



Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Velî
Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi

TÜRK KÜLTÜRÜ VE
HACI BEKTAŞ VELÎ ARAŞTIRMA DERGİSİ

Turkish Culture and Hacı Bektash Veli
Research Quarterly

Kış | **Aralık/December**
Winter | **2019/92**

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi / TKHBVD

Turkish Culture and Hacı Bektash Veli Research Quarterly

•
Yıl/Year: 26 • Sayı/Issue: 92

Kış (Aralık)/Winter (December) 2019

•
ISSN: 1306-8253 E-ISSN: 2147-9895

•
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Adına Sahibi

On Behalf of AHBV Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research and Application Center, Owner

Prof. Dr. Yusuf TEKİN

AHBV Üniversitesi Rektörü/Rector of AHBV University

•
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Dr. Ahmet TAŞĞIN

•
Editörler/Editorial Board

Dr. Orhan KURTOĞLU / Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Dr. Ahmet TAŞĞIN/Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Dr. Erdal AKSOY/Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Dr. Ayşe ÇAMKARA ERGİNER/Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

•
Yabancı Dil Editörleri/Foreign Language Editors

Dr. Muhammet KOÇAK/Gazi Üniversitesi

Arş. Gör. Batuhan SELVİ/Fırat Üniversitesi

•
Bilişim Danışmanı/Informatics Advisor

Dr. Abdullah ORMAN/Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Uğur Yalçın KARA/Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

•
Düzeltili/Redaction

Dr. Ayşe ÇAMKARA ERGİNER

Göknur YOLGEÇEN

İsmail YANMAZ

•
Sekreteryası/Secretariat

Hasan Basri GÜREL

Damla KAYA

•
Yayın Türü/Publication Type

3 Aylık, Yaygın, Süreli (Quarterly, International)

•
Yayın Dili/Language

Türkçe, İngilizce, Almanca (Turkish, English, German)

•
Yönetim Merkezi Adresi/Headquarter

AHBV Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi

Emniyet Mah. Abant 1 Cad. TOKİ Blokları. E Blok, 10. Kat. Yenimahalle / ANKARA

Tel/Phone: +90 312 546 05 23

.tr

Elektronik Posta/E-mail: hacibektas@hbv.edu.tr **web:** www.hbvdergisi.hacibayram.edu

•
Baskı/Printed By:

Asil Organizasyon A.Ş.

Aşağı Öveçler Mah. 1332. Cad. No:7/8 Çankaya-ANKARA

Kapak Tasarımı

Harun Alabay

Basım Yeri ve Tarihi/Place and Date of Publication

Ankara, 2019

Danışma Kurulu/Advisory Board

Dr. Abdurrahman Güzel
Başkent Üniversitesi

Dr. Abdülkadir Emeksiz
İstanbul Üniversitesi

Dr. Abdülkadir Sezgin
Esenyurt Üniversitesi

Dr. Ahmet Bican Ercilasun
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Dr. Ahmet Yaşar Ocak
TOBB ETÜ

Dr. Ali Duymaz
Balikesir Üniversitesi

Dr. Ali Yakıcı
Gazi Üniversitesi

Dr. Ali Yaman
Abant İzzet Baysal Üniversitesi

Dr. Ayşe Yücel Çetin
Gazi Üniversitesi

Dr. Bahar Akarpınar
Hacettepe Üniversitesi

Dr. Bayram Durbilmez
Erciyes Üniversitesi

Dr. Cemal Kurnaz
Gazi Üniversitesi

Dr. Eva Csaki
Pazmany Peter Catholic University, Hungary

Dr. Fatma Ahsen Turan
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Dr. Gabriel Piricky
Institute of Oriental Studies of the SAS, Slovakia

Dr. Güldane Gündüzöz
Kırıkkale Üniversitesi

Dr. Halil Çeltik
Gazi Üniversitesi

Dr. Hamiye Duran
Gazi Üniversitesi

Dr. Harun Yıldız
Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Dr. Haydar Efe
Erzincan Üniversitesi

Dr. Heath W. Lowry
Bahçeşehir Üniversitesi, Türkiye

Dr. Irene Markoff
York University, Canada

Dr. İsmail Görkem
Erciyes Üniversitesi

Dr. İsmet Çetin
Gazi Üniversitesi

Kahraman Özkök
Araştırmacı-Yazar

Dr. Kazım Sarıkavak
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Dr. Krassimira Mutafova
St. Cyril and St. Methodius Veliko Turnovo University, Bulgaria

Dr. M. Fatih Köksal
İstanbul Kültür Üniversitesi

Dr. M. Öcal Oğuz
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Dr. Mehmet Şeker
Düzce Üniversitesi

Dr. Marcello Mollica
Fribourg University, Switzerland

Dr. Michel Balivet
Pisa University, Italy

Dr. Murat Karabulut
Gazi Üniversitesi

Dr. Mustafa Kara
Uludağ Üniversitesi

Dr. Mustafa Sever
Gazi Üniversitesi

Dr. Naciye Yıldız
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Dr. Nurten Gökalt
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Dr. Orhan Kemal Tavukçu
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi

Dr. Ömür Ceylan
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi

Dr. Özer Şenödeyici
Hitit Üniversitesi

Dr. Özkul Çobanoğlu
Hacettepe Üniversitesi

Dr. Pakize Pervin Aytaç
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Dr. Pervin Ergun
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Dr. Refik Turan
Gazi Üniversitesi

Dr. Sadullah Gülten
Ordu Üniversitesi

Dr. Salahaddin Bekki
Ahi Evran Üniversitesi

Dr. Taner Lüleci
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Dr. Tufan Gündüz
Hacettepe Üniversitesi

Dr. Türker Eroğlu
Gazi Üniversitesi

Dr. Zekeriya Işık
Hitit Üniversitesi

Dursun Gümüšoğlu
Araştırmacı-Yazar

Hüseyin Dedekarginoğlu
Araştırmacı-Yazar

Refik Engin
Araştırmacı-Yazar

Hamza Aksüt
Araştırmacı-Yazar

Ali Aksüt
Araştırmacı-Yazar

YURT DIŞI TEMSİLCİLİKLERİ/ REPRESENTATIVES ABROAD

Almanya/ Germany

Dr. Özgür SAVAŞI
Ali Duran GÜLÇİEK

Amerika/ USA

Dr. Frances TRIX

Arnavutluk/Albania

Dr. Hysen KORDHA
Edmond BRAHIMAJ

Azerbaycan/Azerbaijan

Dr. Eldeniz ABBASOV

Bulgaristan/Bulgaria

Dr. Krassimira MUTAFOVA
Veysel BAYRAM

Fransa/ France

Dr. Michel BALIVET

Hollanda/ Holland

Erol SANBURKAN
Mustafa Fuat DOĞAN

İran/Iran

Dr. Ebul Hasan MÜNFERİD

İsveç/Sweden

Eraslan ÖRGÜN

İsviçre/Switzerland

Dr. Marcello MOLLICA

Kanada/ Canada

Dr. Irene MARKOFF

Kazakistan/Kazakhstan

Dr. Dossay KENZHETAYEV

Macaristan/Hungary

Dr. Éva CSÁKI

Makedonya/Macedonia

Dr. Metin İZETİ

Dr. Arben SULEJMANI

Kırgızistan/Kyrgyzstan

Dr. Bilgehan GÜLCAN

Slovakya/ Slovakia

Dr. Gabriel PİRİCKY

Çin/China

Dr. Küreő TAHİR

92. SAYI HAKEMLERİ/ REFEREES of the 92th ISSUE

Dr. Ayşe ATICI ARAYANCAN
Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi

Dr. Aziz ALTI
Munzur Üniversitesi/Edebiyat Fakültesi

Dr. Caner İŐIK
Aydın Adnan Menderes Üniversitesi

Dr. Cenksu ÜÇER
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Dr. Fahri MADEN
Kastamonu Üniversitesi

Dr. Fatih KİRİŐİÖĐLU
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ
Kırıkkale Üniversitesi

Dr. Halit ÇAL
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Dr. Harun YILDIZ
Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Dr. İhsan ÇAPÇİÖĞLU
Ankara Üniversitesi

Dr. İsmet ÇETİN
Gazi Üniversitesi

Dr. Kadriye Figen VARDAR
İstanbul Üniversitesi

Dr. Mehmet ÇEVİK
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Dr. Mustafa ALKAN
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Dr. Namıq MUSALI
Kastamonu Üniversitesi

Dr. Nebile ÖZMEN
Sağlık Bilimleri Üniversitesi

Dr. Osman TURAL
Eskişehir Teknik Üniversitesi

Dr. Özcan GÜNGÖR
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Dr. Özgür SAVAŞI
Münih Üniversitesi

Dr. Rabia Gökçen KAYABAŐI
Aksaray Üniversitesi

Dr. Rıdvan ÖZTÜRK
Necmettin Erbakan Üniversitesi

Dr. Seyfullah YILDIRIM
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Dr. Tuğçe IŐıkhan ERDAL
Yozgat Bozok Üniversitesi

Okuyucu Mektupları/Letters

Lütfen yayımlanan yazılar hakkındaki görüş, yorum ve önerilerinizi Yazı İşleri Müdürlüğüne gönderiniz. Readers are most welcome to express their views, comments or suggestions on published articles, to the editor. hacibektas@hbv.edu.tr

Türk Kültürü ve Hacı Bektas Veli Araştırma Dergisi, uluslararası hakemli bir dergidir. Kıs/Aralık, Bahar/Mart, Yaz/Haziran, Güz/Eylül sayısı olmak üzere yılda dört defa yayımlanır. EBSCO HOST, SCOPUS, MLA, TÜBİTAK ULAKBİM TR Dizin, DOAJ, OAJI, Index Copernicus Master List (ICI), ERIH PLUS, Index Islamicus gibi ulusal ve uluslararası indeks ve veritabanları tarafından taranmakta ve dizinlenmektedir. Dergide yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir.

Turkish Culture and Hacı Bektash Veli Research Quarterly is an international and refereed journal. The owners of the article account for the legal and scientific responsibility. It is published quarterly in Winter/December, Spring/ March, Summer/June, Autumn/September. It is indexed in EBSCO HOST, SCOPUS, MLA, TUBITAK ULAKBIM TR Dizin, DOAJ, OAJI, Index Copernicus Master List (ICI), ERIH PLUS, Index Islamicus. The authors are responsible for the opinions stated in the articles published in the journal.

Sevgili Dostlar,

Kıymetli akademik çevre ve saygıdeğer okuyucular,

Sizlerin katkı ve desteğiyle *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*'nin 92. sayısını sizlerin ilgi, takip, destek, katkı ve eleştirilerinize takdim etmekten büyük bir mutluluk duyuyoruz. Bu sayı ve gelecek sayılar için yazı gönderen, hakemlik yapan bütün akademisyen ve araştırmacılara minnettarız.

Dergi, editörleri kısmında bir değişiklik yapılarak bu yılın son sayısıyla kaldığı yerden yayın hayatına sorunsuz bir şekilde devam ediyor. Bu değişiklik, Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş Veli Araştırma Uygulama Merkezi'nde meydana gelen yeni atamaya bağlı gerçekleşmektedir. Merkez yönetimi ve Dergi editörlüğündeki bir önceki uygulama aynen devam ettirilmiştir. Merkez yönetimi ve Dergi editörlüğünde görev yapanlara yaptıkları çalışma ve verdikleri katkıdan dolayı minnettar olduğumuzu kendimiz ve okuyucularımız adına sunarız. Onlara yeni çalışmalarında başarılar diler, hem Merkez hem de Dergi için desteklerini devam ettirmelerini de istirham ederiz.

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, uluslararası indeks ve veri tabanları tarafından taranmaktadır. Tarama ve Dizinlerin yenilerinin de eklenmesi hususunda gerekli çalışma ve girişimler devam etmektedir.

Dergimiz her sayıda 750 adet basılmakta kurum kuruluş kütüphaneleri ve ilgililere gönderilmektedir. Okuyucu ve takipçilerimizden derginin ellerine ulaşmadığına dair geribildirimler almaktayız. Hem isim listesinin güncellenmesi hem de Derginin ulaşımına ilişkin aksamalarının asgariye indirilmesi için gerekli çalışma ve girişimde bulunulacaktır. Dileriz, bir sonraki sayıda bu sorunlar azaltılmış olur.

Bu sayıda, sosyoloji, tarih, ilahiyat, edebiyat, mimari alanlarında birbirinden kıymetli makalelere yer verilmiştir. Dergiye ulaşan yazıların editör incelemesi ardından hakem sürecine geçilmektedir. Yazıların dergiye ulaşması, editör incelemesi ve hakem tayini gibi işlerin tamamı dergi web sayfası üzerinden yapılmaktadır. Bu süreç tamamlandıktan sonra yeni bir sayı için yazı talep edilmekte veya gönderilen yazıların hakem sürecinin tamamlanması beklenmektedir.

Doğal olarak yayımlanan bu sayı ardından yeni bir sayı için hazırlık yapılması ve gelen makalelerin değerlendirmeye alınıp yayına hazır hale getirilmesi ve son olarak dizgi için yapılan çalışmalar, oldukça yorucu ve zaman alıcıdır. Dergi, yılda dört sayı olarak yayınlanmakta ve bir sayı tamamlandıktan sonra yeni bir sayının hazırlık

süreci başlamaktadır. Şimdi yeni bir sayının devam eden sürecinin takibi ve hazırlığı başlamış bulunmaktadır.

Dergi, akademik çevrelere yönelik olmakla birlikte alan dergisi olması hasebiyle Hacı Bektaş Veli ve etrafında oluşan irfanla ilgili bütün çevreleri muhatap almaktadır. Doğal olarak derginin ilgili bu çevrelere ulaştırılmasına gayret etmekte ve yine bu çevrelerden de yazı beklemekteyiz. Dergimizde araştırma ve kitap, akademik faaliyet ve tez vs. tanıtım yazıları da yayınlanmaktadır.

Kasım Kurbanı ile açılan meydan, Hızır Nebi ve Sultan Nevruz ile devam edecektir. Bizler bu sürede yeni bir sayının hazırlığına başlayıp tamamlamaya gayret edeceğiz. Yeni dönemin ilk sayısına katkı sunup destek veren emeği geçen herkese şükranlarımızı sunarız. Bir sonraki sayıda görüşmek, buluşmak üzere derken merkez ve dergi için desteklerinizi beklediğimiz yinelemekteyiz.

Cümleye bereketli vakitler!

Hızır Nebi, yoldaşınız olsun!

Editör Kurulu

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN	7
MAKALELER/ARTICLES	9
HACI BEKTAŞ VELİ TEKKESİ'NİN ZİYARET GÂH OLMA SÜRECİ ve XIX. YÜZYILDA YAPILAN İNŞAATLAR <i>The Transformation of Hacı Bektas Veli Dervish Lodge Into a Hospice and Constructions During the XIXth Century</i> Oktay KIZILKAYA	11
ESKİ TÜRK İNANÇLARI ve KALENDERİLİK BAĞLAMINDA OSMANLI TOPRAKLARINDA VEGAN SUFİLER: ETYEMEZLER <i>Vegan Sufis in Ottoman Lands Within The Context Of Old Turk Beliefs and Kalendiri Order: Etyemezler</i> Sadullah GÜLTEN	29
ALEVİ-BEKTAŞI KÜLTÜRÜNÜN TÜRK HALK İNANIŞLARI VE UYGULAMALARINA YANSIMASI <i>The Reflection of Alevi-Bektashi Culture on Turkish Folk Beliefs and Practices</i> Bekir ŞİŞMAN, Mehmet ŞAHİN	43
GÜVERCİN HİKÂYESİNİN HZ. ALİ DEĞİŞKESİ <i>Hız. Ali Variation of The Pigeon Story</i> Yakup KARASOY	67
"HAZRETİ ŞAH'IN AVAZI TURNA DERLER BİR KUŞTADIR": HACI BEKTAŞ VELAYETNAMESİ'NDE TURNA VE TURNA İLAHİSİ <i>"Hazreti Şah'ın Avazı Turna Derler Bir Kuştadır": Crane in Hacı Bektas Velayetname and Crane Hymn</i> Ahmet TAŞĞIN, Öner ATAY	83
GEÇİŞ RİTÜELİ OLARAK KIZILBAŞ TÜRKMENLERDE ÇUB-I TARİK (DEĞNEK VURMA) GELENEĞİ <i>The Chub-ı Tariq (Stick Touch) Tradition of Qizilbash Turkmens as a Transitional Ritual</i> Mehmet DAĞLAR	101
YUNANİSTAN'DA KİLİSEYE DÖNÜŞTÜRÜLEN MEMİ BABA TÜRBESİ <i>The Memi Baba Tomb that was Converted into a Church in Greece</i> Mehmet Emin YILMAZ	113

MANSUR BABA SOYUNDAN GELEN BİR ŞİFA OCAĞI: ŞAH PABUCU <i>A Healing Hearth Descending from Mansur Baba: Shah Pabucu</i> Aşlı BÜYÜKOKUTAN TÖRET	127
MİRAC KAVRAMININ ALEVİ SÖZLÜ KÜLTÜRÜ AÇISINDAN İNCELENMESİ: ÇUBUK-ŞABANÖZÜ ÖRNEĞİ <i>The Analysis of "Mi'raj" Concept Regarding the Alevi Oral Traditions: The Example of</i> <i>Çubuk-Şabanözü Region</i> Sadettin KALENDEROĞLU, Cenk GÜRAY	143
İRAN'DA MUHARREM AYI AŞURA TÖRENLERİNDE (TAZİYE) KULLANILAN LİTÜRJİK BİR OBJE: HZ. HÜSEYİN'İN SANCAĞINI TEMSİLEN "ALEM" <i>A Liturgic Object Used In Iran The Holy Day Of Âshûrâ' On The Tenth Day Of Muharram:</i> <i>"Standard" Representing The Banner Of Al-Ḥusayn b. ʿAlî b. Abî Ṭâlib</i> Ayşe DENKNALBANT ÇOBANOĞLU	171
INSTITUTIONALIZATION OF JA'FARISM AS A MODERN IDENTITY IN TURKEY <i>Caferiliğin Türkiye'de Modern Bir Kimlik Olarak Kurumsallaşması</i> Abdülkadir YELER	207
YAYIN TANITIM/BOOK REVIEW	221
ERENLERİN REVÂKİ: REVAK KİTABEVİ VE BEKTAŞİLİK SERİSİ <i>Revak Bookstore and Its Bektashism Series</i> Kazım ATAÇ	223
DÜZELTME/CORRECTION	229
YAZAR REHBERİ	231
AUTHOR GUIDE	237

HACI BEKTAŞ VELİ TEKKESİ'NİN ZİYARETGÂH OLMA SÜRECİ ve XIX. YÜZYILDA YAPILAN İNŞAATLAR*

The Transformation of Hacı Bektaş Veli Dervish Lodge into a Hospice and Constructions During the XIXth Century

Oktay KIZILKAYA**

Öz

XIII. yüzyılda Horasan bölgesinde dünyaya gelen Hacı Bektaş Veli'nin fikri altyapısını Ahmet Yesevi'nin dünyaya bakış açısı etkilemiştir. Ahmet Yesevi'nin müritlerinden Lokman Perende'den dersler alan Hacı Bektaş Veli, olgunlaştığına kanaat getirilince Türkmenleri aydınlatmak amacıyla Anadolu'ya gönderilmiştir. Hacı Bektaş Veli, Anadolu'da Sulucakarahöyük adlı yerde meskûn olmuş ve burada ölmüştür. Fikirleri, yetiştirdiği müritleri aracılığı ile Anadolu ve Rumeli'ye yayılarak, Osmanlı Devletinin ve toplumunun dinî, sosyal ve siyasi yapısını şekillendirilmesinde aktif rol oynamıştır. Bu çalışmada, Hacı Bektaş Veli'nin ölümünden sonra müritlerinin mezarını ziyaret etmeye başlamaları, mezarının üzerine Osmanlı padişahı I. Murat'ın görkemli bir türbe yaptırması ile mekânın tekke ve ziyaretgâh hâline dönüşmesi değerlendirilmiştir. Yeniçeri Ocağı ile Bektaşî tarikatının bağlantısı açıklanmıştır. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra Bektaşî tekkelerinin de kapatıldığı, sadece Sulucakarahöyük'te bulunan Hacı Bektaş Tekkesinin manevi değerine saygı nedeniyle açık bırakılması incelenmiştir. Bektaşî tekkeleri kapatıldığında, kapatılmayan Sulucakarahöyük'teki Hacı Bektaş Veli Tekkesinde yapılan onarım ve inşaat çalışmaları, çalışmaların maliyetleri ve karşılaşılan zorluklar açıklanmaya çalışılmıştır. Tekkede yapılan inşaat ve onarım çalışmalarında hangi yapıların tamir edildiği, ihtiyaç duyulan onarım ve inşaatların yapılması konusunda alınan karar ve izlenen yöntem ele alınmıştır. İnşaat ve tamiratlarda kullanılan malzemelerin adedi, birim fiyatı ve toplam maliyetleri çalışmanın akışına uygun olarak verilmiştir. Çalışma, konu ile alakalı Osmanlı arşiv belgeleri, kitap, makale ve bilimsel tezler incelenerek, hazırlanmıştır.

Anahtar kelimeler: Bektaşî Tarikatı, tekke, Yeniçeri Ocağı, ziyaretgâh, inşaat, onarım.

Abstract

Hacı Bektaş Veli was born in Khorasan region in XIIIth century. His intellectual thinking was shaped by Ahmet Yesevi's world views. The intellectual foundation of Hacı Bektaş Veli, who was born in Khorasan and lived in the influenced the worldview of Ahmad Yesevi. Taught by Lokman Perende, one of Yesevi's disciples, when it was concluded that Hacı Bektaş Veli matured, he was sent to Anatolia to teach Turkmens. He was settled in a place called Sulucakarahöyük in Anatolia and died there. His ideas spread to Anatolia and Rumelia through his disciples and played an active role in shaping religious, social and political structure of the Ottoman Empire and society. The present study addressed Hacı Bektaş Veli's disciples beginning to visit his grave after his death, and the grave's transformation into a monastery and a place of pilgrimage after the Ottoman Sultan Murad I built a magnificent shrine around it. The connection between the guild of janissaries and the Bektashi Order was explained. An analysis was made on the fact that Bektashi monasteries were also shut down after the abolition of the guild of janissaries but that only the Monastery of Hacı Bektaş Veli in Sulucakarahöyük was left open due to the respect for its spiritual value. An effort was made to explain the repair and construction works carried out in the Monastery of Hacı Bektaş Veli in Sulucakarahöyük, which was not shut down unlike other Bektashi monasteries, the costs of these works and the difficul-

* Makalenin Geliş Tarihi: 09.10.2019, Kabul Tarihi: 12.11.2019. DOI: 10.34189/hbv.92.001

** Doç. Dr. Kafkas Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü 36100/Kars, ok1taykizilkaya@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8427-9237>

ties experienced. The specific structures that were repaired during the construction and repair works in the monastery and the decision made and the method followed for carrying out the repairs and constructions needed were examined. The numbers, unit prices and total costs of the materials used for these construction and repair works were presented in the course of the study. The study drew upon an analysis of Ottoman archival documents, books, articles and scientific theses.

Keywords: Bektashi Order, monastery, Guild of Janissaries, Place of pilgrimage, construction, repair.

1. Giriş

XIII. yüzyılın sonlarına doğru Anadolu'da etkinliği ve yaygınlığı olan tarikatlardan biri olan Bektaşilik, Yesevi tarikatının devamı niteliğinde olup, tarikatın ilk piri sayılan Hacı Bektaş Veli, Horasan'ın Nişabur şehrinde XIII. yüzyılın başlarında dünyaya gelmiştir. Tarikat pirlğine giden hayat yolunda, ailesi ve İslam'ın Yesevi inanç öğretisi belirleyici olmuştur. Hacı Bektaş Veli, Hoca Ahmet Yesevi'nin talebesi olan Lokman Perende'den ilim ve terbiye almış (Birge, 1991: 39), ilim noktasında olgunlaştığına kanaat getirilince, Türkmenleri aydınlatması için Anadolu'ya gönderilmiştir. Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya geldiğinde konduğu ilk yerin Eskişehir civarındaki Seyyid Battal Gazi Tekkesi olduğu ve burada bir süre kaldığı ve burada ikamet ederken Osmanlı Devleti'nin ikinci hükümdarı olan Orhan Gazi'nin kendisini ziyaret ettiği ileri sürülmektedir (Maden, 2013: 95).

Eskişehir civarındaki Seyyid Battal Gazi Tekkesi'nden ayrıldıktan sonra Kırşehir yöresindeki Sulucakarahöyük¹ (Hacı Bektaş) adlı yeri mesken tutan Hacı Bektaş Veli, Anadolu'daki Türkmenleri İslami eren öğretisi üzere aydınlatmak için üç yüz altmışaltı (Oytan, MCMLX: 27) kadar mürit yetiştirdiği rivayet edilir. Yetiştirdiği müritlerin Anadolu ve Rumeli coğrafyasının farklı bölgelerine yayılarak, Hacı Bektaş Veli'nin, İslami eren öğretisinin yayılmasına katkı sağlamışlardır (Sümer, 2017: 83). Hacı Bektaş'ın, yetiştirdiği bu müritler, gittikleri her yerde Sulucakarahöyük'teki tekke/dergâh/hangâh olarak adlandırılan yapı tarzını örnek alarak, benzerlerini inşa ile oraların Türkmenlerle şenlendirilmesine öncülük etmişlerdir.

Sulucakarahöyük'teki Hacı Bektaş Veli Tekkesi, Anadolu'daki en eski Bektaşî tekkesi olduğundan, Bektaşiler tarafından manevi yönden kutsal bir mekân olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle, farklı yerlerdeki Bektaşî tekkelerinin şeyhleri, müritleri ile gönül verenleri burayı ziyaret etmenin, inancın ve kemale ermenin zirvesi olarak görmüşlerdir² (Hamid Zübeyr, 1928: 365).

Selçukluların Anadolu'ya hâkim olduğu dönemde Yesevi tarikatının İslami anlayışının etkinliği ve yaygınlığı Selçuklu sonrası Anadolu Türk beylikleri döneminde de varlığını sürdürmüştür. Ancak Yesevi tarikatı, XIV. yüzyılın sonlarına doğru eski etkinliğini ve yaygınlığını yitirirken yerini aynı öğretinin devamı niteliğinde olan Bektaşî tarikatı almıştır (Hatıpler Çibik-Umaroğulları, 2017: 459). Osmanlı beyliğinin kuruluş ve teşkilatlanma sürecinde ise Anadolu'da şehirli arasında Mevlevilik, taşra da ise Yesevilik ve Bektaşîlik yaygın tarikatlar konumundaydı (Ocak, 1996: 455). Mevleviliğin merkezi, ilk şeyhi Mevlana Celalettin-i Rumi'nin mezarının ol-

duğu Konya şehri iken Bektaşiliğin merkezi ise yine ilk şeyhinin medfun bulunduğu Sulucakarahöyük köyü idi (Önder, 1994: 35).

Hacı Bektaş Veli'nin sağlığında Bektaşiliğin altyapısı sağlam kurumsallaşmış bir tarikat hâline dönüşmediği anlaşılmaktadır. Vefatından sonra fikri altyapısını oluşturduğu inanç şeklinin kurumsallaşarak, tarikat hâline dönüştüğü genel olarak kabul edilmektedir (Eröz, 1991: 56-57). Tarikatın kurumsallaşmasında Sultan II. Bayezit'in Dimetoka'da Kızıl Deli Zaviyesi'nde bulunan Balım Sultan'ı oradan alarak Hacı Bektaş zaviyesinin başına getirmesiyle önemli bir adım atılmıştır (Ceyhan-Alandağlı, 2019: 11). Tarikatın tam manasıyla kurumsallaşmasının, XVII. yüzyılın başlarında Pirevi'nin³ öncülüğünde zirveye ulaştığı anlaşılmaktadır (Altı, 2018: 184)

Tarikatın, Osmanoğulları ile ilk temaslarının Hacı Bektaş Veli döneminde değil onun vefatından sonra Bektaşî meşrepli Abdal Musa ile başladığı, Abdal Musa'nın Orhan Gazi'nin beyliği döneminde onunla birlikte gazalara katıldığı, Âşık Paşazade'nin *Tevarih-i Âl-i Osman* adlı eserinde geçmektedir. Yeniçeri Ocağı'nın kuruluş aşamasından itibaren Bektaşî tarikatının İslam inanç öğretisi ve manevi değerleri üzere tesis edilmiş olduğu bilinmektedir. Ancak bu gelişmenin Hacı Bektaş Veli'nin ölümünden çok sonra olduğu, büyük ihtimalle bahsi geçen Abdal Musa aracılığı ile ocağın Bektaşîliğe kazandırıldığıdır (Derviş Ahmet Âşiki, 2013: 319-320). Yeniçeri Ocağı'nın Bektaşî tarikatıyla fiilî bağlantısı, ocağın kurulması fikrinin Orhan Gazi döneminde ortaya çıkmasıyla başlamıştır. 1361'de Sultan I. Murat'ın hükümdarlığının ikinci yılında (1363) (Uzunçarşılı, 1988: 510) kurumsal hâle getirilen Yeniçeri Ocağı, kuruluş aşamasında Bektaşî tarikatının İslami inanç usulü üzere şekillendirilirken, ocağın, Bektaşî tarikatına olan fiilî bağlantısı ve mensubiyeti, 1591-1592'den itibaren resmi hâle gelmiştir. Bu resmi bağlantı, bahsi geçen tarihten itibaren ocağın, 99. ortasına (bölüğüne) sekiz Bektaşî dervişinin alınması ve Bektaşî dedebabasına resmi törenlerde Yeniçeri ağasının önünde yer alacak seviyede yüksek bir rütbe verilmesiyle başlamıştır (Yılmaz, 2016: 113). Hatta bu gelişmeden sonra Yeniçeri Ocağı'nın ağasının, “Dudman-ı Bektaşîyan”, “Umde-i Bektaşîyan”, “Ağa-yi Bektaşîyan” vb. unvanlarla adlandırılmaya başlanmış, ocağın mensupları ise “Hacı Bektaş Köçekleri” şeklinde isimlendirilmiştir (Altı, 2018: 185). Yine Hacı Bektaş Veli Hangâhı'nın (tekkесinin) şeyhliğine atanan zat şeyhlik postuna oturmadan önce İstanbul'a gelirdi. İstanbul'da yeniçeriler onu törenle karşılar ve şeyhliğin alameti olan tacı, Yeniçeri Ağası başına takardı (Soyyer, 2012: 72).

Ocağın kuruluş aşamasında Bektaşî tarikatı üzere kurulduğuna delil olmak üzere Yeniçerilerin ilk mensuplarının başlarına taktıkları serpuşlarının, Hacı Bektaş Veli'nin beyaz keçe külahını serpuş olarak kullanmaları, Orhan Gazi döneminde, ocağın kuruluşunda ettiği dua (gülbank), ocağa Yeniçeri adının Hacı Bektaş Veli tarafından verildiğini anlatan menkıbe⁴ ile Yeniçeri Ocağının sancağında yer alan hilal ve iki uçlu kılıç delil olarak sunulmaktadır (Hammer, 1991: 14). Ocağın, Bektaşî tarikatına mensubiyeti kuruluşuna dair anlatılan menkıbe (Atsız, 2011: 32), dualar (gülbanklar) ile 1826'da kaldırıldığında Bektaşî tekkelerinin de kapatılması ve tarikatın müritleri-

nin takip ve cezalara maruz kalması durumları göz önüne alındığında, ocak mensuplarını manevi yönden beslemesi beklenen tarikat ve şeyhlerinin bir kısmının İslami düşünce tarzının da Yeniçeri Ocağı'nın yıpranmasına eş değer olarak olumsuz yönde etkilemiştir (Bal, 2018: 184).

Bu nedenle, 1826'da Yeniçeri Ocağı lağvedildiğinde, ocağın manevi yönden bağlı olduğu Bektaşî tarikatı da kapatılarak, bu tarikata bağlı tekkelerin mal varlıklarının büyük bir kısmı hazineye aktarılmış, tekkelerdeki türbeler dışındaki bütün müştemilatının yıktırılması kararı alınmıştır. Ancak daha sonra bu karardan vazgeçilerek, çoğunluğu Nakşibendi tarikatı başta olmak üzere devlet nazarında makbul olan diğer tarikatlara tahsis edilmiştir (COA. HAT. 290/17386).

Bektaşî tarikatı yasaklandıktan sonra mensupları, takip, sürgün ve cezalara maruz kalmıştır. Bektaşîlerin dini görüşlerini değiştirmek için girişimlerde bulunulmuştur. Bu amaçla su-i itikad ve âyin-i rifz ve ilhad ile şöhretgir olanların (inancı bozuk, Rafizi ayini yapan ve dinden dönenlerin) şehirlerde toplatılarak, müftü efendiler marifetiyle dine davet olunmaları ve inançlarını düzeltmelerinin sağlanması emredilmiştir (Soyyer, 2012: 67). Bu dönemde, Bektaşîliği terk ederek, dini yönden doğru yol olarak kabul edilen ve genel anlamda, "tashih-i itikad" olarak adlandırılan Ehlisünnet tarikatlarına geçenler bahsi geçen takip, ceza ve sürgünlerden kurtulmuştur. Hatta bu dönemde, Bektaşîliği terk ederek, tashih-i itikad edenlere maaş bağlanması gibi teşvik edici bazı talep ve uygulamalara da rastlanılmıştır⁵ (COA. Y. PRK AZJ. 18-12).

Bektaşî tekkelerinin devlet hazinesine aktarılmayanlarının yönetimine Nakşibendi tarikatına mensup şeyhler görevlendirilmiştir. Bu doğrultuda, Bektaşî tekkelelerinin merkezi kabul edilen Sulucakarahöyük'teki tekke, Anadolu'da kurulan ilk tekke olduğundan kapatılmayarak (Değerli-Küçükdağ, 2017: 106), tekkenin idaresine Nakşibendi tarikatına mensup bir şeyh görevlendirilmiştir. Hacı Bektaş Tekkesi'nde görevlendirilen ilk Nakşibendi şeyhi Hacı Mehmet Said Efendi olup, atandıktan sonra dergâhın yanına bir cami ile kendisinin ikamet edeceği bir harem dairesi inşası ile dergâhi yeniden İslam dinine uygun şekilde düzenlemek için Kaman (Kırşehir) yöneticisine ferman buyrulması için talepte bulunmuştur (COA. HAT. 553-27362). Sulucakarahöyük'teki tekkenin sadece türbedarlığı Hacı Bektaş Veli'nin soyundan gelen çelebilere bırakılmıştır. Ancak türbedarlığın çelebilere bırakılması kısa süreli olmuş, çelebilik kaldırılarak, son Çelebi Mehmet Hamdullah Efendi, Amasya'ya sürgün edilmiş⁶ (COA. HAT. 501/24588), türbedarlık vazifesi yol evladı olan Babagân kolunun uhdesine verilmiştir (Çıplak-Çevik, 2019: 28-29).

II. Mahmut'un 1839'da vefatı ve Sultan Abdülmecit'in saltanatının başlamasıyla Bektaşîlere yapılan takip, sürgün ve cezalandırmalar da bir hafifleme olmuştur. Bu hafiflemede, 3 Kasım 1839'da ilan edilen Tanzimat Fermanı'nın etkili olduğu anlaşılmaktadır. 1848 yılında Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nin şeyhliğinde bulunan Mehmet Nuri Efendi'nin vakfın gelirleri ile ilgili yaşanan tartışma ve kavga neticesinde dergâhtan ayrılarak İstanbul'a gitmesi ve bu olaydan sonra atanan hiçbir Nakşibendi şeyhinin bir daha dergâha uğramaması daha önce bahsi geçen baskıların gözle görülür

şekilde hafiflediğini göstermektedir. Hacı Bektaş Veli Hangâhı postnişinliğinde bahsi geçen tartışmadan sonra 1851'deki vefatına kadar fiili olarak Çorumlu Hüsnü Baba görünmektedir. Bu olayla dergâhtaki Nakşibendi şeyhlerinin fiziki idaresinin fiili varlığı sona ermekle beraber resmî varlığı devam etmiştir. (Soyyer, 2012: 82) Ancak tekke vakfının idaresinde resmi görevli olan Nakşibendi şeyhlerine, vakfın gelirlerinden hisselerine düşen parasal meblağın ödenilmesine devam edilmiştir. Hatta baskılardaki hafifleme o derecede olmuştur ki, Sultan Abdülaziz'in Bektaşilere sıcak baktığı, Bezmialem Valide Sultan'ın himaye edici bir tutum içinde olduğu açıkça görülmektedir (Altı, 2019: 79-81).

1876'da I. Meşrutiyetin ilanı ve Meclis-i Mebusanın açılması ile daha da rahatlayan Bektaşiler, gayri resmi de olsa tekkelerini faal hale getirmeye başladılar. Özellikle 1909'da II. Meşrutiyet'in ilanı ile meydana gelen hürriyet ortamı içinde kendilerini saklamaya gerek görmeden eski unvanlarını ve diğer tarikatlara devredilen tekkelerinin iadesini arzu hallerle resmi olarak istediler⁷ (COA. BEO. 3599/269902). Bektaşilerin faaliyetlerini hiçbir baskıya uğramadan aleni ve serbest yürütmeleri makbul kabul edilen tarikatlar da rahatsızlığa ve şiddetli tepkilere sebep olmuştur. Bektaşilerin, II. Meşrutiyet'in getirdiği hürriyetten yararlanarak, serbest bir şekilde faaliyette bulunmaları;

“Bir Kızılbaş mühlidi müfti-i İslam⁸ ettiler
Öyle bir zındığa ehl-i sünneti ram ittiler.
Eylemişken Han Mahmud mühlidâtı katliam
Şimdi devlet o güruha eylemekte ihtiram.
Böyle devlet böyle hürriyet yere geçsün vesselam.”

Dizelerine sahip bir şiirle şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir (COA. Y.EE. 30/86). Bir Kızılbaş mühlidi müfti-i İslam ettiler” sözleri ile Şeyhülislam Musa Kazım Efendi⁹ kast edilmektedir (Ramsaur, 2011: 154). Rahatsız olanların büyük çoğunluğunun dini hassasiyetleri bahane ederek, Bektaşiler tekkeleri kapatıldığında kendilerine ihsan edilen eski Bektaşiler tekkelerinin mülkleri ve gelirlerinin ellerinden alınacağı kaygısında olduğu anlaşılabilir. Beraber aydın Bektaşilerin milli bilinç mefhumuna sahip olmakla birlikte pek çok kimseyi kendilerine tabi kılabilecek kadar liberal fikirlere sahip olmalarıyla da alakalı olmalıdır. Hatta Bektaşiler, bu liberal düşünceleri nedeniyle birçok dini ve gayri ahlaki söyleminin merkezine de oturtulmuşlardır. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Bektaşilerin, liberal düşünceleri nedeniyle Jön Türk hareketine ve daha sonra da İttihat ve Terakki Cemiyetine yakınlaştıklarına şahit olunmaktadır (Ramsaur, 2011: 151-154).

2. Hacı Bektaş Veli Tekkesinin İnşası ve Ziyaretgâh Olması

Hacı Bektaş Veli vefat etmeden önce miras olarak neyi var ise Hatun Ana (Kadıncık Ana) adlı bir kadına emanet ettiği gibi yine Orhan Gazi tarafından yaptırılan dergâhının şeyhlik makamının yönetimini alması için Hatun Ana'nın İdris Hoca'dan olan oğluna vasiyet ettiği kaynaklarda yer almaktadır. Hatun Ana, Hacı Bektaş Ve-

li'nin vefatından sonra mezarının etrafını düzenlemiştir. Mezarının bulunduğu yerin ziyaretgâh olması ise Hacı Bektaş Veli'nin vefatından sonra Konya civarında (Antalya/Elmalı) tekkesi¹⁰ bulunan Abdal Musa adlı müridinin, mezarını ziyaret etmesi ve birkaç gün mezarın yanında kalmasıyla alakalı olmalıdır. Abdal Musa'nın bu ziyaretinden sonra Hacı Bektaş Veli'nin mezarının ziyaretgâh haline dönüştüğü anlaşılmaktadır (Derviş Ahmet Âşiki, 2013: 319). Abdal Musa'nın ziyaretinden günümüze kadar kutsal bir mekân olarak sadece Bektaşiler tarafından değil her dinden, mezhepten, milletten ve meslekten insanlar tarafından ziyaret edilmektedir (Ceyhan- Alandağlı, 2019: 22-24).

Hacı Bektaş Veli'nin Sulucakarahöyük'teki mezarını Abdal Musa'nın ziyaretinden sonra diğer müritlerinin de ziyaret etmesi, bazı ileri gelen Bektaşilerin buraya defnedilmesi türbe ve çevresinin bir ziyaretgâha dönüşmesini hızlandırmıştır. Bu durumdan etkilenen ve büyük atası Osman Gazi ile yakın ilişkisine hürmeten Sultan I. Murat (1361-1389), Hacı Bektaş Veli'nin mezarının üzerine türbesini, Yanko Madyan adlı bir mimara inşa ettirmiştir. Sultan II. Murat'ın ise daha önceden mevcut olan türbenin âlemini ve dergâhı yeniden inşa ettiği ve bunun için 1600 altın harcadığı kaynaklarda geçmektedir (Hamid Zübeyr, 1928: 376). Sultan II. Beyazıt ise türbeyi ziyaret ederek, kubbesini kurşunla kaplatmıştır. Yavuz Sultan Selim'in hükümdarlığına kadar ilk Osmanlı padişahlarının Bektaşî tarikatına gösterdikleri ilgi ve hediye gönderme geleneğini hiç aksatmadıkları anlaşılmaktadır. Zamanla Bektaşilerin tekkeyi kutsal bir mekân olarak görmeleri nedeniyle, var olan dileklerinin kabulü için tekkeye, adak, çerağ, nezir vb. adlar altında sadaka ve hediyeler bağışlamaktaydılar. Bu sadaka ve hediyeler tekkenin gelirleri arasında önemli bir yer tutmaktaydı (Özlu, 2014: 23).

Yavuz Sultan Selim'in hükümdarlığı döneminde, Safevilerle girişilen ve siyasetle içli dışlı olan mezhebi mücadele nedeniyle Bektaşî tarikatına karşı başlayan olumsuz ve mesafeli tutum tarikatı etkilemiş ise de (Çakmak, 2018: 58; Gülçiçek, 2000: 223), Yavuz'un 1520'de ölümünden sonra azalmıştır. Buna rağmen devletin tarikata mesafeli yaklaşımı, XVIII. yüzyılın başlarına kadar sürmüştür. Ancak bu mesafeli yaklaşım, XVIII. yüzyılda sona ermiştir. Çünkü Osmanlı devlet adamları arasında Bektaşî tarikatına yeniden ilgi ve alaka gösterilmeye başlanmıştır (Melikoff, 1993: 220).

Türbenin hemen yanında Hacı Bektaş Veli'nin inzivaya çekildiği yer olarak bilinen Kızılca Halvethane bulunmakta olup, türbe ve halvethanenin tekkenin ilk çekirdeği olduğu kabul edilmektedir. Türbenin külahının eteğinde görülen taş süslemeleri ve mimari özelliği Selçuklu dönemini yansıtmaktadır. Bahsi geçen dönemde Osmanlıların kendilerine has mimari üslubunun daha gelişmemesi nedeniyle, XIV. yüzyılın ikinci yarısında Selçuklu mimari üslubunun etkisinin devam ettiğini göstermektedir. Burası Hacı Bektaş Veli'nin türbesinin bulunması nedeniyle tarikata mensup ileri gelen müritlerin de buraya defnedilmesine neden olmuştur. Tekke müstemilatı dâhilinde, Resul Bali, Abdal Musa ve Güvenç Abdal vb. tarikatın Hacı Bektaş Veli'den sonra gelen önemli şahsiyetlerinin kümbetleri yer almaktadır. Bundan dolayı, zaman-

la tekkenin ziyaretçi sayısı artmış, dini ve sosyal ihtiyaca binaen türbenin etrafında birçok bina inşa edilmiştir. Bu yapılardan biri Kırklar Meydanı olup, burasının giriş kapısı üzerinde çift başlı kartal kabartması bulunduğundan, meydanın Selçukluların yıkılış tarihi olan 1308 yılından önce inşa edildiği sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Kırklar Meydanı, Osmanlı döneminde 1553'de yeniden düzenlenerek, meydanın her iki tarafına çeşmeler yapılmıştır. Hacı Bektaş Veli'nin inzivaya çekildiği ve türbesinin olduğu mekân olması nedeniyle, XIV. yüzyılda mekân bir kült, bu kültürün kaynağı olan tekke, Anadolu ve Rumeli'de tasavvufi hayatının önemli bir ziyaretgâh merkezi haline gelmiştir (Tanman, 1996: 459-471). 1826'da Sultan II. Mahmut tarafından yaptırılan bir cami olup, bu cami ahali arasında Nakşibendi Camisi olarak adlandırılmaktadır. Nakşibendi Camisi, Sultan II. Mahmud'un emri ile yaptırılmıştır. Bu caminin dışında Cuma Cami'si olarak adlandırılan daha eski bir cami daha bulunmaktadır. Her ne kadar dini ve kutsal bir mekân olarak inşa edilse de bu camilerden biri olan Nakşibendi camisinin hizmete girdiği ilk yıllar ile üst düzey devlet yetkililerinin ziyareti dışında, XX. yüzyılın başlarına kadar düzenli bir şekilde ezan okunmadığı, Cuma Camisi'nin ise Cuma namazlarında bile cemaatinin çok az olduğu anlatılmaktadır. Hatta II. Mahmut'un ölümünden (1839) sonra Bektaşî babaları tekrar kuvvet kazanınca Hacı Bektaş Veli tekkesine atanan Nakşibendi şeyhlerinin, vakfın gelirinden almakta oldukları intifa hissesi verilmeye devam edilmiştir. Bu suretle bahsi geçen şeyhlerden bazıları itikad değiştirerek tamamen Bektaşî olmuşlardır. Bu Nakşibendi şeyhlerinden biri Yahya Efendi olup, Bektaşî ikrarı aldığı kaynaklarda geçmektedir (Hamid Zübeyr, 1928: 374-375).

3. Hacı Bektaş Veli Tekkesinde Yapılan İnşaatlar

Her insan yapısı gibi tekkelerde ilk inşa edildikleri haliyle kalmamış, uzun süre sosyal hayatın ihtiyaçlarına yönelik kullanımda olduklarından zamanla doğa koşullarının neden olduğu yıpranmalara maruz kalmışlardır. Bu nedenle tekke gibi sosyal ve dini yapılarda hizmetin devamını sağlamak ve zaman içinde yıpranan yerleri yeniden inşa ve tamir edilmiştir. Hacı Bektaş Veli Tekkesi dâhilindeki yapılar silsilesi de zamanla doğa olaylarına bağlı olarak yıpranmışlardır. XIX. yüzyılın başlarında yani tekkeler kapatılmadan hemen önce Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nde küçük tamiratlar dışında ilk büyük tamirat isteği tekkenin postnişini Şeyh Abdülatif Efendi tarafından 17 Ocak 1788'de yapılmıştır. Abdülatif Efendi, tekke müştemilatı içinde bulunan hangâh, cami, türbe, sebîl (çeşme) ve büyük hanının zaman içinde yıprandığı ve tamir edilmesinin zorunlu olduğunu ilgili devlet kurumuna arzuhal ile bildirmiştir. Bu talep üzerine, tamirata yönelik inşaatın yapılması için Bozok Sancağı Mutasarrıfı Cabbarzade Mustafa Bey görevlendirilmiştir. Ancak Cabbarzade Mustafa Bey'in vefatı nedeniyle tamir işi yapılamamıştır. Cabbarzade Mustafa Bey'in vefatından sonra tamirat işi aynı aileden Cabbarzade Süleyman Bey'in uhdesine havale edilmiş ise de inşaaatı yine başlanılamamıştır. Bunun üzerine tekkenin seccadenişini Şeyh Abdülatif Efendi, ihtiyaç duyulan tamirat ve inşaatın biraz daha geciktirilmesi hâlinde Hacı Bektaş Veli dergâhının tamamen harap olacağını bildirmiştir. Bu nedenle Şeyh Abdülatif Efendi,

tekke dâhilindeki binalarda yapılması elzem olan tamirâtı, uhdesinde olan mukataat parasından karşılayabileceğini, sonradan ödeneceğine dair kendisine senet verildiği takdirde icap eden tamirata başlayabileceğini beyan etmiştir (COA. C. EV. 134/6683).

Ancak dönemin şartları gereği istek yerine getirilememiştir. 1803 yılına kadar herhangi bir inşaat veya tamirâtın yapıldığına rastlanılmamaktadır. 1803'te hala secadenişin olan Şeyh Abdüllatif Efendi, tamirat işini bir arzuhal ile tekrar gündeme getirmiştir. Şeyh Abdüllatif Efendi arzuhalinde, tekkenin tamire muhtaç olan kısımları için daha önce bir arzuhal sunduğunu, bunun üzerine bir fermanla görevlendirilen mimar halifesi tarafından tekkenin tamire muhtaç kısımlarının incelenerek defterinin tutulduğunu, buna rağmen gerekli tamirâtın yapılmadığını belirtmiştir. Bu arzuhale ek olmak üzere aynı dönemde, Ordu-yı Hümayun bu taraftan geçerken yine onlar aracılığı ile bir keşfinin yapıldığını ve defterinin tutulduğunu ancak savaş çıkması (1787-1792 Rus Savaşı) nedeniyle ertelendiğini ve elzem olan tamirâtın, savaşın bitmesinin üzerinden on yıl geçmesine rağmen yapılamadığını bildirmiştir. Bu nedenle, tekkenin tamirâtının geciktirilmesi ve uzun yılların ihmali de eklenince tekkenin harabeye dönmek üzere olduğunu vurgulamıştır. Tamirâtın acele yapılması gerektiğini yeni bir muayene ve keşfe lüzum olmaması için daha önce muayene ve keşfini yapan mimar halifesi ile görüşülerek, tekkenin çoğunlukla ahşap olan kısımlarının onarılmasını istemiştir. Yapılacak onarımın maliyetinin tahmini 9.555 kuruşa mal olacağını da bildirmiştir. Bu maliyete daha önce bahsedilen cami ve türbenin dışında dergâh binasının da eklendiği anlaşılmaktadır. Bu onarım işinin ciddiyetle ele alınması ve başlatılmasının Yeniçeri Ocağının da memnuniyetine sebep olacağını da vurgulamıştır (COA. HAT. 120/4900; Maden, 2010: 212-213). Bu girişimler neticesinde tekkenin onarımına ilgi gösterilmiş ve bu amaçla İstanbul'daki mimar halifelerinden ve alanında işgüzar (uzman) Seyyid Salih Kalfa tamirat için görevlendirilmiştir (COA. C. EV. 322/16357-1). Tekkenin bulunduğu Sulucakarahöyük'e kadar Seyyid Salih Kalfa'ya masraflarına karşılık olmak üzere miri hazineden 200 kuruş harcırah, tamirâtın başlamasından bitirilmesine kadar geçen süre boyunca da 2 kuruş yevmiye verilmesi kararlaştırılmıştır (COA. C. EV. 322/16357-2). Ancak bu girişime rağmen tekkenin onarımının köklü bir şekilde yapıldığını söylemek mümkün değildir. Çünkü kısa bir süre sonra tekkede yeniden onarım yapılması gerektiğine dair istekte bulunduğu görülmektedir. Tekke müştemilatı içinde ahalinin Cuma Camisi¹¹ olarak adlandırdığı bir caminin bulunduğu anlaşılmaktadır (COA. HAT. 120/4900). Bu durum, 1826'dan sonra kapatılmayan Sulucakarahöyük'teki Hacı Bektaş Tekkesi müştemilatı dâhilinde ilk defa Sultan II. Mahmut'un emriyle cami yaptırıldığı gibi bazı iddiaların yanlış olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

Bektaşî tekkeleri, 1826 yılında kapatıldığında, Sulucakarahöyük'teki Hacı Bektaş Veli Tekkesi ilk tekke olması nedeniyle kapatılmamıştı. Ancak bu tekkeye, Nakşibendi tarikatına mensup bir şeyh görevlendirilmişti. Nakşibendi tarikatına devredildikten sonra Sulucakarahöyük'teki tekkede Sultan II. Mahmut'un emri ile ikinci bir cami inşa edilmişti. Hacı Bektaş tekkesinde görevlendirilen ilk Nakşibendi şeyhi olan

Hacı Mehmet Sait Efendi, dergâhın yanında bir cami ve kendisinin ikamet edeceği bir harem dairesi inşası ile dergâhı yeniden İslam dinine uygun şekilde düzenlemek için Kaman yöneticisine ferman buyrulması için talepte bulunmuştur (COA. HAT. 553-27362). Bu talep uygun bulunarak, II. Mahmut'un emri ile cami ve harem dairesi (ev) inşa edilmesi için çalışmalara başlanmıştır (COA. Y. A. RES. 25-33-3). Cami ve harem dairesinin ahşaptan olduğu takdirde 70.000 kuruşa mal olacağı Hacı Osman Ağa ve bina yapımından anlayanların ortak keşfi ve muayenesi neticesinde anlaşılmıştır. Bu para peşin olarak gönderilmiştir. Ancak inşaat başladıktan sonra bahsi geçen meblağla bu işin tamamlanamayacağı görülmüştür. Bu nedenle verilen paranın 75.000 kuruşa yükseltilmesi istenmiştir. İstenilen meblağ uygun bulunarak gönderilmiş, cami ve Nakşibendi Şeyhi Mehmet Sait Efendi'nin ikameti için bir harem dairesi (ev) yaptırılmıştır (COA. HAT. 552/27271).

Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nin yönetimi Nakşibendi şeyhlerine devredildikten sonra buradaki vakfın geliri de paylaştırılmıştır. Bu paylaştırmada, tekkenin bakım ve onarım masrafı için de hisse ayrılmıştır. Bu paylaşımına göre “vakıf gelirinin, 4/15 hissesi Nakşi şeyhe, 4/15 hissesi derviş giderlerine, 4/15'lik pay Pirevi'nin bakım ve onarım masrafına ve geri kalan hissenin ise tekkenin meşihatlık makamından alınan Hamdullah Çelebi'ye verilmesi kararlaştırılmıştır.” (Altı, 2019: 79). Bu paylaşım, tekke de zamanla meydana gelebilecek yıpranmalar nedeniyle yapılacak tamiratların masraflarının da dikkate alınarak, hisse tahsis edilmesi tekkeye verilen önemin bir göstergesidir.

1826'da Bektaşî tekkeleri kapatıldıktan sonra II. Mahmut'un saltanatının sonuna (1839) kadar Sulucakarahöyük'teki tekke dâhilinde inşa edilen cami ve atanan Nakşibendi şeyhi için yapılan harem dairesi haricinde bir inşaata veya tamirata rastlanılmamaktadır. Sultan Abdülmecid'in saltanatı döneminde (1839-1861) ise onarıma yönelik ilk inşaat faaliyetinin 1858 yılında yapıldığı görülmektedir. Hacı Bektaş Vakfı mütevellisinin müracaatı üzerine Evkafı Hümayun Nezareti tarafından görevlendirilen bir mimar halifesi ve işin ehli olanların katılımıyla tekkenin tamire muhtaç kısımlarıyla, tamiratta ihtiyaç duyulacak bakır miktarı muayene ve keşif neticesinde tespit edilerek, defteri tutulmuştur. Bu muayene ve keşif defterine göre yapılacak inşaat ve tamiratın, 236.500 kuruş masrafı olacağı anlaşılmıştır. Bu masrafın tamamının Evkaf Nezareti hazinesinden karşılanması mümkün olmadığından, konu Meclis-i Valâ'ya havale edilmiştir. Meclis-i Valâ'da alınan kararda, şimdilik tekkenin onarıma acil ihtiyaç duyulan yerlerinin yapılması ve bu amaçla 109.500 kuruşun temin edildiği, masrafın eksik kalan kısmının ise Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nin vakıf gelirinden karşılanması bildirilmiştir (Maden, 2010: 313).

Sultan Abdülaziz'in saltanatı (1861-1876) döneminde büyük çaplı bir tamiratın yapıldığı görülmektedir. 1871'de başlayan yazışmalar neticesinde tekkede tamirat yapılmasına karar verilmiştir. İlk aşamada tekkede yapılan keşif ve muayene neticesinde tutulan defterde tamiratın, 235.000 kuruş masrafla yapılabileceği anlaşılmıştı. Tutulan deftere göre tamirata başlanmış ancak inşaat ilerledikçe muayene ve keşifte bazı

eksikliklerin olduğu anlaşılmıştır. İnşaat başlamadan önce tutulan defterde tamiratın, 235.000 kuruşa yapılabileceği kaydedilmiş ise de tamirat esnasında mimar kalfanın her zaman orada bulunmamasından dolayı daha önce yapılan keşif ve muayenenin la-yıkıyla yapılmadığı ortaya çıkmıştır. Bu nedenle meblağı daha önce belirtilen para ile tamiratın yapılmasının mümkün olmadığı bildirilmiştir. Tahsis edilen meblağ yeterli olmamasına rağmen başlanılan tamiratı yarı da bırakmamak için inşaata devam edilmiştir. Tamiratın devamında da muayene ve keşfinde tespit edilen 235.000 kuruş meblağa ek olarak, 108.000 kuruş 85 para fazla harcama daha yapılmıştır (COA. MKT. MHM. 456/42). Bu paranın tasfiye edilmesi için Şura-yı Devlet tarafından Hazineye ve Evkafı Hümayun Dairesine fazladan sarf olunan meblağın ödenmesi bildirilmiştir (COA. İ. ŞD. 27/1272; Maden, 2010: 313). Bu çalışmaya, 1872’de başlanmış ve 1873’te tamamlanmıştır. Bu tamiratta, Hacı Bektaş Veli hazretlerinin türbesiyle, dergâhı müstemilatında bulunan binaların hemen hemen tamamının onarımı yapılmıştır.

Bektaşî tekkeleri 1826’da kapatıldıktan sonra Hacı Bektaş Veli Tekkesi dâhi- linde Sultan II. Mahmut’un emri ile yaptırılan caminin de yıprandığı bildirilmiştir. Bu camide zaman içinde küçük tamiratlar yapılmış ise de bunlar yeterli olmamış ve köklü bir onarıma ihtiyaç duyar hâle gelmiştir. Caminin ve taş minaresinin geçen za- man içinde yıpranması nedeniyle tamir edilmesi için 1884 yılında keşif ve muayenesi yapılmıştır. Yapılan keşif ve muayene neticesinde, tamiratın 44.700 kuruş meblağla yapılabileceği tespit edilmiştir. Cami ve minaresinin tamiri için gerekli olan meblağ hükümete bildirilmiş ve bahsi geçen para miktarının hazineden karşılanması istenmiş- tir. Hükümete gönderilen yazı da tamiratın hemen yapılması gerektiği, ertelendiği tak- dirde cami ve minaresinin çok kötü bir hâle geleceği ayrıca tamir masrafının artacağı bildirilmiştir (COA. İ. DH. 966/76383-1). Hükümet tarafından acil olan tamirin yapıl- ması için uygun cevap verilmesine rağmen masrafının Hacı Bektaş Veli Vakfı’nın gel- irlerinden karşılanması istenerek, tamir masrafının hazineden karşılanmasına olumlu cevap verilmemiştir. Bu durum, Şura-yı Devlet’ten Evkaf-ı Hümayun Nezaretine de bildirilmiştir (COA. İ. DH. 966/76383-2). 1884’te cami ve taş minarenin yapımı için ilk aşamada yapılacak tamiratın, 44.700 kuruşa mal olacağı bildirilmiştir.

Tablo 1. 1884’te Tutulan Keşif ve Muayene Defterine göre Kullanılacak Malzeme ve Fiyatları

Kuruş	Adet	Fiyatı	İzahat
1000	100	10	Birer zira boyunda ve yarım zira eninde yontma taş
4200	600	7	Kara duvarın dama kadar hattı mintika ve müceddeden yapılacak hattan dolayı iktiza eden yontma taş
2400	400	6	Derun-ı kubbe için birer zira boyunda ve yarım zira eninde yont- ma taş
1000	100	10	Kubbenin hamağı için on sekiz parmak enliğinde ve yarım zira kalınlığında bir zira boyunda yontma taş

600	200	3	Dört köşe için sal yarımşar arşın enliğinde birer zira boyunda dörder parmak kalınlığında olacaktır
1000	---	--	Kara duvarın hedmiyesi (yıkılması) için amele masarifi
450	---	--	Derunu kubbede yıkık bir adet pencerenin tamiri ve köşe taşlarının tebdili ve masarifat-ı sairesi
3000	2000	150	Kireç Batmanı
4500	300	15	Usta yevmiyesi
2400	200	12	Taş işçi yevmiyesi
3000	600	5	Amele yevmiyesi
1000	---	--	Kubbenin ziyneti bahası
800	---	--	Kubbe için lazım gelen kurşunun ikmal-i nevakısı (eksikliği) için mubayaası (satın alınması) lazım gelen kurşun bahası
3000	---	--	İskele için mubayaası lazım gelen kereste
3000	2000	150	Cami-i şerifin derununu (içini) sıvamak için kireç batmanı
600	40	15	Kireç için mubayaası lazım gelen keten batmanı
1200	---	--	Sıva için usta ve amele masarifi
1200	---	--	Cami-i şerifin taş kapı önünün örtülmesi, masarifat-ı müteferrikası
1600	---	--	Yine Kurşun Masarifi
600	300	2	Kum bahası, araba
1200	---	--	Ustaların alet ve edevatının tamiriye ve bileme masarifati
1250	---	--	Kürek ve kazma ve köten ve balta ve taş ihracı (çıkarmak) için urgan ve buna muattal ve müteferrik masarifat-ı tefrika için ihtiyacen masarifat
5700	---	--	Minarenin üst tarafı bütün bütün (tamamen) hedm (yıkılarak) olunarak aşağı tarafı tamiren ve üst tarafı müceddeden yapılmak üzere usta ve amele ve taş ve kireç ve kurşun ve iskele ve buna teferruat-ı masarifat-ı müteferrikası
44.700			

Ancak bu meblağ, Evkaf Nezareti tarafından çok bulunmuştur. Bu nedenle tamirat işini daha uygun fiyata yapmak amacıyla ihale yapılmıştır. İhalede, keşif ve muayenede tespit edilen masrafının 2000 kuruş daha aşağı bir fiyatla, Kocaağazade Hakkı Efendi'nin kefaletiyle Mebusoğlu Yorgi uhdesinde kalmıştır. Mebusoğlu Yorgi, tamirata 42.700 kuruş masrafla yapabileceğini taahhüt etmiştir. Mebusoğlu Yorgi, tamiratta kullanacağı malzemenin adedi, her birinin birim fiyatı ve toplam masrafının ne olacağını ihtiva eden ayrıntılı bir keşif defterini de sunmuştur (COA. Y. A. RES. 25/33).

1884'te ihale ile Mebusoğlu Yorgi uhdesinde kalan bahsi geçen tamiratın tam olarak yapılamadığı anlaşılmaktadır. Çünkü aradan altı yıl sonra cami, minare ve kırklar meydanı olarak adlandırılan yerin yeniden yapılması gerektiğine dair yazışmalar bulunmaktadır. Yazışmalardan, cami ve minaresinin tamiratının yapıldığı ancak uzun yıllar dayanacak titiz şekilde yapılmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Osmanlı devlet adamlarının cami ve minare tamiri konusunda dini hassasiyetleri bilindiğinden, bu hassasiyetten yararlanarak kırklar meydanını tamir ettirmek olduğu görülmektedir. Esas amacın cami ve minaresi tamirata dâhil edilmek suretiyle, kitabesinden, 1553 yılında inşa edildiği anlaşılan (Tanman, 1996: 459-471) ve harap hale gelen kırklar meydanı ile bu meydana bulunan çeşme ve mecrasının yıpranan yerlerinin tamiratını yapmak olduğu anlaşılmaktadır.

