

# ALEVİ OCAKLARI İLE İLGİLİ TESPİT EDİLEBİLEN EN ESKİ TARİHLİ BELGE: AĞUIÇEN OCAĞI ŞECERESİ\*

Bülent AKIN\*\*

## Özet

Alevi inanç sistemi hakkında son yıllarda yapılan çalışmalarda, Alevi ocaklarına mensup dede ailelerinin şahsi arşivlerinde bulunan ve inanç sistemi içerisinde kutsal olarak kabul edilen emanetlerden şecere ve icazetnâme türü yazılı belgelerin, Alevi ocaklarının tarihi yapılanması ile ilgili önemli ipuçları taşıdıkları görülmüştür. Dolayısıyla, son yıllarda, Alevi ocaklarının tarihine ışık tutmaya yönelik araştırmalarda bu belgelere sıkça başvurulmaya başlanmış ve bu doğrultuda birtakım yeni bulgulara ulaşılmıştır. Bu bulgular, Alevi ocaklarının tarihi yapılanması ile ilgili daha önceki yıllarda ortaya atılan tezlerden farklı bir tablo ortaya koymuştur. Çalışmamıza yol göstericilik yapan sözünü ettiğimiz yeni bulgulardan hareketle hazırlanan bu makale, ilk evre Alevi ocakları arasında “Mürşid Ocağı” olarak kabul edilen Ağuiçen Ocağı'nın Diyarbakır koluna mensup dede ailesinden alınan h. 544/Zilkade (m. 1150/Mart) tarihli şecereyi konu edinmiştir. Söz konusu şecere, tanzim ediliş tarihi itibarıyla şu ana kadar yayımlanan şecereler içerisinde, şimdilik, en eski belge olma özelliğini taşımaktadır. Şecerenin en dikkat çekici özelliği ise, daha önce yayımlanan “Ağuiçen”, “İmam Zeynel Abidin” ve “Dede Garkın” gibi mürşid ocaklarına ait şecerelerin nerdeyse tamamında görülen Ebu'l-Vefâ, Seyyid Ganim ya da Seyyid Hamis silsilesinden farklı bir soy ağacı sıralamasına sahip oluşudur. Makalemizde, öncelikle Diyarbakır yöresindeki Ağuiçen Ocağı'na mensup topluluklardan bahsedildikten sonra, şecerenin orijinal ve transkripsiyonlu metinleri üzerinden bazı tespit ve değerlendirmelere yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Alevi, Ağuiçen Ocağı, Diyarbakır, şecere, ocak

## THE EARLIEST ESTABLISHABLE DOCUMENT ON THE ALEVİ OCAKS: THE OCAK OF AĞUIÇEN'S SHAJARA

### Abstract

In the studies on Alevi belief system done in recent years it was seen that the written documents of *shajara* and *ijaza* genres -accepted as relics within belief system- from the private archives of *dede* families that are members of Alevi *ocaks*, carry important hints about historical structure of Alevi *ocaks*. Therefore, in recent years, this documents were started to be frequently used in the studies intended to shed light on the history of Alevi *ocaks*, and accordingly a set of new findings were reached. These findings revealed a different view from the theses on the historical structure of Alevi *ocaks* brought up in the past years. The subject of this paper, prepared with reference to the mentioned new findings which were guide to

\* Bu makale, TÜBİTAK 113 K 056 Numaralı proje kapsamında hazırlanmıştır.

\*\* Arş. Gör., Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, İzmir/Türkiye, bulentakinedb@hotmail.com.

DOI:10.12973/hbvd.70.111.

our study, is shajara dated Dhu'l-Qadah 544/March 1150 gotten from a dede family which is a member of the Ağuiçens' Diyarbakır branch recognized as the *mürşid* ocak among the Alevi ocaks of the first stage. As of the date of issuing, this shajara, for now, has the feature of being the earliest document among shajaras published so far. The most remarkable characteristic that shajara has is a genealogy which differs from Ebu'l Vefa, Seyyid Ganim or Seyyid Khamis's genealogies with whom almost all previously issued shajaras concerning *mürşid* ocaks such as "Ağuiçen", "İmam Zeynel Abidin" and "Dede Garkın", were affiliated. In our paper, after mentioning communities that are members of the ocak of Ağuiçen in Diyarbakır region, it will be brought certain determinations and evaluations on the original text and transcription of the shajara.

**Key Words:** Alevi, the ocak of Ağuiçen, Diyarbakır, shajara (Genealogy), ocak

## 1. Giriş

Alevilik hakkında son yıllarda yapılan çalışmalar, Alevi inanç sisteminin temel yapılanmasını oluşturan ocakların birbirleriyle olan ilişkilerinde hiyerarşik bir düzen içerisinde teşkilatlandıklarını göstermektedir. Bu hiyerarşik teşkilatlanma ile ilgili çeşitli araştırmacılar tarafından farklı görüşler ileri sürülmüş ve birçok tasnif yapılmıştır. Bu çalışmalarda ocaklar; "Mürşid Ocağı", "Pir Ocağı", "Rehber Ocağı", "Dikme Ocaklar" vb. hiyerarşik bir sıralama çerçevesinde tasnif edilmiştir.<sup>1</sup> Fakat bu tespit ve tasniflerin yanında Alevi ocak yapılanmasında "Dede" ve "Talip" olmak üzere iki çekirdek yapının öne çıktığını görmekteyiz. Dede ailelerinin, kendilerini talip topluluklarından ayıran ve ocak olarak nitelendirilmelerini sağlayan seyyidlik, keramet gösterme, toplumsal önderlik vasıfları taşıma ve ilmi anlamda yeterlilik gibi sıfatlarının yanı sıra, çoğunlukla, inanç sistemi içerisinde kutsal kabul edilen bazı emanetlere sahip oldukları görülmektedir. Bunlar içerisinde en yaygın rastlananlar; Şecere, İcazetnâme, inançla ilgili çeşitli yazma eserler, Ocak Sancağı (Alem), Erkân Ağacı, Şah'ın Pabucu ve On Bir Kollu Çıralık (şamdan)'tır. Bu emanetler, Alevi inanç sistemi bağlamında oluşmuş ritüelik işlev ve değerlere sahip olmalarının yanı sıra, bilhassa yazılı belge niteliğinde olanları, Alevi ocaklarının tarihsel yapılanmasına ve teşkilatlanmasına ışık tutacak özellikler taşımaktadır. Gerek devlet arşivlerinden temin edilecek, gerekse Alevi ocaklarına mensup dede ailelerinin şahsi arşivlerinden saha çalışmalarıyla derlenecek bu ailelerin soy, seyyidlik ya da dedeliklerini gösteren şecere veya icazetnâmelerin Aleviliğin tarihi alt yapısının aydınlatılmasına önemli katkı sağlayacağı şüphesizdir.

Alevi ocaklarına ait bu yazılı belgeler ışığında son yıllarda yapılan çalışmalar şimdye kadar bilinen ve bilhassa Fuad Köprülü'nün çalışmalarının etkisiyle genel kabul gören Kalenderilik, Haydarilik ve Yesevilik gibi tasavvuf çevreleri dışında, Tâcül-Ârifin Seyyid Ebu'l-Vefâ'nın kurduğu "Vefailik" adında yeni bir tasavvufi ekolün mevcut olduğunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla Köprülü tarafından ortaya

atılan, 13. yüzyıl Anadolu'sunun dini-tasavvufi profilini Ahmed Yesevi ve Yesevîlik merkezli tek kökene dayama tezi, gerek yurt içinden gerekse yurt dışından bilim insanları tarafından sorgulanmaya başlamıştır (Ocak, 2011: 34). A. Yaşar Ocak, Dede Garkın ve Emirci Sultan hakkında hazırladığı kitabında, ilk evre içerisinde yapılan mürşid ocaklarından Dede Garkın Ocağı'na ait şecere ve icazetnâmelerin Alevi ocaklarının tarihini aydınlatma açısından önemine dikkat çekmiştir. Ocak, daha önce yapılan çalışmalardan farklı olarak, söz konusu şecere ve icazetnâmelerin transkripsiyonlu metinlerini, Türkçe çevirilerini ve fotoğraflarını da kitabının sonuna ekleyerek ileride yapılacak çalışmalar için yol gösterici önemli bir adım atmıştır (Ocak, 2011: 154-294). Alevi ocaklarına ait şecere ve icazetnâmeleri konu edinen bir başka araştırmacı da Nejat Birdoğan olmuştur. Birdoğan, "Anadolu ve Balkanlar'da Alevi Yerleşmesi" adlı kitabındaki konuyla ilgili bölümün başında, bazı Alevi ocaklarına mensup dede ailelerinin ellerinde oldukça eski tarihli (m. 1017) şecerelerin olduğunu iddia ettiklerini ve bu belgeleri kimseye göstermediklerini ya da daha eski tarihli belgelerin bazı tutarsızlıklarının olduğunu vurgulamıştır. Soyağacı kurumunun bize Araplardan geçtiğine değinen Birdoğan, Anadolu'da şecere sistemini ilk olarak Selçuklu sultanı Alaeddin Keykubat'ın başlattığını ve bundaki amacının Oğuz ve Kürt topluluklarını kontrol altına almak olduğunu belirtmiştir. Birdoğan, kitabın ilerleyen sayfalarında, görme imkânı bulamadığı şecerelerden kendisine aktarıldığı kadarıyla söz etmiş, ulaşıp okuyabildiklerini ise günümüz Türkçesine çevirerek bunlar hakkında çeşitli değerlendirmelerde bulunmuştur. Yazar bölümün sonunda, ulaştığı şecerelerin sayısal olarak büyük çoğunluğunun Ağuiçen Ocağı'na ait olduğunu ve bu şecerelere göre Ağuiçen Ocağı'nın Ebu'l-Vefâ üzerinden Hz. Ali'ye bağlandığını ifade etmiştir (Birdoğan, 1995: 183-265).

Ayfer Karakaya Stump tarafından yapılan çalışmalarda da ocak mensubu dede ailelerinin ellerinde bulunan bu belgelerin önemine dikkat çekilmiştir. Stump, dede ailelerinden aldığı belgeler ışığında Anadolu Alevi inanç sisteminin tarihi yapılanması hakkında önemli bulgulara ulaşmış ve daha önceki çalışmalarda öne sürülen tezlere ciddi eleştiriler getirmiştir. Şahsi arşivlerden elde ettiği İmam Zeynel Abidin, Ağuiçen ve Dede Garkın gibi "Mürşid Ocağı" olarak tanımlanan ilk evre ocaklarına ait şecerelerden yola çıkarak, bu ocakların Vefâliğe bağlı olduklarını belirtmiştir (Stump, 2012: 263-284). Stump, evlenmesine rağmen, cinsel münasebetten kaçındığı için öz evladı olmayan Ebu'l-Vefâ'nın manevi mirasının çoğu birinci derece akrabası olan yedi evlatlığı üzerinden devam ettiğini ifade etmiştir. Stump'ın tespit ettiği 16 ve 17. yüzyıllara ait bu belgelere göre, Doğu Anadolu'daki Ağuiçen ve İmam Zeynel Abidin gibi önemli mürşid ocaklarının biyolojik atası da Ebu'l-Vefâ'nın bu evlatlıklarından olan, öz kardeşi Seyyid Ganim'in oğlu Seyyid Hamis olarak görünmektedir (Stump, 2012: 273-275).

Bu çalışmaların yanı sıra Alemdar Yalçın ile Hacı Yılmaz'ın yayımladığı şecere ve icazetnâme türü belgeler, Dede Garkın Ocağı'nın tarihi arka planını aydınlatma hususunda önemli katkılar sağlamış ve ileriye dönük yapılacak çalışmalar için temel teşkil etmiştir (Yalçın vd., 2002: 13-88). Ayrıca Alevi inancına mensup araştırmacı-lardan Veli Saltık tarafından yayımlanan “Tunceli’de Alevi Ocakları” adlı makalede, yöredeki Alevi ocaklarına ait şecereler hakkında önemli bilgiler verilmiştir. Saltık, Tunceli’de bulunan ocakların şecereleri ile dede ve talip topluluklarının coğrafi dağılımları hakkında geniş bilgi vermiş, ayrıca tespit ettiği şecerelerde yer alan soy sıralamaları hakkında birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur (Saltık, 2009: 145-176).

Diğer taraftan, son yıllarda Erdal Gezik ve Mesut Özcan tarafından yayına hazırlanan “Alevi Ocakları ve Örgütlenmeleri” adlı kitabın Erdoğan Yalgın tarafından yazılan “Şıx Dilo Belincân” başlıklı bölümünde, Şeyh Dilo Belincân’a ait h. 400 (m. 1010) tarihli bir şecereden söz edilmektedir. Şecere’nin aslının Alaeddin Keykubat tarafından alındığını, sahiplerine verilmek üzere yeni bir şecere tanzim edildiği aktarılmaktadır. Yalgın tarafından verilen bilgiye göre Alaeddin Keykubat, şecerenin başlangıcına on yedi satırlık bir metin yazdırmış ve burada, asıl şecerede bulunduğu iddia edilen Cengiz Han’ın mührünü kastederek, “Cengiz Han’ın İşareti, benim huzurumda da sabit olmuştur” diye not düşmüştür. Şecereye göre Şeyh İmadüddin Süleymani, Şeyh Dilo Belincân’ın şeyhi olarak görünmektedir ve Şeyh Dilo Belincân’ı Kürt topluluklarına vekil tayin etmiştir. Şeyh Dilo Belincân’ın yol silsilesi ise, şeyhi İmadüddin Süleymani üzerinden Ebu’l-Vefâ’ya ve Zeyd üzerinden Hz. Ali’ye dayanmaktadır (Gezik vd., 2013: 427-440). Düzenlenme tarihi itibarıyla, makalemizin konusu olan Ağuiçen Şeceresi’nden 140 yıl daha eski bir belge olarak takdim edilen bu şecere, Alevilik tarihi ile ilgili oldukça önemli bir döneme işaret etmektedir. Diğer taraftan, şecerenin henüz yayımlanmamış olması, ilk tanzim ediliş tarihi itibarıyla akıllarda soru işareti bırakmaktadır. Ayrıca, Tâcü’l-Ârifin Es-Seyyid Ebu’l-Vefâ Menakıbnâmesi’nde Ebu’l Vefâ’nın doğum ve ölüm tarihleri h. 417 (m. 1027) - h. 501 (m. 1108) olarak verilmektedir (Gümüşoğlu, 2006: 27). Şeyh Dilo Belincân’ın şeceresinin h. 400 (m. 1010) tarihli olması ve Ebu’l-Vefâ üzerinden yol silsilesinin Hz. Ali’ye ulaşması, Ebu’l-Vefâ’nın şecere tarihinden sonra dünyaya gelmesi göz önünde bulundurulursa, çelişkili ve tartışmaya açık bir durum arz etmektedir. Bu sorun, ancak, şecerenin tam metninin yayımlanması ile çözüme kavuşacak gibi görünmektedir.

Alevi ocaklarına mensup dede ailelerinin ellerinde bulunan şecere ve icazetnâme türü belgelerin tanzim ve sonraki yüzyıllarda tasdik ediliş tarihleri ve yerleri, Alevi inanç sisteminin ve ocak teşkilatlanmasının tarihi hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Bugüne kadar tespit edilebilen şecere ve icazetnâmeler içerisinde en eski tarihli belge, Ahmet Yaşar Ocak tarafından yayımlanan Çelebi Mehmet dönemine ait h. 821 (m. 1418) tarihli belgedir.<sup>2</sup> Bu makale, Aleviliğin yazılı tarihi



açısından daha önce yayımlanan belgelere nispeten oldukça eski bir tarihte yazılmış olan, Ağuıçen Ocağı'nın Diyarbakır koluna ait, h. 544/Zilkade (m. 1150/Mart) tarihli şecereyi konu edinecektir. Söz konusu şecere, Alevilik tarihi ile ilgili bugüne kadar yayımlanan belgeler içerisinde, şimdilik, en eski belge niteliğini taşımaktadır. Makalede, Aleviliğin ilk evre ocakları arasında yer alan ve "Mürşid Ocağı" olarak nitelendirilen Ağuıçen Ocağı'nın Diyarbakır kolu hakkında bilgi verildikten sonra, Diyarbakır Ağuıçen Ocağı dedesi Hidayet Ulugerçek'ten alınan ve günümüz Türkçesine aktarılan şecere hakkında yapılan tespit ve analizlere yer verilecektir.<sup>3</sup>

## 2. Ağuıçen Ocağı'nın Diyarbakır Kolu

Diyarbakır ve ilçelerine bağlı yerleşim birimlerinde tespit ettiğimiz Ağuıçen Ocağı mensuplarının vaktiyle Diyarbakır merkeze bağlı bugünkü adı Nahırkıracı olan Şarabi köyünde yerleşik buldukları bilinmektedir.<sup>4</sup> Yöredeki Ağuıçen Ocağı dedesi Hidayet Ulugerçek, Ağuıçen Ocağı'nın buradaki "Mürşid Ocağı" olduğunu söylemektedir.<sup>5</sup> Geçmiş yıllarda yörede, "Düşkünlük Cemleri"nin Ağuıçen Ocağı dedeleri bulunmadan yapılamadağı da bize aktarılan bilgiler arasındadır. Şarabi köyündeki dede ve talip topluluklarının tamamı Türkmenlerden oluşmaktadır. Tahrir defterlerinden 1500'lü yılların başında varlığını tespit ettiğimiz Şarabi köyü<sup>6</sup>, son on yıla kadar da Aleviliğini ve Türkmenliğini koruyan bir köydür. Köydeki dede ve talip toplulukları Diyarbakır'a Horasan'dan geldiklerini ve Ağuıçen Ocağı mensubu dedelerin köklerinin Necef'e dayandığını ifade etmektedir. Sözlü gelenekte, Diyarbakır'a bağlı diğer Türkmen Alevi köylerindeki ocak aileleri gibi, Şarabi'deki Ağuıçen Ocağı mensuplarının da Moğol istilasından kaçarak Anadolu'ya Kuzey Irak üzerinden girdikleri ve Diyarbakır'ı yerleşim yeri olarak tuttıkları aktarılmaktadır.<sup>7</sup> Yakın geçmişe kadar (1980-1981 yılları civarı) Diyarbakır'dan Hac'a gidip gelenler aracılığıyla Necef'te bulunan tanıdıklarından haber alan yöredeki Ağuıçen Ocağı dedelerinin günümüzde bu irtibatı kopmuştur. Ayrıca, yörede yaptığımız derleme çalışmalarında, Şarabi köyünün Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan tarafından kurulduğı da bize aktarılan bilgiler arasındadır.

Son yıllarda yaşanan köyden kente göçlerle, Şarabi'de artık, Alevi inancına mensup kimse kalmamış, köyde yerleşik bulunan Alevilerin tamamı büyük şehir merkezlerine ve yurt dışına yerleşmiştir. Köyün boşalmasıyla da köye Sünni inancına mensup Kürt topluluklar yerleşmeye başlamıştır. Şarabi köyü bugün tamamen bir Sünni Kürt köyü haline gelmiştir. Köyde sadece Ağuıçen Ocağı dedesi Hidayet Ulugerçek'in bir evi (Kuyudamı Ziyaret ve Tekkesi) ile bir köylünün arazisi bulunmaktadır. Diğer taraftan, çeşitli kent merkezlerine ve yurt dışına yerleşen Şarabi köylü Aleviler, Aleviliklerini ve Türkmenliklerini kaybetmemişlerdir. Ayrıca, köylüler halen, yılın değişik zamanlarında köylerine gidip kabir ve Kuyudamı ziyaretlerini sürdürmektedirler. Yörede yaşayan Şarabi köyü dışındaki Türkmen Alevilerin büyük

bir kısmı da Kuyudamı'na adaklar adamakta, buradan dertlerine derman, hastalarına şifa dilenmektedir. İçeride mumlar yakılmakta, dilek taşları dizilmekte ve kuyuda bulunan sudan şifa umulmaktadır.

Kuyudamı, aynı zamanda yakın geçmişe kadar cem ibadetlerinin yapıldığı bir tekkedir. Yörede yaptığımız derleme çalışmalarında, 1960'lı yıllara kadar Şarabi köyü civarında, "Terkân Bölgesi" diye adlandırılan sayıları elliye yakın köyden ve diğer Alevi köylerinden "Kuyudamı"na ve Ağuiçen Ocağı dedelerine ziyarete gelindiği bilgisi bize aktarılmıştır. Kuyudamı, yöredeki inanışa göre Ağuiçen Ocağı'nın bilinen ilk inanç önderlerinin sır olduğu (kaybolduğu) yerdir. Hidayet Ulugerçek tarafından bize aktarılan bilgiye göre, Kuyudamı'nda sır olduğuna inanılan Ağuiçen Ocağı erenlerinden Seyyid Gerçek, Ağuiçen'in (Seyyid Temiz) torunu ve Seyyid Mençek'in en küçük oğludur. Seyyid Mençek'in üç oğlu olmuş ve en küçüğü olan Seyyid Gerçek, kutsal emanetleri alarak Diyarbakır'a gelmiş ve Şarabi köyüne yerleşmiştir. Diğer ikisi ise, Tunceli ve Divriği taraflarına gitmiştir. Ağuiçen Ocağı'na mensup birçok eren ve inanç önderinin bu odada sır olduğu inancı sebebiyle bu tekkeye "Kuyudamı" adı verilmiş ve burası bir ziyaret yeri haline gelmiştir. Görünüşü üç odalı bir ev şeklinde olan Kuyudamı'nın girişinde küçük bir koridor, koridorun sağında ikiye bölünmüş bir oda<sup>8</sup>; koridorun devamında ve giriş kapısının tam karşısında iki basamak merdivenle çıkılan ve diğer odaya açılan bir kapı vardır. Bu oda, geçmişte cemlerin yapıldığı "Tekke"dir. Tekkenin giriş kapısının hemen solunda ise "Kuyudamı" adı verilen ve içerisinde bir kuyu bulunan ziyaret yeri mevcuttur. Bu odadaki kuyuda bulunan su, yöredeki Aleviler tarafından kutsal kabul edilmektedir. Ziyaretçiler, bu ziyaret yerinden ve kuyudaki sudan şifa umarlar. Yörede yaptığımız derleme çalışmalarında Kuyudamı hakkında birçok anlatı tespit edilmiştir.<sup>9</sup> Diğer taraftan, Ağuiçen Ocağı Diyarbakır koluna ait şecere ve diğer yol emanetleri yüzyıllar boyunca Kuyudamı'nda bulunan bir sandıkta muhafaza edilmiş ve kuşaktan kuşağa aktararak günümüze ulaşmıştır.

### 3. Miladi 1150 Tarihli Ağuiçen Ocağı Şeceresi

Diyarbakır merkeze bağlı Şarabi köyünde yerleşik bulunan Ağuiçen Ocağı dedesi Hidayet Ulugerçek'ten aldığımız Ağuiçen Ocağı Diyarbakır Kolu'nun soy ağacını gösteren şecere, h. 544/Zilkade (m. 1150/Mart) tarihinde yazılmıştır. Şecerenin başında biri tepede, diğer altısı karşılıklı olarak iki yanda olmak üzere yedi adet mühür bulunmaktadır. Bu mühürlerden sonra Besmele ile başlayan, Allah'ın sıfatlarına ve ayetlerine, Peygamberin ve On İki İmamların salat ve selamlamasına yer verilen kısım gelmektedir. Bu kısmın ardından şecerenin sahibi Seyyid Hüseyin oğlu Seyyid İlyas'ın soyu Hz. Âdem'e kadar sayılmış ve şecerenin eksiksiz olduğunu vurgulayan bir cümlenin ardından h. 544/Zilkade tarihi düşülerek şecere tamam-

lanmıştır. Şecerenin eksiksiz olduğunu vurgulayan ve tarih düşülen kısım günümüz Türkçesi ile şöyledir:

“*Seyyid Receb oğlu Seyyid Hâce oğlu Seyyid Hüseyin oğlu **Seyyid İlyas**’ın şeceresidir. Muhakkak ki, o soyu açık (nesebi sahih) olan bir seyittir. Bunda şüphe ve belirsizlik yoktur. Her kim ki O’nun nesebinden şüphe ederse O (bir sözcük okunmuyor) ’na Müste’ân olan Allah’tandır. Yüce Allah sağlam (muhkem) ve yüce kitabında (Kur’an’da) şöyle buyurmuştur: ‘Her kim bir iyilikle gelirse kendisi için onun on misli vardır (En’âm 6/160)’, ‘Ve iyilikte bulununuz (Bakara 2/195)’, ‘Yüce Allâh iyilik yapanların mükâfatını zâyi etmez (Tevbe 9/120)’. Bu tam bir şeceredir. **Hicrî 544** senesinin mübarek Zilkade ayında yazıldı. Allah’ın övgüsü Muhammed’in hayırlı yaradılışına ve bütün ailesinin üzerine olsun. Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah içindir”.* En alt kısımda ise Seyyid Salih bin Musa, Seyyid El-Muhtez (Ahmed) bin Hüseyin, Seyyid Sâdi bin İsmail ve Seyyid Sadık bin Behlül adında dört Seyyid tarafından şecerenin eksiksiz olduğu tasdik edilmiştir.

Şecerenin farklı kısımlarında yedi adet derkenar bulunmaktadır. Bu derkenarlar, şecerenin farklı tarihlerde, farklı kişiler tarafından tasdik edildiğini göstermektedir. Özellikle şecerenin sağ tarafında bulunan iki derkenarda “Diyarbakır” şehrinin adının geçmesi dikkat çekicidir. Ayrıca, bu derkenarlardan birinde h. 1021 (m. 1613) tarihi düşülmüştür. Söz konusu iki derkenarın günümüz Türkçesi şöyledir:

### Der-kenâr 1

“*İçine baktığımda hakkıyla bilgi sahibi oldum ve mübarek bir nesebe muvafakat ve latif bir asla mutabakat buldum, hâli üzere bıraktım. Bunu fakir Seyyid Ahmed, **Diyarbakır** şehrinde nakib, İstanbul’da nakibü’l-eshraf kâimmakâmı, yazdı. Allah O’nu affetsin”.*

### Der-kenâr 2

“*Bu şecere, aslı asil, fer’i yüce ve melekler ve vahiyle müşerref olan ve güzel kokan Hz. Muhammed, Allah’ın övgüsü ve selamı O’nun üzerine ve ailesinedir, ululuk ve kıymet sahibidir. [Bu şecereyi] **Diyarbakır** şehrinde yaklaşık **Hicrî 1021** civarında gördüm. Onu kabul ettim, geçirdim (tasdik ettim) ve aslımı sahibi olan Seyyid İlyas e’l-Mersum oğlu Seyyid Hüseyin oğlu **Seyyid Muhyiddin**’e teslim ettim. Bu şecere sahibinin soyu meşhurdur ve bunda hile yoktur. Muhakkak ki o Hz. Peygamber ve ailesiyle Cennet’e girmek üzere A’raf’ta bir araya geldi. Bendeniz, Allah’ın fakiri Seyyid Abdulkâdir bin Seyyid Muhammed Halep şehridenim. Allah onu affetsin”.*

Alevi ocakları ile ilgili yazılı kaynak bağlamında şu ana kadar yayımlanan şecere ve icazetnâmeler arasında, şimdilik, en eski belge niteliğinde görünen bu şecerenin şekil ve kurgu özellikleri bakımından sonraki yüzyıllarda yazılmış şecere yazım mantığına uygun olduğu görülmektedir. Şecerenin en üst kısmında yer alan mühür-

lerin şekil itibarıyla sonraki yüzyıllarda yazılan bazı şecerelerle birebir aynı olduğu tespit edilmiştir. Mühürlerin içerisindeki yazılarda da içerik bakımından çok küçük farklılıklar olduğu görülmüştür. Bu şecerelerden h. 1015 (m. 1607) tarihli Ağuiçen Ocağı şeceresi, h. 997 (m. 1588) tarihli Dede Garkın Ocağı şeceresi ile arşivimizde bulunan bir Dede Garkın Ocağı şeceresinin mühürlerinin birbirleriyle aynı olduğu ve yaklaşık aynı içeriklere sahip oldukları ilk bakışta görülecek biçimde açıktır.<sup>10</sup> Şecerenin devamında da şecere yazma geleneğine aykırı bir durum söz konusu değildir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi şecere, yazıldığı tarihten yaklaşık 463 yıl sonra, miladi 1613 yılında Halep şehrinde tasdik edilmiştir. Şecerede bu onay dışında, yapılan diğer tasdiklerde tarih düşülmemiştir. Öte yandan şecerede, bazı belgelerde görülen şecere sahibine iltifat edilmesi, hürmet ve ayrıcalık gösterilmesi gibi öğütler veren ve dünyevi konularda belli amaçlara yönelik nasihatler içeren herhangi bir bölüm mevcut değildir.

Şecerede dikkat çeken en önemli husus ise, diğer ocak şecerelerinin hemen hemen tamamında geçen Ebu'l-Vefâ, kardeşi Seyyid Ganim ve Seyyid Ganim'in oğlu Seyyid Hamis'in adlarının bulunmasıdır. Hz. Adem'e kadar uzanan şecerenin Hz. Ali'den itibaren miladi 1150 yılına, yani şecerenin sahibi Seyyid İlyas'a kadar geliştiği şöyledir:

‘ Alî bin Ebî Tâlib  
 Hüseyn bin ‘ Alî  
 İmâm e’l-Ma‘şüm Zeyne’l-‘ Âbidîn  
 Zeydü’ş-Şehbâ  
 Seyyid Hüseyn zi’l-‘ ibre  
 Seyyid Yahyâ Ekber  
 Seyyid Yahyâ Aşgar  
 Seyyid ‘ Alî  
 Seyyid Kâsım  
 Seyyid Mūsâ  
 Seyyid Şerefü’ d-dîn  
 Seyyid Ca‘ fer  
 Seyyid Nürü’ d-dîn  
 Seyyid Aḥmed  
 (Ahsen) Seyyid Muhammed (tam okunamıyor)

Seyyid Maḥmūd

Seyyid Şemsü'd-dîn

Seyyid Receb

Seyyid H̄āce

Seyyid H̄üseyn

Seyyid İlyās

Mevcut belgeler üzerinden konuşulduğunda, özellikle Ebu'l-Vefâ'nın annesinin Kürt olduğunu ve Kürt topluluklarının içerisinde yetiştiğini, dolayısıyla da kendisinin de Kürt olduğunu kabul eden araştırmacılar olduğu gibi, menakibnâmesindeki halifelerinin neredeyse tamamının Türkmen isimleri ve nispetleri taşıması sebebiyle onun bir Türkmen şeyhi olabileceğini öne süren araştırmacılar da vardır.<sup>11</sup> Bu noktadan hareketle, bugüne kadar tespit edilebilen Ağuıçen Ocağı şecerelerinde Ebu'l-Vefâ'nın adının ya da kardeşi Seyyid Ganim ve Seyyid Ganim'in oğlu Seyyid Hamis'in adlarının bulunmasından dolayı Ağuıçen Ocağı'nın Kürt kökenli olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Ağuıçen Ocağı'nın Diyarbakır koluna ait bu şecerede, Ebu'l-Vefâ, Seyyid Ganim ya da Seyyid Hamis'in adlarının geçmeyişi, Ağuıçen Ocağı hakkında şu ana kadar ileri sürülen görüşlerden farklı bir tablo ortaya koymuştur. Ayrıca, şecerenin Türkmen Alevisi bir dede ailesinin elinde bulunuşu da konuyla ilgili daha önce ortaya atılan görüşler hakkındaki soru işaretlerini arttırmaktadır. Kaldı ki, söz konusu şecerenin yazıldığı tarih göz önünde bulundurularak mevcut belgelerle mukayese edildiğinde, sözünü ettiğimiz değişim daha net görülecektir.

#### 4. Sonuç

Şu ana kadar yayımlanan şecere ve icazetnâmeler içerisinde, şimdilik, en eskisi olma özelliğine sahip olan Ağuıçen Ocağı'nın Diyarbakır koluna ait şecere, kanaatimizce Alevi ocaklarının tarihiyle ilgili yeni soruların sorulması gerektiğini gündeme getirmiştir. Kendisinden yaklaşık üç ya da daha fazla asır sonra yazılmış olan diğer şecere metinlerine yapı ve kurgu bakımından benzemesi, şecerenin tasdiği yapılrken bazı şecere ve icazetnâmelerde olduğu gibi aslının herhangi bir devlet kurumu tarafından alınıp sahibine kopyasının ya da yenisinin verilmesi gibi bir durumun söz konusu olmayışı ve söz konusu tasdiklerin şecerenin kenarlarına yapılması sebebiyle aslının muhafaza edilmiş olması, şecerenin Alevilik tarihi açısından önemini bir kat daha arttıran hususlardır.

Daha önce tespit edilen ve yayımlanan ilk evre Alevi mürşid ocaklarına mensup dede ailelerine ait şecerelerde, dedelerin soylarının Tâcü'l-Ârifin Seyyid Ebu'l-Vefâ üzerinden Hz. Ali'ye ulaştığı görülmüştür. Bu şecerede ise, Ebu'l-Vefâ, kardeşi Ganim ve Seyyid Ganim'in oğlu Hamis'in adlarının zikredilmemesi, şecerenin tan-

zim tarih de göz önünde bulundurulduğunda, önceki şecerelerdeki silsileden hareketle verilen hükümlerde daha dikkatli olunması gerektiğini göstermiştir.

Tespit edilen bu belgenin ortaya çıkardığı bir gerçek de devlet arşivlerinde bile rastlanamayacak kadar eski tarihli bir belgenin şahsi arşivde muhafaza edilmiş olmasıdır. Alevi ocakları üzerine yapılan çalışmalarda devlet arşivleri merkezli çok ciddi verilere ulaşmak mümkün olmamaktadır. Son yıllarda Alevi ocakları ve teşkilatlanmaları üzerine yeni yorumları sağlayan belge ve bilgilerin şahsi arşivlere dayanması, bu yönde çalışmalar yürütülmesi gerektiğini göstermektedir. Bu bağlamda, Alevi ocakları üzerine yapılan çalışmalarda, alan araştırmalarına öncelik verilmesi elzem bir hal almıştır. Yaptığımız saha çalışmalarında, Alevi ocaklarına ait önemli belgelerin kutsal emanetler olarak kabul edilerek saklandığı görülmüş ve diğer ocaklara ait belgeler de tespit edilmiştir. Bu belgelerin büyük bir çoğunluğu, inanç sisteminden kaynaklanan bir algı sebebiyle saklanmakta ve bilim dünyasıyla paylaşılmamaktadır. Bu durum, söz konusu belgelerin sağlam muhafaza edilmiş ve araştırmacılar tarafından bulunmuş olanları için, bir şans olarak değerlendirilebilir. Ancak, bu belgelerin iyi muhafaza edilememiş olanlarının çürümeye terk edilmesi ve kağıt zararlılarıncı tahribe uğrama ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Bu sebeple, Alevi ocaklarını konu edinen araştırmalarda saha çalışmalarına öncelik verilmeli ve ivedilikle bu tür belgeler koruma altına alınmalıdır. Nitekim, Alevi ocaklarıyla ilgili birçok belge, bizim tespit ettiğimiz belge kadar şanslı olmayacaktır.

### Sonnotlar

- <sup>1</sup> Bu tasnifler, çoğunlukla, ocakların hiyerarşik yapılanmalarına, tarihi durumlarına ve kerametlerine göre yapılmıştır. Tasniflerin ve ocaklar arası hiyerarşik yapının geniş bir değerlendirmesi için bk. (Ersal, 2013: 75-94)
- <sup>2</sup> Ahmet Yaşar Ocak tarafından yayımlanan Şecere'nin transkripsiyonu ve Türkçe çevirisi için bk. (Ocak, 2011: 154-194).
- <sup>3</sup> Şecerenin transkripsiyonunun yapılmasında ve metnin günümüz Türkçesine çevrilmesinde benden yardımlarını esirgemeyen Doç. Dr. Ozan YILMAZ'a teşekkür ederim. Ayrıca, son okumalarda metnin kontrolüne yardımcı olan sayın Prof. Dr. Nadim Macit, Doç. Dr. Abdullah Temizkan, Yrd. Doç. Dr. Yahya Kemal Taştan ve Doktora Öğrencisi Murteza Tuzlu'ya teşekkürler.
- <sup>4</sup> Diyarbakır Alevi ocakları hakkında geniş bilgi için bk. (Taşgın, 2006; Akın vd., 2012: 231-246).
- <sup>5</sup> Yörede yaptığımız saha çalışmalarında, Şarabi köyü dışındaki diğer yerleşim birimlerinde İmam Zeynel Abidin ve Dede Garkın Ocağı gibi önemli mürşid ocaklarının da mevcut olduğu görülmüştür. Yörede, günümüzde en fazla talip topluluğuna sahip olan ocağın, İmam Zeynel Abidin Ocağı olduğu görülmüştür.
- <sup>6</sup> 1530 tarihli tahrir defterinde Şerabi (Nahırkıracı) köyü, Şarabi adıyla kayıtlıdır (TD 998/I: 53).



- <sup>7</sup> Bu konuda bazı araştırmacılar köydeki Ağuiçen Ocağı dedelerinin Dersim'deki Bargini'den geldiklerini aktarmaktadır (Aksüt, 2012: 243; Gezik vd., 2013: 89). Ancak, biz yörede yaptığımız saha çalışmalarında görüştüğümüz, gerek Ağuiçen Ocağı gerekse diğer ocaklara mensup dede ve talip topluluklarının böyle bir bilgiden haberlerinin olmadıklarını gördük.
- <sup>8</sup> Yöredeki Ağuiçen Ocağı dedesi Hidayet Ulugerçek'ten aldığımız bilgilere göre bu oda, daha önceden, Kuyudami'na ait ocak ve mutfağın bulunduğu yermiş.
- <sup>9</sup> Söz konusu anlatılar makalemizin konu ve kapsamı dışında olduğundan dolayı, burada bu anlatılara yer verilmeyecektir
- <sup>10</sup> Söz konusu h. 1015 (m. 1607) tarihli Ağuiçen Ocağı şeceresi için bk. (Bozdoğan, 2013: 403-409), h. 997 (m. 1588) tarihli Dede Garkın Ocağı şeceresi için bk. (Ocak, 2011: 256-258).
- <sup>11</sup> Bu konudaki görüşler için bk. (Ocak, 2011: 40; Gümüšoğlu, 2006: 9; Stump, 2012: 263-284).

### Kaynakça

- AKIN, B.-EKİCİ, M. (2012). "Diyarbakır Yöresi Alevi Ocakları Üzerine Bir Değerlendirme". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 63. 231-246.
- AKSÜT, H. (2009). *Aleviler Türkiye-İran-Irak-Suriye-Bulgaristan*. Ankara: Yurt Yay.
- BİRDOĞAN, N. (1995). *Anadolu ve Balkanlar'da Alevi Yerleşmesi Ocaklar-Dedeler-Soyağaçları*. İstanbul: Mozaik Yayınları.
- BOZDOĞAN, N. (2013). *Alevi İslam İnancı ve Ağuiçen Ocağı Soy Şeceresi*. İstanbul: Can Yayınları.
- ERSAL, M. (2013). *Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminde Hiyerarşik Yapı: Çubuk Havzası Aleviliği Örneği*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GEZİK, E.-ÖZCAN, M. (2013). *Alevi Ocakları ve Örgütlenmeleri*. Ankara: Kalan Basın Yayın Dağıtım.
- GÜMÜŞOĞLU, D. (2006). *Tâcü'l-Ârifin Es-Seyyid Ebu'l-Vefâ Menakıbnâmesi*. İstanbul: Can Yayınları.
- OCAK, A. Y. (2011). *Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş Yahut Vefâ'iyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın & Emirci Sultan (13. Yüzyıl)*. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- SALTIK, V. (2009). "Tunceli'de Alevi Ocakları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S. 52. 145-176.
- KARAKAYA-Stump, A. (2012). "The Vefâ'iyye, The Bektashiyye And Genealogies of Heterodox". *Islam In Anatolia: Rethinking The Köprülü Paradigm*. S. 44. 263-284.
- TAŞĞIN, A. (2006). *Güneydoğu Anadolu'da Türkmen Aleviler -Diyarbakır ve Çevresi-*. Ankara: Ataç Yayınları.
- YALÇIN, A.-YILMAZ, H. (2002). "Kargın Ocaklı Boyu ile İlgili Yeni Belgeler". Ankara: *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S. 21. 13-88.
- 998 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Diyar-ı Bekr ve Arap ve Zü'l-Kadiriyye Defteri-I 937/1530. (1998). Ankara: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları.

### **Kaynak Kişi Dizini**

Aziz Güçlü, (1951), Seyithasan (Bakacak), Bismil, Diyarbakır, İlkokul, Halk Şairi-Talip.

Cafer Açıkgöz, (1956), Büyükkadı, Diyarbakır, Lise, Rehber.

Cemal Özdemir, (1952), Darlı (Ulutürk), Bismil, Diyarbakır, Üniversite, Talip.

Hasan Baykut, (1961), Türkmenhacı, Bismil, Diyarbakır, Beyazıd-ı Bostan Ocağı Dedesi.

Hidayet Ulugerçek, (1947), Şarabi, Diyarbakır, Üniversite, Ağuiçen Ocağı Seyyidlerinden (Dede).

Mehdi Kaygusuz, (1961), Darlı (Ulutürk), Bismil, Diyarbakır, Lise, İmam Zeynel Abidin Ocağı Dedesi.

Meryem Özdemir, (1954), Seyithasan (Bakacak), Bismil, Diyarbakır, İlkokul, Âşık-Talip.

Musa Kargın, (1966), Büyükkadı, Diyarbakır, Lise, Dede Garkın Ocağı Dedesi-Âşık.

Sultan Kargın, (1927), Büyükkadı, Diyarbakır, Okuma yazma bilmiyor, Ana Bacı (Dede eşi).

Vedat Güldoğan, (1950), Çüngüş, Diyarbakır, Üniversite, Araştırmacı-Yazar.

### **Ekler**

#### **Ek-1. Ağuiçen Ocağı Diyarbakır Kolu Şeceresinin Türkçesi**

En üstte bulunan ilk üç satır okunmayacak durumda.

İlk mührün ortasında; “El-mülk-i li’llāh Muḥammeden Resūli’llāh ‘Aliyyü’n Veliyü’llāh”, bu yazının çevresindeki ilk çemberde “Nādī Aliyyü’n mazharu’l ‘acāib Tecidhu ‘avnen leke fi’n-nevāib külli hemmin ve ğammin se-yencelī bi-velāyetike yā ‘Alī yā ‘Alī yā ‘Alī”, dış çemberinin en üstünde Allah yazısı ve sırasıyla On İki İmamların adları yazılıdır.

Bu mührün altında, karşılıklı olarak bulunan iki mührde çemberin ortası okunamayacak durumdayken çemberin çevresinde sırasıyla On İki İmamların adlarına yer verilmiştir.

Üçüncü sıradaki karşılıklı mührlerin ortasındaki yazı okunamamakla beraber, dış çemberdeki yazı kısmen okunabilmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla burada da On İki İmamların adları zikredilmiştir.

Dördüncü sırada bulunan son mührlerin ortasında “Bu mühr, İmam

‘Aliyyü’l-Hâdi ve Hasan e’l-‘Askerî’nin mührüdür” yazılıdır. Mühürlerin çevresinde ise, tam olarak okunamamakla beraber On İki İmamların adlarının yazıldığı olduğu anlaşılmaktadır.

Esirgeyen ve Bağışlayan Allah’ın Adıyla,

Hamd; Muhsin (ihşan eden), Mün’im (nimetlendiren), Mennân (çokça minnet eden), Kâhir (kahreden), Müheymin (koruyan ve gözeten), Deyyân (hesap gören) olan; fazilet, cömertlik, iyilik, bolluk, minnet, af, rahmet, mağfiret, büyüklük, celâl sahibi olan; mekânsız, zamansız, devirsiz, dönemsiz varolan, zaman ve mekân takdiri olmaksızın zamanı ve mekânı yaratan ve yaratılmışlar arasında insanı seçip, ona konuşmayı öğreten, itaat etmeyi emreden, günah işlemeyi yasaklayan ve ondan küfrü gideren, onu imanla yüceltip mutluluk ve kavuşmayla, kader ve ayrılıkla müstesna kılan Allah’a mahsustur. Bütün noksan sıfatlardan münezzeh ve kemal sıfatlarıyla muttasıf olan “*Allah her gün bir iştedir* (Rahmân 55/29)” (âyetini) tesbih ederim. Ve biz, Allah’tan başka bir ilah olmadığına, *O’nun ortaksız* (En’âm 6/163) bir olduğuna; insanları, cinleri, kuşları ve balıkları toprak, hava ve ateşten yarattığına; O’nun gönderdiği peygamberleri, salih velilerini şahit kıldığına, İmamlar’ın kabirlerini âriflerin kiblesi, tavaf edenlerin Kabe’si kıldığına, onları öncekiler ve sonrakiler üzerine üstün kıldığına, onları sevmeyi yaratılmışların tümüne vacip kıldığına şahadet ederiz. Ve yine şahadet ederiz ki Muhammed (s.a.v.) peygamberlerin efendisi günahkârların şefaâtçisi, âlemlerin Rabbi’nin peygamberliğini tebliğ eden, (insanları O’nun dinine) davet eden, güvenilirliği eda eden ve hidayet eden bir elçidir. Allah’ın salâtı ve selâmı yeryüzünün ve gökyüzünün efendisinedir. Ve yine her zaman galip gelen kabilenin arslanı, ilk önce yakınlarına ve eşlerine savaşlarda, mihraplarda ve menkıbelerde şefaât edilen, müminlerin emîri, İmâmu’l-Murtazâ Ali bin Ebî Tâlib üzerine olsun. Ve yine faziletler ve ilimler denizi olan, Allah’ın emriyle hareket etmeyi alışkanlık edinmiş, Ali oğlu “zehirlenmiş” İmam Hasan’ın üzerine olsun. Ve yine güzel, açık bir yol ve fasih bir dil üzere gizliyi ve açığı izhar eden Ali oğlu İmam Hüseyin’in üzerine olsun. Ve yine, Rabbi’nin sınırları üzere kaim olan (hareket eden), Allah’ın emriyle dâim, kıyamet gününde destekçi İmam Ali bin Hüseyin Zeyne’l-ibâd’ın üzerine olsun. Ve yine “parlayan doğruluk” olan, “nur veren kandil” İmam Muhammed Bâkır üzerine olsun. Ve yine soyu yüce ve konuşması belîğ, doğunun ve batının en faziletlisi İmam Caferü’s-Sâdık üzerine olsun. Ve yine âlim ve haberli, etkili bir nûr olan İmam Kâzım üzerine olsun. Ve yine “kopmayan, sağlam bir kulp” (Bakara 2/256; Lokman 31/22) ve “destek verici bir kılıç” olan İmam Aliyyü’r-Rızâ üzerine olsun. Ve yine hidayet eden, doğru yolda yürüyen, doğruluk kendisine ilham edilmiş İmâm Muhammedü’l-Cevâd üzerine olsun. Ve yine kuvvetli âlim, Allah’ın sağlam ipi, âriflerin boyun eğdiği İmam Aliyyü’l-Hâdiyyü’l-Emîn üzerine olsun. Ve yine dosdoğru bir yol ve sürekli bir nur üzere olan vefalı âlim İmam Hasan el-Askerî üzerine olsun. Ve yine dinleri açıkça gösterip iman nuru üzere olan ve Kur’an’ı tefsir eden İmam Muhammed ibni’l-Hasan el-Mehdî üzerine olsun. Ve yine zamanın sahibi, insanların ve cinlerin efendisi, gözlerin nuru, cahilliği, zulmü ve kötülüğü engelleyen Hz. Peygamber’in, ailesinin ve soyunun (geçmişlerinin) tamamı üzerine olsun.

Bu şecere, Âdem (üzerine selam olsun) oğlu Şit (üzerine selam olsun) oğlu ? oğlu Âdem oğlu Sehlâyil oğlu Hânûh oğlu Nûh oğlu Mâlik oğlu Nûh oğlu (selamın en üstünü üzerine olsun) Sâm oğlu Efhaş oğlu Şâluh oğlu ? oğlu Âmir oğlu Erva' oğlu Semâ'ûn oğlu Nâhûr oğlu Târuh oğlu Âzer oğlu İbrâhim Halil (üzerine selam olsun) oğlu İsmâil (üzerine selam olsun) oğlu Kaydâ oğlu Haml oğlu Übeyy oğlu Kâli' oğlu Elyasa' oğlu Evd oğlu Edû oğlu Adnan oğlu Ma'din oğlu İlyas oğlu Müdrîk oğlu Mehr oğlu Huzeyme oğlu Kinâne oğlu Muzar oğlu Mâlik oğlu Fihri (Kureyş) oğlu Lüey oğlu Ka'b oğlu [Mürre oğlu] Kilâb oğlu Kusay oğlu Abdumuttalib oğlu Ebû Tâlib (Aliyyullah?) Hâşim oğlu Ali oğlu Hüseyin oğlu İmâm el-Masum Zeyne'l-Âbidîn oğlu oğlu Zeydû'sh-Sehbâ (Şehid) Seyyid Hüseyin Zi'l İbre (ibret sahibi) oğlu Seyyid Yahyâ Ekber oğlu Seyyid Yahyâ Asgar oğlu Seyyid Ali oğlu Seyyid Kâsım oğlu Seyyid Musa oğlu Seyyid Şerefeddin oğlu Seyyid Cafer oğlu Seyyid Nureddin oğlu Seyyid Ahmed oğlu [Ahsen Seyyid Muhammed/Ahmed?] oğlu Seyyid Mahmûd oğlu Seyyid Şemseddin oğlu Seyyid Receb oğlu Seyyid Hâce torunu Seyyid Hüseyin oğlu **Seyyid İlyas**'ın şeceresidir. Tamam oldu.

Seyyid Receb oğlu Seyyid Hâce oğlu Seyyid Hüseyin oğlu **Seyyid İlyas**'ın şeceresidir. Muhakkak ki, o soyu açık (nesebi sahih) olan bir seyittir. Bunda şüphe ve belirsizlik yoktur. Her kim ki O'nun nesebinden şüphe ederse O (bir sözcük okunmuyor) 'na Müste'ân olan Allah'tandır. Yüce Allah sağlam (muhkem) ve yüce kitabında (Kur'an'da) şöyle buyurmuştur: “Her kim bir iyilikle gelirse kendisi için onun on misli vardır (En'âm 6/160)”, “Ve iyilikte bulununuz (Bakara 2/195)”, “Yüce Allâh iyilik yapanların mükâfatını zâyi etmez (Tevbe 9/120)”.

Bu tam bir şeceredir. **Hicrî 544** senesinin mübarek Zilkade ayında yazıldı. Allah'ın övgüsü Muhammed'in hayırlı yaradılışına ve bütün ailesinin üzerine olsun. Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah içindir.

Seyyid Musa oğlu Sâlih  
Seyyid Hüseyin oğlu El-Muhtez (Ahmed)  
Seyyid İsmâil oğlu Sadi  
Seyyid Behlûl oğlu Sâdik

### **Der-kenâr 1**

İçine baktığımda hakkıyla bilgi sahibi oldum ve mübarek bir nesebe muvafakat ve latif bir asla mutabakat buldum, hâli üzere bıraktım. Bunu fakîr Seyyid Ahmed, **Diyarbakır şehrinde** nakîb, İstanbul'da nakîbü'l-eşrâf kâimmakâmı, yazdı. Allah O'nu affetsin.

**Mühür:** Allah'a bana verdiği nimetler için hamd ederim.

### **Der-kenâr 2**

*Bu şecere, aslı asîl, fer'i yüce ve melekler ve vahiyle müşerref olan ve güzel kokan Hz. Muhammed, Allah'ın övgüsü ve selamı O'nun üzerine ve ailesinedir, ululuk ve kıymet sahibidir. [Bu şecereyi] Diyarbakır şehrinde yaklaşık Hicrî 1021 civarında gördüm. Onu kabul ettim, geçirdim (tasdik ettim) ve aslını sahibi olan Seyyid İlyas e's-Mersum oğlu Seyyid Hüseyin oğlu Seyyid Muhyiddîn'e teslim ettim. Bu şecere*

sahibinin soyu meşhurdur ve bunda hile yoktur. Muhakkak ki o Hz. Peygamber ve ailesiyle Cennet'e girmek üzere A'raf'ta bir araya geldi. Bendeniz, Allah'ın fakiri Seyyid Abdulkâdir bin Seyyid Muhammed Halep şehrindenim. Allah onu affetsin.

**Mühür:** Okunmuyor.

**Derkenar 3**

Esirgeyen ve bağışlayan Allah'ın adıyla

Zeyne'l-âbidîn oğlu Zeyd torunu Hüseyin zi'd-Dem'a. Soyu yayılmıştır ve onun nesebi bellidir. Onu Âtife e'l-Hasan Sermezâyî'nin torunu İbrâhim bin Muhammed Ali yazdı.

**Mühür:** Okunmuyor.

**Derkenar 4**

Zeyne'l-âbidîn oğlu Zeyd torunu Hüseyin zi'd-Dem'a. Soyu yayılmıştır ve onun nesebi bellidir. Onu Lutfullah oğlu İdrîs el-Hasan Müsevî el-Berr torunu Sultân yazdı.

**Mühür:** Okunmuyor.

**Derkenar 5**

Zeyne'l-âbidîn oğlu Zeyd torunu Hüseyin zi'd-Dem'a. Soyu yayılmıştır ve onun nesebi bellidir. Onu, âcizâne Hüseyin e'l- Mahm'ul ' İķâb oğlu Nasruddîn oğlu Hüseyin yazdı.

**Mühür:** Okunmuyor.

**Derkenar 6**

Zeyne'l-âbidîn oğlu Zeyd torunu Hüseyin zi'd-Dem'a. Soyu yayılmıştır ve aile sahibidir. Onu âcizâne Âtife Hüseyin e'l-Müsevî e'l-Hâmî oğlu Reşîd Sâlih yazdı.

**Mühür:** Okunmuyor.

**Derkenar 7**

...rde Câmî'-i Kebîr kapusunun Hâcî ' Oşmân andan Kaçır belinde ... vuşul (eksik)

Bu yazının alt kısmında 1642, 1142 ya da 8642 şeklinde okunabilecek bir rakam mevcuttur. Rakamın altına bir çizgi çekilmiş ve altına Arapça Mim “م” harfi konulmuştur.

**Ek-2. Şecerenin Transkripsiyonlu Metni**

En üstte bulunan ilk üç satır okunamayacak durumda.

İlk mührün ortasında; “El-mülk-i li'llâh Muḫammeden Resûli'llâh ' Aliyyü'n Veliyü'llâh”, bu yazının çevresindeki ilk çemberde “Nâdî Aliyyü'n mazharu'l ' acâib Tecidhu ' avnen leke fi'n-nevâib külli hemmin ve ğammin se-yencelî bi-velâyetike yâ ' Alî yâ ' Alî yâ ' Alî”, dış çemberinin en üstünde ise, Allah yazısı ve sırasıyla On İki İmamların adları yazılıdır.

Bu mührün altında, karşılıklı olarak bulunan iki mührerde, çemberin ortası okunamayacak durumdayken çemberin çevresinde sırasıyla On İki İmamların adlarına yer verilmiştir.

Üçüncü sıradaki karşılıklı mühürlerin ortasındaki yazı okunamamakla beraber, dış çemberdeki yazı kısmen okunabilmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla burada da On İki İmamların adları zikredilmiştir.

Dördüncü sırada bulunan son mühürlerin ortasında “Hātā mührü’l İmām ‘Aliyyü’l-Hādi Ve’l-Ḥasan e’l-‘Askerī (‘aleyhi’s-selām)” yazılıdır. Mühürlerin çevresinde ise, tam olarak okunamamakla beraber On İki İmamların adlarının yazılı olduğu anlaşılmaktadır.

Bi’smillahi’r-rahmāni’r-rahīm

e’l-Ḥamdu li’llāhi’l-Muḥsini’l-Mün‘imi’l-Mennāni’l-Ḳāhiri’l-Müheymini’d-Deyyāni Zü’l-fazlı ve’l-cüdi ve iḥsāni’l-kerīmi Zü’l-tūli ve’l-İmtināni ve’l-‘afvi ve’r-rahmeti ve’l-ḡufrāni ve’l-‘azameti ve’l-celāli ve’s-sultāni ellezī kāne ve lā-mekāne ve lā-ḥīne ve lā-evāne ve lā-vaḳte ve lā-zamāne ve lā-feleke ve lā-devrāne ḫalaḳa’l-mekāne lā-fī mekāni’l-muḳadderi’z-zamān lā-fī zamānin ve kevvene’l-ekvān ve hüve’l-Ḥayyü mine’l-kevni. Va’ḫtāra min-beyne’l-ḫalāyık e’l-insān ve ‘allemehu’l-beyān ve emerehu bi’t-tā‘ati ve nehāhu ‘ani’l-‘iṣyāni ve ezālehu bi’l-küfri ve e’izzehu bi’l-İmāni ve ḫaṣṣahu bi’s-sa‘ādeti ve’l-viṣāli ve bi’ş-şekāveti ve’l-hicrān. Fe-sübbānehu *külle yevmin hüve fī şe’nin*. Ve neşhedü en lā ilāhe illa’llāh vaḫdehu *lā-şerike leh ḫālıku’l-insi ve’l-cānni ve’t-tayri ve’l-ḫitāni min-türābin ve rīḫin ve nīrānin ellezī ca‘ale şāhidün enbiyā’ihi’l-mürselin ve evliyā’ihi’ş-şāliḫin ve şayyera merāḳidu’l-e’imme kıbletü’l-‘ārifin ve ka‘betün li’t-tā’ifin ve faḳdalehum ‘ale’l-evvelin ve’l-āḫirin ve evcebe muḫabbetehum ‘ale’l-ḫalā’iḳi ecma‘in. Ve neşhedü enne Muḫammeden seyide’l-mürselin ve şefi‘u’l-müznibin ve resulu Rabbi’l-‘ālemın ellezī bellaḡa’r-risālete ve da‘ā ve edde’l-emāne ve hedā. Şalla’llāhu ve’s-sellem sādāti’l-arzi ve’s-semā’i. Ve ‘Aliyyü’l leysun benī ḡālibin ve’l-hezberu’s-sālibin şüfi‘a’l-ebā‘ile mine’l-eḳāribi’l-muḳaddemi fi’l-meḫāribi ve’l-ḫurūbi zü’l-menāḳibi e’l-İmāmu’l-Murtażā emīru’l-mü’minin ‘Alī bin Ebī Ṭālib ve ‘alā baḫri’l-fazā’il ve’l-‘ulūmi ve’l-mersūmi bi-emri’llāh e’l-mesmūmi e’l-İmām e’l-Ḥasan ibni ‘Aliyyü’l-mesmūm ve ‘ale’l-menhecı’l-melīḫ ve’l-lisāni’l-faşıḫ muzhiru’l-ḫafā ve’s-şarıḫ e’l-İmām e’l-Ḥüseyn bin ‘Alī zebihī ‘ale’l-ḳā’imi bi-ḫudūdi Rabbi’l-‘ibādi e’d-dā’imu bi-emri’llāhi zuḫren li-yevmi’t-tenād e’l-İmām ‘Alī bin e’l-Ḥüseyn Zeyne’l-‘ibād ve ‘ale’l-ḫaḳkı’l-bāhir ve’l-miṣbāḫi’n-nā’ir e’l-İmām Muḫammed Bākıır ve ‘ale’l-lisāni’n-nāḫıḳ ve’l-aşli’l-bāsıḳ eḑḑalu’l-megārib ve’l-meşāriḳ e’l-İmām Ca’feru’ş-Şādıḳ ve ‘ale’l-ḫabīri’l-‘ālim ve’n-nūri’l-ḫākim e’l-İmāmu’l-Kāzım ve ‘ale’s-seyfi’l-mütenaşıır ve’l-‘urveti’l-vüṣḳā e’l-İmām ‘Aliyyü’r-Rızā ve’l-ḫādı ve’r-reşād ve mülhemü’s-sedād e’l-İmām Muḫammedü’l-Cevād ve ‘ale’l-‘ālimi’l-mekın ve ḫabli’llāhi’l-metın ve münḳadi’l-‘ārifin e’l-İmām ‘Aliyyü’l-Hādiyyü’l-Emın ve ‘ale’ş-şırāḫı’s-sevı ve’n-nūri’l-muḑı ve’l-‘ālimü’l-vefi e’l-İmām el-Ḥasan e’l-‘Askerı ve ‘ale’n-nūri’l-İmān ve muzhiri’l-edyān ve müfessiri’l-Ḳur‘ān el-İmām Muḫammed ibni’l-Ḥasan el-Mehdı şāḫibu’z-zamān ve seyidü’l-ins ve’l-cānn ve ḳurretü’l-a’yān ve mā[nı]’ju’l-cevri ve’z-zulmi ve’l-‘udvān şalla’llāhu ‘aleyhi ve ‘alā ābā’ihı ve ecdādhı ecma‘in.*



Hāze'n-nesebü li's-Seyyid İlyās bin Seyyid Hüseyn ibni's-Seyyid H'āce bin Seyyid Receb bin Seyyid Şemsü'd-dīn bin Seyyid Maḥmūd bin [Ahsen Seyyid Muḥḥammed/ Aḥmed?] ibni Seyyid Aḥmed bin Seyyid Nürü'd-dīn bin Seyyid Ca'fer bin Seyyid Şerefü'd-dīn bin Seyyid Mūsā bin Seyyid Kāsım bin Seyyid 'Alī bin Seyyid Yahyā Aşğar ibni Seyyid Yahyā Ekber ibni Seyyid Hüseyn zi'l-ibre (zī ṭum' ihi) bin Zeydü'ş-Şehbā (Şehid) İmām e'l-Ma'şüm Zeyne'l-Ābidīn bin 'Alī bin e'l-Hüseyn bin 'Alī bin Ebī Tālib 'Aliyyullāh bin Hāşım bin 'Abdü'l-muṭṭalib bin Kūşay bin Kilāb bin [Mürre bin] Ka'b bin Lüey bin Fıhr bin Mālik bin Mużar bin Kināne bin Hūzeyme bin Mehr bin Müdrike bin İlyās bin Ma'din bin 'Adnān bin Edū bin Evd bin Elyasā' bin Kālī' bin Übeyy bin Ḥaml bin Qaydā bin İsmā'īl ('aleyhi's-selām) bin İbrāhīmü'l-Ḥalīl ('aleyhi's-selām) bin Āzer bin Tāruḥ bin Nāḥūr bin Semā'ün bin Erva' bin 'Amir bin ? ibni Şalūḥ ibni Efḥaş bin Sām bin Nūḥ 'aleyhi efdālī's-selām ibni Mālik bin (Nūḥ bin Ḥanūḥ) bin Sehlāyil bin Ādem bin ? bin Şīt 'aleyhi's-selām ibni Ādem 'aleyhi's-selām. Temme.

Nesebü Seyyid İlyās bin Seyyid Hüseyn bin Seyyid H'āce bin Seyyid Receb. İnnēhü seyyidün şāḥīḥü'n-neseb lā-şekke fīhi ve lā-şübhe fe-men şekke fī nesebihī fe-hüve ? min-Allāhi'l-müste'ān. Qala'llāhu sübhānehü ve te'ālā fī muḥkemi kitābihī'l-'azīz: {*Men cā'e bi'l-ḥaseneti fe-lehu 'aşru emşālihā*} {*ve aḥsinü*} {*inne'llāhe lā-yuzī'u ecra'l-muḥsinin*}.

İn nesebest tāmī. Muḥarrer geşt der-tārīḥ-i mäh-ı mübārek-i zi'l-ka'deti'l-mübārek sene erba'a ve erba'üne ve ḥamsemi'etiyye nebeviyye hicriyye ve şalla'llāhu 'alā-ḥayri ḥalkihī Muḥammed ve 'alā ālihī ecma'īn. Ve'l-ḥamdü li'llāhi Rabbi'l-ālemīn.

Seyyid Şālih bin Mūsā  
Seyyid El-Muhtez Aḥmed bin Hüseyn  
Seyyid Sādi bin İsmā'īl  
Seyyid Şādık bin Behlül

**[Der-kenâr 1]:**

Lemmā nazartü bi-māfīhi ve iṭṭala'tü 'alā-ḥaqqı fīhi fe-vecedtü muvāfiқан li'n-nesebi'ş-şerīf ve muṭābıқан li-aşlihi'l-laṭīf fe-emzaytü 'alā-ḥālīhī. Ḥarrerehu'l-fakīr e's-Seyyid Aḥmed e'n-Nakīb bi-Āmedi'l-maḥmiyyeti kâ'immaқamu nakībī'l-eşrāf bi-Koştanṭiniyye. 'Ufiye 'anhu.

Mühür: Ahmadu'llāh 'ala ? enām.

**[Der-kenâr 2]:**

e'l-Ḥamdü li'llāhi

Hāzihī şecere aşluhā aşıl fer'uhā nebīl ve mu'aṭṭar bihā errhu Celil bi-Muḥammed mehbatı'l melaike ve vāḥiy ve't-tenzīl şalla'llāhu 'aleyhi ve Ālihī zü'l-қadri ve't-tebcīli arzuhā semāvāte ve'l-arz. Fe-nazartü bi-Āmedi'l-maḥmiyyeti fī ḥudüdi sene ve elf vahedi ve 'ışrīne el-hicriyye nebeviyye bi-ismihā 'alā-aşlihā min-nesebi'l-ensāb ferā'iz ḥāletuhü 'ani'l-irtiyāb. Fe-қabiltuhā ve emzaytuhā ve eslemtuhā aşlen şāḥibuhā e's-Seyyid Muḥyi'd-dīn bin e's-Seyyid Hüseyn bin e's-

Seyyid İlyās el-Mersum. Hāze'ş-şecere fe-hüve hadduhu e'ş-şehīr min-‘aṭrethi ve lā-tezvīre ? li-sādāti innehū **cemu'nā** bihim fi'l-cenneti 'ale'l-a' rāfi bi-Muḥammed ve Ālihī. Ve ene'l-faḳīru'llāhu'l-Ġanī e's-Seyyid 'Abdu'l-ḳādir bin Seyyid Muḥammed Naḳīb bi-Ḥalebi'l-maḥmiye. Afa'llāhu 'anhu.

**[Der-kenâr 3]:**

Bismillehirrahmānirrahīm

e'l-Ḥüseyn zī'd-Dem'a ibni Zeyd bin Zeyne'l-‘ābidīn ve lehu 'aḳabu münteşir. Ve hüve şāhibu'n-neseb. Ḥarrerehū İbrāhīm bin Muḥammed 'Alī ibni 'Aṭīfe e'l-Ḥaseniyyi's-Sermerāmī

**[Der-kenâr 4]:**

e'l-Ḥüseyn zī'd-Dem'a ibni Zeyd ibni Zeyne'l-‘ābidīn ve lehu 'aḳabu münteşir. Ve hüve şāhibu'n-neseb. Ḥarrerehū Sulṭān ibni İdrīs e'l-Ḥasenī e'l-Müsevi'l-Berr bin Luṭfī'llāh.

**[Der-kenâr 5]:**

e'l-Ḥüseyn zī'd-Dem'a ibni Zeyd ibni Zeyne'l-‘ābidīn ve lehu 'aḳabu münteşir. Ve hüve şāhibu'n-neseb. Ḥarrerehū e'l-Faḳīr Ḥüseyn bin Naşru'd-dīn bin e'l-Ḥüseyn e'l-Mahm'ul 'iḳāb.

**[Der-kenâr 6]:**

e'l-Ḥüseyn zī'd-Dem'a bin Zeyd bin Zeyne'l-‘ābidīn. Ve lehu 'aḳabu münteşir. Ve hüve şāhibu'l-beyt. Ḥarrerehū e'l-faḳīr e'r-Reşīd Şālih bin 'Aṭīfe e'l-Ḥüseyn e'l-Ḥāmī.

**[Der-kenâr 7]:**

...rde Cāmi'-i Kebīr ḳapusının Ḥācī 'Oşmān andan Ḳaṭır belinde ... vuşul  
(eksik)

### Ek-3. Şecere'nin Fotoğrafları

#### Fotoğraf-1



Fotoğraf-2





Fotoğraf-3



Fotoğraf-4





Fotoğraf-5



Fotoğraf-6



# SELÇUKLU VE ERKEN OSMANLI DÖNEMİNDE VEFÂİYYE TARİKATI

Haşim ŞAHİN\*

## Özet

Türkiye Selçuklu ve erken Osmanlı devri tasavvuf düşüncesinin şekillenmesinde en belirleyici tarikatlardan birisi olan Vefâiyye XI. asırda Irak'ta yaşadığı bilinen Tacü'l-Ârifin Seyyid Ebu'l-Vefâ el-Bağdâdî (ö. 501/1107) tarafından kurulmuştur. Tarikat, ilerleyen dönemde Irak, Suriye ve Anadolu'yu içine alan geniş bir coğrafyada etkili olmuştur. Vefâiyye tarikatını Anadolu'nun bilhassa orta ve doğusundaki kısımlarda yaşayan Türkmen zümreleri arasında popüler hale getiren şahsiyet, günümüz Alevi geleneğinde de büyük saygı gören Dede Garkın'dır. Onun halifelerinden Baba İlyas el-Horasânî de şeyhi gibi konargöçer Türkmen ve Kürt aşiretleri arasında büyük itibar kazanmış, bununla birlikte Türkiye Selçuklu yönetimine karşı çıkardığı meşhur Babâiler İsyanı ile adını daha fazla duyurmuştur. Selçuklu yönetimini siyasi bakımdan zor durumda bırakan bu isyan kanlı bir şekilde bastırılınca, isyana katılan Vefâî dervişler de devlet tarafından sıkı bir takibata uğrayınca uç bölgelerinde bulunan, Selçuklu merkezî otoritesinin daha zayıf olduğu Türkmen beyliklerinin topraklarına kaçmışlar, faaliyetlerini bu beylikler bünyesinde sürdürmüşlerdir. Vefâiyye XIV. asırdan itibaren Osmanlı topraklarında da temsil edilmiştir. Tarikatın Osmanlı topraklarındaki ilk temsilcisi Şeyh Edebalı'dır. Bu zâtın beyliğin kurucusu Osman Gazi'nin kayınpederi olması tarikatın Osmanlı Beyliği'nin kuruluşundaki etkisini görmek açısından önemlidir. Vefâiyye sonraki yıllarda Geyikli Baba, meşhur Osmanlı tarihçisi Aşıkpaşazâde ve onun damadı Seyyid Velâyet tarafından Osmanlı coğrafyasında temsil edilmiştir. Tarikat, tıpkı Erdebiliyye gibi başlangıçta sünnî bir karakter arz ederken, bilhassa göçebe Türkmen zümreleri arasında yayılmasından sonra gayrisünnî bir yapıya bürünmüştür. Bununla birlikte Aşıkpaşazâde ve Seyyid Velâyet örneklerinde görüldüğü üzere Osmanlı klasik döneminde hâlâ Sünnî geleneği temsil eden şeyhlerin mevcudiyeti de bilinmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Seyyid Ebu'l-Vefâ el-Bağdâdî, Dede Garkın, Babâiler İsyanı, Şeyh Edebalı, Seyyid Velâyet, Menâkıb-ı Tacü'l-Ârifin

---

\* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Sakarya/Türkiye,  
hasimsahin@gmail.com.  
DOI:10.12973/hbvd.70.112.

## THE WAFĀ'İYYA ORDER IN THE SELJUK AND EARLY OTTOMAN PERIOD

### Abstract

The Wafā'īyya, one of the most distinctive sects in shaping the idea of Sufism during the Seljuk and early Ottoman era was found by Tāj al-Ārifin Sayed Abu'l-Wafā al-Baghdādī known to have lived in Iraq in XI. century. The sect, in the subsequent period, was effective in a wide geographic area encompassing Iraq, Syria, and Anatolia. Dede Garkin, who is still a respected man in Alawi tradition, is the person making the Wafā'īyya a popular sect in Anatolia, especially among the Turkomans living in central and eastern parts. One of his caliphs, Baba İlyas al-Horasānī have also gained great reputation among the nomadic Turkoman and Kurdish tribes as his sheikh and became more known with the notorious Babais Revolt against Seljuk State. While this revolt, leaving Seljuk in a difficult position politically, was put down gorily and Wafā'ī dervishes subjected to a strict prosecution by the state, they fled to the territory of Turkoman begs where the central authority was weak and continued their activities under those regions. The Wafā'īyya began to be represented in the Ottoman lands from XIV. Century to XVI. Century. Sheikh Edebalı was the first representative of the sect in Ottoman lands. As Othman Beg's father in law, founder of the Ottoman Empire, Sheikh Edebalı was very effective in the foundation of empire. The Wafā'īyya, in the subsequent years was represented by Geyikli Baba, a famous Ottoman historian Ashik Pasha-zāda and his son in law Sayed Walayāt in Ottoman lands. While the sect originally offered a Sunni character just like Ardabilī order, after especially spread around the nomadic Turkoman tribes, it took a heterodoxe structure. However, as it can be seen with the samples of Ashik Pasha-zāda and Sayed Walayāt, it is known that during the Ottoman classical era, there were still sheikhs representing sunni tradition.

**Keywords:** Sayed Abu'l-Wafā el-Baghdādī, Dede Garkin, Babais Revolte, Sheikh Edebalı, Sayed Walayāt, Manâkib-i Tāj al-Ārifin

### 1. Giriş

Vefâiyye tarikatı Türk tasavvuf tarihinin bilhassa Selçuklu ve erken Osmanlı devirlerindeki seyrinin şekillenmesinde büyük pay sahibi olmuştur. Tarikat, XII. ve XV. asırlarda Irak, Suriye ve Anadolu'yu içine alan oldukça geniş sayılabilecek bir coğrafyaya yayılmıştır. Gerek Türkiye Selçukluları devrinde gerekse Osmanlı Beyliği'nin ilk yıllarında hatırı sayılır bir nüfuza sahip olmasına rağmen, Hasan Yüksel'in Türkiye Selçuklu döneminde yaşamış bazı Vefâi şeyhlerine dair üç makalesi ve son yıllarda Ahmet Yaşar Ocak tarafından yapılan bazı yayınlar haricinde tarikatın önemine dair pek fazla araştırma yapılmadığı ve bu hususun gözden kaçırıldığı görülür. Bu makalede Vefâiyye tarikatının kuruluşu, Türkiye Selçukluları dönemindeki bazı Vefâi şeyhlerinin faaliyetleri, iktidar zümreleri ile ilişkileri ve Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde Vefâi dervişlerinin etkisi üzerine temel bilgiler verildikten sonra, tarikatın inanç esasları, karakteri ve etkileri üzerinde durulacaktır.



Vefâiyye tarikatı, hayatı hakkında bugün ne yazık ki mevcut olmayan çok sayıda menâkıbname kaleme alındığı bilinen Tacü'l-Arifin Seyyid Ebu'l-Vefâ el-Bağdâdî tarafından kurulmuştur. Seyyid Ebu'l-Vefâ el-Bağdâdî'nin hayatına dair mevcut en önemli kaynak Şihabüddin Ebu'l-Hudâ Ahmed b. Abdülmu'nim eş-Şebri el-Vâsıtî'nin yazdığı *Tezkiretü'l-Muttakîn ve Tabsıratu'l-Muktedin* isimli iki ciltlik Arapça menâkıbnamedir. Bu eser, XVI. Asırda yaşamış, Vefâî geleneğine mensup olmakla beraber aynı zamanda Zeyniyye şeyhlerinden birisi olan Seyyid Velâyet'in isteği üzerine tek cilt halinde özetlenerek *Menâkıb-ı Seyyid Ebu'l-Vefâ* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

## 2. Tacü'l-Ârifin Seyyid Ebu'l-Vefâ el-Bağdâdî ve Vefâiyye'nin Ortaya Çıkışı

*Menâkıbnâme*'de belirtildiğine göre, asıl adı Muhammed b. Muhammed olan ve soyu İmam Zeynelabidin'e dayanan Ebu'l-Vefâ, 12 Receb 417/29 Ağustos 1026'da Irak sınırları içinde doğmuştur (Terceme-i Menâkıb-ı Seyyid Ebu'l-Vefâ, nr. 2427, vr. 10b). Aile başlangıçta Irak'taki Zabala bölgesinde yaşamakta iken, burada seyyidlerin uğradığı bir takibat yüzünden babası Seyyid Muhammed, Kusân bölgesine kaçarak Benû Nercis isimli Kürt kabilesine sığınmıştır. Kaynaklarda bu takibat hakkında bilgi verilmemektedir. Seyyid Muhammed, Kusan bölgesine yerleştikten sonra bu bölgede yaşayan Kürt ailelerinden birine mensup bir kız ile evlenmiş, bu izdivaçtan Seyyid Ebu'l-Vefâ dünyaya gelmiştir. Annesinin mensup olduğu millet dolayısıyla Seyyid Ebu'l-Vefâ'yı köken olarak yarı Arap yarı Kürt kabul etmek gerekir (Göl-pınarlı, 1992: 48; Ocak, 2006: 122-123; Şahin, 2012: 600). Seyyid Ebu'l-Vefâ ilk tahsilini Bağdad'da yapmış, ardından devrinin önde gelen ilim merkezlerinden birisi olan Buhara'ya gitmiş ve burada dinî ilimler sahasında eğitim görmüştür. Eğitimini tamamladıktan sonra tekrar Bağdad'a dönmüş, burada tasavvufa meylederek Şeyh Ebu Muhammed Abdullah b. Talha eş-Şenbekî'nin manevi terbiyesi altına girmiştir.

*Menâkıb*'da Şeyh Ebu Muhammed Şenbekî'nin, daha küçük yaşından itibaren Ebu'l-Vefâ ile ilgilendiği, bu ilgiden oldukça memnun kalan Seyyid Ebu'l-Vefâ'nın da annesinden izin alarak şeyhin yanına gittiği ifade edilmektedir (Terceme-i Menâkıb-ı Seyyid Ebu'l-Vefâ, nr. 2427, vr. 11a-12b). Şa'rânî'nin övgü dolu ifadelerinden Şeyh Muhammed Şenbekî'nin yaşadığı dönemde Irak'taki şeyhlerin en büyükleri arasında kabul edildiği anlaşılmaktadır (İmam Şa'rânî, 1969: 391). Ulu, arif, keramet ve güzel hal sahibi bir şahsiyet olarak tasvir edilen Şeyh Muhammed Şenbekî, tasavvufî eğitimini cezbeli yapısı ve sert karakteri ile tanınan Ebu Bekir b. Hevaz el-Hevârî el-Betâihî'nin yanında tamamlamıştır (Terceme-i Menâkıb-ı Seyyid Ebu'l-Vefâ, nr. 2427, vr. 17b-18a; İmam Şa'rânî, 1969: 391-394). Tasavvuf yoluna meyletmeden önce tıpkı şeyhi Ebu Bekir el-Hevârî gibi eşkıyalık yapan Şeyh Muhammed Şenbekî'nin, manevi eğitimini tamamladıktan sonra takvaya düşkün ve şer'i hükümlere son derece riayetkâr olduğu ifade edilir. Şeyh Şenbekî kısa

sürede bölgedeki nüfuzunu artırmış çok sayıda mürid yetiştirmiştir. Onun yetiştirdiği halifeleri başta Vefâilik olmak üzere, Rifâilik ve Kadirilik gibi tarikatlara da doğrudan yahut dolaylı olarak etki etmişlerdir.

Böylesine önemli ve nüfuz sahibi bir şahsiyetin yanında tasavvufî eğitim gören Seyyid Muhammed şeyhinin büyük takdirini kazanmış ve şeyhi kendisine Ebu'l-Vefâ ünvanını vermiştir (Terceme-i Menâkıb-ı Seyyid Ebu'l-Vefâ, nr. 2427, vr. 14a). Mistik yapının oldukça güçlü olduğu bir dönemde Bağdad'da yaşadığı için el-Bağdadî nisbesini de taşıyan Ebu'l-Vefâ'nın bu şehirde kutb olarak anılan ve Tacü'l-Arifin mahlasını taşıyan ilk şahsiyet olduğu da rivayet edilmektedir (İmam Şa'rânî, 1969: 601). *Menâkıbnâme*'de şeyhin Tacü'l-Arifin ünvanını almasına bir kudsiyet havası verilmektedir. Burada anlatıldığına göre, Seyyid Ebu'l-Vefâ şeyhi ile birlikte üç gün üç gece sohbet ettikten sonra kendisinde bir takım manevi haller zuhur etmiş, son gece bütün âriflerin ve şeyhlerin toplandığı, hatta Hızır Aleyhisselam'ın da katıldığı bir mecliste, ilahi bir kudret ile Seyyid Ebu'l-Vefâ'nın başına gökten bir tâc inmiş ve bu duruma mecliste bulunan bütün meşâyihin şahit olmuştur. Bu şekilde şeyhin ilâhî bir iltifata mazhar olması, o andan itibaren kendisine Tâcü'l-Ârifin ünvanıyla anılmasını sağlamıştır (Terceme-i Menâkıb-ı Seyyid Ebu'l-Vefâ, nr. 2427, vr. 15a-16b).

Seyyid Ebu'l-Vefâ, Şeyh Muhammed Şenbekî'nin yanında sülûkunu tamamlayıp şeyhinden icazet aldıktan sonra irşad faaliyetlerine girişmiş, kısa zaman içerisinde döneminin en önemli şeyhlerinden birisi haline gelmiş, toplumun her kesimine mensup olduğu görülen müridlerinin sayısı bir hayli artmıştır. Öyle ki, bu müridler arasında on yedi sultanın bulunduğu bile rivayet edilir. Onun nüfuzundan çekinen Abbasi halifesi el-Kaim Biemrillah'ın, şeyhi sarayına çağırarak teftiş ettiğine dair kayıtlar abartılı kabul edilse bile, kazandığı güç ve prestiji göstermesi bakımından önemlidir (Ocak, 2006: 125). Aynı şekilde, *Menâkıbnâme*'de kendisine çok sayıda keramet atfedilmesi şeyhin halk ve geleneğine mensup dervişler nezdindeki itibarını ortaya koymaktadır. Bu keramet motiflerinde şeyhin, yukarıda bahsedildiği üzere unvan almasındaki ilahi iltifata benzer şekilde ilim öğrenmesinde de bu kez Hz. Peygamber'in mucizevi desteğine mazhar olduğuna vurgu yapılmaktadır. Rivayete göre, Seyyid Ebu'l-Vefâ, tahsilden önce Arapça bilmezken bir gece rüyasında Hz. Peygamber'i görür. Hz. Peygamber, Seyyid Ebu'l-Vefâ'ya ağzının yarını, yani tükürüğünü verir. Uyanır uyanmaz fasih şekilde Arapça konuşmaya başlar. Bu sebeple, "Kürt olarak yattım, sabahleyin Arap olarak kalktım" der (Gölpınarlı, 1992: 48). Bu ve buna benzer daha pek çok motif şeyhin değişik halk kesimleri üzerinde aynı derecede kuşatıcı bir etkiye sahip olduğuna dönük bir vurgu olarak da kabul edilebilir.

Kaynaklarda yer alan ifadelerden anlaşıldığına göre, Seyyid Ebu'l-Vefâ hayatının önemli bir bölümünü Irak coğrafyasında geçirmiş ve 83 yaşında olduğu halde



20 Rebiülevvel 501/8 Kasım 1107'de vefât etmiştir (Terceme-i Menâkıb-ı Seyyid Ebu'l-Vefâ, nr. 2427, vr. 10b-11a). Şeyhin fıkha dair bir risalesi ile tasavvufa dair *Hülâsâtü't-Tevhid* adlı bir eseri olduğu ifade edilmektedir.

Seyyid Ebu'l-Vefâ'nın kurduğu tarikat vefatından sonra onun adına nispetle Vefâiyye olarak anılmıştır. Tarikatın gerek silsilesi gerekse ritüelleri, usûl ve erkânı konusunda verilen bilgiler şimdilik yetersizdir. Vefâiyye'nin silsilesi hakkındaki genel görüş, tarikatın Şenbekiyye'nin bir kolu olduğu yönündedir (Tirningham, 1971: 49-50; Şahin, 2012: 600). Bununla birlikte, bazı araştırmalarda tarikatın Rifâiyye ile ilişkilendirildiği de görülür. Ancak bu bağlantı Şeyh Şenbeki'nin diğer halifesi Mansur el-Betâihî ile ilgili olsa gerektir. Zira Mansur el-Betâihî'nin, Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin dayısı olduğu ve onun yetişmesinde büyük paya sahip olduğu bilinmektedir. Bu durum, sıklıkla tartışılan Vefâiyye-Rifâiyye ilişkisine de bir nebze olsun açıklık getirmektedir. Dolayısıyla, Vefâiyye'nin kronolojik olarak daha geç bir tarihte kurulan Rifâiyye'nin bir kolu gibi gösterilmesinde, yahut bazı Vefâî siyadetnâmelerinde Ahmed Rifâî'nin adının da zikredilmesinde başlangıçtaki bu yakınlığın ve akrabalık bağlarının etkili olduğu tahmin edilebilir. Nitekim, Haririzâde de Vefâiyye, Suhreverdiyye, Rifâiyye ve Ebheriyye'yi tek bir merkeze bağlamakta ve bu tarikatların Hevârîyye'nin alt kolları olarak kabul etmektedir (Haririzâde, vr. 263a).

Vefâiyye, Seyyid Ebu'l-Vefâ'nın vefatından sonra Ali b. el-Heyti, Ali el-Kürdî, Maad el-Kürdî, Cakir el-Kürdî, Boğa b. Batû, Abdurrahman b. Doğanç, Muhammed Türkmânî, Şeyh Turhan, Şeyh Tekin, Muhammed b. Belikisa, Matar el-Bedrânî ve Ahmed b. Bakli el-Yemenî gibi halifeleri vasıtasıyla Irak ve Suriye coğrafyasında oldukça geniş bir sahaya yayılmıştır. Halifelerinden üç tanesinin Kürdî mahlasını taşımaları şeyhin Kürt aşiretleri arasındaki etkin nüfuzunu göstermesi bakımından önemlidir. Elbette Seyyid Ebu'l-Vefâ'nın etkisinin sadece Kürt çevrelerle sınırlı olmadığı Türkçe isimler taşıyan diğer halifelerinin mevcudiyetinden açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Halifelerinin farklı milletlere mensup oluşu, Seyyid Ebu'l-Vefâ'nın hem Kürt, hem Türk hem de Arap aşiretleri üzerinde güçlü bir etkiye sahip olduğunu ve bu zümreler tarafından saygı gören, benimsenen bir şahsiyet olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Vefâiyye'nin asıl yayılma sahası olan Irak ve Suriye'deki durumu ve ne zamana kadar etkili olduğu konusundaki bilgiler Anadolu'dakine oranla daha sınırlıdır. İlerleyen zamanda yapılacak detaylı çalışmalar bu coğrafyadaki Vefâiyye etkisini daha somut olarak görmeyi mümkün hale getirecektir.

