiştirmekte; sosyal düzenlemelerin ya da ritüel ve uygulamaların sürekliliğini sağlamaktadır. Bu bağlamda etkisöz eylemi sonraki süreçte ortaya çıkacak olan ürünlerde de dinamik yapısını korumaktadır. Bu tür ürünlere de Alevi-Bektaşî edebiyatında sık sık rastlanmaktadır.

Alevi-Bektaşî edebiyatı denilince akla ilk olarak manzum eserler gelmektedir. Mensur eser boşluğunu nefesler, demeler, devriyeler, mersiyeler, duvazlar doldurmuştur. Bu zümreye ait şiirlerde Allah, Hz. Muhammed, Hz. Ali, Ehl-i beyt sevgisi, tevellâ ve teberrâ, on iki imam, yol ulularını sevme ve methetme, menkıbeleri ve kerametleri dillendirme, Kerbelâ olayına mersiyeler, Alevi-Bektaşî zümresine yapılan zulümler ve haksızlıkları anlatan pir, mürşit, yol ve erenlerin sevgisiyle dolu nefesler ve deyişler vardır. Alevi-Bektaşî kültür ortamında filizlenen edebiyat mahsulleri aynı

zamanda bu zümreye ait inanç sistemini, atasözlerini, deyimleri, erkân ve ayinleri, ritüelleri, giyim-kuşam ve nesnelere dünyasını da yansıtır. Zaman zaman alaylı bir dille “Alevi inanç sistemini anlamayanları iğneleme, Tanrı’yla şakalaşma, zâhidi taşlama, kızdırma” da vardır (Gölpinarlı, 1992: 6-7). Alevi-Bektaşî kültür çevresinde ortaya çıkan fıkralar da dikkat çekicidir. Ancak bu fıkraların ilk bakışta dini hafife alma gibi göze çarpan motiflerinin aslında derin manaları da vardır.⁷

Alevilik ile ilgili yapılan araştırmalarda bilim adamlarının ya da kaynak kişilerin bu inanç sistemiyle ilgili birçok tanımlaması vardır. “Allah’ın birliğine Hz. Muhammed’in peygamberliğine ve Hz. Ali’nin veliliğine inanan İslam’ın özgün bir yorumudur.” (Aytaş, 2010: 18) tanımı, Alevi inanç kültüründe yetişen insanların dine bağlılığı ve onu yaşama arzusu, inanç uygulamalarını yaşatma çabası, derin ehl-i beyt sevgisi gibi dinamiklerin kaynağını gösterir niteliktedir.

21. yüzyıla girdiğimiz bu yıllarda Alevi-Bektaşî inanç sistemini yansıtan diğer ürünlerin yanı sıra nefesleri de ortaya koyabilen şahsiyetlerin her geçen gün azalması dikkatimizi çekmektedir. Bu çalışmamızda inançların sözlü kültüre etkisini tespiti örnek olması bağlamında Alevi ocaklarından Üryan Hızır Ocağı’na bağlı Eskişehir merkezde yaşayan Zehra Kayacık’ın rüyaları, memoratları ve bunlara bağlı olarak söylemiş olduğu nefeslerini ele alacağız.

Memoratların Oluşumunda Alevi-Bektaşî İnançlarının Dinamikleri

Halkbilimi kadrolarının tanımı, tasnifi ve sınıflandırılması öteden beri hem Batı’da hem de ülkemizde halkbilimcilerin temel sıkıntıları arasındadır. Bu sınıflandırmalar içinde mit, masal, efsane, memorat gibi birbirine çok bağlı ve zaman zaman tam olarak birbirinden ayırt edilemeyen türler vardır.

Efsane-Memorat

Efsane ile ilgili ülkemizde birçok halkbilimcinin yapmış olduğu araştırmalar ve tasniflemeler vardır.⁸ Batı’da yapılan mit ve masal araştırmaları, bu türe yakınlığı nedeniyle ülkemizde efsane araştırmalarına duyulan ilginin nedenini de açıklar mahiyettedir. Araştırmalardaki göze çarpan en önemli noktaları bir hikâye ve anlatı olması, uzak ya da yakın tarihî bir dönem içinde yer alması, anlatan ve dinleyen anlayışının gerçek olduğuna inanması, inananları koruması gibi sıralamak mümkündür.

Efsanenin alt başlığında mı yoksa ayrı bir tür olarak mı incelenmek gerekir gibi tartışmalar yaşansa da memorat ayrı bir tür olarak halkbilimi kadroları arasında yerini almış bulunmaktadır. Özkul Çobanoğlu’nun (2003: 21) memorat türü konusunda yaptığı monografik çalışmasından öğrendiğimize göre “memorat” terimini ilk ortaya koyan ve bu terimin isim babası olan araştırmacı İsveçli halkbilimci Carl

Wilhelm von Sydow'dur. Efsaneden ayrı bir tür olarak incelenen memorat, tabiatüstü ferdi bir tecrübenin yaşayan veya ondan dinlemiş birisi tarafından anlatılan şahsa dayalı hikâye (Kvideland, 1991: 19, Çobanoğlu 2003: 21'den) olarak tanımlanmaktadır.

Memoratu mit, efsane ve masaldan ayıran en önemli nokta, bu üç türde kurmaca ya da uydurmaca olarak telakki edilen anlatının; memoratta kişinin ağzından ya da ondan duymuş biri tarafından "gerçek" olarak aktarılmasıdır. Efsanede *bir zamanlar burada bir adam varmış, kılıcını buraya saplamış* yerine memoratta *burada bir adam gördüm, kılıcını buraya sapladı* şeklinde aktarım vardır. Her ikisinde de olağanüstü olaylarla karşılaşma olmasına rağmen efsanede bilinmeyen ya da geçmiş bir zaman, kişi, mekân kullanılırken memoratta tanık tarafından olay eş zamanlı olarak aktarılır. Bu noktada memorattan *yaşanmış olağanüstü hatıralar* (Çobanoğlu, 2003: 25) olarak bahsedebiliriz. Memoratu, efsaneden ayıran noktanın kişisel olması ve yaşıyanın ya da ondan duyanların aktarması olduğu açıkça görülmektedir.

Memoratin, gündelik bir kişisel hatıra olmaktan ziyade inanç boyutuyla gerçekleşen tabiatüstü tecrübe olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Çobanoğlu (2003: 26), memoratu, inanç boyutu nedeniyle kişisel hatıradan özellikle de ayırır.

Efsane ve memoratın birbirine kaynak olabilme ve evrilme ihtimali üzerinde de durulmakla birlikte iki tür arasındaki geçişleri kesin olarak ortaya koyan delillerin olmaması nedeniyle iki ayrı tür oldukları daha baskın bir tasniftir.⁹

International Society of Folk Narrative Research tarafından Budapeşte'de yapılan toplantıda ortaya çıkan ve memoratları da içine alacak şekilde (3. madde) gerçekleştirilen efsane tasnifi ülkemizde de birçok halkbilimci tarafından benimsenmiştir. Anadolu ve Türk dünyası sahası efsaneleri üzerine bu tasniflerin de güncellenmesiyle oluşturulan önemli çalışmalar vardır.¹⁰ Boratav bu tasnifi Anadolu-Türk sahasına göre uyarlamıştır:

1. Yaratılış efsaneleri (oluşum ve dönüşüm, evrenin sonu üzerine)
2. Tarihi efsaneler
3. Olağanüstü kişiler, varlıklar ve güçler üzerine efsaneler
4. Dinlik efsaneler (Boratav, 2000: 100)

Boratav'ın da benimsediği tasnif içinde "olağanüstü kişiler, varlıklar ve güçler üzerine efsaneler" olarak geçen anlatıların bazıları, yukarıda bahsettiğimiz tartışmalar bağlamında memorat adı altında yeni bir tür olarak incelenmeye başlanmıştır. Her kültürde her dönemde memoratların kendine kaynaklık edecek inançlar bulduklarını görmekteyiz. İnsan psikolojisinin oluşumuna kaynaklık eden inançlar ve

buna bağlı olarak ortaya çıkan memoratların gerçekliklerinin tartışılmasından ziyade onların ortaya çıktığı kültürlere referans olması, bu kültür çerçevesinde oluşan insan psikolojinin kaynaklarını ifşa etmesi bakımından önemine dikkatlerimizi çevirmekte fayda vardır.

Türk sosyokültürel yapısı içerisinde de memoratların “açık ve gizli işlevleri”yle sürekliliğini koruduğuna rastlamaktayız. Çobanoğlu (2003: 63-66)’nın 10.000 memorat üzerinden yaptığı araştırma sonucuna göre Türk sosyokültürel yapısını oluşturan sosyal değerlerin tersini örneklenirerek özendiren örnekler bulunmamakla birlikte “ayıplama, yasaklama, sosyal eleştiri” ile “uyarı ve cezalandırma” gibi işlevler ortaya çıkmaktadır. Memoratların kişilere çekidüzen vermek gibi açık işlevinin yanı sıra değerlerin yaşanması ve gelecek kuşaklara aktarılması gibi de gizli işlevi bulunmaktadır. Çobanoğlu’nun (2003: 74) memorat tasnifine göre Türk sosyokültürel yapısı içinde iletişim kurulduğuna inanılan olağanüstü varlıklar olarak “cinler, şeytanlar, periler, Alkarısı veya Alkızı, Ağırılık veya Karabasan, Hıncır-munkur, Erkebit, Hızır ve Hızır’ın büründüğü kılıklar, Evliyalar, Şehitler ve Ölüler” görülmektedir.

Türk halk kültüründe ağaç, yer, su, ateş, gök, dağ, kaya, mağara, atalar gibi çok önemli kültler de vardır. Bu tür kültlerin günümüze kadar gelmeleri, yaşayıp yarınlarına aktarılmasında memoratlara çok büyük önem atfedilmektedir. Memoratların kurumsal ve kültürel işlevlerinin başında konu edindikleri inanışların içinde yer aldıkları kültürdeki kültler ve onların kurumsallaşan yapılarının işlemekte olduğunu güncel örneklerle göstermektedir (Çobanoğlu, 2003: 68). Aksi hâlde ise memoratlarla güncellenmeyen inançlar ve davranış kalıpları zamanla unutulup gidecek ya da işlevsiz olarak kalacaktır. Bu bağlamda Alevi-Bektaşî erkânlarının, uygulamalarının ve inanç dinamiklerinin öğretimi noktasında memoratların, menkıbelerin ve nefeslerin yeni yetişen genç kuşaklara ve taliplere aktarımının sürekliliği sağlanmalıdır.

Veli Kültü

Alevi-Bektaşî inanç temellerinde Allah, Hz. Muhammed, Hz. Ali, ehl-i beyt ve on iki imama duyulan sevgi üstün tutulur. Ocak sahiplerine, ulu ozanlara, diğer evliyalara duyulan sevginin kaynağını incelerken İslam-Türk tasavvufu içinde velî, evliya, türbe, yatır gibi din ulularına ve yattıkları kabirlere duyulan saygı ve sevginin kaynağına da bakmak gerekir. Veli sözcüğü, dost, ahbap, arkadaş, yardımcı, komşu vs. anlamlara gelmekte olup evliya da bu sözcüğünün çoğuludur. Kur’an-ı Kerim’de “Gözünüzü açın! Allah’ın velîleri ‘dostları’ için hiçbir korku yoktur. Tasaya da düşmezler onlar.” (10-Yunus: 62) gibi birçok surede dost/velî şeklinde geçmektedir.

Allah'a ulaşma yolunda büyük bir manevi mücadele ve gidilmesi gereken yol, velilik makamının oluşum sürecini hazırlamıştır. Neticede Allah o kuldun hoşnut olursa ona velilik makamını nasip eyler, onu kötülüklerden korur, dualarını kabul eder ve diğer kullardan farklı bazı harikulade haller ihsan eder. Bu noktada velilik makamını ifşa eden "kerametler" ortaya çıkar. Peygamberlerin statüsüne benzer bir makam elde edilmiş olur. Birçok sûfi nazariyeci, velilerin kendi aralarındaki makam farklarının yanında veli-peygamber statüsü arasındaki farkları ortaya koymaya çalışmış ve peygamberlik makamının üstünlüğünü göstermek istemiştir. Sünnî inanca bağlı çevrelerde de görülmesine rağmen yine aynı çevre içindeki ulemalar tarafından peygamber-veli paralelliklerine şüpheyle bakılmış, hatta birtakım üstün vasıflar dinin esaslarına ters olduğu için -Mutezile mezhebinde olduğu gibi- reddedilmiştir. Gazali gibi önemli mutasavvıfların çabaları meyvelerini vermiş ve tüm İslam âlemi içinde velilik telakkisi benimsenmiş ve buna inanmayanların inancı eksik sayılmıştır. (Ocak, 1992: 1-4) Türklerin İslamiyet'i kabulünden sonra da veli telakkisi Türk mutasavvıflarca benzer şekilde benimsenerek devam ettirilmiştir.

Ahmet Yaşar Ocak, menakıbnameleri sistematik olarak incelediği ve çok detaylı olarak tasnifini çıkardığı eserinde, veli kültüründen bahsederken bu kültürün temellerini de araştırmıştır. Veli kültürünü fevkalade kuvvet ve kudretlerle mücehhez olup Tanrı'ya yakın kabul edilen bir şahsiyetin herhangi bir konuda sağ veya ölü iken yardımının dokunacağına inanılması ve bunu temin için ritüel yollara başvurulmasıdır (Ocak, 1992: 6) şeklinde tanımlamıştır.

Bir coğrafyaya yeni bir din girdiğinde mevcut kültürün temelleri üzerine oturduğundan eski gelenekler ve inançlar bir anda değişmemektedir. Bu nedenle yeni dinin gerekleriyle eski gelenekler ve inançlar iç içe girerek yeni bir görünüm kazanmaktadır. Dolayısıyla Türk sosyokültürel yapısı içerisinde veli kültürünün oluşumunun kökeninde daha önceki dönemlerden ve dinlerden kalma inançların ve uygulamaların yoklanması dönüşümün neticesini ortaya koyacaktır. Bu bağlamda veli kültürünün eski Türk inanç sistemi içinde atalar kültürünün bir devamı niteliğini taşıdığını söyleyebiliriz. Bu devamlılığın değişim/dönüşüm sürecinde birçok velinin etrafında bir kült oluşurken birçoğunun da unutulup gitmesinin temelinde sosyal ve psikolojik etkenler görülebilmektedir:

Kült konusu velilerin, ait oldukları toplumun içtimai, dini ve ahlaki değerlerinin tamamının yahut bir kısmının temsilcisi olduğu, en azından buna inanıldığı görülür. O toplum söz konusu değer ile takdis ettiği veliyi özdeşleştirmiştir. İşte ancak bu özdeşleştirmeye yarayacak vasıfları taşıyan yahut bu vasıflar kendisinde olduğu kabul edilen veli kült konusu yapılmaktadır. Böylece o veli o toplum için tabir caizse artık sade bir insan değil, inandığı değerler bütününe ta kendisidir (Ocak, 1992: 7).

Velilere bağlılığı nedeniyle etrafındakilerin beklentileri artmakta ve kerametler bu noktada kendini göstermektedir. Yaşarken ya da öldükten sonra velilerin kerametleri yayılır ve tarikat ya da tasavvuf ehlinin dilden dile yaydığı hatta okuduğu menkıbeler sistemi kurulmuş olur. Halkın inanma, korku, bağlılık, beklenti vb. psikolojik tepkilerinin temelini ise Ahmet Yaşar Ocak'ın tasnifinde buluyoruz:

1. Velinin olağanüstü kudretinden toplumda ona karşı korku ile karışık bir saygı duygusu hâkim olmaya başlar. Veliye karşı saygısızlığın çarpılma, aniden veya feci bir şekilde ölüme yakalanma vs. şeklinde cezalandırılacağına inanılır.
2. Velinin kudretinden birtakım iyiliklerin cezp edilmesi ve kötülüklerin giderilmesi yolunda faydalanma arzusu (feyz ve bereket)
3. Dünyada bu tarzda menfaati sağlanacak olan velinin, öbür dünyada da Tanrı katında yardımcı olması için onu memnun etme çabası ortaya çıkar ve bunun sonunda bir tatmin duygusu müşahade edilir (Ocak, 1992: 8).

Bu şekilde sosyal ve psikolojik etki faktörü nedeniyle kerametler insanları velî kültü etrafında toplayacak, mevcut kült hem kendi coğrafyasından hem de onu duyan başka coğrafyadan insanlardan ona bağlanma sonucunu doğuracaktır. Bu nedenle de velî kültü etrafında teşekkül eden türbe, yatır, mezar gibi mekânların etrafında bazı ritüeller oluşmuştur. Bunun bir nedeni de o velînin kerametleri arasında yer alan hastalıkların tedavisi veya bazı dileklerin kabul olması gibi ün salmasıdır. Veliye ait türbe, yatır ya da mezar etrafında oluşan ritüellerin yerine getirilmesiyle beklenen sonuç elde edilebilecektir. Bunun için de birtakım kurbanlar ve saçılar hediye edilir.¹¹

Ocak Kültü

Alevi-Bektaşî inanç sistemi içinde “tekke, ehl-i beyt soyu, dedenin bağlı olduğu soy, dedelik, Fatma ocağı ve ateş” gibi anlamlara gelen “ocak” ile halk hekimliği uygulamalarının yapıldığı sağaltma ocakları birbirine karıştırılmamalıdır.

Türk halk kültürü içinde kökü çok eski dönemlere dayanan ve hastalık adlarıyla anılan (siğil ocağı, sarılık ocağı vs.) ocaklar da kültürel sürekliliğini günümüzde devam ettirmeleri noktasında önemli kurumlardır. Ancak konumuz itibarıyla Alevi-Bektaşî inanç merkezlerinin adı olan ve soy itibarıyla Hz. Fatma'dan Hz. Peygamber'e ulaşan soy silsilesini bildiren ocaklara dikkat çekmek istiyoruz. Bu inanç merkezlerinde ocağa bağlı olmak, ocaklı olmak, talip olmak çok önemli görülmektedir.

Ocak sahibi “dede”dir ve yetki belgesini aldıktan sonra ocağı yönetir ya da kotarabilecekse yeni ocak kurabilmektedir. Ocaklar arasında “mürşid, pir, rehber” gibi çeşitli yetki dağılımları olmakla birlikte ve mürşid ocaklarının dedeleri daha

üstün tutulmaktadır (Birdoğan, 1995: 144-147). Yine ocaklar arasındaki görev dağılımıyla bazılarında çeşitli dileklerin kabul olması ve hastalıkların tedavisine vesile olma gibi işlevler de vardır.

Alevi-Bektaşî inanç sistemine bağlı kişilerde yatır-türbe ve evliya kültlerinin çok yoğun bir şekilde yaşadığını görmekteyiz. Ocak sahibi müşidlerin, pirlerin türbeleri etrafında yaygınlaşan birçok ritüel bulunmaktadır. Çok kabul gören bu uluların talipleri birçok coğrafyaya dağıldığından bazı uluların birden fazla yerde makamları da vardır. Bu merkezler etrafında oluşan çok sayıda da memoratlar vardır. Evliya, pir, yatır, türbelere sıkı sıkıya bağlılık neticesinde ortaya çıkan memoratlara inanmalar çok kuvvetli olmakla birlikte hastalıkların tedavi edilmesi, yitiğin bulunması, isteklerin kabul olması noktasında bu kurumlar işlevselliğini de rahat bir şekilde sürdürebilmektedirler.

Üryan Hızır da sara hastalıkları, akıl ve ruh bozukluklarının tedavisinde önemi görülen bir ocaktır. Ahmet Yaşar Ocak'ın (1992: 70-95) Türk menkıbelerini tasnifinde dikkatimizi en çok çeken motif "hastalıkları ve vücut arızalarını iyileştirme"nin sayısının çok olmasıdır. Alevi ulularının türbe, yatır ve makamları etrafında gelişen ritüel uygulamalara başka inanıştan insanların da katılmaları ve beklenti içinde olmaları da ayrıca önem arz etmektedir. Bu da ocakların işlevinin neden kabul gördüğünü ve hâlâ yaşamakta olduğunu bir başka yönden açıklamaktadır. Alevi-Bektaşî inanç sistemi içinde ocağa bağlanma ile birlikte onun gereklerini yerine getirmek önemlidir.

Tasavvuf tarihi incelendiğinde velilerin ya da şeyhlerin kerametleri ön plana çıkarmak istememelerine veya kabul etmemelerine rağmen ona bağlı olanların/müridlerin tam tersine kerametleri anlattıkları ve yaydıkları görülür. Türk halk anlatıları arasında özellikle efsane ve memoratların da anlatılma ve yayılma gerekçesinde bu psikolojik tatmin yönteminin benzerliğinden söz edilebilir. Dinî içerikli menkıbelerin, efsanelerin ve memoratların halk tarafından zamana ve mekâna bağlı olarak yenilerinin tekrar tekrar ortaya çıkarılması da buna bağlıdır. Bu anlatıların aktarımında etkisöz eylemini destekleyen en önemli epizotlar da velilerin kerametleridir. Bu nedenle de Hz. Ali, Hacı Bektaş Veli ve Alevi inanç sistemi içinde önemli görülen diğer din ulularının kerametleri menkıbelerde, cenknamelerde, efsanelerde, memoratlarda, nefeslerde hiçbir zaman önemini yitirmemiştir.

Hızır-İlyas Kültü

Türk sosyokültürel yapısı içinde en çok öneme sahip olan inançlardan biri de Hızır ya da Hızır-İlyas kültürüdür.¹² "Her gördüğünü Hızır bil." telakkisi Türk halkının öteden beri dayanışmasının da kaynağını oluşturur. Türk halk inançları içerisinde Hz. Muhammed ve Hz. Ali'den sonra en çok kutsallaştırılan, etki alanının en geniş olduğu, yaşanan bir olayda fark edilmesi gereken, kendisinden en çok keramet beklenen şahsiyet Hızır'dır.

İslamiyet'ten önceki Türk inanç sistemleri içinde iyelerin çok büyük önemi vardı. Girilen medeniyet daireleri ve yeni dinlerin kabulüyle iye telakkisinde de değişiklikler olmuştur. Bu değişim sürecinde “*Kut iyeleri, önce Kut iyesi Kıdır'a, oradan ata ruhlarının kutsanmasından evliyalara, oradan da dinî kaynaklı olduğu inanç ve iddiasıyla Hızır ve Hızır-İlyas*”a (Çetin 2002: 34) geçtiğinden, bu kült, Türk kültür tarihinde çok eski dönemden beri halkın inanç yelpazesinde yer almıştır. Anadolu insanı Hz. Hızır'ı “Boz Atlı Hızır, Kır Atlı Hızır, Dor Atlı Hızır, Hozatlı Hızır” (Türkdoğan, 2004: 8) olarak çağırmaya devam etmektedir.

Hızır'ın halk inançlarına göre zor durumlarda ve felaketlerde yardımcılık, iyeleri mükâfatlandırıp kötülere cezalandırma, bereket ve bolluğa kavuşturma, savaşlarda yardım etme gibi fonksiyonları vardır (Ocak, 1999: 85–95). Alevi-Bektaşî inanç sistemi içinde Hz. Ali ve Hacı Bektaş Velî din uğruna yapmış oldukları mücadelelerdeki zaferleri, kerametleri nedeniyle Hızır ya da Hızır-İlyas ile özdeş tutulmuş, gülbanklarda ve nefeslerde bu şekilde anılmış, hatta bazen Hızır yerine onların isimleri zikredilmiştir.¹³

Sünnî inançtaki halk da zaman zaman Hızır'dan yardım ister. Bu bağlamda Anadolu'da yoğun olarak Hıdırllez kutlamaları yapılır. Sünnî gelenekteki Hızır telakkisinin Alevi inanç sistemi içindeki Hızır'dan zayıf olduğunu söyleyebiliriz. Alevi inanç sistemi içinde Hz. Hızır orucu ve onun için yapılan lokma vardır.¹⁴ Bu uygulamalar Alevi insanlar için onun ne kadar önemli bir makama sahip olduğunu gösterir.

Üryan Hızır Ocağı Taliplerinden Zehra Kayacık ve Memoratlarının Et-kisiyle Oluşan Nefesleri

Zehra Kayacık, 1928'de Erzurum Aşkale'de beş kardeşin üçüncüsü -Gülpaşa, Fadime, Zehra, Ali Abbas, Turan- olarak dünyaya gelir. Ataları Aşkale'ye Horasan'dan gelmiştir. Üryan Hızır ocağına bağlıdır.¹⁵ Kazım ile kaçırılarak evlendirilir. Dört çocuğu vardır. Kendini tamamen Alevi-Bektaşî inanç yoluna adanmış ve ilk alıç tanesini bâde olarak aldıktan sonra gönlü ve dili çözülmüş, gönül dilinden nefeslerini söylemeye başlamıştır. “Şah-ı Merdan Ali bana selam verdi, o sevgi de benim üstümde kaldı.” diyerek nefeslerini bu sevgiyle temellendirir.

Birçok nefesini, temelinde inancının verdiği kuvvetle gördüğü rüyalara dayandırarak yazmıştır. Ehl-i beyt, on iki imam ve Hacı Bektaş Velî sevgisi kendi deyi-miyle onun birçok rüya görmesine vesile olmuştur. Bu ulu kişileri hem rüyada hem de ayan olarak gördüğünü de belirtir. İşte bu yaşanan olağanüstü tecrübeler Zehra Kayacık'ın memoratlarını oluşturur.

Ailesinde Zehra Kayacık gibi yetenekli olan birisi yoktur. Nefes söylemeyi, yazmayı kimseden de öğrenmemiştir. Dedesi, babası ve cemlerde dedelerinden duydukları ile kendini yetiştirir. Hak sevgisinden bu kadar dolup taşmasına, sürekli nefesler söylemesine çocukları ve çevresindekiler hayret ederler. Hatta torunları onun

bu kabiliyetini denemek için onu imtihan ederler. Nefesler dışında çeşitli nesnelere şiir yazmasını isterler. O da sehpaye, paspasa, masaya, halıya, salçaya, saate, küpeli ve kauçuğa, perdeye, Hamza'nın ketenine, Ferhat'a, Birgül'e şiirler yazar ve etrafındakilerin imtihanından başarıyla geçer.

Ehl-i beyt aşkıyla onu tanıştıran, babası Dursun Kaban'dır. Babası Hakk'a ve Alevilik inanç öğretilerine bağlıdır. Babaları Dursun Kaban, Zehra ve kardeşlerini çok küçük yaşlarda olmalarına rağmen niyazlı ve dualı büyütür. Zehra'nın hafızası babasının dikkatini çeker. Babası bu yüzden Zehra'ya ayrı bir düşkünlük gösterir. İşte Zehra Kayacık'ın gönlünün coşkun olması, birçok nefesi rahatlıkla söyleyebilmesi, Allah ve ehl-i beyt sevgisinin temellenmesinde küçük yaşta aile içinde aldığı eğitimin ve çektiği sıkıntıların çok büyük etkisi vardır.

Nefeslerinin bazılarını memoratları bağlamında ya da önemli gördüğü kişilere atfen yazdığından onlara kendince başlıklar koymuştur. Bu başlıklar altında yazdıkları arasında nefeslerin yanında nutuk, methiye, mersiye, duvaz gibi deyişleri de vardır. "Turnam sesen kurban", "Oturup söylersiz bizlere acı" gibi ağız özellikleri de nefeslerine ahenkle birlikte samimi bir hava katmıştır.

Zehra Kayacık'ın Kerbelâ, Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi, Yezit'e lanet, matem gibi konuları içeren mersiyeleri de çoktur. Aslında birileri tarafından söylensin diye yazmadığını belirttiği bu mersiyeler, onu tanıyanlar tarafından özellikle matem ayında muharrem cemlerinde söylenmek üzere kendisinden alınmış ve çok rağbet görmüştür.

Bâde Alması ve İlk Nefes: Alıç Memoratı

Bâde içme ve geleneğe bağlanma hususunun kamlık veya Şamanlık geleneğinin devamı olduğu birçok araştırma sonucu ortaya konulmuştur.¹⁶ Memoratların konu, yapı, işlev bakımından bir inancı nasıl asırlar ve nesiller sonrasına farklı coğrafya ve dinî anlayışlara rağmen taşıdığına (Çobanoğlu 2003: 69) bir örnek de aşıkların rüyalarında bâde içme gelenekleridir. Zehra Kayacık da gördüğü bir rüya sonucunda inancını kuvvetlendirir ve nefes söyleyebilme kabiliyetini aldığı alıç tanesiyle kazanır:

Zehra Kayacık bir gün tarladan dönerken karşısına bir kır atlı çıkar. Nur yüzlü, başında kavukla duruyordur atın üstünde. Bu atlıyı görünce merak eder, ama kim olduğunu soramaz, utanır. Doya doya bakar bu cemale. Utanarak kim olduğunu sorar. Atlı, Zehra Kayacık'a ismiyle hitap eder. Zehra Kayacık, adını nereden bildiğini sorar. Daha sonra bu atlı, Zehra Kayacık'a bir alıç tanesi verir. Alıcı alan Zehra Kayacık, bu andan sonra Hakk aşkıyla dolup taşar.

Bu ilk memoratı onu çok etkilemiştir. Aldığı alıç tanesi nefes söylemesine ilham olur, bâde olur. Kendi deyimiyle dili çözülür. Zehra Kayacık, Yunus Emre'yi çok sevmektedir. Yunus Emre'nin menkıbevi hayat hikâyesinden de bildiği üzere alıç-nefes ilişkisine Zehra Kayacık'ın bu memoratında da rastlıyoruz. Nefesinde ismi zikretmez; ancak yapmış olduğumuz birkaç görüşmeden sonra bu rüyasında gördüğü kişinin Hz. Ali olduğunu belirtmiştir. Dili çözüldükten sonra söylediği ilk nefesinde bâde alma hadisesini şu dizeleriyle anlatmaktadır:

Bugün Ben Bir Cemal Gördüm

Bugün ben bir cemal gördüm
Dünya cennet oldu bugün
Hıçkırık ile ağladım
Boğazumda kaldı düğüm

Düğüm kaldı boğazumda
Bu gönlüm Şah'ın arzunda
Geyinmiş türlü libası
Sanki bir derviş tarzında

Yüzüne baktım doyarak
Sual sordum utanarak
İsmim ile hitap etti
Dedi Zehra nerede Hak

Dedim nerden bildin ismim
Dedi göz önünde resmin
Hak sevgisi varsa sende
Hakk'ın evi senin göğsün

Ben Zehra'yım uçtum o an
Hak aşkına düştüm o an
Verdi bir alıç tanesi
Kükreyip de taştım o an

Zehra Kayacık, nefes yazmaya yedi yaşında başlar. Bundan öncesinde babasını anlamakta güçlük çeker: Neden dua okurken, niyaz ederken bu kadar çok ağlanır? Yaşadığı bu olağanüstü tecrübeden sonra anlar ki babasını ağlatan aşktır.

Tapduk Emre ve Bacım Sultan Memoratı

Alevi inanç sistemi içinde velî kültünün çok canlı bir şekilde yaşandığına yukarıda da temas etmiştik. Bu inanç sistemi içinde Ahmet Yesevî, Hacı Bektaş Velî, Yunus Emre gibi din ulularına da ayrı bir sevgi beslenmektedir. Zehra Kayacık, Eskişehir'e geldikten bir iki sene sonra Yunus Emre'yi anma törenine gitmek ister. Bu törene arkadaşlarıyla beraber giderler. Zehra Kayacık, Tapduk Emre'nin Yunus'un piri olduğunu duymuştur; fakat türbesinin yakınlarda olduğundan haberi yoktur. Törende Zehra Kayacık'a bir kitap verilir. Kitapta türbenin Ankara'nın Nallıhan kazasında olduğunu okur. Bunu okur okumaz, kitabı kucağına alıp ağlamaya başlar. Arkadaşının annesi olan Nimet adında yaşlı bir kadına sarılır, beraber türbeye gitmek istediğini söyler. Kadın her çilesini çekecek ise gidecektir. Zehra Kayacık kabul eder. Eşi Kazım'ın da rızasını alır. İki üç gün sonra Nallıhan'a Tapduk Emre'nin türbesine giderler. Tapduk Emre'nin tüm ailesi o türbede yatmaktadır. Sadece kızı Bacım Sultan onlardan ayrı bir tepede yatmaktadır. İki kadın oraya gitmeye çekinirler. Akşama kadar türbede kalıp ağlar, sızlarlar, Allah'a dualar ederler. Neredeyse karanlık basacak olmasına rağmen ağızlarına tek lokma koymazlar. Daha önce orada bulunan bir kadına başka hangi türbelerin olduğunu sorduklarında kadın, Arap Baba ve Caferi Sadık türbelerinin olduğunu söyler. Fakat Caferi Sadık türbesi epey uzaktadır. Derenin içindedir. Türbelerin üstündeki değerli şeylerin alınıp alınmadığını sorarlar. Kadın Tapduk Emrah'ın (Tapduk Emre) mazlum olduğunu, o yüzden üstündekilerin hep çalındığını; fakat Caferi Sadık türbesindekilere kimsenin el sürmediğini anlatır. O kadar ki, o dere yağmurda dolup taşıdığı halde türbenin etrafından dolaşarak akar, üstündeki eşyalara zarar vermeden geçmektedir. Köylüler buna şahit olmuştur. Zehra Kayacık, uyanık ve açık bir algıya sahiptir. Anlatımı sırasında yaşadıklarını ve gördüklerini olağanüstü tecrübe şeklinde aktarır, yaşadıklarının da bilincindedir. Bu tür ziyaretlerinde de her an bir tecrübeyle karşı karşıya kalmaya psikolojik olarak kendini hazırlar:

Akşama araba kalmayacağı için dönmek zorunda kalırlar. Zehra Kayacık türbeye sarılır, ağlar. İçi rahat değildir; çünkü Bacım Sultan'a gidememiştir. Ağlayarak: 'Başka zamana tekrar kısmet et de Bacım Sultan'ı da görebileyim.' der. Birden güzeller güzeli, nur yüzlü, başında örtüsü bir genç kız gelip boynuna sarılır: 'Sen babam için geldin, ben de senin için geldim.' der. Zehra Kayacık ile niyaz olur. Zehra Kayacık bağırır: 'Anne Bacım Sultan geldi!' diye çığlıklar atar, ağlar. Kadın şaşırır; neden ağladığını sorar; çünkü kadın Zehra Kayacık'ın sadece kendi kendisine sarıldığını, yanında da hiç kimsenin olmadığını görür. Oysa bu sırada Bacım Sultan Zehra Kayacık'a sarılmaktadır. Biraz yanında kaldıktan sonra kaybolur. Zehra Kayacık, tekrar babasına -Tapduk Emre'nin kabrine- sarılır, şükürler eder.

Daha sonraki gidişinde Zehra Kayacık, dizlerinden rahatsızdır, diz üstü Tapduk Emre'yi dolaşır. Tapduk Emre kendisini gösterir: 'Bundan sonra dizinden görmeyecek-

sin. Ama bana bir kara koyun keseceksin.' der. Bu sırada Zehra Kayacık bir çam ağacının kovuğunda Bacım Sultan'ı da görür. Kalkarlar Arap Baba'nın da türbesini ziyaret ederler.

Bu memoratında dizlerinin iyileşmesi için konulan kurban adağı ve ağaç kovuğunda Bacım Sultan'ı görmesi aslında birbirinden bağımsız değildir. Kurban adakları dileğin kabul olması, arınma, yeniden doğuşun gerçekleşmesi için yapılan sunulardır. Türk destanları ve türeyiş mitlerinde karşımıza çıkan ağaçtan türeme motifi aynı zamanda yeniden doğuş arketipiyle de ilgilidir. Hastalıktan kurtulma ve yeni bir hayata başlamanın da habercisidir. Bu bağlamda memorat-mit ilişkisi, toplumsal belleğin mitleri nasıl oluşturduğunu ortaya koyma noktasında da bir nevi ışık tutmaktadır. Zehra Kayacık yaşadığı bu memorattan sonra şu nefesi dile getirir:

Tapduk Emre

Tapduk Emre'm Bacım Sultan
Gittim niyaz ettim o an
Yanımdaydı Şah-ı Merdan
Orda yatan şahım kendi
Bana bu ilhamı verdi

Almış yanına canları
Güzel eylemiş halleri
Arap Baba sadıkları
Orda yatan şahım kendi
Bana bu ilhamı verdi

Üzerinde yeşil örtü
Nallıhan'dır onun yurdu
Sevenlere murad verdi
Orda yatan şahım kendi
Bana bu ilhamı verdi

Cemalini gösterdi bana
Dua ettim yana yana
Dizlerimi sürdüm ona
Orda yatan şahım kendi
Bana bu ilhamı verdi

Zehra niyaz etti özden
Şikâyetim elden dizden
Kara koyun istedin bizden
Orda yatan şahım kendi
Bana bu ilhamı verdi

Kara Koyun (Tabduk Emrah)

Şaha gitmek istiyoruz
Allah versin hızımızı
Yüz sürelim dergâhına
Versinler muradımızı

Diyelim ki geldik size
Himmat edin hepimize
Köle olam kapınıza
Verin siz muradımızı

Tapduk Emre Bacım Sultan
Halimiz sizlere ayan
Mahrum etmen bizi aman
Verin siz muradımızı

Gösterdin bana yüzünü
Türbene sürdüm dizimi
Gelmemize ver izini
Verin siz muradımızı

Bacım Sultan'ın yolunda
Nurun gördüm çam dalında
Bilir isen sen halimden
Kabul et niyazımızı

İstemiştin kara koyun
Bulamazsam ne olur halim
Şah-ı Merdan senin soyun
Affet ver muradımızı

Koyunu keserek evde
Koyman bizi müşkül halde
Kabul et kurbanımızı
Pirim yaz defterimize

Zehra'ya gösterdin nurun
İstemiştin kara koyun
Muhammed Ali'dir soyun
Kabul et kurbanımızı

Haydar-ı Kerrar ve On İki Gül Memoratı

Alevi-Bektaşî inanç sistemi içinde ilk imam Hz. Ali en büyük velî ve Allah'ın arslanı olarak bilinir ve sevilir. Hz. Ali'nin bir unvanı da Haydar-ı Kerrar'dır. Yunus Emre örneğinde gördüğümüz üzere bu sevginin verdiği bağlılıkla velî, türbe, yatır, makam kültü bağlamında Anadolu'da bir velîye ait birçok makama rastlanabilmektedir. Arap Baba, Arap Dede gibi isimlendirmelerin Hz. Ali ile ilişkilendirilmesi ya da birçok yerde Haydar-ı Kerrar ismiyle makamların bulunması buna bir örnektir. Atalar ruhunu kutsama ve kabirlerin bulunduğu yerlerin önemsenmesi nedeniyle halk birçok yerde yeni makamlar oluşturma ve ritüelleri canlı tutma çabasını sürdürmüştür. Orada yatanın himmetini bekleme ya da ocakların tedavi etme ve dilekleri yerine getirme gibi işlevleri, halkın bu yönlü ihtiyaçlarını karşılama noktasında yeni üretimlerin de yolunu açmıştır. Zehra Kayacık'ın aşağıdaki memoratında rastladığımız Arap Baba örneğinin Haydar-ı Kerrar ile ilişkilendirilmesi de bu yönlü bir uygulamadır:

Zehra Kayacık ve arkadaşı, Tapduk Emre'ye gittiklerinde Arap Baba'yı ziyaret ettikten sonra Cafer Sadık türbesini de görmek ister. Ancak akşam olmak üzeredir, geri dönmek için yola koyulurlar. Gelen arabaya binerler. Karınlarını doyururlar. Zehra Kayacık'a ağırlık basar. Başını Nimet Hanım'ın omzuna koyar. Gâh uyanık gâh uyku arasında bir de bakar ki pîr, sakallı, nur yüzlü bir adam karşısında dikilir: 'Nereye gidiyorsun, dönme eve. Bana da gel, sonra git. Bana da gel, bana da...' der. Zehra Kayacık kim olduğunu sorunca 'Ben Haydar, Haydar-ı Kerrar.' der, birden kaybolur. Zehra Kayacık birden kendisine gelir. Hemen Nimet Hanım'a: 'Burada Haydar-ı Kerrar ya da Haydar isminde bir kimse var mı?' diye sorar. Nimet Hanım böyle birisinin olduğunu, hatta bu kişinin Ahmet Yesevi'nin oğlu olduğunu söyler. O da Keskin'in Çiçek Dağı'nda yatar. Zehra Kayacık ona da gitmek için yalvarır. Nimet Hanım paraları kalmadığından gidemeyeceklerini söyler. Zehra Kayacık, kolundaki bileziği bozacağını söyler. Nimet Hanım kabul eder. Ankara'da bir gece Zehra Kayacık'ın görünmesinde kalmayı, ertesi gün de bileziği bozup gitmeyi planlarlar. Böyle de yaparlar. Haydar-ı Kerrar'ı da ziyaret ederler. Zehra Kayacık'a birçok rüya görünür...

İki üç sene sonra kızlarıyla beraber yine gider. Sermek için iki tane halı götürür, fakat görür ki köylüler halıları kaldırıp, kirli çarşafı sermişlerdir. Şimdi eğer halıları sermek istese, köylüler onun da halısını alacak, Haydar'a bir şey kalmayacaktır. Eğilip Haydar'a niyaz eder: 'Sana ne layık, ne getirmem uygun ise onu bana göster. Ben bu halıları sana niyetle öksüz, yetim, ihtiyacı olan kim varsa ona vereyim.' der. Haydar: 'On iki tane gül ağacı getir bana.' der."

Zehra Kayacık, on iki tane gül ağacı alır, götürür. Bugün bir iki tanesi dışın da diğerlerinin hâlâ canlı olduğu biliniyor. Alevi inanç sisteminde on iki sayısı aynı zamanda on iki imamı temsil etmektedir. Memoratta içinde bulunulan inanç sisteminin önemli kültürüne dair insan psikolojisinin bilinçaltının çalışmaya devam ettiği görülmektedir. On iki imam ile on iki gül ilişkilendirilmiştir.

Şah-ı Merdan'ın Yardımı ve Halk Hekimliği Memoratı

Çok eski dönemlerden itibaren insanların yapmış oldukları sağaltma teknikleri de halkbilimi araştırmacılarının dikkatlerini çeken bir araştırma alanıdır. Tecrübe birikiminin ilk uygulamadan son uygulamaya geçirdiği evrim, yine araştırmalarda atlanılmaması gereken bir husustur. Türbe, yatır ve makamlarda aranılan çare dışında halk, ocaklar ya da sözlü kültür ortamından miras kalan birtakım sağaltma yöntemlerini dertlerine çare olarak görmektedir. Halk, beklentileri doğrultusunda bu uygulamalara başvurmaktadır. Ancak Zehra Kayacık, hiçbir kimseden duymadığı ya da öğrenmediği halde memoratında kendisine bildirilen sağaltma tekniğiyle kaynatasını iyileştirdiğini ifade etmektedir:

Zehra Kayacık'ın kaynatası çok hastadır. Gece yarısı kaynatası seslenir, tuvalet ihtiyacının olduğunu söyler. Kaynatası kalkmadığı için ihtiyaçlarını Zehra Kayacık yardımıyla görür. Zehra Kayacık yardımcı olur. Gece yarısından sonra bitkin düşen Zehra Kayacık, kızını da yanına alır, bir köşeye çekilir. Şafak söktü sökecektir. Onca yükün birikimiyle Zehra Kayacık ağlamaya başlar. Ağlayarak dualar eder, Allah'tan, Şah Merdan'dan yardımlar ister. Bir de bakar ki, önünde bir ihtiyar belirir. Sağ elinden tutup 'Kalk.' der. Zehra Kayacık kızından kolunu sıyırıp, ihtiyarın peşinden gider. Zehra Kayacık'ın evinin karşısında askeriye ait tellerle çevrili bir alan vardır. İhtiyar dede, bu alanı gösterip 'Şurayı görüyor musun? Bu telleri aşyp oraya gireceksin. Karıncalar yuva yaparken oluşan toprak birikintilerini sayıp üçüncüsünden toprak getireceksin. Gelirken kesinlikle arkana bakmayacaksın. Gün doğmamış olacak. Bu toprağı saca koyacaksın. Besmele çekerek kavuracaksın, yine besmele ile üstüne yoğurt katacaksın. Birlikte kavuracaksın. Bunu besmeleyle kaynatanın bacağına süreceksin. O da kurtulur, sen de kurulursun.' der demez kaybolur. Zehra Kayacık bakınır fakat ihtiyar yoktur. Hemen eşi Kazım'ı kaldırır. Olan biten her şeyi anlatır. 'Ben gitmesine giderim; ama insanlar yanlış düşünür. Sen git al; ama güneş doğmadan gitmen lazım. Gelirken de sakın arkana bakma.' der. Kazım önce sızlanır; ama sonra gider, denileni aynen yapıp döner. Zehra Kayacık çok sevinir. Hemen komşusuna gider, yoğurt ister. Komşu bu saatte ne yapacağını merak eder, Zehra Kayacık, kaynatasının canı çektiği için istediğini söyler. Yoğurdu da aldıktan sonra ihtiyarın dediği her şeyi harfi harfine yapar. Sonra besmele ile kaynatasının bacağına sürer. Akşama sargıyı açtıklarında hastalıktan eser kalmaz. Zehra Kayacık bunu böyle üç gün yapar. Dördüncü gün, kaynatası zıplaya zıplaya yataktan çıkar. Bütün ev halkı sevince boğulur. Zehra Kayacık'a teşekkürler ederler.

Şah-ı Merdan Yardımı ve Zenginlik Memoratı

Zehra Kayacık, görüşmelerimizden tespit ettiğimize göre açıkça belirttiği üzere Hz. Ali âşığıdır. Her an onun adını anmakta, himmetini beklemektedir. Özellikle zor durumda kaldığında niyaz ederek ağlar ve Hz. Ali başta olmak üzere diğer Alevi ulularını himmete çağırır. Yapılan araştırmalarda memoratların ve rüyaların

görülme zamanı dikkat çekicidir: Psikologlar tabiatüstü tecrübelerdeki görme, dokunma hissine ve ses duymaya dayalı olarak meydana gelen algılamaların, diğer şahsi faktörlerin yanı sıra geleneksel inançlar sistemi ve sosyal davranış değerlerinin bir araya gelmesiyle oluştuğunu ileri sürmektedirler... Memoratlarda anlatılan olağanüstü tecrübe sıklıkla karanlıkta ve çoğunlukla psikolojik olarak patlama noktasına gelmiş bunalım, stres ve uyku ile uyanıklık arası bir hâlde oluşmaktadır (Kvideland, 1991: 19, Çobanoğlu, 2003: 34'ten). Zehra Kayacık, genellikle çok sıkıntılı bir anda, ağlarken, yatağına uzandığında, niyazda sabaha karşı ya da gece, memoratları yaşamaktadır:

Zehra Kayacık, kaynatasının bacaklarını iyileştirdikten bir süre sonra kaynanası Erzurum'a dönmek ister. Kazım'ı da memlekette pancar ekmeye ikna etmeye çalışır. Amacı Kazım'ı kendi yanına çekmektir. Her gün aynı konu konuşulup durur. Oğlunu kadın sözü dinlemekle suçlar, böyle yakalamaya çalışır. Kazım, kendi üstüne olan evi satar. At koşumu alır, eve gelir. Zehra Kayacık'a pancar ekmeye gideceğini söyler. Eşyalarını toplayıp gider. Zehra Kayacık, kocası İsmail Erzurum'a gittiği için çaresizdir. Onca zaman çalışıp biriktirdikleri, çoluğunun çocuğunun rızık harcamıştır. Çok yoksulluk çekmişlerdir, biraz rahata kavuşunca neden şimdi tekrar darlığa düşmek diye üzülür, içi rahat değildir. Kazım gitmiştir. Zehra Kayacık o gece niyaz eder, ağlaya ağlaya Allah'a dualar eder. O gece rüyasında kendisini büyük bir türbede görür. Türbedeki zatın etrafında dizleri üstünde döner, dualar eder. Bu işin sonu hayır mı şer mi olacak diye ağlayıp gezer. İncitmek için dizleri üstünde gezer. Zatın da etrafı çevrilidir. Birden türbeden nur yüzlü, başında kavuk, sakalı göğsüne kadar olan biri çıkar: 'Başıma bastın!' der. Zehra Kayacık ağlamaya başlar: 'Ayy!... Olur mu? Ben başına basmayayım diye dizlerimin üstünde yürüyorum. Ben sana kurban olurum; nasıl basarım senin başına?' der. Ağlayıp dizlerine sarılır: 'Sen hangi mübareksen beni affet!' der. Bu zat: 'Ben Şah-ı Merdan Ali'yim!' der. Zehra Kayacık, 'Madem Ali'sin, ben senin âşığıyım. Bana yardım et. Kocam neyimiz var neyimiz yok alıp götürdü. Ne yapacak, nasıl olacak?' diyerek sızlanır. Şah Merdan Ali: 'Yağmurlar öyle fazla öyle fazla ki...' cevabını verir. Zehra Kayacık yine yalvarmaya başlar. Yağışlar fazlaysa ne olacaktı onların ahiri? Elini sallayarak: 'İkiye bir.' cevabını verir. Zehra Kayacık yine dizlerine yatar, yalvarmaya başlar. 'Kurban olayım, sen şahlar şahısın. Benim ahirimi söyle, ben ne olacağım?' der. Hemen kolundan tutup dizine yatırır şahlar şahı. Elleriyle üç defa sırtına vurur.¹⁷ Sonra yanına oturtup ellerini elleri arasına alır ve anlatır: 'Sana yedi sene çile yazılmış. Hiç kocana takılma, ona karşı gelme, ne derse sus. Yedi sene sonra sağına da ayna takacaksın, soluna da. Sağını da göreceksin, solunu da. Bu çileyi çekeceksin çare yok ama kocana da karşı çıkmayacaksın!' der. Böyle deyince Zehra Kayacık yine ona niyaz olur, ayaklarına kapanır. Üç yudum su verir, Zehra Kayacık üç yudumu da içer. Bunu her gün üçer yudum aç karınla içmesini söyler. Asla kocasına karşı gelmemesini tembih eder. Zehra Kayacık suyu alır, koşu koşu eve gelir. Geldiğinde kocası ve kaynanasının kapıyı bir türlü açmadığını görür. Zehra

Kayacık'a neredede olduğunu sorarlar, bir türlü kapıyı açamadıklarını söylerler. Zehra Kayacık, Hz. Ali'nin türbesinde olduğunu söyler. Elindekini sorduklarında Zehra Kayacık anlatır. Hemen kaynanası bu suyu Zehra Kayacık'ın elinden kapar. Bunun idrar olduğunu, su olmadığını söyler. Zehra Kayacık ne olursa olsun içeceğini söyler. Kaynanasından suyu geri almaya çalışır. Çekiştirmeye başlarlar. Kaynanasını yere yatırır alır elinden suyu. Zehra Kayacık suyu alır; ama tekrar içmeden rüyadan ayılır.

Zehra Kayacık, rüyayı birisine anlatmak ister. Akrabası Nafiye ablasına gider. Beraber Davut Sulari'ye gitmeye karar verirler. Dede evde olmadığı için eşi Zafer Ana ilgilenir. Rüyayı eşine anlatır. Daha sonra dede gelir. Rüyayı öğrenince, eğilir Zehra Kayacık'ın gözlerinden öper, ona niyaz olur: "Böyle bir rüyayı neden anlattın, her kula nasip olmaz." diye hayıflanır. Zehra Kayacık, pirinden yardım ister. Pir: "Sen Hak ile Hak olmuşsun, sana üç yudum bâde de vermişler; ama keşke bu rüyayı söylemeseydin. Olacak bellidir, bu çile alınmış. Kaynanan sana çektirecek; ama sen asla kocana karşı gelmeyeceksin. Çileni çekeceksin." der. Zehra Kayacık kabul eder ve evine geri gelir.

Birkaç gün sonra kocası gelir. Gerçekten de yağmurlar çok fazla olduğu için ekin ekememişlerdir. Zehra Kayacık, "Yağışlar çok muydu?" diye sorar, kocası çok şaşırır. Doğru düzgün radyo bile yokken karısı nereden bilebilir yağışların çok olduğunu? Karısına sorar. Zehra Kayacık, ona da rüyayı anlatır. Kocası hemen rüyayı gördüğü tarihi bir yere not alır.

Alevi-Bektaşî inanç sistemi içinde yetişenlerin genellikle memaratlarını delere yorumlatarak geleneğe bağladıklarını görmekteyiz. Halkın çoğu zaman güzel olarak değerlendirdikleri ve anlatmak istemedikleri memaratlar, *numen* olarak kalmaktadır. Türk sosyokültürel yapısı içinde özellikle "Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatma, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Hacı Bektaş Velî, tarikat pirleri, Hızır-İlyas vd." gibi din büyüklerinin içinde bulunduğu rüyalar genellikle anlatılmak istenmez. Çünkü görülen memoratın iyi ya da hayırlı olma özelliği bozulacak ve bu tecrübe tekrar yaşanmayacaktır. Bir ileri safhada rüyayı gören kişiye bahşedilen özellik (nefes söyleyebilme, saz çalabilme gibi) geri alınabilecektir. Genellikle anlatıcı, karşıdaki kişi tarafından gördüğü memoratı anlatmaması konusunda uyarılacaktır. Çok sık olarak olağanüstü bir şahsi tecrübe hemen kendiliğinden ve kolayca kolektif inançların temirleriyle yorumlanır (Kvideland, 1991: 20, Çobanoğlu, 2003: 35'ten). Bazen yorumlanamayan memaratlar ise *numen* olarak kalır. Onu gören bunun ne anlama geldiğini bilemez. Bu türden bir memorat başkasına aktarılırsa *numen-memorat* olur. Bu durumda da benzer memorat ya da efsane motifleriyle anlamlandırılmaya çalışılır.

Bir başka memorat çeşidi de sadece bir kişide görülmesi ve başka örneklerinin olmaması nedeniyle *kişisel memarat*lardır. (Kvideland, 1991: 20 Çobanoğlu, 2003: 38'den) Zehra Kayacık'ın memaratları da bu bağlamda kişisel memorat olmaktadır.

Hız. Muhammed-Hız. Ali-Hız. Fatma: Üç Güzeller Memoratı

Türk sosyokültürel yapısı içinde varlığına değindiğimiz olağanüstü güçlerle irtibatın gerçekleştiği memoratların çok ilginç olanlarından biri de astral yolculuk temalı memoratlardır. Bu olağanüstü tecrübe, ya kişinin sadece kendisiyle ya da Hız. Peygamber, pir ve bir din ulusunun yardımıyla gerçekleşmektedir. Alevi-Bektaşî inanç sistemi içinde ehl-i beyt sevgisinin çok kuvvetli olması nedeniyle bu uluların aynı zamanda rüyalarda ve memoratlarda çok sık görüldüğüne rastlamaktayız. Zehra Kayacık, “Üç Güzeller” olarak adlandırdığı Hız. Peygamber, Hız. Ali ve Hız. Fatma'nın ona eşlik etmesiyle astral bir yolculuk yaşamıştır:

Zehra Kayacık, kocasıyla birlikte pancar işi için Erzurum'a gider. Yorucu bir yolculuktan sonra ahır işlerine koşulur. Sonra halı silkelemeye gönderilir. Ağır işler nedeniyle karnındaki çocuğu düşürür. Çok üzülür, ağlar. Hava neredeyse kararmak üzeredir. Zehra Kayacık odasına gelir. Kızını alır kucağına, sarılır, başını yastığa koyar. Ama gözlerinden ırmak seli gibi yaşlar dökülür. Bir şey de söyleyemez. Şah-ı Merdan'ın hiçbir şeye karşı çıkmayacaksınız sözünü hatırlar. Hatırladıkça daha çok ağlar.

Bir anda üç kişi belirir. Biri kumral uzun boylu bir erkek; diğeri kırmızı bir elbise giymiş, başında altınlarla süslenmiş fes olan bir kadın; onun yanında belinde Zülfikar, diğeri göre biraz daha kısa olan, daha esmer bir erkektir. Ayağına vurup: 'Kalk, ağlama!' der kumral olan. Zehra Kayacık bunları görünce daha çok ağlar. Bütün dertlerini ağlaya ağlaya anlatır, ne çektiyse hepsini bir bir sayar, onlara içeri döker. 'Kalk, çocuğu bırak kalk, seni bir yere götüreceğiz.' der. Çocuğunu bırakır; ne ayağına bir şey giyer, ne saçını örter.

Zehra Kayacık nasıl, ne kadar zamanda gittiler, nereye gittiler hiçbir şey fark etmez. Kendini önünde büyük bir göl olan çok geniş bir alanda bulur. Ona etrafı gezdirirler. Sonra gölün önüne getirirler. 'Bundan sonra ne ağla ne sızla, bak burası senin ekmek kapın. Senin burası bundan sonra.' derler. Orası birden kocaman bir gül bahçesine döner. Aynı yerde kaynanalarının komşuları olan, kocası kahvecilik yapan Zennure isimli bir kadın daha vardır. Kadının günahını alıp kötü kadın derler. Bu kadın da güllerin üstüne yıkanmış çamaşırları asar hâlde görünür. Zehra Kayacık'a bu sözlere inanma, iftiradır demek isterler. Konuşmaya devam ederler. Bu göl deryasının başı artık Zehra Kayacık'ındır. Bundan sonra ağlamak, üzülmek yoktur. Burası ölene kadar onun ekmek kapısıdır.

Sonra Zehra Kayacık'ı aldıkları yere geri getirirler. Nasıl gittiğini bilmediği gibi nasıl geldiğini de anlayamaz. Kendisini yine oturduğu yerde, mübarekleri de yine karşısında bulur. Tekrar uyarırlar. Bundan sonra onun gözünde yaş görmeyeceklerdir. Ona ekmek kapısı verilmiştir. Ailesiyle bundan sonra oradan ekmek yiyeceklerdir. Zehra Kayacık kim olduklarını sorar. Kumral olan cevap verir: 'Ben Muhammed, Fatma kızım, Zülfikar sahibi, aşk yıldızı Şah-Merdan Ali!' der."

Muhammed sözünü duyunca Zehra Kayacık, Hz. Peygamber'in ayaklarına kapanır. Zehra Kayacık bu memoratı nefesinde şöyle anar:

Üç Güzeller

Üç güzeller bir gün bana geldiniz
Geldiniz de ahvalimi bildiniz
Beni görüp de bura senin dediniz
Gördüm üç güzeli gönlüm şad oldu

İkisi erkektir birisi kadın
Hoş geldiniz dedim gönül sultanım
Benim gönlüm petek sizler de arım
Gördüm üç güzeli gönlüm şad oldu.