Bunun için 1892'de Hacı Bektaş Veli tekkesi dâhilinde yer alan caminin kubbesi, minaresi ve kırklar meydanı olarak adlandırılan alan ile burada bulunan çeşmenin tamire muhtaç olduğu Kırşehir sancak meclisi tarafından Ankara Vilayetine bildirilmiştir. Kırşehir sancak meclisinden gönderilen tamirat yazısında; Hacı Bektaş hazretleri hangâhı derununda cami-i şerifin kubbesi, minaresi, kırklar meydanı ile meydana bulunan çeşme binasının bir taraf gözü ve çeşmenin suyunun kaynağı olan mecrasının tamire muhtaç olduğu bildirilerek, tamirinin yapılması için izin istenilmiştir. Ayrıca kararda, harap bir durumda olan kırklar meydanı ve üzerindeki çeşmeler ile musluklarının yeni baştan inşası için yerinde keşif ve muayenesinin yapılarak, iki adet defterinin tutulduğu bildirilmiştir. Keşif ve muayene defterinde tamirat ve inşaatın Mecidi 19 kuruştan 59.679 kuruş 30 paraya yapılabileceği anlaşılmıştır. Tamirat için bahsi geçen meblağın kullanılmasına onay verilmesi isteği, Ankara Vilayeti Evkaf Dairesine bildirilmiştir. Ankara Vilayeti Evkaf Dairesi gönderdiği cevapta, Hacı Bektaş Veli tekkesindeki cami-i şerifin eski eser olması nedeniyle harap hâlde bulunmasının kabul edilemez olduğunu bildirerek, inşaat ve tamiratının yaptırılmasını, masrafinin Hacı Bektaş Veli tekkesi vakfının gelirinden karşılanması şartıyla izin vermiştir. Ancak vakfın gelirinin, gerekli tamirat için yetersiz olduğu anlaşılmıştır. Bu nedenle, mahalli evkaf müdürü, idare meclisi azaları, tamirat işinden anlayan (erbab-ı vukuftan) bir zat ile evkaf komisyonu heyetinin nezareti ve marifeti ile ihale edilmeden emaneten yaptırılması istenmiştir. Ayrıca, tamirat ve inşaatın belirlenen masrafinin noksanına yaptırılması, bahsi geçen tamirat ve inşaatın tamamlanmasından sonra da masrafinin vakıf defterine gider olarak kaydedilmesi istenmiştir (COA. İ. ŞD. 117/7053).

Tekke dâhilindeki türbenin tamiratına, 19 Temmuz 1892'de başlanmış ancak 30 Temmuz 1893'e kadar bitirilemediği anlaşılmaktadır (COA. BEO. 302/22615). Çünkü 7 Ekim 1893 tarihli bir belgede yine tekke dâhilindeki cami ve minaresinin tamiri için yeniden müracaatta bulunulmuştur. Bu durum tamire başlandığı ancak bitirilemediği sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Tamirin öncelikle türbeden başlandığı anlaşılmaktadır. 29 Ekim 1893 tarihli belgede, Hacı Bektaş Veli hazretlerinin türbesinin yapımından sorumlu olan memurun yevmiyesinin yeterli olmadığı bildirilerek, artırılması istenmektedir. Bu iş için liva (sancak) idare meclisi azasından Şakir Ağa,

20 kuruş yevmiye ile görevlendirilmişti. Ancak Şakir Ağa'nın aldığı sorumluluk ve yaptığı görev karşılığında aldığı yevmiyenin harcamalarına yetmediği, azalardan başka birinin de bu kadar az yevmiyeyle türbenin tamirinin sorumluluğunu kabul etmeyeceği vurgulanmıştır. Bu nedenle liva idare meclisinin kararıyla yevmiyesi iki meci diye olarak belirlenmiş ve bu yevmiyenin evkaf nezaretince kabulü istenmiştir. Evkaf Nezareti meclisinde yapılan görüşmelerde, tamiratın büyüklüğü, ehemmiyeti, Şakir Ağa'nın emniyet ve haysiyet sahibi biri olması nedeniyle artırılması istenilen yevmiyenin daha ayrıntılı bildirilmesi gerektiği görüşü hâkim olmuştur. Bunun için Şakir Ağa'nın ne kadar müddetten beri tamirata nezarete bulunduğu, verilmesi istenen 40 kuruş yevmiyenin neye balığ olup, nereden mahsup edileceğinin açıkça belirtilmediği vb. sorulara cevap verilmesi istenilmiştir. Bunun üzerine gönderilen cevapta, Şakir Ağa'nın yüz iki gün tamirata nezaret ettiği, bu süre zarfında bahsi geçen meclis azası Şakir Ağa'ya liva idare meclisi kararıyla, 4.080 kuruş ödendiği Ankara Vilayetinden bildirilmiştir. Bu cevap üzerine, liva idare meclisi kararıyla 20 kuruş olan ilk yevmiyesinin 40 kuruşa yükseltildiği ve ödemelerin bu meblağ üzerinden yapılması nedeniyle Evkaf Nezareti meclisi de Şakir Ağa'nın yevmiyesinin 40 kuruşa yükseltilmesini, Hacı Bektaş Veli vakfının gelirlerinden karşılanması şartıyla kabul etmiştir (COA. BEO. 302/22615). Şakir Ağa'nın uhdesinde devam eden inşaat ve tamirat çalışmaları tamamlanmıştır.

XIX. yüzyılda Hacı Bektaş Tekkesi'nde yapılan tamirat ve inşaatlarla daha işlevsel bir hale gelmiştir. Bu durum, 1874 tarihli Ankara Vilayet salnamesinde; Hacı Bektaş tekkesi, kârgir bir yapı olup, çevre düzenlemesi bakımından zamanına göre mükemmel bir hâldeydi. Burada daimi kalanların her biri için ayrı meydan evleri, Balım evi, bekçi evi, şeyhler ve dervişler için döşeli odalar, betonarme cami ve minaresi, Hacı Bektaş Veli'nin türbesi, kırklar meydanı, çilehane, kızlar kümbeti, Balım ve Kalender sultanların türbeleri bulunmaktaydı. Tekkenin Aslanağzı olarak adlandırılan görkemli bir çeşmesi ile büyük bir havuzu, çeşitli bitkilerle süslenmiş mükemmel bir bahçesinin olduğu, tekkenin yakınında Hanbağı (Özlu, 2014: 19) ve Dedebağı olarak isimlendirilen büyük üzüm bağları ile üzümlerin işlendiği binaların yer aldığı kaydedilmektedir (Maden, 2010: 312).

XX. yüzyılın başlarında Bektaşiler rahat bir hareket alanına kavuşmalarına rağmen Sulucakarahöyük'teki tekke de büyük çaplı tamirat veya yeni bina inşaatına rastlanılmamaktadır. Bu dönemde, yapılan inşaat faaliyeti genel olarak Hacı Bektaş Veli vakfının gelirleri ile yapılan küçük çaplı, çeşme, kitabe ve meydan düzenlemesine yöneliktir.

4. Sonuç

XIII. yüzyılda yaşamış olan Hacı Bektaş Veli, Horasan bölgesinin Nişabur şehrinde dünyaya gelmiştir. Nişabur'da Ahmet Yesevi'nin terbiyesinden geçmiş Lokman Perende'den dini ilimler alanında eğitim almış ve olgunlaştığına kanaat getirilince, Türkmenleri dini bilgiler konusunda aydınlatmak amacıyla Anadolu'ya gönderilm-

iştir. Anadolu'da ilk olarak Eskişehir civarındaki Seyit Battal Gazi tekkesine konmuş ve burada bir süre ikamet etmiştir. Buradaki ikametinin ardından Kırşehir yöresine gitmiş ve Hacım / Sulucakarahöyük adlı yerde meskûn olmuştur. Sulucakarahöyük'te Kadıncık Ana adlı biri tarafından sahiplenilen Hacı Bektaş, burada yaşamaya başlamıştır. Hacı Bektaş, burada olduğu müddetçe üç yüz altmışaltı mürit yetiştirmiş ve yetiştirdiği müritleri, Anadolu ve Rumeli'nin farklı muhitlerine göndererek, irşat faaliyetlerinde bulunmuştur. Özellikle Rumeli bölgesine gönderilenlerin, fethedilen yerlerde kendi tekkelerini açarak, oraların İslamlaştırılması ve şenlendirilmesinde aktif rol oynadıkları kabul edilmektedir.

XIII. yüzyılın ikinci yarısında ölen Hacı Bektaş Veli, ölmeden önce ettiği vasiyeti gereğince fikri mirasına Kadıncık Ana sahip çıkmıştır. Kadıncık Ana'nın soyundan gelenler ve yetiştirdiği müritleri, Hacı Bektaş Veli'nin eren öğretisini bir tarikat hâline dönüştürmüşlerdir. Bu tarikat, Osmanlı Devleti ve kurumlarına da etki ederek, özellikle Yeniçeri Ocağını kendisine bağlamıştır.

Hacı Bektaş Veli'nin vefatından sonra mezarı, Kadıncık Ana tarafından yaptırılmış ve müritlerinden biri olan Abdal Musa mezarını ziyaret etmiş ve burada birkaç gün kalmıştır. Abdal Musa'nın Hacı Bektaş Veli'nin mezarını ziyaret etmesiyle burası bir ziyaretgâh yerine dönüşmüş ve Sultan I. Murat'ın onun mezarının üzerine türbe inşa ettirmesiyle de ziyaretgâh kalıcı hâle gelmiştir. İlk Osmanlı padişahlarının maddi yardımları, bağışladıkları köylerin gelirleri ve müritlerinin türbenin etrafında hayır niyetiyle yaptıkları binalarla büyüyerek tekke hâlini almıştır. Bu suretle Anadolu ve Rumeli'deki müritlerinin kutsal bir mekânı durumuna gelmiş, tekkeyi ziyaret etmek adeta bir inanç hâlini almıştır.

Tekkenin kutsal bir mekân hâline dönüşmesi nedeniyle, burayı yaşatmak için tarihsel süreç içinde birçok tamirat yapılmıştır. Bu tamiratlardan biri XVIII. yüzyılın sonlarında tekkenin bazı bölümlerinin tamirinin yapılması isteğidir. Ancak Osmanlı Devleti'nin 1787-1792 tarihleri arasında Rusya ve Avusturya ile yaptığı savaş nedeniyle tamirat talebinin gereği yerine getirilememiştir. Bu nedenle, 1803 yılında tekkenin seccadenişinliği uhdesinde bulunan Abdülatif Efendi daha önce tekkenin onarıma muhtaç yerlerinin tamiri için müracaat ettiğini ancak savaş nedeniyle yapılamadığını, şimdi ise herhangi olağanüstü bir durumun bulunmadığını bildirerek, tekkenin tamire muhtaç yerlerinin yapılmasını yeniden istemiştir. Bu istek kabul edilerek tekkede tamirat yapılmıştır. 1826'da Bektaşî tekkelerinin kapatılmasına kadar da küçük çaplı tamirler yapılmıştır.

Yeniçeri Ocağı, 1826'da kaldırıldığında, ocağın manevi yönden bağlı olduğu Bektaşî tekkeleri de kapatılmış ve malvarlıkları ya devlet hazinesine veya Nakşibendi tarikatı başta olmak üzere diğer tarikatlara devredilmişti. Sadece Sulucakarahöyük'te Hacı Bektaş Veli'nin türbesinin bulunduğu tekke, manevi değerinden dolayı kapatılmayarak, dönemin iktidarının nazarında makbul tarikatlardan olan Nakşibendi tarikatının idaresine verilmiştir.

1826'dan sonra ilk inşaat isteği, Hacı Bektaş Veli tekkesine atanan Nakşibendi şeyhinin, tekke dâhilinde cami ve kendisinin ikameti için bir ev inşası isteğinin kabul edilmesidir. Bu istek yerine getirilmiştir. 1839'da sonra sıra ile tahta geçen Osmanlı padişahları Abdülmecit, Abdülaziz ve II. Abdülhamit'in iktidarları dönemlerinde ihtiyaç duyuldukça Hacı Bektaş tekkesinde tamirat ve inşaatlar yapılmıştır. Bu tamire yönelik inşaatlarla tekke harap olmaktan kurtarılmaya çalışılmıştır.

Sonnotlar

- 1 Sulucakarahöyük, Osmanlı döneminde Kırşehir sancağına bağlı iken cumhuriyet döneminde Nevşehir iline bağlanmış ve adı Hacı Bektaş olarak değiştirilmiştir. Kaynaklarda bu yerin adı bazen "Hacım/Hacem, Sulucakarahöyük, Solucakaraöyük" şeklinde geçmektedir.
- 2 XIX. yüzyılın başlarında bir yazar Hacı Bektaş kasabasının yerini şöyle tasvir etmektedir: "Alevi ve Bektaşilerin Kâbe'si makamında olan Hacı Bektaş (eski ismiyle "Hacım Köyü" yahut "Sulucakarahöyük") Kırşehri-Kayseri ana hattının sağında nispeten sapa mevkide, Mucur Kazasına tabi takriben bin dört yüz nüfuslu bir nahiye merkezidir"(Hamid Zübeyr, 1928: 365).
- 3 Pir - Pirevi; "Pir herhangi bir tarikatın kurucusuna verilen bir unvan olmaklar birlikte, Alevi ve Bektaşî toplulukları genel olarak inanç önderlerine bu ismi vermektedirler. Günümüzde Hacı Bektaş Veli Tekkesine yapılan ziyaretlerde ziyaretçiler, "Pir'in dergâhına gidiyoruz.", Pir'in huzuruna gidiyoruz.", şeklindeki söylemlerden dolayı Hacı Bektaş Tekkesi, Pirevi olarak adlandırılmaktadır (Altı, 2018; 184).
- 4 "Orhan Gazi bütün memlekette müstakil padişah oldu. Kardeşi Ali Paşa dahi beğlerbeğliğini bırakıp Orhan'a verdi. Kendi meşayih yolunu tutup derviş olmuştu. Bir gün Ali Paşa, kardeşi Orhan'a dedi ki: "Ey kardeş! Elhamdülillah askerinin çoğaldı. İslam ordusu kuvvet buldu. Muhammed dini yücelip günden güne büyüdü. İmdi, sen dahi âlemde bir türe koy ki onunla cihanda anılasın". Orhan Gazi: "Ey kardeş! Sen ne dersin öyle olsun" dedi. Ali Paşa dedi ki: "Ey kardeş! Bütün askerinin kızıl börk giysinler. Sen ak börk giy. Sana ait kullar da ak börk giysinler. Bu da âlemde bir nişan olsun.". Orhan Gazi bu sözü kabul edip adam gönderdi. Amasya'da Horasanlı Hacı Bektaş'tan izin alıp ak börk getirtti. Önce kendi giydi. Ondan sonra kendisine ait kullar ak börk giydiler. Ak börk giymek o zamandan kaldı. O zamanda padişahlar ve beğler kardeşleriyle danışlırdı. Birbirlerine saygı gösterip birbirlerini öldürmezlerdi. Ta Yıldırım Han zamanına gelinceye kadar böyle idi. Sonra kardeş kardeşi öldürmek Yıldırım Han zamanında oldu. Anadolu'da yaya yazmak Orhan Gazi zamanında oldu"; (Atsız, 2011: 32).
- 5 "Tarik-i Bektaşîye-yi terk iden ve efendimiz halife-i muazzamımızın nur-ı irşad-ı akdesilerinden tarik-i hidayete avdet eyleyen Yahya Efendi dergâhında mukim Mesud Efendi daileri birkaç kere dervişaneme gelüb ahvalinden bahsediyor. Mum-i ileyhe birkaç kuruş şehriye bağlanırsa taşra da yani Anadolu'da bir mahalde li celal'ül irşad bulunur ise Bektaşîlere karşı menfaati melhuz ve muhakkak gibi olduğundan ve bu kere dahi zaruriyetinden bahis-i lügati olunan kâğıdından hâli malum olacağından hak pay-i aliye buyurulmakla..." (Y. PRK. AZJ. 18-12)
- 6 Son türbedar Şeyh Mehmet Hamdullah Çelebi, H. 29/12/1249 – M. 09/05/1834 tarihinde vermiş olduğu bir arzuhalde; "Kendisinin çekemeyen kötü niyetli kişilerin iftirası neticesinde yedi seneden beri Amasya'da sürgün olduğunu bu nedenle fakir düştüğünü, ailesinin perişan olduğunu", belirterek, sürgünden affedilmesini istemiştir (COA. HAT. 501/24588).
- 7 "Cennetmekân Sultan Mahmud Han-ı Sani hazretleri zamanında tekyeleri hakkında icra edilen muameleden bahs ile o vakitten beri Nakşibendilik namı tahtında muhafaza ettikleri Bektaşîliklerinin resmen tanınması istidasını ve bazı ifadât ve müstediyâtı mutazammın Bektaşî babalarından müteadid mühr ve imzalar ile ita olunan arzuhal leffen..." Bu babalardan bazıları; Dülger Hasan Dergahı Postnişini Hasan, Bektaşî Dergahı Postnişini Salih Baba vb. toplam on altı kişinin imzası bulunmaktadır (COA. BEO. 3599/269902; Meşihat No: 162081)
- 8 "Bir Kızılbaş mühlidi müftü-i İslam ettiler" sözleri ile Şeyhülislam Musa Kazım Efendi kastedilmektedir (Ramsaur, 2011: 154).
- 9 Şeyhülislam Musa Kazım Efendi; "1908'de II. Meşrutiyet'in ilanının ardından Maarif Nezareti'nde kurulan meclis-i kebir-i ilmiye ve meclis-i ayana üye seçildi. Ocak 1910'da teşkil edilen Sadrazam İbrahim Hakkı Paşa, 30 Eylül 1911'de kurulan Sadrazam Said Paşa, 8 Mayıs 1916'da oluşturulan Sadrazam Said

Halim Paşa ve 4 Şubat 1917 tarihinde Talat Paşa hükümetlerinde Şeyhülislam olarak görev aldı. Dört defa getirildiği şeyhülislamlık / meşihat makamında toplam beş yıl bir ay dört gün görev yapmıştır” (Koca, 2006: 221-222).

10 Abdal Musa hakkında bilgi veren kaynaklarda, Konya civarında tekkesi olduğu belirtilmektedir. Abdal Musa'nın tekkesi, Osmanlı ve günümüz Türkiye idari taksimatında, Antalya'nın Elmalı ilçesi sınırları içinde bulunmaktadır.

11 “Hacı Bektaş Veli hazretlerinin Karaöyük nam karyede vaki türbe-i şerife ve cami-i şerif ve hangâhları mürur-ı ezmana ile hârâb olduğundan...,” (COA. HAT. 120/4900).

Kaynaklar

I. Arşiv Kaynakları

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivler Başkanlığı Osmanlı Arşivi (COA)

- COA. Babıali Evrak Odası (BEO). 302/22615. (H. 18/04/1311 - M. 18/10/1893).
- COA. BEO. 3599/269902; (Meşihat No: 162081) (H. 27/06/1327 - M. 16/07/1909)
- COA. Cevdet Evkaf (C. EV). 134/6683. (H. 17/04/1202 - M. 28/11/1787).
- COA. C. EV. 322/16357-1. (H. 29/01/1218 - M. 28/05/1803).
- COA. Hatt-ı Hümayun (HAT). 120/4900. (H. 29/12/1317 - M. 30/04/1900).
- COA. HAT. 552/27271.(H. 29/12/1253 – M. 26/03/1838).
- COA. HAT. 501/24588. H. 29/12/1249 – M. 09/05/1834)
- COA. HAT. 553-27362. (H. 29/12/1252 – M. 06/04/1837).
- COA. HAT. 290/17386. (H. 29/12/1241 – M. 04/08/1826).
- COA. İrade Dâhiliye (İ. DH). 966/76383-1. (23/01/1303 – M. 01/11/1885).
- COA. İrade Şurayı Devlet (İ. ŞD). 117/7053. (H. 09/10/1309 - M. 07 Mayıs 1892).
- COA. İ. ŞD. 27/1272. (H. 04/04/1290 – M. 01/06/1873).
- COA. Sadaret Mektubi Kalemi Mühimme Odası (MKT. MHM). 456/42.(H. 12/04/1290 – M. 09/06/1873).
- COA. Yıldız Sadaret Resmi Maruzat Evrakı (Y. A. RES). 25/33. (H. 17/12/1301 – M. 08/10/1884).
- COA. Yıldız Perakende Evrakı Arzuhal Jurnal (Y. PRK AZJ). 18-12. (H. 16/04/1308 – M. 29/11/1890).
- COA. Yıldız Esas Evrakı (Y.EE). 30/86. (H. 06/04/1327 – M. 27/04/1909).

II. Yazılı Kaynaklar

- Altı, Aziz. (2019). “Nüfus Defterlerine Göre Pirevi (Hacı Bektaş Veli Tekkesi) (1830-1846)”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, Sayı:90, 77-98.
- . (2018). “III. Ahmet Dönemi’nde Pirevi Hacı Bektaş Veli Tekkesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 87, 183-194.
- Atsız (Haz). (2011). *Oruç Beğ Tarihi - Ahmedî, Dâstân ve Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osman – Şükrullah, Behçetü’l Tevârih, ÜÇ OSMANLI TARİHİ*. İstanbul: Ötügen Yayınları.
- Bal, Kibar. (2018). “Tarihsel Süreç İçerisinde Bektaşiliğin Yeniçeriler İçerisinde Aldığı Şekil”, *IV. Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara) Bildiriler Kitabı*. Editörler: Orhan Kurtoğlu-Ayşe Çamkara Erginer, Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi Yayınları.
- Birge, John Kingsley. (1991). *Bektaşilik Tarihi*. Çev. Reha Çamuroğlu, İstanbul: Ant Yayınları.
- Ceyhan, Muhammed-Murat Alandağlı, (2019). *Hacı Bektâş-ı Veli Dergâhına Yüz Sürenler*. Ankara: Pir Sultan Abdal 2 Temmuz Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınları.
- Çakmak, Yalçın. (2018). “II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Devletinin Kızılbaş/ Alevi Siyaseti (1876-1900)”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çıplak, İsa Tolga-Zeki Çevik, (2019). “Babagan Bektaşilik ve Demokrat Parti”. *Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (OSMED)*, Cilt: 5, Sayı: 8, 24-39.
- Değerli, Ayşe-Küçükdağ, Yusuf. (2017). “Vesâiki Bektaşiyân’da Yer Almayan Rume- li’deki Bektaşî Yapıları (1400-1826)”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 7, Sayı: 13, 105-135.
- Derviş Ahmet Âşiki. (2013). *Tevârih-i Âli Osman - Âşıkpaşazâde Tarihi*. (Yay. Haz): Ayşenur Kala, İstanbul: Kamer Yayınları.
- Eröz, Mehmet. (1991). *Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gülççek, Ali Duran. (2000), “Anadolu ve Balkanlar’daki Alevi Bektaşî Dergâhları (Tekke, Zaviye ve Türbeler)”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi*, Sayı: 16, 201-222.
- Hamid Zübeyr. (1928). “Hacı Bektaş Tekyesi”. *Türkiyat Mecmuası*, Cilt: 2, 365-382.
- Koca, Ferhat. (2006), “Mûsâ Kazım Efendi”. Cilt: 31, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 221-222.
- Maden, Fahri. (2010). “XIX. Yüzyılda Hacı Bektaş Veli Tekkesi’nde Yapılan Tamir-

- lerle İlgili Arşiv Belgeleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 55, 311-323.
- . (2013). “Evliya Çelebinin Seyahatnâmesinde Bektaşî Tekke ve Türbeleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 68, 89-128.
- Melikoff, İrene. (1993). *Uyur idik Uyardılar*. Çev: Turan Alptekin, İstanbul: Cem Yayınevi.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1996). “Hacı Bektâş-ı Veli”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt: XIV, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 455-458.
- Oytan, M. Tevfik. (MCMLX). *Bektaşîliğin İç Yüzü*. II. Baskı, Cilt: II. İstanbul: Maarif Kitaphanesi ve Matbaası.
- Önder, Mehmet. (1994). “Hacı Bektaş Dergâhı Nasıl Açıldı”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 1, 35-39.
- Özlü, Zeynel. (2014). “Bektaşî Tekkelerinin Gelirlerine Dair Gözlemler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 69, 15-40.
- Ramsaur, Ernest Edmondson. (2011). *Jöntürkler-1908 İhtilalinin Doğuşu*, 2. Baskı, Çev. Muhsin Önal Mengüşoğlu. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Soyyer, A. Yılmaz. (2012). *19. Yüzyılda Bektaşîlik*, İstanbul: Frida Yayınları.
- Sümer, Uğur. (2017). “Meşihat Arşiv Kayıtlarında Hacı Bektaş Veli ve Bektaşîlik ile İlgili Yazılı Kaynağın Tespiti”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 83, 149-169.
- Tanman, M. Baha. (1996). “Hacı Bektâş-ı Veli Külliyesi”. Cilt: 14, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 459-471.
- Hatıpler Çibik ve Tuba-Filiz Umaroğulları. (2017). “Balkanlarda Bektaşîlik ve Bektaşî Tekkeler”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi (İTOBİAD)*. Cilt: 6, Sayı:1, 458-481.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. (1988). *Osmanlı Tarihi I*. 5. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Von Hammer, Joseph. (1991). *Osmanlı Tarihi I*. Çev. Mehmet Ata. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Yılmaz, Eray. (2016). “Yeniçeri Kırımı, Bektaşî Tekkesinin Tasfiyesi ve Tarih Ders Kitaplarında Osmanlı Kimliği (1826-1908)”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 79, 111-128.

ESKİ TÜRK İNANÇLARI ve KALENDERİLİK BAĞLAMINDA OSMANLI TOPRAKLARINDA VEGAN SUFİLER: ETYEMEZLER*

Vegan Sufis in Ottoman Lands Within the Context of Old Turk Beliefs
and Kalendiri Order: Etyemezler

Sadullah GÜLTEN**

Öz

Malazgirt Savaşı sonrasında ve Moğol istilası sırasında ve sonrasında Türkmen aşiretleriyle birlikte, çeşitli tarikatlara mensup yüzlerce derviş Anadolu'ya gelip yerleşmiştir. Bunlar bir taraftan kendi fikirlerini Türkmenler arasında yayarken, bir taraftan da kurdukları zaviyelerle Anadolu'nun iskânını sağlamışlardır. Bu dervişlerden bazılarının hangi tarikata bağlı oldukları, inançları ve yaşam tarzları gibi hususlar bugün artık iyice bilinmektedir. Fakat özellikle 13. ve 14. yüzyıllarda Anadolu'da faaliyet gösteren tarikatların çeşitliğinin fazla olmasından dolayı, hepsiyle ilgili bilgilerimizin yeterli olduğu söylenemez. Bunlardan biri de, Anadolu'nun Türkleşip İslamlaşmasında rol oynayan Etyemezlerdir. Bu bağlamda Etyemez adı bir taraftan Türklerin eski dinleri arasında yer alan Budizm ve Manihaizm'in etle ilgili inançlarını, diğer taraftan da Budizm ve Manihaizm de içinde olduğu Hint-İran mistisizminden etkilenerek dünyayı umursamayan Kalenderîleri çağrıştırmaktadır. Bu ekole mensup şeyhler, diğer heterodoks dervişler gibi, konar-göçerlerle birlikte hareket ederek onlar arasında görüşlerini yaymışlardır. Kayseri'ye bağlı İncesu kasabasında tespit edilen Etyemezli cemaati bu hususa dair güzel bir örnektir. Ayrıca kurdukları zaviyelerin çevreleri zamanla göç olarak köylere ve mahallelere dönüşmüştür. Balkanlar ve Anadolu'da tespit edilen zaviyelerin yanı sıra Bozok, Ankara, Kastamonu, Kütahya, Sivas/Kangal, Samsun/Bafra ve Samsun/Terme'de kurulmuş köyler bu cümledendir. İşte bu makalede, arşiv belgeleri ve menakıbnâmeler gibi bazı kaynaklardan hareketle, Etyemez isminden başlamak üzere, bunların kökenleri, inanç özellikleri, Anadolu'daki faaliyetleri ve dağıldıkları sahalara, ayrıca Alevî ve Bektaşî grupları ile temaslarına dair bazı tespit ve değerlendirmeler yapılacaktır.

Anahtar kelimeler: Budizm, Manihazm, Kalenderîler, Etyemezler, Vegan Sufiler

Abstract

After the Malazgirt War and during and after the Mongol invasion, hundreds of dervishes belonging to various sects settled in Anatolia with Turkmen tribes. On the one hand, these dervishes spread their religious opinions among the Turkmens, on the other hand they established zawiya (small Islamic monastery) and ensured the inhabitation of Anatolia. Detailed studies and wide-range information about the orders, beliefs and lifestyles of some of these dervishes are available today. However, due to the large number of sects operating in Anatolia, especially in the 13th and 14th centuries, it cannot be said that there are detailed studies and knowledge on all of them. One of the dervish groups, about which only a limited information exists, is the Etyemezler (vegan Islamic sufi order) who played a role in the Turkification and Islamization of Anatolia. On the one hand, the name of Etyemez refers to the beliefs of Buddhism and Manicheism, which are among the old religions of Turks, against meat consumption, on the other hand, it brings to mind the Kalendiri/Kalenderi groups who were influenced by Indo-Iranian mysticism, including Buddhism and Manicheism and lived in anchoritic

* Makalenin Geliş Tarihi: 27.09.2019, Kabul Tarihi: 08.11.2019. DOI: 10.34189/hbv.92.002

** Prof. Dr., Ordu Üniversitesi Tarih Bölümü, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9986-4367>; sadullah-gulten@hotmail.com

life-style. The sheikhs of this sect, like other heterodox dervishes, lived with the nomads and spread their religious views among them. The Etyemezli community found in the town of İncesu in Kayseri is a good example of this. Furthermore, the zawiya that they established became crowded with time and turned into villages and neighborhoods. In addition to the zawiya identified in the Balkans and Anatolia, they established villages in Bozok, Ankara, Kastamonu, Kütahya, Sivas/Kangal, Samsun/Bafra and Samsun/Terme as described above. In this study, based on some sources such as archival documents and menakıbnames, examine the name Etyemez, their origins, beliefs characteristics, activities in Anatolia and their spreading zone, as well as their contacts with Alevi and Bektashi groups.

Keywords: Buddhism, Manicheism, Kalendiris/Kalenderî, ‘Etyemez’, Vegan Sufis

1.Giriş

Anadolu’nun fethini gerçekleştiren Türkler, kurdukları yerleşim alanlarına daha önceden yaşadıkları yerlerdeki birtakım köy, dağ, nehir isimlerinden başka bağlı oldukları boy, oymak, kişi ile sosyal, iktisadi ve dini anlayışlarını yansıtan isimler vermişlerdir. Bu itibarla yer adlarının ayrıntılı bir şekilde incelenmesi Türk kültürü ve Anadolu’nun iskânıyla ilgili yeni bilgilere ulaşmamızı sağlayabilir. Bu çalışma da, Bozok sancağına ait arşiv kayıtlarında rastladığımız Balyemez, Peyniryemez ve Etyemez Şeyhler/Şihlar köy isimlerinden hareketle ortaya çıkmıştır. Bunlardan Balyemez köyüne tahrir defteri dışında rastlanmazken (TD, 31:46a), Etyemez Şeyhler/Şihlar köyü, Pınarkaya ismiyle de olsa, Yozgat’ın Sarıkaya, Peyniryemez köyü ise Sorgun ilçesine bağlı olarak varlığını sürdürmektedir. Konar-göçer Türkmenlerin yoğun olarak yaşadığı Bozok bölgesinde (Gülten, 2015) bal, peynir ve et gibi besinlerin tüketilmediğini ve günümüz vegan beslenme alışkanlığını çağrıştıran bu isimlendirmeler konar-göçerlerin alışıktı oldukları yeme-içme kültürleriyle çelişmektedir. Öte yandan Balkanlar ve Anadolu’nun muhtelif yerlerinde Etyemez isimli şeyh, zaviye, cemaat ve köylere rastlanması konunun yeme-içme kültürüyle sınırlı tutulamayacağı kadar geniş olduğunu açık bir suretle göstermektedir. Bu bağlamda Ankara sancağının Tabanlı kazasına bağlı Etyemez Şeyhler köyü günümüze ulaşmamışken, Bozok sancağının Boğazlıyan kazasına tabi Etyemez Şeyhler/Şihlar köyü, ismi değişmiş olmakla birlikte, varlığını hâlâ sürdürmektedir. Bunlardan başka Kastamonu, Kütahya, Sivas/Kangal, Samsun/Bafra ve Samsun/Terme’de Etyemez köyleri mevcuttur. Ayrıca Zağra, Kızıl Ağaç Yenicesi, Tekfurdağı (Tekirdağ) ve İstanbul’da zaviyelere ve şeyhlere rastlanmaktadır. Bunların dışında Kangal’a bağlı Etyemez köyünde, Etyemez Baba’ya ait olduğuna inanılan mezar ve onunla ilgili inanç ve rivayetler günümüze kadar gelmiştir. Son olarak Kayseri’ye bağlı İncesu kasabasında Etyemezli adını taşıyan konar-göçer bir cemaat tespit edilmektedir.

Etyemez adının bu denli yaygın kullanılmasının altında hangi düşüncenin yattığının tespiti önemlidir. Bu ismin Hucurat suresinin “Gizlilikleri araştırmayın, birbirinizin gıybetini yapmayın; herhangi biriniz, ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? Bak bundan tiksindiniz! Allah’a itaatsizlikten de sakının. Allah tövbe-leri çokça kabul etmektedir, rahmeti sonsuzdur” (Kur’an-ı Kerim Meali, 2011:572) şeklindeki 12. ayetinden mühlhem, gıybetten sakındıkları için kullanıldığı yönün-

de bazı iddialar varsa da, bunlar adın ifade ettiği manayı anlamadan üstün körü bir açıklamadan ibarettir. Öte yandan Etyemezler adıyla bilinen sufilerin varlığı, adın bu denli yaygın kullanılmasının altındaki sebebi açıklayabilir. Nitekim tasavvuf grupları içinde para biriktirmek gibi et yemenin de kalbe kırk gün kasvet verdiği ve gönülü katılaştırdığı düşüncesine sahip sufiler mevcuttur. Onlara göre et yiyenin huyu kırk gün kötüleşmektedir (Uludağ, 2002:128; Cebecioğlu, 2009:198). Özellikle Osmanlı dönemi öncesi ve sonrasında rastlanan Etyemez isimli şeyhler ve dervişlerle, bunların kurdukları zaviyelerin fazlalığı, bu anlayışa sahip kişilerin kalabalık olduklarına işaret etmektedir. Etyemezlerle ilgili bu tanım en çok nefsin isteklerini yok sayıp, dünyevi isteklerine gem vurarak biyolojik ölümden önce, hayattayken ölümü yaşamak adına yerleşik yaşamın beslenme, barınma ve giyim gibi kolaylıklarını reddeden Kalenderîleri akla getirmektedir. Onlar Tanrı'ya tam bağlılık için dünyaya karşı hem fiziksel hem de entelektüel ilgisizliği benimsemişler, bu maksatla bütün beden kıllarını tıraş etmenin yanında vücutlarının çeşitli yerlerine demir zincir, halka, tasma, bilezik ve halhallar takarak kendilerine acı vermişlerdir (Karamustafa, 2012:26).

Etyemezler ve Kalenderîler arasındaki ilişkiye ilk defa dikkat çeken A. Yaşar Ocak da, haklı olarak, Balkanlarda yaşayan Etyemezleri, “Etyemez Kalenderîleri” olarak tanımlamıştır (Ocak, 1999:179). İlerleyen sayfalarda üzerinde durulacağı üzere, en azından ünlü Kalenderî şeyhi Otman Baba'nın Balkanlardaki Etyemezlerle kurduğu ilişki, İstanbul'daki Etyemez zaviyesinin şeyhi Derviş Mirza Baba, Kangal'a bağlı Etyemez köyünün kurucusu Etyemez Baba, Bozok ve Ankara'daki Etyemez Şeyhler köyleri ile Kayseri'deki Etyemezli aşiretine dair bilgiler Etyemezlerin, Kalenderîliğin bir kolu olduğu yönünde değerlendirilebilir. Etyemezler de, diğer Kalenderîler gibi, dünyevi lezzetlere sırt çevirmişler ve özellikle et yemeye karşı geliştirdikleri tutumdan dolayı, sembolik bir şekilde Etyemezler adıyla şöhret bulmuşlardır. Bu geleneğin izleri Türkler tarafından kabul edilen dinlerden Budizm ve Manihaizm'e, genel bir ifade ile Hint-İran mistisizmine kadar uzanmaktadır. Bu dinlere ait bazı inançların, tasavvufun doğup gelişmesiyle birlikte tasavvuf kisvesi altında yaşamaya devam ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla Etyemez adını basit bir isimlendirme olarak kabul etmek mümkün değildir. Bu isim Türklerin eski dinleri, İslamiyet'e geçişleri ve tasavvufla tanışmaları gibi pek çok unsuru içine almaktadır.

Türklerin kabul ettiği dinler arasındaki Budizm ve Manihaizm'de, et için hayvanların öldürülmesi, şiddet içeren eylem olarak kabul edildiğinden et yemek yasaktır. Bu dinlerden Budizm, Göktürkler döneminde Taspar Kağan'ın (572-581), Budizm'i kabul etmesiyle, sınırlı da olsa, Türkler arasında yayılmıştır (Gömeç, 2012:150). Onun bir Budist tapınağı yaptırdığı ve Nirvana Sutra gibi Budist kitaplarını tercüme ettirdiği bilinmektedir. Bilge Kağan da (683-734), Budist tapınakları inşa ederek Budizm'i kabul etmek istemiş, fakat bu isteği hem Çin nüfuzunda kalmamak hem de bu dinde et yemenin yasak olmasından dolayı vezir Tonyukuk tarafından kabul edilmemiştir. Her ne kadar Budizm'in geniş bir kitle arasında kabul edilmediği anlaşılmaktaysa da, bazı geleneklerinin Türkler arasında yayıldığı şüphesizdir. Diğer

tarafından Hristiyanlık-Mazdeizm-Budizm karışımı bir din olan Manihaizm ise Uygurlar arasında daha geniş bir yayılma alanı bulmuştur. Böğü Kağan 762 yılında Çin seferinden dönerken dört Mani rahibini yanında getirmiş, böylece hayvansal gıdaları yemeyi yasaklayan ve savaşçılık duygusunu zayıflatan Manihaizm Türkler tarafından kabul edilmiştir (Taşağıl, 2018:133, 168, 204). Budistler et yemedikleri için kasaplık yapmaz, ava çıkmaz, balık tutmaz, ateş etmez ve kanlı sporlarla ilgilenmezler. Hatta bazı Budist tarikatları bunu daha da ileri götürerek süt içmeyi ve yumurta yemeyi de yasaklamışlardır. Yine Sanskritçeden, Uygurcaya çevrilmiş Budacı bir metinde kasap, balıkçı ve avcı olmak, tavuk ve domuz beslemek günahlar arasında sayılmıştır (Karataş, 2018:133). Manihaizm’de ise ele, dile ve gönle sahip çıkılma prensibi olan üç mühür anlayışı mevcuttur. Ağzın mühürü kötü söz söylememeyi, et yememeyi ve içki içmemeyi, elin mühürü hiçbir canlıyı öldürmemeyi ve hiçbir bitkiye zarar vermeyi ve son olarak gönlün mühürü ise evlilikten ve cinsellikten uzak durmayı vurgulamaktadır (Tokyürek, 2012:2897).

Budizm ve Manihazim’in bu inançlarından bazıları tasavvufun gelişmesiyle birlikte İslami bir kılıfa bürünmüştür. Örneğin Manihaizm’deki üç mühür anlayışı “eline, beline ve diline sahip ol” şeklinde günümüze kadar ulaşmıştır. Bu devamlılıkta sufi ve mutasavvıflar ön plana çıkmaktadır. İslamiyet’i yeni kabul eden Türkmenlere eski kamlarını çağrıştıran bir üslupla yaklaşan sufiler, göçebe Türkmenler tarafından, alışkanlıklarının bir devamı olarak, Baba ismiyle anılmışlardır. Garip kıyafetleri, ağızdan ağza dolaşan kerametleri, meczubane yaşayışlarıyla kamları hatırlatan bu şeyhler, eski gelenekleri İslami bir cila altında yaşatmaya devam etmişler (Köprülü, 2005:141), Malazgirt Savaşı’ndan sonra ve Moğol istilası sırasında ve sonrasında konar-göçer Türkmen kitleleriyle birlikte Anadolu’ya gelerek kendi tasavvufi anlayışlarını yaymışlardır. Dede Karkın, Baba İlyas, Barak Baba, Sarı Saltık, Otman Baba, Abdal Ata, Hacı Bektaş, Koyun Baba, Şeyh Çoban ve Baba Mansur bunlardan yalnızca birkaçıdır. Onlar her ne kadar aynı kültürel ortamı paylaşıyorlar da Yesevî, Vefaî, Kalenderî, Haydarî, Hurufî ve Bektaşî gibi farklı tarikatların temsilcileridir. Beraberlerindeki aşiretlerle hareket eden dervişler, kurdukları zaviyeler vasıtasıyla Türkmenlere İslamiyet’i anlatırken, zaviye çevreleri de nüfus olarak zamanla birer yerleşim yerine dönüşmüştür. Etyemezler de bu cümledendir. Bozok sancağındaki Etyemez Şeyhler köyüyle ilgili olarak, köy halkının “Etyemez evladından” oldukları için vergiden muaf tutulduklarına dair kayıt bu iddiayı desteklemektedir. İlerleyen sayfalarda da bahsedileceği üzere, köyün kurulmasına zemin hazırlayan tekke, aşiretin hem dini hem de siyasi lideri Etyemez Baba tarafından kurulmuş olmalıdır.

Etyemez isimli şeyh, zaviye ve köy sayısındaki fazlalık, bu anlayışa sahip dervişlerin Türkmenler arasında faal olmasıyla alakalıdır. Bununla ilgili olarak Kayseri’ye bağlı İncesu kasabasında yaşayan Etyemezli cemaati güzel bir örnektir. 1709 tarihli bir belgede, 1650’li yıllarda İncesu’ya geldiği ifade edilen Etyemezli aşiretinin vergilerini ödemelerine ve kendi hallerinde olmalarına rağmen, baskılara maruz kaldıkları ve başka yerlerde ikamete zorlandıkları anlatılmaktadır. Bu baskılardan

kurtulmak için İncesu kadı naibine giden Etyemezlerin tamamı, Es-seyyid El-hâc Ebubekir, Es-seyyid El-hâc Yusuf, Es-seyyid El-hâc Osman örneklerinde olduğu gibi, seyyid olarak kaydedilmişlerdir. Bunlar kendilerinin sâdât-ı kiramdan olduklarını belirterek, nakibü'l-eşraf vekilinden aldıkları “Defterhane-i Amire’de Etyemezli cemaati kaydı ve ismi bulunmuştur” ifadesinin de yer aldığı belgeyle “sahihü’n-neseb” olduklarını kanıtlamışlardır (MAD, 8458:78). Buna karşılık, yine de cemaatin Ayas, Berendi ve Kınık’a yerleştirilmesi düşünülmüşse de, 1782 tarihine kadar en azından bir kısmı İncesu’da kalmayı başarmıştır. Bu tarihte onların Konya ve Karapınar arasındaki derbentlerden biri olan İsmil köyüne yerleştirilmesi tasarlanmıştır (Halaçoğlu, 1997:63, 99, 133). Cemaatin Etyemezli ismini, aynı adı taşıyan bir şeyhe bağlı olmalarından dolayı aldığı söylenebilir. Diğer taraftan Bozok/Boğazlıyan ve Kayseri/İncesu arasındaki coğrafi yakınlık dikkate alınrsa, bunların birbiriyle irtibatı üzerinde durulabilir. Bu konuya ilerleyen sayfalarda tekrar dönülecektir. İncesu’daki cemaatten başka Etyemez isimli bir aşirete rastlanmamakla birlikte, hem Osmanlı döneminde hem de günümüzde Etyemez isimli köylerin varlığı, Etyemez isimli aşiretlerin bununla sınırlı olmadığı anlamına gelmektedir. Keza, aşağıda bahsedileceği gibi, Ankara eyaletinin Tabanlı kazasındaki Etyemez Şeyhler köyü sakinlerinden pek çoğunun deveci olması, onların taşımacılıkla geçinen Türkmenler olabileceği yönünde güçlü bir veridir.

Etyemezlerin bağlı olduğunu belirttiğimiz Kalenderilik akımı, Hint-İran mistisizmi ile Türklerin eski inançlarından etkilenerek ortaya çıkmıştır. Budist ve Mani rahipleriyle pek çok benzerliğe sahip olan Kalenderiler, dünyayı ve dünyevi değerleri umursamayan, içinde yaşadıkları toplumun inanç ve geleneklerine karşı çıkan, bunu kılık, kıyafet, tutum ve davranışlarıyla gündelik hayatlarına da yansıtan sufilerdir. Melâmîlik anlayışında olduğu gibi, Kalenderilik akımında da mal-mülk edinme çabaları reddedilmiş, topluma ekonomik açıdan katkı sağlamak yerine gönüllü yoksulluk tercih edilmiştir. Çalışmak ve ev-bark edinmek gibi toplum yapısına uymayı gerektirecek uygulamalar yerilmiş, gezgin ve başıboş şekilde yaşamak temel prensip haline getirilmiştir. Cinsel faaliyetler de kutsal olana bağlılık açısından bir engel olarak görüldüğü için evlenmemek tarikatın önemli bir prensibidir (Köprülü, 2003:47-52; Ocak, 1999:24; Karamustafa, 2012:51; Azamat, 2001:253). Kalenderilerin görünüşleri toplumun bütünü tarafından yadırganan tuhafıklar içermektedir. Bu tarz, muhtemelen Melâmîlik’te vurgulanan toplum tarafından dışlanma felsefesinin bir yansımasıdır. Tuhaf görünüş ile toplumda tiksinti yaratmak ve bu şekilde toplumdan dışlanmayı sağlamak amaçlanmıştır. Bu amaca uygun olarak, çıplak veya yarı çıplak bir şekilde dolaşmışlar (Ülken, 2003:75), bazıları kıldan dokunmuş ve cavlak adı verilen yün çuvallar giymişlerdir. Bundan dolayı onlara Cavlak da denilmiştir. Kalenderiler saç, sakal, bıyık ve kaşların ustura ile kazındığı çahar darb denilen bir anlayışı benimsemişlerdir. Üzerlerinde dilenci çanağı ve derviş değneği yanında balta, deri torba, büyük tahta kaşıklar ve aşık kemikleri taşımışlardır. Bütün bu özelliklerinden dolayı, Kalenderî dervişlerine karşı toplumun her kesiminden, özellikle ulema tarafından bü-

yük bir tepki gösterilmiştir. Ulema onları şeriatın dışına çıkmakla itham etmiş, bu ithamdan dolayı zındıklık ve mühlitlikle suçlanmışlardır (Ocak, 1999:158-164; Karamustafa, 2012:27-33).

2. Şeyhler, Zaviyeler ve Köyler

Pek çok bölgede olduğu gibi Anadolu'da da faaliyette bulunan Kalenderiler, kurdukları zaviyeler vasıtasıyla kendi fikirlerini yaymışlardır. Nitekim tahrir defterlerinde kalenderhâne olarak geçen zaviyelerin bu tarikat mensupları tarafından kurulduğuna şüphe yoktur (Gülten, 2018a:37-60). Fakat Kalenderî zaviyelerinin tamamının bu ismi taşıyaması, zaviye sayısını tam olarak tespit etmeyi güçleştirmektedir. Örneğin Balkanlarda Yörükler arasında faaliyet gösteren Fatih Sultan Mehmed döneminin güçlü Kalenderî şeyhlerinden Otman Baba'nın (İnalçık, 2005:129-150; Alkan vd, 2018:47-64), uğradığı zaviyelerden pek çoğu Kalenderîlere aittir. Vize'de Ahmed Baba, Zağra'da Mümin Derviş, Vardar'da Bayezid Baba, Serez'de Mecnun Derviş bunlardan sadece birkaçıdır. Zağra'daki Mümin Derviş zaviyesindeki Kalenderîlere, Otman Baba velâyetnâmesinin diliyle söyleyecek olursak "Etyemez dervişleri" denilmektedir. Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere, tekkede yaşayan dervişler Etyemez Kalenderîleridir. İlk dönemler Otman Baba ile Etyemez tekkesinin şeyhi Mümin Baba arasında yakın bir ilişki olmasına rağmen (Otman Baba Velâyetnâmesi, 2007:58-60), Kalenderî şeyhlerinin birbirinden bağımsız olarak hareket etmelerinden dolayı, zamanla iki şeyh arasında rekabet ve çatışma yaşanmıştır. Genellikle maddî çıkarılardan kaynaklı bu çatışmalar, bazen merkezî hükümet tarafından da kullanılmıştır. Örneğin Mümin Baba'ya bağlı Etyemez Kalenderîleri, Otman Baba aleyhinde ulûhiyet iddiasıyla açılan davada şahitlik yapmışlardır (Ocak, 1999:179). Ayrıca Otman Baba, Etyemezler tekkesinde tanıştığı iki kardeşten birine Deli Cüda, diğerine ise Ata ismini vermiştir. Otman Baba'yı kendi tekkelerinde tutmak için uğraşan bu iki Etyemez dervîşi, onu bir Yörük subaşısı tarafından Kızıl Ağaç Yenicesi'nde inşa edilen tekkelerine getirmeyi başarmışlardır. Otman Baba, bu tekkeye Saray ismini vermiş ve bir müddet burada kalmıştır (Otman Baba Velâyetnâmesi, 2007:92-96). Balkanlarda en azından biri Zağra'da diğeri ise buradan ayrılanlar tarafından kurulan Kızıl Ağaç Yenicesi'nde olmak üzere iki tane Etyemez tekkesi vardır. Dolayısıyla Balkanlarda pek çok Etyemez şeyhi ve dervîşinden söz etmek mümkündür. Otman Baba gibi güçlü bir Kalenderî şeyhinin, Etyemezlerle geliştirdiği bu ilişki her iki tarafın da aynı anlayışa mensup olduğunun açık bir delilidir.

Bir diğer Etyemez zaviyesi ise İstanbul'da Kasap İlyas mahallesindedir. Karabacak Velî tekkesi olarak da bilinen Etyemez zaviyesi, İstanbul'un fethinden kısa süre sonra Buharalı Ömer Efendi'nin oğlu Derviş Mirza Baba adlı bir şeyh tarafından Bizans döneminden kalma Dios/Dius isimli manastır ya da kilisenin üzerinde inşa edilmiştir. Zaviyenin 18. yüzyılın ikinci yarısına kadar hangi tarikat tarafından kullanıldığı bilinmemekle birlikte, bu tarihten sonra Hacı Ali Hulusi Efendi ile birlikte bir Sadî tekkesine dönüşmüştür. Zamanla harap bir hal alan zaviye II. Abdülhamid tara-

findan tamir ettirilmiş ve 24 Mart 1892 tarihinde yeniden hizmete açılmıştır (Köse, 2018:849; Yücel, 1983:292-300). Zaviyenin, İlyas isimli bir kasabın yaptırdığı mes-cide nazaran Kasap İlyas olarak bilinen mahallede bulunması oldukça ironiktir. Riva-yete göre Kasap İlyas, İstanbul’u fetheden Osmanlı ordusunun kasapbaşısıdır. Hiz-metine karşılık Fatih Sultan Mehmed tarafından kendisine verilen yerde mescit inşa ettirmiş, zamanla mescidin etrafında da bu mahalle teşekkül etmiştir (Behar, 1998:7; Gürsoy, 2019:181). Kasap İlyas, burada da kasaplıkla ilgilenmiş olmalıdır. Buna göre mahallenin bir köşesinde kasaplar, başka bir köşesinde ise Etyemez tekkesi bulun-maktadır. Bu durum tam olarak et yemeyerek nefislerini terbiye etmeyi amaçlayan Etyemez Kalenderilerine göredir.

Fetihten kısa bir süre sonra manastır veya kilise üzerine bina edilen zaviye-nin kurucusu Derviş Mirza Baba hakkında, Fatih Sultan Mehmed ile birlikte İstanbul’un fethine katıldığı bilgisinden başka herhangi bir bilgi mevcut değildir (Yücel, 1983:293). Halvetî-Sünbülî şeyhlerinden meşhur Merkez Efendi’nin Derviş Mirza Baba’ya intisap ederek Etyemez zaviyesinde riyazetle meşgul olmasının yanında kı-zıyla da evlenmesi (Yazıcı, 1993:768; Öngören, 2004:200), Derviş Mirza Baba’nın tasavvufi kimliği hakkında kesin bir yorum yapmayı da engellemektedir. Buna kar-şılık zaviyenin gelir ve giderlerinin tutulduğu 1816 tarihli bir vakıf kaydında, ondan Mirza Dede olarak bahsedilmektedir (VD, 779:349). Baba ve dede unvanlarının he-terodoks dervişler tarafından kullanılmasının yanında, 1792 tarihli bir risalede zavi-yeden “Tokdoyum Etyemez tekkesi” olarak da bahsedilmiş olması dikkat çekicidir (Behar, 1998:41, 48). Tokdoyum kelimesi gözü ve karnı doymuş, gözü malda mülkte olmayan anlamlarını çağrıştırdığı için Kalenderî geleneğine uymaktadır. Bununla bir-likte Derviş Mirza’nın baba ve dede gibi unvanları, zaviyenin manastır veya kilise yerine inşa edilmesi ve zaviyenin adı gibi hususlar onun Etyemez Kalenderilerinden olabileceğine dair bazı izler taşımaktadır. Sırası gelmişken 19. yüzyıl şairlerinden, Ye-nişehirli Avni (1827-1884), Mirat-ı Cünûn isimli eserinde Etyemez tekkesinden de bir beytinde bahsetmiştir. O, bir parça yiyecek ekmeği, kalacak yeri olmamasına rağmen halinden şikâyetçi olmayan ve kendi haline bakmadan dünyayı düzeltmeye kalkan Nizâm-ı Âlem Delisi olarak adlandırdığı tipten bahsederken “Bir dilim ekmeğe olmuş muhtaç/ Etyemez tekkesi kelbinden aç” ifadesini kullanmıştır (Erkal, 2009:820, 830). Yiyecek ekmekleri, kalacak yerleri olmamasına rağmen, halinden şikâyetçi olmayan ve kendi haline bakmadan dünyayı düzeltmeye kalkanlar şeklindeki bu tarif en çok Kalenderî dervişlerine uymaktadır. Yenişehirli Avni’nin, Nizâm-ı Âlem Delisi’ni an-latırken, Etyemez tekkesinden ve Kalenderîlerin temel bazı özelliklerinden bahsetme-si, zaviyenin ve dolayısıyla burada yaşayan dervişlerin geçmişine dair bir gönderme olmalıdır.

Tekirdağ’da da Etyemez isimli bir zaviye mevcuttur. Nebizade mahallesindeki Şeyh Mehmed Efendi zaviyesi, aynı zamanda Etyemez zaviyesi olarak da bilinmek-tedir. 1773 tarihli bir belgeye göre zaviye şeyhi Ahmed Sadi, şeyhliği kendi rızasıyla Seyyid Mustafa’ya ferağ etmiştir (C. EV. 47. 2326; C. EV. 367. 18619; C. EV. 487.

24648; Çolak, 2016:190). Şeyh Mehmed Efendi'nin hangi tarikata bağlı olduğu hakkında elimizde herhangi bir bilgi mevcut değilken, zaviyenin Zağra ve Kızıl Ağaç Yenicesi'ne yakın bir coğrafyada bulunması, en azından zaviyenin ilk kurucularının Etyemez Kalenderleri ile yakınlığını akla getirmektedir.

Sivas'a bağlı Etyemez köyünün kurucusu olması gereken Etyemez Baba ile ilgili rivayetler oldukça fazladır. Horasan kökenli olduğu belirtilen Baba, sonradan Etyemez köyüne dönüşecek İpek Yolu üzerindeki bu stratejik alana yerleşmiş, muhtemelen, fikirlerini yaymak amacıyla burada bir zaviye inşa etmiştir. Bahsedilen köy Etyemez Baba'nın etrafında bulunan Türkmenlerin, zaviye çevresine yerleşmesiyle teşekkül etmiş olmalıdır. Onun et yememesine rağmen, gelip geçenlere et ikram ettiği için bu ismi aldığı aktarılmaktadır (Kaya, 2002:5). Başka bir rivayete göre ise fakir bir aile, çocuklarının çok sevdiği tek koyunlarını keserek buradan geçen bir dervişe ikram etmiş, çocukların ağlamasına dayanamayan derviş koyunu tekrar diriltmiştir. Bu kerametinden dolayı da Etyemez Baba adıyla şöhret bulmuştur (Aslan, 2002:252). Bu ikinci rivayette koyunu tekrar diriltmesi ölü insan ve hayvanları diriltten heterodoks dervişlerin kerametine benzemektedir (Ocak, 2002:265). Baba, burada ölmüş ve büyük bir ihtimalle zaviyesinin bulunduğu yere defnedilmiştir. Mezarının bulunduğu köy mezarlığı, zaviyesini kurduğu ve defnedildiği yer olmalıdır. Diğer taraftan Horasan kökenli olduğuna yapılan vurgu, Horasan menşeli Kalenderî anlayışına sahip bir derviş olduğuna yönelik olarak değerlendirilebilir.

Eski Türkler tarafından ıdık/ıduk şeklindeki kansız kurban uygulaması, köyde devam etmekte olup ritüel Etyemez Baba'nın mezarında yapılmaktadır. Hak salımı olarak da bilinen uygulamayı yapan kişi Etyemez Baba'nın soyundan geldiğine inanılan muskacıdır. Aynı zamanda türbedar da olan muskacı, mezarın temizliğini yaptığı gibi, perşembeyi cumaya bağlayan geceleri burada ateş yakmaktadır (Aslan, 2002:252). Etyemez Baba'nın mezarı bölgedeki Alevî ve Sünniler tarafından ziyaret edilirken, köy halkı perşembe akşamları kabrinin üzerine nur yağdığına, onun himmetiyle hiç bir doğal afet görmediklerine ve sıkıntı çekmediklerine inanırlar. Ayrıca Kore ve Kıbrıs savaşlarında Etyemez Dağı'ndan düşmana sürekli top attığı rivayet edilmektedir (Kaya, 2002:5). Etyemez Baba'nın mezarından alınan bir miktar toprağın muska şeklinde taşınmasıyla kurşunun isabet etmeyeceği, ayrıca bu kişiyi yılan ve böcek cinsinden herhangi bir hayvanın sokmayacağı inancı yaygındır. Yine kötü rüya görenler, evlenmek isteyip de evlenemeyenler veya herhangi bir kaza geçirenler Etyemez Baba'nın mezarına giderek ondan yardım isterler. Nazardan korunmak için, babanın mezarından alınan toprak muska şekline getirilerek evin ve ahırın giriş kapısının üzerine asılır. Son olarak diğer ziyaret yerlerine gidildiği gibi, yağmur duası için de Etyemez Baba'ya toplu olarak çıkılıp dua edilip, niyazda bulunulur (Gökbel, 1999:13).

Bozok ve Ankara'daki Etyemez Şeyhler köylerinin kurucuları da Etyemez Baba'yla aynı meşrebe ve tasavvufî düşünceye sahip dervişler olmalıdır. Özellikle Bozok ve Ankara bölgesinde Türkmen nüfusun ağırlıklı olması, onlarla birlikte hareket eden

dervişleri akla getirmektedir. Örneğin Bozok sancağında Yusuf Abdal, Üryan Abdal, Sarı Abdal gibi köy ve mezra isimlerine bol miktarda rastlanması, bölgedeki dervişlerin çokluğu ile alakalıdır. Ayrıca Etyemez Şeyhler köyü yakınındaki Cavlak köyü de bölgedeki Kalenderîleri göstermesi bakımından önemlidir (NFS.d., 2053:185-186). Bahsedilen köy Cavlak olarak da bilinen Kalenderîler tarafından kurulmuş olmalıdır. Köye dair bilgilerinin yer aldığı nüfus defterlerinde, köy kethüdasının da bağlı olduğu ailenin Kalenderoğulları adını taşıması, köyün Kalenderî geçmişine dair kuvvetli bir atıftır (NFS.d., 2064:15).

Bozok sancağına ait ilk tahrirlerden itibaren tespit edilen Etyemez köyü 1556 tarihinde Gedik, 1576 tarihinde ise Emlak nahiyesine bağlıdır. 1556 ve 1576 tarihli iki defterde de köy nüfusu ve köyde yetiştirilen ürünler hakkında bilgi vermez. Ancak köyün 100 akçelik hâsılından hareketle bazı kişilerin köyde yaşadığı ve burada birtakım iktisadi faaliyette buldukları ifade edilebilir (TD, 315:476; TD 30:129b). Köyün bu ismi taşımasıyla ilgili anlatılan rivayetler, Sivas'taki Etyemez Baba'yla ilgili menkıbeye oldukça benzemektedir. Buna göre köye gelen bir dervişe ikram için kuzu kesilir, yavrusunun kesilmesine üzülen koyuna dayanamayan derviş kuzuyu tekrar diriltir. Fakat kuzunun kemiklerinden biri kayıp olduğu için kuzu total kalır. Kuzunun total kalmasından dolayı nefsinde et yemeyi yasaklar. Böylece köy Etyemez adını alır.¹ Sivas ve Bozok'taki köylerin ismiyle ilgili anlatılan rivayetlerin benzerliği, Etyemezlerin ortak bir anlayışa sahip olduklarını açıkça göstermektedir. Ayrıca 1898 tarihli bir belgede, köyde bulunan bir zaviyeden bahsedildiğine bakılırsa, burasının da zaviye çevresinde kurulup köy vasfını aldığı söylenebilir (DH. MKT, 2117).

Bölgeye ait 1642 tarihli avarız defterine kaydedilmeyen köy (MAD, 4874), 1831 tarihli ilk nüfus defterinde Etyemez Şeyhler adıyla Boğazlıyan kazasına tabidir (NFS.d., 2053:165-166). Köy ahalisinin "Etyemez evladından" oldukları için vergiden muaf tutulduklarına dair ellerinde fermanları vardır. Köyde yaşayan 66 neferden 59'u sancak reayası 7'si ise Çungar Yörüklerindedir. Vergiden muaf olarak kaydedilenler, sancak reayası olan bu 59 nefer olmalıdır. Bu kişiler muhtemelen Etyemez karyesinin ilk yerleşimcilerinin soyundan gelenlerdir. Nüfus defterinde ilk sıradaki kişi 40 yaşındaki köy kethüdası Mehmed Dede oğlu Şeyh Ömer'dir. Üçüncü sırada 70 yaşındaki Şeyh Ali Osman Dede oğlu Şeyh Mehmed kayıtlıyken 20 yaş ve üstündekilerin tamamına yakını şeyhtir. Bunların babaları da şeyh olarak geçmektedir. Ayrıca Mehmed Dede oğlu Şeyh Ömer ve Şeyh Ali Osman Dede oğlu Şeyh Mehmed, dede olarak kaydedilmiştir. Dede unvanının daha ziyade Alevî-Bektaşî gibi heterodoks grupların dini liderleri için kullanılması, onların Alevîlikle alakalarını göstermektedir. 1834 tarihli nüfus defterinde, bu kez ilk sırada Şeyh Ali Osman Dede oğlu Şeyh Mehmed Dede kaydedilmiştir. Köy nüfusunun 20 hanesinden fazlası, yine Etyemez Şeyh evladındandır (NFS, d., 2066:66; NFS, d., 2064:5).