### 3. Türkiye Selçukluları Devrinde Vefâî Dervişleri

Tarikatın Anadolu sahasındaki etkisini Vefâî-Babâî şeyhi Baba İlyas Horasânî'nin soyundan gelen Elven Çelebi'nin kaleme aldığı *Menâkıb-ı Kudsiyye fi Menâsibi'l-Ünsiyye*, ve yine aynı soya mensup Aşıkpaşazâde'nin yazdığı *Tevârih-i*

*Âl-i Osmân (Aşıkpaşazâde Tarihi)* isimlerini taşıyan iki eser ve bazı arşiv belgeleri sayesinde nispeten daha kolay takip etmek mümkündür. Ancak bu bilgiler de Seyyid Ebu'l-Vefâ'nın yaşadığı döneme yahut hemen sonrasına değil, yaklaşık yüz yıl sonra yaşadığı tahmin edilen, belki de tarikatın Anadolu'daki en önemli temsilcisi kabul edilebilecek Dede Garkın ve halifelerinin faaliyetleriyle sınırlıdır.

Muhtemelen Moğol İstilasını önünden kaçarak Anadolu'ya gelen Dede Garkın ilk olarak Maraş-Elbistan civarına yerleşmiştir. *Menâkibu'l-Kudsiyye*'de her ne kadar "Allah'ın rahmeti onu gark ettiği için Garkın adını aldı" ifade edilmekte ise de (Elvan Çelebi, 1995: 9-13), bu ismin dedenin mensubu olduğu Türkmen boyunun adı olduğu ve Garkınlı Türkmenlerine izafeten bu isimle anıldığı anlaşılmaktadır. Dede Garkın, Ortaçağ Anadolu'sundaki pek çok benzeri gibi, hem bir aşiret reisi hem de bir dinî lider hüviyetindedir. Sonraki dönemde yazılan siyadetnâmelerdeki ifadelerden asıl adının Şeyh Nu'man olduğu açıkça anlaşılmaktadır (Ocak, 2011: 45-47). Hasan Yüksel, Erzincan'ın Kemah ilçesine bağlı bugünkü Baklaya köyünde türbesi bulunan Seyyid Şeyh Hasan el-Kirzi'ye ait H. 555/M. 1160 tarihli bir şecereden hareketle Dede Garkın'ın asıl adının Sultan İsmail, dolayısıyla Hacı Bektaş Veli Vilâyetnâmesi'nde ismi geçen Hacı Bektaş halifelerinden Saru İsmail olabileceğini ifade etmektedir (Yüksel, 2008: 149). Ancak bu belgenin orjinalliğinin şüpheli olduğunun bizzat H. Yüksel tarafından ifade edilmesi şeyhin ismi konusunda şimdilik kesin bir hüküm vermeyi zorlaştırmaktadır. Meseleye kronolojik olarak yaklaşıldığında ise, 1240'ta Babâiler İsyanı'nı çıkaran Baba İlyas Horasânî'nin şeyhi olduğu bilinen bu zâtin, isyan sırasında Horasan'dan Anadolu'ya gelen Hacı Bektaş Veli'nin müridi olması pek mümkün görünmemektedir.

Dede Garkın Vefâiyye'nin Anadolu'nun bilhassa kırsal kesimdeki boy, oymak ve cemaatler arasında yayılmasında büyük paya sahiptir. Nitekim Elvan Çelebi'de şeyhin müridlerinin sayısının dört yüz civarında verilmesini (Elvan Çelebi, 1995: 10) onun aşiret reisliği fonksiyonu ile ilişkilendirmek mümkündür. Maraş, Malatya, Urfa ve Mardin gibi bölgelerde yoğun bir propaganda faaliyeti başlatan ve büyük nüfuz kazanan şeyh, göçebe Türkmen dervişlerine karşı oldukça iltifat sahibi olduğu bilinen Türkiye Selçuklu Sultanı Alaeddin Keykubad'ın (1220-1237) takdirini kazanmış, Sultan, bizzat ziyaret ettiği Dede Garkın'a on yedi pare köy vakfetmiştir (Elvan Çelebi, 1995: 8-9).

Çelebi Mehmed devrine ait, 821/1418 tarihli bir belgede yer alan silsileden Dede Garkın'ın Vefâiyye'ye bağlı Garkınıyye adını taşıyan başka bir tarikat daha kurduğu anlaşılmaktadır. Bu belgede yer alan şahsiyetlerin el-Garkını nisbesini taşımaları ve bu durumun Dede Garkın Ocağı'na mensup dedelerin elinde bulunan siyadetnâmelerle de desteklenmesi bu isimde bir tarikatın mevcudiyetini açık bir şekilde ortaya koymaktadır (BOA, Mehmed I. Devri Evrâkı, nr. 1). Nitekim, bugüne

kadar varlığı hiç bilinmeyen bir Garkniyye tarikatının mevcut bulunduğu ve bunun Tâcü'l-Ârifin Seyyid Ebu'l-Vefâ el-Bağdâdî tarikatının bir kolu olduğu ilk defa Ahmet Yaşar Ocak tarafından dile getirilmiştir (Ocak, 2012: 55). Bu bilgiler Vefâiyye geleneğine mensup şeyhlerin çoğunlukla Dede Garkın'ın halifeleri olduğu göz önüne alındığında tarikatın Anadolu'da daha ziyade Garkniyye tarikatı vasıtasıyla yayıldığı açık bir şekilde göstermektedir. Dede Garkın Anadolu'nun güneydoğusunda büyük bir nüfuz kazanmıştır.

Vilâyetnâme'de yer alan bazı ifadelerden kendisinin ve dervişlerinin geyik derisinden tâc giydikleri anlaşılan (Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş Veli, s. 22) Dede Garkın, Türk asıllı şeyhlerin Anadolu'da tasavvufun gelişmesine yaptıkları katkıları ortaya koyan en somut örneklerden birisidir. Onun bu kimliği, XIII. yüzyılda Anadolu'daki hakim Türk sufizminin sadece Orta Asya kökenli olmayıp, Güneydoğu Anadolu, Suriye yahut Irak coğrafyasında gelişip olgunlaşan bir tasavvuf geleneğinin temsilcileri olabileceğini de göstermektedir. Nitekim Ahmet T. Karamustafa bu görüşü savunmakta ve gerek Dede Garkın'ın ve gerekse halifesi Baba İlyas Horasânî'nin her ne kadar köken itibarıyla Horasan bağlantılı olsalar da tasavvufî gelenek olarak bu bölgeyi temsil etmediklerini, daha ziyade yukarıda sözü edilen Irak ve Suriye bölgelerinde gelişen mistik yapının temsilcileri olduklarını belirtmektedir (Karamustafa, 2005: 82-83).

Dede Garkın'ın etkileri sonraki dönemlerde de Güneydoğu Anadolu'da varlığını sürdürmüştür. Günümüzde Göksun, Hısn-ı Mansur, Malatya ve Mardin'de Dede Garkın'a nisbet edilen zaviyeler vardır. Birkaç mezarı bulunmakla birlikte Mardin-Dedeköy'deki türbenin asıl mezarı olması kuvvetle muhtemeldir. Zira, Mardin-Viranşehir arasındaki Circip suyu kenarında yer alan bu bölge eski dönemlerden itibaren Dede Garkın sahrası olarak anılmıştır (Göyünç, 1969: 25; Yüksel, 2008: 151). Osmanlı döneminde şeyhin adını taşıyan çok sayıda zaviyenin mevcut olması, bu zaviyelerin bazılarının XV. yüzyılda halen faal olması Garkniyye-i Vefâiyye'nin kırsal kesimdeki etkisini göstermesi bakımından önemlidir. Günümüzde de Dede Garkın'a bağlı bir Alevî ocağının varlığı bilinmektedir (Dedekargınoğlu, 2010).

Türkiye Selçukluları devrinde Vefâiyye'nin etkisi sadece Dede Garkın ile sınırlı kalmamıştır. Sivas-Suşehri yakınlarında zaviyeleri bulunan, Baba İlyas Horasânî'nin akrabası Şeyh Behlül b. Hüseyin el-Horasani ve Çoban Baba adıyla da tanınan Şeyh Hüseyin Raî (Yüksel, 2001: 97-105) ile Halil b. Bedreddin el-Kürdî, Şeyh Marzubân ve Dede Garkın'ın halifesi Baba İlyas el-Horasani de bu dönemde tarikatın Anadolu sahasındaki önemli temsilcileri olmuşlardır. Bunlardan, asıl adı Şeyh Mahmud b. Şeyh Ali el-Hüseyinî el-Bağdâdî el-Vefâî el-Hanefî olan Şeyh Marzubân Selçuklu iktidarı ile yakın ilişkiler kurmuş, Sultan III. Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından zaviyesi için 672/1274 yılında bazı vakıflar tahsis edilmiştir (Yüksel, 1995:

235-250). Sultan III. Gıyaseddin Keyhüsrev Behlül Baba zaviyesi için de yine Evâs-ı Şa'ban 672 / Şubat 1274 tarihinde bir vakıf tahsis etmiştir (Turan, 1998: 82; Yüksel, 2001: 102-105). Selçuklu sultanının kısa süre önce ülkeyi ciddi siyasi sarsıntılara sokan bir hareketin mensuplarına karşı bu şekilde cömert davranmasını, Vefâi dervişlerini yeniden devlet lehine kazanma gayreti olarak yorumlanabilir.

Söz konusu şahsiyetlerin zaviyelerini Orta Asya'dan Anadolu'ya gelen göç yolu üzerinde kurmuş olmaları, iskân, kolonizasyon ve güvenlik bakımından üstlendikleri fonksiyonu göstermesi bakımından oldukça önemlidir (Şahin, 2012: 601). Bu şahsiyetlerden Suşehri'ndeki Baro Köyü'ndeki Behlül Baba'ya, Çobanlı Köyü'ndeki Şeyh Çoban'a ve Zara'nın Tekke Köyü'ndeki Şeyh Marzuban'a ait zaviyeler, Şeyh Marzuban Vakfisi'nde "Azerbaycan yolu" olarak zikredilen bu yol üzerinde kurulmuşlar ve dârü'z-zâkirin adıyla anılmışlardır (Yüksel, 2001: 99).

Adı geçen bu şeyhler arasında Dede Garkın'ın halifesi olan Baba İlyas el-Horasanî'ye Vefâiyye içerisinde ayrı bir yer ayırmak gerekir. I. Alâeddin Keykubad (618-634/1200-1237) ve II. Gıyâseddin Keyhüsrev (634-643/1237-1245)'in Selçuklu Devleti'nin başında buldukları zaman diliminde yaşadığı bilinen Baba İlyas, Garkınıyye-i Vefâiyye'nin hem yaşadığı dönemde hem de halifeleri vasıtasıyla Osmanlı döneminde yayılmasında büyük paya sahip olmuştur. Dolayısıyla onu Dede Garkın'dan sonra Anadolu'da en fazla iz bırakan Vefâi şeyhi olarak kabul etmek mümkündür. Ancak Baba İlyas'ın bu kadar popüler olmasında Anadolu'nun kırsal kesimindeki müridlerinin çokluğu kadar, Türkiye Selçuklu Devleti'ni yıkılışa sürükleyen meşhur Babailer İsyanı'nı çıkaran şahsiyet olması da etkili olmuştur. Seyyid Ebu'l-Vefâ ve Dede Garkın gibi Baba İlyas da bilhassa konar göçer Türkmen ve Kürt aşiretleri arasında büyük nüfuz kazanmıştır (İbn Bibî, 1956: 498). Elvan Çelebi'nin rivayetine göre, Dede Garkın her birisi ehli seccâde olan dört yüz halifesi arasından Hacı Mihman, Bağdın Hacı, Şeyh Osman ve Aynü'd-Devle'yi genç halifesi ve aynı zamanda torunu olan Baba İlyas'ın emrine vermiş ve onları Anadolu'yu irşad etmekle görevlendirmiştir (Elvan Çelebi, 1995: 17-19). Şeyhinin emrini alan Baba İlyas Amasya yakınlarındaki Çat Köyü'ne gelerek burada bir zaviye kurmuş ve faaliyetlerine başlamıştır.

Tevrat'ta isimleri zikredilen pek çok peygamber gibi elinde bir asâ olduğu halde çobanlık yapmaya başlayan, bölgedeki yoksul halkın sorunlarıyla yakından ilgilenen, hastalıklarına karşı bir şifa kaynağı olarak kabul edilen Baba İlyas, bilhassa Moğol istilası önünden kaçarak Anadolu'ya gelen Türkmen aşiretleri arasında kısa sürede büyük bir taraftar kitlesi toplamayı başarmıştır. Kendisini bir mehdi, kurtarıcı, şifacı bir şaman gibi gören ve kayıtsız şartsız bağlılıklarını bildiren bu müridlerinin sayısı bir hayli artınca, peygamberliğini ilan etmiş, bir süre sonra da gerek iktisadî, gerek sosyal gerekse siyasî açılardan Türkiye Selçuklu yönetiminden memnun ol-

mayan bütün zümreleri etrafında toplayarak büyük bir isyan hareketine girişmiştir (Ocak, 2009: 56-114; Karamustafa, 1993: 180).

İsyanın başladığı sırada Amasya'da bulunan Baba İlyas'ın baş halifesi Baba İshak tarafından Adıyaman bölgesinde başlatılan isyan kısa sürede büyümüş, hızla Anadolu'nun güneydoğusuna ve orta kısımlarına doğru ilerlemiştir. İbn Bibî, ahlinin Baba Resûl ismiyle andığı Baba İlyas'ın müridlerinin çekirge ve karınca gibi her köşeden harekete geçtiklerini, arı kümesi gibi kaynayıp oğuldamaya başladıklarını, köyleri ateşe verip duman gibi çevreyi sardıklarını yazmaktadır (İbn Bibî, 1956: 500-502). İsyanın her geçen gün biraz daha büyümesi Selçuklu yönetimini tedirgin etmiş, isyanı bastırmak isteyen Selçuklu ordusu mağlup olmuş, Sultan II. Gıyaseddin Keyhüsrev başkentini terketmek zorunda kalmış, nihayet paralı Frenk askerlerinin desteğiyle isyan bastırılabilmiş ve Baba İlyas katledilmiştir (Ocak: 2009: 85-139; Karamustafa, 1993: 180-181). Baba İlyas ve halifeleri tarafından çıkarılan böylesine büyük bir isyan, Vefâiyye mensuplarının Türkmen boy ve aşiretleri arasında kazandığı nüfuzu görmek bakımından oldukça önemlidir.

Babailer İsyanı sonrasında, isyana katılan Vefâiyye mensuplarının Türkiye Selçuklu idaresi tarafından sıkı bir takibata uğratıldıkları görülmektedir. Vefâî şeyh ve dervişleri bu baskıdan kurtulabilmek amacıyla merkezi otoritenin daha zayıf olduğu uc bölgelerine göç etmişlerdir. Dervişler, 1243 yılındaki Köseadağ yenilgisi sonrasında Türkiye Selçuklularının yıkılma sürecine girmesiyle birlikte bağımsızlıklarını ilan eden beyliklere ait toprakları yurt edinmişler, faaliyetlerini bu bölgelerde sürdürmeye başlamışlardır. Dede Garkın'ın halifelerinin hayli yoğun olduğu, zaviyelerinin bulunduğu Dulkadiroğulları Beyliği sahasında ve yine Vefâî zaviyelerinin yer aldığı Eratnaoğulları sahasında bu faaliyetlerin sürdüğünü tahmin etmek zor değildir. Dede Garkın ile doğrudan ilişkisi tespit edilmese de, beylikler döneminde Vefâiyye'nin mevcudiyetine dair M. Beşir Aşan tarafından yayınlanan 829/1427 tarihli bir silsilenâme oldukça önemlidir. Bu silsilenâme, tarikatın Seyyid Ebu'l-Vefâ'dan itibaren, onun talebelerinden olduğu kabul edilen Şeyh Ahmed el-Cemî ve onun silsilesinden gelen şeyhler vasıtasıyla Elazığ civarında temsil edildiğini ortaya koymaktadır. Nitekim söz konusu şahsiyetlerden bazılarının mezarları Elazığ'a bağlı Tabanbükü köyündeki Garibler Mezarlığı'nda bulunmaktadır (Aşan, 2005: 1517-1524).

#### 4. Osmanlı Erken Döneminde Vefâiyye Tarikatı

Babailer isyanı sonrasında Vefâî dervişlerinin yerleştiği bölgelerden birisi de Osmanlı Beyliği toprakları olmuştur. Bu sahada tarikatın en önemli temsilcisi beyliğin kurucusu Osman Bey'in kayınpederi olan Şeyh Edebalı'dır. Kardeşi Ahi Şemseddin'den dolayı olsa gerek, son dönemlere kadar bir Ahi şeyhi olduğu ileri sürülen Şeyh Edebalı'nın Vefâiyye tarikatına mensubiyeti *Menâkıb-ı Tâcü'l-Arifin*

*Tercümesi'*nde açık bir şekilde ifade edilmektedir (Terceme-i Menâkıb-ı Seyyid Ebu'l-Vefâ, nr. 2427, vr. 3a). Şeyh Edebalı Osmanlı Devleti'nin kuruluşu aşamasında ilk Osmanlı beylerinin en büyük destekçilerinden birisi olmuş, hem Osman Gazi'nin hem de Orhan Gazi'nin yakın iltifatına mazhar olmuştur. Şeyh Edebalı'nın ilk Osmanlı beyleri ile kurduğu akrabalık ilişkisi ve beylerin bazı icraatları üzerinde söz sahibi olması, kendisi için Bilecik'te büyük bir zaviye yaptırılması Vefâîyye tarikatının Osmanlı Beyliği'nin kuruluşundaki etkisini görmek bakımından önemlidir (Şahin, 2007: 88-93).

Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde Vefâîyye'ye mensubiyeti somut olarak bilinen bir diğer şahsiyet Orhan Gazi dönemi dervişlerinden Geyikli Baba'dır. Emrindeki dervişleriyle Bursa'nın fethine katıldığı bilinen Geyikli Baba, fetihteki katkısından dolayı Orhan Gazi'nin iltifatına mazhar olmuş, kendisi için bir zaviye yaptırılmıştır (Lâmiî, 1995: 841). Geyikli Baba'nın şahsında Vefâîyye'nin dönemin gazileri arasında da rağbet gördüğü anlaşılmaktadır. Zira Osman Gazi'nin silah arkadaşlarından Turgud Alp, şeyhin müridlerinden birisidir (Şahin, 2007: 96-98). Geyikli Baba ile Orhan Gazi arasındaki ilişkide belki de en önemli olay, sultanın ona iki yük şarap ve iki yük rakı göndermesi hadisesidir. Geyikli Baba kendisine gönderilen rakı ve şarabı "bizim dergâhımızdan giren rakı bal, şarap yağ olur diyerek bir kazana koydurup, içine ala zerde komak suretiyle kaynatmış ve sultana geri göndermiş" diğer bir ifade ile kendisi ve müridleri adına kabul etmeyip sultana iade etmiş, tarikatını soranlara ise 'Baba İlyas müridi ve Seyyid Ebu'l-Vefâ tarikatından olduğunu' söylemiş, bunun üzerine Turgud Alp'in de kefaletiyle teftişten kurtulmuştur (BOA, Musa Çelebi Devri Evrâkı, nr. 1). Fetihden sonra ise Uludağ yakınlarındaki dergahında faaliyet gösteren, vaktinin büyük bir kısmını dağlarda inziva hayatı sürerek geçiren Geyikli Baba, Orhan Gazi'nin iltifatına mazhar olmuş, tekkesi için bazı vakıflar tahsis edilmiştir (Karamustafa, 1993: 184-185)

Geyikli Baba'nın Vefâîyye tarikatına mensubiyeti, aynı çevreye mensup Kumral Abdal, Abdal Musa, Karaca Ahmed, Abdal Murad ve Postinpüş Baba gibi Abdalân-ı Rum zümresine mensup şahsiyetlerin de benzer bir bağlantıya sahip olabileceklerini akla getirmektedir. Fakat bu şahsiyetlerin gayrisünni bir yaşam tarzı benimsemiş oldukları göz önüne alındığında, en azından konar-göçer Türkmen zümreleri arasında tarikatın bu yapıya müsamaha gösterdiğini tahmin etmek mümkündür. Abdalân-ı Rum'a mensup zümrelerin Yıldırım Bayezid devrinden itibaren önceki dönemlere oranla daha geri planda kalmaları, tarikatın etkisinin de kırsal kesimle sınırlı hale gelmesine neden olmuştur. Vefâîyye'nin etkisinin nispeten de olsa azalmasında, Osmanlı yönetiminin daha merkezi bir yapıya bürünmeye başlamasıyla birlikte, tarikatın etkin olduğu Türkmen unsurları ikinci plana itmesi ve her geçen gün daha fazla güç kazanan Zeyniyye ve Bayramiyye gibi tarikatların daha faz-



la taraftar bulmaya ve iktidarın desteğini almaya başlamasının etkili olduğu tahmin edilebilir (Şahin, 2012: 602).

#### 4.1 Seyyid Velâyet ve Zeyniyye-Vefâiyye İlişkisi

Bununla birlikte tarikatın tamamıyla etkisini yitirdiği söylemek zordur. Zira kırsal kesimde ve konar-göçer Türkmen grupları arasında etkisi her zaman süregelmiştir. Şehir merkezlerinde ise, belki de tarikatın kurulduğu dönemdekine daha yakın bir anlayışla, yani Sünnî bir yapı arz ederek bir süreliğine de olsa varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Bu anlayışın Osmanlı topraklarındaki en önemli temsilcileri ise meşhur Osmanlı tarihçisi Aşıkpaşazâde ve onun damadı Seyyid Velâyet (ö. 929/1522)'tir. Her iki şeyhin de aynı zamanda birer Zeynî şeyhi olmaları, Vefâiyye'nin en azından bu şahıslar tarafından temsil edilen kolunun Sünnileştiğini göstermektedir. Aşıkpaşazâde, eserinde Seyyid Ebu'l-Vefâ ile bağlantısını açık bir şekilde ifade etmiştir (Aşıkpaşazâde, 1331: 1). Hem soyca akrabası olan Seyyid Ebu'l-Vefâ'nın tarikatını hem de Zeyniyye'yi şahsında barındıran Seyyid Velâyet'in Vefâiyye tarikatı içerisinde ayrı bir yeri vardır. O, 880/1475 senesinde hacca gittiği sırada, Mısır'a da uğramış, burada Seyyid Ebu'l-Vefâ soyundan gelen ve aynı adı taşıyan Seyyid Ebu'l-Vefâ b. Ebu Bekir'den Vefâ icazetnamesi almıştır. Bu arada adı geçen şahsın elindeki iki ciltlik Arapça *Seyyid Ebu'l-Vefâ Menakıbnamesi*'ni Türkçe'ye tercüme ettirmiştir (Şahin, 2009: 75-77).

Anadolu'nun dinî yapısının şekillenmesinde birinci derecede etkiye sahip olan Vefâiyye'nin bu tesiri, bugüne kadar başta Fuad Köprülü olmak üzere çok sayıda bilim adamı tarafından ileri sürülen Anadolu'daki İslâm düşüncesinin Orta Asya ve Yeseviyye kökenli olduğu yönündeki görüşlere eleştirel bir yaklaşım getirmeyi zaruri kılmaktadır. Dede Garkın başta olmak üzere, Baba İlyas, Şeyh Edebalı, Geyikli Baba, Aşıkpaşazade, Seyyid Velâyet gibi şahsiyetlerin tarikat silsilelerinin Orta Asya'ya değil de Irak coğrafyasına uzanması Anadolu'da yaygın İslâm düşüncesinin en azından hatırı sayılır bir kısmının Türkistan sahasından ziyade Arap coğrafyasına dayandığını göstermektedir. Yeseviliğin etkisinin hiç olmadığını ifade etmek mümkün değilse bile, Vefâiyye göz önünde bulundurulduğunda, bütün Anadolu İslâmını şekillendirecek derecede güçlü olmadığı ileri rahatlıkla sürülebilir.

#### 5. Vefâiyye'de İnanç, Doktrin ve Etkiler

Vefâiyye'nin üzerinde en fazla tartışılan yönü Sünnî yahut gayrisünnî bir tarikat olup olmadığıdır. Bu konuya dair kaynaklarda yer alan ifadeler, şeyhlerin yaşam tarzlarına dair verilen bilgiler birbiriyle zaman zaman tezat teşkil eder. Tarikatın başlangıcından günümüze kadar uzanan seyri göz önüne alındığında bu konuya dair somut bir yargıda bulunmanın bilimsel bir yaklaşım olamayacağı aşikârdır. Seyyid Ebu'l-Vefâ'nın silsilesinde yer alan Şeyh Muhammed Şenbekî, Ebu Bekir Hevvârî



gibi şahsiyetlerin takva ehli ve şer'i kurallara riayet eden kimseler oldukları vurgulanmasının yanı sıra, tarikatın iki silsilesinden birisinin Hz. Ebubekir'e dayandırıldığı görülür (Terceme-i Menâkıb-ı Seyyid Ebu'l-Vefâ, nr. 2427, vr. 17b-18a). Ayrıca Seyyid Ebu'l-Vefâ'nın Sünnî İslâm düşüncesinin önemli merkezlerinden birisi olan Bağdad'da eğitim görmesi, bölgede oldukça popüler bir şahsiyet olması, onun ehli sünnete ve namazlara oldukça riayatkâr olduğuna vurgu yapılması gibi hususlar tarikatın başlangıç itibarıyla Sünnî bir yapı arz ettiği izlenimi vermektedir. Nitekim *Menâkıbnâme*'de şeyhin mezhebi hakkında ehl-i hadis, Şafii ve Hanbelî olduğuna dair rivayetler olduğu fakat onun dört mezhepten hangisinin delilleri sağlam ise ona göre amel ettiğini açık bir şekilde vurgulanmaktadır (Terceme-i Menâkıb-ı Seyyid Ebu'l-Vefâ, nr. 2427, vr. 19a).

Bununla birlikte Seyyid Ebu'l-Vefâ'dan sonraki dönemlerde bilhassa Dede Garkın ile birlikte bu yapının bilhassa konar-göçer Türkmen zümreleri arasında değişmeye başladığı görülmektedir. Tarikatın kırsal kesimde yahut göçebe Türkmen ve Kürt aşiretleri arasında yayılma imkanı bulmuş olması, yerleşik kitabî İslâm hakkında detaylı bilgiye sahip olmadıkları kolayca tahmin edilebilecek bu zümrelerin sonraki dönemde tarikata gayrisünni yahut İslâm dışı bazı motifler sokmak suretiyle bu değişimde önemli pay sahibi oldukları tahmin edilebilir. Bu etki Babaîler İsyanı'na katılan Türkmen şeyhlerinin şahsında bariz olarak görülür. Yine, bu tarikata mensup Şeyh Marzuban ve Geyikli Baba gibi şahsiyetlere her ne kadar sınaama amaçlı da olsa dönemlerinin hükümdarları tarafından rakı ve şarap gönderilmesi de bu zümreler içerisindeki gayrisünni etkiyi bariz olarak gösterir. Her iki durumda da söz konusu şeyhlerin gönderilen bu hediyeleri iade etmeleri ve kendileri bir anlamda temize çıkarmaları, bunu yaparken de Vefâîyye motifini kullanmaları ilginçtir. Bu tavır Vefâîyye'nin iktidar nezdinde muteber bir tarikat olarak kabul edildiği, dervişlerin bunu vurgulamak ve gönderilen içkileri reddetmek suretiyle hükümdarların iltifatına mazhar olmaları tarikatın yapısını daha karmaşık hale getirmektedir (Şahin, 2012: 602). Her hâlükârda Vefâîyye'nin kırsal kesimine mensup şahsiyetler ile ilgili olarak bu örnekler yer verilmesi ve günümüzde bu geleneğe mensup Alevî ocaklarının mevcudiyeti tarikatın kırsal kesimde gayrisünni bir nitelik taşıdığını somut bir şekilde ortaya koymaktadır. Aynı şekilde günümüzde İran'da Kürtler arasında yaygın bir heterodoks mezhep olan Ehli Haklar'ın Seyyid Velâyet'i büyük takdis ve tazim etmeleri de bu noktada önem taşımaktadır (Ocak, 2009: 113).

Vefâîyye kırsal kesimde böyle bir yapı arz ederken, Aşıkpaşazâde ve Seyyid Velâyet örneklerinde görüldüğü üzere Sünnî bir nitelik arz etmesi, şehirli kesimde başlangıcındakine daha yakın bir anlayışa sahip olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Tarikatın Ebu'l-Vefâ sonrası dönemde Irak ve Suriye'deki seyrine dair yapılacak araştırmalar bu konuda daha somut fikirler ileri sürmeyi kolaylaştırabilir. Şimdilik kesin olarak bilinen, Elvan Çelebi Zaviyesinde yetişen Aşıkpaşazâde ve Seyyid

Velayet'in, Osmanlı coğrafyasında Vefâiyye'yi iktidarın da desteğini almış Sünnî bir tarikat olan Zeyniyye içerisinde temsil ettikleridir. Dolayısıyla tarikatın şehirli mensupları ile kırsal bölgelerdeki mensupları arasında ritüeller açısından farklılık gösterdiği, yani kırsal kesimde daha heterodoks, şehirlerde ise daha Sünnî bir karakter arz ettiği, bu Sünnileşmeyi ise en azından Osmanlı topraklarında Aşıkpaşazâde tarafından gerçekleştirildiği söylenebilir (Şahin, 2012: 602). Bu evrimleşme sürecini A. Y. Ocak'ın yerinde tespitiyle Baba İlyas müridleri gibi, vaktiyle devlete karşı gelmiş bir sufi çevrenin, Anadolu'da artık Osmanlı hakimiyetinin bir daha silinmemek üzere yerleştiği XV. yüzyılda, bu şaibeli geçmişinin hatırasını silmeye yönelik gayreti ile ilişkilendirmek de mümkündür (Ocak, 2006: 142).

Vefâiyye ortaya çıktığı dönemden günümüze kadar Irak, Suriye ve Anadolu'da geniş bir etkiye sahip olmuştur. Dede Garkın, Baba İlyas, Geyikli Baba gibi şahsiyetlerin isimlerini taşıyan Garkınîler, Dede Garkınlılar, Babailer, Geyiklüler gibi Türkmen aşiretlerinin Anadolu'nun muhtelif bölgelerinde mevcudiyeti ve arşiv belgelerinde yer alan kayıtlar tarikatın nüfuz sahasını göstermesi bakımından önemlidir. Bu durum söz konusu şeyhlerin aynı zamanda birer Türkmen babası olmalarıyla da ilişkilidir. Ebu'l-Vefâ zamanından itibaren, şeyhlerin aşiretler üzerindeki nüfuzları mevcut iktidarın gözünden kaçmamıştır. İktidar sahiplerinin Dede Garkın, Şeyh Marzubân, Geyikli Baba, Seyyid Velâyet gibi Vefâî şeyhlerine karşı cömert tutumları, Baba İlyas Horasanî istisna tutulursa, tarikatın iktidar nezdindeki pozitif konumunu ortaya koyması bakımından önemlidir. Bu yakınlığı iktidarın, aşiretler üzerindeki nüfuzları sayesinde potansiyel tehlike oluşturabilecek bu gruplara karşı iktidarın kontrol altında tutma politikası olarak değerlendirmek de mümkündür.

Buraya kadar sözü edilen Vefâiyye'nin haricinde aynı adı taşıyan iki büyük tarikatın daha mevcudiyeti bilinmektedir. Bunlardan ilki Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Vefâî (ö. 760/1359) tarafından Mısır'da kurulmuş, XV. asırda Mısır ve Suriye'de geniş bir coğrafyada yayılma imkânı bulmuş, etkisini yakın dönemlere kadar devam ettirmiştir (Tirmingham, 1971: 49). Diğer Vefâiyye ise adını Zeynüddin Hafî'den alan Zeyniyye'ye bağlı olarak kurulmuştur. Osmanlı coğrafyasında faaliyet gösteren bu tarikatın kurucusu Şeyh Abdülatif Kudsi'nin halifelerinden olup Şeyh Vefâ adıyla meşhur olan Muslihiddin Mustafa el-Konevî (ö. 896/1491)'dir. Fatih Sultan Mehmed devrinin önemli şeyhleri arasında yer alan Şeyh Vefâ dönemin en önemli alimleri arasında kabul edilmiş, kendisinden sonra posta oturan Ali Dede ile birlikte tarikat Vefâiyye-i Zeyniyye adıyla devam etmiştir (Öngören, 2003: 130-159). İstanbul'daki Vefa semtine adını veren bu şeyhin tarikat silsilelerinden birisinin Tâcü'l-Arifin Ebu'l-Vefâ'nın şeyhi Muhammed Şenbekî ve Ebu Bekir Hevvar'a ulaşması ise oldukça ilginçtir (Lâmiî, 1995: 686). Bu bağlantı, Aşıkpaşazâde ve Seyyid Velâyet gibi Vefâî geleneğine mensup şeyhlerin Anadolu'da yaygın diğer ta-

rikatlar varken neden özellikle aynı kökten gelen Zeyniyye'yi tercih ettiklerini daha anlamlı hale getirmektedir.

## 6. Sonuç

XI. asırda Irak'lı büyük mutasavvıf Tâcü'l-Ârifin Seyyid Ebu'l-Vefâ el-Bağdâdi tarafından kurulan Vefâiyye tarikatı ilerleyen dönemde Selçuklu ve Osmanlı hâkimiyeti altına girecek topraklarda hatırı sayılır bir etkiye sahip olmuş, Anadolu'daki İslam kültürünün şekillenmesinde büyük rol oynamıştır. Tarikat ana hatlarıyla Irak, Suriye ve Anadolu sahasında uzun yıllar etkisini sürdürmüştür. Tarihi seyrine baktığı zaman Vefâiyye'nin bazı bölgelerde sünni bazı bölgelerde ise gayrisünni bir karakter arz ettiği görülür. Bazı dönemlerde ise aynı coğrafyada her iki yönüyle de temsil edildiği görülür. Vefâiyye tarikatı Seyyid Ebu'l-Vefâ'nın halifeleri vasıtasıyla yaşadığı farklı kesimler üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Tarikatın Anadolu'daki en önemli temsilcisi şeyhin vefatından yaklaşık yüz yıl sonra yaşayan ve kendi adıyla bir tarikat kurduğu anlaşılan Türkmen şeyhi Dede Garkın'dır. Onun temsil ettiği gelenek Baba İlyas Horasanî ve bu sonuncusunun ailesine mensup şeyhler tarafından temsil edilmiştir. Bu şahsiyetlerden birisi olan Şeyh Behlül Dâne'nin zaviyesinin Osmanlı klasik dönemine ait tahrirlerde zikredilmesi ve 1814 yılında hâlen faal olması (Kucur, 1993: 58-59; Yüksel, 2001: 101-102) temelleri Vefâiyye tarafından atılan bir geleneğin uzantılarının uzun yıllar devam ettiğini göstermektedir.

Aynı şekilde Osmanlı Beyliği'nin kuruluş döneminin belki de adından en fazla söz edilen şahsiyeti olan Şeyh Edebalı'nın da bu tarikata mensup olması Vefâiyye'yi Osmanlı'daki tasavvufî düşüncenin temellerini anlamak bakımından bir nebze daha öne çıkarmaktadır. İleryen dönemde Seyyid Ebu'l-Vefâ'nın müridleri ve Arap coğrafyasındaki etkilerine dair yapılacak çalışmalar tarikatın mahiyetinin tam manasıyla kavranabilmesi bakımından son derece önemlidir. Aynı şekilde Türkiye'de son yıllarda Dede Garkın üzerine yapılan çalışmaların biraz daha derinleştirilmesi, bunların sözlü/geleneksel kültürün uzantısı olabilecek rivayetler de göz önüne alınarak değerlendirilmesi Anadolu'da bilhassa kırsal kesimde etkin Vefâiyye/Garkıniyye gerçeğinin daha iyi şekilde anlaşılmasına imkân sağlayacaktır.

## Kaynakça

- AŞAN, M.B. (2005). Muhammed Beşir Aşan. "Fırat Havzasında Tespit Edilen Vefâi Silsilesi ve Bazı Düşünceler". *XIV. Türk Tarih Kongresi (9-13 Eylül 2002)*. II/2. Ankara. 1517-1524.
- AŞIKPAŞAZÂDE. (1332). *Tarih*. nşr.: Ali Bey. İstanbul.
- BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ (BOA). Ali Emîrî Tasnifi. Musa Çelebi Dönemi Evrakı. nr. 1.
- BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ (BOA). Ali Emîrî Tasnifi. Mehmed I. Dönemi Evrakı. nr. 1.

- DEDEKARGINOĞLU, H. (2010). *Dede Garkın Süreğinde Cem*, Ankara: Yurt Yayınları.
- ELVAN ÇELEBİ. (1995). *Menâkıbu'l-Kudsîyye fî Menâsibi'l Ünsîyye*. haz.: İ.E. Erünsal-A.Y.Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- FİRDEVSİ-İ RUMİ. *Vilâyetnâme: Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Vel.*, haz.: Abdülbâki Gölpinarlı. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- GÖLPINARLI, A. (1992). *Yunus Emre ve Tasavvuf*. 2. Baskı. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- GÖYÜNÇ, N. (1969). *XVI. Asırda Mardin Sancağı*. İstanbul.
- HARİRİZÂDE. *Tıbyânu Vesâili'l-Hakâ'ik fî Beyâni Selâsili't-Tari.*, III. Süleymaniye Ktp. İbrahim Efendi. nr. 430.
- İBN BİBİ, (1956). *El Evâmîrü'l-Alâ'îyye fî'l-Umûri'l-Alâ'îyye*. nşr. A.S.Erzi. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- İMAM ŞA'RANİ, (1969). *Tabakâtü'l-Kübrâ*. II. terc.: A. Akçiçek. İstanbul.
- KARAMUSTAFA, A.T. (1993). "Early Sufism in Eastern Anatolia". *Classical Persian Sufism: From its Origin to Rûmî*. ed.: Leonard Lewisohn. London.
- KARAMUSTAFA, A.T. (2005). "Yesevilik, Melâmetilik, Kalenderilik, Vefâ'îlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. haz.: Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi. 61-88.
- KUCUR, S. (1993). *Sivas, Tokat ve Amasya'da Selçuklu ve Beylikler Devri Vakıfları*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- LAMİİ ÇELEBİ. (1995). *Tercüme-i Nefahâtü'l-Üns (Evlîya Menkıbeleri)*. haz.: S. Uludağ-M. Kara. İstanbul: Marifet Yayınları.
- OCAK. A.Y. (2009). *Babailer İsyanı*. 4. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- OCAK. A.Y. (2006). "Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefâî Tarikatı (Vefâîyye)". *Bellekten*. LXX/257. 111-154.
- OCAK. A.Y. (2011). *Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş Yahut Vefâîyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın & Emîrci Sultan (13. Yüzyıl)*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayını.
- ÖNGÖREN, R. (2003). *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- ŞAHİN, H. (2007). *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler (1299-1402)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- ŞAHİN, H. (2009). "Seyyid Velâyet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 37. İstanbul. 75-77.
- ŞAHİN, H. (2012). "Vefâîyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 42. İstanbul. 600-602.
- Tercüme-i Menâkıb-ı Seyyid Ebu'l-Vefâ*. Süleymaniye Ktp. Esad Ef. nr. 2427.
- TIRMINGHAM, J. S. (1971). *The Sufi Orders in Islam*. Oxford.
- TURAN, O. (1998). *Selçuklular ve İslamiyet*. 4. Baskı. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- YÜKSEL, H. (1995). "Selçuklular Devrinden Kalma Bir Vefâî Zaviyesi (Şeyh Marzuban Zaviyesi)". *Vakıflar Dergisi*. S:25. 235-250.

YÜKSEL, H. (2001). "Bir Babai (Vefâi) Şeyhi Zaviyesi (Şeyh Behlül Baba)". *Osmanlı Araştırmaları*. S: 21. 97-105.

YÜKSEL, H. (2008). "Kim Bu Dede Garkın?". *Türklük Araştırmaları Dergisi*. S: 20. 147-162.

# ALEVİLER VE SÜNNİLER HAKKINDA ALMANYA'DA YAPILAN ARAŞTIRMALAR

Erkan ZENGİN\*

## Özet

Bu makale, Almanya'ya göç eden ve oraya yerleşen Türk Müslümanlar hakkında yapılan araştırmaları ele almaktadır. 1960 yılında ilk işçi göç dalgasından sonra oraya yerleşen ve yaşamlarını orada sürdürmeye çalışan Türk Alevilerle Sünnîlerin inanış farklılıkları, 2000 yılına kadar Almanya'da tam anlamıyla fark edilmemiştir. Bunun başlıca sebebi 2000 yılına kadar bu konu üzerinde fazla durulmamış olmasıdır. Fakat 2000 yılından sonra büyük bir ivme kazanan bu tür araştırmalar, sadece Müslümanların yaşam biçimini ortaya çıkarmamış, aynı zamanda da Alman toplumu içerisinde İslamiyet'teki inanış farklılığının anlaşılmasına katkıda bulunmuştur. Aynı şekilde Alevî derneklerinin çalışmaları da, karşılıklı iletişimde etkili olmuştur. Bunun en büyük göstergesi, Alman hükümetinin ilköğretim okullarında Alevîlik dersinin verilmesini kabul etmesidir. Makalenin amacı, özellikle anket şeklinde yapılan ve bunun sonuçlarını değerlendiren "Religionsmonitor 2008 Muslimische Religiosität in Deutschland" (2008 Yılında Dine Bakış, Almanya'daki Dinsel Yapı) ve "Muslimisches Leben in Deutschland" (Müslümanların Almanya'daki Yaşam Biçimi) adlı araştırmalar üzerinde durarak, Almanya'da yaşayan Alevîlerin yaşam biçimlerini ortaya koymaktır. Burada Sünnîlerin Alevîlerle birlikte ele alınmasının sebebi ise, onların yaşayış farklılıkları veya benzerliklerinden yola çıkarak çalışmaya somutluk kazandırmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Alevî, Sünnî, demografi, inanış ve derecesi, entegre olma eğilimleri

## A STUDY ON THE RESEARCH ABOUT ALEVIS AND SUNNIS IN GERMANY

### Abstract

This study handles the researches that have been conducted on Turkish Muslims who have immigrated to Germany and settled there. The differences between the religious sects of Alevis and Sunnis who settled in Germany with the first wave of worker-immigrants in 1960 were not recognized until the year 2000. The major reason for this is that the issue had not been dealt with until that year. However, the studies which accelerated after 2000 have not only revealed the life styles of the Muslims, but they also contributed to understanding of the differences between the religious sects in Islam within Turkish society in Germany. The initiatives by the Alevi social clubs have also contributed to intercultural communication. The

\* Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Alman Dili ve Edebiyatı, Ankara/ Türkiye, ezengin@hacettepe.edu.tr.

DOI:10.12973/hbvd.70.113.

most significant outcome of these initiatives is that the German government has accepted to include Alevi courses into the curriculum of the primary education. By focusing on the studies, the first one being “Religionsmonitor 2008 Muslimische Religiosität in Deutschland” (“Looking into Religion in 2008, and the Religious Structure in Germany”) which is conducted through questionnaires and their evaluation, and the second one being “Muslime Leben in Deutschland” (“The Muslims Live in Germany”), this article aims at foregrounding the life styles of Alevi population in Germany. The reason for handling Sunnis as well as Alevis here is to be able look at the differences and resemblances between the two sects and compare them.

**Keywords:** Alevî, Sunnî, demography, belief, degree of belief, tendencies of integration

## 1. Giriş

II. Dünya Savaşı'nın hemen ardından, Alman ekonomisinin hızla gelişmeye başlamasıyla yeni bir iş gücüne ihtiyaç doğdu. Büyük oranda kol emeğini ifa eden göçmen işçilerine ihtiyaç duyan Alman hükümeti, bunu başta Portekiz, İtalya, Yunanistan ve Türkiye'den karşıladı. Bu bağlamda 1960'lı yılların başlarından itibaren Türkiye'den Almanya'ya yoğun bir göç dalgası görülmüştür. Bu yoğun göç dalgasını durdurmak amacıyla Almanya 1973 yılında yabancı işçi alımını durdurma yasasını (Anwerbestop) çıkarmıştır. Bu yasayla birlikte göç süreci sona erer ve yeni bir süreç başlar. Yeni sürecin en önemli özelliği, artık sadece aile üyelerinin Almanya'ya gelebiliyor olmasıdır. Böylece yeni yasayla birlikte başlangıçta ekonomik sebeplerden dolayı yığınlar hâlinde Almanya'ya geçici olarak kalma düşüncesiyle göç eden Türk işçilerin yerini, artık birleşme ve aile olarak bir arada olma düşüncesiyle göç eden insan dalgası almıştır. Bu süreç aynı zamanda Almanya'daki yabancı işçilerin yerleşme ve kaynaşma dönemi (Phase der Konsolidierung der Ausländerbeschäftigung) olarak da görülmektedir (Reißlandt 2005). Bunun nedeni ise sadece ailelerin bir araya gelmesi değil, buna paralel olarak kaynaşma döneminin sonunda Almanya'ya yerleşmeye başlamaları ve yeni kuşakların oluşmasıdır. Bu durumu İsviçreli yazar Max Frisch'in “Biz işçi çağırdık, insanlar geldi.” biçimindeki ünlü sözü en iyi şekilde ve tüm gerçekliğiyle özetlemektedir. Gelen bu insanlar, oraya sadece çalışma amacıyla gitmemişler, aynı zamanda kendi kültürlerini de beraberlerinde getirmişlerdir. Benzer bir biçimde Aras Ören “Biz bavulumuzda dilimizi getirdik. Küçük hediye olarak kültürümüzü ve sanatımızı da ve bunlarla bu toplumu biraz değiştirmek istiyoruz” derken Max Frisch ile paralel düşündüğünü göstermektedir (Baytekin, 1997: 51). Türkiye'den Almanya'ya göç edip yerleşen ve Aras Ören'in de vurguladığı gibi kültürünü, yaşam biçimini ve dinini oraya taşıyan ve yaşatanlar arasında Aleviler de yer almaktadır. Aleviler ilk gittiklerinde kendilerini Almanya'da ifade etme zorluğu çektiklerinden dolayı uzun bir süre Sünnilerle aynı din anlayışına mensup olarak görülmüyorlardı. Böylece Aleviler, yabancı bir ülkede olmanın ve yaşamlarını orda kurma çabalarının zorluğunun yanı sıra din anlayışlarını da orada yaşatma ve kabullendir-



me mücadelesi içerisine girmişlerdir. Günümüzde toplam 1.6 milyon Müslüman'ın Almanya'da yaşadığı belirtilmektedir. Bunlar içerisinde Alevilerin ikinci en büyük inanç topluluğu olarak %13'ünü teşkil ettiğini söylenmektedir. Bu söylemden bile Alevilerin Almanya'da ne kadar önemli bir kesim oluşturduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Almanya'da Türkisch Islamische Union der Anstalt für Religion (DİTİB) (Diyanet İşleri Türk İslam Birliği), Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD) (Almanya Müslümanları Merkez Konseyi), Verein islamischer Kulturzentren, (VIKZ) (İslam Kültür Merkezleri Birliği), Islamischen Gemeinschaft Millî Görüş (IGMG) gibi yapılanmaların yanı sıra Alevilere yönelik Alevitische Gemeinde in Deutschland (AABF) (Almanya Alevî Birlikleri Federasyonu) kurulmuştur. Almanya Alevî Birlikleri Federasyonu (AABF), Almanya anayasasının 7. Maddesinin, 3. Fıkrasına göre tanınmış bir inanç kurumu olarak yaklaşık 130 yerel örgütüyle bu mezhebe hizmet vermektedir. Ayrıca Aleviler, Federal Hükümetin bir organizasyonu olan İslam Konferansı ve Uyum Zirvesi'ne üye olup, burada üye örgütlerinin sorunlarını dile getirmektedirler. Federasyon, salt Alman toplumuna Aleviliği tanıtmaya görevini değil, Almanya Alevî Gençler Birliği (AAGB) gibi örgütlenmelerle gençleri bilinçlendirmek ve Alman toplumu içerisindeki yerini sağlamlaştırmak istemektedir. Bu doğrultuda Almanya'nın sekiz eyaletinin ilköğretim okullarında Alevilik dersleri verilmesini sağladılar. Alman hükümetinin okullara Alevilik dersi koyması, Alevilerin Sünnilerden ayrı bir dini görüşe mensup olduğunu resmen kabul ettiğinin de göstergesidir.

Bu araştırma, Almanya'da yaşayan Müslümanlara yönelik olarak 2000 yılından sonra hazırlanan araştırmaları mercek altına almaktadır. Bunun nedeni ise Alman İçişler Bakanlığı'nın hazırlatmış olduğu "Muslime in Deutschland" (Almanya'daki Müslümanlar) (Brettfeld ve Wetzels 2007) adlı araştırmada da vurgulanmış olduğu gibi 11 Eylül 2001 tarihinde Amerika'da gerçekleştirilen World Trade Center ve Pentagon saldırılarından sonra tüm dünyada olduğu gibi Almanya'da da yoğunluk kazanan din ağırlıklı araştırmalar, bir taraftan İslamiyet'i kendi içerisinde irdeleyen diğer taraftan bu inanca sahip insanların Almanya'ya uyum sürecini sorgulamıştır. Her ne kadar saldırıların gölgesinde 2001 yılından sonra bu tarz araştırmalar Almanya'da yoğunluk kazanmış olsa da Almanlara İslamiyet'i yakından tanıma fırsatı da sunmuştur. Bu doğrultuda genç Müslümanların Almanya'da gruplaşması ve yaşam biçimini (Tietze 2004; Gerlach 2006; Wensierski ve Lübcke 2007); Müslümanların Almanya'daki demografi yapısını (Klause 2006); Müslüman ailelerin yaşam biçimini irdeleyen ve dine bağlılıklarını (Thiessen 2008); Almanya'daki Müslümanların ekonomik bir güç oluşturmalarını (Klausen 2007); ya da Alevilerin yaşam biçimi ve demografi yapısını (Sökefeld 2005, 2008) araştıran çalışmalar yoğunluk kazanmıştır. Burada ağırlıklı olarak Alevilere ve Sünnilere yönelik yapılan araştırmaları ön planda tutabilmek amacıyla *Religionsmonitor 2008 Muslimische Religiosität in Deutschland*

(Din Monitörü 2008 Almanya'daki Müslümanlarda Dindarlık) ve *Muslimen Leben in Deutschland* (Müslümanlar Almanya'da yaşıyorlar) adlı araştırmalar üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede araştırmaların tarihleri göz önünde tutularak sırasıyla irdelecek olan bu iki araştırmanın sonucu, Almanya'da yaşayan Aleviler hakkında çıkan yazıların olumlu ve olumsuz yönleriyle birlikte verilmeye çalışılacaktır.

## 2. "Religionsmonitor 2008 Muslimische Religiosität in Deutschland" (Din Monitörü 2008 Almanya'daki Müslümanlarda Dindarlık)

Bertelsmann Stiftung tarafından gerçekleştirilen bu araştırma, 21 ülkede yaklaşık 21.000 bireye uygulanan anket sonuçlarını değerlendirmektedir. Sözü geçen araştırma, Sökefeld'in de vurguladığı gibi Almanya'da yaşayan Alevilerin demografi yapısını irdeleyen ilk araştırma olması bakımından önem taşımaktadır (Sökefeld 2008b: 32).

Günümüze kadar nüfus sayımları din ayrımı yapılmaksızın gerçekleştirildiği için 300.000 - 700.000 civarı Alevinin Almanya'da yaşadığı tahmin edilmektedir. Bununla birlikte Almanya'da 1980'li yıllarda Alevî derneklerinin kurulmasıyla birlikte Aleviliğin kendini ifade etme özgürlüğüne kavuştuğu söylenmektedir. Hatta günümüzde Almanya'da takriben 150 Alevî dernek bulunduğu ve bunların çalışmalarının zamanla Federal Hükümet tarafından Aleviliğin ayrı bir inanç biçimi olarak kabul görmesini sağladığı vurgulanmaktadır. Bahsi geçen ankete katılan 2007 kişiden 1525 kişi Türkiye'den gelmektedir. Bunun içerisinde ankete katılan Alevilerin %90'ının Türkiye'den geldiği göz önünde tutulduğunda büyük oranda Türkiye'den gelen Alevileri yansıttığını söyleyebiliriz:

**Tablo 1:** İslamiyet içerisinde hangi inanışa bağlısınız?

	Türkiye	Bosna-Hersek	İran	Arap
<b>Katılanların Sayısı</b>	<b>1525</b>	118	81	283
<b>Şii (Yüzdeler)</b>	6	7	57	14
<b>Sünni (Yüzdeler)</b>	68	51	29	65
<b>Alevi (Yüzdeler)</b>	9	5	1	2

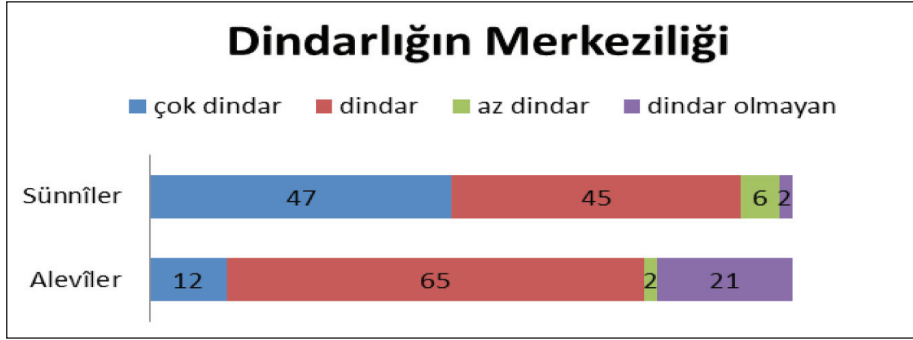
**Kaynak:** Bertelsmann Stiftung, 2008: 26

Yukarıda da belirtildiği gibi ankete katılanların büyük bir çoğunluğu Türkiye'den göç etmiş ve Almanya'ya yerleşmiş kişilerden oluşmaktadır. Özellikle Alevilerin yüzdeler oranına ve ankete katılanlara rakamsal olarak bakıldığında

Aleviler içerisinde Türkiye’den gelen Alevilerin çoğunluğu temsil ettiği görülmektedir.

Almanya’da yaşayan Müslümanların büyük bir kısmının Türkiye’den göç etmiş olması nedeniyle Sünnilerin rakamsal olarak çoğunluğu oluşturduğu öne sürülmektedir. Bu doğrultuda ankete katılanların % 65’inin Sünnilerden oluştuğu vurgulanmaktadır. Ankette ilk göze çarpan yön, Alevilerle Sünnilerin dini inanışlarına bağlı dindarlığın merkeziliğidir:

**Tablo 2:** İnanış ve dil gruplarına göre dindarlığın merkeziliği (Yüzdeler Olarak)

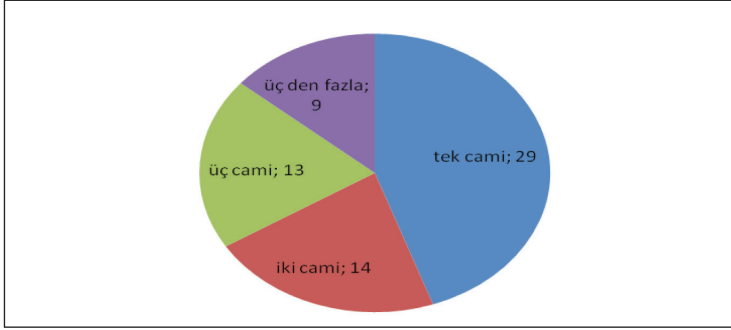


**Kaynak:** Bertelsmann Stiftung, 2008: 27

Tablodan da anlaşılacağı üzere Alevilere nazaran Sünnilerin dindar yaşam tarzına daha bağlı olduğu görülmektedir. Sünnilerin %2’si dindar olmadığını belirtirken, bu oran Alevilerde % 21’dir. “Bu sonuç, Aleviliğin dağılışından on yıllar sonra ancak 1990’lardan itibaren Türkiye’de ve Avrupa diasporasında yeniden dirilmesiyle, bir nevi etkileri sonradan çıkan bir gelenek kırılması yaşamasiyla” (Bertelsmann Stiftung, 2008: 15) açıklanmaktadır.

Anketteki sorulardan bir diğeri ise Cuma namazlarının camide cemaat ile birlikte kılınıp kılınmamasıdır. Alevilerin % 77’si camide cemaat ile birlikte Cuma namazına gitmediğini belirtmiştir. Sünnilerin büyük bir bölümü ise, camiye ziyaret ettiğini belirtmiştir. Fakat anket sonucunun geçerliliği, akıllarda soru işareti bırakmaktadır; çünkü inançların özgün yapıları, göz önünde tutulmamıştır. Bu bağlamda soruda cami yerine ibadethane kullanılsaydı daha da farklı bir sonuç alınabilirdi.

Araştırmanın bir başka yönü ise, Alevi-Sünni ayrımına gitmeden genel bir “Müslümanlık” kavramı altında Cami’yi ziyaret etme alışkanlığı üzerinde durmasıdır:

**Tablo 3:** Müslümanların Cami Ziyaret etme sıklığı (Yüzdeler olarak)

**Kaynak:** Bertelsmann Stiftung, 2008: 7

Araştırmada, Alevilerin camiye ziyaret etme oranının çok düşük olması sebebiyle yukarıda gösterilen veriler daha çok Sünnilerin alışkanlığını yansıtmaktadır. Sünnilerden farklı olarak Alevilerin kendilerine özgü bir biçimde ibadetlerini tamamlamaları birbirinden farklı sonucun çıkmasında etkili olduğu söylenebilir. Çünkü Aleviler, Cemevi'nde bir araya gelir, kadın ve erkekler dinsel şiir okur, dinsel müzik dinler, semah döner<sup>1</sup> ve günün sonunda birlikte yemek yiyerek ibadetlerini tamamlarlar. Ayrıca bazı Alevi derneklerinin, Aleviliği İslamiyet'ten ayrı görmelerinin de bu denli büyük farkın oluşmasında etkisi olabileceği düşünülmektedir. Öte yandan belirtilen ankete katılan Alevilerin sayısının az olması dolayısıyla anketin bize sunmuş olduğu verinin güvenilirliği şüphe uyandırmaktadır.

Anketteki diğer bir soruda da, günlük yaşamda yer alan dini hükümlerin ve ritüellerin önemine göre sıralanması istenmiştir:

**Tablo 4:** Alevilerde ve Sünnilerde İnanışa Bağlı Önem Sıralaması

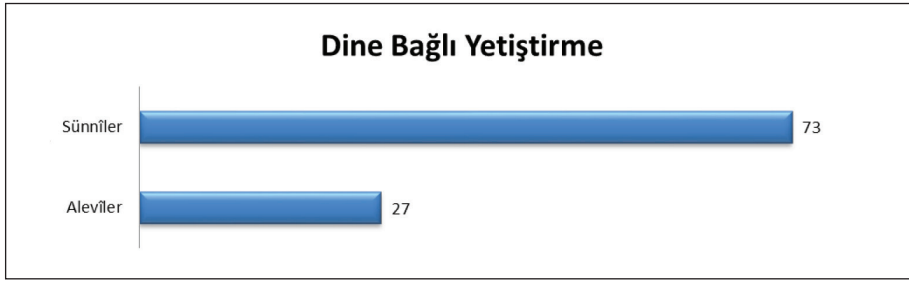
Önem Sırası	1	2	3	4	5	6
<b>Alevî</b>	Zekât vermek	Abdest almak	Dinde yeme ve içme	Giyim şekli	Oruç tutmak	Hacca gitmek
<b>Sünnî</b>	Zekât vermek	Abdest almak	Oruç tutmak	Hacca gitmek	Dinde yeme ve içme	Giyim şekli

**Kaynak:** Bertelsmann Stiftung, 2008: 28

Önem sıralamasına bakıldığında Alevilerle Sünniler için zekât vermek ve abdest almak aynı öneme sahiptir. Bunun dışında oruç tutmak ve hacca gitmek konusunda çok büyük farklılık görülmektedir. Yeme ve içme âdetlerinde domuz eti yeme ve alkol içme konusunda yüzdeler bakımından her iki inanç da birbirine yakın

cevaplar vermiştir. Alevilerin % 10'u genelde alkol tükettiğini belirtirken bu oran Sünnilerde % 5 civarındadır. Alevilerin % 10'u hayatlarında en az bir defa domuz eti yediğini belirtirken bu oran Sünnilerde % 1'de kalmaktadır. Ankette istenilen öncelik sıralaması yukarıda verilen tabloda olduğu gibi sonuçlanmış olsa da, gerek Sünnilerde gerekse Alevilerde altı maddenin de yüzdelik olarak birbirine çok yakın sonuçlar verdiği görülmektedir. Aleviler için oruç tutmak 5'inci sırada yer alsa da Alevilerin %24'ü Ramazan ayında oruç tuttuğunu belirtmektedir. Araştırmada her ne kadar Aleviler için İslamiyet'in beş şartının Sünnilerdeki kadar önem taşımadığı vurgulansa da, Alevilerin de büyük bir kısmının oruç tuttuğunu görmekteyiz. Diğer bir soruda ankete katılan kişilere dine bağlı yetişip yetişmediği sorulmuştur. Burada iki kesim arasındaki en büyük benzerlik, aile içerisindeki inanç derecesinde görülmektedir. Çok inançlı aileden gelenlerin % 81'i yine din ağırlıklı yetiştirildiğini belirtirken, az inançlı aileden gelenlerin % 79'u yetişmesinde dinin hiçbir önemi olmadığını söylemektedir. Tablo 5 Alevilerle Sünniler açısından dine bağlı yetişmeyi somutlaştırmaktadır:

**Tablo 5:** *Alevilerde ve Sünnilerde Dine Bağlı Yetiştirme (Yüzdelik olarak)*



**Kaynak:** Bertelsmann Stiftung, 2008: 28

Tablo, her ne kadar Sünnilerin dinine daha bağlı yetiştirildiği izlenimi uyandırsa da, her iki inancın birbirinden farklı, daha doğrusu kendine özgü esasları olduğundan dolayı, bu sonucun ne kadar güvenilir olduğu tartışmalıdır. Diğer sorulara katılan Alevilerin yaşam biçimlerinde dinin ön planda olmadığı, hatta % 70'inin hiçbir zaman dinî kitap okumadığı görülmüştür. Aynı şekilde Alevilerin Almanya'daki siyasi görüşleri ve eş seçimi konusunda da Sünnilere göre daha esnek bir yaşam biçimine sahip olduğu sonucuna varılmıştır.

Alevilerle Sünniler arasında Almanya'daki yaşama entegre olma eğilimlerinde de büyük farklılıklar yaratmaktadır. Alevilerin Sünnilere göre daha esnek bir yapısı olması, onların daha çabuk uyum sağladığı ve Almanlar tarafından kabul gördüğü söylenmektedir. Alman toplumu içerisinde Müslümanların genel olarak kabul gördüğü, fakat Almanların tam anlamıyla İslamiyet'i veya kendi içerisindeki farklılıkları

bilmedikleri için yanlış anlaşılmalara sebep olabileceği üzerinde de durulmaktadır. Bu bağlamda araştırma, sadece İslamiyet'i ve kendi içerisindeki farklılıkları göz önüne sermeyi değil, aynı zamanda farklı dinler arasındaki iletişimi sağlamayı ve gelecekte daha iyi bir biçimde bir arada yaşamayı hedeflemektedir. Bu araştırmanın sonuçlarını daha da somutlaştırabilmek için 2009 yılında "Muslime Leben in Deutschland" (Müslümanlar Almanya'da Yaşıyorlar) adlı araştırma değerlendirilecektir.

### 3. Muslimisches Leben in Deutschland (Müslümanların Almanya'daki Yaşam Biçimi)

Federal Göçmenler ve Mülteciler Dairesi (BAMF) denetimi altında gerçekleştirilen bu çalışmada, diğer çalışmada olduğu gibi Almanya'daki İslamiyet'in konumu irdelenmektedir.

"Muslimisches Leben in Deutschland" başlıklı araştırma, İslamiyet'e inananların Almanya'ya geliş amaçlarını, yaşam biçimlerini ve ayrıca demografik yapılarını mercek altına almıştır. Araştırmanın en önemli yönü, Müslümanları sadece geldikleri ülkeye göre ayırması değil, Alevileri de Müslüman başlığı altında sınıflandırmadır. Bu da anketin Aleviliği İslami bir mezhep olarak kabul ettiğini göstermektedir.<sup>2</sup> 6000 civarında Müslüman üzerine uygulanan ve tesadüfi bir yolla çok sayıda örneklendirme üzerine sonuçları değerlendiren araştırma, telefon anketi yöntemini kullanmıştır. Araştırmaya göre Almanya'da yaşayan Müslümanların % 74'ü Sünni ve onları takip eden % 13 ile Aleviler yer almaktadır. Yüzdeler olarak verilen Alevilerin sayısal ağırlığı takriben 480.100 - 551.500 arasına tekabül ettiği belirtilmektedir. Ankete katılan Alevilerin %95'inin Türkiye'den geldiğini göz önünde tutarsak büyük oranda Türkiye'den gelen Aleviler hakkında bilgi verildiğini söyleyebiliriz. İlk olarak Sünnilerin ve Alevilerin Almanya'ya göç sebepleri aşağıdaki tabloda şu şekilde verilmiştir:

**Tablo 6:** Alevilerin ve Sünnilerin Almanya'ya Göç Sebepleri (Yüzdeler olarak)

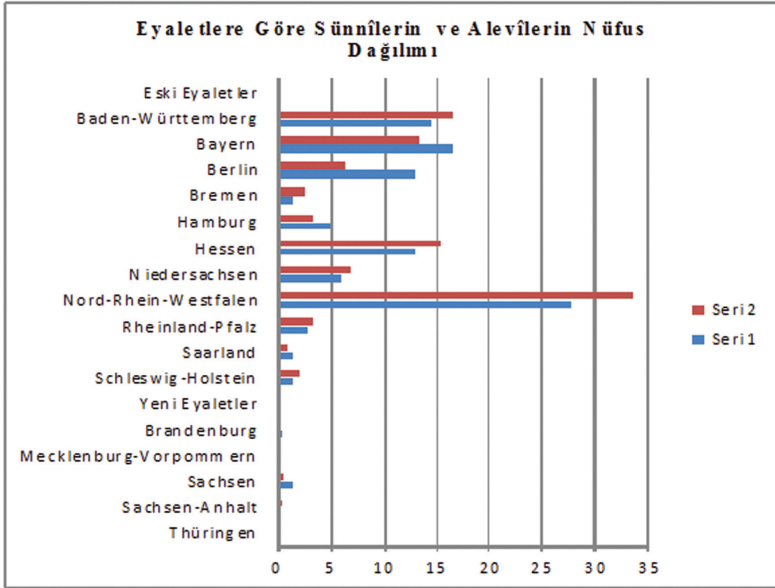
	Alevi	Sünni
İş İmkânı	43,9	28,2
İltica	14,1	13,6
Ailesiyle Birlikte Göç Edenler	60,7	56,2
Aile Birleşim Yasasından Yararlanarak Aile Üyelerini Sonradan Yanına Alanlar	59,5	51,2
Eğitim	4,6	16,9
Serbest Meslek	17,6	15,8
Diğer Nedenler	8,5	8,8
<b>Toplam</b>	<b>113</b>	<b>1.386</b>

**Kaynak:** BAMF, 2009: 125



Türkiye'den Almanya'ya göç nedenlerinin başında iş bulma imkânı yatmaktadır. Göç edenlerin büyük bir kısmı aileleriyle ya birlikte göç etmişlerdir ya da daha sonra aile birleşim yasasından yararlanarak ailelerini yanına almışlardır. Bu yasayla birlikte Türkler yavaş yavaş Almanya'ya yerleşmeye başlamışlardır. Tabii Sünniler içerisinde diğer ülkelerden (İran ve Irak gibi) gelen göç dalgaları da göz önünde tutulduğundan dolayı iltica edenlerin sayısı yüksek düşmektedir. Bunun yanı sıra eğitim amacıyla Almanya'ya göç edenlerin sayısının Sünnilerde Alevilere oranla daha yüksek olduğu görülmektedir. Fakat genel olarak bakıldığında Sünnilerle Aleviler, göç sebeplerinde paralellik göstermektedir. Aynı durum, her iki kesimin Almanya'ya yerleştikleri bölgelere bakıldığında da söylenebilir:

**Tablo 7: Eyaletlere Göre Nüfus Dağılımı (Yüzdeler olarak)**

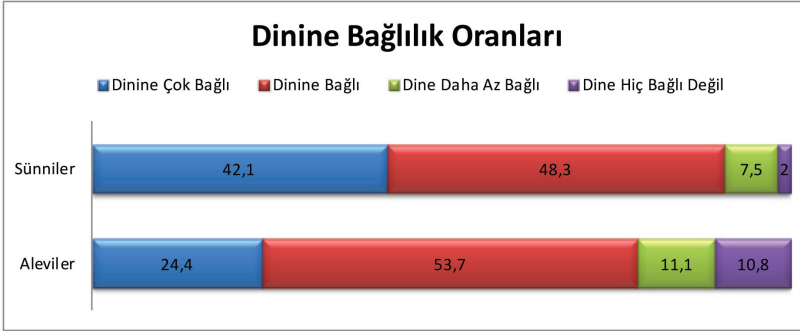


Kaynak: BAME, 2009: 108

Tabii burada iş imkânlarına göre bir yerleşme dağılımı oluştuğunu söyleyebiliriz, fakat oranlara biraz dikkatli bakıldığında Sünnilerle Alevilerin bölgelere göre ayrılmadığını, tam aksine aynı bölgelere yerleştikleri görülmektedir. Sünnilerin en yoğun yaşadıkları bölge olan; Dortmund, Köln, Düsseldorf ve Essen gibi şehirlerin yer aldığı Nord-Rhein Westfalen eyaletinde Alevilerin oranlarının da yüksek olduğu gözler önüne serilmektedir. Buna karşın sonradan kurulan eyaletlerde de her iki mezhebe mensup insanların düşük oranda temsil edildiğini görmekteyiz. Bu durum, Sünnilerle Alevilerin Almanya'da iç içe yaşadıklarını göstermektedir.

Araştırmanın ikinci kısmını oluşturan İnanış ve Bunun Derecesi bölümünde Sünnilerle Aleviler arasında hem farklılıklar hem de ortak yönler irdelenmektedir. Sökefeld'in 2008 yılında yapmış olduğu araştırmayla paralellik gösteren bu araştırmanın sonucuna göre Sünnilere oranla Aleviler için din, yaşamlarında daha az önem teşkil etmektedir:

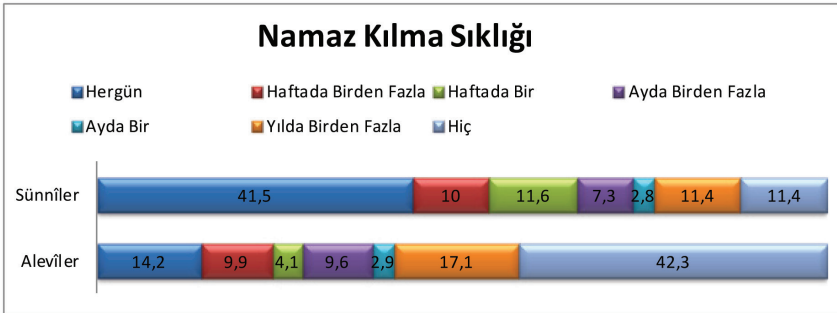
**Tablo 8:** Alevilerde ve Sünnilerde Dinine Bağlılık Oranları (Yüzdeler olarak)



**Kaynak:** BAMF, 2009: 142

Bu tablodan da anlaşıldığı gibi, Sünnilerin %90,4'ü inatışlı ve çok inatışlı olarak derecelendirilirken bu oran Alevilerde %78,1'de kalmaktadır. Fakat dikkat çeken yön ise çok inatışlı kısmında Sünnilerin, Alevilerin iki katı olmasıdır. Aynı sonuç, 2002 yılında Bartsch ve 2008 yılında Sökefeld'in araştırmalarında da gözlenmektedir. Bu bağlamda namaz kılma ve oruç tutma inancı derinlemesine irdelenecektir. Bu doğrultuda inatışa göre namaz kılma alışkanlıkları değerlendirmesi aşğıdaki tabloda verilmiştir:

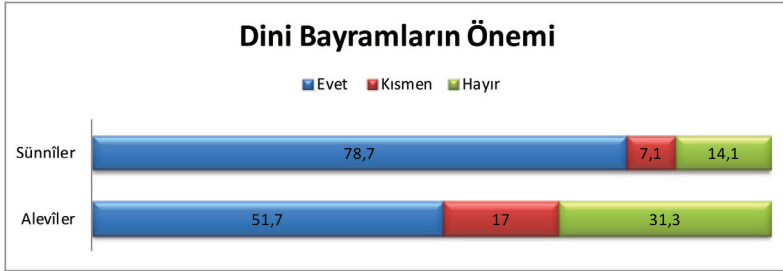
**Tablo 9:** Alevilerde ve Sünnilerde Namaz Kılma Sıklığı (Yüzdeler olarak)



**Kaynak:** BAMF, 2009: 147

Görüldüğü üzere Bertelsmann Vakfı'nın hazırlamış olduğu ankette, oruç ve cami ziyareti sorularıyla ilgili Aleviliğin kendine has gelenekleri ve ayinleri dikkate alınmamıştır. Bu durum ise, Sünnilerle Aleviler arasındaki en büyük farklılıklardan birini ortaya koymuştur. Aynı şekilde dini bayramlarda şartları yerine getirip getirmeme ile ilgili soruda Sünnilerin büyük bir bölümü yerine getirdiğini belirtmektedir. Alevilerle Sünniler arasındaki dini bayram anlayış biçimini aşağıdaki tabloda görebiliriz:

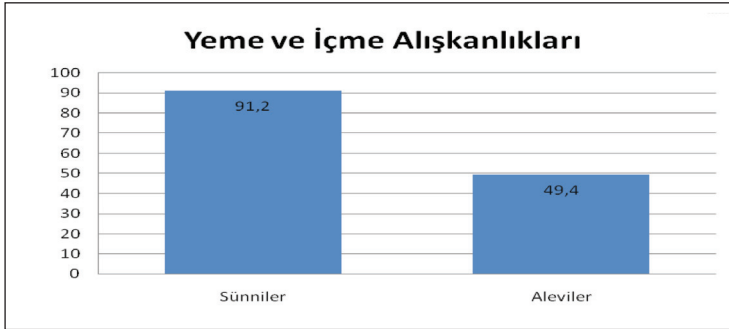
**Tablo 10:** Alevilerde ve Sünnilerde Dini Bayramların Önemi (Yüzdeler olarak)



Kaynak: BAMF, 2009: 151

Tablodan da anlaşılacağı üzere Sünnilerin % 78,7'si şartları yerine getirdiğini bildirirken bu oran Alevilerde % 51,7 olarak kalmaktadır. Burada göze çarpan, Alevilerin % 31,3'ünün hiçbir zaman dini bayramların gerekliliğini yerine getirmemesidir. Bu durum Alevilerin kendi inanışlarındaki farklılıklardan kaynaklı olarak yüzdeler oranının düşük olduğunu gösterilmektedir. Her ne kadar her iki dini anlayışta da insanların büyük bir kısmı dini bayramların gerekliliğini yerine getirme konusunda olumlu cevap vermiş olsa da Alevileri Sünnilerden ayırtıran bir nokta olarak göze çarpmaktadır. Bu ayrışım, yemek alışkanlıklarında da görülmektedir:

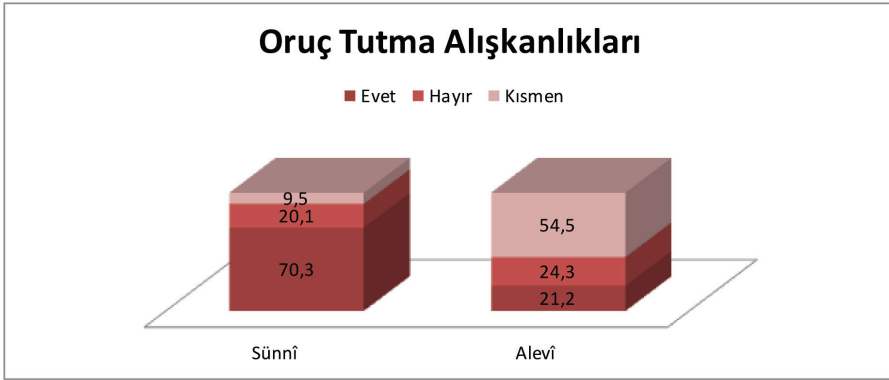
**Tablo 11:** Alevilerde ve Sünnilerde Dine bağlı Yeme ve İçme Alışkanlıkları (Yüzdeler olarak)



Kaynak: BAMF, 2009: 154

Sünnilerin yemek yeme alışkanlıkları konusundaki soruya verdikleri cevaba göre neredeyse tamamı yemek yeme alışkanlıklarını İslamiyet'e göre şekillendirmektedir. Burada Almanya'da yaşayan Sünnilerin günlük yaşamlarında İslamiyet'in ne kadar önemli bir yere sahip olduğunu görmekteyiz. Çünkü Hıristiyan bir ülkede bu alışkanlıklarını bu kadar yüksek bir oranda yerine getirmeleri, dinlerine ne kadar bağlı olduklarını göstermektedir. Böylece Almanya'daki Sünniler için İslamiyet'in sadece bir inanış değil, aynı zamanda da bir yaşam biçimi olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum Alevilerin çoğunluğu için geçerli değildir. Alevilerin sadece % 49'u İslamiyet'in koşullarına göre yaşadığını söylemektedir. Bunu da Alevilerin Sünnilerden farklı bir İslamiyet anlayışı olduğuna bağlamak gereklidir. Yapılan ankete göre diğer bir husus ise Alevilerin ve Sünnilerin oruç tutma alışkanlığıdır:

**Tablo 12:** Alevilerde ve Sünnilerde Oruç Tutma Alışkanlığı (Yüzdeler olarak)



**Kaynak:** BAMF, 2009: 157

Ankete göze çarpan diğer bir nokta ise Sünniler ve Alevilerde neredeyse aynı oranda kişilerin hiç oruç tutmadığını söylemesidir. Ankete katılan Alevilerin % 75,7'si kısmen veya her zaman oruç tuttuğunu belirtilmektedir. Fakat buradan hareketle oruç tutma hususunda bir açıklama yapılmamıştır; çünkü Aleviler, Sünnilere göre oruç tutma konusunda farklılık göstermektedir. Nitekim Korkmaz'ın ifadesine göre Aleviler, Muharrem ayında sadece 12 gün oruç tutarlar (Kormaz 2005: 447).

Üçüncü bölümü oluşturan Almanya'ya uyum sağlama çerçevesinde ilk önce Alevilerin ve Sünnilerin eğitim durumu ele alınacaktır. Genel olarak eğitim seviyelerine bakıldığında Alevilerin diğer inanç ve mezheplere mensup insanlara nazaran daha düşük eğitim seviyesine sahip oldukları görülmektedir. Bu durum aşağıdaki tabloda olduğu gibi gösterilmektedir:

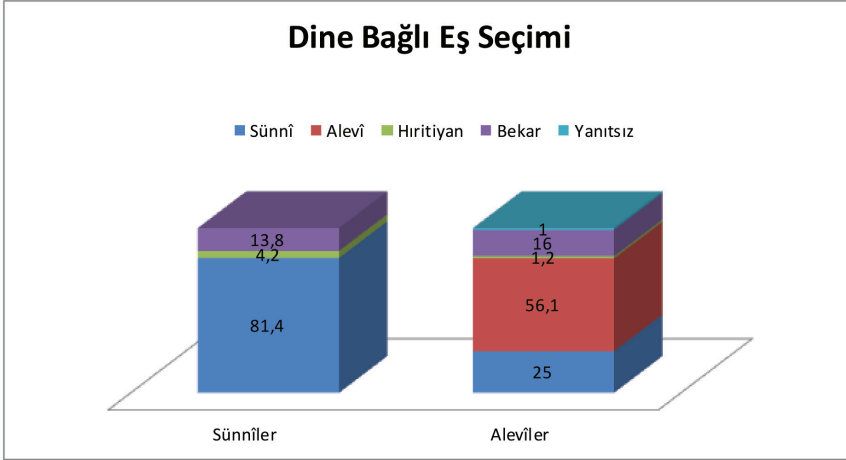
**Tablo 13:** Dine Bağlı Eğitim Seviyeleri (Yüzdeler olarak)

	Hıristiyanlar	Sünniler	Şiiler	Aleviler
İlk Okul Terk	6,9	12,8	8,7	29,4
İlk Okul	23,7	27,3	18	14,7
Orta Okul	27,3	23,1	17,3	14,7
Lise	42,2	36,7	56	41,2

Kaynak: BAMF, 2009: 211

Dine bağlı olarak yapılan eğitim seviyesi konusundaki araştırmada göç eden Müslümanlar arasında Sünniler ve Alevilerin diğer mezhep ve inanca ait olan insanlar arasında daha düşük bir eğitim seviyesi olduğu görülmektedir. Aynı durumun ikinci kuşakta da olduğu ve buna bağlı olarak geldikleri ülkeye göre eğitim seviyelerinin de değiştiği vurgulanmaktadır. Burada özellikle Türkiye'den gelenlerin eğitim seviyesinin diğer ülkelere gelenlere göre daha düşük olduğu göze çarpmaktadır. Aynı sonuca Babka von Gostomski (Babka von Gostomski 2008a: 18) ve Stichs'in araştırmasında da rastlanmaktadır (Stichs 2008: 32). Her ne kadar Stichs, Almanya'da yaşayan Türk kadınlarının eğitim seviyesinin düşük olduğu sonucuna varmış olsa da, başka araştırmalarda günümüzde bu durumun değiştiği görülmektedir. Mesela Alman vatandaşlığını elde eden Türklerin eğitim seviyesinde yükselme olduğu sonucuna varan Haug'ın çalışması buna örnek gösterilebilecek bir araştırmadır (Haug 2002: 129). Araştırmada son olarak öne çıkan yön ise eş seçimidir. Burada farklı dine mensup insanlarla bir arada yaşamada dinin etkisi ele alınmaktadır. Fakat bu soruda göze çarpan yön, Sünnilerle Alevileri değil, Müslümanlarla Alevileri karşılaştırmış olmasıdır. Bir taraftan Diyanet İşleri Bakanlığı'nın web sayfasında Alevilerin Sünnilerle ortak paydası İslamiyet ve Müslümanlık diye belirtilirken<sup>3</sup>, diğer taraftan Almanya'daki Alevi dernekleri tarafından Aleviliği ayrı bir inanç içerisinde görülmektedir<sup>4</sup>. Bu araştırmada hangi bağlamda Müslümanlarla Aleviler değerlendirildiği soru işareti bırakmaktadır. Sorunun soruluş şekline bağlı olarak bakıldığında Müslümanların % 81'i yine bir Müslüman'la evlendiğini belirtmiştir. Alevilerin % 56'sı ise yine bir Aleviyle evli ve % 25'i Müslüman'la evli olduğunu belirtmektedir. Bu bakımdan eş seçiminde dinin ve mezhebin çok büyük bir etmen olduğu görülmektedir:



**Tablo 14:** Alevîlerde ve Sünnîlerde Eş Seçiminde Dinin Önemi (Yüzdeler olarak)

Kaynak: BAMF, 2009: 284

Elde edilen verilere bakıldığında din unsuru sadece günlük yaşamda değil aynı zamanda geleceğe yönelik olarak aile kurmada da çok etkilidir. Bu durum kadınlarla erkeklerde farklılık göstermektedir. Soru sorulan kadınların çoğunluğu ya aynı mezhebe mensup biriyle evli veya evlenmek istemektedir. Bu eğilim kadınlara göre erkeklerde daha azdır. Bunun başlıca sebebi Türklerin Almanya'daki demografik yapısıyla ilintilidir. Nitekim 1960'lı yıllarda Almanya'da işçi gücüne ihtiyaç duyulduğunda Türk erkeği daha çok göç etmiştir. Bununla bağlantılı olarak ailelerini yanlarına alma döneminde bile Türkiye'den yine daha çok erkek göç etmiştir. Bu da nüfus oranında Türk erkeklerin kadınlara göre daha fazla olmasına neden olmuştur. Böylece Türk erkekleri için ya Türkiye'den evlenip eşlerini getirme ya da gayrimüslimlerle evlenme zorunluluğu doğmuştur. Tablodan da anlaşılacağı üzere gerek Sünnîler ve Alevîlerde gerekse Hıristiyanlıkta din ve mezhep, her zaman eş seçiminde göz önünde tutulan ve kendi içerisinde kapalı kalan bir yapıya sahiptir. Bu durum da aile içerisinde çok dinliliğin oluşumunu engellemiştir. Bu araştırmadaki amaç Almanya'ya uyum sürecinde farklı inanç ve mezheplere mensup insanlar arasında daha iyi iletişim kurabilmek ve gelecekte daha verimli bir şekilde bir arada yaşamak için gerekli koşulları gözler önüne sermektir.

## Sonuç

Bu makalede, özellikle Almanya'da yaşayan Alevilerle Sünniler hakkında yapılan araştırmalar ele alınmıştır. Araştırmaların önemi Alman hükümeti tarafından desteklenmiş ve hedef kitlesinin yine Alman toplumu olmasıdır. Böylece Almanya'da yaşayan Türklerin mensup oldukları inançları farklı bir perspektiften görme fırsatı doğmuştur.

Bu tür çalışmalar her ne kadar 2001 yılındaki saldırılar neticesinde Almanya'da ortaya çıkan din bağlamında İslamiyet'i araştırma ihtiyacı gölgesinde yapılmış olsa da, farklı inançları salt bir şiddet unsuru olarak değil, bir arada yaşamak için gerekli olan karşılıklı iletişimin ve anlayışının önemini ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda Wetzels ve Brettfeld'in 2003 yılında yayımlanmış oldukları "Auge um Auge, Zahn um Zahn? Migration, Religion und Gewalt junger Menschen" (Göze Göz, Dişe Diş? Gençlerde Göç, Din ve Şiddet) gibi araştırmalar din, burada daha çok İslamiyet, suç ve şiddeti gibi kavramları bir araya getiren bazı araştırmalar bulunsa da, çoğu şiddetin dinle iliştilmemesi gerektiği sonucuna varmıştır.