Beni de aldınız hemen uçtunuz
Evime gelip neşe saçtınız
Gözlerim kör idi sizler açtınız
Gördüm üç güzeli gönlüm şad oldu.

Ayıldım gafletten içerim coşar
Üç güzel aşkımdan yaşlarım akar
Sanki karşımda hep bana bakar
Gördüm üç güzeli gönlüm şad oldu.

Sordum üç güzele sizler kimsiniz
Kokunuz güzeldir sizler nursunuz
Kör gözümü açtınız şahım pirsiniz
Gördüm üç güzeli gönlüm şad oldu.

Muhammed giyinmiş bütün karayı
Kızı Fatma kuşanmıştı alları
Ali kuşanmıştı Zülfikar'ını
Gördüm üç güzeli gönlüm şad oldu.
Birden ayıldım ki kimse yok ben nasıl uçtum
Orada üçlerin aşkına düştüm
Çok şükür şahıma rüyamı seçtim
Gördüm üç güzeli gönlüm şad oldu.

Zehra der ki koşaçağım ardından
Verdin ama göçmen ettin yurdumdan
Tekrar görünün bana ölüyorum derdinizden
Gördüm üç güzeli gönlüm şad oldu.

Zehra Kayacık, yaşadığı durumu Kazım'a anlatır. Kazım inanmaz, rüya olduğunu düşünür. Zehra Kayacık rüya olmadığını, gerçekten gördüklerini söyler. Kazım da aynı gece aynı yeri rüyasında görür. Ona oranın onlara ait olduğunu söylerler. Kazım, Zehra Kayacık'a inanır. Gerçekten de dedikleri yeri alırlar, oraya kerpiçten küçük bir ev yaparlar. Orada uzun süre kalırlar. Ama hâlâ yedi sene olmamış, çileleri dolmamıştır. Pancar işinden iyi gelir elde ettikten sonra Hatay'a yerleşirler. Orada eşi inşaat işleri de yapar ve çok para kazanırlar. Rüyası gerçek olmuştur.

Hacı Bektaş Veli'nin Kerametiyle Kalbinin İyileşmesi Memoratu

Türk halkının velî kültürünü kabul edip etrafında toplanmalarında, Kur'an-ı Kerim'in mucizelerini ve Hz. Muhammed'in şahsiyetini kabul etmelerinde Türklerin İslamiyet'i iyice geliştirmiş bir velî telakkisiyle renklenmiş olan tasavvuf kanalıyla tanışmış olmaları (Ocak, 1992: 13) gibi bir mektep ve mutasavvıf Ahmet Yesevi'nin varlığı çok büyük etkindir. Yesevi okulunda yetişen ve Anadolu'ya gelen halifelerinin yaptığı icraatlar neticesinde velî kültürünün tüm Türk boylarına yayıldığı görülmektedir. Bunların içinde en önemli şahsiyetlerden biri de Hacı Bektaş Veli'dir. Vilayetname (Gölpınarlı, ty)'sinden de anladığımız üzere o da yetiştirdiği halifeleri vasıtasıyla Balkanlara kadar yayılmış ve Müslüman Türk halkı ile birlikte başka din mensupları arasında dahi varlığını hissettirmiştir. Alevi-Bektaşî inanç sisteminde de Hacı Bektaş Veli, pîr olarak üstün tutulmaktadır.

Hızır kültüründe bahsettiğimiz üzere Zehra Kayacık'ın memoratlarında da Hacı Bektaş Veli zaman zaman Hızır ile bir tutulmakta ya da beraber anılmaktadır:

Zehra Kayacık, Hatay'da kalp yetmezline yakalanmıştır, çok fazla sağlık sıkıntısı yaşar. Eskişehir Yediler'de yaşadıkları bir apartman dairesinde bir gün rahatsızlığı tekrar eder. Matem ayıdır. Zehra Kayacık, matem orucu tutmuştur. Sofra hazırlanır. Bir anda Zehra Kayacık'ı kriz tutar, yere yıkılır. Su, kolonya ne getiriyorlarsa da Zehra Kayacık reddeder. Oruçtur, matemdedir. Ailedeki herkes şok içinde ona bakar. Zehra Kayacık çırpınırken Hz. Hüseyin'i çağırır. Hz Hüseyin de onun gibi çok çile çekmiştir. Diz üstü sofranın üstüne gelir: 'Ya Hz. Hüseyin! Muhammed torunusan, Ali oğlusan... Sen Hakk'tan geldin, Hakk'a gittin. O kadar çile çektin. Bana da bu çileyi çektirme! Ya derman vereydin ya da bırakaydın orucumu açaydım... Öyle canımı alaydın.' diye yalvarır. Bunları söyler söylemez, Zehra Kayacık, kriz yüzünden oracıkta kendini kaybeder. Birden az uzağında Hacı Bektaş Veli'yi görür. Babası onun koluna girmiş, musahibi onların arkasında elinde portakal elma beraber gelirler. Kocasını kaldırmaya çalışır: 'Kalk kız kalk, Hacı Bektaş Veli geldi.' der. Hacı Bektaş Veli bir nara atar 'Kaldırmayın sunu!' der. Gelir, Zehra Kayacık'a üç dört kelime sual sorar, üç defa kalbine basar. 'Sen bir daha bunu görmezsin!' der ve kaybolur.

Zehra Kayacık uyandığında sabah olmaktadır. Anasından yeni doğmuş gibi dinç hisseder kendisini. Ne ağrı ne sızı ne kriz... Hiçbiri kalmamıştır. Hemen kocasını kaldırır: 'Kalk Hacı Bektaş Velî'ye kurban al, geldi beni iyileştirdi.' der. Eşi kalkar, sarılır. Sevinçle Allah'a şükürler eder.

Otururlar beraber. Dışarıyı seyredeler. Artık hava biraz daha ışıldamıştır. İnsanların yüzü daha belirgin görülür. Zehra Kayacık bir de bakar ki; ikrarı İsmail elinde portakal, elma yalnız başına gelmektedir, çok sevinir. Kapı çalar, kapıyı açar. İsmail'in elindekileri alır, ayaklarına kapanır. 'Ayy, bunları bana verme. Bunları götür, lokma dağıt. Bana verme ağabey.' der. Üç defa Zehra Kayacık'ın alnından öper. 'Güzel bacım, bunlar Hacı Bektaş'ın sana lokmalarıdır. Bunları sana gönderdi. Sen bunları al, ben yine insanlara lokma dağıtacağım.' der. Zehra Kayacık, sarılıp içeri gelmesi için yalvarır. İkrarı: 'Sen bunları al benim gidecek yerim var. Ben lokmanı da dağıtacağım merak etme.' der, alnından öpüp çıkar gider.

Zehra Kayacık içeri geçer, düşünür. İkrarı Odunpazarı'nda oturur, sabah sabah neden buraya gelir? Bu elmaları, portakalları sabahın seherinde nerede bulmuştur? Demek ki Hakk ona da nasip etmiş olmalı ki Zehra Kayacık'ın hasta olduğunu görüp, onu sormaya gelmiştir.

İki gün sonra, Zehra Kayacık yine orucunu açar ve ikrarının evine gider. 'Abi kurban olayım, sen o gün geldin, lokmaları verdin. Neden o kadar erken kalkmıştın ki? Sen gittikten sonra pişman oldum sana sormadığım için.' der. 'Ne zaman?', diye cevap verir ikrarı. Dün değil ondan önceki gündür. İkrarı perişan bir halde Zehra Kayacık'ın yüzüne bakar. Alnından niyaz eder, gözlerinden öper. 'Benim güzel bacım, kurban olayım o gözlere. O ben değildim. Niye tutmadın yakasını? Benim suretimle sana görünmüş.' der. Hep beraber şükürler ederler."

Bektaşilikteki on iki posttan sonuncusu mihmandar/misafir yani Hızır postudur.¹⁸ Bu nedenle Alevi-Bektaşî inanç sistemi içinde misafire, eve gelene çok hürmet edilir, elinden gelenin en güzeliyle ağırlandırmaya çalışılır. Bir cemde, türbe, yatır veya mezar etrafında dağıtılan lokmanın da Hızır'a ulaşma¹⁹ ihtimali inancı bu nedenle çok yüksektir. Zehra Kayacık, yaşadığı memorat sonucunda Hacı Bektaş Velî'yi andığı şu nefesi yazar:

Can Hacı Bektaş

Kalbim çok acıyor çekerim çile
Baktım pirim geliyor hep güle güle
İkrarım İsmail, babamda bile
Yetiştî cârıma Pir Hacı Bektaş

Doktorlar doktoru geldi hem hacı
Kalbime bastı da kalmadı sancı
Başına takmıştı elifi tacı
Yetiştı cârıma Pir Hacı Bektaş

Pirimi gördüm de bana geldi aşk
Sevinçten ağladım gözüm doldu yaş
Doktorlar doktoru pirim sensin baş
Yetiştı cârıma Pir Hacı Bektaş

Hüseyin'i çağırırım ol pirim geldi
Yüzüme baktı da halimi gördü
Ayağını bastı dermanım verdi
Yetiştı cârıma Pir Hacı Bektaş

Kaldırdılar beni kaldırma dedi
Bastı ayağını dermanı verdi
Bir daha görmezsin sen bunu dedi
Yetiştı cârıma Pirim Hacı Bektaş

Ben Zehra'yım Pirim elaman
Derman istedim de kavuştun hemen
Daha oruç idim On İki İmam
Yetiştı cârıma Pir Hacı Bektaş

Şah-ı Merdan ve “Adın Baş Köşeye Yazıldı” Memoratı

Zehra Kayacık, bütün işlerini Allah'tan hayırlısını dileyerek yapmaya çalışır. Gördüğü rüyalar, memoratlar bağlamında yazdığı nefesleri de onun için çok önemlidir. Ancak bunların varlığından çocukları dışında kimselere daha önce de üzerinde durduğumuz üzere yaşadığı olağanüstü tecrübelerin bozulmasını istemediği için bahsetmez. Bir yandan da yazdıklarından haberdar olanları ve bunları okumak isteyenleri kırmak da istemez. Bunun için de hayırlı bir rüya görmeyi, bir başka deyişle de memorat yaşamayı beklemektedir:

Bir rüyasında yer yerinden oynar. Kıyametler kopar. Yer yerinden kopmuş gider. Şah Merdan da alnına bir şey bağlamış, altın rengi bir zırh giyinmiş, Zülfıkar belinde, teber elinde görünür. Ama yer yerinden ayrılmış haldedir. Hacı Bektaş bekçilerinden olan Sefa Efendi, karısı, Zehra Kayacık bir de Gülşen isimli temiz bir kadın beraberdirler. Ne yerdedirler, ne gökte. Ayakları havada dururlar. Şah Merdan sağa sola dönüp naralar

çekerek hesaplar sorar. Orada Hz. Ali'nin yanında üç kişi daha vardır. Hz. Ali, Zehra Kayacık'ın yanına gelerek hesap sorar. Daha sonra yanındaki üç kişiden biri, Zehra Kayacık'ın yanına gelerek 'Sen Erzurumlusun değil mi?' der. Zehra Kayacık da onaylar. Tekrar sorar: 'Yazarsın değil mi?', Zehra Kayacık: 'Yazarım.' diye cevap verir. 'Senin ismin var ya başköşeye yazıldı.' der. Bir de büyük halde yazılmış 'A, H, N' harflerini sırasıyla yazar. Zehra Kayacık'a da gösterir.²⁰

Zehra Kayacık, bu memoratını da şu nefesiyle dile getirmektedir:

Canların Canı

Yer yerinden kopmuş kendi yürüyor
Şah-ı Merdan üzerinde duruyor
Sağa sola dönüp hesap soruyor
Ben böylece gördüm Şah-ı Merdan'ı
Geldi selam verdi canların canı

Zırh giyinmiş altın rengi sarısı
Göçmüş idi bu dünyanın yarısı
Orda vardı Gülşen, Sefa Efendi bir de karısı
Ben böylece gördüm Şah-ı Merdan'ı
Geldi selam verdi canların canı

Dedim pirim aman eleman aman
Dünya kopmuş gider halimiz yaman
Dedi böyle gelmiş böyle gider her zaman
Ben böylece gördüm Şah-ı Merdan'ı
Geldi selam verdi canların canı

Belinde Zülfiakar elinde teber
Kopmuştu kıyamet veriyordu haber
Yanında biri vardı o da muteber
Ben böylece gördüm Şah-ı Merdan'ı
Geldi selam verdi canların canı
O muteber adam yanıma geldi
Sen Erzurumlusun yazarsın dedi
İsmin başköşeye yazıldı dedi
Ben böylece gördüm Şah-ı Merdan'ı
Geldi selam verdi canların canı

Zehra der ki Şah'ı gördüm heybetli
 Kudret nuru bürünmüştü çok tatlı
 Gördüm pirimi de ben oldum mutlu
 Ben böylece gördüm Şah-Merdan'ı
 Geldi selam verdi canların canı

Zehra Kayacık'ın bu memoratında olduğu gibi her defasında gördüğü ya da ona kendisini Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Hüseyin, Hz. Fatma, Hacı Bektaş Veli olarak tanıtan yüz aynı yüz müydü gibi bir soru akla gelmektedir. Don değiştirme²¹ olarak da bildiğimiz farklı görüntülere girebilme (güvercin ve başka kuşlar, geyik vb.) Alevi-Bektaşî inanç sistemi içinde kendine geniş yer bulmuştur. Bu motife paralel olarak Zehra Kayacık'tan öğrendiğimize göre yaşadığı olağanüstü tecrübelerin birkaçında aynı şahsiyetleri aynı yüzle bazılarında farklı yüzlerle ve hatta Fatma Ana'yı kendi yüzüyle gördüğünü dile getirmiştir.

Sonuç ve Öneriler

Zehra Kayacık'ın gördüğü memoratları Çobanoğlu'nun (2003: 77-82) yaptığı sınıflandırmalardan "Hızır; Yatur, Evliya ve Şehitler; Rüya Görme Yoluyla Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşadığına İnanılan Olaylar" başlıkları altına dâhil edebiliriz. Bu çalışmada sekiz başlık altında birbirinin içinde geçen on bir memoratı ve altı nefesine yer verilebilmiştir.

Zehra Kayacık, genellikle çok sıkıntılı bir anda, ağlarken, yatağına uzandığında, niyazda sabaha karşı ya da gece, memoratları yaşamaktadır ve incelediğimiz memoratları da kişisel memorat türündendir. Yaşadığı olağanüstü tecrübelerin birkaçında Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Hüseyin, Hz. Fatma, Hacı Bektaş Veli'yi her defasında aynı yüzle, bazılarında farklı yüzlerle ve hatta Fatma Ana'yı kendi yüzüyle gördüğünü dile getirmiştir.

Zehra Kayacık, belirli bir eğitim almamasına ve gelenek içinde usta tarafından yetiştirilmemesine rağmen Alevi-Bektaşî inanç kültürü içinde duyduğu derin sevgi, bağlılık ve bu inanç sistemini yaşama arzusuyla birçok nefes, mersiye, methiye, nutuk kaleme almıştır. Bu nefeslerinin birçoğunda Alevi-Bektaşî inanç kültüründe en çok kutsanan din uluları Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Hüseyin, Hz. Fatma, Hacı Bektaş Veli, Hızır ile rüyalarında ve uyku uyanıklık arasında olağanüstü hallerle bir araya gelmesi neticesi oluşan memoratlarının çok büyük etkisi vardır. Bahsettiğimiz başlıklar dışındaki konuları içeren memoratları yoktur. Olumsuz haller de yaşamamıştır. Tespitlerimize göre ilginç olan bir nokta da memoratların verdiği güçle kayıncıvalidesini tedavi etmesi ve kendisinin de sağlık açısından iyileşmesidir. Bir velî, din ulusu, Hızır, Hz. Ali, Hz. Peygamber'in rüya, ayan, uyku uyanıklık ya

da yakaza halinde görülüp bazı kerametlerine şahit olma durumunu canlı olarak bir kişinin veya ondan dinleyen bir kişinin anlatmasını memorat olarak adlandırmamız artık yanlış olmayacaktır. Bazı eserlerde²² memoratların menkıbe, efsane; efsanelerin de memorat olarak verilmesi özellikle Alevi-Bektaşî memoratlarının da sistematik olarak incelenmesini zorunlu kılmaktadır. SOKÜM²³ çalışmalarının hedeflediği sonuçları elde etme açısından halkbilimi kadroları içerisinde bu memoratların ve Alevi-Bektaşî nefeslerini günümüzde de yazarak, söyleyerek yaşatmaya ve sürdürmeye çalışan dedelerin, anaların ve taliplerin de *Yaşayan İnsan Hazinesi* aday listelerinde yerlerini alması gereklidir.

Alevi-Bektaşî erkânlarının, uygulamalarının ve inanç dinamiklerinin öğretimi noktasında memoratların, menkıbelerin ve nefeslerin yeni yetişen genç kuşaklara ve taliplere aktarımının sürekliliği sağlanmalıdır.

Bütüncül bir yaklaşımla *memoratlar oluştuıkları, derlendikleri mahaldeki topluluğun geleneksel dünya görüşünü, bireylerin iç dünyasındaki korkuları ve fantezileri ve halk inançlarını belirlemek bakımından son derece büyük bir öneme sahip* (Çobanoğlu, 2003: 67) olduğundan özellikle Alevi-Bektaşî inanç kültür ortamlarından derlenecek yeni memoratlarla çok çarpıcı sonuçlar elde edileceği kanaatindeyiz.

Sonnotlar

- ¹ M. Öcal Oğuz, UNESCO ve Somut Olmayan Kültürel Miras çalışmaları neticesinde folklor/ halkbilimini “ortak bellek”, “paylaşılan deneyim”, “toplumsal kimlik” ve “tarihsel süreklilik” olarak yeniden tanımlamaktadır. (2010: 87) Halkbiliminin araştırma alanına giren başlıklara da “halkbilimi kadrosu” denmektedir. Halkbilimi kadrolarının temel tanımları ve tasnifleri için bkz. (Çobanoğlu, 1999: 27-35; Oğuz 2009: 129-142)
- ² Din, kültür ve folklor ilişkisiyle ilgili olarak bkz. (Frazer, 1991: 8-110; Küçük 2009: 19-39, 43-46)
- ³ Somut Olmayan Kültürel Miras ve Türkiye için önemi hakkında için bkz. (Oğuz, 2009: 53-78), ayrıca bkz.(<http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001870/187086e.pdf> <http://www.thbmer.gazi.edu.tr/sokum/sokum/sozlesme.pdf>)
- ⁴ Arketipler hususunda bkz. (Jung, 2009: 17-77)
- ⁵ Mitoslar, kozmogoni ve uygulamalar hakkında bkz. (Eliade, 1994: 31-40, 61-94)
- ⁶ Rüyalar, tasavvuf, tabirler ve rüyaların bazı hususiyeti hakkında bkz. (Yüksel, 1996: 144-146)
- ⁷ Bektaşî fıkraları hakkında detaylı bilgi için bkz. (Yıldırım, 1999: 33-76)
- ⁸ Efsane tanımı ve işlevleri ile ilgili bkz.(Seyidoğlu, 1998: 417-424; Seyidoğlu, 2002: 1-33; Sakaoğlu, 1980: 6-7; Ergun, 1997: 1-40); efsane hakkında yapılan çalışmaların bibliyografyası için bkz. (Ergun, 1997: 53-163; Oğuz 2010: 144-146)

- ⁹ Efsane ve memoratın ayırımında özellikle dikkati çeken bir nokta da efsane mi memoratı doğurur, memorat mı zamanla efsaneye dönüşür problemidir. İki tür arasında geçişlerin olabileceği ilk planda akla gelse de Çobanoğlu (2003: 30-32), “taş kesilme motifi” ve “tarihi efsaneler” örneklerinden hareketle bu efsanelerin memorat olarak karşılığının olmaması nedeniyle memoratların efsanelerden kaynaklanma evrimine de şüpheyle bakar. İki tür arasındaki geçişler için yeterli deliller olmadığından ayrı türler oldukları konusunda kararlıdır.
- ¹⁰ Metin Ergun’un iki cilt halinde hazırladığı eseri Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi’nin ilk cildinde özellikle doyurucu bilgi alınabilir. (Ergun, 1997: 17-25)
- ¹¹ Kütahya, Soğukçeşme (Avdan) köyünde kurban ritüelindeki örnek uygulamalar için bkz. (Koç, 2008: 28-29)
- ¹² Halk inançlarında Hızır kavramın ve kültürünün önemi ve uygulamalarla ilgili olarak detaylı bilgi için bkz. (Ocak, 1999: 83-143)
- ¹³ Hızır=İlyâ=Hz. Ali özdeşliği ve İlyâ=Hz. Ali özdeşliğini tespit ederken Ahmet Yaşar Ocak (1999: 87) özel kütüphanesinde bulunan Evrâd-ı Mevlevîyye ve Bektaşîyye adlı yazmadan şu gülbankı aktarır: “Bismillahi’ş-Şâfi Hüvallah, Bismillahi’l-Kâfi Hüvallah, Bismillahi’l-lezi lâ yadurru maa’smîhi şeyun fi’l-Arzi ve lâ fi’s-Semâ ve Hüve’s-Semiu’l-Alim. Lâ ilâhe illallah, yâ Hayra’n-nâsi Muhammeden Restülellah” Yâ Hızır! Yâ İlyâs! Ve ismen bi-zikrullâh. Bismi Şâh, Cismi Şâh!”, yine aynı eserden aktardığı bir Nâdi Ali’de de: ...
- Edrikni yâ Ali yâ İlyâ
Yâ Eba’l-Hasaneyn yâ Eba’t-türâb
Halli müşkilâti yâ Vâliye’l-velâyât
Yâ Mazhara’l-acâib yâ Murtazâ yâ Ali
Böylece İlyâ=Hz. Ali ilişkisi görülmektedir.*
- ¹⁴ Alevilikte Hz. Hızır inancıyla ilgili bkz. (Türkdoğan, 2004: 8-14)
- ¹⁵ Üryan Hızır Ocağı’nın kurucusu, Üryan Hızır (Sultan Hıdır) ziyaretgâhı Tunceli Dorutay (Zeve) Köyü’ndedir. Mürşid ocak olarak bilinmektedir. Birçok yörede talipleri bulunmaktadır. Pir Ali (Ali Büyüksahin) pir postuna oturtulmuştur ve dedelik, tarafından yürütülmektedir. Üryan Hızır ve menakıbnamesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Gülten, 2010: 84-103)
- ¹⁶ Âşıklık gelenekleri, rüya ve bade içme hakkında geniş bilgi için bkz. (Günay, 1999: 78-99)
- ¹⁷ Alevi-Bektaşî ocakları pençeli ve tanklı olmak üzere ikiye ayrılır. Üryan Baba Ocağı da pençeli ocaklardandır. Dedeler taliplerin sırtını eliyle üç defa sıvazlar.
- ¹⁸ Bektaşilik’te post ve erkânlar hakkında bkz. (Eröz, 1992: 72-82; Noyan, 1995: 10-12; Şapolyo, 1964: 322)
- ¹⁹ Eskişehir Alevilerinde sofrâ, lokma, Hızır ile ilgili ritüeller hakkında detaylı bilgi için bkz. (Kökel, 2004: 30-88)
- ²⁰ Zehra Kayacık, bizimle karşılaşınca kadar yazdıklarını kendi çocukları dışında kimselere vermemiştir. Hep bu rüyanın gerçekleşmesini beklemiştir. Çok ünlü zakirler dahi istemesine rağmen

bu rüyasının gerçekleşmesinde ısrar eder. Öğrencim Hülya Akbulak ile kendisiyle görüşmeye gittiğimde konuşmaların arasında bu rüyayı anlatıp A harfini ismimize, H harfini Hülya'ya yorarak ve omuzlarımdan niyaz ederek: "Ben seni bekliyordum. Bu rüyanın sahibi sensin. Bunları sana veriyorum." dedi. Bizleri onurlandırarak yazdıklarını teslim etti. (4 Mayıs 2011)

²¹ Alevi-Bektaşî inanç sisteminde Hz. Ali, Hızır, Hacı Bektaş Veli şahsiyetlerin başka donlarda gözükebilecekleri inancı çok kuvvetlidir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Ocak, 2009: 206-226)

²² Mehmet Ersal, Veli Baba Sultan Ocağı eserinde Veli Baba merkezli anlatılardan beşini menkbe, birini de memorat başlığı altında sıralar. (Ersal, 2009: 23-27)

²³ 2009 yılında semahlar için "Alevi-Bektaşî Ritüeli Semah" dosyası hazırlanmış ve 16 Kasım 2010 tarihinde İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsili Listesi'ne kaydedilmiştir. Kabul edilen dosyada semaha ilişkin: "Semahlar, Alevi - Bektaşîler açısından geleneğin aktarımını sağlayan en aktif öğedir. Özellikle ibadet olarak gerçekleştirdikleri 'cem'lerde icra edilen on iki hizmetten biri olup "cem" in asli unsurlarından sayılmaktadır." ifadeler yer almaktadır.

(<http://aregem.kulturturizm.gov.tr/belge/1-92719/alevi-bektasi-ritueli-semah-insanligin-somut-olmayan-k-.html>) Aynı tarihte Âşıklık-Zakirlik alanında Veli Aykut (Dertli Divani) Yaşayan İnsan Hazinesi listesine kaydedilmiştir.

Kaynakça

- ADLER, Alfred. (1973). İnsan Tabiatını Tanıma. Çev: Ayda Yörükkan. Ankara: Tur Yayınları.
- AYTAŞ, Gıyasettin. (2010). "Alevilik Kavramı Etrafında Bazı Tespit ve Değerlendirmeler" Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 56: 17-28.
- BİRDOĞAN, Nejat. (1995). Anadolu ve Balkanlar'da Alevi Yerleşmesi. İstanbul: Mozaik Yayınları.
- BORATAV, P. Naili. (2000). 100 Soruda Türk Halk Edebiyatı. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- ÇETİN, İsmet. (2002). "Türk Mitinde Kut İyesi Kıdır ve Medeniyet Değişikliğinde Kıdır'dan Hızır'a Geçiş" Milli Folklor, 54: 30-34.
- ÇOBANOĞLU, Özkul. (2003). Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları. Ankara: Akçağ.
- ÇOBANOĞLU, Özkul. (1999). Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş. Ankara: Akçağ.
- ELIADE, Mircea. (1994). Ebedi Dönüş Mitosu. Çev: Ümit Altuğ. İstanbul: İmge Kitabevi.
- ERGUN, Metin. (1997). Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi. C.1-2, Ankara: TDK Yayınları.
- ERÖZ, Mehmet. (1992). Eski Türk Dini ve Alevilik Bektaşîlik. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- ERSAL, Mehmet. (2009). Alevi İnanç-Dede Ocakları Üzerine Bir Örneklem: Veli Baba Sultan Ocağı. Köln: Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Yayınları.

- FRAZER, James G. (1991). Altın Dal-Dinin ve Folklorun Kökleri. Çev: Mehmet H. Doğan. C.1-2, İstanbul: Payel Yayınları.
- FREUD, Sigmund. (1964). Rüya Yorum Metodu. Çev: A. Günkut. İstanbul: Ataç Kitabevi.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki. (Tarih Yok). Vilayetname (Menakıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli). Ankara: İnkılâp Kitabevi.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki. (1992). Alevi-Bektaşî Nefesleri, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- GÜLTEN, Sadullah. (2010). "Üryan Hızır Menakıbnamesi", Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi. 3: 84-103.
- GÜNAY, Umay. (1999). Türkiye'de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi. Ankara: Akçağ.
- GÜROL, Ender. (1977). Carl Gustave Jung. İstanbul: Cem Yayınları.
- JUNG, Carl Gustav. (2009). Dört Arketip. Çev: Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Metis Yayınları.
- KOÇ, Adem. (2008). "Kütahya Soğukçeşme (Avdan) Köyünde Kurban Ritüeli" Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 20: 21-34.
- KÖKEL, Coşkun. (2004). Eskişehir İli, Alevi-Bektaşî Köylerindeki İnanç Ritüellerinin Sosyolojik Analizi. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Gebze: Gebze Yüksek Teknoloji Enstitüsü, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KÜÇÜK, Abdurrahman. vd. (2009). Dinler Tarihi, Ankara: Berikan Yayınevi.
- KVIDELAND, R. ve H. K. Sehmsdorf. (1991). Scandinavian Folk Belief and Legend, Oslo: Norwegian University Press.
- NOYAN, Bedri. (1995). Bektaşîlik Alevilik Nedir? İstanbul: Ant/Can Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (2009). Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri. İstanbul: İletişim Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (1999). İslâm-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (1992). Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler (Metodolojik Bir Yaklaşım). Ankara: TTK Yayınları.
- OĞUZ, M. Öcal. vd. (2010). Türk Halk Edebiyatı El Kitabı. Ankara: Grafiker Yayınları.
- OĞUZ, M. Öcal. (2009). Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir? Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- ONG, Walter J. (2007). Sözlü ve Yazılı Kültür-Sözün Teknolojileşmesi. Çev: Sema Postacıoğlu Banon. Ankara: Metis Yayınları.
- SAKAOĞLU, Saim. (1980) Anadolu- Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu. Ankara: Kültür Bakanlığı MFAD Yayınları.
- SEYİDOĞLU, Bilge. (2002). "Efsane", Türk Dünyası Edebiyat Tarihi. C.2, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- SEYİDOĞLU, Bilge. (1998). "Efsane", Türk Dünyası El Kitabı. C.3, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.

ŞAPOLYO, Enver Behnan. (1964). Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi. İstanbul: Türkiye Yayınları.

TÜRKDOĞAN, Doğan. (2004). "Alevi İslam İnancı İçerisinde Hz. Hızır", Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. 29: 8-14.

YILDIRIM, Dursun. (1999). Türk Edebiyatında Bektaşî Fıkraları, Ankara: Akçağ.

YÜKSEL, H. Avni. (1996). Türk-İslam Tasavvuf Geleneğinde Rüya. Ankara: MEB Yayınları.

<http://aregem.kulturturizm.gov.tr/belge/1-92719/alevi-bektasi-ritueli-semah-insanligin-somut-olmayan-k.html> Erişim Tarihi: 06.05.2011

<http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001870/187086e.pdf> Erişim Tarihi: 06.05.2011

<http://www.thbmer.gazi.edu.tr/sokum/sokum/sozlesme.pdf> Erişim Tarihi: 06.05.2011

ÇOCUK SAHİBİ OLMAK İÇİN DİNSEL-SİHİRSEL BİR UYGULAMA: IRK ATMA OCAĞI (TAKMAK KÖYÜ-ELİF İSKEÇE ÖRNEĞİ)

Sami KILIÇ*

Özet

Türk toplumunda evlenmek ve çocuk sahibi olmak toplumsal ve kültürel yönden önemli bir olgudur. Bu nedenle yeni evlenen çiftlerin üzerinde, özellikle de kırsal alanlarda, çocuk sahibi olmaları yönünde büyük bir baskı ve beklenti bulunmaktadır. Evlilikten sonra hamileliğin gecikmesi genellikle çocuğu olmayan kadınları, tıbbi tedavi yöntemlerine müracaatın yanı sıra birtakım halk hekimliği uygulamaları ve dinsel-sihirsel nitelikteki pratikleri yapmaya sevk etmektedir. Uşak ili Eşme ilçesine bağlı Takmak köyünde çocuğu olmayan veya doğum sonrası çocuğu ölen kadınlar, çocuklarının olması veya yaşamaları için ırk atma ocağına başvurumaktadırlar. Genel karakteristiği dinsel-sihirsel nitelikte olan ırk atma ocağı, öncelikle çocuk sahibi olmak isteyen kadınların hangi yöntemler ile çocuk sahibi olacaklarının tespiti, sonra da tespit edilen yöntemlerin uygulanmasını ihtiva etmektedir. Bu araştırmanın konusunu, günümüzde Takmak köyünde ırk atma ocağı olan Elif İskeçe'nin uygulamalarının tasviri ve tahlili oluşturmaktadır. Makale verileri, katılımlı gözlem ve derinlemesine mülakat teknikleriyle elde edilmiş ve deskriptif metot kullanılarak dinler tarihi açısından değerlendirilmiştir. Böylece Takmak köyünde ırk atma ocağı ve buna bağlı olarak yapılan uygulamaların gelecek nesillere aktarılması ve Türk kültürüne katkı sağlanması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Takmak köyü, Irk atma ocağı, Elif İskeçe, Yunus Dede, Karaca Ahmet Dede, Dedeğe bağlanma

A RELIGIOUS AND MAGICAL APPLICATION TO HAVE CHILDREN: THE IRK ATMA OCAK (EXAMLE OF TAKMAK VILLAGE -ELIF ISKECE)

Abstract

Getting married and having children are a communal and cultural facts. That's why especially in rural areas, there is a big pressure and expectation upon new married couples to have children. Elongation of this period forces especially female childless couples to consult some folk medicine and religious-magical methods apart from methods of medical tretment. The childless women and women whose children die after the birth in Takmak village of Eşme-Uşak refer to the system of *Irk atma* to have children and so that they children might live. The ırk atma system which is generally based on religious and magical methods and includes

* Doç. Dr., Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Öğretim Üyesi Elazığ-Türkiye, skilic1@firat.edu.tr

the sort of the women desire to have children. The subject of our article includes description and analysis of Elif İskeçe's *ırk atma ocağı* in Takmak village. The datum of the article were obtained via participant observation and in depth interview technique and they were assessed in terms of history of religions by using descriptive method. With this study, we aimed to contribute to the Turkish culture by transferring these applications to the future generations which are held in Takmak village with the *ırk atma ocağı*.

Keywords: Takmak village, The Irkatma ocağı, Elif İskeçe, Yunus Dede, Karaca Ahmet Dede, Being bounded to Dede

Giriş

Takmak köyü, Uşak ili, Eşme ilçesine bağlıdır. Köyün Uşak il merkezine uzaklığı 70 km., Eşme ilçe merkezine uzaklığı ise 6 km.'dir.

Hayatın üç önemli geçiş döneminden ilki olan doğum, her toplumda mutlu bir olay olarak kabul edilmiştir. Yeni evlenmiş olan çiftlerin sahip oldukları ilk çocuk, kendileri ve yakın akrabaları için büyük önem arz etmektedir. Bu anlayışı, toplumda yaygın olan “*çocuk ailede ocağı tütürür*” ifadesi ortaya koymaktadır. Yeni doğan çocuk, çiftlerin özellikle de kadının toplumda kabul görmesini ve saygınlık kazanmasını sağlayan etkenlerden birisi olarak görülmektedir. Zira kısır kadın, çocuğu olmadığı için hem aile içinde hem de toplumda “*insan yerine konmayarak*” küçümsenmekte, aynı şekilde erkek de “*erkek yerine konmama*”nın ezikliğini yaşamaktadır (Örnek, 2000: 131-132; Acıpayamlı, 1974: 13). Bu nedenle yeni evlenen kadının hamile kalma dönemi uzarsa, hamile kalıp, çocuk sahibi olmak için çeşitli yöntemlere başvurur (Örnek, 1979: 2, 23-43). Söz konusu olan yöntemlere başvurma, öncelik-sonralık itibarıyla ailelerin eğitim ve ekonomik durumlarına göre değişmektedir. Kırsal kesimde yaşayan insanların eğitim ve ekonomik durumlarının yanı sıra, geleceklere bağlılıkları ve günümüzde bile bu konuda doktora gitmekten çekinmeleri dikkate alındığında, halk hekimliği türünden veya dinsel-sihirsel nitelikli inanış ve uygulamalara sıklıkla başvurduklarını söylemek mümkündür.

Türkiye'nin birçok yerleşim biriminde olduğu gibi Takmak köyünde de yeni evlenen çiftlerin en kısa zamanda çocuk sahibi olmaları beklenen bir durumdur. Köyde yeni evlenen çiftlerin çocuk sahibi olmaları geciktiğinde, öncelikle tıbbi tedavi yöntemlerine başvurulmakla birlikte, çocuğu olmayan kadının çeşitli buğulara oturtulması, belinin çektirilmesi, kasıklarının sardırılması ve rahmine çeşitli bitkilerden yapılan macunların konulması gibi halk hekimliği bağlantılı uygulamalar yapılmaktadır (K.Ş.: 1,2). Bu uygulamalardan sonuç alınmadığı takdirde, ırk atma ocağına müracaat edilmektedir. (K.Ş.: 1,2,3)

İrk atma işlemini köyde, kadın olarak, anneleri kardeş olan Meliha Özer ile Elif İskeçe (Fotoğraf No:1), erkek olarak da Galip Yıldırım uygulamaktadır. Kadınlardan Meliha Özer hem çok yaşlı, hem de akli dengesi yerinde olmadığından söz

konusu uygulamayı yapamamakta, dolayısıyla bu geleneği günümüzde bayan olarak Elif İskeçe sürdürmektedir. Galip Yıldırım'ın, Elif İskeçe'den detayda farklılık arz eden, ırk atma uygulamaları ayrı bir çalışma olarak düşünüldüğünden, bu makalenin konusunu ırk atma ocağı olarak Elif İskeçe'nin uygulamaları oluşturmaktadır.

1. İrk Atma Ocağı Ve Buna Bağlı Olarak Yapılan Uygulamalar

Türk kültüründe, halk hekimliğinin bir unsuru olan *ocak*, belli bir hastalığı çeşitli yöntemler ile tedavi etme gücüne sahip olduğuna inanılan ailelere verilen isimdir. Bu ailelerde hastalık tedavisi ile uğraşan kişilere de *ocaklı* denilmektedir. Her hastalığın ayrı bir ocağı vardır ve ocaklı, hastalığı tedavi etme gücünü ve yetkisini, ocak olan ailesinden kan yoluyla alır. Türkiye genelinde ocaklılar, hasta tedavisinde belli gıda veya maddeleri yedirme-içirme, bazı maddeleri vücuda sürme veya bağlama gibi usulleri kullanmakla birlikte, yaygın olarak dinsel-sihirsel yöntemlere müracaat etmektedirler (Acıpayamlı, 1969: 5; Boratav, 1973: 137-138; Artun, 2010: 203).

1.1. İrk Atma Ocağı

Günümüzde, “soy”, “kalımsal olarak ortak fiziksel ve fizyolojik özelliklere sahip insanlar topluluğu” (Türkçe Sözlük, 2009: 913) ve “kalımsal ıraları (deri, göz, saç rengi, saç biçimi, baş biçimi, boy, kan grubu vb.) bir birlik gösteren kişilerin oluşturdukları doğal topluluk” (Örnek, 1973: 34) anlamlarına gelen ırk kelimesi, Divanü Lûgat-it-Türk'te “*falcılık, kâhinlik ve bir kişinin gönlündekini bilmek*” anlamını içermektedir. Divanü Lûgat-it-Türk'ü günümüz Türkçesine aktaran Besim Atalay, bu kelimenin Türkiye'nin birçok yerinde “*kader, talih, fal*” anlamında kullanıldığını, bunun “*İrkim açıldı: talihim açıldı*” demek olduğunu ifade etmektedir (Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi I, 1992: 42; İnan, 1995: 151). Divanü Lûgat-it-Türk'te, ırk kelimesinden türeyen “*ırkladı*”, “*ırklar*”, “*ırklamak*”, kelimeleri “*Kam ırkladı: şaman kâhinlik etti, ırka baktı*” cümlesinde olduğu gibi “*kâhinlik etmek, ırk (fal)a bakmak*” anlamında kullanılmaktadır. Yine Besim Atalay, “*ırka baktı*” tabirini “Batı Anadolu ve hele Kütahya vilâyetinin bazı yerlerinde “*ırka bakmak*”, “*fala bakmak*” anlamına-*dır*” şeklinde açıklamaktadır (Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi III, 1992: 443; İnan, 1995: 151). İrk kelimesinin fal, sihir anlamına geldiğini gösteren bir diğer eser ise *İrk Bitiğ'*¹ dir. Eserin adını oluşturan ırk kelimesi fal, bitiş kelimesi ise kitap anlamına gelmektedir. Bu eserde ırk kelimesi iki yerde fal anlamında kullanılmaktadır (Orkun, 1987: 280, 282).

Takmak köyünde aslı *ırk bakma* olması gereken tabir, belki de zaman içinde anlam kaymasına uğrayarak, *ırk atma* şeklinde telaffuz edilmeye başlanmıştır. Diğer taraftan ırk atmak tabirindeki *atmak* kelimesinin, argodaki *laf atmak* ve Türk Halk Edebiyatında âşıklık geleneğindeki *atışma* (irticalen deyiş söyleme) anlamlarından (Türkçe Sözlük, 2009: 144, 146; Arvas, 2009: 41-42) hareketle, söylemek veya söyleşmek anlamında olduğu kabul edilirse, ırk atmanın *fal söyleme* manasına gelebile-

ceği de düşünülebilir. Yukarıda ırk kelimesi hakkında vermiş olduğumuz bilgilerden hareketle, Takmak köyünde çocuğu olmayan kısır kadınlar ile çocuğu anne karnında veya doğduktan sonra ölen kadınların, çocuklarının olup olmayacağı veya yaşayıp yaşamayacağı hakkında fala bakan, kâhinlik edenlere ırk atma ocağı, bu işleme ise ırk atma denildiği anlaşılmaktadır. Zira bu işi yapan Elif İskeçe, “*benim ırklamamda*” tabirini sıklıkla kullanmaktadır.

Seksen dört yaşında olan Elif İskeçe ırk atma ocaklığını annesinden aldığını, annesinin de kendi annesinden aldığını ifade etmektedir. Başka bir ifade ile ocaklık geleneğinin anneannesinden annesine, ondan da kendisine geçtiğini belirtmektedir. Annesinin kendisine: “*kızım bu iş çok sevap, benden sonra bu işi sen yap*” demesiyle ocak olduğunu ve annesinden gördüğü ve öğrendiği şekilde bu uygulamayı devam ettirdiğini söylemektedir. Köyde ırk atma uygulaması sadece çocuğu olmayanlar, devamlı düşük yapanlar ve çocuğu olup da yaşamayan kadınlar için yapılmaktadır. Erkekler için ırk atma uygulaması yapılmamaktadır (KŞ: 1,2,3,5,6,7).

Takmak köyünde, çocuğu olmayan veya çocuğu olup da yaşamayan kadınların ırk atma işlemine sıklıkla müracaat ettiklerini Elif İskeçe'nin anlatımlarından çıkarmak mümkündür. Elif İskeçe'nin kendi ifadesine göre, köyde birisi hamile, diğeri çocuğu olmayan iki evli kadın bulunmaktadır. Rüyasında, Yunus Dede² Elif İskeçe'ye iki tane koyun getirir ve bunları besmele çekip, üç İhlas bir Fatiha suresi okuyarak bağlamasını, üç gün beslemesini, üç gün sonra bunları bağladığı şekilde besmele çekip, üç İhlas bir Fatiha okuyup çözerek birisini hamile olana, diğeri de çocuğu olmayan kadına vermesini söyler. Elif İskeçe uyandıktan sonra rüyasını bu kadınlara anlatır ve onları Yunus Dede'ye bağlar. O, dedeye bağlanma neticesinde hamile olan kadının çocuğunun ölmediğini, diğeri kadının ise çocuğu olduğunu, bunun için de Yunus Dede türbesinde kurban kestiklerini söylemektedir. Başka bir anlatımında ise Elif İskeçe, yaklaşık on yıldır çocuğu olmayan bir kadını annesi aracılığı ile dedeye bağlarken, (ileride bahsedilecek) dededeki oyuktan ne kadar toprak çıkarttı ise toprak içindeki böceklerin ölü olduğunu, kenardaki taşın altında ise iki tane kuyruklu (akrep) olduğunu görünce, kadına kızının hamile olduğunu söylediğini, ertesi gün kadının yanına gelerek gerçekten kızının hamile olduğunu kendisine haber verdiğini ifade etmektedir (KŞ: 1).

1. 2. Irk Atma İşlemi ve Sonrası Yapılan Uygulamalar

Köyde çocuğu olmayan veya olduğu halde fazla yaşamayan kadınlar, ırk atması için Elif İskeçe'ye müracaat etmektedirler. Köy dışında oturanlar ise çeşitli vesilelerle haber göndererek ırk atmasını isteyebilmektedirler. Kendisi için ırk atılan kadının, uygulama yapılırken orada bulunması mecburiyeti yoktur (KŞ: 2,3,5,9). Elif İskeçe, ırk atılacak kadının ismini söyleyerek “... *adına ırk atıyorum, ya Rabbi kabul et*” diye niyet ederek uygulamaya başlamaktadır (KŞ:1).

İrk atma uygulaması için su dolu bir kap/tencere ve üç bıçak gerekmektedir. Kabın, içerisine su doldurulduğunda üç bıçağın metal kısmının su ile temas edecek, sap taraflarının ise üstte kalacak şekilde durması gerekir. Bıçakların, evlerde et, sebze ve ekmekek kesmek için kullanılan büyüklükte, paslanmaz çelikten yapılmış ve birbirlerinden kolaylıkla ayırt edilebilecek farklılıklara sahip olması gerekmektedir (Fotoğraf No: 1). Elif İskeçe, ilk bıçağa besmele çekip, üç İhlas bir Fatiha suresi okuyup üfleyerek, bıçağın keskin tarafı ile kap içindeki suyu önce ikiye, sonra karşı taraftan ikiye olmak üzere dörde bölerek “*Bu bıçak Yunus Dede*” nin deyip, bıçağın sap tarafı kabın kenarına, metal kısmı ise suyun içine gelecek şekilde bırakır. Elif İskeçe, suyun bıçakla dörde bölünmesini, ırk atma işleminde oluşabilecek uğursuzluğu gidermek için yapıldığını ifade etmektedir. İkinci bıçağı besmele çekip, üç İhlas, bir Fatiha okuyarak ve üfleyerek, ilk bıçağı bırakırken yaptığı suyu dörde bölme işlemini yapmadan, “*Bu bıçak Karaca Ahmet Dede* ³’nin” deyip, ilk bıçağın karşısına birbirine temas ettirmeden bırakır. Üçüncü bıçağı da ikinci bıçakta olduğu gibi okuyup “*Bu imamın bıçağı*” diyerek, aynı şekilde diğerlerine temas ettirmeden su dolu kabın içine bırakır. Bu şekilde bıçaklar bir gün su içinde bekler. Bir gün sonra besmele çekerek bıçakları kabın kenarına, birbirlerine temas etmeyecek şekilde bırakır ve yaklaşık üç-beş saat bekler (Fotoğraf No: 1,2). Süre dolunca bıçakları titizlikle inceler. Bu inceleme sonucunda hangi bıçakta küflenme (paslanma) var ise o bıçak kimin adına suya bırakılmışsa onunla ilgili uygulama yapması gerektiğini söyler. Örneğin, sadece Yunus Dede adına suya bıraktığı bıçakta küflenme var ise adına ırk atılan kadının Yunus Dede’ye bağlanması, Karaca Ahmet Dede adına suya bırakılan bıçakta küflenme var ise Karaca Ahmet Dede’ye bağlanması, İmam adına atılan bıçakta küflenme var ise imama gidip okutulması ve muska yazdırması gerekir. Elif İskeçe’nin ifadesine göre, genel olarak tek bıçakta, bazen iki, nadiren de üç bıçakta da küflenme olmaktadır. İki veya üç bıçakta paslanma olmuş ise bunlarla ilgili uygulamaları ayrı ayrı yapması gerektiğini belirtmektedir (KŞ: 1).

İrk atma işleminde Yunus Dede adına suya bırakılan bıçakta paslanma varsa Elif İskeçe, kadını dedeye bağlama işlemi yapar. Dedeye bağlanma ritüelinde öncelikle Elif İskeçe ve bağlanacak kadın Yunus Dede’nin yatırının bulunduğu yere geldiklerinde (Fotoğraf No: 3) Euzü besmele çekip, salavat getirerek yatırı çevreleyen yaklaşık 1 m yüksekliğindeki duvarı, duvar taşlarını öpe öpe üç defa dönerler. Dönme işleminden sonra yatırın bulunduğu alana girerler ve burada üç İhlas ve Fatiha suresi okurlar. Elif İskeçe, beraberlerinde getirdikleri üç yazmadan (başörtüsü) birisini alır ve önce mezarın baş ucunda bulunan kütüğe dolar, sonra da çaprazlama kadının beline bağlar. Bu işlemi üç defa tekrarlar. Her seferinde üç İhlas bir Fatiha okur. Sonra bu yazmayı kadının beline bağlar. Kadın bu yazmayı doğum yapınca kadar belinde taşır ve sadece banyo yaparken çıkartır. Çocuk doğduğunda ise bu yazma çocuğun beline bağlanır. İkinci yazmayı Elif İskeçe orada bulunan bir taş ile

yedi parçaya böler ve bunları yatırın kütüğüne, yanındaki ağacın dallarına bağlar (Fotoğraf No: 3). Ayrıca yatırın duvarlarına madeni para bırakılır. Daha sonra mezarın başucunda bulunan kütüğün yanındaki oyuktan Elif İskeçe bir avuç toprak alır, bunu düz zemine yayar ve içerisinde canlı bir karınca, örümcek veya herhangi bir böcek bulunup bulunmadığını kontrol eder. Bu toprak alma işlemini canlı bir hayvan bulununcaya kadar üç defa tekrarlar. Topraktan canlı bir böceğin çıkması, kadının çocuğunun olacağına işaret etmektedir. Şayet üç denemede de topraktan herhangi canlı bir böcek çıkmaz ise Elif İskeçe, buradan bir avuç toprak alır ve temiz beyaz bir beze sararak düğümler. Bundan sonra Elif İskeçe ve kadın -geldi ise kadının kocası-yatırın avlusunun içinde iki rekat namaz kılarlar. Namaz bitiminde üç İhlas bir Fa-tiha suresi okuyarak sırtlarını yatıra dönmeden geri geri giderek yatırın avlusundan çıkarlar. Köye döndüğünde, beraberlerinde dedeye getirdikleri üçüncü yazma, çocuğu olan herhangi birisine genellikle de çocuğu olan komşulardan birisine verilir. Beyaz beze sarılı toprak ise yedi gün bekletilir ve yedinci günün sonunda açılır. Şayet içerisinden canlı bir hayvan çıkarsa yapılan ritüeller neticesinde çocuğunun olacağına inanılır. Yunus Dede'ye bağlanma neticesinde çocuk doğduğunda, erkek olursa Yunus, kız olursa Meliha ismi verilir. Erkek çocuğa Yunus isminin verilmesinin Yunus Dede'den dolayı olduğu bilinmektedir, fakat Meliha isminin neden verildiği bilinmemektedir (KŞ:1,2,3,5,7).

İrk atma ritüelinde Karaca Ahmet Dede adına suya bırakılan bıçak paslanmış ise Karacaahmet köyünde bulunan Karaca Ahmet Sultan türbesine gidilmez. Bunun yerine Takmak köyünde bulunan Yunus Dede'ye gidilip, yukarıda bahsettiğimiz ritüeller yapılır. Böylece Karaca Ahmet Dede ziyaret edilmiş ve ona bağlanılmış kabul edilir. Farklı olarak Yunus Dede'de kılınan iki rekat namaz haricinde iki rekat da Karaca Ahmet Dede'ye bağlanma adına namaz kılınır. Ayrıca Yunus Dede'ye bağlanma işleminde kullanılan ilk yazma, çarşamba günü⁴ Karacaahmet köyünden Eşme'ye gelen tanıdık birisine, ucuna bir miktar para bağlanarak Karaca Ahmet Dede'nin türbesi üzerine bırakılması için verilir (KŞ:1,3,6; Fotoğraf No: 7,8,9). Yazmayı alan kişi, öncelikle yazmanın ucuna bağlanmış olan parayı türbenin içindeki dilek taşının üzerine bırakır (Fotoğraf No: 6). Daha sonra yazmayı Karaca Ahmet Sultan türbesinin içinde bulunan iki mezardan (mezarlardan birisinin Karaca Ahmet'in diğerinin ise annesinin olduğu iddia edilmektedir) birinin üzerine bırakır ve türbe üzerindeki yazmalardan bir tanesini alır (Fotoğraf No: 4,5), bir sonraki çarşamba günü sahibine teslim eder (KŞ: 1,3,12,14,15). Karacaahmet köyünden gelen bu yazmayı, Yunus Dede'ye bağlanmadaki ilk yazma gibi, kadın doğum yapınca kadar beline bağlar, doğum sonrası ise çocuğun yüzüne örter veya çocuğun beline bağlar. Böylece kadın Karacaahmet köyüne gitmeden, Karaca Ahmet Dede'ye bağlanmış olur. Kadın doğum yaptığında çocuğa erkek olursa Ahmet, kız olursa Sultan ismi verilir (KŞ: 1,3). Erkek çocuğa Ahmet isminin verilmesi, Karaca Ahmet Sultan türbesi içindeki me-

zarlardan birisinin Karaca Ahmet'e ait olduğuna inanılmasından, kız çocuğa Sultan isminin verilmesi ise türbe içindeki ikinci mezarın Karaca Ahmet'in annesi Sultan'a ait olduğuna inanılmasından dolayıdır (KŞ: 1,10,11,14,15).

İrk atma ritüelinde Yunus Dede ve Karaca Ahmet Dede adına atılan bıçakların ikisi birlikte paslanmış ise Yunus Dede ve Karaca Ahmet Dede'ye bağlanma için yukarıda bahsettiğimiz ritüellerin aynısı yapılır. Bu durumda çocuk doğar ve erkek olursa Yunus Ahmet, kız olursa Meliha Sultan adı verilir (KŞ: 1,2,5).

Gerek Yunus Dede'ye gerekse Karaca Ahmet Dede'ye bağlanma sonucunda çocuk doğduğunda, Dede denilen yerde kurban kesilmesi ve çocuğun dedeye bağlanması gerekmektedir. Kurbanlık hayvan özellikle küçükbaş hayvandan seçilir ve dededeki ağacın altında kesilerek, kanı çocuğun alınına sürülür. Kan sürme işleminden sonra Elif İskeçe, çocuğu dededeki kütüğün etrafından, her seferinde üç İhlas bir Fatiha suresi okuyarak üç defa döndürür. Çocuğu olan kadın ise dedenin etrafında her defasında, üç İhlas bir Fatiha suresi okuyarak üç defa döner. Böylece, yaşaması için çocuk dedeye bağlanmış olur (KŞ: 1,3,4).

İrk atma ritüelinde imam adına suya daldırılan bıçak küflenirse, köyde muska yazma işinden anlayan Tahsin Hoca'ya gidilmektedir. Tahsin Hoca büyücü ve üfürükçü diye tabir edilen birisi değildir. İrk atmada imam çıktı diye gelenlere Kuran'dan ayet yazar. Diğer büyü veya sihirle uğraşanlar gibi hastaya okuma, cin çıkarma gibi işlemleri uygulamaz. Zaten bu tür işleri de bilmemekte ve bunun İslam dininde büyük günah olduğuna inanmaktadır. Tahsin Hoca, bunun için kendisine başvuranlara Kuran-ı Kerim'den Lokman suresinin ilk üç ayetini ⁵ bir kağıda yazar. Bu kağıt, üçgen şekline getirilerek, beş veya yedi defa su geçirmeyen mumlu beze veya polyester poşetten elde edilen parçaya sarılarak muska haline getirilir. Kısır kadın bu muskayı yatarken yastığının altına koyar ve uyandığında üzerinde taşır. Tahsin Hoca, kadının bu muskayı banyo yaparken çıkartmasının, bunun dışında boynunda taşımalarının daha iyi olacağını ifade etmektedir. Bebek doğduktan sonra bu muska belli bir süre, özellikle kırkı çıkıncaya kadar bebeğe takılır (KŞ: 5). Şayet ırk atmada sadece imamın bıçağı küflendiği için imama ayet yazdırıp, boynunda taşıyan kadın çocuk sahibi olursa, aile çocuğa istediği bir ismi verebilmektedir. Fakat çocuğa göbek adı olarak erkek olursa Yunus Ahmet, kız olursa Meliha Sultan verilmesi geleneği vardır (KŞ: 1,2,7).

İrk atma ve dedeye bağlama işlemi sonunda, çocuk beklentisi içinde olan çiftler, Elif İskeçe'ye yapılan işlemin kabul olması niyetiyle herhangi bir hediye veya kendilerinin belirlediği bir miktar para vermektedirler (KŞ: 2,3,4). Elif İskeçe de ırk atma için belli bir ücret talep etmediğini, bu işi sadece sevap kazanmak amacıyla yaptığını ifade etmektedir.

2. Irk Atma Ocağı ve Buna Bağlı Uygulamaların Analizi

Anadolu'nun birçok yerinde mevcut olan ocak veya ocaklı geleneği geleneksel Türk dininin bir unsuru olan kamlıkla, başka bir ifade ile şamanlıkla ilgili gözük-mektedir. Tunguz şamanlarının görevleri arasında kabileyi tehdit ettiğine inanılan hastalık, uğursuzluk, kısrılık gibi belaların nedenlerini bulup durumu düzeltmek yer almaktadır (Eliade, 1999: 270). Kamın özellikle hastaları sihirselsel bazı yöntemlerle tedavi etme usulünün, İslami dönemle birlikte içerisine İslami motifler de katılarak ocak geleneğinde varlığını günümüze kadar devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Zira gerek şamanlığın, gerekse ocaklığın soydan gelmesi ve her ikisinin de amacının hastaları tedavi etmek olması aralarındaki ortak hususlardır. Takmak köyündeki ırk atma ocağı olan Elif İskeçe'nin, ocaklığı annesinden alması ve tedavide kullandığı sihirselsel yöntemler İslam öncesi Türklerdeki kamlıkla örtüşen benzer özelliklerdir (Günay-Güngör, 2007: 119-124; Kafesoğlu, 1980: 24, 33-34, 41; Eliade, 1999: 247; Acıpayamlı, 1969: 5; Boratav, 1973: 137). Diğer taraftan, Elif İskeçe'nin "*benim ırk-lamamda*" tabirini sıklıkla kullanması, Divanü Lûgat-it-Türk'te geçen "*Kam ırkladı: şaman kâhinlik etti, ırka baktı*" ifadeleri arasında benzerlik bulunmaktadır. Ayrıca Elif İskeçe'nin gördüğü rüya ile biri hamile, diğeri ise çocuğu olmayan iki kadını dedeye bağlaması ile Manas destanında rüya ile gelecekte haber veren kadın kam arasındaki paralellik dikkat çekicidir. Elif İskeçe'nin bayan olması ile en yetenekli şamanların kadınlardan olması nedeniyle erkek şamanların bunlara benzemek için kadın elbisesi giymeleri ve saçlarını uzatmaları (İnan, 1995: 89-90; Günay-Güngör, 2007: 126; Bayat, 2010: 47-48) konumuz açısından önemli bir husustur. Bütün bunlardan hareketle, Elif İskeçe'nin, geleneksel Türk dini içerisindeki, soydan gelen kadın kamları hatırlattığını söylemek mümkündür. Diğer taraftan ırk atma ve dedeye bağlama uygulaması bittikten sonra Elif İskeçe'ye verilen bir miktar para, geleneksel Türk dini içerisinde ayin ve tedaviden sonra kama verilen ve *ürüng* denilen ücreti hatırlatmaktadır. Verilen ücret hususunda Elif İskeçe ile kam arasındaki ortak husus, her ikisinin de pazarlık yapmaması ve verilen ücrete itiraz etmemesidir (İnan, 1998: II, 319-320; İnan, 1995: 80).