1834 tarihinden sonra şeyhlerden bazıları, belki de tamamı, bilinmeyen bir sebepten dolayı, Boğazlıyan kaza merkezine göçmüşlerdir. 1898 tarihli belgede 15 haneden oluşan şeyhlerden bu kez seyyid olarak bahsedilmiştir. Belgeye göre köy-

deki tekkede fukaranın ihtiyacının karşılanması için 100 koyun kesilmekte ve tekke için kesilen koyunların vergisi alınmadığı gibi hanelerin vergilerinden de bir miktar indirim yapılmaktadır. Şeyhler tarafından verilen dilekçede koyun vergisinin hiç alınmaması, bu mümkün değilse tekkeye tahsis olunan 750 kuruşun arttırılması talep edilmiştir. Fakat istekleri, emsal teşkil edebileceği gerekçesiyle, reddedilmiştir (DH. MKT., 2117). Köyde bir tekkenin bulunması ve bazı vergilerden muaf olmalarına rağmen şeyhlerin, köyü terk etmelerinin, tespit edemediğimiz, geçerli bir sebebi olmalıdır. Köy adının Etyemez Şeyhlerden/Şıhlardan, Şıhlara dönüşmesinde de Etyemezlerin köyden ayrılmasının etkisi düşünülebilir. Onların köyü terk etmesiyle köy adındaki Etyemez ismi unutulmuş olmalıdır. Boğazlıyan'a yerleşen ailelerden birkaçı ise sonradan Kayseri'ye bağlı İncesu'ya göçmüş ve burada fırın işletmişlerdir. Hatta İncesu'ya, İstanbul'daki Etyemez mahallesinden kalabalık bir grup gelmiş ve burada Etyemez adıyla bir mahalle kurmuşlardır (Yalçın, 2005:318). Bu noktada İncesu'da yaşayan Etyemezli cemaati akla gelmektedir. Onların sonradan başka yerlere iskân edildiğine dair bilgi olsa da, bazılarının burada kalmış olması muhtemeldir. Bu bağlamda hem Boğazlıyan'daki Etyemezlerin hem de İstanbul'daki Etyemez mahallesi sakinlerinden bir kısmının İncesu'ya göçmeleri, aralarında bir yakınlık olduğu izlenimini uyarmaktadır. Özellikle farklı bölgelerdeki heterodoks dervişlerin aralarındaki yakınlık ve iletişim, bu olasılığı güçlendirmektedir (Gülten, 2018b).

Etyemez Şeyhler isimli bir başka köy Ankara eyaletine tabi Tabanlı kazasında. Tabanlı kazası, Bozulus Türkmenlerine tabi Tabanlı aşiretini meydana getiren cemaatlerin oluşturduğu bir kazadır. Burası önce Tabanlı mukataası sonra Tabanlı kazası olarak adlandırılmıştır (Köç, 2012:128). Açık bir bilgi olmamakla birlikte, Etyemez Şeyhler köyünün kurucusu olan Etyemez Şeyh'in ve onunla birlikte hareket eden köy sakinlerinin de Tabanlı aşiretine mensup oldukları ileri sürülebilir. Daha önce de birkaç kez ifade edildiği gibi, heterodoks dervişlerin Türkmenlerle geliştirdikleri yakın ilişki dikkate alınacak olursa, bu iddia oldukça kuvvetlidir. Dahası 16 haneden oluşan köy halkının 7'sinin deveci olması ve Osmanlı kara taşımacılığının bel kemiğini Türkmen devecilerin oluşturması bu iddiamızı desteklemektedir (Sarı, 2019:303-322). 16 haneden geri kalanlarından 8'i ziraatçı ve 1'i ise hizmetkârdır. Hizmetkâr olarak kaydedilen Osman oğlu Mehmed'in inek, keçi, oğlak, koyun, kuzu, merkep, deve ve kısarak cinsinden hayvanlarının bulunması hizmetkârlığı ek olarak yaptığı şeklinde yorumlanabilir. Belki de o, köyde bulunan bir zaviyede görevlidir (ML. VRD. TMT. d., 1045, 16608, 16611). Elimizde bu iddiayı destekleyecek bilgi mevcut olmamakla beraber, Sivas'ta Etyemez Baba ile Bozok'taki Etyemez Şeyhler köylerindeki zaviyeler bu iddiayı kuvvetlendirmektedir. Ayrıca burada da şeyh, molla ve fakih unvanlarını taşıyan kişiler tespit edilmektedir. Bu unvanlar, buradaki köy halkının da tasavvufi köklerine atıf olarak kabul edilebilir. Aynı durum Kütahya sancağının Etrafşehir nahiyesine bağlı Etyemez köyü için de varittir. 1831 tarihli nüfus defterine kaydedilen 79 neferden 25'i seyyiddir (Demircan, 2017:23-24). Köye ait temettuat defterinde de seyyid unvanı sıklıkla kullanılmıştır (ML. VRD. TMT. d. 8634). Hem İncesu'daki

Etyemezli cemaati üyelerinin seyyid hem de incelediğimiz Etyemez isimli köylerin tamamında şeyh, dede, molla, fakih gibi unvanların kullanılmış olması tesadüfle açıklanamaz. Bu unvanları taşıyan kişiler Etyemezler olarak anılan şeyhlerin soyundan gelenler olmalıdır. Bunlardan en azından Bozok sancağındaki Etyemezler zamanla Alevî geleneği içinde yer almışlardır.

3. Sonuç

Etyemez adının, gıybet etmekten kaçınanlar için kullanıldığı düşünülse de, bu isim eski Türk inançları ve Hint-İran mistisizminden etkilenerek ortaya çıkan Kalendarî akımıyla ilgilidir. Nefsin isteklerine gem vurmaya gaye olarak kabul eden bu anlayışa sahip dervişlerden bazıları et yemenin de huyu kötüleştireceği düşüncesiyle et yemekten sakınmışlardır. Bu düşüncelerinden dolayı Etyemezler adıyla anılmaya başlayan bu dervişler, konar-göçer Türkmen kitleleri arasında hem İslami düşüncüyü hem de kendi fikirlerini yaymak için çabalamışlardır. Beraberlerindeki konar-göçerlerle birlikte hareket eden, yerleşimci Etyemez dervişleri Bozok, Ankara, Sivas, Kastamonu, Kütahya ve Samsun'daki köyleri kurarken, aynı zamanda kendi görüşlerini yaymak amacıyla Bozok ve Sivas'taki köylerde zaviye inşa etmişlerdir. Onlar sadece Anadolu kırsalıyla sınırlı kalmamışlar Zağra, Kızıl Ağaç Yenicesi ve İstanbul'da da zaviye kurmuşlardır. Bu bilgilerden hareketle, Anadolu'da Türkmenler arasında yoğun bir şekilde faaliyet gösteren dervişler arasında Kalendarîlerin bir kolu olan Etyemezleri de saymak gerekir. Heterodoks dervişlerle hareket eden diğer gruplar gibi, Etyemezlerle hareket edenlerden veya soylarından gelenlerden bazıları zamanla Alevî-Bektaşî geleneği içinde yer almıştır. Etyemez köylerinde rastlanan dede, seyyid, şeyh, molla ve fakih gibi unvanlar köy halkının Etyemez şeyhlerle olan yakınlıklarını ve tasavvufî geçmişlerini göstermektedir. Bu bağlamda Etyemezli aşiretinin "sahihü'n-neseb" oldukları yönündeki bilgiyi, burada bir kez daha belirtmek gerekir. Son olarak, yerleşim yerlerine ait isimlerin gelişi güzel verilmediği, köy isimlerinin yakından incelenmesiyle köyün kurucusu, sakinleri ve bunların temsil ettikleri geleneğin yanında Anadolu'nun iskân edilmesinde rol oynayan dervişlere dair pek çok bilgiye ulaşılabileceğini de belirtmeliyiz.

Sonnotlar

1 Bu bilgiyi benimle paylaşan Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Tarih Bölümü öğretim üyelerinden Doç. Dr. Ahmet Oğuz ve amcaları Yalçın Oğuz'a teşekkür ederim.

Kaynaklar

I. Arşiv Kaynakları

A. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri

1. Tahrir Defterleri (TD): 315.
2. Maliyeden Müdevver Defterler (MAD): 4874, 8458.
3. Nüfus Defterleri (NFS.d.): 2053, 2064, 2066.
4. Temettuat Defterleri (ML. VRD. TMT. d.): 1045, 8634, 16608, 16611.
5. Diğer Fonlar:
C. EV. 47. 2326; C. EV. 367. 18619; C. EV. 487. 24648.
DH. MKT., 2117.

B. Kuyûd-ı Kadime Arşivi

1. Tahrir Defterleri (TD): 30, 31.

C. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi

1. Vakıf Defterleri (VD): 779.

II. Araştırma ve İncelemeler

- Alkan, Mustafa ve Gökhan Yurtoğlu. (2018). “Tarihi Bir Şahsiyet Olarak Otman Baba: Otman Baba Kimdir?”, *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Ed. Orhan Kurtoğlu-Ayşe Çamkara Erginer, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Yayınları, Ankara
- Aslan, Namık. (2002). “İduk” Geleneğinin Anadolu’da Yaşatılan Bir Şekli (Etyemez Köyü Hak Salımı Âdeti)”, *TÜBAR*, Sayı XIX.
- Azamat, Nihat. (2001). “Kalenderîyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 24, İstanbul.
- Behar, Cem. (1998). “Kasap İlyas Mahallesi, İstanbul’un Bir Mahallesinin Sosyal ve Demografik Portresi: 1456-1885”, *İstanbul Araştırmaları*, Sayı 4, İstanbul.
- Cebecioğlu, Ethem. (2009). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.
- Çolak, Kamil. (2016). “Arşiv Belgeleri Işığında Tekirdağ’da Tekke ve Zaviyeler (XVII-XX. yy)”, *Rodosto’dan Süleymanpaşa’ya Tekirdağ, Uluslararası Tekirdağ Tarihi Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, Ed. Murat Yıldız, İstanbul.
- Demircan, Ahmet. (2017). *19. Yüzyılda Kütahya Etyemez Köyü (Yeşilbayır)*, Ankara: Karaağaç Yayıncılık.
- Erkal, Abdulkadir. (2009). “Yenişehirli Avnî’nin “Mir’at-ı Cünûn” İsimli Eseri”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 39, Erzurum.

- Gökbel, Ahmet. (1999). “Kangal Yöresinde Ziyaret Yerleri ile İlgili İnanç ve Uygulamalar”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı III.
- Gömeç, Sadettin. (1012). *Türk Kültürünün Ana Hatları*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gülten, Sadullah. (2015). *XVI. Yüzyılda Bozok Türkmenleri*, İstanbul: Pervane Yayınları.
- . (2018a). “Tahrir Defterlerine Göre Anadolu’da Kalenderiler ve Haydariler”, *Heterodoks Dervişler ve Aleviler*, Ankara.
- . (2018b). Osmanlı ve Vefâî Tarikatı İlişkilerine Bir Katkı: Yörükân-ı Seyyid Ebu’l-Vefâ Cemaati, Aşıkpaşazâde ve Seyyid Velâyet, *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Ed. Orhan Kurtoğlu-Ayşe Çamkara Erginer, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Yayınları, Ankara
- Gürsoy, Çiğdem. (2019). “Vakfiyelerin Dilinden İstanbul’un Bazı Cami ve Mescitleri Hakkında Yeni Bulgular”, *Bilig*, Sayı 90.
- Halaçoğlu Yusuf. (1997). *XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İnacık, Halil. (2005). “Otman Baba ve Fatih Sultan Mehmed”, *Doğu Batı Makaleler I*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Karamustafa, Ahmet T. (2012). *Tanrının Kuraltanıma Kulları*, Çeviren. Ruşen Sezer, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Karatay, Osman (2018). *Türklerin İslam’ı Kabulü*, Ankara: Kripto Yayınları.
- Kaya, Doğan. (2002). “Sivas’ta Yatmakta Olan Horasan Merkezli Anadolu Erenleri”, *Halk Bilim Araştırmaları*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Köç, Ahmet. (2012). “Osmanlı Taşrasında Konargöçerler-Devlet İlişkisi: Ankara’da Tabanlı Türkmen Aşireti’nin İskânı”, *Yeni Fikir*, Sayı 9.
- Köprülü, M. Fuad. (2005). *Türk Tarihi Dinisi*, Ankara. Akçağ Yayınları.
- . (2003). *Anadolu’da İslâmiyet*, Çeviren: Ragıp Hulusi, Hazırlayan: Mehmet Kanar, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Köse, Fatih. (2018). “İstanbul’da Tekke Olarak Kullanılan Roma ve Bizans Kilise Yapıları”, *Tasavvur; Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, Cilt 4, Sayı 2.
- Kur’an-ı Kerim Meali*. (2011). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- Ocak, A. Yaşar. (2002). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- . (1999). *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Süfîlik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- Otman Baba Velâyetnâmesi (Tenkitli Metin)*. (2007). Hazırlayan. Filiz Kılıç, Mustafa Aslan, Tuncay Bülbül, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Öngören, Reşat. (2004). “Merkez Efendi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 29, İstanbul.
- Sarı, Arif. (2019). “Osmanlı Kara Taşımacılığında Deve ve Türkmen Deveciler”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 21, Sayı 1.
- Taşğıl, Ahmet. (2018). *Kök Tengri'nin Çocukları*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Tokyürek, Hacer. (2012). “Eski Uygurca Metinlerine Göre Budizmin Manihaizme Etkisi”, *Turkish Studies*, Volume 7/4.
- Uludağ, Süleyman. (2002). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya. (2003). *Anadolu'nun Dini Sosyal Tarihi (Öncüler Barak Baba, Geyikli Baba, Hacı Bektaş)*, Çeviren ve Yayına Hazırlayan. Ahmet Taşğın, Ankara: Kalan Yayınları.
- Yalçın, Turan. (2005). “Bir İlçenin Sosyokültürel Tarihi: İncesu”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Sayı 33.
- Yazıcı, Tahsin. (1993). “Merkez Efendi”, *MEB İslam Ansiklopedisi*, Cilt 7, İstanbul.
- Yücel, Erdem. (1983). “Etyemez Dergâhı”, *Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Türk Kültürü Dergisi*, Sayı 241.

ALEVİ-BEKTAŞI KÜLTÜRÜNÜN TÜRK HALK İNANIŞLARI VE UYGULAMALARINA YANSIMASI* **

The Reflection of Alevi-Bektashi Culture on Turkish Folk Beliefs and Practices

Bekir ŞİŞMAN***

Mehmet ŞAHİN****

Öz

Türklerin İslamiyet'i kabulü ve ardından da Anadolu coğrafyasına göçü ile birlikte Anadolu sahasında kültürel bağlamda senkretik bir yapı meydana gelmiştir. Anadolu'da yaşamış birçok medeniyetin ardında bırakmış olduğu inançsal ve kültürel ortam, Türklerin Anadolu'ya gelmesiyle birlikte kökeni Orta Asya'ya dayanan Türk kültürü ve inançlarını da kısmen etkilemiştir. Ağırlıklı olarak Anadolu'da Türk kültürünü oluşturan bu senkretik yapı günümüze kadar mitolojiler, destanlar, efsaneler, atasözleri, masallar ve halk inanışları ile taşınmıştır. Yaylak ve kışlak hayatı yaşayan Türkler İslamiyet'i, içinde buldukları Gök Tanrı Dini ile diğer tanışmış oldukları dinlerin/kültürlerin yerel ve evrensel değerlerini tasavvufun da etkisiyle bir araya getirerek kabul etmişlerdir. Bu durum Anadolu'da Hz. Muhammed'e, Hz. Ali'ye, Hz. Fatıma'ya, Hz. Hasan'a ve Hz. Hüseyin'e sevgi, on iki imamlara ve onların soyundan geldiğine inanılan dedelere bağlılık çerçevesinde Anadolu Aleviliğini oluşturmuştur. Bu çalışmamızda, Anadolu'da yaşayan Alevi-Bektaşî topluluklarının kendi iç dinamikleri doğrultusunda İslam'ı anlama ve yorumlama farklılıklarından ileri gelen halk inanışlarını tespit etmeye çalıştık. Bu tespit ile birlikte Anadolu sahası Türk halk inançlarının menşei hususuna Alevi-Bektaşî kaynaklı halk inanışlarının da eklenmesini önereceğiz. Yapılan bu çalışmada kullanılan bilgiler Alan Araştırma Yöntemiyle elde edilen verilere dayanmaktadır. Bu veriler neticesinde Alevi kültürüne ait sözlü ve yazılı kaynaklar aracılığıyla Türk Halk İnanışlarının menşeiine farklı kadrolar eklenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Alevi, Bektaşî, halk inanışı, Anadolu sahası, kaynak

Abstract

With the acceptance of Islam by the Turks, and then their migration to the Anatolian geography, a syncretic structure has occurred in the cultural context in the Anatolian field. The religious and cultural environment inherited from a large number of civilizations that had lived in Anatolia also partially influenced the Turkish culture and beliefs that originated in Central Asia with the arrival of Turks in Anatolia. This syncretic structure, which predominantly constitutes the Turkish culture in Anatolia, has been transferred to the present day with mythologies, epics, legends, proverbs, tales and folk beliefs. Nomadic Turks accepted Islam by combining the local and universal values of the Gok Tengri religion and other religions / cultures with the influence of Sufism. This situation created the Anatolian Alevism within the framework of love to Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatima, Hz. Hasan and Hussein, devotion to the twelve imams and dedes/religious guides who are believed to be their descendants in Anatolia. The aim of this study is to examine the folk beliefs of Alevi-Bektashi communities living in Anatolia, arising from differences in understanding and interpreting Islam in

* Makalenin Geliş Tarihi: 29.07.2019, Kabul Tarihi: 17.10.2019. DOI: 10.34189/hbv.92.003

** Bu çalışmada kullanılan bilgiler, 2017 yılında İstanbul'un Küçükçekmece İlçesinde yaşayan ve çoğunlukla Tokat İlinde buraya göç etmiş olan Alevi inancına sahip vatandaşlardan derlenmiştir.

*** Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edeb. Böl. Samsun bsisman@omu.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5252-9657>

**** Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ens. Doktora Öğr. mehmet602019@outlook.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9925-5625>

line with their own internal dynamics. With this purpose, the addition of Alevi-Bektashi-based folk beliefs to the origin of Turkish folk beliefs in the Anatolian area was discussed. The information used in this study is based on the data obtained by Field Research Method. As a result of these data, different cadres were added to the origin of Turkish Folk Beliefs through oral and written sources of Alevi culture.

Keywords: Alevi, Bektashi, folk beliefs, Anatolian field, source.

1. Giriş

İnanç; sözlük anlamı itibariyle “Allah’a, bir dine veya insanüstü bir güce inanma, iman ve bir düşünceye bağlı bulunma gibi manalara gelir” (Ayverdi, 2011: 559). İnsanoğlunun inanma gereksiniminin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan inanç kavramı bir diğer ifade ile “Kişice ya da toplumca, bir düşüncenin, bir nesnenin, bir varlığın gerçek olduğunun kabul edilmesi anlamına gelir” (Boratav, 2013: 13). Her toplumun maddi ve manevi değerlerinde farklılıklar olduğu gibi o toplumlara ait halk inanışlarında da birtakım farklılıklar vardır.

Bu çalışmamıza konu olan Alevi-Bektaşî topluluğunun inanç ve kültürel dünyasını ele alırken Anadolu’ya göç etmeden önceki inanç ve kültürel temaslarına dikkat etmek gerektiğini düşünmekteyiz. Türkmen topluluklarının Anadolu sahanına göç etmeden önce tanıştıkları Gök Tanrı Dini ve bu ekseninde Kamizm, Budizm, Zerdüştlük, Hristiyanlık, Musevilik, Maniheizm gibi inançların oluşturduğu senkretik kültür ortamı Anadolu Aleviliğinin (Alevi-Bektaşî) inanç ve kültür dünyası hususunda önemli izler taşımaktadır.

Çalışmamızda Anadolu sahası Türk halk inanışlarının kaynağı konusunda yukarıda belirttiğimiz senkretik yapının yanı sıra; Alevi-Bektaşî toplumunun kendi iç dinamikleri ve inanç dünyalarından kaynaklı, temelini İslam öncesi temas edilen inanç ve kültür dairelerine götürmeyeceğimiz halk inanışlarının varlığını ortaya koymaya çalışacağız. Halk inanışları ile ilgili yapılacak çalışmalarda –özellikle halk inanışlarının menşei hususunda– Alevi-Bektaşî kaynaklı halk inanışlarına dikkat edilmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

Alevi toplumu, inanç ve kültürel bilgi-birikimlerinin büyük bir çoğunluğunu sözlü kültür ortamında aktararak günümüze ulaştırmıştır. Bu sebeple Anadolu sahası Alevi toplulukları arasında da çeşitli süreklilikleri mevcuttur. Bu çalışmada ulaştığımız veriler Anadolu Aleviliğinin bütününe kapsamaktadır ve bütün Alevilerce bilinip uygulanmaktadır gibi bir iddiamız söz konusu değildir. Ulaştığımız bu veriler kaynak kişilerimizin bize aktardığı kadardır. Bu bilgilerin bazıları bütün Alevilerce bilinirken bazıları kaynak kişilerin yaşadıkları muhit içerisinde bilinmektedir. Bu durum sözlü kültür aktarımının doğal bir sonucudur.

2. Halk İnanışlarının Menşei

Halk inanışlarının menşei araştırılırken, araştırılan toplumun tarihi süreci tüm yönleri ile ele alınmalıdır. Çünkü insan zihninin bir ürünü olan halk inanışları, insanı

etkileyen tüm unsurlarla irtibatlıdır. Halk inanışlarının menşei insanın ve toplumun psikolojik, sosyolojik, ekonomik, siyasi, teolojik, dış çevre boyutları dikkate alınarak araştırmak gerekir. Bir toplumda saydığımız ve sayamadığımız durumların hepsi halk inanışlarının doğumunda etkindir.

Halk inanışlarının menşei ile ilgili olarak farklı görüşler ifade edilmiştir. Bu görüşlere kısaca değinip ardından önerilerimizi sunacağız.

Şişman'a göre toplumumuzda görülen halk inanışlarının kaynakları şunlardır: "Tek tanrılı dinler, çok tanrılı dinler, Anadolu uygarlıkları, Mısır, Babil, Acem, Fenike, Roma ve Helenler gibi ilkçağ kavimleri, eski Türk dinleri (özellikle Şamanizm), bazı din büyüklerinin sözleri, peygamberimizin hadislerinin farklı yorumlanması ve günlük yaşam olayları" (2000: 108).

Eyuboğlu'na göre Anadolu inanışlarının özelliklerinden biri, "Anadolu dışında (çok eski çağlar bir yana) bir kaynağı yoktur" (2014: 40). Yine Eyuboğlu'na göre, "Anadolu inançlarının da, öteki uluslardaki inançların da üç büyük kaynağı vardır. Çoktanrıci dinler, tektanrıci dinler, günlük yaşam olayları. Bu kaynakları birbirinden ayrı olarak inceleme gereği yoktur. Üç kaynak da birbirini gerekli kılar, öylesine iç içe, öz özdedir" (2014: 33).

Abdülkadir İnan'a göre Anadolu'da yaşayan halk inanışlarının birçoğunun kökeninde Orta Asya ve yine Türklerin eski dini olan Şamanizm yatmaktadır (2015: 207). İnan, Anadolu'da var olan birçok halk inancı uygulamasının değişik toplumlardan ve dinlerden geçtiğini vurgulamaktadır. Örneğin, at nalını uğurlu saymak İtalyanlardan Türklere geçerken, mum yakma âdeti de Hristiyanlardan Müslüman Türklere geçmiştir. Ayrıca muska ve tılsımlar ilkel toplulukların inanışlarından diğer dinlere geçmiş ve bu Anadolu'ya kadar taşınmıştır (1976: 203-208).

"Halk inançları, bazen daha evvelki kitap ehli olan veya olmayan dinlerden, mensubu buldukları dinlerin yapılarına renk katarlar; bazen de halk inançları, büyücülük ve falcılıkla birleşirler. Halk dinlerinin halk tarafından algılanma ve yorumlanma yanılığları da halk inançlarının oluşmasına yol açabilmektedir. Bu çevrelerin oluşmasına, tarikat gibi cemaatlerin uzantıları olan bir kısım toplum kesimleri de katılır. Böylece, bir ülkede, adeta resmî din ve onun dışında gelişen dinî çevreler oluşur" (Kalafat, 2011: 23).

Bunların dışında Anadolu'da Türkler İslam dairesi içerisinde Fars ve Arap edebiyatını örnek alarak kitaplar yazılmaya ve tercüme eserler artmaya başlanmıştır. Bu eserleri yazan yazarlar bir yandan da din büyükleri olarak kabul edildikleri için onların sözleri ve tespitleri de Anadolu'daki halk inanışlarının bazılarının menşei olmuşlardır.

Erzurumlu İbrahim Hakkı, insanda bulunan uzuvların insanın karakteri üzerindeki etkilerini anlattığı *Marifetname* kitabında bulunan birçok hüküm Anadolu'da halk inanışı olarak yaşamaktadır. Bu inanışlardan birkaçı şöyledir:

Omuzu sivri olan hırsız ve işleri yaman olur. Eğri omuzlu kişinin, işi eğri olur. Kısa omuz eblehin, düşkün omuz, efilindir. Mutedil olan omuz sahibi, rumuz anlar. Kolu eğri ve kısa olsa, o şerli olur. Bileği uzun olursa, istemeden bahşiş verir. Eğer küçük olduysa el, o misilsiz ve güzeldir. Parmağı uzun olan, bilgi sahibi ve hüner ehlidir. Parmağı yumuşak olan, şüphesiz zeyrek olur. Tırnağı geniş olmasa, akşam sabah sev onu. Tırnağı yumru ve çizik olsa, o bilmez yazık. Tırnağı yassı ve düz olsa, olur eli uz (İbrahim Hakkı, 2017: 478).

Yıllarla ilgili tespitler ise şu şekildedir:

Köpek yılı gelince: Buğday ve ekme hem kıymetli hem pahalı olur. Cinayet ve ölüm çok olur. Hırsızlık, hile ve şeytanlık artar. Kış hafif olur, meyveler ucuz olur. Kışın gece-gündüz emniyet olur. O sene doğan kız veya oğul, kötü sözlü, hırslı ve obur olur. Ortasında doğan, kavga eder. Sonunda doğan vefalı ve kanaatli olur (Erzurumlu İbrahim Hakkı: 304)

Marifetname gibi içerisinde öğüt ve çeşitli bilgiler taşıyan kitaplar halk tarafından okunmuş ve günlük hayatlarında bu kitaplardaki bilgilere uygulanmaya başlanmıştır. Zamanla bu bilgiler halk inancı biçimine dönüşmüştür.

Feridüddin Attar'ın *Pendname* adlı eserinde halk inanışlarına kaynaklık teşkil eden ifadeleri ise şöyle sıralayabiliriz:

“Ölüye uzun uzun bakan kimsenin ömrü kuşkusuz azalır” (2013: 45). “Elleri yüze vurmak uğursuzluk getirir, çirkin bir davranıştır. Gece aynaya bakmak iyi değildir. Elini çenenin altına koyma, bu hareket hal ehlinin nezdinde buz gibi soğuk düşer. Dört ayaklı sürüsüne rastgelirsen eğer, sakın aralarına girme. Geceleri çıplak yatan kimsenin kısmeti eksilir, üryan hâlde tuvalet yapmak da fakirliğe sebebiyet verir, ardından da birçok gam ve keder getirir ve insanı ihtiyarlatır. Eğer Allah'tan (cellecaluhu) nimet istiyorsan ekme kırıntılarını ayak altına dökme, geceleri evini süpürme, süprüntüleri de kapı arkasına bırakma. Eğer babanı ve anneni isimleriyle çağırırsan Cenab-ı Hakk'ın nimeti sana haram olur. Rastgelen her çöple dişini karıştırırsan, yokluğa düşersin, ziyana uğrarsın. Asla kapı eşiğine oturma, bu davranışla rızkın eksilir, kapı kenarına yaslanmaktan da kaçın böyle huylardan daima uzak dur. Elbiseyi üstüneyken dikmek doğru değildir. Ey derviş! Eteğinle rızkını temizlersen rızkın azalır. Nefesinle feneri canlandırmak iyi değildir, ateş dumanının burnuna kaçmasına yol verme. Başkasının tarağı ile sakalını tarama. Dilencilerden ekme parçaları satın alma, çünkü bu alışveriş yoksulluk getirir. Örümcek ağlarını evinden temizle, onların varlığı bereketi kaçıır” (2013: 62-63).

Anadolu'ya yerleşen Türk topluluklarının halk inanışlarını şekillendiren ana etkenler şu şekilde sınıflandırılabilir.

1. Türklerin eski din ve kültür daireleri,
2. Anadolu'da medeniyet kurmuş toplumların Anadolu'ya bırakmış oldukları din ve kültür daireleri,

3. Günlük yaşam olayları ve bu olayların kültür ve inanç bağlamına göre insan zihni ile yorumlanması,
4. Benimsenmiş olan yeni din, o dinin kültür dairesi,
5. Toplumda sözü geçen büyüklerin (din ve devlet adamlarının) söylediği sözler ve yazmış oldukları kitaplarda yer alan hükümler,
6. Sembolik anlatıların zamanla anlamsal içeriğini kaybetmesinden kaynaklanan halk inanışları,
7. Alevi-Bektaşî topluluğunun İslam yorumu ve algısından kaynaklı halk inanışları,

Altıncı maddeyi biraz somutlaştırmak gerekirse elmayı örnek olarak verebiliriz. Alevi toplumunda elma önemli sembollerden birisidir. Sembolik anlatımda elmanın içi Fatıma, kabuğu ise Kamber'dir. Bu yüzden elmanın kabuğunun soyulması Alevilerce hoş karşılanmayan bir durum hâline gelmiştir. Bu olayın gerçek anlam taşımadığı, sembolik bir dil örgüsünün ve anlamının olduğu apaçıktır. Ancak zamanla elma ile simgesel hâle getirilen bir bilginin unutulması sadece zahiri görüntüde elmanın kalması, elmaya ayrı bir önem katmıştır. Tasavvufi anlamda her eşyanın zahiri görüntüsünün ve kullanımının altında batıni anlamı ve kullanımı vardır. Eşya ile sembolleştirilen bilgiler unutulduğunda eşyalar şekilsel anlamda değer kazanır. Bugün birçok uygulamanın ve halk inancının sebebinin bilinmemesinin etkilerinden birisi de geçmişte anlam bağı kurulan birçok eşyanın zamanla anlamını yitirmesinden kaynaklanmaktadır.

Anadolu sahası Türk halk inanışlarına baktığımızda, Anadolu'da bulunan toplulukların, kabul ettikleri dini yorumlama ve anlama biçimlerinin de halk inanışlarına kaynaklık ettiğini görmekteyiz. Alevi-Bektaşî toplumundan derlenen halk inanışları incelendiğinde, o toplumun inanç dünyasına ait/has unsurları görebiliriz.

Alevi-Bektaşî toplumunun İslam dinini yorumlayıp anlamasında ön plana çıkarttıkları şahıs ve kavramlar etrafında oluşan halk inanışları kimi araştırmacılar tarafından Orta Asya Türk inanışları ile ilişkilendirilmiştir.¹ Ancak bazı halk inanış ve uygulamalarını Orta Asya Türk inanış sistemi ile ilişkilendiremeyeceğimiz de bir gerçektir. Bu konularla ilgili yeterli örneklendirmeleri ilerleyen bölümlerde yapacağız.

Her kültür olgusunu Orta Asya-Türk etkisiyle açıklamak, işin kolayına gitmek, bizi aceleci ve yanıltıcı sonuçlara sevk edebilir. Ancak oluşum ve gelişim zincirinin halkalarını tamamlamadan, her töreni, her inanışı doğrudan üstünde yaşadığımız topraklarda oluşmuş bir kültür kökenine çıkarmaya kalkışmak da aynı derecede yanıltıcı olabilir. Türklerin Anadolu'ya gelmeden önce de eski yaşadıkları yerlerde ve göç yolları boyunca Anadolu'daki uygarlıkların birçok öğelerinin yayıldığı bölgelerde kültür alışverişlerinde bulunmuş olduklarını unutmamak gerekir. Halk geleneklerinin kökenlerini araştırma gibi zor ve karmaşık bir işte en doğru yöntem, en yakın kültürel gelişimlerden uzaklara doğru ağır ve ihtiyatlı bir yürüyüşle yol almaktır (Boratav, 2013: 297).

3. Alevi-Bektaşî Kaynaklı Halk İnanışları

Alevi-Bektaşî kavramını birlikte kullanmamızın sebebi aynı toplumu ifade etmesinden dolayıdır. Melikoff'un da değindiği gibi bu iki ifade Türk halk İslamlığı olgusuna bağlıdır (2015: 29). Biz burada Alevi-Bektaşî ifadesini "Anadolu Aleviliği" ifadesi ile eşanlamda kullanacağız.

Alevi kelimesi sözlüklerde; "Aleviliği benimsemiş olan kimse ile Hz. Ali ve Hz. Fatıma'nın neslinden gelen kimse" anlamında kullanılmıştır. Alevilik başlığında ise şu anlam karşımıza çıkıyor: "Alevi olma durumu. Türk milletinin Orta Asya'dan gelen inanç ve geleneklerinin ve Anadolu'daki çeşitli manevi cereyanların, tasavvufun tesiriyle gelişmiş olan, esasını Hz. Ali ve Ehli Beyt'e bağlılığın teşkil ettiği, Hz. Muhammed'den sonra imamet ve hilafetin Hz. Ali'de olduğunu kabul eden İslam dininin bir yorumu"(Ayverdi:2011: 41).

"İslam peygamberi Hz. Muhammed'in ailesi, Müslümanlar için kutsal olarak kabul edilir. Bu kişilere saygı gösterilir. Özellikle Peygamber'in kızı Hz. Fatıma'nın, Hz. Ali ile olan evliliğinden doğan çocuklara ayrı bir önem verilmiştir. İşte Alevi sözcüğü ilk olarak Hz. Ali'nin soyundan gelenleri tanımlamak için kullanılırken zamanla kutlu olarak görülen bu soya bağlananları, bu soyu sevenleri de tanımlamak için kullanılmıştır. Söz konusu Ali evlatlarına olan saygı Ehl-i Beyt inancı temelinde bir araya gelmiştir" (Işık ve Aydın, 2018: 43).

Emeviler ve Abbasiler döneminde yaşanan siyasi kavgalar Türklerin İslamlaşmasını geciktirmiştir. Söz konusu dönemde Ehl-i Beyt evlatları İslam'ın Türkler arasında gönül fethiyle yayılmasını sağlamışlardır. Türkleri, Ehl-i Beyt sevgisi temelinde ahlak, edep, doğruluk gibi kavramlarla İslamlaştırmışlardır. Ehl-i Beyt evlatlarının özellikle Oğuzlar boyuna mensup ailelerle evlilik yoluyla kurdukları akrabalık ilişkisi, Horasan erenleri süreğinin ortaya çıkmasını ve bu süreğin Anadolu'da doğacak İslam anlayışının oluşmasını büyük ölçüde etkilemiştir. Türklerin ve Horasan ekolünde yetişmiş dervişlerin, Anadolu'ya yaptıkları göçlerle Hz. Ali'nin menkıbevi hayatı etrafında oluşan ve eski Türk töresiyle İslam'ın sentezi olan yeni İslam okuması/anlayışı, Anadolu'ya gelmiştir. Türklerin bu İslam okuması/anlayışı eski gelenek ve inançlarını İslam'a dâhil etmelerine sebep olmuştur. Zira bir toplumun bir dini benimserken geçmiş inanma ve mitlerini bir anda silmeleri beklenemez. Bu sebeple Türklerin İslam'ı Ehl-i Beyt evlatları ve Horasan erenleri ile öğrenmeleri kendi inançlarıyla yeni din arasında paralellik kurmaları Anadolu Aleviliğinin temelini atmıştır (Işık ve Aydın, 2018: 47).

Anadolu Aleviliği içerisinde şekillenmiş, kaynağını bu toplumun inanç algısından almış halk inanış ve uygulamalarını çeşitli başlıklar altında ortaya koymaya çalışacağız.

3.1. Geçiş Dönemlerinde Görülen İnanış ve Uygulamalar

Bu başlık altında vereceğimiz halk inanışları doğum-evlilik ve ölüm olarak adlandırdığımız geçiş dönemleri ile ilgilidir.

3.1.1. Doğumla İlgili İnanış ve Uygulamalar

Zor doğum yapan annenin kolay doğum yapması için doğum yapacağı odanın eşığıne üç kez vurdururlar. Anne eşığe vururken “Medet Mürvet Ya Ali” der. (KK-2)

Bu uygulamada Hz. Ali’den yardım dilemeyi görmekteyiz. Hz. Ali, Alevi toplumu için darda zorda kalındığında yardım istenilen biridir. Ancak burada Hz. Fatıma’nın düşürdüğüne inanılan Medet ile Mürüvvet adlı iki çocuğunun isimlerinin anılması önemlidir. İnanışa göre Hz. Peygamberin hakka yürütmesinden sonra birtakım kişiler tarafından Fatıma’nın evi basılır. Fatıma kapıyı açmak istemediğinde kapı tekmelenir ve o esnada Fatıma ikiz çocuklarını eşığe düşürür, aynı zamanda da kaburgaları kırılır. Bu sebeple eşığe gidilip Fatıma’dan, eşi Ali’den ve doğmamış çocukları olan Medet ile Mürüvvet’ten yardım istenilir.

Afyon’da derlenen bir bilgiye göre ise bu durum şöyle aktarılmaktadır:

“Bir Alevi-Bektaşî köyü olan Afyonkarahisar/Sandıklı’ya bağlı Selçik köyünde, ateş ve ocak etrafında şekillenen bu inanış ve uygulamaların sebebini izah eden bir efsane Fatma Ana’ya dayandırılarak anlatılmaktadır. Bu efsaneye göre Hz. Fatma, ikiz bebeklere hamile olduğu bir zamanda kendisini çok zorladığı için düşük yapmıştır. Hz. Fatma’nın düşen çocuklarının biri eşığe, diğeri ise ocağa gömülmüştür. Bu çocukların isimleri gömüldükleri ocak ve eşığe isim olmuştur. Selçik köyünde ocak “medet”, eşik ise “mürvet” olarak adlandırılır. Bu efsanede Fatma Ana, eski Türk kültüründe çok önemli bir yeri olan “eşik” ve “ocak” iyelerinin yerini alarak, mitik varlıkları kendi şahsiyetinde eritmiş, bu anlatı ise mitik bir anlatıdan tarihi ve dinî bir hüviyete bürünmüştür. Anlatı ister mitik, ister tarihi veya dinî bir hüviyette olsun, “ateş” ve “eşik” etrafındaki inanışlar aynen devam etmektedir: Alevî inancında eşığe basılmaz, ocağa su dökülmez, ocak pis tutulmaz vb.” (Kumartaşlıoğlu, 2015: 112).

Afyon’da derlenen bu bilgide ön plana çıkan eşik ve ocak kavramaları bu inanışı ve uygulamayı eski Türk kültürüne götürse de bizim derlediğimiz bilgide Hz. Fatıma’nın evinin basılması ve iki çocuğunun (bazı yörelerde tek çocuk olarak Muhsin bilinir) düşmesi hadisesinin İslam tarihinde yer aldığına inanılması bu durumu İslamiyet ötesine götürmemektedir.

3.1.2. Evlilikle İlgili İnanış ve Uygulamalar

Evlilik öncesi ile ilgili aşağıdaki uygulamada Alevi-Bektaşî toplumunda evlilik müessesesine ne denli önem verildiği görülmektedir.

Kız istemeye ailenin kıramayacağı kişilerle gidilir. Bu kişiler genellikle Dedeler olur. Kız istenirken “Allah’ın emri anılır”. Bu işlemde Dede olmak zorundadır. Dede gelin ve damat tarafının babalarını bir seccade üzerine alır ve kız tarafına “Kızımı falanca kişinin oğluna hazır bulunan cemaatin şahitliği ile ve rızalığıyla verdin mi?” diyerek üç defa sorar. Aynı soruları damat tarafına da sorduktan sonra dua eder. Arkasından yüzükler takılır. Bu işlem esnasında evde kapalı olan tüm kapılar açılır ve kilitli

olan nesnelerin kilidi açılır. Bu işlemden sonra yüzük atan kişilere (yani verdikleri sözü bozanlara) “Allah’ın emrini bozdular.” diyerek iyi bakılmaz. Yüzük atmaların ve “Allah’ın emrini” bozmaların artması ile tedbir olarak “Allah’ın emri” dinî nikâh esnasında anılmaya başlanmıştır. (KK-1, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8)

Köylerde damadın hamama götürüldüğü gün “damat donatması” yapılır. Damat donatmasını (giydirmesini) Dedeler yapar. Eğer Dede yok ise bilen bir kişi yapabilir. Damat donatmasında damat ortaya alınır. Yanında temizliği ve günahsızlığı sembol eden küçük bir erkek çocuk olur. Bu çocuğa damadın “sadıcı” derler. Ayrıca bu küçük erkek çocuk damadın ilk çocuğunun erkek olması ve soyunun devam etmesi dileğini de ifade eder. Damadın ve küçük çocuğun (sadıcın) boynuna bir havlu asarlar. Köylerde ise yere seccade serilir, damat ayakkabıları çıkararak seccadenin üzerine çıkar, Dede donatma duasını öyle okumuş. Ancak bu uygulama -seccade sermediğin salonlarında çoğunlukla uygulanmamaktadır. Damadın boynundaki havluyu Dede okuduğu dua ile birlikte damadın boynundan yuvarlak bir daire çizecek şekilde dolandırır. Dede şu sözleri okur:

Kim karışır yaratanın işine
Mevla’m uzun ömürler versin yaşına
Bugün tac-ı devlet kondu başına
Hünkâr devletine, beş ismin² sahibine verelim Muhammed’e salavat

Bu yol kimden kaldı uludan kaldı
Mürüvvet kimden kaldı Ali’dan kaldı
Kuşak kuşatmak kimden kaldı Hacı Bektaş Veli’den kaldı
Hünkâr devletine, beş ismin sahibine verelim Muhammed’e salavat

Bu donu kim biçti İdris biçti
Ab-ı hayatı kim içti Hızır içti
Cennetin kapısını kim açtı cömertler açtı
Cömertler ruhuna beş ismin sahibine verelim Muhammed’e salavat

Eyüp seccadeden kaldırmazdı yüzünü
Hakka teslim etmiş idi özünü
Kim dokudu derlerse bezini Şit Aleyhisselam dokudu
Şit peygamber ruhuna beş ismin sahibine verelim Muhammed’e salavat

Her kıta sonunda Dede havluyu damadın boynundan dolandırır. Bu sözlerin arkasından dua eder ve damat donatmasını yapmış olur. (KK-1, KK-4, KK-6)

Bu uygulamada okunan duada Aleviler için ayrı bir öneme sahip olan Ehl-i Beyt inancını görmekteyiz.

Evlenen çiftlerin nikâhını dedeler kıyar. Nikâh İmam Cafer Sadık mezhebi üzerine kıyılır. (KK-1, KK-6)

3.1.3. Ölümle İlgili İnanış ve Uygulamalar

Cenaze defnedildikten sonra akşam ölen kişinin yakınları “Dardan İndirme Erkânı” yaptırırlar. Bu erkânda ölen kişinin varsa borçları ödenir yoksa herkesten razılık alma amaçlı bu erkân yerine getirilir. Kişi musahipli ise musahibi dara durur. Kişinin musahibi yoksa altı erkek, altı kız olmak koşuluyla buluş çağına gelmemiş on iki çocuk darda durabilir. Anadolu’nun büyük bir çoğunluğunda musahibi olmayan kişinin darı çekilmez. Kaynak kişilerimizin yaşadığı bölgede elli altmış yıl evvel musahipli olmayan kişilerin “Dardan İndirme Erkânı” yapılmazmış. Ancak bu son elli altmış yıl içinde köy veya kent fark etmeksizin değişmiş ve yapılmaya başlanmıştır. (KK-1, KK-3, KK-6)

3.2. Geçiş Dönemleri Dışında Kalan Halk İnanışı ve Uygulamaları

3.2.1. Astronomi ile İlgili İnanış ve Uygulamalar

Zühre yıldızı kırk veya kırk bin yılda bir görünür. Alevilerin inanışına göre Zühre yıldızı Hz. Ali’nin alnında görünmüştür. (KK-6)

Alevi toplumu için ayın ve güneşin ayrı bir önemi vardır. Ay Ali’dir, Güneş ise Muhammed’dir. (KK-6,)

Burada Hz. Muhammed ile Hz. Ali’nin yakınlığı ve arasındaki bağın sembolü söz konusudur. Ay güneşten aldığı ışıkla parlar. Buna ise nur denir. Ay ile güneş arasındaki bu ilişki İmam Ali ve Hz. Muhammed arasında da kurulmuştur. Hz. Ali nurunu Hz. Muhammed’den alır. Bu yüzden Hz. Muhammed ile Hz. Ali birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak görülür.

3.2.2. Belirli Gün/Vakitlerle İlgili İnanış ve Uygulamalar

Şubat ayı Hızır ayıdır. Bu ayda 3 ile 7 gün arasında oruç tutulur. Oruçtan sonra arpa ve buğdaydan helva biçiminde yiyecek yapılır ve dağıtılır. Bu yiyeceğin adı “Ponut”tur. (KK-2, KK-8)

Perşembe günü hayırlı gündür. Aleviler için ibadet günüdür. Hz. Muhammed perşembe gecesi miraca çıkmış ve kırklar ile cem olmuştur. Cuma akşamı diye tabir edilen perşembe akşamı yerde gökte ne varsa ibadet eder. (KK-1, KK-3, KK-5, KK-6)

3.2.3. Bitkilerle İlgili İnanış ve Uygulamalar

3.2.3.1. Elma

Cennet taamıdır. İnanca göre elma cennetten Hz. Ali’ye kurban olarak gelmiştir. Bu sebepten elma Alevilerde kurban olarak görülür. İki aile musahip olacağı vakit birbirlerini daha iyi tanımak için nişan süreci geçirirler. Bu süreçte Dede musahip olacak kişilere dua verir. Duadan sonra bir elma dörde bölünerek pay edilir. Bu elma kurban niteliğindedir. Taraflar o lokmayı yerler. (KK-6)

Elmanın çöpi dahi yere atılmaz. Ayakla çiğnenmesi günahdır. Kabuğunun soyulması iyi değildir. (KK-1, KK-3, KK-5, KK-6) Ancak bu uygulamaya büyük ölçüde uyulmadığı görülmektedir. Bu noktada belki de şu ayrımı iyi yapmak gerekir. Lokma olarak verilen elma ve musahiplikte verilen elma ile normal günlerdeki meyve olarak tüketilen elmayı birbirinden ayırmak gerekir. Lokma olarak verilen elmanın kabuğu soyulmaz, çöpe atılmaz, yere atılmaz.

Elma ile ilgili şöyle bir anlatı tespit ettik:

Hız. Ali Selman-ı Fariş ile Dest-i Erzene gölünde karşılaşır. Hız. Ali aslan donunda Selman'ın elbiseleri üzerine yatar. Selman aslana nergis çiçeği uzatır ve aslan oradan uzaklaşır. Bu hadiseden sonra Hız. Ali Döldül'e binip yoluna devam eder. Yol- da bir çobanla karşılaşır. Selam alıp verirler. Çoban atlı kişiye kim olduğunu sorar. Hız. Ali kendisini tanıtır. Çoban Hız. Ali'ye "Ya Ali sen mi ulusun yoksa yol mu ulu?" diye sorar. Hız. Ali yol uludur diye cevap verir. Bu cevap üzerine çoban Hız. Ali'yi dara çeker. O esnada Allah, Cebrail'e emrederek "Hız. Muhammed'e git haber ver, Hız. Ali zor durumdadır, çoban dara çekti, git kurtar" demesini söyler. Cebrail Hız. Muhammed'e durumu anlatır. Hız. Muhammed çobana ne olup bittiğini sorar. Ço- ban durumu anlatır ve aynı suali peygambere de sorar, peygamber de Hız. Ali gibi aynı cevabı verir. Çoban Hız. Peygamberi de dara çeker. Bunun üzerine yüce Allah Cebrail'i Hız. Fatıma'ya gönderir. Hız. Fatıma gelip durumu sorar, çoban durumu anlattıktan sonra Hız. Fatıma'ya da "yol mu ulu sen mi ulusun" diye sorar. Hız. Fatıma "Yol uludur" diye cevap verir. Çoban Hız. Fatıma'yı da dara çeker. Bu durum sırası ile Hız. Hasan ve Hız. Hüseyin'e Allah'ın emri ile Cebrail tarafından bildirilir. Onlar da çobanın sorusuna aynı cevabı verirler. Bu olay neticesinde Allah, Cebrail'e "Cennette bir elma var gidip cennetin bekçisi Rıdvan'dan o elmayı alıp getir, bu elma Ehl-i Beyti dardan kurtaracak elmadır." diye emreder. Cebrail elmayı tercüman (kurban) olarak getirir. Çoban, Cebrail'e de aynı soruyu sorar, Cebrail "Yol ululardan uludur ancak bu beş esmanın darda olması sebebi ile yer ile gök yerinden oynamaktadır bu elmayı Al- lah'ın emri ile kurban olarak getirdim, bu kişileri dardan kaldır." diyerek cevap verir. Cennetten getirilen bu elma parçalara ayrılarak dardaki kişilere yedirilir ve beş esma dardan kurtulurlar. (KK-6)

Kaynak kişi Salih Şahin Dede'den elma ile alakalı aşağıdaki deyiş kaydedilmiştir:

Kadir mevlam seni ne hub yaratmış
Ali'ye tercüman gelen elmalar
Muhammed nurundan sana nur katmış
Ali'ye tercüman gelen elmalar

Elmam seni durmaz zahitler taşlar
Kökünden keserler dalını aşlar
Günahlının günahını bağışlar
Ali'ye tercüman gelen elmalar

Elmam senin donun kırmızı giyer
Mürşitler yerler boyanı boyar
Kıymetin bilmeyen kabuğun soyar
Ali'ye tercüman gelen elmalar

Elmam senin kabuğun misk-i amber
Senden murat buldu Halil peygamber
Etin Fatıma'dır kabuğun Kamber
Ali'ye tercüman gelen elmalar

Şah Hataim vaat etti ne güzel vaat
Çekirdeğinden hâsıl oldu Döldül gibi at
Bir adın Haydar'dır bir adın Ahmet
Ali'ye tercüman gelen elmalar

Hz. Ali'nin atı Döldül elmanın çekirdeğinden meydana gelmiştir. (KK-6)

3.2.3.2. İncir, Dut ve Ceviz

Bu üç meyve ile ilgili şöyle bir rivayet mevcuttur:

Hz. Âdem ile Havva yasak meyveden yediklerinde mahrem yerleri birbirine görünmüştür. Âdem ile Havva örtünmek için ağaçlara doğru koşmuşlar ancak hiçbir ağaç onlara yaprak vermemiştir. Âdem ile Havva'ya incir, dut ve ceviz yaprak uzatmıştır. Allah da incire, hep virane yerlerde bitesin, kullarımda kafana vurarak yemişinden yesin demiştir.³ Cevize, kıyamete kadar kafandan tokmak eksik olmasın, kullarım yemişlerini döve döve alsınlar demiştir. Dut ağacına ise kıyamete kadar inleyesin demiştir. Bu sebepten dut ağacının sazı (bağlaması) güzel ses çıkarır. En iyi bağlama dut ağacından yapılır. (KK-6)

Aleviler için bağlamanın ayrı bir önemi olması –telli Kur'an olarak ifade edilir– bu anlatı ile pekiştirilmiş olmaktadır.

3.2.3.3. Soğan, Sarımsak ve Biber

Soğanın lezzeti Hz. Muhammed'in ağzının lezzetidir. Acısı ise yılanın zehridir. Aynı inaniş sarımsak içinde geçerlidir. Soğan Muharrem ayında kesilmez. (KK-2, KK-4, KK-6)

Bu inanişin temelinde şöyle bir anlatı anlatılmaktadır:

Hz. Peygamber Mekke'den Medine'ye göç edeceği zaman Hz. Ali'yi kendi yerine yatağına yatırır ve kendisi gece vakti yola koyulmak ister. Müşriklerin uyanık olduğunu gören peygamber Allah'a el açarak Yasin Suresinin 9. ayetini okur⁴ ve müşriklerin gözleri bulut ağızları kilit olur. Bu yolculukta Hz. Muhammed'in yanında bir de cariyesi vardır. Hira mağarasına ulaştığında Hz. Muhammed dinlenmek için uyur. Bu esnada mağaraya bir yılan girmeye çalışır. Cariye yılanın içeri girmemesi

için üzerindeki elbiseleri çıkararak yılana set kurmaya çalışır. Yılan bu setleri delerek içeri girmeye zorlar. En sonunda kadının iç çamaşırları kalır. Kadın Allah'tan ve Hz. Muhammed'den utandığı için o kıyafetlerini çıkaramaz yılan kadının avucunun içini sokar. Yılanın sokmasından sonra Hz. Muhammed'e yaklaşan kadının gözünden bir damla yaş peygamberin yüzüne düşer ve peygamber uyanır. Neler olup bittiğini sorar. Kadın durumu anlatır. Yılan dile gelerek başına gelenleri Hz. Muhammed'e anlatır. Yılan "Ben Hz. Süleyman devrinden kalma bir yılanım. O dönemde Süleyman peygambere karşı bir hata yaptım ve düşkün oldum.⁵ Benim bu düşkünlüğümün kalkması için Süleyman peygamber ahir zaman nebisini bu mağaranın önünde beklemen gerektiğini ve düşkünlüğümün son peygamber tarafından kaldırılacağını bildirdi. Ben de sizi beklemekteydim size zarar vermek niyetinde değilim der. Hz. Peygamber kadının elindeki zehri çıkartarak yere tükürür ve bu esnada yerden soğan, sarımsak ve biber çıkar. (KK-6)

3.2.3.4. Üzerlik Otu

Hızır Ali bir savaşta atı Düldül'ü bir ota bağlamıştır. Hz. Ali'nin çevresindeki kişiler "Ya Ali ne yaparsın o ot atımı zabteder mi?" diye sorarlar. Hz. Ali "O ot, yüz erden kuvvetlidir." diyerek cevap vermiş. Yüzerlik ismi buradan gelmektedir. Üzerlik halk ağzında yüzerlik olarak söylenmektedir. (KK-2, KK-8)

3.2.3.5. Arpa, Buğday ve Nohut

Bu bitkilerle ilgili inanış Hızır inancı ile bağdaştırılmıştır. Hızır orucundan sonra arpa, nohut ve buğdayın unundan helvaya benzeyen ponut isimli yöresel bir yemek yapılır. İnsanlara dağıtılır. Bunun yapılmasının amacı ise Hızır'ın atına yem olacağı düşüncesidir. (KK-2, KK-5, KK-7)

3.2.3.6. Tevek

Tevek yaprağı Hz. Fatıma'nın gözyaşından oluşmuştur. (KK-6) Ruhlar âleminde Hz. Hüseyin Kerbela'da başına gelecekleri görür ve göğsünü gök kubbeye dayar. Bu gök kubbenin içinde Hz. Fatıma vardır. Hz. Fatıma'da bu durumları görünce Allah'a yalvarır. Ey Allah'ım "Âlem yaratacağın, âleme âdem yaratacağın, kubbeyi arzı kuracağını, birtakım şakilerde evladım İmam Hasan'ı zehir ile İmam Hüseyin'i de Kerbela'da 73 yakını ile 73 yerinden hançer yarası 24 yerinden ok yarası ile şehit edecekler, bunların yasını göremeyenlere de bu yası nasip eyle." deyip bir ah çeker. Ah çektikten sonra gözünden iki damla yaş düşer. Bu gözyaşları Hz. Hüseyin'in göğsüne düşer. O esnada Hz. Hüseyin'in göğsünde bir çukurluk meydana gelir. O çukurun içinde de iki tane tevek yaprağı meydana gelir. (KK-6)

Fatma Ana özün dara çekince
Gözünün yaşından sel olmadı mı?
Ah edip gözyaşın yere dökünce
Üzüm göğeri de dal olmadı mı?

3.2.4. Hayvanlarla İlgili Halk İnanış ve Uygulamaları

3.2.4.1. At

Anadolu Aleviliğinde at ile ilgili inanışlar daha çok Hz. Ali'nin atı Düldül ile ilgilidir.

Düldülün elmanın çekirdeğinden meydana geldiğini yukarıda ifade etmiştik.

Hz. Ali'nin atı ile ilgili inanışları Alevi ve Sünni topluluklarda ortak payda olarak görmekteyiz.

“Bugün Anadolu'nun hemen her tarafında üzerinde Hz. Ali'nin atının ayak izleri bulunduğu söylenen ve bu yüzden takdis ve ziyaret olunan birçok kayalara rastlanmaktadır. Amasya'da Çoban Dede tarafında; Edremit'te Duradağı üzerinde; Mudurnu'da Akkaş Köyü'nde; Kayseri yakınlarındaki bir tepede; K. Maraş-Elbistan yolu üstünde vs. çevre halkı buraları ziyaret ederek şifa aramakta ve adaklar adamaktadırlar” (Ocak, 2015:126).

3.2.4.2. Keklik

Kınalı keklik makbul sayılmaz. O, Hz. Hüseyin'in kanının üzerinde eşinmiştir. Bu yüzden ayakları kana bulanmıştır. (KK-6)

“Halk inançlarına göre, çil keklik makbul iken kınalı keklik makbul değildir. Çil keklik çıkardığı ses ile Yezit'in askerlerinden Hz. Hüseyin'i saklar, korumuş olur. Bu arada kavak ağacı ya(ı)kılır, Hz. Hüseyin'i içine alır. Bunun için çil keklik avlanılmaz. Kınalı keklik ise Hz. Hüseyin'in kanının üzerinde eşinerek Yezit'e yardımcı olmuş olur. Bunun için gagası ve tırnakları kırmızıdır” (Kalafat, 2006: 59).

3.2.4.3. Tavşan

Alevi toplumu tavşan yemez. Tavşanın kafası kediye, kulağı eşeğe, ayakları köpeğe, burnu fareye, kuyruğu domuza benzer. Tavşan hayız görür. Vücudunun büyük bir bölümü kandan oluşmaktadır. Ayrıca tavşanın Muaviye'nin kedisi olduğuna inanılır. (KK-1, KK-2, KK3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8)

3.2.4.4. Katır

Hz. İbrahim ateşe atıldığında ateşe odun taşımıştır. Ayrıca İmam Zeynel Abidin'in katırın kuyruğuna bağlanarak şehir şehir gezdirildiğine inanılmaktadır. Bu eylemi hiçbir hayvan gerçekleştirmemiş ama katır gerçekleştirmiştir. Eskiler “katır kazancı haramdır” demişlerdir. (KK-3, KK-6)

3.2.4.5. Horoz ve Tavuk

Horoz için Aleviler de Cebrail tabiri kullanılır. Tokat bölgesi Alevilerinde muşahip olmak için iki aile anlaşığında ilk önce horoz kesilir. Buna “Cebrail kesme” denir. Horoz ve tavukla ilgili şöyle bir rivayet derledik:

Âdem ile Havva birbirlerinden ayrı düştüklerinde yalnız bir başlarına kalmışlardır. Yüce Allah bir gün Cebrail'e "Havva'nın yanına git onun oyalanması için canının sıkılmaması için bir şey ver" diye emir vermiş. Cebrail, Havva'nın yanına gitmiş ve kolundaki tüylere dokununca horoz ve tavuk meydana gelmiştir. Horozun ve tavuğun kadınlara yakın olmasının sebebi budur. Horoz'un Cebrail olarak anılmasının sebebi Cebrail tarafından yaratıldığına inanılmasıdır. (KK-6)

Cem ibadetinde erkâna uygun davranmayan kişilere sitem kesilirmiş. Genellikle bu sitem (ceza) bir "cebrail" (yani horoz veya tavuk) kesilmesi şeklindeymiş. (KK-6, KK-8)

3.2.4.6. Güvercin

Masumluğun, barışın, haberin sembolüdür. Hacı Bektaş Veli'nin güvercin dönünde Anadolu'ya gelmesi sebebi ile güvercin Aleviler için önemli bir hayvandır. Kafeste beslenmez, öldürülmez. (KK-4, KK-6,)

"Güvercin vurulunca gözünden yaş akar ve yüzü (göğsü) kibleye dönük olarak yere düşmüş. Pir evinde güvercinler Hazret-i Pirin kubbesine konmazlar, üzerinde çevresinde dönerek uçarlar. Bu da denenmiştir" (Noyan, 1987: 217).

3.2.4.7. Turna

Türkler, Müslümanlığı kabul ettikten ve tasavvuf, Yesevilik ile Türk hayatına girdikten sonra eski kültürlerle beslenmiş inançlar yeni bir renk ve şekil almaya başlamıştır. Tasavvufa göre kuşlar, gönülden gönle haber, makamdan makama sırt taşırlar. Dervişlerin rûhu, uyku sırasında kuş şekline girip manevî makamları dolaşır. Alevi ve Bektaşiler de ezelden ebede giden yolda turnayı, eski Türk inanışının tesiri ile kendi prensipleri içinde değerlendirmişlerdir (Elçin, 1997: 70).

"Zengin bir kültür birikimine sahip, yaşayan en önemli inanç sistemlerinden biri olan, kaynağını İslam öncesi Türk inançlarından ve İslamiyet'ten alan Alevilik ve Bektaşilik anlayışında da 'turna' motifi, kendi prensipleri içinde yorumlanarak bir kullanım alanı bulur. Bu kültürle yetişmiş şairlerden biri olan Pir Sultan Abdal'ın, birçok şiirinde 'turna' motifine rastlamaktayız. Pir Sultan'ın deyişlerinde geçen 'turna'; inanç yapısıyla, felsefesiyle, bakış açısıyla, algılarıyla kendi prensipleri içerisinde geniş bir kullanım alanına sahiptir" (Pınar Kuzu, 2018: 115).

Hız. Ali'nin avazıdır. Çok dertli öter. Uzak diyarlardan haber getirir. Bu hususta şöyle bir dörtlük vardır: (KK-1, KK-8, KK-6)

Hazreti Şahın avazı
Turna derler bir kuştadır
Bakışı aslanda kaldı
Döğüşü dahi koçtadır

3.2.5. İklim ve Tabiat Olayları ile İlgili İnanış ve Uygulamalar

Bir anda kasırga oluşursa “Ali burada, Ali burada” denilir. Bu sayede kasırga uzaklaşır veya son bulur. (KK-2)

3.2.6. Muharrem Ayı ile İlgili Halk İnanış ve Uygulamaları

Aleviler için Muharrem ayının ayrı bir önemi vardır. Bu ayda Alevi toplumu on iki gün oruç tutar ve matem çeker. Peygamberimizin torunu Hz. Hüseyin’in bu ayda şehit edilmesi sebebi ile zevkten eğlenceden uzak durulur. Kerbela olayının Muharrem ayında yaşanması ile birlikte bu aydaki tutulan oruç sadece oruç olmaktan çıkmış, yas hâline dönüşmüştür.