Makalede, irdelenen iki araştırmanın da önemi salt İslamiyet'i genel geçer birtakım ifadelerle değerlendirmedikleri, tam aksine inançları kendi içerisinde ayrıştırarak Alman toplumu için kapalı bir kutu olmaktan çıkarmaya çalışmasıdır. Fakat ehemmiyetle hazırlanan anketler her ne kadar Almanya'da yaşayan ve Türkiye'den göç eden Alevilerin ve Sünnilerin yaşam biçimlerindeki farklılıkları ve benzerlikleri gözler önüne sermeye çalışmışsa da, bazı bölümlerde anketlerin Sünnî eksen içinde hazırlanması, Aleviliğin gözden çıkarıldığı düşüncesini doğurmaktadır. Bu eleştirel boyutu Almanya'da hizmet veren Alevî derneklerin çalışmalarıyla da örneklen-direbiliriz.<sup>5</sup> Aleviliğin tanımı Diyanet İşleri Bakanlığı'nın Web-Sayfasında her ne kadar İslamiyet içerisinde değerlendirilse de, kendilerine özgü inanç biçimleriyle Sünnilerden, hatta İslamiyet'ten ayrılan yönleri günümüzde çok tartışılan bir husustur.<sup>6</sup> Her iki inancın birbirinden farklı, daha doğrusu kendine özgü esasları olduğundan dolayı, sonuçların ne kadar güvenilir olduğu tartışmalıdır.

Bu bağlamda ankette verilen Oruç ve cami ziyareti sorularıyla ilgili sonuçlarda Alevilerin kendine has gelenekleri ve ayinleri dikkate alınmamasından dolayı, inançlarına bağlılık konusunda sanki her iki inanç arasında büyük bir uçurum varmış izlenimi doğurmaktadır. Bu da Türkiye'den göç eden Alevilerle Sünnilerin günlük yaşam biçimleri hakkında verilen nesnelliği konusunda soru işareti bırakmaktadır. Eğer Alevilerle Sünniler için hazırlanan anketlerde mesela cami yerine ibadethane gibi daha genel kavram kullanılmış olsaydı, daha nesnel bir sonuç elde edilirdi. Birinci araştırmadan farklı olarak, ikinci araştırma her ne kadar Müslümanlarla Alevileri ayırmış görünse de sorular yine Sünnî ekseninde hazırlandığı görülmektedir. Bu

durum her iki araştırmanın hazırladığı anketlerde hemen hemen aynı sonucu elde etmelerine neden olmuştur.

Burada göze çarpan bir diğer husus ise eğitim seviyesiyle ilgili değerlendirmedir. Ele alınan iki araştırmada da Türkiye’den gelen farklı inançların başka ülkelerden gelenlerle karşılaştırıldığında eğitim seviyesinin düşük olması, bir olumsuzluk olarak değil, tam aksine Müslümanların eksikliklerini fark edip buna yönelmesini gerektiği olarak değerlendirmek gereklidir. Alman hükümeti eğitimi destekleme adına talebe bağlı olarak ilkokullarda İslam din dersi yanı sıra Alevilik dersi vermeye başlamıştır. Böylece inançlarını öğrenme ve okullarda daha rahat hissedip performanslarını artıcağını düşünmekteyiz.

Çoğunluğun Hıristiyan olduğu bir toplumda önyargıları ortadan kaldırmak ve Aleviliğin temel kavramlardan biri olan “Hoşgörü” kavramıyla bağdaştırabileceğimiz dinler arası diyalogu güçlendirme adına yapılan bu araştırmaların önemi gün geçtikçe artmaktadır. Bu bakımdan gelecekte bir arada yaşamanın yolu din, dil, ırk ve mezhep ayırımı yapılmaksızın, sevgi ve hoşgörüden geçmektedir.

### Sonnotlar

- <sup>1</sup> Semah dönme: Cemdeki on iki hizmet sıralamasında yer alan, cem ve muhabbet toplantılarında müzik eşliğinde yapılan kutsal dansı gerçekleştirmek. Korkmaz, 2005, S. 592-593.
- <sup>2</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (2009). Muslimisches Leben in Deutschland. Nürnberg: [http://www.bmi.bund.de/cae/servlet/contentblob/566008/publicationFile/31710/vollversion\\_studie\\_muslim\\_leben\\_deutschland\\_.pdf](http://www.bmi.bund.de/cae/servlet/contentblob/566008/publicationFile/31710/vollversion_studie_muslim_leben_deutschland_.pdf), s. 97 (Erişim tarihi: 17.12.2012)
- <sup>3</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı Web sayfasındaki Alevilik tanımı: [www.diyaret.gov.tr/turkish/dy/DiniBilgilerDetay.aspx?ID=688](http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dy/DiniBilgilerDetay.aspx?ID=688) 2013 (Erişim tarihi: 08.01.2013)
- <sup>4</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu (AABF) Web sayfasına: <http://alevi.com/de/> (Erişim tarihi: 22.12.2013)
- <sup>5</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Avusturya Alevi Birlikleri Federasyonu Web sayfasına: <http://www.aleviten.or.at/menuleft/newsdetail/article/aabf-aleviklik-derslerini-verecek-oegretmenlere-zerfikalarini-verdi.html> (Erişim tarihi: 22.12.2013) ve Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu (AABF) Web sayfasına: <http://alevi.com/de/> (Erişim tarihi: 22.12.2013)
- <sup>6</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Kırkıncı Mehmed, 2007, S. 60-67

### Kaynakça

Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu (AABF). <http://alevi.com/de/> (Erişim tarihi: 22.12.2013)

Avusturya Alevi Birlikleri Federasyonu: <http://www.aleviten.or.at/menuleft/newsdetail/article/aabf-aleviklik-derslerini-verecek-oegretmenlere-zerfikalarini-verdi.html> (Erişim tarihi: 22.12.2013) ve

- BABKA von Gostomski, Christian (2008a). *Türkische, griechische, italienische und polnische Personen sowie Personen aus den Nachfolgestaaten des ehemaligen Jugoslawien in Deutschland. Erste Ergebnisse der Repräsentativbefragung. Ausgewählte Migrantengruppen in Deutschland 350 Literatur 2006/2007*. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- BABKA von Gostomski, Christian ve Sticks, Anja (2008b). "Der Einfluss von Gelegenheitsstrukturen auf die Häufigkeit des Kontaktes von Zuwanderern mit Deutschen". der. Hillmann, Felicitas ve Windzio, Michael. *Migration und städtischer Raum. Chancen und Risiken der Segregation und Integration*. Opladen: Budrich UniPress. S. 279-296.
- BARTSCH, Patrick (2002). "Aleviten" der. Elger, Ralf. *Kleines Islam Lexikon*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung. S. 30.
- BAYTEKIN, Binnaz (1997). "Über die Migrantenliteratur". *Sakarya Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Matbaası. S. 46-55.
- BREITFELD, Katrin ve Wetzels, Peter (2007). *Muslimen in Deutschland*. Berlin: Bundesministerium des Innern.
- Bertelsmann Stiftung (2008). *Religionsmonitor 2008. Muslimische Religiosität in Deutschland*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
- Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (2009). *Muslimisches Leben in Deutschland*. Nürnberg: [http://www.bmi.bund.de/cae/servlet/contentblob/566008/publicationFile/31710/vollversion\\_studie\\_muslim\\_leben\\_deutschland\\_.pdf](http://www.bmi.bund.de/cae/servlet/contentblob/566008/publicationFile/31710/vollversion_studie_muslim_leben_deutschland_.pdf)
- Bundesinstitut für Bevölkerungsforschung ve Statistisches Bundesamt (2008). *Daten, Fakten, Trends zum demographischen Wandel in Deutschland*. Wiesbaden: Bundesinstitut für Bevölkerungsforschung und Statistisches Bundesamt.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. [www.diyenet.gov.tr](http://www.diyenet.gov.tr) (Erişim tarihi: 17.12. 2012)
- GERLACH, Julia (2006). *Zwischen Pop und Jihad. Muslimische Jugendliche in Deutschland*. Berlin: Ch. Links.
- HALM, Dirk ve Sauer, Martina (2005). *Freiwilliges Engagement von Türkinnen und Türken in Deutschland*. Essen: Zentrum für Türkeistudien.
- HALM, Dirk ve Sauer, Martina (2007). *Bürgerschaftliches Engagement von Türkinnen und Türken in Deutschland*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- HAUG, Sonja (1997). *Soziales Kapital. Ein kritischer Überblick über den aktuellen Forschungsstand*. Mannheim: MZES.
- HAUG, Sonja (2002). "Familienstand, Schulbildung und Erwerbstätigkeit junger Erwachsener. Eine Analyse der ethnischen und geschlechtsspezifischen Ungleichheiten – Erste Ergebnisse des Integrations surveys des BiB". *Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft. Wiesbaden: Bundesinstitut für Bevölkerungsforschung*. S. 115-144.
- KLAUSEN, Jytte (2007). *Europas muslimische Eliten*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- KIRKINCI, Mehmed. (2007). *Alevilik Nedir?*. İstanbul: Zafer Yayınları.
- KORKMAZ, Esat. (2005). *Alevilik ve Bektaşilik. Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Anahtar Kitaplar.

- REISSLANDT, Carolin. (2005). *Von der "Gastarbeiter"-Anwerbung zum Zuwanderungsgesetz, Die Bundeszentrale für politische Bildung*. [http://www1.bpb.de/themen/6XDUPY,2,0,Von\\_der\\_GastarbeiterAnwerbung\\_zum\\_Zuwanderungsgesetz.html](http://www1.bpb.de/themen/6XDUPY,2,0,Von_der_GastarbeiterAnwerbung_zum_Zuwanderungsgesetz.html)
- TIETZE, Nikola (2004). "Formen der Religiosität junger männlicher Muslime in Deutschland und Frankreich". der. Göle, Nilüfer; Ammann, Ludwig. *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*. Bielefeld: transcript. S. 239-264.
- THIESSEN, Barbara (2008). *Muslimische Familien in Deutschland. Alltagserfahrungen, Konflikte, Ressourcen. Expertise im Auftrag des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend*. Berlin: <http://www.bmfsfj.de/bmfsfj/generator/RedaktionBMFSFJ/Abteilung2/Pdf-Anlagen/muslimische-familien-indeutschland,property=pdf,bereich=bmfsfj,sprache=de,rwb=true.pdf>, Zugriff am 10.01.2013.
- SÖKEFELD, Martin Der. (2008a). *Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*. Bielefeld: transcript.
- SÖKEFELD, Martin (2008b). "Aleviten in Deutschland. Kommentar zu den Daten der Umfrage. Muslimische Religiosität in Deutschland". der. Bertelsmann Stiftung. *Religionsmonitor 2008. Muslimische Religiosität in Deutschland*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung. S. 32-37.
- SÖKEFELD, Martin (2008c). "Aleviten in Deutschland – Von takiye zur alevitischen Bewegung". der. Sökefeld, Martin. *Aleviten in Deutschland: Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*. Bielefeld: transcript. S. 7-36.
- STICHS, Anja (2008). *Arbeitsmarktintegration von Frauen ausländischer Nationalität in Deutschland*. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge. Working Paper Nr. 20.
- Türk Dil Kurumu. [www.tdk.gov.tr](http://www.tdk.gov.tr) (Erişim tarihi: 19.12. 2012)
- WENSIERSKI, Hans-Jürgen von ve Lübcke, Claudia (2007). *Junge Muslime in Deutschland. Lebenslagen, Aufwuchsprozesse und Jugendkulturen*. Opladen: Barbara Budrich.
- WETZELS, P. ve Brettfeld, K. (2003). *Auge um Auge, Zahn um Zahn? Migration, Religion und Gewalt junger Menschen*. Münster: LIT.



# SARILAR KÖYÜ ÇIRALIK ÇEPNİ ALEVİ ZİYARETİ VE TÜRK AĞAÇ KÜLTÜNE BAĞLI BAZI İNANIŞ VE UYGULAMALAR\*

Mustafa GÜLTEKİN\*\*

## Özet

Türk halk kültüründe mevsim geçişlerine bağlı olarak oluşan çeşitli bahar bayramları ve kutlamalar vardır. Nevruz, Hıdırellez gibi yaygın kutlamaların yanı sıra ekonomik geçim kaynaklarına bağlı olarak oluşan koç katımı, saya ve saban toyu gibi kutlamalar ve inanç sistemi ile ilişkilendirilen ziyaretler de mevsim geçişleriyle ilgili kutlamalardır. Özellikle Alevi-Bektaşî inanç sistemi içerisinde ziyaretler, mensubu olunan inanç zümresinin pratiklerinin sergilendiği ve yaşatıldığı ortamlar olarak önemli dinî ve kültürel etkinliklerdir. Alevi ziyaretleri, bir türbeye bağlı olarak gerçekleştirilebildiği gibi türbelerden tamamen bağımsız olarak kutsiyet atfedilen belirli mekânlarda da gerçekleştirilebilmektedir. Bu makalede, Gaziantep Çepnilerinde ziyarete çıkma ritüeli ve bu ritüele bağlı inanış ve uygulamalar Sarılar Köyü Çıralık ziyareti örneğinden hareketle değerlendirilmiş ve Çıralık adının kaynağı, Çıralık etrafında oluşan anlatılar incelenmiştir. İnceleme sonucunda, Türk ağaç kültürü ve bu külte bağlı olarak oluşan uygulamaların, Gaziantep Çepnileri arasında yaşadığı ve ziyaret geleneğine bağlı olarak varlığını sürdürdüğü, ziyaret için çıkılan mekânların anlam kazanmasında menkıbe ve anlatıların önemli rolü olduğu görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Çepniler, Alevilik, Sarılar köyü, halk inanışları, ziyaret, ağaç kültü

## THE VISIT OF CIRALIK CEPNI ALEWIS IN SARILAR VILLAGE AND SOME BELIEFS AND PRACTICES CONNECTED TURKISH TREE CULT

### Abstract

In Turkish folk culture, there are various spring festivals and celebrations according to the changes in the seasons. In addition to commonly celebrated festivals such as Nevruz and Hıdırellez, there are festivals like mating of sheep (koç katımı), saya, plow feast (saban toyu) stemming from the lack of economic resources, and the visits related to belief systems are also some of the mid-season celebrations. Especially, the visits within Alewi-Bektaşî belief systems are among the most important religious and cultural activities since they are the settings in which the religious practices are performed. Alewi visits can be made to both tombs and some certain places attributed to holiness apart from those tombs. In the present article,

\* Bu makale TÜBİTAK 113K056 numaralı proje kapsamında hazırlanmıştır.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Gaziantep/Türkiye  
gultekin@gantep.edu.tr.

DOI:10.12973/hbvd.70.114.

the visiting rituals in Gaziantep Çepnis and the practices and activities in these rituals were evaluated with reference to the patterns in the visit of Çıralık in Sarılar village. The origin of the name, Çıralık, and the stories composed around Çıralık were examined. As conclusions of the study, it is possible to mention that Turkish tree cult and the practices of this cult are still exists among Gaziantep Çepnis and in relation to the practices of visits. It was also revealed that sagas and stories play important roles for those places to gain value and meaning.

**Key Words:** Çepnis, Alewism, Sarılar village, folk beliefs, visit, tree cult

## Giriş

Kültür ve medeniyetlerin meydana gelişinde yaşanan coğrafyanın, o coğrafyanın iklim özelliklerinin ve bu coğrafya üzerinde yaşayan insanların yaşam biçimlerinin önemli etkisi vardır. Günlük hayatın akışını belirleyen coğrafya, insan unsurunun yaratıcı etkisi ile kültür ve medeniyetin oluşumuna yön verir. İnsanoğlu üzerinde yaşadığı coğrafyayı, mekânı anlama ve anlamlandırma, kontrol altına alma, ondan faydalanma sürecinde bazı uygulamaları yaratır ve bu uygulamalar mekâna anlam katmada önemli rol oynar. Mekân, bir taraftan kültürün oluşumuna kaynaklık ederken bir taraftan da insan, yaşadığı coğrafyayı kontrol altına alma, yönetme veya yönlendirme çabası içerisinde mekânı dönüştürür. Dursun Yıldırım'ın ifadesiyle, bu kültürel faaliyetler sonucunda coğrafya vatan kılınmış olur (Yıldırım, 1998). Herhangi bir sebebe bağlı olarak vatan kılınan coğrafyadan başka bir yere göç edilmesi durumunda, insanoğlu sadece fiziksel mal varlığını değil, aynı zamanda vatanını ve o vatan üzerinde yarattığı kültürü de beraberinde yeni coğrafyaya getirir ve o coğrafyayı yeniden vatan kılar (Yıldırım, 1998). Tarih boyunca çeşitli sebeplere bağlı olarak Anadolu coğrafyasına göç eden Türk boyları, eski inanış ve uygulamalarını da göç ettikleri yeni coğrafyaya taşımışlar ve bu uygulamaları koruyarak günümüze kadar yaşatmışlardır. Oğuz boylarından biri olan Çepniler de Anadolu sahasına göç edip yerleşerek eski kültürel değerlerini ve inanışlarını yaşatmaya devam etmişlerdir.

Anadolu'nun Türkleşmesinde önemli rol oynayan Çepniler (Sümer, 1992: 241; Çelik, 1999: 10; Çelik, 2002), Türkiye'nin değişik bölgelerinde yaşamaktadırlar<sup>1</sup>. Günümüzde Çepnilerin yaşadığı önemli kültür merkezlerinden biri de Gaziantep'tir. Tarihî kaynaklarda Halep Türkmenleri arasında gösterilen Gaziantep Çepnilerinin Rum Kale yöresinde yaşadıkları ve Kasabalar, Korkmazlı, Sarılı, Karalar, Köşeler ve Şuayyibli adlı oymaklara ayrıldıkları kaydedilmiştir (Sümer, 1992:244; Şimşek Umacı, 2011: 6).

Bu makalede, Gaziantep Çepni köylerinden Sarılar Köyü'nde her yıl Mayıs ayının ikinci pazar günü gerçekleştirilen Çıralık ziyareti incelenmiş, bu ziyaret çerçevesinde Türk ağaç kültü ile ilgili inanış ve uygulamalar üzerinde durulmuş ve ziyaret için çıkılan mekânın kutsallaştırılması işlevini yerine getiren anlatılar içerik ve işlevleri göz önüne alınarak değerlendirilmiştir.

Günümüzde Gaziantep iline bağlı Yavuzeli, Nizip ve Araban ilçelerinde Çepni yerleşimleri bulunmaktadır. Yavuzeli ilçesine bağlı Sarılar, Kuzuyatağı (Miseyri), Göçmez (Milelis), Yukarı Kayabaşı, Aşağı Kayabaşı, Yeniköy, Dereköy, Halilbaş, Bülbül ve Yarımca köylerinde; Nizip ilçesine bağlı Köseler Köyü'nde ve Araban ilçesine bağlı Başpınar, Gümüşpınar ve Hasanoğlu köylerinde Çepniler yaşamaktadır. Gaziantep merkezde ve köylerde yaşayan ve Alevi inancına mensup olan Çepniler, Musa-i Kazım Ocağı ve Yusuf Dede Garkın Ocağı'na bağlıdır. Gaziantep Çepni köylerinde Musa-i Kazım dedelerinin erkânları devam etmektedir ve cem ritüeli yapılmaktadır. Kent merkezinde yaşayan Çepniler de inançlarını yaşamaya ve yaşatmaya devam etmektedirler.

Gaziantep'te yaşayan Çepniler, Oğuz boylarından Çepni boyuna mensup olduklarını bilmektedirler ve günlük konuşmalarda Çepni kelimesi, Oğuz boyunu ifade edecek şekilde kullanılmaktadır. Yörede yaptığımız alan araştırmalarında genel olarak Çepni kelimesinin boy adı olarak kullanıldığı, Alevilik ile özdeşleşen bir kavram olmadığı görülmektedir. İç göç neticesinde Gaziantep merkezde, özellikle de Şahinbey ilçesine bağlı Düztepe Mahallesi'nde de Çepniler yaşamakta ve diğer Alevi topluluklar ile iletişim ve etkileşim hâlinde bulunmaktadırlar. Çepni olmayan Alevi topluluklarıyla olan bu iletişim, Çepni kelimesinin boy adı olarak kent merkezinde de yaygın bir şekilde kullanılmasını sağlamıştır.

### **1. Çıralık Çepni Ziyareti ve Çıralık Adı**

Gaziantep yöresindeki Çepni yerleşimi olan köylerde birbirinden farklı ziyaret mekânları bulunmaktadır. Alan araştırmalarımız sırasında Çepni köylerinin genellikle birbirlerinin ziyaretlerine katıldıkları gözlenmiştir. İnceleme konusu olarak belirlediğimiz Çıralık ziyareti de Gaziantep Çepnilerinin yaşadığı yerleşim birimlerinden biri olan Sarılar Köyü'nde bulunmaktadır. İdari olarak Gaziantep'in Yavuzeli ilçesine bağlı Sarılar Köyü sınırları içerisinde bulunan ve Çıralık olarak adlandırılan mevkiye ziyaretler günümüzde her yıl Mayıs ayının ikinci Pazar günü düzenlenmektedir. Sadece Sarılar Köyü'nde yaşayan Çepniler değil, aynı zamanda Gaziantep'in diğer ilçelerinde ve köylerinde yaşayan Çepniler de bu ziyarete katılmaktadırlar. Çepniler dışında yörede yaşamakta olan Alevi veya Çepni olmayan kişiler de ziyarete davet edilmekte ve ziyarete katılmalarından memnuniyet duyulmaktadır. (KK.1, KK.5).

Gaziantep Çepnileri, Alevi inanç sistemi çerçevesinde kutsal kabul edilen çeşitli mekânlarda ziyarete çıkmaktadırlar. Ziyaret için çıkılan mekânların bir kısmında (Hacı Kureyş, Seydi Kureyş ve Karababa ziyareti gibi) kutsal kabul edilen kişilere ait türbeler bulunmaktadır. Ancak Sarılar Köyü ziyareti Çıralık'ta herhangi bir mezar veya kutsal bir kişinin yattığı türbe bulunmamaktadır. Türbe bulunsun veya bulun-

masın ziyaretlerin, Gaziantep Çepnilerinde inancın önemli bir parçası olduğu görülmektedir.

“Müslüman Türk topluluklarında ve daha da genel olarak Türk dünyasında çeşitli unsurları ve yönleri ile türbe, adak ve ziyaret dindarlığı toplum kültürü ve “yaşanan din”in çok önemli bir vechesini oluşturmakta; veli, eren, evliya, ermiş, abit, zahit, alim, sofu, seyit, gazi, mübarek, pir, dede, baba, abdal, şehit gibi adlarla anılan kimselerin yattıkları yerler olarak bilinen yatır, türbe, kümbet, tekke, ziyaret, dede mezarı gibi adlarla anılan kutsal mekânlar, sahip oldukları manevî güç ve meziyetler sayesinde çok önemli birer çekim merkezi olarak kalmaya ve türlü dilek ve amaçlar ve belli usullerle ziyaretlere konu olmaya devam etmektedirler.” (Günay; 2003: 7).

Günay’ın işaret ettiği özellikler, ayrı ayrı ziyaretler özelinde Gaziantep Çepnileri arasında yaşamaktadır. Sarılar Köyü’nde yaşayan Çepniler, Çıralık’tan önce Fırat kenarında bulunan Çelemi’de de ziyarete çıkmışlar, ancak orada yerleşik halk ile yaşadıkları sorunlardan sonra ziyaret yeri olarak sadece Çıralık’a çıkmışlardır (KK.3, KK.5). Ziyaretin gerçekleştirildiği alan, meşe ağaçlarının yoğun olarak bulunduğu, Sarılar Köyü’ne göre daha yüksekte bulunan bir tepe üzerindedir ve köye yaklaşık 1,5-2 km uzaklıktadır.

Ziyaretlerin belirli bir takvime bağlı olarak gerçekleştirilmesi, mevsim geçişlerini hatırlatmaktadır. Mayıs ayı, Hıdırellez kutlamalarının yaygın olarak gerçekleştirildiği bir aydır. Bu dönemde kırlara çıkılması, Alevi ziyaretleri ile mevsim geçişleri arasında bağlantı olduğunu düşündürmektedir<sup>2</sup>. Ziyaret için belirlenen gün, ancak ölüm gibi toplumu etkileyen hususlar sebebiyle bir hafta ertelenebilmektedir. “Durumun şartlarına göre Mayıs ayında ziyarete çıkılıyor. Cenaze olduğunda belki bir hafta ertelenir veya bir hafta öne alınabilir. Mayıs ayında gelirler. Ziyarete gitmek veya ziyarete çıkmak da deniyor. Bizim çocukluğumuzda çok giderlerdi. Buraya geldik. Daha önce Fırat kenarında Çelemi diye bir ziyaretimiz vardı. Fırat’ın altında kaldı. Türbe yok orada. Mezar vardı. Hacı Küreş ve Seydi Küreş’e gideriz. Bütün köyler gelirler. Biz çocukluğumuzda da buraya ziyarete çıkardık.” (KK.1).

Musa-i Kazım Ocağı dedelerinden Nadir Keskin, ziyaret amaçlarını, ziyaretin önemini şu sözlerle açıklamaktadır: “Bu bizim ziyaretimiz. Çepni ziyareti. Burada sohbetler yapılmış, dargınlar barıştırılmış, davalar görülmüş. Bütün Çepni köyleri Mayıs ayı içerisinde ziyarete çıkarlar. Mayıs ayında olması, baharın gelişyle, gelir döneminin başlamasıyla ilgili, bereket adına küskün dargın olmamak için yapılır.” (KK.9).

Dini bir kökene dayanmakla birlikte ziyaretlerin bir şenlik, kutlama havasında yapıldığı görülmektedir. Bir taraftan ziyaret çerçevesinde ibadet olarak kabul edilen ve inancın önemli bir parçasını oluşturan hususlar yerine getirilirken bir taraftan da sosyal problemlerin çözüme kavuşturulduğu, küslük ve dargınlıkların sonlandırıldığı

ğı bir etkinlik olarak ziyaretler toplumsal yapı içerisinde önemli işlevleri yerine getirmektedir.

Sarılar Köyü ziyareti olan Çıralık'ta herhangi bir mezar yoktur. Ancak sonradan inşa edilen bir türbe ve bu mekânla ilgili anlatılar, ziyaret alanına kutsiyet kazandırmıştır. İçerisinde herhangi bir veli, evliya veya dede bulunmayan bir türbe inşa edilmesini görüşme yaptığımız bir kaynak kişi şöyle açıklamaktadır: “Dedenin ziyaret ettiği yerin üzerine türbe yapmışlar. Türbenin yapılışı, adamın biri dua ediyor. Almanya'ya gidersem ben sana oturduğun yere bir kümbet yapayım, diyor. Oturduğu yeri ölümsüzleştirmek için.” (KK.3) Adak ve adağın gerçekleşmesi üzerine Çıralık'a inşa edilen türbe, günümüzde kutsal bir mekân olarak kabul edilmektedir.

Gaziantep Çepnileri, Çıralık ziyaretine büyük önem vermektedirler. Ziyarete çıkmadan önce çeşitli hazırlıklar yapılmakta ve kurbanlar hazırlanmaktadır.

“Ziyaretten önce buraya getireceklerimizi hazırlarız, hazırlığımızı yaparız. Bulgurumuzu, yağımızı sebzemizi, çayımızı, şekerimizi, suyumuzu buraya getiririz. Kurbanımızı köyden getiriyoruz, burada kesim yapıyoruz. Bayramdan çok süslenir gençler. Bugün için gençlerimiz Antep'e gider, kılık kıyafet alırlar. Özel bir gün için kıyafet alırlar.” (KK.1).

Özel hazırlıkların yapılması, o güne özel kıyafetlerin alınarak giyilmesi (KK.5, KK.10), ziyaretin bir bayram edasıyla kutlandığını göstermektedir. Ziyaretlerde kurbanlar kesilmekte, yöreye özgü oyunların oynanmakta (KK.1, KK.3, KK.6, KK.8), dinî içerikli uygulamalar yapılmaktadır.

Geçmiş dönemlerde ziyarete gelen misafirler de göz önüne alınarak yemeğin toplu bir şekilde hep birlikte yenmesi için büyük sofralar kurulurken günümüzde herkes kendi misafirini ağırlamaktadır: “Misafirleri şimdi herkes kendi evine, sofrasına alıyor. Semah dönerlerdi. Köyden gelip, semah dönerdik. Önce toplu yemek vardı. Şimdi herkes misafirini yanına alıyor.” (KK.4) “Burası küslerin barıştığı bir yer. Buraya bir sofraya kurulurdu, dışardan gelen kim olursa olsun orada yemek birlikte yenirdi.” (KK.7).

Çıralık ziyaretinde en önemli uygulama kurbandır. Ziyaret ve kurban ilişkisi; “Çıralık ziyareti demek, kurban demek. Kurban bayramına yakın olsa, arada bir hafta olursa gene buraya geliriz. İkisinde de keseriz. İcabında ta Antep'ten gelip, ta Almanya'dan gelip kestiğimiz gün olur, eskiden çalışırken.” (KK.5) sözleriyle vurgulanmaktadır. Kurbanlar, sabah vakti ziyarete çıkıldığında kesilmektedir.

Kurban kesilmesiyle ilgili en dikkat çekici uygulama ateşe et atılmasıdır<sup>3</sup>. “Bir kaptı dolu doluşturılır, birer yudum alırlar dem olur, ölümler için de ateşe bir parça dökülür.” (KK.3) “Ateşe et de atılır. Eskiden göreneğe göre oluyor. Dedemizden baba-



mızdan gördüğümüz için öyledir. Ateşe atmazsak iyi saymazlar. Eden eder, etmeyen etmez.” (KK.5).

Ziyarete kurbanlar kesildikten sonra herkes kendi ağacının altında ailesi ile yemek yemekte, daha sonra da hep birlikte halaylar çekilmekte, oyunlar oynanmakta ve Çıralık'ta bulunan türbenin yanındaki ağaca bez bağlanarak dilekler dilenmekte, türbenin içerisinde mum yakılarak türbenin duvarlarına yapıştırılmaktadır.

Çıralık'ın kutsiyeti veya ziyaret alanı olarak belirlenmesinin nedeni Çıralık adının kaynağı ile ilgili anlatılardır. Sarılar Köyü ziyareti için çıkılan tepenin Çıralık adını taşıması ve bu adlandırmayla ilgili anlatılar, mekâna kutsiyet kazandırmıştır. Çıralık ziyaretini, çevredeki herhangi bir dağdan, tepeden ayıran özelliği bu mekâna bağlı olarak oluşmuş olan anlatılardır.

Yörede Çıralık adıyla ilgili iki ayrı anlatı veya açıklama tespit edilmiştir. Bunlardan birincisi, köye gelen dedelerin burada karşılanması ve çıralık alınıp verilen bir mekân olması nedeniyle Çıralık adının verildiğidir. “Buradan dedeleri karşılarlarmış, çıralık verirlermiş. Bizim köy karşılarlarmış, çıralık verirlermiş. Çıralık, zekâtını vermek gibi. Ondan adı Çıralık kalmış. Ben kendimi bildim bileli de Çıralık adı.” (KK.5) “Adıyaman tarafından Dedeler gelirmiş. Köylüler karşılarlarmış. Burada zekât verirlermiş, semah falan çekerlermiş. Çıralık ismi ondan kalma. Dedeler Adıyaman'da gelirlermiş. Bizim zamanımızda köyde dede vardı. Ben karşıladığımızı hatırlamıyorum.” (KK.1), “Bu bizim ziyaretimiz. Çıralık, gönlünden kopanı dedesine veriyor. Dedelerimiz burada kendisine bağlı olan Çepni halkını toplamışlar.” (KK.9). Bu açıklamalara göre Alevi inanç sisteminde dedelere hizmetleri karşılığında verilen “Hakkullah” veya “Hak Lokması”<sup>4</sup> yörede Çıralık olarak adlandırılmaktadır. Dedeler karşılandığında Çıralık alınıp verilmesinden dolayı, bu yere Çıralık adının verilmiş olduğu kabul edilmektedir.

Çıralık adının kaynağı ile ilgili ikinci görüş ise dedelerin karşılanması ile ilgili anlatılan bir menkıbedir. Bu menkıbe, üç ayrı kaynak kişinin anlatımıyla şöyledir:

“Yusuf Dede Garkın ocağı benim. Çıralık; Yusuf Dede Garkın ocağından Kel Mehdi isminde bir dedemiz, Yusuf'a'dan<sup>5</sup> o bölgeye gelirken ibadet ediyor. Gün ağarırken köylerden geliyorlar, Sarılar'dan. Bakıyorlar ki ormanlık alandan ışık çıkıyor. Eline kazmasını, küreğini alan korkarak geliyor. Geliyorlar ki dedeleri Kel Mehdi, Allah'a niyaz ediyor. Niyaz ederken işte, orda sohbet ediyorlar, niyaz ediyorlar. Her yıl onu burada karşılamaya geliyorlar. Buradan önce Çıralık ziyareti yok. Her yıl onu karşılamaya gidiyorlar, ama ziyarete çıkmıyorlar oraya. Çelemi'den sonra ziyaret için Çıralık'a çıkmaya başlamışlar. Çünkü orada dedelerinin hünerini görmüşler.” (KK.12).

“Talibin üzerine gelirken dedem, Ali Dede’nin babası Mehmet Dede mi Mehtioğlu mu yalan söylemeyeyim. Yalan hiç yakışmaz. Sarılar’a gelirken orada yanmış ışık görmüşler. Çıra yakmışlar, o nedenle Çıralık demişler. Dedelerimiz gelirken talip görmüş. Dedeleri orada Çıralık’ta karşılamışlar. Talip orada dedeleri karşılamış.” (KK.14).

“Dedeler buraya Besni tarafından gelirlermiş. Burada dedeyi karşılıyorlarmış. Gece biri kalkar ki burada ışık yanıyor. Bunu görmüşler. Cuma gecesi sık tutup bakan adam olsa belki gene yanıyor, takdir-i ilahi. Işık çıktığını da duyduk, öyle de duyduk.” (KK.5).

Bu menkıbelere<sup>6</sup> göre de Sarılar Köyü’ne, Yusuf Dede Garkın Ocağı’na mensup dedelerin, Adıyaman’ın Besni ilçesine bağlı Yusuf Köyü’nden geldikleri ve bugün Çıralık olarak adlandırılan yerde bu dedelerin karşılandığı anlaşılmaktadır<sup>7</sup>. Kaynak kişilerin tamamı, bugünkü ziyaret alanının dedelerin karşılandığı bir yer olduğu konusunda hemfikirdirler. Dedenin köye gelişi sırasında görülen ışık ve bu ışığın kaynağının dedenin avuçları olduğu kabulü, yer adı olarak Çıralık adının kaynağını açıklamaktadır. Yörede, Çıralık’taki türbenin üzerinde ışık çıktığını gördüğünü söyleyen kişiler de bulunmaktadır: “Ben perşembeyi cumayı bağlayan gece türbenin üzerine ışık düştüğünü gördüm.” (KK.11) Ayrıca Sarılar Köyü içerisinde bulunan Heyik Baba’da da ışık görüldüğü (KK.14) söylenmektedir.

Çıralık adının Gaziantep Çepnileri arasında ziyaret ile özdeşleştiği ve herhangi bir sebebe bağlı olarak mekân değişikliği yapıldığında, Sarılar Köyü’ndeki Çıralık etrafında oluşan inanış ve uygulamaların, gidilen yere adapte edilmek suretiyle yaşatıldığı görülmektedir. Çıralık adıyla ilgili anlatıların her ikisi de ziyaret alanının özel bir mekân olarak tasavvur edilmesi, kutsanması sonucunu doğurmuştur.

Sarılar Köyü, yurtdışına göç veren bir köydür. Özellikle Berlin/Almanya’da çok sayıda Çepni’nin yaşadığı dile getirilmektedir. Ziyarete Türkiye’ye gelemeyen Çepniler, Mayıs ayında Berlin’de ziyarete çıkmaktadırlar. Burada dikkati çeken husus, Berlin’de yerel yöneticiler tarafından ziyaret alanı olarak kendilerine tahsis edilen yere Çıralık, yapılan etkinliğe de Çıralık ziyareti (KK.5) adını vermiş olmalarıdır. Video paylaşım sitelerinde “Almanya Çıralık”, “Avusturya Çıralık” adlarıyla bu etkinliğe dair videolar paylaşılmaktadır.

Dedelerin karşılandığı bir yer olması yanı sıra, dedeler hakkında anlatılan menkıbeler de mekânın kutsiyet kazanmasında önemli bir etkiye sahiptir. Bunlardan birisi, yukarıda Çıralık’ta avuçlarından ışık çıktığı rivayet edilen Kel Mehdi adlı dede hakkında anlatılmaktadır. Bu menkıbe şu şekildedir:

“Sarılar’da halk bir arada otururken kimisi kadı diyor, kimisi devlet görevlisi diyor, bir adam geliyor. Kel Mehdi gelirken herkes ayağa kalkıyor. O adam da neden

ayağa kalkıyorsunuz bu pejmürde adamın önünde diyor. Onlar da o bizim dedemiz diyor. Madem öyle, dedeniz bir hüner göstereyin, diyor. O dedemiz de yukarıya bakıyor ki bir akbaba, bizim köylülerin anlatımıyla ‘Kel Kerkez’ derler. Gel mübarek kâfir bize taş attı diyor. Akbabayı çağırıyor, dizine konduruyor. Allah, Muhammed, ya Ali diyor, belini sıvazlıyor, kalk sen işini gördün, diyor. Adam, eline sarılıyor, Kel Mehdi’ye, beni bağışla, diyor. O da, seni Allah bağışlasın git, diyor. Niyaz etse de adam, kabul etmiyor. Elindeki sigara içtiği çubuğu arkasından atıyor, ben kâfiri vurdum, diyor, Kel Mehdi. Adam kasabaya varıyor ki atından düşüyor, ölüyor. Adam ölmeden önce diyor ki, beni Alevilerin dedesi vurdu, gidin ona niyaz edin, diyor.” (KK.12).

Aynı menkıbenin farklı bir anlatımı ise şöyledir: “Sarılar’da dedem Mamed Dede mi Mehtioğlu mu tahmin edemiyorum. Orada halka şeklinde oturmuşlar. Oradan Sünni köyünden bir adam gelmiş. Niye bunun önünde oturuyorsunuz? demiş. Hepiniz buna el pençe divan duruyorsunuz, demiş. Koca Mehdi otururken, gel hey mübarek demiş, Yezid bize taş attı demiş. Gelmiş dizinin üstüne konmuş. Elini kuşun sırtına vurmuş, kalk da git demiş. Kerkez dediği kuşu indiriyor. Çepni’nin dedesi, Çepni kuşunu indirmiş.” (KK.14).

Kaynak kişilerin anlatımlarında menkıbenin hangi dedeye ait olduğu konusunda bir belirsizlik görülmektedir. Ancak burada önemli olan menkıbenin hangi dedeye ait olduğu değil, genel olarak köyde yaşamakta olan dedelerin keramet sahibi olduklarının vurgulanması ve bu bağlamda Çıralık’ın kutsanmasında bu anlatıların oynadığı roldür. Metin merkezli bir yaklaşımla, hangi menkıbenin hangi dedeye ait olduğunu tartışmak yerine, bu anlatıların işlevi üzerinde durmak, inceleme konumuz olan ziyareti ve bu ziyaret mekânının Gaziantep Çepnileri için taşıdığı önemi ortaya koymamızı sağlayacaktır.

Aynı menkıbenin iki farklı kaynak kişiden derlenmiş şekillerinde ortak olan husus “Kel Kerkez” veya “Kerkez” olarak adlandırılan kuşun dize kondurulmasıdır. Çepni kuşu olarak kabul edilen Kerkez’in Çepni dedesi tarafından bir keramet gösterilerek yere indirilmesi ve dizine kondurulması, bir Oğuz boyu olarak Çepnilerin ongununun sözlü gelenekte, en azından Çepni kuşu adlandırılmasıyla canlı bir şekilde yaşadığını göstermektedir<sup>8</sup>. Dedelerin keramet sahibi olduklarına dair bu anlatılar, köye gelen dedeleri karşılamak için bugün Çıralık olarak adlandırılan mekânın ziyaret alanı olarak işlevsellik kazanmasını sağlamıştır<sup>9</sup>.

Görüşme yaptığımız kaynak kişiler, ziyaret alanındaki türbenin altında bir kaya bulunduğunu, dedenin bu kayaya yaslanarak oturduğunu rivayet etmektedirler (KK3). Dedenin oturduğu kaya, elinden ışık çıkması, Çepni kuşunu dizine kondurması, değirmen taşını susuz döndürmesi ve zehiri parmaklarından akıtması vb. motifler etrafında şekillenen menkıbeler, dedelere ve dedelerle ilgili mekânlara kutsiyet

atfedilmesini, bu kutsallıktan istifade etme düşüncesi uygulamaları ve buradan gelebilecek zararlardan korunma düşüncesi ise yasakları doğurmuştur.

Yukarıda da ifade edildiği gibi dedenin oturduğu kaya, adak adayan bir kişi tarafından etrafına türbe yaptırılarak kapatılmıştır. Sonradan türbe inşası ya da içinde herhangi bir kabir bulunmayan türbe etrafında çeşitli uygulamaların yapılması dikkat çekicidir. Burada sonradan insanlar tarafından oluşturulan bir mekân bulunmakla birlikte, mekânın kutsiyeti veya uygulamaların başlangıcı sonradan oluşmuş değildir. Bu nedenle Çıralık ziyareti bağlamında yapılan uygulamaları, var olan uygulamaların kutsal bir mekâna adaptasyonu olarak değerlendirmenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Ünver Günay, ziyaret fenomenini değerlendirirken kutsalın görüldüğü, ortaya çıktığı mekânlar olarak ziyaret alanlarını ve menkıbe ya da anlatıların bu mekânlarda kutsalın tezahürünün kanıtları olarak işlev gördüğünü şu sözlerle açıklamaktadır: “Türk dünyasında ziyaret fenomeni morfolojik olarak mezar, türbe, taş, ağaç, su kaynağı, ev, mağara, tepe, dağlar ve mevki gibi değişik varlık kategorilerinde tezahür etmekte ancak bu varlıkların ziyaret fenomenine dönüşerek bir çekim merkezi hâlini alması oralarda bulunduğu yahut tezahür ettiğine inanılan tabiatüstü fevkalâde kutsal güçten kaynaklanmakta; şu halde, aslında ziyaret yerlerini, “fizik-ötesi bu olağanüstü kutsal gücün tezahür merkezleri veya kaynakları” şeklinde tanımlamak uygun düşmektedir. Nitekim, toplum buraları bu gözle gördüğü içindir ki oralara rağbet etmekte ve bunu yaparken de kendi düşüncesi, mantığı, inancı ve hayal gücüne göre birtakım kanıtlara başvurmakta; bu çerçevede efsane, menkıbe ve kerametler, ziyaret yerlerinin tabiatüstü yahut olağanüstü kutsal güçlerle mücehhez oldukları konusunda ait oldukları sosyal çevreleri ikna ve inandırmaya yarayan ve böylece onların kutsallaşıp, meşrulaşmasını sağlayan vasıtalar ya da mekanizmalar olarak karşımıza çıkıyorlar.” (Günay, 2003: 14).

Çıralık ziyareti bağlamında dedelerle ilgili menkıbelerin yanı sıra, Çıralık'ta bulunan türbe ve Çıralık ziyareti hakkında da bazı anlatılar bulunmaktadır. Bu anlatılar kutsal kabul edilen mekânda, kutsalın tekrarlanan görünümelerini ortaya koyması bakımından önemlidir. Aşağıda yaşça genç kaynak kişilerden derlenen anlatılar, kuşaklar arasında mekânın kutsallığına dair inançların ve bu inançlara bağlı uygulama ve yasakların yaygınlık kazandığını ve yeniden üretimlerle sürekliliğe kavuştuğunu göstermektedir.

“Antep'ten şoförün bir tanesini kiralyoruz, bu bizi Çıralık'a getirsin diye. Biz orada kurban falan kesiyoruz. Karnın açsa gel, yemeğini ye, diyoruz. Adam yemeği beğenmiyor. Ortaya yemeği dökmüşünüz, diyor. Yemeğe her gelen bir kaşık çalıyor, diyor. Bu lokmadır işte. Her gelen bir kaşık çalar işte. Bu adam yemiyor. Önüne bir tabak yemek getiriyoruz, onu da yemiyor. Sizin yediğiniz yemekten ben yemem, di-

yor. Adam akşama kadar aç kalıyor orda. Dönüyor bu, sizin yaptığınızdan ben bir şey anlamadım, diyor. Kurban kesiyorlar, birer mum yaktık. Neyse adamlar Almanya'dan geliyorlar ta ziyaret için. Adam Çıralık'tan çıkıyor. Karakuyu'yu geçince köprüünün oraya, orada solda bir ağaç var. Buradan giden bir araba nasıl gider de o ağaca vurur. Bunu bana birisi açıklasın. Yolda duran bir ağaca sen sağda gidiyorsun, soldaki ağaca nasıl gittin vurdun? Adam gidiyor o ağaca vuruyor. Çıralık'tan dönerken oluyor. Arabanın içinde o kadar çoluk çocuk var, en az 20 kişi var. Hiç birine bir şey olmuyor şoförün ağzı burnu kan oluyor. Şoför bir tek kendi yaralı." (KK.15).

Bu anlatıda, kutsiyet atfedilen bir mekânda ziyaret sofrasını hor gören, yapılan uygulamaları eleştiren hatta alay eden bir kişinin başına gelen kötü olay anlatılmaktadır. Bu anlatı, sözlü gelenekte anlatılarak ziyaretin kutsallığı kuşaklar arasında aktarılmakta ve yapılan uygulamalara meşruiyet kazandırılmış olmaktadır. Bu uygulamalara karşı takınılacak herhangi bir olumsuz tutum veya davranışın cezalandırılacağı anlayışı, yaşanmış veya yaşandığı rivayet olunan bu tarz anlatılar ile örneklenmektedir. Kaynak kişinin kullandığı sözcükler, olayın herhangi bir kaza olmadığını, kazanın gerçekleştiği yerde kaza yapma ihtimalinin çok düşük olduğunu, bu durumun ancak ziyarete karşı takınılan olumsuz tutumun sonucunda bir cezalandırma olarak gerçekleştiği inancını ve yorumunu açıkça göstermektedir.

Bir başka anlatıda ise türbe veya yatırlarda sağlığın yeniden kazanılması hususu Çıralık bağlamında şöyle anlatılmaktadır: "Teyzemin oğlu var Umut. Bu çocuk rahatsızlanıyor böbrek hastalığı geçiriyor. Çocuk dokuz kiloya kadar düştü. Ameliyata girdi o şekilde. Yüzde yirmi kurtulma şansı var, dendi. Biz ne olursa olsun artık, dedik. Ameliyatla bu çocuğun böbreğinin birisini aldılar, birinin de yarından fazlasını aldılar. Bu çocuk epey bir zayıfladı. Üç ay dört ay özel odada yanına annesi hariç kimse girmeme şartıyla o şekil hep yattı bu çocuk. Elden ayaktan düştü, yürüyemiyor. Hastaneden çıktı, Çıralık zamanı geldi. Çocuk yürüyemiyor. Tuvalete gitse babasının kucagında gidiyor. Çocukta dokuz yaşında o zaman. Çıralık'a geldik kurbanım kendine. Gene kucagımızda geldi çocuk. Kucagımızdan indirdik, oturttuk mindere. Kurbanımızı kestik, kalktık kubbeye gittik, niyaz olmaya. Oraya gidiyoruz, o çocuğu da götürdük kucagımızda, mezarın başında durdurduk ayaküstü, yürüyemiyor. Ayaküstü mezarın başında durdurduk hepimiz. Dua ettik kendi de dua etti. Yürüyemeyen çocuk ziyaretin içinden yürüyerek çıktı, vallah billah." (KK.16).

Yürüyemeyecek derecede sağlığını kaybetmiş bir kişinin, Çıralık'ta bulunan türbede (yörede kümbet, kubbe şeklinde adlandırılmaktadır.) şifa bulduğu şeklindeki anlatı, içeride herhangi bir mezar vb. bulunmamasına rağmen Çıralık'ın şifa kaynağı olacak kadar önemli bir mekân olarak algılanmasını sağlamaktadır. Kaynak kişinin şaşkınlık, hayret ifadeleri ile anlattığı olayın gerçekliğine dair kullandığı yemin sözleri de bu konudaki hassasiyeti göstermektedir.

Bütün bu menkıbe ve anlatılar, Çıralık'ın ziyaret alanına dönüşmesini sağlayan unsurlardır. Günay'ın ifadesiyle “bir yerin ziyarete dönüşmesi için etrafında bir efsane veya menkıbenin oluşması gerekmektedir”dir (Günay, 2003: 33). Var olan anlatılardan hareketle Çelemi sonrası Çıralık'ın çok kolay bir şekilde ziyaret alanına dönüştürülebildiğini söylemek mümkündür.

## 2. Ağaç ve Ağaç Kültüne Bağlı İnanış ve Uygulamalar

Çıralık ziyaretinde ağaç kültüne bağlı inanış ve uygulamaların tamamını görmek mümkündür. Dilek ağacı, aile ağacı, ağaç öpme/niyaz etme veya ağaçlara saygı, ağaçların dalını kırma veya eve götürme yasağı vb. uygulama ve yasaklar, Çıralık ziyareti çerçevesinde yapılan uygulamalar içerisinde önemli bir yere sahiptir. Burada öncelikle Türk mitolojisinde ağaç konusu üzerinde kısaca durulduktan sonra kült kavramı ve ağaç kültü ile ilgili değerlendirmelerde bulunulacak ve Çıralık ziyareti bağlamında tespit ettiğimiz uygulamalar ve yasaklar değerlendirilecektir.

Türk mitolojisinde “hayat ağacı”, gökyüzü, yeryüzü ve yer altı olarak tasavvur edilen üç bölümlü evren anlayışını yansıtmaktadır<sup>10</sup>. Ağaç kültü ile ilgili bütün semboller de hayat ağacından kaynaklanmaktadır (Ergun, 2004:187).

Türk kültüründe kutsal olarak kabul edilen ağaçların belirli özellikleri vardır. Metin Ergun, bir ağacın kutsal olarak kabul edilebilmesi için “yalnız, yapraklarını ya yaz kış dökmeyen ya da çok az dökten, etrafındaki ağaçlardan ya daha uzun ya da daha heybetli, daha gösterişli olan, meyvesiz, etrafındaki ağaçlardan daha yaşlı, geniş ve koyu gölgeli” olması gerektiğini, bunlardan herhangi bir özelliğe sahip olan ağaçların kutsal kabul edildiğini, Türk dünyasındaki bütün kutsal ağaçların bu özelliklerden en az birine sahip olduğunu ifade etmektedir (Ergun, 2000: 23-24). Çıralık'ta bulunan ağaçlar, meşe ağaçlarıdır. Bu ağaçlar çevredeki ağaçlar içerisinde en uzun yaşayan, en heybetli, gölgesi en geniş ve meyvesiz ağaçlar olarak dikkati çekmektedir. Bu özellikleri ile Ergun tarafından tespit edilen özelliklerden birkaçına sahip oldukları görülmektedir.

Pervin Ergun, Türk ağaç kültü üzerine yaptığını incelemede kült kavramını çeşitli sözlüklerden hareketle değerlendirdikten sonra “Kült kavramı içerisinde değerlendirilen atalar, dağ, ağaç, su vs. Tanrı değil, tanrısal olarak kabul edilmişler, özellikle de ağaç kültü, Tanrı'yı sembolize ederek Tanrı kutunun kaynağı olarak görülmüştür.” (2004: 16) sözleri ile kültlerin Türk kültüründe tapılan varlıklar olmadığını, Tanrı ile irtibat kurma vasıtası olarak görüldüğünü ifade etmektedir. Görüşme yaptığımız kaynak kişilerden Nadir Keskin'in ağaçla ilgili inanış ve uygulamalar hakkında söylediği, “Bizde niyaz Hakk'adır, ağaç vesile olur.” (KK9) sözleri de bu değerlendirmeleri destekler niteliktedir.



Ahmet Yaşar Ocak, bir kültten bahsedebilmek için;

“a) Külte konu olabilecek bir nesne veya şahsın mevcudiyeti,

b) Bu nesne veya şahıstan insanlara fayda yahut zarar gelebileceği inancının bulunması,

c) Bu inancın sonucu olarak faydayı celb, zararı def edecek ziyaretler, adaklar, kurbanlar ve benzeri uygulamaların varlığı.” (2012: 113) şeklinde belirlediği üç şartın bir araya gelmesi gerektiğini belirtir. Gaziantep Çepnilerinde, ağaç ile ilgili uygulamalar iki farklı mekânda bulunan ağaçlar etrafında ve birbirleriyle ilişkili olarak değerlendirilebilir. Bunlardan biri, Çıralık ziyaret alanında bulunan ve yörede “doru” olarak adlandırılan meşe<sup>11</sup> ağaçları, diğer ise Sarılar Köyü’nde mezarlıkta bulunan ve yörede doru olarak adlandırılan meşe ağaçlarıdır. Hem Çıralık’taki ağaçlarla hem de “Üç Doru” olarak adlandırılan mezarlıktaki ağaçlarla ilgili olarak Ocak tarafından belirlenen kültün varlığı için gerekli görülen üç şartın bir arada bulunduğunu söylemek mümkündür.

Çıralık’taki ağaçların kutsal olarak kabul edilmesinin ve onlara saygı duyulmasının nedeni, mekân olarak Çıralık’ın kutsal kabul edilmesidir. Ocak “Ağaç kültüyle ilgili dikkati çeken bir başka nokta, aşağı yukarı Orta Asya sahasından Anadolu’ya kadar bu kültün tespit edildiği her yerde ağaç-evliyâ münasebetine rastlanmasıdır.” (2012: 138) sözleri ile ağaç ve evliya arasındaki ilişkiyi sorgularken kutsal olarak kabul edilen ağaçlarla evliya ilişkisi hakkında şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

“a) Bazı ağaçların sırf bir türbe yanında bulunmaları sebebiyle zamanla halk nazarında kudsiyet kazandıkları ve böylece kült konusu oldukları düşünülebilir. Bu durumda ağaç yanındaki türbe gerçektir.

b) Ağacın yanındaki mezar, zaten eskiden beri takdis olunan ağaç sebebiyle kudsiyet kazanarak zamanla bir türbe hüviyetine girebilir. Oysa başlangıçta alelâde bir mezardır ve ağacın kudsiyetinden faydalanılmak düşüncesiyle oraya yapılmıştır.

c) Bazı ağaçların, yanlarında hiçbir türbe olmadığı halde bir evliyâ gibi adlandırılmasına bakılırsa, ya orada eskiden mevcut bir gerçek türbenin bulunduğu, ya da daha büyük bir ihtimalle, Radloff’un söylediği gibi takdis edilen ağaçtaki ruhun evliya olarak şahıslandırıldığına hükmetmek gerekir ki örneklerin büyük bir kısmı bunu teyid edecek niteliktedir.” (Ocak, 2012: 139).

Ocak’ın bu değerlendirmelerine göre Çıralık’ta bulunan ağaçları ve ağaçların kudsiyetini sorguladığımızda, yukarıda ana hatlarıyla ele aldığımız dedelerin keramet gösterdiği bir yer oluşu nedeniyle, mekânın ve bu mekânda bulunan ağaçların kutsal kabul edildiğini söyleyebiliriz. Herhangi bir zata ait mezar bulunmayan Çıralık’ta,

dedenin yaslandığı kayanın üzerinde keramet göstermesi, bir adağın gerçekleşmesi üzerine bu kayanın üzerine türbe inşa edilmesi, türbeye yakın olan meşe ağacına dilek dilenerek bez bağlanması da bunu doğrulamaktadır. Aşağıda ayrıntılı bir şekilde üzerinde durulan mezar ve ağaç ilişkisi ve bu konuda yörede var olan inanışlar, kut-sallığı açık olan Çıralık'ta tezahür etmiştir.

Çıralık'ta ziyaret için her ailenin bir dorusu/ağacı bulunmaktadır. Her yıl, bütün aile fertleri ziyaret için Çıralık'a çıktıklarında o dorunun altında oturmaktadırlar. "Bu benim dorum" (KK.5), "Dorumuz çok kalabalık" (KK.5) şeklinde bu durum ifade edilmektedir. İnsan ömrüne benzetilen ağaçlardan (KK.1) uzun yaşayan ağaçlar yörede "ulu ağaç" olarak adlandırılmaktadır (KK.11).

Ziyaret alanında aynı aileye mensup olanlar aynı ağaç altında birlikte oturmaktadırlar (Fot. 1 ve 2). "Genelde herkes akrabasıyla oturuyor Doru'nun altında. Sen ben yok da genelde amcası, dayısı, bacası, kardeşi otururlar. Yabancı da gelip, oturabilir. Herkes dorusuna geliyor." (KK.2) Bu durum ailenin kalabalıklaşması, nüfusun artmasıyla birlikte aile fertlerinden bazılarının başka ağacın altına geçtiğini göstermektedir. "Köylülerin belli bir ağacı oluyor. Ben hep bu ağacın dibinde oturuyorum. Benim büyüğüm de vardı, o ağaç kalabalık diye başka bir ağaca gitti. Daha da kalabalıktık, birazı işte Almanya'ya gittiler." (KK.1).

Kendi ağacına veya dorusuna duyulan saygının en önemli göstergesi, sabah saatlerinde ziyarete gelindiğinde dua edilmesi, ağacın selamlanması ve öpülmesi/niyaz edilmesidir (Fot. 3). Kaynak kişilerimiz bu durumu şöyle anlatmışlardır: "Ben sabah 06.30'da geldim. Geldik. Ağacımızı öptük. Öperken işte "Allah her sene bu zamana çıkarsın, güle güle nasip etsin, çoluğumuzla çocuğumuzla" diye böyle dua edip, ağacımızı öpüyoruz. İçimizden gelen işte." (KK1.) "Ağacı da öpersin, türbeyi de öpersin, yeri de öpersin insanların taptığı yere. Bak ne kadar insan var. Bu tapınmak sayılıyor. Ben de öptüm. Dua ettim. Ya Rabbim Allah, her sene bana nasip eyle. Ölüsem de böyle güzel öleyim dedim. Gelirken dorumu görür görmez öyle dedim." (KK.5)

Bazı kişilerin kendi ağaçlarına özel olarak baktıkları, suladıkları ve ilaçladıkları görülmektedir: "Ben suluyorum, ağacı. Her sene geliyorum bunu ilaçlıyorum. Gene de küsmesin bana burası." Ağaç ile ilgilenilmediğine küseceğine dair inanç, o ağacın sahibine bu tarz uygulamalar yaptırmaktadır. "Bu doruya su döküyoruz, etrafını düzenledik. Fırat kenarından kumları getirdim ve burayı düzenledim. Kurularını burada yakarız, ama kırıp köye götürmek olmaz." (KK.5).

Çıralık'ta bulunan meşe ağaçlarına büyük saygı duyulmaktadır. Bu nedenle ağaçların yaş dallarının kırılması veya kesilmesinin büyük felaketler getireceğine inanılmakta ve bu tarz yaklaşımlar yasak olarak kabul edilmektedir. Çıralık'taki ağaçlarla ilgili olarak sadece ve sadece kuruyan dallarının Çıralık'ta yakılabileceği, ancak asla

eve götürülemeyeceği dile getirilmektedir. Bu yasağa uymayanların başına gelen acıklı ve kötü olaylarla ilgili anlatılar bulunmaktadır. Bunlardan birkaçını burada değerlendirmek yerinde olacaktır.

“Ağacı kesip, eve götürmek yok. Kurusunu kırıp, burada yemek pişirmek için kullanabiliriz. Ama kesip eve götüremeyiz. Yaşını kesinlikle. Ziyarette içimizden günah diyoruz. Biz günah biliyoruz. Çocuğumuzu döveriz, ama bundan bir yaprak kırmayız.” (KK.1) “Korkarız bir zarar görürüz ağacı eve götürürsek. Benim yarın kafam ağrıya ben ondan dal kırdım ondan mı oldu diye düşünürüz. İnancımız var. Aklımıza gelir korkarız. Kurusu burada yakılabilir, ama eve götürülemez. Korkarız.” (KK.1) “Çıralık'ta odunu kesip de eve getirmezler, orada yemeklerini pişirirler orada kalır. İsmail Emmim, Mehdioglu Dayım iri odunu atmış ev yaparken evin altına. Demişler ki odunu atma, bu Çıralık'ın odunu, orada ibadet ettiydik atma, demişler. O da odundan ne olur, keramet mi olur, demiş. Ya İsmail Emmim, ya Mehdioglu Dayım; evi yaptık diyor, oturamadık diyor. Akşam oldu mu evde bir inilti, bir gürültü, bir patırtı. Üç beş erkekle de bekledik, silahla da bekledik, hiçbir şey yok diyor. Ama bizi huzursuz eden bir gürültü var diyor. O zaman evi yıkmışlar, odunu çıkarmışlar, Çıralık'a geri götürmüşler. Öyle rahat ettik, diyor. Evin yerinde de oturamadık, Gaziantep'e göçtük geldik diyor.” (KK.12) “Bir kadın burada kırıyor, eve götürüyor, eve varır varmaz hayvandan düşüyor ve kolu kırılıyor. Kocasına bunu götür de geri yerine bırak diyor. Kesmek doğru değildir, ama budama yapılabilir belki ama doğru bulmuyorum.” (KK.5).

Yasağı çiğneyen ya da yasağa aykırı tutum ve davranışları sergileyenlerin başına gelenlerin ele alındığı bu anlatılar, işlevsel olarak yasağa sıkı sıkıya bağlı kalınmasını sağlamaktadır. Örnek olay formundaki bu anlatımlar, var olan inanışlar çerçevesinde mekânın doğal yapısının korunmasına da hizmet etmektedir.

Çıralık'ta saygı duyulan ağaçların yanı sıra, “Üç Doru” (Fot. 5 ve 6) olarak adlandırılan Sarılar Köyü mezarlığında bulunan meşe ağaçları da yöre halkı tarafından kabul edilen, saygı duyulan ve korkulan ağaçlar olarak görülmektedir. Yörede “Üç Doru” kavramı mezarlığı ifade etmek için kullanılmaktadır. Mezarlıkta bulunan üç meşe ağacına dilek dilenmekte, bez bağlanmakta ve Çıralık'taki ağaçlar gibi dallarının kırılması veya yakılmasının büyük felaketler getireceğine inanılmaktadır.

“Üç Doru, mezarlığa verilen ad. Mezarlığa hâkim olan bir ağaç var, korkulan saygı duyulan bir yer. Yörede en uzun dayanan, en sağlam ağaç bu. Seni üç doruya gömsünler, derler. Beddua niyetine. Üç dorudakinden korkulur, çünkü ölümü çağırıştırır. Çıralıkta türbenin yanındaki ağaca ise saygı duyulur. Üç doruda ölesin, üç doruya gömülesin, üç doruya gelesin, üç doru yoluna gele. Üç doru karşına gelince öteye gidemezsin, sondur. Üç doruda ışıklar görülür.” (KK.3) “Adamın biri üç dorudan evine odun götürmüş, adam evinde ölmüş, sapasağlam adam. Oradan kimse

evine odun getiremez.” (KK.11) “Annemin dedesi, “Üç Doru”dan odunu getiriyor. Diyorlar ki bunu yakma, orası üç dorudur, bunu yaktığın an başına kötü şeyler gelir. Yok diyor, fark eder mi bu da ağaç, o da ağaç diyor. Köye getiriyor, gece yakıyor. Sabaha kadar bağıra bağıra, yüreği patlayarak ölüyor.” (KK.13).

Ölümü çağrıştırması nedeniyle mezarlıktaki ağaçların kesilmesi veya eve getirilerek yakılmasının ölüme sebebiyet vereceği inancı, “Üç doruda ölesin, üç doruya gömülesin, üç doruya gelesin, üç doru yoluna gele.” şeklindeki çeşitli beddualara yansımıştır.

### Sonuç

Gaziantep’te yaşayan Çepniler arasında ziyarete çıkma ritüelinin canlı bir şekilde Çıralık örneğinde yaşatıldığı görülmektedir. Ziyaret alanı olarak Çıralık, bir mekânın inanç unsurlarıyla anlam kazanması, tarihi süreç içerisinde çeşitli uygulamaların eklenmesiyle ziyaretin mekân ve kültür bağlamında dönüşümünün örneklerinden biridir. Dinî inançlar çerçevesinde çıkılan ziyaretlerde kurbanlar kesilmektedir. Bu yönüyle ibadet olarak kabul edilen uygulamaların yapılması nedeniyle Çıralık ziyareti dinî bir ritüeldir. Ancak, günümüzde ziyaret günü yöre sanatçılarının konserler verdiği, halayların çekildiği bir sosyal bağlam olarak ziyaretin bir şenliğe de dönüştürüldüğünü göstermektedir. Kutlama ve kutsanmanın bir arada gerçekleştiği bu ortamlar, Çepni kültürünün yaratım ve aktarım ortamı olarak, geleneksel yapının geleceğe taşınmasını da sağlamaktadır.

Ziyaret fenomeninin bir parçası olarak ziyaret alanında her ailenin bir ağacının/dorusunun bulunması, her yıl bu ağacın/dorusunun altında oturulması, bu ağaçlara büyük saygı duyulması, ziyaret aracılığıyla Türk kültürünün önemli unsurlarından biri olan ağaç kültürünün canlı bir şekilde varlığını sürdürdüğünü ortaya koymaktadır. Ziyaret için çıkılan alanın, çeşitli sebeplerde değiştirilmesi ise inanış ve uygulamaların yeni ziyaret alanında yeniden üretimini beraberinde getirmiştir. Çelemi’den Çıralık’a Çepni ziyaretindeki uygulama ve yasaklar aynı şekilde devam ettiği gibi, iş amaçlı dış göç neticesinde Berlin’e gidilmesi sonucunda da ziyarete özgü uygulamalarla birlikte Çıralık adlandırması da aynen korunarak Almanya’ya taşınmıştır. Bu durum Öcal Oğuz’ın (2007) kültürel mekân ve mekâna bağlı kültürel üretimlerin varlığını sürdürebildiğine ilişkin değerlendirmelerinin Gaziantep Çepni ziyareti Çıralık örneğinde de görüldüğünü göstermektedir.

### Sonnotlar

<sup>1</sup> Türkiye’de Çepni yerleşimi hakkında bilgi için bkz. (Sümer; 1992: 241-248; Altun; 2008: 46-52, Çelik, 1999: 11-27; Kaya, 2011: 71-85; Demir, 2012; Şahin; 2013: 73-79).

<sup>2</sup> Hıdırellez hakkında bilgi için bk. (Ocak, 2012: 145-162; Yücel, 2002: 35-38). Ahmet Yaşar Ocak’ın verdiği bilgilere göre, Hıdırellez kutlamaları için çıkılan yerlerin ağaçlık,

yeşil alanlar oluşu ile ziyaret için çıkılan mekânların, en azından Çıralık ziyaret alanının özellikleri paralellik göstermektedir. Bolluk ve bereketi temin etme anlayışı, Hıdırellez ve Çıralık ziyareti arasındaki ortaklıklardan bir diğeridir. Ayşe Yücel'in makalesinde ele alınan Türk dünyasında uygulamalar ile de ziyaretler arasında ortaklıklar görülmektedir. Çıralık öncesi ziyarete çıkılan Çelemi'nin su kenarında bulunuşu da ziyaret ile Hıdırellez arasında ilişki bulunduğunu göstermektedir. Ancak, görüşme yaptığımız kaynak kişilerin tamamı ziyaretin Hıdırellez ile ilgisi olmadığını, Hıdırellez'i kutlamadıklarını dile getirmişlerdir.

- 3 Kesilen kurbanın etinden öncelikle ateşe bir parça et atılması, yörede bazı kişiler tarafından uygulanmaya devam edilmektedir. Abdülkadir İnan'ın verdiği "kurbanlık hayvan herhangi bir ruh için olursa olsun bir parçası önce ateş ruhuna sunulur." (İnan, 2000: 71) bilgisinden hareketle bu uygulama ile ateş iyese veya ruhunun izlerinin Gaziantep Çepnilerinde yaşadığı sonucuna ulaşılabilir. Bu konu hakkında görüştüğümüz kaynak kişiler, ateş iyese ya da ruhu hakkında bilgi sahibi olmadıklarını, ancak kurban kesildiğinde bir parça etin ateşe atılmasının iyi olacağını dile getirmişlerdir. Eski Türk inanç sisteminde ateş ve ateş iyese, ruhu hakkında bilgi için bkz. (İnan, 2000: 66-71; Kalafat, 1999: 59-64; Bayat, 2012: 116-138). Eski Türk inançlarının, Alevi ritüellerinde yaşaması ve ateş kültü ile Cem ritüelinde Kurbancı tarafından ateşe et atılması hakkında bilgi için bkz. (Ersal, 2013: 297).
- 4 <http://kurumsal.kulturturizm.gov.tr/turkiye/genel/KulturAtlasi/ciralik>.
- 5 Adıyaman'ın Besni ilçesine bağlı Yusufa Köyü'nün adı günümüzde Konuklu'dur.
- 6 Türk kültüründe menkıbelerin ve menakıbnamelerin önemi hakkında bilgi için bkz. (Ocak, 1992).
- 7 Kaynak kişilerin Yusuf Dede Garkın Ocağına bağlı olduklarını beyan etmeleri ve bu ocağa bağlı dedelerin menkıbelerini anlatmaları Malatya-Besni-Gaziantep ekseninde bu ocağın etkinliğine işaret etmektedir. Gaziantep Çepnilerinde sözlü gelenekten tespit edilen bu bilgiler, Zeynel Özlü'nün Adıyaman'ın Besni ilçesinde Dede Garkın ocağı ve ailevilik ile ilgili arşiv vesikaları ve sözlü gelenekten tespit ettiği bilgiler ile örtüşmektedir. Bu konuda bilgi için bkz. (Özlü, 2012).
- 8 Oğuz boylarının ongunları hakkında bilgi için bkz. (Ögel, 2003: 355-370; Roux, 2005: 377-383. Bu kaynaklarda Çepnilerin ongununun "Kumay" olduğu bilgisi bulunmaktadır. Günümüzde Gaziantep Çepnileri de Kumay'ın Çepni kuşu olduğunu bilmektedirler ve Gaziantep Çepnileri Derneği, derneğin sembolü olarak da Çepni damgasını kullanmaktadır.
- 9 Çepni dedeleriyle ilgili olarak tespit edilen diğer menkıbeler şöyledir: "Adıyaman'da Besni'de Sofraz çayı var. Orada bir değirmene Sarılar'dan talipleri geliyorlar. Yardıma geliyorlar dedelerine. Diyor ki taliplerine: Hanımlar, kızlar gelmiş, şıllık diyorlar, şekerli ekme yaparlar, ondan yapalım da gelen insanlara verelim. Sofraz çayına, değirmene varıyorlar ki sıra var, çuvalları getirmişler, günlerce aylarca sıra bekleniyormuş o zaman. Oğlum diyor, ben böyle böyle, benim misafirlerim geldi, diyor. Ben bunlara ekme yaptıracağım. Bana müsaade edin ben bunu çektiyem gideyim, diyor. Çok küçük bir şeymiş, üç beş kilo bir buğday yani. Yok, diyorlar, değirmene girmek sırasıyla. Tam yokuşa doğru tirmanıyor, değirmen duruyor. Bakıyorlar içine hiçbir şey yok. Değirmenin ağzından

su geliyor, değirmen dönmüyor. İhtiyarı yakalıyorlar, atlara biniyorlar geliyorlar, ihtiyar bunu sen yaptın, diyorlar. Olur mu, ben Allah mıyım, ben yapayım, diyor. Döndürüyorlar bunu, zorla. Eline ayağına kapanyolarlar işte. Suyun ağzını kapatın diyorlar, içinde ne varsa çıkarın, bunun buğdayını öğütün. Değirmeni Allah, Muhammed Ali diye değirmen taşına vuruyor, değirmen susuz dönüyor, buğdayı çekiyor. Bunu büyük bir kalabalık ta köye kadar getiriyor, Kel Mehdi'yi." (KK.12). "Kel Mehdi, Doğan Dede ile beraber Malatya'yı geçmişler orada. Malatya'yı geçtiklerinde kadı bunları yakalatmış. Üç tane dolandırıcı gelmiş dedeyim diye, milletten işte Çıralık alıyorlar veriyorlar, dedenin maaşı yok, bir şeyi yok, harçlığı yani. Paranın ismine de Çıralık deniyor. Talipleri tarafından dedenin geçimini idame ettirmesi için verilen bir para. Kadı bunları yakalatıyor. Bir şeyin içinde zehir veriyor böyle. Bizim Kel Mehdi'ye uzatırken oranın görevlisi, kolluk kuvveti, zabıt artık neyse, verirken o Doğan Dede zehiri alıyor hemen kendisi içiyor, Kel Mehdi'nin eline geçmeden. Kel Mehdi, hemen elini sıvazlıyor parmaklarından zehiri fincana akıtıyor. Kadı efendi, buyur bunu da sen iç diyor. Bir damlası bile bir fili öldürecek güçtedir derler o zehrin (KK.12).

<sup>10</sup> Ağaç ve ağaç kültü, bu kültün halk edebiyatına yansımaları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Korkmaz, 2003, Duymaz ve Şahin, 2008; Alptekin, 2007; Işık, 2004; Ergun, 2004; Ergun, 2000, Ögel, 2002).

<sup>11</sup> Türk kültüründe meşe ağacı ile ilgili uygulamalar için bkz. (Ergun, 2004: 235-238).

### Kaynakça

- ALPTEKİN, A. B. (2007). "Türk Halk Hikâyelerinde Ağaç Motifi Üzerine". *Milli Folklor*. (76): 33-39.
- ALTUN, I. (2008). *Kocaeli Suadiye/Çepni Halk Kültürü*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları.
- BAYAT, F. (2012). *Türk Mitolojik Sistemi (Kutsal Dışı-Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler-İyeler ve Demonoloji)*, Cilt: 2, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- ÇELİK, A. (1999). *Trabzon-Şalpazarı Çepni Kültürü*. Trabzon: Trabzon Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yayınları.
- ÇELİK, A. (2002). "Çepnilerin Anadolu'nun Türkleşmesindeki Yeri ve Önemi". *Türkler Ansiklopedisi*. C: 6, 312-323.
- DEMİR, N. (2012). "Orta ve Doğu Karadeniz Bölgesinde Çepni Türkmenleri ile Güvenç Abdal Ocağı'nın Kuruluşu". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. (63): 77-110.
- DUYMAZ, A. ve ŞAHİN H. İ. (2008). "Kaz Dağlarında Dağ, Ağaç ve Ocak Kültü Üzerine İnanış ve Uygulamalar". *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. (19): 116-126.
- ERGUN, M. (2000). "Türk Ağaç Kültü İnanıcının Dede Korkut Hikâyelerindeki Yansımaları". *Milli Folklor*. (47): 22-30.
- ERGUN, P. (2004). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.



- ERSAL, M. (2013). *Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminde Hiyerarşik Yapı: Çubuk Havzası Aleviliği Örneği*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- GÜNAY, Ü. (2003). "Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dinî Ziyaret Yerleri". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. (15): 5-36.
- İŞİK, R. (2004). "Türklerde Ağaçla İlgili İnanışlar ve Bunlara Bağlı Kültürler". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (9/2): 89-106.
- İNAN, A. (2000). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: TTK Yayınları.
- KALAFAT, Y. (1999). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: AKMB Yayınları.
- KAYA, M. (2011). *Çepniler Tarihi Serüveni ve Giresun-Espiye Yöresinin Kültür Kökenleri*. İstanbul: Togan Yayınları.
- KORKMAZ, Z. (2003). "Eski Türklerdeki Ağaç Kültürünün İslamî Devirlerdeki Devamı". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*. (1): 99-109.
- OCAK, A. Y. (1992). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*. Ankara: TTK Yayınları.
- OCAK, A. Y. (2012). *İslam İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- OĞUZ, M. Ö. (2007). "Folklor ve Kültürel Mekân". *Milli Folklor*. (76): 30-32.
- ÖGEL, B. (2002). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar) II. Cilt*, Ankara: TTK Yayınları.
- ÖGEL, B. (2003). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar) I. Cilt*. Ankara: TTK Yayınları.
- ÖZLÜ, Z. (2012). "Besni Kazasında Alevi-Bektaşî Ocakları ile İlgili Bulgular". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. (63): 247-264.
- ROUX, J.-P. (2005). *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- SÜMER, F. (1992). *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destanları*. İstanbul: TDAV Yay., 1992.
- ŞAHİN, H. İ. (2013). *Çepniler Tarih İnanış ve Halkbilimi*. Ankara: Altınpost Yayınları.
- ŞİMŞEK Umaç, Z. (2011). *Çepni Ağzı (Dil Özellikleri-Metinler-Sözlük)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir.
- YILDIRIM, D. (1998). *Coğrafyadan Vatana Geçiş ve Vatan ile Göç Ediş Problemi*. *Türk Bitiği*. Ankara: Akçağ Yayınları, 134-144.
- YÜCEL, A. (2002). "Türk Dünyasında Hıdırellez Kutlamaları ve İşlevleri". *Milli Folklor*. (54): 35-38.
- <http://kurumsal.kulturturizm.gov.tr/turkiye/genel/KulturAtlasi/ciralik> (24.04.2014,15:07)

### **Kaynak Kişi Dizini**

**KK.1:** Hanifi Oğuzhan, 1950, ilkokul, Sarılar Köyü/Yavuzeli.

**KK.2:** Sofu Mehmet Oğuzhan, 1957, ilkokul, Sarılar Köyü/Yavuzeli.

**KK.3:** Aktan Şahan, 1970, üniversite, Sarılar Köyü/Yavuzeli.

**KK.4:** Halil Şahan, 1957, ilkokul, Sarılar Köyü/Yavuzeli.

**KK.5:** Vakkas Şahan, 1934, okuryazar, Sarılar Köyü/Yavuzeli.

**KK.6:** Ayşe Şahan, 1938, okuma yazma bilmiyor, Sarılar Köyü/Yavuzeli.

**KK.7:** Mehmet Gürbüz, 1964, üniversite, Sarılar Köyü/Yavuzeli.

**KK.8:** Fatma Gürbüz, 1942, okuma yazma bilmiyor, ev hanımı, Sarılar Köyü/Yavuzeli.

**KK.9:** Nadir Keskin, 1966, lise, dede (Musa-i Kazım Ocağı). Yukarı Kayabaşı Köyü/Yavuzeli.

**KK.10:** Ali Dönmez, 1941, ilkokul, Sarılar Köyü/Yavuzeli.

**KK.11:** Hüseyin Badem, 1965, lise, Sarılar Köyü/Yavuzeli.

**KK.12:** Mehmet Kocaakça, 1963, lise, dede (Yusuf Dede Garkın Ocağı), Sarılar Köyü/Yavuzeli.

**KK.13:** Mustafa Çelik, 1978, lise mezunu, Sarılar Köyü/Yavuzeli.

**KK.14:** Hasan Hüseyin Kocaakça, 1942, okuma yazma biliyor, çiftçi, dede (Yusuf Dede Garkın Ocağı), Sarılar Köyü/Yavuzeli.

**KK.15:** Yılmaz Dönmez, 1978, lise, Sarılar Köyü/Yavuzeli. (Derleyen: İskender Korkmaz).

**KK.16:** Hüseyin Doğan, 1986, lise, Sarılar Köyü/Yavuzeli. (Derleyen: İskender Korkmaz).

## FOTOĞRAFLAR

**Fotoğraf 1:** *Çıralık'ta dorusunda oturan aile.*



**Fotoğraf 2:** *Çıralık'ta dorusunda oturan aile*



**Fotoğraf 3:** Ağaca niyaz eden Çepni.



**Fotoğraf 4:** Kurban etinin pişirildiği ocak.





**Fotoğraf 5-6:** Üç Doru olarak adlandırılan Sarılar Köyü mezarlığından bir görüntü.



**Fotoğraf 7:** Çıralık'ta türbede mum yakan ve duvara yapıştıran Çepniler.







# İNSAN-I KÂMİL YAZI RESİMLERİNİN İKONOĞRAFİK VE SEMBOLİK ANLAMLARINA DAİR BİR ÇÖZÜMLEME

Mürüvet HARMAN\*

## Özet

Anadolu ve Balkan topraklarında yüzyıllar içerisinde kök salıp gelişen Bektaşiliğin inanç, düşünce, ibadet kavramları ile kuralları; tarikat mensuplarının giyimlerinden, kullanım eşyalarına kadar birçok litürjik ve gündelik objeye yansımıştır. Bu yansıma kendini Bektaşiliğin önem atfettiği ve sembolik anlamlar yüklediği yazı resim ve resimlerde de göstermektedir. Dini içerikli değişik konu, kişi ya da öykülerin betimlendiği resimler ve yazı resimler içerisinde, İnsan-ı Kâmil olarak adlandırılan tasvirler içerdikleri anlamlar bakımından diğerlerinden ayrılmaktadır. Bunun başlıca nedeni ise bu tasarımlarda kullanılan figürlerin konumlandırılışı ve kompozisyon şemasından dolayı tarikatın “eline, beline, diline sahip olmak” şeklinde özetlenen *edeb* kavramı ya da kuralına gönderme yapmasıdır. Aynı zamanda İnsan-ı Kâmil tasvirleri, diğer heterodoks İslam inançlarının izlerini yansıtmaması, yani tarikatın hangi inançlar veya topluluklarla etkileşim içerisinde olduğunu göstermeleri açısından önem arz etmektedirler. Yapılan bu çalışmada İnsan-ı Kâmil yazı resimlerinin bu çok katmanlı anlamları, hangi inanç ve toplulukların izlerini yansıttıkları; daha önce yapılan araştırmalar ve kompozisyonlarda kullanılan figürlerin ikonografik, sembolik anlamları göz önüne alınarak çözümlenmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Bektaşilik, insan-ı kâmil, yazı resim, sembol, ikonografi

## AN ANALYSIS ABOUTH ICONOGRAPHIC AND SEMBOLIC MEANING OF PERFECT MAN (İNSAN-I KÂMİL) CALLİGRAPHY OR PICTURE

### Abstract

The belief, thinking, worship of Bektasi which developed in Anatolian and Balkans for centuries, reflected to it's believers clothing and goods like lots of literological and daily use objects. This reflection shows itself in the figures and calligraphies which is attributed to importance and installed symbolic meanings of Bektashi. İnsan-ı Kâmil (Perfect Man) depictions are separated from the others in terms of the meanings they contain which is religious, containing different topics, people or stories depicted in the figures and calligraphies. This is mainly because the positioning of the figures used in and the composition scheme, “to take control of hands, waist, tongue” summarized the concept of good manners or rule. At the same time

\* Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Terzioğlu Kampüsü, Fen Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Çanakkale/Türkiye, harmanmuruvet@gmail.com.

DOI:10.12973/hbvd.70.115.

the depictions of İnsan-ı Kâmil (Perfect Man) reflect the traces of other heterodox Islamic beliefs, to show that the order in which interact with in terms of beliefs or separated from others. In this study the multi-layered meanings and reflect the traces of which beliefs and communities of pictures of İnsan-ı Kâmil (Perfect Man) take into account previous studies and iconographic figures used in the compositions, considering the symbolic meanings of tried to be solved.

**Key Words:** Bektashism, insan-ı kâmil (Perfect Man), calligraphy, symbol, iconography

### 1. Bektaşî Tarikatının Ortaya Çıkışı ve Gelişimi

Anadolu topraklarında yüzyıllar önce tarih sahnesine çıkan ve günümüze kadar ulaşan Bektaşî tarikatı ve inancı hakkında son yıllarda çeşitli araştırmalar yapılmıştır.

Yapılan bu çalışmalara rağmen Anadolu'da kök salan bu tarikatın ne zaman ortaya çıktığı kesin olarak saptanamamıştır. Fakat ismini aldığı ve kurucusu olduğu kabul edilen Hacı Bektaşî Veli (1209-1271?)'den dolayı en erken 13. yüzyıla kadar götürülmüşse de (Birge, 1991: 35; Melikoff, 2010: 93); tarikatın bir bütünlüğe kavuşmasının 14. yüzyılda gerçekleştiği (Melikoff, 2010: 93), II. Bayezid (1481-1512) devrinde Balım Sultan (ö. 1516?)'in Hacı Bektaşî Veli Tekkesi Postnişinliği'ne<sup>1</sup> getirilmesi ile tamamen kurumsal bir kimliğe büründüğü (De Jong, 2005: 254) ve 1569-70 yıllarında Sersem Ali Sultan yönetiminde ise merkezi bir teşkilata dönüştüğü (De Jong, 2005: 254) bilinmektedir. Bu uzun süreç bazı araştırmacılar tarafından "Teşekkül Devresi" ve "Balım Sultan İle Başlayan Kuruluş ve Gelişme Devresi" olarak iki ana bölüm altında incelenmiştir (Ocak, 1992: 373). Yüzyıllar içerisinde gelişen ve geniş bir coğrafyaya dağılan Bektaşîlik; Osmanlı yönetimi, özelde ise Yeniçeri Ocağı ile yakın ilişkiler kurmuş bir tarikattir (Birge, 1991: 85-90; Çamuroğlu, 1991:29-31; Öz, 1997: 13-24, Noyan, 1998:141-158). Fakat tarikat ile ocak arasındaki ilişkiler; uzun bir dönemi kapsadığı ve başlangıcından son devrine kadar ki süreçte farklı boyutlar kazandığı için çoğu araştırmacı tarafından tartışmalı bir konu olarak görülmüştür (Çamuroğlu, 1991:29-31; Öz, 1997: 13-54). Yine de 1826 yılında ocağın kaldırılması ile birlikte Bektaşî tekkelerinin kapatılması, bu iki kurumun bağlantısını gözler önüne sermektedir. 1826 yılından sonra Bektaşîlik yasaklı bir döneme girmiştir. Bu süreç; 1826-1848, 1848 sonrası ve İttihak ve Terakki döneminden 1925 yılına kadar üç ayrı kısımda incelenmiştir (Soyer, 2005:74). Toplamda 99 yıl süren bu yasaklı dönemde özellikle Osmanlı yönetiminin ılımlı tutumundan dolayı Tarikat 1848'lerden sonra tekrar toparlanmaya çalışmıştır (Soyer, 2005: 79-82; Noyan, 1998: 172-173). Fakat 1925'te tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması kanunu ile birlikte Bektaşî Tarikatı'nın Türkiye sınırları içerisinde kalan tekkeleri tamamen kapatılmıştır.