Üç bıçağın Yunus Dede, Karaca Ahmet Dede ve imam adına su dolu kap içerisine bırakılması ve paslanan bıçak veya bıçakların kontrolü, çocuk sahibi olmak için takip edilmesi gerekli asıl yöntemin belirlenmesine yönelik bir uygulamadır. Bu da Tunguz şamanlarının birçok nedenlerle düzenlediği şamanlık ayinlerinden önce yaptığı küçük *ön-seans*ları hatırlatmaktadır (Eliade, 1999: 270).

Takmak köyünde çocuğu olmayan kadınların ırk atma ocağına müracaat etmesi ve erkek için ırk atılmaması, dolayısıyla Türkiye'nin birçok yerinde olduğu gibi çocuk sahibi olamamada kusurun kadında görülmesi, Manas'ın babası Cakıp Han'ın, büyük hanımı Çayındı Hatun için sarf ettiği "*Seninle evlendiğim, tam on*

dört yıl oldu. Sen belini sağlam bağlamadın, bir çocuk doğurmadın. Mezarlı yerleri, yatırları ziyaret edip elmalı, kutlu yerlerde yuvarlanmadın, kutlu pınarda gece kalıp çocuk istemedin. Çocuksuz kadın dul kadın, kısır kadın, odun olmaktan başka bir faydası olmıyan meyvesiz ağaçtır” (Manas Destanı, 1992: 6) sözlerinin günümüze yansımaları niteliğindedir.

İrk atma işleminde bıçak (demir) ve suyun kullanılması, geleneksel Türk dinindeki yer-su (*yer-sub*) kültürleri içerisindeki su kültürü ve demirin kutsallığı inançlarının izlerini taşımaktadır. Geleneksel Türk dininde yer-sular, *ıduk* yani kutsal sayılır ve bunların ruhlarının Türklerin mukadderatını yönettiğine inanılırdı. Yer-sular içerisinde yer alan su kültürü, eski Türkler arasında önemli bir dini anlam ve mahiyete bürünmüştür. Her şeyden önce su, Türklerin dini tarihi içerisinde temizlik ve safiyet sembolü olmuştur (Günay-Güngör, 2007: 72, 77; İnan, 1976: 204; Atmaca, 2011: 52). Altaylıların inanışlarına göre yer-su ruhları insanların bulunduğu yerlerde yaşarlar. Yine Altaylılara göre ehil hayvanları yaratan ve onlara bereket veren yer-su ruhlarıdır (İnan, 1998: II, 491). Demir ise Türklerin tarih ve inançlarında önemli bir yere sahiptir. Türklerin tarihte güçlü devletler kurmaları ve büyük fetihler gerçekleştirmesinde en önemli etkenlerden birisi at yetiştiriciliği diğeri de demir ve demirciliktir. Diğer taraftan, eski Türklerde demir, Tanrı tarafından gökten indirilen ve ruhu olduğuna inanılan kutsal bir madendir. Çoğu zaman şamanla demirci bir tutulmuş ve demircinin bir sihirbaz olduğuna inanılmıştır. Ayrıca Kırgız, Kıpçak ve diğer Türk boylarının halkı aralarında bir şey üzerine ant içtikleri veya sözleştikleri zaman, demire saygı göstermek için kılıcı kınından çıkartıp önlerine koyarlardı. Ayrıca Türkler arasında demirin kötü ruhları kovduğuna inanılırdı. Bundan dolayı Türkler demire koruyucu ve kurtarıcı özellikler vermişlerdir (Ögel, 1993: I, 66-69,101,103; Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi I, 1992: 361-362; İnan, 1998: II, 229-231- I, 319; Kafesoğlu, 1991: 201-202, 212-213, 289; Kafesoğlu 1980: 26-27). Bu bilgilerden hareketle irk atma işleminde, geleneksel Türk dininde koruyucu ve kurtarıcı özellik taşıyan demirden yapılan paslanmaz bıçağın temizlik ve saflık sembolü suya bırakılarak, belli bir süre içerisinde paslanmasıyla, çocuğun hangi yöntemle olacağı hususunda bir nevi fal aracılığı ile haber verdiğine inanıldığı anlaşılmaktadır. Diğer taraftan suya bırakılan her bir bıçağın köylüler arasında kutsal sayılan bir kişiyi sembolize ederek suya bırakılması, kutsal kişiler ile demirin koruyucu ve kurtarıcı özelliklerinin bütünleştirildiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca, paslanmadığına inanılan bıçağın, belli bir süre suda bekletilmesi suretiyle küflenmesiyle hastalık ve hastalığın tedavi yöntemi arasında bir bağ kurulmaktadır. Normal şartlarda paslanmayan bıçağın, başka bir ifade ile koruyucu ve kurtarıcı özellik taşıyan demirin paslanması, kutsalın olumsuz tezahürünü ve hastalığı; kutsal kişi adına atılan bıçağın paslanması ise hastalığın tedavi yönteminin belirlenmesini ve kutsalın olumlu tezahürünü sembolize ettiğini söylemek mümkündür.

İrk atma neticesinde türbe ziyareti veya dedeye bağlanma uygulaması, Türk topluluklarının birçoğunda görülmektedir (Acıpayamlı, 1974: 20-21; Polat, 2008: 70-71; Arık, 2005:138; Zaripova Çetih, 2009: 63). Bu uygulamanın izlerini İslam öncesi Türk destanlarında ve geleneksel Türk dinindeki *atalar kültüründe* görmek mümkündür. Manas destanında Cakıp Han'ın, hanımına çocuk sahibi olmak için mezarlı yerleri, yatırları ziyaret etmediğinden dolayı serzenişte bulunduğundan daha önce bahsetmiştik. Atalar kültürü bağlamında, ölmüş ataları ta'zim etme ve onların mezarlarında kurban sunma adeti, geleneksel Türk dininin en önemli unsurlarından birisidir. Aslında birçok toplumda görülen atalar kültürünün temelini, ölmüş olan ataların ruhlarının, geride kalanlara iyilik veya kötülük getirebileceği inancı ve onlara duyulan minnet hissi oluşturmaktadır. Bununla birlikte, eski Türklerdeki atalar kültüründe, ölen her atanın ruhu ve dolayısıyla da mezarı değil, sadece kahraman olanların mezarları kült olabilmektedir. Bu manada, eski Türkler büyük ve kahraman ataların ruhlarının yaşadığı ve gömüldükleri yerleri belli dönemlerde ziyaret etmişler ve onlar adına kurbanlar sunmuşlardır. Dolayısıyla, geleneksel Türk dininde çocuk sahibi olmak için kutsal kabul edilen mezarların ziyaret edilmesi, buralarda kurban kesilmesi inanış ve uygulamaları, İslamiyet'le birlikte evliya veya büyük şehitlerin mezar ve türbelerini ziyaret etme, orada dua, adak ve dilekte bulunma şeklinde varlığını günümüze kadar sürdürmüştür (Günay-Güngör, 2007: 80,85, 102; Manas Destanı, 1992: 6). Her şeyden önce çocuk sahibi olmak için yatır ve türbeleri ziyaret ve buralarda yapılan inanış ve uygulamalar, kutsalın bu mekanlarda tezahür ettiği ve var olduğu inancı ile bağlantılıdır. Zira kutsalın önemli bir karakteristiği, cezbedici ve ürkütücü olmasıdır. Diğer taraftan türbeye elbise, bez parçası bırakma, yatır üzerindeki örtüden bez parçasını alma, oradan elbise alıp giyme uygulamalarının (Günay vd, 1996: 104-106; Selçuk, 2004: 156) bir benzeri olarak, Takmak köyünden Karacahmet köyündeki Karaca Ahmet türbesine yazma gönderme ve oradan yazma getirilmesi, kutsalla temas ve onun sirayet edici özelliğinin tezahürü niteliğindedir. Ayrıca Türkiye'nin birçok yerinde olduğu gibi, Takmak köyünde de dedeye (türbeye) bağlandıktan sonra doğan çocuğa genel olarak yatırda yatan ve veli olduğuna inanılan dedenin (zatin) isminin verilmesi, kutsalla temas ve onun sirayet edici özelliği ile ilgili gözükmektedir.

Dedeye bağlanma ritüeli esnasında ağaca bez bağlanması, yatır duvarına madeni para bırakılması geleneksel Türk dinindeki kansız kurban olarak nitelendirilen saç uygulaması ile aynılık arz etmektedir. Eski Türklerde en önemli ibadet kurban sunumudur. Türkler arasında bu sunumların en eski ve en yaygın olanı kanlı hayvan kurbanı olmakla birlikte, saç niteliğinde kansız kurbanlar da önemli bir yer tutmaktadır. Geleneksel Türk dininde saç niteliğinde olan sunumlardan *yalama*, kutsal ağaçlara ve şaman davuluna bez bağlanmasından ibarettir (Günay-Güngör, 2007: 96; Araz, 1995: 145; İnan, 1995: 98).

Elif İskeçe'nin dedeye bağlama uygulaması esnasında dedenin mezarındaki kovuktan üç kez toprak çıkartması ve bu toprak içerisinde canlı bir böcek olup olmadığını kontrol etmesi, bir bakıma benzetmeli büyü niteliğindedir. Bu uygulamada türbedeki kovuğun, ana rahmini, çıkan canlı böceğin ise doğacak olan bebeği sembolize ettiğini söylemek mümkündür. İrk atma işleminin sonucuna göre çocuk sahibi olmak için muska yazdırılması, Türkiye ve diğer Türk topluluklarında yaygın olarak görülen pratiklerdendir. Hastalıklardan ve görülmeyen kötü güçlerin zararlı etkilerinden korunmak için muska taşınması birçok toplumda olduğu gibi (Atmaca, 2009: 63, 70) İslam öncesi dönemde Türklere de yaygın olarak görülen uygulamalardandır. Geleneksel Türk dini içerisindeki Türklere kamların, Budizm'i kabul eden Türklere Budist rahiplerin, Maniheizm'i kabul eden Türklere ise Maniheizm rahiplerin zararlı güçlerden korunmak için muska yaptıkları bilinmektedir. Müslümanlıkla birlikte bu uygulamanın, bu tekniği bilen kişiler vasıtasıyla İslami motiflerle bezenerek günümüzde de varlığını devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Çocuk sahibi olmak için muska yaptırılıp taşınması uygulamasının, kötü ruhların çocuk sahibi olmaya engel olduğu, muskadaki sihirli güç vasıtasıyla bunların zararlarının engellendiği ve böylece çocuk sahibi olunacağı inancından kaynaklandığını söylemek mümkündür (İnan, 1976: 207-211; Tanyu, 1992: 504; Selçuk, 2004: 155-156).

İrk atma ocağında yapılan işlemler esnasında, bıçaklar suya bırakılırken ve dedeye bağlanma ritüeli esnasında üç İhlas ve bir Fatıha suresinin okunması, iki rekat namaz kılınması İslam dini kaynaklı uygulamalardır. İslam dinince sihir ve büyüün yasaklanmış olmasına rağmen, genel karakteristiği sihirsel olan ırk atma işleminde İslami motiflerin kullanılması oldukça dikkat çekicidir. Bu durum, Şamanizm'in ekstas tekniği, ruhun seyahati, ruhlarla temas aracıyla geleneksel Türk dinindeki -atalar kültü, yer-sup kültü, kartal inancı, demircilik ve at kurbanı gibi- unsurları, kendi amaçları yönünde kullanmak için şamani özelliklere büründürmesini hatırlatmaktadır (Günay-Güngör, 2007:138-139). Bu manada, ırk atma ocağının da toplum nazarında meşruluk kazanabilmek ve aynı zamanda cazibe merkezi olma özelliğini devam ettirebilmek için, İslam'ın bazı unsurlarını kendi amaçları doğrultusunda kullandığı ve böylece yapılan işlemlere dini bir anlam yüklemeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bu durum, geleneksel Türk dini dönemindeki bazı unsurların tamamen ortadan kalkmadığını, Müslümanlıkla birlikte İslami bir motife bürünerek kültürel boyutta varlığını günümüzde de devam ettirdiğini göstermektedir.

Sonuç

İrk atma tabirindeki "ırk" kelimesi, uygulamada su ve demirin kullanılması, dedeye bağlanma ritüeli, ırk atma ocağı geleneğinin İslam öncesi Orta Asya Türk kültürünün bir parçası olduğunu göstermektedir. Zira ırk atma ocağının, aslında kısır olan kadının hangi uygulamayı yaptığı takdirde çocuğunun olacağını bildirme-

den ibaret olması, ırk kelimesinin eski Türk dilinde fal anlamına geldiğini doğrular mahiyettedir. Orta Asya Türk kültüründe, suyun saflığını sembolize etmesinin yanı sıra, temizleyici özelliği ile demirin koruyucu özelliğinin ırk atma uygulamasında birleştiği ortaya çıkmaktadır. ırk atma neticesinde oluşan dedeye bağlanma ritüelinin de İslam öncesi Türk kültüründe, atalar kültü çevresinde oluşan inanışın, İslami dönemde *veli kültüne* dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Kökeni İslam öncesi Orta Asya Türk kültürüne dayanan ırk atma ve sonrası uygulamaların, İslami dönemle birlikte, bünyesine kattığı üç İhlas, bir Fatıha suresinin okunması, Yunus Dede türbesinde iki rekat namaz kılınması gibi İslami motiflerle bezenerek günümüze kadar varlığını devam ettirdiği anlaşılmaktadır.

Sonnotlar

- ¹ ırk Bitiğ, Uygur Türklerine ait, IX. Yüzyıldan kalma olduğu tahmin edilen ve Göktürk alfabesiyle yazılmış olan bir eserdir. Tun-huang civarındaki mabetlerde yazılmış tam ve mükemmel el yazması olan eser, küçük bir kitap halinde günümüze kadar ulaşmıştır. Eser 104 sahife, 65 paragraftan oluşmaktadır (Orkun, 1987: 263-264).
- ² Yunus Dede, Takmak Köyünde evliya olduğuna inanılan kişidir. Hayatı ve yaşadığı dönem hakkında, köyde anlatılan menkıbelerden başka bilgi bulunmamaktadır. Yunus Dede'nin yaturı, köyde "Dede" olarak tabir edilen yerde bulunmaktadır. Yatur, Uşak yolu üzerinde, köye 3 km uzaklıkta ve köyün yerleşim yerine nazaran yüksek bir yerdedir. Yaturın dört tarafı kare şeklinde yaklaşık 1 m. yüksekliğinde taş duvarla çevrilidir ve bez bağlanan bir ağaç bulunmaktadır. Yaturın mezarı net olarak belli değildir. Yaturı, çocuğu olmayanlar, hastalığına şifa arayanlar ziyaret etmektedir. Ayrıca, yağmur duası da burada yapılmaktadır (KŞ: 6,7,8,9; Aytürk-Altan, 1992: 298; Fotoğraf No: 3).
- ³ Karaca Ahmet Dede, başka bir tabirle Karaca Ahmet Sultan, Türkiye'nin çeşitli yerlerinde türbesi bulunan, XIII. yüzyılın sonlarıyla XIV. yüzyılın başlarında Anadolu'ya gelen Horasan erenlerindedir. Karaca Ahmet'in bir türbesi de Uşak ili, Ulubey ilçesine bağlı olan Karacaahmet köyündedir. Köy, Eşme ile Ulubey ilçeleri arasında Uşak yolu üzerindedir. Karaca Ahmet Sultan tarafından kurulduğuna inanılan Karacaahmet köyü, Uşak il merkezine 42 km, Ulubey ilçesine 10 km, Eşme ilçesine 22, Takmak köyüne 28 km uzaklıktadır. Köy merkezinde bulunan Karaca Ahmet Sultan türbesi, şifa amaçlı özellikle akıl hastaları ve çocuğu olmayan kadınlar tarafından ziyaret edilmektedir (KŞ: 10,11,12,13; Aytürk-Altan, 1992: 299; Fotoğraf No: 4).
- ⁴ Karacaahmet köyüne yazmanın Çarşamba günü gönderilmesi, Eşme'de pazar yerinin bu gün kurulmasından dolayı, Karacaahmet köyünden ve Takmak köyünden pazara gelenlerin buluşma imkanlarının daha kolay olmasındandır.
- ⁵ Lokman suresinin ilk üç ayeti şöyledir: Elif. Lâm. Mîm; İşte bu âyetler, hikmet dolu Kitab'ın âyetleridir; Güzel davrananlar için bir hidayet rehberi ve rahmet olmak üzere indirilmiştir (Kuran-ı Kerim).

Kaynakça

- Acıpayamlı, Orhan, Türkiye'de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü, Ankara 1974.
- Arık, Durmuş, Azerbaycan Türklerinin Dini Tarihi ve Halk İnanışları, Ankara 2005.
- Artun, Erman, Türk Halk Bilimi, İstanbul 2010.

- Arvas, Abdulselem “Âşıklar ve Türk Dolaçlama Sanatının Tarihi-Tipolojik Menşei”, Kırgızistan-Türk Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 22, Kırgızistan 2009.
- Atmaca, Veli, Tarih Boyunca Hastalık Algılamasında Dua Şifa İlişkisi, İstanbul 2011.
- _____, Tarih Boyunca İnanç ve Tıp, Ankara 2009.
- Aytürk, Nihat-Altan, Bayram, Türkiye’de Dini Ziyaret Yerleri, Ankara 1992.
- Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi C. I, III, Çev. Besim Atalay, Ankara 1992.
- Eliade, Mircea, Şamanizm, Çev. İsmet Birkan, Ankara 1999.
- Fuzuli Bayat, “Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadın Şamanlar Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi Kadın Araştırmaları Özel Sayısı C. 3, Sayı: 13, Yıl : 2010, Ordu/Türkiye.
- Günay, Ünver-Güngör, Harun- Kuzgun, Şaban vd., Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri, Kayseri 1996.
- Günay, Ünver-Güngör, Harun, Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dinî Tarihi, İstanbul 2007.
- İnan, Abdulkadir, Eski Türk Dini, İstanbul 1976.
- _____, Makale ve İncelemeler I-II, Ankara 1998.
- _____, Tarihte ve Bugün Şamanizm, Ankara 1995.
- Kafesoğlu, İbrahim, Eski Türk Dini, Ankara 1980.
- _____, Türk Milli Kültürü, İstanbul 1991.
- Kuran-ı Kerim.
- Orkun, Hüseyin Namık, Eski Türk Yazıtları, Ankara 1987.
- Ögel, Bahaeddin, Türk Mitolojisi I, Ankara 1993.
- Örnek, Sedat Veyis, Budun Bilim Terimleri Sözlüğü, Ankara 1973.
- _____, Geleneksel Kültürümüzde Çocuk, Ankara 1979.
- _____, Türk Halk Bilimi, Ankara 2000.
- Pertev Naili Boratav, Türk Halk Bilimi II 100 Soruda Türk Folkloru, İstanbul 1973.
- Polat, Kemal, Beşikten Mezara Kırgız Türklerinde Gelenek ve İnanışlar, Ankara 2008.
- Selçuk, Ali, Tahtacılar, İstanbul 2004.
- Tanyu, Hikmet, Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri, Ankara 1967.
- _____, “Büyü” T.D.V. İslam Ansiklopedisi C. 6, İstanbul 1992.
- Türk Dil Kurumu, Türkçe Sözlük, Ankara 2009.
- Zaripova Çetin, Çulpan, Tatar Türklerinin Gelenek ve Görenekleri, Ankara 2009.

Kaynak Şahıslar

- KŞ:1, İskeçe, Elif, 1926 doğumlu, Takmak köyünde ikamet etmekte, Okur-Yazar.
- KŞ:2, Kılıç, Ümmü, 1944 doğumlu, Takmak köyünde ikamet etmekte, ilkokul mezunu.
- KŞ:3, Kılıç, Alime, 1976 doğumlu, Takmak köyünde ikamet etmekte, ilkokul mezunu.
- KŞ:4, Karataş, Melin, 1977 doğumlu, Eşme ilçesinde ikamet etmekte, Lise mezunu.
- KŞ:5, Yıldırım, Tahsin, 1939 doğumlu, Takmak köyünde ikamet etmekte, ilkokul mezunu.
- KŞ:6, Kılıç, Süleyman, 1938 doğumlu, Takmak köyünde ikamet etmekte, ilkokul mezunu.
- KŞ:7, Karataş, İbrahim, 1932 doğumlu, Takmak köyünde ikamet etmekte, ilkokul mezunu.

KŞ:8, Çıvgın, Hulusi, 1964 doğumlu, Takmak köyünde ikamet etmekte, ilkokul mezunu.

KŞ:9, Çıvgın, Sudi, 1953 doğumlu, Takmak köyünde ikamet etmekte, ilkokul mezunu.

KŞ:10, Yıldırım, Mehmet, 1934 doğumlu, Karacaahmet köyünde ikamet etmekte, ilkokul mezunu.

KŞ:11, Akar, Sadettin, 1968 doğumlu, Karacaahmet köyünde ikamet etmekte, ilkokul mezunu.

KŞ:12, Sezgin, Hasan Hüseyin, 1952 doğumlu, Karacaahmet köyünde ikamet etmekte, ilkokul mezunu.

KŞ:13, Eroğlu, İrfan, 1953 doğumlu, Karacaahmet köyünde ikamet etmekte, ilkokul mezunu.

KŞ:14, Uysal, Adil, 1932 doğumlu, Karacaahmet köyünde ikamet etmekte, ilkokul mezunu.

KŞ:15, Uysal, Nefise, 1940 doğumlu, Karacaahmet köyünde ikamet etmekte, ilkokul mezunu.

Ekler



Fotoğraf No: 1



Fotoğraf No: 2



Fotoğraf No: 3



Fotoğraf No: 4



Fotoğraf No: 5



Fotoğraf No: 6

HAMZA BABA OCAĞI'NA BAĞLI BİR SAĞALTMA OCAĞI: BEKTAŞ DEDE

Satı KUMARTAŞLIOĞLU*, Ali DUYMAYZ**

Özet

Merkezi İzmir'in Kemalpaşa ilçesi olan Alevi-Bektaşî ocağı Hamza Baba'nın talipleri, İzmir, Menemen, Manisa, Akhisar, Balıkesir, Edremit, Çanakkale, Bergama, Dikili, Aydın yörelerinde bulunmaktadır. Hamza Baba Ocağı, taliplerinin hizmetini Çelebi soyundan aldıkları icazet ile yürütmektedir. Manisa'nın Akhisar ilçesine bağlı Beyoba beldesi de Hamza Baba Ocağı'na bağlı bir talip köyüdür. Beyoba beldesinin Cem törenlerini Hacı Bektaş Veli Dergâhı'ndan ya da Hamza Baba Dergâhı'ndan gelen dedeler yürütmektedir. Bu köy, Hamza Baba Ocağı'na bağlı bir talip köyü olmasının yanı sıra, köyde bulunan Bektaş Dede Türbesi'nin ve Bektaş Dede'nin soyundan gelen ailenin bir "sağaltma/şifa ocağı" olması ile dikkat çekmekte, bu açıdan hem Alevi hem Sünnî kesimlerce ziyaret edilmektedir. Bektaş Dede'nin Horasan erenlerinden olduğu ve ayrıca soyunun On İki İmam'dan İmam Cafer'e dayandığı söylenmektedir. Bektaş Dede, buraya gelerek Beyoba'yı kurmuş ve Allah onun aracılığıyla buraya manevi bir güç vermiştir. Beyoba'da Bektaş Dede'nin soyundan gelen bir sülale (Gündüz ailesi) bulunmaktadır. Bu sülalenin bireyleri hem türbede görev yapmakta hem de şifa ocağı işlevi görmektedir. Bu çalışmada, hem Alevi ocakları hem de şifa ocaklarının temelinde yer alan atalar kültü ile ocak kavramı arasındaki ilişkiyi yola çıkılarak, Hamza Baba Ocağı'na bağlı Beyoba beldesindeki Bektaş Dede ve soyunun bir şifa ocağı olarak hastalık sağaltımındaki rolü ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ocak, Hamza Baba, sağaltma ocağı, Bektaş Dede

MEDICAL TREATMENT CENTER CONNECTED TO THE HEARTH OF HAMZA BABA: BEKTASH DEDE

Abstract

The successors of Hamza Baba's Alewi-Bektashi Hearth, whose center is Kemalpaşa District-İzmir City, live in the area of İzmir, Menemen, Manisa, Akhisar, Balıkesir, Edremit, Çanakkale, Bergama, Dikili, Aydın. Hamza Baba's Hearth has been carrying out its services with the approval given by the descendant of Çelebi. Beyoba area under the administrative of Manisa/Akhisar is the village of the successors connected to Hamza Baba's Hearth. Cem ceremonies (the religious ceremonies held by Alewi communities) in Beyoba area have been conducted by Alewi grandfathers from Hacı Bektash Veli Lodge or from Hamza Baba's Lod-

* Arş. Gör., Balıkesir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Balıkesir/Türkiye, satileri@hotmail.com

** Prof. Dr., Balıkesir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Balıkesir/Türkiye, aduymaz@balikesir.edu.tr,

ge. In addition of being the village of the successors connected to Hamza Baba's Hearth, this village draws attention to medical treatment center built by the family of the descendent from Bektash Dede and to Bektash Dede Shrine and so this place has been visited by both Alewi and Sunni population. It is said that Bektash Dede is one of Khorasan Saints and also his descendant has been based on Imam Cafer who is one of the Twelwe Muslim Clergymen. Bektash Dede came to this area and found this village; and God gave here morale, a spiritual force by means of him. In Beyoba, there is the ancestry (Gündüz family) from the descendant of Bektash Dede. The members of this ancestry have been working on fulfilled the function of the healing in this shrine. In this study, the relationship between the cult of ancestors and the concept of hearth, which has been underlying Alewi hearths and healing centers, and on the basis of this relationship, the role of the treatment of diseases as a healing center of Bektash Dede and his descendants connected Hamza Baba's Hearth in Beyoba area will be discussed.

Keywords: Hearth, Hamza Baba, the hearth care center, Bektash Dede

Giriş

"Ateş yakılan yer" ve "ateş" anlamlarına gelen "ocak" sözü, bunların dışında çok geniş bir anlam dünyasına sahip olup, sözlük ve ansiklopedilerde benzer anlamlarıyla karşımıza çıkmaktadır. Şemseddin Sâmî'nin Kamus-ı Türkî adlı sözlüğünde "ocak" için dokuz ayrı anlam verilmektedir: "1. Ateş yanan yer, kânûn: Oda, mutfak ocağı, 2. Dumanın çıkması için duvarda açılmış delik ve damdan yukarı çıkan baca, 3. Madencilerin maden erittikleri yer, kalhâne, 4. Kireç yaktıkları yer, kireç fırını, 5. Taş ve maden çıkarmak için açılan çukur veya kuyu, 6. Tahte'l-arz olan su yolu ve lağım vesairenin muhtelif mahallerinde yapılan bacalar ki açılıp kapanır, 7. Bahçenin bir cins sebze zer'ine ayrılmış ve etrafı yükselttilip çukur kalmış tarlası, 8. Ateşi sönmeyen hanedan, büyük aile, 9. Mürettep sınıf-ı asker" (Şemseddin Sâmî, 2010: 929-930). Türk Dil Kurumu'nun hazırladığı **Türkçe Sözlük**'te "ocak" için yukarıdaki anlamların dışında, "ev, aile, soy; bazı hastalıkları iyi ettiğine inanılan aile" (Türkçe Sözlük, 2005: 1488), **Tarama Sözlüğü**'nde "ocak" için "1. Yurt, 2. Üzüm asması, kavun, karpuz, hıyar, kabak gibi bitkilerin deveği" (XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü V, 1996: 2908) denmektedir. **Derleme Sözlüğü**'nde ise "ocak", beş ayrı anlamla karşılığını bulmaktadır: "(I) 1. Ateş; (II) 1. Eski ve soylu aile. 2. Dedelerden biri belirli bir hastalığı iyi ettiğine inanılan aile; (III) Fide ya da ağaç dikmek için açılan çukur; (IV) Su değirmenlerinde suyun akıtıldığı ve çarkın indirildiği yer; (V) Bir yerde toplu olarak bulunan fındık ağaçları" (Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü IX, 1977, 3262). "Ocak" sözü, **Meydan Larousse** (Büyük Lûgat ve Ansiklopedi Meydan Larousse, IX. Cilt: 459), **Yeni Türk Ansiklopedisi** (Yeni Türk Ansiklopedisi, VII. Cilt: 2712), **Ana Britannica** (Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi, Cilt 17: 19) gibi ansiklopedilerde de

benzer anlamlarıyla mevcuttur. Sözlük ve ansiklopedilerdeki bu tanımlar, “ocak” sözünün ne kadar geniş bir anlam dünyasına sahip olduğunu göstermekle beraber, bu makalede ele aldığımız “ocak” konusunu açıklamak için yeterli değildir. Pertev Naili Boratav “ocak” sözü için söze asıl kült niteliğini yükleyen bir açıklama yapmış, ocağın “ateş yakılan yer” anlamı dışındaki üç anlamını açıklayıcı cümlelerle ifade etmiştir: “*Ocak kelimesinin, bildiğimiz anlamından türeme üç anlamı daha var: Birincisi, “ocağın batsın” deyiminde olduğu gibi, soy. İkincisi, “Hasan Dede Ocağı”, “Narludere ocağı” deyimlerinde görüldüğü gibi, Anadolu’da Alevi-Kızılbaş topluluklarının, bölge bölge, bağlı buldukları kutlu merkezler; ocak, bu deyimlerde, aynı zamanda, o yerlerde oturan tarikat ulularının soyu anlamına gelir; genel olarak bu ocakların önderlik görevi babadan oğula geçer; nitekim ocak ulusunun soyundan olan kimselere “Ocakzâde” derler. Kelime, üçüncü anlamı ile, belirli bir veya birkaç hastalığı sağaltma gücünde olan, bu işin yöntemlerini bilen, bunu uzmanlık edinmiş kimseyi gösterir: “sarılık ocağı, “fıtık ocağı”, v.b. gibi. Bu son halde, “ocak” ve “ocaklı” deyimleri eş anlamda kullanılır” (Boratav, 1999: 113). Boratav’ın yapmış olduğu bu tanım, söze asıl kült niteliğini veren ve makalenin içeriğini oluşturan “Alevi-Bektaşî ocakları” ile “sağaltma ocakları”nı ele aldığı için önemlidir.*

Makalenin kapsamını bir Alevi-Bektaşî ocağı olan Hamza Baba Ocağı’nın talip köylerinden Beyoba’da bulunan sağaltma ocağı oluşturmaktadır. Dolayısıyla burada “ocak”, hem Alevi-Bektaşî ocağını hem de sağaltma ocağını kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Ayrıca, “ocak” sözünün “soy” ve “aile” anlamları, hem Alevi-Bektaşî ocağı hem de sağaltma ocağı için geçerlidir. Başka bir ifade ile Alevi-Bektaşî ocakları da, sağaltma ocakları da soy gütmektedir ve dolayısıyla bu ocakların atalar kültü ile bağlantısı vardır. Makalede önce Hamza Baba Ocağı ve bu ocağa bağlı Beyoba köyü ile köyde bulunan sağaltma ocağının piri Bektaş Dede tanıtıldıktan sonra, Bektaş Dede ocağının (soyunun) hastalık tedavi etmedeki rolü incelenecektir.

1. Hamza Baba Ocağı

Hamza Baba, Alevi-Bektaşî kültürünün dinî ve sosyal kurumu olan ocak sistemine bağlı bir ocaktır. Ocağın kurucusu Muhammed Hanefi soyundan geldiği ifade edilen Hamza Baba, 1150 civarında Seyhun Havzasının kuzeydoğusundaki Yesî’ye yakın Balhâyık köyünde doğmuştur. Babası İlyas Bey, Oğuzların oymak beylerindedir. Hamza Baba Ahmet Yesevî dergâhında eğitim görmüş, daha sonra Anadolu’ya gelerek Hacı Bektaş Velî’ye intisap etmiştir. Hacı Bektaş Velî’nin 360 halifesinden biri olarak tanınır. Hamza Baba, Hacı Bektaş Velî’nin icazetiyle Ege bölgesini irşat için görevlendirilmiştir. Bu ocağın merkezi İzmir’in Kemalpaşa ilçesidir, yani Hamza Baba soyundan gelen dedeler Kemalpaşa’da bulunurlar; ocağın talipleri ise Kemalpaşa, İzmir, Menemen, Manisa, Akhisar, Balıkesir, Edremit, Çanakkale, Bergama, Dikili, Aydın yörelerinde yaşar (Onarlı, 2001: 11-37; Yaman, 2006: 109).

Hamza Baba Ocağı'nın diğer Alevi-Bektaşî ocakları arasındaki konumunu belirlemek için, bu ocakların nasıl bir gruplaşma içinde olduklarını görmek gerekir. Çelebilerin (Hacı Bektaş Veli'nin soyu) temsilcilerinden Cemalettin Ulusoy'a göre, Aleviler üçlü bir gruplaşma halindedir. Bu gruplaşma şöyle maddeleştirilebilir:

1. Doğrudan doğruya ve Ocakzâdeler vasıtasıyla Hacı Bektaş Veli'ye bağlı olanlar: Bu grup Anadolu'daki Alevi-Bektaşî toplumunun yüzde doksanını teşkil eder.
 - a. Hacı Bektaş Veli soyundan gelenler: Bunların bir kısmı Horasan pîrlerinin ve Rum erenlerinin soyundan gelenler ve Ocakzâde olarak tanınanlardır.
 - b. Hacı Bektaş Veli'ye ve onun soyundan gelenlere bağlı olduklarını belirtenler: Mürşit, Ocakzâde olmakla beraber, her sene değıştirebileceği bir dedeye icazet vererek taliplerin hizmetlerini gördürür.
2. On İki İmam'ın soyundan geldiklerine inananlar: Bu grupta olanlar da Hacı Bektaş Veli'yi serçeşme olarak kabul ederler.
3. Babagan kolu diye anılan, daha çok İstanbul ve Arnavutluk'ta bulunan Alevi-Bektaşîler (Türkdoğan, 1995: 137-138).

Hamza Baba Ocağı, bir Horasan pîri olan Hamza Baba'nın soyunu sürdürmekle birlikte, Hacı Bektaş Veli'ye ve onun soyundan gelenlere, yani Çelebilere bağlı olan bir ocaktır. Bu tarz ocaklarda dedeler, Hacı Bektaş dergâhında oturan postnişinden (mürşitten) her yıl icazet almak suretiyle görevlendirilirler (Yaman, 2007: 233-234). Bugün Hamza Baba'nın soyundan gelmekle birlikte bu ocakta dedelik görevi yürütenler Hamza Özer ve İbrahim Özer isimlerindeki dedelerdir (Yaman, 2006: 109).

2. Beyoba Köyü ve Bektaş Dede

Manisa'nın Akhisar ilçesine bağlı Beyoba köyü, bir Alevi-Bektaşî köyü olup, köyün hizmetini Hamza Baba Ocağı görmektedir. Beyoba köyüne yılın belli aralıklarında Hamza Baba Ocağı'ndan Ocakzâde dedeler gelmekte ve Cem töreni icra etmektedirler (K3¹). Beyoba köyünün hemen bitişğinde Bektaş Dede Türbesi bulunmaktadır. Bektaş Dede'nin kim olduğu üzerine tarihi belgeler mevcut değildir; onun hakkındaki bilgiler birtakım rivayetlerden ibarettir. Bektaş Dede'nin Horasan erenlerinden olduğu, 1450'li yıllarda Anadolu'ya gelip Hacı Bektaş dergâhından el aldıktan sonra Beyoba köyünü kurduğu söylenmektedir (K1, K3). Bir rivayete göre Bektaş Dede'nin soyu, On İki İmam'dan İmam Cafer'e dayanmaktadır (K2).

Veli bir şahsiyet olan Bektaş Dede'nin halk arasında çeşitli kerametleri anlatılır. Bunlardan birine göre, Bektaş Dede, bahar mevsiminde bir gün deniz kenarında bir çobanla konuşur. *"Hadi oğlum bana müsaade"* diyerek seccadeyi denizin üzerine atar, seccadenin üzerine oturarak denizin üzerinde gider. Çoban *"Ben nasıl yapayım"*

der. Bektaş Dede, “*Nasıl biliyorsan öyle yap*” der. Çoban da seccadesini atar, aynı şekilde denizin üzerinde gitmeye başlar ve ermiş olur (K2). Bektaş Dede'nin başka bir kerameti de yine denizle alakalıdır. Onun hakkında anlatılanlara göre, İstanbul'dan gelirken denizde çok dalga olmuş. Dalga gemiyi tam alabora edecekken elini açıp dua etmiş. O an denizde dalga durulmuş (K3). Bektaş Dede, sağlığında olduğu gibi öldükten sonra da kerametlerine devam etmiştir. Onun öldükten sonra gösterdiği kerametlerden biri, 1974'te gerçekleşen Kıbrıs Barış Harekâtı'yla ilgilidir. Bu harekât sırasında Bektaş Dede'nin türbesine bakan Ahmet Dede adında biri varmış. Bektaş Dede, Ahmet Dede'ye “*Oğlum, benim mumumu yakma, ben Kıbrıs'a gidiyorum*” demiş. Hatta Kıbrıs'ta dağda bir üsteğmenin yakatı bitmiş. Bektaş Dede, üsteğmenin arkasını sıvazlamış, “*Benzinin doldu oğlum, devam et*” demiş. Buna benzer bir olay da kendini bu türbeye adayan bir adamın başından geçmiştir. Bu adam, Almanya'dan gelirken benzini bitmiş. Bektaş Dede, karşısına çıkarak “*Benzinin doldu oğlum, devam et*” demiş. O olaydan sonra bu şahıs, türbenin bulunduğu yere bir cami yaptırmış, burayı ağaçlandırıp ışıklandırmış. Bektaş Dede, bu zatın rüyasına girerek türbenin bulunduğu yerde bir yer göstererek orada bir su kuyusu açtırmasını söylemiş. Adam da Bektaş Dede'nin gösterdiği yere kuyu açtırmış (K2).

Hakkında anlatılanlara göre veli bir şahsiyet olan Bektaş Dede'nin türbesine, Türkiye'nin her tarafından ziyaretçi gelmektedir. Bektaş Dede'ye çocuğu olmayanlar ve ağzı yamulanlar gelir. Gelenler adakta bulunurlar. Bunların dışında çeşitli dileklerde bulunmak için gelenler de olur. Ziyarete gelenler, geleneksel olarak ya da geliş maksatlarına göre çeşitli uygulamalar yapmaktadırlar. Yatırımın başucunda bulunan gövdesi türbe kubbesinin içinde, tepesi ise kubbenin dışında olmasıyla ilginç bir görüntü sergileyen servi ağacının dibinden alınan toprak kutsal addedilir. Ziyarete gelenler bu topraktan alarak bir bez parçasına bağlar ve evlerinin bir kenarına asarlar. Bundaki maksat, evi kötülüklerden korumaktır (K3). Bektaş Dede'nin yatırı etrafında yedi defa dönülür. Her dönüşte türbenin baş ve yan taraflarına niyaz edilir. Türbenin içinde mum yakılması için bir bölüm vardır. Türbeye gelenler burada dilek dileyerek mum yakarlar (K3). Yine türbede kapalı bir kapağın içinde “emir” denilen yeşil kumaşlar vardır. Ziyarete gelenler bu “emir”lerden bir parça alırlar, bunlar çocuk dileği gerçekleştikten sonra çocuğun omzuna takılır, yeni araba alındığı zaman kazadan beladan korusun diye arabaya bağlanır. “Emir”, kişinin üzerinde veya cüzdanında da saklanabilir (K3).

Türbenin her iki tarafında mezarlıklar vardır. Bu mezarlar halk mezarlığıdır. Türbe bahçesinin içindeki mezarlar ise Bektaş Dede'nin soyundan gelenlerin mezarlarıdır. Türbeye gelenlerden ev ve araba isteyenler bu mezar taşlarının yanlarına taşlardan ev ve araba yaparlar. Çocuk sahibi olmak isteyenler, mezar taşlarına beşik yapıp bağlarlar. Ayrıca türbenin etrafındaki ağaçlara yazma bağlanır (K3).

Bektaş Dede türbesi etrafında yapılan en yaygın uygulamalardan biri de kurban kesmektir. Özellikle çocuğu olmayanlar buraya gelip adak adarlar, yakınlarıyla beraber gelerek kuzu keserler, beraberce yerler. Lokma yapanlar da olur. Bu yüzden Bektaş Dede'nin türbesi sürekli kalabalıktır. Türbede adak adayanların kurbanlarını kesip pişirecekleri bölümler de vardır (K1).

Türkiye'nin her tarafından Alevi-Sünnî ziyaretçileri olan Bektaş Dede Türbesi'nde gerçekleştirilen alışlagelmiş bu uygulamaların dışında değişik bir uygulama da "kirvelik" uygulamasıdır. Alan araştırması sırasında tanık olduğumuz bu uygulama, Erzincanlı ve Kureyşan ocağına bağlı bir aile tarafından yapılmıştır. Bu aile, çocuklarının olması için buraya gelip adak adamıştır. Adakları ise "Hamile kalıp çocuğum olursa, buraya gelip seni kirvesi yapacağım" şeklinde olmuştur. Aile, dilekleri gerçekleşip çocukları olduktan sonra adaklarını yerine getirmek, yani Bektaş Dede'yi çocuğun kirvesi yapmak için, yakınları ile birlikte buraya gelerek kurban keser. Ailenin anlattığına göre Bektaş Dede dışında herhangi bir dede de kirve yapılabilir (K5).

Bektaş Dede Türbesi özellikle Hıdrellez gününde kalabalık olur. Burası Hıdrellez'de panayır alanına döner. Kurbanlar kesilir, eğlenilir. Ateş yakılıp üzerinden atlanır (K3).

3. Bektaş Dede Ocağının Hastalık Sağaltımındaki Rolü

Bektaş Dede Ocağı, Bektaş Dede'nin günümüze uzanan soyudur. "Ocak"ın buradaki anlamı, çeşitli hastalıkları tedavi etme yetisine sahip olan aile ve bu ailenin hastalık tedavi etmekle görevli üyeleri şeklindedir. Bu kişiler, halk hekimi olarak vasıflandırılırlar. Orhan Acıpayamlı, bu tarz ocaklar hakkında "Ocak deyince akla, belirli bir hastalıkla uğraşan aile gelir. Bu ailenin tedavi ile uğraşan fertlerine ocaklı adı verilmektedir. Bu ocaklı, tedavi etmek kudretini ailesinden kan yoluyla alır. Bunun için... bir öğrenim ve eğitim devresine ihtiyacı yoktur. Falan ocaklının sulbünden gelmek yeterlidir." demektedir (Acıpayamlı, 1968: 5).

Halk hekimliğinde ocak geleneğinde ana unsur "belli bir soya dayanma", "belli bir soydan gelme"dir. Bu soylarda hastaları tedavi etmek için genellikle el alma / el verme gibi bir işleme gerek duyulmaz. Ocaklı olup bazı hastalıkları iyileştirmek için bu soyun bir üyesi olmak yeterlidir. Bir ocak soyundan gelen kimseler, tedavi ettikleri hastalıkla ilgili gerekli bilgi ve tedavi yöntemlerini bu aile içinde görerek ve tecrübe ederek öğrenirler. Bazen de ocaklı ailelerin soyu veli bir şahsiyete dayandığı için o veli şahsiyetin hastalık iyileştirme yetisi, soyu ile devam ettirilmektedir. Bu aile genellikle o veli şahsın yaturı etrafında yaşar. Bektaş Dede Ocağı, bu tarz yatur merkezli ocaklardır.

Sağlığında hastalara şifa dağıttığı söylenen Bektaş Dede'nin soyu (ocağı) da bugün hastalara şifa dağıtmaktadır. Gündüz ailesi olarak bilinen bu ocak, hem türbede görev yapmakta hem de şifa ocağı işlevi görmektedir. Aile, kendilerinin "ocak" olduğunu, Bektaş Dede'nin kendilerinin dedeleri olduğunu söylemektedir. Bektaş Dede'nin çeşitli hastalıkları iyileştirme gücü, onun soyundan gelen bu aile tarafından devam ettirilmektedir. Köyde bu aile bireylerinin toplu bir şekilde yaşadığı "Şifa Ocağı Sokağı" bulunmaktadır. Bu sokakta yaşayan aile bireyleri birer gün nöbetle kendilerine gelen hastalara bakmaktadır. Kaynak şahısların verdikleri bilgilere göre, ailenin babaları Devran Bey öldükten sonra bu işi onun soyundan gelen sekiz evladı yürütmektedir. Ancak ailenin kız çocukları bu görevi yapamaz. Çünkü onlar evlendikten sonra sülaleden ayrılırlar. Sülaleye giren gelinler ise bu görevi icra edebilirler. Buraya şifa için gelenler türbeyi de ziyaret etmektedirler. Ağzı yüzü eğilenler, bir tarafı tutmayanlar, çocuğu olmayanlar, çocuğu yaşamayanlar, bir sıkıntısı olanlar hem türbeyi ziyaret ederler, hem de Bektaş Dede'nin soyundan gelen aileye müracaat ederler.

Bektaş Dede Ocağı, Bektaş Dede'den aldıkları kutsî güç ve atalarının devam ettirdiği tekniklerle hastalara şifa dağıtır. Ocaklı kendisine müracaat eden hastayı şu şekilde tedavi eder: İlk önce hastanın getirdiği çamaşırlara Bektaş Dede'den kaldığı söylenen çarığı sürer. Sonra bu çarığı hastanın uzuvlarının sağından soluna doğru sürer. Yine Bektaş Dede'nin taşı olduğu söylenen bir mermer taşı hastaya üç defa öptürür. Çarık ve taş, şifa için kullanıldığı gibi, bu sülalenin Bektaş Dede'nin torunları olduğunun bir delili de sayılmaktadır (K1, K2, K3). Ocaklı, hastayı çarıkla sıvazlama ve taşı hastaya üç defa öptürme dışında, ocağa şifa için gelenlere on iki gün sürecek perhiz verir. Bu süre boyunca yalnızca ocaklının söylediği yiyecekler yenir. Hasta, perhizi boyunca namaz kılmaz. Ocaklı ayrıca hastaların şifası için kül kullanır. Kullandığı kül, kendi "ocak"larından elde edilen küldür, yani bu külü yalnızca o ocaktan olanlar yakıp temin edebilirler. Başkalarının yaktığı kül bir işe yaramaz. Ocaklı, külü ocağa gelen hastalara verir. Hastalar bu külü şifa için günde bir çay kaşığının ucuyla suya karıştırıp içerler. Hastanın tam anlamıyla iyi olması için ocağa üç defa gelmesi gerekir. Doktora gidip de şifa bulamayanların buraya geldikten sonra iyi oldukları söylenmektedir (K1).

Bektaş Dede Ocağı'nın hastaları tedavi etmek için uyguladığı yöntem ve teknikler, soylarından görüp öğrendikleri bilgi ve tecrübelerle dayanmaktadır. Bu yöntem ve tekniklerin herhangi bir bilimsel açıklaması olmayıp, daha çok sihrî ve dinî uygulamalar olduğu görülmektedir. Ocakların yine soylarından öğrendikleri ya da tecrübî yollarla elde ettikleri emler de hasta tedavisinde kullanılır (Acıpayamlı,

1989: 2-4). Bektaş Dede Ocağı'nın hasta tedavi ederken kullandığı yöntem ve teknikler, genellikle sihri ve mistik nitelikteki uygulamalardır. Bu uygulamalardan biri Bektaş Dede'nin çarığı ile hastaların ve hasta çamaşırlarının sıvazlanmasıdır. Yatır merkezli sağaltma ocaklarında çarık, tespih, pabuç, geyik boynuzu gibi yatırda yatan veliye ait eşyalar, ocaklılar tarafından hastaları iyileştirmek için kullanılmaktadır. Ocağın ilk atasının ya da yatırda yatan velinin bu nesneyle hastalıkları tedavi ettiğinin söylenmesi, tedavi esnasında geleneksel olarak bu nesnelerin kullanılmasını gerekli kılmaktadır. Ayrıca kutsal şahsiyetlere ait olan bu nesnelere de sahipleri gibi kutsi bir güç içerdiği için, ocaklılar tarafından hastalığı yok etmek için kullanılmaktadır. Bektaş Dede'nin çarığı da hastaların şifası için bu niyetle kullanılmaktadır. Hastaların Bektaş Dede'ye ait olduğu söylenen taşı öpmeleri de aynı maksatlardır. Ocaklıların elleriyle ya da bu tarz kutsal addedilen nesnelere hastaları sıvazlamalarında, hastalığı kendilerine ya da sıvazladıkları varlıklara aktarmak da yatmaktadır. Ocaklıların ve ellerindeki nesnelerin bünyelerindeki kutsi güç, onlara zarar vermemekte ya da kendilerine gelebilecek zarar, bazı yollarla def edilebilmektedir. Örneğin, ocaklılar tedavi esnasında kendilerine sirayet edebilecek hastalıktan korunabilmek için hastalardan para, demir, bıçak gibi şeyler almaktadırlar.

Ocaktan tuz, şeker, ekmeğe, kül vb. alınarak bunların hastanın evinde çeşitli şekillerde kullanılması da sihri yolla yapılan tedaviler arasında değerlendirilebilir (Acıpayamlı, 1989:2-4). Ocaklının yaşadığı ev, yani "ocak" a ait herhangi bir şeyin, halk arasında sağaltma gücü olduğuna inanılır ve bunlarla da çeşitli tedavi yöntemleri uygulanır. Örneğin hasta, "ocak"tan aldığı ekmeği yer, tuzu, külü ve şekeri suyuna katıp içer veya yalar, tuzu ve külü yıkanma suyuna katar. Ocaktan alınmış bu şeyler, bazen ocaklı tarafından okunarak sağaltma güçleri daha da kuvvetlendirilmiş olur. Bektaş Dede Ocağı'nın hastalara verdiği kül de sağaltma niteliği olan bir emdir. Bu külün şifa için kullanılmasında Bektaş Dede Ocağı'ndan elde edilmesi önemli olmakla birlikte, külün ateşin bir parçası olması, ateşin temizleyici ve yok edici özelliğinin küle yüklenmesi de önemlidir.

Sonuç

Beyoba köyü, Alevi-Bektaşlı ocaklarından Hamza Baba Ocağı'na bağlı bir talip köyü olmasının yanı sıra, köyde bulunan Bektaş Dede Türbesi'nin ve Bektaş Dede'nin soyundan gelen ailenin bir "sağaltma / şifa ocağı" olması ile dikkat çekmektedir. Merkezi Kemalpaşa'da olan Hamza Baba ocağı ile Beyoba'daki Bektaş Dede ocağı aslında farklı şeyler anlatmasına rağmen, birbiriyle alakalı ve temelde "aile" ve "soy"u anlatan kurumlardır. Hem Hamza Baba ocağındaki hem de Bektaş Dede ocağındaki "ocak", aileyi temsil eder. Bu her iki kuruma "ocak" denmesinin nedeni "aile"dir. Çünkü aile yaşamı, ocak etrafında şekillenir, aile yaşamının merke-

zi ocaktır. Bu “aile ocağı”, sadece ailenin yaşayan bireylerini değil, ailenin geçmişte yaşamış bireyleri, yani ataları ile gelecekteki bireyleri arasında bir köprü görevi üstlenmektedir. Bu köprü, “soy” olarak ifade edebileceğimiz ve “ocak”ın atalar kültü ile ilişkisini ortaya koyan bir unsurdur.

“Ocak”ın soy ve aile anlamı ve atalar ile olan ilişkisi, Alevi-Bektaşî kültüründeki “dede ocakları” ile çeşitli hastalıkları tedavide önemli rolü olan ve halk hekimi olarak tanımlayabileceğimiz “ocak”larda kendini göstermektedir. Zira hem dede ocaklarında hem de halk hekimi olan ocaklarda “soy” çok önemlidir. Dede olmak için bir dede ocağından gelmek, sağaltma ocağı olmak için de bir sağaltma ocağından gelmek gerekir. Ocakzâde dedeler ile sağaltma ocaklarının soy takip etmesi, bu ocakların da atalar kültü ile bağlantısını ortaya koymaktadır. Hem dede ocaklarının hem de sağaltma ocaklarının soy kurucuları, yani pîrleri, atalarının mezarlarının birer yatır hüviyetinde olması ve bu yatırların birer kült merkezi olması da bu ocakların atalar kültü ile olan ilişkisini ortaya koymaktadır. Hamza Baba Ocağı ile Bektaş Dede Ocağı, bunun güzel birer örnekleridir.

Sonnot

¹ Alan araştırması sırasında kendilerinden bilgi alınan kaynak şahıslar, metin içerisinde, metnin sonunda yer alan “Kaynak Şahıslar Listesi”ndeki sıralarına uygun olarak “K1, K2, K3, K4, K5” kısaltmaları ile gösterilmiştir.

Kaynakça

- Acıpayamlı, Orhan. (1968). “Türkiye Folklorunda Halk Hekimliği ve Özellikleri”. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, XXVI (1-2), 1-9.
- Acıpayamlı, Orhan. (1989). “Türkiye Folklorunda Halk Hekimliğinin Morfolojik ve Fonksiyonel Yönden İncelenmesi”. Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri 23-25 Kasım 1988 Ankara. Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1-8.
- Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi. Cilt 17, Ana Yayıncılık A.Ş. ve Encyclopadia Britannica.
- Boratav, Pertev Naili. (1999). Türk Halk Bilimi II 100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar). İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Büyük Lûgat ve Ansiklopedi Meydan Larousse, IX. Cilt, İstanbul: Meydan Yayınevi.
- Onarlı, İsmail. (2001). Hamza Baba. İstanbul: Can Yayınları.
- Onarlı, İsmail. (2002). “Saruhanogulları Beyliğinin Ulu Evliyası: Hamza Baba”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. VIII (21), 163-196.
- Şemseddin Sami. (2010). Kamus-ı Türkî, (Hazırlayan: Paşa Yavuzarslan). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Türkçe Sözlük. (2005). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türkdoğan, Orhan. (1995). Alevi-Bektaşî Kimliği Sosyo-Antropolojik Araştırma. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü IX. (1977). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü V. (1996). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yaman, Ali. (2006). Kızılbaş Alevi Ocakları. Ankara: Elips Kitap.
- Yaman, Ali. (2007). Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi. İstanbul: Nokta Kitap Yayınları.
- Yeni Türk Ansiklopedisi. (1985). VII. Cilt, İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş.

Kaynak Şahıslar

(Kaynak Şahıs) Ad-Soyad, Mezuniyet, Yaşadığı Yer

- (K1) Canan Gündüz, 1935, ilkokul, Manisa/Akhisar/Beyoba.
- (K2) Hüseyin Gündüz, 65, ilkokul, Manisa/Akhisar/Beyoba.
- (K3) Devran Gündüz, 45, ilkokul, Manisa/Akhisar/Beyoba.
- (K4) Kamber Gürler, 60, ilköğretim, Akhisar (Erzincanlı).
- (K5) Haydar Akyol, 60, ilköğretim, Akhisar (Erzincanlı).

DİVAN ŞİİRİNDE OCAK

Halil ÇELTİK*

Özet

Edebiyat hayatın bir çeşit aynasıdır. Şair ve yazarlar doğrudan veya dolaylı olarak içinde yaşadıkları kültürün öğelerini şiire taşırlar. Şiirde bu kültür unsurlarının izleri görülür. Türk kültürünün şiire yansıyan öğelerinden birisi de ocak kavramıdır. Türk kültüründe ocak kavramının özel bir yeri vardır. Ocak, ateş yakılan yer manası dışında aile ocağı, asker ocağı, baba ocağı gibi ifadeler içerisinde de kullanılır. Ocak kelimesine zaman içerisinde türbe, adak adanan yer, tekke gibi manalar da yüklenmiştir. Özellikle Alevi-Bektaşî geleneğinde ocak kelimesi daha farklı manalara gelir. Ocağın dinî hizmetleri yerine getiren ve dede, mürşit, pir gibi isimlerle de anılan görevliler manası da vardır. Bu yazıda, ocak kelimesinin Klasik Türk Edebiyatındaki veya diğer adıyla Divan şiirindeki kullanımı araştırılmıştır. Kelimenin genel manasına kısaca değinildikten sonra, Alevi-Bektaşî literatüründeki karşılığı ve onunla bağlantılı olan askerî terim anlamına ilişkin şiir örnekleri üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ocak, divan şiiri, tekke, abdal, derviş, asker

“OCAK” (COOKER) IN OTTOMAN POETRY

Abstract

Literature is mirror of life. Poets and writers are carrying (directly or indirectly) the elements of the culture in which they live poetry. Traces of this culture are the elements of poetry. The fireplace, one of the items of the Turkish culture is reflected in poetry. The fireplace -as a concept- has a special place in Turkish culture. Apart from its meaning as a fireplace at home, it stands for other meanings such as military center, dad's home and shrine as well. As the time passes, it has also started to be used for shrine, dergah, place of sacrifice. Besides, fireplace has various meanings especially in Alawi-Bektashi belief. Here in this belief, it stands for grandfather, mentor, patron saint who fulfill their religious services. In this article, the use of "fireplace" in Classical Turkish Literature -also known as Divan poetry- is investigated. After touching upon the general meaning of this word briefly, it focuses on its equivalent in Alawi-Bektashi literature and its related military meaning.