Muharrem ayının önemi ile ilgili Salih Şahin şöyle bir rivayet nakletmiştir:

Hz. Musa hal dili ile Allah’la konuşurken “Ey Allah’ım! Aylardan bir ayını hub (güzel) görürüm, o ayı bana nasip eyle” der. Yüce Allah, Musa’ya “Ey Musa! O ay Muharrem ayıdır. O ayı Hz. Muhammed’in ümmetine bahşeyledim. Hz. Hüseyin’in yasını çekecek kişilere verdim” diye buyurur. Hz. Musa bunun üzerine “Benim nasibime ne düşmüştür?” diye sorar. Allah, “Senin nasibine ise benim için kesilen kurbanların çobanlığını yapmak düşmüştür.” diye buyurur. (KK-6)

Bu anlatıdan da gördüğümüz gibi Aleviler için Muharrem ayı ayrı bir önem teşkil etmektedir. Bu ayın oruç ayından ziyade yas ayı olması birtakım inanç ve uygulamaları beraberinde getirmiştir.

Muharrem ayı ile ilgili tespit edilen halk inanışları ve uygulamaları şunlardır:

Muharrem ayında hastalar istisna olarak mümkün olduğunca su içilmez. (KK1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8)

Canlı renkler giyinilmez. Genellikle koyu renkler tercih edilir. (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8)

Kente göçmeden önce zaruri sebepler olmadıkça on iki gün boyunca banyo yapılmazmış. Fakat kentleşme ile birlikte bu inanış terk edilmiştir.(KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8)

Bu ayda tıraş olunmaz. Günümüzde iş, okul vs. sebepler ile tıraş olma zorunluluğu olduğu için bu inanış da kimileri için uygulanamaz olmuştur.(KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8)

Her türlü zevkten, eğlenceden uzak durulur. Düğün, kına, sünnet, nişan yapılmaz.(KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8)

Damağa zevk verecek tüm yiyeceklerden uzak durulur. Özellikle tatlı yenmez. (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8)

Ölümü düşündürdüğü ve damağa ayrı bir tat verdiği için bu ayda et yenilmez. (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8)

Kente gelmeden önce yeşil bitkilerin hiçbirisinin başı kesilmezmiş. Bu kurala günümüz kentlerinde uyanlar olmakla birlikte uymayanların sayısı daha fazladır. (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8)

Yine kente gelmeden önce bu ayda çamaşır yıkanmazmış. (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8)

Aşure içerisine konulan buğday yarması, fındık, ceviz, incir, kayısı, elma vb. meyveler yenmez. (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8)

Bu ay içerisinde özellikle herhangi bir canlıya kıyılmaz, zarar verilmez. Kan akıtılmaz. (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8)

Soğan kesilmez. Muharrem ayı öncesinden hazırlanan soğan yenilebilir. Soğan kesilmemesinin sebebi soğanın başının bulunduğu ve bu başın kesilmesinin “baş kesme” olayını düşündürmesinden dolayıdır. (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8)

Yumurta canlıya dönüşme ihtimali olduğu için yenilmez. (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8)

Oklava ile hiçbir şey açılmaz. Örgü örülmez. (KK-2, KK-8)

Kente gelmeden önce Muharrem ayında televizyon izlenmez, radyo dinlenmezmiş. Günümüzde ise televizyon izlenmekte ve radyo dinlenilmektedir. Görüştüğümüz kişiler içerisinde bu kurala uyan yaşça büyük kişiler varsa da genel itibari ile bu kural artık uygulanmaz olmuştur. (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8)

Muharrem ayında aynaya bakılmaz. Aynalar ters çevrilir. Çevrilmezse de aynanın karşısında saç tarama ve süslenme yapılmaz. (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8)

Bu ay içinde yeni elbise dikimi ve giyimi yapılmaz. (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8)

El işi, el örgüsü yapılmaz. İğne tutulmaz. İlmek atılmaz. Kirman kullanılmaz. (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8)

Köylerde yeşil/canlı olan yiyeceklerin başı kesilmez ve yenilmezmiş. Ancak günümüzde –kente göçtüğünden sonra– yenmeye başlanmıştır. Bu kurala dikkat eden kişiler de mevcuttur. (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8)

Kurban kesme gücü olan herkes on ikinci gün sonrası İmam Zeynel Abidin’in Kerbela’ dan sağ kurtulmasına şükretmek için kurban keser. Günümüzde cemevlerinde

herkesin gücünün yettiği kadarı ile verdiği paralarla toplu kurbanlar kesilmektedir. (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8)

Aşure Muharrem orucunun son günü pişirilir. Pişirilen aşure yedi kapı komşuya dağıtılmalıdır. (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8)

Muharrem ayında aşure pişmeyen evin bereketi olmaz. (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8)

Aleviler için Muharrem ayı matem ayıdır. Bu sebeple birden fazla kural ortaya çıkmıştır. İnsana zevk verecek tüm şeylerden kaçınılmış. Böylece Kerbela günü ve olayı hissedilmeye çalışılmıştır.

3.2.8. Nevruz ve Hıdrellez ile İlgili İnanış ve Uygulamalar

Nevruz Farsça bir kelime olup yeni gün anlamına gelir. Kışın bittiği baharın başladığı ve tabiatın uyandığı gün olarak kabul edilir. Bu yaşanan mevsim değişikliği insanların çeşitli inanış ve uygulamalar geliştirmesine etken olmuştur.

“En ilkel dönemlerden itibaren insan içinde doğduğu çevre de dâhil olmak üzere, varlığın sırrını, oluşumun nedenini aramış, bu nedenle inanca bağlı olarak kutsalın ve büyüünün temelleri atılmıştır. Doğayı tam çözemeyen ilkel topluluklar onun gücü karşısında onunla barışık olma gereğini duymuş, doğaüstü güçlerden yararlanma yolları aramış, onları yönlendirmeye çalışıp yaşadığı zorluklara çözüm aramıştır” (Artun, 2013: 308).

Her dönemde, her toplumda mevsim değişiklikleri törenlerle kutlanmış ve çeşitli pratikler uygulanmıştır. 21 Mart günü tabiatın uyandığı, üremenin başladığı, gecenin ve gündüzün eşitlendiği gündür. Tabiattaki bu değişimin getirdiği bereket ve bolluk, tarım ve hayvancılıkla uğraşan toplumlarda sevinç ve minnetle karşılanmıştır. Doğal olarak bolluk ve berekete şükür etme adına birtakım uygulamalar ve inançlar oluşmuştur.

M. Öcal Oğuz'a göre “Nevruz uygulamalarının başkahramanı yine Hızır'dır. Nevruz'u anlamlı kılan, Hızır'ın gelişidir. Hızır, bu gelişle bolluk, bereket, zenginlik, saadet ve sağlık getirecektir, soğuğu götürecektir, iyiliği getirecek, kötülüğü götürecektir. ...Hıdrellez adını Hızır'dan alan bir yılbaşı kutlamasıdır. Bu yılbaşının da ekseninde Hızır ile ilgili inanışlar vardır” (2013: 123).

Nevruz Türkler için Ergenekon'dan çıkışın günüdür. Bu günde demir dövülür, ateşin üzerinden atlanılır. Alevi toplumu için ise –tamamı olmasa dahi– Nevruz daha farklı bir içeriğe sahiptir. Bu gün Hz. Ali'nin doğduğu gün ve Hz. Ali ile Hz. Fatıma'nın evlendiği gündür. Bu günde cem ibadeti yapılır, dualar edilir. Bazı yörelerde cemlerde ballı süt ve elma dağıtımı yapılır. Özellikle kentlerde cemevlerinin artması ile 21 Mart günleri cem ibadeti ile birlikte ballı süt dağıtımı yapılmaktadır. (KK1, KK3, KK6)

Hıdrellez'in Şubat ayında orucu tutulur. Bu oruç 3 ile 7 günler arasında değişir. Mayıs ayında ise bayramı yapılır. (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8)

Hızır orucunda (Şubat ayında) ve Hıdrellez günü Hızır'ın geldiğini anlamak için bir tepsi içerisine un konulur ve ortalığa bırakılır. Sabah bu unun üstünde el veya ayak izleri görülürse Hızır'ın o eve uğradığı düşünülür. (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8)

Eskiden bu günde cem ibadeti yapılırdı. Şimdi ise kentlerde Hıdrellez haftasına denk gelinen perşembe günü cem muhabbetinde Hıdrellez'den bahsedilir. Dualar okunur. Cemler Hıdrellez günü niyetine yapılır. (KK-6)

3.2.9. Sayılarla İlgili İnanış ve Uygulamalar

Sayılar Türk toplum hayatında önemli bir yere sahiptir. Sayıların önemi ve işlevine baktığımızda arkasında dinî bir işlevin olduğunu görmekteyiz.

“İslam dininde bazı sayılar kutsal özellikler taşır. Bir, üç, dört, beş, yedi, dokuz, on iki, kırk vb. sayıların dinî bakımdan çeşitli anlamları bulunmaktadır” (Artun, 2013: 379).

Sayılarla ilgili tespit edilen halk inanış ve uygulamaları şunlardır:

Üçler Alevi inanç sisteminde Allah'ı, Hz. Muhammed'i ve Hz. Ali'yi temsil eder. Bu temsiliyeti Hristiyanlıktaki teslis inancı ile aynı olduğunu savunanlar mevcuttur. Alevilikteki bu üç sayısı üçleme anlamına gelmez. Alevilikteki üçler sırası ile Allah/Tevhit-Nübüvvet-Velayet kavramlarını içinde barındırır. Nübüvvet makamı peygamberliği, velayet kavramı veliliği temsil eder. (KK-6)

Alevilikte beşler ifadesi Ehl-i Beyti ifade eder. Bu beş kişi Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'dir. (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8)

Yediler bir makamdır. Nefsin yedi mertebesini aşanların makamıdır. (KK-1, KK-4, KK-6)

On iki sayısı Aleviler için 12 İmamları ifade eder. (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8)

On dört sayısı da Aleviler için önemlidir. Henüz küçük yaşta şehit edilen Peygamber torunlarını ifade eder. (KK-1, KK-4, KK-6)

17 sayısı Aleviler için önemlidir. Hz. Ali 17 kişiye kemerbest sarmıştır. Bu kişilerden ikrar almıştır. (KK-1, KK-4, KK-6)

Alevilerde 40'lar bir makamdır. Bu makam mürşit-i kâmillerin ve insan-ı kâmillerin makamıdır. (KK-1, KK-6)

40 sayısı değişimin ve dönüşüm sembolüdür. (KK-6)

3.2.10. Diğer Halk İnanış ve Uygulamaları

Su vermeyen kişi makbul sayılmaz. Düşmanda olsa su esirgenmez. Su vermeyen Yezit'tir. (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8)

Toplumda Dedelerin beddualarından korkulur. Bir Dede beddua etmemeli. Eğer etmiş ise o beddua yerini bulur inancı hâkimdir. (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8)

Musahipli kişilerin çocukları birbirleri ile evlenemez. Hatta yedi göbek geçene kadar evliliğe izin verilmez. (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8)

Kana kana su içmek günahtır. Suyu içtikten sonra “oh be” demek günahtır. (KK-6)

Aleviler genellikle “afiyet olsun” ve “ziyade olsun” demezler. İnanışa göre Kerbela'da Yezit ordusu birbirlerine su vererek afiyet olsun demiştir. Ziyade ise Kerbela olayında Yezit ordusunun başında olan İbn-i Ziyad'ın isminden gelmektedir. (KK-1, KK-3, KK-6)

Pişen sütün köpüklerinin üflenmesi doğru bir eylem değildir. (KK-2, KK-3, KK-6)

Bu inanışın sebebini kaynak kişi şöyle anlatmıştır:

Mervan bir gece rüyasında kible tarafından gelen bir ejderha görür. Bu ejderhanın ağzından ateşler çıkmaktadır. Ateşin bir parçasının şehri yaktığını bir parçasının da kendisini yaktığını gören Mervan müneccimleri çağırır ve rüyasını yorumlatmak ister. Müneccimlerin hiçbiri rüyayı yorumlayamaz; “Bu rüyayı yorumlasa yorumlasa imamlar neslinden biri yorumlar.” diye bilgi verirler. Mervan “Kimdir bu imamlar neslinden olan kişi?” diye sorar. Müneccimler “Hz. Hüseyin'in oğlu İmam Zeynel Abidin'dir.” derler. Mervan zindana adamlarını gönderir ve İmam Zeynel'i çağırır. İmam'a bir rüya gördüğünü ve bu rüya hakkında bir malumat vermeden rüyasını yorumlamasını ister. İmam ben senin rüyanı yorumların ama sen beni şehit edersin der ve Mervan yemin etse de inanmaz rüyayı yorumlamaya başlar. Rüyanda sizin üzerinize gelen ejderha benim evladım Muhammed Bakır'dır. Benim evladım senin başına on iki tane çivi çakarak seni öldürecek der. Bu sözler üzerine Mervan hemen emir veriyor ve İmam Zeynel Abidin'i katırlara bağlıyorlar ve şehit ediyorlar. Katırlardan başka hiçbir hayvanın ayakları yürümüyor. İmam Zeynel zamanın birinde Ebü'l-Vefâ'nın kızına bir lokma verir bu lokma neticesinde İmam Bakır dünyaya gelir. Mervan, İmam Zeynel Abidin'i şehit ettirdikten sonra müneccimlere emir verir ve bu çoğun doğup doğmadığını öğrenmek ister. Müneccimler remil atarak bakarlar, çoğun dünyaya gelmediğini söylerler. Mervan hamile tüm kadınların karınlarını yardırır. Allah, İmam Bakır'ı Ebü'l-Vefâ'nın kızının karnında sır eyler kimseler anlayamaz. Daha sonra müneccimler tekrar bakarlar ve çoğun dünyaya geldiğini söylerler. Mervan çoğun ne-reye gittiğini sorduğunda müneccimler “bakır deryası”na gittiğini söylerler. Ülkede

ne kadar bakır kazan, kap var ise alt üst ediyorlar. Çocuğu bulamadıklarında bakır deryasından da çıktığını anlıyorlar. Bu sırada adamlar çocuğu ararken Ebü'l-Vefâ'nın kızı bakır kazanında çamaşır yıkamaktadır. Anne, Allah'a sığınarak çocuğu süt deryasına gizler. Ardından yine remil atarlar ve çocuğun bu defa süt deryasında olduğunu görürler. Bu defa da ülkedeki tüm kazanlarını yoklarlar. Bir yerde kaynayan süt kazanı görürler o esnada süt kabarcıklar çıkararak köpüklenir. Adamlar İmam Bakır'ı o kazanın içinde göremezler. Bunun üzerine müneccimler İmam Bakır'ın sır olduğuna kanaat getirirler ve hiçbir yerde bulamazlar. Bu sebeple kaynayan sütün köpüğünü üflemek günahıdır. Ayrıca sadece süt değil herhangi bir yemek taşarken de üflemek doğru değildir. (KK-6)

Salı günü Ali günüdür. (KK-2, KK-3, KK-6, KK-8)

Güzel olana göz ağrısı yakışır. Bu inanışın temelinde Hz. Ali'nin Hayber'in fethine göz ağrısından dolayı katılmayıp daha sonra Hz. Muhammed'in çağırması ile gelip Hayber'in fethinin ona nasip olması yatmaktadır. (KK-2)

Rüyada bir Dede (Seyyid) görmek rahatlık getirir. Rüyasında Dede'yi görenler bir lokma yaparak Dedenin evine gelirler. (KK-1, KK-6)

4. Sonuç

Anadolu sahası Türk halk inanışlarının menşei meselesinde Anadolu'da yaşayan Alevi-Bektaşî topluluklarının inanç ve kültür dünyalarını dikkate alarak yaptığımız bu çalışmada ulaştığımız veriler bize gösterdi ki Alevi-Bektaşî inancına mensup toplulukların İslam yorumları ve algılamaları bazı Türk halk inanışlarından etkilenmiştir. İslam öncesi Türk kültürünün farklı özellikleri bugün Anadolu'da yaşayan Alevi-Bektaşî topluluklarda canlı olarak yaşadığı bir gerçektir. Anadolu Alevilerinin özellikle siyasi sebeplerden ötürü merkezden uzak yaşamaları, kapalı bir toplum olmalarına sebebiyet vermiştir. Bu kapalılık nedeniyle de Anadolu'da yaşayan diğer toplumların kültürleri ile sınırlı bir etkileşime girmiştir.

Eski Türk inanışlarının evirilerek İslamiyet'in içerisinde de varlığını devam ettirmesi hem Sünni hem de Alevi-Bektaşî topluluklarda görülmektedir. Ancak bu evirilme canlılığını koruyan eski Türk halk inanışlarının yanı sıra İslamiyet'i kabul ettikten sonra yaşanan siyasi olaylar, İslam dininin Türkler tarafından farklı kanallardan da etkilenecek farklı yorumlanmasına ve algılanmasına sebebiyet vermiştir. Bu farklılaşmayı Türk halk inanışlarında da görmekteyiz.

Yukarıda değişik başlıklar altında derlediğimiz halk inanışların birçoğu mitolojik anlatılar içerirken birkaçı da tarihte yaşandığına inanılan olaylardan kaynaklanmaktadır. Bunun yanı sıra İslam tarihinde önemli şahsiyetler olarak kabul edilen başta Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hüseyin (Ehl-i Beyt), on iki imam, Hacı Bektaş Veli gibi isimler Alevilerce ayrıcalıklı bir yere sahip olmuştur. Bu şahıslar toplumun her alanında aktif bir konumda olmuştur.

Çalışmamızda ulaştığımız veriler sonucunda Alevi-Bektaşî toplumunun mitolojik dünya görüşüne dair bilgilere de ulaştık. Birçok anlatının köken (etimolojik) mitleri ile ilgili olduğu tespit edilmiştir. Derlediğimiz kimi verilerin hayvanlar, bitkiler ve aylarla ilgili mitolojik anlatılar içermesi Alevi-Bektaşî mitolojik dünya görüşünü yansıtmaları açısından da önemlidir.

Derlediğimiz halk inanışlarında eski Türk halk inanışlarına dayandırmayacağımız birçok unsur İslamiyet'in kabulü ve İslamiyet'in Türkler arasında farklı yorumlanmasından sonra oluşan kültür ve inanç dünyası ile ilgilidir. Örnek olarak; kaynayan sütün köpüklerinin üflenmemesi, muharrem ayının önemi, dut ağacından yapılan bağlamanın daha iyi ses çıkarması, elmanın kurban olması, katrın hoş görülmemesi, keklığın hoş görülmemesi, soğan, sarımsak ve biberin acı olmalarının nedenleri; üç, beş, on iki, on dört, on yedi sayılarının Alevi terminolojisindeki önemi vb. halk inanışlarının menşei Anadolu Aleviliğinin İslam yorumu, algısı ve İslami şahsiyetlere duyulan ayrı ilgi ve mitolojik dünya görüşlerinden kaynaklanmaktadır.

Sonnotlar

- 1 Bu konu için bkz. Fırlalı, E.R. (1994), Geçmişten Günümüze Halk İnançları İtibariyle Alevilik-Bektaşîlik Eröz, M. (2014), Türkiye'de Alevilik Bektaşîlik. Eröz, M. (1992), Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnanıcı) ve Alevilik Bektaşîlik. Ocak, A.Y (2015), Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri.
- 2 Beş isim ifadesiyle Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin yani Peygamberin Ehl-i Beyt'i anılmış olur.
- 3 Kitâb-ı Mukaddes Yaratılış 3/7 bölümünde "İkisinin de gözleri açıldı. Çıplak olduklarını anladılar. Bu yüzden incir yapraklarını dikip kendilerine önlük yaptılar" ifadesi geçmektedir.
- 4 Önlere bir set, arkalarına da başka bir set çektik Böylece onları kuşatıp sardık; artık onlar göremezler.
- 5 Düşkünlük Alevi inancının toplumsal düzeni sağlamak için geliştirmiş olduğu sosyal hukuk düzenidir.

1. Sözlü Kaynaklar

- (KK-1) Abbas, Şahin: 1943, ilkokul, emekli, 12.01.2017, Atakent Mahallesi
 (KK-2) Güllü, Şahin: 1962, ilkokul, ev hanımı, 18.2.2017, Halkalı Mahallesi
 (KK-3) Halil, Salman: 1951, ilkokul, emekli, 05.2.2017, İstasyon Mahallesi
 (KK-4) Hüseyin, Uzun: 1963, ilkokul, emekli, 03.03.2017, Atakent Mahallesi
 (KK-5) Salih, Gül: 1942, ilkokul, emekli, 12. 02. 2017, İnönü Mahallesi
 (KK-6) Salih, Şahin: 1960, ilkokul, serbest meslek, 15.02.2017, Halkalı Mahallesi
 (KK-7) Sıtkı, Güçlü: 1954, ilkokul, emekli, 06.04.2017, Halkalı Mahallesi
 (KK-8) Yeter, Öztimir: 1949, ilkokul ev hanımı, 12. 03. 2017, İstasyon Mahallesi

2. Yazılı Kaynaklar

Artun, Erman. (2013). *Türk Halkbilimi* (Gözden Geçirilmiş 10.baskı). Çukurova/Adana: Karahan Kitabevi.

Attar, Feridüddin. (2013) *Pendnâme*. Ter. M. Ali Özkan. İstanbul: Semerkand Yayınları

Ayverdi, İlhan. (2011). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (2. Baskı). İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.

Boratav, Pertev Naili. (2013). *100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Elçin, Şükrü. (1997). “Türk Halk Edebiyatında Turna Motifi” *Halk Edebiyatı Araştırmaları I*. Ankara: Akçağ Yayınları, ss. 63-75.

Eröz, Mehmet. (1992). *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik Bektaşilik*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.

___. (2014) *Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik* (3.baskı) İstanbul: Ötügen Neşriyat.

Eyuboğlu, İsmet Zeki. (2014) *Anadolu İnançları*. İstanbul: Derin Yayınları.

Fırlıklı, Ethem Ruhi. (1994). *Geçmişten Günümüze Halk İnançları İtibariyle Alevilik-Bektaşilik*. Ankara: Türk Halk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Vakfı Yayınları

Hakkı, İsmail (Erzurumlu). *Marifetname*. Erişim: 10 Şubat 2017, <http://www.veyselkarane.tv/FileUpload/bs642888/File/marifetname.pdf>.

Işık, Caner ve Ezgi Aydın. (2018). *Horasan Erenlerinden Hüsem Dede ve Hüsem Dede Ocağı*. İzmir: Tibyan Yayıncılık.

İnan, Abdülkadir. (1976). *Eski Türk Dini Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

___. (2015). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar* (8.baskı). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Kalafat, Yaşar. (2006). *Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri* (5.baskı). Ankara: Ebabil Yayınevi.

___. (2011). *Türk Kültürlü Halklarda Ulucanlar*. Ankara: Berikan Yayınevi.

Kumartaşoğlu, Satı. (2015). “Fatma Ana Üzerine Anlatılan Efsaneler” *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, C.3, S 6, 106-115.

Melikof, Irene.(2015). *Uyur İdik Uyardılar Alevilik Bektaşilik Araştırmaları*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları

Noyan, Bedri. (1987). *Bektaşilik Alevilik Nedir?* (Genişletilmiş 2.baskı). Ankara: Sanat Kitabevi.

Ocak, Ahmet Yaşar. (2015). *Alevi Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri* (Genişletilmiş ve Gözden Geçirilmiş Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Oğuz, M. Öcal. (2013). *Küreselleşme ve Uygulamalı Halk Bilimi* (2.baskı). Ankara: Akçağ Yayınları.

Pınar Kuzu, Fatma. (2018). “Pir Sultan Abdal’ın Şiirlerinde Turna Motifi” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S 88, 111-122.

Şişman, Bekir. (2000). “Anadolu’da Yaşayan Halk İnançlarının Menşei Üzerine Bir Araştırma” *Milli Folklor Dergisi*, S 46, 104-108.

GÜVERCİN HİKÂYESİNİN HZ. ALİ DEĞİŞKESİ*

HZ. ALİ VARIATION OF THE PIGEON STORY

Yakup KARASOY**

Öz

Eski Oğuz Türkçesiyle yazılan dinî-destanî hikâyeler klâsik Türk edebiyatının ilk örnekleridir. Bu hikâyeler okundukça, nesilden nesile aktarıldıkça nüsha farklılıkları oluşur. Hz. Muhammed’le ilgili beyitler hâlinde yazılan ortalama 40 beyitlik “Güvercin Hikâyesi” de bunlardan biridir. Hikâye Hz. Muhammed veya Hz. Ali’nin mescitte oldukları bir anda gökten iki meleğin (Cebrail ve Mikâil) güvercin ve doğan kılığında yanlarına gelmeleri, güvercinin peşinde olan doğandan kaçışı, sığınmak istemesi, Hz. Muhammed veya Hz. Ali’nin doğana kendi vücutlarından et teklif etmeleriyle gelişir. Hikâyenin sonunda güvercinin Mikâile’e, doğanın Cebrail’e dönüşmesi ve Allah’ın emriyle kendilerini sınamak için geldiklerini belirtip yeniden kaybolmaları anlatılır. Güvercin Hikâyesi’nin farklı nüshaları üzerine kapsamlı araştırmalar yapılmıştır. Güvercin Hikâyesi’nin farklı bir değişkesini de Mahdum Kulu Divanı’nda görüyoruz. “Gökçe Güvercin” adı verilen bu hikâye şekil ve içerik açısından Anadolu sahasındaki “Güvercin Hikâyesi”nden farklıdır. Dörtlükler hâlinde yazılan bu destanda Hz. Muhammed’in yerini Hz. Ali almıştır. Bu çalışmada hikâyenin Mahdum Kulu Divanı’nın Mollanefes nüshasındaki metnini ele alacağız. Mahdum Kulu’ndaki Hz. Ali sevgisiyle ilgili bazı çalışmalar da yapılmıştır. Eski Oğuz Türkçesiyle mesnevi tarzında yazılan Anadolu sahasındaki “Güvercin Hikâyesi”nde dönemin ses ve yapı bilgisi özelliklerini görürüz. Mahdum Kulu Divanı’ndaki dörtlük hâlinde ve destanî tarzda yazılan “Gökçe Güvercin” hikâyesinde ise hem Doğu Türkçesinin (Çağatayca) hem de Türkmen Türkçesinin ses ve yapı bilgisi özelliklerini görmek mümkündür. Biz hikâyenin Hz. Muhammed ve Hz. Ali etrafında farklı bölgelerde yazılmasına dikkat çekmek, araştırmacılara yeni karşılaştırma imkânı sunmak amacındayız.

Anahtar kelimeler: Güvercin, doğan, Hz. Muhammed, Hz. Ali, Cebrail, Mikâil

Abstract

Religious-epic stories written in Old Oghuz Turkish, are the first examples of classical Turkish literature. These stories have been read and transferred through the generations via different copies. “The Pigeon Story”, that is about Hz. Muhammad, consists of approximately forty couplets. The story starts with the two angels (Gabriel and Michael), coming from the sky, disguised as pigeon and hawk. It continues with Hz. Muhammad or Hz. Ali’s offer flesh from his own body to the hawk while the pigeon flees from the hawk and tries to take refuge. The story ends as the pigeon and the hawk are transform back to the two angels and disappear after they state that they came by the order of God -Allah- for the purpose of testing them. There is an extensive literature about the different copies of “The Pigeon Story”. Yet another variation of “The Pigeon Story” is seen in the Divan of Mahdum Kulu. This variation, named as “Stock Dove” (Gökçe Güvercin) differs from “The Pigeon Story” known in Anatolia region in terms of form and substance. Hz. Ali replaces Hz. Muhammad’s place in this story and it is written in quatrains. In this paper, this variation of the story which takes place in The Mollanefes copy of Divan of Mahdum Kulu is examined. Mahdum Kulu’s sympathy to Hz. Ali is known and some researchers provide evidence about this sympathy. The Anatolian version of the “Pigeon Story” which is written in Old Oghuz Turkish, in the style of mesnevi, exhibits certain properties of phonetics and morphology of the period. Whereas, “The Stock Dove Story” that took

* Makalenin Geliş Tarihi: 06.11.2019, Kabul Tarihi: 05.12.2019. DOI: 10.34189/hbv.92.004

** Prof. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara. yakup.karasoy@hbv.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3856-7489>.

place in *Mahdum Kulu Divanı* is written in stanzas and in the style of an epic poem. In this version, phonetical and morphological characteristics of both Eastern Turkish (Chagatay) and Turkmen Turkish are observed. Finally, different approaches within the scope of Hz. Muhammad and Hz. Ali in different regions and a new opportunity for the comparison in the literature are highlighted.

Keywords: Pigeon, hawk, Hz. Muhammad, Hz. Ali, Gabriel, Michael

1. Giriş

Eski Oğuz Türkçesinin bütün dil özelliklerini 13-15. yüzyıllarda yazılan eserlerde görürüz. Bu manzum, mensur eserler çoğunlukla tercüme veya uyarlamadır. İlk örneklerini 13. yüzyıldan itibaren görmeye başladığımız dinî içerikli manzum hikâyeler, klâsik Türk edebiyatının, klâsik Türk şiirinin önemli örnekleridirler. Çoğu mesnevi tarzında yazılan bu eserlerin konuları oldukça geniştir: Aşk, din, tasavvuf, ahlak, macera, öğüt, Hz. Muhammed, Hz. Ali, halk hekimliği gibi (Çelebioğlu: 1999). Biz çalışmamızda Eski Oğuz Türkçesi döneminde yazılan ve bu dönemin dil özelliklerini yansıtan “Güvercin Destanı” ile *Mahdum Kulu Divanı*’ndaki “Gökçe Güvercin” hikâyesini karşılaştıracamız.

2. Güvercin Hikâyeleri

Tarihî romanlar nasıl gerçek bir tarih değilse Hz. Peygamber’e veya Hz. Ali’ye atfedilen bu manzum hikâyeler de doğrudan yaşanmışlığa dayalı değil hayal gücünü geliştiren, inancı pekiştiren, terbiye edici metinler olarak değerlendirilebilir. Başlıca Hz. Muhammed ve Hz. Ali’nin ana kahramanı olduğu metinlerin çoğu, ilk örneklerinden sonra okuna okuna, anlatıla anlatıla geniş kitlelere yayılmış, yazıya geçirilenlerde ise nüsha farklılıkları oluşmuştur. “Kesik Baş Destanı”, “Güvercin Destanı”, “Geyik Destanı”, “Ejderha Destanı” gibi metinler gerek dil özellikleri, gerekse içerikleri açısından araştırmacıların hep üzerinde durdukları başlıca metinlerdir (Çetin 1997, Demir, Erdem 2007, Töret 2016).

Amil Çelebioğlu XIV. yüzyıl mesnevilerini değerlendirirken aralarında Kirdecî Ali’nin “Güvercin Destanı”, İzzetoğlu’nun “Tavus Mûcizesi”, Tursun Fakı’nın “Hz. Peygamber’in Ebûcehil’le Güreşi Hikâyesi” gibi eserleri “Mûcizât-ı Nebî”; “Kıssa-i Mukaffa”, “Kesikbaş Destanı”, “Ejderha Destanı”, “Cenâdil Kalesi” gibilerini de “Gazavât-ı Ali” diyebileceğimiz ayrı bölümler halinde değerlendirmek gerektiğini vurgular (Çelebioğlu 1999:43).

Bu çalışmamızda ele alacağımız “Güvercin Destanı” oldukça dikkat çekicidir. “Güvercin Destanı” ile ilgili ilk çalışmalar Amil Çelebioğlu tarafından yapılmıştır. Anadolu sahasındaki hikâyeyi Çelebioğlu şöyle değerlendirir: “Dâsitan-ı Hamâme (güğercin): Müellifi Kirdecî Ali’dir. 43 beyit olan bu manzume, ‘fâilâtün fâilâtün fâilün’ vezniyle yazılmıştır. Bir gün Hz. Peygamber, ırte (sabah) namazını kılmış, duasını bitirmiştir. Bir güğercin uçarak gelip dizine konar. Titremekte olan kuşa Hz. Peygamber sebebini sorunca güğercin, üç gündün beri kendisini bir doğanın kovaladığını, iki yavrusu olduğunu söyler ve korunmasını rica eder. Hz. Peygamber de onu

koruyacağına dair söz verir. Biraz sonra yeri göğü titreterek doğan gelir. Altı yavrusunun aç kaldığını beyanla Hz. Peygamber'den avını talep eder. Hz. Peygamber'in güvercin yerine bir koyun teklifini kabul etmeyen doğan, Peygamber'in bizzat kendi etinden kesip verme teklifini kabul edince Hz. Peygamber, bıçağı mübarek tenine çalmışsa da Hakk'ın emriyle kesmemiştir. Bunun üzerine güvercin silkinip Mikâil, doğan silkinip Cebrail hüviyetine girer. Cenab-ı Hakk'ın emriyle geldiklerini söyleyip kaybolurlar. Dinî – dâsitanî bu küçük eser, Hz. Peygamber'in bir mucizesine, imtihan edilmesine, dolayısıyla onun örnek ahlâkına ve ahde vefâya dairdir. Güvercin Destanı da salavat isteğiyle başlar, rahmet dileğiyle biter. Mevlânâ ile ilgili olması itibarıyla Kirdecî'nin Mevlevî olması muhtemeldir. Eser Nuruosmaniye Kütüphanesi nr. 3430, yk. 58a 59b'dedir" (Çelebioğlu 1999:77).

Çelebioğlu'nun bu eserinde hikâyenin metni yoktur. Şükrü Elçin, hikâyenin Türk Tarih Kurumu nüshasını metin olarak yayımlamıştır (Elçin: 1982). Mustafa Argunşah konuyla ilgili eserinde "Güvercin Destanı" ve diğer destanlar hakkında bilgiler verir. Argunşah'ta da "Güvercin Hikâyesi"nin metni yoktur (Argunşah: 2002). Namık Aslan, "Güvercin ve Geyik Destanları"nın metnini de verdiği çalışmasında hikâyeleri, hikâyelerin içeriklerini ve yazarlarını değerlendirmiştir (Aslan: 2006).

Amil Çelebioğlu, Şükrü Elçin, Vasfi Mahir Kocatürk ve Namık Aslan tarafından hakkında bilgi verilen, üzerinde durulan bütün "Güvercin Destanları" birbirinin farklı nüshaları olan aynı metindir ve hepsinde ana kahramanlar Hz. Muhammed, güvercin, doğan, Cebrail ve Mikâil'dir. Olaylar güvercinin Hz. Peygamber'e sığınması, yardım istemesi ve Doğan'ın gelişi, Hz. Peygamber'in kendi etini teklifi, Doğan'ın bu teklifi kabulü, bıçağın kesmemesi ve kuşların Mikâil ve Cebrail şeklinde görünmeleri kurgusu üzerinedir. Olaylar mescitte geçer. Güvercin'in iki veya üç, Doğan'ın altı yavrusu vardır. Olay ırte (sabah) veya öğle namazından sonra olur. Hikâyelerin sonunda Hz. Peygamber'in şefaati ve ahde vefâya vurgu yapılır. Olaylar üçüncü kişi tarafından açıklayıcı, bilgilendirici ve örnek oluşturuca karakterde verilir.

3. Mahdum Kulu ve Güvercin Hikâyesi

Türkiye'de Türkologlar arasında eskiden beri bilinen Mahdum Kulu (1724-1807), Türkmen edebiyatının en önde gelen simasıdır, Türkmenlerin her şeyidir. Türkmenler arasında çok okunan, çok sevilen, koşulları ezbere bilinen Mahdum Kulu'nun şiirlerinde İslam tarihinin, Doğu kültürünün, Türkmen sosyal yapısının bütün yansımalarını görmek mümkündür. Mahdum Kulu eserini dönemin edebî dili Çağatayca ile yazmıştır. Ancak öteki Türk lehçelerinde (Tatar, Özbek, Kazak, Uygur vd) yazılan eserlerde olduğu gibi Mahdum Kulu'nda da kendi dilinin, Türkmencenin ağız özelliklerini yansıtan ses ve yapı farklılıklarını görmek mümkündür. Eğitilmiş birisi olarak onda Hoca Ahmet Yesevi'yi, Yunus Emre'yi, Ali Şir Nevâî'yi, Karacaoğlan'ı, Aşık Ömer'i, Köroğlu'nu hatırlatan, andıran dizelerle karşılaşırız.

Sovyetler Birliğinin dağılmasıyla birlikte bütün Türk dünyasında dil, edebiyat alanlarında Orhun Yazıtları gibi, *Dîvânu Lugâti't-Türk*, *Kutadgu Bilig*, Dede Korkut,

Hoca Ahmed-i Yesevi gibi hemen hemen bütün Türk dili ile yazan, yadigârlar bırakan şairler, yazarlar üzerine yapılan çalışmalar başladığı hızla devam etmektedir.

Hüseyin Kâzım Kadri, Fuad Köprülü, Zeki Velidi Togan'dan itibaren Mahdum Kulu üzerine çalışmaların yapıldığını biliyoruz. Himmet Biray, *Mahdum Kulu Divanı* ile bu alana öncülük edenlerdendir. Eserinin girişinde belirttiği üzere Biray'ın çalışmasının ana amacı Türk halkına Mahdum Kulu'yu tanıtmak ve sevdirmektir. Eserinin amaca layıkıyla hizmet ettiği söylenebilir. Mahdum Kulu'nun 1983'te doğumunun 250. yılı anısına Türkmenistan'da bazı yayınlar yapılmıştır. Biray yayınlanan eserleri değerlendirerek Türkiye bilim dünyasına Mahdum Kulu'yu kazandırmıştır. Yine 2014'te Mahdum Kulu'nun doğumunun 290. yılı anısına Prof. Dr. Abdurrahman Güzel'in editörlüğünde TİKA tarafından kapsamlı yayınlar yapılmıştır. Bunlardan birisi de *Mahdumkulu Divanı*'dır. Eserde Mahdum Kulu'nun bütün şiirleri bir araya getirilmiştir. Yalnız eserde hangi yazma ve yayınların esas alındığı, hangi yayınlardan yararlandığı belirtilmemiş ve esere bibliyografya konulmamıştır. Eserin sonunda "Manzum Hikâyeler" başlığı altında "Gökçe Güvercin", "Vaaz", "Ak İt", "Yusuf", "Kesik Baş", "Diğerleri Bulunmaz", "Dünya Hey" hikâyeleri yer almaktadır (Güzel vd. 2014: 734 – 755). Bu hikâyeler içerikleri dolayısıyla dinler tarihi, Hz. Muhammed ve Hz. Ali merkezli olmaları açısından ayrıca dikkate değer metinlerdir.

Eserin tamamı bugünkü Türkmençeye göre okunmuş, Türkiye Türkçesine aktarılmış ve katkıda bulunanların esere nerelerde, nasıl katkıda buldukları belirtilmemiştir.

Mahdum Kulu Divanı'nın Mollanefes nüshası da yine TİKA tarafından 2014 yılında Aşkabat'ta Prof. Dr. Annagurban Aşirov ve Ali Muslu tarafından *Mahdumkulu Divanı – Mollanefes'in Elyazma Nüshası* adıyla yayımlanmıştır. Eser, elyazma nüshasının tıpkıbasması, CD olarak verilen divanın Latin harflerine çevrilmiş metni ve Türkiye Türkçesine aktarılmasından ibarettir. Ancak eserde verilen Latin harfli okuyuş Mollanefes nüshası değildir. Büyük oranda Güzel yayınından yararlanılmıştır. Mollanefes nüshasında bulunan 211 şiirin tamamı A. Güzel'in ve H. Biray'ın yayınında da vardır.

Yusuf Azmun da 1978 yılında "Mahtum Kulu Divânının Dil Hususiyetleri" adıyla doktora tezi hazırlamış ancak bu çalışma yayımlanmamıştır.

4. "Güvercin Hikâyesi" ile "Gökçe Güvercin Hikâyesi"nin Karşılaştırılması

"Güvercin Hikâyesi", Y. Azmun, H. Biray, A. Güzel ve A. Aşirov'un çalışmalarının hepsinde küçük farklılıklar dışında 24 dörtlükten oluşmaktadır ve aynı içeriktedirler. Hikâyeyi Azmun "Alı Bile Gökce Kebder", Biray "Gökçe Kepteri", Güzel ve Aşirov ise "Gökçe Kepteri" başlığı altında vermişlerdir.

Aşirov'un hikâye metni ile Güzel yayını birebir aynıdır. Türkiye Türkçesine yapılan aktarmalar da basit farklılıklar dışında örtüşmektedir.

Üzerinde duracağımız, Arap harfli ve çevri yazılı metnini vereceğimiz Mollanefes nüshasında ise hikâye 27 dörtlükten ibarettir (Aşırov, Muslu 2014: 237-242). TİKA tarafından yayımlanan Mollanefes nüshasında bazı sayfalarda karışıklıklar vardır. “Gökçe Güvercin Hikâyesi” de eserin Batı Arap rakamlarıyla numaralandırılan 237. sayfasındaki mensur giriş ile başlamaktadır. Ancak 238. sayfa iki defa fotoğraf olarak metne dâhil edilmiştir. Yani eserdeki 238. ve 239. sayfalar aynıdır. Bu sayfaların üst taraflarında da Doğu Arap rakamlarıyla 237, 238... yazılıdır. Dörtlük yerleri değişik olmak üzere Biray ve diğer yayınlardaki 4. dörtlük Mollanefes nüshasında yoktur. Mollanefes nüshasındaki 10., 11., 15. ve 16. dörtlükler diğer yayınlarda yer almamaktadır. Biz 4. dörtlüğü de Aşırov-Muslu’daki şekliyle metne dâhil ettik.

Mollanefes nüshasında mensur bir girişten sonra (7 satırlık) dörtlükler hâlinde verilen hikâyenin ana hatları şöyledir.

Bir gün Hz. Ali mescitte yaşlı, genç sahabilere vaaz ederken biri kebuter (güvercin) birisi de laçın (doğan) kılığında giren iki ferişte gelir. Güvercin Hz. Ali’nin eline konar. Güvercin saygıyla selam verdikten sonra rahat bir hayatının olduğunu, yavrularına yiyecek toplamak amacıyla yerde, gökte, her tarafta rahatça dolaşabildiğini anlatır. Yavrularına yem bulabilmek amacıyla dolaşırken bir laçının kendisini kovaladığını ve canından endişe duyduğu için Hz. Ali’ye geldiğini söyler; “Senin kapına geldim, kurtar beni!” diye yalvarır.

Hz. Ali güvercinin hâlini anlar. Üzülmemesi gerektiğini ve kendisine yardım edeceğini söyler. Güvercini tutarak koynuna saklar. O sırada laçın da selam vererek Hz. Ali’nin yanına gelir ve derdini anlatır. Her gün erkenden dağları taşları gezdiğini, bir güvercini kovaladığını ve o güvercinin kendilerine doğru geldiğini anlatır.

Hz. Ali’ye övgülerde bulunduktan sonra üç gündür aç olduğunu ve avını vermesi gerektiğini söyler. Hz. Ali sadık, vefâkar ve sevgili hizmetlisi Kanber’i çağırır ve ondan bir hançer getirmesini ister. Bu arada laçın Hz. Ali’ye hançeri ne yapacağını sorar. Hz. Ali de laçına kendi butundan et kesip vereceğini söyleyince laçın Hz. Ali’ye “kesme” der. Hz. Ali de kendisinin kerem sahibi olduğunu, güvercini bağışlamasına karşılık kendi butundan et vereceğini söyler. Laçın bunu kabul etmez ve Hz. Ali’nin etinin haram olduğunu belirtir; güvercine “kebuter”, kendisine “laçın” denmemesi gerektiğini, buraya kendisini sınamak için geldiklerini ve meleklere pirleri olduklarını anlatır. Daha sonra Hz. Ali’den izin alarak göğe doğru uçup giderler.

Mahdum Kulu Divanı’nın farklı kütüphanelerde birçok elyazma nüshası vardır. Mollanefes nüshası dil özellikleri bakımından oldukça önemlidir. Mollanefes (1810-1862)’in kendisi de Türkmen dili ve edebiyatı için önemli bir şairdir. Türkmenistan Millî Golyazmalar Enstitüsü 5529 numarada kayıtlı olan nüshayı yukarıda belirttiğimiz gibi 2014 yılında tıpkıbası olarak TİKA yayımlamıştır. Bu yayının 2. sayfasında eserin ünlü Türkmen şairi Mollanefes tarafından yazıldığına dair “Amel-i Mollanefes bu turur. Gazel-i Mahdum Kulu. El-kıssa. Gazel-i Mahdum Kulu bu turur.” şeklinde bir

kayıt vardır. Üzerinde çalıştığımız bu nüsha Mahdum Kulu divanları arasında önemli bir yere sahiptir. Çağatay edebî dili geleneğiyle yazılan, 211 şiirden oluşan bu eserde yer yer Türkmençe ses ve yapı bilgisi örneklerini de görüyoruz. Biz güvercin hikâyesini özgün imlâsına bağlı kalarak okuduk. Burada dikkatimizi çeken bazı ses ve yapı özelliklerini şöyle sıralayabiliriz:

1. Bilindiği gibi Arapça kelimelerdeki ayın sesi Türkmencede yer yer “gayın”a (ğ) dönüşür.

va‘z → vağız, ta‘zim → tağzım / tazım

Yine Arapça ve Farsça kelimelerdeki “f” sesi Türkmencede “p” sesine dönüşür. Şairin adında gördüğümüz gibi (Mollanefes → Mollanepes) başka kelimelerde de görüyoruz. fena → pena

2. Burada Divan’ın tamamında gördüğümüz ve aşırı doğruculuk “hypercorrection”tan da birkaç örneğin olduğunu belirtmemiz gerek. Dil “f” sesinin “p” olmasına bazı Türkçe ve Farsça kelimelerde tersine örnekler veriyor.

pervâz – fervâz, peri – ferî, kapı – kafu/kafî, perverdigâr → ferverdigâr

3. Eski Türkçedeki “t-” sesi Çağataycada “t-”, Oğuz grubu Türk lehçelerinde “d-” dir. Ancak Çağataycada birkaç kelime “d-” sesi vardır. “de-” fiilini metnimizde hem ti- hem de “di-” olarak görürüz. dağ,daş

4. Yaklaşma hâli eki +ğa/+ge’dir. Aliğa, mihrabğa, kitabğa, çağamğa, kafunğğa, kafımğa, hazretğa, bizge. Divan’ın bütününde yaklaşma hâli ekinin bugünkü Türkmencede olduğu gibi hem +a/+e’li hem de ünlü ile biten kelimelere â / ê şeklinde geldiğini de belirtmeliyiz.

5. Farsça izafet tamlamalarının yazılışında da son dönem Çağatayca metinlerin birçoğunda görülen y’li yazılışa rastlıyoruz.

şâh-ı safter → şâhı safter

şehr-i Hayberi → şehri Hayberi

6. Eski Oğuz Türkçesindeki -ğıl/-gil emir eki ile Çağatayca -ğın/-gin eki yan yana metnimizde kullanılmıştır: etkin, bergin, kelgin, dimegil

Eski Oğuz Türkçesi ile Kirdecî Ali tarafından yazıldığı kabul edilen Güvercin Destan’ının bütün nüshaları beyitler hâlinde ve “fâilâtün fâilâtün fâilün” vezniyledir.

Çağatayca yazılan Mahdum Kulu Divanı’ndaki hikâye ise dörtlükler hâlinde ve 7’li bazen de 8’li hece vezniyle yazılmıştır.

Anadolu sahasında Eski Türk Edebiyatının bir çeşit manzum hikâye ve romanları olan bu tahkiyeli eserler geniş bir yer tutarlar. Bunların çoğu mesnevi tarzında ve beyitler hâlinde yazılmışlardır. Az da olsa dörtlükler hâlinde yazılabildiğini belirten Çelebioğlu, bunlar için “Dörtlüklerle ve destan şeklinde yazılmış veya içinde bu çeşit

parçalar ihtiva eden hikâye vs. nev'inden manzumeler ise Türk millî nazmını devam ettiren eserlerdir.” demektedir. (Çelebioğlu: 1999 – 25). Mahdum Kulu'nun, Güvercin Destanı da bu görüşü destekleyen iyi bir örnektir.

Burada önemli nokta, bütün örnekleri Hz. Muhammed ile ilişkili Güvercin hikâyesinin Mahdumkulu Divanı'nda Hz. Ali ile ilgili olmasıdır. Mahdum Kulu'nda Hz. Ali sevgisi çok önemli bir yer tutar. Divan'ın tamamında İslam tarihinden, Doğu kültüründen örneklemeler ve isimler görmek mümkündür. Ancak bunların içerisinde Hz. Ali daha belirgin ve açık şekilde ele alınır.

Berdi Sarıyev, Mahdumkulu Anı Kitabı'ndaki “Mahtumkulu'nun Eserlerinde Hz. Ali'nin Yeri ve Onun Tipik Özellikleri Hakkında” adlı yazısında ayrıntılı bir şekilde Mahdum Kulu Divanı'ndaki Hz. Ali konusunu ele alır. Çeşitli şiirlerindeki Hz. Ali'yle ilgili örneklerden sonra “Gökçe Güvercin Hikâyesi”ni de A. Güzel yayınındaki 24 beyitlik metin üzerinden değerlendirir. Burada “Kesik Baş”, “Beyaz Köpek”, hikâyeleri de verilmiştir. (Sarıyev 2014: 152 – 178).

5. Sonuç

İlk yazanı kim olursa olsun Anadolu sahasındaki “Güvercin Hikâyesi” ile Çağatayca yazılan “Gökçe Güvercin” hikâyeleri nüsha farklılıklarının dışında yayımları, anonim bir metin gibi görülmeleri sebebiyle çok okunmaları, çok anlatılmaları sonucu incelenmeye değer dil yadigârı olma özelliği kazanmışlardır. Her iki metnin nüshalarında beyit ve dörtlük sayıları farklıdır.

Söz konusu metinler tam bir benzerlik içindedirler. İster Hz. Muhammed ister Hz. Ali olsun sözleri ve davranışları sebebiyle örnek olma işlevlerini yerine getirmişlerdir. Her iki hikâyede de melekler don değiştirmişler, şekil değiştirmişler, farklı kimliklerle mesajlarını belirtmişlerdir. Hz. Süleyman'ın kuşlarla konuşma mucizesini hem Hz. Muhammed hem de Hz. Ali karakterinde hatırlıyoruz.

Çalışmamızda daha önce üzerinde oldukça kapsamlı araştırmalar yapılan “Güvercin Hikâyesi”ne yeni bir bakış açısı getiriyoruz. Hz. Ali ile ilgili yayınlarda rastladığımız bu hikâyenin alan araştırmacıları tarafından bu gözle de değerlendirilmesi gerektiği inancındayız.

Güvercin Hikâyesinin Hz. Ali değişkesinin Anadolu'da yazılı metnin olup olmadığını bilmiyoruz. Muhtemelen Alevî - Bektaşî geleneğinin sözlü sahasında da olabileceği kanaatindeyiz. ¹Eğer bu hikâyenin Anadolu sahasında gerek yazılı gerekse sözlü değişiklikleri varsa bu Türk edebiyatı araştırmacılarına yeni bir değerlendirme imkânı sunacaktır.

Kaynaklar

1.Sözlü Kaynaklar

- 1 Mehmet Kaytanbıyık 23 Ekim 2019 tarihindeki görüşmemizde bu düşüncemizi doğrulamış ve sözlü gelenekte böyle bir hikâyenin olduğunu belirtmiştir.

KK1. Kaytanbıyık, Mehmet, 23 Ekim 2019 tarihinde yapılan görüşme.

2. Yazılı Kaynaklar

- Argunşah, Mustafa. (2002). *Kirdeci Ali Kesikbaş Destanı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Aslan, Namık (2006). “Manzum Dinî Hikâyeler ve Kirdeci Ali’ye Ait Olduğu Söylenen İki Hikâye Metni (Güvercin ve Geyik Destanları)”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Kayseri: 20, 189-207.
- Çelebioğlu, Amil (1999). *Türk Edebiyatında Mesnevi*. İstanbul: Kitabevi.
- Çetin, İsmet (1997). *Türk Edebiyatında Hz. Ali Cenknâmeleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Demir, Necati ve Erdem, Mehmet Dursun. (2007). *Hazret-i Ali Cenklere*. Ankara: Destan Yayınları.
- Elçin, Şükrü. (1988). *Halk Edebiyatı Araştırmaları I*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Güzel, Abdurrahman. (2014). *Mahtumkulu Divanı*. Editör: A. Güzel, Haz. A. Güzel vd. Ankara: TİKA.
- Hamzayev, M. Ya. vd. (1962). *Türkmen Diliniñ Sözlüğü*, Türkmenistan İlimler Akademiyası Dil Bilimi İnstitüti, Aşgabat.
- Meredov A., Ahallı S. (1998). *Türkmen Klassı Edebiyatının Sözlüğü*. Aşgabat: Türkmenistan Neşriyatı.
- Sarıyev, Bedri. (2014). *MahtumKulu Anı Kitabı*. Editör: A. Güzel, Haz. A. Güzel vd. Ankara: TİKA.
- Töret, Aslı Büyükokutan. (2016). *Hız. Ali Cenknâmelerinden Kan Kelesi Kitabı*. Konya: Kömen.

EKLER

EK.1.Hikâyenin Mollanefes nüshasındaki metni:

râviler andağ rivâyet kılırlar kim iki ferişte bir kün âsmândın fervâz kılıp barur irdi.² ikisi berik durdılar. ‘Aliniñ şahâvetin köreli tidiler, biri kebüter boldı ve biri laçın boldı. Kebüter âsmândın fervâz kılıp ‘Aliniñ eline keldi. ‘Ali hem mescidde halâyıkğa vağız nasîhat kılıp olturıp irdi. Kördiler kim bir kökçe kebüter hâzır boldı. Şahâbeler tutucağ boldılar. ‘‘Ali aydı: Degmenğler. Kebüter hem ‘‘Aliğa karşı bağıp arz-ı hâlini beyân kılır boldı.

ğazel ve lehu eyzân

ey yaranlar şâhibi
köriñ hükmi-dâveri

2 dal harfi iki defa yazılı. Metindeki basit noktalama hataları dikkate alınmamıştır.

mescidde olturmuş idi
bir kün Murtaza ‘Ali

püştin berip mihrābğa
yüzün bermiş kitābğa
uluğ kiçik saḥābe
barı olturmuş idi

ol şāh³-1 şafter kördi
bir kökçe kebüter keldi
olturdu ta‘zīm kıldı
selām aleyk yā ‘Ali

*sen-sen dinim imanım
saḅga ḳurban bu cānım
fīlan yerde āşiyānım
yaş çağam bar yā ‘Ali⁴*

ṭayr urardım yezdāna⁵
şükr ider-men sübhāna
isterdim yığam dāne
kitem çağama sarı

yer kökiḅ arasında
ḥarmanlar ḳırasında
Ḥudāniḅ penāsında
kezerdim şāhrāları

ḥoş-ḥāl [u] ḥurrem idim
düşmāndın ḡāfil idim
çağamğa meşḡül idim
kördim ki bir şāh ferı

körsem bir laçın kelür
havāda havālanur
bildim ki cānım alur
aman⁶ bermez yā ‘Ali

korkdım bī-ṭāḡat boldım
şirīn cāndın el üzdım
seniḅ ḳafuḅḡa keldim
ḳutar meni yā [‘Ali]

‘Aliḡa çün vaḳt boldı

3 met. :şāhı

4 Bu dörtlük Aşirov-Muslu yayımından alınmıştır.

5 met. :yazaḅga

6 met. :iman

kebūtering hālin bildi
luṭf ilen kerem kıldı
tidi kebūter kel beri

laçındın kaçıp kelip
Ḥaydarı penā bilip
Fetāatan(?) kutulup
tidi kebūter kel beri

köz yaşıñgnı aқdurma
keldiñg meniñg ҡafımğa
kerem eyleyin sañga
didi kebūter kel beri

keldi kebūter öñgüne⁷
bermen laçın çenğine⁸
kol uzatıp yenğine⁹
saldı kebūter yā ‘Ali

şol demde laçın keldi
ḥazretğa arzın [kıldı]
tağzım tola kıldı
selām aleyk yā ‘Ali

her seherler kezer-men
dağ daşlarını eler-men
bir kebūterni ҡovlar-men
kelipdür sizge sarı

kırk çiltenler serveri
sen-sin şehr¹⁰-i Ḥayberī
sen nurbatlı ḥaydarī
nā-ümīd etme yā ‘Ali

sen-sin sāķī-i kevseri
didi şehr¹¹-i ḥaydarī
özi kitdi Ḥayberī
kerem etgin yā ‘Ali

dermendeyem muḥtācam
şermendeyem ğallacam
bu kün üç күndür açam
avım bergin yā ‘Ali

7 met. :öñgene

8 met. :çenğene

9 met. :yenğene

10 met. :şehri

11 met. :şehri

ol şâh-ı ferverdigâr
 ol şîr-i düldül-süvâr
 ol şâhib-i zülfiķâr
 nidâ kıldı Ğanberi

Ğanber çün hâzır oldu
 ta'zîm tola kıldı
 didi Ğanber ne boldı
 çağırđıñız Ğanberi

didi çarh-ı çenberi
 müşk atılmış anberi¹²
 [‘Ali] didi Ğanberi
 alıp kelgin hançeri

körđiñ indi ne kıla
 özleri kerem kıla
 laçın didi ‘Aliğa
 siz ne ider-siz hançeri

hançer çekdi kınındın
 tâ et kese budındın
 laçın tutdı qolındın
 kesme didi yâ ‘Ali

ey laçın men Haydaram
 şâhib-i luţf-ı kerem
 öz budımdın et berem
 sen dileme kebüteri

seniñ işin keremdür
 kılarıñ muhteremdür
 bu et bizge harâmdur
 yâ sâķi-i kevseri

kebüter dimegil oñga
 laçın dimegil bizge
 sınamaq üçün biz sizi
 biz melâikler pîri

şâhdın ruşşat aldılar
 ayak üste qaldılar
 fervâz urıp turdılar¹³
 kitdi âsmâna sarı

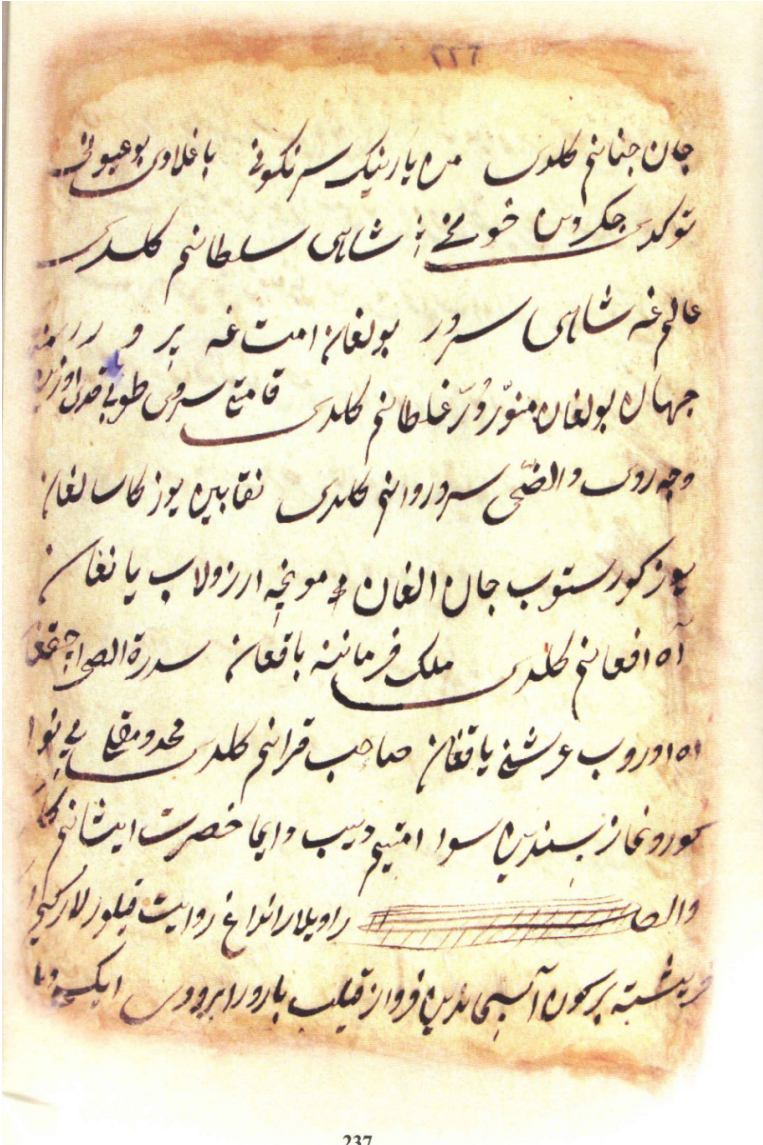
tamâm boldı bu destân

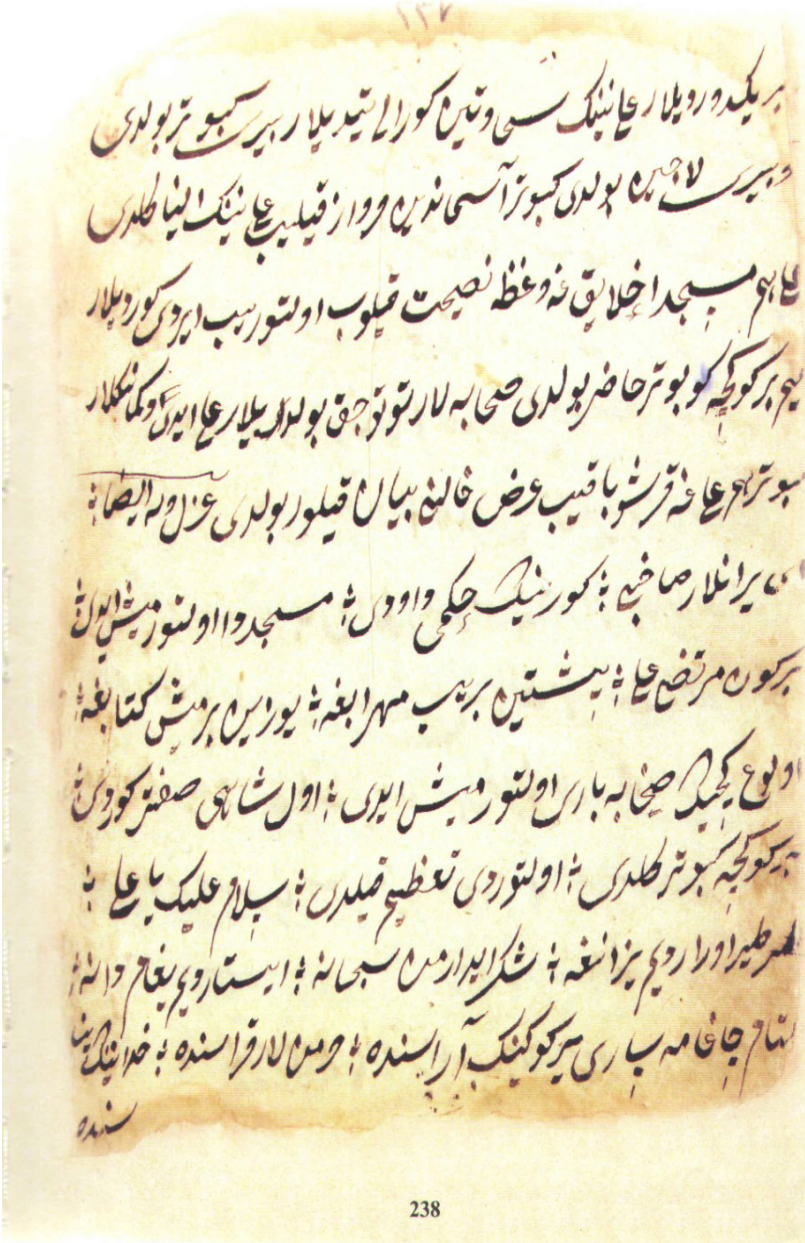
12 met. :ğ’la yazılmış

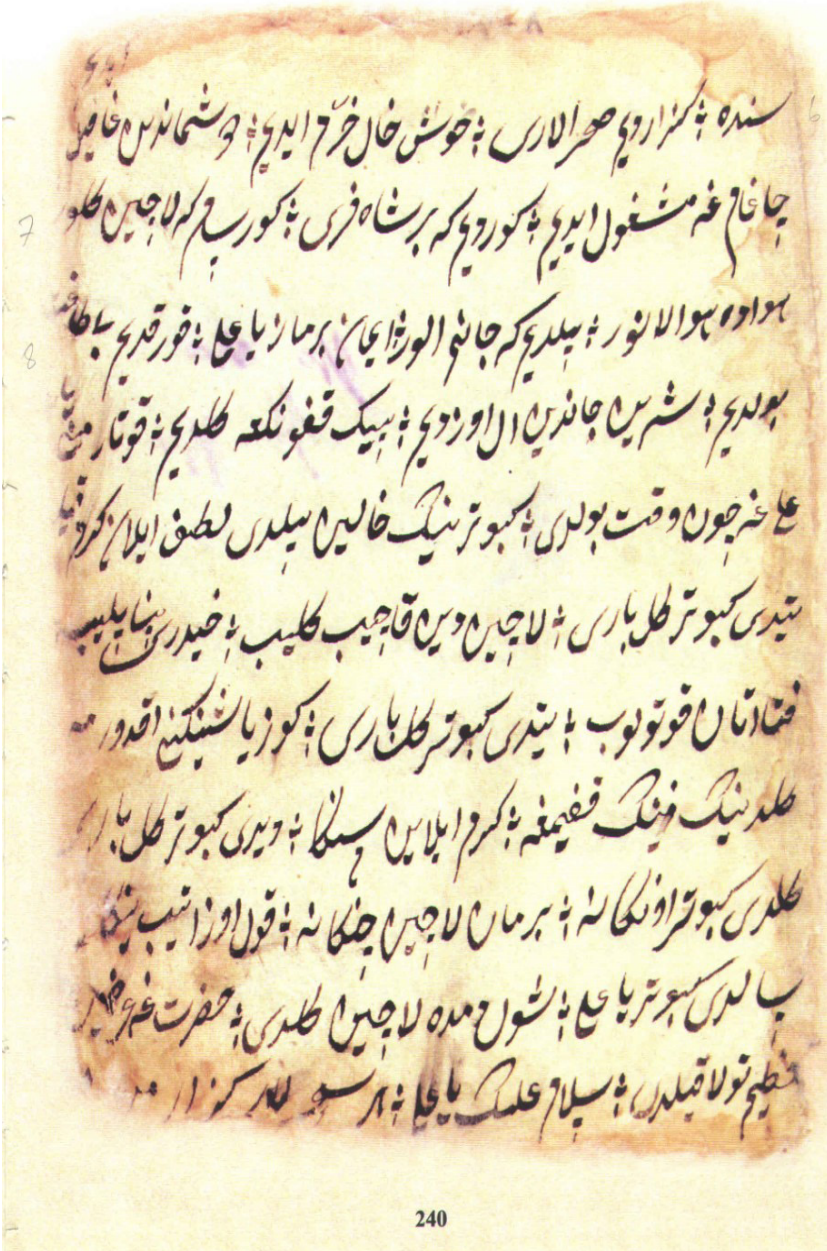
13 met. :kitdi, başka bir kalemlle üstü çizilmiş ve “turdılar” yazılmış.