Bugün Balkanlarda çeşitli bölgelerde yer alan tekkeler ile birlikte, ABD'de de varlığını sürdüren Bektaşîlik; ortaya çıktığı devirlerden günümüze kendi inanç siste-

mini devam ettirmektedir. Tarikatın inanç ve öğretileri, çoğu araştırmacı tarafından Şamanizm, Hurufilik ve Şii inançları ile olan ilişkisi üzerinden değerlendirilmiştir. Hatta Hurufi ve Şii tesirli dönemler olmak üzere iki devreye de ayrılmıştır (Ocak, 1992:374-375). Özellikle bu tarikatın doktrininde İslam öncesi Orta Asya inançlarının etkisi ile Hurufi ve Şii tesirlerinin üzerine çok durulmuştur. Fakat Yesevî, Bağdâdi, Vefâi, Hayderî, Batınî, Râfîzî, Kalenderî, Haydarî gibi heterodoks İslam inanç ve tarikatları ile Budizm, Manihaizm, Hıristiyanlık gibi İslam dışı dinlerin de etkisinin söz konusu olduğu ileri sürülmüştür (Tanman, 1990: 89-98). Bektaşilik yukarıda bahsi geçen bütün bu inanış ile tarikatlardan etkilenmiş ve bunları yeniden yorumlayabilmiştir. Oldukça zengin inanç dünyasına sahip tarikatın belli başlı kavramlar doğrultusunda bir inanç sistemi mevcuttur.

## 2. Bektaşî Tarikatı ve Yazı Resimler

Oldukça eklektik ve karışık bir sisteme sahip olan Bektaşî inancının derli toplu bir yansımaları, tarikat mensuplarının ritüelleri, ibadet mekanları, kıyafetleri, kullanım eşyalarında görmek mümkündür. Özellikle bazı litürjik obje ve giyim eşyaları (keşkül, kuşak, post, taç, çırağ, hırka.vb.) üzerine detaylı araştırmalar yapılmış ve bunların ritüellerde ki yerleri ve sembolik anlamları ortaya çıkartılmıştır ( el-İstanbulî, 2005; Atasoy, 2005: 173-202; De Jong, 2005; 251-276; Gümüšoğlu, 2011: 395-410; Maden, 2011: 65-84 ). Bu litürjik objelerin ve giyim eşyalarının dışında; Bektaşî tekkelerinin, türbelerinin ya da Alevilerin ev ve ibadethanelerinin duvarlarına asılan ve tarikat mensupları tarafından üretilen resimlerin de belli bir bütünlüğe sahip olduğu, bunların tarikatın inanç dünyasını yansıttığı bilinmektedir.

Bektaşîliğin daha çok *Mücerred/Babagân* kolundan olanların ürettikleri (De Jong, 2005: 267)<sup>2</sup> bu resimler üç ana gruba ayrılmaktadır: tamamı figüratif olanlar, figür ve kaligrafinin bir arada kullanıldığı ve sadece kaligrafik öğelerden oluşanlar (De Jong, 2005: 268-269). Kaligrafik öğelerin ve figürün bir arada kullanıldığı resimler yazı resimler olarak da adlandırılmıştır (Aksel, 2010: 108). Bektaşî inancının aynası olarak nitelenebilecek bu resimlerden figüratif olanlar; Hz. Ali ve hayatı, Kerbelâ olayı, çeşitli derviş ya da evliyalar, Oniki İmam gibi belli kişi ve bunların öykülerini yansıtırken, yazı-resimler ise birkaç anlamı ya da öyküyü barındıran çok katmanlı bir özelliğe sahiptirler. Yine yukarıda bahsi geçen konularla birlikte, genel olarak resimlerde işlenen konuların tamamını insan (her türlü kutsal kişiler), önemli semboller (Zülfikar, hayvanlar) ve doğa olmak üzere gruplamak da mümkündür (Eyüboğlu, 2010: 413).

Bilindiği gibi İslam dünyasında yazı resimlerin ne zaman ve nerede ortaya çıktığı belli değildir. Fakat yazı resimlerin Osmanlı coğrafyasında ki en erken örnekleri; II. Mehmed (1432-1481) için hazırlanan ve 1458 yılına tarihlenen yazı tomalarında görülmektedir (Çağman ve Tanındı, 2005: 505-529; Shani, 2012:122-123).

Yazı ile çizilen ve kuyruğu ejderha başı ile sonlanan aslan (Shani, 2012:132; Zarcone, 2012: 109) ile kuş figürlerini içeren bu örneklerin belli bir sûfi akımın imgesi olmadığı düşünülmüştür (Çağman ve Tanındı, 2005: 526).<sup>3</sup> Osmanlı'da 15. yüzyıldan itibaren izi sürülen yazı resimlerden günümüze ulaşanlar genellikle 17.-19. yüzyıllar arasında tarihlenmektedir (Çağman ve Tanındı, 2005: 526). Bu bilgi ise bize yazı resimlerin bu yüzyıllar arasında yoğun bir biçimde yapıldıklarını göstermektedir. Üretimleri oldukça uzun bir zaman dilimine yayılan yazı resim örneklerinden Bektaşî tarikatına ait olanların oldukça az bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Bektaşîliğin Osmanlı'daki konumu ve tekkelerinin imparatorluğun coğrafyasındaki yaygınlığı düşünüldüğünde bu durum tezat bir görünüm sunmaktadır (De Jong, 2005: 269). Fakat bu tezatlığa rağmen bugün çeşitli müzelerde, tekkelerde ve özel koleksiyonlarda bulunan bu resim ve yazı resimler; tarikatın inanç sistemini simgesel bir üslupla yansıtması bakımından önem arz etmektedirler.

Bektaşî tarikatı mensuplarının Hurufiliğin de etkisiyle birlikte yazıya (harflere) ve dolayısı ile yazı resimlere özel bir anlam yükledikleri bilinmektedir (Birge, 1991: 102, 167-177; Melikoff, 2010: 170-183; Melikoff, 2009: 180; Soyer, 2009: 286-297). Bilindiği gibi XIV. yüzyılda yaşamış Fazlullah Esterabadî tarafından kurulan Hurufilik; harflerin (Arapça 28 ve Farsça 32 harf) anlamları üzerinde durmuş ve nerdeyse her şeyi harflerle açıklamaya çalışmıştır. Fazlullah Esterabadî'nin idamından sonra halifeleri farklı bölgelere dağılmıştır. Özellikle Aliyyu'l A'lâ (1353-1419) adlı halifesi Nahçıvan yakınlarında ölmeden önce Anadolu'da bir müddet kalmıştır. Bu süre zarfında Bektaşîler ile iletişime girdiği ve Hurufî inançlarını bu tarikata soktuğu dile getirilmiştir (Usluer, 2009: 57, Gölpınarlı, 1973: 27-28).<sup>4</sup> Lakin Bektaşîlerin Hurufiliğin inanç sistemini değil sadece düşünce sistemini aldıkları gözden kaçırılmamalıdır. Özellikle Bektaşîler Hurufî tesiri ile harf sistemini kabul etmişlerdir. Fakat bu sistemi Şiiiliğinde etkisiyle farklı bir biçimde yorumlamışlardır. Örneğin Hurufilik insan yüzündeki yedi ümmî hat, ezeli ve ebedi tüm bilgiler (levh-i mahfuz) ve *emred katal* (Miraç'ta Hz. Muhammed'in Allah'ı bir genç suretinde görmesi) bağlamında; insan yüzü ve bedenini Evren-Kuran-Allah-Fazlullah kavramları ile ilişkilendirirken (Usluer, 2009: 266, 278, 280; Gölpınarlı, 1973: 18-23); Bektaşî mensupları bu kavramlara Ehl-i Beyt'i de eklemiş ve insanın çeşitli uzuvlarını bu kişilere benzetmişlerdir. Özellikle insan yüzü ile Ehl-i Beyt arasında özel bir ilişki kurmuşlar, dolayısı ile insana önem atfetmişler ve yazı resimlere bunu aktarmışlardır (Birge, 1991: 169-170; De Jong, 2005: 260, 274-275).

### 3. İnsan-ı Kâmil Yazı Resimleri ve İkonografisi

İnsan-ı Kâmil yazı resimlerini incelemeyen önce İslam inancı özelde ise Bektaşî inancında ki İnsan-ı Kâmil (Olgun İnsan) kavramına kısaca değinmek gerekmektedir. İslam inancına göre örnek teşkil edecek insan; adil, iyi niyetli, sömürme-

yen, doğru, iffetli ... vb. sıfatlarını kendinde barındıran kişidir. Bütün bu özellikleri barındıran tek insanın Hz. Muhammed olduğuna ve diğer inanların bu vasıflara sahip olan Hz. Muhammed'i örnek alabileceğine inanılmıştır (Atay, 1967; Ceyli, 1974: 602-617). Bektaşî inancına göre ise dervişlerin ya da bir insanın belli bir olgunluk aşamasına gelmesi için kat etmesi gereken yollar vardır. Çalışmak, *Mâsiva*'dan geçmek (dünyasal bağlardan çözülmek), tövbe, iman, teslimiyet, nefesine hakim olmak, benlikten geçmek, ölmeden ölmek gibi (Noyan, 2006: 420-477). Bir insanın bu yollardan geçebilmesi için kâmil bir aydınlatıcıya (mürşide) ihtiyacı vardır. Ancak ona aşkla bağlandığında; ruhunu, gönlünü temizler, dünyevi olanı gönlünden çıkarır, benliğinden kurtulur ve nefesine egemen olabilir (Noyan, 1999: 146). Zaten Bektaşîlik insanı; *Avâm*, *Havâss* ve *Hâss-ül-hâvass* olmak üzere üç gruba ayırmaktadır. Son gruba giren insanlar gerçeği bulmuş olanlar, seçilmişlerin en seçkini yani olgun insanlardır (Noyan, 1999: 146). Olgun insanlar aynı zamanda konuşan kitaplırlar (*Kitâb-ı nâtik*) (Noyan, 1999: 122,146). Kısaca özetlemek gerekirse nerdeyse bütün inanç sistemini insan üzerine kurmuş olan Bektaşîlikte belli yollardan geçip olgunluğa erişmiş insan en makbul olandır.

Bektaşî yazı resim ve resimleri içerisinde önemli bir konuma sahip olan İnsan-ı Kâmil ve bununla ilişkilendirilen evren ve doğa betimlemeleri yukarıda bahsi geçen İnsan-ı Kâmil (Olgun İnsan) kavramı ile yakınan ilişkilidir. Diğer Bektaşî resimleri gibi tarikat büyüklerinin türbeleri ile özellikle tekkelerin dini ritüellerinin gerçekleştirildiği ve meydan olarak adlandırılan ibadet mekanlarına (De Jong, 2005: 267-268) veya tekke duvarlarına asılan (Birge, 1991: 270) bu betimlemeler; kağıt üzerine boya ya da kalemle yapılmıştır. Bugün özel koleksiyonlarda yer aldığı ve haklarında detaylı araştırmalar yapılmadığı için bunların yapılış tarihi, yapıldığı yer ya da yaparı, sayısı, çeşitliliği ve biri hariç (Resim 3) boyutları bilinmemektedir. Fakat çeşitli yayınlarda yer alan (De Jong, 2005; Aksel, 2010; Shani, 2012, Eyüboğlu, 2010) ve araştırmaya konu olan örneklerin hepsi genel bir kompozisyon şemasına sahip olup, neredeyse birbirini tekrarlayan özelliktedir. Bu betimlemeler çeşitli araştırmacılar tarafından İnsan-ı Kâmil, *insan*, *evren* ya da *melek* şeklinde değişik isimlerle adlandırılmıştır (De Jong, 2005: 274; Aksel, 2010: 97-98,113, Eyüboğlu, 2010: 539,543; Yazar ve Dündar, 2000: 221-222). Fakat bu betimlemelerin birbirinin tekrarı olduğu (De Jong, 2005: 275) ve kullanılan figürlerin neredeyse aynı olduğu göz önüne alındığında, aslında hepsinin ortak bir konuyu temel aldığı anlaşılmaktadır. Buna ek olarak yine bazı betimlemelerde (Resim 1-2) yer alan yazılarda ayakta yer alan figürlerden İnsan-ı Kâmil olarak bahsedilmektedir (Birge, 1991: 278-279; Aksel, 2010: 99). Bu nedenle bu eserlerin kimi araştırmacılarında işaret ettiği gibi (De Jong, 2005: 275) İnsan-ı Kâmil olarak adlandırılması daha akla yatkın olup, tasvirlerin ikonografisi bakımından da önem arz etmektedir. Kaldı ki insan, evren ya da melek ismini kullanan yazarların bunun gerekçelerini tam olarak verememişlerdir.



İnsan-ı Kâmil betimlemelerde; doğa içerisinde ayakta duran ve tamamı ya da bir kısmı harflerle oluşturulmuş bir erkek figürü ile aslan, yılan ve balık temel figürler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bütün örneklerde var olan bu temel figürlerin dışında yer yer horoz ve kadın gibi diğer figürlerde kompozisyonlara dahil edilmiştir (Resim 1-2-3-4).

Bütün kompozisyonlarda ki erkek figürlerinin bedeni ya tamamen *bâ, elif, dâl, mim, lâm* gibi sembolik göndermeler içeren harflerle ve Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatma gibi dini kişilerin adlarıyla (De Jong, 2005: 274-275) ya da çizgilerle oluşturulmuştur. Erkek figürlerinin yüz kısmında da aynı yöntem uygulanmış (Resim 2-3-4) veya yüz hatlarının tamamı çizilmiş, yazılar ise yüzün belli kısımlarına yerleştirilmiştir (Resim 1). Bu şekilde oluşturulan figürler erkek olup, bunlar Âdem/insanı temsil etmektedirler. Bilindiği gibi Bektaşilikte ilk insan olarak Âdem; Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi, bütün gerçeklerin toplandığı ve aynı zamanda yokluk aleminin tecelli ettiği bir varlık olarak kabul görmektedir (Korkmaz, 2005: 20-21). Âdem/insan yaratılış özelliğinden dolayı, Tanrı'nın özünü ve *Anasır-ı Erbaa'yı* (ateş, su, toprak, ve hava) kendinde barındırmaktadır (Korkmaz, 2005: 20-21; Eyüboğlu, 2010: 188). Bektaşiliğin dört kapı (şeriat: hava, tarikat: ateş, marifet: su, hakikat: toprak) ve bunların her biriyle özdeşleştirilen dört insanıyla da (Birge, 1991: 134) simgesel bir ilişkisi olan bu dört unsurdan ise *mevalidi selase* (üç doğurgan) yani mineral, bitki ve hayvan alemleri var olmaktadır (Birge, 1991: 251). Âdem/insan'ın her şeyi içerisinde barındırdığı inancı; yazı resimlerde Âdem/insanın; *mevalidi selase'nin* oluştuğu su (deniz), toprak (dağlar), hava (gökyüzü) ve ateşin (yanardağ) yer aldığı bir doğa içerisinde betimlenmesi ile dile getirilmiştir (De Jong, 2005: 274). Simgesel göndermelerle yüklü doğa ve unsurları dışında; evren ve insanın varlık özellikleri ile ilişkilendirilen diğer unsurlar Âdem/insanın bedenine yazı yolu ile yansıtılmıştır. Bunların içerisinde evrenin bir unsuru olan ve Bektaşilikte önemli bir yere sahip olan, yine bu tarikatta insani duygularla ilişkilendirilen burçlar önemli bir yere sahiptir.

Bektaşilikte insan burçların yeryüzündeki bir kopyası olarak değil, burçlar; insan biçiminin göklere yansması yani insanın kopyası olarak düşünülmüştür (Korkmaz, 2005: 139; Birge, 1991: 254). Yine bu tarikatta Burcu Eset veya burç olarak isimlendirilen burçlar; astronomik ya da astrolojik özelliklerinin dışında insan ve onun psikolojisi ile de ilişkilendirilmiştir (Birge, 1991: 254 - 255; Korkmaz, 2005: 139). Bu nedenle burçlar insan bedeninin belli bölgeleri ile özdeş tutulmuş (Birge, 1991: 254- 255; Korkmaz, 2005: 139) ve bunların insan karakteri, huyu üzerine olan etkileri de yuvarlak halkalar içerisine birlikte yazılmıştır.<sup>5</sup> Genellikle burçlar için oluşturulan bu halkalara bazı tasvirlerde (Resim 1-2) gezegenler ile kutsal kişiler, hayvanlar, coğrafi yerler...vb. birçok unsur da eklenmiştir (Birge, 1991: 279-282). Bu uygulamanın aynısı insanın baş kısmına da yansıtılmıştır. Bazı tasvirlerde saçlar

bir başlığı anımsatır biçimde dilimlere ayrılmış ve her bir dilimin içerisine yukarıda bahsi geçen öğeler yerleştirilmiştir (Birge, 1991: 282) (Resim 2-4). İnsan-ı Kâmil tasvirlerinde burç, insani huylar ve diğer özellikler gibi Allah ve Ehl-i Beyt'e mensup kişileri simgeleyen ya da oluşturan harfler de aynı yöntemle vücuda yerleştirilmiştir. Yüz kısmının dışında ya bütün vücut, kutsallık atfedilen bu kişilerin adları ile oluşturulmuş ya da evrenin özelliklerinde olduğu gibi bu adlar belli bölgelere yazılmıştır (Aksel, 2010: 93-95). Evren-insan ve dini kişilere ait özellikler ile isimlerini oluşturan harfler ya da yazıların dışında bazı harfler ise oldukça farklı anlamlarda kullanılmıştır. Örneğin *lâm* harfi varoluşun her türlü göstergesi, *nûn* cinselliği, *lâmelif* cinsel birleşmeyi simgelemesi gibi (De Jong, 2005: 274-275). Bu çok katmanlı anlam içeren harf ve yazıların dışında bazı kompozisyonlarda (Resim 1-2-4) Âdem/insan figürünün her iki yanında ve üst kısmında yer alan yazılarda betimlenen insanın bedensel özellikleri ile dünyasal şeyler arasında bir ilişki kurulmuştur. Âdem/insan figürünün hemen üzerinde yer alan kitabelerde ve bu kitabelerin yanlarında yer alan insan ya da kerubin şeklindeki madalyonlarda; insan bedeninin doğanın bir yansıması ya da aynası olduğunu dile getiren ifadeler yer almaktadır (Birge, 1991: 278-279).<sup>6</sup> Bu ifadeler ile insanın değerli bir varlık olarak Allah'ın bir kopyası olduğunu ve her şeyi içerisinde barındırdığı vurgulanmış (Aksel, 2010: 99; Birge, 1991: 278-279) ve insanın önemi dile getirilmiştir. Bu yazılar ve kullanılan bütün bu isim, sembol ve adlarla betimlemelerdeki Âdem/insanın; evrene, varoluşa, kutsala ait her şeyi içerisinde barındıran ve evrenin sürekli var oluşunun nedeni olan bir varlık olarak algılandığı (Birge, 1991: 135) düşüncesini akla getirmektedir.

Tasvirlerde merkeze yerleştirilen ve her şeyi içerisinde barındıran Âdem/insan figürü su içerisindeki bazen çift bazen de tek bir balığın üzerinde ayakta durur bir biçimde betimlenmiştir. Balık; Bektaşî kozmoloji anlayışında balık burcunun bir simgesi (Birge, 1991: 279; Korkmaz, 2005: 139; De Jong, 2005:275) olmakla beraber, hem İslam hem de diğer dinlerde değişik anlamlar yüklenmiş bir figürdür (Hooke, 1961: 535-538; And, 2007: 82). Su ise; arş ile her şeyin yaratıldığı bir unsur olarak Kur'an'da (Hud: 11:7, Al-Anbiyâ 21:30), yaratılıştaki ilk var olan unsur olarak da Alevilik, Yezidilik ve Ehl-i Hak gibi inançlarda karşımıza çıkmaktadır (Çakar, 2001: 52; Melikoff, 2010: 255-256).<sup>7</sup> Dolayısıyla suyun ilksel önemi ve her şeyin kaynağı olduğu düşüncesi bu tasvirlerle yansımıştır. Balık ise; Âdem/insanın figürünün ayakları ve ayak bileklerine yerleştirilen *Hût* harfinden dolayı ilksel varoluş ve evrenin üzerinde durduğu varlık olarak tasvirlerde yerini almıştır. Bu harf ilksel organik yapı olarak okunabildiği gibi balina-balık anlamlarına da gelmektedir (And, 2007: 82).<sup>8</sup> Bütün bu bilgiler ışığında İnsan-ı Kâmil tasvirlerinde yer alan balık ve su üzerinden ilksel var oluşa, sadece balık üzerinden ise ilksel omurgaya gönderme yapıldığı söylenebilir.

Yine İnsan-ı Kâmil'in bir bölümünde balığın dışında boncuğa benzeyen yuvarlak bir şekil suyun içerisinde yer almaktadır (Resim 2-4). Bu şekil bazı araştırmacılar tarafından cennetten çıkan kırmızı taş olarak düşünülmüştür (Aksel, 2010: 97-98).<sup>9</sup> Fakat boncuğa benzer bu şekil sadece cennetten çıkan taşı değil, Alevilik, Yezidilik ve Ehl-i Hak inançlarında ki inci-cevher (yuvarlak şeklinden dolayı) kavramını akla getirmektedir. İnci-cevher bu inanışlarda; ilksel deryadan oluşan ilk şey, gerçeğin içinde gizli olduğu/her şeyin özünü teşkil eden ve ilk yaratılan şey ya da Tanrı'nın içerisinde kırk yıl inzivaya çekildiği ve daha sonra kırıp, her bir parçasından toprağı, denizi, gökleri...vb. unsurları oluşturduğu bir cevher olarak düşünülmektedir (Gölpınarlı ve Boratav, 1991: 189; Lescot, 2001: 51-53; Çakar, 2007: 135; Okçu, 2007: 53). Yani her şeyin kaynağı olarak görülmektedir (Okçu: 2007: 33; Melikoff, 2010: 256). Bu nedenle inci-cevheri akla getiren yuvarlak nesne, ilksel ve her şeyin kaynağı olan suyla ilişkili olduğu için onun içerisinde betimlenmiş olabilir. Bütün bu özellikler ve simgesel anlamlar göz önüne alındığı zaman; balık sadece bir burç simgesi olarak değil; su ve yuvarlak şekil (inci-cevher) ile birlikte dünyanın, insanın yani her şeyin ilksel biçimi ilk hali ya da organik yapısı olarak ta okunabilmektedir. Yine Bektaşilikte bu imgeler üzerinden ilksel olana ve yaradılışa bir gönderme yapıldığı söylenebilir.

Yaradılış ve ilksel varoluşu simgeleyen bu imgelerin dışında; bazı tasvirlerde yine aynı kavramlara gönderme yapan ağaç ve horoz figürleri de yer almaktadır. Adem/insanın sol bacağına hemen yanında, suyun hemen kıyısında yer alan bu figürler ya birlikte ya da tek başına betimlenmiştir (Resim 1-2-4). Horoz<sup>10</sup> ve ağaç Yezidilik ve Ehl-i Hak inançlarında yaratılış aşamasında karşımıza çıkmaktadır. Her iki inançta Tanrı önce gerçeğin içinde gizli olduğu/her şeyin özü bir inciye sonra suyu/denizi var etmiştir. Bu denizin içerisinde, dalları göğü, kökleri yeri saran bir ağaç yaratmış<sup>11</sup> ve kendisi bir kuş şeklinde bu ağacın üzerine konmuştur (Lescot, 2001: 51-53; Çakar, 2007: 135). Daha sonra ise Tanrı, *Melek-i Tavus (Azâzil), Enfer, Cebrail* gibi değişik isimlerle adlandırılan meleği yaratmıştır. Kuş şeklinde düşünülen bu meleğe inciye taşıtmıştır (Okçu, 2007: 33). İnciyi sırtında taşıyan bu kuş su üzerinde belli bir zaman dolanıp durduktan sonra Tanrı tarafından yaratılan ağaca, onun izni ile konmuştur. Her iki inançta var olan bu söylencenin daha basit bir versiyonu Alevi-Bektaşî inancında da karşımıza çıkmaktadır. "*Menâkıb-ül Esrâr Behcet-ül Ahrâr*" adlı eserde; Tanrı derya, cevher ve bu cevherden iki nur yarattıktan sonra, kendi varlığının bilinmesi için Cebrail'i yaratmıştır. Sorduğu sorulara karşılık alamayan Tanrı ona uç emrini vermiştir. Cebrail bu anlatıda uçan ve konacak bir yer bulamayan bir melek olarak tasvir edilmiştir (Gölpınarlı ve Boratav, 1991: 190). Yezidilik ve Ehl-i hak inanışlarında kuş şeklinde karşımıza çıkan ve değişik isimlerle anılan melek; Alevi Bektaşî inancında Cebrail adı ile anılmış ve bahsi geçen diğer inanışlarda olduğu gibi bir kuş şeklinde düşünülmüştür (Gölpınarlı ve Boratav, 1991: 189-190). Bu ku-

şun türü ise netlik kazanmamıştır. Fakat Bektaşî ve Alevî ritüellerinde kurban edilen beyaz horoza Cebrail adının verilmesi (Melikoff, 2010: 253-255; Melikoff, 2009: 65-66) dikkate alındığında Cebrail ve horoz arasında bir ilişki kurulduğu görülmektedir. Yine tarikatın kurbanlık hayvanlar arasında önem atfettiği (Mikov, 2008: 304) ve Hacı Bektaş-ı Velî'nin üzerine binerek keramet gösterdiği (Aksel, 2010:68; Yazar ve Dündar, 2000: 216) horozun bu önemi ve kutsallığı tarikatın süsleme sanatları da yansımış, alem, ahşap kapak, mezar taşı, gibi çeşitli amaçlarla üretilmiş objelerde sıklıkla betimlenmiştir (Karamağaralı, 1973: 247-276; Mikov, 2008: 304). Diğer örneklerdeki sembolik anlamına dair yeterli değerlendirmeler mevcut olmasa da konumuz dahilindeki yazı resimlerde horoz-ağaç figürünü yaratılış ve Cebrail üzerinden okumak mümkün gözükmemektedir.<sup>12</sup> Çünkü bazı yazı resimlerde yaratılışta önemli bir rol oynayan melek; yaratılış mitlerine gönderme yapacak biçimde ağaç üzerine konmuş bir horoz şeklinde betimlenmiştir (Resim 1). Yine bu iki figürün kompozisyonların bir köşesine yerleştirilmesi ve küçük boyutlu çizilmeleri, göksel kuş ve evrensel eksen yaklaşımı ile örtüşmemektedir. Kaldı ki bazı kompozisyonlarda sadece ağaç figürü kullanılmıştır. Fakat ağaç-horoz figürünün beraber kullanıldığı betimlemelerde dikkat çekici nokta horozun kuyruğunun tavus kuşunu anımsatır biçimde gerçek boyutlarından uzun yapılmasıdır. Horozun kuyruğunun bu şekilde yapılması Bektaşîlik ve Yezidilik arasında bir etkileşimin olduğu aklı getirmektedir. Çünkü bilindiği gibi Yezidilikte kutsallık atfedilen Melek-i Tavus kuş şeklinde düşünülmüş ve bu kuşun hem horoz (Melikoff, 2009: 65; Çakar: 2007: 136) hem de tavus kuşu olduğuna inanılmıştır. Bu inanışın izlerini Yezidilerin sancak kültürüne de yansımıştır. Yezidiler tarafından kutsallık atfedilen hatta tapınılan ve başka topluluklardan sır gibi sakladıkları ve Melek-i Tavus'un gölgesi ya da sembolü olarak gördükleri (Çakar: 2007: 136) bu sancaklar hem horoz hem de tavus kuşu şeklinde yapılmıştır (Melikoff, 2009: 65; Çakar: 2007: 136). Melek-i Tavus adlı meleğin horoz ya da tavus kuşu şeklindeki bu yorumu belli ki bir karışıklığa yol açmıştır. Ele alınan örnekte horozun tavus kuşunu anımsatır biçimde verilmesi, Bektaşî inancında da horoz ve tavus kuşu arasında bir ilişki kurulduğunu ya da horozun kuyruk kısmının fazla vurgulandığını aklı getirmektedir. Yaratılış ve dolayısı ile Cebrail ile ilişkili olarak betimlemede yer alan horoz figürünün dışında üzerine konduğu ağaçta yaratılış bağlamında açıklanabilir. Ağaç; horoz figürünün dışında bazı örneklerde tek başına yine denizin ya da suyun hemen kıyısında konumlandırılmıştır (Resim 2-4). Yukarıda da belirtildiği gibi ağacın yaratılış mitlerinde bahsi geçen bir unsur olması ve kompozisyonlardaki ağaçların büyük boyutlu verilmesi, ağacın doğanın bir parçası olarak değil yaratılış mitlerinin bir simgesi olarak kompozisyonlara eklendiğini aklı getirmektedir.

İnsan-ı Kâmil yazı resimlerinde ağaçla birlikte yaratılış inancına gönderme yapan horoz figürü bir betimleme de ise Havva ile birlikte (Resim -3) tamamen başka anlamlara gelecek biçimde kullanılmıştır. Öncelikle betimlemede, cinsellik

ve cinsel birleşmeyi/döllenmeyi simgeleyen *nûn* ve *lâmelif* harfleri, Âdem/insanın cinsel organına denk gelen kısma yazılmıştır (De Jong, 2005: 275). Bu harflerin şekli ile oluşan cinsel organ Cebrail'i sembolize eden beyaz renge boyanmıştır (De Jong, 2005: 274). Harflerin hemen altında, Âdem/insanın bacak arasına denk gelen kısımda ise elinde bir sopa ile horozun peşinden yürüyen ve çıplak şekilde betimlenen Havva'yı görmek mümkündür.<sup>13</sup> Havva'nın kovaladığı horoz da cinsel organ gibi beyaz renge boyanmıştır. Fakat bu betimlemede yer alan horoz ve Havva figürlerinin yaratılış mitleri ile açıklanamayacağı bir gerçektir. Bu nedenle bahsi geçen figürleri farklı biçimlerde yorumlamak gerekmektedir. Horozun erkek cinselliğini, Havva'nın ise yüzündeki hatlar ile Âdem'in bilinmesini (Usluer, 2009: 320) ve doğurganlığı simgelediği göz önüne alınırsa; Havva ile horoz figürlerinin cinsellik ve üremeye gönderme yaptığı anlaşılacaktır. Bu göndermenin olumlu ya da olumsuz mu olduğu ise Bektaşiliğin cinselliğe bakış açısında aramak mümkündür. Bektaşilikte "*diline, eline, beline sahip olmak*" ilkesindeki bel cinsellik anlamında kullanılmakta ve bu kavram ile cinsel güdülerin denetlenmesinin gerekliliği vurgulanmaktadır (De Jong, 2005: 275). Kaldı ki bu yazı resimleri üretenlerin tarikatın bekarlığı seçen *Mücerred/Babagân* kolu mensupları olduğu hatırlanınca, cinsellik ve üreme ile ilgili gönderme daha da anlaşılır hale gelmektedir. Burada çözülmesi gereken diğer bir sorun; Cebrail-horoz ilişkisinin Havva ve cinsellikle olan bağlantısıdır. İkinci okuma da tam da bu konu ile ilgilidir. Horozun sadece cinselliği simgelemediği göz önüne alınırsa; horoz-Cebrail ilişkisini anlamlı kılabilecek açıklamalar Yezidilik ve İslam inancı içerisinde aranabilir. Yezidilik inancında Melek-i Tavus'un horoz şeklinde düşünüldüğünü ifade etmiştik. Yine bu inançta Melek-i Tavus; yasak meyveden yiyen Âdem ve Havva'yı cennetten çıkarmak için görevlendirilen (Lescot, 2001: 51) ve soylarının devam etmesini sağlayan (Lescot, 2001: 51) bir melek olarak düşünülmüştür. Fakat İslam inancına göre yasak meyvenin yenilmesi ve cennetten kovulmuşta tavus kuşu ve şeytan önemli bir role sahiptirler (Özbek, 1999: 537-538).<sup>14</sup> Hem İslam hem heteredoks İslam'da yasak meyvenin yenilmesi, cennetten kovuluş ve bunda rol oynayan hayvanların varlığı ile ortak bir düşüncenin, fakat farklı yaklaşımların olması; bu betimlemede yer alan Havva ve horozun hem cinsellik ve üremeye hem de cennetten kovuluşa gönderme yaptığının akla getirmektedir. Bektaşi inancında şehvetin yani cinselliğin insanın kirlenmesine yol açtığı düşüncesi göz önüne alındığında; Âdem-Havva-horoz figürleri ile hem ilk günaha (yasak meyvenin yenilmesi) hem de bedensel kirlenmeye (cinsel ilişki) dair bir anlatının kullanıldığı anlaşılacaktır.

Betimlemelerde cinsellikle ilgili kullanılan diğer bir figür ise yılanıdır. Bazı yazarlar tarafından ejder olarak adlandırılan (Aksel, 2010: 99) yılan; Bektaşi kozmolojisinde akrep burcunun simgesi olup, insan bedeninde cinsel organlar kısmına denk gelmektedir (Birge, 1991: 254, Korkmaz, 2005: 139). Akrep burcunun İslam burç tasvirlerinde yılan şeklinde gösterilmemesine rağmen, Bektaşi tasvirlerinde ne-

den yılan şeklinde betimlendiği başlı başına bir konu olup henüz aydınlatılmamıştır. Ancak Çin astrolojisinde ejder şeklinde sembolize edilen bir yıldız grubunun var olduğu ve bu grupta ejderin başı ile kuyruğunun akrep burcuna tekabül ettiği, yine bu yıldız grubunun batıda akrep burcu olarak nitelendiği bilinmektedir (Çoruhlu, 1995: 49-50). Yine İslam folklorunda zehirli canlılar grubuna giren akrep ve yılanın birbirine çok sık karıştırıldığı (Fhembgen, 2004: 117) ve akrebin cinsellik ve erkek cinsel organının sembolü olarak düşünülmüştür (Fhembgen, 2004: 106). Bu nedenle Bektaşî yazı resimlerinde yılanın akrep burcunun simgesi olmasının dışında cinsellik ve kötü nefisin sembolleri olarak kullanıldığı akla daha yatkındır. Bunun bir kanıtını daha öncede bahsi geçen madalyon içerisindeki yazılarda görmek mümkündür. Kompozisyonların ikisinde (Resim 1-2) yer alan madalyonlarda ki bazı yazılarda insanın cinselliği ile akrep ve yılan arasında bir benzetmeye gidilmiştir (Aksel, 2010: 99; Birge, 1991: 278).<sup>15</sup> Kurulan bu ilişkinin betimlemelere de yansıtıldığı açıktır. Çünkü incelenen örneklerin biri hariç (Resim 3) hepsinde yılan genellikle Âdem/insanın sağ tarafına yerleştirilmiş, başı ise (ağızı açık ve dili dışarıda) bacak arasına gelecek biçimde verilmiştir. Yılanın başı erkeğin akrep manasındaki *nûn* ya da çifte *nûn* harfleri ile oluşturulmuş cinsel organın hemen altına yerleştirilmiştir. Bu örneklerde cinsel organın akrep manasına gelen harflerle oluşturulması ve yılanın da aynı bölgeye yerleştirilmesi, yılan, akrep ve cinsel güdüler arasında bir ilişki kurulduğunun bir göstergesidir. Yukarıda bahsi geçen kompozisyon şemalarının dışında bir örnekte yılan Âdem/insan figürünün hemen yan tarafına bağımsız bir biçimde yerleştirilmiştir (Resim 3). Fakat bu durum yılan figürünün başka bir anlamda değil, yine cinsel organ kısmına yazılmış akrep anlamındaki iki adet *nûn* harfinden dolayı aynı manada fakat farklı bir biçimde kompozisyona dahil edildiğini akla getirmektedir. Kaldı ki bu örneğin genel kompozisyonların bir yakın zaman kopyası olduğu bilinmektedir (De Jong, 2005: 275). Bütün bu tasvirlerde yılanın konumlandırılış biçimi ve onun simgesel anlamları göz önüne alındığında; Bektaşîliğin *edeb* kavramı ve onun ayrılmaz bir parçası olan beline sahip olmak (cinsel güdülerini kontrol altına alabilmek) düşüncesinin bir kez daha karşımıza çıkmaktadır. Betimlemelerde akrep-yılanın genellikle büyük boyutlu verilmesi ve kompozisyonların ayrılmaz bir unsuru olması bunu desteklemektedir.<sup>16</sup>

Balık, yılan ve horozun dışında kompozisyonlara dahil edilen diğer bir hayvan aslandır. Aslan genellikle Âdem/insanın sol yanına yerleştirilmiş, kızgın ya da saldırgan bir pozisyonda betimlenmiştir. Yılan ve balık gibi burçlarla ilişkilendirilen ve aslan burcunun sembolü olduğu ifade edilen aslanın (Birge, 1991: 279; Korkmaz, 2005: 139) yüklendiği farklı anlamlardan dolayı yılan gibi sadece bir burç işareti olarak okunamayacağı bir gerçektir. Bektaşî/Alevî inancında Mîraç'tan dolayı Hz. Ali ile ilişkilendirilen ve onun sembolü olarak görülen aslan; aynı zamanda güneş, cesaret, öfke, şiddet, güç, yırtıcı güç, benlik gibi hem olumlu hem de olumsuz anlamları



da barındırmaktadır. Fakat Bektaşilikte aslan burcunun benlik ve yırtıcı güdülerin sembolü (Birge, 1991: 279; Korkmaz, 2005: 139) olması ve tasvirlerde daha çok saldırgan ya da kızgın bir surat ifadesi ile verilmesi; aslanın daha çok olumsuz bir göndermeye sahip olduğunu düşündürmektedir.<sup>17</sup> Kaldı ki aslanın öfkeli bir yüz ifadesi ile çizilmesi ve insan tarafından durdurulmaya ya da engellenmeye çalışır bir biçimde betimlenmesi bunu doğrular niteliktedir. Fakat bu kompozisyonlarda aslanın yılan ile birlikte ele alınmasından dolayı farklı bir anlam içerdiği de bir gerçektir.

Öncelikle Alevi-Bektaşî inancında ve resim geleneğinde aslanın hangi sembolik anlamları barındırdığını açıklamamız gerekmektedir. Aslan, Alevi-Bektaşî inancında Hz. Ali'nin bir sembolü hatta onun vücut bulmuş hali olarak tasavvur edilmektedir. Bu nedenle Bektaşî yazı resimlerinde aslan başlı başına tasvir edilmiş bir hayvandır ve bu yazı resimlerde aslanın vücutuna Hz. Ali ve onun Allah'ın aslanı olması veya onların birliği ile ilişkili yazılar yazılmıştır (Zarcone, 2012: 111; De Jong, 2005: 273; Öney, 1971: 40). Çifte aslan, teslim taşı, zülfikâr gibi birçok sembolik figürün bir arada kullanıldığı betimlemelerde de aslan karşımıza çıkmaktadır. Bunların dışında aslanın yılan ile beraber tasvir edildiği resim veya yazı resimler de vardır. Bu iki figür başlı başına betimlendiği gibi Hz. Ali'nin cenazesini konu alan bir kompozisyona da eklenmişlerdir. Tek başına ya da başka konular kapsamında betimlenen yılan ve aslan ya birbirine dolanmış ya da aslan yılanı yerken veya ağzı ile tutarken verilmiştir (Resim 7 - 8). Bu yazı resimlerin dışında aslan ve yılanı mücadele ederken gösteren örnekler de mevcuttur (Shani, 2012: 135) (Resim 9). Yılan ve aslanın bu şekilde betimleniş; Hz. Ali'nin (aslan) daha beşikteyken öldürdüğü ejderha ya da yılanı temsil etmesinin dışında, Hz. Ali'nin sembolü olan aslanın dolaşması ile Hz. Ali'nin kötülük yani yılan ile mücadelesi (Shani, 2012: 134-135) ve onun üzerindeki hakimiyeti olarak okunabilmektedir. Yılan ve aslanın bir arada verildiği kompozisyonlarda aslanın yılan ile olan mücadelesini iyi ile kötünün mücadelesi bağlamında okumak mümkündür. Böyle bir okuma aslanın İnsan-ı Kâmil betimlemeleri dışında iyiyi, Hz. Ali'yi temsil ettiği söylenebilir. Bu nedenle yukarıda bahsi geçen diğer yazı resimler ve sembolik anlamlarından yola çıkarak İnsan-ı Kâmil yazı resimlerinde ki yılan ve aslan ilişkisi ile barındırdıkları çoklu sembollerini farklı yorumlamak olasıdır. Daha önce değindiğimiz gibi incelenen betimlemelerde aslan kalpteki yırtıcı güdülerin ve benliğin sembolik bir yansıması şeklinde okunmasının dışında; yılan ile birlikte verilmesi, hatta kimi örneklerde direk karşı karşıya konumlandırılması (Resim 3) (Korkmaz, 2005: 99; Ülkü, 1995: 84-85); ikisinin barındırdığı anlamların çatışmasını (Kuehn, 2011: 73; Shani, 2012: 134-135) yani iyi ve kötünün mücadelesini akla getirmektedir. Yine kükreyen aslanın inananları ikaz ettiği akla getirildiğinde (Çoruhlu, 1995: 121), kızgın surat ifadesine sahip aslan figürlerinin uyarıcı bir anlam taşıdıkları da açıktır. Bütün bu bilgiler doğrultusunda İnsan-ı Kâmil betimlemelerinde Âdem/insan ile aslan arasında bir mücadele halinde verilmiştir.

Çünkü Âdem/insan aslanı durdurmaya çalışan el hareketi ile kalbindeki yırtıcı güdülerini ve benliğini kontrol altına almaya çalışmaktadır.<sup>16</sup> Diğer taraftan yılan ve aslanın konumlandırılış biçimi ile de ikisi üzerinden iyi ve kötünün sembolik savaşı aktarılmıştır. Bu ikili savaş ve mücadele diğer figürlerde olduğu gibi *edeb* kavramını akla getirmektedir. Öncelikle aslan olumlu ya da olumsuz anlamları kendi içerisinde barındıran bir varlık olarak kompozisyonlara yerleştirilmiş; hem insanın kendi içindeki benlik ve cinsellik gibi nefislerin birbiri ile mücadelesi, hem de insanın benlik ve cinsellik gibi kendi olumsuz doğası ya da güdülerini ile başa çıkmaya çalışmasının simgesi olarak kullanılmıştır. Bu ikili mücadele "*eline, beline diline sahip olmak*" kurallının adeta bir göstergesi olmuştur.

#### 4. Sonuç

Yapılan bu çalışmada İnsan-ı Kâmil olarak adlandırılan ve incelenen yazı resimlerinde evren, insan (ve onun doğası), yaratılış, kavramlarının nasıl algılandığını, tarikatın tekke ve ibadethanelerinin duvarlarını süsleyen ya da süslemiş yazı resimlerine ne tür bir betimleme anlayışına gidildiği sembolik ve ikonografik bir çözümleme ile incelenmiştir. Öncelikle yapım tarihleri kesin olarak bilinmeyen bu tasvirlerin; 17.-19. yüzyılda üretildikleri söylenebilir. Çünkü günümüze ulaşan çoğu Bektaşî tasviri genellikle bu yüzyıllar arasına tarihlenmektedir. Bugün değişik koleksiyon ve müzelerde bulunan bu tasvirlerin birbirinden etkilenerek kopyalandığı (De Jong, 2005: 275), her bir örnekte figürlerin arttırıldığı ya da azaltıldığı göze çarpmaktadır. Bunun en önemli kanıtları ise farklı ressamın ellerinden çıkan bu örneklerde kompozisyonların genel bir şema oluşturmasına rağmen, eklenen ya da çıkartılan figürler ile kompozisyonların temelini teşkil eden bazı figürlerin farklı konumlandırılmasıdır. Bu eksik ya da farklı tasvirlerin; *evren, insan ve meleğ* şeklinde değişik adlarla anılmasına rağmen, aynı kompozisyon şemasını tekrarlamasından dolayı İnsan-ı Kâmil tasvirleri olduğu bir gerçektir. Bu betimlemelerin neden bu isimle anıldığı ise kompozisyonların kendisinde saklıdır.

Kompozisyonlarda ayakta duran Âdem/insan diğerlerine göre oldukça iri boyutlu olup; Hurufilik ve bundan etkilenen Bektaşîlikte ki harflerin yorumlanışından dolayı ya tamamı kutsallık arz eden harflerle çizilmiş ya da hatları çizimle oluşturulup bedeninin içine bu harfler yerleştirilmiştir. Bu figürün vücuduna kutsallık atfedilen harflerin yanı sıra evrenin, doğanın, insanın özellikleri olan ve Bektaşîlikte önemli yer tutan burç, gezegen, insani huylar gibi çeşitli yazılar ve açıklamalar da eklenmiştir. Bu kompozisyonlarda insanın; burçlar, gezegenler, Ehl-i Beyt isimleri, insanın olumlu ya da olumsuz özellikleri ile *Anasır-ı Erbaa* (toprak, su, hava, ateş) ile birlikte makrokozmu içinde taşıyan bir mikrokozmu olarak düşünüldüğü (Birge, 1991: 134-135) ve yansıtıldığı görülmektedir. Bektaşîlikte insanın bir mikrokozmu olarak düşünülmesi onun yaratılış özelliğine yani ilk insan Âdem'e gönderme yap-

maktadır. Bektaşiliğe göre Âdem ilk insan ve ilk peygamber olmanın dışında yokluk aleminin kendisinde tecelli ettiği ve bütün gerçeklerin kendisinde toplandığı bir varlıktır. Bu nedenle ve Bektaşilikte Âdem-insan kelimelerinin birbirinin yerine kullanılmasından dolayı yazı resimlerde ayakta duran erkek figürüne bazen insan bazen de Âdem denilmiştir. Âdem'in yani ilk insanın Tanrı'nın bütün hakikatinin yansıdığı ilk ve tek varlık olma özelliği, dünyanın, evrenin ve her şeyin başlangıcı kabul edilen su içerisinde ilk organik yapı olan balık üzerinde durur biçimde betimlenerek vurgulanmıştır. Yaratılış ile ilgili kullanılan su, balık, inci/cevher ve Âdem/insan figürlerinin dışında horoz ile ağaç figürleri de ilksel varoluşu simgeleyecek biçimde kompozisyonlara dahil edilmiştir. Horoz, varoluş aşamasında kendi bilincini ve Tanrı'nın varlığını kabul edememiş melek Cebrail'i temsil etmesinin dışında; cinsellik, cennetten kovulma anlamlarını da kapsayacak biçimde Havva figürü ile birlikte kullanılmıştır. İnsanın cinsellik gibi kötü olarak algılanan huyları sadece horoz ve Havva değil yılan ve aslan üzerinden de vurgulanmıştır. Yılan ve aslan kompozisyonlarda ki konumlandırılışları ve betimleniş biçimleri ile hem insanın kendi olumsuz yönleri ile mücadelesini hem de kutsalın karanlık ya da kötü olanla mücadelesini anlatılmıştır. Bu yazı resimler Bektaşilikteki insan, Tanrı ve doğa algılayışının birer aynası olmuşlardır.

Bektaşilikte insan önemli bir konuma sahip olup, bütün inanç sisteminin onun üzerine oturduğu söylenebilir (Eyüboğlu, 2010: 187). İnsan, “Tanrı'nın halifesi” ve Tanrı'nın bütün sıfatlarına mazhar olan, Tanrı'nın şeklinde ve suretinde, diğer bütün yaratıklardan daha üstün ve şerefli olarak düşünülmüştür. Hatta Tanrı'nın insanın sevgisini arzu ettiği (bu yüzden insanı yaratmıştır) ve onun da Tanrı'nın sevgilisi olduğu şeklinde yorumlar yapılmıştır. İşte insanın bütün bu özelliklerinden dolayı ona saygı, Tanrıya saygı olarak algılanmış, bu saygı tarikatın ibadetinin ve ritüellerinin özünü teşkil etmiştir. İnsan merkezli bu inançta, insanın ruhani olgunluğu, bedensel ve içsel temizliği birincil konumu teşkil etmiştir. Bu nedenle olgun ve temiz insan olmak ve yetiştirmek için insanın varoluş nedeni, arınma yolları ve olgunluğa erişme yöntemleri kurallara bağlanmıştır. İşte bu kurallar *edeb* olarak nitelenmiştir. İnsan; Kur'an'da da bahsi geçen emaneti (al-Ahzâb 33:72) koruyabilmesi için; “eline, beline ve diline” yani yedi emanetin (el, göz, kulak, dil, burun, ayak, şehvet) hepsine sahip çıkmalı ve bunların kötülüğe açılan kapılar olduğunun bilincine varmalı, bunların bozulmasından sakınmalıdır. Yoksa hem kendine hem de kozmik emanete (yedi kapı) ihanet etmiş olacaktır (İlbars, 1998). İnsana ve bütün canlılara saygı duyan, her şeyi ve aynı zamanda Tanrıyı ve Bir ve Çok'u kendi içerisinde barındıran ve birleştiren (Birge, 1991: 135) bir varlık olan insan; bütün bunları kavradığında ve *kibir*, *ucb* (kendini beğenme), *kin*, *şehvet*, *gazab*, *hırs* ve *riya* gibi kötü nefislerine (yedi kapı-yedi başlı ejder) hakim olabildiğinde (Noyan, 2006: 443); İnsan-ı Kâmil mertebesine erişecektir (Eyüboğlu, 2010: 199-200). Tanrı kendisini sadece olağandışı

insanda, kâmil insanda gösterecektir (Birge, 1991: 134-135; Melikoff, 2010: 259; De Jong, 2005: 259-260; Dierl, 1991: 37,86-90). Fakat insan eğer ikilik duygusuna kapılırsa Tanrı'nın varlığı gerçeğine yabancılaşır (Birge, 1991: 126). Oysa insanın içerisinde her zaman çıktığı kaynaka birleşmeye çalışan bir Gerçek Varoluş kıvılcımı vardır. İnsan kendisini Tanrı'nın yansıması olan bir evren içerisinde görürse “ birlik” duygusuna ulaşır (Birge, 1991: 127) yani olgun insan olur.

Bütün bu bilgiler ışığında yazı resimlere neden “İnsan-ı Kâmil” denildiği ve onların tarikatın ibadethanelerinin duvarlarına asıldığı daha da anlaşılır hale gelmektedir. Bektaşî müşit ve müritlere yol gösteren, aynı zamanda kuralları hatırlatan bir ayna görevini gören (De Jong, 2005: 268) bu yazı resimlerde; *edeb* kuralı aslan, yılan, horoz, yaratılış ve varoluş nedeni horoz, ağaç, inci/cevher balık figürleri, insanın kutsallığı ise harflere ve bu harflerle oluşturulan insan figürü üzerinden aktarılmıştır. Bu nedenle Bektaşîler, ayna görevi gören bu yazı resimler aracılığı ile inançlarının temel kuralları ile yüzleşmekte (De Jong, 2005: 268), olgun insan mertebesine nasıl erişeceklerini hatırlamakta ve bu yolda kendilerini terbiye etmektedirler.

Bektaşîliğin olgun ya da mükemmel insan kavramının bir özeti ve aynı zamanda olgun insan olmanın kurallarını hatırlatan bu yazı resimler diğer bir özelliğinden dolayı da önem arz etmektedirler. Örneklerde figürler tek tek incelendiğinde ve yazılar okunduğunda Bektaşî inanç dünyasının ne kadar zengin olduğu ve bu dünyanın nasıl oluştuğu, hangi kaynaklardan yararlandığını ve bunu nasıl sentezlediğini görmek mümkündür. Özellikle Yezidilik, Ehl-i Hak, Hurufilik gibi heteredoks İslam inançlarının bu tarikatın inanç sistemine nasıl ve ne şekilde etki ettiğini bu figürler üzerinden okumak mümkündür.

### Sonnotlar

- <sup>1</sup> Bu tekkenin ismini John Kingsley Birge, Seyit Ali Sultan olarak vermektedir (Birge, 1991: 65).
- <sup>2</sup> Bektaşîlik içerisinde evli olmayan Mücerred/Babağân kolu ile evli olan Çelebi/Sufiyan kolu şeklinde bir ayrımın olduğu ve bu iki grup arasında sürekli bir görüş ayrılığı mevcut olup; bu ayrımın Balım Sultan ile başladığı ileri sürülmektedir (Atalay, 1991: 39-42, Tanman, 1990: 99). Fakat bazı kaynaklarda Babağân kolunun kendi içerisinde Mücerred ve Müteehhil (Evli) şeklinde iki ayrı grubun olduğu bilgisi yer almaktadır (Tanman, 1990: 99). Mücerred/Babağân kolu mensuplarının daha çok İstanbul ve Arnavutluk'ta faaliyet yürüttükleri bilinmektedir (Atalay, 1991: 39-42). Özellikle evli olmadıkları için inzivaya çekilen Mücerred/Babağân kolu mensupları yazma eserler ve Bektaşî yazı resim ve resimlerini daha çok ürettikleri ileri sürülmüştür (De Jong, 2005: 267). Bugün ise Bektaşîlik içerisinde Çelebi, Babağân ve Nakşî Şeyhi yanlıları olmak üzere üç ayrı kol bulunmaktadır (Atalay, 1991: 39).
- <sup>3</sup> Ancak II. Mehmed'in Hurufilik inancı ile olan ilişkisi göz önüne alındığında (Melikoff, 2009: 180), heterodoks İslam çevreleri tarafından üretilen bu tür yazı resimlerin Osmanlı sarayında kabul gördüğü ve beğenildiği aşıkârdır.

- <sup>4</sup> Fakat bu tesirin Aliyyu'l A'lâ ile değil Nesimi (1347-1418) ve Mir Şerif (ö.1413) tarafından gerçekleştirildiği de iddia edilmektedir (Gölpınarlı, 1973: 28). Hurufiliğin Bektaşiliğe daha çok Babağan mensupları ile karıştığı ileri sürülmüştür (Atalay, 1991: 48). Bunun en önemli kanıtı olarak ta “Nokta't-ül-Beyan” adlı dua gösterilmiştir (Atalay, 1991: 48-51). Fakat Bedri Noyan gibi yazarlar Hurufilik ve Bektaşilik arasında bir ilişkinin olmadığını dile getirmektedirler (Noyan, 1999: 291).
- <sup>5</sup> Burçlar ve sembolleri ile insan üzerindeki etkileri şu şekildedir: 1) Hamel: İnsanın başı, aydınlığa giriş, spiral boynuzlu bir koçla sembolize edilir 2) Sevr: Boyun, boğaz, coşku, boynu güçlü bir boğa ile sembolize edilir 3) Cevza: Kollar ve omuzlar, zihin, duygu, ikiz erkek kardeş ile sembolize edilir 4) Seretan: Göğüs, kalbin duyguları, yengeç ile sembolize edilir 5) Eset: Kalp ve sırt, benlik ve yırtıcı güdüler, aslan ile sembolize edilir 6) Sümbüle: Karın boşluğu, Başak 7) Mızan: Böbrekler, iyiyi kötüden ayırma, Terazi 8) Akrep: Cinsel organlar, üreme, yılan ile sembolize edilir 9) Kavs: Kalça-kas, yay, bir okçu ile sembolize edilir 10) Dizler, Fiziksel itki, Oğlak 11) Delv: Bacaklar, ruhsal diriliş, kovalı bir saka ile sembolize edilir 12) Hût: Ayaklar, organik yapının ilk biçimi, sırt sırta iki balık ile temsil edilir.
- <sup>6</sup> Madalyonlarda; “Şüphe yoktur ki arifin kutsal vücudu Allah'tadır ve İnsan-ı Kâmil onun en mükemmel kopyasıdır. Hepsinden önce yedi tabaka vardır... Damarlar ırmaklardır, kemik iliği madenleri temsil eder, büyük kıllar ağaçlardır, küçük kıllar bitkilerdir, üzüntüsü bulutlardır... Kötü karakteri vahşi hayvanlardır, şehvi yapısı şeytanlardır... ağzı tövbe kapısıdır, uykusu ölümdür, uyanışı yeniden dirilmedir...” şeklinde insan bedeninin doğanın bir yansıması ya da aynası olduğunu dile getiren ifadeler yer almaktadır (Birge, 1991: 278-279).
- <sup>7</sup> Alevi-Bektaşî inancında önemli bir yere sahip olan “Menâkıb-ül Esrâr Behcet-ül Ahrâr” adlı eserde Tanrı'nın önce yeşil bir derya yarattığı ifadeleri yer almaktadır (Gölpınarlı ve Boratav, 1991: 189). Bütün bu bilgiler doğrultusunda Alevi-Bektaşî inancındaki Tanrı'nın önce suyu ya da denizi ve her şeyi ondan yarattığı inancının mevcut olduğu anlaşılmaktadır.
- <sup>8</sup> Balığın evrenin ya da arşın üzerinde durduğu bir unsur olduğu inancı sadece Bektaşiliğe özgü değildir. İslam da; dünyanın-arşın bir melek tarafından tutulduğu ve bu meleğin balık üzerinde duran öküze bastığı inancı mevcuttur. Bu inanç tıpkı Bektaşî yazı resimlerinde olduğu gibi İslam minyatür sanatında da tasvir edilmiştir (And, 2007: 82) (Resim 5), fakat bu minyatürlerde balık su içerisinde betimlenmemiştir.
- <sup>9</sup> Minyatürlerle görselleştirilen bu inanç ile yaratılış da cennetten çıkan taşı simgelediği düşünülen ve tasvirlerde suyun içerisinde boncuğa benzer biçimde yuvarlak çizilen şekle dayandırılarak Âdem/ insanın evren ya da kainat adlı bir melek olduğu da iddia edilmiştir (Aksel, 2010:97-98).
- <sup>10</sup> Bir çok inançta horoz güneş ve aydınlık ile ilişkilendirilmiş, gururun, yeniden dirilişin, yaşamın, aydınlığın sembolü olmuştur (Yazar ve Dündar, 2000: 213). İslam inancında ise horoz olumlu anlamlar yüklenmiştir. Hadis kitaplarında Hz. Muhammed'e atfedilen sözlerde horoz; kürsünün altında yer alan ve ötüşü ile Allah'ı övmekte olan bir melek olarak nitelenmiş ve Ortaçağ Arap ve İran dünyasında kutsal bir hayvan olarak algılanmamıştır (Danashvari, 1986: 58). Yine bazı kaynaklarda göğün birinci katında yer aldığı ve Hz. Muhammed'in miraç yolculuğunda bu meleklerle karşılaştığı söylenmiştir. Bu karşılaşma 15. Yüzyılda Herat'ta üretilen Miraç Name adlı eserde tasvir edilmiştir (Sëguy, 1977).

- <sup>11</sup> Çoğu dine göre ilk yaratılan unsurlardan biri olan ağaç; Alevi-Bektaşî inancında da önemli bir yere sahiptir. İlk yaratılan unsurlardan biri olmasının dışında ağaç; evliya ya da önemli dini kişilerle ilişkilendirilen, kutsallık atfedilen ve sembolik göndermelerle yüklü bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Öncelikle Alevi-Bektaşî inancında; Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in bir ağacın kökü, gövdesi, dalları ve meyvelerine benzetilmektedir. Yani bir soy ağacı fikrini geliştirmişlerdir. Yine Hacı Bektaş gibi önemli bazı evliyaların ağaçlar üzerinden keramet gösterdiklerine inanmaktadırlar (Ocak, 1983: 212-213). Özellikle yerel ibadethane ve bazı Bektaşî meydan evlerinde ise mimarının merkezine bir ağaç yerleştirmişler ve bu ağaca Dar-ı Mansur ismini vermişlerdir. Bu ağacın bulunduğu yer sembolik anlamlarla yüküldür (Akın, 1989: 69-71).
- <sup>12</sup> Fakat bazı araştırmacılar horoz ve ağaç figürlerini Şamanizm'de ki evrensel eksen (hayat ağacı) ve göksel kuş ile ilişkilendirmişlerdir (Yazar-Dündar, 2000: 222). Fakat kompozisyonlara bir bütün halinde bakıldığında horoz ve ağacın yaratılış mitleri ile ilişkili olması daha akla yatkındır.
- <sup>13</sup> Frederick De Jong'a ait makalenin İngilizce versiyonunda Havva figürünün görüldüğü ifadeleri mevcutken, aynı makalenin Türkçe çevirisinde bu ifadeler görülmüyor şeklinde olumsuz çevrilmiştir. Aynı makalenin İngilizce ve Türkçe basımları için; Frederick De Jong, "Bektaşîlik'te İkonografi", Tarihten Teolojiye: İslam İnançlarında Hz. Ali, s.251-276, "The Iconography of Bektashiism: a Survey of Themes and Symbolism in Clerical Costume, Liturgical Objects, and Pictorial Art." Manuscripts of the Middle East 4, 1989, s. 7-29.
- <sup>14</sup> Tavus kuşunu ile ilgili bu anlatılar birçok elyazması kitapta yer alan cennetten kovuluş ile ilgili minyatürlere yansımıştır (And, 2007: 95). Cennetten kovuluş ile ilgili betimlemelerde iki tür şema izlenmiştir. İlk olarak Âdem ve Havva bindiği ejderha (yılan) ve tavus kuşunun üzerine binmiş bir biçimde cennetten çıkarken ya da kovulurken tasvir edilmiştir (Resim 6). İkincisinde ise bu iki hayvanla birlikte yan yana yürümektedirler.
- <sup>15</sup> Madalyonlarda; "...kötü huyları yırtıcı hayvanlar, nefsi yılan ve akrep..." ve "... kötü karakteri vahşi hayvanlardır, şehvi yapısı şeytanlardır..." ifadeleri yer almaktadır (Aksel, 2010: 99; Birge, 1991: 278).
- <sup>16</sup> Kompozisyonlarda yılan şeklinde verilen figür boyutları ve betimleniş biçimlerinden dolayı ejderhayı akla getirmektedir. Bilindiği gibi bir çok Bektaşî menâkıbnâmesinde konu edinilen velilerin kerametlerinden biri de ejderha ile mücadele ya da onu öldürmesidir (Altier, 2008: 113; Ocak, 1983: 172-174). Ejderhanın öldürülmesi ya da onla mücadele edilmesi onun kötülüğün ya da kötülüklerin sembolü olarak görülmesinin bir kanıtıdır. Bu da akla yılan ve ejderha arasında yakın bir ilişkinin olduğunu getirmektedir. İnsanın aslanı bu şekilde durdurmaya ya da uysallaştırmaya çalışması akla Hacı Bektaş'ın üzerine gelen aslanları sıvazlayarak uysallaştırması ve onları kendine bağlaması öyküsünü getirmektedir (Öney, 1971: 40-41). Yine Hacı Bektaş'ın iyilik ve kötülük ya da güç ile zayıflığın sembolleri olan geyik ve aslan ile betimlendiği resim ile İnsan-ı Kâmil yazı-resimleri arasında en azından aslan figürü üzerinden bir ilişki kurmak mümkündür. Çünkü aslan bu resimde gücün simgesidir. Fakat Hacı Bektaş onu terbiye ederek ona hükmetmeyi başarmıştır. Aynı durum İnsan-ı Kâmil yazı-resimlerindeki aslan figürünün sembolik anlamı ile örtüşmektedir.



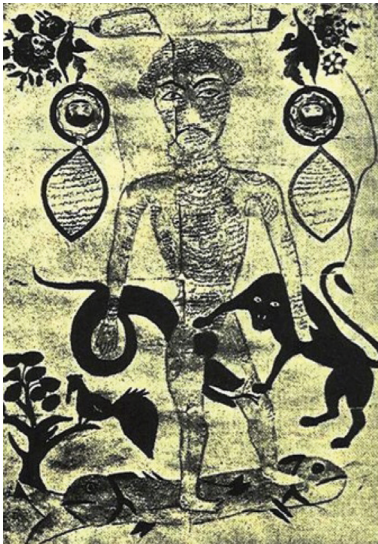
## Kaynakça

- AKIN, G. (1989). "Merdivenköy Bektaşî Tekkesi'ndeki Dünya Ağacı". *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi*. Cilt:2. S:4. 68-74.
- AKSEL, M. (2010). *Türklerde Dini Resimler*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- ALTIER, S. (2008). "Bektaşî İkonografisi Üzerine Bir Deneme: Hacı Bektaş Veli Müzesi'ndeki Figürlü Keşkül-ü Fukaralar". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*. Sayı 17. 101-116.
- AND, M. (2007). *Minyatürlerle Osmanlı-İslam Mitologyası*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- ATALAY, B. (1991): *Bektaşîlik ve Edebiyatı*, İstanbul, Ant Yayınları.
- ATASOY, N. (2005). "Osmanlı Dönemi Tarikat Kıyafetleri ve Cihazları". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. Haz. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- ATAY, H. (1967). "İslâm'da Olgun İnsan (İnsan-ı Kâmil)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt:15, S:1. 155-171.
- BAĞCI, S., M., F. (2009). *Falnama The Book of Omens*. Washington: Smithsonian Institution.
- BIRGE, J. K. (1991). *Bektaşîlik Tarihi*. çev: Reha Çamuroğlu. İstanbul: Ant Yayınları.
- CEYLİ, A. (1974). *İnsan-ı Kamil*. çev. Abdulkadir Akçiçek. İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- ÇAĞMAN, F., TANINDI, Z. (2005). "Tarikatlarda Resim ve Kitap Sanatı". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. Haz. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- ÇAKAR, M. S. (2007). *Yezidîlik Tarih ve Metinler-Kürtçe ve Arapça Nüshaları*. İstanbul: Vadi Yayınları.
- ÇAMUROĞLU, R. (1991). *Yeniçerilerin Bektaşîliği ve Vaka-i Şerriyesi*. İstanbul: Ant Yayınları.
- ÇORUHLU, Y. (1995). *Kozmolojik, Mitolojik, Astrolojik, Dinî ve Edebî Tasavvurlara Göre Türk Sanatı'nda Hayvan Sembolizmi*. İstanbul: Seyran Yayınları.
- DANESHVARI, A. (1986). *Animal Symbolism in Warqa wa Gulshâh*. Oxford.
- DE JONG, F. (2005). "Bektaşîlik'te İkonografi". *Tarihten Teolojiye: İslam İnançlarında Hz. Ali*. Haz. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- DIERL, A. J. (1991). *Anadolu Aleviliği*. İstanbul: Ant Yayınları.
- EL-İSTANBULÎ Yahya Âğâh b. Sâlih (2005). *Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm*. İstanbul: Ocak Yayıncılık.
- EYÜBOĞLU, İ. Z. (2010). *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik*. İstanbul: Derin Yayınları.
- FHEMBGEN, J. W. (2004). "The Scorpion in Muslim Folklore". *Asian Folklore Studies*. 63: 95-123.
- GÖLPINARLI, A. (1973). *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- GÖLPINARLI, A., BORATAV, P.N. (1991). *Pir sultan Abdal*. İstanbul: Der Yayınları.
- GÜMÜŞOĞLU, D. (2011). "Bektaşîlik ve Alevilikte Hırkanın Önemi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 60: 395-410.

- İLBARS, Z. (1998). "Bektaşilik'te "İnsan Kavramı" Üzerine". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 5: sayfa numarası yok.
- KARAMAĞARALI, B. (1973). "Anadolu'da XII-XVI. Asırlardaki Tarikat ve Tekke Sanatı Hakkında". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 21 (1) : 247-276.
- KORKMAZ, E. (2005). *Alevilik ve Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- KUEHN, S. (2011). *The Dragon in Medieval East Christian and Islamic Art*. Boston.
- LESCOT, R. (2001). *Yezidiler Din Tarih ve Toplumsal Hayat Cebel Sincar ve Suriye Yezidileri Üzerine Alan Araştırması*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Avesta Yayınları.
- MADEN, F. (2011). "Bektaşilikte Giysi ve Sembol Olarak Tâc". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 60: 65-84.
- MÉLIKOFF, İ. (2009). *Uyur İdik Uyardılar Alevilik- Bektaşilik Araştırmaları*. İstanbul: Demos Yayınları.
- MÉLIKOFF, İ. (2010). *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- MIKOZ, L. (2008). *Bulgaristan'da Alevi-Bektaşî Kültürü*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- NOYAN, B. (1998). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. Cilt: 1. Ankara: Ardıç Yayınları.
- NOYAN, B. (1999). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. Cilt: II. Ankara: Ardıç Yayınları.
- NOYAN, B. (2006). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. Cilt: VII. Ankara: Ardıç Yayınları.
- OCAK, A. Y. (1992). "Bektaşilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt: 5. 373-379.
- OCAK, A. Y. (1983). *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- OKÇU, D. (2007). *Yezidilik ve Yezidiler*. Konya: Tablet Kitabevi.
- ÖNEY, G. (1971). "Anadolu Selçuk Mimarisinde Arslan Figürü". *Anadolu (Anatolia)*. XIII. 1-64.
- ÖZ, G. (1997). *Yeniçeri-Bektaşî İlişkileri ve II. Mahmut*. Ankara: Uyum Yayınları.
- ÖZBEK, Y. (1999). "The Peacock Figure and Its Iconography in Medieval Anatolian Turkish Art". *Art Turc/ Turkish Art*. Genève.
- SÉGUY, M.R. (1977). *The Miraculous Journey of Mahomet Mirâj Nâmeh*. New York.
- SHANI, R. (2012). "Calligraphic Lions Symbolising The Esoteric Dimension of 'Ali's Nature". *The Art and Material Culture of Iranian Shi'ism Iconography and Religious Devotion in Shi'i Islam*. Ed. Pedram Khosronejad. New York.
- SOYER, A.Y. (2005). *19. Yüzyılda Bektaşilik*. İzmir: Akademi Kitabevi.
- SOYER, A. Y. (2009). "Bektaşiliğe Etki eden Diğer İnançlar ". *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü*. Ed. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- TANMAN, M. B. (1990). "İstanbul Tekkelerinin Mimari ve Süsleme özellikleri Tipoloji Denemeleri". İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- TAŞÇIN, A. (2010). *Buyruk Menakıbı Şeyh Safi Musul ve Çevresindeki Şebeklerin Buyruğu*. Köln: Alevî-Bektaşî Kültür Enstitüsü.

- USLUER, F. (2009). *Hurufilik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- ÜLKÜ, C. (1995). *Ejderhanın Motif Olarak Gelişimi ve Osmanlı Sanatında Kullanımı (1453-1600)*. *Yayınlanmamış Doktora Tezi*. İstanbul: İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YAZAR, T., DÜNDAR, A. (2000). "Türk-İslam Sanatında 'Horoz' İkonografisi". *Kök Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Dergisi*. Cilt: II. S: 1. 211-235.
- ZARCONI, T. (2012). "The Lion of Ali in Anatolia: History, Symbolism and Iconology". *The Art and Material Culture of Iranian Shi'ism iconography and Religious Devotion in Shi'i Islam*. Ed. Pedram Khosronejad. New York.
- "Hoş Gör Yâ Hü" Osmanlı Kültüründe Mistik Semboller Nesnelere (1999). Haz. Ekrem Işın, Selahattin Özpallı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. Kur'an-ı Kerim ve Meali (2005). Haz. Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul: Elif Kitabevi.

## RESİMLER



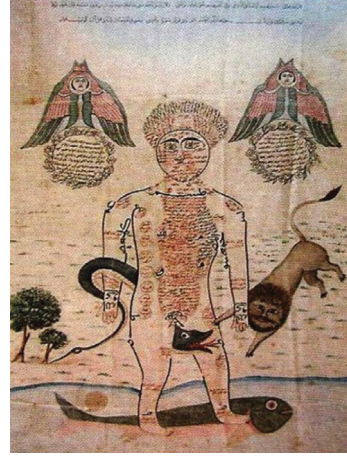
**Resim 1:** İnsan-ı Kâmil, Özel Koleksiyon  
(Malik Aksel, 2010)



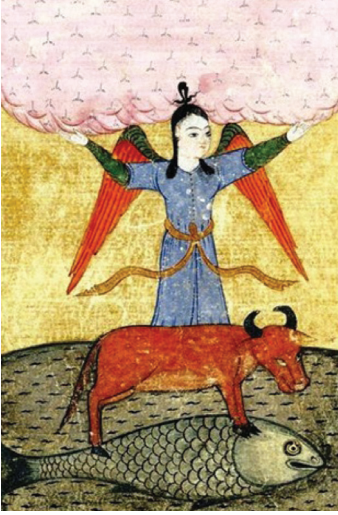
**Resim 2:** İnsan-ı Kâmil, Özel Koleksiyon  
(Malik Aksel, 2010)



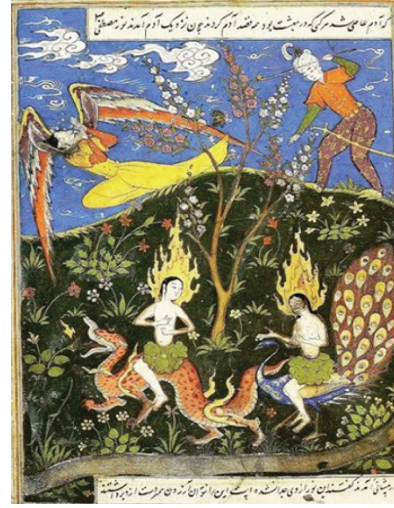
**Resim 3:** İnsan-ı Kâmil, Özel Koleksiyon  
(F. De Jong, 2005)



**Resim 4:** İnsan-ı Kâmil, Özel Koleksiyon  
(Raya Shani, 2012)

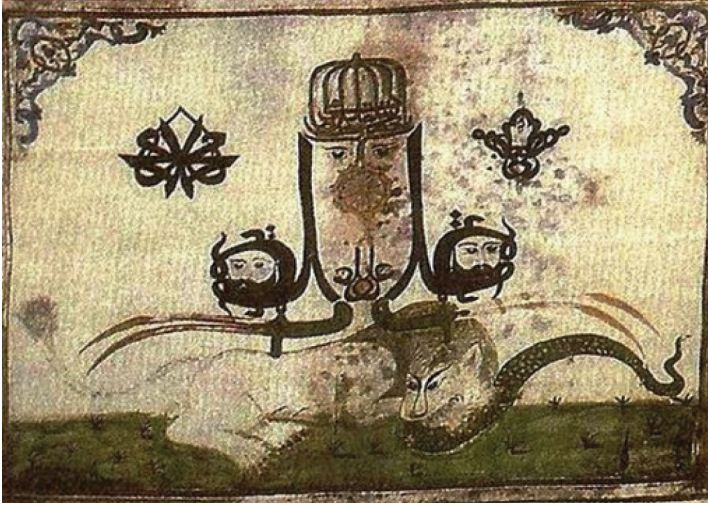


**Resim 5:** Dünya Neyin Üzerinde Duruyor, Acâibü-l Mahlûkat, British Lib. Add 7894. (Metin And, 2007)



**Resim 6:** Âdem ve Havva'nın Cennetten Kovuluşu, Kısas-ı Enbiya, 16.yy. TSM, H.1228, f.3b. (Serpil Bağcı M.Farhad, 2009)

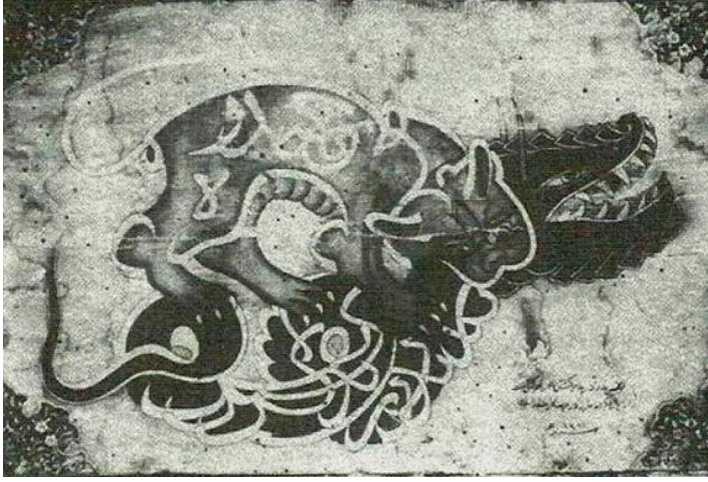




**Resim 7:** İnsan Sureti Şeklinde Hz. Ali Yazısı, Yağlık.  
(Ekrem Işın, 1999)



**Resim 8:** Bektaşiliğin Amentüsü, Özel Koleksiyon  
(F. De Jong, 2005)



**Resim 9:** *Levha, 1795, Staatliches Museum für Völkerkunde, Münih, (Raya Shani, 2012).*





# KUTSALLAŞMA SÜRECİNE TİPOLOJİK BİR YAKLAŞIM: ZİYARET FENOMENİ ÖRNEĞİ

Abdullah ÖZBOLAT\*

## Özet

Bu makalenin konusu, ziyaret fenomeni örneğinde kutsallaşma sürecidir. Odak soru, şöyle ifade edilebilir: “Ziyaret objeleri nasıl kutsallaşır?”. Çalışma, ziyaret fenomeni örneğinde kutsallaşma sürecinin bir tipolojisini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmanın ulaştığı sonuç ziyaret fenomeni için kutsallaşma sürecine tipolojik bir model önerisidir. Kutsal ve kutsallaşma ayrımından hareket edilmektedir. Ziyaret fenomeni örneğinde kutsallaşmanın tipolojisi somutlaşma, bağlanma, ritüel ve mit aşamalarından oluşmaktadır. Kutsallaşma süreciyle ilgili bu tipoloji, Hans Mol’un kimlik ve din konusundaki yaklaşımına dayanmaktadır. Çalışmanın teorik zemininde yazarın din olgusu için kavramsallaştırdığı “kimliğin kutsallaşması”ndaki dört aşamalı tasnif, ziyaret fenomenine uyarlanmıştır. İlk aşama somutlaşmada, bir fenomenle somutlaşan kutsal, görünür olmakta kutsalla irtibatlandırılmaktadır. İkinci aşama bağlanmada kutsallığı ispat niteliğinde kerametler ortaya çıkmakta, kutsallık atfedilen fenomen çevresinde kulaktan kulağa yayılan kerametler, toplumsal kabule yol açmaktadır. Kerametler ile kutsallık, toplumsal bir kabule dönüşmekte, kutsallaşmanın üçüncü aşamasında bu durumu ritüeller takip etmektedir. Kutsallaşma sürecinin son aşamasında ise, kutsallık atfedilen obje etrafında mitler oluşmaktadır. Bu tipolojide kutsalın uzaklaştırıcı özelliğinin bir yansıması olarak mitler, yasaklar olarak karşımıza çıkmakta ve bu yasaklar kutsalı koruma işlevi görmektedir. Kutsallaşma sürecinin ziyaret fenomeni örneğinde ele alındığı bu çalışmanın ilk bölümünde kutsal ve kutsallaşma kavramı ile kutsallaşmanın nasıl gerçekleştiği sorusuna cevap aranmış, ikinci bölümde ise kutsallaşma sürecinin dört aşamasının ziyaret fenomenine nasıl yansıdığı örneklenmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kutsal, kutsallaşma, ziyaret fenomeni, somutlaşma, bağlanma, ritüel, mit

---

\* Yrd. Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Adana/Türkiye, ozbolata@gmail.com.  
DOI:10.12973/hbvd.70.116.

## A TYPOLOGICAL APPROACH TO THE PROCESS OF SACRALIZATION: THE CASE OF VISITING PHENOMENON

### Abstract

Subject of this article is sacralization process in the the case of visiting phenomenon. The focus question can be expressed as “ how visiting objects sacralize?” The study aims to present a typology of the process of sacralization in the case of visiting phenomenon. It was reached the conclusion of the study is a model proposol to process of sacralization for visiting phenomenon. In this study moved on distinction between the sacred and the sanctification. Typology of sacralization consists of the stages of myth, ritual, commitment, and objectification in the case of visiting phenomenon. This typology related to the process of sacralization is based on approach of Hans Mol about religion and identity. In the theoretical basis of the study is adapted to visiting phenomenon a four-stage classification that conceptualized of author for religion as “sacralization of identity”. In the first stage, sacred embodied with phenomenon become visible and connected with sacred. The second stage, in the commitment, miracles come forward to prove sacredness purposefully and miracles that get about in the framework of phenomenon attributed to sacredness lead to social acceptance. Sacredness with miracle become a social acceptance and rituals follow in the third stage of sacralization. In the final stage of the process of sacralization, myth/legend is composed around the object attributed to sacredness. In this typology myths, as a reflection of quality of frightening of the sacred, confront as prohibitions and this prohibitions function effectively sacred. It is look for answer to the question of how sacralized and the concept of sacred and sacralization and in first chapter of this study that analyzed in the case of visiting phenomenon of process of sacralization.

**Keywords:** Sacred, sacralization, visiting phenomenon, objectification, commitment, ritual, myth

### 1.Giriş

Hem sosyal boyutta hem de zaman boyutunda birleştirici ve bütünleştirici özelliğiyle kültür, biraraya getirir, şekillendirir ve zenginleştirir. Kültür, birleştirici ve bağlayıcı gücünde kültürel formlara ve pratiklere başvurur. Kültürel formlar ve pratikler, kültürün yeni kuşaklara aktarılması sürecinde grubun kimliğinin korunmasını sağlar. Kültürel formlar ve pratiklerin bütünü olan kültürel yapı; ortak deneyim, beklenti ve eylem mekânlarından bir sembolik anlam dünyası oluşturur. Kültürel yapı, sembolik anlam dünyasında taleplere cevap verebilmek için birtakım varlık, olgu ve nesnelere kutsallaştırır. Olgu ve nesnelere kutsallık atfetme, toplumsal bir sürece işaret eder. Kutsallaşma sürecinde kültürel yapı, toplumsal bağlamla karşımıza çıkar. İçinde yaşadığımız kültürel yapıyı kültürel formlar ve pratikler bağlamında değerlendirdiğimizde toplumumuzda kutsallaştırma eğiliminin varlığına işaret edilmektedir (Yar, 1999: 210). Müslümanların yaşadığı coğrafyada var olan tarihi gelenek,

kutsallaştırmanın etkenlerinin başında gelir. Bu coğrafyadaki gelenek içerisinde ef-saneler, velilerin kerametleri, olağanüstü niteliklere sahip kişi tiplmeleri, sihir, büyü vs. son derece yaygındır. Bu tür olayların akıl ile açıklanamazlığı, bu olayların tabiatındaki bir nitelik olarak kabul edilir. Bu kabuller ve inançlar, kişilerde tanrısal olanın olağanüstü ve gizemli olmasını gerektirdiği düşüncesinin oluşumunda da belirleyici olmuştur.

Kültürün en önemli unsurlarından biri olarak din, Geertz'e göre (1957: 421), sadece metafizik boyutla sınırlı değildir. Din, insanlar için derin bir ahlaki ciddiyet ortamını temin eder, insanlar için dinsel formlar, araçlar ve pratikleri kapsar. İçsel bir sorumluluk duygusunun olduğu her yere kutsallık taşınır. Din, sadece bağlılığı teşvik etmez, aynı zamanda bağlılığı talep eder. Din sadece entelektüel kabulü yeterli görmez, aynı zamanda duygusal bir bağlanmaya zorlar. Dinin toplumsal alandaki yansımalarından birisi olarak kutsala yaklaşımla ilgili olarak, bu çalışmada farklı coğrafyaların, kutsala yönelik benzer davranış kalıpları ortaya çıkaracağı ön kabulünden hareket edilmektedir.

Bu çalışmada, "Bir ziyaret fenomeni nasıl kutsallaşır?" sorusunu merkeze alarak ziyaret fenomeni örneğinde bir tipoloji denemekte ve kutsallaşmanın hangi aşamalardan sonra oluştuğuyla ilgili bir tipoloji önerilmektedir. Kutsallaşmanın nasıl gerçekleştiği ile ilgili bu yaklaşım, kutsallaşmayı somutlaşma, bağlanma, ritüel ve mit aşaması olarak dört aşamada ele almaktadır. Bu kutsallaşma modelinde, Hans Mol'un dini, "kimliğin kutsallaşması" olarak ifade ettiği, kimlik ve din konusundaki çalışmalarında yer alan, kimliğin kutsallaşması sürecinde önerdiği dört aşamalı tasniften yararlanılmakta ve bu tasnif ziyaret fenomenine uyarlanmaktadır. İlk bölümde sosyolojik bir olgu olarak kutsal kavramı ve kutsallaşma süreci ele alınarak Hans Mol'da kutsallaşmanın aşamaları incelenecektir.

## 2. Sosyolojik Bir Olgu Olarak Kutsal ve Kutsallaşma Süreci

Literatürde kutsal olgusunu farklı yönleriyle ele alan birçok çalışma tespit edilmektedir. Bu çalışmalardan bir kısmı, Vergote (2002: 207-235); Arslan (2002: 159-172); Gündüz, (2009: 9-26); Güç, (1998: 337-353); Selçuk, (2010: 61-72); Subaşı, (2000: 63-83); Kılıç, (2001: 1-23); Yıldırım, (2007: 59-82); Kuşçu, (2011: 165-186) ve Günaltay, (1996: 187-191) şeklinde sıralanabilir. Kutsallaşma sürecine odaklanan bu çalışmanın yukarıdaki çalışmalardan ayrılan yönü, kutsal olgusu yerine kutsallaşmanın nasıl gerçekleştiğine odaklanmasıdır. Dolayısıyla çalışmada kutsal ve kutsallaşma ayırımından hareket edilmektedir. Kutsal ve kutsallaşma arasındaki ayırma değinmek gerekir. Hans Mol'un yaklaşımında (1976: 203-204), kutsaldaki özgün nitelik açık ortada bulunur, bu yüzden kutsal, araştırmacıların zihnini meşgul etmektedir ancak araştırmalarda kutsallaşma sürecinin ihmal edilmektedir. Hem Durkheim'ın hem de Evans Pritchard'ın yaklaşımlarında kutsallaşma konusunda

açık olmadığı görülmekte, onların yaklaşımlarında kutsallığın ortaya çıkışı, kutsalın somutlaşması ve kutsallık biçimlerinin niteliklerinin birbirinden ayrılmasının eksik kaldığı belirtilmektedir. Kutsal ile kutsallaşma arasında önemli bir ayrım bulunur. “Kutsallaşma” kavramını ile kutsal olma süreci veya kutsal hale gelme ifade edilirken kutsal ile kutsal olma, kutsiyet kastedilmektedir. Bir başka ifadeyle ilki bir sürece işaret ederken ikincisi kutsalın mevcut durumuna işaret eder.

Kutsallaşma olgusunu, hem teorik düzeyde, hem de ziyaret fenomeni örneğinde ele almadan önce kutsal olgusuna yakından bakmak gerekir. Eliade (2003: 11) kutsalı insan bilincinin tarihinde bir aşama olarak değil, bilincin yapısı içerisinde bir unsur olarak ifade eder. Cox'a göre ise, (2004: 216-220), kutsal, dini bilincin bir yapısıdır. Dindar kimse için kutsal, kendi bilinç yapısında inşa olunur. Bilinç yapısı, kutsal algılama ve onun tezahürlerini anlama yolunu tanımlar. Cox, yaklaşımında kutsal ve kutsalın tezahürleri arasında bir ayrım yapar. Ona göre, inananlar kutsalın tezahürlerini, iman vasıtasıyla algırlar ve inançları vasıtasıyla da onları kendi değerlerinin somut göstergeleri olarak kavrarlar. Kutsal hakkında Vergote, (2002: 207-208) ise, kutsalın daha ziyade kültürel fenomenlerle birlikte ortaya çıktığını belirtmekte ve kutsalı “belli belirsiz bir şekilde şaşkınlık oluşturan ve bir ayın vasıtasıyla kendisini zorla empoze eden bir olağandışılık” olarak tanımlar.