Keywords: Ocak (Cooker), Ottoman poetry, dergah, dervish, soldier

* Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara /Türkiye, (hceltik@gazi.edu.tr, halilceltik@yahoo.com)

Giriş

Hemen bütün milletlerde olduğu gibi Türklerde de ateşin büyük bir yeri vardır. Bu sebeple ateş etrafında önemli bir kültür gelişmiştir. Ateş ve ateşle bağlantılı geniş bir kelime kadrosu gerek kültür hayatımızda gerekse onun bir göstergesi olan edebiyatımızda çokça kelimelerdendir. Ateşle ilgili fazlaca kullanılan kelimelerden biri ocaktır. Ocak kelimesi o kadar önemlidir ki onu içeren çok sayıda deyim üretilmiştir. Bunlardan hemen akla gelenleri ocağı tütmek, ocağı sönmek, baba ocağı, asker ocağı ifadeleridir.

Ocak kelimesinin kullanım yerine göre birden fazla manası vardır. Türk Dil Kurumu tarafından hazırlanıp web sayfasında yayımlanan Büyük Türkçe Sözlük'te ocağın 11 manası verilmiştir. Bunlardan ilki temel sözlük anlamıdır: "1. Ateş yakmaya yarayan, pişirme, ısıtma, ısınma vb. amaçlarla kullanılan yer." Kelimenin aynı sözlükteki terim veya kavram karşılıkları ise şöyle sıralanmıştır: "7. Aynı amaç ve düşünceyi paylaşanların kurdukları kuruluş veya toplandıkları, görev yaptıkları yer, 9. Yeniçeri teşkilatını oluşturan odalardan her biri, 10. Ev, aile, soy, 11. Halk hekimliğinde bir önceki kuşaktan el verme suretiyle aktarılan bilgileri kullanarak belirli bir şikâyeti veya hastalığı iyileştirdiğine inanılan aile." Kurumun Türkiye Türkçesi Ağzıları Sözlüğü'nde de ocak için "Türbe, adanılan yer, eski ve soylu aile" karşılığı verilmiştir.

Asker ocağı ifadesinden anlaşılacağı üzere, Osmanlılarda ocak kelimesi askeri bir terimdir. Bu manada kapıkulu ocaklarına bağlı anlamında ocaklı terimi kullanılmıştır. Bu askerlere verilen veya babadan oğula geçen mülklere yurtluk-ocaklık denilmiştir (Akdağ, 1995: 238; Akdağ, 1995a: 39). Kelime böylece tumar ve has manası da kazanmıştır (Şemsettin Sâmî, 1989: 1003).

Burada ocak kelimesinin etimolojisi ve bütün anlamları üzerinde durulmayacaktır (Bu konuda bkz. Türk 2009: 251-257). Bizim söz konusu edeceğimiz şiir örnekleri, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü'nde ocak için verilen malarla yakından ilgilidir:

"Yeniçeri teşkilâtı hakkında kullanılır bir tabirdir. Teşekkül kendisini Bektaşiliğe bağlı saydığı için bu tabir meydana gelmiştir. Ocak, aleltlak teşekkül (kurum) yerinde de kullanılmıştır." (Pakalın II/711). Askerî terim olarak ocak kelimesiyle birlikte kullanılan ocak ağası, ocak başçavuşu, ocakbaşı, ocak bezirgâni, ocak beytûmalcisi, ocak bölükbaşları, ocak hasekisi, ocak imamı, ocak kâtibi, ocaklı, ocaklık gibi tabirler de vardır. (Pakalın II/711-714).

Ocağın aynı sözlükteki bir manası da şöyle belirtilir: "Bektaşî tekkelerinin meydan odalarında kiblenin olduğu yerdeki ocağın adıdır. Ocak bulunmayan meydana köşenin biri ocak ittihaz edilir. Ocağın bir tarafında Seyyit Ali postu, öbür tarafında Horasan postu vardı." (Pakalın II/711).

Sözlüklerde ocağın aile, soy, sülâle manasına vurgu yapılmaktadır. Bahattin Ögel'in ifadesiyle, "Ocak, ailenin temel sembolüdür." (2002: 495).

Ocak kelimesi, bütün bu manaları yanında Alevilik ve Bektaşilikte özel bir kavramı da karşılar: "*Alevilikte ocak kavramı; dede, seyyid, pir, mürşid, rehber gibi adlarla da anılan dinsel hizmetleri gören kişilerin ailelerini, soylarını nitelemek üzere kullanılan bir kavramdır. Bu ailelerden gelenlerin bir dede ocağından geldiklerini de belirtmek üzere ocakzâde kavramı da kullanılmaktadır.*" (Yaman 2011: 48).

Divan Şiirinde Ocak

Yukarıda görüldüğü gibi, ocak kelimesinin birbiriyle ilgili değişik manaları vardır. Bunlar içerisinde askerî bir terim manası ve aile, soy manaları öne çıkmaktadır. Bunun yanında bir de Alevi-Bektaşî topluluklarda kullanılan manası vardır. Bu yazıda, divan şiirinde ocak kelimesinin şiirde kültürel bir malzeme olarak nasıl kullanıldığına kısaca bakılacaktır. Kelimenin genel manasına ilişkin birkaç örnekten sonra asıl konumuz olan Alevi-Bektaşî kültüründeki ocak kavramı üzerinde durulacak ve Bektaşilikle ilgisi sebebiyle askerî terim olarak kullanımına dair örnekler incelenecektir.

Usta şairler, çeşitli edebî sanatlar çerçevesinde anlamı mecaz ile hakikat arasında gidip gelen ifadeler kullanarak şiire anlam zenginliği ve derinliği katarlar. Bunu yaparken de kullanılan kelimeyle ilgili değişik çağrışımlara yer verirler. Bu sebeple şairler, ocağın geçtiği beyitlerde abdal, kalender, ışıık, torlak vb. kişi veya topluluklara yer vererek bu kelimeye dede, pir, mürşit gibi manalar yüklerler. Daha çok Bektaşiliğe benzeyen ve Rumeli'de yaygın bir grup derviş olan ışıık, genellikle abdâl ve kalenderi ile eşanlımlı kullanılır (Köprülü 1935: 31-34; Gölpınarlı 1977: 166-167; Kurnaz 1996: 97-99).

Bunun yanında şiirde kullandıkları teber, tiğ, kılıç gibi kelimelerle ocağa askerî bir terim manası da kazandırır. Örneklerin çoğunda ocak kelimesini tekke, dergâh (Kurnaz 1996: 102), bir şeyin merkezi veya kaynağı manasında kullanırlar. Divan şairleri, şiirlerinde ocak kelimesini yukarıda bahsedilen manaların hepsini de karşılayacak şekilde kullanmışlardır. Bazı şiirlerde de ocak kelimesine herhangi bir anlam yüklemeyen bilinen manasıyla kullanırlar. Mesihî'nin beytindeki ocak, bildiğimiz ateş yakılan yer manasındadır. Beyitte ocakla uyumlu olarak kara, kurum, tutuşmak gibi sözcükler de geçmektedir. Çekilen âh da ateşlidir. Bu durumda şair kendisini bir ocağa teşbih eder:

Andıkça kara yüzlü rakibi iderem âh
Niteki kurum çoğ olcuk tutuşur ocak (Mesihî G 124/4)

Mesihî gibi Fuzûlî de şu beytinde ocak kelimesine yer verirken kendisini sürekli yanan bir ocak olarak tanıtır:

Zâhidâ gör sîne çâki şu'lesin bizden sakın
Bir ocağız biz ki sûzandır der ü dîvârımız (Fuzûlî G 120/2)

Ocak, daha çok bilinen manası ateş yakılan yer manasında kullanıldığında, ocağına su koymak deyimiyile birlikte şiire konu olur. Hayâlî Bey, gül üzerine yağmur yağmasını hüsnitalil içerisinde gülün sevgilinin yanağına öykündüğü için cezalandırılması şeklinde yorumlar:

Rûy-ı nigâra öyküneli gül Hayâliyâ
Su koydu ebr gülşen-i bâğın ocağına (Hayâlî G 343/1/5)

Figânî de benzer bir manayı şu beytinde yine hüsnitalil sanatıyla birlikte işler. Gül, sevgilinin yanağına benzediği için çiğ taneleri onun ocağına su koymaktadır:

Gül ruhlarına kendüyi benzettiği için
Jâle söyündürür su koyup gül ocağını (Figânî G 91/3)

Şairler ocağına su koymak deyimini bazen kendilerini övmek için de kullanırlar. Meselâ Hayâlî Bey, benim taze, yeni, özgün gazellerim diğer şairlerin ocağına su koydu derken kendisini bu deyim yardımıyla över:

Beyti ocağına su koyan cümle şairin
Cânâ Hayâlî'nin gazel-i âbdâridir (Hayâlî G 142/42/5)

Ocağın temel manasıyla kullanıldığı şiirlerin sayısını arttırmak mümkündür.

İshak Çelebi'nin şu beyitlerindeki ocak kelimesiyle birlikte kullanılan melâmet, gayret, nûr eylemek, dede ifadeleri aynı zamanda tasavvufî manaları da olan sözcüklerdir:

Yakalım gayret ocağında melâmet odunu
Raht u bahtı salıp ol âteşe nûr eyleyelim (İshak G 186/4)

Gayret ocağında serkeşlik iden avret gibi
Meskenet küncinde ammâ hâkden kemter dede (İshak G 231/4)

Ocak/Tekke

Türkiye Türkçesi Ağzları Sözlüğü'nde ocağın “türbe, adanılan yer” manasına geldiği belirtilmiştir. Hayâlî Bey'in şu beytinde ocak sözcüğü bu manadadır. Kelime tasavvufi bir kavram olarak tekke manasına da gelmektedir. Beyitteki er ocağından kasıt hem askerler hem de tekkedeki âşıklardır. Şâh da hem sultan hem tekkenin şehidir. Beyitteki ocak ve kurban sözlerinde türbelere kurban adanmasına işaret vardır:

Sinemın dâğın görüp uşşâk teslim oldular
Er ocağıdır benim şâhım buna kurbân akar (Hayâlî G 128/12/3)

Gelibolulu Mustafa Âli de Hayâlî Bey gibi ocak kelimesini kurbanla birlikte kullanır. Beyitte ocak, gönül tekkesi olarak ele alınmış, sinedeki can da bu tekke veya ocağa bağışlanmak için bekletilen kurbana benzetilmiştir. Bu örnek, ocak kelimesinin tekke manasına geldiğini açıkça ortaya koymasından bakımından dikkate değerdir:

N'ola cân murgını kurbân için sînemde saklarsam
Yine bu tekyegâh-ı dil benim kendi ocağımdır (Âli G 308/2)

Emrî de yukarıdaki örneklere benzeyen bir söyleyişle sinesindeki canını ocağa kurban etmekten bahseder:

Gamun dâğına sînemde idersem n'ola cân kurbân
Muhıbb-i pîr-i ışkâm ol benim eski ocağımdır (Emrî G 163/4)

Hayâlî Bey, yeryüzündeki yeşillikleri, çokluğu sebebiyle dünyayı kaplayan Osmanlı askerine, kırmızı renklerinden dolayı da laleleri Kızılbaş ocağına benzetmiştir:

Sebzeler rûy-ı zemîni tutdı Osmânî gibi
Lâlelerle oldu her vâdi Kızılbaş ocağı (Hayâlî G 422/63/2)

Şu beyitte boynunu bükmüş mor renkli menekşe, melâmet ocağının/tekkesinin müridi olarak tanıtılmıştır:

Dâğ-ı siyehim gördü melâmet ocağıdır
Baş eği mürid oldu bu ocağa benefşe (Hayâlî G 384/82/2)

Şu beyitteki ocak da tekke manasındadır. Bu ocakta her şeyden soyutlanan aşıklar vardır:

Efgâna andelîbi kaçan bâğa saldılar
Uryân-ı aşk olanları ocağa saldılar (Hayâlî G 155/66/1)

Cafer Çelebi'nin beytindeki ocak, hem ateş yakılan yer hem de tekke manasına gelecek şekilde kullanılmıştır. Beyitte, Musa peygamberin Tur dağında gördüğü ateşe telmih vardır:

Ocaklar Tûr-ı Mûsâ'dan yakar benzer çerâğı kim
Dıraht-ı simden itmiş ıyân her bir budağ âteş (Cafer Çelebi K 4/6)

Rahîmi kendisini, sinesindeki aşk yaralarından dolayı bir er ocağına, tekkeye benzetir. Dörtlükteki tecelli, rûşen çerağ, muhabbet şahı gibi ifadeler bu ocağın bir tekke olduğunu gösterir:

Tecellâ-yı cemâlün çeşmimin rûşen-çerâğıdır
Bu sinem nâr-ı şevkünle yanar bir er ocağıdır
Muhabbet şahının dil bir safâ-güster konağıdır
Halîlim Ka'be'dir hod dil anı sa'y it ziyâret kıl (Rahîmî Mrb 22/2)

Şiirde tekke ile meyhane zaman zaman birbirinin yerine kullanılır. Bosnalı Sâbit'in beytindeki ocak ifadesi meyhane anlamındadır. Beyitteki ocağın eskisi sözü de sıklıkla gidilip gelinen yer manasına gelir:

Ocağın eskisiyim ben de vardıkça harâbâta
Niçün sâkiler istikbâlîme bir kaç kadem gelmez (Sabit G 146/4)

Lebib'in bendindeki ocak-zâde sözü, çelebi ve nisbet-i neseb ifadeleriyle birlikte kişinin soyunun bir dede ocağından geldiğine işaret eder. Teber de bir çeşit derviş baltasıdır:

Şürefâdandır eşher-i lakabı
Dinse şâyestedir ana çelebi
Hem ocak-zâde cümle cedd ü ebi
Erişir Hızr'a nisbet-i nesebi
Hayli âli-tebârdır gonca (Lebib Muhammes 1/3)

Nehcî şu iki beytinde pir ocağına gelen dervişlerin yetişip eğitimlerini tamamlayacaklarını söyler. Pirin ocağına sadakatle düş de gör; kör, topal ve dilsiz olarak gelenler burada açılır:

Sıdk-ı derûn ile düşegör pîr ocağına
Kim nice kûr u ker gelir ebkemler açılır (Nehcî G 133/8)

Önce çimler yetişti, gül başa sonra geldi; ama burası er ocağı olduğu için gelenler er veya geç olsa da burada yetişir:

Gül sonra geldi bâğa evvel çemen yetişdi
Gûyâ er ocağıdır er geç gelen yetişdi (Nehcî G 330/1)

Kendini bir ocak olarak tanıtan Nigârî, ta kâlû belâdan beri yanıp sönmeyen bir ateşe sahip olduğunu söylerken muhabbetinin eskiliğine ve ocakta/tekkede sürekli yanan ateşe vurgu yapar:

Yanar âteş dem-â-dem nâ-bedîd olmaz minâremde
Biz kâlû belâdan ber'ocağız olmayız bî-od (Nigârî G 138/2)

Nigârî, Çayname isimli mesnevisinde methodilen kişinin mezarının meşhur bir ocak olduğunu söylerken burada ocağı Türkiye Türkçesi Ağızları Sözlüğü'nde belirtilen türbe, ziyaret yeri manasında kullanır:

Züvvârî kılar mezârı pür-nûr
Ol yerde odur ocağ-ı meşhûr (Nigârî, Çaynâme 411. beyit)

Ocak-Çerağ-Kaynak

Ocak kelimesi bir şeyin çok bulunduğu yer veya kaynağı manasında kullanıldığı zaman çeşitli tamlamalar içerisinde yer alır. Âşık genellikle dert çektiği için kendisini dert ve bela ocağı, yaşadığı hasret dolayısıyla hasret ocağı veya sevgiliye olan bağlılığını ifade ederken muhabbet ocağı gibi ifadeler kullanır. Hayâlî Bey'in şu beyitleri bu hususa birer örnektir:

Gör âşıkın tenindeki na'l içre dağını
Şâhım müşerref eyle muhabbet ocağını (Hayâlî G 398/15/1)

Seyr edenler öldüğümden sonra sînem dağını
Diyeler devrân söyündürdü belâ ocağını (Hayâlî G 398/16/1)

Hasret ocağında bir kül öksüzü mazlûm iken
Bâda verdi kalmadı sabr u karârı bülbülün (Hayâlî G 255/37/2)

Şu beyitteki ocak kelimesi Farsça terkip içerisinde aşk ocağı manasında kullanılmıştır. Beyitteki çerağ sözü de tekke de yakılan muumlara karşılık gelir; ancak buradaki mum âşığın kendisidir; muhabbet ateşiyle yanmaktadır:

Şimdi ocağ-ı aşka çerağ itdiler bizi
Yanıp yakıldığım kuru gayret belâsıdır (Fâzıl G 108/3)

Ocak sözcüğü, kelimenin ateş manasıyla da ilgili olarak çerağ, şem, mum yakmak ifadeleriyle birlikte kullanılır. Bu durumda ocak, diğer çerağların tutuşturulduğu ana kaynak olur. Burada ocak merkez tekke, tutuşturulan çerağlar da buradan yetişenlerdir.

Hayâlî Bey'in şu beytindeki ocak kelimesi, Alevi-Bektaşî literatüründeki anlamlarıyla ilgilidir. Hayâlî'nin sinesindeki yaralar dert ehlinin baş ocağı olduğundan beri Hacı Bektaş Ocağı çerağlarını oradan yakmaya başlamışlardır:

Dâğ-ı sinem ehl-i derdin olalı baş ocağı
Benden uyarır çerağı Hacı Bektâş Ocağı (Hayâlî G 422/63/1)

Âşık Çelebi, aşk erlerinin bulunduğu ocaktaki/tekke deki çerağların hiç sönmeyeceğine işaret ederken aslında aşk ateşinin gönlünde açtığı yaralardan bahsedip bunların aslâ iyileşmeyeceğini belirtir.

Çiğerde âteş-i aşkınlı yanmış tâze dâğım var
Er ocağı gibi dâyim söyünmez bir çerağım var (Âşık G 83/1)

Hayâlî, şu beytinde devrinin ateşli şaraplarla geçtiğini ifade ettikten sonra bu ateşle harabat ocağını yakmaya talip olduğunu söyler:

Âteşin bâde ile geçti Hayâlî devrin
Umarım pîr-i harâbât ocağın yakasın (Hayâlî G 313/31/5)

Ocak, maden ocağında olduğu gibi bir şeyin en bol bulunduğu yer, kaynak manasına da gelmektedir. Hayâlî Bey ile Emrî, anlamca birbirini andıran beyitlerinde kendilerini aşk erinin ocağı/merkezi olarak gösterirler.

Yakıp her na'l-i sinem içine bir âteşin dâğı
Hayâlî her birin aşk ellerinde bir ocağ ettim (Hayâlî G 288/38/5)

Gönülde ârızun şevki çiğerde tâze dâğım var
Benim gerçek eri dehrin niçe yirde ocağım var (Emrî Kt 171/1)

Hayâlî Bey, ocak ve kurban sözlerine yer verdiği şu beytinde, sevgiliyi, sevgilinin kaşını gözünü güzellik kaynağı olarak ifade eder. Beyitte, ocağa/tekkeye kurban adanmasına da işaret vardır.

Cân u dil kurbânlarından kanlar olmazdı revân
Ehl-i hüsnün olmasa ol göz ile kaş ocağı (Hayâlî G 422/63/3)

Enverî de sevgilinin güzelliğini methederken ocaktaki/tekkedeki dert ehlinin mumlarını onun ateşe benzeyen kırmızı yanağından yakmalarını söyler:

Ko yansın dağlar şem'-i ruhun şevkiyle meclisde
Çerâğı ehl-i derd andan uyarsın bir ocağ olsun (Enverî G 199/2)

Âlî, er ocağında yanan kandile fitil yaraşmaz derken âşıkların mum misâli yanmalarına işaret eder:

Şu'le-i âhım yeter dâğımda n'eyler nâvekün
Er ocağında yanan kandile yaraşmaz fitil (Âlî G 816/2)

Şu örnekte ise mum kişileştirilerek ocaktaki dervişlere benzetilmiştir:

Şemle sarındı ak abâ geydi Âliyâ
Mihnet ocağın itdi yine ihtiyâr şem' (Âlî G 629/6)

Şair kendisini muhabbet ateşinin ocağı olarak tanıtırken ocak kelimesini hem ateş yakılan yer hem de muhabbetin merkezi manasında kullanır:

Ey Hayâlî çün ocağısın muhabbet nârının
Tarz-ı Husrev'den kelâmın sûzinâk olmak gerek (Hayâlî G 257/40/5)

Şu beytin ilk satırındaki fark, server, himmet çerâğı ifadeleri tasavvufî; ikinci satırdaki şah, devlet gibi ifadeler ise askerî kavramlardır:

Fakr eli serverleri himmet çerâğın yaktılar
Şâhlar ol kavmden devlet ocağın yaktılar (Hayâlî G 188/132/1)

Ocak-Abdal

Ocak sözcüğü, bazı örneklerde abdal kavramıyla birlikte kullanılır. Bu durumda da ocak tekkeye, abdal da dervişe karşılık gelir. Hayâlî Bey'in beytinde böyle bir kullanım vardır. Beyitteki ihtiyar kelimesi aynı zamanda tekkenin şeyhini de ifade eder; çünkü şeyh, ihtiyar ve pir kelimelerinin sözlük anlamı yaşlı demektir:

Abdâl olalı dâğ iledir iftihârımız
Mecnûn gibi ocağ eridir ihtiyârımız (Hayâlî G 197/6/1)

Hayâlî, bir âşık olarak kendisini Mecnun ile karşılaştırır. Tekke ve ocak sözcüklerini bir arada kullanan şair, gamı, yakıcılığından dolayı ocağa benzetir:

Tekye-i gamda benim abdal görse cünbüşüm
Bana Mecnûn derdi gel sen bekle kardaş ocağı (Hayâlî G 422/63/4)

Emrî, fena/yokluk ocağında muhabbet pirinin cezbesinin şevkiyle soyunmuş çok sayıda abdalın bulunduğunu söyler. İlk mısradaki uzun tamlama, söz konusu edilen muhabbetin büyüklüğüyle ocaktaki abdalların çokluğuna vurgu yapar:

Soyunmuş dest-i şevk-i cezbe-i pîr-i muhabbetle
Fenâ ocağına düşmüş niçe abdâlımız vardır (Emrî G 169/3)

Şair, vücudundaki dağ denilen yaraların çokluğundan bahsederken ocak ve abdal kelimelerini birlikte kullanır. Vücudunda o kadar çok yara vardır ki bunların üzeri pamukla kapatıldığında sanki ak şal bürünmüş gibi bütün bedeni pamuk altında kalmıştır. Beyitteki dert ocağı tamlaması, âşığın derdinin büyüklüğünü, onun bir dert madeni olduğunu ifade eder:

Dâğ-ı sînem derd ocağının yanık abdâlıdır
Penbedir sanma anın büründüğü ak şâlıdır (Emrî Kt 83/1)

Emrî çektiği elemin büyüklüğünü ifade etmek için kendisini dertlilerin baş ocağı, merkezi olarak tanıtır:

Dâğ-ı âteşnâk kim gam yakdı başım üstüne
Derd erinin ey dil-i abdâl o baş ocağıdır (Emrî Kt 95/2)

Derviş/Er ocağı

Ocak kelimesi bazen de abdal yerine er veya derviş sözcükleriyle birlikte kullanılır. Bu kullanım da esas olarak ocak-abdal kullanımından çok farklı değildir.

Emrî, muhabbet hankahının er/derviş/abdal/mürît ocağı olduğunu söyler. Dokuz katlı gökyüzünü de bu ocağın dokuz toplu çerağı, avizesi olarak gösterir:

Er ol gel yan muhabbet hânkâhı er ocağıdır
Bu nüh eflâk anın bir dokuz toplu çerâğıdır (Emrî Kt 163/1)

Sun'î, gönlünü bir derviş ocağı/tekkesi/kaynağı olarak tanıtırken orada hiç sönmeyen çerağların bulunduğunu belirtir. Burada aynı zamanda türbelerde mum yakma âdetine de gönderme vardır:

Gönül derviş ocağıdır
Söyünmez er çerağıdır
Yeri külhan bucağıdır
Gönül derviş olur derviş (Sun'î Mr 5/5)

Sun'î erler ocağına akılla değil aşkla girileceğine işaret eder. Işık dervişi şevkle, arzu ve istekle dünyayı gezmeyi ister. Dünyada bir külhanın kendisine yeteceğini belirtip kalender olarak bulunduğu yeri terk edip gezgin bir derviş olmayı tavsiye eder. Dörtlükteki ocak, ışık, şevk, külhan sözlerinin hepsi de ateş veya ocakla anlamca ilgilidir.

Ey gönül erler ocağında gerek ehl-i cünûn
Işık olup gezelim şevk ile dünyâyı bütün
Kûşe-i külhan olursa yerimiz bütün bütün
Gel kalender olalım terk-i diyâr eyleyelim (Sun'î Mr 8/5)

Aziz şeyh, üzümün kızı denilen şaraptan elini çekse ne var; çünkü ey güzelim, Sun'î o ocağın torlak eridir denilen beyitte şeyhin ihtiyar, kızın genç manası vardır. Torlak, bir önceki beyitteki ışık dervişine benzer bir kalenderi derviştir:

Duhter-i rezden elin çekse n'ola şeyh-i aziz
Ol ocağın güzelim Sun'î [de] torlak eridir (Sun'î G 63/5)

Yüreğinin yağını pervane, gözünün yağını mum eritirse ne olur ki ikisi de ocak eridir denilen beyitte ocakta/tekkede mumla aydınlatma yapılması ve pervanelerin bu ateşte can vermesi dile getirilir. Burada, ocak kelimesinin “aynı amaç ve düşüncüyü paylaşanların kurdukları kuruluş veya toplandıkları, görev yaptıkları yer” manasına uygun bir kullanım vardır:

Yüreği yağını pervâne gözi yağını şem'
Eridirse n'ola ikisi de ocağ eridir (Sun'î G 63/2)

Ziyâî, ocak erleri ifadesine yer verdiği şu beytinde küllî (hepsi, tamamı) kelimesini aynı zamanda ateş külü anlamını da çağrıştıracak şekilde kullanır:

Eylemiş bir kaç ocak erleri küllî zevkin
Duymuşuz kıssayı hep biz de kömür çiyneziz (Ziyâî Kıta 28/2)

Hâzık'ın şu beytindeki ocaklık sözü de aynı manada kullanılmıştır:

Çeşm-i terim piyâle ile hem-sifâl ise
Dâğ-ı ciğer de lâle ile bir ocaklıdır (Hâzık G 61/3)

Asker Ocağı

Selânikli Meşhûrî'nin Der-Vak'a-i Ocağ-ı Mülgâ-yı Yeniçeriyân der-Zımn-ı Sitâyîş-i Gâzî Hazret-i Sultân Mahmûd Hân-ı Adlî ibn Sultân Abdülmecîd Hân başlıklı şiirindeki ocaklı ifadesi, Yeniçeri ocağına mensup asker manasındadır:

Dedi ta'lîm içün resm-i kadîm üzre ocaklıdan
Murâdım etmedir tertîb-i asker pâdişâhâne (Meşhûrî K 5/33)

Rahîmî'nin ocağına su koymak deyimine yer verdiği beyitlerdeki sipah, subaşı, gazi kelimeleri ocak kelimesinin askerî manasına işaret eder:

Sipâh-ı gussanın ocağına su koymak olurdu
Vücûdum şehrine subaşı olsa dîde-i pür-nem (Rahîmî K 5/29)

Su koyup ocağına her sû yürüdü gâziler
Nâr-ı şevkıyla serây-ı dil-sitânın yaktılar (Rahîmî G 61/4)

Nedim'in beyitlerinde ocak kelimesi askerî terim olarak kullanılır. Özellikle ikinci beyitteki kuloğlu tabiri askeri bir ifadedir:

Ben ocağın âb-ı rûy-ı merdüm-i çeşmi iken
Hayf kim gerdûn beni tahrîb ü tebdîd eyledi (Nedim Kt 30/11)

Yakıp fûrûğ-ı rûhu tâze dâğ dâğımıza
Kuloğlu dil-beri âteş kodu ocağımıza (Nedim B 19)

Âlî'nin şu beytinde geçen ocak erinden maksat, asker ocağı ve buradaki askerlerdir:

Gitdi ayâli kaldı kül öksüzü ile zâr
Nâr-ı fırâka yandı hezârân ocağ eri (Âlî K 104/7)

Şu beyitteki ocaklık sözü, askerî bir terim olarak kapıkulu ocaklarına mensup askerlere verilen veya babadan oğula geçen mülkleri ifade ederse de burada âşîğin kendisini sevgiliye feda etmesi manasındadır:

Verdiler yurdluk ocaklık dil-i vîrân-şodemi
Aşka ser-beste zeâmet deyü hîn-i tahrîr (Hâzık K 6/33)

Şu beyitlerdeki ocaklı sözü, asker ocağına mensup manasındadır:

Bir kec-külâh ocaklıya oldum esîr kim
Etmez ihâta kıstına mâl-i reşen bana (Hâzık G 3/2)

Gâh divâna saçaklıyla vire zînet ü fer
Gâh meydâna ocaklıyla ide geşt ü güzâr (Lebîb K 16/35)

Bu ezâ-yı turukı emr-i imâteyle hemân
Kapı halkıyla ocaklıları etdi ta'yîn (Lebîb K 20/26)

Şu beyitteki ocak sözü asker ocağı manasındadır:

Olup merdûd ocakdan kaldım âhir şöyle dirliksiz
Hemân âteşden ayrı ol şererveş kim kalır bî-cân (Şehrî K11/10)

Askerî bir terim olarak ocak sözünün kullanıldığı beyitte, teberdârân sözüyle buradaki askerlerin baltacılar ocağına mensup olduğu belirtilmiştir:

O verd-i bî-hazân-ı gülsitân-ı devlet aslında
Teberdârân ocağından şüküfte zât-ı yektâdır (Sâmî Tarih Kt 38/6)

Hayretî'nin dörtlüğünde ocağına su koymak deyimindeki ocak sözcüğü, bentteki şemşir, tîr sözleri ve Yahyalılar akıncı ocağıyla birlikte iham-ı tenasüp oluşturduğundan dolayı şekilde asker ocağını da ifade eder:

Murg-ı cân alır birer şebbâzdır her tîrimiz
Ehl-i küfrün su koyar ocağına şemşîrimiz
Yüzümüz döndürmeziz düşman bin olsa birimiz
Câna başa kalmazız âlemde Yahyâlîlîrîz (Hayretî Mr 10/9)

Şu beyitlerdeki ocaktan çıkma sözleri, Yeniçeri ocağına kaydedilmek anlamında askerî bir ifadedir. Bu aynı zamanda saray görevlilerinin saray dışında görevlendirilmeleri veya görev yerlerinin değiştirilmesi de demektir.

N'ola berter olursa i'tibâr-ı lâle gülşende
Ocakdan çıkmadır mîr-i alemlikle çerâğ olmuş (Kâmî G 108/3)

San ocakdan çıkma yalın yüzlü bir mahbûbdur
Dâğ yakmış sine çâk itmiş misâl-i âşıkân (Şeyhülislam Es'ad, Tarih Kt 32/3)

Sonuç

Burada ocak kelimesinin divan şiirindeki kullanımı araştırılmıştır. Kelimenin şiirdeki genel kullanımından ziyade, bu kelimenin Alevi-Bektaşî inancındaki karşılığı üzerinde durulmuş ve divanlarda bu kullanıma ilişkin yer alan örnekler incelenmiştir. Ocak, genel anlamı yanında Alevi-Bektaşî inancında dini hizmetleri yerine getiren dede, pir gibi bir mana yüklenmiştir. Aynı zamanda türbelere, adak adanan yerlere de ocak ismi verilmiştir. Bunun yanında Yeniçeri teşkilâtının Bektaşîliğe dayandırılması sebebiyle ocak sözcüğü aynı zamanda askerî bir terim olarak da kullanılmıştır.

Şairler, ocak sözcüğünü kullanırken bu kelimeye daha çok tekke veya bir şeyin mekânı, kaynağı gibi anlamlar yüklemişlerdir. Bunun yanında kelimeyi asker ocağı olarak da kullanmışlardır. Ocak kelimesi tekke anlamıyla kullanıldığında bununla bağlantılı olarak şiirlerde ateş, kül; abdal, kurban, er, derviş gibi ifadeler yer verilmiştir. Askerî terim olarak kullanıldığında tığ, teber gibi araçlar da kelimeyi tamamlayıcı unsur olarak şiirde yer almıştır. Bazı örneklerde ocak kelimesinin hem tekke hem de meyhane anlamına geldiği tespit edilmiştir.

Kaynaklar

- Akdağ, Mustafa (1995): *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimai Tarihi 1*, (1243-1453), Cem Yayınevi, İstanbul
- Akdağ, Mustafa (1995a): *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimai Tarihi 2*, (1453-1559), Cem Yayınevi, İstanbul
- Âli (2006): *Gelibolulu Mustafa Âlî Divanı*, Haz. İsmail Hakkı Aksoyak, Harvard Üniversitesi, Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü.
- Âşık (1988): *Âşık Çelebi Divanı*, Haz. Filiz Kılıç (Hançerlioğlu), Gazi Ü., SBE, Yüksek Lisans Tezi, Ankara (Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap Yayını).
- Birdoğan, Nejat (1992): *Anadolu ve Balkanlarda Alevi Yerleşmesi: Ocaklar-Dedeler-Soyağaçları*, Alev Yayınları, İstanbul.

- Birdoğan, Nejat (1992a): “Anadolu Alevi Ocaklarının Kuruluşu, İşlevleri, Yayılımları”, IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, Cilt 1, Kültür Bakanlığı HAGEM Yayınları, Ankara.
- Cafer Çelebi (1983): *The Life and works of Taci-zade Ca’fer Çelebi: with Critical Edition of his Divan*, Haz. İsmail Erünsal, İstanbul Üniversitesi Yayını, İstanbul.
- Emrî (2002): *Emrî Divanı*, Haz. M. Ali Yekta Saraç, Eren Yayınları, İstanbul.
- Enverî (2001): *Ümmî Divan Şairleri ve Enverî Divanı*, Haz. Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı, MEB Yayınları, Ankara.
- Fâzıl (2005): *Fâzıl Hacı Tahir Efendi Hayatı ve Divanının Transkripsiyonlu Metni*, Haz. Metin Arpacı, Gazi Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Fuzûlî (1990): *Fuzuli Divanı*, Haz. Kenan Akyüz ve diğerleri Akçağ Yayınları, Ankara.
- Gölpınarlı, Abdülbâkî (1977): *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılap ve Aka Kitapevleri, İstanbul.
- Hayâlî (1945): *Hayâlî Divanı*, Haz. Ali Nihat Tarlan, İstanbul Ü. Edebiyat Fakültesi, İstanbul.
- Hayâlî (1992), *Hayâlî Divanı*, Haz. Ali Nihat Tarlan, Akçağ Yayınevi, Ankara.
- Hayretî (1981): *Divan Tenkitli Basım*, Haz. Mehmed Çavuşoğlu-M. Ali Tanyeri, İstanbul Ü. Edebiyat Fakültesi, İstanbul.
- Hâzık (1992): *Hâzık Mehmed Efendi’nin Hayatı, Edebi Şahsiyeti, Eserleri ve Divanı’nın Tenkitli Metni*, Hüseyin Güfta, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi.
- [http://tdkterim.gov.tr/bts/\(20.07.2012\)](http://tdkterim.gov.tr/bts/(20.07.2012))
- İshak (1990): Üsküplü İshak Çelebi, *Divan Tenkitli Basım*, Haz: Mehmed Çavuşoğlu - M. Ali Tanyeri, Mimar Sinan Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul.
- Kâmi (1998?): *Edirneli Kâmi ve Divanı*, Haz. Gülgün Erişen Yazıcı, Kültür ve Turizm Bakanlığı E-Kitap Yayını.
- Karahan, Abdülkadir (1966): *Figânî ve Divançesi*, İstanbul.
- Köprülü, M. Fuat (1935): “Abdâl”, *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, Sayı: 1, İstanbul.
- Kurnaz, Cemal (1996): *Hayalî Bey Divanının Tahlili*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Lebib (2003): *Lebib-i Âmidî, Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni*, Haz. İdris Kadioğlu, Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi.
- Mermer, Ahmet (2004): *Kütahyalı Rahimî ve Divanı*, Sahhaflar Kitap Sarayı Yayını, İstanbul.
- Mesîhî (1995), *Divan*, Haz. Mine Mengi, AKM Yayınları, Ankara.
- Meşhûrî (2009): *Meşhûrî Divanı (Tenkitli Metin)*, Haz. Yaşar Aydemir-Halil Çeltik, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Nedim (1997): *Nedim Divanı*, Haz. Muhsin Macit, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Nehcî (2003): XVII.yy. Divan Şairi Nehcî: Hayatı, Eseri, Edebi Kişiliği ve Divanının Tenkitli Metni, Haz. Neslihan Koç-İlknur, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi.

- Nigârî (2011): *Divan*, Haz. Azmi Bilgin, Kültür ve Turizm Bakanlığı E-Kitap.
- Ögel, Bahattin (2002): *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*, 2. Cilt, TTK Yayınları, Ankara.
- Pakalın, Mehmet Zeki (1993): *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü II*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Sâbit (1991): *Bosnalı Sâbit Divanı*, Haz. Turgut Karacan, Cumhuriyet Ü. Yay., Önder Matbaası, Sivas.
- Sâmî, Arpaemîni-zâde Mustafa (2004): *Divan*, Haz. Fatma Sabiha Kutlar, Ankara.
- Seyyid Nigârî (2003): *Divan-ı Seyyid Nigârî*, Haz. Azmi Bilgin, Kule İletişim Hizmetleri Yayını, İstanbul.
- Sun'î (2002): *Gelibolulu Sun'î Divanı ve Tahlili*, Haz. Halil İbrahim Yakar, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi.
- Şehrî (1999): *17. Yüzyıl Şairlerinden Şehrî (Malatyalı Ali Çelebi): Hayatı, Sanatı, Divanı'nın Tenkitli Metni ve Tahlili*, Haz. Şener Demirel, Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi.
- Şemseddin Sâmî (1989), *Kâmûs-ı Türki*, Çağrı Yayınları, İstanbul.
- Şeyhülislam Es'ad (2004): *Şeyhülislâm Es'ad Divanı*, Haz. Muhammed Nur Doğan, Metin Bankası Nüshası.
- Türk, Vahit (2009): "Ocak Sözü ve Ailesi", *Gazi Türkiyat*, Güz, Sayı 5.
- Yaman, Ali (2011): "Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Sayı 60.
- Ziyâî (2002): *Hasan Ziyâî Hayatı Eserleri Sanatı ve Divanı (İnceleme-Metin)*, Haz. Müberra Gürgendereli, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

TÜRK DEVLET SİSTEMİNDE TOPLUMSAL DÜZENİN İNŞAASINDA İŞLEVSELÇİ BAKIŞ AÇISIYLA “ÜLÜŞ” VE “CİLİK” GELENEĞİ

Hayati BEŞİRLİ*

Özet

Toplumsal yapı harmonik olarak işleyen bir bütündür. Bu bütünsel yapı denge eğilimli olarak devamlılığını sağlamaktadır. Denge ise toplumsal kurumlar ve toplumsal kurumları ortaya çıkaran davranış örüntüleri aracılığıyla gerçekleşmektedir. Davranış örüntüleri ve kurumsallaşmış davranışlar gerek makro gerekse mikro boyutuyla toplumsal yapının işleyişini düzenleyen temel unsurlardır. Bu çalışmada işlevselci yaklaşım temelinde hem devlet sisteminde bireylerin politik ve toplumsal konularının inşasında hükümdarlık mülklerinin paylaşımının hem de törensel bir yemekte alınan payın ve maruz kalınan muamelenin yani daha mikro boyutta yiyecek paylaşımın gündelik hayatta iktidar ilişkilerindeki işlevini değerlendirmek oluşturmaktadır. Burada toplumsal düzenin tesisinde devlet sistemindeki görünüşü ve gündelik hayat pratiklerine yansımaları ile paylaşım sistemi değerlendirilmiştir. Bu paylaşım sistemi genel olarak “ülüş” olarak ifade edilirken, farklı Türk topluluklarında yiyeceğin törensel olarak paylaşımı “cilik” olarak ifade edilmektedir. Bireylerin devlet sistemi içindeki toplumsal konularının belirlenmesinde, siyasal ve toplumsal hiyerarşideki yerinin ortaya konulmasında belirli statü ölçütleri esasında değerlendirmelerin yapılması söz konusudur. Statü ölçütlerinin aynı toplumun farklı gelişme dönemlerinde farklı şekillerde görüleceği açıktır. Bu kapsamda günümüz Kazak ve Kırgız toplumlarında toplumsal hiyerarşinin yeniden üretiminde cilik esasında paylaşım önemli bir işlev yerine getirmektedir. Yiyeceklerdeki ülüş uygulamalarını içeceklerde görmek mümkündür. Bu kapsamda Alevi Bektaşî kültüründe önemli bir yer işgal eden kansız kurban olarak ifade edilen dolu-tolu ve lokma uygulamaları bu geleneğin bir yansımasıdır.

Anahtar kelimeler: Ülüş, pay, dolu-tolu, Türk devlet sistemi, Kırgız, cilik, lokma

A FUNCTIONALIST APPROACH TO THE TRADITIONS OF “ÜLÜŞ” AND “CİLİK” IN THE CONTEXTS OF TURKISH STATE SYSTEM AND THE CONSTRUCTION OF SOCIAL ORDER

Abstract

Social structure is a body that functions in harmony. This structure as a body, survives in a way having a tendency of balance. The balance could occur by means of social institutions and the behavioural patterns that form social institutions. Behavioural patterns and institu-

* Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Ankara/Türkiye, hbesirli@gazi.edu.tr

tionalized behaviours are basic elements of the function of social structure both in macro-level and micro-level dimensions. On the basis of functionalist approach, this study evaluates both the function of share of the royal properties in terms of the construction of political and social positions of individuals and also the influence of the size of received piece in ceremonial meal and experienced treatment, in other words the role of share of food in the power relations in daily life. Thus, the share system is being questioned with its representation in state system and reflections on practices of daily life in the process of the establishment of social order. While this share system is usually identified as “ülüş”, in different Turkish communities, the ceremonial share of the meal is called as “cılık”. The study presents an evidence for the evaluation of definite status criteria for determining of individuals’ social positions in the system of state and their situation in political and social hierarchy that take place in this study. It may be argued, the status criteria might obviously vary in different stages of a development of the same society. Within this context, in contemporary Kazakh and Kyrgyz societies, share on the base of “cılık” is advocated to own a significant function for the reproduction of social hierarchy. We can see the food share system in beverages. In this context, that occupy an important place in the Alawi- Bektashi culture, expressed as a bloodless sacrifice dolu-tolu and lokma applications, components with cement is a reflection of this tradition.

Keywords: Ülüş, share, dolu-tolu, Turkish state system, Kyrgyz, cılık, lokma

Giriş

Toplumsal yapının incelenmesine yönelik birçok yaklaşım ortaya konulmuştur. Yaklaşımlardan bir kısmı toplumsal yapıyı denge, düzen ve ilerleme eğilimli bir kısmı ise çatışma eğilimli olarak değerlendirmektedir. Bu yaklaşımlardan işlevselcilik, toplumsal yapının işleyişinde insan topluluklarının birbirinden farklılaşmış ancak birbirlerine bağımlı birimler olduğunu ifade etmektedir. Bu birimleri bireyler, aileler, akrabalık yapıları, statü grupları gibi analitik yapılar olarak görmektedir. Sosyologlar için toplumları antropologlar için kültürleri bir bütün ya da toplumsal sistem olarak görmek işlevselciliğin esasını oluşturmaktadır. Sistem yaklaşımının temelinde toplumu oluşturan unsurların toplumsal yapı içinde yerine getirdikleri işlevlerin ne olduğu ve toplumsal bütünleşmenin nasıl tesis edildiği konusu yer almaktadır. Cevabı aranan önemli bir soru ise toplumsal düzenin nasıl mümkün olduğudur. Parsons’ın genel sistem kuramı ve bu kurama destek olan ilk çalışmalarından itibaren düzen ve ilerlemenin açıklanması gayreti işlevselci bakış açısı için esas olmuştur. Bütünleşmenin sağlanması için hem normların hem de değerlerin hayati bir önem taşıdığı önermesinden hareketle Merton kültürel hedefler ve kurumsal araçlar arasında meseleyi kavramaya çalışmıştır (Bottomore vd, 1997:360- 572).

İşlevselcilik toplumsal yapının bütün özellikleri ve toplumsal kurumların genel doğası ile ilgilendiği için makro sosyolojiye odaklanmıştır. İşlevselcilerin sıklıkla vurguladıkları “bir toplumsal sistemin birbirleri ile ilişkili kısımları” ifadesini top-

lumsal yapının unsurlarının birbirleri ile ilişkili ve birbirlerine karşılıklı olarak dayalı olduğunu anlamak, kısımların birbirlerine etkilerine düşünmekle mümkündür. Toplumsal sistemlerin bu yol ile çözümlenmesinde işlevselciler üç unsur üzerinde durmaktadırlar (Wallace vd, 2004:25).

1. Sistemin kısımlarının birbiriyle ilişkili ve birbirine dayanır olması,
2. Toplumsal sistemde denge durumunun mevcut olması,
3. Sistemin normal hale dönebilmesi için yeniden organize olması,

Bu üç öge esasında, işlevselcilerde denge durumunu koruma ve yeniden sağlama merkezi kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Paylaşılmakta olan değerler ve arzu edilenler ile ilgili olarak kabul edilen standartlar bu durumun sağlanmasında esas olmaktadır. Toplumsal değerlerle ilgili görüş birliği bireylerin içinde buldukları topluma ahlaksal olarak bağlı olacakları üzerinedir. Değerlere önem verme işlevselciliğin en belirgin ikinci özelliğidir. İşlevselcilik toplumun birliği ve paylaşmakta oldukları hususlara ağırlık verir. İşlevselciler dengeyi arama ve bütünleşmeyi sağlama çabasında sosyalizasyon sürecine vurguda bulunmaktadır. Sosyalizasyon sürecinde bireylerin toplumsal değerleri içselleştirmesi ve bu değerlerin kuşaklar arasında aktarımını yaparak toplumsal yapının devamlılığını sağlaması söz konusudur. Merton' da Parsons gibi kültürel ve toplumsal yapıların iyi bütünleşmiş olmaları esasında değerlendirilmesi adet ve kurumların toplumların devamlılığına katkılarıyla ilgilenilmesi ve bu örüntülerin işlevleri olarak ta belirli bir sistemin uyumuna veya düzenlemesine katkılarının tanımlanması söz konusudur (Wallace vd, 2004: 58). Burada da toplumsal yapıda paylaşılan değerlerin önemi ön plana çıkmaktadır. Merton' da bozuk işlev ve görünen-saklı işlev kavramları önem kazanmaktadır.

Bozuk işlevler ve saklı işlevler konusu işlevselci yaklaşım içindeki ayrıcalıklı yerini korumaktadır. Toplumda çeşitli kurumların ve ritüellerin işlevleri değerlendirilirken sadece görünür vaziyette yerine getirdikleri işlevleri düşünülmemelidir. Ritüeller ve seremonik unsurların gizli fonksiyonları saklı işlevleri söz konusudur. Veblen' deki gösterişçi tüketim esasında değerlendirme yapılacak olursa kullandığımız nesnelere hayatı kolaylaştırmadaki pratik faydalarının yanı sıra toplumsal konumuzu inşa etmememizdeki önemli fonksiyonlar yerine getirdiği görülmektedir. Bu saklı fonksiyon nesnelere üzerinden sağladığımız toplumsal konumumuzun önemli bir destekçisidir. Bununla birlikte bir zaferden sonra verilen kutlama yemeği, sadece katılımcıların beslenmeleri için değil birlikteliklerini sağlama açısından oldukça önemlidir. Bozuk işlevler konusunda ise temelde bütünleşmeyi tesiste ön plana çıkan kurumların bu işlevleri dışında ayrışmayı tesis etmeleri söz konusudur. Bunu din kurumu esasında ifade edecek olursak, din kanaatkâr ve münzevi bir yaşam tarzı ile inananlarının ortak yönleri üzerinden toplumdaki bütünleşmeyi tesis ederken aynı

zamanda aynı din farklı toplumlarda yüzyıllarca süren savaşlarında önemli bir kaynağını oluşturur. Aynı dinin farklı mezhepleri arasında yüzyıllardır süren kavgalar ise bunun tipik örneğidir.

Önemi yadsınamaz bir şekilde, işlevselci yaklaşımı devlet sisteminde, bireylerin politik ve toplumsal konuların inşasında görmek mümkündür. İktidar sahibinin hâkimiyeti altındaki coğrafyadaki toprak paylaşımını gerçekleştirirken dağıttığı pay ve törensel bir yemekte maruz kalınan muamelenin değerlendirilmesi ve daha mikro boyutta da gündelik hayattaki yiyecek ve yeme etkinliğinde bireylerin iktidar ilişkilerindeki işlevi esasında belirlemelerde bulunmak mümkündür. Bu kapsamda birçok sosyal antropolog işlevleri anlama gayretin ürünü olan çalışmalar ortaya koymuşlardır. Malinowski' nin Trobriand Adaları' ndaki yiyecek üretimi ve dağıtımını ve bu sistemleri ifade eden inanç ve toplumsal müteakabiliyetlerin karmaşık biçimleri konusundaki etnografik çalışması, Richard' ın yiyeceklerin üretimi, hazırlaması ve tüketim şekillerinin bağlı olduğu yaşam döngüsünü, grup yapıları ve onları oluşturan sosyal bağlantıları analiz ettiği çalışması işlevselci bakış içinde önemli bir yer edinmiştir. Daha sonraki Bambo çalışmasında ise Richards, geleneksel insanların yemek kültürlerini daha geniş bir ekonomik düzleme oturtmaya çalışmıştır. Örneğin müteakabiliyet, zorunluluk ve akrabalık bağlarının ifadesinde önemli bir sembolizm olan, yiyeceklerin ve besinsel etkinliklerin sembolik önemi Richards' ın çalışmasında yinelenen bir tema olarak görülür. Yiyecek ve yemek kültürlerinin işlevsel önemi, geleneksel insanlar üzerine daha genel monograflar yazan sosyal antropologlar tarafından da vurgulanmıştır. Örneğin, Radcliffe-Brown Andaman Adalıları ile ilgili tartışmasında, yiyecek ile ilgili ayinlerin ve tabuların gençler tarafından yalnızca yiyeceklerin değerinin anlaşılmasına değil, topluluğun kolektif duygularının dramatize eden ve bu şekilde bireyin sosyalizasyonuna olanak sağlayan araçlar olarak göstermiştir. Bunun ötesinde, yiyeceklerin işbirliği içerisinde üretilmesi ve topluluk içerisinde paylaşılması gibi etkinlikler, karşılıklı mecburiyet ve bağımlılık duygularının vurgulanmasını sağlayan ve böylece Andaman toplumundaki bütünleşmeyi pekiştiren faaliyetler olarak sunulmuştur (Bottomore vd, 1997:556- 557).

Bu çalışmanın amacı, işlevselci perspektifte ülüş sisteminin Türkler' de siyasal hayatın ve daha mikro boyutta gündelik hayatın düzenlenmesinde yerine getirdiği işlevler esasında değerlendirilmesidir. Bu kapsamda makro perspektifte siyasal hâkimiyet alanının paylaşımı, ülkenin iktidar ilişkileri esasında oluşan taksimatı ve taksimatın belirleyicileri mikro perspektifte ise bu paylaşımın görünümü olarak törensel bir yemekte yiyecek paylaşımı ve bu paylaşımın hiyerarşisi gündelik hayat pratikleri içinde toplumsal hiyerarşinin ortaya konulması bakımından değerlendirilmektedir. Türk toplumunda yemek paylaşımı bireyin sosyal ve siyasal hiyerarşideki yerinin ifade edilmesinde oldukça önemlidir. Paylaşımın ve sofradaki konumlanmanın siyasal hiyerarşi de toplumsal sistemin bir görünümü olarak ortaya çıkması

“orun ve ülüş” konusu olarak ifade edilmektedir. Burada boyların ve yöneticilerinin bir üst yönetici karşısında ve diğer yöneticiler karşısındaki konumunun ve payının belirlenmesi söz konusudur (İnan, 1998:241; Beşirli, 2010:162-163). Toplumda ziyafetler ve özel yemekli toplantıların planlanması grup, aile ilgisinin kimlik statü ve gücüyle ilişki kurması bakımından önemlidir. Birçok ziyafette planlama yapılmakta davetli listesi ve oturma düzeni kontrol altında tutulmaktadır. Ferdin hizmet görme miktarında olduğu gibi statüsüne özel olarak yemesine müsaade edilen yemeklerde söz konusudur. Bazı durumlarda et veya sebze yemeğinin en çok istenilen parçası en güçlü en saygıdeğer birinin payı olarak tahsis edilmiş olabilmektedir (Goode, 2005: 67).

Devlet sistemi olarak “ülüş”

Bireylerin devlet sistemi içindeki konumlarının belirlenmesi, siyasal ve toplumsal hiyerarşideki yerinin ortaya konulması sürecinde belirli statü ölçütleri esasında değerlendirmelerin yapılması söz konusudur. Statü ölçütlerinin aynı toplumun farklı gelişme dönemlerinde farklı şekillerde görüleceği açıktır. Bu ölçütler devletin temel karakterine ve temel ekonomik faaliyete göre farklılaşan bir görüntü ortaya koymaktadır. Bu kapsamda Türk devlet geleneği içinde önemli bir yeri ifade eden “ülüş” bireylerin siyasal ve sosyal hiyerarşideki yerlerinin belirlenmesi ve bu konularının göstergesi olması bakımından önem kazanmaktadır.

Togan (1981) ülüş sisteminin İlhanlılar dönemi, Türk tarihindeki yerini değerlendirirken sistemin bireylerin iktidar ilişkileri içinde politik sonuçlarına dayalı olarak inşa ettikleri toplumsal konumlarına göndermede bulunmaktadır. Savaşa ve hayvancılığa dayalı bir ekonominin olduğu bu toplumun üyelerinin iktidar ile olan ilişkilerin görünümü, Tanrının yeryüzündeki halifesi olan ve onun mülklerinin korucusu olan hükümdarın yönetimindeki arazi ve mülklerden kimlerin yararlanma haklarına sahip olabileceği esasında şekillenmektedir. Devletin hanedan mensuplarının müşterek malı olduğuna ilişkin olan inancın bir ürünü olarak şehzadelerin ülkenin farklı bölgelerine melik olarak gönderilmesindeki¹ paylaşımın yanı sıra mülklerin bölüşümünün de görülen taksimat incelendiğinde;

a) Ayrı boyların yurtları: Boyların hükümdarın emriyle sınırları belirlenmek üzere yaylak ve kışlak yerleri bu kapsamdadır. Boylar hükümdarın emriyle yeni sahalara işgal ettiklerinde kendilerine işgal ettikleri yeni sahalara yaylak ve kışlak olarak tahsis edilirdi. Boylar bu toprağı hükümdardan almakla beraber hükümdara karşı vergi ve ya belirli bir üretim yapma gibi ayrı bir görev yerine getirmezdi.

b) Sülale üyelerinin inçü denilen hisseleri: Hükümdarın hususi mülkü sayılan sahaları kendi oğulları, sülalesinin diğer üyeleri arasında dağıtabilirdi. Şehzadelerin bazen büyük ülkelerden ibaret olan bu irsi hisselerine inçü denilmektedir. Bu payın belirlenmesinde akrabalık belirleyicidir.

c) Beylere hayatta kaldıkları sürece üstün hizmetleri için tahsis edilen araziler: Devlet hizmetinde bulunan yüksek rütbeli askerlere gösterdikleri başarılar karşılığı ödül olarak verilen emlak ve arazileri söz konusudur. Bu arazilere Türklerde kopı denilmektedir.

d) Orduya verilen çeriğ yurtları: Burada askerlerin beslenmesi için vergi olarak alınan işeleri ifade etmektedir. Çeriğ yurtları belirli nahiyelerin ve sancakların gelirlerinin belirli askeri birliklerin işesine tahsisi demektir. Yani buradan çeriğ (ordu) at, cephane, silah, erzakı tedarik ederdi.

e) Özel şahıslara verilen arazi ve emlak gelirleri söz konusudur. Din ulemasına, şeyhlere ihsan ve sadaka olarak verilen ödemeler söz konusudur. Devletin düzen ve işleyişinin sağlanmasında askerlere stratejik olarak tahsis edilen alanın işe temini için tahsisi edilen bölgenin, yaylak ve kışlak durak yerlerinin, ziyafet ve hediyeler verme düzeninin ve bunun gibi avcılık gibi törensel faaliyetlerde riayet edilmesi gerekli kuralların bir birleşimi olduğunu belirtmektedir. Burada ülüşleri kabul etme töreye tabi olma toplumsal hayatın düzen içinde olduğunu göstermektedir. Türk- Moğol ilerinde devletin yenilenmesi ülüş sisteminin zaruri bir sonucudur. Çünkü hâkimiyet sahası ülüşler sıfatıyla hükümdarın aile efradı arasında taksim olunca yurtların küçülmesi, tümenlerin ütük denilen küçük parçalara bölünmesi söz konusudur (Togan, 1981: 285- 296). Bu sistem Orta Asya'dan Anadolu'ya taşınan, memleketi, kabile reisleri yerine, sülale üyeleri eliyle idare etmek şekliyle, bilhassa büyük devletlerin, teşekkülü devrinde merkezi yapının teminini sağlamaktadır (Togan, 1981:211). Ülüş sistemi Türklerde İslam' la beraber görülen ikta sisteminin de temelini oluşturmuştur. İktâ, Turan' a göre menşei halifeler tarafından, kimsenin mülkiyetinde bulunmayan toprakların veya devlet gelirlerinin, hukuki durumlarına göre hizmet ve maaşlarına karşılık kumandan asker ve sivil ricale, din ve devlet adamlarına, hükümdar ailesi üyelerine masraf ve maişetleri için, verilmesini ifade etmektedir (Turan, 1993a: 949-959. Gerçekten İslam dünyasına ait bulunan iktâ usulü Selçuklular devrinde Türk askeri ve idari feodalizmine göre tamamıyla yeni bir mahiyet kazanmıştır. Türkiye Selçuklularında uygulanan iktânın Büyük Selçuklu devletindeki uygulamasından farklı ve kendine has özelliklere sahip bir nizam olduğunu ileri süren Osman Turan, Türkiye Selçukluları ve buna bağlı olarak da Osmanlı iktânının menşei Orta Asya geleneğine bağlamıştır. Onu takip eden birçok araştırmacı da Selçuklu iktânının, eski Türk toprak hukuku ve "ortak hâkimiyet" prensibinin yeni şartlara uydurulmasından ibaret olduğu fikrini benimsemişlerdir. Ancak devletin idarî ve askerî yapılanmasının temelini teşkil Türkiye Selçuklu iktâ'ı, birçok bakımdan Büyük Selçuklu ve sair Yakın Doğu devletlerinden farklı olup, kendine has özellikler taşır. Nitekim siyasi ve askerî ihtiyaçların sevkıyla merkezîyetçi bir yapıya bürünen devlet, ikta nizamını da bu yapıya uydurmuş ve söz konusu nizamı başarılı bir şekilde uygulamak

suretiyle idarî ve askerî mekanizmanın düzenli bir şekilde işlemlerini sağlamıştır (Göksu, 2009:139-141). Bu yeni müesseseye göre iktâlar babadan evladına intikal etmektedir. Üretimin artması esasında gelirleri de artmaktadır (Turan, 1993b: 312). Bu taksim Osmanlı devletinde tımar sistemi şeklinde mükemmelliğe ulaşmıştır. Burada belirtilmesi gereken önemli bir unsur olarak Türk topluluklarının ekonomik gelişme dönemlerinde üretim biçimine göre paylaşımın esaslarının değişmesidir. Bu esaslar bozkır toplumlarında hayvancılık ve hayvanların beslenmesi için yaylak ve kışlak tahsisî gibi göçebeliliğin temelini oluşturan unsur iken, tarım toplumunda tarımsal arazilerin ve bu arazilerinin dağılımı şeklinde görülecektir. Toprağa bağlı tarımsal nüfusun, devlet için bir gelir kaynağı teşkil etmediği göçebe Türk topluluklarında hayvancılık yapan göçebe halkların sadece tek bir merkezden beslenmeleri pek söz konusu olmamıştır. Ülüş sisteminde paylaşım ve dağıtım bu esasta şekillenmiştir. Öte yandan hayvancılık ekonomisinde birikimin olmaması, boyların kendi devamlılıkları için ekonomi kurumunu değil de siyaset kurumu belirleyiciliğinde gelişmelerini sağlamıştır (Togan, 2006: 211- 214). Her iki durumda da paylaşımında liyakat ve sadakat esasında gerçekleşmektedir.