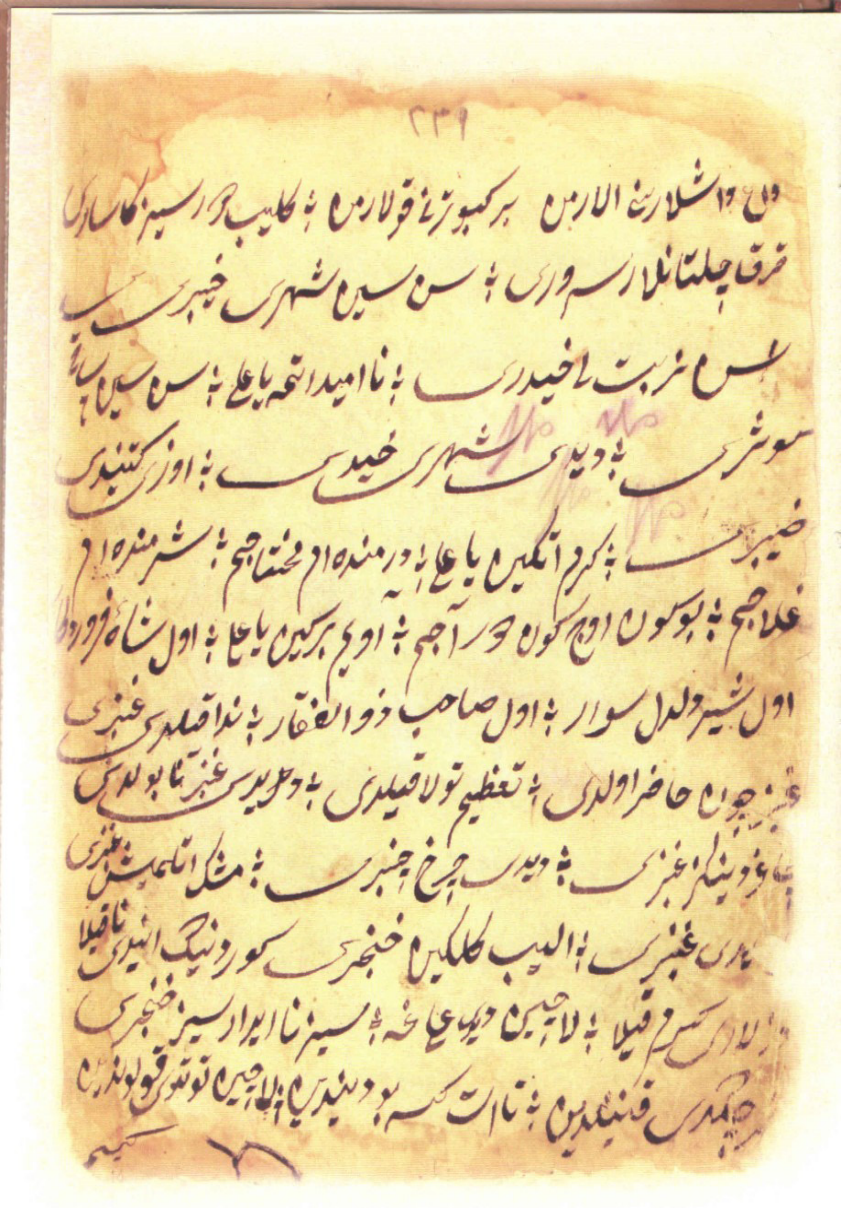
ter gonca-i gül-bostān
Maḥdum Ḳulī hākisār
šāh-ı merdān šāgirdi

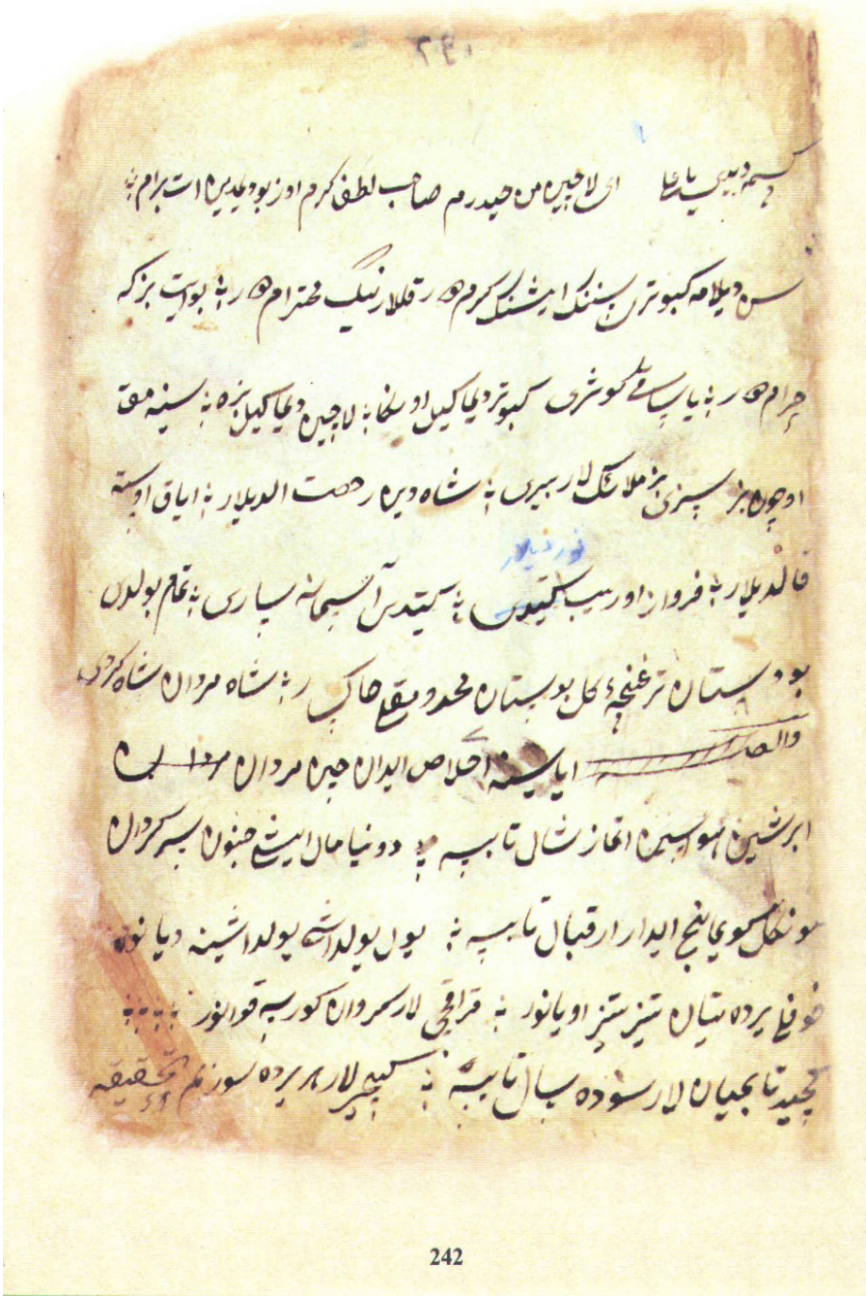
EK.2: Metnin tıpkıbasımı











“HAZRETİ ŞAH’IN AVAZI TURNA DERLER BİR KUŞTADIR”: *HACI BEKTAŞ VELAYETNAMESİ*’NDE TURNA VE TURNA İLAHİSİ*

“Hazreti Şah’ın Avazı Turna Derler Bir Kuştadır”: Crane in *Hacı Bektaş Velayetname* and Crane Hymn

Ahmet TAŞGIN**

Öner ATAY***

Öz

Bu çalışma, *Hacı Bektaş Veli Velâyetnamesi*’nde geçen Turna ve kullanımını konu edindi. Turna’nın hangi anlamda kullanıldığına ışık tutacağı düşüncesiyle hem *Hacı Bektaş Veli Velâyetnamesi*’nde geçtiği yer ve hem de *Velayetnamede* geçen bu pasajda hangi bağlamda kullanıldığına ilişkin de açıklama yapıldı. Konunun aktarım ve anlaşılmasını kolaylaştırması dikkate alınarak Turna’nın kadim anlamını da aktarmaya yardımcı olacak kaynaklarda yer alan bilgiler de verildi. Buna bağlı olarak makaleye “Turna İlahisi veya Turna Destanı” bir risale de eklendi.

Çalışma boyunca yazılı kaynaklarda yer alan Turna ile ilgili veriler örnekler halinde verilirken mecazların içeriğine yönelik yöntemden istifade edildi. Klasik metinlerdeki mecazların anlaşılmasının önemli ve gerekli olduğuna yönelik yaklaşım, aynı zamanda çalışmanın takip ettiği yöntemdir. Sosyal Bilimler alanında imtina edilen hususlardan bir tanesi de Doğu, Müslüman veya daha özel olarak Türklerin sözlü ve yazılı klasik metinlerinin çalışılmamasıdır. Çalışmalar, geleneksel takip ettiği veya öykündüğü alan olarak Batılı klasik metinlere yönelirken Doğu, Müslüman veya Türk klasik metinleri üzerine daha azdır. Doğrusu Doğu, Müslüman ve Türk klasik metinlerine yönelik çalışmaların takip edilebileceği bir yaklaşım ve yöntem geliştirilememiştir.

Horasan erenlerinin Turna şeklinde uçup Türkistan’a gitmeleri ve Horasan’dan gelen bu erenleri Ahmet Yesevi’nin de Turna şeklinde karşılaması, *Hacı Bektaş Velayetnamesi*’nde aktarılmaktadır. Horasan erenleri, neden Turna şekline girdiler ve Turna olup uçtular? Aynı şekilde Türkistan pirlere de neden Horasan erenlerini Turna şeklinde karşıladılar? Acaba metinde kullanılan Turna’nın bir anlamı var mı, bir anlamı varsa Turna ile anlatılmak ve verilmek istenen bir mesajı var mı? Başka bir ifadeyle Turna ile aktarılan konu ve konu başlıkları, başka türlü anlatılamaz mıydı?

Sonuç olarak *Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi*’nde kullanılan mecazlar ve mecazi anlatımın tespiti, varlığı ve aktarımı etrafında yapılacak izahlar, *Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi*’nin içerik olarak zengin bir metin olduğunu göstermektedir. *Velayetnamenin* zengin bir içerik ve konu çeşitliliği özelliği, bu çalışmayla Turna örneğinden yola çıkılarak ortaya konuldu. *Velayetnamenin* kadim irfanı aktardığı ve bu irfanı da yine mecazlar yoluyla koruduğu ileri sürüldü. *Hacı Bektaş Velayetnamesi*’nde kullanılan Turna ve anlamının anlaşılmasını kolaylaştıracak “Turna İlahisi veya Turna Destanı” da yine metne eklendi. Böylece Turna’nın anlamı ve irfandaki karşılığı rahat anlatılırken metin üzerinden takibini de kolaylaştırdı.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bektaş, Ahmet Yesevi, *Velayetname*, turna, Horasan, Türkistan

* Makalenin Geliş Tarihi:20.11.2019, Kabul Tarihi: 12.09.2019. DOI: 10.34189/hbv.92.005

** Prof. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Araştırma Merkezi , Ankara Türkiye. ahmettasgin65@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2751-9924>.

*** Araş. Gör. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Konya Türkiye. atayoner@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6388-6089>

Abstract

This study deals with Crane and its usage in the Hacı Bektaş Veli Velayetname. Crane's meaning in Hacı Bektash's Velayetname was discussed in terms of both place and context. Considering that it facilitates the transfer and understanding of the subject, the information in the sources that will help to convey the ancient meaning of Crane was provided. Consequently, the Crane Hymn or the Crane Epic was included in the article.

The data related to the crane in the written sources were provided as examples. The method for the content of the metaphors was used. The approach that understanding the metaphors in classical texts is important and necessary is adopted by the present study. One of the issues in Social Sciences is the lack of investigation of the classical texts of the Eastern, Muslim or more specifically Turkish verbal and written texts. Studies are directed towards Western classical texts as the field of traditional follow-up or emulation, while they are few on Eastern, Muslim or Turkish classical texts. Indeed, an approach and method could not be developed to follow the studies on Eastern, Muslim and Turkish classical texts.

It is stated in the Hacı Bektash Velayetname that the Khorasan dervishes fly to Turkistan in the form of Crane and Ahmet Yesevi meets them in the form of Crane. Why did the Khorasan dervishes take the form of a Crane and flew as a Crane? In the same way, why did the Turkistan dervishes meet the Khorasan dervishes in the form of Crane? Does Crane used in the text have any specific meaning? Is there a message that is meant to be told by Crane? In other words, couldn't the subject and the topics transferred by the crane be explained in any other way?

As a result, the metaphors used in the Hacı Bektaş Veli Velayetname and the explanations in terms of detection, existence and transmission of the metaphorical narrative show that the Velayetname is a rich text in content. It was revealed that the custody conveyed the ancient wisdom and also protected this wisdom through metaphors. The Crane Chant or the Crane Epic, which will facilitate the understanding of the Crane and its meaning used in the Hacı Bektaş Velayetname, is also included in the text.

Keywords: Hacı Bektaş, Ahmet Yesevi, Velayetname, crane - turna, Khorasan, Turkistan

1. Giriş

Bu çalışma, Turna ve Turna'nın Türkistan ve Horasan irfanında hangi anlama geldiğini Türkistan Piri Ahmet Yesevi ve Horasan Piri Hacı Bektaş Veli karşılaşması etrafında konuyu ele almaktadır. *Hacı Bektaş Veli Velâyetnamesi*'nde Horasan'dan Türkistan'a giden erenlerin karşılanmasının da aynı şekilde olması, her iki topluluğun da birbirine Turna şekline bürünüp veya Turna donuna girip yönelmelerinin hangi anlam veya remzi içerisinde taşıdığı izaha muhtaçtır. Bu çalışma, *Hacı Bektaş Veli Velâyetnamesi*'nde aktarılan Turna ve Turna'nın da mecaz olarak hangi anlamlara karşılık geldiği ve hangi mesajı verdiğini bir nebze de olsa izahı hedeflemektedir. Böylece *Hacı Bektaş Veli Velâyetnamesi*'nde, Hacı Bektaş Veli ve çevresi örneğiyle aktarılan bir konu daha açıklığa kavuşturulmaya çalışılmış olacaktır (Taşgın, 2009a: 48-84; Taşgın, 2009b: 1-9; Taşgın, 2010: 56-67; Taşgın-Solmaz, 2012a: 105-129; Taşgın, 2012b: 103-121; Taşgın, 2014: 267-272; Taşgın, 2016: 273-292).

Son yıllarda sosyal bilimler için ortaya konan birçok yeni yaklaşım ve yöntem: metin, yazarı, ortamı ve yorumcusu arasındaki ilişkiye dikkatleri çekmektedir. Bu tip

metinlerin sözden yazıya aktarıldığı yani sözün kalem ile resmedilmesinden ibaret olduğu hususuna dikkat edilmez. Böylece sözlü metin, kalemle resmedilince yazılı bir metin gibi algılanmakta ve bu çerçevede de değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Doğrusu sözlü metin, ortam ve dinleyicisi ile vardır ve oluşturduğu bu âlem de kendi iç bütünlüğüyle ele alınmayı zorunlu hale getirmektedir. Sosyal bilimlerde mecaz yoluyla nitel veri toplama yöntem ve bağlı teknikleri kullanılması da yeni yaklaşım ve yöntem açısından verimli sonuçlar doğuracaktır. Bunun için bu çalışmada bu yöntemle başvurulmuştur. Bu yöntemle göre menakıpnamelerin içerdiği veriler elde edilmiş ve Turnanın içerdiği anlam ve taşıdığı remze dikkat edilerek Turnanın Türkistan – Horasan irfaniyle açıklanmaya gayret edilmiştir (Yıldırım-Şimşek, 2018: 203-216).

Doğu metinlerinin içerik olarak yoğun ve sayısal olarak fazlalığına rağmen her nedense sosyal bilimlerin araştırma konusu, nesnesi veya malzemesine dönüşmemiş. Daha da ötesi bu metinlere yönelik bir yaklaşım ve yöntem de geliştirilememiş. Adeta sosyal bilimler, modern ve batı dünyasının tekelinde gelişmekte ve burada üretilenden başka ne bir kelime söylenmekte ne de çalışma yapılmaktadır. Demek oluyor ki modern batı dünyası, doğunun klasik metinlerinin Şarkiyat ve Türkiyat’ın çerçevesi dışında çalışmaya veya araştırmaya başlarsa ve bununla kaymayıp ardından da sosyal bilimlerin konusu haline getirirse, Doğular da çalışmaya başlayacaklardır. Nihayetinde şu ana kadar doğruya ait ne varsa bu şekilde çalışılmakta ve kat edilen mesafe de bu minvalde sürdürülmektedir. Doğu metinlerine ilişkin çalışmalar, doğunun tarihi ve kültürü etrafında çalışılmamakta ve adeta modern öncesi bu zaman dilimi modern zamanın parçası kılınarak ele almaktadır. Böylece konu ve etrafında şekillenen ürünlerin hemen tamamı, Batı’da gerçekleşmiş ve ortak bir mekânın ürünü gibi algıya neden olacak şekilde Batı’da imal edilmiş. Böylece “İslam-öncesi”, “mitoloji” ve “Şaman” gibi kurgu ve teoriler, mekân ve mesajı arasındaki mesafeyi giderek daha fazla açmakta ve her geçen gün giderek daha fazla meydana gelen açığın da asla kapanamayacağı bir mekân inşa edilmektedir. Başka bir ifade mekân ve mesajı arasındaki mesafe kapanacak ise yine bu kurguyu yapan ve bu hususta ısrar edenler tarafından mümkün olacaktır.

Mekânın değiştirilmiş veya zamanından koparılmış metin, içerdiği anlamı da kaybetmektedir. Klasik metinler arasında yer alan Velâyetname veya Menakıpnameler, içerikleri itibarıyla olağanüstü ve gerçekleşmesi mümkün olmayan hayal ürünü veya abartıdan ibaret hale getirilmektedir. Bunun için de Turna’nın sesi neden Hazreti Ali de olsun? Turna ile Hazreti Ali arasında nasıl bir bağ var veya Turna neyi temsil ediyor ya da tam tersine Hazreti Ali neyi temsil ediyor da Turna kuşunun avazını belirleyip kıymetli kılmaktadır? Oysa ilk bakışta ve ilk kulağa ulaştığında Turna’nın sesi kulağa hoş gelmez ve dinlenilmeli gereken bir sese de benzemiyor. Turnanın yakaran ve hüznü sesi, Hazreti Ali olmalıdır. Varlık ve hakikat anlatıcısı diğer bir ifadeyle haber getirici, hakikati aktarırken sesin harfe dönüştüğü ilk başlangıç yerinden seslenmektedir. Turna, ilk sesi her zaman hatırlatmakta ve bu sesle mahlûkatın ortaya çıkışına yaratılışın meydana gelişine işaret etmektedir. Buna bağlı

olarak Turna, yaşayabileceği doğal ortamı olmadan yaşamını da sürdürememektedir. Hakikat, marifet, kendisini sürdürecekt mekânı mevcut değilse hayatiyetini devam ettirememektedir (Taşğın, 2016a: 81-98).

Turna konulu çalışmalar, Turna hakkında dilden dile kulaktan kulağa ve yazıya aktarılan bilgilerden meydana getirilmiş. Bu bilgiler birbirine yaklaştırılarak Turna'nın hangi anlamı içerdiğine ve nasıl bir mesaja sahip olduğuna yönelerek izah edilmeye de çalışılmış. Nihayetinde bu çalışma, Turna'nın Türkistan – Horasan irfanında hangi anlamlar içerdiği hakkında bilgi vermeye veya anlamın görülmesine kolaylık sağlamayı amaçlamaktadır. Fakat Hacı Bektaş Veli ve Ahmet Yesevi karşılaşmasına bakılacak olursa onların yedişer kişi olarak uçtukları ve Amuderya üzerinde buluştukları aktarılmaktadır. Türkistan – Horasan diyarının her iki erenlerinin de bildiği takip ettiği edep ve erkânı gerçekleştirmişlerdi. Turna donuna bürünüp uçtuklarında birbirlerine yönelik sorgulama veya hayret bulunmamakta, en azından metinde bu durum böyle ifade edilmemektedir. Tam tersine metinde Ahmet Yesevi'yi ön plana çıkaran ve büyük bir veli olduğuna işaret eden Amuderya'da boğulmak üzere olan tüccarın yardımına yetişmesi de dâhil aktarılmaktadır. Çok yüksekte uçan Turna'nın, hem tüccarın yardım sesini işitmesi hem de aşağıda nehirde boğuluşunu görmesinin aktarılması, Turna olup uçmanın hangi özelliklere sahip olmayı gerektiği de metin içerisinde ifade etmektedir. Turna olmanın şartları, sadece Horasan erenlerinin Turna donuna girip yapacakları cemiyete davet etmek için hareket ettiklerinde ifade edilmemekte aynı zamanda Ahmet Yesevi'nin gelişi, karşılama ve karşılaşmada da aktarılmaktadır. Fakat Turna, nasıl ve neden olunur gibi birden fazla soruyu cevaplayabilecek bilgi bulunmamaktadır. Hatta bu sorular hakkında, aranan cevaplarda da mitoloji veya İslam-öncesi gibi bir göndermeye ihtiyaç duyulmamaktadır.

Velâyetname ve Turna Destanı – Turna İlahisi metinleri arasında kurulacak bağlantı ve Turna hakkındaki her iki metnin olay ve anlam dizgisi dikkate alınarak Turna'nın hangi anlam ve mesaj içerdiğinin anlaşılmasını sağlayacak izahı bulmak mümkündür. *Velâyetname*'nin haber verdiği Turna şeklinde uçuşun, yine irfan toplulukları tarafından meclis ve meydanlarda okunup şiir, içerik ve kıssa olarak faydalanılan Destan veya İlahi adıyla aktarılan Turna metninden yola çıkılarak konu bir parça daha izah edilmeye çalışılacaktır. *Velâyetname*'de Turna'nın anlamı verilmezken iki erenin birbirlerine yönelik Turna şeklinde uçuşları aktarılmaktaydı. Turna Destanı ve Turna İlahisi metinlerinde de Turna ve Yiğit karşılıklı konuşmakta ve Turna'nın marifet dünyasından hakikati anlatışı dile getirilmektedir. Bir kuş olarak Turna'nın konuşması veya iki kişinin Turna şeklinde uçuşu bu âlemin parçası olan insan için mümkün görünmektedir. Turna'nın konuşması, dünya ve bu dünyada yaşayan insanın nelere dikkat etmesi etrafında sürmektedir. Bu durum, ağaç, yiğit ve turna ile biçimlenirken, dünya, insan ve marifet bütünlüğüne dikkat çekilmektedir. Dünya içerisinde yiğit için sayısız ve yönsüz türlü türlü "kaza" olabileceği ve bunun için dünyaya ne kadar bağlılık gösterileceği, bu bağlılığın ise insan nefsinin temayülüyle gerçekleştiğini göstermektedir.

Turna Destanı ve Turna İlahisinde, Turna sağ kanadı kırık ve nereden geldiği bilinmeyen bir taşın isabet etmesiyle kazaya uğratılmıştır. Kazaya uğradıktan sonra da yedi gün tüneyip kalmıştır. Dünyaya yönelen yani ağaç ile tasvir edilen dünyanın gölgesinde dinlenmek ve eğlenmek isteyen yiğit, işittiği bir sese doğru yönelmiş ve Turna’yı görmüştür. Turna, yiğidin kendisine doğru hareket ettiğini görünce yaralı olduğu için kendisine yardımcı olmasını istemiş ve başından geçenleri bütün ayrıntılarıyla anlatmaya başlamış. Turna, sağ kanadın sıdk-ı iman olduğunu söyleyerek başlangıç itibarıyla sadık bir imana sahip olunması ve imanın sadakat ile korunması gerektiğini yiğide söylemiştir. Sonuç olarak Turna Destanı ve Turna İlahisi metni, Velâyetnamede bahsedilmeyen ve izah edilmeyen Turnanın anlamı veya kimler nasıl Turna oluyor gibi birçok soruyu izah etmede kolaylık sağlamaktadır.

Turnalar, klasik metinlerin kullandığı ve örtülü anlamın aktarıldığı konunun dışında kanatlı ve uçan kuşlar arasında özelliklerinden de kısaca bahsetmek uygun olacaktır. Turnalar, göçmen kuşu olarak Türkistan ve Horasan’dan Anadolu’ya kadar göç yolunda sürekli gidip gelir ve doğal ortamında kalıp geri dönüp giderler. Dünyada birçok çeşidi bulunmakta, rengi, sesi ve danslarıyla dikkat çekmektedir. Turnanın kullanım veya örtülü anlamın aktarıldığı alanlara gelince, irfan, askeri, kahramanlık, sadakat, incelik, narinlik, dayanıklılık, uzun ömür gibi birden fazla alanı temsil ettiğine işaret edilmiş ve bu özellikleriyle de dillendirilerek değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Mesela birçok kahramanlık ve irfan ile meşgul olanlar gibi Yeniçeriler de başlıklarına Turna tüyü takmışlar. Böylece bir manada Yeniçeriler de, hem irfan hem de sadakatin temsili olarak Turna ile durumlarını ilişkilendirmişler ve bununla bu anlamları içerdiği şeklinde değerlendirmeler yapılmıştır (Küçükyalçın, 2018: 19-22).

Pir Sultan Abdala ait birçok şiirde Turna yer almakta ve bunlar arasında da Turna ile Hazreti Ali arasında bir ilişki kurulmaktadır (Kuzu, 2018: 111-122). Pir Sultan Abdal’ın şiirinde aktarılan Hazreti Şah’ın sesi ve sözü nasıl olur da Turna’da olur veya Turna, Hazreti Şah’ın yani Hazreti Ali’nin sesini ve sözünü söyler? Öyleyse Turna’nın ses ve tarzında Hazreti Ali’nin dile getirip koruduğu irfan veya batini bilgi bulunmaktadır. Bu anlamı ve kullanımıyla öteden beri Turna, hak ve hakikati seslendiren ve taşıyan olarak tanımlanmaktadır. Benzeri bir anlatım aşağıda müstakil başlık altında değerlendirilen Turna İlahisi – Turna Destanında yine Turna’nın avazından aktarılmaktadır. Turna, kendisiyle ilgili neyi temsil ettiği veya hangi anlam dünyasının parçası olduğunu aktardığı “sıdk-ı iman” bahsinde ayrıntılı olarak izah etmektedir.

“Hazreti Şah’ın avazı
Turna derler bir kuştadır
Asası Nil deryasında
Hırkası bir derviştedir.” (Öztelli,2012:104) şeklindedir.

Genel olarak Turna, halk oyunları ve müziği, halk inançları, mitoloji gibi konu başlıkları altında değerlendirilmiştir. Bu alan ve başlıklar altında da yetkin birçok

araştırmacı ve akademisyen tarafından yayın yapılmıştır. Konunun hem mekân hem de içerdiği mesajı itibariyle hemen aynı yerden takip edilen yaklaşım ve araştırmanın takibinin sağlandığı yöntemi de benzerlik göstermektedir. Her nasılsa hem İslam-öncesi hem de mitoloji gibi yakın zamanda kavramsallaştırılan ve yeni bir yaklaşım ile aktarılan konu, aynı yerden başlayıp aynı yere varmaktadır. Buna göre Turna, Türkler için önemli, mitoloji ve İslam-öncesi inançların sürdürüldüğü ve hatta bunun yansıdığı halk oyunları ve müziği de buna eklenerek başladığı ve vardırıldığı yer belirsiz hale getirilmektedir.

Turna hakkında yapılan çalışmalar ağırlıklı olarak derleme niteliğindedir (Selvi, 2008). Bunları da halk kültürü malzemesi olarak bar, halay, türkü, deyiş, halk inançları vb. başlıklar altında toplamak mümkündür (Gerek, 2014: 99-112). Derlenen ve değerlendirilen bu çalışmalar, bir problemi tespit edip ve buna bağlı olarak herhangi bir öneride bulunup izah yapmamaktadır. Diğer yandan yerleşik teori ve kuramlar ya da tarih ve kültürün zaman olarak dilimlenmesi ile Allah katında tek din olan İslam'ın Hazreti Muhammet ile getirildiği gibi parçalayıcı ve yıkıcı yarılmalar, Turnanın da parçalı ve birbirinden kopuk değerlendirilmesine veya izahına yol açmıştır. Bunun sonucunda da Türkistan ve Horasan irfanındaki karşılığı tespit edilmek bir yana gündem de dahi yer almamaktadır.

Bütün bunların sonucunda yeni ve gelecek zamanda Turna ve temsil ettiği anlam dünyasına ihtiyaç bulunmamaktadır (Karabolat, 2003: 61-64). Öyleyse geçmişte aldığı ve aktardığı anlam ve yerine getirdiği irfanın şekillendiği alana da ihtiyaç bulunmamaktadır. Bunun için Türk kültürü, Şaman veya Alevi Bektaşî topluluklarının aktarımı ve hatta semahlarında da Turna kullanılıyor oluşu da bir sonraki zaman diliminde de ihtiyaç duymayacağına dair işaret taşımaktadır (Elçin, 1997: 63-75; İvgin, 2013: 32-45). Nihayetinde araştırma ve konunun takip edildiği dönemde de eski edebiyat, halk edebiyatı (Ceylan, 2003: 35-42) ve folklor araştırmaları yanında Türk Halk Müziği repertuarına kayıtlı bulunan ve ülkede yaygınlık kazanmış parçalarından öteye bir yere taşınmamaktadır (Aytaş, 2003; 13-33). Turna başlığı altında Alevi Bektaşî toplulukları arasında semah, deyiş – nefesler (Tamay, 2009: 163-185) ve Hacı Bektaş Velâyetnamesi de değerlendirilmiştir (Temizkan, 2014: 162-170).

Sonuç olarak bu hususta özellikle Velayetname ve içeriğine yönelik yapılan çalışmaların yaklaşım ve yöntemine işaret edip kullanılan ve takip edilen yöntem ve yaklaşımın başlı başlı başına bir çalışma olacağı düşüncesiyle dokunmadan konunun açıklığa kavuşturulması istikametinde kendi yaklaşım ve yöntemimizi ortaya koymayı daha uygun gördük. Bu şekildeki tercih bu çalışmada ele alınan husus ve konunun odak noktası olmaktan uzaklaşmasına neden olacağını düşündük. Nihayetinde bu çalışmayla amaçlanan Turna'dan bahseden metinlerin anlaşılmasına kolaylık ve imkân sağlamaktır. Böylece Doğu, Müslüman ve Türk metinlerinin önce sözlü olduğu fikrinin oluşturduğu mesafe ve soğukluk, konunun kendisini aktardığı gönül ve işitme birlikteliğini kaybettirip nesneleştirilmektedir. Camit hale getirilmesinin ardından da

konuya giydirilen çerçeve, konu ve çevresiyle olan mesafenin açılıp derinleşmesi, konuya karşı geliştirilmiş güvensizlik ve metne gösterilen özensizlik irfan tarihinin en önemli kaynaklarını değersiz hale getirmektedir. Batı metinlerini çok kıymetli ve kutsal metin gibi takip eden sosyal bilimci, kendi metinlerine gelince halden hale şekilden şekle girmeye başlayarak üzerinde yaşadığı topraklar ve kültürü ile ameliy uygulaması arasındaki mesafeyi koruyamamaktadır. Bütün bunlar dikkate alınarak bu çalışmanın metodu, klasik metin olarak *Hacı Bektaş Veli Velâyetnamesi* ve “Turna İlahisi veya Turna Destanı” isimli eserlerden yararlanarak konu aktarılırken izah edilmeye çalışılmıştır.

“Anadolu halk şiirlerinde, turnaların çok önemli bir yeri vardır. Orta Asya’da ise bunlar, baharda gelip, kışın giden kuşlardır. Haberci idiler. Bazen de, “Tanrının elçisi” gibi görünüyorlardı...” (Ögel, 1995: 553). Ögel’in bu kaydından sonra Turna, başlı başına Türkistan ve Horasan irfanında hangi anlamda kullanılmakta ve hangi anlamlar içermektedir? veya Ögel’in bu tespitinden yola çıkarak Turna’nın mecazi anlamını burada değerlendirilmeye çalışılan metinler için nasıl bir katkı sunacaktır? Aşağıda verilen *Hacı Bektaş Veli Velâyetnamesi*’nde Turna’nın Türkistan ve Horasan erenleri tarafından ortak bir konu ve her iki bölgenin erenleri tarafından bilindiği ve kabul edildiği anlaşılmaktadır.

Hacı Bektaş Veli’nin de içerisinde bulunduğu Horasan erenleri, bir cemiyet yani toplantı yapma kararı alıyor ve bu cemiyete hem davet etmek hem de bu cemiyetten haberdar etmek için Türkistan pirlerine Ahmet Yesevi’ye bildirmek üzere yedi kişiyi gönderirler. Bu yedi kişi, Turna donunda Türkistan için Horasan’dan yola çıkarlar. Metnin aktardığına göre her nasılsa konu Ahmet Yesevi tarafından önceden bilinir ve Horasan’dan gelen yedi kişiyi karşılamaya yedi kişi görevlendirir ve onlar da Turna donunda kendilerine yönelen Horasan erenlerini karşılamak için yola çıkarlar.

Her iki kafiide Amuderya üzerinde karşılaşır ve sohbet etmeye başlarlar. Acaba Semerkant sınırında olan Amuderya üzerinde buluşmalarının da yine bir anlamı var mıdır? (Gölpınarlı, 1958: 14-15). Bu esnada nehirden boğulmak üzere olan bir tüccar vardı ve kendisini kurtarması için Yesevi’yi gaipden davet etmekte ve malının büyük bir kısmını, kurtulduğu zaman Ahmet Yesevi’ye bağışlayıp vereceğini de söyleyip vadedmektedir.

Hacı Bektaş Veli Velâyetnamesi’nde yer alan bu konu olduğu gibi aşağıya alınmıştır. Metnin buraya alınan parçası, çalışmayı yapan araştırmacının günümüz Türkçesine aktardığı kısımdan oluşmaktadır. Çalışmada metin aynı zamanda transkripsiyonu da yapılmış olmasına rağmen metnin okunması ve takibinin kolaylığı dikkate alınarak sadeleştirilen kısma başvurulmuş ve olduğu gibi buraya alıntısı yapılmıştır.

“O esnada Horasan evliyaları benzersiz bir topluluk oluşturur.

Hoca Ahmed de gelsin bu topluluğumuzda hazır olsun dediler

Yedi eri veliye gönderirler. Turna şekline bürünüp sonra giderler
Bu durum önceden Hoca'ya malum olur. O amelleri güzel olan, dervişlere dedi.
Horasan erenlerinden yola gidenler bir topluluk istediler.
Yedisi şekil ve suretlerini değiştirerek bizi de şimdi davet ederler.
Hızlıca kanat açarak gelirler. Biz de karşıdan uçarak gidelim.
Şeyh o anda birçok sırdaş aldı. Turna şekline girip uçuşurlar.
Semerkant sınırına varıp, o yerde büyük bir nehir de vardı.
O yerde birbirlerine erişir. Erenlerdir tanışıp görüşürler.
O yedi rağbet edilmiş kişi şeyhe menkıbeler anlatırlar, acizliklerini bildirirler.
Ey erlerin uğurlu seyidi! Bize uzak yolu yakın ettin, dedi.
O yerde sohbet ederken ansızın, O kalbi uyanık pir ve mürşit...
Yani hoca oradan geçerken, sonra aşağıdaki ırmağa baktı.
O zaman bir tüccar suya geldiği için, geçeyim derken onu su aldı.
Bütün mal ve kumaşı, davar ve hayvanlarından her ne varsa suya gider.
O zaman tüccar, ey gizli saklı her şeyi bilen! Diye dua etti.
Âlemin velisi, Hakk'ın bilginleri! Bana, sudan kurtuluşu verin, medet!
Ki malımın yarısı size adak olsun. Bize yar ve yardımcı olun, ne olur.
Hoca Ahmed o gamda olana erişti, o anda velayet elini sundu.
O tüccara orada çare kıldı. Bütün malını alıp kenara koydu.
Hem erenler ile de kolayca indiler. Hepsi yine bir insan şekline döndüler.
Tüccar onları baştanbaşa görür, gelip dualarını sundu, baş koydu.
Mal ve altın ile gümüşten her ne varsa hepsini ikiye böldü.
O, bir kısmını Hoca'ya verdiği için, sonunda şeyh hazretleri de kabul eder.
Tüccar geriye kalanı alıp sevinir. Himmetle evine doğru gider.
Erenler de Horasan'a gelirler. Horasan erleri sevinçli olurlar.
Hepsi hocayı karşılayıp hizmet ederler; ikramda bulunup saygı gösterirler.
O güzel vasf olunmuş, onlara buyurdu, o malı orada harcadılar.
Örtülmüş şeyh nice gün orada kaldı. O bir gün erenlerden destur alır.
Hoca evine dönüşü emretti. Yine Türkistan iline erişti." (Kardaş, 2018: 172-173).

Yukarıdaki metinde görüldüğü üzere Horasan'dan hareket eden Horasan erenleri ile Türkistan'dan hareket eden Türkistan pirleri arasında bir bağlantı olduğu

ve bağlantının da irfan etrafında mutabık kalınan birçok hususta gerçekleştiği de yine metinden anlaşılmaktadır. Fakat bu pasaj içerisinde Hacı Bektaş Veli ve Ahmet Yesevi'nin nasıl Turna olduğu ve Turna olmayı kimden alıp öğrendikleri, Turna olmanın öğrenme ve aktarma imkânının olup olmadığı veya neden Turna oldukları hakkında ayrıntı bilgi verilmemektedir.

Bundan sonraki başlıkta ise Turna'nın anlamı nedir veya Turna kendi dilinden neyi temsil ettiğini nasıl izah etmektedir, açıklığa kavuşturulacaktır.

2. “Turna İlahisi veya Turna Destanı” ve Nüshaları

Bu çalışma boyunca Turna Destanı veya Turna İlahisi isimli eserler, Velâyetnamede aktarılan konunun izahında istifade edilmiştir. Turna Destanı ve Turna İlahisi adıyla kütüphanelerde kayıtlı iki nüsha dikkate alınmıştır. Kıssadan hisse şeklinde Turna'nın konuşturulduğu metin, muhatabına marifet olarak hangi yerde nasıl duracağını ve neler yapacağını aktarmaktadır. Dünya, âlem, insan ve her iki âlemin işleyişinin temel yasaları hakkında girişle başlamaktadır. Bu yasalara uymak ve yasaların aşılması hususunda karşılaşılabilecek büyük sıkıntının da ne olduğu açıklıkla ortaya konulmuştur.

Turna Destanı ve Turna İlahisi metninin ana teması, sadık bir imana sahip olunup korunmasıdır. Sadık imandan farklı bir menzile savrulmanın nedenleri arasında metnin vurguladığı husus ise tekebbürlük edilip büyükmektir. Bu tehlikeye düşmemek için birçok nimet verilen insanın, haline şükredip dünyada sınırsız olarak verilen bu nimetlerin varoluş hakikatini unutturup aldanmamasıdır.

“Seferinde gider idi bir yiğit!” ifadesiyle dünya hayatını yaşayan bir yiğide işaret ve bu hali ona bağlayarak aktarmaktadır.

Metin içerisinde “Yiğit”ten bahsedilmekte ve bu yiğidin istirahat amacıyla bir ağacın gölgesine sığınmasıyla başlayan kıssa, yiğidin işittiği ses veya iniltiye dikkat kesilmesiyle konunun kahramanı ve anlatıcısını ortaya çıkarmaktadır.

Ağaç, dünya ve kırılan kanadın da sıdk-ı iman olduğunu ise “Gizli mana var onu şerh edelim” mısrasıyla ifade etmekte veya gizli manaya dikkat çekmektedir. Turna'nın dilinden hayatın veya varlığın anlamını, kaba, gür ve uzun ağacın, dünya hayatı olduğunu ve gölgesinde de bütün mahlûkatın yaşadığıyla izaha başlamaktadır. Buradan birçok insanın gelip geçtiği nöbeti gelenin bu ağacın meyvelerinden karnını doyurup gittiği ve gidenin de bir daha geriye bakmadığını izah etmektedir. Ağacın bir yanında meyve-yemiş daha olmaya başlarken diğer yanında kuşların ötüştüğünü, ağacın heybetli, uzun ve geniş olduğunu da aktarmaktadır.

Velâyetname'de yedi kişi karşılıklı Turna donuna girmekteyse aynı şekilde Turnanın da yedi gün uçtuğu ve kanadının kırılmasının ardından yedi gün tünediğini söylemesi Turna ve yedi sayısı arasında da bir bağlantı olduğu satır aralarında aktarılmaktadır. Turna, kanadın kırılması ve tünemek arasında kurduğu bağlantı da

dikkat çektiği nokta ise gerçekte Turna, asla tünemez ve uyuduğunda dahi tek ayağı üzerinde uyumaktadır.

Aynı şekilde Turna'nın kendi güzelliği ve sesinin dikkat çekiciliği göz önünde bulundurulacak olursa kanadının kırılması her iki güzelliğin de görülmediği, kimsenin dikkat etmediği, onu geride bırakıp gittikleri ve geri dönüp arayıp sormadıkları gibi seslenmesine rağmen kimsenin sesine dikkat etmediği de yine metinde vurgulanmaktadır.

Turna, sağ kanadını yani iman kanadını asla kırdırmaması gerektiğini ve hatta bunu şeytanın kendisine yaptırabileceğini ifade etmektedir. Hatta iman kanadını, nereden ve nasıl geldiği bilinmeyen bir taş tarafından kırıldığına da dikkat çekmekte ve bu hususlarda ayık olunmasına işaret etmektedir. Yine bu taşın sadece ince ve keskin vızıltı sesiyle çok hızlı bir şekilde adeta görülmesi ve takip edilmesinin de oldukça zor olduğu hakkında da vurgu yapılmaktadır.

Turna, beden ve ruh arasındaki ilişkiye açıklama getirirken de tende canın bulunduğu ve tenden canın gitmesine işaret olarak da ecelin sürekli insanı yokladığını belirtmektedir. Tenden can gidince tenin boş kaldığını, canın bu tende kışladığını ve bundan dolayı kendisine birçok nasip bağışladığını da izah etmektedir. Bunlara ek olarak can, Hak katına yaylamaya ve iyi olan yüzlerce amelini anlatmaya gittiğini de yine sözlerine eklemektedir.

Turna Destanı ve Turna İlahisi isimli eserler, Türkiye'de yazma eserlerin bulunduğu kütüphanelerdeki taramalardan ulaşılan nüshalardan iki tanesine göre bu özet verilmiş ve bu aşağıda da Latin harflerine aktarılmıştır. Metnin hazırlanışında okumayı kolaylaştırmak amacıyla, Latin harflerine aktarılan metin günümüzde kullanılan seslere yaklaştırılmaya çalışılmıştır. Doğrusu bu çalışma metin neşri veya metin kritiği yapılan karşılaştırma olmadığından metnin Latin harflerine aktarımında daha serbest hareket edilmiştir. Doğal olarak yapılan aktarımla ağırlıklı olarak metnin içeriğine yönelik dikkat ve çaba sarf edilmiştir. Bu çalışmada istifade edilen Turna Destanı ve Turna İlahisi isimli nüshaların künyeleri şu şekildedir:

2.1. Hikâye-i Turna, Türk Dil Kurumu Nüshası

Arşiv No: Yz. A 427/2

Eser Adı: Hikâye-i Tûrnâ

Müstensih: Osman b. Ali

Konu: Türk Dili ve Edebiyatı

Dili: Türkçe

Telif Tarihi Hicri (Miladi) 0 (0)

İstinsah Tarihi Hicri (Miladi) 1141 (1729)

Bulduğu Yer: Türk Dil Kurumu-Ankara

Koleksiyon: Türk Dil Kurumu Kütüphanesi Türkçe Yazmaları

2-Dastan-ı Turna, Milli Kütüphane Yazmaları

14 Hk 47/4 Dastan-ı Turna
Arşiv No: 14 Hk 47/4
Eser Adı: Dâstânlar
Konu: Türk Dili ve Edebiyatı
Dili: Türkçe
Bulduğu Yer : Milli Kütüphane-Ankara
Koleksiyon: Bolu İl Halk Kütüphanesi
DVD Numarası : 1821.

2.2. Destan-ı Turna – Turna İlahisi

İşit, imdi eydeyim bir hoş haber
Bârî kılsa bize perverdiğâr [20b]

Ârifisen maniden anlayasın
Hakkın ibret işlerini tanlayasın

Her saat sen şükür eyle sağlığa
Gafil olup inanmagil baylığa

Mağrur olup yiğitliğe dayanmagıl
Dünya fanidir igen koyunmagıl

Seferinde gider iken bir yiğit
Âkil isen anlagıl andan öğüt

Gider iken uğradı bir ağaca
Gölgesi hub kendisi yavlak yüce

Her dalında türlü yemişler biter
Tuti kumru bülbül kuşlar öter

Birinin yemişi göyünü olur
Bir yanında yeni çiçek açılır

Nöbetiyle yemişin yiye gider
Geri bakmaz kamunun terkin eder

Yiğit eydür ben dahi dinleneyin
Teferrüçgah bir zaman eğleneyin

Yattım onun gölgesinde bir zaman
Geri döndüm yoluma girdim hemen

Giderken kulağıma bir ün gelür
İnleyip zailik ta'zin gelir

Çevre baktım gördüm bir turna yatur
Turna eydür gel beni yerden götür

İyi geldin şefaata eyle bana
Nideyim halimi diyemezsem sana

Uçmazam kanadım sınık durur
Dünyaya gelen kişi konuk durur

Çok kuşuduk havada uçar idik
Kışlamızdan yaylaya geçer idik [21a]

Sakinuben kamusun güder idim
Cevelan urup önlerince gider idim

Sakir dursam şahinler ırmazıdı
Kaçar isem kimsene görmezidi

Yedi gün uçardık biz havada
Konmazıduk ne dağa ne ovada

Nefis takaza eyledi bir gün bize
Uyku geldi hem bizim gözümüze

İniben döküldük bir sahraya
Her birimiz çalaptan rızkın yiye

Gaflet oldu uyku geldi gözüme
Korkulu düş gördüm kendüzüme

Düşüm olur karanguluk görünür
Atım serçeme yürümez sürünür

Avımızda bir perimiz varıdı
Gördüğümüz düşleri yorar idi

Dedim ona düşüm tabiri nedir
Kitabın aç bir bana doğru dedir

Dedi kim bana atın kanadın durur
Karamuluk fûrkatte ordun durur

Kaza gelir kanadına ki sakın
Gafil olma çevre yanına bakın

Yorar idi düşümü şöyle bana
Var fikrim dükendi kaldım tana

Kanat açtım ol aradan çıkmğa
Ol görünen kazalardan kaçmğa

Bir yandan geldi bir vızladı taş
Sağ kanadım üstüne oldu tutaş

Urubanı sındırdı sağ kanadım
Yedi gece bu arada dünedim [21b]

Esenleştim kamu yaranlarla
Ulu kiçi kamu yaranlarla

Ağlaşuban döktük anda gözyaşı
Gitti koyuban çün yoldaşı

Beni bunda koyuban gittiler
Ey diriğa nidelim unuttular

Şöyle benzer aramaz oldular beni
Gelmez oldu kulağıma yoldaş üni

Anaram ol havada uştuklarım
Dağı beriyye ovalar geçtiklerim

Ah ederem dola gelür gözlerim
Yoldaşım gele diye yol gözlerim

Şâdlık çekti elin benden geri
Kaygu geldi başıma şimden geri

Beni uran bir oğlan altı yaşar
Çalab kulun işlerin sen başar

Kendi özün ulu gören böyle olur
Sanmadığı yerden kaza gelir

Suçum oldur ulu söyledim meğer
Kim kişiler bu benim boynum eğer

Gafil oldur kendüzün ulu küye
Tanrının makamına o ermeye

Tekebbürlük ucunu tutan kişi
Akıbet şeytan gibi olur onun işi

Tuttuğu iş ne kim var azgın olur
Adı yavuz ahireti bozgun olur

Dünyada miskenet ucun tutan kişi
Zerrece olmaz kalbinin teşvişi

Miskenettir niceleri kaldıran
Dünya ahiret sana nasip kıldıran [22a]

Geri yine söz başına gelelim
Gizli mani ne kim var şerh kılalım

Kaba ağaç dediğimiz dünya durur
Gölgesinde mahlûkat bünyâd olur

Gölgesinde bir zaman oldu bular
Ecel sana günde bin kez dış biler

Şöyleyiken ne kadar anlaması
Ya nicesi şad olup dinlemesi

Turna dedi ki tendeki canındır
Kanattadır ki sıdk-ı imanındır

Sakın iman kanadın sındırmagıl
Şeytan elin sen sana sundurmagıl

Geldi senin katına ol kışlayu
Türlü nasipler sana bağışlayu

Seninle etti bir zaman dirliği hoş
Gitti canın tende kaldı boş

Vardı ol hak katında yaylayu
Eyü yavuz amelinden söyleyi

Kıssa dahi burada oldu tamam
Ol resulün ruhuna bin bin selam [22b].

3. Sonuç

Turna ile Hazreti Ali arasında kurulan bağlantı, turnanın sahip olduğu özellikler ile Hazreti Ali'nin faziletleri arasında eşitlenmesiyle oluşturulmaktadır. Turna ve Hazreti Ali bağlantısı, kadim irfanın taşıyıcı ve seslendirici olmanın yanında onu koruyan kişi olarak da bir ilişki kurulmasından kaynaklanmaktadır. Topluluk halinde uçmaları, düzen ve tertip, seslerindeki hüznün ve yakarış, sürekli göç halinde oluşları, sıdk-ı iman, iman konusunda daima tetikte ve dikkatli oluşları ve ayak parmakları arasında taşıdıkları tek taş, tek ayak üzerinde tünemeden uyumaları, vb. özellikleri ile Hazreti Ali arasındaki bağlantı ve benzeştirme sadece bunlardan ibaret değildir.

Turna, hakikat habercisi ve taşıyıcısı olup aynı zamanda hakikatin emanetçisidir. Göçlerle bir uçtan diğer uca gider ve gelir, hakikatin sürekliliği ve geçici olmadığı ve halen geçerli olduğunu hatırlatır.

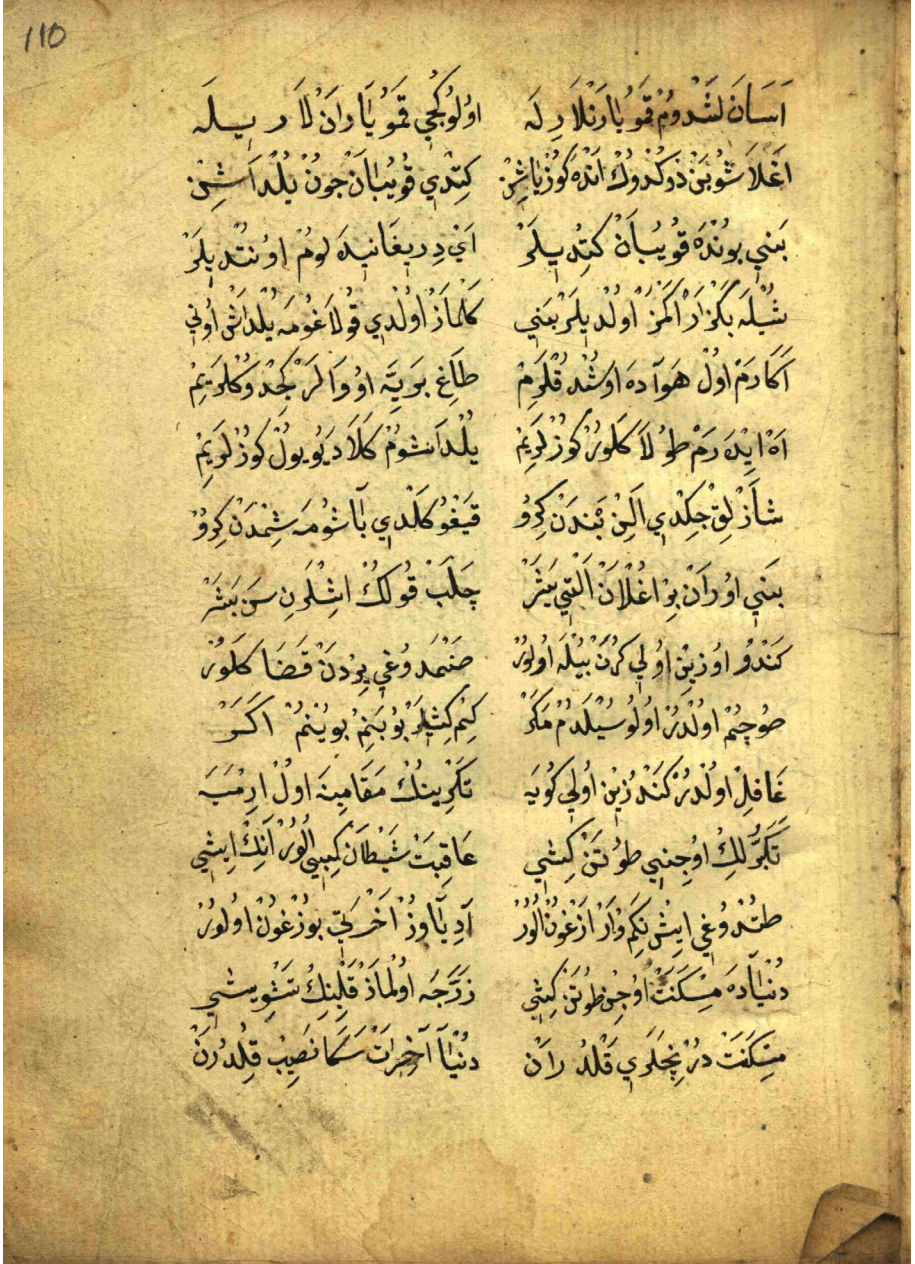
Turna'nın Türkistan ve Horasan irfanında taşıdığı anlam, Hacı Bektaş Veli ve Ahmet Yesevi karşılaşmasının aktarıldığı *Hacı Bektaş Veli Velâyetnamesi*'nde yer almaktadır. Velâyetnamede Turna'nın anlam ve kullanımına ilişkin veya neden ve kimler Turna donuna girer gibi sorulara cevap verilmemekte veya izah bulunmamaktadır. Velâyetnamede aktarılan Turna'nın hangi anlama geldiği hakkında Turna Destanı ve Turna İlahisi isimli eserlerden yararlanarak konuya açıklık getirildi ve Turna'nın hangi anlamları içerdiği hakkında da bilgi verildi.

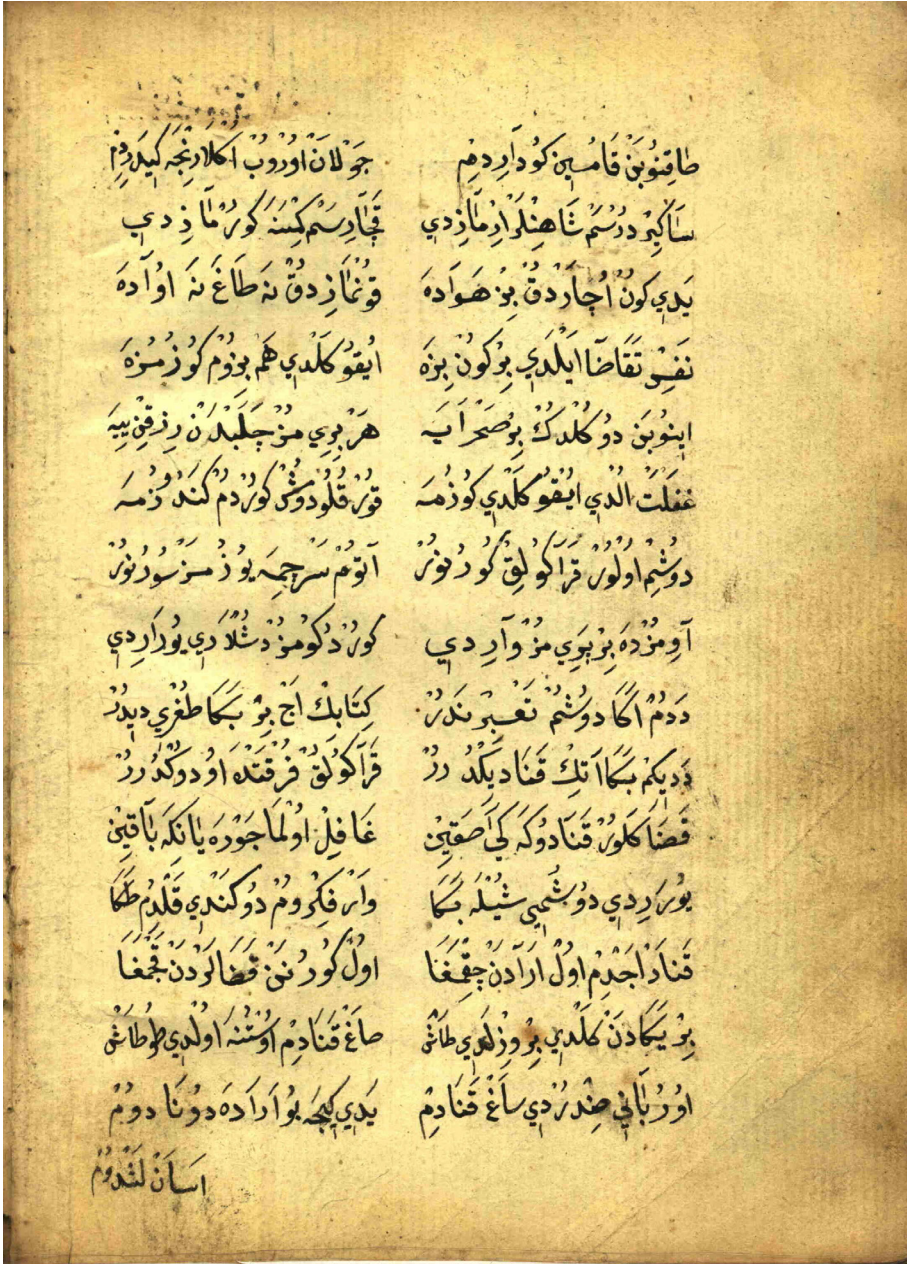
Kaynakça

- Aytaş, Gıyasettin. (2003). “Türkülerde Turna”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı 38, 13-33.
- Ceylan, Ömür. (2003). “Klasik Türk Şiiri’nde Turna’ya Dair”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı 38, 35-42.
- Elçin Şükrü. (1997). *Halk Edebiyatı Araştırmaları Cilt 1*, Ankara: Akçağ Yayınları, 63-75.
- . “Türk Halk Edebiyatında Turna Motifi”, *Türk Kültürü Araştırmaları*, [Prof. Dr. Faruk Kadri Timurtaş’ın Hâtırısına Armağan] Cilt 17-21, Sayı 1 – 2, , 1979-1983, 79-94.
- Gerek, Zinnur. (2014). “Eski Türk İnançlarının Erzurum Tavuk ve Turna Barındaki İzleri”, *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, Yıl 2014, Sayı 32, 99-112.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (1958). *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli “Vilâyet-Nâme”*, İstanbul: İnkilâp Kitabevi.
- İvgin, Hayrettin. (2013). “İnanışlarda, Söylencelerde Turna Kuşu ve Göç Yolları”, *Kültür Evreni*, Sayı 4, 32-45.
- Karabolat, Mehmet. (2003). “Turnalar”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı 28, 61-64.
- Kardaş, Sedat. (2018). *Ali Nihani’nin Manzum Hacı Bektaş-ı Veli Velayetnamesi*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Kuzu, Fatma Pınar. (2018). “Pir Sultan Abdal’ın Şiirlerinde Turna”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı 88, 111-122.
- Küçükyağcı, Erdal. (2018). *Turna’nın Kalbi Yeniçeri Yoldaşlığı ve Bektaşilik*, Beşinci Baskı, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Ögel, Bahaeddin. (1995). *Türk Mitolojisi*, Cilt 2, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Öztelli, Cahit. (2012). *Pir Sultan Abdal Bütün Şiirleri*, İstanbul: Özgür Yayınları.
- Selvi, İnan (2008), “Türk Halk Edebiyatında Turna Motifli Türküler”, Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Türk Halk Kütahya.
- Tamay, Sedat. (2009). “Bir İbadet Ritüeli Olarak “Semah” ve Tahtacı Turnalar Semahının Halk Bilimi ve Müzik Bilimi Açısından İncelenmesi”, *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* [Prof. Dr. Irene Melikoff’un anısına], Sayı 1, 163-187.
- Taşgın, Ahmet – Bünyamin Solmaz. (2012a), “Hacı Bektaş Ve Hacı Toğrul Karşılaşması: Güvercin Ve Doğan Donuna Bürünme”, *Turkish Studies Volume 7/1*, 105-129.
- Taşgın, Ahmet. (2009a). “Hikâye-i Hacı Bektaş Veli Risalesi ve Hacı Bektaş’ın Hayatı Hakkında Bazı Değerlendirmeler”, *Alevilik Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, Sayı 1, ss. 48-84.
- . (2009b), “Hacı Bektaş’ın Rum’a Gelişi: Seyahati ve Rum Erenleriyle

- Karşılaşması”, *Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektaş Veli Sempozyumu* (Nevşehir, 17-18 Ağustos 2009), Yayına Hazırlayan: Filiz Kılıç, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1-9.
- . (2010). “Hacı Bektaş’ın Rum’a Gelişi ve Karaca Ahmed İle Karşılaşması”, *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu*, Derleyenler Pınar Ecevitoglu, Ali Murat İrat, Ayhan Yalçinkaya, Ankara: Dipnot Yayınları, 56-67.
- . (2012b), “Hacı Bektaş Veli Menakıbnamesinin Yeniden Okunması: İmkanlar ve Sorunlar”, *I. Uluslararası Nevşehir Tarih ve Kültür Sempozyumu* (16-19 Kasım 2011 Nevşehir), Cilt 1, Editör: Dr. Adem Öger, Nevşehir: Nevşehir Üniversitesi Yayınları, 103-121.
- . (2014), “Menkıbelerin Kurduğu Zaman ve Mekân: Ahmed Yesevi ve Hacı Bektaş Örneği”, *Uluslararası İpek Yolunda Türk Dünyası Ortak Kültür Mirası Bilgi Şöleni (3-4 Ekim 2013)*, Editör Fahri Atasoy, Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 267-272.
- . (2016), “Hacı Bektaş’ı Rum’da Karşılayan Fatma Bacı Alevi Bektaşilikte Kadıncık Ana’nın Rehberliği”, *Kırklar Sofrasından İrfan Sohbetleri*, Razgrat: Razgrat Cem Derneği Yayınları, 2016, 273-292.
- . (2016a), “İrfanın Anlam Kaybı ve Belirsizliği – Yesevilikte Sofra Tutmak”, *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu*, Cilt 1, İstanbul: Türk Ocağı İstanbul Şubesi Yayınları, 81-98.
- Temizkan, Mehmet. (2014). “Türk Kültüründe ve Alevi-Bektaşî İnancında Turna”, *Millî Folklor*, Sayı 101, 162-170.
- Yıldırım, Ali– Hasan Şimşek. (2018), *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 11. Baskı, Ankara: Seçkin Yayınları.