Temelinde beşerüstü ilâhi bir âleme uzanan bir mahiyete sahip olduğundan hareketle, Günay ve diğerleri, (2001: 116) kutsallığın, toplum hayatında bir başka beşeri ve toplumsal gerçekliğe indirgenebilecek bir karakterde de görünmediğine referansta bulunurken, Emiroğlu ve Aydın (2003: 509) ise, kutsallığı, birey ya da toplum tarafından kendisine majik-mistik birtakım değerler atfedilmiş, yüceltilmiş, bu nedenle de saygıyı hak etmiş, atfedilen değerlerin, yüceliğin ve saygının korunabilmesi, sürekliliğinin sağlanabilmesi için birtakım normlar ve bunlara bağlı yaptırımlarla çevrelenmiş şeye yüklenen nitelik olarak belirtmekte, kutsalın varlık durumuna göre bireylerin, kutsala yönelik özel tutum, davranış, iletişim kurma biçimleri ve beklentiler geliştirdiği, birey veya toplumun kutsalla olacak ilişkilerini tayin edecek kurallar ve yaptırımların zaman içinde oluştuğu, sözle ve taklitle yayılarak topluma mal olduğuna işaret etmektedir.

Eliade (1991) ise dünyanın en derin yapılarını ifşa eden kutsiyet düşüncesi ile kozmosun kendini, yalnızca dinsel bakış açısı içinde bir “şifre” olarak sunduğunu, bunun dindar insan açısından anlamının, bitkilerin ritminin aynı anda hem hayatın ve yaradılışın, hem de gençlik ve ölümsüzlüğün tekrarlanmasının esrarını ifşa etmeleri anlamına geldiğini belirtmektedir. Ona göre, kutsal kendisini her zaman, “doğal” gerçeklerden tamamen farklı bir mahiyette gösterdiğini, tüm karmaşıklığı içinde barındırdığını, ancak kutsal hakkında yapılabilecek ilk tanımlamanın, onun dindışıyla zıt bir anlama geldiğini belirtmek gerekir. Kutsal ortaya çıkınca, insan kutsalın bi-

lincine varır. Kutsalın herhangi bir nesnenin, bir taşın veya bir ağacın içinde ortaya çıkmasında bir şeyin, bizim dünyamıza ait olmayan bir gerçeğin, “doğal”, “dindışı” dünyamızın ayrılmaz parçası olan nesnelere içinde açığa çıkması gözlenir. Taş veya ağaç, kutsal taş, kutsal ağaç olarak birer kutsal tezahürü olarak belirir. Çünkü onlar artık ne taş ne de ağaç olan ama kutsal olan bir şeyi açığa çıkartmaktadırlar. Herhangi bir nesne kutsalı açığa çıkartırken kendi olmaya son vermeksizin başka bir şey haline gelmektedir; çünkü etrafındaki kozmik ortama bu şekilde katılmakta, kutsal bir taş, taş olarak kalmaktadır. Bir taşın kutsal olarak görüldüğü kişiler için, onun hemen o andaki mahiyeti, doğüstü bir gerçek haline dönüşmektedir.

İnsanın çevresindeki objelerle psikolojik bağ kurmasıyla ilgili olarak Köse ve Aytan (2010: 22-59), insanın objelere öznel gerçeklik atfetmeye meyilli olduğunu, her birimizin kendi başımıza oluşturduğu öznel gerçekliklerin zamanla toplumsal kabullere dönüştüğünü, bu yeni alanın adının, “sosyal gerçeklik” dünyası olduğunu ve bu sosyal gerçekliğin referanslarını her zaman dinden almak zorunda olmadığını belirtmektedir. Ayrıca bu durumun benzerinin Batı dünyasında da görüldüğünü, metafizik varlıklara, kutsal mekanlara, azizlere, büyüye, cinlere, cadılara inancın devam ettiğini, bunun uzantısı olan çaput bağlama, mum yakma, adak adama, kutsal kuyulardan su içme, şifacı papazlara okutma gibi ritüellerin, insanların gündelik hayatlarında yer aldığını belirtmektedir. Bireylerin ziyaret fenomeni etrafında inşa ettikleri sosyal gerçeklik dünyasının, dünyanın farklı coğrafyalarında benzer süreçler, yönelimler ve davranış kalıpları ortaya çıkardığını belirtmek mümkündür. Bir diğer ifadeyle kutsala yüklenen anlam, benzerlik göstermektedir.

Dünyaya kutsallık atfetme, giderek ilkinden çağdaşa düşüş göstermekle birlikte, yine de, kutsallık arayışının devam ettiğini belirten Eliade (1991: 3-5), kutsallıktan en fazla arınmış varoluşun bile, dünyanın dinsel olarak değerlendirilmesine ilişkin izler taşıdığını ileri sürmekte, insanların doğdukları yerlerin manzarası, ilk aşkların yaşandığı yer veya gençlikte ziyaret edilen ilk yabancı kentin bir sokağı gibi birçok varlığı kutsallaştırdığını, hatta dindışı insan için bile böyle bir durumun geçerli olduğunu ifade ederek bu durumu “gizli-dinsel” tavrı olarak nitelemektedir.

Kutsala yüklenen anlam, doğadaki objelerin özelliklerine göre aktarıldığını belirtmek gerekir. Bu nesnelere kendisine kutsallık atfedilen taşlar, iyi bir örnektir. Taşlar, insanlara iktidar, dayanıklılık, süreklilik ifşa eder, her zaman kendi olarak kalır, değişmez. Taşlar, belirttiğimiz kutsallık tezahürleriyle varlığın yok edilmezliğini ve mutlaklığını ifşa eder. Dinsel bir deney ile kavranılan, taşın kendine özgü varoluş tarzı insana zamanın ötesinde, kadere meydan okuyan mutlak bir varoluşu ifşa eder (Eliade, 1991: 134). Yine Eliade (2005: 51), kutsal bir taşın, tarihin bir anındaki kutsalın bir biçimini açığa çıkardığını, o taşın kutsal kabul edilmesi yönüyle



çevresindekilerden farklı olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda Müslüman kültüründe kutsal taşın örneği olarak Hacerü'l Esved taşını zikretmek mümkündür.

Dini, “kutsalın tecrübesi” olarak; kutsalı ise, “korkutucu ve büyüleyici sır” olarak tanımlayan Rudolf Otto’nun yaklaşımına da değinmek gerekir. Otto’ya göre, cezbedicilik ve uzaklaştırıcılık özelliği ile kutsalın karışık iki yönü bulunmaktadır. Bu iki yön, kutsala karşısında insanın sergilediği birbiriyle çatışan davranışların da sebebidir. Kişi bir yandan kutsalın tezahürleri vasıtasıyla sahip olduğu gerçekliği korumayı ve güçlendirmeyi ümit etmekte, diğer yandan da, kişi, doğaldışı durumdan daha yüksekte olan bir uçağa bindirilirse kutsalı büsbütün kaybedeceğinden korkmaktadır. Kişi, kutsalın uzağına gitmeyi çok ister ve onu tamamen terk etmek de istemez (Eliade, 2005: 42-43). Kutsal, bir başka ifadeyle, cazibe gücü sayesinde çeşitli dilek, istek ve amaçlarla insanları kendisine çeker. Çünkü onun bu özelliğiyle insanlara yararının dokunacağına inanılır. Ancak kutsal güçle mücehhez olduğuna inanılan ziyaret yerleri ile temas rastgele olmaz, tersine ritüel bir karakter arz eder ve birtakım usul, adab ve menseklerde şekillenir. Bunlara uyulmadığı ve tersine saygısızlık şekillerine bürünen fiil ve davranışlarda bulunulduğu taktirde kutsal gücün ürkütücü ve korku uyandırıcı karmaşık karakteri kendini gösterir. Kutsal güçle teması sağlayan mensekler derinden incelendiğinde bu hem cezbedici hem de ürkütücü saygı karakterini onların tüm formları altında görmek mümkün olur. Bu karakter, özellikle ziyaret yerleri ile ilgili bir yasaklar sistemini de beraberinde getirir (Günay ve diğerleri, 2001: 104-105).

Kutsallaşma sürecine tipolojik bir yaklaşımın önerildiği bu çalışmada, ziyaret fenomeni bir toplum içerisinde ve belirli bir sosyo-kültürel ortamda varlık bulur. Sosyo-kültürel ortamda varlık bulan ziyaret fenomeni, belli bir ölçüde toplumsal bir olay olma özelliği ile, belli bir ölçüde öteki toplumsal olaylarla karşılıklı etkileşim içerisinde bulunmayı gerektirir. Ziyaret fenomeni, ait olduğu toplumsal çevrede hüküm süren çeşitli sosyal, sosyo-ekonomik ve kültürel faktörlerin etkilerine göre belirlenir, çeşitlenir, artan ve azalan bir dinamizm çerçevesinde hayatiyet gösterir ve üstelik onun sırasında öteki toplumsal olayları etkiler (Günay ve diğerleri, 2001: 91). Fenomenin ait olduğu toplumsal çevrenin tarihsel, kültürel bağlarına odaklanıldığında ziyaret fenomeni etrafındaki uygulamaların toplumumuzun farklı coğrafyalarında benzerlik gösterdiğini belirtmek mümkündür. Kutsal kavramı, kutsallaştırma, kültürel bağlam vb. konulara değindikten sonra teorik düzeyde kutsallaşma ile Hans Mol’un dörtlü tasnifine değinmek gerekir.

### 3. Hans Mol’da Kutsallaşmanın Aşamaları

Hans Mol’un yaklaşımında “din, kimliğin kutsallaşması” olarak ifadesini bulan dört aşamalı yaklaşımdan hareketle, bu çalışmada, somutlaşma, bağlanma, ritüel ve mit aşamaları olarak dörtlü tasnif ziyaret fenomeni örneğinde kutsallaşma süreci-

ne uyarlanmıştır. Kutsallaşmanın aşamalarını incelemeye geçmeden önce, aşamaları birbirinden ayırmanın güçlüğü karşımıza çıkmaktadır. Kutsallaşma sürecinin belirli aşamalara ayrılmasıyla bir kavramsallaştırma amaçlanmaktadır.

Hans Mol, kutsallaşma sürecini, dört aşamada ele almakta ve bu aşamaları, somutlaşma (objectification), bağlanma (commitment), ritüel (ritual) ve mit (myth) olarak tespit etmekte (Mol, 1922: 7-25; Mol, 1976: 202-266; Mol, 1982: 8-62) ve bu aşamalarda, a) somutlaşma, cisimleşme b) bağlanma, duygusal dayanak, c) ritüel, telaffuzlar, yinelenen eylemler ve hareketler, ve d) mit aşaması ise uyum içinde çeşitli unsurların bütünleşmesi karşılığında kullanılmaktadır (Mol, 1982: 5).

Hans Mol'da ilk aşama, somutlaşma aşamasıdır. Somutlaşma, dünyaya ait çeşitli unsurların daha düzenli bir biçimde, daha tutarlı ve belirli bir zamanla sınırlı olmayan bir tarzda ortaya çıkabileceği aşkın bir referans çerçevesi içinde bir araya getirilmesi eğilimidir. Kutsal; taşlar, ağaçlar, binalar, kişiler, ruhlar, mekan ve zaman gibi nesnelere ve düşüncelerde çok geniş bir çeşitlilikte bulunur. Bütün örneklerde kutsal, nesneye ya da fikre olağanüstü bir nitelik yükler. Kutsal, korku ve saygı çağrışımı yapar. Kutsalın yanında, dikkatli bir biçimde davranılmalıdır. Ayinler, kutsala yaklaşmak için sık sık yerine getirilmeli ve kutsalı profandan ayırmak için bu ayinlerin her durumda üzerinde durulmalıdır (Mol, 1976: 203-204).

Hans Mol'da kutsallaşma süreciyle ilişkilendirilen aşamaların ikincisi olarak bağlanma, kimliğin spesifik bir odağına duygusal bir bağlılık veya odaklanmış bir his olarak tanımlanabilir. Bağlanma, duygular içinde bir anlam sistemiyle bağ kurar. Bağlanma, kutsala bağlılığı açığa çıkarır. Örneğin, kurban, bir bağlılığı gösterme biçimidir. Toplumsal, grup ya da bireysel düzeyde kurban, hiyerarşik olarak anlam sisteminin zirvesindeki önceliği açığa vurur ve bağlılığı güçlendirir. Kimlik söz konusu olduğunda kurban, kimliğin odağını kutsallaştırır ve onu daha kutsal ve dokunulmaz yapar. İman, bağlanma olarak kullanılan sözcüğün teolojik olarak eşanlamlısıdır. Bu konuda anlaşılmalıdır ki somutlaşma, duygusal bir bağlanma ile birlikte olmaksızın kutsallaşma daima yetersiz kalmaktadır. Kutsalın özgünlüğü, korku ve bağlılık duygularına gömülü olmak durumundadır (Mol, 1976: 214-232). Korku verme ve cezbetme özelliği kutsalın iki yönüne karşılık gelmektedir.

Hans Mol'da ritüel aşaması, üçüncü aşamayı oluşturur. Hans Mol'a göre ritüeller, gelenekler kadar inançları sağlamlaştırma işlevi görür (Mol, 1976: 237). Bağlılığı gösterme biçimi, ritüel ile ortaya çıkar. Ritüeller, bağlılığı somutlaştırır ve pekiştirir. Ayrıca teolojik olarak iman ve ibadet sıralamasında, her zaman ritüellerin inançtan sonra gelmektedir. Hans Mol'da bağlanma aşamasından sonra ritüelin gelmesi imandan sonra ibadetin gelmesiyle de uyumludur.

Hans Mol'da dördüncü aşama, mit aşamasıdır. Ona göre, (1976: 246-261) somutlaşma, bağlılık ve ritüel olarak kutsallaşmanın üç aşaması, mitler ile ilgili kanıtlar

sunmaktadır. Mitlerin işlevi anlamlı bir gerçeklik oluşturmak, gerçekliği tanımlamak ve algıları kutsallaştırmaktır. Ayrıca mitler, bütünleştirici uzlaşının duygusal desteği aracılığıyla kutsallaşır. Mitin dayanıklılığı, ortak bir bağlılığı canlı tutma kapasitesine ve bir anlam sistemine tutturmasına bağlıdır. Mitler, duygusal olarak bilinçaltındaki güdülerini yönlendirme aracılığıyla uyumsuzluğu görecelileştirir ve duygusal yer değiştirmeler aracılığıyla esas tecrübelerin somutlaşmasını sağlar. Eliade'a göre (1964) mitler, gerçekliği yorumlamakla kalmaz, temel kişisel ve toplumsal tecrübeler için temel bir biçim de sağlar. Kutsal kavramı ve kutsallaşmanın aşamaları Hans Mol'un teorik yaklaşımına göre ele alındıktan sonra ikinci bölümde, kutsallaşma sürecinin somutlaşma, bağlanma, ritüel ve mit aşamasının ziyaret fenomeni örneğine nasıl yansıdığı örneklenmeye çalışılmaktadır.

#### 4. Ziyaret Fenomeni Örneğinde Kutsallaşma Süreci: Tipolojik Bir Analiz

Kültürümüzde, gerek hayattayken gerekse öldükten sonra keramet gösterdiğine inanılan ve haklarında menkıbeler üretilen insanların yattıkları, kutsallık atfedilen mezarlara türbe adı verilmektedir. Köse ve Ayten'e göre (2010: 21) bu tanıma psiko-sosyolojik anlam kazandıran kavram, "kutsallık"tır. Önemli olan, insanların bir mekâna kutsallık atfetmesi ve bunun gereği olan inanç ve ritüelleri üretmesidir. Ziyaret yerlerine cazibe gücünü sağlayan şey, onlarda bulunduğu inanılan kutsiyet düşüncesi olduğuna göre yapısal bakımdan ziyaret fenomeni, "kutsalın bir tezahür ve yaşanış biçimi" şeklinde tanımlanır. Ziyaret yerleri, sadece kendilerinde belli bir manevi güç, feyz ya da bereket bulunduğu inanılan ve birtakım efsaneler, hikayeler, kerâmetler ve mertebeler atf olunan kişilerin mezarları, türbeleri yahut onlara ithaf olunan makamlar değil; zira kutsal bilinen bir kısım taş, ağaç, kaynak, göl, kaya ve dağ gibi mekanlar da ziyaret yeri kategorisine dahildir (Günay ve diğerleri, 2001: 9-10).

Ziyaret yerleri olağanüstü kutsal gücün tezahür merkezleri veya kaynakları olarak nitelenmelidir. Halk ziyaret yerlerini, bu gözle gördüğü içindir ki ziyaret yerlerine rağbet etmekte ve ziyaret yaparken de kendi düşüncesi, mantığı, inancı ve hayal gücüne göre birtakım kanıtlara başvurmaktadır. Ziyaret fenomenlerinin çevresinde oluşan efsaneleri, menkıbeleri ve kerametleri, ziyaret yerlerinin ait oldukları sosyal çevrelerde tabiatüstü fevkalade güçlere sahip oldukları konusunda iknaya yarayan ve böylece onların kutsallaşıp meşrulaşmasını sağlayan vasıtalar ya da mekanizmalar şeklinde tanımlamak mümkündür (Günay ve diğerleri, 2001: 82).

Kutsallaşma sürecini aşamalar halinde ele almadan önce, kutsallaşma potansiyeli olan bir ziyaret fenomenini örnek olarak vermek mümkündür. Öksürük Dede'nin hikâyesinde, kronik öksürük şikayetiyle doktor doktor dolaşıp şifa arayan kadın ile kocasının yolu, Servergazi Türbesi'ne düşer. Orada dua ederler ve türbenin alt tarafında bulunan bir pınardan su içenler. Bir süre sonra kadın iyileşir ve bu suda

keramet görürler. Eşinin bu suyu içtikten sonra iyileştğine inanan adam, üzerinde ‘Öksürük Dede’ yazılı bir mezar taşı yaptırır ve pınarın yanına diker. Amacı, başkalarının da bu sudan şifa bulmasını sağlamaktır. Öksürük Dede bu haliyle potansiyel bir türbedir. Bir kişinin öznel gerekçelerle ürettiği bu hayali mekân, bir vakit sonra birçok kişinin inandığı şifa sunan bir türbeye dönüşecek, sosyal ve nesnel bir gerçeklik haline gelecektir (Köse, Ayten, 2010: 43-45). Bu örnekte, aşamalarını sırayla ele alacağımız kutsallaşma tipolojisinin somutlaşma, bağlanma, ritüel ve mit aşamalarının izleri görülmektedir. Su ve “Öksürük Dede yazılı mezar taşı” somutlaşma aşamasına, kadının iyileşmesindeki keramet ve suyu içtikten sonra iyileşme yönündeki toplumsal kabul, bağlanma aşamasına, kronik öksürük şikayetiyle ziyaretlerin birtakım uygulamalarla gerçekleşmeye başlaması ritüel aşamasına ve son aşama olarak ise, Öksürük Dede Türbesi çevresinde kulaktan kulağa yayılan yasaklar, kutsalın kendini korumasına karşılık gelen mit aşamasına işaret etmektedir.

Kutsallaşmanın bir boyutu da birlikte kutsallaşmadır. Kutsallaşmanın belirttiğimiz dört aşamasında nesnel, müstakil olarak kutsiyet kaynağı olabildikleri gibi bir arada bulunarak da kutsallaşma sürecinde yer almaktadırlar. Günay ve diğerlerine göre (2001: 79-80) bir kısım taşlar, mezar, türbe, ağaç gibi öteki kutsal ziyaret objeleri ile birlikte bulunursa bir değer ifade etmekte, diğer bir kısım taşlar yahut kayalar ise başlı başına bir kutsiyet kaynağı olmakta ve çeşitli amaçlarla ziyaret edilmektedirler. Buna ilave olarak taşlar, mübarek yerlerin ziyaret edilmesi esnasında ziyaret adabı ve dilek tutma usulünün bir aracı olarak fonksiyon görmektedirler. Bu taşlara şifa gücünü veren, aslında yakınında bulunduğu ziyaret konusu olan yatır ya da türbede velinin sahip bulunduğu manevi kuvvet, güç, feyz ya da berekettir. Kutsallık atfedilen su unsuru ile ilgili olarak önemli bir nokta, bir kısım durumlarda onun müstakil bir biçimde kendini göstermelerine karşılık öteki durumlarda mezar veya ağaç motifleriyle bütünleşmiş olmasıdır. Su, Yahyalı Yerköy’de yanındaki iğde ağacı ile bütünleşmiştir. Yahyalı’da Aladağlardaki Aksu mevkiinde yer alan Dede pınarı ise yanında bulunan Dede’nin mezarı ile bütünleşmektedir. Bu örnekte bir ağaç unsuru da devreye girmekte ve pınar, mezar ve ağaç olarak üçü kutsallaşmaktadır. Gesi Subaşı Köyü’nde Papazın Bahçesi’nde kuyu ve yatır unsurları birleşmektedir. Yatır, kutsiyette taşla birleşip, kutsiyet ve şifa fonksiyonu ile şifa dağıtıcı bir fonksiyona bürünmektedir ve sırayet ederek birlikte kutsallaşmış olsa da dört aşama gerçekleşmektedir. Yukarıdaki Öksürük Dede türbesi örneğinde, birlikte kutsallaşmanın bir örneği görülmektedir. Öksürük şikayetiyle gelen kişiler, Servergazi Türbesi’ne gelmişler, dua etmişler, şifa dilemişlerdir. Servergazi türbesinin yakınındaki sudan içerek, şifa bulmuşlardır. Bu örnekte, türbe aracılığıyla su kutsallaşmış ve ziyaretçiler için şifa kaynağına dönüşmüştür.

#### 4.1. Somutlaşma

Kutsallaşmanın ilk aşaması, somutlaşma aşamasıdır. Eliade'ya göre (2005: 52-56) kutsal her zaman bir şey ile açığa çıkar, bir şey ile tezahür eder. Kutsal, elimizin altındaki bir nesne olabileceği gibi dünya kadar büyük bir şey, tanrısal bir figür, bir simge, ahlaki-manevi bir kanun ve hatta bir fikir de olabilir. Kutsalın kendisini, kendinden farklı bir şeyle ifade eder, eşyalarda, mitlerde, simgelerde açığa çıkar ama hiç-bir zaman tamamen veya doğrudan doğruya tezahür etmez. Her halükarda kutsalın kendisini sınırlı ve mücessem kılar, kutsalın tezahürlerinin her şeyde olmasını mümkün kılan bu somutlaşma paradoksunun dini tarihte, her yerde bulunur. Bir başka ifadeyle kutsal, kendini kutsal olmayan, kutsaldışı başka bir şeyde ortaya çıkartır.

Somutlaşma aşamasında kutsal ile irtibat kurmaya da işaret etmek gerekir. Kutsallaşma sürecinde bir olgu, obje ya da varlık, kutsallık kazanmak için kendi dışında bir kutsal ile bağ kurar. Demirci (2002: 495), kutsalın tezahür etmesinin, yani bir şeyin kutsallık kazanmasının kendiliğinden veya tesadüfen olmayacağını, bir yerin, nesnenin, kişinin veya bir canlı türünün kutsal oluşunun tabiat üstü, ilahi bir gücün onunla temasının sonucu olduğunu belirtmektedir. Vergote ise (2002: 213), dini kutsalın ne değerle ne de idealle bir ilişkisinin olduğunu, esasen onun sadece Tanrıdan dolayı dokunulmaz olduğunu belirtir. Din onu kutsallaştırmış olduğu için kutsaldır ve ilahî kudsiyete ve kudrete bağlıdır. Kutsal olarak nitelendirilmiş olan insanî hakikatler birbirine benzer sebeplerden ve doğrudan doğruya kutsaldır. Örneğin, taşların kutsallaşmasında taşların gücünün asla kendiliklerinden meydana gelmeyeceği, onların bir prensibi paylaştığı ya da bir simgeyi canlandırdığı, bir kozmik "sempatiyi" ifade ettiği ve yahut da cennetle ilgili bir kökeni ifşa ettiği, bu taşların, kendilerinin dışındaki ruhi bir gerçeğin işaretleri veya kendilerinin sadece ihtiva ettiği hakkındaki kutsal bir gücün araçları olarak okunur (Eliade, 2005: 271).

Somutlaşmanın bir başka örneği, simgecilik konusundadır. Simgecilik, insan ve kutsal arasında sürekli dayanışmayı sağlar. Bir muska, yeşim, kendisini üzerinde taşıyan kimseleri sürekli olarak söz konusu takı ile temsil edilen kutsal alana dahil eder (Eliade, 2005: 526). Kutsallaşma sürecinin somutlaşma kategorisindeki "irtibat kurmayı" ziyaret fenomeni örneğinde mukaddes değerlerle özdeşleşmek olarak değerlendirilmek mümkündür. Ziyaret yeri mukaddes değerlerle özdeşleşebildiği haliyle toplumun müşterek vicdanında taht kurabildiği durumda ziyaret konusu olabilmektedir. Ziyaret fenomeninin tezahür ettiği ve ilk bakışta bize alelade taşlar, kayalar, sular, ağaçlar, evler, mezarlar vb. şeklinde görünen şeylerin ziyarete konu olmaları kutsiyetle olduğuna inanılan bu ilişkilerden ve daha doğrusu kutsal gücün onlarda tezahür ettiğinin kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır (Günay ve diğerleri, 2001: 104-106). Cox (2004: 212) ise, kutsalın, doğrudan algılanamayacağı ve tezahürlerinden ayrı bir şekilde yorumlanamayacağı için, kutsalın tezahürleri aracılığıyla

faaliyet gösterereceğini ancak bu tezahürlerin yalnızca, kutsal arayışında kimselere görünebileceğini belirtmektedir.

#### 4.2. Bağlanma

İkinci aşama, bağlanma aşamasıdır. Bağlanma aşamasını, ziyaret fenomeni açısından değerlendirdiğimizde iki boyut karşımıza çıkar. İlki, keramet boyutu, ikincisi toplumsal kabul boyutudur. Bir veli, veliliğinin kanıtı olarak gerek sağlığında gerekse öldükten sonra sıklıkla keramet gösterir. Velilik göstergesi, kulaktan kulağa yayılarak bir toplumsal kabule dönüşür. Günay ve diğerlerine göre (2001: 83-106), her hâlükârda, sufilerin ister sağlığında olsun isterse de öldükten sonra olsun manevi otoritelerini ispat sadedinde vücûd bulmuş olan kerametler başlangıçta rivayetler şeklinde ortaya çıkmaktadır. Ayrıca kerametler, kutsalın cezbedici ve uzaklaştırıcı yönünün cezbedici yönüne karşılık gelmektedir. Ziyaret yerlerine çok çeşitli dilek, istek, adak, murat ve hacetlerle gidilmektedir. Genellikle ziyaret yerleri de çok amaçlı olarak kabul ve rağbet görüyorlar. Bununla birlikte bir ya da birkaç amaç için ihtisaslaşan ziyaret yerleri de rastlanmaktadır. Burada ziyaret mekanının “ihtisaslaşması”, belirli bir talep için ziyaret edilme karşılığında kullanılmaktadır. Türbelerin belirli bir probleme çare bulmak için ziyaret edilmesi, Köse ve Ayten (2010: 111) tarafından türbelerin, “uzmanlık alanları”, Günay ve diğerleri (2001: 86) tarafından türbelerde “ihtisaslaşma” olarak nitelendirilmektedir. Bir başka çalışmada, inceleme konusu yaptığımız Fethi Ahmet Baba türbesi, özellikle erkek çocuk sahibi olmak ve doğan çocukların yaşaması için ziyaret edilmektedir. Ziyaret fenomeninde ihtisaslaşmayı, kerametler olarak değerlendirmek mümkündür. Örneğin, doğacak çocuğun kız mı erkek mi olacağını önceden bilmek için Develi Seydi Şerif türbesine gidilmektedir. Ziyaret yerlerine atfolunan kerametler hem ziyaret yerlerinin haklılığını kanıtlamakta, hem de onlara olan ilgi ve rağbete dinamizm katmaktadır. Kerametlerle ilgili olarak anlatılan hikâye, efsane, destan ve menkıbelerin kronolojik bir sıra takip etmemesi onları zamanımıza taşıyarak, kutsalın aktarımını (transformasyon) gerçekleştirmekte ve onların dinamizmini artırmaktadır. Böylece keramet sahibi veliler veya velilik mertebesine ulaşan kişiler yahut onların mezarları ya da bunlarla irtibatlandırılan yerler kutsal gücün menbaları haline dönüşmektedir. Keramet ve din unsuru kutsallaşmada hâkim faktörler olarak görünür ve bu güce sahip buldukları ölümlerinden sonra da ölmüş sayılmaz, halkın gözünde yaşamaya devam eder.

Bağlanmanın kanıtı olan kerametlere örnekler şöyle sıralanmaktadır: “Yatırın rüyada ilgili kişilere görünmesi, yatırların kapılarının açılıp kapanması veya musluklardan akan suların duyulması, yatırların ibadet edip namaz kılmaları (bu amaçla türbelere ibrik, su, seccade konuluyor ya da mum yahut kandil yakılıyor), ibriklerin suyunun kendiliğinden dolması yahut kandillerin kendiliğinden yanması, mezarda ışık yanması ve ses işitilmesi, veli kimsenin kısa sürede Mekke ve Medine vb. gibi



çok uzun mesafelere gidip gelmesi, mala, mülke bereket vererek çoğaltması, hayvanlarla konuşması ve onlara hükmetmesi, gaibden haber vermesi, sağirlara söylediğini işittirmesi, Hızır ile görüşüp konuşması, ateşe dokunması ve ateşten etkilenmemesi, çok güçlü olması, uzun süre açlığa tahammül edebilmesi, öleceği zamanı bilmesi, düşmana karşı savaşması, sudan pişmiş balık çıkartması, yerden su fişkırtması, kutsal kayadan ışık çıkması, köyünü âfetlerden koruması, türbedeki sütunun oraya kendiliğinden gelmesi gibi kerametler sıralanmaktadır (Günay ve diğerleri, 2001: 84-85). Yukarıdaki örneklerin her birisi bulunduğu yörede birer keramet örneği olarak değerlendirilmekte, ziyaret fenomenleriyle yaygın bir kanaat, toplumsal bir kabule dönüşmektedir.

### 4.3. Ritüel

Kutsallaşma sürecinde üçüncü aşama, ritüel aşamasıdır. Ziyaret yerlerinde ritüeller, usul, adab ve mensekler olarak ifade edilmektedir. Ritüeller, kutsalın karşısında paylaşılan anlamlardır. Ritüeller, tipik bir biçimde dini sistemin uygulamaya dönük yönlerini oluşturur, kutsala karşı belirli zamanlarda yerine getirilir ve ritüeller, kutsalın karşısında saygı, tazim içeren davranış tarzlarını ifade eder (Abercrombie, Hill, Turner, 2000: 301). Dini törenlerde ritüel, inananlar ve doğüstü güçler arasındaki ilişkiyi sağlamlaştırdığı gibi, inananlar arasındaki toplumsal ilişkiyi de sağlamlaştırır. Kendi içinde farklılaşabilen dini ritüeller, kurban, büyü ve diğer pratikler olarak gözlenmektedir (Johnson, 2000: 263). Assmann (2001: 92), bir anlamı canlandırmanın ritüeli, zamanın işlenmesi olarak belirtmekte ve bir yüzeyin hep tekrarlanan bir figürle bezenmesi gibi, dönemsel olarak tekrarlanan aynı eylemsel akışlarla bir model haline gelmesi olarak ifade etmektedir. Dini anlam ifadesini ritüellerde bulur (Kirman, 2005: 188).

Kutsalın hem kendine cezbedici ve hem de korkutucu ve ürkütücü yönlü karmaşık özelliğinden dolayı, insanların ziyaret yerleri ile olan ilişkilerinde ziyaret fenomeni, birtakım âdâb ve menâsiki de beraberinde getirmektedir. Günay ve diğerlerine göre (2001: 88) ziyaret fenomenine, her zaman için sıkı kurallara bağlı olmasa da yine de belirli bir düzeyde yerleşik usul, adâb ve menâsikin yerine getirildiğini söylemek mümkündür. Ritüel aşamasında, ziyaret fenomeninde türbe ziyaretçileri sorulamaya gitmeden kendilerinden beklendiği gibi belirli kalıplarla hareket etmekte ve başlarına gelecek iyi şeyleri türbeye atfetmektedir. İnsanlar olmasını istedikleri şeyin gerçekleşmesi için zaten gayret gösterirken, aynı zamanda bu çabayı kutsallaştırmak istemektedirler. Bu kutsallaştırma eylemi, istedikleri şeyin gerçekleşeceğine daha fazla inanmalarını sağlamaktadır. İsteklerine kavuştukları zaman ise inandıkları şeyin gerçek olmasını kutsal alana atfederek daha fazla mutlu olmakta, psikolojik olarak daha fazla rahatlamaktadırlar (Köse, Ayten, 2010: 57-58).

Kutsalın yapısal bakımdan önemli bir özelliği de, kutsalın sirayet edici özelliğinde toplanır. Ziyaret fenomenindeki ritüellerin incelenmesi, sirayet özelliğini ortaya çıkarır. Ziyaret yerindeki mezara elini yüzünü sürme, bel taşı olarak kutsal taşın ağrıyan yere sürülmesi veya bir süre konulması, türbe duvarına ismin kazınması, mezardan alınan toprağın suya karıştırılarak içilmesi, kutsal gücü olan delikli taşın arasından geçilmesi, ölünce şeyhin mezarının yakınına defnedilme ve hatta bu amaçla mezarını sağlığında hazırlama fiil ve eylemleri hep kutsiyetle doğrudan yahut yakından temas yoluyla sirayet amacına yönelik sembolik ritüel eylemler olarak kabul edilmektedir. Kutsal taş, mezara veya ağaca çaput bağlama, kutsal su ile yıkanma, kutsal ağacın meyvesinden yeme, kutsal taştan yahut ağaçtan küçük bir parça koparma veya toprağından bir miktar alma ve yanında yahut evinde bulundurma vb. sembolik fiil ve davranışlar da kutsal güçle hep bu temas ve sirayet özelliğini sergilemektedir (Günay ve diğerleri, 2001: 105).

Ziyaret esnasında ritüel aşamasına örnekleri aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür: dilek dileme, üç ihlâs, bir fatiha okuma, kurban kesme, ağaca, çalıya çaput veya bez bağlama, delikli taşlardan geçme, kutsal sudan içme, kutsal topraktan yeme, dilek taşları (üç taş) atma, dua etme, cemaatle dua okuma, kutsal çalidan bir parça alıp kurutma, pilav pişirme, kayaya taş yapıştırma, taş yapışırsa dileğinin kabul olacağına inanma, türbeye kadın veya çocuğu satma, ağrıyan bele taş sürme, kuvvet taşını ağrıyan yere sürme, türbeye havlu, seccade, tespih, takke, baş örtüsü bırakma, bez parçalarını okuma, iki rekât namaz kılma, mum yakma, mezarın etrafında üç gün sabah namazından sonra dolaşma, mezara elini yüzünü sürme, türbeye para bırakma, kesilen adak kurbanın kanından alınma sürme, çocuğu yaşamayan kadının boynuna at nalı, boncuk vb. asma, kutsal su ile yıkanma vb. ritüellere örnek olarak sıralanmaktadır (Günay ve diğerleri, 2001: 88-89).

Köse ve Ayten (2010: 103-110) ise, ritüelleri genel ritüeller ve özel ritüeller olarak iki gruba ayırdıkları tasniflerinde “Kur’an okuma, dua etme, şeker/lokum dağıtma, kurban kesme, mum yakma, türbeyi tavaf etme, türbeye el yüz sürme, türbe çeşmesinden su içme”yi genel ritüel örnekleri olarak; “toprak alma, süt dökme, çaput bağlama, süpürge bırakma, tel kesme, elbise bırakma”yı özel ritüeller olarak tespit etmektedir. Ziyaret fenomeninde ziyaretçilerin yerine getirdikleri ritüellerde dileklerin etkili olduğunu, bazı türbelerin özellikle belirli bir probleme çare bulmak için ziyaret edildiğini belirtecek gerekir.

#### 4.4. Mit

Kutsallaşmanın dördüncü ve son aşaması, mit aşamasıdır. Gerçek bir öyküye işaret eden mitler, kutsal kabul edilir, çünkü doğaüstü varlıkların eylemlerinin öyküsünü anlatır. Öykü, kesinlikle gerçektir ve inanmayı gerektirir. Öteyandan mit, çeşitli bakış açılarına göre ele alınıp yorumlanabilen son derece karmaşık bir kültür

gerçekliğidir. Mitleri “yaşamak”, gerçek anlamda “dinsel” bir yaşantıyı kapsar; dinseldir çünkü sıradan yaşantıdan, gündelik yaşamdan farklılık gösterir (Eliade, 1993: 9-24). Ziyaret fenomeninde mitler, sakınılması gereken yasaklar olarak karşımıza çıkmaktadır. Mitler, kutsalın cezbedici ve uzaklaştırıcı yönünün uzaklaştırıcı yönüne karşılık gelir. Mitler, kutsalı koruma amacına yönelik işlev görür. Eliade (2005: 491), mitlerin yapısı nasıl olursa olsun, sadece insanın kutsal veya kutsaldışı olsun fiilleri için değil, aynı zamanda insanı yönlendiren doğası için de daima bir eğilim ve örnek olduğuna işaret etmektedir. İnsanın, kendini ve dünyayı tanımak için anlattığı bir öykü olan mitler, bizi kendine tabi kılan, kuralcı talepleri olan ve biçim verici bir gücün temsil ettiği bir hakikat olarak ifade edilmektedir (Assmann, 2001: 79).

Bir yerin ziyarete dönüşmesi için etrafında bir efsane veya menkıbenin oluşması gerekir. Menkıbenin, kulaktan kulağa aktarılma ve efsaneye dönüşme süreci belirli bir zaman alır. Ziyaret fenomeninin kökleri eski Türk dini ve kültürüne uzanır. Türklerin zaman içerisinde girdiği ve çeşitli dinlerden ve gittikleri yerlerde karşılaştıkları mahalli kültürlerden alınan yeni motifler eklenmiş, İslâmiyet’e girdikten sonra, Anadolu’da dini-tasavvufi bir potada eritilmesi suretiyle oluşmuştur. Efsaneler, oldukça kompleks unsurları meczeden bir gerçekliktir (Günay ve diğerleri (2001: 112). Eliade’a göre (1991: 74), kutsal bir tarih olan efsanenin kişileri insani varlıklar olmadığı için, efsane, bir esrari ifşa etmekle eş anlamlıdır. Efsaneler, genellikle halkın ağzında, ağızdan ağıza dolaşmak suretiyle şekillenen ve çoğunlukla olağanüstü nitelikler taşıyan hikayelerdir. Efsaneler ile menkıbeler arasında bir ayırım yapılırsa efsaneler tarihi gerçeklikleri çok aşmakta ve buna karşılık menkıbeler tarihi gerçekliklerle daha çok irtibatlıdır. Üstelik efsaneler, velilerle ilgili olduğu andan itibaren hayal gücü onları, çok daha ötesinde olağanüstü özellikler ve unsurlar yüklenerek kutsallaştırmış olarak karşımıza çıkarmaktadır (Günay ve diğerleri, 2001, 82).

Efsaneler aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılan kutsal; tarihsel, toplumsal koşulların aktarım sürecinde birtakım farklılaşmalar yaşar. Kutsalın transformasyonu olarak ifade ettiğimiz bu aktarım süreci için kültürel belleğe işaret etmek gerekir. Assmann (2001: 91-92) kültürel belleğin kuşaktan kuşağa biyolojik olarak aktarılamayacağı için canlı tutulması gerektiğini belirtir. Kültürel bellekte, kutsallık atfedilen nesnelere, kutsallıkları bağlamında birtakım kurallar, mensuklar ve yasaklarla birlikte kodlanır. Örneğin, ağaçların kutsal sayılmaları, onlarla ilgili birtakım yasakları da beraberinde getirmektedir. Bu durum, kutsalın bir yandan insanı kendine cezbeden ve öte yandan da korkutup sakındıran çift yönlü karmaşık karakterinin tipik bir tezahürü olarak tespit edilmektedir. Bir yandan bu kutsal ağaçlar insanları birtakım dileklerinin gerçekleşmesi için kendilerine çekerken, öte yandan onların kesilmesi, yakılması ve yapılarından dahi istifade edilmemesi şeklindeki sakındırıcı birtakım yasakları da içermektedir. Hatta bu yasakların, bu ağaçlara konan av hayvanlarının avlanmasında yahut çevresinde avlanmanın yasaklanmasına kadar uzan-

ması ilginçtir. Halk, bu ağaçlardan faydalanmaya çalışanların veya onların çevresinde avlananların rüyalarında korkutulduklarına ve bu yolla ikaz edildiklerine, hatta bu işi yapmakta ısrar edenlerin çeşitli felaketlere maruz kaldıklarına inanmaktadır. Ayrıca kültürümüzde kerametler ve bereketlerle anılan yerler olarak ziyaret fenomeni etrafında, velilerin sağlıklarında gösterdikleri kerametlerin, öldükten sonra da mezarlarında yahut kendilerinden artakalan eşyalarda devam ettiği; hatta bu kerametlerin çevrelerindeki ağaçlara, taşlara, dağlara, tepelere sirayet edebildiği, kerametlerin artıp yaygınlaştıkça, halkın da onlara olan rağbetinin de arttığı belirtilmektedir (Günay ve diğerleri, 2001: 78-85).

Veli kimselerin ziyaret fenomeninde olağanüstü halleri gerçekleştirebilecek manevi güce sahip olduğu kabul edilmekte, anlatılan menkıbelerin kulaktan kulağa yayılarak ve hep “falancanın” tanıklığına dayandırılarak hikaye edilmesi olduğu ileri sürülmektedir (Köse, Ayten, 2010: 126). Ziyaret yerleri çeşitli amaçlarla insanları kendilerine cezbettikleri gibi aynı zamanda kendilerinden sakındırmakta ve daha doğrusu birtakım sınırlamalar ve yasaklar koymaktadır. Bu sınırlamalar ve yasaklara uymayıp saygısızlık yapanlar ise türlü felâketlerle karşılaşmaktadır. Şeyh Aslan Türbesi yakınında zina yapanlar taş kesilmişlerdir. Seyyid Burhaneddin ve Karaşeyh'e saygısızlık gösterenlerin çocukları ölmekte ve ağızları eğilmektedir. Büyük Tuzhisar'da tarladan evine dönmekte olan bir kadın çocuğunun pisliğini yufka ekmeğiyle temizlediği için anında taş kesilmiştir (Günay ve diğerleri, 2001: 87).

Mitleri ziyaret fenomenininin uzaklaştırıcı yönüne örnek olarak aşağıdaki biçimde sıralamak mümkündür: Türbenin üzerinin örtülmesine, türbenin yıkılmasına ve yerinin değiştirilmesine izin vermeme, yatıra saygısızlık yapanları cezalandırma, beddua yoluyla gözü kör etme, aleyhinde konuşanlara zarar verme, türbenin etrafında cinayet işletmeme ve davul çaldırmama, dünyevi amaçlar için suyun kullanımına izin vermeme, yatacın bulunduğu yerde cinsi münasebette bulunulmaması gerekirken, cinsi münasebette bulunduğu söylenen bir oğlanla bir kızın taş kesilmesi, hırsızlık amacıyla türbeye girenlerin dışarıya çıkmasına izin vermeme vb. gibi örnekler sıralanmaktadır (Günay ve diğerleri, 2001: 84-85).

Kutsalın mitler aracılığıyla kendisini korumaya almasıyla ilgili hemen her bölgeden örnek bulmak rahatlıkla mümkündür. Ziyaret fenomenine yapılan saygısızlık ve saldırıların başka şekiller ve felâketlerle cezalandırıldığı görülmektedir. Elazığ Arap Baba türbesinin çinileri ve lambaları çalınır, türbede yatan zat, hırsızları sürekli olarak rahatsız eder, hırsızlar kendi istekleri ile karakola teslim olurlar. Adana Çoban Dede türbesini yıkmak için yaklaşan iş makineleri arızalanır, ben yıkarım diyen operatör iş makinasının devrilmesi sonucu can verir. Samsun Cüneyd-i Bağdadi türbesi hakkında kahvehanede kumar oynayan dört kişiden üçü kötü sözler konuşur, dördüncüsü onları uyarır. Ama arkadaşları uyarıları dikkate almaz, devam ederler. Anla-

tilanlara göre, aleyhte konuşan üç kişiden biri, felç olmuş, birinin vücudu çürümeye başlamış, diğeri ölmüştür (Köse, Ayten, 2010: 129-130).

Bir başka örnekte (Sunguroğlu, 1958: 330), Harput'un ilk kaymakamı Şevki Bey, ehl-i keyf biri olmasıyla tanınır. Harput Fatih Ahmet Baba türbesinin bulunduğu yerin yakınına içki sofrasının kurulmasını emreder. Dostlarının türbeyi gösterek yaklaşmayalım önerisini alaycı bir dille geri çevirir. Ertesi sabah, Şevki Bey, yatağından kalktığı zaman çenesinin eğilmiş olduğunu, bir kelime dahi konuşmadığını görür. Elâzığ'da bulunan bütün doktorlara muayene edilir ancak yapılan tedavilerin hiçbirisi sonuç vermeyince Kaymakam, bu durumun nereden geldiğini anlar. Birkaç gün evinden çıkamaz sonra Fatih Ahmet Baba'ya giderek af diler. Türbeyi ve yanındaki mescidi tamir ettirir, türbenin önündeki alanı düzenlettirerek türbenin önüne çeşme yaptırır, su getirir ve çevreyi ağaçlandırır. Bu hizmetinin karşılığı olarak çenesi düzelir.

### Sonuç

Ziyaret fenomeni bağlamında bir varlık, objenin nasıl kutsallaştığı sorusuna cevabına aranan bu çalışmada, kutsallaşma sürecinin bir tipolojisi amaçlanmış, ziyaret fenomeni için kutsallaşma sürecine tipolojik bir model önerilmiştir. Temel olarak önerilen tipolojik model için kutsallaşma süreci, dini ziyaret yerleriyle ilgili saha çalışmalarının verilerinden örneklendirilmiştir. Ziyaret fenomeni bağlamında kutsallaşmanın tipolojisine yönelik teorik destek bulmada farklı coğrafyaların benzer davranış kalıpları ortaya çıkardığı ön kabulünden hareket edilmiştir.

Kutsallaşma sürecinin dört aşamasında Hans Mol'un din olgusu için kavramsallaştırdığı "kimliğin kutsallaşması"ndaki dört aşamalı tasnif, ziyaret fenomenine uyarlanmıştır. Kutsallaşma süreci, somutlaşma, bağlanma, ritüel ve mit olarak sıralanmaktadır. Kutsal, somut bir nesne ile görünür olmakta ve somutlaşma aşamasında kutsalla irtibat kurmaktadır. Kutsalla irtibat, kutsalın cezbedici yönünü açığa çıkarmaktadır. İkinci aşama, bağlanma boyutunda bir ispat niteliğinde kerametler toplumsal kabulü doğurmakta, ardından ritüel, menasik gelmektedir. Kutsallaşma sürecinin son aşaması, mit ile tamamlanmaktadır. Çoğunlukla kutsalın uzaklaştırıcı özelliğinin bir yansıması olarak yasaklar, korkutucu nitelikte karşımıza çıkmakta ve kutsalı koruma işlevi görmektedir.

Kutsalın cezbedici ve sakındırıcı iki yönü, analizimizdeki kutsallaşma tipolojisiyle de uyumluluk göstermektedir. Cezbedici yön, keramet ile bağlanma aşamasına; sakındırıcı yön ise, yasaklara karşılık gelmektedir. Bağlanma aşaması ile mit aşaması arasında ince bir çizgi bulunmaktadır. Benzer yönleri olarak her iki aşamada da efsanelerin kulaktan kulağa yayılması söz konusu iken, ayrıldıkları yön, bağlanma aşaması, kutsalın iki özelliğinden cezbedici yön, kerametler ile ortaya çıkmakta,

mit aşaması, kutsalın diğer özelliği olan korkutucu yön, kutsala karşı yasakları ifade etmektedir. Kutsal, korkutucu yönüyle bizim kullandığımız anlamda yasaklarla hatırlatmakta, gözdağı vermektedir. Kutsalın dördüncü aşamadaki mitle yasakları hatırlatması, kendisini korumaya alma amacını taşır. Hans Mol'un kimlik kuramından ziyaret fenomenine uyarladığımız kutsallaşma tipolojisi için son aşama olan mit, başta gelmeli şeklinde bir görüş ileri sürülebilir. Ancak bağlanma aşaması ile mit aşaması arasındaki temel fark, bağlanma aşamasının olumlu birer nitelik bağlamında kerametlerle gerçekleşmesi, mit aşamasının olumsuz niteliklerle yasakları telkin etmesidir. Kutsal doğası gereği, önce cezbedici yönüyle belirecek, sonra korkutucu yönüyle tezahür edecektir. Kutsalın kutsallığı kerametlerle toplumsal kabule dönüşür, ardından ritüeller gelir, son aşamada kutsal kendisini korumaya alır.

Bu çalışma ziyaret fenomeni örneğinde kutsallaşma sürecinin tipolojik bir modelde işlenmesi ilgili literatüre mütevazı bir katkı sağlama adına bir boşluğu doldursa da, içinde bulunduğumuz coğrafyanın inançları, kabulleri, geçmişten bugüne aktardığı kültürel miras, kutsallaş(tır)ma eksenli yeni birçok çalışmaya kapı aralamaktadır.

### Kaynakça

- ABERCROMBIE, N.; S. HILL; B. S. TURNER. (2000). *The Penguin Dictionary of Sociology*. England: Penguin Books.
- ARSLAN, M. (2002). "Sosyolojik Din Tanımları ve Din Olgusunu Anlamada Uygun Bir Kavram Olarak Kutsal". *Tabula Rasa*. Yıl:2 S.6, 159-172.
- ASSMANN, J. (2001): *Kültürel Bellek*. çev: Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- COX, J. L. (2004). *Kutsalı İfade Etmek*. çev: Fuat Aydın. İstanbul: İz Yayıncılık.
- DEMİRCİ, K. (2002). "Kutsiyet Maddesi". *İslam Ansiklopedisi*. C.26. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları. 495-496.
- ELIADE, M. (1964). *Shamanism: The Archaic Techniques of Ecstasy*. New York: Pantheon.
- ELIADE, M. (1991). *Kutsal ve Dindışı*. çev: Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları.
- ELIADE M. (1993). *Mitlerin Özellikleri*. çev: Sema Rifat. İstanbul: Simavi Yayınları.
- ELIADE, M. (2003). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. çev: Ali Berktaş. C.1. İstanbul: Kambalacı Yayınları.
- ELIADE, M. (2005). *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*. çev: Mustafa Ünal, Konya: Serhat Kitabevi.
- EMİROĞLU, K. ve S. AYDIN. (2003). *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- GEERTZ, C. (1957). "Ethos, World-View and the Analysis of Sacred Symbols". *The Antioch Review*. Vol.XVII. No.4. 421-437.
- GÜÇ, A. (1998). "Dinlerde Kütsal ve Kutsallık Anlayışı". *Dinler Tarihi Araştırmaları I* içinde. Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları. 337-353.



- GÜNALTAY, M. Ş. (1996). "Ölüleri Kutsallaştırma : Türbeler ve Ziyaret Yerleri". Sadeleştirilen: Ahmet Gökbel. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S.1, 187-191.
- GÜNAY, Ü.; H. GÜNGÖR; A. TAŞTAN; H. SAYIM. (2001). *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması -Kayseri Örneği-*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- GÜNDÜZ, Ş. (2009). "Kutsal Hakkında Konuşmak: Dinsel Söylemde Mitos". *Milel ve Nihal*. C.6. S.1. 9-26.
- JOHNSON, A. G. (2000). *The Blackwell Dictionary of Sociology*. USA&UK: Blackwell Publishers.
- KILIÇ, S. (2001). "Kutsalın Tezahürü ve Kur'an'da Taş Kavram Alanı". *Ekev Akademi Dergisi*. C. 3. S. 1. 1-23.
- KIRMAN, M. A. (2004). *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- KÖSE, A. ve A. AYTEN. (2010). *Türbeler Popüler Dindarlığın Durakları*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- KUŞÇU, E. (2011). "Kutsal Kavramını Yeniden Düşünmek: Mana Modelinden Düzen Nasyonuna Doğru". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. C.11. S.3. 165-186.
- MOL, H. (1922). *The Fixed and the Fickle Religion and Identity in New Zealand*, Waterloo, Ontario, Canada: Wilfrid Laurier University Press.
- MOL, Hans. (1976). *Identity and The Sacred: A Sketch For A New Social-Scientific Theory of Religion*. Oxford: Basil Blackwell.
- MOL, H. (1982). *The Firm and the Formless: Religion and Identity in Aboriginal Australia*. Waterloo, Ontario, Canada: Wilfrid Laurier University Press.
- SELÇUK, A. (2010). "Dede Mezarındaki Sır: Ziyaret Fenomeni ve Kutsalın Tezahürleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S.56. 61-72.
- SUBAŞI, N. (2000). "Kutsal Tarih" in Dini Sosyolojisi". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C.3. S.3. 63-83.
- SUNGUROĞLU, İ. (1958). *Harput Yollarında*. C.1, İstanbul: Elazığ Kültür ve Tanıtma Vakfı Yayınları.
- VERGOTE, A. (2002). "Kutsal" çev: Halife Keskin, Asım Yapıcı. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C.2. S.2. 207-236.
- YAR, E. (1999). "Müslüman Düşüncesinde Olağanüstülük". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S. 4. 203-220.
- YILDIRIM, M. (2007). "Mircea Eliade'de "Kutsal ve Kutsal Zaman" Kavramı". *Dini Araştırmalar*. C.10. S.28. 59-82.

# BİR SOSYAL SERMAYE TÜRÜ OLARAK TÜRKİYE'DEKİ ALEVİ SOSYAL ÖRGÜTLERİ VE FAALİYETLERİNİN İNCELENMESİ

Mehmet Ali BALKANLIOĞLU\*

Fatih IRMAK\*\*

## Özet

Sosyal sermaye, sosyal bilimlerde son otuz yılda geniş ölçüde tartışılan konulardan biri olmuştur. Sosyal bilimciler sosyal sermayeyi bir toplumu canlı tutan en önemli dinamiklerden biri olarak tanımlamışlardır. Mevcut yazında, sosyal sermayeye ilişkin pek çok kavramsallaştırma mevcuttur. Bu çalışmada, sosyal sermayenin sosyal ağ, sosyal dayanışma, güven ve normların korunması (sosyal kontrol) gibi temel unsurları, Alevi sosyal örgütleri bağlamında araştırılmıştır. Veri toplamak için nitel araştırma ekseninde amaçlı örneklem, mülakat, içerik analizi ve gözlem yöntemleri kullanılmıştır. Çalışmaya katılan İstanbul'daki Alevi sosyal örgütlerinin (federasyon, vakıf ve dernek) üst düzey temsilcileri ile mülakatlar yapılmış ve Alevi sosyal örgütlerine ait web sitelerinin içerikleri (37 web sitesi ve 224 haber) incelenmiştir. Araştırmanın bulguları, Alevi sosyal örgütlerinin, sosyal sermayenin sosyal ağ, sosyal dayanışma, güven ve normların korunması gibi en önemli unsurlarını içerdiğini ve bu örgütlerin sosyal sermayenin unsurlarının oluşumuna katkı sağlayan faaliyetler düzenlediklerini göstermiştir. Son olarak, Alevi sosyal örgütlenmelerinin, toplumsal hayatta ne kadar önemli işlevlere sahip olduğu da anlaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Sosyal sermaye, Alevi sosyal örgütleri, cemevi

## AN INVESTIGATION OF ALEVİ CIVIC ORGANIZATIONS AND ACTIVITIES IN TURKEY AS A TYPE OF SOCIAL CAPITAL

### Abstract

Social capital has become one of the topics largely discussed in social sciences in the last thirty years. Social scientists have described social capital as one of the most important dynamics keeping a society alive. Many concepts were used in the conceptualization of social capital in extant literature. This study investigates the basic elements of social capital such as social network, social solidarity, protection of trust and norms (social control) in Alevi civic organizations. It is used qualitative research methods with purposive sampling, face-to-face interview, content analysis, and observation for data collection. Interviews were conducted with the high level representatives of Alevi civic organizations (federations, foundations and

\* Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, İstanbul/Türkiye, mehmet.balkanlioglu@marmara.edu.tr.

\*\* Dr., Sosyolog, Ankara/Türkiye, irmax09@hotmail.com.  
DOI:10.12973/hbv.d.70.117.

associations) who were participated in the study in İstanbul, Turkey, and content of websites of Alevi civic organizations (37 websites and 224 news) was analyzed. Findings of the study showed that Alevi civic organizations have the most important elements of social capital (social network, social solidarity, protection of trust and norms) and these organizations were organizing activities contributing to the formation of these elements of social capital. Finally, it was understood that how vital functions Alevi civic organizations have in social life.

**Keywords:** Social capital, Alevi civic organizations, cemevi

## 1. Giriş

Dünyada ve Türkiye’de sivil toplumun temsilinin en önemli göstergelerinden biri de sivil toplum kuruluşlarıdır. Bu anlamda amaçlarına ve faaliyet alanlarına bakıldığında Türkiye’de inanç, kültür, meslek grupları, yardımlaşma, taraftar ve hobi gibi başlıklar altında sivil toplum faaliyetlerinin olduğu görülmektedir (İçduygu, Meydanoglu ve Sert, 2011).

Sivil toplum kuruluşları ve bu kuruluşlara üyelikler ile oluşturulan sosyal ağlar, sosyal sermayenin en önde gelen unsurlarındandır. Çünkü bu yapılar toplum içinde önemli işlevlere sahiptirler. Özellikle dernek ve vakıflar, bir yandan sosyal faaliyetlerle insanları bir araya getirirken, diğer yandan bireylerin değerleri, kültürel öğeleri ve sosyal normları öğrenmelerini ve grup olarak bu sermayeye sahip çıkmalarını sağlamaktadır.

“Özel bir görevi olan kişilerin belirli bir amaca ulaşabilmek için kurdukları sosyal birimlere sosyal örgüt denmektedir. Gönüllü dernekler, ticari kurum ve kuruluşlar” bu anlamda birer sosyal örgüttürler (Güler ve Çobanoğlu, 1994:15). Örneğin Türkiye’de dikkat çeken sosyal örgütlerden birisi, Alevilik temelli faaliyet gösteren Alevi-Bektaşî sosyal örgütleridir. Bir kısmı federasyonların altında birleşmiş olan bu örgütler, genellikle cemevi olarak da hizmet veren dernek ve vakıflardır. Amaç ve faaliyetlerine bakıldığında -tamamı olmasa bile- bu örgütlerin hem birleştirici ve bütünleştirici yapılar oldukları hem de Alevilik kültürünün ve değerlerinin korunması ve paylaşılması bağlamında işlevsel oldukları görülmektedir. Bundan dolayı da cemevlerinin olduğu yerlerde cemevlerinin bütünleyicisi, cemevlerinin olmadığı yerlerde ise, bu eksikliği gideren ara birer sosyal mekanizmalardır (Yaman, 2009). Bu bağlamda değerlendirildiğinde, özellikle köyden kente göç eden Alevilerin, öncelikle kentsel hayata tutunmak ve sonrasında ise değerlerini korumak üzere bu örgütler bünyesinde bir araya geldiklerini söylemek mümkündür (Alperen, 2009).

Kentin yoğun yaşantısının kültürel değerleri örselediği ve bu değerlerin yaşanmasını kısıtladığı bilinen bir gerçektir. Bu noktada Alevi sosyal örgütleri, Anadolu Alevilerinin sosyal norm ve değerlerini muhafaza etmelerini ve toplum içinde yaşamalarını sağlayan önemli bir fonksiyon icra etmektedir (Yaman, 2004).

Diğer pek çok sosyal örgütle kıyaslandıklarında Alevi sosyal örgütlerinin daha çok bu özellikleri nedeniyle ön plana çıktıkları görülmektedir. Yani Alevi sosyal örgütleri, Alevilik temelli sosyo-kültürel-dini değerleri koruyucu özelliklerinden dolayı diğer dini ve hemşehrilik temelli vakıf ve derneklerden ayrılmaktadır. Bu nedenle, Alevi sosyal örgütlerinin sosyal işlevlerinin anlaşılması ve sosyal sermaye oluşumuna katkılarının tespiti önem taşımaktadır.

## 2. Sosyal Sermayeye İlişkin Yaklaşımlar

Sosyal sermaye, sosyal bilimlerde ve ekonomi disiplinlerinde son otuz yıldır açıklanmaya çalışılan ve çok tartışılan bir kavramdır. Her ne kadar kavram, Tocqueville ve Durkheim (1893, 1964)'in toplumsal sistem ve sosyal örgütlenmeye ilişkin çalışmalarında genel hatları ile ifade edilse de ilk defa Hanifan (1916)'ın toplumsal bütünleşme tartışmalarında yer bulmuştur. Ancak günümüzde yapılan çalışmalarda en çok referans gösterilen kaynaklar Bourdieu, Coleman ve Putnam'a aittir (Portes, 1998). Çünkü mevcut yazında Bourdieu (1985), Coleman (1988) ve Putnam (1993, 2000, 2001), sosyal sermayeyi en iyi şekilde ancak farklı yaklaşımlarla dile getirmiş, kavramın açıklanmasına ve yaygın bir şekilde kullanılmasına öncülük etmişlerdir (Portes, 1998; Woolcock ve Narayan, 2000).

Sosyal sermaye; makro, mezo ve mikro düzeyde ortaya çıkan sosyal ilişki türlerinin ve bu ilişkilerin şekillenmelerinin açıklanmasında önemli bir kavramsal çerçeve olmuştur. Özellikle Putnam ve Coleman'ın sosyal sermaye yaklaşımı; aile, eğitim, toplumsal hayat, sosyal örgütlenme, demokrasi, yönetim, sosyal sorunlar, genel toplum sağlığı ve çevre ile suç ve ekonomik gelişime kadar pek çok konunun çalışılmasında esas alınmıştır (Woolcock ve Narayan, 2000).

Sosyal sermayeyi faydacı bir yaklaşımla açıklayan Bourdieu (1985) ise, sosyal sermayeyi bireylere mutlak çıkar sağlayan sosyal ağların bir bütünü olarak görmektedir. Bireyler sosyal ağlara bir çıkar sağlamak üzere dâhil olmakta ve bununla beraber kendi sosyal ağlarını da genişletmektedir. Bu anlamda sosyal sermaye, bireylere sürekli veya geçici olarak kaynaklar sunduğundan önemli bir olgudur (Portes, 1998).

Coleman (1988), sosyal sermayeyi daha kapsamlı bir şekilde hem işlevselci hem de faydacı bir yaklaşımla ele almıştır. Çünkü sosyal sermaye, sosyal sistemin bir parçası gibidir. Ona göre sosyal ağlarda ortaya çıkan sosyal sermaye, fiziksel bir varlık değildir ve bireylere mâl edilemez. Ancak bireylerin amaçlarına ulaşmaları için bir araçtır. Yani bir işlevi vardır ve bu işlevi yerine getirerek bireylerin sistem içinde var olmalarını ve hareket edebilmelerini sağlamaktadır.

Sosyal sermaye, yine Coleman'a göre, bireylere farklı faydalar sunduğu için, bireyler rasyonel eylemler gerçekleştirerek sosyal sermayeden yararlanmaktadır. Bu yönüyle de bireylerin eylemlerini kolaylaştırmasının yanında toplumsal normlardan

sapmalarını da engellemektedir. Örnek olarak dernekler ve diğer sosyal ağlar, bir yandan üyelerin birlik ve beraberlik içinde aynı hedeflere yönelik hareket etmelerini sağlarken diğer yandan yaşam kalitelerini de artırmaktadır (1988).

Putnam (1993) bu yaklaşımlardan ayrılmış ve sosyal sermaye kavramına farklı bir tanım getirmiştir. Ona göre sosyal sermaye, sosyal örgütlenmelerin, ağların, güvenin ve sosyal normların bir bütünüdür. Bireyler de sosyal sermaye türlerine katılırlarken sadece kendi çıkarlarını düşünmemektedir çünkü bu faktör, toplumun geneline pek çok faydalar sunmaktadır. Sosyal sermayenin, Putnam'a göre, ekonomik kalkınmadan toplumsal huzura ve güvene kadar pek çok etkileri vardır. Bir toplumsal ağda sosyal sermaye birikimi ne kadar fazla ise o toplum her açıdan o kadar iyi durumda demektir. Bu nedenle sosyal sermaye çok boyutlu bir kavramdır. Sözgelimi insanların birbirlerine duydukları güven ve sosyal faaliyetlere katılım, çok önemli sosyal sermaye çeşitleridir. Ayrıca (siyasi, dini, kültürel vb.) her türlü sosyal birlikteliğe üyelik, oy kullanma ve dernek üyelikleri de sosyal katılımın en belirgin göstergelerindedir. Dolayısıyla bireylerin bu tür birlikteliklerin içinde yer almaları, hem sosyal ağları güçlendirmekte hem de sosyal düzenin sağlıklı işlenmesini sağlamaktadır (Putnam, 2000).

Bu çalışmada, ağırlıklı olarak Putnam'ın yaklaşımları benimsenmiş olup Alevi sosyal örgütlerinin sosyal sermaye oluşumuna katkı sağlayıp-sağlamadıkları tespit edilmiştir.

### 3. Sosyal Sermaye Türü Olarak Alevi Sosyal Örgütleri

Aleviliğin ne olduğu ve nasıl tanımlanacağı tartışmalı olsa da en çok kabul gören tanımın, yol büyükleri olan dedelerin yaptığı tanım olduğu görülmektedir. Buna göre: "Alevilik İslam'dır. Hak-Muhammed-Ali yolunun Kırklar Meclisinde olgunlaştığı ve On iki İmamlarla devam eden, İmam Ca'fer-i Sâdık'ın akıl ölçüsünü rehber olarak alan, Horasan erenlerinin himmetleriyle Anadolu'ya gelen, Hazreti Pir'le ve ulu ozanlarımızın nefesleriyle hayat bulan inancın adıdır" (Üzüm, 2007: 7). Bu anlamda geleneksel olarak Alevilik, "dede merkezli" İslami bir dini gelenektir. Bugün dahi Alevilerin sosyo-dini liderleri olarak görev yapan ve bu bağlamda pek çok rol üstlenen dedelerin, geleneksel rollerini şu şekilde sıralamak mümkündür (Yaman, 2004: 161):

Sosyal ve dinsel bakımdan topluma önderlik etme ve davranışlarıyla, yaşantısıyla örnek olma, toplumu irşad (aydınlatma) ve bilgilendirme, toplumda birliği ve dayanışmayı sağlama, sosyal ve dinsel törenleri (cem, cenaze, evlenme törenleri vb.) yönetme, adaleti sağlama, suçluları düşkün ilan etme, inancı ve gelenekleri yaşatma ve aktarma, kutsal güçleri nedeniyle maddi-manevi sorunu olanların, hastaların başvuru yeri olma.

Alevilik, özellikle 1950'lerde başlayan ve gittikçe artan köyden kente göçler neticesinde büyük ve ciddi yapısal değişimler geçirmiştir (Balkanlıoğlu, 2006). Dedelerin geleneksel rolleri tam da bu değişimde çeşitli derecelerde fonksiyon kaybına uğramış ve dedeler rollerini, Alevi sosyal örgüt yöneticileri, yazarlar, araştırmacılar ve bilim insanları ile paylaşmak durumunda kalmışlardır (Üzüm, 1997; Subaşı, 2005; Balkanlıoğlu, 2006). Diğer taraftan yine bu değişimde, Aleviliğin geleneksel yapısında köylerde yer alan ve meydan evi olarak isimlendirilen cemlerin icra edildiği yerlerde, şehirlerde -özellikle 1990 sonrasında- aynı maksatla ve cemevi olarak dernek-vakıf şeklinde ortaya çıkmışlardır (Balkanlıoğlu, 2006; Alperen, 2009; Yaman, 2009).

Sosyal örgütlenmelerin en önemli özellikleri; -aynı zamanda sosyal sermayenin de göstergeleri olan- üyeler arasında sosyal ağ oluşturma, aynı normların paylaşılmasını sağlama ve bireyler arasında güveni sağlamaktır (Portes, 1998). Alevi sosyal örgütleri olarak özellikle dernek ve vakıflar, hiç şüphesiz bu bahsedilen kavramlar temelinde sosyal sermayeyi ortaya çıkarmakta ve Anadolu kültür mozaiğinde Alevilerin ve Alevi kültürünün var olmasında merkezi bir rol oynamaktadır. Türkiye'deki bu dernek ve vakıfların bir kısmı bağımsız, bir kısmı ise bazı federasyonlara bağlı olarak hizmet sunmaktadır. Federasyonlar değerlendirildiğinde en kapsamlı olanların Alevi Vakıflar Federasyonu, Anadolu Alevi Bektaşî Federasyonu, Alevi Dernekleri Federasyonu ve Alevi Bektaşî Federasyonu olduğu görülmektedir. Bu çalışmada kapsamı geniş tutmak ve çeşitliliği yakalamak için Alevi sosyal örgütleri olarak hem bağımlı/bağımsız dernek, vakıf ve federasyonlar hem de buralarda görev yapan yönetici ve dedeler çalışmaya dâhil edilmişlerdir.

## **4. Yöntem**

### **4.1 Sosyal Sermayenin Ölçülmesi**

Resmi ve gayri resmi derneklere ve sosyal ağlara katılım, sosyal sermayenin en çok kullanılan göstergelerindedir. Toplumda bu grupların varlığı ve çoğunluğu, o toplumda sosyal sermayenin belirli bir düzeyde de olsa varlığını göstermektedir (Woolcock ve Narayan, 2000). Mevcut yazında sosyal sermayenin ölçülmesi için sivil toplum örgütleri ve faaliyetleri ile faaliyetlere katılım gibi göstergeler kullanılmıştır (Buonanno vd., 2006; Putnam, 2001; Rosenfeld vd., 2001; Arıcıoğlu ve Ergin, 2009; Irmak, 2012). Bu çalışmada da sosyal sermayenin ölçülmesi için Alevi sosyal örgütleri, örgütlerin faaliyetleri ve faaliyetlere katılım incelenmiştir. Daha açık bir ifade ile belirtmek gerekirse, sosyal sermaye literatüründen yola çıkılarak Alevi sosyal örgütlerinin faaliyet türleri, amaçları, ne kadar zamandır faaliyet yürüttükleri, üye sayıları, kurum ve/veya üyelerin yakın çevrelerindeki sorunlara yönelimleri, üyeler arası ilişkiler, kurum çatısı altındaki üyelerin birbirlerini tanımaları, güvenmeleri, da-



yanışma türleri, cenaze, düğün ve diğer ihtiyaç duyulan zamanlarda birbirlerine yardımcı olmaları ve Alevilik değerlerini koruma amaçlı çalışmaları gibi hususlar tespit edilerek sosyal sermaye kavramı değişik açılardan ölçülmeye çalışılmıştır.

## 4.2 Veri Toplama

Bu araştırma herhangi bir kurumsal destek alınmadan bağımsız olarak gerçekleştirilmiştir. Veri toplama ve analizinde, ikisi proje yöneticisi ve beşi asistan olmak üzere toplam yedi kişi görev yapmış, veri toplamak için nitel araştırma yöntemleri tercih edilmiştir. Öncelikle, uzun zaman kesitinde meydana gelen olayları ve davranışları etkilemeden incelemek, araştırmacının ön yargısını ortadan kaldırmak ve birinci dereceden kaynak kullanmak amacıyla içerik analizi yapılmıştır. Bu anlamda çalışmaya dâhil edilen federasyon, dernek ve vakıfların web siteleri taranarak içerik analizi yapılmış, sosyal sermaye kapsamına giren bütün faaliyetler incelenerek bulgular kısmında paylaşılmıştır.

İkinci olarak, nitel araştırmalarda veri toplamak için en çok tercih edilen mülakat ve gözlem teknikleri kullanılmıştır. Mülakat yöntemi, örneklemelerden doğrudan ve doğal ortamlarında veri toplanmasına en elverişli yöntem olduğundan İstanbul'da yaşayan ve kendilerine ulaşılabilen federasyon, dernek ve vakıf yöneticileri ve dedelerle yüz-yüze mülakatlar yapılmıştır. Amaçlı örneklem yöntemiyle seçilen örneklemelerle yapılan mülakatlar, gönüllülük esasına dayalı olup katılımcıların kendilerini daha rahat ifade edebilmeleri ve daha fazla veri elde edebilmek için araştırma konusu olan kurumlarda gerçekleştirilmiştir. Katılımcılar ilk olarak isim, unvan ve görevlerinin akademik çalışmalarda açıkça yazılacağı belirtilen bilgilendirilmiş istek formu imzalamış ve daha sonra mülakata geçilmiştir. Mülakatlar yapılırken ayrıca katılımcı gözlem tekniği uygulanmış ve gözlem notları tutulmuştur.

## 4.3 Veri Analizi

İçerik analizleri, mülakatlar ve gözlem raporları bu araştırmanın ham verilerini oluşturmuştur. İçerik analizi bağlamında federasyon, dernek ve vakıfların ulaşılabilen/açık- web sitelerinin tamamı taranmış ve çalışmanın içeriğine uygun olan haberler kaydedilmiştir. Bu çerçevede, Alevi Vakıfları Federasyonu'nun (AVF) faaliyetleri bağlamında 10 web sitesi ve 79 haber, Anadolu Alevi Bektaşî Federasyonu'nun (AABF) faaliyetleri bağlamında 6 web sitesi ve 38 haber, Alevi Bektaşî Federasyonu'nun (ABF) faaliyetleri bağlamında ise 21 web sitesi ve 107 haber olmak üzere toplam 37 web sitesi ve 224 haber taranmıştır<sup>1</sup>. Haberlerin içerikleri incelenerek analizleri yapılmış ve faaliyetler ortak ana başlıklar halinde bulgular kısmında sunulmuştur.

Veri analizinin ikinci aşamasında ise mülakat ve gözlem notları değerlendirilmeye alınmıştır. Bu çerçevede önce mülakatların kelimesi-kelimesine deşifresi yapıl-

mış, daha sonra elde edilen metinler analiz edilmiş ve sosyolojik olarak yorumlanmıştır. Bu sırada konuyla ilgili olmayan kısımlar çalışmadan hariç tutularak sadece ilgili kısımlar alınmış ve katılımcıların bir konudaki değerlendirmeleri benzer veya aynı ise, katılımcılara genel atıf yapılmıştır. Son olarak gözlem raporları da değerlendirilerek katılımcıların konuyla ilgili genel tutumları tespit edilmiştir.

## **5. Bulgular**

### **5.1 Alevi Sosyal Örgütlerinin Faaliyetleri**

Alevi federasyon, vakıf ve derneklerinin web siteleri incelendiğinde pek çok alanda faaliyet yürüttükleri görülmektedir. Bu faaliyetler arasında hem Alevi inanış, yaşayış ve kültürünü canlı tutmayı amaçlayan faaliyetler hem de toplumun tamamına yönelik faaliyetler bulunmaktadır. Araştırmada tespit edilen Alevi sosyal örgütlerinin icra ettikleri faaliyetler, aşağıda özel başlıklar altında belirtilmiştir.

#### **5.1.1 Alevi Vakıflar Federasyonu (AVF)**

Başkanlığını Doğan Bermek'in yaptığı bu federasyona bağlı toplam on iki vakıf bulunmaktadır<sup>2</sup>. Bu vakıfların faaliyetleri incelendiğinde, faaliyetlerin sadece Alevilik eksenli olmayıp, kutlama, anma, ziyaret, kurs ve sosyal destek gibi pek çok alanda genel sosyal faaliyetler oldukları görülmektedir. Bu faaliyetler arasında Nevruz kutlaması, Hacı Bektaş Veli, Abdal Musa, Mevlana, Pir Sultan Abdal gibi dini şahsiyetlerin türbelerinin ziyaretleri, Anıtkabir, Çanakkale, Kapadokya gibi yerler ile huzur evi ve hastane gibi merkezlerin ziyaretleri, yurt içi ve Kербela gibi yurt dışı programlar, aşure günü etkinlikleri, radyo ve televizyon yayını, bağlama-gitar kursu, ahşap boyama, cam boyama ve vitray, alüminyum kabartma, kumaş boyama, deri teknikleri ve aksesuarları, İngilizce, fotoğrafçılık kursları, piknik, kermes, farklı konularda konferanslar, Milli Eğitim ile birlikte düzenlenen okuma-yazma kursları, iğne oyası, dikiş-nakiş, takı tasarım, el sanatları, resim, bilgisayar, tiyatro ve semah kursları, öğrencilere burs verme, cenaze hizmeti ve hukuk danışmanlığı yapmak gibi faaliyetler yer almaktadır (Cem Vakfı, 2013; Ümraniye Cemevi, 2013; Kartal Cemevi Vakfı, 2013).

#### **5.1.2 Anadolu Alevi Bektaşî Federasyonu (AABF)**

Başkanlığı'nı Cengiz Hortoğlu'nun yaptığı bu federasyona bağlı on dernek bulunmaktadır<sup>3</sup>. Federasyon, "Muharrem de bizim, Ramazan da bizim" sloganıyla yurt içi ve yurt dışından Alevi Dedeleri ve Bektaşî Babaları başta olmak üzere, devlet adamlarının, inanç önderlerinin, Alevilerin ve Sünnilerin katıldıkları geniş katılımlı "Muharrem matemi, Kербela şehitlerini anma ve oruç açma programı" ile Ramazan iftar programları düzenlemektedir. Buna ek olarak, geniş katılımlı anneler ve babalar günü etkinlikleri de düzenlemektedir (Anadolu Alevi-Bektaşî Federasyonu, 2013).

Federasyona bağlı derneklerin yaptıkları faaliyetler incelendiğinde ise bu derneklerin; “Ehlibeyt Sevgisi, Matem-i Muharrem, Örnek Anne Hz. Fatıma Anamız” gibi konularda konferans düzenleme, Hacı Bektaş Veli gibi Alevi-Bektaşî büyüklerinin türbelerini ziyaret, cem programları, Tunceli, Amasya, İstanbul gibi illerde geziler, anneler günü etkinlikleri, oruç açma programları ve söyleşiler düzenledikleri görülmektedir<sup>4</sup>.

### 5.1.3 Alevi Bektaşî Federasyonu (ABF)

Başkanlığı'nı Selahattin Özel'in yaptığı bu federasyona bağlı otuz beş dernek bulunmaktadır<sup>5</sup>. Bu federasyonun faaliyetleri incelendiğinde ise, Alevi-Bektaşî yol büyüklerini anma etkinlikleri, müzik etkinlikleri, konferanslar, sempozyumlar, yürüyüşler, basın bildirimleri, semah, bağlama, hıdrellez ve aşure günü etkinlikleri, beste yarışması, cenaze hizmetleri, Aşure ve kurban lokması faaliyetleri, Muharrem Orucu çadırı, yazarlık atölyeleri, Atatürk'ü anma programı, Madımak Anma Programı, Hacı Bektaş Veli gibi önderlerin türbelerine yönelik geziler ile Kerbela şehitlerini anma törenleri gibi faaliyetlerin yürütüldüğü tespit edilmiştir<sup>6</sup>.

Genel olarak değerlendirildiğinde Alevi federasyon, vakıf ve derneklerine ait web sitelerinin içerik analizi, bu kurumların sosyal sermaye oluşumuna katkı sağlayabilecek faaliyetler yaptıklarını göstermektedir. Ancak sadece bu faaliyetlerin varlığının tespit edilmesi sosyal sermayenin değerlendirilmesi açısından yetersiz kalacağından, daha fazla veriye ihtiyaç duyulmuştur. Bu noktadan hareketle Alevi sosyal örgütlerinin temsilcileriyle mülakat yapılmış ve sosyal sermayenin sosyal ağ, sosyal dayanışma, güven ve normların korunması gibi önemli unsurlarının varlığı netleştirilmeye çalışılmıştır. Görüşmelerde katılımcıların sorulara içtenlikle cevap verdikleri, samimi davrandıkları, kimi zaman asıl sorudan uzaklaşılsa ve savunmacı bir yaklaşım sergilense bile, katılımcıların araştırma için gerekli verileri sunacak yerlilikte açıklamalarda buldukları gözlemlenmiştir.

## 5.2 Alevi Sosyal Örgütlerinin İşlevleri

### 5.2.1 Federasyonların İşlevleri

Yapılan mülakatlar genel olarak değerlendirildiğinde Alevi sosyal örgütlerinin çok geniş bir alanda faaliyet gösterdikleri tespit edilmiştir. Üst örgütler olarak federasyonların, Alevilik değerlerinin yaşatılması ve tanıtılması adına genelde koordinasyon, bilgilendirme, danışmanlık ve ortak faaliyetler yürüttükleri; alt örgütler olarak dernek ve vakıfların ise doğrudan halka yönelik faaliyetler yürüttükleri anlaşılmıştır. Bu bağlamda örneğin AVF Başkanı Doğan Bermek, federasyonlarının işlevlerini şu şekilde açıklamıştır:

*Olabilirdiğince eşgüdüm içerisinde, olabilirdiğince sosyal ve siyasi vakalara, baskılara şuna buna aynı tepkileri göstermesi, hak arama sorunlarında olabilirdiğince*

*birbirini bilerek birbirinin ne yaptığını anlayarak yürümesi. Dolayısıyla emeğin mümkün olduğu kadar zayi olmadan, yani bir yerde kazanılan şeyin, bir yerde hemen paylaşılması aynı şey için birden çok noktada mücadele edilmemesi gibi konularda gerekeni sağlamaya çalışıyoruz. Bunlar [bağlı sosyal örgütler] arasında koordinasyonu sağlamaya çalışıyoruz. Bir yandan da işte Alevi olmayan dünyaya, o dünyanın diliyle kendimizi anlatma gayretleri içerisindeyiz.*

ADF Başkanı Hüsnüye Takmaz ise federasyonlarının, sosyal alanlardaki sorunların tespitinin yapılmasını sağlayarak bir sosyal işlevi yerine getirdiğini şöyle dile getirmiştir:

*Federasyon bir üst kurum olduğu için, mevcut olan kurumların, daha çok yani normal olarak Cem evlerinde yapılan işlemin dışında bir işlevi var. Yani sorunları, mevcut olan sorunları, daha çok sosyal alanda sunmaya ya da işte bir tepkileştirmeye, ses getirmeye yönelik bir çalışma... Aleviliği yaşama anlamında, daha çok sosyal anlamda etkin...*

AABF Genel Sekreteri Hüseyin Önalın da, federasyonlarının Aleviliğin birlikte yaşama ve yaşatma felsefine uygun olarak genel programlar yaptığını şu şekilde ifade etmiştir: “Federasyonda, genelde derneklerle iletişim halindeyiz. Onlarla beraber hareket ediyoruz. Muharremde, Ramazanda programlar yapıyoruz. Anneler gününde programlar yapıyoruz. İşte şehir içi, şehir dışı, yurt dışı gezilerimizi yapıyoruz”.

### 5.2.2 Dernek ve Vakıfların İşlevleri

Federasyonların altında yer alan Alevi sosyal örgütlerinde (dernek ve vakıflarda) ise daha çok, doğrudan halka ulaşan faaliyetler yürütüldüğü tespit edilmiştir. Bu faaliyetler sadece Alevilere (canlara) yönelik olmayıp cemlerle de sınırlı değildir. Kısacası bu alt sosyal örgütlerde eğitici, sosyal ve kültürel programlar yapılmakta olup toplumun her kesimine hitap edilmeye çalışılmaktadır. Örneğin, Karacaahmet Sultan Derneği Dedesi Celal Çelik faaliyetlerini şöyle dile getirmiştir:

*Bizim cemevinde Semah kurslarımız var, bağlama kurslarımız var, daha önce bilgisayar filan vardı, bir dönem öğrencilerimize burs veriliyordu... Bunun dışında fizik, matematik [gibi dersler için] sağ olsun gönüllü öğretmenlerimiz gelip yardımcı oluyor. Bunun dışında da yoksullara aş dağıtılıyor. Haftanın belirli günlerinde cem ibadetimiz yapılıyor.*

Kartal Cemevi Vakfı Başkanı İsmail Saçlı ise, hem (Cem, Muharrem Orucu, Hızır Orucu, Hızır Cemi, Abdal Musa Cemi, lokma dağıtma gibi) Alevilik yoluna ait inançsal faaliyetler hem de tüm topluma yönelik sosyal faaliyetler yürüttüklerini şu şekilde ifade etmiştir:

*İnançsal faaliyetlerimiz devam ediyor. Bir de cenaze hizmetlerimizi burada yürütüyoruz. Onun dışında faaliyet derken, halk eğitimlere dışarıdan tuttuğumuz hocalarla burada kurslar veriyoruz. Bu meslek edindirmeden, kuaförlük, biçki, dikiş-nakiş ve matematik, bilgisayar, bağlama, gitar gibi birçok kurslar var ve bu sene de burada Kur'an-ı Kerim'in hem Arapçasının hem Türkçesinin eğitimini veriyoruz. Şu anda burada 600'ün üzerinde bizden kurs alan öğrenci var. İrili ufaklı koro da var. Yani 12-13 tane burada kursumuz var. Bu faaliyetleri düzenliyoruz. Onun haricinde kültürel olarak her hafta burada mutlaka konferans salonumuzda bir panel olur. Buradaki çalışmaların dışında öğrencilere burs veriyoruz gücümüz oranında. İnsanlarla diyaloglarımızı geliştiriyoruz. İşte zaman zaman İstanbul müftüsü, Kartal müftüsü, buraya davet ediyoruz, etkinliklere. Bizim bu inancımız dışındaki insanlara da, bu inancı anlatmaya çalışıyoruz. Basın çalışmalarımız var. İşte Hacı Bektaş Veli'yi anma gibi, Abdal Musa anması gibi, işte Seyit Cemal Sultan, Düzgün Baba anmaları gibi... Bu tür yerlere katılım sağlıyoruz.*

Şahkulu Derneği Dedesi Veli Akkol ile Dernek Başkanı Mehmet Tusel de, İsmail Saçlı'nın söylediğine benzer şekilde, derneklerinde cem, kurban ibadetleri, saz-semah kursları ile çeşitli inançsal, sosyal ve mesleki faaliyetler yürüttüklerini ve böylece Alevilik yoluna ve tüm topluma hizmette bulduklarını belirtmişlerdir.