Devlet sisteminin işleyişinde, yönetici zümrenin siyasal hiyerarşideki yerlerinin ortaya konulmasında arazilerin ve mülklerin taksiminden aldıkları pay önem kazanmaktadır. Osmanlı fıkıhçıları kural ve uygulamaları İslam fıkhı esasında düzenlemişlerdir. Bu süreçte Roma hukukuna benzer biçimde gibi toprak mülkiyetinin rakabe, tasarruf ve yararlanma hakkı olmak üzere üç esasta değerlendirildiği görülmektedir. Devlet rakabeyi alıkoymakta, tasarruf ve kullanma hakkını devretmektedir. Burada vakıf arazilerinde bile devletin rakabesinin devredilemezliği esastır (İnalçık 2000: 148). Burada Sultanın doğrudan başışladığı, başvuru sahibinin gösterdiği sadakat ve yararlılık nedeniyle ayrıcalığa layık olduğunu dile getirerek mülkiyetini devrettiği topraklarda söz konusudur (İnalçık, 2000: 165). Sadakatte azalmanın görülmesi veya gösterilen başarısızlıklar tahsis edilen mülk ve arazilerin kullanım haklarının kaybını da beraberinde getirmektedir.

İç Asya' nın büyük bir kısmına hâkim olan bozkır kuşağı hayvan yetiştiriciliği için uygun bir ortama sahiptir. Burada oluşan göçebe kültürü hayvan yetiştiriciliğinde uzmanlaşmış çevre imkânlarının en iyi şekilde kullanılmasını sağlayan bir yapı oluşturmuştur. Bir başka ifadeyle göçebe kültürü, değişik şartlara bağlı olarak, belli bölge içinde çadırıyla hayvanıyla ve öteki araçlarıyla yer değiştiren, sabit bir yerde daimi olarak oturmeyen toplulukların kültürüdür. Bu kültür esasında oluşan töre, insanın doğayla, hayvanlarla ve diğer insanlarla olan ilişkisini mevcut fiziksel coğrafya ve üretim ilişkileri esasında belirleyecektir (Alpargu, 2008: 17). Bu kapsamda ülüş toplumsal bir sistem olarak gündelik hayat pratiklerinde de kendini göstermektedir. Toplumsal hayatta sembolik anlamların inşası, büyük oranda hayvansal ürünlerin

tüketimi, büyük toylar ve av gibi kolektif eylemlerde görülen farklı saygı davranışları ile kendini gösterecektir. Atilla'ya yemeğe davetli olan Roma kafilesinde yer alan Priskos, elçilerin katıldığı yemek hakkında şu bilgileri vermektedir. “Kapının eşiginde Atilla ile karşı karşıya durduk. Oturmadan önce bunların örf ve adetlerine göre Atilla'ya selam vermek üzere sakiler elimize kadeh verdiler. Verileni içtikten sonra yemek sırasında oturmamız icap eden iskemleye oturduk. İskemleler her iki tarafta ve duvarın yanında idiler. Ortada bir divanda Atilla oturuyordu. Yemekte en hürmetli yer Atilla'nın sağ tarafı idi. İkinci mevki sol tarafı idi. Bizde bu sol tarafa oturduk. Fakat üstümüzde bir İskit reisi bulunuyordu.... Herkes oturduktan sonra saki geldi. Ve şarap dolu kadehi Atilla ya verdi, Atilla bunu alıp sıraya göre ilk adamı selamladı ve şerefine içti. Selamı alan hemen ayağa kalkıyor ve içinceye kadar veya iade edinceye kadar yerine oturmuyordu. ... Sonra önce Atilla'nın önüne bir masa geldi. Sonra sakiler diğer misafirlerin önüne masalar koymaya başladılar. Üç veya dört adamın önüne bir masa kurulmuştu. Herkes kendi masasına konulan yemekten yedi ve önce içeriye Atilla'nın hizmetçisi bir tepsi et ile girdi. Sonrada bize hizmet edenler ekme ve yemek getirdiler (Ahmetbeyoğlu, 1995: 50). Yemek için Hint biberleri, hurma ve diğer lezzetli yiyecekleri bulunurdu. Kendi adamları ve Romalılar için verdiği ziyafetlerde Atilla et ekme lezzetli yiyecekler ve diğer yenecek şeylerde ikram etmişti. Steplerde Hunlar sadece kutlama gerektiren durumlarda yada şerefli misafir geldiğinde et yerlerdi. Şimdi ise et yemek gelenek haline gelmiştir, en azından yönetici sınıf için (Thompson, 2008:212). Görüldüğü gibi yemeğin kiminle yenildiğinin ifade ettiği anlamın yanı sıra neyin yenildiği de önemlidir. Yiyecek insan arasındaki hiyerarşik paralellik kültürün ve güçlülük imajının ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Dünyanın doğal düzeninin tasniflerinde bitkilerin ve hayvanların düşey bir zincirin halkaları veya merdivenin basamakları şeklinde tarifi görülmektedir. Burada bitkinin ve hayvanın değeri zincirin neresinde bulunduğu göre belirlenmektedir. Burada yükseklik ve alçaklık sembolik anlamlar kazanmaktadır. Hayvanlar ile mineraller dünyası arasında bir noktada olan bitki dünyasında, yenen kısımların içinde gömülü oldukları toprakla temas etmeleri bitki soğanları ve bitki köklerini en değerli kısımlar olarak görülmesinin sebebidir. Bunu kokulu ve diğer otlar, çalılıklar ve son olarak ta meyveleri ve dalları ve yaprakları havada sallanan ağaçlar izlemektedir. Ağaç meyvelerinin asil sayılan karakteri gökyüzünden ilahi mükemmelliği yaklaşmasından ileri gelmektedir. Bitkinin elde ettiği besinleri hazmetmesi ile yukarı doğru uzadığı ifade edilmektedir. Aynı şekilde meyvelerde de ağacın üst kısımlarındaki meyvelerin daha lezzetli olması ve toprağa yakın kısımlardaki meyvelerin ise lezzetsizleştiği ifade edilmektedir. Aynı şekilde hayvanlar âlemin de en üstün üyeler uçan hayvanlardır (Montanari, 1995:110). Bu dini içerikli süslemelerde meyvelerin ön planda tutulması ve taze meyvenin –üzüm, elma gibi- imtiyazlı sınıfların tüketimine sunulmasının rastlantı olmadığını göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Aynı zamanda birçok toplumda avlanmak ve av eti yemek imtiyaz sahibi olmanın ve siyasi hiyerarşi de üst seviyede olduğunun bir göstergesidir.

Hükümdarın arazilerinin ve mülklerinin kullanımında çeşitli belirleyiciler esasında yaptığı taksimi sofrada düzeninde de görmek mümkündür. Törensel yemekte hükümdar merkez alınarak gerçekleştirilecek ziyafet sofrası düzenlemelerinde, bireylerin siyasal ve toplumsal hiyerarşideki yerlerine göre konumlanmaları söz konusudur. Ziyafet sofraları sultanın cömertliğinin ve zenginliğinin nişanesi olarak işlev görmektedir. Buna dayalı olarak sarayda görevlerin tahsisinde teşrifata ilişkin pozisyonlar oluşmuştur. Bu pozisyonlar farklı devlet sistemlerinde farklı isimlerle ifade edilmektedir. Benzer şekilde Memluk Devletinde sofrada herkesin oturacağı yer belirlidir. Bu yer kişinin ifa ettiği görevi ve rütbesi ile ilişkilidir. Bu döneme ait eserlerde simatta (hükümdar sofrasında) yenilen etlerin bütün ve kemikli olarak beklide parçalanmadan konulduğu kısımlarının imtiyazlı yerler olduğu ifade edilmektedir (Çetin, 2006: 111). Sofrada sağ ve sol yön ayrımı karşımıza çıkarmaktadır. Hükümdarın sağında veya solunda oturmak siyasal ve toplumsal hiyerarşide belirli bir yere hükümdar gözündeki değerine işaret etmektedir. Yöneticinin sağına veya soluna oturma protokol kuralları ile düzenlenmiştir. Priskosun' un katıldığı ziyafette Atilla'nın yanına kimin oturacağı önem kazanmaktadır. Bu ziyafette sedirin üstüne Ellak' ın oturmasından Atilla' nın tahta halef olarak büyük oğlunu tayin ettiğini göstermektedir. Makamlar ve payeler ayinsel ve törensel unsurlar içerir; bu unsurlar "müzakere edilmiş ve resmi bir prosedür vasıtasıyla" yeni bir prosedüre kavuşmayı ve malik olmayı sağlar. Makam ve makamın sahibi arasında karmaşık bir bağlantı vardır, makamlar boş kalırsa toplumsal düzen tehdit altında demektir. Makamın sadece teknik bir boyutu yoktur: ahlaki veya dini bir boyutu vardır. Bunun sonucu boyut ise siyasal, törensel görevlerin söz konusu olduğu durumlarda daha ön plana çıkar (Balandier, 2010: 87).

Ziyafetlerde sofrada düzenine gelince eski Türklerde orunun önemi herkesçe bilinmektedir (Beşirli, 2011:105- 107) Oğuz Kağan destanında Elçilerin katıldıkları ziyafetlerdeki orun sistemi de bunu doğrulamaktadır. Avrupa Hunlarının sofrada düzeni hakkında Priskos, önce Atilla'nın önüne bir masa getirildiğini sonra diğer misafirlerin önüne masalar konulduğunu, üç dört adamın önüne bir masa konulduğunu herkesin kendi masasına konulan yiyecekleri yediğini vurgulamaktadır (Ahmetbeyoğlu, 1995: 24).

Devlet sisteminin toprak düzenini belirleyen yönü olan iktâ sistemi Türklerde İslamiyet'le yeniden şekillenen bir yapı ortaya koymakla beraber, göçebe Türk toplumlarında da kendi esasları belirleyiciliğinde varlığını sürdürmüştür. Toplumsal düzenin tesisinde iktidarın tanrının bir gölgesi olarak elinde tuttuğu mülkünü toplumu oluşturan unsurların –ki bu toplum tipi askeri toplumdur– yerine getirdikleri fonksiyonlar esasında paylatırımı söz konusudur. Bu paylaşım güç ilişkileri esasında belirlenmekte ve bireylerin siyasi ve politik konumları paylaşımındaki konumlarının belirleyiciliğinde oluşmaktadır. Arazi dağıtımında boyun yerleştirildiği coğrafya,

savaşta veya barışta ordunun konuşlandırıldığı bölge, törensel bir ziyafette görülen davranış, törende karşılama ve ağırılanma biçiminiz tüm bu koşulların belirlenmişliği içindedir. Boyların ve yöneticilerinin üst yönetici karşısında ve diğer yöneticiler karşısında yerinin ve payının belirlenmesi söz konusudur. Oğuz Kağan destanında, ziyafetlerde kesilecek koyunun hangi parçalarının hangi boylar tarafından yenileceği ve boy beylerinin çadırlarının Han çadırına ve diğer beylerin çadırlarına göre nasıl konumlanacağı açık olarak belirtilmiştir. Bu durum boylar ve Türk kesimleri arasında kavga çıkmaması için önceden kesin bir töre olarak ilân edilmiştir. Bir koyundaki et payı çok daha geniş bir manada bir devlet ve hukuk anlayışının başka bir şekilde anlatılışdır (Ögel, 2000 335–336).

“Şimdi on iki çadırda oturup pay alan kim, o payı doğrayan kim, dışarıda atları tutup oturan kim, onları açıklayalım. Altın çadırın başköşesine gün Han oturdu. Halkın bütün iyileri ittifak eder, koyunun başını, arkasını kuyruk sokumunu ve bağrını sırtın üstüne koyup Gün Han’ın önüne koydular. “Kim han olursa payı bu olsun.” dediler. Çadırın iç taraftaki eşğinde Irkıl Hoca oturdu, göğsü onun önüne koydular “Kim vezir olursa onun payı bu olsun.” dediler.

Sağ taraftaki ilk çadıra Gün Han’ın oğlu Kayı’yı oturtular, sağ aşk kemikli iliği pay verdiler. ..ikinci çadıra Alka Evliyi oturtular. Sağ ön bacağı pay verdiler... Üçüncü çadırda Ay Han’ı Büyük Oğlu Yazır’ı oturtular, sağ yan tarafı pay verdiler...” (Ebulgazi Bahadır Han, 1996:246).

Paylaşımında Gün-Han, Oğuz-Han’ın büyük oğlu ve hükümdardır. Bu sebeple, elbette ki onun payı koyunun en iyi yerlerinden ayrılacak ve diğerlerine nazaran miktarca da çok olacaktı. Hükümdarın esas payı sırt kısmı, yani eski Türkçe koyunun uca’ sıdır. Koyunun sırt kısmı çıkarılırken, başından kuyruğuna kadar olan üst kısımların da hep beraber kesilip alınmasına bilhassa dikkat edilmelidir. Koyunun bağı ve ciğeri de hükümdara ait dir. Bu günkü et kombinalarında ve kasaplarda da, et olarak hayvanın en değerli kısımları, sırtındaki parçalar sayılır. Eski Türklere göre, koyunun iki türlü uca kısmı vardır. Bunlardan birisi ve en önemlisi uca, yani “sırt” kısmıdır. Diğerine de kuyruklu uca derlerdi ki, bu kısmın da koyunun arka sağrısının üst parçaları olması çok muhtemeldir. Bu sebeple uca sözü bazı Türk lehçelerinde, “kuyruk sokumu” anlamına da gelir. Fakat uca/uça sözünün eski Türkçedeki gerçek anlamı, “sırt, arka” demektir (Ögel, 2003:217) Bu mitolojik karakterler ve toplumsal konumlarının aldıkları paylar arasında belirlenmesi, paylaşımın iktidar ilişkilerindeki gerçekleştiğinin önemli bir göstergesidir.

Bireyin sofradaki konumlanmasının simgesel anlamının yanı sıra yemeğin kısımlarının saygınlığa göre dağıtımı Türklere sadece belirli bir zümrenin uyguladığı kural değil gündelik hayatın da önemli unsurudur. Oturulacak yer kadar yemek esnasında yenen yiyecekte alınan pay, kısım da statü belirtmektedir (İnan, 1998:247-

254). Böylece yemek bütün keyiflerin yanı sıra herkesin toplumdaki yerini öğreten diadaktik/pedogajik bir ayindir (Belge, 2001:369-370). Yemek paylaşımı ve bu paylaşımın hiyerarşisi gündelik hayat pratikleri içinde sıradan görülse de toplumsal hiyerarşinin ortaya konulması bakımından önemlidir. Burada Türk toplumunda yemek paylaşımı bireyin sosyal ve siyasal hiyerarşideki yerinin ifade edilmesinde bakımından değerlendirilmelidir. Yemek paylaşımının siyasal hiyerarşide toplumsal sistemin bir görünümü olarak ortaya çıkması, devlet sisteminde önemli bir yer tutan “orun ve ülüş” konusunun gündelik hayattaki iktidar ilişkilerine yansımalarıdır. Yemek, Türklerde sosyal düzeni kuran bir sembol gibidir. Türk toplulukları tarih boyunca belirli sosyal düzen ve disiplin çerçevesinde gelişmişlerdir. Hanların ve beylerin halka yemek yedirme ve ziyafet çektirme zorunluluğu vardır (Ögel, 1982: 16).

Türk devlet geleneğinde yer alan toy ve şölenler bu kapsamda önem kazanmaktadır. Burada verilen ziyafetler kağanın gücünü gösterdiği, siyasal bir semboldür (Beşirli 2011:147). Tanrıdan kut almış olan hakan verdiği toyla, doyurduğu misafirlerin sayısı ile bu gücünü göstermektedir. Roma’da olduğu gibi, hükümdar otoritesinin kaynağını oluşturan karizmasını Tanrıdan aldığı bu güce dayandırmaktadır. Hükümdar ve ailesi iktidar için hususi ehliyet, ilahi bir lütf a sahiptir. Bunu mistik bir ata ve ilahi bir kahraman, hanedan adına temin etmiştir. Ve o zamandan beri bu ehliyet soyun bütün üyelerine babadan oğla intikal etmektedir. Hakanın veya sultanın hâkimiyeti altındaki bölgeleri kendi soyundan gelen bireyler genellikle evlatları arasında paylaşması bu kutsallığın korunmasıdır. Şu halde göçebe veraset tarzı ne soy hukukuna, ne primogenitura ‘ya nede liyakat, münasip olma prensibine dayanmayıp bu üçünün kombinezonudur ve zarurete göre bu üçünden biri tahakkuk eder (Nemeth 1962: 104). Bu durum hükümdarın, tanrının yeryüzünde vücut bulduğu tanrı kral olduğunu, kut sahibi kağan veya tanrının yeryüzündeki halifesi olan sultan olduğunu ortaya koymakta ve ayinsel özellik taşıyan yemeklerle karizmatik otoriteyi yeniden tesis etmektedir.

Toplumsal yapı içinde bireylerin sosyal ve siyasal konumlarının belirlenmesinin farklı ölçütleri olduğu gibi, toplumsal statülerin kendilerini yeniden üretmeleri oldukça önemlidir. Bu konu aynı zamanda toplumsal sistemin bir bütün olarak nasıl işlediğinin anlaşılması sürecinde de önemlidir. Günümüz Kazak ve Kırgız toplumlarında bu hiyerarşinin yeniden üretiminde cilik konusu önemli bir işlev yerine getirmektedir. Bu kapsamda Alevi ve Bektaşî kültüründe yer alana lokma ve dolu-tolu ritueli önemli bir yere sahiptir. Radlof, Kazaklar da yeme pratiklerinden bahsederken etin hiyerarşik olarak, “ciliklere” göre tasnifini vurgulamaktadır. “Et piştikten sonra bel kısmı, yalancı kaburgalar (sübö kabırğa), ön bacak butları (ortan cilik); arka bacak butları (tok-pak cilik) ve bir parça kuyruk ağaçtan bir tabak üzerine konarak misafire sunulur. O da ellerini yıkadıktan sonra eti kemiklerinden ayırarak çok tuzlu olan et suyuna batırır. Ev sahibi misafirin yanına oturmaz. Misafir bu suretle hazırlandıktan

sonra ev sahibine: “Aş, sahibi ile tatlı olur, yemeğe oturunuz!” diye hitap eder. Ev sahibi: “Allah razı olsun, teşekkür ederiz yiyiniz” diye cevap verir. Fakat misafir bırakmaz. Ev sahibinin hâlâ reddettiğini görünce yalancı kaburga kısmından büyük bir parça et keserek (çaprak et) ona uzatır ve parmaklarıyla ağzına sokar. Sonra ikinci bir parçayı keserek, bu sefer parmaklarıyla değil de bir tabak üzerine koymak suretiyle ev hanımına sunar (1994: 203 -204). Buna benzer bir uygulamayı Moğollar’ da da görmek mümkündür. Koyun eti masaya bütün “uuts” olarak konulur sofrada bulunanlardan yaş veya farklı belirleyiciler itibariyle en itibarlı kişi uutsun kafatasının üst ortasından bir parça, kuyruğundan ince bir parça alır. Bunun yanı sıra kaburgadan da bir parça alarak evin arka tarafındaki ongunlara veya putlara sunar. Saygın kişi, koyunun sırt kısmından -en yağlı kısmından-, üç parça keser ve büyük bir tabağa koyar. Yiyecek dağıtıcısı -idegeci- bu parçaları erkek ve kadınlar arasında paylaşır. Burada hayvanın ilk tüketilen kısmı sırt kısmıdır. Saygın kimselere hayvanın göğüs ve boyun kısmından ikram edilir. Burada hayvanın göğüs kafesinin ucundaki kısım sadece saygın kişilere verilir. Ayak ve but kısmı yere yakın olduğu için manevi anlamda kirlidir. Saygın kimselere ikram edilmez. Onların soyluluğu hayvanın yerden uzak kısımlarını tüketmelerini gerektirmektedir. Burada koyunun parçalanmasında kemiklerin kırılmamasına dikkat edilir. Bu ayırım içkinin sunulması sürecinde de kendini göstermektedir. Burada törensel bir yemekte yenilen yemeklerin belirli bir sırada tüketilmesine dikkat edilmektedir. Uuts sofrada beklerken öncelikle sütlü çay sonra boorçoğ denilen Moğol ekmeği masaya servis edilir. Bunu çorba, hoşur denilen çiğ börek gelir. Sonra mantı ikram edilir. Asıl yemek olan uuts dağıtılır ve içkiye başlanılır. İdegeci masada çok az kişiye kendisi içki sunar. Saygın konukların dışındakilere ise onun dışındaki kadınlar içki sunar. İçki içmenin yetişkin erkek olmanın göstergesi olduğu toplantılarda, erkek içki içmesi konusunda teşvik edilir (Kaynak kişi, Akbaya Danuv, Mogol, Erkek, 2011). Kırgızlarda koyunun parçalanması sürecinde bököo adı verilen görevi etin hiyerarşik olarak tasnifi olan kasaplar söz konusudur. Bököo görevini yerine getirirken törensel yemeğe katılanların toplumsal hiyerarşilerine göre tasnifte bulunmaktadır. Kırgızlarda “Koyun soyu vermezsen Kırgızemezsin, ciğit emezsin.” sözünde ifade bulduğu gibi kasaplık sıradan bir özellik olsa da bököölük farklıdır. Büyük bökööler tecrübeli bököo ler yetiştirir. Belli bir zaman geçtikten sonra çekilir ve görevlerini gençlerden birine devrederler (Kaynak kişi, Alimkul Umarov, Kırgız, Erkek, 2010).

Hayvan canlı iken büyük parçalarına *müço*² denilmektedir. Müçolar hayvan kesildikten sonra “cilik” lere dönüşmektedir. Bu işlem *ciliktöo olarak adlandırılmaktadır*. Cilikler ikram için hazırlanması süreci ni *etti casoo* (et parçalarını düzenleme) âdeti ifade etmektedir. Bu hazırlama işleminden sonra sonra cilik *ustukan* adını almaktadır. Bu kapsamda koyundan 12 müço 12 cilik ortaya çıkartılmaktadır. Fazla eti alınmış, pişmiş cilik sofraya getirilirken “ustukan” olarak tanımlanmaktadır. Hayvanda bulunan cilikler ikiye ye ayrılır (Kaynak kişi, Zarılbek İsakov, Kırgız, Erkek, 2010).

A.Kol *cilik* : Kol *cilik* olanlar koyunun ön ayağında bulunan

1. Kar *cilik*,
2. Dal,
3. Kün *cilik*,

B.San *cilik*: San *cilik* de koyun arka ayağında bulunan

1. Coto *cilik*,
2. Cambaş
3. Kaşka *cilik*

Burada ortaya çıkan *cilikler* onlara atfedilen değerleri itibariyle birbirinden farklıdır. Koyunun arka bacağından çıkarılan *san cilikler* ön ayağından çıkan *cilikler*den daha değerlidir. Uzaktan gelen ve çok saygın olanlara san *cilikte* olan *cilik* parçalarından ikram edilir. San *cilikler* içinden en saygın misafire ikram edileni *cambaş*tır. Onlardan sonra gelen saygın kişilere de *coto cilik* ile *kaşka cilik* verilir. *Cambaş* saygın olan erkeklerle ikram edilirken, *coto cilik* ile *kaşka cilik* aynı değerde olan *cilikler*dir ve burada cinsiyet ayrımı yapılmadan kadın ve erkeklerle ikram edilebilir.

Kol cilik içinde olan *cilikler* saygınlığı daha az olan kişilere ikram edilen *cilikler*dir. Kol *cilik* içinden *kar cilik* yine orta seviyede olan misafirlere verilir. Ayrıca, kazana etin tamamının konularak ve haşlanarak pişirilmesinde kol *cilik* içinde yer alan *kar cilikin* kazan içine birinci konulması bir adettir. *Dalı* (kürek kemiği) da kadın erkek ayrımı yapılmadan orta seviyede olan misafirlere saygınlığına göre verilir. *Kol cilikin* üçüncüsü olan, *kün cilik* kadınlara ait olan bir *ustukan*dır. *Kün cilik* tabak içine konularak misafirlere ikram edilmez. Zira o et parçası, evdeki *kelin-kesek* olarak betimlenen gelinlere verilen parçadır (İsakov, 2009:121). Ancak bu *ciliklerin* yanında *cilik* olarak kabul edilmeyen ancak ikram esnasında *ustukan* olarak sayılan *baş*, *kuymulçak*, *arka kaabırğa*, *töş* adını alan kısımlarda vardır. Burada söz konusu olan *baş* bazı Kırgız yörelerinde en saygın ve en yaşlı kişiye bazı bölgelerde ise en küçük kişiye verilir. *Kuymulçak* da *Sakalduu ayal kişige berilet* veya en saygın olan hanıma verilir. *Töşe* “töştün eesi kız bala” veya *töş* olan et parçasının sahibi kız çocuklardır. *Kabırğa* etinin çokluğu ve azlığına göre *tıştuu kabırğa* ve *kara kabırğa* olarak ikiye ayrılır. *Tıştuu kabırğa* eti ve yağı çok olan *kabırğa* olur ve o da *ustukan* olarak *kol cilik*ten sonra gelen değere sahiptir. Bunların yanında *şıyrak*, *moyun* gibi ufak *ustukanlar* çocuklara, et pişiren kimselere verilen et parçasıdır.³ Hayvan kesilirken misafir sayısına görme kesilir. Bu aynı zamanda misafirin ev sahibinin gözündeki değerini gösterir. *Ciliklerin* parçalanması ona saygının bir ifadesidir. Saygı için tam *cilik* verilir ekonomik sıkıntılardan dolayı bölünmeye başlanmıştır. Küçükbaşlarda değil de büyük başlarda bölünmektedir (Kaynak kişi Zarılbek İsakov, Kırgız, Erkek, 2010). Tyanşan, atbaşı, Aktalin bölgelerinde ilk sırayı *kabırğa*, onu *cambaş* ve *baş* sırası izlemektedir. Düğün yemeği sırasında düğünün başlaması için gelin ve damadın dayıları etin en saygın kısmı olan *uca* ve *döşünü* almaktadırlar. Bundan sonra ziyafete başlanmaktadır (Abramzon, 1997: 22)

Atın ciliklere ayrılmasında da aynı tasnif söz konusudur. Sunumda tabaklardaki etlerin parçalanarak misafirlere ve bilhassa *tör* olarak adlandırılan başköşede oturan kişilere sunulması orada bulunan ve yaşça daha genç olanların görevidir. Kapıya yakın oturan genç erkeklerin biri eline bıçak alarak sofraya getirilmiş etleri *et casoo* (et parçalarını düzenleme) işleminden geçirir. Et casoo işleminde *cilik* denilen kemik parçalarından küçük bir miktar et parçası kesilerek alınır. Sonra da *tabak casoo* işlemine geçilir. *Tabak casoo* demek, misafirlere ikram edilecek büyük tabak içindeki etleri belli kurallar çerçevesinde gereken ölçü ve şekilde tabaklar içerisine yerleştirmektir. Söz konusu bir tabak et 10 kişilik bir gruba sunulur ve içinde değişmez olarak *cambaşın bir başı* (*cambaşın* kısmı), *kün cilik* (*kün cilikin* bir yarısı), 1 adet *uzun arka*, 1 adet *kanat arka*, 1 adet *tıstuu kabırğa*, 1 adet *kara kabırğa* ve ustukan yerine verilebilecek olan küçük et parçaları bulunur. Bu tabak casoo âdeti, yüzlerce davetlinin geldiği *aş* ve *toy* gibi büyük merasimlerde daha çok yapılır (İsakov, 2011:24) Sofrada oturlan yer bakımından kadın erkek ayrımı söz konusudur. Sofrada düzeninde *törde* (baş köşe) oturanlardan sağ tarafa doğru erkekler oturur ve sol tarafa doğru ise kadınlar oturur. Otururken de yaş, kıdem veya saygınlık belirleyicidir. Ustukanlar kadın erkek ayrımı yapılmadan saygınlığına göre ikram edilir. Haşlandıktan sonra dağıtılırken ciliklerden fazla etler kesilmektedir. Etler belirli bir düzeye getirilir. Misafirlere statülerine göre dağıtım yapılır (İsakov, 2011: 24-31).

Burada tarihsel köken itibariyle görülen ülüş usulü Türk kültürünün Merkezi Asya' dan Ön Asya' ya taşınmasında ve bu coğrafyada korunmasında önemli işlevler yerine getiren Tahtacılar'da görülmektedir. Kurban etinden verilen parçalara Silifke tahtacıları ve Bozüyük Kızılbaş Karakeçili Yörükleri "ülü" demektedir. Pişen yemekten özellikle Cuma akşamları komşuya gönderilen kısımda bu ad verilmektedir (Eröz, 1992: 49). Eröz, Erzincan, Payas, Dörtöyl çevresindeki Sünnî Türkmenlerde de ülüş adlandırmasının olduğunu ifade etmektedir.

Alevilik ve Bektaşilikte törensel yemekteki- burada törensel yemekler lokma olarak adlandırılmaktadır- kurallar yemeğin simgeselliğinin önemli bir göstergesidir. Ceme katılanların yetecek kadar sofraya kurulumu ve lokma getirilir. Herkes sofradaki yerini aldıktan sonra dede duaya durur. Adak yemeğinde lokma için yemekten önce

Bismişah – Allah – Allah !...

Evvel Allah diğelim, kadim Allah diyelim... Sebber-ü, sübber sundular kevser, Bismişah! Sofra Ali'nin, himmet Veli'nin, Bismişah! ... Geldi Ali sofrası, Şah diyelim. Şah versin, biz yiyecek! Allah, Eyvallah! Destur Şah!....

Dedenin duası bitince herkes yemeğe başlar ve yemeğini bitirince iki elinin parmak uçları sofrada olacak şekilde bekler. Lokmaların ceme katılanların yanlarında getirdikleri yiyeceklerden olması ve bu yiyeceklerin eşit olarak dağıtılması törendeki toplumsal ve siyasal hiyerarşinin olmadığını bir göstergesidir. Yemek yine dedenin

“Bismişah – Allah – Allah!....

Bu gitti, ganisi gele..... Hak Muhammed Ali bereketini vere!Yiyip yidirenlere, pişirip kotaranlara, nur-i iman, ask-u sevk ola! Gittiği yer gam ve dert görme-ye!..... Artsın eksilmesin, taşsın dökülmesin..... Lokma hakkına, evliye kere- mine, cömertler cemine, gerçek erenler demine “Hü” diyelim.....Nimeti celil, bereketi İbrahim Halil”

duasıyla son bulur.

Buna benzer uygulamalara kurbanlarda da rastlanmaktadır. İmam Hüseyin kurbanında sofradakiler aynı şekilde hareket ederek kurbanın başından niyaz alırlar. Kelleyi yalnız dede sofrası yer. Bu sırada diğer sofralar bekler. Baş yendikten sonra, kurban bir bütün halinde dedenin önüne getirilir. Kurbanı getiren kişi, “Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali!” diyerek kurbanı sofranın ortasına koyarak çekilir. Dede niyaz alarak kurbanı sofa sayısınca parçalara ayırır. Dede önce lokmasını kendi sofrasının payına düşen göğüs etine banarak yer, sonra koyunun yüreğini sofralara paylaşır. Ciğeri ise bir parça koparıp kurban sahibi, karı kocanın ağzına verdikten sonra geri kalanını pişirilen çorbaya atar. Erkekler için kurulmuş sofraların payları ayrıldıktan sonra, geri kalan etler leğen içine konarak ana-bacının önüne getirilir ve ana-bacı bu etleri dürüm yaparak kadınlara dağıtır (Yetişen, 1986: 78).

Yılmaz, Narlıdere Tahtacılarında musahip olma törenini anlatırken, kurbanın bütün olarak büyük bir sini içinde mürşit huzuruna getirildiğini ve sofa sayısınca paylaştırıldığını ifade etmektedir. Bu sırada içlerinde çeğildaş olup olmadığını sormakta, eğer varsa kurbanın gözlerinden ve beyninden bir parça alarak ona verilmektedir Yoksa doğrudan üçe bölünür. Hiç kimse beyni ve gözü yiyemez. Bu hak çeğildaşa aittir. Kurban etinin dağıtılması konusunda ise kurban kemiklerinin ciliklerde olduğu gibi parçalanmadan ayrıldığını ifade etmektedir. “Tercümana yeni giren kadın kurbanın döşlerini baş taçlının önüne getirir koyar. Tercümana yeni giren bacının kocası da kurbanın kuyruk sokumunu dedenin önüne koyar. Sağ kol delilciye, sol kol musahip bacısına, sağ but süpürgeciye, sol but eş bacısına, sağ kürek ekmekçiye, sol eş bacısına, sağ kaburga aşçıya, solu eş başçısına, sağ uyluk şemsiye, solu eşine, boynu gözcüye, sağ uyluk sazçıya, sol uyluk çalgıcıya dağıtılır. Onlarda bire lokma alıp muhasiplerine ikram ettikten sonra aşçıya gelirler (Yılmaz 1948: 66). Burada aşağıda bir kısmı verilen nefes okunmaktadır.

Dinleyin Muhammet Ali'nin ününü,
Ali Muhammet'e döndü yönünü,
Tercümanda kesilen kurbanı,
Asla zahire vermeyin dedi,

Dinleyin Muhammet Ali' nin ferahını,
 Yakın eylemiş ırağını,
 Tercüman kesilen koyunun yüreğini,
 Ehli sadık olanlara yedirin dedi.

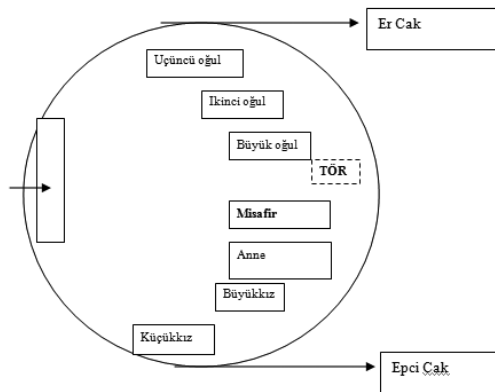
Ülüş konusunu sadece yiyeceklerde değil aynı zamanda içeceklerde de görmek mümkündür. Cem töreninde hiç kimsenin içki almasına izin verilmez eğer alınacaksa bu belirli bir usul ve erkân üzerinedir. Genel kural olmamakla birlikte Alevi-Bektaşî topluluklarında içki “hak dolusu” dur, “Hünkâr Hacı Bektaş Veli dolusudur”, “Gerçek Erenler dolusudur”. Saygıyla alınır, edeple içilir. Ayinin bir bakıma kaçınılmaz bir ögesidir. Kutsal bir havada içilen doludan kötü bir sonuç beklenemez. Öylesi bir ortam da zaten yoktur. İçki kansız kurban manasına gelen dolu-tolu şeklinde saçı olarak anlamını bulmaktadır. İçki kabı ortaya konulmaz ve herkes istediği gibi içki içemez. Cem organizasyonunda saki görevini üstlenen birey -orta yaşlı erkek- iki dizinin üzerine durur, içki kadehini iki elinin avuçları arasında isteyene sunar. Bu sunum sırasında bireylerin içki tüketimleri sakinin kontrolünde tutulu ve saki içkiyi sunarken “Aşk olsun, aşk- u şevk olsun, nur-ı iman olsun” gibi içkinin araçsal olarak kutsanmasına ilişkin sözler söyler (Üzüm, 2008: 145- 149). İçkili lokma adağında, saki bir yeşil tepsi ile meydana içki getirmektedir. Tahtacılar’ da İmam Hüseyin’ in kanına benzediği için kırmızı renkte testi kullanılmaz ve şarap makbul bir içecek sayılmaz. Dolu dendiği zaman rakı akla gelmektedir. Saki dara durur ve dede bir dolu hayırlısı verir. Bunun üzerine saki içki kabını dudağına götürerek niyazını alır. İçki merasimine başlanınca saki, içine henüz su katılmamış rakı bulunan kadehi önce dedeye (dede olmazsa toplantının en büyüğüne), sol eliyle sağ bileğini tutarak uzatır. Dolunun hepsini içen dede, kadehi iade eder. Saki bu sefer kadehi doldurarak ikinci büyük babaya veya rehberine uzatır. O da içip iade edince üçüncü büyüğe kadehi uzatır. Sonra tekrar dededen başlayarak üç büyüğe ara vermeden üç defa içki sunar (Yörükân, 1998: 268). Bu üçlemeden sonra sırayla herkese rakı verilir. İçki dağıtma sırasında yapılan usulsüzlüklere karşı şiddetli cezalar uygulanır.

Alevilik ve Bektaşilikte ki içkinin paylaşımı temeli kadim Türk töresi ile belirlenmiştir. Potapov, içkinin farklı Türk topluluklarındaki paylaşımını birbirini takip eden bir sürecin unsuru olarak değerlendirilmektedir. Bu süreçte kımız, boza ve rakının içilme biçimlerindeki seromonik unsurlar farklı Türk topluluklarda görülen ekonomik ve sosyal koşulların şekillendirdiği farklılaşmaya rağmen kültürel bütünlük içinde devamlılık esasında görülmelidir. Burada Barthold çalışması esasında değerlendirme gerçekleştirilmektedir. Bu çalışmada orun da sol tarafın sağ tarafa tercih edildiği belirtilmektedir. Özbek sarayında, Yosin-i Hümayun mucibince kade ve adetlere uyulması gereken meclislerden biri de kımız ziyafetidir. Genel kabul gününde havas ve avama kımız ikram edilir. Bundan sonra saray odacılarından biri

padişaha takdim eder. Padişah ikram edilen kımız kadehini biraz içer, sonra içkinin kalan kısmını güvenilen emirlerinden birine ikram eder. Bu lütuf mazhar olan emir ikram edilen kızı tamamen içer. Bunu müteakip odacı sabanın yanına gelip, padişahın işaretiyle bir kadeh içer ve padişahın kadehini de mezkûr tertip ve kaide ile padişaha sunar. Sonra kendi yerine gelir. Bundan sonra odacılar bu durumu sağ ve sol taraftakilere duyururlar hepsi birden ayağa kalkarak tazim ve izhar ederler. Emirler dairesi tamam olduktan sonra, kurcılara kırkcöhre ve köpcöhre ve askerlere kadeh doldurulur. Eğer biri meşru bir sebep olmadan nezaket kaidelerine uymazsa saki ölüm cezasından başka bütün cezaları tatbik edebilir (İnan, 1998: 552-554). Kımız merasimin uygulamalarını boza içilmesinde de görmek mümkündür. Özbeklerde boza içme âdeti devamlı bir araya gelenlerden bir bay, onun vekili olan iki atalık (sağ ve sol), bir ışık ağa (bina amiri) ve yasaul (emirleri yerine getiren) seçilir. Barthold bunun Özbek Hanının törenindeki gerçek memuriyetlere denk geldiğini ifade etmektedir. Özbeklerde boza içme âdetinde bir araya gelen erkeklerin belirli bir sıraya göre oturmaları söz konusudur. Başköşe (tör) bey, onun sağında ve solunda atalıklar, sağ atalığın yanında ışık ağası, kapıda yasaul oturmaktadır. Diğerleri beyin sağında ve solunda duvar boyunca oturlardı. Boza halkayı devreden umumi kâseden içilirdi. Bey önce lütfederek sakinin içmesine müsaade ederdi. Saki biraz içtikten sonra tekrar beye takdim ederdi. Sonra önce sağ atalığın yanındakiler sonra sol atalığın yanındakilere sırayla takdim edilirdi. Boza içme âdetini bozanlar hemen cezalandırılırdı. Potapov (1960 :75) Güney Altaylarda rakı içme adetine değinirken rakının birkaç evden oluşan köyde müşterek olarak içilen bir içki olduğunu ve içimini bir sürü kaide ve itiyada göre gerçekleştiğini belirtmiştir. Kulübeye toplananlar, belirli yerlere, mesela ev sahibesi giriş kapısının karşısında, başköşede (tör) erkek ve kadın hududu üzerinde, ateşin başında erkeğin yanında oturmaktadır. Onun sağı erkekler tarafı solu ise kadınlar tarafıdır. Erkekler ve kadınlar mevki ve yaşa göre sıralanırlar. Hatırı sayılır ve yaşlı erkekler ve kadınlara ev sahibine ile hanımına yakın otururlar. Diğerleri ve gençler ise kapıya yakın bir şekilde daireyi tamamlarlar. Evin sahibi sol eline, rakıya mahsus, küçük tahta fincanı alır ve sağ eliyle de (işaret veya küçük parmağıyla, bazen de küçük bir kaşık veya çöple) ateşe ve mabut tasvirlerine bir miktar rakı serptikten sonra içerdi. Daha sonra daireyi dolaşan bu fincanı tekrar doldurur. Sağda oturana verir. Fincanın her zaman sağ elinde tutması ve yanındakilere sağ eliyle vermesi gerekirdi. Fincanı sol elle varmak, âdeti bozmak ve ikram edilen kimseyi tahkir etmektir. Toplantılar fazla kalabalık değilse saki tek ve muhakkak suretle erkek olurdu. İçki önce mevki sırasına göre erkeklere ikram eder, ancak sonuncudan kâse gelince saki, onu kadınlar için tekrar doldurur ve başköşeden başlayarak sırayı bozmadan kapıda ortana kadar dolaştırırdı. Burada içki kâsesini ilk alan ev sahibinin sağında oturan ziyafetin en çok hürmet gören insanıdır. İçki evvela mevki sırasına göre erkeklere ikram edilir. Sonuncu kâseden sonra saki kadınlara ikram ederdi. Ka-

dınlar içinde başköşeden başlayarak sırayı bozmadan kapıda oturana kadar dolaşır-
dı. Burada sakinin dolu kadehi muhakkak sağ elle taksim etmesi, yine aynı şekilde
sağ elle geri alması gereklidir. Hazır bulunanlar kâseyi ancak sıraları gelince alabilir-
lerdi. Buradaki kurallardan bir diğeri de kâsenin tamamen içilmemesi dibinde biraz
rakı bırakılmasıdır. Burada görülen sağ ve sol tarafın temsili görülmektedir. İçkilerin
taksim edildiği gibi, gıda maddelerinin taksiminde Özbekler, Moğollar, Kazaklar ve
Altay'dakiler arasında birbirine oldukça benzemektedir. Altaylar ve Özbeklerde an-
latılan kımız rakı ve bozanın içilmesindeki âdetin aynı esas üzerine kurulduğunu ve
eskiden beri kültür ve adetlerinin müşterek olan kabile ve milletlerin hayatlarının
ortak tarihi devirlerinde ortak özellikler kazandığını ifade edilmektedir.

Gündelik hayatta Türklerdeki tör kavramı mekân içinde oturulan yerin de-
ğeri açısından önemli bir göstergedir.⁴ Çadırların tör olarak adlandırılan kısmı evin
yaş ve mevkiice önde gelen itibarlı kişilerinin ve aynı esasa dayalı olarak misafirlerin
oturduğu yerdir. Ocağa bakan ve ev sahibinin ekonomik durumuna göre en güzel
nakışlı keçe ve halıları süsleyen tör, evin şeref köşesi hüviyetinde olup töreye göre,
töreyi tutup koruyan ve uygulama mevkiinde olan yaşlı ve bilge “aksakalların” ve
misafirlerin oturabileceği bir yerdir. Bu özelliğiyle de töreyi ve onu oluşturan bilgelik,
erdemlilik, yaşlılık ve misafirlilik gibi sosyal-kültürel değerlerin yer aldığı sınırları
simgeler. Çadırın tör kısmı yukarıda sıraladığımız anlamlara sahip bir simge olmakla
birlikte bulunduğu mekân içinde en ferah, ocağa ve kapıya yakınlıklarıyla da en gü-
venli, süslemeler, işlemler ve özel olarak dokunan halılarıyla en görkemli yer olma
özelliğine sahiptir. Doğu Türkleri arasında da günümüzde çadırda yaşayan ve yerleşik
hayata geçmiş topluluklarda tör kavramı devam etmektedir (Çobanoğlu, 2004:
33- 44). Kırgızlarda hiyerarşik olarak çadırın kısımları ve bu kısımlara kimin oturdu-
ğu şekil 1 de görülmektedir.



Şekil 1. Kırgız toplumunda çadıra göre mekânın hiyerarşik olarak tahsisi

Bu durum Sarı Keçili Yörüklerinde de çadırın belirli bölgelerinin kişilerin toplumsal konumlarına göre tahsisi görülmektedir. Çadıra gibi mekânlarda tör merkezi oluşturmakta ve kişiler tör e göre konumlanmaktadır. Bu düzen devlet sisteminde orun konusunda Hükümdarın çadırına göre hiyerarşik konumlanmayı ifade etmektedir.

Sonuç

Türklerde yemek sadece beslenmek amacıyla gerçekleştirilen bir davranış değildir. Bu davranış fizyolojik ihtiyacın karşılanmasının yanı sıra toplumsal ilişkilerin tanziminde önemli bir işlev yerine getirmektedir. Bu özelliğiyle yemek toplumsal konumların inşasında önemli bir yer işgal etmektedir. Türkler de Sofrada herkesin oturacağı yer belli olup kişinin ifa ettiği görevi ve rütbesi ile bire bir alakalıdır. Bu nizam Türk devletlerinde Karahanlılar ve Selçuklu örneklerinde görüleceği üzere töresi olan tesadüf olmayan bir durumdur. Misafirleri doyurma işlemi yani yemeğin takdimi aynı zamanda sunulan yemeğin kabul edilmesi, tüketilirken ne kadar “yok edinildiğine” bakılmaksızın sembolik bir öneme sahiptir. Bu durum siyasi, sosyal ve ekonomik güçleri elinde bulunduranlar ile diğerlerinin karşılıklı hakları ve zorunlulukları için ideolojik bir dayanak sağlamaktadır. Kamusal ziyafetler rütbe ve ziyafeti verenler ile katılanlar statülerini yansıtmaktadır. Yemeğin siyasi bir araç olarak kullanılması tüm toplumlarda olan bir gerçektir. Siyasi, sosyal ve ekonomik güçleri elinde bulunduranlar ile diğerlerinin karşılıklı ve zorunlulukları için ideolojik bir dayanak sağlamaktadır. Yemeğin siyasi bir araç olarak kullanılması tüm toplumlarda var olma bir gerçektir. Yemek takdimi ve tüketiminin gizli siyasi ideolojisi olan sembolleri karşılaştırmalı bakış açısı ile somut olarak göstermek için tarihi kültürel ve sosyolojik yaklaşımların bir bileşimini kullanabiliriz (Ünsal, 2008:179).

Kazak-Kırgız Türklerinde orun ve ülüş meselesine çok ehemmiyet verilir. Bu cihet yalnız büyük içtimalarda ve kurultaylarda değil, kabile ve oymakların yaylalarda, obaların derecelerinde ve obalarda çadırların kurulmasında da riayet edilir. Türkmen aşiretlerinde her oymağın işgal edeceği mevki ve mekân muayyendir. Yalnız içtimalarda değil, bir alay olarak bir yere giderken yine her oymak kendi, yerini bilmelidir. Aşiret beyi alayın önünde gider. Beyin sağ tarafında ikinci reis ve solunda üçüncü bey bulunur. Kalan her oymak ise alayda kendi derecesine göre mevki alır (İnan, 1998:247- 254). Bu kapsamda ortaya çıkan paylaşım sadece devlet sistemi olarak önem kazanmamakta halen Kazak ve Kırgız toplumunda cilik geleneği ile toplumsal yapı içinde gündelik hayatta bireyler arasındaki statü ilişkilerinin düzenlenmesinde belirleyici olmaktadır. Türk kültüründe halen lokma geleneği ile varlığını devam ettiren ve sadece yiyeceklerin paylaşımında görülmeyen ülüş geleneği içeceklerin törenlere katılanlar arasındaki statüyü belirleyici etkisiyle alevi Bektaşî kültüründeki etkisini sürdürmektedir.

Toplumsal yapı içinde toplumsal düzenin inşasında gerek makro düzeyde devlet sistemi olarak hükümdarın ülkeyi paylaşımında gerekse bu devlet anlayışının bir yansıması olan mikro düzeyde aile içinde ve kutlamalarda düzenleyici etkisi ile ülüş geleneği önemini korumakta ve toplumsal harmonin tesisinde belirleyici olmaktadır. Ülüş bu özellikleri ile didaktik bir işlev ortaya koymaktadır. Gerek iktidarı elinde bulunduranın siyasal hiyerarşi esasında hâkimiyeti altındaki toprakları paylaşması gerekse törensel bir yemekte davet sahibinin yiyeceği toplumsal hiyerarşi esasında bölüştürmesi işlevsel perspektifte önem kazanmakta ve kültürel ve sosyolojik çalışmaların alanının oluşturmaktadır.

Sonnotlar

- ¹ Bu konuda Osman Turan (1993) Selçuklular Devrinde Türk İslam Medeniyeti, İstanbul, Boğaziçi Yayınları s. 314 e bakılabilir.
- ² Burada müço veya müçe kelimesinin tarama sözcüğündeki karşılığı "hisse" dir.
- ³ Bu bilgilerin tamamı Isakov, Zarılbek, (1948-), Narın Bölgesi, Ak Talaa ilçesi, Kurtka Köyü ahalisinden 2010 yılında İsakov, Baktıbek tarafından alınmıştır.
- ⁴ 15 yüzyılın iki büyük bilgini Molla Hüsrev ile Molla Gürani arasındaki anlaşmazlık sofrada padişahın hangi tarafında oturulacağı konusundadır. Rivayet şöyledir“ Fatih Sultan Mehmet ulemaya büyük bir ziyafet verecekti ve hocaların dan Molla Gürani’ yi sağında, Molla Hüsrev’ i solunda oturtmak istemiştir. Bu durum Molla Hüsrev’ in ağırına gitmiş “ Benim soluna oturmam gayreti ilmiyeye manidir” diyerek İstanbul’ u terk ederek Bursa’ya gitmiştir. Bu konuda Şavkay, Tuğrul (2000), Osmanlı Mutfağı, Şekerbank Yayınları, İstanbul s25 bakılabilir.

Kaynaklar

- Abramzon, Saul Mateyeviç (1997). Kırgızlar’da Yemek Kültürü, çev. Hüsamettin Yıldırım. Türk Mutfak Kültürü Üzerine Araştırmalar. Ankara s 19-23
- Ahmetbeyoğlu, Ali (1995). Grek Seyyah Priskos’a Göre Avrupa Hunları.İstanbul Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları
- Alpargu, Mehmet (2008). 12.Yüzyıla kadar İç Asya’da Türk Mutfak Kültürü. Türk Mutfağı. Edt. Özge Samancı, A.Bilal Arslan. Ankara Kültür Turizm Bakanlığı 17-25
- Belge, Murat (2001). Tarih Boyunca Yemek Kültürü, İstanbul İletişim Yayınları
- Beşirli, Hayati, (2010) “Dede Korkut Hikâyelerinde İktidar Göstergesi Olarak Yemek Sembolizmi ”, “Dede Korkut ve Geçmişten Geleceğe Türk Destanları” Uluslar arası Sempozyumu Bildiriler Kitabı, TÜRKSOY ve Yakın Doğu Üniversitesi, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti- Lefkoşa. 25–28 Ekim 2010 s103-113
- Beşirli, Hayati (2011). “Türk Kültüründe Güç, İktidar, İtaat Ve Sadakatin Yemek Sembolizmi Esasında Değerlendirilmesi”, Türk Kültürü ve Hacı Beştaş Veli Araştırma Dergisi 2011, 58, s139- 152
- Beşirli, Hayati, (2010) “Yemek, Kültür, Kimlik”, Milli Folklor, Geleneksel yayıncılık, yıl 11. sayı 87 s 159-169

- Bottomore, Tom, R. Nispet (1997). Sosyolojik çözümlemenin tarihi, yayına haz. Mete Tunçay- Aydın Uğur, Ankara, Ayraç Yayınları
- Çetin, Altan (2006), Memluk devletinde Yemek Kültürüne Genel Bakış Milli Folklor, 72, s107-117
- Ebulgazi Bahadır Han (1996) Secere- i Terakime Haz: Zuhul Kargı Ölmez, Yayımlayan Mehmet Ölmez, Ankara, Simurg Yayın Dağıtım.
- Eröz, Mehmet (1992), Eski Türk Dini ve Alevilik Bektaşılık, İstanbul, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları
- Goode, Judith (2005) Yemek, çev. Fatih Mormenekşe, Milli Folklor, 67, s 172-176
- Göksu, Erkan (2009), Türkiye Selçuklularında İktâ. S.Ü.Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 26, s137-154
- İnan, Abdulkadir (1998), Makaleler ve İncelemeler, cilt 2. Ankara, Türk Tarih Kurumu,
- İsakov, Baktıbek (2009), XVIII-XIX. Yüzyıllarda Kırgızların Sosyal ve Ekonomik Tarihi, Sa-yak Uruusu (Boyu) Örneği, Bişkek, Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları,
- İsakov, Baktıbek (2011), “Kırgız Konar Göçerlerinde Kasaplık Geleneği: At Kesme Âdeti”, ACTA TURCİCA, Yıl III, Sayı 2, Temmuz 2011 “Kültürümüzde Kasaplık”, Editörler: Emine Gürsoy Naskali, Hilal Oytun Altun, s 24-31
- İnalçık, Halil Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi, İstanbul Eren Yayın-ları c.1.
- Montanari, Massimo (1995), Avrupa’ da Yemeğin Tarihi, Çev: Mesut Önen-Biranda Hinginar-İstanbul Afa Yayıncılık
- Nemeth, Gyula (1962) Atilla ve Hunları. Çev: Şerif Baştav. Ankara. Ankara Üniverstesi Dil Ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları sayı:106
- Ögel, Bahaeddin (1982), Türk Mutfağının Gelişmesi ve Türk Tarihi Gelenekleri, Türk Mut-fağı Sempozyumu Bildirileri, Kültür Turizm Bakanlığı, Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, Ankara s.15-18
- Ögel, Bahaeddin (2003). Türk Mitolojisi, Ankara Türk Tarih Kurumu Yayınları
- Radlof, Wilhelm . (1994)Sibirya’dan. Çev. Ahmet Temir, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul,
- Togan, Zeki Velidi (1981). Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul Enderun Yayınevi
- Togan, İsenbike (2006) Türk Tarihini Araştırma Prensipleri İçinde Dışta Ticaret İçte Ülüşün Rolü, Journal of Turcic Civilization Studies, Kyrgyz-Turkish Manas University Center for Turcic Civilization Studies sayı 2. s211
- Turan, Osman (1993a), “ İktâ” İslam Ansiklopedisi, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları s 949- 959
- Turan, Osman (1993b) Selçuklular Devrinde Türk İslam Medeniyeti, İstanbul, Boğaziçi Yayınları
- Thompson, Elizabeth. (2008). Hunlar, Çev: Sibel Dinçel; Ankara, Phoenix Yayınları.