Ek. Metin





GEÇİŞ RİTÜELİ OLARAK KIZILBAŞ TÜRKMENLERDE ÇUB-I TARIK (DEĞNEK VURMA) GELENEĞİ*

The Chub-ı Tariq (Stick Touch) Tradition of Qizilbash Turkmans
as a Transitional Ritual

Mehmet DAĞLAR**

Öz

Kızılbaş Türkmenler, Safevi Devleti'nin kuruluşunda mühim rol oynayan konar göçer kabilelerdir. Anadolu, Suriye ve İran topraklarında çeşitli devletlerin egemenlikleri altında yaşayarak farklı kültürlerle etkileşim içerisinde olmuşlardır. Geleneksel inançlarını sürdüren Kızılbaşların değnek vurma geleneği tarihi süreçte farklı amaçlarla uygulanmıştır. Bu tarz geleneklere mitolojik köken inşa edilmeye çalışılması kurumsal inanç sistemlerinden bağımsız yaşayan tüm geleneksel toplumlarda görülmüştür. Mitolojik öğeler barındıran ve Kızılbaşların sosyal hayatlarında önemli bir yer kaplayan bu gelenek çalışmamızda geçiş ritüeli bağlamında değerlendirilmiştir. Kızılbaşların cem törenlerinde çeşitli amaçlarla uyguladıkları değnek vurma, Kızılbaş kabilelerin kutsal saydıkları ve Safevi etkisi altında yazılan 'Buyruk' adlı kitaplarda anlatılmıştır. Değnek vurma, özellikle Kızılbaş Türkmenlerde mitolojik öğelerle özdeşleştirilerek Hz. Ali ile irtibatlandırılmıştır. Kızılbaşların temel yazılı kaynaklarından olan bu kitaplarda değnek vurmanın nasıl ve ne şekilde yapılacağı yanı sıra hangi amaçlar için uygulanacağı da açıklanmıştır. Bu çalışmada Kızılbaşların yaşamlarında önemli bir yere sahip olan ve cem törenlerinde bir geçiş ritüeli şeklinde uygulanan değnek vurma geleneğinin tarihi süreçte geçirdiği değişimler anlatılarak Kızılbaşlar için önemi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu yapılırken öncelikle Kızılbaşlardan bahsedilerek Safevilerin Şiileşmesinde oynadıkları tarihi rolden bahsedilmiştir. Daha sonra geçiş ritüeli ve kültürel değişimin nasıl olduğunun üzerinde durulmuştur. Kızılbaşların kutsal kitaplarından olan 'Buyruk' adlı kitaptan derlenen ve değnek vurmanın mitolojik kökenine ışık tutan anlatılardan yola çıkarak bu geleneğin Kızılbaş Türkmenler arasındaki önemi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Çub-ı Tarık, Değnek Vurma, Geçiş Ritüeli, Kızılbaş Türkmenler, Safeviler,

Abstract

The Qizilbash Turkman are nomadic tribes who played an important role in the establishment of the Safavid Empire. They lived under the sovereignty of various states in Anatolia, Syria and Iran and interacted with different cultures. The Chub-i Tariq (stick touch) tradition of the Qizilbash Turkman has been employed for different purposes throughout history. The attempt to build mythological origins in such traditions has been observed in all traditional societies living independent of institutional belief systems. This tradition, which contains mythological elements and occupies an important place in the social lives of the Qizilbash Turkmans, is to be evaluated within the context of a transition ritual in this study. Stick touch, which is carried out for various purposes during Cem ceremonies of the Qizilbash Turkman, is described in the books called "Buyruk," which were written under the influence of the Safavids and which have been considered to be sacred by the Qizilbash tribes. Stick touch was identified with the mythological elements and it was related to Imam Ali, especially by the Qizilbash Turkman. These books, which are the main written sources of the Qizilbash Turkman, explain and describe the ways of conducting and the purposes of stick touch. The aim of this study is to examine the importance of stick touch tradition, which has been conducted as a transition ritual

* Makalenin Geliş Tarihi: 29.07.2019, Kabul Tarihi: 10.10.2019. DOI: 10.34189/hbv.92.006

** Dr.Öğr.Üyesi, İğdir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, İğdir, mehmetdaglar34@gmail.com ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-3044-4991>

during Cem ceremonies and which has an important part in the lives Qizilbash Turkman. To that end, first, the Qizilbash Turkman, and then the historical role they have played in the Shiaization of Safavids will be discussed. Afterwards, how the transition ritual and cultural change have been occurred will be emphasized. This study aims at revealing and examining the importance of stick touch tradition among the Qizilbash Turkman based on the narratives compiled from the book called “Buyruk,” which is one of the holy books of the Qizilbash Turkman, shedding light on the mythological origins of stick touch tradition.

Keywords: The Chub-i Tariq, Stick Touch, Transition Ritual, Qizilbash Turkmans, Safavids

1.Giriş

İran’da hâkimiyet kurarak Şiiliğe dayalı bir devlet hâlini alan Safevilerin kuruluşunda Kızılbaş Türkmen kabilelerin etkisi büyüktür. Safevilerin dinî, kültürel ve toplumsal yapısını belirleyen ana kütleli Türkmenler oluşturmuştur. Kızılbaşların muhtelif inançları bağdaştırıcı bir toplumsal kesimi oluşturmaları ve Şiiliğin etkisini eski gelenekleri ile sürdürmeleri kendilerine özgü bir sentezin ortaya çıkmasını sağlamıştır (Güngör- Aksoy, 2012: 250). Orta Asya’dan yüzyıllar içerisinde getirdikleri kültürel yapılarını koruyan ve yeni etkileşimlerle sürdüren göçebe Oğuz boylarının İran ve Anadolu arasında yaşamlarını sürdürmeleri farklı kültürleri de bünyelerine almalarını sağlamıştır. Safevilerin Şiileşmesinde de önemli katkıları olan Kızılbaşların geleneksel yaşamlarından ödün vermeden yaşamları kurumsal bir şekle bürünen Safevi yöneticilerinin tepkisini çekmiştir. Bu nedenle devletin kuruluşundaki katkıları göz ardı edilerek merkezî otoritenin baskısına maruz kalmışlardır. Safevilerin kuruluşunda ve devletleşmesinde etkili olan konar-göçer Türkmen aşiretlerinin devletin kurumsallaşmasıyla birlikte göz ardı edilmeye başlamaları ve askerî aristokrasiden dışlanmaları onların içe kapalı yapılarını koruma içgüdülerinin sonucudur. Şiileşmeye paralel olarak Arap dünyasından gelen ulemanın devlet içerisinde itibarlı hâle gelmesi Kızılbaşların geri plana itilmelerinin yolunu açmıştır. Ancak uzun yıllar boyunca Safevi sarayında görevler üstlenen Kızılbaş emirler kültürel kodlarını Safevi devlet sistemi içerisine yerleştirmiştir. Anadolu coğrafyasında yaşayan Kızılbaş denilen zümrelerin Safevi Devletin kuruluşunda önemli bir rol oynamaları ve bu devlet içerisinde aldıkları görevler, kültürel hafızalarında yer alan birçok geleneği de bu devlete taşımalarına yol açmıştır. İşte bu çalışmada devletleşme yoluna giren Safevilerin takipçileri olan Kızılbaş zümrelerin belirli bir süreklilik içerisinde devam ettirdiği bir ritüelin, devletin kurumsallaşmasıyla birlikte geçirdiği değişimi anlatmak amaçlanmıştır. Türkmenlerde yüzyıllardır devam eden bir geleneğin farklı evrelerden geçerek taşınması sonucu farklı bir boyut kazandığı görülmüştür. Safevi Devletin kültürel ve mitolojik öğelerle süslü bir ritüeli sürdürmesinin Max Müller’in deyimiyile tarihsel olarak bağlantılı dilsel ve kültürel matristen gelen halkların kurumlarının, mitolojilerinin ve teolojilerinin benzerliklerinin rastlantısal olmadığı ve özgün bir sistemi işaret ettiği (Eliade, 2017a:52) anlatılmaya çalışılmıştır. Burada bağlantı kurulmaya çalışılan temel problem değnek vurma geleneğinin geçiş (*inisiyasyon*) törenleriyle nasıl bir ilişkisi olduğudur. Bu nedenle kahramanın dönüşümünü esas alan geçiş ritüellerinin ve toplumsal hafızada taşınan geleneklerin açıklanması faydalı olacaktır.

Arnold Van Gennep, geçiş ritüelleri olarak ifade edilen uygulamaları, bireyin toplum içerisindeki statüsünün değişimini sağlayan ve belirli kurallara bağlı olan geleneksel ve dinsel törenler olarak tanımlar. Bireyin çeşitli boyutlardaki “sınır geçme” olayını anlatan bu törenler üç aşamada gerçekleşir; birincisi ayrılık törenleri, ikincisi mekân değişimini ya da durum (hâl) değişimini anlatan törenler, üçüncüsü ise uyum ritüelleridir (Ozan, 2011: 73). Eliade ise geçiş ritüellerini kökene bireysel olarak dönüş ve bu işe girişen kişinin varlığını yenileme olanağına kavuşması olarak anlatmıştır. Sınırı geçmeye çalışan “acemi” inisiyasyon aracılığıyla toplumsal ve kültürel açıdan sorumluluk sahibi ve bilinçlenmiş bir birey hâline gelir. Döl yatağına geri dönme veya simgesel olarak bir canavar tarafından yutulma gibi olaylarda gün yüzüne çıkar (Eliade, 2017a:112).

Hindistan’da Upanayama töreninde erkek çocuk kendisine hocalık eden kişinin yanına giderek hocası tarafından bir embriyon hâline dönüştürülür. Embriyon hâline dönüştürülen çocuk, hocasının karnında üç gece taşınır. Ayrıca bir kahramanın bir deniz canavarı tarafından yutulması ve oradan çıkması veya bir mağaraya giriş inisiyasyonla ilgili olan kişiyi başarıya götüren ve yeni bir birey olmasını sağlayan sınamaları oluşturur (Eliade, 2017a:114). Erginlenmeyi bir kişinin dinsel ve toplumsal statüsünde radikal bir değişimin başlangıcı olan tören ve ritüeller olarak tanımlayan Eliade’ye göre birey yapılan tören aracılığıyla varoluşsal koşullarını kabul etmeyerek başka bir varoluşa geçme isteğini gerçekleştirir. Erginlenme töreni aracılığıyla birey yeni girdiği dünyanın sorumlu bir üyesi hâline gelir (Eliade 2017b:142-142). Erginlenme törenleri doğaüstü varlıkların mitsel zamanda gerçekleştirdiği eylemlerin tekrarlanması ile bireyi dinsel olarak yeniler (Eliade, 2017b:144). Assman’ın ifadesiyle “Toplumlar öz imgelerini kendilerini algılayış ve tanımlayışları hayali olarak oluştururlar ve yarattıkları hatırlama kültürü ile bu imgeyi kuşaktan kuşağa iletirler” (Assman, 2001:23). Geçmişin hafızası aracılığıyla oluşan topluluklar geçmişten taşıdıkları kalıntılar sayesinde sonsuz olmaya gayret gösterirler. Ayrıca oluşturulan ortak bellek bireylere somut bir dayanak noktası oluşturarak meşruiyetlerini sağlamıştır (Assman, 2001:37-42). Diğer taraftan, yeniden ortaya çıkan gelenek, sadece kadim inançların anısı olmayıp varlığını devam ettiren ama bastırılmış olan ancak yeni koşullarla ortaya çıkan inançlardır. Geleneğin devamını sağlayan kültürel belleğin oluşmasında doğdukları toplumun koşullarının yeniden oluşması daha çok etkilidir (Halbwach, 2016: 234-235). Kültürel birikime sahip toplumlar başka kültürlerle irtibatlarında eski kültürleriyle ilişkilerini kaybetmeyerek bünyelerinde sürdürürler. Kültürel etkileşim esnasında eski kültürleriyle ilgili birikimlerini yeni kültürleriyle birleştirerek korurlar (Ocak, 2000:53). Kültür değişmelerinin ilk aşamasında başka bir kültürle kurulan irtibat sonucu alınan unsurlar toplumdaki yenilikçiler tarafından kabul ettirilir. İki kültürün karşılaşması ise bir kültürü temsil eden topluluğun başka bir kültüre göç etmesi ile başlar (Turhan, 2018: 19-20).Toplumların hafızalarında taşınan kültürel kalıntılar hangi şart altında olursa olsun sürekli yenilenerek ortaya çıkar. Yeni bir dini kabul etmiş milletler eski dinlerine ait bilgileri, ritüelleri bünyelerinden atamayarak farklı şekillerde yaşatırlar. Ritüel, birbiriyle ilişkileri sabitleştirilmiş kişiliklerin ya da özelliklerin bir kalıp veya

şekli olarak tanımlanır. Ritüelin bir diğer özelliği de değişmezlik niteliğidir. Bu özellik onun kutsiyetinden gelmektedir (Rappaport, 2006:187-190). Price'a göre ise ritüelin işlevi toplumsal dayanışmayı güçlendirmektir. Toplumsal dayanışmanın güçlenmesi ihtilafları ortadan kaldıracığı gibi kültürel irtibatı da sağlamlaştırır (Price, 2004: 210). Durkheim de bir toplulukta yapılan törenlerin geçmişe bağlı kalmak ve topluluğun manevi kişiliğini korumak için yapıldığını söylemiştir. (Durkheim, 2010: 509). Bir geleneğin farklı işlevlerde görünmesi ve devam etmesi aynı zamanda toplumsal bel- lek kavramıyla ilintilidir. Connerton'a göre ise geçmişin imgeleri bir araya gelince, o sırada var olan toplumsal düzeni meşru gösterirler. Herhangi bir toplumsal düzene katılanların, ortak anıları törensel denilebilecek uygulamalarla taşınıp sürdürülebilir (Connerton, 2019:11-12). Ritüeller ve törenler aynı zamanda kurumsallaşmanın gös- tergesidir. Ritüelleri sürdüren devletler ideolojik sınırlarını çizirken dünyaya nereden baktıklarını da gösterirler (Price, 2004: 46). Çalışmamızda İran ve Anadolu arasın- da siyasi iktidarın durumuna göre yer değiştiren ve Safevilerin kuruluşunda önemli etkileri olan Kızılbaşların kültürel değişime uğramaları anlatılmıştır. Kızılbaşların kurumsal bir kimlik içerisinde uğradıkları dönüşüm ve kültürlerinin kazandığı boyut anlatılmaya çalışılmıştır. Kültürel dönüşümü anlamaya çalışırken Çub-ı Tarık (değ- nek vurma) ritüelinin mitolojik anlatılarından yararlanılarak nasıl bir kökene sahip olduğu da çalışmanın temel problemini oluşturmuştur.

2. Kızılbaşlarda Değnek Vurma Ritüeli

Türk kültüründe ağaç kültü eski çağlardan itibaren sosyal hayatta var olan bir unsurdur. Türkler ağaca olan saygılarını sürekli dile getirmişler ve ağaca farklı anlamlar yüklemişlerdir. Türklerde “ulu ağaç” güç ve kudret veren kutsal bir varlık- tır (Boratav, 2016:30). Göktürkler ve Uygurlarda Ötüken ormanları kutsal sayılırdı (İnan, 2013:62). Karakoyunlu Türkmenlerinde ise “Kutsal Orman”ın toprağa dikilen bir çubuktan oluştuğuna inanılırdı (Boratav, 2016: 30). Karakoyunlu Türkmenlerinde bu kutsal ormana “Karaoğlan” denilirdi. Kurban edilen hayvanların kemiklerini bu ormana saklardı (İnan, 2013: 62).

Şamanlarda da kayın ağacına büyük önem verilir ve tedavi edici bir fonksiyonu olduğuna inanılırdı. Eski Türklerde hastaları iyileştiren Şamanlar, etraflarında kayın ağacı olmadan tedaviye başlamazlardı. Şamanlar ellerinde kayın ağacından bir değ- nekle hastalarını iyileştirirdi (İnan, 2013: 64). Ağaç kültüne bağlı olarak gelişen değ- nek kullanma geleneği farklı amaçlarla Türk kültüründe mevcudiyetini korumuştur. Bunlardan biri değnek kullanarak yemin ettirme geleneğidir. Yemin içen kişi değnek üzerinden atlayarak yeminini gerçekleştirirdi. Değnek üzerinden atlamaya “çöven at- lama” adı verilirdi. Çepni Türkmenlerinde babaların elinde bir baston ile yemin içme törenini yönettikleri görülmektedir. Çepniler bu bastonu kutsal sayarlardı. Pir Budak denilen yaşlı kişiler (aksakallı) Çepniler arasındaki davaları çözerken bu sopayı kulla- nırlardı. Dava esnasında Çövenden atlama uygulaması yapılırdı. Çepnilerde toplum- sal konumu güçlü olan aksakallıların bir sopa ile otoritelerini sağlamaları Türkmen-

lerde ağaca gösterilen saygı ve ona atfedilen kudsiyetten gelmekteydi (Durmuş, 2016: 190; Yalman, 2000: 61).

Türkmen kabileleri arasında ulu kişilere saygı gösterilmesi yaygın bir davranıştır. Mesela Karakoyunlu Türkmenlerinde “çomak-ı Zerrin” (*altın çomak*) denilen bir sopa ile önemli kişilerin karşısında beklenirdi. Karakoyunlu şehzadesi Pir Budak’ın önünde hükümdarın oğlu olduğu için “çomak-ı zerrin” ile durularak hürmet gösterilirdi (Deniz-Asadi, 2015: 49).

Türkmenlerde birçok amaç için kullanılan değnek bir cezalandırma yöntemi olmasının yanı sıra aynı zamanda yola getirme, dizginleme, küçük düşürme amacıyla hükümdarlar tarafından sıklıkla kullanılan bir uygulamadır. Özellikle suçlu kişilerin falakaya yatırılması ile toplum içerisinde küçük düşürülmesi sağlanarak yola gelmesi amaçlanmıştır. Bu uygulamanın kanunlarda yer alan bir cezalandırma aracı olması ile birlikte geleneksel olarak devam eden bir ritüel olarak varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Bunun örneklerini İran’da kurulan çeşitli devletlerde cezalandırma aracı olarak *çub-desti* adıyla sopa ile vurma şeklinde görmekteyiz. İran’da hâkimiyet kuran İlhanlılarda Gazan Han’ın bir yargılama esnasında bu geleneği kullandığını görmekteyiz. Gazan Han 28 Haziran 1303 tarihinde Memlûklülerle yapılan savaşın mağlubiyetiyle ilgili genel bir yargılama başlatır. İlhanlı emirleri savaştaki hâl ve tutumlarıyla ilgili kapsamlı bir soruşturma geçirirler. Yasaya göre yargılanan emirler suçlu bulunursa rütbelerine göre çeşitli sayılarda “çub cezası” denilen ceza verilerek değnekle vurulurdu. Özgüdenli’ye göre bu cezalandırmanın yasadan mı kaynaklandığı veya hükümdarın isteğiyle mi yapıldığı belli değildir. Ancak bu cezanın uygulanması ile hükümdarın otoritesini korumaya çalıştığı aşikârdır (Özgüdenli, 2009:167). Moğollarda ise suç işleyen rahiplerin cezalandırılması bir ayin esnasında tapınağın kapısında sopa ile dövme ritüeli şeklinde uygulanırdı. Moğol rahiplerinin cezalandırılmasının kapı eşiğinde yapılması değnek vurmanın aynı zamanda yeni bir başlangıç olarak görülmesinin de bir türüdür (Alinge, 1967: 256).Yine Timurlularda “Çub-i Yasak” adı altında bir cezalandırma aracı olarak değnek vurma geleneği sürdürülmüştür (Tih-rani, 2001: 172). İran’da kurulan devletlerde daha çok ceza verme ve had bildirme aracı olarak uygulanan değnek vurma ritüelinin Anadolu’da farklı bir işlevi karşımıza çıkmaktadır. Kızılbaş Türkmenlerde önemli bir etkisi olan Dede, cem törenini “tarik”, “erkân değneği”, “alaca değnek” denilen öd ağacından bir sopa ile yönetirdi. Bu değneğin saklanması büyük önem gösterilir özel bir torba içinde mürebbinin evinde saklanırdı (Eröz, 2014:129).

Çepnilerde yemin içtirilirken yapılan değneğin altından geçirmeye benzer bir yöntem kullanılarak cem’e katılanların önce değnek öperek altından geçmesi istenirdi. Bu ritüeli yapanların günahlarının af olacağına inanılırdı. Cemlerde kullanılan bu üç boğumlu değneğin Allah, Hz. Muhammed ve Hz. Ali’yi temsil ettiğine inanılırdı. (Er, 1996: 63). Bu ritüelle ilgili yazılan bir şiirde değneğin işlevi şöyle anlatılmıştır.

Altından geçen sıratı geçti
 Suyundan içen Kevseri içti
 Didarı gördü meydanı gördü
 Erkan elinden günahı biçti (Er, 1996: 63).

Törenlerde kullanılan ve bir başlangıç ritüeli şeklinde yapılan değnek vurma ritüelinin yanısıra geleneksel Kızılbaş buyruklarında suç işleyen talibi cezalandırmak için de “Zülfikar” ve “tarik” denilen değneğin cezası olanlara karşı kullanılması da yaygın bir gelenektir. Kızılbaşlarda suç işleyen kişilerin yargılanması toplumsal konumu çok güçlü olan “Dede” tarafından yapılırdı. Dede tarafından verilen cezalar suçun niteliğine göre değişirdi. Tarik çalmak ve suçluyu damgalamak gibi çeşitli ceza şekilleri uygulanırdı. Yalan söylemek, hakaret etmek ve aşağılamak, birinin arkasından kötü konuşmak, gıybet etmek gibi suçlar “küçük suç” kapsamına girer ve “Sitem vurma” veya “Tarik çalma” gibi cezalarla yetinilirdi. Büyük günah işlemek ise daha farklı bir kapsamda tutulurdu. Musahiplik ilkelerine aykırı hareket etmek bunların başında gelirdi. Sırrı ifşa etmek, pir ile ilişkiyi kesmek, ikrardan dönmek, hırsızlık yapmak, yalancı şahitlik, adam öldürmek gibi suçlar toplumdaki uzaklaştırma anlamına gelen “düşkünlük” gibi ağır bir ceza ile cezalandırılırdı (Bodrogi, 2012: 173). Kızılbaşlarda değneğin bir diğer işlevi de suçlu kişiye suçunu itiraf ettirmek için kullanılmasıydı. Bu amaç doğrultusunda kullanılan değneğin İslam toplumunda hürmet gösterilen Seyyidler tarafından yapılması oldukça ilginçtir. Seyyid, kutsal sayılan bir değneği ortaya atarak suçlu olduğu iddia edilen kişiyi uyarırdı. Yalan söyleyen kişi bu değneğe dokunamazdı. Böylece suçlu ve suçsuzun ayırt edilmesi sağlanırdı (Kılıç, 2016: 107).

Kızılbaşların cezalandırma yöntemi olmasının dışında Musahip törenlerinde de aynı yöntem kullanılmıştır. İki kişinin musahip ilan edildiği törende müşhidin huzurunda uygulanan sembolik bir dövme ritüeli yapılmaktadır. Musahiplik töreninde pir şehit olmalarını söylediği Musahiplere 12 kere değnek vurarak dirlitir. Bu tören yapılarak Musahiplere pirin aracılığıyla yeni bir hayata geçiş sağlanır (Bozkurt, 2018: 98). Gölpınarlı’ya göre Ayin-i Cem esnasında miraçlama yapıldıktan sonra tarikçi kalkarak yeşil bir kılıfın içinde duran bir metreden kısa kayın ağacından kesilmiş değneği dedeye verir. Dede değneği kılıfından çıkarır ve musahiplerin sırtına Allah, Muhammed, Ali diyerek üç kez vurur ve törene son verir (Gölpınarlı, 1977: 793). Bu uygulamanın bir benzeri Bektaşî tarikatının giriş ayininde görülmüştür. Bektaşilikte mürid olan karı koca kurban edilecek hayvan getirirler. Rehber onları dedebabanın huzuruna çıkarır. Yere yatan talibin üzerine beyaz bir örtü örtülür. Böylece onun öldüğü ve önceki hayatından vazgeçtiğine inanılır. Okunan dualardan sonra talip ayağa kalkar ve dedebabanın elini öper. Bu da onun yeniden bir hayata başladığına işarettir (Ülken, 1969: 7).

Buyruklarda Zülfikar ve Tarik çalmanın Hz. Ali ile bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Rivayete göre Hz. Muhammed vefatından önce Hz. Aliyi yanına çağırarak artık Zülfikar’ı kimseye karşı kullanmamasını söyler. Bunun üzerine Hz. Ali Zülfikar’ı Necef deryasına atar ve onun yerine artık elinde mızrak şeklinde “dest-i çub” adı verilen bir ağaç taşımaya başlar. Bu nedenle Cem törenlerinde kullanılan sopanın Hz.

Ali'nin sopası olduğuna inanılırdı (Kaplan, 2008: 186). Kızılbaşların Buyruk'unda geçen Cebrail ile ilgili mitolojik anlatımda değnek vurma cezasının kökenlerine inebilmekteyiz. Bu anlatı şu şekildedir: “Dünya kurulmamıştı. Hazreti Muhammed Mustafa ile Aliyyel Murtaza bu on sekiz bin alem içinde görüntüsünü işlememişti. Cebrail: Ben peygamberin yaklaşıncısıyım. Muhammed Mustafa benim karşımda durur dedi. Pes. Hazreti Resul Ekrem'in içerisine Cebrail'in bu düşüncesi doğdu. Cebrail'in kalbine kuşku geldiğini anladı. Yine o sırada Cebrail Aleyhisselam geldi. Ya Muhammed bana niçin izzet ve saygı göstermezsin? Saygı görmemekte kusurlarım nedir? diye sordu. Hazreti Resul şöyle buyurdu: Ey Cebrail, sen melek olduğunı bilmiyor musun? Senin kalbine kuşku girmiş. O zaman Cebrail Aleyhisselam yüzünü yere vurdu. Şah-ı Merdan Aliyyel Murtazadan aman dileyip yola girdi. Ecrini verdi. Cebrail ulu tanrıdan sığınma isteyip dergâhına gelip özür diledi. Şahı Merdan Cebrail'e tarik çalıp tercüman aldı. Ondan beri rehberlik Cebrail'de kaldı. Pirlük de Şahı Merdan Alide kaldı” (Bozkurt, 2018:128-129). Bu hikâyeye göre Kızılbaşlarda görülen değnek vurma geleneğinin başlangıcı Cebrail'in gaybi bir zamanda Hz. Ali tarafından cezalandırılmasına kadar götürülmektedir. Kızılbaşlarda “tarikleme” denilen sembolik olarak değnek vurma da bununla ilintilidir. Buyrukta geçen Hz. Muhammed'in tuba ağacı ile tariklenmesi Kızılbaşların cem törenlerinde tekrarlanarak gaybi ritüelle bağlantı kurulur. Bu törenin kökeni olarak anlatılan hikâyede Allah, Hz. Muhammed'e şöyle der: “Ya habibim Muhammed Mustafa senin ile bizim aramızda muhabbet hasıl oldu. Katıma çık, tarik altından geç ki, kıyamete değin aramızda düşmanlık olmasın. Sende cevır, bizde sitem, zulüm olmasın deyince, Hazreti Muhammed Mustafa Hak Teala hazretlerinin nazarına geçip durdu. Pes, Hak Teala cennetin şahı Rıdvan'a; Firdevs-i alanın seçkin bağından; tuba ağacından bir çatal çubuk getir. Üç zira uzunluğunda olsun. Rıdvan gidip istenen çubuğu getirdi. Çubuk üç zira uzunluğunda idi. Kabzasında yedi ayet Fatiha suresi yazılmıştı. Bir çubuğunda yedi ayet Tebareke, bir çubuğunda da En'am suresinden altı ayet yazılmıştı. Pes, Hazreti Muhammed Mustafa Sallallahu aleyhi vesellem Hak Teala Hazretlerinin şehadete oturur gibi oturup Allahu Teala'nın kendi kudret lafzı ile: Tanrı'dan başka tapacak, yok, Muhammed onun elçisidir. Ali de onun velisidir. Ali'den üstün yiğit, Zülfikar'dan üstün kılıç yok. Daha sonra Hazreti Resulün Mübarek arkasına bir kere vurdu. Çubuğun kabzasından yedi damla nur hasıl oldu. Onlar yediler idi. Altı damla nur çubuğun sağından, altı damla nur solundan hasıl oldu. Onlar da on iki imamlar oldu” (Bozkurt, 2018: 145-146).

Kızılbaşların Safevi Devletinin kurulmasıyla birlikte İran'a doğru başlayan göç hareketlerinde önemli bir faktör de beraber götürdükleri gelenekleri olmuştur. Safevi Devleti kurulduğu günden itibaren ideolojisini Anadolu Türklerine aktarmak isteğiyle yoğun bir politik propagandaya tabi tutmuştur. Bu propaganda özellikle konargöçer Türkmenler üzerinde tesir yapmıştır (Bilgili, 2003: 22). Safevi Devleti'nin kuruluşunda önemli roller oynayan Kızılbaş Türkmenler İran'ın birçok bölgesine yayılarak Türk kültürünün İran'da yerleşmesinde etkili olmuşlardır. Kızılbaşların Safevi şahlarını mürşit olarak görmeleri “Buyruk” denilen eserlerin şahların etkisiyle yazılmasını ve yaygınlaşmasını sağlamıştır. Cezalandırmada kullanılan ‘Dest-i Çub’un Safevilerde

görülen ilk örneği ise Muharrem törenlerinde kullanılmasıdır. Safevilerde Kerbela'da şehit edilen Hz. Hüseyin'in acısını hatırlamak için yapılan Muharrem anmalarının yaygınlaşmasından sonra İmamların hayatlarının anlatılarak halkı Şiiliğe bağlı tutmak ve İran'da Şiiliğin yerleşmesini sağlamak amacıyla çeşitli toplantılar yapılmaya başlanmıştır. On İki İmanın hayatlarını anlatanlar ellerinde "Dest-i Çub" denilen bir sopa tutar bu sopayı gazel okuyanlar arasında değiştirirdi (And, 2012: 93). Safevilere taşınan Kızılbaş geleneği değnek vurma Venedikli seyyah Membre'nin de gözlemlediği bir ritüeldir. Membre'ye göre değnek vurma geleneği Kızılbaşlarda Safevi şahlarına olan sevginin sembolik bir karşılığıdır. Membre gördüklerini şöyle anlatmıştır: "Onlar otaklarında oturarak eğlenirler. Önce Allah'ı sonra Şah Tahmasb'ı överler. Halife başlar ve bir saat boyunca "Lailahe İllallah" derler. Sonra Şah İsmail'den ve Şah Tahmasbın Hatayi denilen türkülerini okurlar. Bu bittikten sonra elinde kaval olan bir kişi orada bulunanların hepsinin adlarını tek tek söyler ve adları geçen kişiler "Şah baş" derler. Yani Şah baş'tır diyerek o adama her biri öz edep ve erkânının ne derece olduğunu göstermek için para verirler. Bundan sonra ise elinde bir değnek olan Halife baştan başlayarak şaha olan sevginin alameti olarak yere uzananlara değnekle vurur. Sonra Halife vurduğu kişinin başından ve ayaklarından öper. Sonra o kişi ayağa kalkar ve değneği öper". Membre'ye göre bu ritüelini yapılması ve yaygınlaştırılması şahın emriyle olmaktadır (Efendiyev, 2005:64).

Değnek vurma, Anadolu'da Kızılbaşlar arasında görülen ve Safevilerin İran'da hâkimiyet kurmasıyla İran'a taşınmış olan bir gelenektir. Safevilerde bir memur atamasında Şahın huzuruna çağrılan kişinin Eşikağası tarafından mücevher işlemeli değnek ile dövüldüğü anlatılır. Daha sonra ayağa kalkması istenen kişiye başka bir sopa uzatılarak onu öpmesi istenirdi. Hükümdarın huzurunda düzen ve tertipten sorumlu olan Eşikağası resmi toplantılarda altından yapılmış çomak ile Şahın huzurunda dururdu (Özcan, 1995:462). Safevi İran'ında bürokrat atamalarında kullanılan değnek vurma geleneği aynı zamanda cezalandırma aracı olarak da kullanılmıştır. Şah İsmail döneminde Şiraz hâkimi Dulkadirli Halil Sultan Çaldıran savaşında birlikleriyle bulunmasına rağmen savaşa girmekten kaçınmıştır. Safevi Devleti Çaldıran savaşını kaybedince Şah İsmail, korucu Kör Süleyman'ı Şiraz'a Halil sultanı cezalandırmak için göndermiş Halil sultan adamlarıyla bir içki meclisi düzenlerken yakalayarak 12 değnek ile cezalandırmıştır. Halil Sultan'a uygulanan ceza Mürşid-i Kamil olan Şah İsmail'in otoritesine aykırı davranmasının sonucudur (Morton, 1993: s.230).

3. Sonuç

Safevi Devletinin kuruluşunda önemli rol oynayan Kızılbaş Türkmenler yüzyıllardır biriktirdikleri kültürel unsurlarını bünyelerinde taşımaya devam etmiştir. Konar-göçer tarzda hayatlarını sürdüren Kızılbaşların farklı siyasi devletlerde de görülen "değnek vurma" geleneğini daha çok törensel bağlamda gerçekleştirdikleri görülmüştür. Değnek vurma devlet kuran Türklerde farklı bir statü kazanmasına rağmen geleneksel yaşamlarından vazgeçmeyen Türkmenlerde asıl işlevini sürdürmüştür. Anadolu'da Bektaşilerde ve Kızılbaşlarda daha çok bir "kabul töreni" olarak görü-

len değnek vurma, Safevi Devletinde de benzer bir işlev görerek Şahın huzuruna çıkarılan devlet adamlarına sembolik olarak uygulanmıştır. Kızılbaşların uyguladığı değnek vurma ritüeli çeşitli şekillerde karşımıza çıkmıştır. Bu ritüelin farklı işlevler göstermesi yüzyıllar içerisinde biriken ve katmanlaşan geleneklerin sonucudur. Kızılbaşların, geçiş ritüeli bağlamında gerçekleştirdikleri değnek vurma hukuki, sosyal ve idari anlamda farklı boyutlar kazanarak devam etmiştir. Bu durum konargöçer Türkmenlerin farklı kültürle de karşılaşarak kazandıkları deneyimlerin gün yüzüne çıkmasıdır. Konargöçer Türkmenlerin İran’da kurulan Safevilere gösterdikleri tevecüh bu devletin Türkmenlerden etkilenmesinin kapısını açmıştır. Aynı şekilde Safevi şahlarının mürşit olarak görülmesi değnek vurma ritüelinin farklı şekillerde devamını kolaylaştırmıştır.

Kaynaklar

- Alinge, Curt. (1967). *Moğol Kanunları*. Çev: Coşkun Üçok, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
- And, Metin. (2012). *Ritüelden Drama: Kerbela- Muharrem-Taziye*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Assman, Jan. (2001). *Kültürel Bellek*. Çev: Ayşe Tekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bilgili, Ali Sinan. (2003). “Osmanlı Tarih Yazarlarının Algısıyla Türkiye- İran İlişkilerinde Siyasi Karakterin Dinî Söylemi: Kızılbaşlık”. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 27, s.21-41.
- Boratav, Pertev Naili.(2016) *Türk Mitolojisi Bütün Eserleri I*. Ankara: Bilgesu Yayınları
- Bozkurt, Fuat. (2018). *Buyruk : İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Salon Yayınları.
- Connerton, Paul. (2019). *Toplumlar Nasıl Anımsar*. İstanbul:Ayrıntı Yayınları.
- Deniz, Şefaattin- Asadi, Hasan. (2015). *Tarih-i Kızılbaşıyye (Kızılbaşlığın Tarihi)*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Durkheim, Emile. (2010). *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*. Çev: Özer Ozankaya. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Durmuş, İlhami. (2016). *Türk Kültürüne Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ebu Bekr-i Tihrani. (2001). *Kitab-ı Diyarbekriyye*, Çev: Mürsel Öztürk, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Efendiyev, Oktay. (2005). *Venesiyahlar Şah Tahmasibin Sarayında (Mikele Membre ve Vinçenso Alessandri)*, Bakı.
- Eliade, Mircea, (2017a). *Mitlerin Özellikleri*, Çev: Sema Rifat, İstanbul: Alfa Yayınları.

- Eliade, Mircea. (2017b). *Arayış: Tarih ve Dinde Anlam*, Çev: Cem Soydemir, Ankara: Doğubatu Yayınları.
- Er, Piri. (1996). “Türklerde Ağaç Kültü ve Bunun Anadolu Alevi İnancındaki İzleri”, *Türk Halk Kültürü Araştırmaları*, Ankara, s.61-64
- Eröz, Mehmet. (2014). *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*, İstanbul: Ötügen Yayınevi.
- Gölpınarlı, Abdulkaki. (1977). “Kızılbaş”, *İslam Ansiklopedisi*, c.6, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, s. 789-795.
- Güngör, Özcan- Aksoy, Erdal. (2012). “Sosyolojik Açından Alevi/Bektaşilerde Tena-süh İnancı”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 62, s.249-270.
- Halbwach , Maurice.(2016). *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi*, Çev: Büşra Uçar, An-kara: Heretik Yayıncılık.
- İnan, Abdülkadir. (2013). *Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Kaplan, Doğan. (2008). “Buyruklara Göre Kızılbaşlık”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kehl- Bodrogi. Krisztina. (2012). *Kızılbaşlar/Aleviler*, Çev: Oktay Değirmenci-Bilge Ege Aybudak, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kılıç, Rüya. (2016). *Osmanlı’da Seyyidler ve Şerifler*, İstanbul:Kitap Yayınevi.
- Morton, Alexander H.(1993). “The Chub-ı Tariq and Qızılbaş Ritual in Safavid Per-sia”, *Etudes Safavides*, Ed: Jean Calmard, Paris- Tehran, s.226-245.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (2000). *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İstanbul.
- Ozan, Meral. (2011). “Geçiş Ritüelleri ve Halk Masalları”, *Milli Folklor*, Yıl:23, Sayı: 91, 2011, s.72-84.
- Özcan, Abdulkadir. (1995). “Eşikağası”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.11, İstanbul:Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.462-463.
- Özgüdenli, Osmangazi. (2009). *Moğol İnanında Gelenek ve Değişim: Gazan Han ve Reformları (1295-1304)*, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Price, S. R. F. (2004). *Ritüel ve İktidar: Küçük Asya’da Roma İmparatorluk Kültü*, Çev: Taylan Esin, Ankara: İmge Yayınevi.
- Rappaport A. Roy. (2006). “Ritüel”, *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar I*, Çev: Kürşat Korkmaz, Ankara: Geleneksel Yayıncılık, s.187-193.

- Turhan, Mümtaz, (2018), *Kültür Değişimleri: Sosyal Psikoloji Bakımdan Bir Tektik*, Ankara: Altınordu Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya. (1969). “Anadolu Örf ve Adetlerinde Eski Kültürlerin İzleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XVII, s.1-28.
- Yalman, Ali Rıza. (2000). *Cenup'ta Türkmen Oymakları*, Haz: Sabahat Emir, c.I, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

YUNANİSTAN'DA KİLİSEYE DÖNÜŞTÜRÜLEN MEMİ BABA TÜRBESİ*

The Memi Baba Tomb that was Converted into
a Church in Greece

Mehmet Emin YILMAZ**

Öz

Memi Baba Tekkesi, Osmanlı döneminde Eğribucak olarak adlandırılan, Kozana'nın (Kozani / Κοζάνη) 22 km doğusunda Köseler (Thimaria / Θυμάρια) ile Sofular (Kapnachori / Καπνοχώρι) köyleri arasında yer alıyordu. Tekkenin yer aldığı arazi, Yunanistan'ın bugünkü idarî yapılanmasına göre Kozana'ya bağlıdır. Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi sayesinde, meydana, türbe, derviş odaları, büyük bir mutfağı ve kileriyle 70-80 dervişin bulunduğu Rumelindeki büyük tekkelerden birisi olduğunu öğrendiğimiz Memi Baba Tekkesi'nin günümüzdeki durumunu tespit etmek için 2 Haziran 2018'de bir seyahat gerçekleştirdik. Eski haritalardan yola çıkarak tekkenin yerini bulup, Evliyâ Çelebi'nin bildirdiği tekkedeki binâlardan yalnızca Memi Baba Türbesi'nin günümüze ulaştığını yerinde tespit ettik. Türbe, nüfus mübâdelesinden sonra pek çok Türk eseri gibi Agios Georgios'a adanarak kiliseye çevrilmiştir. Kiliseye çevrilen türbenin mimari özellikleri ve dış görünüşü değiştirilmiş olup bezemeli tavanı özgün haliyle durmaktadır. Memi Baba Türbesi, kiliseye çevrilmiş dahi olsa Yunanistan'daki Türk varlığının bir delili ve temsilcisi olarak ayaktadır. Bu çalışmanın amacı, Osmanlı coğrafyasında kiliseye çevrilen Türk eserlerinden biri olan Memi Baba Türbesi'nin mimârî bakımından incelenmesidir.

Anahtar Kelimeler: Yunanistan, Memi Baba, Bektaşî, tekke, türbe, kilise

Abstract

The Memi Baba Dervish Lodge was located in 22 km away from the east of Kozani, just between the villages of Köseler (Thimaria) and Sofular (Kapnachori). The part of land in which the dervish lodge situated is a part of Kozani according to the current administrative organization in Greece. Thanks to the famous account by Evliya Çelebi, we now know that it was one of the biggest dervish lodges in Ottoman Europe with its public hall, tomb, dervish cells, a grand kitchen and a cellar. To learn more about the dervish lodge, we made a visit on June 2, 2018. Setting off with old maps, we found the point where the dervish lodge was situated, only to witness that there survived just the tomb, out of all the grounds mentioned above. Following the exchange of population, the tomb was turned into a church dedicated to Agios Georgios similar to many other Turkish buildings in the region. Though the architectural features and outlook of the piece have been changed, the ceiling still retains its decoration. Despite the fact that the tomb is now used as a church, the Memi Baba Tomb is surely a sign and representing piece of the Turkish presence in modern day Greece. The purpose of this paper is to discuss the Tomb of Memi Baba, one of the Turkish buildings inside the Ottoman borders converted into a church in terms of its architectural structure.

Keywords: Greece, Memi Baba, Bektashi, dervish lodge, tomb, church

* Makalenin Geliş Tarihi: 30.10.2019, Kabul Tarihi: 03.12.2019. DOI: 10.34189/hbv.92.007

** Yüksek Mimar, Türk Mimârîsi Araştırma Merkezi, Ankara. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9742-7523>, mimaremin@gmail.com

“*Merhum Ekrem Hakkı Ayverdi’ye ithâf olunur.*”

Osmanlı tarihinin erken dönemindeki fetihlerin çoğu Rumeli’de gerçekleştiğinden dolayı Osmanlı Devleti’nin gelişimi ile Balkanlar’ın gelişimi paralellik göstermektedir. Türk hâkimiyetine giren Balkan şehirleri, Anadolu’dan getirilen Yörük-Türkmenlerle iskân edilip yeniden imar edilmiştir. Mevcut yerleşimler, Türk şehir anlayışına uygun olarak şekillendirilmiş, bazı bölgelerde külliyeler kurularak merkezî ve büyük kentlerin ortaya çıkması sağlanmıştır. Rumeli’nin fethinde öncü rol oynayan “Kolonizatör Türk Dervişleri”¹ devletin de teşvikiyle yeni tekkeler kurmuşlar; böylece hem bölgenin imar ve ihyâsını sağlamışlar; hem de yerleşik halkı İslam’a ve Osmanlı yönetimine ısındırmışlardır. Tekkeler daha çok kurucu şeyhlerin istediği mekânlarda inşa edilmiştir. Bazı tekkeler devletin iskân politikasına uygun yerlerde kurulmuş ve devletçe desteklenmiştir. Böyle bir görevle tesis edilen tekkeler tasavvuf eğitiminin yanı sıra güvenlik ve ticaret gibi konularda da hizmet vermiştir. Anadolu ve Balkanlar’da Erenköy, Veliköy, Tekkeköy, Dedeköy, Tekkekızılar, Tekkeyenicesi, Tekkekaya gibi köy isimleri buraların dervişler tarafından kurulduğuna işaret etmektedir (Kara, 2011: 369). Bu tekkelerden biri de bugün Yunanistan’da kalan Memi Baba Tekkesi’dir.

Memi Baba Tekkesi, Kozana’nın (Kozani / Κοζάνη) 22 km doğusunda Köseler (Thimaria / Θυμάρια) ile Sofular (Kapnachori / Καπνοχώρι) köyleri arasında yer almaktadır. Bu bölge Osmanlı döneminde Eğribucak olarak adlandırılmıştır². Tekkenin yer aldığı arazi, Yunanistan’ın bugünkü idarî yapılanmasına göre Kozana’ya bağlıdır. 1661 senesinde Memi Baba Tekkesi’ni ziyaret eden meşhur Türk seyyahı Evliyâ Çelebi kendine has üslûbuyla tekkeyi teferruatlı olarak anlatmaktadır. Evliyâ Çelebi’nin verdiği bilgilere göre; tekkenin bir köşesinde, büyük bir kubbe içinde Demir Baba’nın şeyhi olan Memi Şah Sultan’ın türbesi vardı. Mezarın etrafında Memi Şah Sultan’a ait büyük bir kaşık, seccade, hırka, tac, alem, kudüm, zil ve defler bulunuyordu. Türbenin hizmetçileri güzel kokular sürerek ve “üdlar” yakarak burayı sürekli neşelendirip, gelen ziyaretçilere hizmet ederlerdi. Bu büyük tekkenin en önemli bölümlerinden biri dervişlerin muhabbet yeri olan fukara meydanı, yani “tekyegâh-ı mihmân-ı saraylar”-dı. Bu meydanın etrafı dolaplar ve her bir dolabın önü derviş postları ile döşenmişti. Buradaki her derviş bir ilimle meşgul olup, kimi kaşık, kimi zerdeste, kimi ise keşkül yapardı. Ayrıca bu meydanda çok gösterişli, altın gibi parlayan şamdan, kandil ve çeşme rağlar mevcuttu. Adı geçen meydanın dışında ayrı bir meydan daha vardı ki buradaki “Keykavus mutfak” zikre değerdi. Zira kubbeli ocağında çorba kazanlarının daima kaynadığı ve tekke kurulduğundan beri ateşten inmediği bu büyük mutfakta, kuş sütüne varıncaya kadar her türlü yiyecek ve içecek bulunan bir de kiler yer almaktaydı. Tekkenin bu imkânları sayesinde gelen ve gidene, sofralar kurularak yemekler ikram edilmekteydi. Bütün bu özellikleriyle Memi Şah Sultan Tekkesi’nin Rum diyarında benzeri yoktu. Bu tekkenin benzeri ancak Horasan’daki İmam Rıza Tekkesi olabirdi. Hızır Dede 1661 yılında tekkede şeyh bulunuyordu. Bununla birlikte tekkenin Ehl-i Sünnet 70-80 kadar dervışı olup, bunlar beş vakit namazlarını terk etmemekte, ilim ve riyazetle meşgul olmaktadır. Evliyâ Çelebi’nin övgüyle bahsettiği bu

dervişler, dünya lezzetlerinden vazgeçip ahiret ahvaline vakıf, mertebe-i hak olmuş; tekkede kimi mihmandar, kimi meydandâr, her biri bir işe memur kişilerdi. Evliyâ Çelebi tekkeye iki defa gelmiş, bunlardan birinde bir gece misafir kalmıştı. Ramazan ayına rast gelen ikinci gelişinde (25 Mayıs 1661) dervişler onu çok hoş karşılamışlar; can sohbetleri edip “gülbang-ı Muhammedi” çektikten sonra def, kudüm ve nekkareler eşliğinde zezem ve demler ikram etmişlerdir. Evliyâ Çelebi burada kalmaktan büyük bir haz duymuştur (Değerli-Küçükdağ, 2017: 121-122; Evliyâ Çelebi: 2004: 5/807-809).

1780 ve 1799 târihli iki belgede tekke vakfına mülhak harâbe hâline gelmiş Büyük Ayane Köyü ile bir değirmen zikredilmektedir (BOA C..BLD. 137/ 6850 târih: 03.09.1194 / 02.09.1780; BOA C.EV 523/ 26403 târih: 29.07.1214 / 27.12.1799).

Ekrem Hakkı Ayverdi, külliyyatının dördüncü cildinde Serfice Kazâsı'nda 2736. sırada “Şeyh Memi Zâviyesi” olarak bahsettiği tekkenin “Evkâf Kuyûd-ı Kadîme” arşivinde 757. defterin 51. sayfasında kayıtlı olduğunu bildirmiştir. Ayverdi, aynı ciltte Perakende Karyeler başlığında 3702. sırada “Eğribucak Karyesi'nde Memi Baba Tekkesi”ni (Başvekâlet Arşivi 1228/18871) Evliyâ Çelebi'nin ziyaretini de zikrederek bildirmiştir (Ayverdi, 2000: 4/302, 334). Bu iki kaydın aynı tekke olduğunu düşünüyoruz. Ayverdi'nin arşiv kaydı hâricinde, Yunanistan'daki Türk eserleriyle ilgili yayınlarda Memi Baba Tekkesi yer almamaktadır³. Çalışmamızda tekkeden geriye kalan Memi Baba Türbesi, Türk mimarlık literatüründe ilk defa tanıtılmaktadır.

1915'te Memi Sultan Türbesi'ni ziyâret eden İngiliz arkeolog W. F. Hasluck, 1826'da tekkenin müsâdere ile kapatıldığını 1875'te ise tekrar açıldığını ve evli dervişlerin ikâmet ettiklerini bildirir. Hazîrede, bir tanesi 1051/1641 târihli olan Bektaşî başlıklı pek çok mezarın bulunduğunu zikreder (Hasluck, 2012a: 47-49; Hasluck, 2012b: 145).

Evliyâ Çelebi'nin tafsilâtıyla bildirdiği tekkeyi yerinde tespit etmek üzere 2 Haziran 2018'de bir seyahat gerçekleştirdik⁴. 1900 târihli Rumeli-i Şahâne Haritası (Harita 1) ile Eötvös Loránd Üniversitesi Arşivinde yer alan 1910 târihli Avusturya-Macaristan ordu haritasından (Harita 2) yola çıkarak yaptığımız araştırmada, Eğribucak'ta Köseler ile Sofular Köyleri arasında “Tekke” ismiyle gösterilen yere ulaştık. Tekkedeki binâlardan yalnızca Memi Baba Türbesi'nin kiliseye çevrilerek günümüze ulaştığını yerinde tespit ettik, rölövesini ve restitüsyonunu çizdik (Çizim 1). Türbe içten 5,29x5,39 m ölçülerinde olup ortalama 85 cm kalınlığında taş duvardan inşa edilmiştir. Hâriçten bir duvarı 7,10 m uzunluğunda olan eser, içten bezemeli ahşap tekne tavanlı dıştan ise kiremitle kaplı kırma çatılıdır.

Kitâbesi ve vakfiyesi⁵ bulunmadığı için türbenin inşâ târihini net olarak bilemiyoruz. Ancak türbenin mîmârî özellikleriyle birlikte Evliyâ Çelebi'nin “Deliorman diyarında yatmakta olan Demir Baba Sultan bu Memi Baba Sultan'dan cihaz- ı fakrı kabul edip öğrencilerinden olmuşlardır” ve “türbe hayrâtının sâhibi Yanyalı Arslan Paşa'nın atası Zülfikâr Bey aşiktir” (Evliyâ Çelebi 2004:5/807,809) bilgilerinden hareketle türbeyi 16. yüzyılın ikinci çeyreğine tarihlendirebiliriz.

Memi Baba Türbesi, nüfus mübâdelesinden sonra (1924) pek çok Türk eseri gibi Agios Georgios'a adanarak kiliseye çevrilmiştir⁶. Dört yöne eğimli çatısı değiştirilmiş ve sandukanın ayakucundaki duvar kaldırılarak bu cepheye ahşap direkli, tuğla örgülü apsis eklenmiştir. Türbenin yanında yeni bir kilise bulunmaktadır.

Yunanistan'da kiliseye çevrilen Türk eserlerinin mimari özellikleri neredeyse tümüyle değiştirildiği için çoğu kez araştırmacıların gözünden kaçmıştır.⁷ Kiliseye dönüştürme sırasında Memi Baba'nın sandukası yok edilmiş, dıştan doğu yönünde yarım daire biçiminde apsis eklenerek buraya bir kapı açılmıştır. İç mekâna üç basamakla çıkılan bir platform eklenerek basit bir ikonostasis⁸ ilave edilmiştir. Bezemeli tavana ise müdahale edilmemiştir. İçi ve dışı tümüyle sıvanıp badalanmıştır. Özgün kapı ve pencere boşluklarının üstünde Türk mimârisinin alâmeti olan çift merkezli taş kemerler hâlen durmaktadır (Resim 1-2).

Batı cephenin ortasında 95 cm genişliğindeki kapı açıklığından türbeye girilmektedir. Kapı açıklığının üzerindeki kemer alını cepheden 10 cm içeride örülmüştür. Kapının her iki yanında dikdörtgen biçimli pencere boşlukları bulunur. Bu boşluklara dıştan haç formunda plastik pencere takılmıştır. Batı cephedeki bu iki pencere genişliğinin diğer cephelerdeki pencerelere göre küçük olması sebebiyle sonradan açıldığını düşünüyoruz. Batı cephedeki silme taşları yok edilerek beden duvarı çatı eğimi boyunca yükseltilmiş ve klasik Yunan mimarisindeki üçgen giriş formu elde edilmiştir. Değiştirilen bu cephe düzenlemesi, Yunanistan'da kiliseye dönüştürülmüş Drama Kırılıkova'daki türbede, Nusretli'de Mustafa Ağa Câmii, Girit Kalamî Câmii, Kavala Koçan Köyü Câmii ve Serez Gırmış Köyü Mehmed Paşa Câmii'nde de görülmektedir.

Memi Baba Türbesi'nde kuzey ve güney cephe simetrik olup cephe aksında 92 cm genişliğinde birer pencere yer almaktadır. Bu pencere boşlukları içeriden örülerek yükseltildiğinden özgün en-boy oranını yitirmiştir. Kuzey duvarın doğu köşesinde özgün olduğu hemen anlaşılan 42 cm genişliğinde çift merkezli kemerli niş yer almaktadır. Türbenin doğu duvarı neredeyse tümüyle kaldırıldığı için bu duvarın özgün hali hakkında kesin bilgiye sahip değiliz ancak kuzey ve güney duvarlarında birer pencere yer alması bu cephenin de bir pencereli olduğunu düşündürmektedir.

Tümüyle ahşaptan yapılmış dört kademeli sekizgen tekne tavanın merkezinde daire biçimli göbek yer almaktadır. Geç dönem süsleme özelliği gösteren tavan, ahşap üzeri boyama tekniğiyle bezenmiş olup özgün hâliyle durmaktadır (Resim 4-5). Üç kademeli tekne tavanın yüksekliği duvar kenarında 3,36 m olup tavan göbeğinde 4,42 metreye çıkmaktadır. Yukarıda bahsettiğimiz gibi 1826'da Bektaşî tekkelerinin seddolunmasından sonra Memi Baba Tekkesi kapatılmış 1875'te tekrar faaliyete geçmiştir. Bu arada 49 yıl kapalı kalan tekke yeniden faaliyete geçtiğinde tamir edilmiş olmalıdır. Süsleme özelliklerini göz önüne aldığımızda, mevcut tekne tavanın, 1875'teki muhtemel onarımında yapıldığını düşünüyoruz.

Evliyâ Çelebi, Memi Baba'yı "4 köşe bir kubbe içinde yatmaktadır" (Evliyâ Çelebi, 2004/5:807) diye anlatır. Türbenin kare planlı olması ve mevcut ahşap tavanın 19. yüzyıl özelliği göstermesi seyyahın ifâdesiyle de örtüşmektedir. Buna göre türbenin ilk halinin kubbeli olması muhtemeldir. Memi Baba Türbesi'yle aynı dönemde inşâ edilen ve aynı kaderi paylaşıp kiliseye dönüştürülen türbelerden Babaköy'de "Bayezid Baba Türbesi", Eğriboz'da "Veli Baba Türbesi" ve Yenice Vardar'da "Evrenosoğlu Türbesi" de kare planlı ve kubbeli dönem örnekleridir (Resim 6, 7, 8). Kare planlı olduğu halde kubbesiz inşâ edilen Brod'daki "Hızır Baba Türbesi" gibi örnekler de bulunmaktadır (Resim 9). Memi Baba Türbesi'nin mevcut halinde, iç mekânda duvardan kubbeye geçiş elemanı olarak hiçbir iz görünmemektedir. Cepheler ise -giriş cephesi hâriç- basit bir silme taşıyla sonlanmaktadır. Mevcut ahşap çatı, bu silmenin üstünden başlamaktadır. Halihazırdaki silme taşlarını esas alırsak, cephe yüksekliği ile genişliği kubbeli bir yapı için uygun orantıdadır (Çizim-1 Restitüsyon I-II). Türbenin ilk halinin kubbeli olup olmadığının tam olarak tespit edilebilmesi için eserde özellikle çatı arasında kalan kısımlarda hassas raspa yapmak gerekmektedir.

Semavi Eyice, Çorum'da Bizans dönemindeki bir manastırın yerine inşâ edilen Elvan Çelebi Zaviyesini incelediği makalesinde şu tespitleri yapmaktadır: "Bu tamamen millî ve İslâmî tesisin [Elvan Çelebi Zâviyesi], bir takım kalıntıların üzerinde kurulması herhalde sebepsiz değildi. Böylece yalnız Hristiyanlık devrinin değil, fakat târihin karanlıklarından beri o çevre insanların kutsal tanıdığı bir yerin bu vasfı devam ettirildiği gibi orada hakikî veya makam mezarı yapılmak suretiyle efsaneleşmiş bir Gâzi bir velinin adı ve hatırası etrafında artık yeni bir inancın hâkim olduğu, yeni ve değişik bir kavmin yerleştiği de benimseniliyordu." (Eyice 1969, s.239). Bize göre de yaklaşık 500 yıl boyunca kutsal kabul edilen Memi Baba Türbesi'nin kiliseye dönüştürülmesinin arka planı -kutsal olanı sürdürme- yaklaşımdır. Memi Baba Türbesi ebat olarak küçük bir yapı olup, Hristiyan ibadetine yönelik iç mekân büyüklüğüne sahip değildir. İbâdet için yanındaki yeni yapılan kilise kullanılmaktadır. Türbenin kiliseye dönüştürülmesi semboliktir. Yunanistan'da bu gibi 19 tekke-türbenin hemen hemen hepsi Agios Georgios'a adanarak kiliseye dönüştürülmüştür.

Memi Baba Türbesi, kiliseye çevrilmiş dahi olsa Yunanistan'daki Türk varlığının bir delili ve temsilcisi olarak ayaktadır.

Sonnotlar

- 1 Bu konu için bkz. Barkan, Ömer Lütfi. (1942) "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, Sayı 2, s.279-386.
- 2 Yunanistan'da değiştirilen yerleşim isimleri için bkz: Güvenç, Sefer. (2010). *Mübadele Öncesi ve Sonrası Eski ve Yeni Adları ile Kuzey Yunanistan Yer Adları Atlası – Atlas of Old and New Toponyms of Northern Greece: Before and After the Population Exchange*, İstanbul: Lozan Mübadilleri Vakfı Yayınları.
- 3 Yunanistan'daki günümüze ulaşan Türk eserleriyle ilgili İ. Bıçakçı, N. Çam, S. Eyice, N. Konuk, F. Yenişehirlioğlu, H. W. Lowry ve Yunanistan Kültür Bakanlığı'nın yayınlarında Memi Baba Tekkesi incelenmiştir: Bıçakçı, İ. (2003) *Yunanistan'da Türk Mimari Eserleri*, İstanbul: İSAR Yayınları; Çam, N. (2000) *Yunanistan'daki Türk Eserleri*, Ankara: TTK Yayınları; Eyice, S. (1954) "Yunanistan'da Türk Mimari Eserleri", *İstanbul Üniversitesi Türkiyat Mecmuası*, Cilt 11, s.157-182; Eyice, S. (1955) "Yunan-

- istan'da Türk Mimari Eserleri II", *İstanbul Üniversitesi Türkiyat Mecmuası*, Cilt 12, s.205-230; Konuk, N. (2010) *Yunanistan'da Osmanlı Mimarisi I*, Ankara, 2010. Bkz: Kozana: s.170-225; Yenişehirlioğlu, F. (1989) *Türkiye Dışındaki Osmanlı Mimari Yapıtları*, Ankara: T.C. Dışişleri Bakanlığı Yayınları. Bkz Yunanistan bölümü: s. 218-244; H. W. Lowry (2009) *Ottoman Architecture in Greece*, İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları; *Ottoman Architecture in Greece* (2008), Editör: Ersi Brouskari, Atina: Hellenic Ministry of Culture.
- 4 Birlikte seyahat ettiğimiz kıymetli dostum İnşaat Yüksek Mühendisi Fatih Aydoğmuş'a teşekkür ederim.
- 5 Yunanistan'daki Osmanlı vakıfları için bkz. *Balkanlarda Osmanlı Vakıfları: Vakfiyeler – Yunanistan 5 cilt*, Ed. Halit Eren, İstanbul, 2017, İrcica Yayınları.
- 6 Yunanistan'da kiliseye çevrilen eserler için bkz: Yılmaz (2014) s.222-236.
- 7 Örneğin; Midilli'nin merkezinde adaya silüet veren Mısırlı Tekkesi (Vigla Câmii), Eğribucak'taki Memi Baba Tekkesi, Horpeşte'de (Argos Orestiko) günümüze ulaşan tek câmii olan Memi Bey Câmii yahut Drama'nın merkezindeki Kurşunlu Câmii gibi kiliseye dönüştürülen eserler Adalar ve Yunanistan'daki Türk eserleriyle ilgili yayınlarda yer almamış, bu konudaki ilk toplu çalışma müellif tarafından neşredilmiştir: Yılmaz (2014) s.197-242.
- 8 İkonostasis: Ortodoks kiliselerinde, kilisenin ana mekânı (naos) ile din adamlarının kullandığı mekânı (bema) ayıran bölme duvar.