### **5.3 Sosyal Ağ Oluşumu**

#### **5.3.1 Bütünleştirici Faaliyetler ve Bireylerin Sosyalleşmelerine Etkiler**

Alevi sosyal örgütlerinde, bireyleri birbirlerine ve topluma bağlamaya (sosyal ağ oluşturmaya) yönelik faaliyetlerin organize edilip-edilmediğini öğrenmek için, “Kurumda bireyleri birbirine ve topluma bağlayan özel ne tür faaliyetler yapıyorsunuz?” sorusu sorulmuştur. Alınan cevaplar Alevi federasyon, dernek ve vakıflarında bu yönde olumlu faaliyetlerin yapıldığı göstermiştir.

Konuyla ilgili olarak, mesela ADF Başkanı Hüsnüye Takmaz şu cevabı vermiştir: “Etkinlikler yapıyoruz, söyleşiler yapıyoruz, sempozyumlar yapıyoruz. Genelde buna yönelik çalışmalar, yani daha çok bilgilendirmeye yönelik, yani teorik olarak daha çok yapılan çalışmalar var”.

AABF Genel Sekreteri Hüseyin Önal da bu konuda şunları demiştir:

*İnsanları birbirine [bağlama adına] ulusal çapta programlar yapıyoruz. Özellikle Muharremde ortak noktamız var. Yani sonuçta Kerbela hem Alevilerin hem Sünnilerin ortak değeri olduğu için, Muharremde çok ciddi anlamda etkinlikler yaptık. Alevi ve Sünnileri bir araya getirecek etkinlikler yaptık. Ramazanda yine öyleyiz biz. Sünnilere burada iftar verdik. Bu tür etkinlikleri yapıyoruz. Cem evlerine gidip oralarda federasyon olarak sponsorluk yapıyoruz. Ziyaret için cemlerine gidiyoruz.*

AVF Başkanı Doğan Bermek de, bizzat federasyon olarak sempozyum ve gezi faaliyetleri başta olmak üzere toplumu bütünleştirici faaliyetler yaptıklarını ifade etmiştir:

*Şimdi bizim federasyon merkezi olarak düzenlediğimiz etkinlikler de oluyor. Mesela bizim 25 Mart'ta [2013], Uşak'ta olacak bir anma töreni ve bir faaliyet. 26 Mayıs'ta [2013] ertesi gün Afyon'da Tapduk Emre'yi, Yunus Emre'nin yetiştiricisi, sonra da Seyit Cemal'i ziyaret edeceğiz.*

Bermek, hem Aleviliğin yaşanmasına hem de Alevilik hakkında birinci elden bilgi sunmaya önem verdikleri için, özellikle din adamlarına ve din kültürü öğretmenlerine yönelik faaliyetler yaptıklarını da dile getirmiştir. Hatta faaliyetlerinin üçte ikisinin Alevi olmayanlara yönelik faaliyetler olduğunu şöyle belirtmiştir: “Bizim federasyonun ilişkilerinin yüzde yetmiş i zaten Alevi cemaatinin dışındaki ilişkiler çoğunlukla! Yüzde otuzu toplumun içinde, yani federasyon merkezi olarak!”

Şahkulu Derneği Başkanı Mehmet Tusel ise, Alevi veya Sünni olmasına bakmaksızın, herkese eşit yaklaştıklarını ve toplumsal bütünleşmeye ve dayanışmaya büyük önem verdiklerini ve faaliyetlerini bu alanlarda yoğunlaştırdıklarını ifade etmiştir:

*Şimdi bizim Alevi inancının felsefi boyutuyla, yetmiş iki millete aynı nazarla bakmak lazım! İnsanları inançlarından, etnik yapılarından, düşünce yapılarından dolayı bir ayrımcılığa tabi tutmuyoruz. Yani burası bir Alevi inanç kurumu olmasına karşın sırf Aleviler gelmiyor. Kurbanlar, adaklarını kesiyorlar, sohbetlerimiz oluyor.*

Şahkulu Derneği Dedesi Veli Akkol ise, Alevilikteki toplumsal dayanışmaya vurgu yapmıştır. Veli Akkol, sosyal örgüt içinde dayanışma ve yardımlaşma faaliyetleri ile bireyleri bir araya getirip sosyal ağın oluşumuna katkı sağladıklarını belirtmiştir:

*Cemevinde Aleviler birbirlerini kardeş olarak kabul ederler. Hazreti Peygamber bir hadisinde; ‘Müslüman, Müslümanın kardeşidir’ [buyuruyor]. Şimdi Alevilerin, bütün üyelerin birbirlerine kardeş olduğunu ifade eder. Kardeş olduğu zaman da birbirlerine yardımlaşma etkinlikleri düzenlerler. Bu etkinliklerden çıkacak parayla çocuk okuyamıyorsa burs verirler ya da bir cemevinde bir şey [ihtiyaç] varsa ona verirler ya da yaşlılara küçük, ufak tefek bir yardımda bulunurlar.*

### **5.3.2 Alevi Sosyal Örgütlerinde Üye Durumu ve Katılım**

Sosyal sermayenin en önemli göstergelerinden birisi de, bireylerin sosyal örgütlere katılım sağlamalarıdır. Mülakatlardan elde edilen cevaplar neticesinde, federasyonların üye sayılarında çarpıcı bir artma ya da eksilme olmadığı, vakıf ve derneklerin üye sayılarının da ciddi bir artış göstermediği fakat düzenlenen programlara



katılımın arttığı ifade edilmiştir. Örneğin AVF Başkanı Doğan Bermek, bu konuda şu değerlendirmeyi yapmıştır: “[Üye sayısında değişiklik] Yok! Yani bizim zaten üye sayımızda bir artma olması beklenmez. Biz ancak kurumsallığını tamamlamış olanların üye olabileceği bir yeriz. O yüzden bizim üye sayımız kolay kolay artmaz”.

Şahkulu Derneği Başkanı Mehmet Tusel ise, üye kaydı tutmadıklarını fakat programlara katılımın oldukça iyi olduğunu ifade etmiş, diğer dernek ve vakıf yöneticileri ile dedeler de, benzer açıklamalarda bulunmuşlardır.

### 5.3.3 Alevi Sosyal Örgütlerinde İletişim ve Faaliyetlerin Organizasyonu

Federasyonların faaliyetlerini genel olarak internet sitesi, haber bülteni, cep telefonu mesajı, etkinliklerde yapılan anonslar ve medya ilanları kullanarak duyurdukları tespit edilmiştir. Dernek ve vakıfların ise, yine aynı yöntemleri kullanmakla birlikte cemaatle daha çok iç içe olduklarından, yapılacak faaliyetleri genellikle haftalık programlarda duyurdukları görülmüştür. Çünkü haftalık yapılan cemler gibi düzenli programlar, iletişimi doğrudan ve daha kolay kılmaktadır.

Federasyon yöneticileri daha çok kendilerine üye alt kurumların yöneticileriyle muhatap olduklarından, genellikle yöneticileri tanımakta fakat programlara katılan diğer cemaat mensuplarını özel bir durum olmadıkça tanımamaktadır. Dernek ve vakıfların yöneticileri ve programlara katılan cemaatin ise, bir kısmı birbirini yakından tanırken cemaatin geneli birbirini yakından tanımamaktadır. Programlara katılanların hem sayı olarak fazla olmaları hem de farklı yerlerden gelmeleri sebebiyle, büyükşehir şartlarında cemaat üyelerinin birbirlerini tanımamalarının normal olduğu ifade edilmiştir. Sözelimi, Karacaahmet Sultan Derneği Dedesi Celal Çelik; “Cemevine gelenler birbirlerini iyi tanırlar mı?” sorusuna cevap olarak; “Buradakiler pek nadir! Çünkü her yöreden gelen insanımız var. Bakın Amerika’dan bile geliyor, İngiltere’den geliyor, Fransa’dan geliyor. Türkiye’nin her vilayetinden buraya canlar geliyor. Tanısa tanısa, 100 kişi tanır birbirini, 150’si tanımaz” diyerek üyelerin hepsinin birbirlerini tanımalarının zor olduğunu belirtmiştir.

### 5.4 Üyelerin Birbirlerine Olan Güveni (Sosyal Güven)

Sosyal güven, sosyal sermayenin oluşması ve sürdürülmesi için en temel gereksinimlerden biridir (Laser ve Leibowitz, 2009). Güven, bireyler arasında çift taraflı ilişkilerle ortaya çıkan ve zamanla artan veya eksilen bir duygudur. Bundan dolayı da Alevi sosyal örgütlerinde bir sosyal sermaye türü olarak bireyler arasındaki güven konusu araştırılmıştır. Mülakatlardan elde edilen neticelere göre; üyelerin hem birbirlerine hem de kurumlara güvenmeleri konusunda herkes hemfikir iken güvenin gerçek yaşamdaki varlığı ve işlevselliği konusunun tartışmaya açık olduğu görülmüştür. Sözelimi ADF Başkanı Hüsnüye Takmaz bu konuda şunları demiştir: “İşte siyasi partilerde olduğu gibi, demokratik kitle örgütlerinde olduğu gibi,

sendikalarda olduğu gibi veya derneklerde olduğu gibi, bir şekilde ister istemez bu şey [güvensizlik] Alevi derneklerine de yansıyor. Ama gene de güven hususunda çok fazla sıkıntı yok diyebilirim”.

Buna karşın, AABF Genel Sekreteri Hüseyin Önalın ise; “Güven konusunda herhangi bir sıkıntı yok. Birbirlerine karşı güvenleri sonsuz yani” diyerek bir güven problemi olmadığını belirtmiştir.

AVF Başkanı Doğan Bermek ise, bu konudaki görüşlerini şöyle ifade etmiştir:

*Olumsuz! Yani şöyle, birbirlerine kurumsal olarak inanç konusunda bir endişesi, nasıl derler bir tepkisi falan yoktur. Ama yönetimlerin profesyonel olmayışı, kurumların çok genç oluşu, bu cehaletin kurumlar arası bir yarışa dönüşmesi, bu yarışın faydalı bir yarış olmaktan bazen birbirine zarar verme yapısına dönüşmesi, kurum başkanları arasındaki rekabetin kurumlar arasında sürtüşme gibi görünmesi... Bu tabii daha çok şeyden kaynaklanan sorunlar, taban, kuruma yeterince sahip çıkacak bir güce sahip değil. Hani bizim bütün derneklerimizde olmaz mı, hani birisi seçilir birisi seçilmek için birilerini arkasına alır, şu olur, bu olur!*

Kartal Cemevi Vakfı Başkanı İsmail Saçlı ise tam bir güven varlığından söz etmenin yanlış olacağını şu şekilde belirtmiştir:

*Tanıdıkça güven oluşur, biliyorsun. Şimdi şöyle diyelim; Alevilikte eskiden köylerde veya Aleviliğin yaşadığı beldelerde, köylerde herkes birbirini tanırdı. Kimin işte biraz sakıncalı adam, kimin defolu adam olduğu bilinirdi. Ama buralarda hemen herkes birbirini çok iyi tanıyor, birbirine tam güveniyor demek yanlış olur. Çünkü Türkiye'nin dört bir yanından insanlar buraya gelmiş!*

Celal Çelik Dede, Veli Akkol Dede ve Mehmet Tusel de benzer beyanlarda bulunmuşlardır.

#### **5.4.1 Bireyler Arası Güvenin Göstergesi: Borç Para Alıp-Verme**

Sosyal güvenin bir başka göstergesi olarak borç para alıp-verme tutumları da incelenmiştir. Mülakatlarda kurumların birbirlerine borç para alıp-vermedikleri, üyelerin birbirlerine güvenlerinin bir belirtisi olarak borç para alıp-vermeleri konusunda ise, örgütlerdeki idareci ve dedelerin net bir fikirlerinin olmadığı tespit edilmiştir.

AVF Başkanı Doğan Bermek, “Kişisel olarak çoktur, vardır yani! Ama yani onu biz bilemeyiz. Kurumsal olarak borç alıp verme çok olmaz. Yani kurumsal olarak borç alıp verme ortamlarını şimdi oluşturmaya çalışıyoruz” diyerek, bu konudaki tutumlarını ortaya koymuştur.

Kartal Cemevi Vakfı Başkanı İsmail Saçlı da bu durumu şöyle ifade etmiştir:

*Tabi şimdi biz olayın ticari boyutlarına çok bakmayız. Yani kim kime borç verir, kim kimden alır. Borç olayı da tamamen güven çerçevesinde olur. Şimdi esnaf birbirini tanır, açık hesap mal verir, borç verir, bu tamamen güven olayıdır. Güvenmek zaman alır. Yani aynı köylü de birbirine güvenmeyebilir. Hele kent koşullarında şimdi hayat çok zorlaştı. Yani işin içine rant girince, para girince adam babasını, anasını bile tanımıyor.*

### 5.5 Sosyal Dayanışma

Sosyal dayanışmayı ölçmek için mevcut literatürdeki kriterler tespit edilmiş ve Alevi sosyal örgütleri üzerine uygulanmıştır. Bunlardan birincisi, şehre yeni taşınan bir kimseye destek olma konusudur. Mülakatlar neticesinde bu konuda nakdi bir yardım yapılmadığı fakat yer bulma, bilgilendirme ve gelenleri misafir etme konusunda destek bulunduğu görülmüştür.

Sözelimi Karacaahmet Sultan Derneği Dedesi Celal Çelik; “Manevi anlamda tabi, yani bilgilendirme, tanıtma olur tabi, genelde oluyor, onu ben açık ve net söyleyeyim” diyerek bilgilendirme noktasında yardımcı olduklarını belirtmiştir.

Şahkulu Derneği Başkanı Mehmet Tusel ise; “Çevredeki Alevi insanlarla bir dayanışma içinde olup, kendisini yalnız hissetmemesi, adaptasyonunu sağlaması açısından belki bir şeyler olabilir ama onun dışında çok öyle somut bir yardım söz konusu değildir” diyerek belirli bir ölçüde sosyal destek sağladıklarını belirtmiştir. Yine konuyla ilgili olarak Veli Akkol Dede, İsmail Saçlı, Doğan Bermek ve Hüseyin Önalın da benzer cevaplar vermişlerdir.

Sosyal dayanışmayı ölçme kriterlerinden bir diğeri de üyelerin birbirlerini ihtiyaç anında yardıma çağırmaları ve yardım etme durumlarıdır. Bu bağlamda, herhangi bir ihtiyaç olduğunda üyelerin kurumlardan ve/veya üyelerden destek isteyecek kadar yakınlık hissedip-hissetmedikleri ile yardım edip-etmedikleri konuları araştırılmıştır. Bu konuda Karacaahmet Sultan Derneği Dedesi Celal Çelik, cenaze ve benzeri durumlarda hem derneğin hem de üyelerin birbirlerine yardımcı olduklarını ifade etmiştir.

AABF Genel Sekreteri Hüseyin Önalın ise, “Bir kan ihtiyacı olduğunda bunu biz üyelerimize cep telefonu mesajı ile duyurup olumlu tepkiler alıyoruz” diyerek üyeler arasında bir çeşit dayanışma sağladıklarını ifade etmiştir.

AVF Başkanı Doğan Bermek, dayanışma ve yardımlaşma konularında cemvelerinin daha aktif olduğunu belirtmiştir. Diğer taraftan Şahkulu Derneği Başkanı Mehmet Tusel, “Üyeler normal insan ilişkilerinden dolayı katkı sunarlar, işte gider kimsesi yoksa hastaneye götürür ya da bir tanıdığı varsa yardımcı olmaya çalışır” diyerek insani boyutta bir sosyal dayanışmanın olduğunu ifade etmiştir.

Şahkulu Derneği Dedesi Veli Akkol ise, Alevi bireyler arasındaki dayanışmanın özünde İslami değerlerin olduğunu vurgulayarak başvuruda bulunanlara dayanışma ve sevap anlayışı çerçevesinde mümkün olduğunca destek olduklarını ifade etmiştir. Akkol, İslam kaynaklı bir sosyal dayanışmanın yaşandığını şöyle dile getirmiştir:

*Mesela bir ev taşıma, hastaneye götürme gibi yardıma çağıracakları zaman, o dernek yönetimi önce bir toplantı yapar, bunun içerisinde dede de bulunabilir. Ne yapıyorlarsa önce dede sevaptan söz eder, iyilikten söz eder. Bugün sen ona iyilik yaptığın zaman, yarın da o gelip sana yapar. Bu faaliyetler dinimizin emridir. Yok-sula yardım etmek, mağdurun elinden tutmak, bize İslamiyet'in özünden gelen bir cömertliktir. Derneklerimiz o yardımı mutlaka yaparlar.*

### 5.5.1 Sosyal Dayanışmayı Sağlama Adına Yapılan Diğer Faaliyetler

Sosyal dayanışmanın daha da artırılabilmesi adına Alevi sosyal örgütlerinin ne tür faaliyetlerde buldukları araştırılmış ve mülakatlardan elde edilen sonuçlar, diğer bazı faaliyetlerin de yapıldığını ortaya koymuştur. Bunlar arasında toplu kahvaltı, akşam yemeği, sosyal dayanışma gecesi, ziyaret, toplantı ve destek yardımları gibi faaliyetler sosyal dayanışma faaliyetleri olarak öne çıkmıştır.

Mesela Kartal Cemevi Vakfı Başkanı İsmail Saçlı, “Cemevi çatısı altında sosyal dayanışmayı sağlama adına neler yapıyorsunuz?” sorusuna verdiği cevapta pek çok alanda faaliyet gerçekleştirdiklerini şöyle ifade etmiştir:

*Mesela kahvaltılar yapıyoruz, yemekler yapıyoruz, toplantılar yapıyoruz, çocuklarımızın durumu iyi olmayanlara kadın kollarımız gidiyor, ziyaret ediyor. Onların çocuklarının üst baş ihtiyacı varsa önceliği bu üyelerimize tanıyoruz. Hasta olursa ziyaret ediyoruz. Doktor lazımsa tanıdığımız doktora rica ediyoruz. İlacını almamışsa ilacını alıyoruz, ama bizlerin daha çok bir şey yapma şansı şöyle yok; bizimki sadece manevi bir destek. Maddi destekte bulunamıyoruz işin gerçeği. Yani adamın kömürü yok, doğalgazını ödeyememiş. İşte burada yönetimde kaç kişiye, aramızda bir kereye mahsus toplayıp veriyoruz. Yani bu tip şeyler, ciddi anlamda, ekonomik anlamda üyelerimize veya halkımıza bir katkımız yok.*

ADF Başkanı Hüsnüye Takmaz ise federasyon üyeleri arasında dayanışmayı sağlama adına toplu kutlama, etkinlikler ve ziyaretler yaptıklarını ifade etmiştir. Şahkulu Derneği Dedesi Veli Akkol da, dayanışma için sosyal yardımlaşma geceleri tertip ettiklerini söylemiş ve bu faaliyetleri şu şekilde açıklamıştır: “Cemevinde üyeler arasında geceler tertipliyorlar. Gece tertiplemelerinde biletler satarlar, sanatkârları çağırırlar, sazlar, sözler, türküler, bu şekilde bir gece geçirilir. Bu şekilde içeri girerken toplanılan paralar, bir yerde birikerek sorunlar karşısında dağıtım yerlerine verilir”. Son olarak AABF Genel Sekreteri Hüseyin Önalın ise konuyla ilgili olarak yemekli davet programları ve tanışma toplantıları düzenlediklerini ifade etmiştir.

### 5.5.2 Sosyal Dayanışma Göstergeleri: Cenaze ve Düğünlere Katılım ve Destek

Sosyal dayanışmanın en önemli göstergelerinden biri de Alevi sosyal örgütlerindeki dayanışmadır. Bu nedenle cenaze ve düğün gibi önemli günlerde üyelere destek faaliyetleri araştırılmıştır. Elde edilen bilgiler ışığında cenaze hizmetlerinde özellikle kurumların daha aktif oldukları, düğünlerde ise daha çok üyeler arası ve düğüne katılma-altın takma gibi dayanışmaların yaşandığı tespit edilmiştir.

Konuyla ilgili olarak Kartal Cemevi Vakfı Başkanı İsmail Saçlı, cenaze ve düğün gibi önemli günlerde kurum ve üyeler arasında dayanışma olduğunu ifade etmiştir. Saçlı, “Cenaze hizmetlerimizi burada yürütüyoruz. Morg hizmetimiz var, araba hizmetlerimiz var ve cenaze ritüellerimizi burada hallediyoruz” diyerek cenaze hizmetlerinin vakıf tarafından gerçekleştirildiğini söylemiştir. Düğünlerin ise daha çok üyeler arasında gerçekleşen bir faaliyet olduğunu şöyle dile getirmiştir: “Düğünler tamamen kişisel bir sosyal olgudur. Düğünlerde karşılıklı takı merasimi olur, dayanışma olur. Bizim üyemizse tanıdıksa zaman zaman gideriz, bir çeyrek altın takarız, bir ufak hediye takarız. Tabi ki destek oluyoruz, katılıyoruz”.

Karacaahmet Sultan Derneği Dedesi Celal Çelik ise sosyal dayanışma faaliyeti olarak imkânları olduğunda cenaze hizmeti verdiklerini, bazen yardım toplayıp cenazesi olanlara destek olduklarını ve cenazeden sonra da bağışlanan kurbanlarla yemek verdiklerini ifade etmiştir.

Son olarak ADF Başkanı Hüsniye Takmaz, düğünlerde üyelerin takı takarak birbirlerine destek olduklarını, kendilerinin de mümkün oldukça cenazelere katılmaya çalıştıklarını belirtmiştir. Mülakat yapılan diğer katılımcılar da benzer bilgiler vermişlerdir.

### 5.6 Alevilik Değerlerine Aykırı Davranışlara Yaklaşım ve Sosyal Kontrol

Sosyal örgütlerdeki sosyal kontrol, işlevsel olması yönüyle özel bir öneme sahiptir çünkü bu tarz sosyal birlikteliklerin devamı için sosyal normların korunması esastır. Daha açık bir ifadeyle, üyeleri Alevi sosyal örgütleri etrafında bir araya getiren temel faktör sadece sosyal dayanışma değil, aynı zamanda değerlerin muhafaza edilmesi ve paylaşılmasıdır. Dolayısıyla Alevilik değerlerine aykırı tutum içinde olanlara karşı sosyal kontrol adına sergilenen tutum çok önemlidir. Mülakatlar neticesinde Alevi sosyal örgütlerinin, normları koruma noktasında gayet duyarlı oldukları ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda federasyonların üye kaydı yaparken hassas davrandıkları, uyumlu olabilecek kurumları üye yaptıkları ve aykırı tutum içinde olan kurum ve kişiler için de disiplin kurullarını işlettikleri görülmüştür. Bu anlamda, Alevilik değerlerine aykırı tutum içinde olan bireylerin önce uyarıldığı, buna rağmen aykırı davranışa devam edenlerin ise, cemaatten atıldıkları (düşkün ilan edildikleri) bildirilmiştir.

Bu konuda sözgelimi ADF Başkanı Hüsniye Takmaz, federasyon üyelerinin Alevilik değerlerine aykırı davrandıkları zaman nasıl tepki verdiklerini şöyle ifade etmiştir:

*Disiplin kurulları var, disiplin kurulları işletiliyor, bunun dışında ayrıca dediğim gibi dedelerimizle bu sorunu çözmeye çalışıyoruz açıkçası. Genelde insanlar öldükleri zaman hani razılık istenir ya, ama biz bu razılık sistemini cemevinde çözüyoruz, yani insanlar hayatta iken razı olmalarını sağlıyoruz. O açıdan bu sıkıntıları hep cemlerimizde çözmeye çalışıyoruz mutlaka... İnsanlar dedelerimize inanır ve güvenir, mevcut sorunlarda dedelerimiz bir karar vermişse, hemen şey yapılır, o uygulanır yani!*

AABF Genel Sekreteri Hüseyin Önalan bu konuda şunları demiştir: “Öncelikle Alevilikle alakalı değerlerimizi anlatıyoruz. Onların da bu Alevilik değerlerine karşı ciddi hassasiyetleri var. Uyarıyoruz, güzel bir şekilde kırmadan uyarıyoruz”.

AVF Başkanı Doğan Bermek de federasyona üye yapmadan önce epeyce ölçüp biçtiklerini, uyarıcı ve eğitici olmaya çalıştıklarını ve bundan dolayı da bazı ilkeler koyduklarını belirtmiştir: “İlkeleri durmadan tekrar ediyoruz. Bu ilkelerin devam edilmesini, paylaşılmasını sağlıyoruz. Bütün bunlarla beraber yanlış yapan arkadaşımızı uyarıyoruz. Zaten bizim uyarmamıza bile gerek kalmıyor. Onu çevresi de uyarıyor”.

Karacaahmet Sultan Derneği Dedesi Celal Çelik de bu konuda şunları söylemiştir: “Şimdi şöyle diyelim, tabi ki bugüne kadar biz pek bunu işletemedik, ama çok aykırı bir şey ise uyarırız. Gerçekleri anlatırız. Gerçekleri anlattıktan sonra halen devam ediyorsa o zaman siz bu topluma yakışmıyorsunuz deriz, üyelikten çıkarırız”.

Kartal Cemevi Vakfı Başkanı İsmail Saçlı da sosyal kontrol konusunda duyarlı olduklarını ifade etmiştir: “Üye ise üyelikten atıyoruz. Öbür türlü Cem’e almayız. Dikkat ederiz, çok fazla değer vermeyiz. Yani bir nevi o kendini dışlanmış hisseder. İlişkilerimizi keseriz, onu çok fazla muteber bir adam yerine koymayız”.

Son olarak Şahkulu Derneği Dedesi Veli Akkol da, aykırı tutum içinde olanları önce uyardıklarını ve devam etmesi durumunda ise cemaatten attıklarını şöyle dile getirmiştir:

*Şimdi cem evlerinden söz edecek olursak cem evlerine aykırı davrananlar, ibadetlere aykırı davrananlar ya da başkalarının ibadetlerine söz edenler ya da onların ibadetlerine aykırı davranışlar olduğu zamanlarda, dede onları halk içerisinde atar. Onun yüz kızartıcı hallerini gördüğü zaman bir kere ihtar ederler. Bu düşünceyle, bu edebince buraya giremezsin der, onu reddeder.*



## 6. Sonuç

Bu çalışmada, bir sosyal sermaye türü olarak Türkiye'deki Alevi sosyal örgütleri, İstanbul'da çalışmaya katılan federasyon, dernek ve vakıflar ile bunların faaliyetleri kapsamında incelenmiştir. İçerik analizi, mülakat ve gözlem metotları kullanılarak yapılan bu araştırma neticesinde, bahsedilen yapıların toplumsal hayattaki işlevleri tespit edilmiştir. Elde edilen veriler değerlendirildiğinde Alevi sosyal örgütlerinin, sosyal sermayenin önemli bir göstergesi oldukları görülmüştür. Çünkü Alevi bireylerin sosyal, kültürel ve inanç gereksinimlerini karşılamak üzere ortak paydalarda buluşarak bir araya gelmeleri ve bu amaca yönelik işlevsel sosyal örgütler oluşturmaları, sosyal sermaye oluşumuna katkı sağlamaktadır. Bu nedenle bahsedilen sosyal örgütlerin varlığı, sosyal sermayenin toplum içinde var olduğuna ilişkin bir fikir vermektedir.

Öte yandan Alevi sosyal örgütlerine üyelik ve üyeler arasında sosyal bir ağ oluşması da yine sosyal sermayeye işaret etmektedir. Sosyal örgütlere bireylerin üye olmaları ve faaliyetlerine katılmaları, bireyler arasında bir diğer sosyal sermaye unsuru olarak kabul edilen sosyal dayanışmanın ortaya çıkmasına katkı sağlamaktadır. Zira araştırma kapsamında elde edilen bilgiler, Alevi sosyal örgütlerinin düzenledikleri faaliyetlerle, üyeler arasında sosyal dayanışmanın oluşmasına katkı sağladıklarını göstermektedir.

Alevi federasyon, dernek ve vakıflarında hem Alevilere hem de Alevi olmayanlara yönelik faaliyetler yürütüldüğü de tespit edilmiştir. Bu faaliyetlerin içerisinde cem, kurban, gezi, cenaze hizmetleri ve anma günü gibi daha çok Alevilere yönelik faaliyetler olduğu gibi; Alevilik öğretisi dışında herkese yönelik olarak düzenlenen meslek edindirme kursları ve sosyal amaçlı birçok faaliyetin olduğu da görülmüştür. Neticede Alevi sosyal örgütlerindeki bu faaliyetlerin, sosyal sermaye açısından bireylerin bütünleşmesine ve sosyal ağın güçlenmesine katkı sundukları değerlendirilmiştir.

Diğer yandan taşınma, ev bulma, sağlık hizmetleri, düğün ve cenaze gibi durumlardaki dayanışma örneklerinde olduğu gibi sosyal yardımlaşmanın, kurumsal bazda olmasının yanında, genellikle bireylerin hür iradeleriyle ve sosyal normlara uygun olarak ortaya çıktığı gözlenmiştir. Dayanışma süreçlerinde üyelerin birbirlerine güven konusunda sıkıntı yaşamadıkları, bu duruma da kentlerde yaşanan yabancılaşma ve bireyler arası güven bunalımının neden olduğu görülmüştür. Her ne kadar sosyal sermayenin güven unsurunun değişiklik gösterdiği tespit edilmişse de, diğer unsurların sosyal sermaye oluşumuna katkı sağladıkları anlaşılmıştır.

Sosyal sermayenin bir başka unsuru olan sosyal normların korunmasına ilişkin olarak, Alevi örgütlerinin ve özellikle bu örgütlerin kanaat önderlerinin (dedelerin) etkili oldukları görülmüştür. Ayrıca Alevi inancına ve kültürüne ait sosyal norm-

ları ihlal eden kurum ve bireylere karşı da bir sosyal kontrol mekanizmasının olduğu ortaya çıkmıştır.

Bütün bunlar değerlendirildiğinde; Alevi sosyal örgütlerinin, sosyal sermayenin sosyal ağ, sosyal dayanışma, güven ve normların korunması gibi en önemli unsurlarını içerdiği ve bu unsurların oluşumuna yönelik faaliyetler yaptıkları tespit edilmiştir. Bu sosyal kurumlar, hiç şüphesiz sosyal bütünleşmeyi de sağlamaktadır. Bu durum, Türk toplumunda yaşayan bireylerin inanç, kültür ve evrensel değerler temelinde bir araya gelebileceklerinin de önemli bir göstergesi olarak yorumlanmaktadır. Son olarak, bu alanda Türkiye’de sosyal sermaye araştırmalarının yapılmasına ihtiyaç olduğu görülmekle birlikte, anket teknikleri kullanılarak ve daha geniş katılımcı kitlesine ulaşılarak bu araştırmanın bulgularının genişletilmesi gerektiği düşünülmektedir.

### Sonnotlar:

- <sup>1</sup> <http://aleviderneklerfederasyonu.org> adıyla Alevi Dernekleri Federasyonu (ADF) adına bir websitesi bulunmuşsa da, site yapım aşamasında olduğu için değerlendirmeye alınamamıştır. Erişim tarihi:13.03.2013
- <sup>2</sup> Bunlar, Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi (Cem Vakfı), Anadolu Bilim Kültür ve Cem Vakfı, Gazi Kültür Vakfı (Gazi Cemevi), Haydar Eren Kültür ve Eğitim Vakfı (Hak- Ev), Kartal Cemevi Kültür Eğitim ve Sosyal Dayanışma Vakfı, Erenler Eğitim ve Kültür Vakfı, Ehl-i Beyt İnanç Eğitim ve Kültür Vakfı (İzmir), Kayseri Hacı Bektaş Veli Kültürünü Araştırma Vakfı, Anadolu Kültürünü Koruma ve Araştırma Vakfı (Akkav), Eskişehir Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı, Adalar Cem Vakfı, Malatya İmam Zeynel Abidin Türbesi Kültür Vakfı olarak belirtilmektedir. Erişim adresi: [http://www.avf.org.tr/uye\\_listesi.asp](http://www.avf.org.tr/uye_listesi.asp), Erişim tarihi: 13.03.2013
- <sup>3</sup> Bu dernekler, Anadolu Alevi Derneği, Semah Alevi Bektaş Derneği, Kırklar Alevi Derneği, Haydariye Alevi Bektaş Derneği (Bursa), Fatımatüz Zehra Alevi Bektaş Derneği, Kerrariye Derneği, Haydariye Alevi Bektaş Derneği (Merzifon/Amasya),Şah-ı Merdan Eğitim Kültür ve Yardımlaşma Derneği, Irmak Alevi Bektaş Derneği, Turna Alevi Bektaş Eğitim ve Kültür Derneği olarak belirtilmektedir.
- <sup>4</sup> <http://www.alevibektasi.gen.tr/etkinlik/63-dernegimiz-gazetecilere-kahvalti.html> ve <http://www.alevibektasiyolu.com/> adlı internet sitelerinden 28.02.2013 tarihinde derlenmiştir.
- <sup>5</sup> Bu dernekler, Alevi Kültür Dernekleri Genel Merkezi, Pir Sultan Abdal Kültür Derneği Genel Merkezi, Ankara Cem Kültür Evleri Yaptırma Derneği, Seyit Garip Musa Sultan Kültür Derneği, Bozüyük Hacı Bektaş Veli Kültür Sosyal Dayanışma Derneği, Yalınca Sultan Kültür Tanıtma Yaşatma Türbe Onarma Yaşatma Derneği, Hacıbektaş Kültür ve Yardımlaşma Derneği-Taşdelen, Hubyar Sultan Alevi Kültür Derneği, Kayseri Hacı Bektaş Derneği, Kayseri Alevi Kültür Merkezi Derneği, Alevi Bektaş Kültür Tanıtma Derneği-Narlıdere, Çamşılı Hüseyin Abdal Derneği-Sivas, Kütahya Hacı Bektaş-ı Veli Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Derneği, Atakent Cemevi Kültür Merkezi Yapma ve Yaşatma Derneği, Topçu Baba Anma Yaşatma Kültür ve Sanat Derneği, Piri Baba Kültür Dayanışma Derneği, Hüseyin Gazi Derneği, Torbalı Anadolu Alevileri Kültür Dayanışma

ve Yardımlaşma Derneği, Torbalı Alevi Bektaş Kültür Dayanışma Yardımlaşma Derneği, İzmir Alevi Yol Derneği, Güvenç Abdal Araştırma Eğitim Kültür ve Tanıtma Derneği, Kestel Hacı Bektaş Veli Kültür Tanıtma ve Sosyal Yardımlaşma Derneği, Adaköy Hacı Bektaş Veli Kültür Tanıtma ve Sosyal Yardımlaşma Derneği, İzmir (Balçova) Alevi Bektaş Derneği, Didim Alevi Bektaş Kültür Merkezi ve Cemevi, Çorum Alevi Kültür Merkezi Derneği, Erenler Kültür ve Dayanışma Derneği-Kahramanmaraş, Antalya Abdal Musa Kültür ve Tanıtma Derneği, Boğaziçi Alevi Kültür Derneği, Kıbrıs Pir Sultan Abdal Kültür Derneği, Firuzköy Hacı Bektaş Veli Kültür Tanıtma Derneği, Hacı Bektaş Veli Kültür Derneği, Çankaya Cemevleri Yaptırma Derneği, Abdallar Derneği, Anadolu Erenleri Araştırma Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği (İstanbul) olarak bildirilmektedir. Erişim adresi: [http://www.alevifederasyonu.org.tr/index.php?option=com\\_content&view=article&id=22&Itemid=258](http://www.alevifederasyonu.org.tr/index.php?option=com_content&view=article&id=22&Itemid=258)). Erişim tarihi: 24.02.2013

- <sup>6</sup> <http://www.pirsultan.net/etkinlik.asp>; <http://www.pirsultan.net/index.asp>; <http://www.huseyingazi.org.tr/haber.asp?id=26&2002-senlikler>; <http://www.hacibektasderneği.com/asik-veysel-beste-yarismasi-kosullari.html>; <http://www.hubayar.net/haber/71-guncel-haberler-2-temmuz-da-sivas-dayiz.html>; [http://www.topcubaba.com/2006\\_hac%C4%B1bekta%C5%9F\\_gezisi.html](http://www.topcubaba.com/2006_hac%C4%B1bekta%C5%9F_gezisi.html) Erişim tarihi: 10-27.02.2013

### Kaynakça

- ALPEREN, A. (2009). "Alevi(lik) Modernleşmesine Dair Düşünceler". *DEM Dergi*, 2(6):76-82.
- ANADOLU ALEVİ-BEKTAŞI FEDERASYONU, (2013). <http://www.anadoluabf.org/> Erişim Tarihi: 16.03.2013.
- ARICIOĞLU, M., A. ve ERGİN, R., A. (2009). "Güven ya da Sosyal Sermaye Nedir?: Konya sanayi bölgesinde sahip yöneticiler üzerine bir araştırma". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21:25-43.
- BALKANLIOĞLU, M., A. (2006). *Aleviliğin Günümüzdeki Problemleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- BOURDİEU, P. (1985). The forms of capital. *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, ed. J.G. Richardson, New York: Greenwood.
- BUONANNO, P., PASİNİ G., ve VANİN, P. (2006). "Does Social Capital Reduce Crime?" *Working Papers 0605*, University of Bergamo, Department of Economics. <http://www.decon.unipd.it/assets/pdf/wp/20060029.pdf> Erişim Tarihi: 9.11.2009.
- CEM VAKFI, (2013). <http://www.cemvakfi.org.tr/about/> Erişim Tarihi: 17.03.2013.
- COLEMAN, J., S. (1988). "Social Capital In The Creation of Human Capital". *American Journal of Sociology*, 94(1):95-120.
- DURKHEİM, E. (1964). *The Division of Labor in Society*. New York: The Free Press.
- GÜLER, Ç. ve ÇOBANOĞLU, Z. (1994). *Sosyal Çevre*. Ankara: T.C. Sağlık Bakanlığı Yayınları.
- HANİFAN, L., J. (1916). "The Rural School Community Center". *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 67:130-138.
- IRMAK, F. (2012). "Can Social Capital Explain The Incidences Of Property Crimes In Turkey?". *Polis Bilimleri Dergisi*.14 (4):133-148.

- İÇDUYGU, A., MEYDANOĞLU, Z., ve SERT, D. (2011). *Civil Society in Turkey: At a Turning Point CIVICUS Civil Society Index (CSI) Project Country Report for Turkey II*. TU-SEV Publications. No. 51. İstanbul:Uzerler Matbaacılık.
- KARTAL CEMEVI VAKFI, (2013).  
<http://www.kartalcemevivakfi.com/haberdetay.asp?ID=44> Erişim Tarihi: 19.03.2013.
- LASER, J., A. ve LEİBOWITZ, G., S. (2009). "Promoting Positive Outcomes For Healthy Youth Development: Utilizing Social Capital Theory". *Journal of Sociology & Social Welfare*. 36(1):87-102.
- PUTNAM, R., D. (1993). "The Prosperous Community: Social Capital And Public Life". *American Prospect*, 13:35-42.
- PUTNAM, R., D. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster.
- PUTNAM, R., D. (2001). "Social Capital: Measurement And Consequences". *Isuma: Canadian Journal of Policy Research*, 2:41-51.
- PORTES, A. (1998). "Social Capital: Its Origins And Applications İn Modern Sociology". *Annual Review of Sociology*, 24:1-24.
- ROSENFELD R., MESSNER, S. F. ve BAUMER E., P. (2001). "Social Capital And Homicide". *Social Forces*, 80(1):283-309.
- SUBAŞI, N. (2005). *Alevi modernleşmesi: Sırrı faş eylemek*. Ankara: Kitabiyat.
- ÜMRANİYE CEMEVI, (2013). <http://www.umraniyecemevi.com/tr> Erişim Tarihi:19.03.2013.
- ÜZÜM, İ. (1997). *Günümüz Aleviliği*. İstanbul:İsam Yayınları.
- ÜZÜM, İ. (2007). *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*. İstanbul:İsam Yayınları.
- WOOLCOCK, M. ve NARAYAN, D. (2000). "Social Capital: Implications For Development Theory, Research and Policy". *The World Bank Research Observer*, 15(2):225-249.
- YAMAN, A. (2004). *Alevilik'te Dedelik ve Ocaklar*. İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları.
- YAMAN, A. (2009). "Geçmişten Günümüze Dedelerin Misyonu ve Değişim". *DEM Dergi*, 2(6): 30-38.



**AHMED B. İSA B. MUHAMMED EL-ALEVÎ**  
(M. 873-956 = H. 260-345)

**Ahmet BEDİR\***

**Özet**

Ahmed b. İsa, hicri üçüncü asrın sonları ile dördüncü asrın ilk yarısında yaşamış Evlad-ı Resul'den bir âlimdir. Günümüzde özellikle, Hadramut bölgesinde ve Yemen'de, Hz. Peygamber soyundan gelenlerin dedesi olup, hem bu bölgede hem de Endonezya, Malezya, Filipinler, Çin ve bütün Güney Asya ile Güney Afrika'da İslam'ın yayılmasına vesile olan Müslümanların hem hocası hem de atasıdır. Tarih'te büyük bir yeri olmasına rağmen çoğu kaynaklarda yer almaması ve günümüz nesillerine tanıtılmaması bir talihsizlik olmuştur. Söz konusu makale, onun hayat öyküsünü, hayatındaki çektiği sıkıntıları, Basra'dan Hadramut'a kadar olan hicret yolu haritasını ve bu bölgedeki yerlerin fotoğraflarını sunmakla, onun kişiliğine ve tarihteki önemli yerine ışık tutacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Ahmed b. İsa b. Muhammed el-Muhacir, hadis, Hadramut, Şii, Hüseyyise, Hacereyn, Şafî

**AHMED B. ISA B. MUHAMMAD AL-ALAWI**  
(M. 873-956 = H. 260-345)

**Abstract**

Ahmad b. Isa b. Muhammad is one of the Evlad Rasoul and scholar, who lived in the late third century and the first half of the fourth century AH. He is the grandfather of the descendants of the Prophet in present day especially in Hadhramout and Yemen too. He is also the master and the forefather of the people who spread Islam throughout the South Asia, as Indonesia, Malaysia, the Philippines, China and the South Africa. It is a misfortune that although he has significant place in the history, he is not mentioned in most of the resources, and so he is not presented contemporary generation. This article presents the story of his life, his distresses suffered in his life, his Hijrah road map from Basra to Hadramout and the pictures of places in this area. Therefore, it sheds light on his personality and his significant place in the history.

**Keywords:** Ahmad b. Isa b. Muhammad al-Muhajir, hadith, Hadhramout, Shiite, Al Husayyisah, Al Hajarein, Shafi'i

---

\* Prof. Dr., Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Yozgat/Türkiye,  
bedir@bozok.edu.tr.  
DOI:10.12973/hbvd.70.118.



## 1. Giriş

Nice üstün şahsiyetler vardır ki, tarihte adları unutulmuş, hiçbir izi kalmadan zamanın tozları altında veya hadiselerin arkasında, kaybolmuştur. Onlardan ne ansiklopediler ne de muharrirler bahis açmıştır.<sup>1</sup> Ahmed b. İsa b. Muhammed el-Alevî<sup>2</sup> de bunlardan biridir.

Ahmed b. İsa (260/873), Abbasi döneminde yaşamış olan Evlad-ı Resul'den biri idi. Abbasiler zamanında vuku bulan *Zenci* isyanlarının sonu ile Karamita (Karmatiler) isyanlarının ilk dönemlerinde dünyaya gelmiş ve Karamita isyanlarını baştan sona müşahede etmişti.

Abbasiler, ilk önce *Resulullah'ın soyuna dostluk dayanışması* adı altında ortaya çıktılar. Fakat yaptıkları zulümlere bakılırsa, netice hiç de öyle olmadı. Basra'da Hz. Ali'nin soyundan birçok kimse ikamet ediyordu. Özellikle devlet işlerinden uzak duruyorlardı. Eğer, siyasi idare hakkında sükût edip bir şey demezlerse, ikram ve ih-sanlara mazhar oluyorlardı. Ama bu konuda bir fikir beyan ettikleri zaman ya ağır cezalarla cezalandırılıyor ya da öldürülüyorlardı. Bu muamele, özellikle Ali evladına yapılıyor (Şihab vd., 1980:13, 35).

Biyografisi anlatılan bu zatın ismi, Ahmed; babasının ismi, İsa; dedesinin ismi, Muhammed; Hz. Hüseyin'in soyundan geldiği için el-Hüseyinî; Hz. Ali'nin torunlarından olduğu için el-Alevî; Ebu Talib'in soyundan geldikleri için de et-Talibî'dir. Basra'dan Hadramut'a hicret ettiği için *el-İmamü'l-Muhacir* lakabı ile meşhur olduğu gibi, babasının *Nakibü'l-Eşraf*<sup>3</sup> olması dolayısıyla da *İbnü'n-Nakib* idi.



Harita 1: Abbasiler

Hz. Ali'ye (r.a.) kadar soyu ise şöyle: El-İmam Ahmed İbnü'n-Nakib İsa b. Muhammed b. Ali el-Uraydî b. Câfer es-Sadık b. Muhammed el-Bakır b. Ali Zeynülbidin b. el-Hüseyn b. el-İmam Ali b. Ebi Talib (eş-Şatırî, 1994: I, 162).

Ahmed b. İsa, hayatı boyunca, Abbasi halifelerinden, el-Mu'temid Alellah (256/870), el-Mu'tazid Billah (279/892); el-Müktefi Billah (289/902); el-Kahir Billah (320/932); er-Razî Billah (322/934); el-Müttakî Billah (329/940); el-Müstekfi Billah (333/944) ve el-Muti Lillah (334-946) gibi halifeleri müşahede etti.

Hicrî III. asırda özellikle Irak bölgesinde bir türlü güven tesis edilemiyor, harpler, fitneler, karmaşalar birbirini takip ediyordu. Karmatilerin tehdidi altında kalan Basra'da, durum o kerteğe ulaştı ki, yanında güvenlik görevlisi olmadan sokakta yürümek zordu. Anarşi ve terörizm had safhaya ulaşmış ve Abbasi Halifesi bir türlü güvenliği sağlayamaz olmuştu. Bu nedenle, Basra'dan sadece bir sebepten değil birçok sebepten hicret etme zamanı gelmişti. Ahmed b. İsa, babasının vefatından sonra, Evlad-ı Resul'ün Basra'daki temsilcisi olmasına rağmen, hicrete karar verdi (eş-Şatırî, 1994: I, 157; es-Sakr: 342). Tarihçiler, onun hicretinin nedenlerinden bazılarının bölgede isyan çıkaran isyancıların Basra ve civarını harap etmesini saymışlardır.

## 2. Zenci isyanları

*Zenci isyanları*, Abbasî halifesi *el-Mühtedî Billah* zamanında (h. 255-256) baş gösterdi. Bu dönem, hicrî 255 (miladî 869) yıllarına tekabül ediyordu. Irak'ta Basralılar ve daha nice şehirler bu ayaklanmalardan çok çektiler. Hz. Peygamber'in soyundan geldiğini iddia eden, fakat Fars kökenli<sup>4</sup> olduğu tahmin edilen Ali b. Muhammed'in<sup>5</sup> başlattığı ve takriben on dört yıl (M. 869-883 = H. 255-270) süren *Zenci isyanları*, ne kendisine ne de büyük ümitlerle bu isyana katılan *Zenci kölelere* hiçbir şey kazandırmamıştır. Sonunda isyanı başlatan Ali b. Muhammed öldürülürken, isyana katılan diğer kölelerin bir kısmı savaşlarda ölmüş, hayatını kurtaranlar da tekrar köleliğe dönmüştür (Samir,2000: 47; Baydar, 2007: 155). Yine bu olayın sonunda Irak'ın güneyinde *Basra*, *Vasıt* ve *Ahvaz* gibi şehirlerde, ziraat yapılamaz hale gelmiş ve ticaret durmuş, kentler harap olmuş ve Abbasi devletinin en önemli limanı Basra kıyıları işgal edilmişti (es-Samir, 2000:74).

Özellikle İslam tarihinin ilk devirlerinde, çok azı istisna, yönetimden memnun olmayan halk, Hz. Ali soyuna olan adaletsizliği bahane ederek yönetime başkaldırır ve Hz. Ali soyuna tabi olduklarını da ekleyip kendi isyanlarına alet ederlerdi. Bu isyancı başının kesinlikle Hz. Ali ile uzaktan ve yakından bir ilişkisi yoktu. Bebekleri öldüren, Mushafları yakan, Allah'ın bütün haram kıldığı günahları irtikâp eden ve Resulullah'ın soyundan Kûfeli Ali b. Zeyd'i katleden kimse nasıl Hz. Ali'nin evladı olabilirdi? (es-Samir, 2000: 78).

Bu isyanların sonunda, Basra'da açlık, kıtlık ve veba hastalığı baş göstermişti. İnsanlar, gündüz siper arıyor gece de dışarı çıkıyorlardı. Sokakta bulabildikleri, kedi, köpek, fare veya sincapları yiyerek hayatlarını idame ettiriyorlardı. Zenci isyanları biter bitmez bu kez Karamita isyanları baş gösterdi (es-Samir, 2000:106).

### 3. Karamita isyanları

Karmatiler (Karamita), hicrî 261 (miladî 874-5) veya hicrî 264 (miladî 877-8) tarihlerinde, figüran olarak Kûfeli Hamdan Karmat'ın öne sürüldüğü ve ama arkasında Zerdüştilik ve İran milliyetçiliğinin<sup>6</sup> harmanlanarak mevcut devlete isyan düşüncesi altında terörizme dönüştüğü, İsmailî fırkalardan birinin adıdır (Madelung, 1997: II, 660). Zahren Evlad-ı Resul'ün destekçisi olarak görünseler de, aslında İslam'ı inkâr ve Müslümanlara eziyet için yola çıkmışlardı. İslam ile uzaktan veya yakından bir ilgisi olmayan bu grup, zimmilerden de cizyeyi kaldırıp, azınlık gruplardan kendilerine bir sürü taraftar da toplamışlardı (Süheyil Zekkâr: 1982:263,84). İran, Orta Asya, Mısır, Fas ve Yemen'e kadar Abbasilerin bütün devlet sınırları içinde yayılan Karamita'yı, bir iki şahsın, terör veya başka nedenlerle ortaya çıkardığı düşünce olarak kabul etmek pek inandırıcı olmaz.

Ahmet b. İsa, muhtemelen elli yaşlarında idi. Muktedir Billah'ın hilafeti zamanında, Ebu Tahir Karmatî'nin komuta ettiği 1700 kişiden oluşan Karamita isyancıları, Rebiyülahir ayı, hicrî 310 (miladî 922-23) yılında, Basra'yı kuşattılar. O günün Basra valisi *Sübk el-Müflihi*, isyancıların şehre girişini hiç fark edemedi. Şehirdeki askerler Karamita isyancıları ile geceli gündüzlü savaştılar ve sonuçta şehri teslim aldılar. Çoğu halkı katlettiler, insanlar kendilerini kurtarmak için Fırat nehrine kendilerini attılar ve bu kez suda boğuldular. İsyancılar, mal ve eşyaları talan edip çocukları ve kadınları esir aldılar (Süheyil Zekkâr: 1982:36-37).

Önceleri zenci isyanları, ardından Karamita baskınları, ne Irak'ta ne de Basra da huzur bırakmadı. Ahmed b. İsa, hicrete niyet ettiği hicrî 317 (miladî 629-30) yıllarında, Karamita'nın Bağdat civarındaki nüfuzu Harun ve Safî adlı komutanlar tarafından kırılış ve hezimete uğratılmıştı (Süheyil Zekkâr, 1982:52).

Bu tarihlerde el-Muktedir Biemrillah, Mansur ed-Deylemî'yi hac emiri olarak tayin etmişti. Ama hâlâ hicaz bölgesi Karamita'nın saldırılarına açık halde idi. Ebu Tahir el-Karmatî, tam hac zamanı tevriye günü Mekke'ye girdi, hac emrini ve beraberindekileri katletti. Mekke'de olan hacıları, hatta Mescid-i Haram ve Kâbe'nin içinde duran hacılardan 1700 kişiyi şehit etti. Zemzem kuyusu şehit naaşları ile doldu. Ebu Tahir, Kâbe'nin kapısını çıkarıp onunla alay etti ve şu şiiri söyledi (ez-Zehebî: I, 474; II, 274). “Ben, Allah'a yemin olsun, Allah'a yemin olsun ki ben/Allah halkı yaratır ben de onları yok ederim.”<sup>7</sup> Ardından bir adamını Kâbe'nin oluğunu sökmeye için, Kâbe'nin damına çıkardı. O da buraya çıkarken düşüp öldü ve onu hiç kefenlemeden

elbiseleri ile oraya gömdü. Sonra, Hacer-i Esved'i yerinden çıkarıp Hacer'e<sup>8</sup> götürdü, Kâbe'nin örtüsünü parça parça edip arkadaşlarına dağıttı (Süheyil Zekkâr, 1982:53).

Muhammed b. İsa, bu tarihlerde Medine'de bulunuyordu. Karamita isyancıları, Mekke'yi terk edince o da hicrî 318 yılında Mekke'ye gelip hac yaptı.

Karmita, Yemen bölgesinde, *Necran* ve *Cenediye es-Süfla*, civarında ayaklandılar (Süheyil Zekkâr, 1982:87-90).

Özellikle Sana ve civarında çok katliam yaptılar, milletin bütün mal ve varlıklarına el koydular, hanımlarını esir ettiler, çok az kimse hayatta kalabildi.<sup>9</sup> Evlad-i Resul'den *el-Hadi İlelhak*, oğlu *Ebu'l-Kasım*, *Muhammed b. Yahya*, Sana'da ve Hadramut bölgesindeki *Şibam* gibi şehirlerde katliam yapan Karamita ile savaştılar.

Evlad-ı Resul'den onlarca insanı şehit edip Sana civarında otuz bin kadar kadını esir aldılar. Karamita'nın Mecusî komutanı Ali İbnü'l-Fadl<sup>10</sup>, hicrî 294 (miladî 906-7) yılında Ta'z<sup>11</sup> şehrindeki, el-Muzeyhira kalesine sığınan insanlara akıl almaz işkenceler yaptı. İsmailî daisi Ali İbnü'l-Fadl, Mecusi geleneğinde bulunan aile içi mahrem evliliği mubah<sup>12</sup> görüp, bu bölgedeki Müslümanları, kız kardeşleri ve anneleri ile evlenmeye zorladı. Bunu yapmak istemeyen insanları kılıçtan geçirdi. Allah'ın helal kıldıklarını haram, haram kıldıklarını da helal saydı. Ardından Hz. Peygamber'e de küfretti. Yemen bölgesinde çoğu Evlad-ı Resulden olan komutanlar, Karamita militanları ile kanlı mücadelelere girdiler (Süheyil Zekkâr, 1982: 96-110).

Yukarıda ifade edildiği gibi Yemen'in güney kesimi, dönemin karmaşa ve isyanlarını çıkaran Karamita'nın hâkimiyeti altında idi. Hadramut'un güney doğu kısmı, diğer yerlere nazaran sakin olup, o günün meşhur şehirlerinden *Şibam* istisna edilirse, çok uğrak bir yer değildi. Bu nedenle, Ahmed b. İsa daha çok bu karmaşanın olmadığı Hadramut'un güney doğu bölgesini seçmiştir.

#### 4. Ahmet b. İsa'nın Basra'dan Hadramut'a hicreti

Hicret etmek bu şerefli aile için yeni bir şey değildi. Hz. Peygamber (s.a.v.) Mekke'den Medine'ye hicret etmişti. Hz. Ali (r.a.) de Medine'den Kûfe'ye hicret etti. Ardından Hüseyin b. Ali ve Zeyd b. Ali b. Hüseyin ve torunu Muhammed en-Nefsüzzekekiye, iki kardeşi İbrahim ve İdris<sup>13</sup> hicret etmişlerdi. Ahmed b. İsa'nın hicret etmesinin en önemli sebebi İslam'ı neşretmek, İslam adaletini uygulamak, hakkı icra etmektir. Bu hanedanın çoğu, sırf bu yüzden zalim hükümdarlara başkaldırmışlardı. Söz konusu aileden niceleri işkence görmüş, çoğu asılmış ve katledilmiştir (eş-Şatirî, 1994: I, 156). Ahmed b. Zeyn el-Habeşî'nin şu sözü çok manidardır: "*Allah (c.c.), onlara maddi devlet yerine manevî sultanlık verdi*" (es-Sekkaf, 2005:794). Tarih gösterdi ki, maddi devletlerin ortaya çıkma ve yıkılma gibi bir hususiyetleri olmasına rağmen, onların manevi sultanlıkları ilelebet payidar kalmıştır.

Hicrî 317 (m. 930) yılında, Ahmed b. İsa, iki oğlu Basrî ve Cedîd, torunu Basrî b. Abdullah, amcaoğulları, el-Kudeymî, ailesi, köleleri ve taraftarlarından oluşan yetmiş kadar kişi ile yola çıktı (es-Sekkaf, 2005:814; eş-Şilli, h1319: 33). Akralarından bazılarını, akrabalık bağlarının korunması, Basra ile alakanın tamamen kesilmemesi, taşınmaz mallarının korunması ve özellikle insanların kendilerine olan samimi duygularını kaybetmemek için geride bıraktı. Yine bu sebeple, oğlu Muhammed, Hasan ve Ali'yi, kardeşi Muhammed b. İsa'yı Basra'da bıraktı. Hadramut'a gittikten sonra Basra'daki ailesiyle hiç ilgisini kesmedi. Hatta kardeşi Muhammed b. İsa, Abbasi halifesine karşı ayaklanmayı düşünmüş ve onu bu fikrinden vazgeçirmişti (eş-Şahtîrî, 1994: I, 158).<sup>14</sup>

Ahmed b. İsa, ailesiyle hicrî 317 (m. 930) yılında Basra'dan Medine'ye ve hicrî 318'de (m. 931) Mekke'ye gelip hac yaptı. Hicrî 318 (veya h. 319) yılında Hadramut'a hicret etti (eş-Şahtîrî, 1994: 976).

Kimi tarihçiler, onun, Hadramut'a gitmeden önce, akrabalarının yaşadığı *Siham* ve *Sürdüd* vadisinin<sup>15</sup> olduğu bölgeye gittiğini zikrederler. Zirikli'nin bu bölgede olduğunu belirttiği "Cübeyl" köyü (ez-Zirikli: I, 191)<sup>16</sup>, Hadramut'taki Dev'an vadi-sinde de mevcuttur. Hz. Hüseyin'in soyundan gelen torunları *Sürdüd* vadisi ile buna yakın bölgelerde<sup>17</sup> yerleşmişlerdi.

**Fotoğraf 1:** *Hacareyn, Yemen*



Ahmed b. İsa'nın Yemen'e hicret ettiği günlerde, bu bölgede Karamita isyanları baş gösterdiğinden, onun Yemen'in bu bölgesine gelmesi ihtimal dışıdır. O zamanlar, Hadramut'un doğusu oldukça sakindi. Bu nedenle, Ahmed b. İsa'nın doğrudan



Hadramut'a yönelmesi daha doğru bir tercihtir. Medine ile Hadramut arasında bazı şehirlere uğrayıp kısa süre ikamet ettikten sonra nihayet Hadramut'a varmıştır. Hadramut bölgesinde ilk ikamet ettiği yer, günümüzde halen mamur olan ve Hadramut'a açılan Dev'an vadisindeki *el-Hacereyen* şehridir (eş-Şatırî, 1994: I, 158).

Ahmed b. İsa ilk konakladığı bu yere geldiğinde, burada icraatta bulunan Hariciler de onu rahat bırakmamışlardır. Onun gelişiyle nüfuzlarını kaybedeceğine anlayan Behran'daki Hariciler, Hacereyen'e baskın yapmak istediyseler de, Ahmed b. İsa ve yanında bulunan üç yüz kadar taraftarı onlarla savaşıp ileri gelenlerini öldürdüler (Abdullah b. Nûh, 1980: 59). Böylece yöredeki Haricî tesiri de kırılmış oldu. Ahmed b. İsa, burada senelerce kaldı; arazi ve mal sahibi oldu. Onun soyundan gelen nesiller burada ümranlar meydana getirdi; birçok şehir ve kasabalar inşa ettiler. Beytu Cübe-yir, en-Nüceyr, Kâsem, Hübâye, el-Havta ve el-Hâvî gibi şehirler, bunlardan bir kaç idi (es-Sekkaf, 2005: 577, 936, 961,993).<sup>18</sup>

Ahmed b. İsa, bilinmeyen bir sebeple buradan da ayrılp, Hadramut'un meşhur şehirlerden *Sa'yûn* ile *Terim*'in ortasında kalan "Bûr" köyüne yakın Benü Cüşeyr<sup>19</sup> mıntıkasına yerleşti (eş-Şatırî, 1994: I, 159).

**Fotoğraf 2:** *el-Hüseyyise, Hadramut, Yemen*



Ahmet b. İsa, el-Hacereyen'de sahip olduğu bütün mallarını, nesli günümüze kadar devam eden *Şeviyyeh* isimindeki kölesine bıraktı (es-Sekkaf, 2005: 159, 781). Ahmed b. İsa vefatına kadar, en son hicret ettiği el-Hüseyyise'de kaldı. Muhtemelen Hadramut'ta hicrî 345 (miladî 956) yılında, 83 yaşında iken vefat etti (eş-Şatırî,



1994: I, 156). Burada kaldığı zamanlarda, değişik vesilelerle civardaki şehirlere gitmiş ve Hadramut vadisini ilmi ile nurlandırmıştı. İhtilafla birlikte<sup>20</sup>, kabri, *Bûr köyünün güneyinde buraya yaklaşık 4km mesafede vadinin eteğinde el-Hüseyyise* denilen yerde bulunmaktadır (Ziriklî: I, 191).<sup>21</sup>

Bu bölgede, onun neslinden âlim, edip ve salih kimseler yetişti. Hadramut'ta "*el-Aleviyyûn*" lakabıyla bilinen kimseler, kendilerini, onun torunu Alevî b. Ubeydullah b. Ahmed b. İsa'ya nispet etmişlerdir. Ehl-i Beyt, bu bölgede, bütün tarih boyunca en önde gelen nüfuz sahibi kişilerdi ve nüfuz sahibi olmaya da devam etmektedirler (Algül, 1997:XV, 67).

Ahmed b. İsa, Hadramut bölgesine geldiğinde, bu bölgede, mezhep olarak Hariciler'in *İbaziyye* kolu hâkimdi. Abbasiler döneminde tesirleri kırılmış olan Hariciler'in tek canlı kalan kolu *İbaziyye*, Basra, Hadramut, Kuzey Afrika ve Fas'ta varlığını sürdürüyordu (Fığlalı, 1997: XVI, 172). *İbaziyye*, her yerde olduğu gibi bu havalide de İslam'la ilgili münakaşalara giriyor, kendilerini savunuyor ve bu konuda görüşlerini ileri sürüyorlardı. Ahmed b. İsa, bu bölgeye gelince onun yanına ilme hevesli insanlar üşüştüğü gibi bu mezhebin mensupları da gelmiş ve ikna edici cevaplar almışlardır. Günümüzde bu bölgede Şafî mezhebinin hâkim olması, Haricilerin buralardan zamanla tesirlerinin kalmadığını ve yok olduğunu gösterir (eş-Şatırî, 1994: I, 149).

Onun ve soyundan gelen âlim ve fakihlerin sebebiyle bu vadi, İslam âlimleri ile dolup taşı. Hadramut'ta, her şehirde müftü ve müçtehitler yetişti. Sadece Terim'de üç yüz müftü bulunuyor ve namazda cami cemaatinin ilk safi, fakihlerden meydana geliyordu (es-Sekkaf, 2005:785).

Ahmed b. İsa'nın mezhebi konusunda tartışmalar olmuştur. Kimileri, onun günümüzdeki anlamıyla İmamiyye Mezhebi'nden olduğunu ifade ederken kimileri de itikatta Sünnî ve amelde Şafî<sup>22</sup> olduğunu belirtmişlerdir (el-Alusi: XXII, 90; Abdullah b. Nûh, 1980: 122, 123; eş-Şatırî, 1994: I, 160). Bazı tarihçiler de bu görüşleri tamamen reddedip onun Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in hadislerine tabi olan ve kendi kudreti ile içtihat edebilen bir âlim olduğunu vurgulamışlardır (el-Makrizî, 1941: I, 492).

Şafî mezhebi, takriben hicrî üçüncü asırda Hadramut ve Yemen'e ulaşmıştı (es-Sekkaf, 2005:786). Ahmed b. İsa'nın yetiştiği Basra'da, İmam Şafî'nin tesirleri vardı. Şafî'nin esas mezhebinin genişlemesi ve tutulması Bağdat'tan Kahire'ye gidişle başladı (Munir Edhem, 1930:32). Basra'da o günlerde geniş bir şekilde İslamî ilimlerin her çeşidi okunup ve okutuluyordu. Basra'da, daha çok Hanefî mezhebi hâkimdi. Ahmed b. İsa ise mukallit değil, müçtehit derecesinde bir âlimdi (eş-Şatırî, 1994: I, 160). Kur'an ve Hadis'ten hüküm istinbat edecek güce de sahipti (es-Sekkaf, 2005:783). Bu nedenle İmam Şafî'nin görüşlerine meyil ettiği gibi kendine

ait görüşleri de mutlaka vardır. Günümüzde Hadramut vadisinde yaşayan Müslümanların kahir çoğunluğunun Şafî mezhebine bağlı olması, onun da baştan Şafî mezhebi ağırlıklı hükümler verdiğinin bir kanıtı sayılabilir. Ahmed b. İsa, kesinlikle günümüzdeki anlamıyla bir Şii olmadığı gibi, Şafî de değildi. O, Evlad-ı Resul'den Kur'an ve Sünnet'e bağlı Müçtehit imamlardan biri idi.<sup>23</sup>

Daha sonraki asırlarda, Hadramut'taki Müslümanlar, özellikle ticaretle meşgul olanlar, buradaki sahil şehri Mehra'dan hem Güney Afrika'ya hem de Güney Asya'ya ticaret yapıp İslam'ı ve Şafî mezhebini yaydılar. Ahmed b. İsa'nın ve ondan sonra gelen evladının hizmetleri ile başta Güney Arabistan Yarımadası olmak üzere, Güney Afrika, Madagaskar, Tanzanya; Hindistan ve Güney Asya, Filipinler, Endonezya ve Malezya Müslüman olup Şafî mezhebini de benimsediler (Abdullah b. Nüh, 1980: 122). Günümüze kadar, söz konusu bölgedeki Müslümanlar, Yemen bölgesi Müslümanlarının İslamî anlayış tarzını benimserken, giysilerini ve diğer kostümleri bile bu bölgedeki kimselere uyarlamışlardır.

### 5. Ahmet b. İsa'nın şahsiyeti

Allah (c.c.), Hadramut ehline hayır murat ettiği için onlara Ahmed b. İsa gibi bir münevveri gönderdi. O da bütün meşakkat ve çilelere katlanarak bu vadiye geldi. Ahmed b. İsa, kendisi ile yol bulunan semadaki yıldızlar gibi idi. Gecenin karanlığını aydınlatan bir dolunaydı (Abdullah b. Nüh, 1980: 110).

Ahmed b. İsa, fazilet, ilim, takva ve nezahet sahibi âli kimselerin yaşadığı bir ailede neşet etti. Ebu Hanife, Şafî, Ahmed b. Hanbel, Esmâ, İbn İshak, Muhammed b. Cerir et-Taberî ve Ehl-i Beyt imamlarının, tefsir, hadis, fıkıh, felsefe, nahiv, riyaziyat gibi ders verdiği, İslam dünyasının medarı iftiharî öğrenciler yetiştirdikleri bir muhitte yetişti (Abdullah b. Nüh, 1980: 44). Ensab yazarları onun için "el-İmamü'l-kebir (Büyük İmam), el-Alimü'ş-şehîr (Ünlü Alim), el-Arifü billah tabirlerini kullanmışlar; özellikle hadis ve fıkıhta üstün olduğunu belirtmişlerdir. Çok fasih ve belîğ bir dile sahip olan Ahmed b. İsa, hem avam hem de havas tarafından kabul görürdü. Hem krallar hem de halkın yanında büyük bir itibarı vardı (eş-Şillî, h. 1319: I, 33). Hem sîreti hem de sureti çok güzeldi. Mavi gözlü, kırmızıya yakın beyaz tene sahipti. Şemal bakımından Hz. Peygamber'e benzerlik arz ediyordu. Otuz oğlu ve beş kız evladı olmuştu (eş-Şillî, h. 1319: I, 33).

Ecdadı gibi, Ahmed b. İsa da, takva, kerem, izzeti nefis ve duru bir vicdana sahipti. İmam Ahmed'in babası, *Nakibü'l-Eşraf* idi. Dedesi, Muhammed b. Ali Ekber ise Medine'de doğmuş ve daha sonra Basra'ya hicret etmişti (Abdullah b. Nüh, 1980: 44). Yine dedesi İmam Cafer Sadık'ın oğlu Ali el-Uraydî, Medine'ye 7 km mesafede 'Urayd<sup>24</sup> adlı mahallede ikamet ediyordu. Daha sonra da bunların künyesi bu vadiye nispet edildi. Burası, zor ulaşılan bir mıntıka olup, Evlad-ı Resul, tazyike tabi tutuldu-

ğu zaman bu zor ulaşılan yere sığınmış ve daha sonra da bu mahalle onların isimleri ile özdeşleşmişti (eş-Şilli, h. 1319: I, 33).

## 6. Ahmed b İsa'nın hadis kitabı

Ahmed b. İsa'nın, *Müsnedu İmami'l-Muhacir*, isminde mahdut bir hadis kitabı olup, Cakarta'da el-Fahriyye Kütüphanesi'nde, *Salim b. Ahmed b. Cendan* kitaplığında yer almaktadır. Sünnî hadisçiler, ondan bir hadis rivayet etmezken, Şii hadis imamları ondan hadis rivayet etmişlerdir (Abdullah b. Nûh, 1980: 63, 73-74).

Ahmed b. İsa, zamanının muhaddislerinden hadis rivayet ettiği gibi ondan da hadis rivayet edenler olmuştur. *Müsned'*inde kendisinden hadis rivayet ettiği şahıslar şunlardır: İbnu Mende el-İsfahanî, Abdulkerim en-Nesâî, el-Bâlisî el-Basrî, el-Hafız el-Acurrî, Abdullah b. Muhammed b. Zekeriya el-Kûfî el-Muammer el-Basrî, Hilal el-Haffâr el-İrakî, Ahmed b. Said el-İsbahani, İsmail b. el-Kasım el-Humusî, Ebu'l-Kasım en-Nesîb el-Bağdadî, Ebu Sehl b. Ziyad, Ebu İshak İbrahim el-Cevherî, Ebu'l-Hasan el-Hafız Ali b. Eyyub el-Kummî, Süleyman b. Ahmed et-Taberî el-İsfahanî, Muhammed b. el-Muzaffer el-Hafız el-Bağdadî, Ebu Bekir b. el-Mukrî, Hacib b. Ahmed et-Tusî, Ebu İshak b. İbrahim b. Malik ez-Za'faranî, el-Mervezî, İbnu's-Salt el-Ehvazî, Es-Sussî, Abdussemmî el-Ukberî, et-Tâlekanî, el-Bezzar, İbnu Sehl es-Samirî, Muhammed b. Cerir, İshak b. Rahuye, ed-Dırazî en-Nisabûrî, Yahya el-Kazvinî ve İbnu Şihab el-Belazurî (Abdullah b. Nûh, 1980: 75).

Bu ravi grubunda, *İbn Mende*, Abu Abdillâh Muhammed b. Yahya (ez-Zehabî, 1998:II, 219) ve *Abdulkerim en-Nesâî*: Abdulkerim b. Ahmed b. Şuayb en-Nesâî (h. 344) ve daha birçoğu aynı zamanda Sünnî hadis imamlarındandırlar (el-Kudaî, 1995:IV, 131).

H. Peygamber'in (s.a.v.) sünneti, yani söz, fiil ve takrirleri, o hayatta iken yazılmaya başlamıştı. Bu çok genel ve mutad bir şey değildi. Hicrî II. ve III. asırlarda, Cami', Müsned ve Sünenler tedvin edilmişti. Sahabe ve Tabiin zamanında tedvin edilen eserler, konularına ve bablarına göre ayrılmamıştı. Bu dönemde insanlar hadisleri, ezberlemek veya gerektiğinde müracaat etmek için gelişmiş güzel kaydediyorlardı. Tebeu't-tabiin döneminde hadis kitapları tasnif edilmeye başladı. Bu dönemde kimleri H. Peygamber'in sünnetini kimileri de sahabenin sözlerini kayda geçirip, konularına ve bablarına göre ayırıyorlardı. Mutad ve yaygın olarak hadisin tedvin edilişi Ömer b. Abdulaziz (101/720) döneminde başlayıp, hicrî III. asrın sonlarına kadar devam etti (ez-Zehranî, h. 1326:71,76). Ondaki sona da tedvin edilen hadisler başka isimlerde tasnif ve tedvin edilmeye devam etti.

Ahmed b. İsa hicrî III. asrın sonları ile hicrî IV. asrın ilk yarısında yaşadığına göre, hadis tedvininin en son dönemlerinde hadis koleksiyonunu yazmış olabilir. Şu kadar var ki, Evlad-ı Resul'ün rivayetlerine, başta H. Ali (r.a.) olmak üzere Sünnî

hadisçiler, belirli siyasi sebeplerden dolayı uzak durmuşlardır. Bu da onların, bu konuda en çok hadis neşrine vesile olacakken, hadis konusunda kifayetsiz bir bölümün günümüze ulaşmasına vesile olmuştur. Hz. Osman'ın şehit edilmesi ile başlayan, Hz. Ali'nin şehit edilmesi ile ivme kazanan, neticede Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi ile de zirve yapan Müslümanlar arasındaki ayrılık, İslam dünyasında büyük bir kırılma noktası oluşturmuştur. Bunun yüzünden, tefrikaya düşen Müslümanlar, Evlad-ı Resul'ün büyük çoğunluğundan hadis rivayetini askıya almışlardır.

Öte yandan, Sünnî hadisçiler, bütün Sahabe'yi hadisin ilk ravisi olarak kabul ederken; Şii'ler, hadiste ilk ravileri, 12 imamla sınırlamış ve böylece, Sünnî dünyanın (Ehl-i Sünnet) iyice tepkisini çekmişlerdir. Ehl-i Sünnet ile Şii'lerin arasındaki en büyük fark, Sahabe'ye bakış açısında ve onu değerlendirmede ortaya çıkmaktadır. Ehl-i Sünnet, Sahabe'nin hepsini *adil* kabul edip bu neslin tamamını hayırla yâd ederken Şii'ler, sadece kendisinin kabul ettiği birkaç Sahabe'yi *adil* saymaktadırlar (Bedir, 1995:114). Sair Sahabe'yi adaletsizlikle suçlamak bir yana, onların Hz. Peygamber'den sonra irtidat ettiğini bile iddia etmektedirler (el-Küleyni, h. 1347:VIII, 245, 246, 296). Durum böyle olunca, Evlad'ı Resul üzerinde dönen siyasi kavga, onların hiçbir günahı olmadan, onlardan rivayet edilen hadislerle, araya bir şey *idrac* edilir korkusuyla, şüphe ile bakılmayı netice vermiştir.

Sonuçta nice hakikatler, Şii hadis külliyatında, nice hakikatler de Sünnî hadis külliyatında birbirinden habersiz, asırları aşarak günümüze kadar gelmiş ve gün yüzüne çıkmak için araştırmacıların bu konudaki himmetini beklemektedirler.

Bunun en güzel örneklerinden biri de Cevşen duasıdır. Hem Sünnî hem de Şii kaynaklarda yer alan ve Kutsî hadis türünde ve Musa el-Kazım, Cafer es-Sadık, Muhammed el-Bakır, Zeynelabidin, Hz. Hüseyin ve Hz. Ali tarikiyle Hz. Peygamber'e (s.a.v.) isnat edilen *Cevşenu'l-Kebir* duasını, Şii âlim İbrahim b. Ali el-Kef'amî (900?/1494-95), *el-Beledü'l-Emîn ve'd-Dir'u'l-Haşîn* adlı kitabında kaydetmiş ve nereden aldığını da belirtmemiştir (el-Kef'amî, 1997:544-558). Sünnî âlimlerden, İmam Gazalî (505/1111) Cevşen'e şerh yazmış ve onu hiç tenkit etmemiştir. Ziyauddin Gümüshanevî (1308-9/1893) ise *Mecmuatü'l-Ahzab* adlı dua kitabına kaydetmiştir. *Cevşenu'l-Kebir*, bazı bölümleri ayet ve hadislerde yer alan, bazı bölümleri ise Allah'a nispetinde bir sakınca bulunmayan isim ve cümlelerden oluşan hazin ve içerikli bir münacat ve niyazdır (Toprak, 1993:VII, 463). Ancak bu duanın kaynağını araştıran yazarlar onun, ne Sünnî ne de Şii temel hadis kitaplarında yer alması dolayısıyla, kutsî bir hadis olmaktan çok bir dua olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>25</sup> Hadis disiplini açısından, Sünnî hadis kriterlerine uymasa bile, gözden kaçmış faydalı bir kutsî hadis olmadığı yöndeki yorumlar, şüpheyi henüz üzerinden kaldırmış degildir.



edenler olmuşsa da bunun gerçekle bir alakası yoktur. Onun neslinden gelenlerle görüştüğümüz insanların hepsi Sünnî olup, Şii olduğunu söyleyen kimse yoktur.

Ahmed b. İsa, derin bilgisi, Hz. Peygamber'e olan yakınlığı, büyük temsil kabiliyeti bütün insanlarca kabul edilen otoritesi, bölgede büyük karmaşaların önünü kestiği gibi, temiz İslamiyet'in neşrine de sebep olmuştur. Bu kadar önemli bir âlim hakkında, ansiklopedilerde bilgi bulunmaması da bir eksiklik olup, söz konusu makale ile bu eksiklik giderilmiş olacaktır. Ahmed b. İsa hakkındaki kaynak yetersizliği, araştırmanın zengin içeriğe sahip olmasını, menfi yönde etkilemiştir.

### Sonnotlar

- <sup>1</sup> Bu konuda, "el-İmamü'l-Muhacir Ahmed b. İsa" ismi ile müstakil eser yazılmışsa da, bu 20. Yüzyılda yapılmış bir eser olup, kaynak azlığından dolayı, biyografi çalışmasından çok bir literatür çalışması olduğu izlenimi vermektedir.
- <sup>2</sup> Ahmed b. İsa'dan başka bu isimle Ahmed b. İsa b. Hassan el-Masrî, Ahmed b. İsa et-Tunusî el-Masrî, Ahmed b. İsa el-Kilabî, Ahmed b. İsa es-Seken, Ahmed b. İsa b. Verdân, Ebu Tahir Ahmed b. İsa el-Alevî ve Ahmed b. İsa b. Zeyd el-Lahmî gibi meşhur Kütüb-i Sitte ravileri vardır (Askalanî, VII, 49,140; VIII, 184; IX, 22; XII, 19).
- <sup>3</sup> Hz. Hüseyin'in soyundan gelenlere "seyyid", Hz. Hasan'ın soyundan gelenlere de "şerif" denir. Abbasiler döneminden itibaren hemen bütün İslam devletlerinde şerif ve seyidler büyük önem arz etmiştir. Şerif ve seyid ailelerinin birbirinden kız alıp vermeleri neticesinde meydana gelen çocuğa da «Seyyid Şerif» denilmiştir. Hz. Peygamber'in neslinden gelenlerin seyid ve şerif unvanlarının dışında Anadolu ve diğer Türk devletlerinde gerek tarihte gerekse günümüzde Emir, Mir, Al-i Rasul, Evlad-ı Rasul, Evlad-ı Muhammed gibi daha başka san ve unvanlarla da tabir edildikleri olmuştur. Nakib, "vekil veya bir topluluğun başkanı" anlamına gelir. "Nakibü'l-Eşraf" ise, Hz. Peygamber'in soyundan gelenlerle ilgilenmek üzere kurulan teşkilatın sorumlusu için kullanılan bir isimdir. Bunların diğer görevi de, çok itibar gören bir makam olduğundan, sahte seyidliğin (müteseyyidlik) önüne geçmek ve ancak seyidliği sabit olanlara «Siyadet Hücceti" vermek için, gerekli olan hassasiyeti göstermektir. Abbasilerin iktidara gelmesiyle Âl-i Abbas'ın (Abbasiler), soyundan gelenlerle "Âl-i Talib'in" (Talibiler) soyundan gelenlerin kayıtları tutulmaya başlandı ve bunu yapan kişiye "nakib", nakiblerin topluca bağlandığı kişiye de "Nakibü'n-Nükeba" dendi (Buzpınar, "Nakibüleşraf," 2006: XXXII, 322).
- <sup>4</sup> Hem ismi hem de nesebi konusunda ittifak edilemeyen bu isyancı, Rey Şehri (şimdi Tahran) civarındaki *Verzeneyn* dilen köyden idi (et-Taberî: IX, 410; es-Samir, 2000: 47). Asıl ismi "Behbul" veya "Behbûz" (es-Samir, 2000: 48).
- <sup>5</sup> Asıl ismi "Behbul" veya "Behbûz" (es-Samir, 2000: 48).
- <sup>6</sup> Kûfe'de ortaya çıkan Karamita'nın Horasan asıllı olması manidardır (Süheyl Zekkâr: 1982:6).
- <sup>7</sup> Arapçası: ان مهين فساو، قل خل قل خي / ان هل لابو، دل اب ان
- <sup>8</sup> Hacer (رح) Bahreyn'de bir şehir (el-Hamevi, 1977: V, 393).



- <sup>9</sup> *Ahbârü'l-Karamita fi el-Ahsa, eş-Şam, el-İrak, el-Yemen*, Tahkik ve derleyen: Süheyil Zekkâr (2. baskı. Dımaşk: Daru Hassan, 1982/1402), s.91.
- <sup>10</sup> Ali İbnü'l-Fadl, aslen Yemenli olup Küfe'ye giderek İsmailiyye'den ders aldıktan sonra "İsmaili Dai" olup Yemen'e döndü. Hz. Ali ve evladını sevdiğini iddia eden bu adam, tam bir Mecusi idi (Süheyil Zekkâr, 1982:421).
- <sup>11</sup> Ta'z, o zaman meşhur bir şehir değildi. Buraya yakın olan Cenediyye es-Süfla, o günün Himyeri Krallığının en önemli şehirlerinden biri idi. Hz. Peygamber (s.a.v.) de Muaz b. Cebel'i buraya vali olarak göndermişti.
- <sup>12</sup> En yakın akraba evliliği anlamına gelen, Khvêtüdâd veya "xwêdödah" [خودديوخ], bizzat Sâsâni döneminde uygulanıyordu (Costa Mesa, 1980: 5-7).
- <sup>13</sup> İdris, Fas'ta (Mağrib) miladi 789-974 yıllarında hüküm süren İdrisilerin dedeleri idi.
- <sup>14</sup> Bazı kaynaklarda böyle bir isyan hareketinin olmadığı ve bu rivayetin yanlış olduğu bildirilmektedir (es-Sekkaf: 796).
- <sup>15</sup> Surdud Vadisi, günümüze el-Mahvit Muhafazası sınırları içinde olup, Yemen'nin başkenti Sana'nın batısında Hudeyde yolu üzerindedir (el-Hamevi, 1977:III, 209-210).
- <sup>16</sup> Cübeyl, günümüzde, Yemen'in Hadramut Muhafaza'sı (Eyalet), Devân idaresine bağlı bir köy olup yaklaşık 454 nüfusu vardır. Bazı rivayetlere göre Ahmed b. İsa, ilk önce buraya yerleşmiş ve vefat eden bir çocuğunu da buraya defnetmiş ve ardından onu Hacereyen'e nakletmiştir (es-Sekkaf:336).
- <sup>17</sup> Benu'l-Kudeymi, Benu's-Şecer, Benu Ahmed, Benu'l-Veli, Benu's-Sûfi, Benu İsmail, Benu'l-Arab, Benu'l-Hurûfi, Benu Hacer, Benu's-Siddik, Benu'l-Bahr ve Benu's-Selc gibi 13 kabile bu vadilerde yerleşmişlerdi (Abdullah b. Nüh, 1980: 110).
- <sup>18</sup> Havî'nin batısında dağın eteğinde Nebi Hanzala b. Safvan'ın kabri olduğu söylenen bir yatır mevcut olup, Hadramut'un doğusunda Ashab-ı Ress'in yaşadığı rivayet edilmektedir (es-Sekkaf, 2005:773).
- <sup>19</sup> Bazı kitaplarda "Cüseyb" olarak kaydedilmiştir (Kehhale,1968: I, 190).
- <sup>20</sup> Huseysiyye'de olduğunda kanaatler varsa da, bu muhitte nerede metfun olduğu konusunda bir fikir birliği yoktur (es-Sekkaf, 2005:781).
- <sup>21</sup> "Bur" köyünün güneyinde yer alan kabir, yine Hadramut vadisinde Hud Köyü'ndeki Hz. Hud'un kabri gibi normalden daha uzun bir lahit olup, ilk bakışta gerçek olmadığı izlenimi vermektedir. Dünyada bu tür kabirlerin uzun ve geniş gösterilmesi, günümüzdeki lahithlerden daha büyük gösterilmesinin sebebi, zamanla yerinin sağa sola, ileri veya geri kayması yahut da kabirdeki şahsın manevi büyüklüğünü ima etme dolayısıyladır. Peygamber ya da benzeri şahısların hatıraları yaşansın diye kabirlerin başlarına yapılan, Mescit ve benzeri binaların temel fikri, Kur'an'da zikri geçen Ashab-ı Kehf'in kaldıkları mağaranın kapısına yapılmak istenen mescit fikrinden doğmuştur. Önceleri önemli zatların kabirlerinin veya makamlarının bulunduğu yer veya önemli olayların işlendiği mekânlara, havra, kilise, deyr; İslamiyet geldikten sonra da cami ve külliye yapılmıştır. Bu tür yatırları araştıran araştırmacılar, peygamber kabir ve makamlarını ziyaret etmeyi özendirilmektedirler. Bir beldeye gidildiğinde, o beldenin yer üstünde ve yer altındaki büyüklerini ziyaret etmek, hem bir edep hem de ziyaret maksadına uygun olmak için bereketli bir vesile kabul edilir. Hayatta iken manevi feyiz ve bereket kaynağı olan Nuraniler içinde öyleleri vardır ki, bunların bereketleri toprağın altında iken

üstündekinden daha az değildir. “Kutsal Mekân ve İnsan İlişkisi”ni araştırmış olan Dr. Hüseyin İ. Yeğin, sonuç olarak şunları kaydetmektedir. Kutsal mekânları ziyaret edenler, “bir ürperti ve heyecan duymakta”, “dini bir duygu yaşamakta”, “rahatlayıp sıkıntısının azaldığını söylemekte”, “dine olan ilgileri artmakta”, “dini inançları güçlenmekte”dir (Yeğin, 2003: “Sonuç”).