- Ünsal, Artun (2008) Siyasi Güç, Statü, Meşruiyet, İtaat Ve Otorite Mücadelesinin Göstergesi Olarak Yemeğin Sembolizmi, Türk Mutfağı, edt. Özge Samancı, Ahmet Bilal Arslan, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı syfa. 179-195
- Üzüm, Gülden (2008), Cem Törenlerinin Semiotik Analizi”, Türk Kültürü ve Hacı Beştaş Veli Araştırma Dergisi 2011, 48, s141- 164
- Wallace Ruth, Alison Ford (2004). Çağdaş Sosyoloji Kuramları, Çev. Leyla Elburuz, m. Rami Ayas, İzmir, Punto Yayıncılık
- Yetişen, Rıza (1986)Tahtacı Aşiretleri,Adet, gelenek ve Görenekleri, İzmir, Memleket yayınevi
- Yörükkan, Yusuf Ziya (1998), Anadolu’ da Aleviler ve tahtacılar, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları
- Yılmaz, Abdurrahman (1948), Tahtacılarda Gelenekler, Ankara. CHP Halkevleri Yayınları

Kaynak kişi

- Akbayar Danuv, Mogol, Erkek, 2011
- Zarılıbek İsakov, Kırgız, Erkek, 2010
- Alimkul Umarov, Kırgız, Erkek, 2010

İRAN COĞRAFYASINDA HZ. HÜSEYİN YASI ve BİR KERBELA KISSASI

Ali CİN*

Özet

İslam tarihindeki en acı olaylardan birisi Kerbela hadisesidir. Bu vaka İslam âleminin bütün fertlerinin ve özellikle Anadolu Alevilerinin yüreklerinde yıllardır acı bir olay olarak en taze biçimiyle varlığını sürdürmektedir. Hem yazılı hem de sözlü edebiyatımızda Kerbela hadisesini anlatan manzum ve mensur tarzda birçok edebi eser yazılmıştır. Edebiyatımızda bu eserler genel olarak “maktel, maktel-i Hüseyin, Hikâye-yi Kerbela, Kerbela Mersiyesi” gibi adlarla anılmaktadır. Klasik edebiyatımızda mersiyelerin önemli bir kısmının konusu Kerbela mersiyeleri teşkil etmektedir. Söz konusu yazımız iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İran coğrafyasında Muharrem ayı içerisinde şehit edilen Hz. Hüseyin’in yasının nasıl tutulduğu anlatılacaktır. İkinci bölümde ise Muhammed bin Hüseyin tarafından istinsah edilen Kerbela Hikâyesi üzerinde durulacaktır. Bu Kerbela hikâyesi de, iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Hz. Hüseyin’in Kerbela’da şehit edilmesi hadisesi, eserin 101r5 ile 104r4 varakları arasında yaklaşık yüz beyitte anlatılmaktadır. İkinci Bölümde ise Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’le ilgili bir üzüm hikâyesi 104r6ile 107r7 varakları arasında anlatılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kerbela Hikâyesi, Maktel-i Hüseyin, Muharrem Ayı, Anadolu Alevileri

THE MOURNING OF PROPHET HUSSEIN AND A STORY OF KARBALA IN IRAN

Abstract

One of the most painful events in the history of Islam is Karbala incident. For all members of the Islamic world especially for Alawi people, this is a painful event that has been going on for many years. There are many works related to Karbala incident that have performed in verse and prose forms in our oral and in written literature. This works are usually named as “maktel, maktel-i Hüseyin (maktal of Hussein), Hikaye-yi Kerbela (the story of Karbala), Kerbela Mersiyesi (the dirge of Karbala)” in our literature. Dirges of Karbala constitute a significant part of the dirges in our classical literature. Our article in question consists two parts. The first part explains how is mourning of Prophet Hussein, who was martyred during the month of Muharram, in the geography of Iran. The second part is about the story of Karbala which was copied by Mohammed bin Hussein. The story consists of two parts. In the

* Yrd. Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Antalya/Türkiye, alicin@akdeniz.edu.tr

first part of Propet Hussein's martydom in Karbala, about a hundred works, between 101r5 and 104r4 couplet describes the foils. In the second section with a 107r7 and 104r6 Prophed Hasan and Prophet Hussein, between the foils of the story is told about the grape.

Keywords: The story of Karbala, Maktel-i Hussein, Prophet Hussein, Muharram month, Alewi People of Anatolia

Giriş

İslam tarihindeki en acı olaylardan biri şüphesiz ki, Hz. Muhammed'in torunu Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesidir. Sünni İslam geleneği bu olayı yaşanılmaması gereken acı bir olay olarak değerlendirmiştir. Şii İslam geleneği ise bu olayı büyük bir trajedi olarak değerlendirip, Şii İslam geleneğinin yaşaması ve yaşatılması noktasında siyasi ve toplumsal bir olay haline getirip çok çeşitli ritüellerle bu trajediyi Şii İslam geleneğinin hafızasında zinde tutmaya gayret göstermiştir.

Birinci Bölüm

Günümüz İran coğrafyasında Muharrem ayı özel bir biçimde geçirilmektedir. Muharrem ayında eğlenceye dayalı her tür faaliyetten uzak durulmaktadır. Muharrem ayı, yas ayı olup başlangıçtan sonuna kadar her gün ayrı bir biçimde değerlendirilmektedir. Özellikle Muharrem ayının yedisinden on yedisine kadar olan günler yasin yoğun bir biçimde yaşandığı günlerdir.

Aşura tausa (tis'a) "dokuzuncu gün" diye zikredilen bu gün helim yemeği yapılır. Helim yemeği kabuğu alınmış buğday ile bolca etin yedi sekiz saat birlikte kaynatılmasıyla yapılan ve onuncu günü (Aşure günü) sabahı dağıtılmaya başlanan özel bir yemektir. Aşure günü (Hz. Hüseyin'in şehit edildiği gün) camilerde, binaların giriş katlarında, özel olarak kurulan çadırlarda ve Hüseyniye'lerde* geniş katımlı yas merasimi düzenlenir. Hüseyniye'ler vakıf niteliğindeki özel kurumlardır. Hemen hemen her mahallenin, her bölgenin bir Hüseyniye'si mevcuttur. Aşure günü Camilerde, çadırlarda, Hüseyniye'lerde toplanan halk, öncelikle günlük dinî ibadetlerini yerine getirir. Bu ibadetlerden sonra, Hz. Hüseyin'le ilgili en acı hikâyeler, Kerbela'da yaşanmış olan acı olaylar ağıt formatında anlatılır. Bu ağıt okuyuş esnasında, ağıt okuyan kişinin okuma tarzına uygun olarak topluluk da ellerini göğüslerine vurarak ritim tuttururlar. Muharrem'in on üçüncü günü Hüseyniye'lerde, camilerde tekrar toplanılır, yemekler yenilir, adaklar adanır. Muharrem'in on yedinci günü yine akşamüzeri Hüseyniye'lerde ve camilerde toplanılıp günlük ibadetler yapılır. Hz. Hüseyin'le ilgili klasik yas programı icra edildikten sonra sokağa çıkılır. İki

* İran'da Hz. Hüseyin adına atfen kurulan başlangıçta yalnızca Muharrem ayındaki yas için faaliyet gösteren bugün ise bütün dini ritüellerin icra edildiği ve hemen hemen bütün mahallelerde bulan ve halk tarafından yaptırılan önemli bir dini mekan.

sıra halinde erkekler önde kadınlar arkada yürür. Ortada ise bu yürüyüş esnasında üzerinde Kerbelayı anlatan resimlerin bulunduğu kırmızı bayraklar taşınır. İki sıranın ortasında büyük ve küçük davulları çalan davulcular ile zilciler yer alır. Bu yürüş bir ağıtçı, davulcu ve zilci eşliğinde iki üç saat devam eder. Topluluk bu ritme ellerini göğüslerine vurarak eşlik eder. Ayrıca bugünlerde mahalleler arası Hüseyiniye'ler karşılıklı ziyaret edilir. Yine aynı şekilde yemekler yenip, Hz. Hüseyin'in yası tutulur. Bütün bu dinî ritüeller halk tarafından yapılır. Devlet ise sadece güvenlik tedbirlerini alır. İran coğrafyasındaki Muharrem ayı yası ile Türkiye Türkleri Alevi Bektaşî geleneğinin Muharrem ayı yasındaki en büyük fark, Alevi Bektaşî geleneğinde on iki günlük Muharrem orucu tutulurken İran coğrafyasında muharrem orucunun olmamasıdır. Hüseyiniye'lerde Maktel-i Hüseyin'lerin toplu biçimde okunması, İran coğrafyasında geleneğe ait canlı bir yas merasimi olarak devam etmektedir.

İkinci Bölüm:

İslam geleneğinde Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi olayı, muhakkak ki büyük bir üzüntü yaratmıştır. Hz. Muhammed'e olan sevgi ve onun çok sevdiği torunu Hz. Hüseyin'in Kerbela'da acı bir biçimde şehit edilmesi olayı, İslam edebiyatında Maktel-i Hüseyin (Güngör 1987: XX-XXII) adında bir türün ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Hz. Hüseyin'in şehit edilmesini anlatan Maktel-i Hüseyin'ler Arap, Fars, Urdu ve Türk edebiyatlarında önemli yere sahiptirler. Özellikle Fars edebiyatında Şiiliğin resmî bir mezhep olması dolayısıyla birçok şairin Maktel-i Hüseyin'ler kaleme aldığı bilinmektedir. Fars edebiyatında özellikle Kaçarlar döneminde yazılan *Belâ ve İbtîlâ*, *Envâr-ı Hüseyin*, *Mâtemgede*, *Dâstân-ı Gam*, *Esrârü'ş-şehâde* gibi eserler dikkat çekicidir (Güngör, 2003:456).

Türk edebiyatında Kastamonulu Şadi'in *Dâsitân-ı Maktel-i Hüseyin'i* (Güder, 1997) Lamî Çelebi'nin *Maktel-i Al-i Resul'ü*, Yahya Bin Bahşi'nin *Maktel-i Hüsyn'i*, Hacı Nureddin Efendi'nin *Maktel-i Hüseyin'i* (Çağlayan 1997:32-34) ile Gelibolulu Ali'nin *Subhatü'l-Abdal* (Arslan ve Aksoyak 1996:49-50) adlı eseri Kerbela trajedisini anlatan önemli eserlerdendir. Ayrıca, baştan sona Kerbela Kışasını anlatmasa da Fuzulî'nin Mehmed Paşa'ya sunduğu *Hadikatü's-süedâ* (Güngör 1987: XXX-XXXII) adlı eseri de bu kapsamda değerlendirilebilecek Türk edebiyatındaki önemli maktellerden biridir. Eğirdirli Şerîfi, *Şevâhidü'ş-şühedâ* adlı eserini Fuzulî'den aktarmalar yaparak yazmıştır (Yazar 2009:1092). Ayrıca bu maktellerin dışında divan şiirinde Yazıcıoğlu Mehmed, Hayretî, Kara Fazlî, Fehîm-i Kadîm, Nailî, Hakanî Mehmed Bey, Ruhî-i-Bağdadî, Neşatî, Behiştî, Keçecizâde İzzet Molla, Leyla Hanım, Şeref Hanım, Osman Nevres, Yenişehirli Avni gibi pek çok divan şairinin Kerbelayı anlatan mersiyeleleri bulunmaktadır (Arslan ve Erdoğan 2009:54-55). XIX. yüzyılda yaşamış ve divanında ehl-i beyt sevgisine ve Alevi-Bektaşî şairlerinin gazellerine yaptığı tahmislerle bilinen Murad Emrî Efendi'yi, (Öztahtalı 2011: 87) yine aynı

üzyılda yazılan ve *Zeki Divanı*'nda geçen mersiye türünde yazılmış kerbela kasidelerini, (Şahin, 2011: 242) Bektaşî şairlerinden Râşid'in *Şâh-ı Şehidân Mersiyesi*'ni de (Turan ve Çetin 2010) zikretmek gerekir.

Makalemize de konu olan Kerbela Kıssası, Muhammed bin Hüseyin tarafından istinsah edilen ve bugün Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 9605 numarada kayıtlı bulunan *Kıssa-yı Yusuf* adlı el yazması eserin 102 ile 107. varakları arasında yer alan ve manzum biçimde yazılmış bir Maktel-i Hüseyin'dir. Eser iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesi anlatılır. Eserde bu bölüm 101r5 ile 104r4 varakları arasında yaklaşık yüz beyitte anlatılır. İkinci bölümde ise eserin 104r6- ile 107r7 varakları arasında Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'le ilgili bir üzüm hikâyesi anlatılır.

Söz konusu *Kıssa-yı Kerbela* adlı eser yazmanın sonunda görülen tarihe göre H.1998/M.1784 yılında istinsah edilmiştir. Eserin müellifi ile ilgili yazmada herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak birinci eserin yani *Kıssa-yı Yusuf* hikâyesinin müstensihî Muhammed bin Hüseyin'dir. İkinci eserin yazı karakterinin değişmeden devam etmesi ve *Kıssa-yı Kerbela*'nın sonunda yer alan "Sahibihû ve maliki Molla Muhammed El-hakîr İbn-i Hüseyin Efendi-zâde" biçiminde bir temellük kaydının bulunmasından dolayı, *Kıssa-yı Kerbela*'nın müstensihinin de Muhammed bin Hüseyin olduğunu düşündürmektedir. Kerbela Kıssası, bozuk kısmi harekeli nesih yazı ile aruzun yer yer failâtün fâilâtün fâilün yer yer de mefâilün mefâilün feülün vezniyle yazılmış bir eserdir. Eserde Arap-Fars imlasının özellikleri görülmektedir.

Üzerinde durduğumuz *Kıssa-yı Kerbela*, klasik edebiyat ürünlerinde olduğu gibi öncelikle İlahî yaratıcıya methüsenâ ile başlayıp ilahî yaratıcının rahman ve rahim sıfatlarının anlatımıyla devam etmektedir. Arkasından Hz. İbrahim, Hz. Eyyüb, Hz. Yahya, Hz. Yusuf gibi peygamberlere birer beyitle telmihte bulunarak, Hz. Hasan'ın zehirlenmesiyle öldürülmesinden sonra sıranın Hz. Hz. Hüseyin'e geldiğini söyleyerek hikâye başlar:

KERBELA KISSASI

- 101r1 evvel allâh adını yâd âdelüm
 Ŗaşkıını gönlünde bünyâd¹ âdelüm
- 101r1 önce allâh adını hatırlayalum
 Ŗaşkıını gönlünde binâ yapalum
- 101r2 vâcib oldur bu arada her kıla
 kim bu işi işlemek şıdıkıla²

- 101r3 evvel allâh adını yâd eyleye
şükr édüben³ işe bünyâd eyleye
- 101r4 oldur âhir yogiken var eyleyen
yazı kışu yağmurı hem qar eyleyen
- 101r5 lâıyık eden bir kulunu rahmete
hem degüren bir kulunu mihnete⁴
- 101r6 oldur âhir dünyâda müóminleri
zahmetle eksilen anları
- 101r7 göstürse⁵ dünyâda ol zahmetin
âhirinde göstürür hem rahmetin
- 101r8 görmez misin müsâ ile ibrahimi
kâfir elinde nice gördi gamı
- 101r9 ve hem selmân melikini bir cinne
vardı şâkird oldı bir balıqçıya
- 101r10 gör ki allâh dër iken eyyübiyle
kurd elinde gördi nicesi belâ
- 101r11 yahyânın çoçı gibi başın kesdiler
şöyle olur her ki allâhı diler
- 101r12 görme misin yüsuf ile qardaşları
bunlar etdi yüsufa çoq işleri
- 101r13 evvel anı kuyuya bıraıdılar
sonra tutup kul deyüben⁶ satdılar
- 101r14 görme misin dek⁷ yörüriken Óalı
nice şehid eyledi anı kulu
- 101r15 ağı⁸ içüp hasan oldı helâk
pâre pâre oldı anda ruh-ı pâk
- 101r16 çün hüseyine degdi nevbet ki eşit
kerbelâda nice eylediler şehid

- 101v1 böyledür ahvâl içinde ey velî
dêrdi bir gün o hüseyn bin Ŗalî
- 101v2 gideriken kerbelâda yazıda⁹
aņsuzın şaza idi gör kim nede
- 101v3 atınuğ dört ayağı batdı yere
şöyle olur her kim mihnete ere
- 101v4 nice kim cehd eyledi şademini
geçdi yerden ayırmadı ayağını
- 101v5 atı üstünden hüseyn endi yere
dedi bunun gibi işi kim göre
- 101v6 dört yanına bakup eydür ey hücüm
buyuruğ adı nedür ey hâs u Ŗâm
- 101v7 dediler bunun adıdur kerbelâ
eytdi¹⁰ bunda olısdur¹¹ çok belâ
- 101v8 şundi yerden toprağ aldı yaladı
âh edüben zârı zârı ağladı
- 101v9 eytdiler kim yâ emîre'l-müŖminin¹²
cümlemizin gönlini kıldığ ğamın
- 101v10 niçün ağlarsın eyt ki biz bilelüm
biz dağı yarađımızı¹³ şılalum
- 101v11 dedi deh deminden eşitdüm ben bunu
bu arada öldürür yaslador beni
- 101v12 şu içiser şarşumda atlar şamu
ben şusuz olısdaram¹⁴ ey Ŗamu
- 101v13 böyle derken bir yaņadan nâgehân¹⁵
göge direk oldu bir toz u tuman

- 101v14 geldi yakın gördiler ol leşkeri
yere sığmaz yeryüzün tutmuş çeri
- 101v15 hem sağında on iki bin er idi
hem nice bî-dinler¹⁶ içinde var idi
- 101v16 hem dahı beyle idi Öömr ü saÖİd
anlara baş vërmişdi ol yezİd
- 101v17 bir yañadan on iki bin er dahı
çıçuban¹⁷ geldiler anlar dahı
- 102r1 bir yañadan gördiler bir toz yine
direk oldu düşdi şahrâ üstüne
- 102r2 otuz altı bin yezİd¹⁸ geldiler
kerbelânın dört yanını aldılar
- 102r3 varidi hüseyn ile yetmiş kişi
kimisi oğlı kimisi sevdik eşi
- 102r4 vü hüseynün dört yaña yârânları
hâyıruban er kııardı her biri
- 102r5 on iki gün dün gün dürüşdiler¹⁹
pes hüseynle çamusı düşdiler
- 102r6 dört kişi kaldı kendi yalnızuz
durdı dahı çan açar başlar şusuz
- 102r7 dört kişiniñ ikisi oğlı idi
dördi dahı anlarıñ başlıyidi
- 102r8 kaçd kaldı ol emİre'l-müöminin
gideydi düşmâna kendi hemİN
- 102r9 ulu oğlı dutdı atıñ dizginin
başına toprağ çoyup çarıñ hemİN

- 102r10 éydür ey baba bizi kıılma yetim
kim bizi incitmeye degmez bî-dîn
- 102r11 senden öñdin²⁰ ben gideyim düşmâna
kim kırayım düşmânı döne döne
- 102r12 böyle dèyüp atına oldu süvâr
hâykuruban dört yaña düşmân kırar
- 102r13 kıankı²¹ kıula kim gideydi ol nebî
tağıdurdı dört yaña ol leşkeri
- 102r14 şöyle kırdı hem düşürdi yüz er
toprağı düşdi kıamısı muŖteber
- 102r15 döndi gerü kıamçı urdı atına
geldi gerü atanuñ kıatına
- 102r16 éydür ey ata bir içim şu baña
vèr gideyüm gerü düşmândan yaña
- 102r17 éydür ey oğul bugün şu yok
bağladı düşmân bize vèrmez şu yok
- 102r18 çün işitdi gerü döndi düşmâna
dört eri toğradı dökdi yere
- 102v1 atı yavlağ yoruldı kendi şusuz
dutdı düşmân dört yanını yalnız
- 102v2 kıabileyle üstüne geldi yezîd
dürüşüben²² kııldılar anı şehîd
- 102v3 indiler anuñ başını kesdiler
getürüben at yanına atdılar
- 102v4 vardı aldı hîn oğlı başın
âh édüben²³ ağıdur gözi yaşın

- 102v5 küçi ardaşı ün grdi anı
ol ulu ardaşınu dşdgni
- 102v6 ydr²⁴ ey baba beni o gideym
ardaşınu anını ben alayum
- 102v7 ydr ey cnım oul neslm benim
sen lincek tkenr aqlum benim
- 102v8 ben gireym dşmna Őimden ger
sen fergat ol otur dngil²⁵ ger
- 102v9 masd bunlaru Şimdi ben olam
arasından bunlaru eksk olam
- 102v10 byle ddi atna bindi hemn
urdu ılıcı dşmna bir zamn
- 102v11 hem yedi gn yedi gece ey yr
ılıcı urdu dşmna ol Őh-svr²⁶
- 102v12 başlu oldu ekmedi aın başın
tutamadı ılıcın abzasın
- 102v13 n bualdı ol emir'l-mminin
ıka geldi arŐudan Şir-i lain
- 102v14 atı stnden alup urdu yere
omadı bir sat aqlımı dre²⁷
- 102v15 Őıcradı ıkdı ggsi stine
ol mbrek başı kesmek asdına
- 102v16 sol eliyle sndı dutdı Őaalun
Őa eliyle ekdi aldı hanern
- 102v17 odı bıca boazına neb dirig²⁸
yer gk ehli drdi²⁹ dirig

- 103r1 dēdi ey ŧŧir beni sen bilür misin?
ēytdi³⁰ bilürem sen Őalınünŧ oğlusın
- 103r2 senünŧ adınŧ ħüseyñ dedenŧ muĥammed hemāñ
sen Őalınünŧ oğlı fātımā ananŧ
- 103r3 ħısmum allāĥ olırsardur³¹ bilürem
illā bildüğümi saña kııuram
- 103r4 ben senünŧçün ihtiyāt ħiç yemezüm
başunŧı kesmeyince kıomazum
- 103r5 dēdi bir içim şu verđil³² baña
içeyüm kıanum ħelāl olsun saña
- 103r6 ŧŧir ēydür ben saña vermezem
ne dersenŧ dedüğüni kıılmazam
- 103r7 çün ħüseyñünŧ şuşaduğın bildiler
şol sâŐatde atlara şu verdiler
- 103r8 nice kim çaldı bıçaķ ħiç kesmedi
şanki bıçaķ boğazımı başmadı³³
- 103r9 ŧŧir ēydür yâ ħüseyñ ħikmet nedür
kim bıçaķ kesmez beni Őillet³⁴ nedür
- 103r10 ħüseyñ ēydür anŧa ey nâ-bekar³⁵
kim bıçaķ baña nice eyleye kâr
- 103r11 biñ kez artuķ ol ümidüm maŐdeni
öpmiş ola ol muştafa dedem beni
- 103r12 öpmiş ola boğazımdan biñ kez in
sürmiş ola daĥı şol³⁶ görklü yüz in
- 103r13 benim ensemden bıçağı çal baña
kim başı kesmek kıolay ola baña

- 103r14 enşesine kıdı çaldı bıçağıñ
kesdi hüseyñ başın ol la'Öin
- 103r15 aldı başı bağladı at yanına
kıldı miñnet âhiretde cânına
- 103r16 yerine geldi kamu şir-i yezid
düşürüben³⁷ anda kıldılar şehid
- 103r17 işidüben³⁸ karşı geldi Öavreti
sündi sevmezidi ol eti
- 103v1 eydür ey žalim âhir suç eyledüñ
muşafânüñ sonını güç eyledüñ
- 103v2 muşafânüñ sonını eylediñ harâb
âhiretde çekesin niçe Öazâb
- 103v3 aldı yudı ol başı şuyile
şara kıdı hariz³⁹ müşkile
- 103v4 çevre yaña kıñşuların okudı⁴⁰
şehid olan başa gelüñ dedi
- 103v5 çevre yaña kıñşuları geldiler
hüseyñ için ta'Öziyesine girdiler
- 103v6 ol başı orta yere getürdiler
dövünek iki bahşı ağlaşdılar
- 103v7 çünkü geçdi dövünek iki bahşı
çaldı kıpu göründi ev içi
- 103v8 gördiler ki kıpuda bir nür gelür
evüñ içi toptolu pür-nür olur
- 103v9 nür içinde gördiler bir Öavreti
hülle geymiş şu'Öle verür şureti

- 103v10 saçını yolup kıılır âh u figân
anı görüp cümlesi kııldı şivân
- 103v11 dedi kırkman oturur kırır yaşı
fâtımâyam ol hüseynüñ anası
- 103v12 kıanı cânım şehîd olan kerbelâda
kı görđi bugün niçe belâda
- 103v13 oğlancuğum başını getürür yaña
kıim görem yüzümi sürem ben aña
- 103v14 bu kıaderde cümle peygamber varı⁴¹
kııka geldi muştafâ bile yâri
- 103v15 başı görđi kıamu kııldı figân
evliyâ enbiyâ peygamberân
- 103v16 bir nażar kııl ölüye eşlerine
ne gelürmiş dünyâda başlarına
- 103v17 sen dilersin dünyâda dün gün tamâm
yeyeler yas şâd u hurrem ve's-selâm
- 104r1 emđi iltimâs⁴² kıılmağıl bu dünyâya
uşlu kıişi dünyâ sevgüsin kıoya
- 104r2 ilâhî sensün ğanı ben fakırem
kıapırda ellerümi bağlu yataram
- 104r3 tâ oğkundi hatm oldu bu destân
vér şalâvât muştafâya ey dostân
- 104r4 yazanı oğıyanı dınleyeni
rahmetinle yarlıđađıl⁴³ yâ ğanı
- 104r6 dınlenüz bir hoş Őacâyib hikmeti
gör kı neyler hağ teŐâlâ kıudreti

- 104r7 iş anuñ hîkmet anuñ kudret anuñ
vèren oldur alan ol neñ var senüñ
- 104r8 hâk teŖâlānuñ hâbîbi muştafā
ol reşûl-i kâôināt-ı pür-şafā
- 104r9 bir yere cemŖoldı aşhâb-ı resûl⁴⁴
cümlesinüñ şemŖiydi pür-uşûl
- 104r10 muaz bin cebel⁴⁵ geldi o demde
elinde bir tabağ vardı hem anuñ
- 104r11 tabağ içinde iki şaklum⁴⁶ üzüm
getürdi anda cāmıyla diñle sözim
- 104r12 o şaklum uluydı birbirinden
diyem hîşşe aluñ diñlen sözünden
- 104r13 öñünde koydı tabağı hâbîbüñ
çü geldi öpdî elin ol tabîbüñ
- 104r14 muhammed gördiği demde üzümü
dédi kim ne dèyerem diñle sözümi
- 104r15 varuñ ol kıretü'l-Ŗaynı⁴⁷ getürüñ
ikisini de bu araya yetürüñ
- 104r16 hemān süleymān işitdi turdı⁴⁸ getdi
ol demde Ŗalîñüñ yanına yetdi
- 104v1 hāsanile hüseyni aldı geldi
muhammed her kaçan anları gördi
- 104v2 dèdi kim ey kızılar berü gelüñ
tabağdan üzümü kalduruñ aluñ
- 104v3 hāsan kaldurdi şaklumın ulusın
işitgil hüseynüñ Ŗaqlı bilüsin

- 104v4 dēdi kim ey dede yā allāh söyle
benüm bu müşkil⁴⁹ işüm asān⁵⁰ eyle
- 104v5 büyük şaqlumı Ĥasan niçün aldı
sebeb nedür baña küçi⁵¹ kıaldı
- 104v6 muĤammed dēdi ey cānum oğul sen
yaqın bil ki Ĥasandan sen kiçi⁵² sen
- 104v7 anuñ çün şaqlumuñ ulusın aldı
kiçi şaqlum yérinde saña kıaldı
- 104v8 bilürsünĖ fātımā bellü anamuz
Ŗaliyyü'l-murtažādur⁵³ hem atamuz
- 104v9 dedemüz ĤazretünĖdür evvel āhir
su'alüme cevāb vēr etme teŖĖĖir
- 104v10 anuñ benden nesi artuķ bileydüm
aņa göre yine tedbĖir kılaydum
- 104v11 ĤüseynünĖ diñledi sözün muĤammed
çağırdı yanına özin muĤammed
- 104v12 dēdi gelünĖ berü ey kıurretü'l-Ŗayn
birinünĖ ismi Ĥasan biri Ĥüseyn
- 104v13 bu meydanda güleş dutuñ görelüm
şahābe cümle temāşā kılalum
- 104v14 dēdiler emr-i fermān pādışāhuñ
zĖrā taĤkıķ ĤabĖibisin allāhuñ
- 104v15 semiŖnā emirünĖ senünĖdür
cihān içre dēyelüm cān senünĖdür
- 104v16 mübārek ol ridāsını⁵⁴ muĤammed
Ĥasanuñ arķasına vērdi āĤmed

- 105r1 fâtimâ gördi vü gayrete geldi
mübârek başınuñ örtüsün aldı
- 105r2 bırağdı ol da hüseyn arğasına
hâsandan dağı bir ahsen neyine
- 105r3 toluşdılar güleşdiler çün anlar
temâşâ eyledi anda olanlar
- 105r4 feleklerden melekler indi bî-hadd⁵⁵
hîsâbın kim kıılır anların ahad
- 105r5 sanandun ejdehadur⁵⁶ her birisi
belürmezdi uşğından irisi
- 105r6 mürüvvet-i ma'Øden-i sultân-ı kevneyn
dedi kim yâ hasan ey nür-ı Øayneyn
- 105r7 hüseyniñ ayağıñ algıl⁵⁷ elüñe
şakın yapışmasun hüseynin belüñe
- 105r8 işidüp fâtimâ incindi gâyet
râviler şöyle vërdiler rivâyet
- 105r9 dönüp ol dem dedi ey cân oğul sen
ne dedim yâ kıızım sen incinürsin
- 105r10 ciger-güşem hudânun hürmetiçün
muhammed muştafânun mürüvvetiçün
- 105r11 aña yeneñ bi'llâh kıızım üzme
dağı bir dem kıulağ urğıl⁵⁸ sözüme
- 105r12 bu meydâna melekler indi geldi
hüseyni cebrâ'Øil tutdı turdı
- 105r13 hem ikişer ferişte⁵⁹ her birinde
tutarlar her birin yerlü yerinde

- 105r14 düşürmezler ikisi birbirini
 Ĥakım bilür bu Ĥikmetün sırrını
- 105r15 dilemez Ĥağ teŒāla Ĥazretinden
 melül ola ikisi birbirinden
- 105v1 Ĥudānuñ seyyidini kimsene⁶⁰ bilmez
 anuñçün birbirin anlar almaz
- 105v2 hemān cebrāŒil ol dem ġāŒib oldı
 egerçi gitdi ammā yine geldi
- 105v3 Ĥabıbe çün getürdi Ĥağ selāmın
 dedı muĤammede tañrı selāmın
- 105v4 dedı kim Ĥağ teŒāla Ĥazretünçe
 dedı çağır oğullaruñ ġatuña
- 105v5 iki şaklumı bir yere koyalar
 medıne halkı yeyeler toylar
- 105v6 çığır bir yere cemŒ et halkı cümle
 cemŒsin ol üzümüyle toyla
- 105v7 kemālüm ġudretüm taĤĤıĤ bileler
 ĤağĤuñ Ĥikmetini žāhir göreler
- 105v8 yine emr eyledi selmāna sultān
 medıne halkını var getür ey cān
- 105v9 çü selmān şehr içinde kıldı nidā
 işiden Ĥāzır oldı cümle anda
- 105v10 o meydān içre vardı kırĤ bin ādem
 şāĤābeler Ĥesāb eyledi ol dem
- 105v11 nebıler serveri şāh-ı nübüvvet
 ümiz-i Œāsumuñ şāĤib-saŒādet

- 105v12 buyurdı tabaķı selmān getürdi
gelen mahlūkun օņine getürdi
- 105v13 buyurdılar çü bismillāh dēdiler
el uzatdı cemīŖsi yēdiler
- 105v14 yēdiklerince artdı ol üzüm bil
işit diņle söylerün sözim bil
- 105v15 yine emr eyledi sultān muhammed
ķamu derd ehline dermān muhammed
- 105v16 getürün řaķlumunuzu elünjüze
hezārān āferinler bēlünjüze
- 106r1 yine her birisi řaķlumın aldı
ĥasanun üzümü yüz dāne geldi
- 106r2 bu kez ĥüseyn üzümü şaymış oldu
anun ki elli dāne artuķ oldu
- 106r3 ĥasan gāyet periřān oldu ol dem
şikeste ķıldı anun gōņlini ģam
- 106r4 dēdi yaņılmıřum bir de şayalum
niçe dāne gelür bellü bilelüm
- 106r5 dönüp ĥasan üzümün yine şaydı
bu defŖa tamām iki yüz oldu
- 106r6 ĥüseyn oldu ol dem gāyet periřān
üzümün şaydı yine ol güzel cān
- 106r7 iki yüz elli geldi řaķlum anun
yaķındur bu gözüm gider ģümānun⁶¹
- 106r8 yine aldı ĥasan řaķlumı şaydı
anun řaķlumı artdı üç yüz oldu

- 106r9 hüseyn getürdi şaqlumın eline
getürdi nâm-ı hudâyı⁶² diline
- 106r10 üzümü şaydı dâne dâne bir bir
Öaceb hikmet Öaceb remz Öaceb sır
- 106r11 bu defÖa dört yüz oldu dâne dâne
melül oldu hasan dedi kim cāna
- 106r12 bilemezem ne hikmetdür ne sırdur
Öināyet kıl ilāhî baņa bildür
- 106r13 hemān fi'l-hāl o demde geldi cebrāōil
dedi kim yā muhammed sen yaqın bil
- 106r14 buyurdi hazretüne haq teālā
Öazimü's-şāna celle celāle
- 106r15 Öömr-i nūhı gerçi vermeyem anlara
yaÖni bu şāh-zāde maÖsümlara
- 106r16 şaya şaya Öāciz ola her biri
kimse bilmez nicedür hem bu sırrı
- 106v1 şayduqınca birinün artuq gele
sırr-ı haqdur cānu göjülden bile
- 106v2 zırā tahkik dilemez ol pādişāh
kim perişān ola bunlar kıla āh
- 106v3 lutfuņa ihsānuņa yoqdur Öadad
zırā anuñ lutfi çoq durur bi-hadd
- 106v4 sevdüğine naşib edesüz cānan
bu sözüm tahkikdür bi'llāh inan
- 106v5 her ki düşmāndur yaqar anı oda
bir eyü Öamel kıla gör ey dede

- 106v6 gitmelüsin âhirete kıl yarağ
Ĥasreti dĕrdi dirigā el-firāk
- 106v7 nedür tuĤafuñ yā nedür armağānuñ
bu Ĥāliyle ne rāĤat ola cānuñ
- 106v8 dĕrdünĖde eger varise teraĤĤum⁶³
teraĤĤum ehli ol rahmeti um
- 106v9 içersün ne ekdünse sen anı
bile gör nefsünĖi rabbünĖi tanı
- 106v10 gel luĤf Ėt benüm ĤālümĖe bağma
ağır ol şü gibi her yaña ağma
- 106v11 kişinün Őaybına göz dikme ey cān
yañılır elbette Őālemde insān
- 106v12 benüm Ĥālüm niçe olısar⁶⁴ ilāĤ
velĖi dāōim dĕrem estağfirullāĤ
- 106v13 қаbül eylese tövbemi ilāĤum
kerĖim hem raĤĖmdür pādışāĤum
- 106v14 evvelde teysiridi uş bu Ĥikāyet
sebeb neyine bununĖ ey cemāŐat
- 106v15 dĕye cānu gönülden dinleyenler
gönülden mağşüdümü anlayanlar
- 106v16 dĕyeler yarlığa şāĤib-murādı
muĤammed ümmeti bilüşĖi yādı
- 107r1 okuyup dinleyene raĤmet Ėde
ilāĤĖi sen dĖdāruñile toyla
- 107r2 ĤaĤā vü sehvü çoğdur ger sözümdĖ
yañılduğum bilürem kendü özümde

- 107r3 terahhüm ehlinün işi keremdür
velî taÖne bile gıybet hârâmdur
- 107r4 gel günâhuma hep yâd edelüm
anuçün ağlaşup feryâd edelüm
- 107r5 kerîm ve hem rahmîdür kıla rahmet
bî-haddur rahmeti anuç beğâyet⁶⁵
- 107r6 dinleyenleri dahı şâd eylegil⁶⁶
rahmetünle cümlemüzi toylagil⁶⁷
- 107r7 bu arada tamâm oldı hikâyet
muhammed rûhına vèrün şâlâvat

Yukarıdaki Kerbela Kıssası imla ve ses bilgisi açısından Eski Anadolu Türkçesi eserleriyle paralellik göstermektedir.

Eserde şekil bilgisi açısından dikkat çekici bazı hususiyetler şunlardır: Yazmada geçen *-ısar,-iser* ekinin 18. yüzyılda kullanılıyor olması oldukça dikkat çekici bir durumdur. *ıçiser; olısaram; hısmım allâh olısardur bilürem* (103r3)

Eyt- “söylemek” anlamındaki fiilin çalışmamızda *éyt-; et- ve ét-* biçiminde kullanıldığı görülmüştür. Belirtme eki *-n*’nin 18. yüzyılda da kullanıldığını görüyoruz. “*ulu oğlu dutdı atıñ dizginin*” (102r9); *hüseynün dinledi sözün muhammed* (104v11); *şuşaduğın bildiler* (103r7). *Göster-* fiili, metnimizde *göstür-* şeklinde geçmektedir.

göstürse dünyâda ol zahmetin

âhirinde göstürür hem rahmetin (101r7)

Eski Türkçeden bu yana kullandığımız “hangi” anlamındaki *kanğı*’nın “kanķı” biçimindeki kullanımını da görmekteyiz. “*kanķı kıla kim gideydi ol nebi*” (102r13)

Emir eki *-gil,-gil*’in hala kullanıldığını görüyoruz. “*rahmetinle yarlıgağıl yâ ganı*” (104r4); *emdi iltimâs kılmağıl bu dünyâya* (104r1) *kılağ urğil sözime* (105r11); *şâd eylegil* (107r6); *rahmetünle cümlemüzi toylagil* (107r6); *otur döngil gerü* (102v8).

Üçüncü teklik şahıslarda Eski Anadolu Türkçesi özelliği olarak bildiğimiz düz ünlülerin kullanılması metinde de görülmektedir. *kâfir elinde nice gördi gamı* (101r8)

Metinde yer yer ağız özellikleri de görülmektedir. *tabağ içinde iki şaklum üzüm* (104r11) *şalkum* kelimesi metnin tamamında *şaklum* biçiminde yazılmıştır.

Metinde hem *çağır*- hem de *oķu*- fiili birlikte kullanılmıştır.

Zaf-fil eki *-uban, -üben* metinde kullanılmaya devam edilmiştir. *ķul dēyüben şatdılar* (101r13)

Sonuç

Üzerinden yüzyıllar geçmesine rağmen İslam tarihinde yaşanmış olan Kerbelâ hadisesi, İslam inancına sahip kişilerin gönlünde ve özellikle de Anadolu Alevilerinin hafızasında en acı biçimiyle yaşamaya devam etmektedir. Her yıl Muharrem ayı içerisinde gerçekleşen bu acı olay tekrar canlandırılarak ehli beyt için ağıt ve merisyeler söylenip yas tutulmaktadır. Bugün Hz. Hüseyin'in şehit edildiği Kerbelâ'ya Meşhed-i Hüseyin denilmektedir ki, bu yer Anadolu Alevileri için de büyük bir kutsiyete sahiptir. Yukarıda bir yazma eserden aktardığımız Kerbelâ Kıssası, imla ses ve şekil bilgisi açısından Eski Anadolu Türkçesi özellikleri göstermektedir.

Metinde 102r7 geçen Hz. Hüseyin'in iki oğlu ve yanındakiler için *başlu* kelimesinin kullanımı dikkat çekicidir. *dördi dahı analarıı başluıydı* (102r7) *başlu* "mağrur, gururlu" anlamında kullanılmıştır. Kelime bu anlam ve kullanımıyla Orhun Abidelerinde *Başlıgı yüküntürmiş* "Başlılara baş eğdirmiş" (Orhon Yazıtları, BK D13) biçiminde geçmektedir.

Kerbelâ Kıssasının ikinci bölümünde geçen üzüm hikâyesi, İlahî yaratıcının gücünü ve kudretini gösterdiği kadar, Hz. Peygamberin torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e olan düşkünlüğünü ortaya koyması bakımından da dikkate değeridir.

Sonnotlar

- ¹ bina, yapı
- ² doğrulukla
- ³ ederek
- ⁴ sıkıntı
- ⁵ gösterse
- ⁶ diyerek
- ⁷ sakın, kendi yolunda
- ⁸ zehir
- ⁹ ova
- ¹⁰ söyledi

- ¹¹ olacaktır
- ¹² müminlerin emiri
- ¹³ hazırlık
- ¹⁴ olacağım
- ¹⁵ ansızın
- ¹⁶ dinsiz
- ¹⁷ çıkarak
- ¹⁸ Yezid'e mensup, Yezid taraftarı
- ¹⁹ çarpışmak, mücadele etmek
- ²⁰ önce
- ²¹ hangi
- ²² çarpışarak, mücadele ederek
- ²³ ederek
- ²⁴ söyler
- ²⁵ dön
- ²⁶ ata iyi binen
- ²⁷ toplaya
- ²⁸ yazık
- ²⁹ söyledirdi
- ³⁰ söyledi
- ³¹ olacaktır
- ³² ver
- ³³ kesmedi
- ³⁴ sebep, neden
- ³⁵ işe yaramaz
- ³⁶ şu, bu
- ³⁷ öldürerek
- ³⁸ işitince
- ³⁹ saklanmış, hıfz olunmuş

- ⁴⁰ çağırıldı
⁴¹ tamamı
⁴² tutma, tutunma
⁴³ başıyla
⁴⁴ peygamberin sohbetinde bulunanlar
⁴⁵ Hz. Peygamber zamanında yaşamış önemli fıkıh alimlerinden biridir.
⁴⁶ salkım
⁴⁷ göz nuru
⁴⁸ kalktı
⁴⁹ zor, kolay olmayan
⁵⁰ kolay
⁵¹ küçük
⁵² küçük
⁵³ seçilmişlerin en yücesi
⁵⁴ belden yukarısına örtülen örtü
⁵⁵ sayısız, sınırsız, sayılamayacak kadar çok
⁵⁶ ejderha
⁵⁷ al
⁵⁸ kulak ver
⁵⁹ melek
⁶⁰ kimse
⁶¹ zan, sanma
⁶² Allah'ın adını
⁶³ merhamet, acıma
⁶⁴ olacak
⁶⁵ aşırı, çok fazla
⁶⁶ eyle
⁶⁷ ziyafet ver

Kaynakça

- Arslan Mehmet ve Aksoyak İ. Hakkı. (1996). “Gelibolulu Mustafa Ali’nin Kerbelâ Mersiye-lerini Muhtevi bir Risalesi: “Subhatü’l-Abdal” Türklük Bilimi Araştırmaları. 2, 49-50.
- Arslan Mehmet-Erdeoğan Mehtap. (2009). Kerbelâ Mersiyeleeri. Ankara: Grafiker Yayınları
- Çağlayan, Bünyamin. (1997). Kerbelâ Mersiyeleeri, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Güder, Nurcan Öznel: (1974). Kastamonulu Şazi Maktel-i Hüseyin, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Gülay Şahin. (2011). Zeki Divanı ve Divan’daki Kerbelâ Mersiyeleeri Üzerine Bir Değerlendirme, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi,57, 239-252.
- Güngör, Şeyma. (1987). Hadiikatü’s-sü’edâ, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Güngör, Şeyma. (2003). “Maktel-i Hüseyin” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt 27:456-457.
- Öztahtalı İmran İbrahim. (2011). Bursalı Murad Emri Efendi Divanında Ehl-i Beyt Sevgisi ce Divan-ı Emri’de Kerbelâ, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi,57, 85-97.
- Turan Selami-Çetin Kamile (2010). Bektaşî şairlerinden Raşid’in Şah-ı Şehidan Mersiyesi, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi,57, 341-349.
- Yazar, Sadık. (2009). “XVI. Asır Şairlerinden Eğirdirli Şerif’inin Şevahidü’ş-Şühedası”, Turkish Studies, İnternational Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 4/2 Winter.

Derlemeler



Compilations

OCAKLARA VE "BUYRUK" KİTAPLARINA GÖRE ÇEŞİTLİ ALEVİ GELENEKLERİ

Fuat BOZKURT*

Özet

Anadolu Aleviliği, kişiyi doğumu ile bağrına basıp kimlik kişilik kazandırır. Yasakçı değil düzenleyici; baskıcı değil denetleyici töreler dizgesi içinde törenlere katar. Yaşamı kucaklama, doğumla başlayan dinsel törenler bireyi kuşatır. Aleviliğin bu yapısı son yıllarda iyice aydınlanan Tahtacı gelenekleri ile ortaya çıkmıştır. Ege'nin ormanlık alanlarında dış dünya ile pek bağlantısı olmayan bu topluluklar Aleviliğin özgün yapısını iyi koruyan kesimi oluşturur. Bize yeni ufuklar açan Tahtacı gelenekleri özgün yapı üzerine düşünmemizi sağlar. Bu yazımızda eskicil (arkaik) özelliklerden yola çıkarak Aleviliği güncelleştirmek istiyoruz. Hıristiyanlıkta olduğu gibi, Alevilik de bireyi doğumla biçimde kavrar. İnançlar dizgesi, toplumun dışında değil, yaşantısındadır. Yaşamın kopmaz bir parçasıdır. Bu nedenle, kimi çevreler Aleviliği bir yaşam biçimi olarak değerlendirilir. Ama yaşam biçimi gelenekler, Aleviliğin çok uçlu yıldızın yalnız bir ucunu oluşturur. Tahtacı gelenekleri şimdiye değin çeşitli kitaplarda verilmiştir. Bu geleneklerin dinsel bir inanç işlevinde açıktır. Bu bakımdan sıkı bir gizlilik içinde yapılır. Yine de Tahtacılar arasından çıkan kimi araştırmacılar bu yasak duvarını delmeyi başarmışlardır. A. Yılmaz, Yusuf Ziya Yörükhan anılmaya değer araştırmacılarıdır. Son yıllarda ise Rıza Yetişen değerli derlemeleri ile bu alana hizmette bulunmuştur. Biz, bu ve benzeri yayınlar yanında doğrudan kendi alan derlemelerimize dayanarak değerlendirmek istiyoruz. 1989 yazında uzun bir tarama gezisinde ile Tahtacılar arasında bulunduk. Bunların sonucunda önemli veriler elde ettik. Araya giren başka çalışmalar yüzünden bu gereçleri değerlendirmeye zaman bulamadık. Şimdi, tüm bu verileri, İmam Cafer Buyruğu adı ile bilinen Buyruk'taki belgelerle karşılaştırmak, değerlendirmek istiyoruz.

Anahtar Kelimeler: Musahip, aşına, peşine, oğlan ikrarı, kız ikrarı alma, ev ondalama, ocak kazdırma erkandan geçme, tarik, ölmeden önce ölmek, on iki hizmet

VARIOUS ALEWI TRADITIONS ACCORDING TO OCAKS AND COMMANDMENT BOOKS

Abstract

Anatolian Alewism hugs the individual since birth and gives him/her identity. Religious activities also surround the individual. This structure of Alewism came out with the traditions of the Tahtacıs who do not contact with the world outside frequently and protect the original structure of Alewism. This paper presents current knowledge about Alewism. Some regard Alewism as a lifestyle but the traditions of this lifestyle are only one part of Alewism.

* Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Antalya/ Türkiye, fbozkurt@akdeniz.edu.tr

The traditions of the Tahtacıs have been studied in various books so far and A. Yılmaz and Yusuf Ziya Yörükhan are worth mentioning. Recently, Rıza Yetişen contributed to the field with his compilations. The researcher contacted with the Tahtacı in the summer of 1989, got important data and compared the data with the documents in Commandment Book known as Imam Cafer Commandment.

Keywords: Musahip (religious brother), aşına (acquainted with religion), peşine (follower), Oğlan İkrarı Alma (coming of age of a young boy), Kız İkrarı Alma (coming of age of a young girl), Ev Ondalama (Sharing a House), Ocak Kazdırma (house warming party), Erkandan Geçme (to go under the holy tree), Tarik (Tariqa), Ölmeden Önce Ölmek (Dying Before Death), On İki Hizmet (Twelve Duties)

Giriş

Canlıların yaşamında doğum, canlının türünü sürdürmesi, yeniden yaşam kazanması savaşıdır. İnsan topluluklarında kutlanan sevinçli olaylardan biridir. İlkel yaşamla başlayan kurallar dizgesi zamanla gelenek, görenek, dinsel ayinlere dönüşür. Her toplumda çeşitli doğum gelenekleri, töreleri vardır. Bunların kimi dinsel törenler biçiminde sürer. Hıristiyanlıkta vaftiz töreni, dinsel törene dönüşmüş kutlamanın en çarpıcı örneklerindedir.

Anadolu Aleviliğinde doğum tatlı türünden yiyeceklerle kutlanır. Bunlar, gelenekler Aleviler arasında da Sünniler arasında da, -bölgesel gelenekler bir yana bırakılırsa- üç aşağı beş yukarı aynıdır. Alevilikte Sünnilikten ayrılan nokta, Dede'nin konumudur. Çocuğu doğmayan gelinlere kimi dedeler dua ile çocuk bağışlarlar. Bu inanç yakın zamana dek yaşamıştır. Kimi dedelerin nefesinin keskinlikleri ile ün yapmışlardır. Bunlardan biri Malatya'nın Mezirme köyünden Vaylög dededir. Gerçek adı Mustafa Öztürk olan Şah İbrahim Veli ocağından gelen ve gerçek adı Mustafa Öztürk olan Vaylög, Malatya- Sivas- Tokat üçgeninde pek köyde, çocuğu doğmayan genç gelinlere duaları ile çocuk bağışlamıştır. Doğan erkek çocukları onun adını almışlardır. Bu da, Şamanik kökenli inancın ne ölçüde köklü bir geçmişe dayandığını göstermektedir.

Dedenin işlevi salt bununla bitmez. Alevi yaşamında doğan çocuğun dualanması gerekir ve doğum gülbengi bulunur. Çocuk doğduktan sonra köyde bulunan dededen dua alınır. Şiirsel bir biçimde taşıyan Gülbeng Türkçedir. Bu duayı herhangi dede ya da ana okuyabilir. Ama asıl duası alınacak dede çocuk ihsan eden dededir. Çocuğun herhangi bir kazaya, hastalığa uğramaması için o dedenin en kısa zamanda dua etmesi gerektiğine inanılır. Köye çocuk ihsan eden dede geldiğinde çocuk onun önüne götürülür. Dede çocuğu kucığına alır, dua eder. Uzun sağlıklı esen bir yaşam diler.

Rıza Yetişen Tahtacı Aşiretleri kitabında Tahtacılar arasında doğum kutlamalarında içki içildiğine değinir. Anadolu Aleviliğinde bu tür kutlama dinsel bir içerik taşımaz, bireyseldir ve yaygın değildir. Ama kimi varlıklı aileler doğumu Abdal Musa cemi yaparak toplumla kutlarlar. Ad verme, beşik kertmesi yapma gelenekleri de dinsel içerikten çok töreseldir.

1. Oniki Erkân

Alevi dinsel töreni bölgelere göre kimi ayrımlar gösteriyor. Bu ayrımlardan en önemlisi Tahtacı Alevileri arasında görülen uygulama. Çünkü Tahtacılar dinsel tören sözlü öğretinin yanı sıra oyun biçiminde karşımıza çıkıyor. On İki Hizmet'le on iki erkan ayrı ayrı işleniyor. Rıza Yetişen "Bu tahtacılar 12 erkanın 3 ayrı yerde yürütüldüğünü söyler:

1. Dinsel törende
2. Yarı dinsel törenlerde
3. Taliplerin erkanında -ki bu da ikiye ayrılır:
 - a. Tarikata yeni giren ve bağlananların 12 erkanında;
 - b. Musahip, Aşına, Peşine, Çiğildeş olanların 12 erkanında.

Bu toplumda din ile eğlence, din ile yasın içiçe yürümesi, dikkate değer bir durumdur. Bu durumun hiçbir dinde bulunduğu düşünülemez Yapılan dinsel törende erkanlar sıra ile şöyle sürdürülür: Küçük törenlerde üç erkan yürütülür: 1. Süpürge, 2. Sucu, 3. Dolu üçleme. Büyük törenlerde ise sırası ile on iki erkan şöyle yürütülür:

1. Süpürge (faraş) temizlikten sorumludur.
2. Sucu (sakka): El yıkama hizmetini yerine getirir.
3. Delilci: Delil uyandırır.
4. Delili niyaz
5. Kurban gelmesi ve nişan vermesi.
6. Dar-ı mansur, görülme (tercüman)
7. Şah-ı merdan döşeğinin gelişi ve gidişi.
8. İkrar verme, meydan geçme vs.
9. Nasihat verme.
10. Dolu üçleme.
11. Nefes üçleme.
12. Semah üçleme.¹

On iki hizmette Tahtacılar öbür Alevilerden büyük ayrım göstermez. Ayrım on iki erkandadır. Anadolu Alevileri, tercüman kurbanını cemin başında dualayıp pişirmeye koyuluyorlar. Orada uygulamalar, hareketler de söz konusu. On iki eylemin on ikisinde belli anılara dayalı canlandırma yapılıyor. Sözlü öğretilerden çıkıyor, göze yönelik gösteriye dönüşüyor. Tüm bu görünümü ile, Yanyatır Ocağı dinsel tören-

leri, törenlerin ilk biçimine en yakını izlenimini uyandırıyor. Söz konusu özellikleri nedeniyle, Yanyatır Ocağı törenlerini bütünü içinde inceleyeceğiz. Yerel ayrımları koyacağız. Tümlem yöntemi ile törenlerini en eski biçimini çıkarmaya çalışacağız.

Yanyatır Ocağı töreleri, daha önce kimi araştırmacılarca derlenip yayınlandı. 1989 yazında Çanakkale'den Aydın'a uzanan gezimizde biz de ayrıntılı biçimde derledik. Bölgeler arası kimi değişiklikler var. Kimileyin yakın köyler arasında bile ayrımlar gözleniyor. Erkanların adları ve cemde işleniş sıralarında köyden köye ayrıklıklar bulunur. Derlenen veriler ışığında Tahtacı törelerini şöyle özetleyebiliriz:

Rıza Yetişen, on iki erkanı Kurbanlar pişinceye değin süren "yarı dinsel törenler" biçiminde tanımlıyor.

1.1. Mesel

"Mesel" adı ile anılan bu hizmet, sözlü sorgu biçiminde geçer. Dede ile gözcü arasındaki bir sorgulamadır. Başlangıç, açılış, gibi bir işlevi vardır. Bu girişle, toplumda barışıklık sağlanmış olur, bir selamlama yapılmış sayılır.

Dede:-Mesele (al bu senindir anlamında) diye sesleniyor.

Gözcü: -Nedir o ?

Dede: -Pire var!

Gözcü: -Pire var!

Dede: -Benim sana verdiğim ne idi?

Gözcü: -Pire var!

Dede: -Cemaat niyazlaşın! Sırta var!

Er-bacı tüm toplum niyazlaşır.

1.2. Seki

İki bacı başlarına "çingilli börk" deden, sivri tepeli, uzunca külahlar giymişlerdir. Bu börkler yalnızca bu erkan için hazırlanmıştır. Börkün çevresinde boncuk dizileri, zincircikler, çil para, penez dizileri ya da gümüş parçacıklar takılıdır. Sarsıldıkça çingiltılar çıkarır. "Çingilli" deyimini buradan gelir.

Kimileyin ceketler ters giyilir. Sırta kambur konur. Ele baston alınır. Kişi yaşlı kılığına girer. Yüze postekiden sakal takar. Yüzünü, ya da kara sürüp Arap görünümüne bürünür.

Bu kadınlar ortaya gelirler:

-Kırı, kırı, hani benim kırım?- derler. Kırı eşek çağırma sözcüğüdür. Böylece bacılar çevreye bakıp iki erkek -eşek- seçerler. Bacılar bunlara binerler. O anda gösteri olarak kimi eşiği döver, kimi satlığa çıkarır. Eşekler gösteri yaparlar. Kimi toplumun üzerine doğru koşar. Kimi tekme atar. Kimi anırır, kimi huysuzlanıp üzerindeki

kadını sırtından atar. Bir erkek binek taşı olur. Kadın yeniden eşeğe binmek üzere davranır. Kadın tam bineceği anda, erkek ters dönüp kadını binek taşı üstüne düşer. Bu gülüşmelere neden olur. Böylece türlü gösterilerle eğlenceli anlar yaşanır. Burada yapılan şakalar, gülmeceler hoşgörü ile karşılanır. Kimse alınmaz. İlkeye göre, cem evine gelen herkes küfrü iman bilecek, nefsini öldürmüş olacaktır.

1.3. Tebdil

Bu oyunda Kerbela olayının bir kesiti canlandırılmış olur. Kerbela'da kadınlar çırıl çıplak deveye bindirilmişler, İmam Zeynel Abidin'in kurtulmak için kadın giysisi giymiştir. Tahtacılar bu olayı şöyle oynarlar:

Bir kadınla erkek giysilerini değiştirirler. Kadın erkek giysini, er bacı giysini giyer. Dört beş tane kadın toplanır. Giysi değiştiren erkek, genç birisidir. Sakalı, bıyığı olmayan seçilmiştir. O, İmam Zeynel Abidin'i canlandırır. Olay deyişlerle anlatılır.

1.4. Tekne

Oyuna iki erkek iki bacı katılır. Musahipler gelir. Erlerden biri tekne gibi yatar. İki bacı yan yana oturur. Bu musahibi yıkarlar. Bacılar çamaşır yur gibi yaparlar. Giysiler getirirler. Şu dörtlüğü okurlar:

*Oğana bak doğulmak
Çaya vardım çaykandım
Pınara vardım yıykandım
On iki imam teknesine
Don yumaya yeltendim- derler.
Orada yatan adamın göksüne üç kez vururlar.*

Tekne erkanında Hz.Hüseyin'in yası sembolize edilir. Bir erkek derviş gibi yatar. Derviş gibi. Başına iki kadın geliyor. Onu deyişlerle Hz.Hüseyin'in kanlı giysileriymiş gibi yıkarlar. Üç deyiş söylüyorlar. Deyiş'in dizeleri şöyle:

*İmam Hüseyin'in kanına güvercin kanat batırdı
Acı haberi Medine'ye götürdü
Fatma Ana ağıtlarını yetirdi
Ah Hüseyin'im vah Hüseyin'im*

1.5. Natır

İki erkek bir bacı gelir. Birisi mürşide doğru oturur. Kollarını arkada tutar. Erenler hu der. Bacı seyreder. Bir er bağdaş kurup oturur. Öbürü ayakta durur. Bacı deyiş okur. İnanca göre, hamamda kişiyi natır yıkar, talibin ruhunu, içini ise mürşit yıkar. Bu erkanı yapan insanlar kendine özgü bir şeyler okurlar. Sazcı bunu sazla dile getirir.