Kaynakça

BOA C..BLD. 137/ 6850 târih: 03.09.1194 (02.09.1780)

BOA C.EV 523/ 26403 târih: 29.07.1214 (27.12.1799)

BOA HRT.h.152 târih: 29.12.1317 (29.04.1900)

Ayverdi, Ekrem Hakkı. (2000). *Avrupa'da Osmanlı Mîmârî Eserleri*, 2. Baskı, Cilt 1 (Romanya Macaristan), Cilt 2 (Yugoslavya), Cilt 3 (Yugoslavya), Cilt 4 (Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk). İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları.

Değerli, Ayşe ve Küçükdağ, Yusuf. (2017). "Vesâik-i Bektaşiyân'da Yer Almayan Rumeli'deki Bektaşî Yapıları (1400-1826)". *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, sayı 13, s.105-135.

Evlîyâ Çelebi. (2004). *Seyahatnâme (Günümüz Türkçesiyle)*, Haz. S. A. Kahraman, Y. Dağlı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Eyice, Semavi. (1968). "Çorum'un Mecidözü'nde Âşık Paşaoğlu Elvan Çelebi Zâviyesi". *Türkiyat Mecmuası*, XV, s.211-246.

Güvenç, Sefer. (2010). *Mübâdele Öncesi ve Sonrası Eski ve Yeni Adları ile Kuzey Yunanistan Yer Adları Atlası – Atlas of Old and New Toponyms of Northern Greece: Before and After the Population Exchange*, İstanbul: Lozan Mübadilleri Vakfı Yayınları.

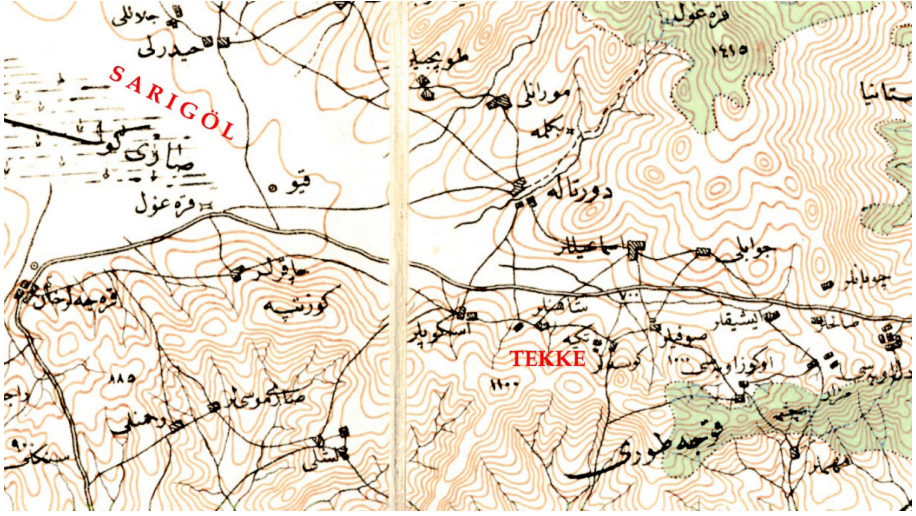
Hasluck, Frederick William. (2012a). *Bektâşîlik İncelemeleri*, Ankara: Say Yayınları.

Hasluck, Frederick William. (2012b). *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam I-II*, Çev: Timuçin Binder, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

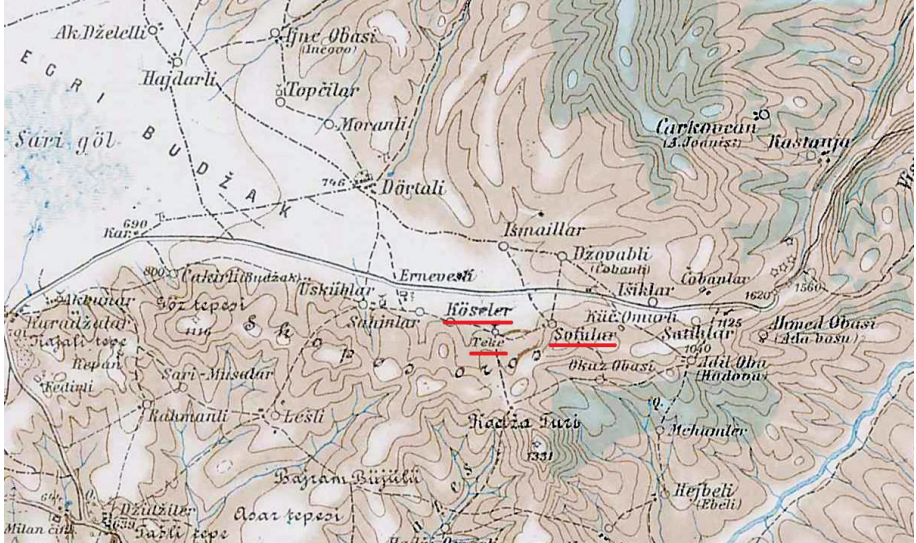
Kara, Mustafa. (2011). "Tekke", *DİA*, c.40, s.369, İstanbul: TDV Yayınları.

Yılmaz, Mehmet Emin. (2014). "Balkanlar'da Kiliseye Çevrilen Osmanlı Eserleri Üzerine Bir Araştırma". *Ekrem Hakkı Ayverdi 30. Yıl Hâtıra Kitabı*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, s.197-242.

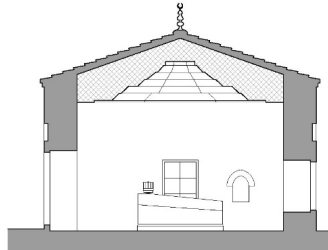
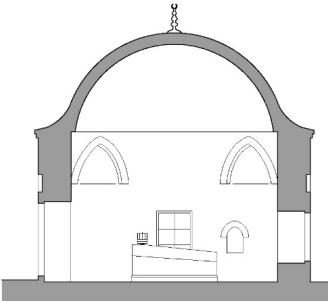
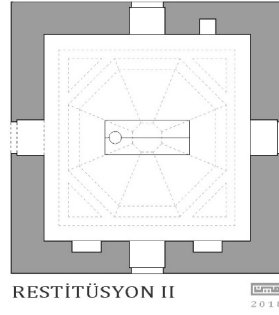
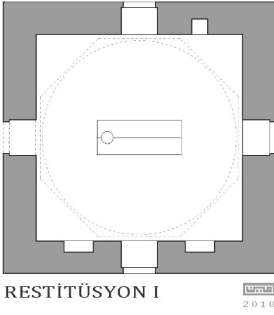
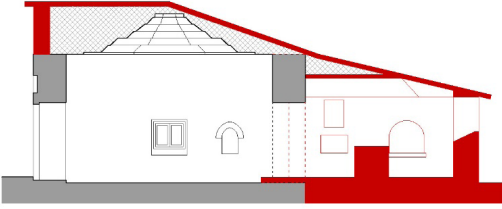
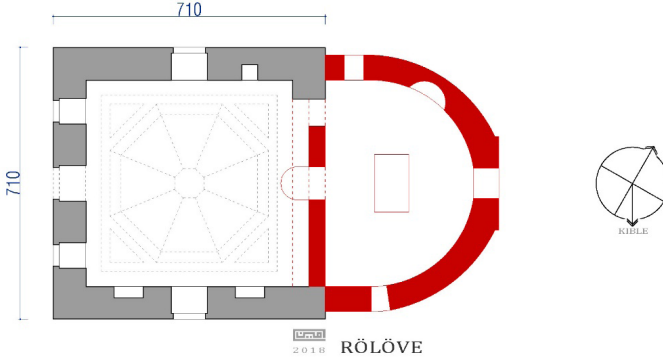
EKLER



Harita-1. 1900 târihli Rumeli haritasında tekkenin yeri (BOA-HRT.h.152, 42. Pafta)



Harita-2. 1910 târihli Avusturya-Macaristan ordu haritasında Köşeler ile Sofular Köyü arasında "Tekke" (Eötvös Loránd Üniversitesi Arşivi'nden)



Çizim-1. Memi Baba Türbesi'nin rölöve ve restitüsyon önerileri
● özgün duvarlar ● ilaveler (Mehmet Emin Yılmaz - 02.06.2018)



Resim-1. Kiliseye çevrilen Memi Baba Türbesi'nin giriş cephesi (MEY, 02.06.2018)



Resim-2. Kiliseye çevrilen Memi Baba Türbesi'nin doğu cephesine eklenen apsis (MEY, 02.06.2018)



Resim-3. Memi Baba Tekkesi'ne ait yapıların kalıntıları (MEY, 02.06.2018)



Resim-4. Kiliseye çevrilen Memi Baba Türbesi'nin iç mekânı (MEY, 02.06.2018)



Resim-5. Kiliseye çevrilen Memi Baba Türbesi'nin iç mekânı (MEY, 02.06.2018)



Resim-6. Eğriboz'da Veli Baba Türbesi (İ. Alper Arısoy arşivinden)



Resim-7. Yenice Vardar'da kiliseye dönüştürülen Evrenosoğlu Türbesi
(MEY, 02.06.2018)



Resim-8. Babaköy'de kiliseye dönüştürülen Bayezid Baba Türbesi
(MEY, 02.06.2018)



Resim-9. Brod'da kiliseye dönüştürülen Hıdır Baba Türbesi (MEY, 29.04.2018)

MANSUR BABA SOYUNDAN GELEN BİR ŞİFA OCAĞI: ŞAH PABUCU*

A Healing Hearth Descending from Mansur Baba: Shah Pabucu

Ashlı BÜYÜKOKUTAN TÖRET**

Öz

Eskişehir'in Odunpazarı ilçesine bağlı Yahnikapan mahallesinde hizmet veren Şah Pabucu Ocağı, taliplerini Mansur Baba'ya kerameten gönderilen ocak kitabının içinde yazılanlar doğrultusunda tedavi etmektedir. Mansur Baba'nın soyundan gelen ve kendisinden aldıkları izinle bir sağaltma/şifa ocağının hizmetini yürüten aile, bölge insanı tarafından sıkça ziyaret edilmektedir. Ocağın kaynağı, Horasan'a bağlanmaktadır. Mansur Baba'nın, Hacı Bektaş Veli'den önce Anadolu'ya gelmiş erenlerden olduğu, soyunun İmam Cafer'e dayandığı belirtilmektedir. Mansur Baba'nın eski köy evinde, çatıdaki pencereden indiği belirtilen ocak kitabı buraya manevi bir güç kazandırmıştır. Ocağın temsilciliğini yürüten İnanç ailesi, hastalara ocak kitabıyla birlikte indiği belirtilen ocak yastığını sürerek, taşından kazıyıp suyla içirerek, diyet listesi vererek üç seanslık bir tedavi uygulamaktadır. Makalede, Anadolu sahasında yaşayan Alevî gelenekli sağaltma/şifa ocakları bağlamında atalar kültü ile ocak kavramı üzerinde durularak, Mansur Baba soyundan gelen bir ocak ailesi olarak Şah Pabucu Ocağı'nın hastalık sağaltımındaki rolü sorgulanmıştır. Yapılan tespit ve yorumlarda "katılma", "gözlem" ve "mülakat" teknikleriyle elde edilen malzeme esas alınmıştır. İnceleme ve değerlendirmeler neticesinde; söz konusu ocağın, günümüzde şifa ocağı olarak faal olduğu, özellikle ocağa inanarak giden ve yeme-içme konusunda verilen tavsiyelere uyan kişilerin şifa bulması noktasında önemli bir hizmeti yerine getirdiği/getirmekte olduğu görülmüştür. Birçok ocağın, köylerde yaşayan ocak ailelerin şehir merkezlerine taşınması ya da aile bireylerinin ocağı devam ettirmemeleri nedeniyle kapanmış oldukları göz önüne alındığında Şah Pabucu Ocağı, ocak geleneğinin devamının sağlanması noktasında da önemli bir işlevi yerine getirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ocak, Mansur Baba, Şah Pabucu Ocağı, sağaltma/şifa.

Abstract

Serving in the Yahnikapan neighborhood of Odunpazarı district of Eskişehir, Shah Pabucu Hearth treats its consultee with the hearth book miraculously given to Mansur Baba. The family claimed to be descended of Mansur Baba and provide this service with his permission. Most of the people living in the region frequently visit the family for treatment. The source of the hearth has links with Horasan. It is stated that Mansur Baba is one of those dervishes who came to Anatolia before Hacı Bektaş Veli and that his family traces back to Imam Cafer. It is believed that the hearth book came from the window at the attic of the old house of Mansur Baba and provided a spiritual power. İnanç family administers a three-sessions-treatment: application of the hearth pillow, scraping its stone and making them drink it with water, and giving a diet list. In this article, the role of Shah Pabucu Hearth family in the treatment of diseases was discussed by focusing on the concept of hearth and ancestor cult in the context of Alevi hearths and treatment/healing hearths existing in the Anatolia. Findings and comments were based upon the obtained data by using the following methods: "attending", "observations" and "interviews". It was observed that the hearth is very active as a healing hearth, and is providing an important service especially for the people who believe in the hearth and follow the recommendations given about eating and drinking. Considering that many hearths have been closed

* Makalenin Geliş Tarihi: 17.07.2019, Kabul Tarihi: 31.10.2019. DOI: 10.34189/hbv.92.008

** Doç. Dr. - Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/
Eskişehir - abuyukokutan@hotmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8732-6043>

due to the relocation of hearth families living in the villages to the city centers or the absence of family members for the continuation of the hearth, the Shah Papucu Hearth also plays an important role in maintaining the hearth tradition.

Keywords: Hearth, Mansur Baba, Shah Pabucu Hearth, treatment/ healing

1. Giriş

Sözlüklerde “ateş”, “ateş yakılan yer” anlamlarının yanı sıra “aile”, “soy” ve “sülale” karşılıkları da verilmiş olan “ocak” kelimesi, bunların dışında farklı anlamları da bünyesinde barındırmaktadır. Türk Dil Kurumu’nun hazırlamış olduğu *Türkçe Sözlük*’te (2009: 1488) sözcüğün anlamları şu şekilde verilmektedir: “1. Ateş yakmaya yarayan, pişirme, ısıtma, ısınma vb. amaçlarla kullanılan yer. 2. Şömine. 3. Isı vererek üzerine veya içine konulan maddeleri ısıtan, pişiren, kaynatan, eriten araç veya alet. 4. Kahvelerde, kuruluşlarda çay, kahve vb.nin yapıldığı yer. 5. Yer üstünde veya yer altında cevher çıkarılan yer. 6. Bahçelerde ve bostanlarda her tür meyve ve sebze ekimine ayrılmış, çevresinden biraz yükseltilmiş toprak parçası. 7. Aynı amaç ve düşüncüyü paylaşanların kurdukları kuruluş veya toplandıkları, görev yaptıkları yer. 8. Ev, aile, soy. 9. Bazı hastalıkları iyi ettiğine inanılan aile. 10. Yılın otuz bir gün süren, birinci ayı, kânunusani”. *Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*’nde (2009: 3264) “ocak” için verilen anlamlar şöyledir: “(I) 1. Ateş; (II) 1. Eski ve soyulu aile. 2. Dedelerden biri belirli bir hastalığı iyi ettiğine inanılan aile; (III) Fide ya da ağaç dikmek için açılan çukur; (IV) Su değirmenlerinde suyun akıtıldığı ve çarkın indirildiği yer; (V) Bir yerde toplu olarak bulunan fındık ağaçları”. *Yeni Tarama Sözlüğü*’nde (1983: 159) ise kelimenin karşılığı olarak, “1. Ateş, 2. Yurt, 3. Üzüm asması, kavun, karpuz, kabak gibi bitkilerin teveği” anlamları verilmektedir. Bunun dışında, *Halk Dilinde Sağlık Değişleri Sözlüğü* (2006: 107), *Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli* Büyük Türkçe Sözlük (2005: 2375), *Meydan Larousse* (1972: 459), *İslam Ansiklopedisi* (2007: 316) gibi sözlük ve ansiklopedi maddelerinde de “ocak” kelimesi benzer anlamlarıyla yer almaktadır. Yapılan tanım ve açıklamalardan da anlaşılacağı üzere ocak sözcüğünün kullanım alanı oldukça yaygındır. *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü*’nde, (1991: 656-657) kelimenin, Azerbaycan Türkçesinde *ocag*, Başkurt Türkçesinde *usak*, Kazak Türkçesinde *oşak*, şanırak, üy, Kırgız Türkçesinde *oçok*, Özbek Türkçesinde *oçak*, Tatar Türkçesinde *uçak*, Türkmen Türkçesinde *ocak*, Uygur Türkçesinde *oçak* şeklinde bulunduğunun belirtilmesi, kelimenin farklı anlamlarda yaygın kullanımını göstermektedir.

Ocak kelimesinin söz konusu anlam genişliğinin yanı sıra yazıda sözünü edeceğimiz kült ve sağaltma/şifa nitelikleri üzerinde de durmak gerekmektedir. Bu bağlamda Pertev Naili Boratav (2012: 34-35), ocak sözcüğünü ateş kültürüyle ilişkilendirerek şöyle tarif etmiştir: “Ateş kültürü, ocak ateşiyle ilgili ritüel ve geleneklere dayanır, ‘ocak’ sözcüğü de ‘ateş’ten türetilmiştir. Ocak, ev veya çadırın en saygıdeğer yeri olarak görülür. Ocak sözcüğü aynı zamanda soyun devamı anlamını da içerir, ‘ocağı sön-’ sözünde olduğu gibi; bu sözle bir ailenin soyunun tükendiğine mahkûm edildiği ifade edilir. Şifacılıkla donatılmış kişi de aynı biçimde ‘ocak’ olarak adlandırılır; be-

lirli bir hastalık için uzmanlaşmış kişiden ‘ocak’ diye bahsedilir. Şifa gücü ister miras yoluyla ister ustadan çırağa geçsin, ama mutlaka el verme yoluyla aktarılır. Ateş; diğer taraftan da şifa ritüellerinin ve falcılığın, tütsünün ve kurşun dökmenin önemli bir ögesidir”. Abdülbaki Gölpınarlı (1977: 245) tarafından yapılan şu açıklama da konumu aydınlatması bakımından önemlidir: “ ‘Ocak’, mecazi anlamıyla, müessesesi, soy, boy, kök, dirlik, düzenlik demektir. ‘Ocağın yansın’ hem dua, hem ilenış olarak söylenir. ‘Ocağı yıkılsın, ocağı sönsün’, adı sanı, soyu boyu kalmasın demektir. ‘Allah ocağını söndürmesin, ocağın şen olsun’, adı sanı anılsın, dirliği düzenliği bozulmasın anlamına hayır duadır. ‘Yeniçeri ocağı, Sipahiler ocağı’, yeniçeri ve sipahiler müessesesi anlamına gelir; bu Türkçe sözle ‘ocag-ı Yeniçeriyen, Ocağ-ı Bektaşiyen’ tarzında Farsça tabirlerle yapılmış ve söylenmiştir. Herhangi bir hastalığa okumaya izinli olan ve bu izni, babadan oğula yürüten kişilerdir. Ocak kavramı, aynı zamanda Alevi-Bektaşî geleneğindeki örgütsel bir yapıya da işaret eder. Dede, seyyid, pir, mürşid, rehber gibi adlarla da anılan dinsel hizmetleri gören kişilerin ailelerini, soylarını nitelemek üzere kullanılır (Yaman, 2011: 48). Bu soydan gelenler de “ocakzade” olarak anılır (Birdoğan, 1992a: 140).

Makalede, Mansur Baba’nın soyundan olduklarını ve kendisinden aldıkları izinle ocağı devam ettirdiklerini belirten, Yahnikapan mahallesinde bulunan Şah Papucu Ocağı adlı sağaltma/şifa ocağı üzerinde durulacaktır. Yerleşim biriminde yaşayanların hemen hemen tamamının Alevi olması ve ocağı işletenlerin Alevi bir aileye mensup olması açısından bakıldığında “ocak”, hem aile/soy/ata hem ev/yurt hem sağaltma/şifa hem de Alevi-Bektaşî geleneğindeki söz konusu silsileyi ifade etmektedir. Dört yüz yıldan beri süregelen bu ocak nesilden nesile aktarılmakta, diğer bir ifadeyle soy gütmektedir. Bu noktada, ilk olarak Mansur Baba hakkında yazılı kaynakların verdiği bilgileri kısaca aktarmak ve Şah Papucu Ocağı’nı tanıtmak, ardından ocağın hastalıkları tedavi etmedeki rolü üzerinde durmak yerinde olacaktır.

2. Mansur Baba

Şah Papucu Ocağı olarak hizmet veren ailenin soylarını dayandırdığı Mansur Baba adlı kişinin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi veren bir eser ya da belgenin bulunmaması, araştırmacıları Mansur Baba’yı daha çok menkıbevi hayatı üzerinden değerlendirmeye sevk etmektedir. Alevi ocakları arasında önemli bir konuma sahip olan bir ocağa adını veren Mansur Baba’nın Horasan’dan geldiğine, Hoca Ahmet Yesevi’nin piri Aslan Baba’nın oğlu Mansur Ata (Köprülü, 2003: 107) ya da Hallac-ı Mansur olabileceğine dair çeşitli görüşler ileri sürülmektedir (Yaman, 2006: 100)¹. Ancak söz konusu bilgiler, menkıbelerden yola çıkılarak yapılan çıkarımlardır.

Ocağın merkezi/kurulduğu yer, bugün Tunceli’nin Mazgirt ilçesine bağlı Muhundu (Darikent) ve onun yakınındaki Şöbek (Yeldeğen) köyleri olarak kabul edilmektedir (Balaban, 2006: 272; Aksüt, 2009: 143). Mansur Baba, kurduğu zaviyesinde müritler yetiştirerek bölgenin Türkleşip İslamlaşmasında rol oynamış kolonizatör bir derviş olarak değerlendirilebilir (Gülten, 2012: 141). Bu durumda Mansur Baba Oca-

ğı, Şah Pabucu Ocağı'nın mürşit ocağıdır. Diğer bir ifadeyle, Mansur Baba Ocağı ana ocak, Şah Pabucu Ocağı da Mansur Baba'ya bağlı bir alt ocaktır. Mansur Baba'nın, Seyit Mahmut, Seyit Kasım, Seyit İbrahim, Seyit Haydar adlarında dört oğlu olduğu, söz konusu çocukları içinde de mürşid, pir ve rehber ilişkisi bulunduğu anlatılmaktadır. Mansur Baba'nın çocukları da Tunceli'den çıkıp Anadolu'nun başka bölgelerinde mekânını kurarak ocağın yayılmasını sağlamışlar, böylece Mansur Baba, Doğu Anadolu Bölgesi başta olmak üzere, Türkiye ve dünyanın birçok devletine dağılmış talip, pir ve mürşitlerini bırakmıştır (Balaban, 2006: 274-275; Öztürk, 2018: 26).

Mazgirt ilçesinin doğusunda Muhundu (Darıkent) köyünde Mansur Baba'nın yürüttüğüne inanılan bir duvar bulunur. "Baba Mansur Duvarı" olarak adlandırılan (Balaban, 2006: 273) ve ocak mensupları tarafından kutsal kabul edilen bu mekân, Dersim ve çevresindeki Aleviler arasında önemli bir ziyaretgâhtır (Coşkun, 2015: 114). Bu duvarla bağlantılı değişik varyantlarda anlatılagelen Mansur Baba'ya ait bir keramet söz konusudur. Yaygın bir rivayete göre, Kureyşan Ocağı'nın kurucusu olarak kabul edilen Kureyş Baba², Zeve'de yaşarken Muhundu'ya Mansur adında bir ermişin geldiğini öğrenir. Ziyaretine gitmek ister. Yolda yorulunca bir ayıya biner, yılanı da kamçı olarak kullanır. Muhundu'ya yaklaşıncaya, duvar örmekle uğraşan Mansur, karşından birinin ayıya binmiş olarak kendisine doğru geldiğini görür. Bunun üzerine ördüğü duvarı yürüterek Kureyş Baba'yı karşılamaya gider (Danık, 2004: 104). Kureyş Baba bu olayla beraber cansız duvarı yürüten ve kendisinden daha büyük bir keramet gösteren Mansur Baba'ya ikrar verip bağlanır. Kureyş Baba'nın Mansur Baba'ya ikrar vermesiyle birlikte Kureyşan Ocağı'nın talipleri de Mansur Baba'yı mürşid olarak kabul eder ve bu ocağın talibi olurlar (Öztürk, 2018: 30). Bu nedenle bugün de Kureyşan ocağı mensupları Mansur Baba Ocağı'nın üstünlüğünü kabul ederler (Yaman, 2006: 101).

Eskişehir'in Odunpazarı ilçesine bağlı Yahnıkapan mahallesinde Şah Pabucu Ocağı'nı sürdüren Durmuş İnanç da Mansur Baba'nın kimliğine dair pek bilgilerinin olmadığını, ancak Hacı Bektaş Veli'den önce Horasan'dan Anadolu'ya gelmiş erenlerden olduğunu, soyunun İmam Cafer'e dayandığını belirtmektedir. Doğum bilgilerinin yanı sıra ölüm tarihi, yeri ve mezarı hakkında da yazılı kaynaklarda net bilgiler bulunmayan Mansur Baba, Mazgirt Muhundu köyünde kendi adıyla anılan duvarı, ocağın bir sembolü olarak bırakmıştır (Taşğın, 2013: 255). Söz konusu anlatılara konu olan bu duvar ziyaret edilerek birçok konuda dilek dilenir, adak adanır. Birçok talip, Mansur Baba Ocağı'nın hastaları iyileştirme gücü olduğuna inanarak şifa bulmaya gelir (Öztürk, 2018: 30). Benzer şekilde Şah Papucu Ocağı'nda da ocak kitabıyla birlikte indiği ifade edilen, "emir" adı verilen yeşil kumaşla kaplı, silindir şeklinde, yaklaşık kırk santimetre uzunluğunda bir yastık da, ocağın sembolü durumundadır. İnanç ailesi tarafından "ocak" olarak adlandırılan ve manevi bir güce sahip olduğuna inanılan bu yastığa niyaz edilmekte ve bu yastık şifa bulmak isteyenlere dualarla sürülmektedir. Yine ocak kitabıyla birlikte indiği belirtilen ufak bir tepsi de bulunmaktadır.

3. Yahnikapan Mahallesi ve Şah Papucu Ocağı

2014 yılındaki kanun değişikliği ile köy statüsünden mahalle statüsüne geçen Yahnikapan, Eskişehir'in Odunpazarı ilçesine bağlı Alevi geleneğe mensup kişilerin yaşadığı bir yerleşim birimidir. Mahallede, yöredeki Garip Musa Ocaklıları tarafından “pir” olarak adlandırılan Garip Musa Ocaklı Dede ailelerinin yanı sıra Garip Musa ve Hıdır Abdal Sultan Ocakları'na bağlı talip grupları ikamet etmektedir.³ Yahnikapan mahallesine yılın belli zamanlarında Garip Musa Ocağı'ndan ocakzâde dedeler gelmekte ve Cem erkânı gerçekleştirilmektedir (KK-1).⁴ Şah Papucu Ocağı'nın hizmetini yürüten Mansurlar sülalesi, Mansur Baba Ocağı'nın merkezi Tunceli olduğu için oradan ocakzâde dedelerin gelemediklerini, bu nedenle ondan kopup Garip Musa Ocağı'na bağlandıklarını ifade etmektedirler. Cem evinde yapılan ibadetin her yerde aynı olacağı düşüncesiyle, köyde düzenlenen Cem erkânlarını Garip Musa Ocaklılarıyla birlikte yaptıklarını, Mansur Baba soyundan gelen aileler olarak üzerlerine düşen sorumlulukları yerine getirdiklerini belirtmektedirler (KK-1, KK-2).

Evliya mertebesine ulaşmış bir şahsiyet olan Mansur Baba'nın çeşitli kerametleri söz konusudur. Bugün “Şah Pabucu Ocağı” olarak tanınan ancak neden bu ad verildiği bilinmeyen sağaltma/şifa ocağının Yahnikapan mahallesinde kurulması ile ilgili olarak bir keramet anlatılır. Buna göre, yaklaşık dört yüz yıl önce Mansur adında felçli bir dede yaşarmış. Yahnikapan köyünde çobanlık yaparak geçimini sağlarmış. Bir gün hayvanları otlatırken üç tane evliya yanına gelip, “Sürüyü bize bırak, git hanımına tatlı yaptır, getir, yiyelim” derler. O da çok saf olduğu için, “Ben eve kadar tatlıyı unuturum” der. Evliyalar, “Bağırarak git, unutmazsın” derler. Bağıra bağıra köye gelir. Hanımı da çok saftır. Sürüyü ne yaptığını, tatlıyı kime götüreceğini hiç sormadan tatlıyı yapıp verir. O da tekrar bağırarak evliyalara götürür. Evliyalar yiyip içip giderler. İkinci gün sürüyü otlatmaya götürdüğünde yine o üç evliya yanına gelir. Bu sefer, “Çok güçlü bir fırtına geliyor, sürüyü hemen köye götür. Aksi takdirde, sen de sürü de kırılırsınız” derler. O da “Tamam” der. Ancak mesafe de uzaktır, felçli olduğu için yavaş yürür ve tam köye yaklaşmışken fırtına kopar. Mal sahipleri köy meydanına çıkıp, “Ya bu sakat bizim sürüyü kırdırdı” diye söylenirken bir bakarlar ki, onun geldiği yol yemyeşil, omuzlarında birer ışık, sopasının ucunda da bir mum var. Diğer tarafta ise fırtına kopuyor. Bunu gören köy halkı meydana toplanıp, “Dede Hakk'ın sırrına erdi, bundan sonra kendisini çalıştırmayalım, hizmetini köy olarak biz karşılayalım” derler. Dede, “Ben çalışmadan, karşılıksız bir şey alamam. Bu köyde olmazsa gider başka köyde çobanlık yaparım” der. Köy halkı daha fazla üzerine gitmeyip, “Tamam, sen ne dersin öyle olsun” derler. Üçüncü gün yine sürüyü meraya götürür. Üç evliya tekrar gelip, “Mansur Baba senin çektiğin çile yeter, sana dünya malı altın ya da tükenmez bir ekmek verelim” derler. O da “Ben sizden bıktım, başımdan gidin de ne yaparsanız yapın” der. Onlar da gider. Eskiden pencereler, evin çatısında olurmuş. Çatıdaki pencereden ocak kitabı gönderilir. Mansur Baba ocak tayin edilir ancak cahil, felçli, çobanlık yapan bir kişi olarak ne yapılması gerektiğini bilemeyeceği için ocak kitabı da gönderilir. O zamanın âlimleri kitabı okurlar, hangi hastalıkların ne şekilde tedavi

edileceğini anlatırlar. O günden bu güne orada yazılanlar doğrultusunda gelenlere şifa dağıtılmaktadır (KK-1).

Evin çatısındaki pencereden ocak kitabı ile birlikte bugün ocağın sembolü durumunda olan ocak yastığı ve ufak bir tepsi de gönderilmiştir (KK-1). Manevi bir güce sahip olduğuna inanılan ocak yastığının içinde ne olduğunu kimse bilmemektedir. Bu yastığa yabancı soydan bir kişi dokunamamaktadır. Mansurlar sülalesi, yastığı açıp içine bakmak isteyenlere, “Başıma gelebileceklerden kimse sorumlu değildir.” şeklinde yazılı bir kâğıt imzalatmaktadır (KK-3). Bu yastığın kerametine dair birçok olay anlatılmaktadır. Durmuş İnanç’ın, bizzat yaşadığını söylediği bir olay şöyledir: “Öğrenciyken dinî inancım pek yoktu. Yirmili yaşlardayken altı arkadaş bizim eve geldik. Elimizdeki kasaturalarla ocağın yastığını yarıp içine bakmak istedik. Ben, mübareği kucağıma aldım. Arkadaşıma kasatura ile ocağı yarmasını söyledim. Arkadaşımın eli havada kaldı, benim elim de uyuydu. O sırada hepimiz bayılmışız ve mübarek yerine geri dönmüş. Annem içeri girdiğinde bizi uyuyor zannetmiş. Belli bir zaman sonra kendimize geldik. Arkadaşlar evlerine gitti, ben orada kaldım. Gece uyurken yüzüme yeşil bir tokat geldi, dilim boğazımı tıkadı, nefes alamadım. Üç gün boyunca böyle devam etti. Babam ne olduğunu anladı ve ‘Sen bu ocağın evladı olarak bedelini daha ağır öderdin yine de dua et.’ dedi. Kurban kesildi, dualar edildi ve bir daha böyle bir şey yapmamaya tövbe ettim.” Yine bundan birkaç yıl önce beş tane ateist gelir ve merak edip Şah Papucu Ocağı’nı yarmaya çalışırlar. Elleri, ayakları tutmaz, dilleri uyur, çarpılırlar. Doktora götürürler, altı ay ilaç kullanıp fizik tedavi görürler. Ancak iyileşmeyince ocağa geri dönerler. Kurban kesip dağıtırlar. Allah’ı reddeden kişiler, o günden beri her yıl Yahnikapan’da Allah için bir kurban keserler” (KK-1).

Şah Papucu Ocağı’nı Yahnikapan mahallesinde bulunduğu yerden alıp başka bir yere götürmeye çalışanların başlarına da mutlaka kötü bir olay gelmektedir (KK-2). Durmuş İnanç’ın babasının babası Mansur Dede’nin (asıl adı Ethem’dir, ancak gönül gözünün açık olması nedeniyle Mansur Baba’ya benzetilerek bu adla bilinir) hanımı ölür, Eskişehir Odunpazarı Mamuca mahallesinden başka biriyle evlenir. Eşinin Yahnikapan’da yaşamak istememesi üzerine Mansur Dede, her şeyini satıp şehirden bir ev satın alır ve oraya taşınmaya çalışır. Eşyaları araca yükledikten sonra Şah Papucu Ocağı’nı da yanına almak ister. Ancak ocağı bir türlü araca koyup götürmezler. O sırada köyün üzerine taş, kum yağmaya başlar. Ocağı götürmenin mümkün olmayacağını anlayan Mansur Dede, ocağı oğluna bırakıp gider (KK-1, KK-2).

Şah Papucu Ocağı mensupları arasındaki genel kabule göre ocak, kendisine hizmet edecek olan kişilerin Alevi ya da Sünni olmasından ziyade temiz kalpli ve iyi niyetli olmalarını istemektedir. Durmuş İnanç, ikinci evliliğini Sünni bir kadınla yapmış ve çoğu kişi “Neden Sünni biriyle evleniyorsun, ocakta duramaz” diyerek bu evliliğe karşı çıkmıştır. Filiz Hanım, ilk evlenip geldiğinde köy, ona düşman gibi davranmıştır. Alevi kesimden ocağa gelen felçli hastalar, kendisine Yezit diyerek ovmasını istemişlerdir. Ancak böyle davranan kişiler, şifa bulamadıkları gibi Şah Dede, gece kendilerini uyutmamış, boğazlarını sıkmıştır (KK-3). Durmuş İnanç, önemli olan insanın

özüdür diyerek daha önce Alevi kesimden imam nikâhlı eşleri de olduğunu, ancak ocağın onları istemediğini anlatmaktadır. Yine ilk eşinin kendi akrabası olmasına rağmen ocağın onu defalarca çarptığını, dualar edilip kurban kesildikten sonra düzeldiğini belirtmektedir (KK-1). Bu nedenle, evlenme aşamasındayken şu anki eşi Filiz İnanç'tan ve hizmetinden ocağın memnun olup olmadığını öğrenmek istemiştir. Gün battıktan sonra ocağın bulunduğu köy evine eş adayını gönderip masadaki bir kalemi getirmesini söylemiştir. Filiz Hanım, ocağın kapısına niyaz edip, Besmele ile içeri girerek kalemi alıp getirmiştir (KK-3). Başta Allah, sonra eren, evliyaya inancının ve saygısının tam olduğunu ifade eden Filiz İnanç, evlenmeden önce bu ocağı rüyasında gördüğünü, eşi ile tanıştıktan sonra daha sık görmeye başladığını, dolayısıyla kendisini Yahnikapan mahallesine bu ocağın getirdiğini anlatmaktadır. Ocak, Filiz Hanımı birkaç kere de ölümden alıkoymuştur. Kızı Kumru'nun doğumu sırasında Filiz Hanım kan kaybından ölmek üzeredir. Doktor, "Hastayı kaybediyoruz, çocuğunu son kez gösterin." deyince aklına Şah Dede gelir. "Ey mübarek yetiş beni kurtar" diye seslenir. O sırada her yer bembeyaz olur, üzerine nur taneleri yağmaya başlar. Bir iki dakika geçtikten sonra "Kanaması durdu, hastayı kurtardık." denir.

Ocak yastığının üzerindeki "emir" denilen yeşil kumaş, ocağa hizmet eden kişiler tarafından düzenli aralıklarla değiştirilmektedir. Bu konuda anlatılan bir keramet de şöyledir: "Kayınvalidem ocağın yastığının kumaşını değiştirmek yerine kirlenen kumaşın üzerine yenisini dikmiş ve bir süre sonra ocak iyice kalınlaşmış. Ben bunların fazlasını sökmek istedim. Kızım o zaman çok küçük ve günahsız olduğu için onu da yanıma aldım. Kumru, 'Deden burada mı kızım?' dedim. Burada olduğunu söyleyince, 'Üst üste dikilmiş olan bu emiri değiştireceğim. Bana dur dediği yerde sökmeyi bırakayım.' dedim. Beş, altı tane çıkardım ve her çıkarışta Kumru'ya sordum. Bir süre sonra 'Anne dur, Dedem artık almasın diyor' dedi. Orada bıraktım." (KK-3). Yine ocağa gelip şifa bulan ya da dileği kabul olan bazı kişilerin "emir" getirdikleri ancak ocağın, bazı kişilerin getirdiği "emir"i istemediği, o kumaşa iğne dahi batırılmadığı anlatılmaktadır. Bu noktada, ocağa gönülsüz ya da helal olmayan bir kazançla getirilen hediyelerin ocak tarafından kabul edilmediği belirtilmektedir (KK-3). Yakın zamanda biri ocağa gül suyu getirmiştir. Şah Dede, o gece Durmuş İnanç'ın rüyasına girip, gül suyunu istemediğini söylemiştir (KK-1).

Bugün ocağın hizmeti ile yakından ilgilenen Filiz İnanç, başka kerametlerinin de bulunduğunu, ancak bunların ocakla aile arasında olduğunu, başkalarıyla paylaştığı takdirde tekrar yaşanamayacağını ifade etmektedir (KK-3). Bu noktada ocakla, İnanç ailesinin kızları Kumru arasında kurulan manevi bağ da dikkat çekicidir. Örneğin Kumru, dört yaşındayken birden ortadan kaybolur. Bir süre aradıktan sonra terliklerini ocağın bulunduğu köy evinin kapısında bulurlar. İçeriye baktıklarında, Kumru'nun kendi kendine gülüp oynadığı görülür (KK-1). Küçükken Şah Dedesi ile çok vakit geçirdiğini söyleyen Kumru, kendisini Dedesinin büyüttüğünü anlatır (KK-6). Yine bir gün Durmuş İnanç işten gelir. Yorgun olduğu için kızıyla oynamak istemez. Çok hareketli olan, düz duvara bile tırmanan çocuğun davranışlarından rahatız olup kızar

ve çocuğa vurur. Kumru ocağa dönüp, “Dede yetiş bana!” der. Birkaç dakika sonra Durmuş İnanç’ın eli ayağı tutulur. Eşi, ocağın suyundan içirince düzelir (KK-3).

Şah Papucu Ocağı’na Türkiye ve yurt dışından pek çok ziyaretçi gelmektedir. Ocağı bilen ve faydalı olacağına inanan kişiler modern tıbbı hiç müracaat etmeden buraya gelebildikleri gibi özellikle modern tıpta uzun yıllar ilaç tedavisi, fizik tedavi gördükten sonra fayda göremeyenler ya da tedavi süreciyle birlikte yürütmek isteyenler de gelebilmektedir (KK-1, KK-2). Felçliler, üzerinde yel gezenler yani cereyanda kalıp vücudunun herhangi bir yeri tutulanlar ve gece korkanlar tarafından sıkça başvuru/ziyaret edilen ve olumlu sonuç alınan ocağa, başka rahatsızlıklar için de gelinebilmektedir. “Yüz felcime iyi gelince, birinde konuşma bozukluğu, diğerinde vücut ağrısı şikâyeti olan torunlarımı da bu ocağa getirdik. Onlar da faydasını gördüler, rahatladılar.” (KK-5). Bunların yanı sıra çeşitli dileklerde bulunmak için gelenler de olur. Ocağın bulunduğu köy evinin içinde yere bir tepsi konur. Dileği olan, kötü bir rüya gören ya da başlarına kötü bir olay gelen kişiler, özellikle cuma akşamı denilen, perşembeyi cumaya bağlayan akşamlarda, abdest alıp dua eder ve bu tepsinin içine mum yakarlar. Un, şeker, tuz getirip dağıtırlar. Kurban keserler. Köy halkı davet edilip toplu olarak yenir ya da yedi komşuya dağıtılır (KK-2). Ocak yastığının “emir” adı verilen yeşil kumaşından bir parça kesilerek gelenlere verilir. Ziyaretçiler, “emir”i kıyafetlerinin bir yerinde ya da cüzdanlarında saklar. Yine ocak ailesinin evinde yapılan köy ekmeğinden yedirilir. Niyeti iyi, kalbi temiz olan kişiler şifa bulur, dilekleri kabul olur (KK-3).

İnançla gelinince, iyileşeceğine inanılınca tedavi olumlu sonuç veriyor. Ocağa yerde sürünerek ya da kucakta gelen hastalar yürüyerek gidiyorlar (KK-4). Şifa bulmak için gelen kişiler, ikinci gelişlerinde ocağa, bir tavuk, tuz ve soğan getirip bırakırlar. Tavuk, kurban olarak kesilirken, tuz ve soğan da acıların ocakta kalması amacıyla getirilir. Tuz ve soğan getirmeyi unutan ya da şehirden gelip de canlı tavuk bulamayan hastalar, bunların o günkü ücretini ocağa hizmet eden kişiye bırakarak vekâlet verebilmektedir (KK-5). Ocağın hizmetçisi olduğunu belirten Durmuş İnanç, “Biz tedavinin en başında hastalara ‘Buraya inanırsan iyileşirsin, inanmazsan hiç faydasını göremezsin, iyileşemezsin.’ diyoruz. Para ile bizim işimiz olmaz. Buradaki hizmeti Hak için yapıyoruz. Hak kapısında para olmaz.” demektedir. Ancak şifa bulan kişi, gönlünden koparsa bir miktar ücret bırakabilir. Maddi durumu iyi olan kurban keser, Kur’an okutur, köy halkına yemek verir. Bunun yanı sıra tedavinin gerçekleştirildiği köy evinin ihtiyaçları da gönüllü hastalar tarafından karşılanır. Örneğin, köy evinin önündeki taşları ocaktan şifa bulan birisi döşetmiştir. Köy evinin içi ve dışının boyatılması, halısının değiştirilmesi gibi ihtiyaçlar gönüllü kişilerce temin edilir (KK-2).

Şah Pabucu Ocağı, Mansur ailesi tarafından hiçbir zaman boş bırakılmaz. Sülaleden biri mutlaka ocağın bulunduğu köy evinin kapısının önünde bekler. Randevu sistemi ile çalışmayan ocak, gün batımına kadar belli aralıklarla hasta kabul eder. Gün baktıktan sonra ocak kapanır ve hasta bakımı olmaz. Bu saatler, ocağın istirahat saatidir (KK-2). Hastalığın ne zaman ortaya çıkacağı belli olmadığından, özel günlerde

hasta sayısında belirgin bir artış olmaz (KK-1). Her yaş ve eğitim düzeyinden kişiler tarafından sıkça ziyaret edilen ocak, tıp doktorlarına sekreterlik yapan kişilerce de bilinmekte ve hastalara tavsiye edilmektedir. Yüksek tansiyon, sağ ve sol gözde kanlanma, şişlik, alt dudakta uyuşma ve şiddetli baş ağrısı şikâyetleriyle doktora giden hastaya yüz felci teşhisi konur. Tedaviye devam edilirken muayene olunan doktorun sekreteri bu ocağı tavsiye eder. Hasta, doktorun verdiği ilaçların yanı sıra burada verilen diyete de uygun beslenir. Üçüncü gelişinde şikâyetlerinin epey azaldığını anlatır (KK-5). Yine iki dönemden beri mahallenin muhtarı olan Mehmet Kılıç da yüz felci olduğunu, ilaç ve fizik tedavisinin ardından ocağa gelip iyileştiğini ifade eder (KK-7).

Şifa bulmak ya da dilek dilemek için ocağa gelen kişiler, Mansur Baba ya da onun soyundan gelenlere ait bir mezar ya da türbe aramaktadırlar. Olmadığını öğrenince önce bir duraksayıp, böyle mübarek bir zatın mezarının neden bulunmadığını sorgulamaktadırlar (KK-1). Yakın tarihte gelenlerden biri, “Eren, evliya diyorsunuz ama bir mezarı bile yok.” demiştir (KK-3). Filiz İnanç da, Şah Papucu Ocağı’na inanıyor olmasına rağmen ocağın bulunduğu eve gelin geldiğinde eşine “Bu mübareğin bir mezarı yok mu?” diye sormuş, olmadığını öğrenince şaşırmıştır. Bu konuda Durmuş İnanç, insanların, mezar taşı gibi somut bir unsur aradıklarını ancak evliya mertebesine ulaşmış kişilerin hepsinin Allah katında bir olduğunu ifade etmektedir. Öyle ki kardeşi Satılmış İnanç, çocuğu olmadığı için bir kurban alıp Hacı Bektaş’a gider. Orada bir kuyuya yatırılır. Baygın hâldeyken mübarek kendisini konuşturur ve konuşulanlar, başında bekleyen bir kişi tarafından kaydedilir. O kayıta, “Sen ilk önce sıdk ile kendi ocağına temiz bak. Ne ararsan orada var. Eren, evliyanın birbirinden farkı yoktur, senin burada ne işin var.” şeklinde yazılıdır.

4. Sağaltma/Şifa İşleviyle Şah Pabucu Ocağı

Şah Pabucu Ocağı’nın hizmetçisi olduklarını belirten Mansurlar sülalesi, Mansur Baba’nın Yahnikapan mahallesine kadar uzanan soyudur. Bizzat ocak değil ocağa hizmet eden kişiler olduklarını özellikle vurgulayan bu ailenin üyeleri, Mansur Baba’dan aldıkları izinle çeşitli hastalıkları tedavi etme yetisine sahiptir. Abdülbaki Gölpınarlı’nın (1977: 245) ifadesiyle, “Herhangi bir hastalığa okumaya izinli olan ve bu izni, babadan oğula yürüten kişilerdir”. Soy esasına dayalı olarak günümüze kadar ulaşmış olan ocaklar, zaman içerisinde kurumsal bir örgütlenme sürecine girmişlerdir. Benliklerini yitirmeden yaşama arzusu, kendi aşiret büyüklerini ya da yetenekli bir oğullarını bu tür bir kimliğe sokarak yaşama isteğinden doğmuştur (Birdoğan, 1992b: 15).

Ocaklı olmak, topluma hizmet etmek demektir. Bunun için ocaktan gelmek yani bu soyun bir üyesi olmak yeterlidir. Kendisi bir evliya olduğu için onun hastalık iyileştirme yeteneği, soyu ile devam ettirilir. Mansur ailesi de babadan oğula, dört yüz yıldan beri bu ocağa hizmet etmektedir. Aynı soydan gelen kız çocukları evlendikleri zaman başka soya karışacakları için ocağa el olamaz. Erkek çocuğu üzerinden ocak devam ettirilir. Bunun yanı sıra Mansur ailesinin başka bir soydan evlendikleri kadın-

lar da ocağa hizmet edebilir. Ocak soyundan gelen kimselerle evlenen kadınlar, tedavi edilen hastalıkla ilgili gerekli bilgi ve tedavi yöntemlerini bu aile içinde göreyerek ve tecrübe ederek öğrenirler (KK-1, KK-2).

Şah Papucu Ocağı, Mansur Baba'ya gönderilen ocak kitabı, ocak yastığı ve tepsiden ziyade, kendisinden alınan manevi güç ve atalarının söz konusu kitapta yazan tedavi yöntemlerini devam ettirerek hastalara şifa dağıtır. Şifa bulmak için ocağa gelenler, ocağın bulunduğu köy evine alınır. Oradan başka bir yerde tedavi yapılmaz, ocak odadan dışarı çıkmaz. Ocağın yer aldığı ahşap dolabın kapağına niyaz edilir. Kapak üç kez öpüldükten sonra dualarla açılır. Ocağın yastığı ele alınırken de Besmele çekilip niyaz edilerek üç kez öpülür. Aynı şekilde hastaya da yastık üç kez öptürülür ancak niyaz etmesi gerektiği söylenmez. Çünkü böyle söylenirse insanların kalbinde ayrımcılık gibi bir his doğabileceği düşünülür (KK-1). Ocağın yastığı dualarla hastanın şifa bulmak istediği bölgesine sürülür. Bu sırada yastığın, hastanın belden aşağısına değdirilmemesine özen gösterilir. Ocak kitabı, yastığı ve tepsisi çatıdaki pencereden eve düşerken beraberinde gelmiş olduğuna inanılan taşlar kazanarak suyla birlikte hastaya içirilir. İsteyenler kazanmış olan bu parçalardan alarak evlerine götürür ve orada da sulandırıp içerler. Ancak şifa bulmak için ocağın taşının kazanıp suyla karıştırılarak içilmesi bir zorunluluk değildir. Öyle ki inancı tam olanlar, ocağın kapısına elini sürünce bile iyi olur. Hastanın tedavi için ocağa üç defa gelmesi gerekir. Birinin hastalığının diğerine geçeceği düşünülerek içeride hasta varken gelen dışarıda bekler. Üst üste hasta kabul edilmez (KK-2). Felçli ya da üzerinde yel gezen hastalara tedaviden sonra o bölgeyi sıcak tutmaları gerektiği belirtilir. Bir de diyet listesi verilir. On beş gün boyunca hayvansal gıdaları yememeleri gerektiği söylenir. Özellikle organik olan hayvansal gıdaların kanı kalınlaştırdığı, kan dolaşımı ne kadar hızlı olursa iyileşme sürecinin de hızlanacağı açıklanır (KK-4). Üçüncü gelişimin ardından hasta, “Burada dertlerimi bıraktım gidiyorum. Allah herkese şifa versin.” (KK-5) diyerek ocaktan ayrılır.

Şah Papucu Ocağı'na hizmet edecek olan kişiyi Mansur Dede belirler. Böylesi durumlarda Dede o kişinin rüyasına girer ve kendisine hizmet etmesini ister. Dede, birinin rüyasına girip, hizmetini istediği hâlde, bu görevi yerine getirmeyenlerin başına dermansız bir dert verir (KK-2). Ocağın kurulduğu ilk yer, bugün Yahnikapan mahallesinin girişindeki ilk evdir. Bu evde ocağın bulunduğu dolabın altında “çıkma” denilen bir bölüm bulunduğu ve mumların orada yakıldığı belirtilmektedir. Ancak mumların sık sık devrildiği hatta bir gün dolabın tutuşup yangın çıktığı, bu sırada ocağın, güvercin donuna girip dolabın dışına çıktığı rivayet edilmektedir (KK-1). Ardından ocak, önce Satılmış İnanç'ın evine götürülür, gelen hastalara orada hizmet verilir. Bir süre sonra Dede, Satılmış İnanç'ın kardeşi Durmuş İnanç'ın rüyasına girip, “Sen bana hizmet edeceksin.” diyerek kendisini ocak tayin eder. İnanç, “Bu mübarek bizi seçti, şimdi ocak bize geçti.” düşüncesiyle evinin bitişiğine ocak için bir oda yaptırır ve ocak buraya taşınır (KK-1). Ocağın bir yerden başka bir yere taşınması sırasında ocakzâde dedeler çağrılır ve ocak evin penceresinden dualarla çıkarılarak

emanet olarak koyulacağı yere götürülür. Evin çatısındaki pencereden gönderildiği için ocak kapıdan çıkarılmamaktadır (KK-3).

Ocak ailesi olmanın bazı sorumlulukları vardır. Ocağa uzaktan gelen ve kalacak yeri olmayan kişiler ağırlanır, yedirilir, içirilir. Felçli olan ve yanında kimsesi olmayanların öz bakımı yapılır. Gelen kişilere karşı yanlış davranıldığında da ocak, o kişinin rüyasına girerek “Bu davranışın yanlış, bir daha yapma.” diyerek uyarır. Kimsenin rüyasına korkutucu bir şekilde girmeyen Dede, hatalı davranış birkaç kez daha tekrarlandığı takdirde o kişiyi cezalandırır. Benzer şekilde, fesatlık yapan, kötü niyetli olan akraba ya da ziyaretçileri de uyarır. Zaten niyeti kötü olan kişiler ocağın avlusundan içeri giremez. Dede onu engeller. Sakallı bir adam kılığında görünüp korkutur (KK-2). Bu konuda Filiz İnanç, on iki yıldan beri ocağın kendisini hiç korkutup cezalandırmadığını, ancak bazen evlerine gelen eşinin yakın akrabalarının sabaha kadar uyuyamadıklarını, bütün gece boynuzlu bir hayvanın cama vurduğunu söylediklerini ifade etmektedir.

Şah Papucu Ocağı’na gelen hastaları tedavi etmek için uygulanan yöntem ve teknikler, Mansurların atalarından öğrendikleri ve dört yüz yıldan beri aktarılagelen bilgilere dayanmaktadır. Bu yöntem ve tekniklerin yazılı olduğu ocak kitabı henüz bilim dünyasına sunulmadığı için içinde yazılanlar hakkında kimsenin bilgisi yoktur. Tarihi eser değerinde olduğu belirtilen kitaptan edinilen bilgiler sayesinde felçli olarak yaşamaktan kurtulduğu belirtilen Belçikalı bir bilim adamı, kitabı ülkesine götürüp incelemek istemiş, ancak aile Türk bilim adamlarına teslim etmek istediği için buna izin vermemiştir. Anlatıldığına göre, Belçika’da çalışan Emirdağlı bir işçi varmış. Rahatsızlanınca hastaneye kaldırmışlar. Kendisini tedavi eden doktorun felçli olduğunu görünce, “Bizim memlekette bir ocak var gidersen iyileşirsin” demiş. Profesör, “Ben bilim adamıyım, dünyayı gezdim ama çare bulamadım. Bir de oraya gideyim.” demiş. Belçika’dan geldiğinde kolu ve bacağı tutmayan bilim adamı, ocakta üç gün kaldıktan sonra kolu tutmuş. Ülkesine döndükten sonra da bacağı iyileşmiş (KK-1). Ailenin hasta tedavi ederken uyguladığı yöntem ve teknikler akılcı-gerçekçi nitelikteki uygulamalar olmayıp dinî-sihri işlemlerdir. Bunlardan biri, Besmele çekilip niyaz edilerek ele alınan ocak yastığının dualarla hastanın şifa bulmak istediği bölgesine sürülmesidir. Evliya mertebesindeki Mansur Baba’ya ait olan ocak yastığı, yastığın üzerindeki “emir” denilen kumaş, ocak tepsisi, taşı gibi unsurlar, ocağa hizmet eden kişiler tarafından hastaları iyileştirmek için kullanılmaktadır. Ocağın gönderildiği ilk kişi olan Mansur Baba’ya, o dönemin âlimleri tarafından, ocak kitabında hastalıkların bu şekilde tedavi edileceğinin yazıldığı söylenmesi, tedavi sırasında söz konusu unsurların kullanılmasını gerekli kılmaktadır. Ayrıca James George Frazer’ın (2001: 33-47), “Müspet majik pratikler” kapsamında değerlendirdiği, velilerle temasa geçmiş olan bu nesnelere de kutsal olduğu düşünülmektedir. Bu nedenle Şah Papucu Ocağı’nın yastığı hastalara üç kez öptürülmektedir. Hasta, dokunmak ve öpmek suretiyle kutsal şahsiyetle temasa geçmekte ve hastalığının geçmesini istemektedir. Ocağın bulunduğu köy evinin dış kapısına dahi niyaz edilmesi, şifa niyetiyle kullanılması

bu amaçlardır. Ocağa hizmet eden kişiler, hastaya ocak yastığını sürerek ya da şifa istenen bölgeyi elleriyle ovarak hastalığı bir anlamda kendi üzerlerine almaktadırlar. Bu kişiler ocak soyundan olmalarına rağmen kendilerine gelebilecek zarar için de bazı tedbirler almaktadırlar. Ocağa ikinci gelişlerinde hastalardan tavuk, tuz ve soğan getirmelerini istemeleri bu nedenledir.

Hastalığın uzaklaştırılmasına, dileklerin kabul edilmesine yönelik olarak yapılan bu uygulamaların neredeyse tamamı *sympathique* ve *homeopathique* (taklit, benzerlik, bulaşma...) büyü ilkelerine dayanmaktadır (Boratav, 1994, 148). Şah Pabucu Ocağı'ndan alınan "emir" in hastanın kıyafetinin bir yerinde ya da cüzdanında saklanması, ocaklıların evinde yapılan ekmekten hastaya yedirilmesi, ocağın taşından kazınıp suyla içirilmesi de bu amaçla yapılmaktadır.

5. Sonuç

Yahnıkapan mahallesinde Şah Pabucu Ocağı'nı sürdüren Mansurlar sülalesi, merkezi /kurulduğu yer Tunceli'nin Mazgirt (Muhundu) ilçesi olan Mansur Baba Ocağı'ndan ocakzâde dedeler gelemediği için bu ocaktan kopup yine Alevi-Bektaşî ocaklarından Garip Musa Ocağı'na bağlanmış talip gruplarındandır. Her ne kadar ocak faaliyetleri sürdürülmesine de Yahnıkapan'da yaşayan Baba Mansurlular, temelde bağlı oldukları ocağı bilmekte ve pirlarını tanımaktadırlar. Diğer bir ifadeyle talipler, kurumsal kimliklerinden haberdardırlar. Mansur Baba'nın bir kerameti ve bu kerametın ardından kendisine gönderildiği ifade edilen Şah Pabucu Ocağı, Mansur Baba soyundan gelen ailenin bir "sağaltma / şifa ocağı" olması bakımından dikkat çekicidir. Yerleşim biriminde Hıdır Abdal Sultan Ocağı'na bağlı talip grupları da bulunmakta, cem evinde hep birlikte ibadet edilmektedir. Dolayısıyla ister Mansur Baba ister Garip Musa ister Hıdır Abdal Sultan Ocağı olarak anılsın bu ocaklar, "aile", "ata", "soy" ve "sülale"yi belirten kurumsal örgütlenmelerdir. Kutsallığına ve değerine vurgu yapmak için söz konusu seyyidlerin isimleriyle anılan bu örgütlenmelere, "ocak" denmesinin asıl nedeni "aile"dir. Türk kültüründe ocak ve içerisinde yanan ateşin, aileyi ve kutsal soyu temsil ettiğine inanılır. Yine inanışa göre ocak içerisinde yanan ateş, öldükten sonra Tanrı katına yükselmiş olan ataların kutsal ruhunu temsil eder. Sözlü kaynaklar tarafından, "Şah Baba Mansur", "Şah Dede" ya da "Şah Mansur Baba" şeklindeki kullanım da atalar kültünü anımsatmaktadır. Bu kutsal ruhun yeryüzündeki mekânı olan ocak, insanlarla Tanrı arasında bir köprü konumundadır. Mansur Baba örneğinde olduğu gibi ocak önderlerinin kerametlerle dolu hayat hikâyeleri ve sahip olduklarına inanılan kutsal soyları, kendilerini bu konuma getiren faktörlerdir.

Alevi-Bektaşî toplumu dinî önderlerini, mürşitlerini, diğer bir ifadeyle Dedeleri, irşat edici, yol gösterici olarak değerlendirdikleri için onları ve ailelerini bir kurum olarak "ocak" şeklinde adlandırmaktadırlar (Yaman, 2011: 54). Bunun yanı sıra halk hekimliğinde bir önceki kuşaktan aktarılan bilgileri kullanarak belirli bir şikâyeti ya da hastalığı iyileştirdiğine inanılan aileler de "ocak"tır. Her iki durumda da "ocak", "soy"u nitelemek üzere kullanılan bir kavramdır. Öyle ki bu ailelerden ge-

lenlerin bir dede ocağından geldiklerini de belirtmek amacıyla ocakzâde kavramı da kullanılmaktadır. Ocaklarda sürekliliğin soy esasına dayalı olarak sağlanması, atalar kültü ile bağlantısını göstermesi bakımından önemlidir. Şah Papucu Ocağı'nda, ocağın kurucusu yani piri olan Mansur Baba'nın bir mezarı ya da yatır bulunmamaktadır. Ancak sembolik olarak bir ocak yastığı mevcuttur. Mansurlar sülalesi tarafından "ocak" olarak nitelendirilen ve yaşayan bir evliya olarak değerlendirilerek öpülen, niyaz edilen, şifa bulmak isteyenlere sürülen, kerametleri anlatılan bu yastık, ocakların atalar kültü ile olan ilişkisini göstermesi bakımından önemlidir. Bu noktada, şifa bulmak için gelen kişilere uygulanacak olan tedavi yöntemlerinin yazıldığı belirtilen ocak kitabının, aileden teslim alınarak incelemeye tabi tutulması faydalı olacaktır. Ocağı sürdüren aile, tüm ısrar ve çabalarımıza rağmen kitabı bize göstermekten dahi kaçınmıştır. Kitaptaki yazıların Arap harfleriyle değil Latin harfleriyle yazıldığını ve kitabı en kısa zamanda okunup anlaşılması amacıyla Kültür Bakanlığı'na iletceklerini belirtmişlerdir. Bu konuda bir girişimlerinin olduğunu ancak Latince bilen öğretim üyesinin yurt dışında olduğunu belirtmesi üzerine kitabı henüz vermediklerini ifade etmişlerdir. Kendilerinden sonraki neslin, büyük şehirlerde üniversite eğitimi almaları ve yaşam şekillerinin farklı olmaları nedeniyle Yahnikapan'a dönüp ocağa hizmeti devam ettirmelerinin zor görüldüğünü belirten aile, ocak kitabının gün ışığına çıkarılıp anlaşılması noktasında istekli görünmektedir.