- <sup>22</sup> Ahmed b. İsa'nın Sünnî olduğunu ispat etmek için özel bir kitap dahi yazılmıştır. (es-Sekkaf, h. 1375).
- <sup>23</sup> Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi'nin “Hadramut” maddesinde Ahmed b. İsa'nın mutedil Şiiliği yaymak için bu bölgeye geldiğini iddia etmek, şayet gaflet değil ise bir talihsizlik olabilir (Algül, 1997: XV, 122).
- <sup>24</sup> “Urayd” Medine-i Münevvere'ye 7 km uzaklıkta Harratü'l-vakim'in bir kısmını da içine alan bölgede bulunmaktadır. Medine'den Şam'a doğru Uhut dağına sol tarafa alınca Urayd'in batısına gelmiş olursunuz (el-Beladî, 2010: VI, 1144; el-Hamevî, 1977:IV, 114; el-Bağdadî, 1992: II, 936). İSAM'da “el-İmamü'l-muhacir Ahmed b. İsa b. Muhammed b. Ali el-arizi” şeklindeki kaydı yanlış olup “el-Urayzi veya el-Uraydi” şeklinde olacaktır.
- <sup>25</sup> Adnan Yeniay, “Cevşen Duasının Hadis İlmi Açısından Kritiği” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi SBE, 2008), s. 69 vd.

### Kaynakça

- ALGÜL, H. (1997). “Hadramut”. DİA.
- BAYDAR, M. (2008). *Abbâsiler Tarihinde (H.255-270/M. 869-883) Zenci İsyanı, Sebep ve Sonuçları*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İzmir.
- BEDİR, A. (1995). *İsnaaşeriye Şiası ve Hadis Usulü*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. HRÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü. Şanlıurfa.
- BUZPINAR, Ş. T. (2006). “Nakibüleşraf”. DİA. İstanbul: Diyanet Vakfı.
- COSTA M. (1980). *The Book of a Thousand Judgements (A Sasanian Law-Book)*, Introduction, Transcription of the Pahlavi Text, Notes, Glossary and Indexes by Anahit Perikhanian, RusçadanTercüme eden: Nina Garsoian, (Costa Mesa, California and New York: Mazda Publishers in association with Bibliotheca Persica, 1980). 5-7.
- EL-ALUSÎ, Mahmud. *Ruhu'l-maâni fi tefsiri'l-Kur'ani'l-azim ve's-seb'il-mesani*. Beyrut: Darü'l-ihya.
- EL-ASKALANÎ, Ahmed b. Ali b. Hacer. *Takribü't-Tehzib, tah. Ebu'l-Eşbal Sağır Ahmed Şağif*. Darü'l-asime.
- EL-BAĞDADÎ, Safiyyüddin Abdülmümin b. Abdülhak. (1992). *Meraside'l-İttıla ala esmai'l-emkineti ve'l-bikâ*. 1. Baskı. Beyrut: Darü'l-cil.
- EL-BELADÎ, Atık b. Ğays. (2010). *Mucemü meâlimü'l-Hicaz*. 2. Baskı. Mekketü'l-Mükerreme: Daru Mekke.
- EL-BELADÎ, Atık b. Ğays. (2010). *Mucemü meâlimü'l-Hicaz*. 2. Baskı. Mekketü'l-Mükerreme: Daru Mekke.
- EL-HAMEVÎ, Yakut b. Abdullah. (1977). *Mucemü'l-Büldan*. Beyrut: Daru sadır.

- EL-ISFAHANÎ, Ebu'l-Ferec. *Mekatilü't-talibin*. tah. Seyyid Ahmed es-Sakr. Menşuratu Şerif Rıza.
- EL-KEF'AMÎ, İbrahim b. Ali. (1997). *ed-Beledü'l-Emin ve'd-dir'u'l-hasin*, talik, Alauddin el-A'lemî. 1. Baskı. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî.
- EL-KUDAÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdullah. (1995). *et-Tekmile li Kitabi's-sile*. tah. Abdusselam el-Harras. Beyrut: Darü'l-fikr.
- EL-KÜLEYNÎ, Ebu Câfer Muhammed b. Yakûb. (h.1347). *Furu'l-Kâfi*. Tahran: Darü'l-Kütübi'l-İslamiyye.
- EL-MAKRİZÎ, Takiyuddin Ahmed b. Ali. (1941). *İmtau'l-Esma', musahhih: Mahmud Muhammed Şakir*. Kahire.
- ES-SAMİR, F. (2000). *Sevretü'z-zenc*. 2. Baskı. Dimaşk: el-Medâ.
- ES-SEKKAF, Abdurrahman b. Ubeydullah. (h.1375). *Nesimu hacir fi te'kid-i an mezhebi'l-Mühacir*. Sofiyye Hadramut.
- ES-SEKKAF, es-Seyyid Abdurrahman b. Ubeydullah. (2005). *İdamü'l-kût fi zikr-i büldani'l-Hadaramevt*. 1. Baskı. Beyrut: Darü'l-minhac.
- EŞ-ŞATIRÎ, Muhammed b. Ahmed b. Ömer. (1994). *Edvarü't-Tarih'l-Hadramî*. 3. Baskı. Medinetü'l-Münevvere.
- EŞ-ŞİLLÎ, Muhammed b. Ebi Bekir. (h. 1319). *el-Meşraü'r-Revi fi Menakibi's-Sâdeti'l-kiram âl-i ebi Alevî*. 1. Baskı. Matabatü'l-amire.
- ET-TABERÎ, Muhammed b. Cerir. *Tarihu'r-rüsûl ve'l-mulûk*. tah. Muhammed Ebu'l-Fadil İbrahim. 2. Baskı. Kahire: Darü'l-maarif.
- EZ-ZEHEBÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *el-İber fi haberi men aber*, tah. Ebu Hacir Muhammed es-Said. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiiyye.
- EZ-ZEHEBÎ, Muhammed b. Ahmed b. Osman. (1998). *Tezkiretü'l-Huffâz*, tah. Zekeriiyya Umeyrat. 1. Baskı. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiiyye.
- EZ-ZEHRANÎ, Muhammed Matar. (h. 1326). *Tedvînu's-sünneti'n-Nebeviyye: Neşetuhu ve tadvvuruhu*. Riyad: Darü'l-minhac.
- EZ-ZİRİKLÎ, Hayreddin. *el-A'lâm:kamusu teracim [li-eşheri'r-rical ve'n-nisa]*. 15. Baskı. Beyrut: Darü'l-ilm li'l-melayin.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi. (1997). "Hariciler," *DİA*, XVI, 172.
- İBNÜ'L-İMAD, Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. (h.1406). *Şezeratü'z-zeheb fi ahabari men zeheb*, tah. Abdulkadir el-Arnâvud, Mahmed el-Arnâvud. Dimaşk: Daru İbn kesir.
- KEHHALE, Ö. R. (1968). *Mu'cemu kabâili'l-Arab*. 2. Baskı. Beyrut. Darü'l-ilm, 1968.
- MADELUNG, W. (1997). "Çarმაჭი," *The Encyclopedia of Islam New Edition*. Leiden: E.J. Brill.
- MUSTAFA MUNİR, Edhem. (1930). *Rihletu el-İmam eş-Şafîi*. Mısır: Matbaatu'l-muktadaf.
- SÜHEYİL ZEKKAR. (1982). *Ahbârü'l-Karamita fi el-Ahsa, eş-Şam, el-İrak, el-Yemen*. Tahkik ve derleyen: Süheyil Zekkâr. 2. baskı. Dimaşk: Daru Hassan, Hassan.
- ŞİHAB, Muhammed Ziya ve Abdullah b. Nüh. (1980). *el-İmamü'l-muhacir Ahmed b. İsa b. Muhammed b. Ali el-Urayzî*. 1. Baskı. Cidde: Dârü's-Şuruk.

TOPRAK, M. (1993). "Cevşen," *DİA*.

YEĞİN, H. İ. (2003). *Kutsal Mekân ve İnsan İlişkisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Samsun.

YENİAY, A. (2008). *Cevşen Duasının Hadis İlmi Açısından Kitiği*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Sivas.



# AHISKALI BEKTAŞI ŞEYHİ HIRMEN-DÂR ĞAMİZİ ALİ BABA'NIN ĞAMİZİ'L-ACÂİB'İ

Kenan MERMER\*

## Özet

Bu makalenin konusu, 19. Yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan Ahiskalı Bektaşî Şeyhi Hirmen-dâr Ğamizî Ali Baba'nın eserlerinden biri olan *Ğamizî'l-Acâib*'dir. Ğamizî Ali Baba'nın bu eserinin dışında, *Ceride-i Ğavâmiz*, *Tercümân-nâme* ve *Münşeât* isimli eserleri de mevcuttur. *Ğamizî'l-Acâib* için modern bir isim düşünürsek, Giriht Hakikatler diyebiliriz. Ğamizî Ali Baba eserinde, anlaşılması zor hakikatleri sembolik bir âlemde açıklamaya gayret etmiştir. Makalenin amacı, bu sembolik âlemde önümüze çıkan anlam duraklarını kavrayabilmek ve bu kavrayış sayesinde eserin tamamını ve onun diğer eserlerini yine bu ölçekte anlamaya çalışmaktır. *Ğamizî'l-Acâib* mensur bir şathiye olarak değerlendirilebilir. Eser, on iki fasıldan oluşmaktadır. Fasıllar arasında kesin ve sürekli bir bağ yoktur. Genel itibarla bakıldığında, hakikati anlama noktasında, ehlullâhın övüldüğü ve ham sofunun yerildiği görülür. Bunun yanı sıra ruh ve nefis mücadelesi, üçler, yediler, on iki masum konu edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Ğamizî Ali Baba, *Ğamizî'l-Acâib*, Bektaşilik, Şathiye, Hakikat

## THE SHEIKH OF AHISCANIAN BEKTASHIAN HIRMENDAR GAMIZI ALI BABA'S BOOK GAMIZI'L-ACAIB

## Abstract

The subject of this article is *Ğamizî'l Acaib*, the most important book written by the Sheikh of Ahiscanian Bektashian Hirmen-dâr Ğamizî Ali Baba who lived in the second half of XVIII century. Beside this book, Ğamizî Ali Baba has other three important works named *Ceride-i Gavamiz*, *Tercüman-name*, and *Münsheat*. Mysterious Truths can be given as a modern name to *Ğamizî'l-Acaib*. Ğamizî Ali Baba tried to explain those truths that seem so difficult to be figured out, with a surrealistic perspective in his work. The purpose of this article is, being able to comprehend the meaning of Ğamizî Ali Baba's perspectives or his symbolic fields. By doing this, different viewpoints of his all works can be understood. *Ğamizî'l-Acâib* can be evaluated as a prosaic shathiya. It includes twelve chapters. There are no definite and permanent relationships among the chapters. When the book is examined generally, at the point of understanding the truth, being praised the saints or ehlullah, and being satirized crude pious can be seen. Additionally, the struggles between soul and selfishness/nafs; the thirds, sevens and twelve sinless constitutes the other topics of the book.

**Keywords:** Ğamizî Ali Baba, *Gamizî'l-Acaib*, Bektashism, Shathiya, Hakikat

\* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk-İslâm Edebiyatı, Sakarya/Türkiye,  
kmermer@sakarya.edu.tr  
DOI:10.12973/hbvd.70.119.



## 1. Giriş

Hakikatin anlaşılma çabası, hakikatin kendisi kadar önemli bir meseledir. Yol-yolcu ilişkisinde aktif olan yolcu olsa da, yolun da kendine has kıvrılışları ve görünüşleri vardır. Yolculuk çift yönlü bir hareketliliğe sahiptir. Yolcu yolda, yol da yolcuda bazı değişikliklere neden olur. Bu seyahatte, varılan nokta *son durak* değil; yalnızca bir durak olarak kabul edilmelidir. İnsanın var oluşuyla başlayan, hakikati arama yolculuğu her coğrafyada farklı isimler ve renklerle önümüze çıksa da, aslolan insanın böyle değişmez bir meselesi olduğu gerçeğidir. Tasavvuf, kelime kökeni ister sophia ister sof ve isterse suffice olsun; arayıcının, arayanın ve doğal olarak arayışın adıdır (Gölpınarlı, 2004: 41-43).

Hicretin ilk yüzyılından itibaren bir zühd ve takva anlayışı içinde ortaya çıkmağa başlayan tasavvuf hareketi, miladi 9. yüzyıldan sonra geniş ve renkli bir düşünce sistemi olmuştur. 11. yüzyılda tarikatların kurulmasıyla tasavvuf bütün İslam âlemine yayılmıştır (Ocak, 1984: 1). Elbette Ğâmizî Ali Baba'nın baba ocağı Ahıska da bu âlemin içindedir. Osmanlı döneminde Anadolu'da kurulan ve Balkanlar'da da etkili olan Bayrâmîyye (Bayrâmî Melâmîleri), Celvetiyye, Bektâşîyye gibi tarikatlar ve kolları hem devlet-i aliyye içerisindeki önemli yerleri hem de kültürel manada Osmanlı geleneği öncesine uzanan altyapısıyla zengin bir tasavvufî söyleme sahiptir (Uludağ, 2005: 21; Köprülü, 2003: 46-54). Tasavvuf, bütünü, için, özün bilgisidir. Ahlâkı tasfiye, dışı aydınlatmak, zâhiri ve yaşantıyı temizlemek için yola girmektir. Bu zevk ile tecrübeyle bilinecek anlaşılacak bir ilimdir. Daha doğrusu bir meslektir, yoldur; kendi metodolojisine sahiptir (İz, 2001: 27; Güzel, 2004: 139-140; Kılıç, 2012: 14-15).

A. J. Arberry'in hulasa ettiği cetvel merkezinde düşünecek olursak, birinci basamak dünyevi yaşamı terk etmek ve kendini Tanrı'ya adamaktır. Bu bağlamda önce ibadet ve taat konusunda disiplinli olmak gerekir. Ardından yeme içmeden başlayıp hayatın her safhasına dâhil olan bir kişisel yaşantı ahlâkı geliştirmek icap eder. Peşi sıra büyük/kebâr günahların terk edilmesi ve bunun ruhanî boyutta karakterle özdeşleştirilmesi basamağı gelir. Piramidin en üstünde ise tevbe-şükür-havf ve recâ-tevhid-tevekkül-aşk-ihlâs-tefekkür-fenâ fillâh dizgesinde ilerlemekle ulaşılan kulluk/abd yolu vardır (1990: 74-83). Abdîyet makamında her şeyden ilgisini kesmek ve azat oluşun kodları vardır ki bu İmam-ı Sâdık tarafından en üstün nimet olarak görülmüştür. Çünkü "tüm nimetler özellikle maddî nimetler genellikle gönlü zayı eder. Eğer Allah, bir kuluna bağışta bulunursa, bu hediyenin yeri gönlün dışında olmalı ve ona gönle giriş yasaklanmış olmalıdır. Çünkü gönül Hakk'ın haremidir ve haremde mahremden başkasına giriş yasaktır" (Hakîkî, 2012: 57).

Ocak, Bektaşîliğin tasavvuf geleneği içerisindeki tarihsel hikâyesini kısaca şöyle özetler: "XIV-XV. Yüzyıl boyunca, esas itibarıyla Yesevî, Hayderî ve Vefâî tari-

katları bünyesinde yer alan Kalenderî zümrelerinden bu sonuncusuna mensup bulunan Baba İlyas'ın halifelerinden olup, büyük bir ihtimalle aynı zamanda Hayderî de olan Hacı Bektaş-ı Velî (öl. 1271) aneleri etrafında toplanarak nihayet yeni bir tarikat şekline dönüşen Babai akımı, kendine isim babası olarak Hacı Bektaş'ı seçti ve böylece XVI. yüzyılda Bektaşilik adını aldı” (2012: 27). “Tasavvuf ve tarikatların Müslüman Türk kültürüne canlılık ve renk kattığı ve zengin bir muhteva kazandırdığı bilinen bir gerçek olmakla beraber bu konuda ilk sırayı Mevlevilik ve Bektaşiliğin aldığını kabul etmek lazımdır” (1992: 378).

Bektaşilik yolunda hakikati görme çabası ve usulü, tarihsel macerasından daha mühim bir meseledir. Bu yolda yaratılışın hikmeti, elbette mutlak varlık olan Allah'la ilişkilendirilmiştir. Henüz “ol/kün” emri verilmeden bir öz olarak hakikat-i Muhammedî zikredilir. Edip Harabî'nin dörtlüğü, meramımızı izah eder niteliktedir:

“کن (Kün) hitâbı izhâr olmadan

Biz ol kâinatın ibtidâsıyız

Kimseler vâsıl-ı Didâr olmadan

Ol قوسین قاب (Kâbe kavseyn)'in اواندى (ev ednâ)'sıyız”

Harabî bu dörtlükte, Yasin ve Necm suresindeki ayetlerden iktibaslar yapmakta ve Miraç hadisesine telmihte bulunmaktadır. Allah, henüz varlığı inkişaf ettirmeden, *ol* demeden önce nûr-ı Muhammedî bir öz olarak zaten vardır ve sevgilisinin yanındadır. Henüz hiçbir varlık vücut bulmadan, kavuşmak istenilen gerçek sevgilinin yani Allah'ın varlığı kavranmadan önceki zaman kastedilmiştir. Aynı Hz. Peygamber'in Allah'a olan mesafesi iki yay arası oluncaya kadar ve hatta daha da yakın noktaya gelindiği hâl ile hem-hâl olduğu ifade edilmiştir. Bu yolda Allah, Hz. Muhammed ve Hz. Ali sacayağıdır, belkemiğidir, bütün algıları birleştiren ana caddenir. Ehl-i Beyt ve on iki imam sevgisi mezkûr caddenin en mühim ve ilk durağıdır. Kırklar meclisi, dört kapı kırk makam yolun esrarlı ve hakikatli fenerleridir (Fıçlalı, 1996: 217-276). Ahıskalı Gâmizî Ali Baba bahsi geçen yolun bütün hassasiyetlerini yansıtan bir karakter olarak önümüze çıkmıştır. Gâmizî Ali Baba'nın mensur bir şathiye olarak kaleme aldığı eseri *Gâmizî'l-'Acâib*, arayışın doğasına uygun olarak, farklı açılımları kullanarak kendi perspektifinden süzülen evreni bize yansıtıyor (Kurnaz ve Tatçı, 2001: 19). Bu evrende bahsini ettiğimiz ana caddenin, mühim durakların, esrarın ve hakikatin izlerini takip etmek mümkündür.

## 2. Hirmen-dâr Gâmizî Ali Baba'nın Hayatı ve Eserleri Hakkında

Gâmizî Ali Baba'nın yazı dili ve tekniği göz önünde bulundurularak, çağımıza yakın dönemde yaşadığı bir kanaat olarak ifade edilmiştir (Tatçı, 2007: 149). Esasen bu kanaati kesinleştirmek mümkündür. *Gâmizî'l-'Acâib*'in beşinci faslında, birinci

anahtar denilen on sekiz harf verilmiştir. Bu harflerin ebced hesabında karşılığı 1271 rakamına denk gelmektedir ki hicri takvime göre verilen bu tarihi miladi takvime çevirdiğimizde 1854/55 senesini elde ederiz. Bu da Ğâmizî Ali Baba'nın yaşadığı zamanı gösteren önemli bir delildir. Mektuplarının sonundaki “*Tarîk-ı Bektâşîyye'den Ğâmizî Hırmen-dâr Ğâmizî Ali Baba*” yahut “*Ahîshavî Hırmen-dâr Ğâmizî Ali Baba*” kayıtlarından hareketle, tarikatı ve inanç tarzı hakkında da kesin bir bilgiye sahibiz. Bektaşî tarikatına müntesip, Ahıska Türklerinden bir mutasavvıfla, *baba* sıfatını kullanmasından ve Müderris Kemal Bey'e yazdığı mektuplarındaki usulünden de anlaşıldığı veçhile, bir şeyhle karşı karşıyayız. Baba zaten şeyh, mürşit anlamında kullanılmaktadır ve birçok şeyh bu şekilde –Baba Tahir Uryanî, Baba Arslan v.d.- anılmaktadır. İki tür babalık vardır ki bunlardan ilki soy-nesep babalığı yani cismani babalıktır; diğeri ise ruhanî/manevî babalıktır. Tasavvufta şeyh müridin hakiki babası sayılır. Ğâmizî Ali Baba da *Tercüman-nâme*'de defalarca, mürşidi Müderris Kemal Bey'e “oğlum” diye hitap etmektedir (Uludağ, 2012: 62). Bektaşîliğin iki büyük kolundan biri kabul edilen Babagân kolunda mürşitlik aşamasına gelmiş, tekkede, dergâhın iç işlerini yöneten dervişlere baba sıfatı verilmektedir. Ayrıca bu mühim şahsiyetler, postnişin icâzetnâmelerini aldıktan sonra, bazen uzak bölgelere halife olarak gönderilmişlerdir (Korkmaz, 2005: 119-120).

Ğâmizî Ali Baba'nın yaşadığı yer olan Ahıska, Türkiye sınırına 15 km. uzaklıktadır. Ahıska ilk İslâm fetihleri sırasında ele geçirilmiş fakat ardından defalarca el değiştirmiş bir yerdir. Selçuklular döneminde Alparslan tarafından ele geçirilen Ahıska, ardından Moğol idaresi altına girmiştir. 1578'e gelindiğinde Lala Mustafa Paşa'nın Çıldır Savaşı'yla Osmanlı devleti idaresine geçmiştir. 93 Rus Harbi (1877-1878) sonunda imzalanan Edirne Antlaşması'yla Rusya'ya terk edilmiştir. Bu hadise Ahıska Türklerini üzüntüye boğmuş ve pek çok ağıtın yakılmasına neden olmuştur. “Önemli stratejik bir mevkiye bulunan Ahıska'da Evliya Çelebi'ye göre 17. yüzyılda taş bir kale, kale içinde bin yüz kadar toprak ev, pek çok cami, hamam, medrese ve han bulunmaktaydı” (Bostan, 1988:526-527). Eserlerinde bu topraklardaki kavganın izlerine, acıların etkilerine rastlanmaz; çünkü esas gündem tarihsel ve tabiat olaylarının ötesinde duran, daha kadim bir meseleyle, ruhla ve onun düşmanı nefisle ilgilidir.

Ğâmizî Ali Baba, tuğrasında *hırmen-dâr* sıfatını kullanmıştır. Mahrum, nasipsiz anlamındaki bu terkip, bir tevazu ifadesi olarak anlaşılmalıdır. *Ğâmizî'l-Âcâib* eserinden hareketle hayatı hakkında şunları söylemek mümkündür: Bulûğ çağından itibaren yüce bir yol olan tasavvufun hizmetkârı olduğunu ifaden eden Ahıskalı Ğâmizî Ali Baba; gurbet ellerde otuz üç sene boyunca ilim-hikmet yolunda seyahat ettiğini ve yirmi beş senede sekiz tarikatın şöhretli ve övgüye mazhar olmuş şeyhlerine ikrâr verip, günahlarından tövbe ederek uzun bir zaman riyazet ve daimi zikirle hem meşgul hem de bunları yapmaya mecbur olmuştur. Fakat son kertede, bu daimî zikir ve riyazetin ardından, ilâhî tecellileri yalnızca kendi zannıyla ve sübjek-

tif yargısıyla yorumladığını, onun şu sözlerinden çıkarmak mümkündür: "... Hayli müddet riyâzet ile devâm-ı zikir ile meşgûl ve mecbûr oldı isem de artık kendi galebe-i evhâmımdan başka bir eşer-i tecelliyât-ı İlähiyyeye muvâfık düşemedim" (Ġâmizî Ali Baba, 147).

Ġâmizî Ali Baba ilim ve irfan seyahatini otuz üç senelik bir zamana ve sekiz tarikatın has bilgisine odaklamakla birlikte, özel olarak iki hocasında bahseder: Şeyh Ahmed-i Kudsi ve Sennârî nâmındaki diğeri bir zât. Sennârî nâmındaki hocasını şu sözleriyle tarif ve taltif eder: "... Hadd-i zâtlarında şeyhu'l-harem olan insân-ı kâmile mülâkât olınarak hâdden tecâvüz havâriğ-ı 'âde ve ma'rifetu'llâha dâir pek çok eşer-i kerâmetlerini müşâhededen mâ-'adâ bir müddet hâlvet-nişîn olup efkâr-ı garîbe ile ezkâr-ı 'acîbelerinden mâ-'adâ kemâl-i zevk u kühl-i safâ-yı envâr ile gözlerimin bâtınan hicâb u ğubârın sildi süpürdü" (Ġâmizî Ali Baba, 147). Ġâmizî Ali Baba'nın hayatı ve bahsi geçen iki hocası hakkında daha fazla bilgi edinebilmek için, bütün ihtimalleri göz önünde bulundurarak, 18. ve 19. yüzyılın bütün tezkirelerini, Sicill-i Osmânî, Şakâik-i Nu'mâniye ve Zeyilleri, Sefîne-i Evliyâ, Osmanlı Müellifleri, Tezki-relere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü gibi biyografik kaynakları taramamıza rağmen bunlarla alakalı herhangi bir kayda rastlamadık.<sup>1</sup>

Ġâmizî Ali Baba'nın bilinen eserleri üç tanedir. Bu eserler, üzerinde çalışmış olduğumuz *Ġâmizî'l-'Acâib*, ardından başlayan *Ceride-i Ġavâmiz*,<sup>2</sup> son olarak ise müridi ve öğrencisi Müderriş Kemal Bey'e cevap yahut vaaz u nasihat noktasında yazılan edebî-tasavvufî mektuplardan oluşan *Tercümân-nâmeler*dir. Biz bu listeye, kaynakça noktasında *Ġâmizî'l-'Acâib*'in kenar notları olmayan/haşiyesiz bir nüshasını; eser noktasında ise, Münşeât başlığı altında toplanan ve yine oğlum dediği, öğrencisi Müderriş Kemal Bey'e yazdığı mektupları ekleyeceğiz. Makalemizde, en kapsamlı ve haşiyesiyle de önem kazanan Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki mezkûr nüsha üzerinden gideceğiz. Nihayetinde, Ġâmizî Ali Baba'ya ait eserlerin nüshalarını şu şekilde sıralayabiliriz:

a) Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yazmalar Bölümü, Yazma No: 1138, vr. 147-201 ve aynı yazmanın hâşiyesinde yazılmış *Tercümân-nâme* s. 161-208.<sup>3</sup>

b) Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Uşşâkî Tekkesi Bölümü, Sınıflama: 297.7, demirbaş: 00270-003, s. 97-151.

c) Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Uşşâkî Tekkesi Bölümü, Sınıflama: T816.21, 00305-003, demirbaş: 00270-003, s. 20-77.

d) Kutbü'l-'Arifin Şeyh Gâmizî, (Müstensihi: İsmail Rüşenî), Millî Ktp. Yz. A. 7590/2, s. 1-181.

### 3. Ğâmizî'l-'Acâib'in Fasılları/Bölümleri

Ğâmizî'l-'Acâib on iki fasıldan/bölümden oluşmaktadır. Buradaki on iki sayısı Alevî-Bektaşî yolunun temel dayanaklarından olan on iki imama bağlı bir seçim olarak düşünebiliriz. Ğâmizî Ali Baba eserinde sırasıyla şu konuları işlemiştir. Birinci fasılda, şeyhinin yardımıyla bir istihareye yatan Ğâmizî Ali Baba, hayretlere gark olacağı şeyler görür. Süfînin eğitimi açısından çok mühim olan bu tecrübe aynı fasılda detaylandırılır. İkinci fasılda, Alevî-Bektaşî geleneğinde mühim bir yeri olan Kırklar meclisinden bahsedilir. Üçüncü fasılda, nefis ve ruh karşılaştırması, bunların kendine has özellikleri, salt bir maddî varlığın nasıl da ağır bir yük olduğundan dem vurulur. Dördüncü fasılda, riyakârca davranan ve ne taatinin ne de ibadetinin aslı olmayan sahte süfiden bahsedilir. Beşinci fasılda, nefsin eğitimi ve nüsha-i mevcûdât/mikro kozmos olan insanın özellikleri anlatılır.

Altıncı fasıl, yedi basamaklı ve ayrıca renklerle de ilişkilendirilen bir kevn/oluş haritası hakkındadır. Basamaklar nefis mertebelerinden bahseder. Dıştan içe, yüzeyden merkeze doğru bir seyrin hakikati gösterilmek istenir. Yedinci fasılda, oğlu gibi gördüğü Müderris Kemal Efendi'ye verilen bazı nasihatler söz konusudur. Sekizinci fasıl bir manzûme parçayla başlar ve ardından vahdet meselesi gündeme gelir. Dokuzuncu fasılda, akıl, ruh, nefis ve bunların nasıl ıslâh olunacağından bahsedilir. Onuncu fasılda, nefsin mahiyeti, tabakaları ve seyr-i sülûk meselesi konu edilir. Ayrıca ilmin yahut bilmenin mertebeleri de gündemdedir. On birinci fasılda, kıyametin iç ve dış yüzü, keramet sahibi veli kulların ahvâli; on ikinci fasılda ise, halvet içre bir ibadet geçirerek devşirilen güzelliklerden dem vurulur.

#### 3.1. Fasl-ı Evvel/Birinci Bölüm

İlk fasılda şeyhinin destur vermesiyle ve ondaki hâlleri şeyhi anlayabilsin diye istihareye yatan Ğâmizî Ali Baba, gördükleri karşısında hayretlere gark olmuş; âdeta kendisini o yeni âlemde kaybetmiştir. Alnını şeyhinin göğsüne koyan Ğâmizî Ali Baba, göğsüne çekilen bir *azîm tuğra* ile kendisinden geçmiştir. Bu detayın ardından rüyasını anlatan Ğâmizî Ali Baba, artık yalnızca sembollerle, sayılarla hakikati ifadelendirir: “Mişâl-i rü'yâda ellerime bir büyük halka geçirüb üzerinde toköz altun zencîr ve doğuzar kulaç olarak takub büyük halka merkez oldu. Ğndan bir 'azîm şahrâda bulunub dört yatağ ve beş yorgan ve altı çâr-şeb ve yedi yaştık ve üç boy kilimde yatub mükerrem muğalsam şeb-i zılâmda on iki sâ'at gözümü yumdım” (G. A., 148).

Buradaki âlem elbette sembolik bir âlemdir. Dokuz sayısı burada “Tanrı'nın, dokuz sudur (oluşum, varoluş ya da varlığa geliş) kademesindeki dokuz varoluş biçimini simgeleyen kutsal sayı” olarak düşünülebilir (Korkmaz, 2005: 195) Diğer edebî yahut tasavvufî metinlerde *nüh felek* tamlamasıyla birçok defalar önümüze çıkan bu

terkip galaktik sistemde dünyanın ve bu dünyada insanın durduğu yeri göstermek bakımından önemli bir kalıptır. Ayrıca eski Türk inanışını derinden etkileyen Şamanist öğeler dikkate alınır, dokuz sayısı kadim bir hafızanın ürünü olarak nitelendirilebilir: “Dokuz ağaç, dokuz dalı ağaç, dokuz boy, dokuz Oğuz, dokuz felek, dokuz dev gibi” (Demirel, 1995: 106).

Dört yataktan kasıt Ahmed-i Yesevî ve onun feyiz sofralarından beslenen Hacı Bektâş-ı Velî’de çokça görülen dört unsur meselesiyle yakından ilgilidir. Bu unsurlar ayrıca kadim Yunan felsefesi açısından da önem arz eder. Anâsır-ı erbaa olarak bilinen bu algıda, hava, su, ateş ve toprak elementleri ve bu elementlerin terkibinden meydana gelen makro kozmos olarak evren, nihayet onun özeti olan insan/nüsha-i mevcûdât kast olunur. Örneğin Hacı Bektâş-ı Velî Arapça kaleme aldığı eserinde, dört kapı ve bu kapıların arasını dolduran, insanı bir sonraki merhaleye ulaştıran kırk basamaktan söz eder. Âbidler şeriat ehlidir ve asılları havadan/yeldendir. Zahitler tarikat ehli olup asılları ateştedir. Marifet ehli olan ariflerin aslı sudan ve muhabbet ehli olanların aslı ise topraktır (Hacı Bektâş-ı Velî, 2007: 44-59).

Beş yorgan diyerek kast olunan ise, kuvvetli ihtimalle *hazarât-ı hamsedir*. Varlığın beş temel kategorisi bu isimle anılır. Allah’tan zuhur eden varlıkların geçirdiği aşamalarıdır. Göksel olandan, yere doğru bir iniş vardır ki insanın indiği âleme misâl; ve bütün varlıkların künhünü gösteren âlem ise insanın kendi âlemidir (Cebeci-oğlu, 2004: 260-261; Uludağ, 2012: 163). Buradaki beş aşama şöyle sıralanabilir: “Mutlak gayb hazreti, a’yân-ı sâbite âlemi, mutlak şehâdet hazreti, mülk âlemi, izafî gayb hazreti... Beş hazrete tenezzülât-ı hams denir” (Uludağ, 2012: 163). Gâmizî Ali Baba’nın altı çarşaf dediği muhtemeldir ki, Allah ve Hz. Peygamber’in ailesi yani *Ehl-i Beyt*’tir. Allah, Hz. Muhammed (sav), Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin şeklinde bu altıyı sayabiliriz. Ayrıca yalnızca erkekler tarafından dönülen bir semah türü vardır ki buna da altıya girmek semahı denmektedir.

Yedi yastıktan kast olunan şeyler çeşitlendirilebilir. Buradan hareketle, yedi âlem, yediler/yedi abdal, yedi gök, yedi ata, Hz. Muhammed’in, Hz. Ali’de gördüğüne inanılan yedi üstün sıfat –ki bunlar kemâlet, cemâlet, fazilet, adâlet, merhamet, marifet ve hakikattir- Fatma Ana kuşağının yedi rengi, yedi erkân, yedi farz, yedi tamu, yedi çizgi ve yedi delik bu şeyler içinde ilk akla gelenlerdir (Korkmaz, 2005: 170). Buradaki yastığın seçilmesi insanın başını dayadığı ve ona bir manada güven ve huzur sunan bir eşyadır. Ayrıca Gâmizî Ali Baba’nın zihinsel dünyasını ve ahlâkî düsturlarını kuşatan bir âlemin sembollerindedir. Bize göre burada öne çıkan ihtimal, Gayb erenleri hiyerarşisinde Üçler’den sonra gelen ve kendilerinde keramet nevinden olağanüstü hâller olan âriflerdir.

Gâmizî'l-‘Acâib’in altıncı faslında yedi renk üzerinden yedi âlem okuması yapan Gâmizî Ali Baba yine aynı merkeze doğru zihin oklarını göndermiştir. Bu



katmanlar, âlem-i şehâdet, âlem-i misâl, âlem-i ervâh, âlem-i ceberût, âlem-i lâhût, âlem-i nâsût, âlem-i hakikattir (Uludağ, 2012: 53). Böylece görüngü dünyasından yukarıya doğru yani hakikat merkezine bir yükseliş hedeflenir. Bu çerçevede yedi tavır yani *etvâr-ı sebanın* katmanları da zikredilmelidir. Tab‘, nefis, kalb, ruh, sır, hafî, ahfâ skalası, aynı zamanda nefsin yedi derecesine göre değişen hâletleri temsil eder (Cebecioglu, 2004: 198). Yedi nefis meselesi yani nefsin mertebeleri, yatağını yorganını, yastığını yanında taşıyan bir anlamda ilmî ve ahlâki bir seyahat/hicret hâlinde olan yolcunun/salikin kendi içindeki konaklarını gösterir. Yükseliş ve düşüş (urûc ve nüzul) hem zâhirde hem de bâtında önümüze çıkan tasavvufi bir gerçekliktir. Zaten Ğâmizî Ali Baba da eserinin sayfa kenarlarında yani hâşiyesinde övülen yedi nefsten bazılarının kendilerine has özelliklerini zikretmiştir:

“Nefs-i Emmâre: Buhl ve hırş ve cehl ve kibr ve hâsed ve hıyânet ve yalan vaşf-ı menhûslardan ‘ibâretdir.

Nefs-i Levvâme: Heves ve mekerr ve ‘ucub ve ‘işret ve temennâ ve ruşat ve ibâhat bu vaşf-ı mekrûhlardandır (Ğâmizî’l-‘Acâib Hâşiyesinde, 149).

Nefs-i Mülheme: Şehâvet ve kanâ‘at ve ‘ilm ve tevâzu‘ ve tevbe ve şabr ve ‘amel bu şıfat-ı memdûhadan ‘ibâretdir.

Nefs-i Muţmainne: Cüd, tevekkül, tereddüd, hilm, ‘ibâdet, şükr, rızâ bu şıfat-ı meşkûreden ‘ibâretdir.

Nefs-i Râziyye: Kerâmet, zühd, ihlâş, takvâ, riyâzet, vera‘, hulq-ı hasen.

Nefs-i Marziyye: Luţf, kırb, hilâfet, şafâ, zevk, şerâfet, tecellî” (G. A. H., 149).

Sembollerini okuma çabamızda bu sefer de üç boy kilimde yatmak ibaresine rast geliyoruz. Bundan kasıt insanın kendi makamına seyrini ifade eden mevâlid-i selâse/maden-bitki-hayvan olabilirse de, kuvvetle muhtemeldir ki bir Bektâşî şeyhiyle karşı karşıya olduğumuzdan kast olunanın Gayb erenleri/Üçler olma ihtimalini ve herkesçe malum Hakk-Muhammed-Ali üçlüsünü de göz önünde bulundurmalıyız. “Üçler, Hakk’tan istimdâd eder, halka imdât eder, insanlara şiddet ve kahırla değil; mülayemet ve merhametle muamele eder. Üçlerden biri aralıksız ve kesintisiz Hakk’tan aldığı feyzi halka akıtır. Üçler bir kutup, iki imamdan oluşur. Kutbun, Allah katındaki ismi Abdullâh’tır, kutbu’l-aktâb ve gavs-i azam olarak da bilinir... Hatm-i evliya da üçtür: Hz. İsa, Muhammed Mehdi, İbn Arabî” (Uludağ, 2012: 367). Ayrıca Alevî-Bektâşî terbiyesinin temelini oluşturan eline-diline-beline sahip ol ilkesini de aklımızda tutmak durumundayız. Sembollerin ve sayıların dünyası daha birçok düşünce etkinliğine açık olduğundan, tasavvuf ehli bu geniş araziye kullanagelmiştir. Bu tarz anlatımı, alışıldık bir evren yerine; birçok renk ve hassasiyet taşıyan sembolik çengellerle soyutun dünyasına tırmanmak, bir bakıma ormandaki daha az kullanılmış yolu

kullanmak gayreti olarak da dűőünebiliriz. Bahsi geçen  boy kilimde yatan Ğamizi Ali Baba, kutlu ve esrarenzi gecece on iki saat boyunca gűzlerini yumar.

On iki saat denilerek kastedilen Őey muhtemeldir ki, Hz. Ali'yle, onun soyundan gelen on iki imama denk dűőmektedir. Aynı zamanda Hz. Ali soyundan gelenlere baėlanan ve cemde yűrűtűlen on iki hizmet, on iki buyruk, "bir bűtűn olarak yola baėlanma olarak alėlanan secdede yerine getirilmesi gereken on iki hizmet", Alevi-Bektāőı yolundaki on iki alāmet de akla gelebilecek kavram ve olgulardır (Korkmaz, 2005: 524). Lafız merkezli dűőűndűgűműzde acayip bir ālemler karŐı karŐıyayızdır. Kast olunan elbette anlamdır ve anlam, Ğamizi Ali Baba'nın da altını çizdiėi gibi "gizli Őeyedirler" (G. A., 148).

Ğamizi Ali Baba gűzűnű yumduėu anda kendisini bir bűyűk daėın yanında gűrűr ve orada bir műddet dinlenir. Ansızın orada bir çobana rast gelir ki o oban kendisini o daėın baŐına çıkarır. Daha sonra oban, Ğamizi Ali Baba'ya orada gűsterdiėi bir kuyuya girmesini teklif eder. Ğamizi Ali Baba őrker ve çobanın elinden tutar. űnkű o kuyunun içinde karanlıktan, dehŐetli Őeyler ve vahŐi hayvanlardan baŐka bir Őey yoktur. oban, bu korkunç manzarayı seyreden Ğamizi Ali Baba'yı arkasından itekler. Kendisi de bir nara atarak kuyuya kendisini atar. İŐte tam bu anda o derin kuyunun karanlıėı aydınlanır. oban kuyunun içindeki dokuz ayak merdiveni ve yedi gűzlű ayakkaėılıėı gűsterince Ğamizi Ali Baba'nın içi rahatlar, selāmette olduėunu kavrar ve *el-hamdűli'llāh* deyip çobanın boynuna sarılır. oban da onu sever ve Hakk'ın tecelli ettiėi aydınlık yűzűyle Ğamizi Ali Baba'nın iini ferahlatır. Nihayet oban Őeyle der: Sana vaadettiėim emanet Őimdi yerine geldi. Bu cűmleyi duyunca Ğamizi Ali Baba'nın gűzleri açılır, kendine gelir. Őeyhi bu hikāyedeki hāletleri hoŐ gűrűrek "Āferīn" der (G. A., 148-149).

Sűfi eėitiminde rűya űnemli bir bilgi kanalı olarak kabul edilmiŐtir. DeėiŐen hāllere binaen gűrűlen rűyalar ve o rűyaların yorumu, seyr-i sűlűk için műhim bir yol gűstericidir. Rehber/MűrŐid bu minvalde műridānının ellerinden tutarak henűz yűrűmekte zorlanacaėı vadilere gűtűrűr, orada beraberce zihinsel ve duygusal bir deneyimlemeye girilir. Hafızanın ve Őuurun kűr noktaları kurcalanır. Ālemler arası bir geçiŐ duygusu içerisinde ser-hoŐ olunur. Ğamizi Ali Baba'nın tecrűbesi de hem garip hem de olaėandıŐıdır. Ayrıca hem kutsallıėı ilham eden daė hem de derinliėi ve karanlıėı sembolize eden kuyu beraber zikredilerek hakikatin zıtların ahengiyle harmanlandıėı da ifade edilmiŐtir diye dűőűnűyoruz.

### 3.2. Fasl-ı Sāni

İkinci fasıl genel anlamıyla tasavvufun, hususī mahiyette ise Alevi-BektaŐı geleneėi ve inancının temel kabullerinden biri olan *Kırklar* meselesine ayrılmıŐtır. Dűnya dűzenini çekip çevirmede baŐat bir rolű olan Kırklar, manevī dinamik olduk-

ları nispette, maddî bir varlığa da sahiptirler. Kırklar, bir kavram yahut metaforik bir algının/mecazî bir düşünüşün izdüşümü olarak değil; bizzat bir gerçeklik ve inanç/kabul meselesi olarak anlaşılmalıdır. Ayrıca kadim toplulukların inanışlarında olduğu üzere, eski Türk inanışlarında da kırk sayısı önem arz eder: “Alpların her zaman yanlarında kırk yiğitleri vardır. Kırk bin kişilik ordu, kırk köşeli ev, kırk boynuzlu boğa, kırk elçi, kırk gece ve gündüz destanlarda çok geçen motiflerdir. Oğuz Kağan kırk günlükken yürür. Dede Korkut destanında Boğaç Han’ın yarası kırk günde iyileşir” (Demirel, 1995: 105). Nefs ve ruh karşılaştırmasıyla meseleye girizgâh yapan Ğâmizî Ali Baba, ezelden aşinalığımız olan nefsi, çeşit çeşit renklerinde/hâllerinde uçan bir kargaya; ruhu ise gülistanda yetişmiş, oraların güzelliğiyle ahenklenmiş bir şahine benzetir ve bu iki varlığı birbirine eş kılar, birbiriyle evlendirir. Bu birleşmenin neticesinde, dönüşümsel/metamorfik bir açılımla kaknus yani Ankâ kuşu meydana gelir ki bu efsanevi kuş bin yıl ömür sürer. Bu kuş ismi olup cismi olmayan bir kuştur ve istiğnanın sembolüdür. İki âlemde de makamına erişmek mümkün olmayan bir efsane varlıktır.<sup>4</sup>

Ardından nefis odununu ruh ateşinde yakar ve bu yangının küllerinden efsanevi Hümâ kuşu doğar. Kudret sütüyle saadet kafesinde beslenen kuş, dokuz katlı ve yedi başlı bir ejderha hâline gelir. Yedi kat altın zincir ile yedi başı bağlanan ejderha büyüdükçe büyür, ağzından ateşler saçar, yedi bin batman yağ olur. Nefsin bu kudurmuş portesinin ardından, onun nasıl ehlileştirildiği meselesi gündeme gelir. Saadet çevgeniyle ejderhanın başlarını ezen Ğâmizî Ali Baba, yağın alıp derisinden kendisine sürme yapar. Bu sürmeyi gözüne çekince daha evvel karanlık olan bazı hakikatler görünür hâle gelir.<sup>5</sup> Böylece, örneğin nübüvvet nuru ve velâyetin hakikati kavranır hâle gelir. Meselenin devamında Ğâmizî Ali Baba, Kırklar meselesini mübalağalı ve sembolik bir dille ifade eder: “... Ve özüm sahrâsında yedi kubbeli, on iki köşeli, toğuz tavanlu, üç direkli bir sarây içinde kendim bulub, her bir kubbenin altında birer deryâ mevc urur gördüm. Ve her bir deryâyâ üç yüz altmışaltı ırmağ akar. Bir havz-ı girdâb olup aña vâşıl olup maḥvolurlar. Ve bu havuzdan gülzâr-ı rûhu şulayub elvân-ı şükûfe ve gün-â-gün eşmâr-ı laîfeyi senesinde kırk def’a meyve kemâl bulur idi. Ve bunların bağbâni Kırklar idi ”(G. A., 149).

### 3.3. Fasl-ı Sâlis

Ğâmizî Ali Baba, nefis-ruh meselesini bu fasılda da işlemeye devam eder. Ruhunun kovanına nefis arılarını salan Ğâmizî Ali Baba, bu arıların o kovanlığa bol bol bal yaptığını belirtir. Ardından arıların bir humma neticesinde telef olduklarını, balın ise zayı olduğunu dile getirir. Hummalı arılar yüzünden çürüyen ve kokuşan balın içinden, adeta çürüyen bir tohumun patlaması gibi bir sarı yılan hâsıl olur. Bu yılanın kırk endâze boyu, kıldan ince bir eni vardır. Kırk günde bir nefeslenen bu sarı yilandan her bir nefeslenmede bir akrep zuhur eder. Bir an gelir bu garip ve değişmeceli

yılan toprağa kafasını sokar ve kuyruğunu havaya dikip öylece kalır. Ardından bir abanoz ağacına dönüşür. Bu ağaçtan yirmi dört budak çıkar ve her budağın başında bin bir türlü acayip meyve zuhur eder. Ağaç çürür, çıra olur ve *şems-i kudretle* yanmaya başlar. Her saatte/ânda bin derece parlak ve safalı bir silüete dönüşür. Böylece insan nazarından gizlenerek bir sarayın kubbeli kâgir binasının altında karar kılar. Bu yapının altı ne kuru ne de yaş; ne soğuk ne de sıcaktır. Üstelik buraya giren birisinin buradan çıkmak ihtimali yoktur. Burası kudretin nurunun girdaplar yaptığı, bir manada bütün oluşların ve yaratışların eritme potası gibidir.

Ağaç hem Asya mitolojileri ve inançları içinde –ağaçtanrıça, ağaçana, ağaçata v.b.- hem de Alevi-Bektaşî yolunda ehemmiyeti olan bir semboldür. Örneğin ağacı, ana yahut baba olarak tanımlama, ilk insanın yani onun soy atasının ağaçtan doğması ve insanlığın ağaçtan türeme miti ilk etapta akla gelenlerdir. Bu listeye ek olarak, Dedem Korkut hikâyelerinde geçen Basat'ın babasının Kaba Ağaç olması, şamanların/kamların davullarında güneş, ay, yıldız gibi resimlerin yanı sıra kayın ağacı resminin olması, Türk efsaneleri bağlamında yeryüzündeki dokuz insan cinsini dokuz dallı bir ağacın gölgelemesi sayılabilir (Dedem Korkudun Kitabı, 2000: CCXCIV-CCXCVIII; Demirel, 1995: 93-97). Dolayısıyla Gâmizî Ali Baba bu mühim sembolü içinde yetiştirdiği topluluğun kadim hafızasıyla buraya yerleştirmiş gibidir. “Burayı görenler Âdem-i ma'nâ, insân-ı kâmil ve Qur'an ve İsm-i A'zam ve Kitâb-ı mübîn ve mü'min ve 'Ankâ ve Hızır-ı ma'nevî ve nûr ve halîfetu'llâh ve mürşid ve kibrît-i ahmer ve râhib ve mir'ât ismiyle müsemmâ ve mütecellâ olur. Daha da neler olur? Ve dört kitâba zarf olur. Ve bu yollar gâyet inceden ince bir yoldur. Qadem ve 'aql buraya şıgmaz. Ve kulağuzı küh-i Kâf'dadır; bulunmaz ve bulmaz. Sekiz zavalı Âdem oğlanı dört ayaklı 'anâşır merkebi olmuşsun. Beş çuval burçak yüklenüb öğütüb gezersen”(G. A., 150) diyerek serzenişte bulunan Gâmizî Ali Baba, mezkûr hakikatleri keşfedemeyen insanın ancak maddî varlığını bir yük olarak taşıdığını ifade eder. Gâmizî Ali Baba, hakikatlere, sembollere, deruni anlama uzak olan insana, faslın sonunda şöyle seslenir: *Yazıklar şânına olsun!*

### 3.4. Fasl-ı Râbi'

Bu fasılda eleştirel ve tan edici bir açıyla riyakâr sûfînin hatalarını ve gerçek dışı tavrını ifade eden bir Gâmizî Ali Baba'yla karşılaşırız. Her şeyden evvel *ehlullâh* taifesinin özü sözü birdir, hakikatsiz kelâm ondan vürûd etmez. Kaldı ki onun her bir kelâmında bin bir türlü mana vardır. Bu taife için Mesnevî'de şöyle bir tanım getirilir: “Ey sıfatları ilâhî bilginin güneşi olan ârif! Göklerdeki güneşin bir sıfatı var; ısıtır, aydınlatır ama sen öyle değilsin. Sen bazen güneş, bazen deniz, bazen Kaf dağı, bazen de Zümrüd-i Ankâ olursun. Ey vehimlerden uzak, ey ileriden ileri olan insân-ı kâmil! Sen kendi zâtında ne 'o'sun, ne de 'bu'sun; yani söylediklerimden hiçbirini değil, onlardan da çok yüksek bir varlıksın” (Mevlana Celâleddîn-i Rûmî, 2005: 261).

Hâlbuki ârifim diyen bir kısım sahtekâr vardır ki, sözüyle özü bir değildir. Başında külah, belinde kemer, üstünde hırka, belinde teber ile kendini ehlullâha benzetsen bile bu onun gerçek yüzü değildir. Dışı başka içi başkadır. Kaldı ki erenler denilen zümrede tarikat, ekol, cemiyet davası yoktur; bu şeylerle kimlik kazanmazlar. Çünkü âşıkın nişanı yoktur. Fakat bu bî-nişân olmak nedir, içi dışı bir olmayan ne bilsin? Onların ne olduğuna burhan kendi zatlardır. Hâlbuki basireti olmayan kişi nişansız olmayı kavrayacak tıynetle değildir. Ğâmizî Ali Baba bu basiretsizliğe yani zaafa sahip kimseye, kendisine doğru bir rehber bulması yönünde salık verir. Ardından akıl verdiği kişilerin kendi aynalarındaki kir yüzünden kendi hakikatlerini kavrayamadıklarını; ol sebepten bu arayışın boşuna olduğunu da ekler: “Ancağ sen kendi hevâ vü hevesinde ğark olmuşşın. Hiç kimseye bahâne bühtân itme. Kendi kaderine ve meyline ve sa’yine ve ğayretsizliğine havâle kııl” (G. A., 151). Bu noktadan itibaren Ğâmizî Ali Baba, daha keskin bir hatla, kendilerini sülâle-i tâhire diye tanımlayıp gururlanan cemaatin kendini haklı görüşünü şu ifadeleriyle eleştirir: “Bu ise aşıl sülâle aşlâb-ı peder ve erhâm-ı mâder değildir. Böyle bir emr-i i’tibârîdir. Bunlara güvenilmez, zira bunlarla kurtulılmaz. Asıl sülâle nûr-ı Muhammedî’dir. ‘Azîz bu mağâmlar âdemi kırtarır, eyvallah” (G. A., 151). Nûr-ı Muhammedî, cevher-i hadrâ, ve nûru’l-envâr ile kastolunan yaratılışın sebebi ve kemâlât yolunun sonunda bulunabilecek tek hakikat olarak yorumlanabilir. Kâşânî, nûru’l-envâr terkiibini şöyle izah eder: “Hz. Muhammed. Çünkü onun nuru –ki bu nûr ilk tecellidir- bütün nûrların aslıdır” (Abdurrezzâk Kâşânî, 2004: 151). Hakikat-ı Muhammediyye bu ilk nur demektir. Tasavvufî çerçeveden bakılarak, Allah insanları bu özden halk etmiştir denilebilir. Ğâmizî Ali Baba, Muhammedî derken, hem Hz. Peygamber’in ailesinin Hz. Fatıma ve doğâl olarak Hz. Ali üzerinden on dört masumu; diğêr taraftan özü sözü bir olan, samimi Allah kullarını kastetmektedir.

### 3.5. Fasl-ı Hâmis

Beşinci fasılda nefsin eğitimi hususunda bir giriş yapıldıktan sonra, hem mecazî bir dille insan denen âlemin zenginliğinin hikâyesi hem de tam izah edilmeyen bazı hakikatler için cifr ve ebcede dair bir anahtar verilmektedir. Fakat esas meselenin cifr ya da ebcedle anlaşılacak bir şey olmadığı; yapılan eylemin bir hoşluk, güzel bir sada bırakmak için yazıldığı ifade edilmiştir: “Bir tutam sineği nefsim kovanlığına kıpadım. Yedi yılda yetmiş biñ sığır tulumı yağ çıkardı. Ve her tulumı yedi devlete göndersem yetmiş biñ yıl idâre olırlar idi. ‘Ammâ şimdi zamânı değildir. Hîsâbı mümkün birinci miftâhıdır. “لاهدكدرىكهنمادنمصا” buraları on sekiz harfe şarf-ı efkâr kııldı. Ancağ kıangı seneye teşâdüf iderse nihâyetine mevķüfdir. Onlar armağanı olarak kıaydolundı. Vâkı’a cüz’ ü küll ceng ü cidâle delîl bulunur ise de mâni’ değıl. Netîce hoş ola. Her ne kıadar mağz-ı cifriyye ise de ğaber başkıcadır. Cifre müte’allik değıldir. Bundan bir iki senelerde pek hoşluk bulunır, pekiyi vakitleri göricek âdem bulunur yâ Hü” (G. A., 151-152).

Birinci anahtar dediği on sekiz harfin ebced karşılığı 1271 rakamına denk gelmektedir. Bu hicrî tarihi miladi takvime çevirdiğimizde 1854/55 senesini elde ederiz. Bu da Gâmizî Ali Baba'nın yaşadığı zamana dair önemli bir delil olarak kabul edilebilir. Bir sonraki aşamada şunu sormak icap ediyor. Bu verilen tarihin Gâmizî Ali Baba'nın hayatındaki rolü ve önemi nedir? Bunu tam olarak izah edemiyoruz. Zaten kendisi esas meselenin cifr ve ebcedle ilgili olmadığını söylediği için, mana merkezli yürümeye devam edeceğiz.

### 3.6. Fasl-ı Sâdis

Altıncı fasılda, kevn/oluş âleminin hâllerini, birinci ve ikinci haberini yedi basamakta ifade eden Gâmizî Ali Baba bir skala oluşturur. Esasen yedi derece üzerinden bu tarz bir okuma yapmak eski bir geleneğin ürünüdür. Oluş-renk münasebeti için Mevlânâ, Mesnevî'sinde şöyle der: “Yalancı sabahı sahici sabahtan, yani dünya nimetlerini, âhîret nimetlerinden ayırt et. Şarabın rengini kadehin renginden, mânâ kokusunu ve rengini suret kâsesinden bilme. Böylece sabırla ve sebatla, yani ayak direyişi ve dayanışı ile cisimlerin yedi rengini gören baş gözünden başka, bir gönül gözü elde edesin. İbadet ederek, iyilikler yaparak, halka hizmet ederek elde edeceğin bu gönül gözü ile bu gördüğün çeşitli renklerden başka renkler görürsün. Adi taşlar yerine inciler, mücevherler seyredersin” (Mevlana Celâleddîn-i Rûmî, 2005: 314). Buradaki renk meselesi mütercim tarafından şöyle izah edilmiştir: “Beyitte geçen yedi rengi baş gözü ile görüyoruz. Gönül gözü, o yedi rengin ötesindeki renkleri görür. Ârifler, o yedi rengin ötesindeki yedi rengi şöyle değerlendirmişlerdir. 1. Beyaz: İslâm 2. Sarı: İman 3. Koyu mavi: İhsan 4. Yeşil: Huzur ve itmi'nân 5. Açık mavi: İbkan 6. Kırmızı: İrfân 7. Siyah: Hayranlık” (M. C. Rûmî, 2005: 314). Zaten semboller, mana âleminin girift ve kıvrımlı yapısını az da olsa göstermek ve adeta esrarı açığa çıkarabilmek içindir. Gâmizî Ali Baba da bu âlemin ikliminde dolaşmayı seven bir müelliftir. Yazmada dereceler kırmızı mürekkeple yazılmış, bu derecelere karşılık gelen renkler alt tarafına kaydedilmiştir. Âlemdeki oluş ile renkler arasındaki ilişki dairesel ve dıştan içe doğru seviyesini yükselten katmanlarla ifade edilmiştir.

Birinci derecede yani bir anlamda kabukta zillî/gölgesel; Platon'un ay-altı/ay-üstü âlem anlayışına kadar götürebileceğimiz bir algı söz konusudur. Son aşamada yani merkezdeki dairede ise *cevher-i hadrâ* olarak da ifade edilen, kendisine ruh üflenen yaratılmış ilk özü yani Nûr-ı Muhammedî'yi fark ederiz. Aşamalardan geçmek, tahavvül etmek meselesi bizzat oluşun-olmanın yani ol emri boyunca devam eden yaratma eyleminin doğal bir izdüşümüdür. En dış daireden en iç daireye faziletin rütbesi artar. 1. Derece-i Evvel: Zillî/Gölgesel; 2. Derece-i Sâni: Gök; 3. Derece-i Sâlis: Beyaz; 4. Derece-i Râbi': Safravî/Kirli sarı; 5. Derece-i Hâmis: Ahmer/Kızıl; 6. Derece-i Sâdis: Al/Kırmızı; 7. Derece-i Sâbi': Yeşil. Gâmizî Ali Baba bu cetveli öğrenmenin esas mesele olmadığını, sûfi olmanın bir ezber yahut mistik bilgi birikti-



riciliğinden çok; bir gönül işi olduğunu şu sözleriyle ifade eder: "... Bu yazılan renkleri okuyub öğrendiñ ve lâkin bal ve şeker dimekle dimâğına bir lezzet yapıştı mı? Hâlî değil hayâlî bir 'ilm aldñ. Bunuñla bir fâide gelmez, beyhûde zihnini yorarsñ. Bu suâllerde seniñ hışsañ yok imiş yâ Hû" (G. A., 152).

### 3.7. Fasl-ı Sâbi'

Yedinci fasıl, hitapta kullanılan tarza ve şahsına yazılmış onlarca mektuba binaen, Ğâmizî Ali Baba'nın en sadık müridi Müderris Kemal Efendi'ye bir nasihat, zihindeki problemlere bir cevap mahiyetinde kaleme alınmıştır. Ğâmizî Ali Baba, *benim oğlum* diyerek söze başladığı mektubunda babadan evlada kalan mirasın dünyevî olduğunu; fakat bunun kişiye gerçek manada bir fayda vermeyeceğini salık verir. Ğâmizî Ali Baba, öyleyse miras nedir, gizli sorusuna *salih ameldir* diyerek cevap verir. İnsan, şeriat-i Muhammediyye'yi baş tacı edinmeli ve helâl kazancına kanaat etmelidir. İnsan şeyhinin yahut bir dervişin kelâmını ağzına alacaksa abdestli olmalıdır. Tabi ki her derviş görünen öyle olmayabilir. Dışı başka içi başka olabilir. Ğâmizî Ali Baba'nın kastettiği esas dervişler, *ehlullâh-ı 'ızâm hazarâtıdır* ki onlara *kurbî* derler. "Kurb, tarikat yolunda, yolda Tanrı yolcusunun, gönlünü Tanrı dışındaki her şeyden arındırarak tanrısal nitelikler kazanması ve bu yolda Tanrı'ya yaklaşması" yahut "Allah'ın emirlerine uygun davranmak, bütün vakitlerde Allah'a ibadet etmek" olarak tanımlanabilir (Abdürrezzak Kâşânî, 2004: 452; Korkmaz, 2005: 425).

Ğâmizî Ali Baba'ya göre kurbîyyet makamında olanlar, Allah'ın dostu ve O'nda kendilerini yok etmiş şahsiyetlerdir. Onların tavırları ve kıyafetleri beklendiği gibi değildir; değişiktir. Onları sana anlatmak pek mümkün değildir diyen müellif, manevî oğluna onları bilebildiyse işi bitirdin say, der. Çünkü biyolojik anlamda annen ve baban, kıyamet günü seni tanımazlar. Ğâmizî Ali Baba, işte tam bu sebepten diyerek çıkış yolunu şöyle gösterir: "Vaḥdet tâcını giy ve tecrîd kemerini kuşan. Vaḥdet zülfi teli ile terâzî-yı 'adâlet hükmünde ḥâkim ol. Ve kâr-ḥ'âne-i 'âlem-i 'ulvîde bâzâr kurub semâvî şurâḥîlerinden bâde-nüş ol. Ve ferâset cevġâniyle nefesine süvâr olup yedi biñ âdem-i maḥalden topuñ alabildiñse işiñ bitdi" (G. A., 152-153). Ğâmizî Ali Baba, bu noktadan sonra oğlum diyerek hitap ettiği Kemal Efendi'yi etrafındaki insanlardan zarar görmemesi hususunda uyarılarda bulunur. *Sana yazık olur oğlum, dikkat et ve kemâlât yolunda kazandıklarımı gizli tut*, der. Ardından kemâl denilen şeyin, marifetullâh olduğunu hatırlatır. Bir dahaki görüşmelerinde bu konuları talim edeceklerini haber verir ve müridiyle vedalaşır.

### 3.8. Fasl-ı Sâmin

Bu fasıl manzum bir parçayla başlamaktadır. Ğâmizî Ali Baba ilk iki dörtlükte, anâsır-ı erbaa üzerinden insan karakterinin özüne ve hakikati görebilmenin/sezebilmenin zorluğuna dair göndermeler yapar. Bu iki dörtlüğün ardından sekiz adet

beyit verilir. Bu beyitlerde ise, Alevî-Bektaşî yolunun canlarına, daha evvel detaylandırılmış olan ruh-nefs ilişkisi çerçevesinde nasihatler verilir. Ruh ve nefis ilişkisi çerçevesinde bu yolda çiğ iken nasıl pişileceğine dair işaretler gösterilir: "... Ve lâkin rûhun tıfl-ı hâkânîsi nefsin duhter-i pâkîzesine nikâh-ı ma'nevî ile tervîç-i ıarıkat ve nefhat demiyle hâmile-i feyz u ma'rifet oldıkdâ bir Cemâl-i Şems-i hâkîkat mişâl bir şeyh-i ekmel doğar. Ve buna müsemmâ şeyh-i hâkân ve âmir-i selâtîn-i zamân ve fâtih-i iklîm-i tāk-ı evvân ve nûr-ı 'aynu'l-'ayn ve sırr-ı kalb-i kulübü'l-beyân ve nûr-ı Şems-i hâverân olurlar" (G. A. H., 153). Bu ilişki biçiminde birbirini yok eden çelişkiler değil; birbirini tamamlayan ve kemâlât yolunda destekleyen zıtlıklar vardır. Yine şürde velayet için, insanın bir hüner olması gerektiği, kerameti ise kendinden menkul değil; eserlerinden bilinmelidir mesajı verilir:

"Türbemiz hârâbdan	Toprakdan kandili
Tûtîsi bülbülü gurâbdan	Şu'le virir semm-i kâtili
İçinde Őuyı serâbdan	Zağğûm ağacı fitili
Ķafesi yemiŐi nebâtdan	Őevğkine bakmağâ insân gerek

\*\*\*

Nefsim maţba'ında pişiririm aşımı

ĶomuŐım dost yolına başımı

Rûhum kıanadı altındadır yapıları

Yedi iklimi açılır tıparları

Hüner gerek velâyete

EŞer gerek kerâmete

Sultân gerek tahta

Tâli'i Ķakk-ı bahta" (G. A., 153).

Ķâmizî Ali Baba bu manzumelerin ardından, meramını yine sembolik tarzda anlatır. Bir satranç tahtası üzerinde, nefis piyonunu haŐr u fenâ etmek için bir oyun yapar. Vezir, at ve fil taşlarını yani onların potansiyel değerlerini farklı yollarda bekleterek, nefis piyadesini zapt u rapt altına alır. Böylece gönül Őahı, vahdet Kaf'ının otağına kurulur. Kaf dağında Ankâ-yı lâ-mekân olan Allah vardır. Bu ibareleri kendisine yazdıran da O'ndan başkası değildir. Vahdet güneŐiyle yakın teması neticesinde, oradan yansıyan ışığın/nurun gözlerini aldığımı söyleyen Ķâmizî Ali Baba, önce dem-

sâz olduğu bir hazreti/makamı, ardından kendiyile kalışını ve son olarak pîr-i fânîyle olan ruhanî eğitimini aktarır. Son karşılaştığı pîr-i fâninin kendine has hâllerinden dem vurur.

O pîr ki vahşi hayvanlarla, yırtıcı kuşlarla konuşabilmektedir. Deyim yerindeyse kuşdilini okumuş şahsiyetlerdendir: “Temkin ehli sûfiler, cem’de yaşadıkları hâlleri sembollerle ifade ederler. Şehâdet âlemine ait unsurları gerçeküstü bir tabloya dönüştüren bu sözler, misâl âleminde kanat vuran rûhânilere yazılmış birer şifreli mektup gibidir. Maddesine bağımlı olmayan ve lahutî âlemin âdeta ruhânî kuşları konumunda olan bu insanlar, yine kendi âlemlerinde kanat vuran kişilerin anlayacağı bir tür dil geliştirmişlerdir ki, mantıku’t-tayr (kuş dili) diye adlandırılan dil budur. Şathiyyeler, bu sembolik anlatım özelliğinden dolayı, ‘işâret dili’, ‘agrebu’l-garâib’; ‘mânâ dili’ veya ‘kuşdili’ olarak nitelenirler” (Kurnaz ve Tatçı, 2001: 24). Bu dili bilen âdemin hâl-i pür melâlini, Ğâmizî Ali Baba şöyle ifade eder: “Ğazret-i Ğazrîñ Ğâl-i ‘aşşânına mülâkî olub çok vaķit dem-sâz oldum. Öyle bir maĞall-i zulmet ve vahşî Ğayvânât ile memlû-yı sahrâ ve dağ olub Ğâyetle câ-yı ‘azîm olarak kendime bir enîs ve âdem bulamadım. Oradan daĞî ‘avdet ve seyr-i seyâhat birle yoluma Eren Dağî gelüb cevânib-i erba’ası baĞr-ı muĞît olmaķla orada bir pîr-i fânîye bir müddet miĞmân oldum. Ve kendisi dilsiz olub vuĞuş-ı tuyûr-ı Ğayvânât ile dâimâ muşâĞabet ider idi. Biz daĞî işâretle muĞabbet-i kâmile eyledik. Orada daĞî pek çok ferâset ve kâbiliyyetime sebep oldı” (G. A., 154).

Dağ kültü, Alevî-Bektâşî yolunda önemli bir semboldür: “Mesela Menâkib-ı Hacı Bektaş-ı Velî’de devamlı olarak bir Arafat Dağı’ndan bahsedilir. (...) Vilâyetnâme-i Hacım Sultan’da, Hacım’ın daima yüksek tepeler üzerinde ibadet ve riyazatta bulunduğu belirtilir. Seyyid Rüstem Gazi’nin ise, Silistre yakınlarında bir dağın tepesinde ibadet etme itiyadında olduğunu Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan’dan öğreniyoruz. Velî Baba Menâkibnâmesi’nde, vefat eden velilerin tepeler üzerine –zirve-i cebel- defnolunduklarını görüyoruz. Mesela on sekiz büyük kadın evliyadan ve Velî Baba’nın yakını olan Gelincik Ana, böyle bir tepe zirvesine gömülmüş ve o tepeye Gelincik adı verilmiştir” (Ocak, 2012: 114-115). Eren Dağı’ndaki pîr-i fâninin himmetiyle, feraset ve kabiliyet noktasında tatmine ulaşan Ğâmizî Ali Baba, sembolik bir dille âdeta kendi dönüşümünü ifade eden bir şiirle fasla devam eder. Şathiye mantığı içerisinde nazmedilen şiir, zıtlıklarla düellonun, karanlıktan aydınlık çıkarmanın, ağudan bal devşirmenin hikâyesini bir şatahatla anlatır<sup>6</sup> ve ardından meseleyi noktalar: “Ne hâcet ost bizim dost bizim sürelim zevk idelim yâ Hü”(154).

### 3.9. Fasl-ı Tâsî’

Dokuzuncu fasıl diğer fasılların dem vurduğu ve hassasiyet gösterdiği akıl, ruh, nefis ve bunların islâhı beyanındadır. Nefs ejderhasının haset odunuyla aşk

ocağında yakılması gerektiğini salık veren Gâmezî Ali Baba, elde kalan özün evham eleğinden geçirilerek, ardından istiğfar ve peygamber yolunun ruhuyla tatlandırılıp, kudret eli ve şehadet parmağıyla yoğrularak bir forma ulaşacağını ifade eder. İşte bu form, bu öz Tûr sırrının tecellisiyle mahvolacaktır. Çünkü Allah'a ulaşan O'nda fenâ bulacaktır. Yine bir O kalacaktır. İşte bu sırrı anlamak bu yolu bilmek, deyim yerindeyse fazilet ülkesinin anahtarıdır:

“...Ve sürme-i hâkânî ve Dârü-yı Süleymânî olur. Ve iktihâl iden âdem-i hâş olur ve sırr-ı sultânî ve ‘âdil-i Dârâ-yı cihân olur ‘azîm ve bir de şu ‘âlem-i mişâlde herkes eğer bây eğer gedâ der ki ben müstağnî-i kalb oldum deyu söylerler. ‘Ammâ bütün bütün yalan söylerler. Zîrâ müstağnî-i kalb dînâr ile değildir. Bu dînârın beğâsı yoktur. Ancak dâr-ı velâyet temgâsıyla meskûk-i dînâr olabildiñ ise bâkî sermaye bulduñ. Ve aşıl maşlahat da budur” (G. A., 155). Has bir âdem olmanın yolunu, hakiki bir istiğnâda gören Gâmezî Ali Baba, bu istiğnânın da ancak Allah'ın erlerinin harcı olduğunun altını çizer. Has âdem olmak dileyenler için bir dizi öğütü ve formülü haşiyeden almak mümkündür.

Önce bu has bahçeye insanı sokacak ehlullâhın özelliklerini; Aristo tarafından İskender için yapılmış, rivayete göre bütün âlemi gösteren hatta yalancılardan yüzünü göstermeyen bir ayna ve bu aynanın binlerce kat üstünü nuranî bir levha üzerinden anlatır (Pala, 2003: 58). “... Bu hânenin şahibleri ehlu'llâhdır. Ve bu mülk anlara Hakk'dan hidâyetle virilmiştir ve bu kalb diye vaşfeylediğim mâ-i İlahî ve dem-i rûhânî öyle bir özli bir şeydir ki içerüsüne el yapışub bir hilâl uciyla tokunub çekecek olsañ bir âdem boyu iki qadem enlü lîk levha şeklinde olub uzar ve bu levhanıñ pertev-i şu‘â‘ı yanında güneş bî-hûş u bî-fer kalur ve Aristotalis'in âyine-i cihân-nümâsı bunuñ içerüsünde bir zerre dañî olamaz. Bu levhayı bilmiş ve görmüş olsa hiçbir bilinecek ve bilinmemiş bir şey qalmaz idi” (G. A., 154). Ehlullâhın bu hususiyetleri zikredildikten sonra, hakikat yolcusuna özel anlamıyla Alevî-Bektaşî yolunda yürüyen canlara şiir hâlinde bir seyir rotası verilir:

“İde seyri	İde hayrı
Gide gayrı	Göre deyri
Öpe desti	Göre pîri
Ola dostı	Ala dürri
Sırra sırrı	Yaqa bir nâr
Bula şehri	Yana zünnâr

Bula dînâr

Gele hünkâr...” (G. A. H., 155).

### 3.10. Fasl-ı ‘Âşir

Ğâmizî Ali Baba onuncu fasılda, nefsin makamları, makamların mahiyeti, nihayet bu makamlar doğrultusunda değişen hâletler, duygusal ve zihinsel değişimlerden bahseder. Elbette ki seyr-i sülûk merkezinde bir anlam örgüsü vardır. Basamak basamak makamların merdivenlerini çıkan mürid, öncelikle salt bilgi hâlinin kuru yapısından arınmalıdır. Daha sonra tecrübî olarak/ayne’l-yakînle yükselişini sürdürmeli ve hakka’l-yakîn olarak Allah’ın varlığını içinde hissetmelidir. Mürid olan, talib olan kişi, rehberinin izlerini takip etmeyi bilmelidir. Telkinleri ve işaret edişleri gözden kaçırmamalı ve bu zorlu eğitim neticesinde hakikatin bilgisine ulaşmalıdır.

Daha evvel bahsi geçen yedi makamın dar sokaklarından geçilmeden hakikate ermek pek mümkün değildir. Ayrıca bu iş sırf aklın hizmetine sokulacak bir iş değildir; bu iş ruhun, gönlün iştiaklı çalışmasıyla halledilebilecek bir iştir. Ğâmizî Ali Baba ilk üç basamağı yani nefsin emmâre, levvâme ve mülhime makamlarından geçişini şöyle ifade eder: “Emmâre-i zulmet rûhuñ evvânıdır. Ve altı ‘aded per ü bâlîdir ve maķâm-ı râhatîdir. Levvâme-i nezâfet nesîm-i nefha-i irşâd ile ğubâr-ı hâk-i siyeh-i ķalb maħv ile beķâ bulması mülhime-i selâmet nûr-ı müsemmâya tedricî ‘ayne’l-yakîn ve hâķķa’l-yakîne irmek...” (G. A., 155).

Seyr-i sülûka giren taliplerin ilk durağı ve sığınağı, karanlık bir tabiatı olan emredici nefistir. Bu nefsi ayaklandırmak, bir nefha ile yukarılara tırmandırmak kolay olmasa da, diğer makamlardaki gayret ve hizmet ona birer kanat olacak ve onu eyvanından yükseklere taşıyacaktır. Bu nefisle beraber levvâme ve mülhime nefsin temizlenmesi, gönül aynasındaki tozların silinip süpürülmesiyle hakikate erileceği müjdelenir. Bu noktadan itibaren, engin gönüllülerin, yücelere gönül verenlerin, gözü ötelede olanların makamları, bazı yan açıklamalarla birlikte zikredilmiştir: “Muṭmainne-i ferâset ve âdemoiyyet her ‘ilmin aşlın ve fer’in şemeresin bilmek ve sır eylemek. Râziyye-i şerâfet, maķâm-ı hâzâķat olub her bir fenn-i esrârın zevķine irmek. Marziyye-i ķurb-ı kerâmet ilhâm-ı ilâhiyye ile kâr-ı ğayba rızâ olarak ķudret ü kerâmet eder. Şâfiyye-i velâyet her işin Hâķķ emriyle işleyen zât-ı mükerrendir. Aşl-ı tarîķ-ı müstakîme ef’âl-i maħşûş olan bu yedi maķâmın hızmîtiyle irişilür” (G. A., 155). İnsan kendi varlığını mutlak varlıkta yok ettiğinde, kalbinin safasını, gönlünün huzurunu bulacaktır.

### 3.11. Faslul-Hâdi ve ‘Aşer

On birinci fasılda kıyametin dış ve iç yüzü beraber zikredilir. Kıyamet alametlerinin zahiri ve batını yönleri birbirine mezcedilerek, keramet sahibi veli kullanın ne kıymette ve ne istidâta oldukları belirtilir. Buradan hareketle müride, sırât-ı müstakîm/doğru yol gösterilir. Tufana yakalanmamak, herc ü merc olmamak için ne yapılması gerektiğinin altı çizilir. Ehlullâh taifesi, işte bu tufanın alâmetlerini gören,

fark eden ve her devrin kendi içindeki çöküşünü/yozlaşmasını okuyabilen insanlardır. Onların rehberliği felakete düçar olmamak için elzemdir. Hele ki tufan, fırtına bir kopmayagörsün, insan ne edeceğini, nereye gideceğini, kimden yardım dileyeceğini bilemez olur, şaşar da kalır. Gâmizî Ali Baba ehlullâhın duruşunu ve tufan vaktinde insanların hâllerini şöyle tasvir eder: “Ehlu’llâhın her biri zamân-ı sa’âdetlerinde sırr-ı kıyâmet ve Mehdî ve Dâbbetü’l-Arz kendilerine vâki’ olmuştur. Bir kerresinde dağî o kıyâmet gözi ve kulağı olsaydı görürdüñ ‘ammâ olmadığına şükreyle ki onlar Dâbbetü’l-Arz’a binüb nefsi kaçmasıyla sürüb pek inceden ince görünmez yollardan fenâ dizginiyle beğâyâ irmişlerdir. Anıñcûn şark ile ğarbdan birer ‘azm tûfan sırr-ı Nüh zühür idüb ânda kendüleri hañt-ı istivâda bulınarak iki elli kabzasıyla karşılayub ber-ţarâf iderler. Ve az zamânda ‘ufûnetden çok küçük dişli canavarlar ve boyunsuz şıgırlar ve kulaqları küçük eşekler helâk olurlar. Bu fırtına ve ‘ufûnetden kendin kurtaran câna ‘ışk olsun” (G. A., 155-156).

Kıyametin ürkün ve sarsılmaz hakikati karşısında<sup>7</sup> dirayet gösterenler<sup>8</sup> elbette ki inananlar ve salih amel işleyenler olacaktır. Ehlullâh nefsinin eğitip onu dizginleyen olduğu için, herkesin korktuğu canavar onun yalnızca bineğini hızlandırdığı kamçıdır. İtaat eden bilek yahut kalp değil; kamçıdır. Bu taife Allah’ın yarattığı bütün coğrafyalarda, doğuda ve batıda mevcuttur ve etrafını nurlandırmaya devam etmektedir. Hayatın hileleri ve oyun kısmında kalanlar ise, adeta bir maymun yahut bir eşek gibi kendi yok oluşu için bilinçsizce çabalamaktadır. Zaten Allah’ın *Selâm* ismi tecelli edince bu fırtınadan korkacak ne vardır? Kemâl sahibi olan Allah’ı hakıyla bilmek yani marifetullâha malik olmak, insanı bütün belalardan emin kılar. Bu emniyet içindeki kişi *ehl-i kemâldir*. Zaten böyle zatların korkacağı bir şey yoktur. Ayet de buna işaret etmektedir: “*Bilesiniz ki, Allah’ın dostlarına korku yoktur; onlar üzülmeyecekler de*” (Kur’ân-ı Kerim, 10/62).

Bir insanda yetenek, fikir, hayâ ve nur kemaldendir; ne var ki bazı insanlar noksan akıllı olduklarından kemâlât yolunu göremezler. Mezkûr yolu idrak edecek akılları, yanlışlarından utanacak yüzleri yoktur. Nefs aygırına binmişlerdir binmesine de, sırttan atlamaları olası değildir. Onların uğraşı kızgın saç levhasına tükürük ile senet yazmak hükmündedir. Özellikle kıyamet, ahiret ve hesap sacayağında bir dâî olarak önümüze çıkan Gâmizî Ali Baba, elbette gerçeğin farkındadır: “...Hâkîkat köprisi ki kıldan ince kılıcdan keskindir. Nice geçebilürler kendi öz ‘akıllarınca bir külâh ile bir kemer ve hırka ve tesbîh ve teberlerine güvenerek ağız paçtırtılarıyla necât bulurum deyü güvendikleri kara dağlara qar yağdığını bilmezler ve kendülerinden mâ-‘adâ âdemi irşâd idüb dünyâ ve âhîret kırtarıcağ vadilerinde ikrâr ve temessük ederler. Mağzâ ki bu ‘ameller ile ‘inda’llâh mağbûl olmayacağı her ne kadar Hâkîk’a ma’lûm ise de Gâmizî dâ‘îniz bunu fark ider” (G. A., 156).



Eğer alçak, berbat bir insan, tarik-ı Muhammediye iktizasınca yol tutacak olsa, akl-ı küll delaletiyle kurtuluşa erer. Hele bir de bu yolu tutan, yolda nasıl gidileceği konusunda malumat ve usûl sahibiyse Allah indinde makbul ve mükerrem olur. Ahmak kişiler bu hakikati yahut bu esrarı göremez. Çünkü onlar bizim *veled-i eneden* doğunca ağzımıza aldığımız ve sinelerden boşalarak tekrar bize dönen gücü ve coşkuyu kavrayamazlar. Ğâmizî Ali Baba bu sırrı kavrayamayana hayıflanır. Zaten ona göre eşyanın bütününde bir esrâr-ı İlâhiyye vardır. Beş on günlük dünya hayatında bu sırları görememek hakikaten üzücü bir hadisedir. Bunları uzun uzadıya anlatmanın bu noktada bir anlamı kalmamıştır diyerek faslı sona erdirir.

### 3.12. Fasl-ı İsnâ ‘Aşer

On ikinci ve son fasıl bütün bir hakikat arayışını hulâsa eden bir rüya ve o rüyadan uyanış merkezinde işlenmiştir: “Deryâ-yı ğam hâlinde iken nâ-ğâh uyhu galebe edip hâl-i vahdetde bulam bir dağa rast gelüb ânda bir mağara gördüm. İki taş direk üzere durur. İçine girdim. Her nevâlesi ânda hâzır gördüm ki öğünmüş unı ve açılmış yufkası ve odunu mevcûd görünce didim ki: ‘Bundan yahşî maħal daha nerede olur?’ Bu eşnâda iken pek ziyâde canavar ve yırtıcı hayvânât etrâf-ı mağarayı alub beklerler. Ânda beni gördüklerinde bize ‘acâib şikâr gelmiş deyû ħazz u ħamle itmek isterler. ‘Ammâ mağaraya âdemden başka ħayvânât cebrî eşeri bulunmadıâından girmeye kudret yokdır” (G. A., 157).

Ğâmizî Ali Baba sembolik bir dille, bu halvet mekânında çok vakitler geçirdiğini, sâlih ibadetler yaptığını, kalabalıktan kaçtığını, ardından ibadet ateşiyle mezarlığın gül bahçesine döndüğünü ifade eder. Bu dönüşüm kara taşın, ak toprağa dönüşü gibidir. Oradaki vahşî hayvanlar bu dönüşüm neticesinde ber-taraf olmuşlardır. Ğâmizî Ali Baba yolunun açıldığını fark edince oradan çıkarak büyük bir sahraya iner. Heybetli bir zenci çobana rast gelir ve Ğâmizî Ali Baba’yı durdurur. Bu heybetli zenci hemen iki rekât namaz kılar. Ardından olağanüstü bir hâl meydana gelir. O heybetli kişi elindeki asasını arslan edip üstüne biner, Ğâmizî Ali Baba’yı alıp pek uzak yerleri temaşa ettirir.

Bu asadan bir deve peyda olur. Bu devenin dokuz ayağı, kırk dişi ve yedi başı vardır. Devenin dört memesinden birlikte, dört saplı altın kabın içine süt sağılır. Ğâmizî Ali Baba bu süttten içince tadının zehir gibi olduğunu fark ettiği anda aklı başından gider. Kendine gelince anlar ki içtiği bu ağulu süt onu gençleştirmiştir. Bir yudum daha alır ve bu sefer süt ona tatlı ve yağlı gelir. Ne var ki yine aklı zail olur. Kendine geldiğinde görür ki heyet-i asliyesine kavuşmuş, öz benliğine ulaşmıştır. *Elhamdülillâh* deyip karar kılar. O, âdeta birinci fasıldaki hâlete geri döner. Ardından doğudan bir bulut gözüktür. Çoban, Ğâmizî Ali Baba’ya içine düştüğü mağaranın bir kilise olduğunu ve kilisenin arkasındaki muazzam deyre/manastıra gitmesini emir buyurur. Ğâmizî Ali Baba oraya gider ve bir nara atar. Naranın sesine, manastırın

içinden azametli, belinde kuşağıyla bir ruhban gelir. Ruhbanla selamlaşır, büyük bir ağacın gölgesinde otururlar, dört çeşit yemeği kemâl-i âfiyetle yerler. O yemeklerden sonsuz faydalar edinirler. Hâl böyleyken aniden bir yağmur başlar: "... Ve bize destur ver diye al şu anahtârı deyriñ içine gir ve ne kadar ota ve mağara var ise onları ziyâret eyle deyu emreyledi. Ben dahî bir anahtâr ile her bir maħalliñ tapularını açdım ve vassı mümkün olmiyan zî-kıymet seyr u temâsâ itdim. Ve bu anahtârı ağızımda tutarken yutdum. Ve çok kıh eyledim ki çıkarayım. 'Ammâ hâlâ çıkarılmaz buña dahî çok tefekkür ve ta'accübdeyim. Bu hâlde iken gülererek ruhân yanıma geldi. Destinde bir büyük toçmak ve otuz iki 'alâmet ile toçuz kazık ve on iki etek ve on sekiz ip ve altı direk ve dört bacalı bir çadır içinde cümle ni'meti hâzır bulub ânda kaldım. Ve uyanıp kendime bir 'azîm lerze gelüb ba'de ferih u âbâd oldum. el-ħamdüli'llâh. Temmeti'l-fuşûl" (G. A., 158-159).