Mürşit toplumu eğitmek için konuşur.

Arkadaki erkek koltuklarından tutar. “Erenler hu!” der. Arkadan tutan adam söyler

Er: *Dede hu*

Dede: Natır oğlum natır.

Er: Al beni üçlere götür. Bir adım attırır.

Dede: Natır oğlum natır

Er: Eyvallah baba

-Al beni Kırklara götür.

Bir adım daha götürür.

Üçler beşler, yediler, on ikiler bitti mi kalkıp dara dururlar.

Sonunda ikisi birlikte kalkıp dara dururlar. Bir adım ileri götürür.

Üçler’e, Kırklar’a, Yediler’e yetiriyorum” der. Üç kez ileri götürür. Geri getirir. Dede bir dua çeker.

1.6. Buhur

Hız.Peygamberle Veysel Karani’nin düş evreninde buluşmasını canlandırma oyunu olarak yorumlanır (Sanırsız, buhur sözü buğra sözünün bozulmuş biçimidir.). Bir bacı dişi devenin rolünü üstlenir. Buğra arar gibi cem evine girer. Bir erkek ise buğra rolündedir. Böylece damızlık alınma oyunu oynanacaktır.

Edremit’in Tahtakuşlar köyünden Hasan Akburak’a göre, Aşık Veysel’in köyünde bir ağaç vardır. İnanca göre burada Veysel Karani’nin devesi yatar. Bu, kuru bir ağaçtır. Kuru bir çınarın bir yanı uçurumda bir yanı dışarıdadır. Gövdesine bir sürü at nalı, demir çivi çakılıdır. Veysel Karani’nin devesinin soyunu sürdürmesi böyle bir anıya dayanır. Oyunun akışı şöyle olur:

İki kişi dışarı gider. İçeride bir bacı ile bir er ayakta bekler. Dışardan gelenin gözlerini bağlarlar. Buna “Lök” derler, deve yapılmış olur. Deve “Buuu!” diye ünler. O zaman bir kişi o deveyi çeker. Buradaki de ona ağıt söylüyorlar. Bir bacı mürşidin yanına oturur, deyiş okur. Dışardan gelenler:

-Hu buhur erkanı geliyor. Çekil Nebi dayı yolundan- diye izin isterler.

Deveyi çeken kişi:

-Çekil Nebi dayı yolundan, ben 12 imamlara gideyim diye bir deyiş okuyor. Buradaki kadınla erkek ona söylüyor. Ordan gelenin birisi duruyor, birisi başlıyor. O deyişler okuna okuna gelir, hepsi birlikte tekrar kapanırlar gelirler Burada niyaza dururlar. Mürşit bir gülbang çeker.

Bu erkanın gerçekte eski dinlerdeki bolluk, türeme törenlerinin kalıntısı olduğu sezilir.

1.7. Tokmak

Bu erkanda, on ikinci imam Mehdi'nin mağaraya girip saklanması, Talibin onu araması canlandırılır. İki er bir bacı ortaya çıkar. Kafalarını yere koyarlar. Erin biri böyle dört elli, dedenin önünde durur. Bacı, dört elli duran erkeğin karnının altına kafasını sokar. Orada saklanmış olur. Öbür er başını uzatır. Bu başını kaçıır. Bu oyun üç kez yinelenir. Üç kez gizlenilmiş olur. Üç kez kafalar birbirine vurulur.

1.8. Dolu

"Dolu", "tolu" sözcüğü kökünde eski Türklerde, dinsel törende kesilen kutsal kurban için kullanılır. Anadolu'da bu sözcük, dinsel törende içilen içki anlamında kullanılır. Anadolu'da içkinin içilmesine izin verilen hemen her dinsel törende bu içkinin sunumu bir tören gerektirir. Tahtacılar arasında ise şöyle sunulur:

Bir er yada bacı ortaya çıkar:

-Erenler hu, Ali dolusu, içen Ali, içmeyen deli, der. Böylece dua edilmiş olur.

İki bacı bu görevi üstlenir. Kulpsuz fincanla dolu ve bir avuç çerez dağıtırlar. Toplumdaki tüm erenlere hizmet dolusu sunulur.

1.9. Pehlivan (Güreş)

Bir kadın ortaya çıkar. Kimi yörelerde kadın "*Var mı bana yan bakan, kendine güvenen çıksın karşıma.*" der. Kimi bölgelerde ise, sert bakışlarla erkekleri süzer. Bu bakışları ile onları er meydanına çağırır. Ortada dolaşır. Gözüne kestirdiği bir erkeği kolundan tutup ortaya çeker. Er ile bacı "Ya Muhammet Ya Ali!" diyerek güreşe tutuşurlar. Kadın erkeği yere vurur. Böylece hizmet bitmiş olur.

Bu hizmetin Hz.Ali ya da Hamza Pehlivan'ın yiğitliğini, gücünü canlandırmak için gerçekleştirildiği inanılır. Kadın güreşçi Fatmana'nın sembolü sayılır.

Aynı tören Kazak Türkleri arasında başka bir yorumla yaşar. Orada da bir kadınla bir erkek güreşir. Bu güreşle Hz. Ali'nin kafirlere karşı savaşı temsil edilmiş olur.

1.10. Çoban

Çoban rolünü üstlenmiş bir el, elinde asa, sırtında keçe içeri girer. Çoban sürüsünü yitirmiştir. Sürüsünü arar, sağa sola bakar, tarlada bir çiftçi görür. Ona, sürüsünü yitirdiğini, sürüyü görüp görmediğini sorar. Çiftçi ona ilgisiz bir yanıt verir:

-Benim tarla, taa şuradan şuraya kadardır, az ama bana yeter, der.

Çoban anlamış gibi işaret edilen yöne gidip sürüyü bulur. Çok sevinir ve çiftçiye boynuzu kırık bir kuzu verir. Çiftçi:

-Vallahi ben kırmadım bunun boynuzunu -diye diretir.

Çoban iyiliğin altında kalmama düşüncesiyle, kuzuyu vermek için zorlar. İş uzar, kadıya giderler. Durumu anlatırlar. Kadı sen üzülme git, ben ona durumu anlatır, gönlünü hoşnut eder, kuzuyu veririm” der. Çobanı başından savar. Kuzu kendisine kalır. Erkan tüm toplumu güldürür.

Kimi bölgelerde bu erkan daha ciddi yorumlanır. Sözelimi Edremit'in Tah-takuşlar köyünde şöyle gerçekleşir:

Dışardan bacılı erkekli en az yedi kişilik bir katar vardır. Çobanın elindeki asa, Musa Peygamberin asasıdır. Çoban kapıdan içeri girer. Ağıt ederek dedenin huzuru-na getirir. Ağıt yapar. Ardındaki bacı da bu ağıta katılır. Böylece Hz. İsmail'i kurban edilişi canlandırılmış olur:

*Kollarını bağınan bağladı
Anası uğrun uğrun ağadı
Ya İbrahim buna nasıl dayandı
Kaldır İsmail'im kesmem seni*

*Bıçak dedi haşadan haşa
Beni niye çektin taşa
Taşı kestim baştan başa
Kesmem İsmail'imi gel dedi*

*Kurbanlar gönderdi ol celil
Önünde Cebrail hem delil
Ben senden cömertim ey Ali
Kaldır İsmail'imi dedi
Koç gelir.
Ağlayan uşaklar gülüştüler
Göz yaşlarını siliştiler
İsmail'e inen koçun etini
Peygamberler bölüştüler*

1.11. Değirmenci

Bir er değirmenci olur. Başka bir er buğday getirir. Buğdayı getiren bir türkü söyler. Bu buğdayı değirmencinin ivedi öğütmesi için yalvarır. Değirmenci ise bu işi yapıp unu kaçırmıştır.

1.12. Lâle

Bu erkan da bir söylenceye dayanır. Söylenceye göre, Selmanı Farisi Hz. Ali'ye, çocukluğunda bir lale getirmiştir. Aradan yıllar geçer. Selman deniz kıyısında yüzerken, bir aslan gelip giysilerinin üstüne oturur. Selman denizden çıkamaz. Aslana gitmesini buyurur. Aslan:

-Gel de kaldır, der. Selman:
 -Yahu sen kimsin? diye sorar. Aslan
 -Ben Ali'yim diye karşılık verir. Selman:
 -Nereden bileyim senin Ali olduğunu? der. Aslan:
 -Hani sen bir hurmanın dibinde bir lale vermiştin. Al o lâleyi, diye laleyi uzatır.

O zaman, Selman aslanın Ali olduğunu anlar. Bu olayın anısına dayanarak Ali'nin Selman'a laleyi verişini canlandırılır.

Altı bacı altı erkek ortaya çıkar. Bunlar hiç oturmazlar. Kadınlı erkekli karşılıklı bir deyiş okurlar:

*Laleyi böyle dikerler
 Laleyi böyle biçerler
 Lâleyi sahibine böyle verirler.*

Deyiş bittiği zaman er laleyi çıkarır Selman-ı Farisi rolündeki kişiye verir. Bu lale gerçekte kırmızı renkli laleye benzetilmiş bir çaputtur. Selman rolünü genellikle rehber oynar. Birçok yörede son erkan olarak yerine getirilir. Kimi yörelerde ise kırklar semahı "lâle" erkanında canlandırılır.

Köyden köye değişik adlar altında erkanlar uygulandığı olur. Genellikle bu erkanlardaki canlandırmalar yukarıda verilen erkanların benzeridir. Arada küçük ayrımlar bulunur. Rıza Yetişen şu erkanları sayıyor:

Zeybek Erkanı: Bir erle bir bacı efe rolünü üstlenirler. Efe biçiminde karşılıklı söyleşirler.

Avcı Erkanı: Tahtacılar arasında av yasak. Avcılığı kötülleyen bir gösteri sunumu avcı erkanı. Bir kişi avcı rolünü, bir kadın av rolünü üstlenir. Tinsel olarak Kaygusuz Abdal ile Abdal Musa Sultan'a dayandırılan söylence canlandırılmış olur. Avcı ile av arasında konuşmalar geçer. Bu arada acıklı deyişler okunur:

*Süre süre sürdüler geyiğin sürüsün
 Sürüden ayırdılar geyiğin birisin
 Abdal Musa'ya verdiler onun derisin
 Yathı kuzulu avcılar geliyor*

*Avcılar dört yarım bağladı
 Vurdu okunu böğrüm dağladı
 Ufacık yavrular yanıp ağladı
 Kaçma geyik kaçma avcı geliyor.*

1.13. Toplum düzeni

Rıza Yetişen sonuncu erkanın Lale erkanı olduğunu söyler. On bir erkan tamamlandıktan sonra, lale erkanı ile dinsel törenin canlandırma bölümü kapanır. Bütün canlandırmalar süresince en küçük ciddiyetsizliğe, senlibenliliğe izin verilmez. Ciddiyetsizlik yapana çeşitli cezalar verilir. Kimileyin törenden atılır, kimileyin topluma bir sunumda bulunması istenir.

2. On İki Hizmet

On iki hizmeti yerine getiren on iki görevle vardır. Hizmet sahipleri öbür Alevi cemlerinde olduğu gibidir.

2.1. Mürebbi

Törenlere yeni katılanlar birer acemi öğrenciyi andırırlar. Bunlara yol erkanı öğretmek gerekir. Bu bakımdan mürebbiye önemli görev düşer. Mürebbi bir eğitici-dir. Bir olgunluk köprüsünü andırır. Ham tabibi eğitip, olgunluğa ulaştıracaktır. Bu bakımdan mürebbi seçimle belirlenir. Toplum beğendiği kişi topluca mürebbi olarak olurlar. Bu seçimden sonra başka bir gün, mürebbi bir cebrail (horoz) getirip keser

Mürebbi dedenin bulunmadığı yerde onun görevini üstlenir. İyi kötü talip-leri belirler. dede gelince sonucu bildirir. Cem erenlerinin en olgunu, en seçkindir. Toplumun seçtiği bir kişidir. Dört kapısı tamamdır.

Mürebbi, cem töreninin başlangıcında toplum önünde eşi ile birlikte dara durur. Dede hayırlı verir. Toplum “Hizmetiniz hayırlı olsun!” diye onun geçen hizmetini anar.

2.2. Gözcü

Dedenin buyruklarını topluma bildiren ve cem sırasında iç güvenliği sağlayan kişidir. Toplum tören sırasında onun uyarılarını önemsemek zorundadır. Yüksek sesle konuşmaya, birbirini kırıcı davranışlara engel olur. Mürebbi de olduğu gibi, seçimle belirlenir. Kimileyin birden çok kişi bu göreve getirilir. Cem evinin değişik köşelerinde görev yaparlar.

2.3. Delilci

Cem töreninde ışığın yakılması görevini yerine getirir. Geleneksel kültürde, törenin başlaması kutsal ışığın yanışı ile başlar. Bir deyiş eşliğinde bu ışığı yakar. Olgun, bilgili kişi olmasına özen gösterilir. Dedenin solunda oturur. Aşınalı olması gerekir.

2.4. Kurbancı

Kurbanları kesmekle yükümlü görevlidir. Kurbanları kesip, yüzer, pişirir. Kurbanın sofraya gelinceye dek tüm işlemleri yerine getirir. Birden çok kişi görevlendirilebilir. Tahtacılar arasında tercüman kurbanı denen kutsal kurbanı, dört kapısı -musahip, aşına, peşine, çegildeşi- tam olmayanlar ve Sünniler yiyemez. Bu hizmetle ilgili şu gülbeng okunur:

*İmam Cafer'de kaynadım çoştum
İmam Bakır'dan bir dolu içtim,
İzinim var ben bu yola düştüm
Bundan özge yola katmasın Ali*

2.5. Sazcı

Cemde deyişlere renk katacak bağlamayı çalan kişidir. Birden çok kişi bu hizmeti üstlenebilir.

2.6. Şemsi

Dolu dağıtan sakidir. Dededen hizmet alırken şu duayı okur:

*Kadeh seni bade seni,
Vermeyelim yade seni
Münkirin ne haddi var
Zerre kadar Yade seni*

Bununla ilintili olarak dede Hatayi'nin şu deyişini okur:

*Gel ey saki-i vahdet sun piyale
Sekahüm rabbühüm şaraben tahuren
Hayat ersin elinde ehl-i hale
Sekahüm rabbühüm şaraben tahuren*

*Dudağın şerbetinden kane kane
İçip aşıkların valsına kane
Yürekler nice bir fırkatle yane
Sekahüm rabbühüm şaraben tahuren*

*Meyinden ehl-i dilber mest-i medhuş
İçen aşık eder, derya gibi nuş
Ezelden eyledik biz o badeyi cuş
Sekahüm rabbühüm şaraben tahuren*

*İçenler bir kadeh cam-ı Ali'den
Dem urdular ezel kalü beliden
Bize erkandır iş bu mey veliden
Sekahüm rabbühüm şaraben tahuren*

*Götürsünler dillerin cümle hecabın
Ayan etsin gönüller mahıtabın
Getür meydana şol Kevser şerabın
Sekahüm rabbühüm şaraben tahuren*

*Ol saki kulun aşkınla mecnun
Sebil eyler yolunda eşk-i pürhun
Yine devr eylesin ol cam-ı gülgün
Sekahüm rabbühüm şaraben tahuren*

Hatayi'ye mal edilen bu deyişin yineleme dizeleri Kur'an'ın İnsan suresinin -76. sure- 21. ayetinin bir bölümü. Ayetin bütünü şöyle: "Üstlerinde ince ipekten ve klan atlastan yemyeşil giysiler vardır, gümüş bileziklerle süslenmişlerdir. Rableri onlara tertemiz bir şarap sunmuştur.

Tahtacılar da "Dolu" olarak yalnız rakı içilir. Alevi cemlerinde de genellikle rakı egemendir. Şarap ceme yabancıdır. Bektaşî cemlerinin içkisidir şarap.

2.7. Pervane

Selman da denir. Cem törenin başlamasında çağrı görevini yerine getirir. Tören sırasında her türlü haber ulaştırma, konukları çağırma onun görevidir.

2.8. Sofracı

Sofra işlerinden ve kurban dağılımından sorumludur. Sofrayı kurup lokmayı yerleştirdikten sonra, dede karşısında dara durup şu gülbengi okur:

*Evvel Allah diyelim
Kadim billah diyelim
Açıldı Ali sofrası
Şah versin biz yiyelim.*

Budan sonra dede destur verir, lokmalar yenmeye başlanır.

2.9. Oduncu

Kurbanı pişirmek için gereken odunu sağlamakla yükümlüdür.

2.10. Kuyucu

Kurbanın kan, kemik ve artıkları gelişigüzel dışarı atılmaz. Bunlar bir kuyu eşilip gömülür ve bu hizmeti kuyucu yapar. Bu hizmetle ilgili şu gülbeng okunur:

İncitmeyelim koyunun kemiğini
Sürmeden çekelim sütlüce sümüğünü
Kuyuya dökelim ekmeğin kırığını
Verin şaha "yesin" dediler.

2.11. Sucu

İçme suyu sağlama ve dağıtma görevini üstlenmiştir.

2.12. Süpürgeci

Ortalığın temizliği ile ilgilenir. Sembolik bir süpürge ile hizmet aralarında ortalığı üç kez "Allah, Muhammed, Ya Ali!" diyerek süpürür

3. Meydan Görme

Yılda bir yapılan dinsel törendir. Yolkardeşi olan her talip, yılda bir kez tüm yıl yaptıklarının hesabını kitle önünde verecektir. Eli, dili, beli kimseyi incitmiş midir, kendisinden ağrıyıp incinen var mıdır? Bu bir tür toplumsal sorgulamadır.

Belirlenen günde herkes cem evinde toplanır. Bu törene bekarlar ve ikrarsızlar giremez. Belli bir törenle delil yakılır. Eren-bacı cem evine gelmeye başlar. Sırası ile eşiği öpüp içeri girerler. Dedenin olduğu posta dek -bu post Hz. Ali'nin makamı sayılır- sürünerek gelirler. Herkes yerini alır. Bir bacı Şahmerdan döşeğini getirip ortaya yayar. Döşeğe dua alıp gider. Sonra mürebbi bacı ile dışarı çıkar. Yeniden eşiği öpüp içeri girer. Delili niyaz eder. Delilin önünde dört kişilik iki aile -bunlar kardeş olmuşlardır- duaya dururlar. Dede "Aşk ola." deyip dua eder.

Toplumda bunlardan razı olmayanlar varsa düşkün kaldırma töreni yapılır.

Düşkün kaldırma, Alevilikte suçluyu topluma kazandırma törenidir. Her suçun ayrı cezası, yaptırımı vardır. Her dede cezanın altından kalkamaz. Kimi suçlar vardır ki, tümünden bağışlanmaz. Kişi toplum dışına itilir. Toplum önünde yapılacak yargılamada, toplumun da razılığı gerekir. Salt dedenin istemi ile sorun çözülmez. Çözülmesi durumunda, dede toplum önünde saygınlığını yitirir, verilen karar benimsenmez.

Er-bacı ergin olmayan çocuğunun yaptıklarından da sorumludur. Musahip de aynı çocuklardan aynı ölçüde sorumludur. Bu bakımdan düşkün kaldırmada, olayla hiç ilgisi olmayan kişiler de suçlu gibi ceza çekerler. Ayrıca her dede, her suçluyu topluma kazandıramaz. Özellikle büyük suçları büyük dedeler kaldırabilir. O da uzunca süre toplum dışı edildikten sonra yeniden topluma kazandırılabilir.

Erenler aşkına içeriz demi
O dolu bize Yezdan'dan kaldı
Ehl-i beyt denilen mukaddes gemi
Peygamber Habib-i zîşandan kaldı

Hatice Fatıma pirlere anası
 Cenab-ıAali'der erenler hası
 Canlara sunulan zehirin tası
 Nesli pak imam-ı Hasan'dan kaldı

Kerbela çölünde çekmişiz acı
 Kesildi masumlar soyuldu bacı
 Çilenin hırkası şehitlik tacı
 Kerbela'da ölen kurbandan kaldı

Zeynel Abidin'dir devam-ı haydar
 Fakirin neslidir İmam-ı Cafer
 Doğruluk madeni en güzel gevher
 İmam Musa Kazım Rıza'dan kaldı
 İmam Taki Naki gönlümün piri
 Dergahı yönetir Hasan askeri
 Sabırla beklemek yıllardan beri
 Mehdi-i Sahib-i zamandan kaldı

Akburak Hasan'ım düvazım tamam
 Dilimde hecedir on iki imam
 Ele, bele, dile daim ihtimam
 Hacı Bektaş Veli hünkardan kaldı.

4.Aşına²

Öz kurbanı vermiş iki musahipli canı, aşına etmek şöyledir:

(Cem birlendiği akşam) önce cebrail³ tekbirlenir, sonra döşek atılır. Müreb-
 bi, o aşına olacak dört canı yedeğine alır. Beşi birlikte meydana gelirler. Sonra öz kur-
 banı veren canlar mürebhisiz meydana geçerler. Döşek kalkıp ferraş-ı selman gelir.
 ikisi birlikte hizmetlerini alırlar. Sonra aşına, dolusu olan bir kıyıya dolu mezesiyle
 gelir. Aşına olacak canlara birer dolu verilir. (Bu dolu) içilip sırrolunca öz kurbanı
 dolusu gelir. Bütün erkânlar tamam olduktan sonra önce cebrail gelir. (Ardından)
 aşına olacak canlar bacılarıyla birlikte (gelip) mürşit yada rehberin sofrasına oturu-
 lar. Cebrail'den aşına olacak canlara birer lokma verilir. (Sonra) sofraya kalkar. (Adın-
 dan) öz kurbanı gelir. Öz kurbanı veren canlar bacılarıyla mürşit sofrasına otururlar.
 Bunların dördüne de birer lokma verilir. Hizmetleri tamamlanıp yatan oturan (dua-
 sın)dan sonra yeni aşına olan bacılar on iki kapıyı gezip hak görürler.

Aşına olmayan sofunun aşına, hizmet, lokma, dolu ve mezesinde hakkı olun-
 madığı bilinmelidir. (Bunlara) karışamazlar.⁴

5. Peşine⁵

İki aşinalı sofuyu peşine etmek şöyledir:

Tercüman sırasında (pir) peşine olacak dört canı karşısına çağırır. Onlar (önce) eşiğe niyaz ederler. Sonra (o dört can pirin) karşısına gelince (pir) aşına dolusundan bir fincan dolu verir. (Canların) dördü de niyazlaşıp dara durunca dar gülbengi çekilir:

*Bism-i şah. Allah, Allah
Erenler, yüzüm yerde, özüm darda
Erenler meydanında, Muhammet-Ali divanında
Pir huzurunda
Canım kurban, benim tercüman
Bu fakirden, ağrınmış, incinmiş, darılmış gücenmiş kardeş var mı?
Dile gelsin, bile gelsin, hakkını istesin
Allah, eyvallah, gerçeğin demine hu!*

Mürebbinin bacısı o gece, bacıların ikisini de yanına alır. (Bu bacılar) on iki kapı açıp hak kapısı görürler.

6. Erkândan Geçme⁶

Talibi erkândan geçirme, daha doğrusu meydandan geçirme şöyledir:

Önce delil uyanır. Sonra döşek atılır. Delilci musahibi ile meydana gelir. Bunun ardından önce musahipliler ve aşınası olanlar meydana geçerler. Musahipli kalmayınca musahipsizler kendi bacılarıyla meydana geçerler. Musahiplilere ikişer, musahipsizlere birer şaplak vurulur. Musahipliye musahipli, musahipsize musahipsiz şefaatchi çıkacaktır. Meydana tümü gelince döşek kalkar. Selman-ı ferraş gelir. ikisinin gülbengi bir verilir. Niyazlaşırlar. Sonra dolu gelir.

Saz sema olur. Sonra kurban yenip (bitince) delil kalkar. Çömçeci gelir. Ardından yatan oturan (duası) verilir. Cemaat dağılır.

7. Oğlan İkrarı Alma

Tahtacı Aleviler arasında önemli törenlerden biri "ikrar" töreni. İkrar, Tahtacılar arasında Aleviliğe katılımın başlangıcı. Bu tören yapılmadan -kişi alevi toplum içinde doğup büyümesine karşın- Alevi sayılmaz. Yeni yetmeliği atlatan her erkek ve her evli kadın ikrar verir. Hazır bulunan topluluk da bu sözü kabul eder. İkrarı bozma ağır cezaları gerektirir. Bu tören Buyruk⁷'ta iki başlık altında verilir. Oğlan ikrarı alma şöyle betimlenir:

Önce cebrail⁸ kaç tane ise ayrı ayrı tekbirlenir. Cebrailin sağ kanadı sağ gözü üstün tutulur. Sonra delil uyanır, döşek atılır. ikrar alacak oğlan kaç tane ise tümü-

nün boğazına birer yağlık takılır. Hangi oğlan büyükçe ise mürebbi onun yağlığını eline alır. Öbürleri de birbirlerinin boğazında olan yağlıklardan yederler. Önlerinde mürebbi eşiğe niyaz eder. Çocuklar da niyaz ederek giderler.

Sonra mürebbi:

“Hû erenler şahı, katar uzatıyorum” diye üç kez söyler. (Katardakiler topluca gidip) delile niyaz ederler. Mürebbi elinde olan oğlanın sağ eliyle, “El ele, el hakka” diyerek elinde olan oğlanın sağ elini mürşide ya da rehberine teslim eder. (Mürşit ya da rehberin) elini öpüp dar olur. Mürşit ya da rehber oğlanın boğazındaki yağlıktan tutar:

“Koğu koğlama, gaybet eyleme, dini dinleme, elinle koymadığını elleme. Gözünle gördüğünü eteğinle ört. Kendinden büyüğün sözünden çıkma. Teberra⁹ anma. Bu sözüme hak dedin mi?” deyince o çocuk (mürşit ya da rehberin) elini öper. Bu nasihatı üç kez tekrar ettikten sonra (çocuğun) boğazındaki yağlığı o çocuğun beline kement edip bağlar. (Yağlığı) bağlarken şu gülbengi söyler:

“Lâ ilâhe illallah, Ali’yyün veliyyullah, ârif-i billah, mürşid-i kâmilüllah. Lâ feta illa Aliyla seyfe illa Zülfikâr. ikrarın binası kaim ola.” deyip kuşağa üç düğüm düğür. Sonra sırasıyla tümü mürebbinin elini öpüp sol yanında dara dururlar. Dar gülbengi okunur, erkâna yatarlar. iki şaplak mürebbiye, birer şaplak çocuklara vurulur. Erkândan kalkıp dâr olduklarında erkân gülbengi çekilir.

Bundan sonra mürebbi yerine oturur. Çocuklar sırasıyla içerde oturan canların ellerini öpüp dan olunca temenna gülbengi çekilir. Sonra döşek kalkar. Ferraş-ı selman gelir. ikisine bir Gülbeng çekilir.

Dolu gelir. (Doludan) önce delile (damlatılır) sonra mürşit içer. Çocukların kendi dolularından çocuklara birer dolu verilir.

Selman-ı ferraştan sofraya gelir. Sonra cebrailer gelir. Önce hangi cebrail tek-birleşmişse sofraya ilkin o cebrail gelecektir. Mürşit ya da rehber kendisi bir lokma alır. (Ardından) birer lokma da çocuklara kendi cebrailerinden:

“İkrarınız kaim olsun.” diyerek verilir. Çocuklar lokma verinceye değin kementlerini çıkarmazlar. (Lokmalar yendikten sonra) sofraya kalkar.

Selmanlardan sonra çömçeci gelir, delil kalkar. Yatan oturan (duası) verilir. Cemaat dağılır.

8. Kız İkrarı Alma¹⁰

Kız ikrarı alma şöyledir:

Cebraile tek-birleşir. Delil uyanır. Döşek atılır. ikrarı alınacak kız ile eri döşek üzerinde dara dururlar. Tarikat nikâhı gülbengi verilir.

Bundan sonra, mürebbinin bacısı o kızı yedeğine alır:

“Hû erenler şahı, katar uzatıyorum, üçünüze” der (ve ardından) “el ele, el hakka” diyerek (kızı) mürşide teslim eder. (Mürşidin) elini öpüp dar olur. Mürşit (ikrar alacak) o kıza öğüt verip kemendini bağlar. (Kız) mürebbinin bacısının elini öpüp solunda dar olur. Dar gülbengi çekilir. (Kız) erkâna yat-mayacaktır.

Bundan sonra o kız el öper. Temenna gülbengi verilir. Sonra o kız dışarı çıkıp eri ile birlikte erkândan geçer. Dolusundan ve cebrailinden kıza da bir lokma verilir.

Kızların ikrarı ayrı ayrı alınır. Oğlan olursa tümüne birden ikrar alınır.

9. Ev Ondalama¹¹

Bir talibin evini ondalama şöyle yapılır:

Önce delil uyanır. Sonra o talibin kazanı ve katranı dışında ne kadar malı varsa değeri ölçülür. Kaç kuruş tutarsa, içinden, dokuz doksanı, dokuz sığata lanet olsun” denerek çıkarılır.

Sonra ne kalırsa üçe bölünür. (Bu üç bölümden)

“Bir bölümü şahın, bir bölümü mürşidin, bir bölümü cem erenlerinin” denir. Bundan sonra:

“Mürşit geçti, cem erenleri de geçti” denir.

Şaha kalan bölüm yeniden üçe bölünür. Yukarıda anlatıldığı gibi:

“Mürşit geçti, cem erenleri de geçti” denir.

Şaha kalan (bölüm) üçer üçer bölünüp üç kalıncaya değin yine üçe ayrılır. Yine:

“Mürşit geçti, cem erenleri de geçti, şah da gani” denir.

Bundan sonra da erkândan geçilir. (Talibin) ikrarı alınmış oğlan çocuğu varsa, o da anasının aşağı yanında dara durur. Birlikte erkândan geçerler. Musahibi olmayan talibin evini ondalamak erkân değildir.

10. Ocak Kazdırma¹²

Ocak kazdıran talip bir kan akıtır. Dolusu içilip lokması yenince, mürşit ya da rehber eline bir çapa alıp ocağın önünde dar olur. O talip de bacısıyla (onun) sol yanında dar olur. Ondan sonra mürşit ya da rehber çapa ile ocağı üç kez tılsım eder, çapayı o talibin eline teslim eder. Talip de elini öper. Mürşit ya da rehber yerine oturunca o talip bacısıyla cemaatin da elini öpüp dara durur. Bir Gülbeng çekilir ve cemaat dağıtılır. Yüz on para üstad hakkı alınır.

11. Ay Ululama

Tahtacı töreleri Türk toplumu için de özgün özellikler içerir. Ayı selamlama inancı vardır. Ay yeni çıktığında aya dua edilir. Kurban bayramına yakın yeni ay gözüktüğünde silah atılır.

12. Ocağa Düşme

Ocağa düşme töresi tüm canlılığı ile aralarında yaşar. Kapıya gelen “medet”, ocağa gelen “mürvet” demiş sayılır. Kapıdan ve hele ocaktan bir kişiyi geri döndürmek büyük ayıp sayılır.

13. Ağaç Tabusu

Yaş ağaç kesilmez. Ağaç kesiminde yaş önemlidir. Bir tekerlemede bu yaş olgusu şöyle anlatılır: Altıda yaş, yedide tıraş, sekizde sal, dokuzda don, onda kon, on birinde pişir.

Sonnotlar

¹ Rıza Yetişen: Tahtacı Aşiretleri (adet, gelenek ve görenekler), İzmir 1986, s. 101.

² Buyruk s.49 (İzmir Yazması) “Öz Kurbanı Vermiş İki Musahipli Canı Aşına Etmek Beyanındadır” başlıklı bölüm. Aşinalık, tarıkatta iki kişinin can kardeşi olması anlamındadır. A.Yılmaz Tahtacılar arasında yapılan bu töreni şöyle anlatır:

“İkinci kapıya girmek isteyenler birinci musahipleriyle güzelce anlaşılır. İki taraf da muaffakat edince öz verirler. Öz vermek bir kurban kesmek demektir.

Bu öz kurbanı her iki tarafın kardeşlikten ayrılmaması demektir. (Bu kurban ayini de geçen törenlerde olduğu gibidir.)

Dede, ikinci musahipliğin zamanını tayin eder. Belirtilen akşam toplanılır. Bu ayinde de birinci musahiplik ayininde yapılan tören yapılır. Bunun birincisinden ayırımı yalnız kurban kesilmemesidir. Cem evinde dede eline bir elma alır. Bunu dört eşit parçaya ayırır. Bunlardan birini büyük, yani kıdemli erkek musahibe verir. Kalan öbür iki parçadan her birini musahiplerin bacılarına verir.

Bu dörtlerin erkekleri elmayı alınca şöyle söylerler:

“Benim karım sana, seninki de bana yedirsin” derler.

Elmaları birbirine yedirirler, birer de dolu bölüşmek suretiyle kardeşlik tutulmuş olur. Her kapı değiştirmede her iki can bir kilo dolu alır. Aynı köyden olanların bacıları salı ve cuma geceleri birbirlerini ziyaret ederler ve konuk kalırlar. Musahipler başka başka yerlerde iseler birbirlerini icabettikçe ziyaret ederler ve konuk kalırlar.

Aşına Nefesi

Senin muhabbetin cesette canda
 Gel kardeş seninle aşına olalım
 Cevap vermezsen ulu divanda
 Gel kardeş seninle aşına olalım
 Yaradan saklasın bet amel huydan
 Biz de okuyalım elif ile badan
 Gel izin alalım mürşitten, pirden
 Biz de okuyalım elif ile badan
 Aşına dedikleri zahirü batın
 Aşına sevmeye vardır niyetin
 Gel Hakkı seversen musahip tutun
 Aşına sevmeye vardır niyetin
 Musahip dedikleri bir sinir taşı
 Ziyade tatlıdır aşınanın aş
 Gönülden seversen Hacı Bektaş
 Ziyade tatlıdır aşınanın aş
 Sır dedikleri ezelden bir yol
 Eğersen boynunu olursun kul
 Olurmuş zakirler elinde bülbül
 Eğersen boynunu olursun kul
 Uçulmaz yalnız olmayınca eşin
 Er-hak meydanında uğradım başım
 Mürebbi musahip cümle kardeşin
 Er-hak meydanında uğradım başım
 Musahiple bir bahçeden giresin
 Muhabbet bahçesinin gülün deresin
 Erenlerin sırrına sen de eresin
 Muhabbet bahçesinin gülün deresin
 Şah Hatayim birliğe yeteyim dersin
 Erenlerin sırrına bakayım dersin
 Gümüşi gevhere katayım dersin
 Erenlerin sırrına bakayım dersin.

³ Cebrail: Horoz.

⁴ Buyruk s. 49. (İzmir yazması)

⁵ Buyruk s.50. (İzmir yazması) "İki Aşinalı Sofuyu Peşine Etmenin Tarifi-i Beyanındadır" başlıklı bölüm. A.Yılmaz Tahtacılar Geleneği adlı kitabında Peşine olmayı üçüncü kapıya girmiş olma olarak tanımlar. Yılmaz'a göre birinci kapı Musahipliktir (s.60). İkinci kapı aşinalıktır. Üçüncü kapı peşinelik, dördüncü kapı çeşitliktir. Yılmaz Üçüncü kapıya girişi şöyle anlatır:

Üçüncü kapı: Peşine

Peşine olmak isteyenler kimseler aşinasıyla ayrılırken bir cebrail, yani horoz keserler.

Mürşidin huzuruna varılır, cebrail lokmasından kanılır. Peşine olacağı ile bacılar bir elmadan kanarlar. Dördüne bir hayırlı verilmek suretiyle üçüncü kapıya girmiş olurlar. (A.Yılmaz, Tahtacılar Geleneği, Ankara 1948, s.76).

Yılmaz dördüncü kapıya girişi ise şöyle anlatır:

Dördüncü Kapı: Çeğildaş-Çeğindaş

Çeğildeş olacak kimseler dışarda birbirleriyle anlaşılır. Antlaşırlar. Tercüman ayını yapıldığı ve kurban kesildiği bir zamanda çeğildeş olacaklarını yani dördüncü kapıya gireceklerini mürşide söylemek için dara dururlar. İsteklerini söylerler. Mürşit hayırlı verir. Mürşit kurbanın yeme zamanı gelince sağ gözünü alır, bu dört kardeşe verir ki bundan sonra çeğildeş olmuş olurlar. Ayın zamanında erkekler yeşil sarınır, kadınlar ise allı yeşilli bağlanırlar. Bu surette dört kapı tamamlanmış olur. (A.Yılmaz: a.g.e. s.76-77).

Rıza Yetişen, tören biçimini aşına törenine benzetir. Törenin akışını şöyle betimler:

Dede, bunlara aşına olanların dolusundan verir. Bir elmayı dörde bölerek her parçasını birine verir. Elmayı yiyen peşineler niyazlaşıp yerlerine otururlar. Tören öbürlerinde olduğu gibi sürer.

Dede aşinalı ise, peşine ve çeğildeş yapabilir. Fakat elma yiyemez. Burada bir Hatayi deyişi okunur. Deyişin elmayı anlatan bir deyiş olması gerekir:

Deyiş

Cennetten Ali'ye bir elma geldi
Ali'ye tercüman inen elmalar
Ali kokladı yüzüne sürdü
Ali'ye tercüman inen elmalar

Elmanın kokusu misk ile amber
Toplanmış başına cümle peygamber
Teni Fatma Ana, kabuğu kamber
Ali'ye tercüman inen elmalar

Elmanın rengini ala boyarlar
Melekler hep donun giyerler
Kadrin bilmeyenler kabuğun soyarlar
Ali'ye tercüman inen elmalar

Elma senin dalların aşılarlar
Meyveni yerler, ağacın taşlarlar
Sultan olan günahın bağışlarlar
Ali'ye tercüman inen elmalar

Şah Hatayi'm vahdetimdir vahdet
Çığırından çıkmış ol düldül at,
Bir adı Seyfullah, bir adı at
Ali'ye tercüman inen elmalar

Peşine olmak için ayrıca bir tören yapılmaz. Başka törenler içinde olur (Rıza Yetişen: Tahtacı Aşiretleri s. 114)

⁶ Buyruk s.51 (İzmir Yazması) "Talibi Erkandan Geçirmek Yani Meydana Geçirmenin Tarif-i Beyanındadır" başlıklı bölüm.

A.Yılmaz, Tahtacılarda Meydandan Geçme törenini şöyle anlatır:

Meydandan Geçmek

Meydandan geçme ayini her yılda bir perşembe günü olur. Baba mürebbi veya gözcüye:

"Bu perşembe günü talipler, arzu ederler meydana geçecektir. İlan edilsin, isteyen meydana gelsin" der. İlan edilir.

Perşembe günü akşamı cemaat toplanır, delil uyanmadan önce Gülbeng çekilir.

Vakti müsait olan kurban keser, kesilen kurbanı evinde pişirir. Dolusuyla birlikte babanın evine getirirler. Boğazı iplenecek olan delikanlılar kesin olarak birer cebrail (horoz) keserler. Bunları da evlerinde pişirirler, cebrail parçalanmadan bütün olarak, dolusu yanında pilavla babanın önüne getirilir. Cemaat babanın evinde teknil olunca, baba ve talipler diz çökerler.

"Delil Uyanacak" denir.

Delilci kimse kalkar delili iki eliyle tutar, dara durur, Gülbeng çeker, herkes seccadeye varır. Delilci rükûda kalır.

Delil uyardı, meydana gelme Gülbengi

"Allah, Allah, Allah! Delil kadim ola. Muratlar hâsıl ola. Tuttuğumuz ileri gide. Şahmerdan eksiklerimizi, noksanlarımızı tamama yazı, on iki imam, ondört masum pak, onyeddi kemerbestin hizmeti üstümüze hazır nazır ola. Delillerimiz Şahımerdan delili ola. Gerçeğin demine hû!"

Gülbeng biter, delil sağ köşeye konur. Delilin sağında baba, solunda mürebbi, ondan sonra gözcü ve cemaat oturur. Babanın sağ yanındaki köşe biraz boştur. Şayet yer müsait olmaz ve cemaat fazla olursa babanın sağına bir eşik konur ki oradan ileri geçilmez. Sıra ile meydan döşegine musahipler çağırılır. Musahibin büyüğü sağ başta, solunda küçük musahip, küçük musahibin solunda büyük musahibin bacısı ve büyük musahibin solunda küçük musahibin bacısı bulunur.

Büyük musahip önde olmak üzere hep birden gelerek babanın sağ dizine niyaz ederler, bu niyaz esnasında musahipler kolları altına gelmek üzere yatarlar.

Büyük musahibin üzerine küçük musahibin kolu uzanır. Küçük musahibin üzerine büyük musahibin bacısının kolu ve öbür bacının kolu da aynı biçimde uzatılır. Fakat burada dikkat edilecek bir nokta vardır: Her musahibin hiç olmazsa şahadet parmağının ucu büyük musahibe değmesi şarttır. Bu dört gönülün bir olması içindir. Bütün cemaat bu surette ayini tamamlar. Erkana yatıldığı zaman baba bunlara:

"Lâilâhe illallah, Ali Veliyullah lâfetail seyfilla zulfikâr, hal gaziler halidir. Yol erenlerin kadim yoludur. Gafil olman hey erenler degen üstad elidir. Ustad nefesi, tarikat-ı iman, destur şah diyelim. Gerçeklerin demine hû!"

Musahiplere iki şaplak vurulur. Bacılardan gebe olanlara şaplak vurulmaz. Bacağı alçak olanlara, yani evli olup da musahibi olmayanlara, birer şaplak vurulur. Bunların bacılarından "baba hakkı" olarak birer top kumaş alınır. (Yılmaz, a.g.e., s.56-58)

7 Buyruk s.52-53 (İzmir yazması) “Oğlan İkrarı Almanın Tarif-i Beyanındadır” başlıklı bölüm.

A.Yılmaz bu olayı şöyle açıklar:

Bir Alevi çocuğu musikinin tesiriyle yedi sekiz yaşında Alevilikten anlamaya ve bütün merasimi taklit etmeye başlar. Çünkü o zamana kadar elbette sünnet olmuştur.

Oniki yaşına giren çocuğun ikrarını aldırarak ve yolu öğretmeye başlamak gereklidir. Çünkü çocuk ancak bu yaşta kendini bilmeye başlar. Bu sebepten dolayı ana ve babası kendi gittiği yolu evladına da öğretmek yükümlüdür.

İkrarı alınacak çocuğun babası bir kurban keser. Bu kurbanda çocuğun boğazına bir beyaz çember ve beline bir kement bağlattırır. Dede hayırlısıyla ikrarını aldırır. Bu suretle ilk Aleviliğe ayak masmış olur. Onsekiz yaşına kadar her nereye gider ve her nerede bulunursa bulunsun kavga ve niza gibi bir iş işlediği takdirde babasına haber vermek yükümlüdür. Babası çocuğu dedeye gönderir. Dede çocuğu dinler ve bir hayırlı verir. Henüz çocukluk ikrarları almayanların yeminleri muteber sayılmaz ve yalan yere yemin ederse de yemini çarpmaz. (A. Yılmaz, a.g.e., s.38-40)

A.Yılmaz daha sonra “Boğaz İpleme ve İkrar Alma” diye bir töreni ise şöyle anlatır:

“Gelelim şimdi boğazı iplenecek ve ikrarı alınacaklara: Musahiplerin meydan döşegi ortadan kalktıktan sonra yeni ikrarları alınacaklar tekrar tekrar babanın önüne getirilir. Babanın önüne gelince niyaz edip diz çöker durur

Baba bu ikrarları alınacaklara sorar:

“Girdiğin hak kapısı, durduğun dâr Mansur dârı. Kov kovlamayacağına, yalan söylemeyeceğine, inlele koymadığını almayacağına, hınzırı anmayacağına- bu sözüme hak dedin mi?” Oğlan:

“Hak dedim” deyince Baba:

“Öp elimi” diye sağ elini uzatır. Baba sol eliyle hiç tutulmamış bir iç örtüsünü ikrar verecek kimsenin beline kement çeker. Elini öptürdükten sonra:

“Allah, Allah, Allah. Nasrun minallah. Fathün karip ikrarın binası kaim olsun” hayırlısını verir. Sonra her kelimedede “Allah” deyip üç düğüm düğümler. İkrar veren dolusunu meydana getirir. Şemsiye teslim eder. Şemsi dâra durur. Dolunun hayırlısını yani duasını babadan alır. İkrarı alınan kimse şemsinin solunda ve cebraili elinde durur.

“Allah, Allah, Allah, dolumuz dolu ola, muratlarımız hasıl ola. Tuttuğumuz ileri gide. Şahmerdan yardımcımız ola. Taşp dökülmeye, artıp eksilmeye, dolumuz ab-ı kevser dolusu ola.”

Şems diz çöküp oturur. Babaya doluyu uzatır. Bu dolu fincanından üç kişi kanacaktır. Bir de ayrıca ikrarı alınana verilecektir.

Baba, cebrailin sağ bacağından koparıp sahibi olan ve ikrarı alınan kimsenin doğrudan doğruya ağzına uzatır. Babaya niyaz eder ve kalkıp gider. Dışarı çıkar, bunu müteakip meydan kurbanları gelir, ayrı ayrı hayırlısı verilir. Hayırlı şudur:

Kurbanınız kabul ola, muradınız hasıl ola. Tuttuğunuz ileri gide. Kurbanınız Hak kurbanı ola. Arafatta oniki imam katarına, bereketine yetire.”

Bacağı açık, ter bıyıklı ve delikanlılardan ikrarı alınanların cebrailerine verilecek hayırlı ayrı ayrı şudur:

"Lokmalarınız kabul ola, muradınız hasıl ola. Tuttuğunuz ileri gide. Şahimerdan yardımcınız ola. Arafatta Cebrail Alihisselam katarına, bereketine yetire, gerçeğe hû!"

Bu hayırlıdan sonra bütün cemeatın dağılması gereklidir. Yalnız musahipler yani eşikten içeri olanların hiç birisi babadan izinsiz dışarı çıkamaz.

"Allah, Allah, Allah, La ilahi illallah. Ali veliyullah, lâ gefeta illa Ali luseyf illa Zülfikâr. Yatan okuran, özünü hakka yetiren, kovusuz-kaybetsiz yerine yatan, sofiyi Hak yarlığasın. Gerçeğe hû!"

Yol meydanı bundan ibarettir. Bu hayırlıdan sonra cemeat kamilen dağılır.

İkrarları alınanların ikrara işleri tamamlandıktan ve meydan döseği kalktıktan sonra delil söndürülür. Dolu ve kurban gelir. (Yılmaz: a.g.e., s.58-60)

Oğlan ergenlik çağına geldiğinde, ikrarının alınması gerekir. Bu tören, iki aşamalıdır. Önce oğlan evinde ya da rehberin evinde yapılır. Cem dışı bir törendir. Oğlan ikrarı alınırken, bir horoz getirilir. Tüm köylü konuk olarak çağılır. Pilav yapılır. Kurban kesilir.

İkinci tören cemde yapılır. Oğlanın bu törene hazırlığı akşamdan başlar. Akşam tümüyle yıkanmıştır. Ceme gelirken üzende özel bir giysi vardır. Tümüyle annesinin elinden çıkmış, özel giysi bir gömlek ve bir şalvardan oluşur. Bu giysi, "ölmeden önce ölmek" anlamındadır. Yaşarken kafen giymek demektir. Her yönüyle olgunluk göstergesi sayılır. "İnsanlığa kendimi adadım, insana hiçbir kötü düşüncem yok" andını içmek demektir.

Oğlanın boynuna bir tıg bent düğümleir. Başına bir poşu bağlanmıştır. Rehber oğlana kimi öğütleri de içeren bir bildirimde bulunur:

-El ele, el hakka, arşa çıkıncaya dek! Evleneceksin, askere gideceksin, Askerde vatanına milletine, bayrağına sahip olacaksın. Vatan görevi insanlara kutsal bir görevdir. Ananın babanın sözünden çıkma, içki içme.

Dünyada tüm kötülerin başı dört neden vardır: Şöhret kin, kibir. Eline diline, beline; evine işine sahip olacaksın. Evinle komşunla iyi geçineceksin. Anana babana asi olmayacaksın. Büyüklerinin önünü kesip geçmeyeceksin.

⁸ Dinsel törende kesilecek "horoz" için "cebrail" sözcüğü kullanılır. Horoz kurbanı, Mani-Mazdek gibi Anadolu inançlarında yaygındır. Tahtacılar arasında "kaz" kutsaldır. Ön Asya inançlarının bu kümes hayvanının –daha çok bulunması nedeniyle- Kazın yerini alması düşünülebilir.

⁹ teberra: Ali ve Ehlibeyt düşmanlarından uzak durma.

¹⁰ Buyruk s. 54. (İzmir yazması) "Kız İkrarı Alma Tarif-i Beyanındadır" başlıklı bölüm.

Tahtacılarda kız evlendiği akşam, dede önünde ikrar andı içer. Bu olaya "kız ikrarı alma" denir. kimi ayrımlarla uygulanan tören genel çizgileri ile şöyledir:

Gerdek akşamı, bey ile kız mürşit önüne çıkar. Dede ile rehber gözetiminde, gelin, bey evinin önce eşğini öper. Ardından gelin beyin boynuna bir ip bağlar. Rehber:

-El ele, el hakka! Arşa çıkıncaya dek, dede sana teslim ediyorum, diye beyin boğazındaki ipin ucunu dedeye uzatır.

Dede bunlara üç dolu sunar. Öğütler verir. Aleviliğin ilkelerini vurgular. Yeni evliler “elinize, dilinize, belinize sahip olacaksınız. Büyüklere sözünden çıkmayacaksınız” diye öğüt verir. Ardından iyilik duaları eder. Birlikliklerinin sürekli olmasını diler.

Bundan sonra bu aile kendilerine yolkardeşi seçebilecektir

¹¹ Buyruk s. 55 (İzmir yazması) “Bir Talibin Evini ondalamanın Tarif-i Beyanındadır” başlıklı bölüm. Rıza Yetişen Tahtacılar arasında Oğul babadan ayrılıp giderken cebine bir harçlık koyar. Babanın gönlünden ne koparsa cüzdânına koyar. Kese bereketi olarak. Bunu saklamasını söyler. Eski dönemde bu para harcanmaz.

¹² Buyruk s. 40. “Ocak Kazdıran Talibin Tarif-i Beyanındadır” başlıklı bölüm. Rıza Yetişen Tahtacı Aşiretleri adlı kitabında “Ocak Kazma” bölümünde bu töreni evlenen gence yeni ev kurma biçiminde açıklar. Yeni ev kuracak gencin ev açması şöyle bir törenle kutlanır: Yeni eve koru komşu toplanır. Bu tören için en az üç kişi gereklidir. Geçimi yaşamı elveren ocak kazdıran en bir koyun kurban keser. Yok durumu elvermiyorsa bir horoz keser. Dede, yeni açılan ocağın başına geçer. Talip sol yanında dara durur. Dede, elinde tuttuğu kazma ile ocağın sağına “Ya Allah”, soluna “Ya Mauhammet”, ortasına “Ya Ali” diye yavaşça kazıyormuş gibi vurur. Sonra ocağa konmuş olan odunları tutuşturur. Ardından çapaı talibe verir. Talip rehberin elini öper. Dede şu hayırlıyı okur:

“Allah Allah Allah... La ilahe illallah, Muhammed resuluulah, Aliyyül veliyyullah, mürşid-i kamilullah. La feta illa Ali’la seyfe illa Zülfikar, evi ocağı şen, nasibi ayrı, kısmeti güler, ocağı kadim oal. Tuttuğu ileri gide. Şah-ı merdan yardımcısı ola. Gerçekler demine hu!”

Diz çöktüğü ocağın önünden kalkıp yerşene oturur. Hemen kurbanlık kesilip bu ocakta pişirilir. Bu arada dolu üçlenir. Eğlenceye başlanır. Kurban pişince sofralar açılıp yenir. Dede hayırlı duası verip yerine oturur. Yeni ocak sahibi eşi ile birlikte herkesin elini öper. Dede dua eder. Dedeye 110 para ustaz hakkı verilir. (Rıza Yetişen: Tahtacı Aşiretleri, İzmir 1986 s. 40)

Edremit Tahtacıları Arasında bir baba çocuğu evlendirmek, düğününü yapmak ve evini yaptırıp, ayırmak zorundadır. Ayırırken bütün köylüye “oğlan ayıracağını bildirir. Herkes tüm köylü gelir. Mürşit gelir oraya bir kazma ile onu özel bir dua ile duayı okur. Gider bacanın içine üç kez vurur. Bir kurban kesilir. Baba meydan görür mürşitte, çocuk da meydan görür babanın arkasında. Artık bu ayrılıktır. Ayrı bir ocak kurulacaktır. Yuvaları uçurmuştur. Yeni evde yapılıyor. Yeni eve uğur aktarıyor. Baba ocağın içinde bir ateş yakıyor. Baba oğulla “taş ol başlar” diyor. (Hasan Akburak’dan derlendi.)

Veli Asan Tahtacılar arasında, bu törenin 70-80 yıl önce kalktığını bildirir. Asan’a göre “ev ondalama” Eski Türkler arasındaki “ülüş geleneğinin ardıdır. Bu geleneğe göre, mürebbe, dinsel törenler başlamadan önce gelip talibin malını ondalırlar. Buna göre dedeye akça biçilir. Gelenek bu biçimi ile yalnız Yanyatır ocağında 70-80 yıl öncesine dek yaşamış, sonra yitip gitmiştir. Yine Tahtacı Alevi ocağı olan Hacı Emir’ilerde ise bu gelenek bulunmaz.

Aleviler arasındauluş geleneğinin izlerinin bulunduğuna şu yakınlarda biz de bir yazımızda değindik.

Türk geçmişinde örneği çok eskilere inen, toplumsal yağma geleneği vardır. Sözkonusu yağma geleneği en güzel biçimde Dede Korkut'ta anlatılır:

"Kazan üç yılda bir İç-Oğuz, Dış-Oğuz beylerini toplardı. Üçok, Bozok yığmak olsa Kazan evini yağmalatırdı. Kazan Beyin adeti bu idi ki, kaçan evini yağmalatsa, helalinin elini alır, evinden dışarı çıkardı. Bundan sonra evinde nesi var, nesi yok yağma ederlerdi.

Yine Kazan evini yağmalatır oldu, ama Dış-Oğuz Beyleri gelmediler, birlikte bulunmadılar, yalnızca İç-Oğuz beyleri yağmaladı.

Dış-Oğuz beylerinden Aruz, Emen ve geri kalan beyler bunu işittiler:

Bak, bak! Şimdiye değin Kazan'ın evi yağmalandığında hep birlikte olurduk, şimdi suçumuz nedir ki yağmada birlikte bulunmadık, dediler.

Ağz birliği edip bütün Dış-Oğuz beyleri Kazan Bey'i selamlamağa gelmediler, kin bağladılar.¹²

Batı dillerinde „ülüş“ adı verilir bu geleneğe. İlkel toplumlarda yapılan toplumsal sözleşme şölenu olarak tanımlanır.

Dede Korkut'ta yağma kurumu tüm ayrıntıları ile bu öyküde anlatılır. İktisatçı Sencer Divitçioğlu, Oğuz yağmasını "bir ödülleme" olarak değerlendirir. Yağmanın ilkelerini şöyle belirler:

1. Yağma, beylerce yapılır.
2. Belli zaman aralığı ile yinelenir (belki üç yılda).
3. Yağmalattıran, yağmadan sonra, mal-mülkünden geriye hiçbir şey kalmayacağını bilir (helalini alıp dışarı çıkar).
4. Yağmada herşey yok edilir (giysi ve mal).
5. Bu bakımdan yağma savaşı aynı sonucu doğurur, tahripkardır.
6. Beyler için yağmaya çağılmama, en büyük hakaret sayılır (Kazan'ın Dayısı Aruz).
7. Yağmaya çağılmayınca düşmanlık başlar.
8. Düşmanlık sonucu açılan savaş, yine yağma ile biter.¹²

Eski Uygur Türkçesinde "yağmak" eylemi yananlamda "kurban sunmak anlamına geliyor.

Bilindiği gibi Oğuz'un 24 boyundan birinin adı da "Yağma". Bu anlam bizi kimi başka düşünceye götürüyor.

Oğuz Türkçesinde "yağma" ülüş anlamına geldiği gibi "çapul" anlamına da geldiği anlaşılır. İlkinde yağma el-gün arasında yapılır. Savaş amaçlı değildir. Amaç, evde bereketin olduğunu ortaya koymak, bu bolluğu yağmacılarla üleşmektir. Göçebe devlet yaşamında bir tür eli açıklık, cömertlik, han sofrasının herkese açık olması gibi gözükür. Uygur Türkçesindeki "kurban etme" anlamı ile örtüşür.

Ne ki olay, savaş niteliğine de dönüşebilir.

Çapul ise bunun tam karşısıdır. Savaşın sonucu ortaya çıkan bir durumdur.

Yerleşik toplumda bu, gelenek bir yanıyle “ağalık” geleneğine dönüşür. Ağanın sofrası herkese açık olmalıdır. Ağalık vermekle, eşkıyalık kırmaktır. Ağanın elinin açık olması gerekir. Anadolu ağalık düzeninde ülüş geleneğinin izleri sezilir.

Olayın bu boyutu, görkemli gözüktür. Ama yağma geleneği, hemen ardından savaşçı talan geleneğini getirir. Göçebe toplum yapısı, taşınır malvarlığı gücüne dayanır. Bu ise, canlı maldır. Davar ya da mal sürürsü. Kuşaktan kuşağa geçecek kalıcı servet değil, savaşçı gücüne dayanan yağmaya dayanır. Bu olgu Türk toplumunda toplumsal sınıfın çok esnek olmasında başlıca etkenlerden. Malvarlığı, bedenselgüc ve savaş yeteneği ile değiştiriyor. Bu yüzden toplumsal sınıf kalıcı değil.