#### 4. Sonuç

Ĝâmizî Ali Baba, 19. yüzyılın ikinci yarısında Ahıska bölgesinde yaşamış bir Bektaşî şeyhidir. Kendisi mahrum, nasipsiz anlamlarına gelen *hürmen-dâr* sıfatını kullanmıştır. Ĝâmizî Ali Baba, gurbet ellerde otuz üç sene boyunca ilim-hikmet yolunda seyahat ettiğini ve yirmi beş sene içinde sekiz tarikatın şöhretli ve övgüye mazhar olmuş şeyhlerine ikrâr verdiğini ifade etmiştir. Ĝâmizî Ali Baba, hocaları bağlamında Şeyh Ahmed-i Kudsi ve Sennârî nâmındaki iki isimden bahseder. Özellikle Sennârî nâmındaki hocasının gözlerindeki perdeyi kaldırdığını, nazarının önündeki tozu silip süpürdüğünü ve hocasının birçok garip-acayip hâllerine tanık olduğunu ifade etmiştir.

Eser, risale başlığı altında sunulmakla birlikte, tür bakımından mensur şâhiye olarak değerlendirilebilir. Ĝâmizî Ali Baba'nın dili kullanma biçimi, alegorik üslûbu, girift tasvirleri ve sembolik âlem figürleri bu yargıyı destekler niteliktedir. Eser, on iki bölümden oluşmaktadır. On iki imam yolunu takip eden Şeyh Ĝâmizî Ali Baba, bu yolun canlarına tasavvufî meseleler çerçevesinde vaaz ve nasihat vermiştir. Eser, zahir ve batın arasındaki hattı belirginleştirmek adına; sahte-hakikî, nefs-ruh, ehlullâh-kaba sofu, dünya-ahiret, dağ-kuyu, rüya-gerçek, fani-baki karşıtlıklarından yararlanmıştır. Eserin mesajını aktarma biçimine nüfuz eden eski Türk inanışları ve Alevî-Bektaşî yolunun başat sembolleri defalarca kullanılmıştır. Bölümler doğal olarak belli merkezler etrafında şekillenmiştir. Kırklar, nefs-ruh karşılaştırması, maddî varlığın insana külfeti, riyakâr sûfinin durumu, nefsin islâh edilme yöntemi, hakikate doğru giden seyrin durakları ilk altı bölümün merkezleridir. Diğer bölümlerde ise oğlu gibi gördüğü talebesine verdiği nasihatler, şâhiye mantığı içerisinde yazılmış manzum parçalar, bilginin-nefsin tabakaları, kıyametin gerçek yüzü, gerçek erenlerin hâlleri ve nihayet yalnızlaşarak geçirilen ibadet ve taatın insana katacağı güzelliklerden dem vurulur. Ĝâmizî Ali Baba, seyr-i sülûk sürecinde ve ontolojik tecrübesi neti-

cesinde biriktirdiği tecrübeyi, kendini eğitmek isteyen talebesine ve onun nezdinde Alevî-Bektaşî yolunun canlarına ve bu sırta kulak kabartan herkese, bazen vaaz u nahiyyetle bazen de şathiye mantığı içerisinde yazdığı şiirlerle ifade etmiştir.

### Sonnotlar

- <sup>1</sup> Bkz. Mecdî Mehmed Efendi, İstanbul: 1989; Osmân-zâde Hüseyin Vassaf, İstanbul: 2006; Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, İstanbul: 1972; İpekten v.d., Ankara:1988; İpekten v.d., Ankara: 2002
- <sup>2</sup> Bu makalemizin devamı niteliğinde olan Ğâmizî Ali Baba'ya ait Ceride-i Ğavâmiz eseri de tarafımızdan hazırlanmış olup henüz yayımlanmamıştır.
- <sup>3</sup> Biz bu ikinci yazma eserin bir anlamda *mecmuatü'r-resâilin* varlığına 2004 senesinde bitirdiğimiz yüksek lisans tezinde değinmiştik ki mezkûr tezimiz 2010 senesinde kitaplaştırıldı. Bu yazmada birçok eserin varlığının yanı sıra sayfa kenarlarındaki zenginlik de dikkatimizi çekmişti. Biz kendi yüksek lisans tezimize konu edindiğimiz şahsın divânını bahsi geçen sayfa kenarlarında bulmuştuk. Bizim daha önce bulduğumuz divân rik'a bir yazıydı buradaki ise nesih yazı ile yazılmıştı. Nüshalar arasında bazı farklar da mevcuttu. O vakit eser kayıt dışıydı. Aynı eserin daha sonra Mustafa Tatçı tarafından kayıt dışı eser olarak gösterildiğini ancak Ğâmizî Ali Baba'nın eseri üzerindeki çalışmamız sürecinde gördük (Mermer, 2011).
- <sup>4</sup> "İsmi olup da cismi olmayan bir büyük kuştur. Simurg, Zümrüdüankâ da derler. Yüzü insan yüzüne benzemiş. Boynu çok uzunmuş, vücudunda otuz kuşun renk ve alameti varmış. ... Edebiyatımızda istiğnâ temsilidir." (Onay, 2000: 90); "... Kuşların padişahı odur. O bize yakındır da biz ondan uzakız. (...) İki âlemde de onun makamına erişmek kimsenin haddi değildir. Feridüddin-i Attar, 2001: 56)".
- <sup>5</sup> Ejderhayla mücadelenin eski Türk inanışları ve tasavvufla ilgisi için bkz. (Ocak, 2012: 226-235).
- <sup>6</sup> "Şeyhiñ oturdım kucağına

Deprem geldi taşığına

Taşları topladım koydım tavaya

Dibini çevirüb sürdüm havâyâ

Deligine şokdım kalını

Kimsesi yok göstere hâlini

Şuşam şıkıldım çıkarayım yağını

Kaynadub görünce çağını

Bal yapmış sinek kıovanda

Zağğum ağacı bitmiş havanda

Âteş-i 'ışkla karışdı

Meyvesi kemâle erişdi

Zağkumdan çıkardım şekeri

Şağlam ider hasta ciğeri

Bir 'acâyib heyülâ buldım

Kendi kendime hasb-i hâl kıldım (G. A., 154)".

<sup>7</sup> Kur'an-ı Kerim'de geçen bazı kıyamet tasvirleri için bkz. "Sûr'a bir tek üfleme üflendiği, Arz ve dağlar yerlerinden kaldırılıp şiddetle birbirine çarpılarak darmadağın olduğu zaman, İşte o gün olacak olur. O gün gök yarılmış, sarkmıştır" (Kur'an-ı Kerim, Hâkka Suresi:69/13-16); "O gün gök erimiş bir maden gibi olur. Dağlar da atılmış renkli yün gibi olur (Me'âric Suresi: 70/8-9); "Sûr'a üfürüldüğü gün Allah'ın diledikleri müstesna göklerde ve yerde bulunanlar hep dehşete kapılır. Hepsi boyunları bükük olarak O'na gelirler." (Neml Suresi: 27/87); "Doğrusu bu azap onlara ansızın gelecek de kendilerini şaşkırtacaktır. Artık ne geri çevrilmesine güçleri yetecek, ne de kendilerine mühlet verilecektir (Enbiya suresi: 21/40)".

<sup>8</sup> Kur'an-ı Kerim'de Kıyamet günü yüzü ağaranlar hakkında bkz. "O gün inanan erkekleri ve inanan kadınları görürsün ki nurları, önlerinde ve sağlarında koşuyor. (Kendilerine): "Bugün müjdeniz altlarından ırmaklar akan, içlerinde ebedi kalacağınız cennetlerdir." (denilir) İşte büyük kurtuluş budur! O gün münafık erkekler ve münafık kadınlar o iman edenlere şöyle diyeceklerdir: "Bize bakın da sizin nurunuzdan alalım?" Onlara: "Arkanıza dönün de nur arayın!" denilir. Aralarına kapılı bir sur çekilir ki, onun içinde rahmet, dışında da azap vardır. (Hadîd Suresi: 57/12-13); "Yüzler var ki, o gün parl parl... Güler, sevinir ('Abese Suresi: 80/38-39)".

### Kaynakça

- ABDÜRREZZÂK KÂŞÂNÎ. (2004). *Letâifu'l-A'lâm fi İşârâtı Ehli'l- İlhâm*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayınları.
- ARBERRY, A. J. (1990). *Sufism an Account of the Mystics of Islam*. London: Mandalar Unwin Paperbacks.
- BOSTAN, İ. (1988). "Ahıska" mad. İslam Ansiklopedisi. C. I/526-527. İstanbul: T.D.V. Yayınları.
- BURSALI MEHMED TÂHİR EFENDİ. (1972). *Osmanlı Müellifleri 1299-1915*, haz. A. Fikri Yavuz ve İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınları.
- CEBECİOĞLU, E. (2004). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları.
- DEDEM KORKUDUN KİTABI. (2000). haz. Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: M.E.B. Yayınları.
- DEMİREL, H. (1995). *Türk Destanlarında Güzellik, Destan, Masal ve Din Unsurları*. İstanbul: Ötügen Yayınları.

- FERİDÜDDİN-İ ATTÂR. (2001). *Mantık al-Tayr*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. Ankara: M.E.B. İslam Klasikleri.
- FIĞLALI, E. R. (1996). *Türkiye’de Alevilik Bektâşilik*. Ankara: Selçuk Yayınları.
- ĞÂMİZÎ ALİ BABA. (?). *Gâmizi’l- ‘Acâib-Ceride-i Gavâmiz ve Tercümân-nâme*. Müstensih: ?. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yazmalar Bölümü. No: 1138.
- ĞÂMİZÎ ALİ BABA. (1326/1908). *Gâmizi’l- ‘Acâib, Ceride-i Gavâmiz ve Tercümân-nâme*. Müstensih: ?. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi: Uşşâkî Tekkesi Bölümü. Demirbaş: 00270-003.
- ĞÂMİZÎ ALİ BABA. (?). *Münşeât*, Müstensih: ?. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi: Uşşâkî Tekkesi Bölümü. Demirbaş: 00270-003.
- GÖLPINARLI, A. (2004). *Tasavvuf*. İstanbul: Turan Kitabevi.
- HACI BEKTÂŞ-I VELÎ. (2007). *Makâlât Alevî-Bektâşi Klasikleri*. haz. A. Yılmaz v.d. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- HAKİKÎ, K. (2012). *Âşıkların İbadeti*. çev. Nizar Kara. İstanbul: İnsan Yayınları.
- HARABÎ, A. E. (2003). *Ahmed Edîb Harabî Divânı*. haz. Dursun Gümüsoğlu. İstanbul: Can Yayınları.
- İPEKTEN, Haluk v.d. (1988). *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İPEKTEN, Haluk v.d. (2002). *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Ankara: Grafik Yayınları.
- KILIÇ, E. (2012). *Tasavvufa Giriş*. 2. Baskı. İstanbul: Sufi Kitap.
- KORKMAZ, E. (2005). *Alevilik ve Bektâşilik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- KURNAZ, Cemal ve TATÇI, M. (2001). *Türk Edebiyatı’nda Şathiyeye*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad. (2003). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- MEHMED MECDÎ EFENDİ. (1989). *Şakaik-ı Nu’mâniye ve Zeyilleri Hadâikü’ş-Şakaik I-V*. Haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- MERMER, Kenan. (2011). *Karabâş-ı Velî Oğlu Şeyh Mustafa Ma’nevî’nin Hayatı ve Divânı*. Bursa: Emin Yayınları.
- MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN-İ RÛMÎ. (2005). *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*. haz. Şefik Can. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- OCAK, A. Y. (1984). *Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkıbeleri*. Ankara: Turkuaz Sahaf.
- OCAK, A.Y. (1992). “Bektâşilik”. C.5/373-379. İstanbul: T.D.V. Yayınları.
- OCAK, A. Y. (2012). *Alevî-Bektâşi İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim yayınları.
- ONAY, A. T. (2001). *Eski Türk Edebiyatı’nda Mazmûnlar ve İzahı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- OSMÂN-ZÂDE HÜSEYİN VASSÂF. (2006). *Sefîne-i Evliyâ I-V*. haz. Mehmet Akkuş ve Al-Yılmaz. İstanbul: Akçağ Yayınları.

PALA, İ. (2003). *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: L&M Yayınları.

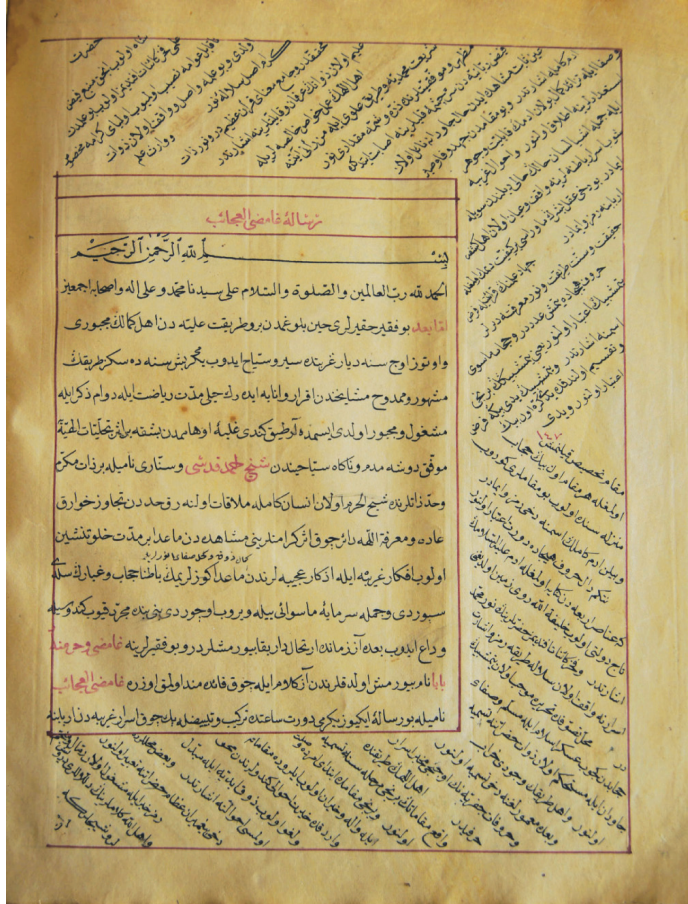
ŞEYH GÂMİZÎ. (?). *Gâmizi'l- 'Acâib-Cerîde-i Gavâmiz ve Tercümân-nâme*. Müstensih: İsmail Rüşenî. Millî Ktp. Yazmalar: A. 7590/2. 1216/1801-02.

TATÇI, M. (2007). "Bektaşî Şeyhi Ali Baba'nın Tercümân-nâmeleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Güz/40.

ULUDAĞ, S. (2005). *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler –Kaynaklar-doktrin ayin ve erkan- tarikatlar-edebiyat-mimari-ikonografi-modernizm-*. ed. Ahmet Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

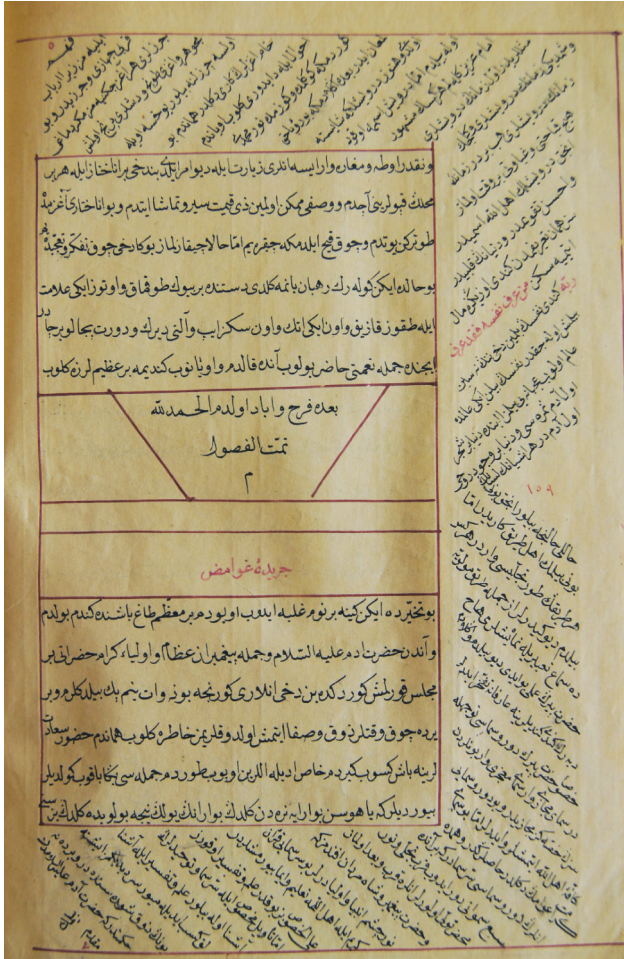
ULUDAĞ, S. (2012). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.

**EK 1:** Gâmizi'l-'Acâib'in İlk Sayfası (Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Nüshası)





Ek 2: Ğâmizi'l-'Acâib'in Son Sayfası (Marmara Üniv. İlähiyat Fakültesi Nüshası)



# TÜRKMEN CENAZE TÖRENLERİNDEKİ RİTÜELLER VE SÖYLENEN ALKIŞLAR:(TÜRKMENİSTAN ÖRNEĞİ)

Ramazan ÇAKIR\*

## Özet

Ölüm öncesi ve sonrası hayatla ilgili ritüellerin Türkmen kültürü ve düşüncesinde önemli bir yeri vardır. Bundan dolayı ölüm anında ve sonrasında bazı törenler yapılır. Zengin bir kültürel mirasa sahip olan Türkmenlerin cenaze törenleri, taziye ve kabir ziyaretleri, toplumsal dayanışma ve dinamizmin merkezini oluşturmakta ve paylaşmayı teşvik etmektedir. Bu araştırmada, 'katılarak gözlem, kaynak kişiler ve geniş kapsamlı literatür taraması' teknikleri kullanılmıştır. Ayrıca, Türkmenistan'ın farklı bölgelerindeki kabir ziyaretlerinde bulunularak, fotoğraf çekimleri yapılmış ve birebir kaynak kişilerle görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmanın amacı, Türkmenistan özelinde, Türkmen cenaze törenleri öncesinde ve sonrasında yapılan ritüeller ve alkışları Türkmenistan'da gözlemek, Türkmen Türkçesindeki ve Türkiye Türkçesindeki yazılı ve canlı kaynaklardan yararlanarak her iki kültürdeki farklılık ve benzerlikleri tespit etmektir. Bu çalışmada ulaşılan bazı sonuçlar şöyledir: Çöl kumu üzerinde yalınayak cenaze namazı kılınması, bazı cenazelerde ayakkabılara para konulması, cenazeye gelenlere para dağıtılması, mevtanın 3, 7, 30 ve 40'ında erkeklerin telpek giymesi ve verilen yemekte sadece tuzuna-tadına bakılması, mezarlara koç ve geyik boynuzu takılması, tahta merdiven konulması vb. Türkmen ritüellerinin bazıları Şamanizm'den kalırken, bazıları da İslamiyet'le birlikte yerleşmiş ve yaygınlaşmıştır. Türkmenler yaşadıkları mekânları değiştirseler de bir kültür kodu olan ritüellerini ve geleneklerini değiştirmemişlerdir. Çalışma betimsel, tanımlayıcı ve açıklayıcı niteliktedir.

**Anahtar Kelimeler:** Türkmen, cenaze töreni, ölüm, ritüel, alkış-dilek

## TURKMEN RITUALS AND PRAYERS AT FUNERAL: "TURKMENISTAN SAMPLE"

### Absract

Rituals about life before and after death have important place in Turkmen culture. For this reason, some ceremonies are organized during and after death. Funeral ceremonies and grave visits of Turkmens who have rich cultural heritage construct the social solidarity and dynamism and encourage sharing. In this article, "participant observation, reference person, broadened literature review" techniques are used. In addition to this, photos are taken during grave visits in Turkmenistan and reference people are met while visiting various graves

\* Yrd. Doç. Dr., Mevlana Üniversitesi, Türkçe Öğretmenliği Bölümü, Konya/Türkiye, rcakir@mevlana.edu.tr.  
DOI:10.12973/hbv.70.120.

in Turkmenistan. Main point of this research is to observe rituals and prayers before and after funeral ceremonies in Turkmenistan and to determine the similarities and differences in cultures of Turkmenistan and Turkey by benefiting from written and alive sources in Turkmenistan Turkish and Turkey Turkish.. Results in this research imply that while some of Turkmenistan rituals reflect the remainings of Shamanism, some of them are recognized and widened with Islam and examples to those rituals are as following: performing salaam on desert sands without socks, putting coin inside shoes, giving money to ones who come to funeral, wearing “telpek” in the 3th, 7th, 30th and 40th days after death, tasting meals a little, hanging deer horn and putting stair on graves. Even if Turkmens changed the places where they live, they did not change their cultural codes. This paper is descriptive, definitive and explanatory in nature.

**Key Words:** Turkmen, funeral ceremony, death, prayers- wish

## 1. Giriş

Köklü bir tarihi geçmiş ve birikime sahip olan Türkmenler, Türkmenistan başta olmak üzere; Irak, İran, Türkiye, Suriye ve dünyanın farklı coğrafyalarında milli kimliklerini muhafaza ederek yaşamaktadırlar. Türkmenistan Türkmenleri genel olarak; İran, Afganistan ve Orta Asya’da hayatlarını sürdürmüşler ve coğrafi sebeplerden dolayı Anadolu’ya ve Orta Doğu’ya göç etmişlerdir (Dinç ve Çakır, 2008: 33).

Günümüzde yerleşik olarak Türkmenistan’da yaşayan Türkmenlerin sosyal hayatında, göçebe kültürünün izlerini görmek mümkündür. Evlerde hala çok fazla eşya olmadığını, yemeğin kaşık kullanılmadan, kısmen veya bütünüyle elle yenildiğini, çoğunlukla et ve süt ürünlerinin tüketildiğini, kentte yaşayan birçok ailenin evcil hayvanı olduğunu ve halı dokumanın her kadın için hala vazgeçilmez bir beceri olduğunu gözlemleyebiliyoruz (Tatlıoğlu,2008: 217-250). Türkmenistan’da bulunduğum 9 yıl içerisindeki gözlemlerim şunlardır: Her evin avlusunda ya bir tabcankamelya veya altı-sekiz kanat denilen bir çadır bulunur. Evlerin önünde topraktan yapılmış yer tandırlarında, Türkmen çöreği pişirilmekte ve kayısı, dut ağaçları ile asmalar, her evin bahçesini süslemektedir. Deve sütü(çal) içilir ve özellikle şehrin kenar mahallelerindeki bazı evlerin bahçesinde koyun, tavuk, ördek hatta deveye bile rastlanmaktadır. İnsanlar temel ve günlük ihtiyaçlarının bir kısmını kendi imkânları veya yakın akraba ve komşularının yardımlarıyla gidermektedir.

Türkmen toplumun temelinde İslam inancı ve ahlaki vardır. Mahtumkulu ve Azadi 18. asırda eserleriyle Türkmen toplumun inançlı yetişmesine katkıda bulunmuşlardır (Dinç ve Çakır, 2008:42). Pek çok dini unsur, motif ve sembol, Türkmen toplumunun kültürel ve sosyal hayatının dokularında mevcudiyetini sürdürmüştür. Sovyet döneminde dinin bazı temel unsurlarının sosyal hayatta yeterince yaşatılmaması, toplumun dini ve geleneksel bazı merasimlere daha fazla ilgi göstermesini doğurmuştur (Tatlıoğlu, 2002: 26). Bu merasimlerden biri de cenaze törenleri ve

taziyelerdir. Kadimden gelen ritüeller, inanışlar, motifler; belirli bir form içinde ve genellikle sözlü olarak yaşullular (yaşlı bilgeler) sayesinde devam ettirilmiş ve günümüz Türkmen toplumuna ulaştırılmıştır. “Geleneksel ve dini törenler sözlü, folklorik, sosyolojik ve masal unsuru öğeler taşır. Belirli bir form içinde kendisini muhafaza ederek günümüze kadar gelmiştir (Gareyev, 1994: 15).

Bu makalenin konusu, Türkmenistan’da yaşayan Türkmenlerin cenaze törenleri öncesi ve sonrasında uygulanan ritüeller ve alkişlardır. İki ana bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümünde, cenaze törenlerine ve kabir ziyaretlerine genel bir bakış ve ritüeller adı altında bulgular analiz edilecek; İkinci bölüm de ise, Türkmen cenaze törenleri öncesinde ve sonrasında söylenen alkişlar örnekleriyle verilecektir. Türkmenistan’da 9 yıl araştırmacı olarak bulunmam, taziye ve cenaze törenlerine katılarak, halkın içindeki kaynak kişilerle görüşmem, konuyu detaylı ve yerinde inceleme imkânı sağladı.

## 2. Cenaze Törenleri ve Ritüeller

Fani olan bu dünyadaki insanın ömrü uzun gibi görünse de aslında kısadır. Ölüm sonrası hayat, madden değil ruhen devam eder. Vefat eden kişi, hayatta olanların hafızasında her daim yaşar; 3. 7. 40. 52. ve seneyi devriyesinde verilen yemekler ve dualarla anılır. Anadolu Türkmenleri arasındaki ‘üç günlük dünya’ tabiri, Türkmenistan’daki Türkmenler arasında ‘beş günlük ömür’ olarak bilinir. Türkmen Şairi Mahtumkulu ‘Göze Mihmandır’ şiirinde beş günlük dünyayı şöyle vasfeder:

Mahtumkulu söyler, iller özümde,

Ölüm yâdımdadır, korku gözümde,

Her nece yaşasan yerin yüzünde,

Âdemoğlu beş gün duza mihmandır (Aşirov, 2013:322).

Türkmenlerde, ‘ölüm, ruhla ilgili değil; bedenle ilgilidir. Ölüm ruhun bedenden ayrılmasıyla gerçekleşir’ inancı vardır. Ölen bedendir. Mutlak ölüm değil, geçici ölüm vardır. İnan eserinde, ‘Ancak tın bedenden ayrıldığı vakit, bedenin ölümü hemen gerçekleşmiş olur.’ (2000:176) der. Mahtumkulu’nun şiirinde, ölümün her daim hatırdâ tutulması gerektiği ve insanları korkuttuğu vurgusu vardır. ‘Bu yüzden ölümü herkes, hem korku hem de saygıyla bekler’ (Yıldız, 2007:3). ‘Ölüm insanoğluna bir yok oluş, bilinmeyene yolculuk korkusu yüklemektedir’ (Erdem, 1998:111).

Türkmen ritüelleri sözlü olarak yayılmış, zamanla gelişmiş ve yerleşmiştir. “Ritüellerin çoğu tarihsel olayların sonucu olarak değil, sözlü kültürün ve inanışların sonucu olarak, yavaş yavaş gelişir.” (Raglan, Çeviren: Evrim Ölçer, 2004: 187-194).

Günümüz Türkmen toplumunda 'ritüelin' yerine, birer kültür kodu haline gelen 'edep', 'dep-dessur' ve 'adat' terimleri, kullanılmaktadır. "Semantik olarak iç içe geçen bu kavramlardan *edep* daha ziyade ahlakî anlayışa, *dep-dessur* ve *adat* ise davranış kalıplarına işaret eder. Bu üç kavram içinde en yaygın kullanılanı ise *dep-dessurdur* ve bütün bir yaşam tarzını ve uyulması gereken kuralları ifade eder" (Bilgin,2007:551). Kadimi Türkmen sözcüklerinden olan *edep*, içerisinde *dep-dessur* (davranış) barındırır da konunun özellikle ahlak boyutunu (terbiye, utanç-haya) temsil eder (Türkmenbaşı, 2005:431). Örneğin ölünün ardından yemek vermek *depdessur*'dur, bu davete katılım ise *edep*'tir.

Kadimi Türkmen sözlüğünde *adat* [*aadat*]: Bir milletin hayatına yerleşen kadimden gelen *dep-dessur*, alışkanlık. Köylünün gül ömrün solduran *adat* (Mollamurt, Seçilen Eserler). (1962: 15) ve *dessur* [*dessuur*]: 1. Çoğunluğun kabul ettiği *dep*, nesilden-nesle geçen düzgün-tertip, *adat*. 2. Her bir halkın öz *dep*'leri ve milli *dessur*'ları var. Yemeği birlikte yemek bu ailede ata-babadan gelen *dessur*'dı (1962: 275).

## 2.1. Ölüm Öncesi ve Sonrası Ritüeller

a) Kişinin vefatına yakın son anlarında, başlangıç ritüeli-*depdessuru* olarak, Türkmenler hasta yatanların her türlü ihtiyacını karşılamada büyük özen göstermesi dikkat çeker. Hastanın istek ve arzularını anında yerine getirirler.

b) Hastanın yanında müzik çalmak, gürültü yapmak, rahatsız edici konularda konuşmak büyük ayıp sayılır. Hasta can vereceği sırada kelime-i şahadet tekrarlatılır.

c) Ağır hasta olan insanın etrafında bütün akrabaları, komşuları, dostları, arkadaşları toplanır ve hastaya moral verir ve sabır tavsiye ederler.

d) Türkmenler hastayı, sağ tarafına yatırır.

e) Cenaze evinde bulunan Türkmen büyükleri orada bulunan halka, dünyanın geçici olduğunu, gerçek dünyanın ahirette olacağı hakkında konuşmalar yapar ve Mahtumkulu'ndan örnekler verir: Bu dünya bir kervansaraydır, gelen yükünü alır geçip gider, deyişini çokça hatırlatırlar (Tatlıoğlu,1999: 26).

f) Mevtanın öncelikle gözleri yumulur. Elleri göğsünün üstüne, ayakları ise başparmaklarından bağlanır ve başı aşağı gelecek şekilde yatırılır. Bunun sebebi Türkmen Halk İrımları kitabında şöyle açıklanır: "Merhum yatırılarda başını aşağı doğru yatırmalı, sebebi ise 'ölü başı aşağı, diri başı yukarı yatırmalı' şeklindeki hikmetli sözden dolayıdır." (İlyasova, 2005:183).

g) Çenesi düşmesin diye bir bezle bağlanır ve üstüne bir örtü örtülür.

h) Gidenlerin arkasından ağıtlar yakılır. Ölüm bir yer değişikliği, yeni bir eve taşınma, dünya evinden ahiret evine göçme olarak nitelendirilir. Türkmen ağıtlarının birinde ahiret evi şu şekilde anlatılır.

Gülüm gitti, gülüm gitti,

Gülümden bülbülüm gitti,

Beni gam hanede koyup,

Ahiret evine gitti (Hocagaliyev, 1992:139).

## 2.2. Hatıra Edebi

Türkmen örfünde hayatın belli bir zaman dilimini oluşturan ölümle ilgili adetler, *hatıra edebi* olarak adlandırılır. *Hatıra Edebi*'ni uygulayan Türkmenlerin ilk görevi, "ölüm yastığında yatan yakınına çocuk bakar gibi bakmaktır." (Türkmenbaşı, 2005:823). Ölüm haberi insanlara hemen ulaştırılır. *Hatıra edebi* içinde, hatıra günü yer alır. *Hatıra günü* Türkmenler için özeldir. 12 Ocak günü her yıl Göktepe'de şehit olanlar ve 1948 Aşgabat depreminde hayatını kaybedenlerin hatırasına törenler düzenlenir. Devlet kurumlarında ve ailelerde yemekler verilir, yas tutulur. Kuran okunur ve dualar edilir. "12 Ocak 1881 Göktepe'nin şehitlerinin ve 1948'de Aşgabat'ta meydana gelen şiddetli depremde hayatını kaybeden 176 bin kişinin hatırasına (Alaş, Türkmenistan Göktepe Zaferi, <http://www.msxlab.org/forum/turkmenistan/200949-turkmenistan-goktepe-zaferi.html#ixzz1UX8NWGPX>,09.08.2011). Türkmenistan Devleti '*Hatıra Günü*'nü, resmi tatil ilan etmiştir. Türkmenlerde geçmişte vefat edenler her yıl resmi törenlerle anıldığı gibi günümüzde rahmetli olanlar da büyük bir saygı ile anılırlar ve onlar için kurban kesilir ve yemek verilir (Söyegov, 2002: 57).

Hatıra edebinde yapılması gereken görevler ve ritüeller:

a) Türkmen âdetinde ölüm haberi '*falan öldü*' şeklinde kaba bir şekilde değil, bütün dillerde olduğu gibi Türkmen Türkçesinde de '*güzel adlandırma*' (Doğan, 1998: 98) tercih edilir ve ölüm yerine: '*Yurdunu yeniledi*', '*emanetini verdi*', '*sahibi-ne kavuştu*', '*Hakk'ın rahmetine kavuştu*' şeklindeki tabirler kullanılır (Türkmenbaşı, 2005:824).

Ölüm sözcüğü, Anadolu'daki Türkmenler arasında da fazla kullanılmaz. Ölüm kavramı yerine "Hakk'a yürümek, gerçeklere kavuşmak, kalıp değiştirmek, sır olmak, emaneti teslim etmek, Cemâl'e ve Didâr'a kavuşmak, gibi deyimler kullanılır" (Yıldız, 2007:2). "Ölüm yerine A.... göçtü, A.... hakka yürüdü kavramları kullanılır." (Erden,1998:113).



b) Yakın akrabalarının cenazeye yetişebilmesi için cenaze bekletilir. Buna Türkmen âdetinde *'merhumu misafir etmek'* denir. Çünkü ruhunu teslim eden bir insan artık bu fani dünyaya ait değildir, onu geçici süreyle misafir etmek gerekir (Türkmenbaşı, 2005:824). Ölen insanın dünyada en çok sevdiği evde ve odada misafir edilmesi daha makbuldür. Ölü on santimetre yükseklikte kumun, yaz aylarında ise buzun üzerine yatırılır (Tatlıoğlu,1999: 25).

c) Merhum tek başına bırakılmaz, yanında devamlı biri olur. Gece olunca mum veya lamba yakılır. Halk inanışlarına göre, ölen insanın ruhu sıkılmasın diye nöbet tutulur. Tatlıoğlu bu durumu şu sözlerle açıklar: “Merhumun misafir edildiği odanın içine mum yakılır. Cin ve şeytan gibi kötü ruhlar ışık ve ateşten kaçır ve merhumun cesedine zarar veremez düşüncesi vardır.” (1999: 25).

d) Cenazenin yanında yemek içmek, dünyevî sohbetler yapmak edepsizliktir. ‘Diriye güman olan, ölüye ayandır’ sözü hakikattir. Türkmenler arasında dirilere, ölüye gösterdiği saygıya göre değer verilir. Ölünün yanında nöbet tutan insan yemek yiyemez ve ölü yıkanmamış ise Kur’an okuyamaz. Bu da saygının bir gereği olarak yapılır.

e) Merhum defnedilmeden önce cesedin yıkanması Türkmen hatıra edebinde mutlaka yerine getirilmesi gereken bir vazifedir (Türkmenbaşı,2005:825). Cenaze yıkandıktan sonra göğsüne “Bismillahirrahmanirrahim” yazılması faydalı görülmüştür (Türkmenbaşı, 2005:827). Hakaslarda da ölünün alnına, üzerine bir dua yazılmış kâğıt konur (Yılmaz, 2007: 72). Bu ritüelin kaynağının eskilere dayandığı, İslamiyet’le beraber sadece duanın içeriğinin değiştiği görülmektedir.

f) Türkmen adetlerine göre ölü evinde bulunan erkekler başına telpek (takke), kadınlar ise siyah yağlık (eşarp) takmak zorundadırlar (Dinç ve Çakır, 2008: 57). Takmadıkları takdirde yaşlılar tarafından sert bir şekilde uyarılırlar. Ölen kişinin yakın akrabaları mevtanın 40’ı çıkana kadar takke ve yağlık takar.

### 2.3. Caylama(defin) ve Cenaze Namazındaki Ritüeller

Türkmen, ölüsü için ‘onu toprağa tabşırdık’ der. *Cay*: Türkmen Türkçesinde hem ‘ev’ hem de ‘mezar’ anlamına gelir (Kalafat, 2007:373). Türkmen dilinde, *cay* [*caay*]: Yaşamak, işlemek, ev için kurulan bina. *Caylamak* [*caaylamak*]: Vefat edeni toprağa koymak, defnetmek. O hem atasını şu yerde *cayla*’dı (Türkmen Dilinin Sözlüğü, 1962: 175). *Cay* mezar, *caylamak* ise mezara defnetmektir.

### 2.3.1. Ölü yıkama, kefenleme ritüelleri

a) Türkmen inanışlarına göre ölen kimse güzel kokarsa melekler onun kabirde sorulan soruların cevaplarına yardımcı olmakta, kötü kokarsa ondan kaçmaktadırlar. Onun için ölüyü güzel kokulu sabun ve ılık su ile yıkarlar. “Türkmenler ölüyü ılık su ve kuru yonca ile yıkamaktadır. Yıkama sırasında bir ‘küçük’ (ibrik) bir de büyük ‘tanır’ (kazan) bulunmaktadır. Tas ile su tek elle, küçük ile iki elle tutularak dökülmesi uygun görülür” (Tatlıoğlu, 1999: 26). Ölü yıkandıktan sonra cenaze evinden güzel kokular yayılır. Bu iki açıdan önemlidir: 1. Ölüye son görev en güzel şekilde yapılmış olur. 2. İslamiyet’e göre dünyaya gelen her kişi temizdir ve günahsızdır. Melek gibidir. Meleklerin yanına gönderilirken de temiz ve güzel kokular sürülerek gönderilir.

b) Türkmenlerde mevtayı kendi cinsiyetinden olan kişiler yıkar, güzelce kurular ve önceden hazırlanmış olan kefene sararak tabuta yerleştirilir. “Günümüzde Türkmenistan’da ölen kimsenin kefeni devlet tarafından parasız olarak verilmektedir (Dinç ve Çakır, 2008: 57). Böylece fakirler borçsuz olarak, ahirete gitmektedir.

c) Türkmenler üzerine keçe, seccade ve Türkmen halısı örtülmüş olan salı, cenazenin bulunduğu evden çıkarırken üç defa kaldırıp yere koyar, sonra başı ön tarafa gelecek şekilde dışarı çıkarırlar. Bunun sebebi mevtanın evinden son defa çıktığını belirtmek içindir. Evden ayrılmadan imam orada bulunanlara ‘Mevtayı nasıl bilirsiniz?’ diye sorar. Halk da hep bir ağızdan, ‘iyi biliriz, Hüdâ rahmet eylesin’ diye cevap verir. Türkmenler’de ölen kişinin tabutu cenaze namazının kılınacağı yere kadar yakın akrabaları tarafından omuzda götürülür. Tabut omuzlara alındığında, herkes bir defa çığlık atar (Serdar Molla, Şehitler Camisi, 2004).

### 2.3.2. Cenaze namazının başlıca ritüelleri

a) Genel olarak kumun üzerinde ayakkabılar çıkarılarak cenaze namazı kılınmaktadır. Eskiden kamyonlarla çölden kum getirilir ve temiz kumun üzerinde kılınmış. Bu konuda Aşgabat Şehitler Camisi imamı Serdar Bey şunları söyledi: “Vefat edenin evine o gün hemen çölden bir kamyon kum getirip sererler ve yaşullar yalınayak çöl kumunun üzerinde cenaze namazı kılarlardı.” Şimdilerde köylerde devam eden bu ritüel, şehirlerde evin önüne veya geniş bir meydana yayılan beyaz kumaşların veya çarşafların üzerinde cenaze namazı kılınarak devam ettiriliyor. Bu konuyu Türkmenbaşı şöyle açıklar: “Günümüzde cenaze namazı kılmak için kapı önüne kum serme zaruretinin olmadığına inanıyorum. Çünkü bizim imkânlarımız iyi, gücümüz her şeye yetiyor. Kum yerine kumaş veya özel sergi kullanmak daha uygun olabilir” (Türkmenbaşı, 2005: 425). Neden kumun üzerinde namaz kılındığını araştırdığımızda şu sonuçlara ulaştık: 1.Hz. Muhammed döneminde de çölde kızgın kumun üzerinde ‘sahra namazı’ kılınmıştır. Bu sünneti devam ettirmek iste-

yen Türkmenler, kumun üzerinde cenaze namazı kılmaktadırlar. 2. Kum temizdir. İslamiyet'te temizliğe önem verildiği için. 3.Türkmenistan'ın bir bölümü çöldür ve eskiden yerleşik hayat olmadığı için pratik olarak kumun üzerinde kılınmıştır. Nüfus artışından ve maddi imkânlardan dolayı, günümüzde Türkmen şehirlerinde kumun yerini kumaş sergiler almıştır. 4. Mecazi olarak, kum kaygandır. İnsan hayatı da geçici-fani olduğu için.

b) Cenaze namazı esnasında, bazı yerlerde cenaze sahipleri namaz kılanların ayakbabilirinin içine para koyarak adeta geldikleri için bir nevi teşekkür etmekte, hayır işlemektedirler. Bazı bölgelerde ise katılanlara yakınları tarafından bir miktar para dağıtılır, parayı alanlar da mendil satın alır ve bir hatıra olarak saklar ( Serdar Molla, 2004).

### 2.3.3. Mezarlığa götürme ve kabre koyma

Türkmenler genellikle ölen kimseyi mezarlığa götürme ve kabre koyma işlemini sabah saat on ile öğleden sonra saat iki arasında yapmaktadırlar. Türkmenlerde mezar kazan kimselere '*gölecci*' denilir. Kabrin tabanına yarım metre olarak yapılan sapıtma yerine ise '*lahat*' denir. *Lahat*, L biçimindeki iç oda gibidir. Ölüyü, mezara yakın akrabaları koyar. Cesedin üzeri toprak almayacak şekilde kerpiç (tuğla) ile örülür ve üzeri toprakla kapatılır. Definden sonra, topluca insanlar cenaze evine gelerek, ölen insanın yakınlarına taziyede bulunur. Ölüyü kabir ve kabre koyma ile ilgili ritüeller şöyledir:

a) Türkmen halk inanışlarına göre akşam ve gece ölü gömülmez (Tatlıoğlu, 1999: 24). Geceleri çölde kum fırtınası çıkabilir ve karanlık olduğu için ölü gömülmez.

b) Mezar kazılırken oluşan toprak yığına '*hayrantepe*' denir (Türkmenbaşı, 2005: 828). Eğer kabrin kazıldığı yer lahit yapmaya müsait değilse '*şak*' denilen küçük bir ev gibi tuğla ile yapılarak üzeri kumla veya toprakla kapatılmalıdır (Tatlıoğlu, 1999: 28). Türkmen mezarları kabir içinden çıkan toprakla yükseltilir ve üzeri deve hörgücü gibi yapılır (Türkmenbaşı, 2005:828). Türkmenistan da arazi genellikle düz olduğu için kazılan mezardan çıkan toprakla suni bir tepe oluşturulur.

Türkiye de ise genellikle Türkmen mezarlıklarının yüksek tepe üzerlerinde orman içlerinde olduğunu Çanakkale ve Balıkesir Türkmen köy mezarlıklarında görürüz. Halk mezarlıkları saygın yerler olarak değerlendirmektedir. Mezarlıklar son derece bakımlı olup çiçeklerle süslenmişlerdir (Erden, 1998:112).

c) Mezarın baş ve ayakuçlarına taş konarak merhumun adı, babasının adı, doğum yılı ve tarihi yazılır ve defnedildikten sonra Kur'an okunur.

d) Ruslardan etkilenen ve ekonomik durumu iyi olan bazı Türkmenlerin, yakınlarının mezarlarını mermerden yaptırdığını gözlemlenmiştir.

e) Göklen Türkmenlerinde cenaze namazında ve kabirde yapılan duanın Allah tarafından kabul edileceği inancı vardır. “Türkmenlerde ölen birisinin cenazesinde dua eden kimse kendisine dua etmiş olur inancı, Anadolu Türk kültür coğrafyasında, ‘yasta herkes kendi acısına ağlar’ (Kalafat, 2010:219-230) sözüyle örtüşmektedir.

#### 2.4. Taziye ve Ritüeller

Taziye; birini, başına gelen bir felaketten dolayı sabretmeye teşvik, yakını ölen kimseyi teselli etme, baş sağlığı dileme anlamlarına gelir (Arslan ve Erdoğan, 2009: 75). Türkmen geleneklerinde ise sadece bir teselli verme değil; 3. 7. 40. 100. gününde ve yılında ölüyü anma törenine dönüşmüş ve verilen yemeklerle herkesin ilgisini çekmiştir. Başlıca ritüelleri şunlardır:

a) Defin işine katılanlar merhumun-merhumenin evine gelip, kazma küreklere dik koyarlar ve orada Kur’an okunur, dua yapılır (Türkmenbaşı, 2005:427).

b) Türkmen cenazelerinde, cenaze sahipleri mezar kazanlar gelene kadar yüksek sesle ağlamayı sürdürürler. Ölüyü defnettikten sonra, taziye için cenaze evine gelenler «*çayı cennet bolsun, Huday rahmet etsin, galanlara sabır bersin...*» gibi alkışlar söyler.

c) Evde tv, radyo, teyp vs. açılmaz.

d) Cenaze sahibi erkekler başlarını siyah takke, telpek-kalpak; kadınlar ise, yazma ve eşarplarla kapatırlar. Taziye gelenler, koyu renk kıyafetler ve başları telpekli veya takkeli gelirler. “Cenaze törenlerinde ve yasta erkeklerin kalpak, takke giymesi ateşperestlerden kalma bir ritüeldir. Bu “başımdaya musibet var” manasını anlatmaktadır.” (Türkmenbaşı, 2005:430). Deşt köyünde öğretmen olan bir ihtiyarın ifadelerine göre: “3., 7., 30., 40. günde telpek veya takke giyilir. Ev sahipleri de taziye gelenler de giyerler. Bayanlar da aynı günlerde yaşmağı ile başını bağlar. Taziye gelenlerin üzerlerindeki elbiseler eskidir. Taziye gelenler birbiriyle ve ev sahipleriyle tokalaşmazlar.” (Seyidov, 2005).

e) Cenaze evinde yer kalmayınca dışarıya keçe, kilim serilir. Üzerine oturulur, gök çay içilir, dualar edilir ve orada yatılır. Yedi gün cenaze evinde yemek pişmez.

f) Taziye için gelenler: «*Çayı cennet bolsun, Hüda rahmet etsin, İman ekidenden (götüren) bolsun, İman baylığını (zenginliği) bersin, Yatan yeri yağtı (nurlu) bolsun...*» gibi alkışları söylemektedirler.

### 2.4.1. Yas tutma ritüelleri

Türkmenlerde taziyeye gelenler kırk gün yas tutarlar. “Yas süresi Anadolu’da çoğunlukla bir yıldır, anma günlerinden birinde de kişi, yastan çıkabilir, ama en fazla yastan çıkılan gün “Ölünün Kırkıncı Günü”dür.” (Ersoy,2002: 86-101). Özellikle cenaze evinde bulunan kadınlar merhumun-merhumenin sağlığında yaptığı işleri ve hatıraları ağıt yakarak gelenleri ağlatır. Yas tutulurken vefat eden kişinin yaşına, cinsiyetine, akrabalık dercesine ve makamına göre ağıtlar söylenir. “Yaslı Türkmen erkekleri 7 gün traş olmaz. Bazı yörelerde sakal ve murt (bıyık) 40 gün kesilmez.” (Kalafat, 2007:381).

Türkmenler ölen bir kimse için çok fazla yas tutmaktadır. Cenaze evden çıktıktan sonra kadınlar ve yakın akrabalar seslerini yükselterek, çok uzak yerlerden duyulacak şekilde ağlamaktadırlar. Bu şekilde ağlama ölü kabre konup da insanlar eve tekrar gelinceye kadar devam etmektedir. Türkmen ırımlarına göre, “ölen kimse kabre konuncaya kadar ne söylersen o sözler ölenin kulağına gider işidir.” diye inanılmaktadır. Türkmenabat şehrine bağlı Zarpçı köyünde yaşayan Bahram Dovletov’un anlattığına göre: “Ölünün yakınları yüksek sesli ve sürekli ağlar. Taziyeye gelen kadınlar ise sadece seyreder. Neden, çünkü daha sonra dedikodu yaparlar; “çok ağladı demek ki seviyorlarmış veya az ağladılar, demek ki sevmiyorlarmış” diye. Kendinden geçercesine ağladığından dolayı bayılan kadınlar gördüm. Bu arada erkekler dışarıda sükûnetle ağlamadan beklerler. O anda cenaze evine gelen bir erkek, kapıdan girerken ağlayarak, feryat ederek, “vay benim kardeşim! Sen nasıl ölürsün! Şimdi ben sensiz nasıl yaparım gibi.” ellerini yüzüne tutarak, iki gözü iki çeşme ağladığında, cenaze evinin avlusundaki erkekler de ağlamaya başlarlar ve mevtanın bulunduğu odaya girerler. Bir müddet sonra gurup halinde geri çıkarlar ve bu döngü bu şekilde 24 saat devam eder.” (Bahram Dovletov, 2011).

Hayatta her türlü kötü durumla karşılaşmak mümkündür. Bir ailenin büyütüp, besleyip, gözünden sakındığı tek erkek evladı vefat ettiğinde, ağıtçıların sözleri daha yakıcı olur:

Oğulsuz kalanın yurdu,

Kuru akan çaya benzer:

Akranlarının içinde,

Sowulan (biten) toya benzer (Geldiyev, 2003:277).

Başka bir Türkmen ağıtında, ağıtçı kadınlar ölenin elbisesini, ata nasıl bindiğini, misafirperverliğini şöyle dile getirirler:

Gırat>lı ala gayiş kuşaklı,  
Kırmızı paltolu örgülü şallı,  
Hani şimdi yalan oldu hey...  
Ulu kimselere ak veren,  
Herkeseye yardım eden,  
Misafirlere kurban kesen yiğidim  
Hepsi şimdi yalan oldu hey...

#### **2.4.2. Cenazenin üçünde, yedisinde, kırkında ve yılında yapılan ritüeller**

Türkmenlerde, ölünün üçü, yedisi, kırkı, yüzü ve bir yılını tamamladığı günlerde Hüda yolu (Allah rızası için) adıyla yemekler verilir.

Cenaze evinde yemek pişirilmez, merhumun yakınları, komşuları cenaze evine yemek götürürler. Türkmenlerde yas yerine götürülen sofraya tek sayıda çörek koyarlar. Yas yerindekiler üç çöreğin birini alır, evinde daima her şey çift olsun, huzur dolsun anlamında iki çöreği getiren kişiye geri iade eder veya yerine şeker, bisküvi verir (Türkmenbaşı, 2005:430). Ahal vilayetinde ise: “3., 7., 30. günü ve 40’ında yemek yenilmez, sadece tuzuna-tadına bakılırken, az sulu etli çorba getirilir. Ekmekten bir çimdik alarak çorbaya bandırılır ve sonra gelen pilavdan da çok az kaşıklanır. Ayrıca 3. gün sadakasında 7’ sinin hangi gün olacağı söylenir.” (Seyidov, 2005).

Ölen er veya hatun kişiyi belli günlerinde anmak (üçü, yedisi, kırkı, yüzü ve yılı), onu hatırlama ve onunla vedalaşma manasını taşır. Ölenin üç gün içinde kanı katılaştır. Türkmenler ölenin bir kandan olan akrabaları için bu üç günü yas tutarlar. Yedi gün sonra gözü bozulur, gözü ile gördüğü, ilişkide olduğu kişiler için yas tutma süresidir. Kırkinci gün ise ölenin iç organları dağılır. Kırkinci gün yakınları için yas süresidir. Yüzüncü günde ölenin yüz kısmı değişir, tanınmaz hale gelir. Bunun için yüzüncü gün yüzünü görenler, yani ekmeğini yiyip suyunu içen yakınları için yas süresidir (Türkmenbaşı, 2005:427). Üçüncü gününde merhumun yaşadıkları gözünün önünden geçermiş; yedinci gününde merhumun saçları, tırnakları büyümeye devam ettiği için ağır geçermiş; kırkında merhumun ödü yarılırmış bu yüzden ağır geçermiş; bir yıl olduğunda etleri kemiklerinden ayrıldığı için ağır geçermiş.” (İlyasova,2005:183). Türkmenabat yöresinde ise farklı olarak “kırkı çıkana kadar ölünün evinde her perşembe günü cumalık verilir. Eskiden 13’ü diye de bir gün daha vardı. Şimdi ise kaldırdılar. Bugünlerde öküz veya koyun kesilir ve yemek verilir. Yapmadığınız takdirde ise sizi ayıplarlar.” (Bahram Dovletov, 2011).



Genelde Türkmenlerde yakın akrabaları için yas süresi bir yıldır. Çünkü bir yıl içerisinde ceset tamamen çürür, sadece kemikleri kalır diye bir inanç vardır.

## 2.5. Kabir, Türbe Ziyareti ve Ritüeller

Mezar ziyareti Türkmen geleneklerinde dini bir görevdir. O. Orayev, kabir ziyaretinde söylenen duaları şöyle sıralamaktadır. “Kâbem annem, kiblem babam veya atam, ben bugün sizin kabrinizi ziyarete geldim. Allah’a şükür, sizin verdiğiniz terbiye ile ailem ve çevrem minnettarız. Sizin iyiliklerinizi hiç unutmadık. Bizden yahşi at, iyi zürriyet kalıptır (biz iyi at ve nesil yetiştirmekteyiz). Ruhlarınız şad olsun, rahat yatın azizlerim.” (Orayev, 1993: 269). Halk, mezarlık ziyaretlerini gelenek haline getirmiştir. Türkmenistan’da türbeler, dini inanışın ve gücün odak noktasıdır. Bu kutsal yerlerin kimi şifa kaynağı olarak, kimi de geçmişle gelecek arasında bir köprü olarak algılanır.” (Tatlıoğlu, 2002: 30).

Başlıca ritüeller şunlardır:

a) Türbe ziyaretleri öncesinde veya sonrasında toplu halde yemek yenilir. Dua edilirken, “Allah’ım bu senin dostundur senin iradenle bu dostunu ziyarete geldim. Bu zatların hürmetine bize şefaet et” denilir ve niyet tutulur (Kalafat Y. ve Özkan A. “Batı ve Doğu Türk Halk İnançlarında Dua” www.ocaq.net, s.2).

b) Türkmen inanışlarına göre ziyaret eden her insan dua ettikten sonra, kabrin başındaki ağaca kumaş parçası (çaput) bağlar. Hangi mezarın başındaki ağaçta çaput çok olursa ziyarete gelenlerinin fazla olduğunu gösterir.

c) Kabirlerin üzerine basmak, oturmak, mevtaları rahatsız edecek yüksek sesle konuşmak, Türkmen inançlarına göre saygısızlık olarak karşılanır.

d) Genç yaşlı, yeni evlenecek olanlar, yaşlılar mübarek günler ve bayramlarda mutlaka ölmüş olan yakınlarını ziyaret ederler.

e) Kabir ziyaret adabını, Goçmuradov, Molla Töre Ahun risalesine atıfta bulunarak şöyle açıklar: «Türkmenlerde kabirleri ziyaret etmenin belli günleri vardır. Perşembe günleri öğleye kadar; cuma günü; cumartesi sabah ve pazar günü. Dini ve milli bayram günlerinde. Mezara ziyarete gelenler dua eder, Kur’an okur ve mezarın bakımını yaparlar. Kabre yaklaştıkları zaman selam verir, kabristandan ayrılırken kible tarafına dönerek tekrar selam verip saygıyla ayrılırlar.” (Goçmuradov, 1993: 3).

f) Dr. Ahmet Dinç ile Ahal vilayetinde bulunan Nohur Beldesinde kabir ziyaretine gittiğimizde, Özbekistan’da medrese eğitimi görmüş, yıllarca Nohur’da talebe yetiştirmiş ve orda meftun olan Koçmurat Ahun’un türbesini ziyaret ettik. İstisnasız o mezarlıkta bulunan tüm mevtaların başına ardıç ağacından bir kazık dikilmiş ve üzeri işlenmiş, bazılarında çaputlar bağlanmıştı. Mezar taşı niyetine dikilen her kazığın

başında dağ keçisi boynuzu veya koç boynuzu, bazılarında ise geyik boynuzu ve tespihler konulmuştu. Kalafat bu konuya kitabında, “Orta Asya Türklerinin ölen büyükleri için yaptıkları mezarlar ve onlar için kurban edilen hayvanların başları da bir sırığa veya kapı üstüne iliştirilirdi.” (Kalafat, 1999: 129). ifadesiyle desteklemektedir. Nohur beldesi dağlık bir araziye yerleşmiş ve dağlarında geyik ve yaban koyunları bulunmaktadır. Nohur’lu Türkmenler ölenin üçünde, yedisinde ve kırkında kurban ettikleri koç veya avladıkları geyik ve yaban koyunlarının boynuzlarını mezarların başındaki kazıklara geçirmişlerdir. Bunun sebebi o belde de yaşayan kişilerin güçlü-kuvvetli olduğunu ve onlar için kurban edilen hayvanları göstermektedir. Bir mezarın başında ne kadar çok koç ve geyik boynuzu varsa orada yatan mevtanın o kadar güçlü ve varlıklı bir kişi olduğunun işaretidir. Bu tezimize bir delil ise, Kalafat makalesinde koçboynuzunun bir güç ve zarafeti temsil ettiği söylemesidir. “Koçboynuzu Türkmenler arasında güç ve kuvveti ifade etmektedir ve mezar üzerine konulduğu görülmektedir. Koçboynuzu şekil olarak Türkmen keçeleri, dokumaları ve tahta sü-tün başlıklarında da mevcuttur.” (Kalafat, 2010: 219-230).

Teke Türkmenlerinin bazı mezarlarında ise mezarın başına dik duracak şekilde tahta merdiven konur. Bununla mevtanın ruhunun gökyüzüne çıkacağına inanılır (Kalafat, 2007:381). Köneürgeç’e yaptığımız ziyarette mezarların başında odun parçalarına, porselen kâse ve çaydanlıklara ve bazı mezarların başında ise yedi basamaklı tahta merdivenlere rastladık. Yedi katman olan semaya bu şekilde (tahta merdivenle) ulaşılabacağına dair bir inanıştan dolayı kaynaklandığı kanaatine vardık. Mezarın başına konulan eşyalar ise eski bir inanışın devamı olarak, mevta dirildiğinde kullanması içindir. Bu görüşümüzü doğrulayan bilgiye Kalafat’ın makalesinde rastladık. “Mezarlara kap-kacak, yatak-yorgan konulması, ölümden sonra hayatın devam edeceği inancının bir sonucudur. Bu inanç Tunceli yöresinin Alevî Zazalarında da vardır.” (Kalafat, 2007: 381).

g) Türbe ziyaretine giden Türkmenlerde, türbeden çıkılırken, türbeye doğru bakarak, geri geri çıkarılır. Türbeye ters dönülmez, tavaf yapılır ve kazan ters konulmaz.” (Kalafat, 2007: 352). Ters motifine Mari’de yaptığımız kabir ziyaretinde şahit olduk. Başlı yaşmaklı teyzeler önce Yusuf Hemadani’nin kabrinin etrafında tavaf kılıyor, sonra taşları öpüyor ve yüzünü kabir kapısına çevirip geri geri huşu içinde çıkıyorlardı.

h) Türkmenler, türbelere dikilen kismet ağaçlarından kabirlere bakım yapıp yapılmadığını öğrenirler. Kismet ağacına her varıldığında farklı renkte çaput ve bez bağlarlar. Çaputlar yeni ve parlak ise kabrin yeni ziyaret edildiğini gösterir. Bakımsız mezarlar hayatta olanların mezarlara verdiği önemin ve saygının ölçüsü olarak değerlendirilir. Türkmenler “Ölüsünü sayan bay (zengin), dirisini sayan bey olur.”

“Ölüsünü saymayan, dirisini saymaz” atasözünden yola çıkarak, türbelere ve mezarlıklara büyük önem verirler.

1) Türkmenler, mezarlıkların yanından geçerken, el açıp dua eder, ‘*töwür kaldırma*’ ve mevtalardan medet umarlar. Bir *öwliya* kabrinin yanından geçerken ya da bir taziye ziyaretinin sonunda, orada bulunan bir molla tarafından okunur. *Töwür kaldırma* bir gelenek olarak kabul edilmesine rağmen Türkmenistan’ın devlet protokolünde yerini almıştır (Bilgin, 2007: 557).

### 3. Türkmen Cenaze Törenleri Öncesinde ve Sonrasında Söylenen Alkışlar

Alkış terimi, Tarama Sözlüğü’nde, ‘dua, metih, sitayiş’ (1995: 106-107). Türkmen Dili Sözlüğü’nde: ‘Birinin yaptığı iyilik karşısında teşekkür için ve iyilik yapanın maksadına ermesi için söylenen söz, edilen arzu’ (1962: 41). Türk Dilinin Etimolojisi Sözlüğü’nde: ‘Şükran bildirme, teşekkür etme.’ şeklinde anlamlandırılır (Eren, 1999:9). Alkış terimini; güzel duyguların, iyi niyetli olmanın, insanın başkaları ve kendi adına istediği güzel hasletlerin özeti olarak kullanabiliriz. Alkış, genellikle zor durumdaki insanlara manevi destek için söylenir. Allah’a yalvarma, dilekte bulunma, yakarma anlamlarını taşır, aynı dua gibi. Olumlu bir şey istemeyi duanın temel şartı sayanlar vardır. Bir kısım araştırmacılar ise duayı ‘iyi dilek’ biçiminde tanımlamışlardır. ‘Allah>a yalvarma, niyaz’ (Develioğlu, 1998:225), ‘Yakarış, Tanrıya yalvarma’ (Türkçe Sözlük, 2005:573) biçiminde açıklamıştır. Dua: Azeri, Özbek ve Uygur dillerinde *dua*; Türkmen, Tatar ve Başkurt dillerinde *doğa*; Kırgız dilinde *duba* şeklinde geçmektedir (Karşılaştırılmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü, 190).

Türkmen cenaze törenleri öncesinde ve sonrasında söylenen alkışları kronolojik olarak üçe ayırabiliriz: Hasta ziyaretinde, taziyede ve kabir ziyaretinde söylenen alkışlar. Aşağıda bu üç kategoriye göre alkışlar sınıflandırılırken, eş anlamlı olanlar yan yana yazıldı. Ayrıca, Türkmen Türkçesindeki alkışların orijinalleri italik olarak yazılarak, parantez içinde ise Türkiye Türkçesindeki anlamı verildi.

#### 3.1. Hasta ziyaretinde söylenen alkışlar

1. *Tanrı yalkasın* (Allah razı olsun): Türkiye Türkçesinde Allah korusun, Allah razı olsun, anlamlarında kullanılır. Genellikle hastalara söylenir. Ev sahibi veya hasta da bu alkışa cevap olarak; “*beraber yalkasın*”, “beraber korusun, Allah razı olsun!” şeklinde karşılık verir. “*Allah himaye etsin, Tanrı yalkasın! Beraber himaye etsin!*” (Edebiyat ve Sungat Gazetesi).

2. Özünden gelene şükür (Allah’a şükür): Bu alkış, “Allah’a şükür”, “Hüda’ya şükür” dualarıyla aynıdır. Allah’tan gelen her şeye insanın razı olduğunu, rıza gösterdiğini anlatır.

3. *Alladan gaytsın* (Allah'tan dönsün): Hastaya yapılan maddi-manevi iyilikler karşısında ev sahibi, “*Alladan gaytsın!*”, “Allah mükâfatını-ecrini versin!” diye söyler.

4. *Ahiri gelsin* (Sonu gelsin)- *Ahiri gowu bolsun* (Sonu iyi olsun)- *Ahiri gowu bolsun* (Sonu hayır olsun): Bu dualar, bir kimse ağır hastalandığında, bir engelle karşılaştığı durumlarda söylenir. Bu üç alkışın anlam ve kullanımı aynıdır. Hastaya manevi destek olmak için söylenir. “Maşallah, yüzün-gözün önceki haline döndü. *Ahiri gelsin! Ahiri gowu bolsun!*”, dedi.” (Deryayev, 1981:206). Türk dilinde, “Allah encâmına hayreylesin!”, “Sonu hayırlı gelsin!” “Akıbeti hayırlı olsun!” şekillerinde kullanılır.

5. *Eyesi gaygırsın* (Allah korusun-saklasın): Bu dilek, “*Hüda saklasın* (korusun)” *Tanrı yalkasın* “*Alla öz penahında saklasın.*” alkışlarıyla eş anlamlıdır. Allah rahmet etsin, kıymasın, kendi korusun anlamında kullanılır. Esasında ‘sahip’ anlamındaki *eye* sözü bu bağlamda Allah sözüyle anlamdaştır. “Begmurad’ın yakalandığı hastalığın sonu iyi olacağı benzemiyor. *Eyesi gaygırsın!* Elinden gelen başka bir şey yok.” (Gücükov, 1997: 76).

6. *Ömri uzun bolsun* (Ömrü uzun olsun): Türkmenlerde hasta ziyaretine gildiğinde, yataktaki hasta ömrünün son anlarını yaşadığını söyleyerek, helallik ister. Hasta ziyaretine gelenlerse hastanın moralini yüksek tutmak için, “*Huday saklasın, Alla geçinden bersin, Ömrünüz uzun bolsun, Ömrünüze bereket*” gibi alkışları sıralarlar. Yaşlılar içinde bu alkışlar çok kullanılır. Türkmen yazılı kaynaklarında: “Düğünün, yasın baş tacı olan aksakallı ihtiyarlar ömrünüz *uzun bolsun!*” (Hüdaynazarov, 1989:91). “Düğünlerin, matemlerin ayrılmaz bir parçası olan aksakallı yaşlılar, ömrünüze bereket.” (Hüdaynazarov, 2002: 91).

7. *Menin elim del, Lukman hekimin eli* ( Benim elim değil, Lokman hekimin eli): Bu duayı doktorlar, hastalarına söylerler. “Şifayı veren aslında Allah’tır. Hekimlerin piri olan, Lokman hekimin eliyle bizler yıllardır şifa dağıtıyoruz. Türkmen yazılı kaynaklarında: “*Menin elim del, Lukman hekimin eli!*” deyip, ağaç gibi sert parmakları ile Batır’ın karnını kaşımaya başladı.” (Kerbabayev, 1959: 20) şeklinde örneğe rastlanmaktadır. Günümüzde de Türkiye’de doktorlar hastalarına, “şifa Allah’tan biz sadece vesileyiz.” derler.

8. *Beri baktığı bolsun* ( İyileştiğin olsun): Hasta ziyaretine giden kişi, hastayla sohbet sırasında ona, manevi destek ve ümit vermek amacıyla “*beri baktığım* (iyileştiğin) *bolsun*” alkışını söyler. Nurberdiyev’in eserinde şu örnekle karşılaşıyoruz: “Maşallah, Maşallah, Hocam ağa, yüzün nurlanmış, şimdi *beri baktığın bolsun* da, dedi.” (Nurberdiyev, 1989: 83).

9. *Dert bolup* (olup) *geçsin*: Hastalık onu öldürmesin. Bir hastalık olarak geçip, gitsin. *Geçtiği bolsun*. Bu dua hasta olan kişilere iyi niyetle söylenen bir şifa dileğidir.

Türkiye Türkçesinde ise hastalanmış veya kaza geçirmiş birine geçmiş olsun, geçip gitmiş olsun, anlamında kullanılır. (Örnekleriyle Türkçe Sözlük,1995:974)

### 3.2.Taziye için gelenlerin söylediği alkışlar

1. *Alla kalbine ginlik (genişlik) bersin:* Başına zor, kötü bir durum geldiğinde; kendini kaybeden, ne yapacağını bilemeyen kimselere söylenir. Bu durumdaki insanları sakinleştirmek, kalplerinde kopan fırtınayı yumuşatmak amacıyla söylenir. “Allah kalbine göre versin”, “Allah kalbine ferahlık versin” şeklinde Türkiye Türkçesinde kullanılır. “Benim yaptığıma, lanet eder. *Alla kalbine bir ginlik bersin...*” (Sovyet Edebiyatı Dergisi, 1991: 35).

2. *Öyüne (Evine) nur yağsın:* Türkmen Türkçesindeki “nur” kelimesinin aydınlık, ışık manalarıyla birlikte yağmur anlamı da vardır. Yağmur yağarken erkek çocuk doğduğunda *Nuryağdı* ve *Nurgeldi* isimleri konulur. Mezarlığa birisini defnetmeye gidildiğinde, onun kabrinin üzerine yağmur yağsa “Üzerine nur yağdı” denilir. “*Gittiğin yer Cennet bolsun! Nur içinde bol!*” (Türkmenistan Zaman, 17.04.98).

3. *İman ekitenden (götüren) bolsun, İman baylığı (zenginliği) bersin, İmanlı bolsun, İmanı hemra (yoldaş) bolsun:* Bu kısa dualar; “Allah imandan, Kur’an’dan ayırmasın, İmanlı olarak ölmek nasip etsin.” anlamında kullanılır. Müslüman olmak kolay ama imanlı ölmek zordur. Onun için Türkmenler sevdikleri ve yakınları için *imanlı bolsun, imanlı ölsün* dileğini kullanırlar. “*Merhumun çayı Cennet olsun! İmanlılardan bolsun!*” (Adalet Gazetesi, 26.07.99). “Vah-vah ey, o ne zaman vefat etti? İmanı *hemra bolsun!* diyerek, üzülmüş gibi göründü.” (Nurberdiyev, 1989:262). Türkiye Türkçesindeki, “Allah sana imanla gitmek nasip etsin”, “Allah son nefeste imandan, Kur’an’dan ayırmasın” alkışları ile anlamdaştır. Dede Korkut kitabında: “Allah sizi ahir vaktinde arı imandan ayırmasın.” (Ergin, 1988:93). Alkış geçeri.

4. *İzi Yarasan (Geride kalanlar sağ-salim kalsınlar):* Rahmetli olanın yakınlarına söylenen bir hayır duadır. Ölenin arkasında kalanlar, onun diri olan yakınları sağ-salim kalsınlar. Buna “kalanına bereket versin!” ifadesini de ekleyebiliriz. Yazılı bir kaynaktan: “Orazsoltan, *izi yarasan, çayı cennet bolsun,* dedi.” (Deryayev,1981:261). örnek cümlesi geçer.“B.Hudaynazarov’un, Akarsuyun Türküsü romanında yer alan alkışlarda: *İzi yarasan, öwez oğlunu bersin. Alla rahmet eylesin, yerine oğul bersin.*” (Çakır, 2006: 13).

5. *Galanına bereket (Kalanların başı-canı sağ olsun) – Galanlara uzak ömür bersin (Kalanlara uzak ömür versin):* Mevtası olan ailenin başının sağ, ölümün onlardan uzak, kalanların sağlıklı çoğalması için kullanılır. Kalanların başı-canı sağ olsun, kalanların ömrü uzak olsun, gibi kullanımları da vardır. “Oğulnar, yeter artık, geçeni geçti bil... *Galanına bereket bersin!* deyip, Aknur seslendi.” (Sovyet Ed. Der-

gisi,1991:103). “O zavallının adını iŝitiyorduk, *galanların canı sağ bolsun*,” (Hudaynazarov, 1989:69).

6. *Alnına barsın* (Alnına varsın): Türkmenlerde, ölümün 3., 7., 30., 40. gününde ve bir yılı dolduğunda, gelenlere yemek verildiğinde; vefat eden yemekle birlikte anılır. Onun ruhuna ayetler okunup, hediye edilir. Onun için yapılan duaların, verilen yemeklerin öbür âlemde faydası olması için söylenen bir duadır. Türkiye Türkçesinde ise ölü için verilen sadaka, yapılan duâ ve iyilikler ona ulaşsın, ruhu şad olsun anlamında, “canına değsin” alkışı kullanılır.

7. *Jayı jennet bolsun* (Mekânı cennet olsun): Buluğ çağına gelen bir Türkmen vefat ettiğinde, merhumun yakınlarına acısını paylaşmak için söylenir. Cennete gitmesi arzu edilir. “Orazsoltan, *galanların canı sağ bolsun, Jayı jennet bolsun*, dedi.” (Deryayev,1981:261). Bu alkış Türkiye Türkçesinde: “Mekânın Cennet olsun!” şekliyle kullanılmaktadır.

8. *Övez oğlunu bersin* (Övez oğlunu versin-Yerine oğul versin): Türkmen çocuklarının ölümünden sonra yakınlarını teselli etmek maksadıyla söylenir. “Türkmenlerde birinci çocuk ölürsa ikinci çocuğun adını ‘Övez’ koyuyorlar, yeni doğan çocuğun babası, dedesi ölmüşse ona da Övez adı verilir. (Övez, yerini tutmak demektir.) Kızlara da Övezgöl,” adı verilir (Tatlıoğlu,1999: 20). Yazılı kaynaklarda: “Orazsoltan, *galanların canı sağ bolsun, Jayı jennet bolsun*, dedi.” (Deryayev,1981:261). “Zavallının ömrü kısa imiş. Övez oğlunu *bersin!* Allah’a lazım ise yapabileceğin bir şey yoktur, diyerek, yüzünü ürken eşeğin yüzü gibi buruşturup evine gitti.” (Taganov,1989: 25). “Allah rahmet eylesin, Övez oğlunu *bersin.*” (Bülten Press, 2003: 20) örneklerine rastladım.

9. *Baran yerinde yüzüne seredilsin* (Vardığı yerde yüzüne bakılsın): İnsan ebediyete intikal ettiğinde, ahiret hayatında müminler gibi muamele görsün. Mertebesi ali olsun manalarında kullanılan ve yakınlarına söylenen bir duadır. Günümüz Türkiye Türkçesinde, Allah ahiretini ve akıbetini hayırlı etsin, Akıbeti Hayrola dileklerini kullanırız.

10. *Yatan yeri yağtı bolsun* (Yattığı yer nurlu olsun): Ergenlik çağına ermiş bir insan vefat ettiğinde kendisi için hem de onun yakınlarının ayrılık acısını hafifleştirmek için söylenir. Onun içinde rahmetlinin “öbür dünyada iyiliğe kavuşması” arzu edilir. “Babanla çok arkadaşlık yaptık, gerçek bir bahşi idi, *Yatan yeri yağtı bolsun!*” (Guvancalıyev,1989: 27; Gücükov, 1997: 80). Türkiye Türkçesinde vefat eden bir yakının, eşin, dostun arkasından nur içinde yatsın, denir.

11. *Yüregine gar yağsın* (Yüregine kar yağsın): Türkmenlerde en yakınardan birisi; annesi, babası, oğlu, kızı veya akrabalarından biri vefat ettiğinde kullanılır. Bu alkış, felç durumunda ve müzmin hasta olanlara da söylenebilir. “Sabret, Durdu!



Allah'tan geleni çekmekten başka çare yoktur. Şimdi sadece sabırla tahammül eden kazanır. *Yüreğine gar yağsın.*" (Ussayeva, 1990: 71) şeklinde geçer. Türkiye Türkçesinde, Allah ecir sabır versin: "Allah acısını dindirsin, başka acı göstermesin" manasında temenni sözü (TDE, 2005: 86).

### 3.3. Kabir ziyaretinde söylenen alkışlar

1. ...*kabul bolsun*(olsun): En yaygın dualardan biridir. Tek başına da kullanılabilir. Bu duadan önce üç noktanın yerine sadakanız, Huda yolunuz, kabir ziyaretiniz, adağınız gibi ifadeler getirilir. Türkmenistan'da yayınlanan bir gazetede: "İl gün ataların ruhuna ziyaretiniz *kabul bolsun*, ahali!" (Edebiyat ve Sungat Gazetesi, 11.01.1991) örneğine rastlarız.

2. *Gabir* (Kabir) *azabından bolsun*(olsun): Bu dünyada çekilen çile ve zorlukların kabir azabından olması ve mezara girdikten sonra görülecek kabir azabının hafiflemesi için kullanılır (Gücükov, 1997: 75).

### Sonuç

Bu çalışmada, Türkmenistan'da yaşayan Türkmenlerin cenaze törenleri, taziye ve kabir ziyaretleri gözlemlenerek konuyla ilgili ritüeller tespit edilmiş, tematik olarak sınıflandırılmıştır. Bu çalışmadan elde edilen sonuçlar aşağıda maddeler halinde sıralanmıştır:

1. Türkmenlerde cenaze törenleri, taziye ve kabir ziyaretleri sadece bir tören değildir. Toplumsal dayanışma ve dinamizmin merkezini oluşturmakta ve paylaşmayı teşvik etmektedir. Ayrıca verilen yemekler, sosyal bir organizasyon olduğunun somut bir örneğidir.

2. Türkmenistan Türkmenleri, geleneklerini, inanışlarını orijinal haliyle korumayı başarmış ve günümüze kadar devam ettirmiştir. Türbe ve kabir ziyareti gerçekleştirenler, taziye ve cenaze ritüellerini uygulayanlar aynı zamanda kendi ruh dünyalarında bir hareketliliğin ve başka bir zamana dahil olmanın serüvenini de saklamakta ve yaşamaktadırlar.

3. Kabir ve taziye ziyaretleriyle acılar azalır ve güçlü dostluk bağları kurulur. Türbelere veya taziyelere her gidildiğinde bir eşya veya yemek götürülmesinin maddi boyutu; hastaya veya cenaze yakınlarına alkışlarla moral takviyesinde bulunmanın ise manevi boyutu vardır. Türkmenler "Ölüsünü sayan bay (zengin), *dirisini sayan bey olur.*" atasözünden yola çıkarak, türbelere ve mezarlıklara büyük önem vermektedirler.

4. Türkmenistan'da cenaze törenleri sırasında, kum üzerinde yalınayak cenaze namazı kılındığı, bazı cenazelerde cenaze namazı kılanların ayakkabalarına para konulması ve cenazeye gelenlere para dağıtılması gözlemlenmiştir.

5. Günümüz Türkmen Dilinde cenaze öncesi ve sonrası kullanılan yaklaşık 36 alkışın açıklaması yapılırken, Türkmen Türkçesindeki 24 orijinal yazılı ve canlı kaynaktan yararlanılmıştır.

6. Cenaze sahibi erkeklerin mevtanın 3, 7, 30 ve 40'ında telpek giymesi, yedi gün traş olmaması; bayanların ise yağlık takması ve verilen sadaka yemeğinin sadece tuzuna-tadına bakılması gözlemlenmiştir.

7. Bu ritüellerde İslam ve Şamanizm kalıntıları tespit edilmiştir. Örneğin mezarlara koç ve geyik boynuzu takılması, tahta merdiven konulması vb. Şamanizm'den izler taşır. Kum üzerinde yalın ayak namaz kılınması, kabre konulması gibi ritüeller de İslamiyet'le birlikte yerleşmiş ve yaygınlaşmıştır. Türkmenler yaşadıkları mekânları değiştirseler de bir kültür kodu olan ritüellerini ve geleneklerini değiştirmemişlerdir.

8. Taziye ziyaretine gidildiğinde: *Alla kalbine ginlik (genişlik) bersin, Öyüne nur yağsın, Nur içinde bol, İman ekitenden (götüren) bolsun, İman baylığı (zenginliği) bersin, İmanlı bolsun, İmanı hemra(yoldaş) bolsun, İzi Yarasin, Galanına bereket, Jayı jennet bolsun, Öwez oğlunu bersin, Galanların canı sağ bolsun, Jayı jennet bolsun, Baran yerinde yüzüne seredilsin, Yatan yeri yağtı bolsun, Yüregine gar yagsın gibi alkışlar söylendiği tespit edilmiştir.*

9. Hasta ziyaretin gidildiğinde: *Tanrı yalkasın, Alla himaye etsin, Tanrı yalkasın, Beraber himaye etsin, Özünden gelene şükür, Hüda'ya şükür, Alladan gaytsın, Menin elim del, Lukman hekimin eli, Beri baktığın bolsun* gibi alkışlar söylendiği tespit edilmiştir.

### Kaynakça

- AKSAN, D. (1998). *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: TDK Yayınları.
- AŞIROV, A. (2013). *Mahtumkulu*. Aşgabat: Türkmenistan İlimler Akademisi Milli El Yazmalar Enstitüsü Yayınları.
- ARSLAN, M., ERDOĞAN, M. (2009). *Kerbela Mersiyeleri*. 1.Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları.
- BALAKAYEV, D., BAYHANDU, S., GAREYEV, R. (1994). *Türkmenbaşının Pehimleri ve Sargıtları*, Aşgabat: Ruh Yayınları.
- BAYMIRADOV A., HOCAGALIYEV A. (1992). *Türkmen Halk Dörediciliği*, Aşgabat.
- BİLGİN, V. (2007). "Türkmenistan'ın Dini Hayatında Geleneksel Kültürün Hâkimiyeti" *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyet'e Katkıları Sempozyumu Bildirileri*, Isparta:551-562.
- BÜLTEN PRESS. (2003). No: 53, Aşgabat.

- ÇAKIR, R. (2006). "Berdinazar Hüdaynazarov'un Romanlarında Halk Edebiyatı Unsurları" *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 29(8): 1-24.
- DERYAYEV, H. (1981-1987). *Eserler*. I. II. III. Cilt. Aşgabat: İkbal Yayınları
- DEVELİOĞLU, F. (1998). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*. Ankara: Aydın Kitabevi
- DİNÇ, A., ÇAKIR, R. (2008). *Türkmen Kültürü ve Türkmenlerin Sosyo-İktisadi Düşüncesi*. İstanbul: Ayrikotu Yayınları.
- EDEBİYAT VE SUNGAT GAZETESİ. (1991). Aşgabat.
- ERCİLÂSUN, A. B. (1991). *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ERDEN, A. (1998). "Batı Anadolu Türkmenlerinde Ölüm Kültürü Üzerine Derlemeler" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, S: 6.
- EREN, H. (1999). *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, Ankara.
- ERGİN, M. (1988). *Dede Korkut Kitabı*. İstanbul:Boğaziçi Yayınları.
- ERSOY, R. (2002). "Ölümün Belirtileri ve Bunlardan Sakınma ile İlgili İnanç ve Uygulamalar" (Türklerde Ölüm ve Ölü İle İlgili Rit ve Ritüeller. *Millî Folklor*, S.54. 86-101.
- GELDİYEV, G. (2003). *Türkmen Şairane Halk Dörediciliği*. Aşgabat: Türkmenistan Devlet Yayınları
- GOÇMURADOV, B. (1993). *Molla Töre Ahun Risalesi*, Vatan Galesi, Aşgabat.
- GUVCANLİYEV, O. (1989). *Yandırdım Bibi*. Aşgabat.
- GÜCÜKOV, Sapar. (1997). *Alkışlar ve Dilekler Sözlüğü*, Aşgabat: İlham Yayınları
- HAMZAYEV, S.Altayev, G.Açilova, V.Mesgudov. (1962). *Türkmen Dilinin Sözlüğü*, Aşgabat: Türkmenistan SSR İlimler Akademisinin Neşirleri.
- HUDAYNAZAROV, B. (1989). *Seçme Eserler*, Aşgabat.
- HUDAYNAZAROV, B. (2002). *Kumlular*. çev: Ramazan Çakır. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- İLYASOVA, G. (2005). *Türkmen Halk İrim-İnaçları*. Aşgabat: Miras Yayınları.
- İNAN, A. (2000). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- KALAFAT, Y. (1999). *Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- KALAFAT, Y. (2003). "Türkiye'de Halk İnançları ve Alevilik". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Bahar 1999 (9). 15-21.
- KALAFAT, Y. (2005). "Batı ve Doğu Türk Halk İnançlarında Dua" [www.ocaq.net](http://www.ocaq.net), s.2.Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi, (217). 17-21.
- KALAFAT, Y. (2007). *Balkanlardan Uluğ Türkistan'a Türk Halk İnançları*, Ankara: Berikan Yayınları.
- KALAFAT, Y. (2010). "Göklen Türkmenleri Halk İnançlarında Ölüm Temasına Dair Bazı Karşılaştırmalar". *Türklük Bilim Araştırmaları Dergisi*. (28). 219-230.
- KERBABAYEV, B. (1959). *Eserler Toplamı*. 4. cilt. Aşgabat.
- KİLİ, G. Y. (2007) "Hakaslarda Ölümle İlgili Gelenekler", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*. (4) 65-87.

- LORD, R. (2004). (Çeviren: Evrim Ölçer) ,“Mit ve Ritüel”. *Milli Folklor*.(61).187-195.
- NURBERDİYEV, P. (1989). *Gatakar*, I.,Aşgabat.
- ORAYEV, O. (1993). *İrınlar*, Aşgabat: Ruh yayınları.
- ÖRNEKLERİYLE TÜRKÇE SÖZLÜK. (1995). Ankara: M.E.B. Yayınları.
- SOVYET EDEBİYATI DERGİSİ. No:2, 1991.
- SÖYEGOW, M. (2002). “Eskiden Dilimizde Kalan İnanç İzleri”. *Türk Dünyası Tarih Dergisi*. 57.
- TAGANOV, Ş. (1989). *Gara Yılın*. Aşgabat.
- TARAMA SÖZLÜĞÜ. (1995). 1.cilt. 3. Baskı. Ankara: TDK yayınları.
- TATLIOĞLU, D. (1999). “Türkmenistan>da Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili İnanç ve Uygulamalar”. *Akademik Araştırmalar Dergisi*, (2) 24.
- TATLIOĞLU, D. (2002). *Türkmenistan’da Dini ve Tarihi Ziyaret Yerleri*. Sivas: Dilek Matbaası.
- TÜRKÇE SÖZLÜK. (1988). TDK Yayınları, 1. Cilt, 9.Baskı, Ankara.
- TÜRKMENBAŞI, S. (2005). *Ruhname*, çev.: Erdoğan, Y., Çakır, R., Can, H. Aşgabat: Devlet Yayınları.
- USSAYEVA, O. (1990). *Uçurum*. Aşgabat.
- YILDIZ, H. (2007) “Alevi Geleneğinde Ölüm ve Ölüm Sonrası Tören ve Ritüeller” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. (42). 1-21.

### **Kaynak Kişi Dizini**

SERDAR, Molla. (2004). Mülakat: Köroğlu Caddesindeki Şehitler Camisi İmamı, Aşgabat.

DOVLETOV, Baham. (2011). Mülakat: Türkmenabat şehrine bağlı Zarpçı köyünde ikamet ediyor, 30 yaşında, İngilizce Öğretmeni.

SEYİDOV, Muhammed (2005): Ahal Vilayetine bağlı Deşt köyünde ikamet ediyor, 70 yaşında, Türkmen Dili Öğretmeni.

### **İnternet Kaynakları**

ALAŞ, O. (2008). Türkmenistan Göktepe Zaferi, <http://www.msxslabs.org/forum/turkmenistan/200949-turkmenistan-goktepe-zaferi.html#ixzz1UX8NWGPX>, Erişim tarihi: 09.03. 2012

## EKLER

**Fotoğraf 1:** Köneürgeç'te Dr. Ekrem Çulfa ile yaptığımız mezarlık ziyareti



**Fotoğraf 2:** Koçmurat Ahun'un türbesinin bulunduğu Nohur Beldesi'ndeki mezarlıktan bir görünüm



**Fotoğraf 3:** *Mehneyni'nin türbesinden iç görünüm.*