Ziya Gökalp kirvelik geleneğini de ülüş’ın bir türü olarak niteler. Cemil Cahit Güzelbey bir yazısında ülüş geleneğinin izlerinin yakın zamana dek Gaziantep çevresinde sürdüğüne değinir. Yazar, Gaziantep köylerinde 1950 yılına değin aşiret törelerinin bir çoğu korunduğundan yola çıkar. Buna göre, Salur Kazan’ın ülüş törenine benzeyen şölenlerin basit bir devamı çehiz törenlerinde yaşanır. Belirlenen günde erkek tarafı çehiz yükleyecekleri katır ve beygirlerle -daha sonra kamyonlarla- kızı evine yollar. Çehiz taşıyıcılar kapıda karşılanıp içeri alınırlar. Mevsimine göre çay, kahve, çeşitli şerbetler, dondurma sunulur. Biraz dinlendikten sonra, çehiz getirilen hayvanlara yüklenmeye başlanır. Bu sırada kimi çehiz taşıyıcılar, çeyiz içinde elle taşınır ne bulurlarsa aşırırlar. Ancak bu iş ülüşte olduğu gibi açıktan değil, biraz gizlice yapılır. Ev sahibi bir malın aşırıldığını görse bile isteyip geri almaya kalkmaz. Bu töre bilindiği için, ortada elle taşınır parça bırakılmamasına özen gösterir yalnızca. Ama çehiz taşıyıcılar bir yolunu bulup mutlak birşerler yürütürler.

Ülüş geleneğinin izleri Alevilikte de yaşar. Kış aylarında dedeler köylere görüm yapmaya çıkarlar. Toplumun beğenisine göre kimi dedeler büyük köylerde cem birlerler. Cemin sonunda halk gönlünden ne koparsa hakullah verir, dedenin hizmetini ödemek ister. Buraya dek yaşanan emeğin karşılanmasıdır. Ama iş bununla bitmez. Bir dizi küçük dedeler, asıl hizmet yapan dedenin cemine tünemeye başlar. Töreyle göre kazanç ortaktır. Asıl dedenin kazancını, hiç iş yapmamış bu dedelerle paylaşması gerekir. Post dedesi denen büyük dedenin eli sıklık göstermesi, öbür dedelerle kazancını paylaşmaması büyük ayıp sayılır. Dedenin eli açıklık olması toplum gözünde yücelmesidir. Bu nedenle, büyük dedeler ne kazandırsa, büyük bölümünü dağıtırlar. Öyle ki, bir kış boyu cem yürüten, bir dizi sıkıntıya katlanan dedenin evine eli boş döndüğü olur.

Yakın zamana dek kimi Alevi köylerinde ev büyüğünün ölümünün ardından, ev sahibinin mal-davarını paylaşıldığı söylenir. Bu olay yeterince belgelenmiş, saptanmış değildir. Gerçekliği saptanırsa, ülüş geleneğinin özgün öreneği sayılır. Bu geleneğin Sivas yöresinde yaşayan Koçgiri Alevileri arasında yaşadığını işittik. Olay şöyle gelişir: Alişan Bey ölür, ardından ağlaşmalar, yas tutmalar sürer. Birkaç gün sonra gelin Sırma Hatun ahıra gittiğinde bir-iki mandanın kaybolduğunu görür. Gelip ev halkına durumu söyler. Kaynana gülümser: Eyvah ülüş yapmışlar der. Bu geleneği bilmeyen gelin Sırma hatun „ne demek ülüş“ diye sorar. Kaynana büyük ölümlerin ardından böyle yağmaların yapıldığını söyler. „Bu töredir“ der. Koçgiri aşretinden olmayan Sırma Hanım şaşar „yere batsın böyle töre, böyle töre mi olur“ diye kargış verir. 60’lı yıllara dek süren bu gelenek de ülüş geleneğinin yakın zamana dek, -tüm Aleviler arasında olmasa bile- sınırlı bölgelerde yaşadığını gösterir.

HAYRANİ BABA OCAĞI (KARS)

Kürşat ÖNCÜL*

Özet

Kars Alevilerinin geçmişine ilişkin olarak yazılı tarihi kayıtlara ulaşmak oldukça zordur. Kars'ın göç yolu üzerinde olması, Osmanlı Safevi sınırında bulunması, yakın tarihte kırk yıl işgal görmesi gibi etkenler birbirinden oldukça farklı zaman dilimlerinde ve tarihlerde Kars'a ve Kars'tan olmak üzere iki yönlü bir göçün yaşanmasına yol açmıştır. XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kars'tan özellikle büyük şehirlere yapılan göçler, Alevi nüfusun ciddi anlamda kaybına neden olmuştur. Yaşanan bu göç dalgası içerisinde dede ve ocak ailelerinin de yer alması, sosyo-kültürel anlamda Kars Alevilerini derinden etkilemiş ve binlerce yıllık geleneğin büyük oranda yaşanamaması sonucunu doğurmuştur. Demografik yapıda meydana gelen bu büyük değişime rağmen nüfus yoğunluğunun korunduğu mekânlarda dini inanç ve ritüellerin yaşatılmasına yönelik genel bir kabul ve isteklilik söz konusudur. Bu çerçevede Kars ili Selim ilçesi Aşağı Sallıpınar Köyü'nde "Hayrani Baba" adıyla anılan ocağın yaşadığı görülmektedir. Hayrani Baba Ocağı ve bu ocağın bağlı bulunduğu Emirler Ocağı'na ait literatürde ayrıntılı bir bilgi bulmak zordur. Sözlü kaynaklar yoluyla elde edilen bilgiler ise yeterince sağlıklı değildir. Bu nedenle konuya ilişkin tartışmaların ve anlatıların kayıt altına alınması, düzenlenmesi amacıyla gerçekleştirilen bu çalışma belirtilen soru işaretlerine cevap vermeyi ve eldeki bilgileri bir araya getirmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Sözcükler: Haydari Baba Ocağı, Emirler Ocağı, Kars

HAYRANI BABA FAMILY (KARS)

Abstract

It's quite difficult to obtain written historical data regarding the past of Kars followers of the Alewism. Because of the fact that Kars is on the way of migration, that it was on the border of Ottoman Safavid and that it was under military occupation for forty years, there occurred a two-way migration as from Kars and to Kars in different periods and at different times. The migration from Kars especially to the big cities since the second half of the twentieth century led to the drastic loss of the Alewi population. That the family of dede and ocak families also took part in these waves of migration has deeply affected Kars Alewism in terms of socio-cultural aspects and has brought about the loss of Alewi tradition largely. Although there occurred a big change in the demographic structure, it's true that there are still willingness and general acceptance of having religious beliefs and doing rituals especially in the preserved population density. In this context, it is known that a society called "Hayrani Baba" lives

* Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kars/Türkiye, oncukursat@yahoo.com

in Aşağı Sallıpınar village, Selim in Kars. It's really difficult to find detailed information in the literature of "Hayrani Baba Soceity" and "Emirs Soceity", which were linked to "Hayrani Baba". Besides, the data based on oral resources are not in good condition. All in all, the main object in this research, which is carried out in order to register and reorder the oral data, is to combine the data available and to answer to the questions posed by researchers.

Keywords: Hayrani Baba Family, Emirler Family, Kars

Giriş

Ocak kavramı, Alevilik inancı içerisinde kurumsal bir kimlik olarak değerlendirilebilecek yapılanmalardan biri olmasına karşın, son yıllara kadar hakkında önemli çalışmaların yapılmadığı¹ ve halen bu nedenle çeşitli tartışmaların gerçekleştiği konulardan biridir.² Anadolu'nun Alevi³ nüfusa sahip hemen her yerinde görülen ocaklar, bir ağ şeklinde sosyal, kültürel ve çoğu zaman politik birlikteliği sağlamaktadırlar. Anadolu'nun giriş kapısı olarak kabul edilen Kuzeydoğu Anadolu Bölgesi ve bu çerçevede Kars ili de bu yapılanma içerisindeki yerleşim birimlerinden biridir. Yakın zamana kadar

Merkez: Karacaören, Hacı Halil

Sarıkamış: Boyalı, Aşağı Sallıpınar, Yukarı Sallıpınar, Asbuğa

Kağızman: Yalnızzağaç, Böcükü, Kömürlü, Paslı, Yenice, Çukurayva

Selim: Laloğlu, Katranlı, Mollamustafa, Akyar, Yeşiltepe, Büyükdere, Alisofu, Yukarı Kotanlı, İğdir, Aşağıkotanlı, Çaybaşı, Cavlak, Karaçayır, Akpınar, Dölbentli, Oluklu, Tozluca, Yamaçlı, Ciplaklı'da yaşamlarını sürdüren Kars Alevileri günümüzde adı geçen yerleşim birimlerinden yalnızca Karacaören, Hacıhalil, Aşağı Sallıpınar, Yukarı Sallıpınar, Laloğlu ve Çaybaşı'nda Türkmen nüfusu yoğunluğunu korumakta Kağızman'ın Yalnızzağaç, Böcükü, Kömürlü, Yenice, Çukurayva Sarıkamış'ın Asbuğa köylerinde ise şu an Türkmen bulunmamaktadır. Diğer yerleşim birimlerinde ise alevi nüfusun yalnızca birkaç aile halinde var olduğu bu ailelerin de yaşadıkları çeşitli sıkıntılar nedeniyle kent ortamına taşınma eğiliminde buldukları gözlemlenmiştir.

Kars Alevilerinin geçmişine ilişkin olarak yazılı tarihi kayıtlara ulaşmak oldukça zordur. Özellikle tapu tahrir defterlerinin önemli bir bölümünün yangınlar ve işgal nedeniyle kaybolması bölgeye yönelik çalışmalarda çeşitli eksikliklere yol açmaktadır. Sözlü kaynaklardan elde edilen veriler ise yazılı kaynaklarla zaman zaman örtüşmemekte ve bu durum araştırmacılar açısından çeşitli soruların cevaplanamamasına yol açmaktadır. Belirtilen problem nedeniyle bu çalışma daha ziyade sözlü tarih merkezli bir yaklaşımla ve derlemelerden elde edilen bilgilerin düzenlenmesi yoluyla gerçekleştirilmiştir.

Kars'ın göç yolu üzerinde olması, Osmanlı Safevi sınırında bulunması, yakın tarihte kırk yıl işgal görmesi gibi etkenler birbirinden oldukça farklı zaman dilimlerinde ve tarihlerde Kars'a ve Kars'tan olmak üzere iki yönlü bir göçün yaşanmasına yol açmıştır. XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kars'tan özellikle büyük şehirlere yapılan göçler, alevi nüfusun ciddi anlamda kaybına neden olmuştur. Yaşanan bu göç dalgası içerisinde dede ve ocak ailelerinin de yer alması, sosyo-kültürel anlamda Kars Alevilerini derinden etkilemiş ve binlerce yıllık geleneğin büyük oranda yaşanamaması sonucunu doğurmuştur. Demografik yapıda meydana gelen bu büyük değişime rağmen nüfus yoğunluğunun korunduğu mekânlarda dini inanç ve ritüellerin yaşatılmasına yönelik genel bir kabul ve isteklilik söz konusudur. Bu çerçevede Kars ili Selim ilçesi Aşağı Sallıpınar köyü'nde "Hayrani Baba" adıyla anılan ocağın yaşadığı görülmektedir.

Bölgede Selim Ovası olarak anılan Selim ilçesinin nispeten yüksek bir yerinde bulunan Sallıpınar köyü, Yukarı ve Aşağı Sallıpınar olmak üzere iki ayrı yerleşim birimine ayrılmıştır. Köy halkı Garip Musa ve Pir Sultan ocaklarına bağlıdır.

Hayrani Baba Ocağı olarak tanınan aile köken itibarıyla Emiroğlu olarak anılan ocağa bağlıdır. Hayrani Baba Ocağı'nın sürdürücüsü Veli Baba adıyla anılan Veli Emegit'dir. 1938 doğumlu Veli Emegit ocağın tarihini Emiroğlu olarak tanınan büyük dedesine bağlamakta ve Emiroğlu'nun Tokat'ta yaşadığını belirtmektedir. Emiroğlu'nun ölümü sonrasında çocuklarının bir kısmının Erzurum-Kars coğrafyasına geldiğini, dedesinin 93 harbi sırasında Erzurum ili Aşkale ilçesi Balıpetek köyünde ve Kars ili Selim ilçesi Boyalı köylerinde ikamet ettiğini, çeşitli sebeplerle bu köylerde yaşayamadıklarını, bu sürecin sonunda bir vesileyle Erzurum'un Şenkaya ilçesi Beşpınar köyünde yerleşmiş olduklarını ifade etmiştir. Veli Emegit, büyük dedesi olarak tanımladığı Emiroğlu'nun⁴ çocuklarının bir kısmının Beşpınar köyünde yaşamaya devam ettiklerini, babası Hayrani Baba'nın ise şu an buldukları Sallıpınar köyüne yerleştiğini ve 1970 yılında ölünceye kadar bu köyde yaşadığını belirtmektedir (K8).

Yaklaşık iki yüzyıl önce Tokat'tan gelmeleri nedeniyle Kars ve Erzurum çevresinde taliplerinin olmadığını ancak kendi talipleri olmamalarına karşın özellikle yaz döneminde ocağa gelerek kurban kesen, dua eden kişilerin olduğunu belirten Veli Dede, Tokat'la uzun yıllar boyunca herhangi bir görüşmelerinin olmaması nedeniyle oradaki Emiroğlu ocağına ait son durumun ne olduğunu ve ocağın şu an ki durumu hakkında bilgisinin olmadığını belirtmiştir. Beşpınar köyünde yaşayan ocak mensuplarının Zahuran aşiretine mensup oldukları (K1-K4)⁵, Muş, Tunceli yoluyla Beşpınar'a geldikleri ve bu göçün temel nedeninin Osmanlı İmparatorluğu sırasında yaşanan bir olay sonucu gerçekleşen sürgünden kaynaklı olduğuna ait yorumlar bulunmaktadır(K1).⁶

Veli Emegit'in üç oğlu ve bir kızı bugün yaşamlarını İzmir'de sürdürmekte olup ocağın devamı noktasında ilgisizdirler. Kars'ta yaşayan oğlunun da ocağı devam ettireceğine dair inancı olmadığı görülen Veli Emegit, kendinden sonra ocağın geleceği noktasında karamsardır. Ancak bu işin gönüllülük esasına bağlı olduğunu ve istenmediği takdirde de sürdürülmesinin anlamı olmayacağı açık yüreklilikle belirtmiştir.

Hayrani Baba Ocağı'nın adı Veli Emegit'in babası Hayrani Dede lakaplı Haydar Emegit'ten gelmektedir. Veli Emegit, ocağın geçmişine ilişkin olarak, "Babam Haydar, bu köye gelmeden önce Erzurum Şenkaya İlçesine bağlı Beşpınar köyünde ikamet eder. Kökenimizin bağlı olduğu Emiroğlu ocağının kökleri Erzincan Tercan Elaldı köyü'dür."7 bilgisini verir. Köy adına ilişkin olarak ise, Emiroğlu ile padişah arasında bir gün gerçekleşen görüşmede padişah, Emiroğlu'na oğlun kızın var mı diye sorunca Emiroğlu "Kızım vardı el aldı." diye cevap verdiğini, bu olaydan dolayı köyün adı "Elaldı" olarak kaldığını ifade etmiştir.8 Adı geçen köyün dedesi konumunda bulunan Aziz Çokgüzel, Emiroğlu adının kökenini Yavuz Sultan Selim ile Emiroğlu arasında geçen olaya bağlar ve bu olayı şu şekilde anlatır:

"Yavuz Sultan Selim'in Şah İsmail'le savaşmak için İran'a doğru giderken Elaldı köyünden geçerler. Padişah köyden geçerken yaşlı bir kişinin geyikle çift sürdüğünü görünce askerin yola devam etmesini emreder ancak kendisi ise çift süren kişinin yanına gider. Padişahın yanına geldiğini gören köylü geyikleri çiftten çözer ve padişaha "hoş geldin" der. Padişah, köylüye derviş diye hitap edince köylü, padişaha "benim derviş olduğumu nereden bildin" diye sorar. Padişah da "Sen benim padişah olduğumu nasıl bildiysen." diye cevap verir. Daha sonra Padişah, dervişe "Davrandın mı?" diye sorar. Derviş, "Davrandım yel aldı" der. Padişah, "Uzakla nasılsın" diye sorunca derviş, "Uzağı yakın eyledim" diye cevap verir. Padişah "İkiyle nasılsın?" diye sorar derviş "İkiyi üç eyledim." der. Padişah "Kaz göndersem yolar mısın?" deyince derviş "Ustasıyım." şeklinde cevaplar. Padişah dervişin yanından ayrılınca bu konuşmayı dinleyen vezir, dervişin yanına gelir ve dervişe soruların ve cevapların anlamlarını sorar. Derviş her soruya bir kese altın isteyince vezir kabul eder. Derviş, soruların ve cevapların anlamını şu şekilde açıklar. "Padişah ilk sorusunda bana erken evlensen oğlun olsaydı deyince ben kızım oldu oğlum küçük dedim. İkinci soruda uzağı yakını görüp göremediğimi sordu ben de geçmişte gözlerimin iyi gördüğünü ancak yaşlanınca ancak yakını görebildiğimi belirttim. Üçüncü sorusunda gençliğimi yaşlılığımı sorunca bastonla yürüdüğümü yani üçlediğimi söyledim. Son sorusu ise senden aldığım altınlar içindi." şeklinde veziri cevaplar. Savaş sonrasında ordu İstanbul'a dönerken yine dervişin köyünden geçer. Derviş, padişaha yemek yaptığını ve askerlerinin de yemekten yiyebileceğini söyler. Padişah önce bir tencere yemeğin askerlerine yetmeyeceğini söyler ama dervişin ısrarıyla askerler gelip yemek yemeğe başlar. Tüm ordu yemekten yemesine rağmen dervişin

yemeği bitmeyince İstanbul'a giden padişah dervişi İstanbul'a davet eder. İstanbul'a giden derviş, Avrupa yakasına geçmek için paltosunu çıkarır suyun üzerine serer ve bu şekilde karşı yakaya geçer. Padişahın huzuruna çıkıp görüştüktan sonra padişah, dervişe onu fırına atacağını söyleyince derviş, kedisinin padişah olduğunu istediği her şeyi yaptırabileceği ifade eder. Padişahın oğlunu da yana alan derviş fırına girer. Bir gün sonra fırına gelen padişah dervişe seslenince derviş padişahın oğluyla birlikte sakalı bıyığı buz tutmuş halde fırından çıkar. Oğluna neler yaşadığını soran padişaha oğlu, her yerin yemyeşil olduğunu çok güzel yemeklerin kendilerine ikram edildiğini söyler. Bunu duyan padişah dervişe bir ferman⁹ yazar ve Emiroğlu adı bu şekilde ortaya çıkar (K3).

Yukarıda verilen anlatılar Emiroğlu adının bir isim olmayıp bir lakap olduğunu ve sonradan kazanıldığını göstermektedir. Ancak görüşülen kaynak şahıslar bu anlamda Emiroğlu olarak tanınan kişinin adının ne olduğu konusunda net bir bilgi verememişlerdir. Sadece Emiroğlu olarak tanınan kişinin Uryan Hızır¹⁰ olduğu yönünde bir bilgiye ulaşılmıştır (K3) ancak bu bilgi kaynak şahsın hemen tüm alevi inancı mensuplarında görülen reenkarnasyon inancı çerçevesindeki yorumundan kaynaklandığı kanaati baskındır. Veli Dede'nin Uryan Hızır'a ait herhangi bir bilgisinin olmaması bu kanaati desteklemiştir.

Emiroğlu'nun padişahla yaşadığı olay çerçevesinde görülen geyik motifi alevi anlatıları içerisinde sıklıkla karşılaşılan bir motif olmakla birlikte, Emiroğlu anlatısıyla Hayrani Baba Ocağı arasındaki ilişkiye istinaden anlatı geleneğinin bir devamı şeklinde ele alınması daha doğru olacaktır. Veli Dede'nin anlatımına göre, Beşpınar köyündeki Emiroğlu'na her yıl kurban bayramında bir geyik kurban olarak gelmektedir. Kurban bayramının birinde Emiroğlu'nun hiddetlenerek geyiği kesmesiyle, geyik, Emiroğlu'na "artık geyiklerin kurban bayramında gelmeyeceğini ancak torunlarının bu olaya yeniden şahitlik edeceğini" söyler. Aradan geçen yıllar sonrasında Veli Dede'nin çocukluğunda bir gün köyün dışında bir geyik görünür ve Veli Dede, bu durumu babasına haber verir. Ancak köyün köpekleri geyiği yakalayıp parçalar. Veli Dede'nin babası Hayrani Baba oğlu Veli'yi geyiği vermeleri için köylülere göndermesine rağmen köylüler geyiği vermeyince, Veli Dede sadece kafasını ve derisini alıp getirir.¹¹

Hayrani Baba Ocağı'nın pirinin ve müşşidinin kim olduğu yönündeki sorular Veli Emegit tarafından net bir şekilde cevaplanmamıştır. Veli Emegit bu yöndeki sorulara sadece Tokat'taki Emiroğlu Ocağı'nı işaret etmiştir. Pir ve müşşit kavramlarına ilişkin bilgi karmaşıklığının Hayrani Baba Ocağı ve Emiroğlu Ocağı için de söz konusu olduğu görülmektedir. Alevi ocaklarını işlevlerine ve iş bölümüne göre "1.Müşşid Ocakları 2.Pir Ocakları 3.Rehber Ocakları 4. Düşkün Ocakları" şeklinde; örgütlenme/bağlılık durumuna göre, "1.Bağmsız Ocaklar, 2.Hacı Bektaş Çele-

bilerine Bağlı Ocaklar,” şeklinde; Cem ibadetindeki uygulama farklılıklarına göre “1.Erkânlı Ocaklar, 2.Pençeli Ocaklar” şeklinde ve ayrıca ocakların alt grup veya bölgesel isimlerine göre de “Tahtacı Ocakları, Dersim Ocakları” gibi farklı şekillerde anılmaları söz konusudur (Yaman, 2011: 56). Bu çerçevede Hayrani Baba Ocağı’nın yürütücüsü olarak karşımıza çıkan Veli Emegit’in ifadeleri bu ocağın Emirler Ocağı’nın sürdürücüsü olduğu ve başka bir ocakla bağlantısının olmadığı yönündedir. Bu ifadeler Emirler Ocağı, Hayrani Baba Ocağı’nı bağımsız ocak konumuna götürmektedir. Emirler Ocağı’nın Uryan Hızır Ocağı’nın rehber ocağı olduğu yönünde açıklamalar olmakla birlikte Veli Emegit, bu anlamda herhangi bir bilgiye sahip olmadığını bildirmiştir. Farklı kaynaklarla yapılan görüşmelerde ise Uryan Hızır’ın soyunun Erzincan Tercan Elaldı Köyü, Erzurum Şenkaya İlçesi Beşpınarlar Köyü ve Maraş Adıyaman bölgelerine çeşitli nedenlerle yayıldığı ifade edilmiş (K10) Suriye Halep bölgesinde de bu ocağa bağlı taliplerin olduğu belirtilmiştir.

Emirler Ocağı/Emir Ocağı olarak herhangi bir çalışmaya ulaşamadığından Hayrani Baba Ocağı’nın yalnızca Tokat’taki Emirler Ocağı’nın sürdürücüsü olduğunu söylemek mümkündür. Uygulama esasına göre ise Veli Emegit, ocağın pençeli bir ocak olduğunu ve pençeli ocakların diğerlerine nazaran daha güçlülüğü dolaylı bir şekilde ifade etmiştir.¹² Bu güçlüüğün nedeni ise alevi inancı içerisinde önemli bir yere sahip olan “penç aba” kavramı altında açıklanmıştır.

Alevi ocaklarının hemen tamamındaki gibi Hayrani Baba Ocağı da aynı zamanda bir halk hekimliği/sağaltma ocağıdır. Yel ocağı olarak adlandırılan ocak, özellikle vücudunun herhangi bir yerinde özrü ya da rahatsızlığı olanların derterine derman için gelinen (yatalak, yürüyemeyen, felçli, yüzünde şekil bozukluğu olanlar) bir mekân konumundadır. Ocağın talipleri ya da ocağa gelenler, ocağın yürütücüsü olan Veli Dede’nin okuduğu dualarla anlam kazanan ipi üzerlerinde taşıyarak var olan hastalıklardan kurtulacaklarına inanmaktadırlar. Sağaltma/tedavinin iple yapılmasının nedeni olağanüstü bir olaya bağlanır. Ocak mensuplarının inancına göre, İmam Hüseyin soyundan gelen Hayrani Baba’nın Tokat’taki dedesi Emiroğlu’na melekler ip getirir. Melekler, bu iple insanların derterine deva olacaklarını söyledikten sonra on beş yıl boyunca Emiroğlu’na hizmet eder ve bu ipi nasıl kullanacağını öğretirler (K1). Ocakta yapılan sağaltma/tedavilerden biri de çocuksuzluk probleminin giderilmesidir. Çocuğu olmayan kadınlar için özellikle buğday okunduğu ve buğdayı yiyecek kişinin dişlerine dokundurmadan buğdayları yuttukları ifade edilmiştir. Bu yöntem Beşpınar köyündeki ocakta da aynı şekilde uygulanmaktadır. Beşpınar köyündeki ocağı devam ettiren kişilerden Ali Rıza Emegit’in vesile olarak verdiği buğdaydan doğduğuna inanılan kişileri görmek mümkündür (K1-K2).

Genel olarak ocakların ünlü kişiler etrafında oluştuğu ve daha sonra oluşan bu karizmanın babadan oğula geçtiği (Clarke, 1998: 81) ifade edilmekle birlikte Hayrani Baba örneğinde bu durum nispeten farklılaşmış Emirler Ocağı adı bölgede yerini Hayrani Baba adına bırakmıştır. Bölgenin günümüzde demografik anlamda geçirmiş olduğu değişim ocakların anlam ve önemini tartışılır hale getirmiş olsa da bugün Kars ve Ardahan çevresinde Hayrani Baba Ocağı denildiğinde Alevi kesimin önemli bir bölümü tarafından bu ismin bilindiği görülmektedir. Bu durum sözlü kültür çerçevesi içerisinde insan zihninin belirli bir tarih öncesine ait bilgileri yeni kişiler aracılığıyla güncellendiği fikrini destekler mahiyettedir.

Belirtilen sözlü kaynaklardan elde edilen bilgiler çerçevesinde “Hayrani Baba Ocağı”na ait olarak öngörülen kanaatlar şunlardır; “Hayrani Baba Ocağı” Beşpınar köyünde bulunan “Emirler Ocağı”nın sürdürücüsü, “Emirler Ocağı” ise Erzincan ve Adıyaman illerinde bulunan ocaklar gibi Uryan Hızır Ocağına bağlı bir ocak (K11) ya da bağımsız bir ocaktır (K8). Bu yorumun sözlü kaynaklardan alınan bilgilerden hareketle yapıldığı tarihi kayıtlara ve özellikle ocağa ait olduğu iddia edilen ancak şu an için elde edilemeyen fermanın okunmasıyla netlik kazanacağını belirtmek gerekmektedir.

Sonnotlar

- ¹ Gazi Üniversitesi bünyesinde kurulan ve halen alanın en önemli mihenk taşarından biri olarak kabul edilmesi gereken Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi bünyesinde gerçekleştirilen çalışmalar bu anlamda konuyu akademik alanda tartışılan bir boyuta taşıyarak bu yönde farklı çalışmaların yapılmasına kaynaklık etmiş ve etmektedir. Son yıllarda adı geçen araştırma merkezi bünyesinde çıkarılan dergide Aksüt, Arslanoğlu, Avcı, Demir, Karakaş, Kenanoğlu, Kocadağ, Kökel, Onarlı, Yalçın, Yaman, gibi araştırmacıların konuyla ilgili yazıları ocakları Türkiye’de tanınması ve işlevlerinin ortaya çıkarılması noktasında önemli bir yere sahiptir.
- ² Ocakların doğumu, tarihsel altyapısı, vb. gibi konular, bu çalışmanın kapsamı alanında olmadığından bu konulara girilmeyecektir. Konuya ilişkin olarak bkz. (Yaman, 2011)
- ³ Kars, Ardahan ve Erzurum coğrafyasında Alevi adlandırmasından ziyade Türkmen ifadesi kullanılmaktadır.
- ⁴ Bugün Erzurum ili Şenkaya ilçesi Beşpınar köyünde bulunan ve Emiroğlu adıyla anılan türbede medfun olan kişinin Tokat’ta bulunan ve Emiroğlu adıyla anılan kişinin torunu olduğu belirtilmiştir.
- ⁵ Hamza Aksüt, bir forum sayfasında “Zahran adında bir aşiret Mardin’in Midyat ve Nusaybin ilçelerindedir. Mardin’deki bu köyler ile Erzurum’daki Zahran aşiretinin akraba olması doğaldır. Çünkü, Aleviliğin oluşum coğrafyasının en önemli yerlerinden biri Mardin’dir. Ne var ki, Mardin’dekiler Kürtçe’nin Kurmançî lehçesiyle konuşurken, sizin köy halkı Türkçe konuşmaktadır. Yukarıda verdiğim kayıtlarda Pertek’in Duhan ekinliğinde yaşayan Zahran aşireti Ekrad olarak

kayıtlıdır. Ekrad, Arapça'da Kürtler demektir. Bu durumda Mardin ve Pertek'teki Zahran aşireti Kürt olarak kayıtlıyken sizin köyün Türkmen olması bir problemdir. Köyün dede ocaklarının da Kürt taliplere sahip olması Kürt kökenliliği desteklemektedir. Pertek'teki Duhan ekinliğinde Zahran ile birlikte yaşayan aşiretler Kavilü ve Küçükülü'dür. Bunlardan Kavilü, daha sonraki yüzyıllarda Çorum'un Alaca yöresine göçmüştür ve günümüzde de Kürttür. Küçükülü'nün, Çemişkezek tahrir defterinde kayıtlı olan Milli-i Küçük olup olmadığını bilemiyoruz. Çemişkezek'te Büyük Milli ve Küçük Milli adında iki aşiret kayıtlıdır. Canbek ve Kavilü aşiretlerinin de Millili olduğu yönünde derlediğim bilgiler var. Tüm bunlardan sonra şöyle bir problem var: Zahran, gerçekte İmam Rızalı mıdır, yoksa Üryan Hızırlı mıdır? Zahran, Hıdsor ve Coğraş aşiretlerinden ayrı bir aşiret midir?" http://www.gencaleviler.com/forum/hamza_aksut_sorulari-t20381p8.html şeklinde görüşlerini ifade etmiştir. Ancak bizde oluşan kanaat bu bilgilerin Emiroğlu ve Üryan Ocağı'na ilişkin sözlü kültürden kaynaklandığıdır. Günümüzde Kars ili içerisinde ve Beşpınar'da ikamet eden birçok kişi kendilerini Türk olarak adlandırmakta ve herhangi bir aşiretle bağlantılarına ait bir bilgiye sahip olmadıklarını belirtmektedirler (K9).

- 6 Konuya ilişkin olarak bir forum sayfasında aşağıdaki yorumlar bulunmaktadır. "Köyümüz Türkmen ve Alevidir. Köyümüzde Üryan Hızırlılar ve İmam Rızalılar yaşamaktadır. Bu Ocakzâde Zahuran (Zakhuran) Aşiretindedir ve yaklaşık 400 sene önce Tunceli Pertek'in Zahuran Köyü'nden gelmişlerdir. Köyümüzdeki Üryan Hızırlıların, Emirler Ocağı isimli Rehber Ocakları vardır. Bu Rehber Ocağının hizmetini köyümüzdeki Emirler Sülalesi yapar. Emirler Ocağının kurucusu Seyyid Emir'dir. Seyyid Emir, Üryan Hızır'ın oğlu Seyyid Munzur'un Torunudur. (Not: Köydeki Üryan Hızırlıların ve İmam Rızalıların Mürşidleri Ağuçanlılardır.) Köyümüzdeki Emirler Ocağının ve Emirler Sülalesinin yakın akrabaları: Erzurum Aşkale'ye bağlı Ocaklı ve Dallı, Erzincan Tercan'a bağlı Elaldı ve Yaylacık, Sivas Gemerek'e bağlı Eskiuyurt ve Erzurum Şenkaya'ya bağlı Yeşildemet ve Yazalı köylerinde yaşıyor. Bu köylerdeki "Emirler Sülalesi" mensupları, tıpkı köyümüzdekiler gibi Üryan Hızırlı." (http://www.gencaleviler.com/forum/hamza_aksut_sorulari-t20381p7.html)
- 7 Veli Dede, bir başka sorumuzda ise Emiroğlu'nun türbesinin ve bağlı taliplerin Tokat ve Zile çevresinde olduğunu belirtmiştir. Erzincan Tercan Elaldı köyünde halen Emiroğlu'na ait olduğu ifade edilen bir türbe bulunmakla birlikte bu mekânda herhangi bir yazılı tablet bulunmamaktadır.
- 8 Veli Dede tarafından verilen bilgiler Erzurum Şenkaya Beşpınar köyü doğumlu Ali Rıza Emegit ve Erzincan ili Tercan İlçesi Elaldı köyü'nde yaşayan Aziz Çokgüzel tarafından teyit edilmiştir.
- 9 Fermanın varlığı hemen tüm kaynak şahıslarca ifade edilmesine karşın bu fermana ulaşılammıştır.
- 10 Hamza Aksüt her iki ocağın kardeş ocaklar oldukları görüşündedir.
- 11 Parçalanan geyiğin kafası bugün hala Veli Emegit'in evindedir.
- 12 Pençeli ocakların daha güçlü olduğunu açıkça söylediği takdirde enaniyet yapmış olacağını bundan dolayı ocakta meydana gelen olaylardan hareketle durumun ortaya konulabileceğini ifade etmiştir.

Kaynakça

- AKSÜT, Hamza, (2004). “Ali Seydi ve Seyit Ali Ocakları”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, X/31, Güz, s. 89-101.
- ARSLANOĞLU, İbrahim, (1999). “Turabi Ocağı Dedeleri İle Söyleşi”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, V/11,Güz, s. 93-108.
- AVCI, Ali Haydar, (2008). “Pir Sultan Ocağı”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XIV/46, Yaz, s. 77-96.
- CLARKE, Gloria Lucille. (1998). “Bir Dedenin Kimliğinde Müziğin Yeri Ne Kadardır?” Seçkinlerin Müzik Eğitimi: Türkiye Alevilerinin Manevi Liderlerinin Yetişmesinde Müziğin Rolü, İstanbul: M.S.Ü. SBE., Müzikoloji Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- DEMİR, Alpaslan, (2003). “Kureyşan Ocağı’na Ait İki Şecere Üzerine Birkaç Söz: Şeyh Mahmudü'l-Kebir Ya Da Derviş Beyaz Kimdir?”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, IX/25, Bahar, s. 133-146.
- KARAKAŞ, Musa, (2003). “Seyyit Garip Musa Sultan İle İlgili Bir Yeni Belge Dolayısıyla”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, IX/25, Bahar, s. 99-104.
- KENANOĞLU, Ali – ONARLI, İsmail, (2002). “Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Sıraç Toplulukları”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VIII/23, Güz, s. 27-111.
- KOCADAĞ, Burhan, (2005). “Şah (Şeyh) Süleyman Ocağı”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XI/34, Yaz, s. 315-340.
- KÖKEL, Coşkun, (2005). “Güvenç Abdal Ocağı Üzerine Bir Değerlendirme”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XI/35, Güz, s. 47-60.
- ONARLI, İsmail, (1999). “Şeyh Hasan Ocağı ve Aşireti”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, V/12, Kış, s. 25-50.
- YALÇIN, Alemdar – YILMAZ, Hacı, (2002). “Kargın Ocaklı Boyu İle İlgili Yeni Bilgiler”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VIII/21, Bahar, s. 13-88.
- YAMAN, Ali, (1998). “Kızılbaş Alevilerinin Düşkün Ocağı Hıdır Abdal Sultan ve Ocak Köyü”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Dergisi, IV/8, Kış, s. 27-34.
- YAMAN, Ali, (2011). Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Planı, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, S.60, s.43-64

Kaynak Şahıslar

- K1, Aysel Soylu, 1956, Erzurum İli, Şenkaya İlçesi, Beşpınar Köyü,
K2, Ünal Soylu, 1963, Ankara
K3, Aziz Çokgüzel, 1928, Erzincan İli, Tercan İlçesi Yelaldı Köyü
K4, Hamza Aksüt, 1958, Malatya,
K5, İmam Çokgüzel 1976, Erzincan İli, Tercan İlçesi, Yelaldı Köyü,
K6, Ali Rıza Ersan, 1940, Erzurum İli, Şenkaya İlçesi, Beşpınar Köyü
K7, Muharrem Soylu, 1932, Erzurum İli, Şenkaya İlçesi, Beşpınar Köyü
K8, Veli Emegit, 1938, Kars İli, Selim İlçesi, Sallıpınar Köyü
K9, Berna Soylu, 1986, Kars
K10, Ali Büyüksahin, 1946, Adıyaman Çelikhan
K11, Ali Dağdelen 1946, Erzincan ili, Tercan İlçesi Yaylacık Köyü

Kitap
Değerlendirmeleri



Book Reviews

KUREYŞAN OCAĞI

İlknur GÖK*

Sinan Boztepe, Kureyşan Ocağı, İstanbul, 2009

Özet

Bu yazıda Sinan Boztepe tarafından yazılan “Kureyşan Ocağı” adlı eser tanıtılmaktadır. Yazar Kureyşan Ocağını değişik yönleriyle okurlarına sunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, ocak, Kureyşan Ocağı

KUREYSAN OCAK

Abstract

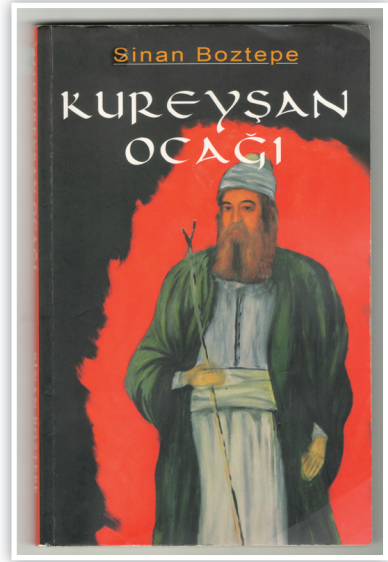
This study presents “Kureyşan Ocak” by Sinan Boztepe. The writer describes Kureyşan Ocak with its different aspects for the readers.

Keywords: Alewism, ocak, Kureysan Ocak

Giriş

Alevilikte ocak kavramı oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu ocakların tarihlerinin anlatılması, tarihî zemine hâkim olmayı sağlar. Geçmişini, kültürü, inancını bilen kişiler; kendi değerlerine bilinçli bir şekilde sahip çıkar. Alevi ocakları içerisinde yer alan Kureyşan Ocağı da Anadolu’daki Ocakların içerisinde köklü bir geçmişe sahip olması yönüyle önem taşır.

Sinan Boztepe tarafından yazılan “Kureyşan Ocağı” adlı eser, Kureyşan Ocağı’nı farklı boyutlarıyla bizlere tanıtmaktadır. Bu kitap, 149 sayfadan oluşmaktadır. Sunuş ve ön Söz bölümlerinden sonra çeşitli başlıklar altında konu ele alınmıştır. Bu başlıklar;



* Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara, ilknur_gok_@hotmail.com

Seyyid Mahmud El- Kebir, Seyyid Mahmud Hayrani, Seyyid Mahmud Hayrani ve Hünkâr Hacı Bektaş Veli, Seyyid Mahmud Hayrani Zaviyesi ve Vakıfları, Seyyid Mahmud Hayrani Türbesi, Seyyid Mahmud Hayrani'nin Eserleri, Kureyşan Ocağı, Anadolu Aleviliği'nde Ocak Sistemi ve Dedelik Kurumu, Gadir Hum Meselesi, Alevilik İnancında Ocak Sistemi ve Dedelik Kurumu, Dedelik Kurumu, Ocak Sistemi, Osmanlı Devleti Döneminde Ocakzâdeler ve Aleviler, Sürgün Edilen Bir Alevi Dedesi –Seyyid Mustafa- gibi ana başlıklardan oluşmaktadır. Eserde çok sayıda fotoğraf, el yazması belge, fermanlar bulunmakla birlikte kitabın son sayfasında yararlanılan kaynaklar da belirtilmiştir.

Kureyşan Ocağı'na bağlı olan yazar, Hz. Muhammed Mustafa'nın (s.a.v.) kırk ikinci göbekten torunudur. Küçük yaştan itibaren Alevi yol erkânının içerisinde yer alarak gelecek nesillere örnek olmaktadır. Gerek yurt içinde gerek yurt dışında Alevilikle ilgili çeşitli çalışmalara gönüllü olarak katılmıştır.

Büyük Seyyid Hacı Kureyş (Seyyid Mahmud El- Kebir), kendi adıyla anılan Kureyşan Ocağı'nın atasıdır. Bu Ocağa bağlı olan dede soylular Anadolu'nun pek çok yerine dağılmışlardır. Seyyid Hacı Kureyş (Seyyid Kıl) hakkında çeşitli bilgilerle karşılaşırız. Seyyid Hacı Kureyş'in Anadolu Selçuklu Hükümdarı Sultan Alâeddin Keykubat zamanında "Seyyidilik" secresi öğreniyoruz. Dergâhını önce Elazığ'a kuran Seyyid, daha sonra Tunceli'nin Nazımiye ilçesine dergâhıyla birlikte göç etmiştir. Seyyid Hacı Kureyş'in oğlu Şah Haydar, Düzgün Baba olarak anılır. Her yıl binlerce insan Tunceli'ye Düzgün Baba'nın evini ziyaret etmek, adaklarda bulunmak için gider. Düzgün Baba, Tunceli halkı için çok önemlidir. Kitapta Düzgün Baba hakkında ayrıntılı bilgiler mevcuttur.

Baba Mansur'da kitapta yer alan bölümler arasındadır. Seyyid Mahmud Hayrânî üçüncü Gıyaseddin Keyhüsrev, Hakk'a yürümüş biridir. Seyyid Mahmud El- Kebiri'nin torunudur. Harran'dan Konya'ya yerleşmiştir. Bir süre Mevlana'nın hizmetinde bulunmuştur. Seyyid Mahmud Hayrani ve Hünkâr Hacı Bektaş Veli, On İki İmamlardan İmam Musa-ı Kasım'ın torunlarıdır. Seyyid Mahmud Hayrani arşivlere göre büyük bir zaviyeye sahiptir. Buranın gelirleri kayıtlara geçmiştir ve bu kitapta yer almaktadır. Seyyid Mahmud Hayrani'nin türbesi bulunmaktadır. Türbenin mimari yapısının oldukça güzel olduğunu öğreniyoruz. Rengârenk çinilerle süslü duvarlara sahip olan türbede, çok güzel Arapça veciz ve sözlerden oluşan kitabelerle de karşılaşmamız mümkündür. Türbe, devrin en güzel sandukalarına sahiptir. Türbede yer alan kitabelerin üzerlerinde yazılar bulunmaktadır. Bunların çevirilerine de bu eserde değinilmiştir. Kardeşi Seyyid Necm'ü Din Ahmed'in sandukası, Torunu Seyyid Ali'nin sandukası da burada yer almaktadır. Bu sandukalardaki sözler ve bu sözlerin çevirileri de bu kitapta karşımıza çıkan öğeler arasındadır. Türbede, Seyyid Mahmud Hayrani'nin öğrencileri tarafından iç duvarlara kazılan yazılar da bulunmaktadır. Öğrencileri tarafından yazılan yazıların türbe onarılırken meydana çıktığı bilgisi, yine kitapta verilmektedir.

Seyyid Mahmud Hayrani'nin eserleri, kitapta değinilen noktalar arasındadır. Eserin bazı bölümleri Mevlana'nın Mesnevisi'ne aktarılmıştır. Türbenin yanında bir tekke ve bir zaviye bulunmaktadır. Burada cevizden yapılmış bir kütüphane yer almaktadır. Bu kütüphanede çok sayıda değerli eser, korunma altına alınmıştır. Tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla burası da kapanmıştır.

Yazarın eserine kattığı bir öge de Seyyid Mahmud Hayrani'nin Sultan Murad'a verdiği bir nasihatnamedir. Buradaki nasihatlerle Sultan Murad, pek çok başarılar elde etmiş ve zor durumlardan kurtulmuştur. Kureyşan Ocağı, Anadolu'nun en eski, en köklü ocağıdır. Merkezi Gaziantep Yavuzeli/Yukarı Kayabaşı köyüdür. Burada Seyyid Mahmud El- Kebir'in türbesi bulunmaktadır. Ocağa ait bilgilerin birçoğu kaybolmuştur. Hakkında yazılı tarihi belgeler bulunan ender ocaklardan biridir. Bu ocağa bağlı aşiretler vardır. Bunlar: Millet Aşireti, İzol Aşireti, Haydaran Aşireti, Karsano Aşireti, Lolan Aşireti, Beritan Aşireti, Badılan ve Zaza Aşireti, Alan Aşireti'dir. Secerede adı geçen Arap Tahir, Dada, Zudolyan, Mardini, İlyas, Çalfar aşiretlerinin nerede olduğu bilinmemektedir. Ayrıca eserde Kureyşan Ocağı'nın dağıldığı illere de yer verilmiştir.

Anadolu Aleviliğinde Dedelik kurumu ve Ocak sistemi oldukça önemlidir. Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v) bu dünyadan ayrıldıktan sonra İslami camianın ikiye bölündüğü bilinmektedir. Bu konuyla ilgili olarak yazar Gadir Hum meselesine değinmiştir. Bilindiği gibi Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v) üç yerde hutbede bulunuyor. Bunlardan birincisi Arafat'ta, ikincisi Mina'da ve üçüncüsü de Gadir Hum'dadır. Gadir Hum'da Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v), Hz. Ali'nin sağ elini tutup kaldırarak Hz. Ali'ye övgülerde bulunmuştur. Sözleri arasında "Her kim beni severse, Allah'ı sever; her kim Allah'ı severse Ali'yi sever." yer almaktadır. Kendisinden sonra Hz. Ali'nin halife olmasını buyurmuştur. Demek ki Hz. Muhammed'in (s.a.v) hak halifesi Hz. Ali'dir. Binlerce insanın büyük bir coşkuyla katıldığı Gadir Hum'da, inananlar Hz. Ali'ye biat edip onu kutlamışlardı. Yazar, bu konuya da değinmeden geçmemiştir.

Alevi inancında Ocak sistemi ve Dedelik kurumu çok önemli olduğunu belirtmiştik. Alevi ulularının oluşturduğu bütüne "Ocak" denilmektedir. Ocak sembolik anlamda pişen yer anlamına gelmektedir. Ocaklar aşk kazanıdır, talipler burada pişer. Ocak evlatlarına da Dede denilmektedir. Dedelik kurumu içinde Mürşid, Pir ve Rehber Alevi'lerin dedelik kurumuna yükledikleri görev ve makamlardır. Alevi dedelerini ise üç grupta toplayabiliriz. Bunlar: Bağımsız Ocakzâde Dedeler, Hacı Bektaş Çelebilerine Bağlı Dedeler/Babalar, Ocakzâde Dedelerce Görevlendirilen Dikme Dedeler/Babalar. Kitapta bu konu hakkında da bilgilere rastlamaktayız.

Dedelik kurumu, Alevilikte çok önemlidir. Çünkü tüm sorunların çözümünde dedeler büyük rol oynar. Dedelerin çoğu halka bilgi vermek, sorunları çözmek ve ibadet için gezerler. Eserde bu kurumla ilgili bilgiler de yer almaktadır.

Ocak, Dedelerin ailelerine verilen addır. Dedelerin her biri ayrı Ocaklara mensuptur. Ocakların Aleviler üzerinde büyük bir yaptırımı vardır. Ocaklara adları verilen tarihi dervişlerin soy, keramet ve hizmet gibi çeşitli özelliklerinin olduğunu da görmekteyiz.

Osmanlı Devleti zamanında Alevi ve Ocakzâdeler hakkında bilgilere rastlıyoruz. Üç kıtaya yayılan bu devletin ruhani kurucusu Şey Edebali olduğunu bu eserde görüyoruz. Bu zat ise Alevi ulusudur. Osman Gazi, dergâhta bulunduğu bir gece rüya görür ve bu rüyayı Şeyh Edebali yorumlar. Bir devlet kuracağını söyler. Hatta Şeyh Edebali, yedi düvele nam salacak olan bu devletin adına İmam Ali'nin de eklenmesi gerektiğini söyler. Daha sonra devletin adı Devleti Ali Osman şeklinde anıldığı yazarın okurlarına sunduğu anekdotlar arasında yer almaktadır.

Eserde Aleviler ile ilgili çeşitli fermanlara da değinilmiştir. Bunlar: Kızılbaş Harbi ve Çepniler, Ehli Sünnetten Olmayan Işıkların Men Edilmesi, Tekkede Işıkların Yok Edilmesi, Kızılbaş Vilayetine Kaçanlar, Kızılbaş Harbine Katılıp İdam Edilmek İçin Aranan Suçlunun Saklanması, Halkın “Kızılbaş Geldi” Diye Korkutulması, Bektaşî Babaları'nın Katli ve Sürgünü, Beş Vakit Namaz Kılmayanların Cezalandırılması, Süleyman Fakih'in Kızılırmak'ta Boğdurulması, İran'dan Gelen Elçiye Yakınlık Gösterenlerin Hırsız ve Harami Oldukları Gerekçesi İle Haklarından Gelinmesi.

Kitabın sonlarına doğru sürgün edilen bir Alevi Dedesi Seyyid Mustafa hakkında bilgiler verilmiştir. Bu Dede, Yavuz Sultan Selim'e karşı Şah İsmail'in yanında yer almıştır. Eser Ocağa ait çeşitli türbe resimleriyle son bulmuştur.

HALKTAN HAKK'A GİDEN YOL: SEMAHLAR

Cansu AKYOL*

*Haşa ki semahımız bir oyuncak değildir,
O bir aşk halidir, salıncak değildir.
Ariflerin aleti,
Müminlerin ibadeti,
Taliplerin maksududur.*

HACI BEKTAŞ VELÎ

Mehmet AYDOĞMUŞ, Halktan Hakk'a Giden Yol: Semahlar, Yazıt Yayıncılık, İstanbul, 2012

Özet

Bu çalışmada, Mehmet Aydoğmuş tarafından kaleme alınan 'Halktan Hakk'a Giden Yol: Semahlar' isimli kitap tanıtılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Semah, aşk, Üryan Hızır Ocağı, Mehmet Aydoğmuş

THE WAY FROM PEOPLE TO GOD: THE SEMAHS

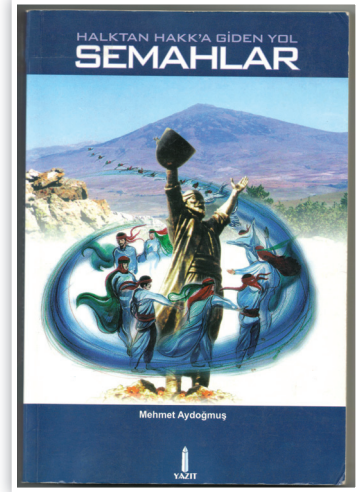
Abstract

This study presents the book "The Way from People to God: Semahs" written by Mehmet Aydoğmuş.

Keywords: Semah, love, Üryan Hızır Ocak, Mehmet Aydoğmuş

Giriş

Anadolu, uygarlıkların beşiği ve kavimlerin kapısı olmakla beraber gerçek bir bütünlük oluşturmaktadır. Bu bütünlük içeren yapı Anadolu'nun her köşesinde olan kültür, düşünce, inanış, ibadet, yaşama biçiminin sebep olduğu farklılıklar ve bu farklılıkların getirdiği zenginliklerle oluşmuştur.



* Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Lisans Öğrencisi, Ankara, eren-_-cansu@hotmail.com

Bu zenginliklerinden birisi de Anadolu da İslamiyet'in Türkçe konuşurması olan Anadolu Aleviliğidir. Alevilikte uygulama adı olarak kullanılan yol bir sürekin bir ifadesi de bu zenginliğin başlıca sebeplerinden birisi olmakla beraber bu uygulamanın temel taşı olan semahların önemini de ortaya çıkarmıştır.

Hüdai'nin de dediği gibi, tüm evren semah dönüyor inancıyla, Miraçta kırkının bir, birinin kırk olduğu, semahın çıkış noktası olan Kırklar Semahı, güvercin donunda bize barış getiren Hacı Bektaş öğretisi için Hacı Bektaş Semahı, gerek Bolu Beyi'nin atını, gerek Hz. Ali'nin Dülül'ünü gerekse Hz. Peygamber'in Burak'ını yansıtan Kırat Semahı, dara düşüldüğünde yetişen Hızır' a atıfta bulunularak dönülen Hızır Semahı, Sivas'ta Hızır Paşa'ya karşı inancını sergileyen büyük ozan Pir Sultan'ın anısına dönülen Pir Sultan semahı ve birçok semah, Mehmet Aydoğmuş tarafından kaleme alınan bu eser de işlenmiştir. Mehmet Aydoğmuş 1950, Malatya doğumludur. Eski adı 'Haçova' olan Ataköylüdür. Ataları, Üryan Hızır Ocağı'nın taliplerindedir.

1972 yılında Milli Eğitim Bakanlığına bağlı okullarda ve İnönü Üniversitesi'nde halk oyunları öğreticiliği yaptı. MİFAD-Milli Folklor Araştırmaları Dairesi görevleri ile yöresel halk oyunları ve semahlar üzerine araştırmalar yaptı. 1989 yılında emekli olduktan sonra İstanbul'a yerleşti. Pir Sultan Abdal Kültür Derneği İstanbul şubeleri, Şah kulu Sultan Vakfı ve Bağcılar Hacı Bektaş Derneği Genel Merkezi'nde semah ekipleri çalıştırdı. Halen Şah kulu Sultan Dergâhı Vakfı'nda semah çalışmalarına devam etmektedir.

Yazarın talibi olduğu Üryan Hızır Ocağı'nın ismine bakıldığında ise Üryan Alevilikte batini dine göre yorumlandığında çıplak anlamında değil, tamamen temiz çok temiz anlamındadır. Bu ocak çocuğu olmayanlar, sara ve akıl hastalarının akınına uğramakla ünlüdür. Bu ocağın Adıyaman, Malatya, Çorum, Sivas, Kahramanmaraş ve Erzurum'da talipleri bulunur. Ayrıca Suriye'nin Afrin kentinde de talipleri bulunur. Hubyar Dedeleri mürşit ocaklarının Üryan Hızır olduğu da söylenmektedir. Mehmet Aydoğmuş'un kaleme aldığı bu eser, 294 sayfadan ve beş bölümden oluşmaktadır. Sunuş ve Ön Söz kısımlarında sonra üç bölüm altında konu ele alınmıştır. Bu bölümler şunlardır: Semah, Ülkemizde dönülen semahların yaşatıldığı bölgeler ve şehirler, semahların şiirlerinin, sözlerinin, nefeslerinin notaları.

Birinci bölümde yazar, semahlarla ilgili anlatımlara yer vermiş, yukarıda da değindiğimiz gibi belirli olayların temsili olarak yaşatılan, Alevi-Bektaşilerin ana semahı olan Kırklar Semahı'na, Turnanın avazının Hz. Ali'ye benzetilmesinden dolayı Alevi Bektaşilerin gönül tahtında olan Turna Semahı'na, Hz. Muhammed'in Cebrail ile birlikte Mescid-i Aksa'ya gittiği Burak isimli atın, Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye hediye ettiği Dülül ismindeki kır donlu atın anısına Kırat Semahı'na, Alevi kültüründe önemli yere sahip olan Boz Atlı Hızır için de Hızır Semahı'na yer vermiştir.

Ayrıca Alevilik-Bektaşılık için önemli bir değer olan semahların nasıl korunması gerektiğine, semahların nerelerde dönülüp dönülmemesi gerektiğine bunun için de semah eğitimlerine ve semahçılara önerilerde bulunmuştur. Bölümün sonunda yazarın da talibi olduğu Üryan Hızır Ocağı'na mensup pirlere biyografilerine yer vermiştir. Bu pirlere: Hüseyin Dede (Keko), Hamo Dede (Keko), Hasan Dede, Ali Büyükşahin (Dede), Hacı Bayram Boztepe'dir.

İkinci bölümde de yazar, semahları bölge bölge ele alarak coğrafi bölgelerdeki şehirleri ve bunlar arasında semahların dönüldüğü şehirleri kaleme almıştır. Bu bölgeler ve şehirler:

Doğu Anadolu Bölgesi; Ağrı, Ardahan, Bitlis, Bingöl, Erzincan, Elazığ, Erzurum, Hakkâri, Kars, Malatya, Muş, Şırnak, Tunceli, Van.

Güney Doğu Anadolu Bölgesi; Adıyaman, Batman, Diyarbakır, Gaziantep, Mardin, Siirt, Şanlıurfa, Kilis.

İç Anadolu Bölgesi; Ankara, Kayseri, Kırıkkale, Nevşehir, Kırşehir, Yozgat, Sivas, Karaman, Niğde, Aksaray.

Akdeniz Bölgesi; Antalya, Mersin, Burdur, Isparta, Kahramanmaraş, Adana, Osmaniye, Antakya, Kilis.

Ege Bölgesi; Afyon, Denizli, İzmir, Kütahya, Manisa, Muğla, Aydın, Uşak.

Marmara Bölgesi; Adapazarı, Balıkesir, Bursa, Bilecik, Çanakkale, Edirne, İstanbul, İzmit, Kocaeli, Kırklareli, Tekirdağ, Sakarya, Yalova.

Karadeniz Bölgesi; Amasya, Bayburt, Giresun, Gümüşhane, Ordu, Samsun, Tokat, Artvin, Rize, Sinop ve Kastamonu'dur.

Üçüncü bölümde ise yazar, semahların şiirlerinin, sözlerinin ve nefeslerinin notalarına ayrıntılı bir şekilde yer vermiş ve biyografisiyle kitabını sonlandırmıştır.

Nice kültürlerin ve uygarlıkların harman olduğu Anadolu topraklarında, en eski tarihlerden günümüze kadar yaşatılan ve yaşatılmaya çalışılan, yer yer gizli kalmış zenginlikleri, Türk kültürünü, Alevi-Bektaşi inancının temel taşlarını ve öz miraslarından birisini bulmak isteyenlere kaynaklık edebilecek nitelikte bir kitaptır.

Sonuç olarak ele aldığımız bu kitap temel olarak Anadolu'da Türk kültürünün en büyük zenginliklerinden biri olan semahları ve bu semahların çıkış noktalarını işlemiştir.