Sonnotlar

- 1 Yazılı kaynaklarda Baba Mansur, Hacı Mansur, Mansur Baba şeklinde farklı adlandırmalar bulunmakla birlikte araştırma bölgesinde ağırlıklı olarak Mansur Baba kimi zaman Mansur Dede kimi zaman da Baba Mansur olarak ifade edildiği için ortak bir kullanım adına Mansur Baba tercih edilmiştir.
- 2 Kureyşan Ocağı'nın piri konusunda Baba Kureyş, Hacı Kureyş ya da Kureyş Baba şeklinde adlandırmalar bulunmakla birlikte kurucu şahsiyetle ilgili olarak ortak bir isim kullanımı adına Kureyş Baba tercih edilmiştir.
- 3 Dedebabalara bağlı Alevi grupların dışındaki, özellikle kırsal alanlarda yaşayan Aleviler, ocaklar şeklinde örgütlenmişlerdir. Bu anlamda Ocaklar, Alevi ulularının soyundan gelen Dede ailelerine verilen isimdir. Her Alevi bir Ocak'a bağlıdır. Ana Ocaklar zamanla genişleyerek, çok sayıda alt ocaklar ortaya çıkmıştır. Garip Musa Ocağı ve Hıdır Abdal Sultan Ocağı bunlardandır (Yaman, 2012: 259-260).
- 4 Saha çalışması sırasında görüşülen kaynak şahıslar (KK-1, KK-2...) şeklinde kısaltılmış olup, kendileri hakkındaki bilgilere (adı, soyadı, yaşı, eğitim düzeyi, mesleği, görüşme tarihi ve yeri) yazının sonunda yer verilmiştir.

Kaynakça

a. Sözlü Kaynaklar

- KK-1: Durmuş, İnanç, 1953, Ortaokul, Emekli, 11.05.2019, Yahnikapan/Eskişehir.
 KK-2: Satılmış İnanç, 1955, İlkokul, Emekli, 18.05.2019, Yahnikapan/Eskişehir.
 KK-3: Filiz İnanç, 1972, İlkokul, Ev Hanımı, 15.06.2019, Yahnikapan/Eskişehir.
 KK-4: Vatangül Kılıç, 1974, İlkokul, Ev Hanımı, 12.05.2019, Yahnikapan/Eskişehir.
 KK-5: Fatma Erenoğlu, 1950, İlkokul, Ev Hanımı, 11.05.2019, Yahnikapan/Eskişehir.
 KK-6: Kumru İnanç, 2008, Ortaokul Öğrencisi, 15.06.2019, Yahnikapan/Eskişehir.
 KK-7: Mehmet Kılınç, 1966, Ortaokul, Muhtar, 12.05.2019, Yahnikapan/Eskişehir.

b. Yazılı Kaynaklar

- Aksüt, Hamza. (2009). *Aleviler Türkiye-İran-İrak-Suriye-Bulgaristan*. Ankara: Yurt Kitap Yayınları.
- Ayverdi, İlhan. (2005). “Ocak”. *Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, c. 3, İstanbul: Kubbealtı Yay., s. 2375.
- Balaban, Kazım. (2006). *Ehli Beyt'ten Dersim'e (Baba Mansur/ Kurhüseyn Dergâhı)*. İstanbul: Aydıuşu Yayınları.
- Birdoğan, Nejat. (1992a). *Anadolu ve Balkanlarda Alevi Yerleşmesi: Ocaklar-Dedeler-Soyağaçları*. İstanbul: Alev Yayınları.
- . (1992b). “Anadolu Alevi Ocaklarının Kuruluşu, İşlevleri, Yayılmaları”. *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, Cilt I Genel Konular*. Ankara: K.B. HAGEM Yayınları, 5-16.
- Boratav, Pertev, Naili. (1994). *100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler)*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- . (2012). *Türk Mitolojisi Oğuzların-Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin Mitolojisi*. Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Coşkun, Hasan. (2015). “Kangal ve Çevresindeki Alevi Ocakları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 75, 97-118.
- Danık, Ertuğrul. (2004). “Alevi ve Bektaşî Mitolojisinde Aslana Binenler, Yılanı Kamçı Yapanlar ve Duvar Yürütenler”. *Alevilik*. Hzl. İsmail Engin / Havva Engin, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Frazer, James, George. (2001). *Altın Dal Büyü Ve Din Üzerine Bir Çalışma*. Çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (1977). *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevi.

- Gülten, Sadullah. (2012). “Baba Mansur’dan Şeyh Harun’a: Bir Alevi Ocağının Tarihsel Kökenine Dair Bazı Gözlemler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 63, 139-150.
- Halk Dilinde Sağlık Değişleri Sözlüğü*. (2006). Hzl. Zafer Öztekin. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü*. (1991). (Cilt 1). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Köprülü, M. Fuad. (2003). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Meydan Larousse*. (1972). “Ocak”, c. 9, İstanbul: Meydan Yayınevi.
- Öztürk, Melisa. (2018). “Anadolu Aleviliğinde Ocaklar ve Baba Mansur Ocağı’nın İnançsal Müzik Pratikleri Sivas-Zara Örneği”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şahin, Haşim. (2007). “Ocak”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 33, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 316-317.
- Taşgım, Ahmet. (2013). *Dile Gelen Alevilik*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*. (2009). (Cilt V). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türkçe Sözlük*. (2009). Onuncu Baskıdan Yapılan Tıpkıbasım. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yaman, Ali (2006). *Kızılbaş Alevi Ocakları*. Ankara: Elips Kitap.
- . (2011). “Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 60, 43-64.
- . (2012). *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*. İstanbul: Nokta Kitap.
- Yeni Tarama Sözlüğü*. (1983). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

EK: Fotoğraflar

Fotoğraflar



MİRAC KAVRAMININ ALEVİ SÖZLÜ KÜLTÜRÜ AÇISINDAN İNCELENMESİ: ÇUBUK-ŞABANÖZÜ ÖRNEĞİ*

The Analysis of “Mi’raj” Concept Regarding the Alevi Oral
Traditions: The Example of Çubuk-Şabanözü Region

Sadettin KALENDEROĞLU**

Cenk GÜRAY***

Öz

Miraç kavramı diğer birçok inanç sisteminde olduğu gibi İslam’da ve İslam içerisindeki tasavvufi tarikatların birçoğunun inanç dünyasında da önemli yere sahiptir. Sadece inanç dünyası ile sınırlı kalmayıp tarikatların kendine özgü ritüellerinin de temel dayanağı olarak gösterilebilen Hz. Muhammed’in miracı bu yönü ile İslam kültürü içerisinde özellikle Alevilik’te somut bir şekilde gözlemlenebilmektedir. Anadolu’da buldukları coğrafyadan bağımsız olarak Alevi toplulukların hafızasında küçük ayrıntılar dışında birbirine çok yakın olan “Miraç ve Kırklar Cemi” anlatıları mevcuttur. Aleviliğin gerek teolojisi gerekse de temel ritüelleri için temel dayanak noktası olarak görülen miraç ve Hz. Muhammed’in miraç dönüşü uğradığı Kırklar Meclisi, “miraç-inanç” ve “miraç-ritüel” ilişkisini inceleyebilmek adına Anadolu’daki diğer inanç sistemleri için de önemli bir model teşkil etmektedir. Anadolu’da Geleneksel Aleviliğin günümüzde dahi inançsal ve ritüel bir bütünsellik içerisinde devam ettiği Çubuk ve Şabanözü bölgeleri bünyelerinde Aleviliğin miraç algısına dair zengin edebi, görsel ve müzikal eserler barındırmaktadır. Bu eserler diğer coğrafyalarda varlık gösteren Alevi topluluklarının belleklerinde mevcut olan “Miraç ve Kırklar Cemi” anlatıları ile örtüşür nitelik taşımaktadır. Makalede önce yazılı kaynaklardaki Miraç ve Kırklar Cemi anlatısının çözümlenmesi yapılmış daha sonra gerek Çubuk gerekse de Şabanözü bölgelerine dair sözlü kaynaklar ile yapılan söyleşiler sonucunda miraca dair çözümlenmeyi destekler nitelikte olan bilgiler toplanmıştır. Çalışma için Şabanözü’nün Çapar, Göldağ ve Kutluşar köylerinde tarafımızca yapılan söyleşiler ve alan araştırması kayıtları kullanılmış olup daha önce söz konusu bölgeye dair yapılmış olan çalışmalardan da faydalanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, miraç, kırklar cemi, miraçlama, Çubuk, Şabanözü

Abstract

Similar to many other belief systems, the concept of “Mir’aj” holds a great importance in the symbolic cosmos perception of Islam and the related Mystical Sufi Movements. In addition to this philosophic importance, Hz. Muhammad’s “Mir’aj” journey can be stated as a fundamental root for the rituals of many Sufi orders including Alevism. The memories of Alevi communities in Anatolia hold very close mir’aj narratives independent from the regions they occupy. The “Mir’aj” and “Cem of Forties” visited by Hz. Muhammad on his way back, that stands as an origin for the theology and the rituals of the Alevi Belief System, might also represent a suitable model to examine “Mir’aj-Belief” and “Mir’aj-Ritual” relations for many other belief systems in Anatolia. Çubuk-Şabanözü region, in which traditional Alevi belief system still lives with a theological and ritual based integrity, possesses a very unique literal, visual and musical creations about the Mir’aj perception of Alevi belief system. These creations go hand in hand with the “Mir’aj and the Cem of Forties” narratives lying in the

* Makalenin Geliş Tarihi: 05.09. 2019, Kabul Tarihi: 14.11.2019. DOI: 10.34189/hbv.92.009

** Araştırmacı, Sağlık Bilimleri Üniversitesi Gülhane Tıp Fakültesi 5.Sınıf Öğrencisi, sadettin.kalenderoglu@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9697-9871>

*** Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi Ankara Devlet Konservatuarı Müzik Bilimleri Bölümü Müzik Teorileri Anabilim Dalı, cenk.guray@hacettepe.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9410-725X>

memories of Alevi communities living in the other regions of Anatolia. In the first part of the paper, the narratives of “Mir’aj and Cem of Forties” in the written sources are examined and supporting knowledge gathered through the interviews conducted by oral resources is presented in the second part of the paper. For developing the final text of the paper, the interviews and the reports of field works carried out by the authors in the Çapar, Göldağ and Kutluşar villages of Şabanözü are used and these materials are supported by the previous studies on similar topics carried out on the region.

Keywords: Alevi belief system, mir’aj, cem of forties, miraçlama, Çubuk, Şabanözü

1. Giriş: Kuran-ı Kerim Açısından Miraç Kavramı

Hiz. Muhammed’in “Allah” katına yaptığı mitolojik bir seyahati anlattığına inanılan miraç hadisesi tüm İslam kültürü ve sanatı adına da önemli ilham kaynaklarından biri olmuştur. İslam Tasavvufunun temel dayanağı olan “batın” ve “zahir” bilgiler arasındaki bağlantı ve bu kavramlar üzerinden Hiz. Muhammed ve Hiz. Ali arasında oluşturulan bir iletişim “miraç” hadisesinin de temelinde yatmaktadır.

Kuran-ı Kerim’de miraç hadisesi “İsra” ve “Necm” surelerinde aktarılmaktadır. Kelime olarak “gece yolculuğu” anlamına gelen İsra suresine göre miraç hadisesinin başlangıcı şöyle ifade edilmektedir:

“Bir gece, kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye (Muhammed) kulunu Mescid-i Harâm’dan, çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ’ya götüren Allah noksan sıfatlardan münezzehtir; O, gerçekten işittendir, görendir.” (İsra: 17/1)

Necm suresi ise miraç hadisesini özellikle Alevilik inancında miracın temel işlevi olan “kutsal bilgi” ile irtibata özel bir vurgu yaparak aktarmaktadır: “Battığı zaman yıldızla andolsun ki, arkadaşınız (Muhammed) sapmadı ve bâtıla inanmadı; o, arzusuna göre de konuşmaz. O (bildirdikleri) vahyedilenden başkası değildir. Çünkü onu güçlü kuvvetli ve üstün yaratılışlı biri (Cebrail) öğretti. Sonra en yüksek ufukta iken asıl şekliyle doğruldu. Sonra (Muhammed’e) yaklaştı, derken daha da yaklaştı. O kadar ki (birleştirilmiş) iki yay arası kadar, hatta daha da yakın oldu. Bunun üzerine Allah, kuluna vahyini bildirdi. (Gözleriyle) gördüğünü kalbi yalanlamadı. Onun gördükleri hakkında şimdi kendisi ile tartışacak mısınız? Andolsun onu, Sidretü’l-Müntehâ’nın yanında önceden bir defa daha görmüştü. Cennetü’l-Me’vâ da onun yanındadır. Sidre’yi kaplayan kaplamıştı. Andolsun o, Rabbinin en büyük âyetlerinden bir kısmını gördü.” (Necm: 53/1-18)

Söz konusu ayetlere göre toplumun algısına yerleşen miraç kavramı Anadolu’daki İslam anlayış ve yorumlarının her birinde kendine has bir anlam dünyası ile buluşarak, ibadet açısından önemli pek çok sembolü var etmiştir. Bu anlamda miracı temel alan semboller “müzikal” ve “edebi” pek çok kalıp ile birleşerek inanç kültürünün hafızalara aktarılmasında öncül bir rol oynamışlardır. Böylesi bir semboller dünyasının en fazla yaşandığı inanç anlayışlarından biri de “hafıza temelli bir düşünce” geleneğini içinde taşıyan Alevilik inancıdır.

2. Tarihsel Süreç İçinde Anadolu'da Miraç Sembolü ve Alevilikteki Yansıması

2.1 Dönemin Tarihsel ve Sosyal Özellikleri

13. yüzyılın başlarından itibaren Moğol istilalarının da etkisi ile İran-Horasan bölgesi başta olmak üzere Suriye, Irak, Azerbaycan, Maverünnehir gibi civar coğrafyalardan Anadolu'ya gelen Türkmen Babaları¹, Rum Abdalları veya Horasan Erenleri olarak adlandırılan topluluklar, bölge halkının İslam'ı benimsemesinde önemli rol oynamıştır (İnalçık, 2009: 4-6; Ocak, 2011: 27; Barkan, 2008: 150). Söz konusu Türkmen Babaları'nın bir kısmının soylarının On İki İmam aracılığı ile Hz. Muhammed ve Hz. Ali'ye dayanıyor olduğuna dair inanç ve bu kişiler ile kurduklarına inanılan "mistik iletişim" onların halk tarafından benimsenip inançsal bir otorite olarak kabul edilmelerini kolaylaştırmıştır (Karamustafa, 2015: 48). Bu dönemde halk tabanı manevi bir otorite olarak gördükleri Türkmen Babalar etrafında kümelenmiş, böylelikle günümüzde "ocak" olarak tanımlanan "seyyid merkezli" Alevi inancının günümüze kadar aktarılmasında büyük bir rol alan hiyerarşik yapının da temeli oluşturulmuştur (Karamustafa, 2015: 48; Ocak, 2013: 55-56; Yaman, 2004: 148-149). Bu dönemde Anadolu'da etkisini göstermeye başlayan Türkmen Babaları-Horasan Erenleri etrafında kümelenen toplulukların İslam anlayışı şer'i kalıplardan uzak, daha çok ilahi aşk ve cezbeyle dayanan İran-Horasan tasavvuf ekolünü takip eden bir inançsal altyapıya sahiptir (Karamustafa, 2007: 84). Bu dönem Anadolu'da varlık gösteren, "Abdalan-ı Rum" olarak da anılan ve Türkmen Babalarının liderliğinde manevi bir örgütlenme kuran "derviş toplulukları" Anadolu'nun manevi fethinde önemli rol oynamıştır (Barkan, 2008: 150).

Söz konusu derviş toplulukları "mistik" temelli bir doğa, evren ve Tanrı anlatısı üzerinde kurguladıkları, "menkıbevi" ve "mitolojik" özellikler taşıyan bir inanç dünyasının temsilcileri olarak öne çıkmakta ve yazılı referanslardan daha çok sözlü kültür içinde aktarılan "şifahi" bir dini yapı içinde yaşamaktaydılar (Ocak, 1996: 81; 2008: 48-49). Bu inanç dünyası içinde söz konusu toplulukların dinî önderleri konumunda olan "Türkmen Babaları" bazı durumlarda kendilerindeki "Tanrısal güce" veya "Tanrısal tezahüre" gönderme yapabildikleri gibi, "doğüstü" güçleri aracılığıyla-şamanik geleneklerde olduğu gibi "göksel yolculuklar yapabildiklerini" ve bu anlamda "kutsal varlıklarla buluşabildiklerini" belirtmekteydiler (Ocak, 2005: 141).

Anadolu'ya "Orta Asya, Horasan, İran, Irak ve Suriye" gibi bölgeler aracılığıyla gelen derviş gruplarının yanlarında getirdikleri "mitolojik miras", gerek Anadolu'da daha önce oluşmuş olan gerekse de İslam aracılığıyla ortaya konmuş "menkıbevi" gelenekler büyük bir doğallıkla bütünleşmiş ve ortaya oldukça özgün bir "Anadolu İslam mitolojisi" çıkmıştır. Bu mitolojinin en önemli öğelerinden biri de "Hz. Muhammed'in" eski Türkmen geleneklerinin "göksel yolculukları" ile büyük bir oranda benzerlik gösteren "mitsel yolculuğu" yani "miracıdır."

Bu noktada Elvan Çelebi'nin söz konusu döneme ait *Name-i Kudsi* adlı eserinde, Türkmen Babaları'ndan Dede Garkın'ı anlattığı kısımlardaki bilgiler de önem arz etmektedir. Aşağıdaki satırlarda Hz. Muhammed ile özdeşleşen “miraç hadisesinin” Dede Garkın tarafından da ruhsal bir deneyim olarak tecrübe edildiği görülmektedir:

“Gar ol gar kim Dede Garkın
Raziya'llahu anhu di amin
Ruhı vü sirri kıldıdı ol tac
Anda her lahzada basa mi'rac” (Tulum, 2017: 70)

2.2 Miraç Sembolizminin Alevilik Açısından Anadolu'da Gelişiminin Tarihsel Süreç İçinde Edebi Eserlere Yansımaları

Hz. Muhammed'in yaşadığı miraç, Dede Garkın örneğinde olduğu gibi, söz konusu dervişlerin bireysel olarak kendi içlerinde tecrübe edip Tanrı'ya ulaşabilecekleri bir “olgunlaşma modeli” olarak öne çıkmaktaydı. Söz konusu “olgunlaşma modeli” işaret edilen derviş gruplarının mirasının öncelikli taşıyıcısı olan “Anadolu Aleviliği” aracılığıyla aktarılmaya devam etmiştir. Bu yüzden, Anadolu Aleviliği'nde “Miraç ve Kırklar Cemi anlatısına” dair motifleri 13. yüzyıldan itibaren edebi eserlerde takip edebilmek mümkündür. Bunun ilk örnekleri 13. yüzyılın ilk yarısında doğduğu düşünülen, Hacı Bektaş-ı Veli ve döneminin tasavvuf zümreleri ile sıkı bir etkileşimde bulunmuş olan Yunus Emre'nin eserlerinde gözlemlenebilir.

“Gökte Peygamber ile mi'râcı kılan benim
Ashab-ı suffa ile yalınca kalan benim

Sabr ile kanaati hoş veriptir anlara
Kırk kişi bir gömleğe kanâat kılan benim

Kırkından birisine çaldım idi neşteri
Kırkından kan akıdıp ibret gösteren benim”

“Doksan bin Hak kelâmını eyleyince Habib ile
Otuz bini sır olunca ol vakit ben anda idim” (Gölpınarlı, 2013)

14. yüzyılda Antalya Elmalı Tekke Köyü'nde yaşamış olan ve Alevilik ile Bektaşilik inanç sistemlerinin kökenleri açısından önemli bir konumda duran, hatta hemen her yöredeki Alevilik uygulamalarında kendi adıyla anılan cemlere rastlanan (Karakaş, 2003: 228) Abdal Musa'dan aktarıldığı düşünülen edebi eserlerde de günümüzdeki “miraç” anlatısına yakın vurguları gözlemlenmek mümkündür (Özmen, 1998: 203).

“Sufî Abdal erkanını yürüden
Ayn-i cemde sevdüklerin sürüden
Neşter-Selman kırk vücudu bir eden
Var mıdır hiçbir er Ali'den gayrı

Muhammed Mirac'ın yoluna girdi
Bu sır gayet sır içinde sır idi
Şir donunu, hatem mührünü verdi
Bu sırrı kim ey eder Ali'den gayrı?" (Özmen, 1998: 205)

"Muhammed Ali'nin kıldığı dava,
Yok meydanı değil var meydanıdır
Muhammed kırklara niyaz eyledi
Ar meydanı değil er meydanıdır" (Özmen, 1998: 206)

Abdal Musa'nın müridi olan ve Alevi-Bektaşî Edebiyatı'nın da ilk şairlerinden biri olarak kabul edilen Kaygusuz Abdal'ın inanç dünyasında Hz. Muhammed'in yaşadığı miraç önemli bir yer tutmaktaydı. Bunu yazmış olduğu eserlerde gözlemlemek mümkündür.

"Bu demidi Mûsâ Tûr'a vardığı
Ahmed'ün Mi'rac'da didâr gördüğü

Bunda bildi Şâh-ı Merdan Ahmed'i
Bunda 'aziz kıldı Hakk Muhammed'i" (Güzel, 2010: 215)

"Üçler yediler erkanın, bilerler sürer devranın
Kırklar cem'inde devranın, kesemezsin demedim mi?" (Özmen, 1998: 241)

Günümüz Alevi inancı içerisinde yedi ulu ozan veya âşıklardan birisi olarak kabul edilen 14. yüzyılın sonu ve 15. yüzyılın başlarında yaşamış olan Seyyid Nesimî'nin eserlerinde de miraç ve kırklar cemi kavramları mevcuttur.

"Hadim- i fakr oldu Ahmed ezdi engür şerbetin
Kırklar nuş etti anı Mustafa'nın aşkına" (Özmen, 1998: 308)

Söz konusu eserlerin hepsinde göze çarptığı gibi sadece "miraç" hadisesi değil, o hadise esnasında yaşanan olaylara dair pek çok "mitolojik" ayrıntı da inanç sistemine girerek inanç esaslarını tanımlamaya başlamışlardır.

16. yüzyılın başından itibaren Erdebil tekkesinin Anadolu'daki halk üzerinde siyasi ve itikadî nüfuzunu artıran isim Safevi Devleti'nin kurucusu olan Şah İsmail olmuştur (Turan ve Yıldız, 2008: 20-22). Hatayî mahlası ile şiirler yazan Şah İsmail yazmış olduğu şiirler sayesinde Alevi toplumunun itikadî hafızasında derin ve güçlü bir yer kazanmıştır (Türkmen, 1999: 339-356). Öyle ki Hatayî; Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Seyyid Nesimî, Yeminî, Viranî ve Fuzûlî ile birlikte Alevi inancının yedi ulu ozanından birisi kabul edilmektedir (Kılıç, 2008: 5). Günümüzde dahi Hatayî'nin yazmış olduğu manzum eserler ve bu eserler içinde "miraçlama" olarak kabul edilebilecek bir türdeki şiirler, Alevi inancının temel ritüeli olan cem ayinlerinin anlamsal temelini önemli bir kısmını oluşturmaktadır.

2.3 Günümüzde Alevilik İçerisinde Miraç ve Kırklar Cemi Anlatısının “İçeriği ve Önemi”

Anadolu Aleviliğinin gerek teolojisi gerekse ritüelleri açısından Hz. Muhammed’in miraç yolculuğu ve bu yolculuk sırasında yaşadıkları olaylar önemli bir temel teşkil etmektedir. Aleviliğin temel yazılı metinleri olan “buyruklarda” söz konusu yolculuk “miraç” ve miraç dönüşü Peygamber’in uğradığı “Kırklar Meclisi” olmak üzere iki kısımda anlatılmaktadır. Kırklar Meclisi veya Cem’i anlatısı Anadolu Aleviliğinin temel ritüeller bütünü olan cem ayininin hem tarihi hem de mitolojik kökeni durumundadır (Çağlayan, 2000: 43; Ersal, 2019: 43).

Yazılı formu buyruklarda ana hatlarıyla bulunan “Miraç ve Kırklar Cemi” anlatısı Alevi toplumunun hafızasında mekâna, zamana ve kişi faktörüne bağlı olarak oldukça zenginleşmiş bir anlatılar demetine dönüşmüştür. Bu anlatılardaki detaylar “yol” içindeki “süreklere” göre farklılıklar göstermekle birlikte vermek istedikleri temel mesaj açısından tüm Alevi gruplar için benzer bir amaç taşımaktadır.

Söz konusu anlatı Adil Ali Atalay tarafından 1994 yılında neşredilen buyrukta aşağıdaki gibi zikredilmektedir:

“Hz. Peygamber miraca giderken yolda önüne bir arslan çıkar ve kendisine hücum eder. Bu sırada “yüzüğünü arslana ver.” diye bir ses duyar. Hz. Peygamber de yüzüğünü çıkarıp aslana atar. Yüzüğü nişan olarak yutan aslan sakinleşince de yoluna devam eder ve sidretü’l-müntehaya ulaşır. Hz. Peygamber miraç dönüşünde bir kubbe görür ve ilgisini çeken bu kubbenin kapısına varır. Kapıyı tıklatır. İçerdekiler “Kimsin? İsteğin nedir?” diye sorarlar. Hz. Peygamber de “Ben Peygamberim, açın kapıyı içeri gireyim.” der. İçeridekiler ise “Bizim aramıza peygamber sığmaz, git peygamberliğini ümmetine eyle.” derler. Hz. Muhammed oradan ayrılmak üzereyken Tanrı, Hz. Peygamber’e “Var git o kapıya.” der. Hz. Peygamber tekrar kapıya varınca, içerdekiler “Kimsin?” diye sorarlar. “Ben peygamberim açın gireyim. Mübarek yüzünüzü göreyim.” der. Onlar da “Bize hacet değildir.” derler. Üçüncüsünde “hadimül fukarayım, bir yoksulum.” deyince içeri buyur ederler. İçeri girip sayınca otuz dokuz kişi olduklarını görür. Eksik olan Selman-ı Farisi’dir. Hz. Peygamber Hz. Ali’nin yanına oturur ama o sırada onun kim olduğunu bilmemektedir. Oradakilerin yirmi ikisi erkek, on yedisi kadındır. Hz. Peygamber “Siz kimsiniz?” diye sorunca “Bizler kırklarız hepimiz bir cihetiz. Birimiz ne ise hepimiz oyuz.” derler. Hz. Peygamber ispatını (nişan) isteyince Hz. Ali kolunu uzatır ve neşter vurur. O anda hepsinin kolundan kan gelir. Dışarıda olan Selman’ dan da kan gelir. Daha sonra Selman içeri gelir ve bir üzüm tanesi getirip Hz. Peygamberin önüne koyar ve bu tek üzümü kırklara dağıtmasını ister. Hz. Peygamber bunu nasıl yapacağını düşünürken görünmeyen bir el (Cebrail), Selman’ın elindeki tek üzüm tanesini ezer. Bu şerbeti içen kırklar kendilerinden geçerler ve sema etmeye başlarlar. Bu sırada onlarla birlikte sema eden Hz. Peygamberin imamesi (sarığı) yere düşer. Oradakiler imameyi kırka böler ve bellerine bağlayarak tennure (etek) yaparlar. Hz. Peygamber kırklara pirlarini ve rehberlerini

sorar. Onlar “Pirimiz şah-ı Merdan Ali, rehberimiz Cebrail’dir.” derler. Bunun üzerine Hz. Peygamber Hz. Ali’nin orada olduğunu anlar. Hz. Ali, Hz. Peygamberin yanına gider. Hz. Peygamber de saygı ile ona yer gösterir ve Hz. Ali’nin parmağında Miraca giderken aslanın ağzına verdiği yüzüğü görür.” (Atalay, 1994: 13-20)

Benzer bir anlatı Çubuk yöresinden Dede A. Kuzukıran tarafından da aktarılmaktadır (Aslanoğlu, 2001). Söz konusu anlatının çözümlenebilmesi Alevi inancının esasları ile ilgili önemli bilgileri ulaşılmasını mümkün kılmaktadır.

2.4 Sözlü Miraç ve Kırklar Cemi Anlatısının Çözümlemesi

Hz. Muhammed ilk önce Cebrail tarafından miraca çağırılmış, Burak adı verilen binek ile göğün katmanlarını (*felek*)² sırası ile aşarak Tanrı ile görüşmeye ya da söyleşmeye çıkmıştır. Göğün yedinci katında Hz. Muhammed’in yoluna kükreyen bir aslan yatmış ve yolunu kesmiştir. Bunun üzerine Tanrı, Cebrail aracılığı ile Peygamber’e korkmamasını telkin etmiş ve parmağındaki yüzüğü aslana vermesi gerektiğini iletmıştır. Bu yüzüğün bir diğer ismi “hatem-i enbiya” yani peygamberlik mührüdür. Hz. Muhammed yüzüğünü aslana verdikten sonra aslan sakinleşmiş, peygamberin yolundan kalkmış ve gözden kaybolmuştur. Hatemin Hz. Muhammed tarafından aslana yani Hz. Ali’ye verilmesi Hz. Muhammed’in peygamberlerin sonuncusu olması ile ilişkili olup nübüvvetin (*peygamberlik*) sona erip velâyetin³ (*velilik-evliyahlık*) başlamasını, Hz. Muhammed’den Hz. Ali’ye manevi otoritenin geçişini sembolize etmektedir (Scubel, 2010: 335). Yedinci felekte Hz. Ali’nin aslan suretine bürünmüş olmasını ise divan edebiyatında aslan burcunun “aşık ile maşuk’un” yan yana olması durumunu sembolize etmesi ile bağlantılı olarak düşünülmesi mümkündür (Yıldırım, 2015: 348). Buna benzer bir vurguyu Hatayi’nin miracı betimlediği bir şiirinde bulmak mümkündür:

“Âşık ma’şûkuna yâr yâre karşı
Nâz ü niyâz eder Settâr’e karşı
Nice yüz bin yıllar Dîdâr’e karşı
Baktılar kaldılar hayran Hû deyu” (Birdoğan, 2001: 117)

Bu noktada Hz. Ali’nin yedinci felekte ve aslan simgesinde ortaya çıkmış olmasının arkasında önemli bir anlamsal altyapı olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Öncelikli olarak yedinci feleğin maddesel varlık açısından “en üst” ve zımnen Tanrısal dünyaya en yakın konumda olan felek olduğu bilgisi bizi Hz. Ali’nin Tanrısal dünya ile yakınlığı açısından bilgilendirmektedir. Aslan simgesi ve işaret ettiği “Aslan (*esed*) Burcu” ise güneşin en tesirli olduğu zamanı içinde barındıran “burç” olması hasebiyle de Hz. Ali’nin sonsuz Tanrısal bilgiyi temsil eden güneş ile yakınlığının bir alameti olarak görülebilmektedir. Hz. Muhammed ve Hz. Ali’nin bu burçta karşılaşmış olması da Tanrısal bilginin bu iki ulu kişi tarafından ve Cebrail’in kılavuzluğunda aktarıldığını işaret etmektedir. Hz. Ali’nin bu konumda “Aslan” simgesiyle temsil ediliyor olması “Tanrısal bilginin” temsil edildiği “sırrın” da Hz. Ali tarafından korunduğunu

gösterebilmektedir. Bu koruma öncelikle nefesine sahip çıkma üzerinden başlayan bir olgunlaşma yolculuğunun da adeta zirve noktasında işaret etmektedir.

Daha sonra yoluna devam eden peygambere sekizinci felekten itibaren Cebrail eşlik etmeyi bırakmıştır. Cebrail'in bir noktadan sonra Hz. Muhammed'e eşlik edemiyor olması ise Cebrail'in akli sembolize etmesi ve tanrısal sırları kavramada aklın insanlara ancak belli bir noktaya kadar yardım edebileceği daha ötesi içinse bu görevi kalbin üstlenebileceği fikri ile anlamlandırılabilir (Noyan, 2010: 27). Bu anlamda aklın sınırlarını aşan Hz. Muhammed, yolculuğun kalan kısmına kalp aracılığıyla devam etmiştir. Burada "kalp" Hz. Muhammed'in yoluna yatan aslan suretindeki Hz. Ali ile simgelenmektedir. Bu sayede miraçta akıl ve kalp birlikteliğini Allah'ın ruhu üzerinden sağlayan Hz. Muhammed ve Hz. Ali Allah'ın bilinir olmasını sağlamıştır. Deyimsel anlamı gerçek birleşme ve birliğin özü olan "Ayn'ül Cem" kavramı Alevisliğini yanı sıra Bektâşilik ve Mevlevilik gibi tasavvufi tarikatların da temel ritüeli olmakla birlikte, bu kavram zahiri olarak insanların bir araya gelmesini ifade ederken batını olarak insanların Allah ile buluşmasını ifade etmektedir. İnsanların Allah ile buluşmasında ise temel alınan model Hz. Muhammed'in miracı olarak öne çıkmaktadır (Güroy, 2008: 157).

En son göğün dokuzuncu katmanı olan "Felek-i Atlas'ta"⁴ bulunan Tanrı'nın tahtına varan peygamber burada Tanrı ile görüşmüş, "kemâlâtın" tamamlanmış hâlini simgeleyen Tanrının cemalini açık bir şekilde görmüş ve kendisi ile doksan bin kelam söylemiştir. Söylenen doksan bin kelamın otuz bini şeriat kapısına ait olup Hz. Muhammed'e verilmiştir. Altmış bin kelam ise otuz bini tarikat, kalan otuz bini de marifet veya hakikat kapısında olmak üzere Hz. Ali'ye aktarılmıştır veya bu "kelamlar" Hz. Ali'de sır olmuştur (Sarıkaya, 2017: 15). Burada kullanılan "sır olma" ifadesine özel bir dikkat çekmek gerekir ki bu ifade Hz. Ali ile Tanrı'nın birlik hâlinde olduğu inancının bir dışavurumu olarak düşünülebilir (Bozkurt, 2009: 22). Miraç anlatısındaki bu durum bir Kalenderi-Haydari dervişi olan Barak Baba tarafından "Hz. Ali'nin Tanrı ile ittihad ettiği" şeklinde ifade edilmektedir (Köprülü, 2005: 57). Yine bu inanca koşut olarak Hatayî'nin miraçlamasındaki "Doksan bin kelam danıştı/İki cihan dostuna/Tevhidi armağan aldı/Ehl-i iman kullara-Yeryüzünde insana" dörtlüğündeki miraçta armağan alınan "tevhid" de Hz. Ali ile Tanrı'nın birlik hâlinde olması inancına işaret ettiği düşünülebilir. Bu dörtlük Sivri ve Kuşça tarafından aşağıdaki gibi yorumlanmaktadır:

"Hz. Muhammed, Hakk'ın ve evrenin sırrını miracda öğrenmiş olur. Deyişe göre miracdan insanlığa getirilen en önemli şey ise Tevhid'dir. Hem bu dizeler, hem de Kırklar Meclisinde vurgulanan birlik anlayışı, bu mitin temelinde tevhidin olduğu göstermektedir." (Sivri ve Kuşça, 2014: 193)

Peygamber tüm bunları yaşadıkdan sonra miraç dönüşü bir kubbeye rastlar bu kubbenin içinde ne olduğunu merak eder ve içeri girmek ister. Hz. Muhammed içeri girmek istediğinde içeriden ona kim olduğu sorulur. Bunun üzerine Hz. Muhammed

peygamber olduğunu söyler. İçeriden oraya peygamberin sığınmayacağını söyleyen bir yanıt gelir. Daha sonra Hz. Muhammed bir kez daha kapıya vardığında aralarında yine aynı diyalog geçer. Sonra Hz. Muhammed oradan ayrılmak üzereyken Tanrı tarafından bir ses oraya girmesi gerektiğini buyurur. Gelen emir üzerine üçüncü kez kapıya varan Hz. Muhammed'e yine kim olduğu sorulur. Hz. Muhammed yoksulların hizmetçisi (*Hadim-i fukara*) olduğunu söylediğinde kapı açılır ve Hz. Muhammed hoş bir şekilde içeri buyur edilir. Sonra içeri giren peygamber buradaki insanlara kim olduklarını sorunca onların kırklar olduğu cevabı almıştır. Peygamber orada bulunanları tek tek sayarak orada otuz dokuz kişinin olduğunu söyleyince Selman'ın Şeydullah'a⁵ gittiğini o yüzden bir kişinin eksik olduğu cevabını almıştır. Bunun üzerine peygamber kanıt isteyince kırklardan birisi koluna neşter vurur ve oradaki otuz dokuz kişinin kanı aynı anda meydana akar, bunun yanında dışarıdan bir kişinin kanı da ortaya dökülür. Bu Selman-ı Farisi'nin kanıdır. Bu durum ise kırkların bedensel olarak ayrı varlıklar olmasına rağmen kırklar cemi içerisinde özlerinin bir olması durumu ile ilintilidir.

Daha sonra kırkların bulunduğu yere geri dönen Selman bir üzüm tanesi getirir. Bu üzüm tanesi kudretten gelen bir el tarafından ezilerek engür⁶ edilmiştir. Kudretten gelen bu elde Hz. Muhammed'in miraca çıkarken önünü kesen aslanın ağzına verdiği yüzük (*hatem*) de mevcuttur. Bunun üzerine Hz. Muhammed şaşırır ve Hz. Ali'nin "Velayet makamının sahibi" (*Şah-ı Velayet*) olduğunu idrak eder. Bu esnada, hazırlanmış bulunan engürden kırkların birisinin içmesi ile kırkların tümü sermest olmuştur ve semaha kalkmıştır. Semah ritüelinin mitolojik kökenin "Kırklar Cemi'nde" dönülen bu semah olduğu ifade edilebilir. İçilen engürün kırkların tümünü birden sermest etmesinin sebebi ise bu engürün sembolik olarak "Tanrı'nın Eli" (*Yedullah, Dest-i Kudret*) denilebilecek, kudretten gelen el tarafından ezilmesi, bu elde de Hz. Muhammed'in miraca çıkarken önünü kesen Aslan'a verdiği yüzüğün görülmesidir. Bu durum yine Hz. Ali'nin bulunduğu konum gereği Allah ile doğrudan bir ilişki içerisinde olması şeklinde anlamlandırılabilir.

2.5 Tasavvufi Bir Yol Olarak Alevilikte Miraç Algısının İçsel Boyutu

Peygamberin yaşadığı "miraç", Alevi inancını yaşayan her "talibin" kendi içinde bireysel bir deneyim olarak yaşaması gereken bir model olarak algılanmaktadır. Bu miracı yaşayan bireyin Tanrısal sırların idrakine vararak Alevi inancının sistemleştirilmiş biçimi olan "Dört Kapı Kırk Makam Öğretisi'nin" sonucu olarak olgunlaştığı ve son kapı olarak idrak edilen "Hakikat Kapısına" ulaştığına inanılır. Bu aşama inançsal metinlerde ve sözlü gelenekte "Sırr-ı Hakikat" olarak da adlandırılmaktadır (Özbilgin, 2011: 414).

Alevilikteki miraç anlatısı fiziksel olmaktan çok metafiziksel ve ruhsal (Sümer, 2011: 64) bir yolculuk niteliği taşımaktadır. Bu nedenle Aleviliğin algısına göre Hz. Muhammed'in miraç yolculuğu zamandan ve mekândan bağımsız bir karakter taşımaktadır. Aynı durum Kırklar Cemi için de geçerlidir. Hatta "göksel" bir yolculuk ola-

rak sunulan peygamberin miracının içsel bir yorumu da göğün yedi feleğinin aslında insan nefsinin yedi mertebesini⁷ sembolize etmesidir. Böylece nefsin olgunlaşma yolculuğunun en üst mertebesi olan yedinci mertebeyi aşan peygamber orada Tanrı'nın tecellisi ile karşılaşır ve bu tecelliye müşahede etme fırsatına sahip olur.

Maddi dünyayı çevrelediğine inanılan feleklerin üstünde yer alan “Felek-i Atlas” da göğün en üst katmanına yani Tanrısal dünyaya gönderme yapmakta ve insan nefsinin adeta “Tanrısal bir tecelli” ile simgelenen en üst olgunlaşma mertebesine karşılık gelmektedir. Yine tanrının tahtı olarak bilinen gönül (Sarıkaya, 2017: 13) ile Felek-i Atlas'taki Tanrı'nın tahtı olan kürsünün aynı yer olması insan gönlü ile evrenin en uç noktasının eş olması durumu aracılığıyla “insanın iç dünyası” ile “sonsuz Tanrısal bilgi” arasında vuku bulan sonsuz bir devir algısına işaret eder.

Miracın daha önce ifade edilen “nefsani” yolculuğu temsil etmesi ve “aslan” simgesine sahip Hz. Ali'nin adeta bu yolculukta “nefsi” korumayı ve “nefs” ile savaşmayı sembolize etmesi, miracın aslında insanın kendi nefesine yaptığı bir yolculuk olarak algılanabilmesi açısından da önemlidir. Aynı doğrultuda Hz. Ali'nin “efsanevi ve menkıbevi” kişiliği içinde yedi başlı ejder ile gerçekleştirdiği savaş ve savaştaki yedi başlı ejderin insan nefsinin sembolize etmesi (Koçak ve Gürçay, 2017: 45; Keleş, 2017: 72) de Hz. Ali'nin “Üstad-ı Nefs” (Kaplan, 2010: 268) olarak bilinmesi olgusunu daha iyi açıklayabilecektir.

Miraç ve Kırklar Cemi'nin zamandan ve mekândan bağımsız olması bu durumun sadece Hz. Muhammed'in kendi döneminde yaşamış olduğu tarihi bir olay olarak algılanmasından öte, söz konusu olguyu tarihin her döneminde “Alevi yolunda” olan bireyler tarafından tinsel olarak deneyimlenebilecek bir inançsal durum (hâl) kılmaktadır. Bu durum, Alevi inanç geleneğinin “tüm mitsel arketipleri”, zamandan bağımsız olarak “anlam dünyasıyla” irtibat hâlinde tekrarlanabilecek ve “Tanrı” ile insanı aynı zeminde birleştirebilecek “döngüsel zaman temelli” bir inanç aktarımı unsuru olarak değerlendirmesinin güçlü ve önemli bir örneğidir.

3.2 Cem Ayını İle Miraç Sembolünün İlişkisi

Anadolu'daki tüm Alevi topluluklarında “Cem ayini” Hz. Muhammed'in miraca yükselmesi ve miraç dönüşü uğradığı Kırklar Meclisinde yapıldığına inanılan “Kırklar Cemi”ne dayandırılmaktadır. Kırklar Meclisi temel anlamıyla İslam tasavvufu açısından önem arz eden 40 “kutlu” kişinin yer aldığı “mitolojik” karakterli bir “meclis” olarak görülebilmektedir. Simgesel olarak “Tanrısal” bilgi ile bağlantı kurabildiğine inanılan bu “kutlu” kişilerden oluşan “Kırklar Meclisi” bu yüzden “Tanrısal” bir “bezme” ait olma özelliğini de taşımaktadır. Hz. Muhammed'in bu bezme girmesi sembolik olarak Hz. Ali aracılığıyla “batın” bilgiye ulaşabilmesi anlamını da işaret etmektedir (Güray, 2012: 107). Bu anlamda “Kırklar Cemi'nin” bu mecliste toplanması Hz. Muhammed açısından söz konusu bilgiye ulaşma yolculuğunun da adeta “zirvesini” temsil etmektedir. Söz konusu meclis ve bu mecliste ortaya konan “cem” hem Alevilik geleneğindeki “cem” olgusunun “arketipini” hem de bu olgu ile

ulaşılması hedeflenen “kemâlât” fikrinin özünü teşkil etmektedir. Kırklar Cemi yukarıda ifade edilen ritüelik anlamının yanında aynı zamanda “toplumsal” ve “yaşamsal” işlevselliğe sahip “ahlak” temelli bir aktarımın da merkezi olarak öne çıkmaktadır. Bu durum zaman içinde “Kırklar Cemi” olgusunu “toplumsal” içerikteki kararların alınması, sosyal sıkıntılarının da çözümlendiği bir mecra olarak öne çıkarmıştır ki bu durum hem mitolojik Kırklar anlatısındaki “sosyal” temel hem de “meclis” kavramının Hz. Muhammed’in hayatına kadar dayanan “sosyal” içerikli algısı aracılığıyla inançsal ve tarihsel temellere dayanabilmektedir (KK-2, KK-3).

Cem ritüelinin dayandığı “kavramsal” ve “inançsal” altyapıyı teşkil eden “miraç” kavramı aynı zamanda bu ritüelin en önemli kısımlarından birine de ismini vermektedir. Cem ayınının Hz. Muhammed’in miraca çıkışının anlatıldığı ve “miraçlama” olarak adlandırılan bu kısım, ayının anlamı açısından da “Tanrısal bilgiye dayalı olarak ortaya çıkan bir olgunlaşmayı ifade eden” önemli bir vurgu taşımaktadır. Cem ritüelinde bu kısım aynı anlamsal içerikte kaleme alınmış ve yine “miraçlama” adını taşıyan bir edebi metin ve aynı isimdeki “ezgisel bir tasarım” ile desteklenmektedir. Miraçlama olarak ifade edilen şiirler üzerine aşıkların havalandırdıkları ezgilere de bu yüzden “miraçlama” ismi verilmektedir.

Timisi’ye göre “Hz. Muhammed’in göğe yükselişini ve Hz. Ali ile karşılaşmasını işaret eden ezgilere Miraçlama denilmektedir (Timisi, 2007: 116-117). Ersal ise miraçlamayı şöyle anlatır:”Miraçlamada Hz. Muhammed’in Miraç’a çıkışı, Hz. Ali ile karşılaşmaları, Kırklar Cemi’ne katılması ve orada semah dönmesi anlatılır” (Ersal, 2019: 86).

Miraçlama’nın metinsel içeriğinde Hz. Muhammed’in Cebrail tarafından miraca davet edilmesi, sonrasında miraç sırasında ve miraç dönüşü kırklar cemine girmesi ve orada yaşadıkları yer almaktadır.

3. Çubuk-Şabanözü Örnekleme Açısından Miraç Kavramına Bir Bakış

3.1 Bölgenin yapısı

Ankara ilinin Çubuk ve Kalecik ilçesi ile Çankırı ilinin Şabanözü ilçesindeki Alevi inancına sahip köyler arasında başta inançsal olmak üzere kültürel ve sosyal olarak zengin bir etkileşim söz konusudur. Bu üç ilçenin kesişim kümesi coğrafi olarak “Çubuk Havzası” biçiminde adlandırılmaktadır. Çubuk Havzasında Alevilik yüzyıllardır en yaygın inançlardan birisidir (Demir ve Güray, 2016: 240). Bölgede yerleşik beş tane aktif ocak mevcuttur, kurucularının adı ile anılan bu ocaklar şunlardır; Çubuk-Sele Köyünde Şah Kalender Veli, Susuz Köyünde Seyyid Cibali Sultan, Şabanözü Mart köyünde Seyyid Hacı Ali Turabi, Çankırı Orta Doğanlar köyünde bulunan Mehmed Abdal ve son olarak Çankırı Eldivan Seydi köyünde türbesi bulunan Hacı Murad-ı Veli (Ersal, 2011: 188). Bu ocaklar arası hiyerarşi ise şu şekildedir: Seyyid Hacı Ali Turabi ocağı, Hacı Murad-ı Veli ve Mehmed Abdal ocağının piridir; Şah Kalender Veli ise Seyyid Hacı Ali Turabi ve Seyyid Cibali Sultan ocağının piridir (Arslanoğlu, 1999: 61-73).

Çubuk Havzası köylerinde yerleşik yukarıda zikrettiğimiz ocaklar dışında Hasan Dede, Şah İbrahim Veli, Seyit Ali Sultan (Ali Seydi), Şeyh Şazeli, Dedemoğlu, Sultan Samutlu, Pir Sultan, Tozluoğlu, Garip Musa, Saburoğlu gibi ocakların da tâlipleri bulunmakla birlikte tarihsel süreç içerisinde asıl talibi oldukları ocaklar ile ilişkilerin kesilmesi üzerine söz konusu tâlipler de yukarıdaki beş ocağın dedelerine müntesip olmuşlardır (Ersal, 2013: 134).

Bölge insanı, Cumhuriyet Dönemi'nde çalışmak ve çocuklarının daha iyi şartlarda eğitim almasını sağlamak gibi amaçlar doğrultusunda Ankara merkezine daha yakın semtlere göç etmeyi tercih etmişlerdir (Atasoy, 2016: 347). Ancak “yakın bir konuma hareketi içeren” bu göç dalgası pek çok bölgedekinin aksine “dede-talip” ilişkisini zayıflatacak ve “cem geleneğini” durduracak bir sonuç ortaya çıkarmamıştır. Bu bağlamda, Çubuk, Şabanözü ve Kalecik’e bağlı Alevi köylerinde insanların köylerine yakın olması ve köylerine kolayca ulaşım sağlayabilmelerinden dolayı cem geleneğinin günümüze kadar büyük bir canlılıkla devam ettiği teşhis edilebilmektedir. Hatta söz konusu bölge günümüzde hem “ritüelikle devamlılık” hem de “inançsal bütünlük” açılarından Alevi kültürünün aktarımı için önemli bir merkez olarak görülebilmektedir.

3.2 Cem Geleneği Açısından Çubuk-Şabanözü Aleviliğinde Miraç Kavramı

Anadolu Aleviliği açısından Miraca “cem geleneği” içinde verilen önem “Çubuk Havzası” Alevi köylerinde de görülmektedir. Hatta bölge halkı tarafından kutsal olarak addedilen mekânlarda “miraca” ilişkin sembollerin yer alması da bölgede rastlanan bir özelliktir. Kutluşar köyündeki Yahya Dede türbesi bu konu ile ilgili ilginç bir görsel örneği (Resim 1) bünyesinde barındırmaktadır (Kalenderoğlu, 2019).



Resim 1: Yahya Dede Türbesindeki Miraç Tasvir

Söz konusu tasvirde bulunan metin ise aşağıdadır:

“Her ayıbtan Münezzah olan Azümüşan kulu MUHAMMET ALEYHÜS-SELAMI bir gecenin az vaktinde Mescidi Haramdan Mescidi Aksaya götürdü veya nakletti.”

“Peygamberimiz diyor ki:

Peygamberimiz ben huzurullahı giderken şiddetle önüme bir aslan geçti ne kadar kurtulmak istedimse de beni bırakmadı. Hüdadan bir nida geldi elini ağzına tut dedi elimi ağzına tuttum hemen hatemi şerifi aldı beni bıraktı.”

3.2.1 Miraçlama

Anadolu’da bulunan diğer birçok yörede olduğu gibi Çubuk Havzası Alevi köylerinde yapılan cem ayinlerinin Miraçlama kısımlarında da Şah İsmail Hatayi’ye atfedilen “Geldi Çağırıldı Cebrail” olarak da bilinen manzum metin cem zâkiri tarafından bağlama kullanılarak müzikal bir ezgi ile icra edilmektedir. Zakir icrasına başlamadan önce Dede’den “Hayır Himmet Pirim” diyerek izin ister. Dede buna karşılık “Himmet Şah-ı Merdan’dan ola!” veya “Himmet Pirimden olsun!” diyerek zakire icrasına başlaması için izin verir. Miraçlama’nın “Secdeye vurdu yüzün-Hakk’a kıldı niyazın” kısmında Hz. Muhammed’in Allah’a secde etmesi cemde bulunan canlar tarafından yeniden canlandırılmakta, yine Hz. Muhammed Kırklar Cemi’ne girdikten sonra kırkların hepsinin Hz. Muhammed’e secde etmesi de aynı şekilde cemde bulunan canlar tarafından secdeye inilerek yansıtılmaktadır. “Mümin Müslüm üryan büryan, Hep kalktılar semaha” kısmından önce “Kırklar Meydanına” gelen “pervaneler” bu kısımda semaha kalkmakta böylece Hz. Muhammed’in de döndüğüne inanılan semah ritüelinin mitolojik kökeni durumda olan “Kırklar Semahı” da yeniden canlandırılmaktadır. Miraçlama sona erdikten sonra “pervaneler” diz üstü oturur ve “Tevhid” ritüeli icra edilir (Ersal, 2019:174). Miraçlama’nın Çubuk Havzası Alevi Ocaklarında icra edilen biçiminin Dr. Mehmet Ersal tarafından yapılmış olan transkripsiyonu aşağıdaki gibidir:

“Geldi Cebrail buyurdu
Hal Muhammet Mustafa
Hak seni miraca okudu
Davete Kadir Hüda hü hü

Evvel emanet budur ki
Bir rehber tutasın
Kadim-i erkâna yatasın
Tarîk-i müstakime

Muhammet şugûle vardı
Yoktur bizden bir aziz
Şimdi senden el tutarım
Hak buyurdu Ve’d-duâ

Cebrail'den etek tuttu
Muhammed belin bağladı
İki gönül bir ettiler
Yürüdüler dergâha

Vardı dergâh kapısına
Gördü bir aslan yatar
Haykıriben hamle kıldı
Başa koptu bir figan

Yine Hak'tan nidâ geldi
Korkma Habib'im dedi
Hâtemin ağzına ver ki
İster senden nişane

Hâtemin ağzına verdi
Aslan oldu anda sakin
Muhammed'e yol verdi
Aslan gitti nihane

Vardı Hakk'ı tavaf etti
Evveli bunu söyledi
Ne yavuz şirin varmış
Hayli cevreyledi bize

Gördü biçare dervişi
Hemen yutmak diledi
Emmim oğlu Ali olaydı
Dayanırdı ol şire

Ey benim şir-i devletim
Sana tabidir Habibim
Eğildi baş koydu eşige
Kible-yi Kiblegâha

Doksan bin sır söyleşti
İki cihan dostuna
Tevhidi armağan aldı
Yeryüzünde insana

Secdeye vurdu yüzün
Hakk'a kıldı niyazın
Hak verdi bir salkım üzüm
Götür Hasan Hüseyin'e

Selman anda hazır idi
Şey'eni'l-lahın diledi
Bir üzüm tanesi koydu
Selman'ın Keşkü'l-lahına

Kalktı ayak üzerine
Ümmetini diledi
Mümin kulun yarlıgaladı
Dedi anda Kibriya

Eğildi secde eyledi
Hoş kal sultanım dedi
Koyup evine giderken
Yol uğrattı Kırklara

Vardı kırklar dergâhına
Oturdu oldu sakin
Cümlesi secdeye indi
Hazret-i Feyzullah'a

Muhammet hub lisana geldi
Size kim derler dedi
Kırklardan bir nidâ geldi
Bize kırklar derler dedi

Otuz dokuz varınız
Neden eksik biriniz?
Selman Şey'eni'l-lah'a gitti
Ondan eksik birimiz

Kırkımız bir, birimiz kırk
Yok değildir varımız
Birimize neşter vursan
Bir yere akar kanımız

Ol demde Selman geldi
ü dedi içeri girdi
Keşkülün meydana koydu
Bir üzüm tanesiyle

Kudretten bir el geldi
Ezdi engür eyledi
Muhammet hâtemini gördü
Uğradı müşkül hale

İçinden biri nuş etti
Cümlesi de oldu hayran
Mümin müslim üryan büryan
Hep kalktılar semaha

Muhammed de bile kalktı
Kırklar ile semaha
Elleri çarpana çalar
Dilleri Hak lâ ilahe illallah

Muhabbetler kadim oldu
Yol erkân yerini buldu
Gönderdiler Muhammed'i
Hatırları oldu sefa

Ali'm vardı tavaf etti
Mührünü ortaya koydu
Sen bir Sırr-ı Sırru'l-lahsın
Dedi saddak ya Ali

Evvelisin, âhirisin
Zâhirisin, bâtınısın
Dahi ben sana bağliyam
İmam Aliye'l-Murtaza

Şah Hatayi'm vâkıf oldu
Bu sözleri söyledi
Hak sözünü inandıramadı
Özü çürük ervaha"
(Ersal, 2019: 175-180)

3.2.2 Dar Duasındaki Miraç ve Kırklar Cemi Vurgusu

“Dar” kavramı Alevilik'te “ölüm” algısını işaret eden en kapsamlı ifade olarak öne çıkmaktadır. “Dar” Alevilik'teki sonsuz devir algısı içindeki bir başka aşamaya geçiştir ve doğal olarak “bir önceki” ve “sonraki” aşamalara dair “ahlaki” bir sorgulamayı da içermektedir. Dar Cemi ise ölen kişinin “devrindeki” bu aşama ile ilgili yapılan özel bir “cem töreni” olarak öne çıkmaktadır. Miracın yukarıdaki paragraflarda ifade edilen ahlaki boyutu söz konusu “dar ceminin” sosyal işlevi ile güçlü bir irtibat taşıdığı için, bu ritüelde okunan “dar duasında” “miraç” kavramı oldukça güçlü bir biçimde vurgulanmaktadır.

“İki cihan serveri Muhammed Mustafa'nın, Şah-ı Merdan İmam-ı Aliye'l-Murtaza'nın ettikleri Mirac'm, urundukları tacın, giydikleri hüllelerin, kuşandıkları kemerbeslerin⁸, hazırlanan Burak'ın, anı götüren Cebrail Emin'in, o Burak'a bindiklerinin, kıldıkları Şah-ı Harem'in ve orada ettikleri ibadetlerin ve Muhammed

Mustafa'nın nübüvvetinin ve Şah-ı Merdan İmam-ı Aliyye'l-Murtaza'nın velayetinin ve parmağının ve hateminin ve miraçta hatemlerin ve önüne geçen arslanın, ağzına aldığı hateminin, yetişdikleri Kabe Kavsey'nin ve Sidretü'l-müntehanın ve arşta olan melâikelerin ve Muhammed Mustafa'nın, Hak ile Miraç'ta konuştukları sohbet ve kelimatlarının tebşiratlarının ümmeti için yaptığı ibadetlerinin dilediği hacetlerinin aldıkları mağfiretlerin, getirdiği tevhitlerin gelirken uğradığı makam-ı kırkların, orada olan kerametlerin ve orada olan sohbetlerinin ve orada gördüğü hateminin orada olduğu irşatlarının ve orada yanan ışıkların ve anı yakan Aliyye'l-Murtaza'nın ve alnında olan zühre yıldızının nurunun ve nuruyla yanan چراغının ve orada görülen hizmetlerinin ve orada sürülen yolların ve orada olan meclis-i Kırkların ve orada söyleyen dillerin ve orada içilen şerbetin ve engürünün ve anı getiren Selman-ı Farisi'nin ve anı ezen İmam-ı Ali'nin ve anda Muhammed Mustafa'nın şemlesinden halk olunan Kamber'inin ve anda tutulan Kırklar Semahının ve anda olan çevresinin kırk pare itdüğünün ve anda bağlanan kemerbestlerin ve desti deman olduğu ellerin orada olan pirlerin ve tuttukları eteklerin, çekilen âl-i gülbenglerinin, üryan büryan girdikleri semahların ve ana muntazır olan Muhammede'l-Mustafa'nın ettikleri pervazları gittikleri yolları Allah Allah çağrışan dillerin duası kabul olan mümin müslim kulların izzetleri, tarikatları, ibadetleri, faziletleri, şevketleri, kerametleri hürmeti hakkı için Hak Taâla Hazretleri ol geçen merhumun kabrini cennetü'l-me'vâ ve sualinde ihsan eyleye azabı var ise affeyleye, cümle günahların bahşeyliye, rahmet ve mağfiret üzere ise rahmet ve mağfiretin günden güne ziyade eyleye, diyelim Allah Allah" (Ersal, 2013: 520-521)

3.2.3 Seccâde Tercümânı

Bunun yanında "cemlerin" görgü kısmında okunun "Seccade tercümanı" duası da "miraca dair önemli vurguları ihtiva etmektedir. Bu duada kullanılmış olan "Nuh'un gemisinin Seccade'ye benzetilmesi" olgusu, "Tur-i Sina ve Sidretü'l Münteha benzerliği" üzerinden ortaya koyulan⁹ "Hz. Muhammed"- "Hz. Musa" özdeşliği ile beraber "Hz. Ali ve Ehl-i beyt" temelli ve "kemâlâtı" temel alan bir kurtuluşu "miraç" simgesi ile bağlantılı olarak yansıtmaktadır.

"Bismillah, bism-i Şâh, (Nûh) dedi ki: "Haydi gemiye binin. Onun yüzmesi de demir atıp durması da Allah'ın adıyladır. Şüphesiz benim Rabb'im bağışlaması bol, merhameti sürekli olandır (Hud,41)." Nûh'un gemisine misâldir bu Seccâde. Hem Tûr-i Sînâ'dır, hem Sidretü'l-Müntehâ. Bu gemiye binenler necât bulur dedi ol Muhammed Mustafâ. Pirimiz, Üstâzımız Cibrîl-i Emîn ve Şit nebîye kul iktidâ. Ber cemâli Muhammed, pîr kemâli Şâh Hasan vel Hüseyin; Allah'ı bir bilelim, verelim Muhammed, Ali ve Ehl-i Beytine salavat!" (Çağlayan, 2017: 42)

3.2.4 Bölge Âşıklarının Algısında Miraç ve İlgili Eserler

Bölgenin saz âşıklarının havalandırdıkları deyişlerde "miraç" simgesine sıklıkla başvurulduğu görülebilmektedir. Şabanözü ilçesinin Göldağ köyünden Ali Haydar Dede böylesi âşıkların önemli örneklerinden biridir.

Ali Haydar Dede'nin 1935-1940 arası vefat ettiği sanılmaktadır. Sözlü kaynaklardan (KK-4) ulaştığımız bilgilere göre Ali Haydar Dede aslen Çorumlu olup Sultan Samut Ocağı dedesidir ve Göldağ Köyündeki tâlipleri olan Hamzagil Sülalesi'ne cem yaptırmak için bu köye gelmektedir. Ali Haydar Dede'nin keman çalıp deyişler söylediği bilgisine yine aynı sözlü kaynaktan ulaşılmıştır. Ali Haydar Dede'nin kendi yazmış olduğu, içerisinde miraç ile ilgili önemli ayrıntılar barındıran şiiri de aşağıda paylaşılmıştır:

“Evvel kudureten Bari Hüdâ'dan
Bu bir gizli sırdır, aslın bilen var
Hak Muhammed Ali hem Evliyâ'dan
Dünya'nın binasını kurup düzen var.

Dünya bir güferdir aslımız nurdan
Elif, lâm, mim, ha sır ile dürden
İsmi Azam Duasın oku dilden
Elif bir noktadır yazıp salan var.

Be deyince yedi derya eleşir
Te deyince Cebrail cara ulaşır
Se şefaata kâni müşküller saçar
Bu gizli sırlara erip bilen var.

Cim deyince Hak cemalin görenler
Ha deyince Hak'tan haber alanlar
Hı deyince aşka karar verenler
Aşıkların sözüne mühür vuran var.

Dal deyince arş-ı Rahman kuruldu
Zel deyince cümle ayet bölündü
Re'dir kaşların, Ze'de göründü
Sin Şefaatkanidir sinde diyen var

Sad dedi yarattı bunca ayeti
Dad dedi yazdı yüz dört kitabı
Tı, Zı kalpte bulduk cevabı
Hel-etâ Süresi'ni yazıp salan var.

Ayın, Gayın bir noktanın varından
Fe Kaf Kur'an indi Hakk'ın nurundan
Kef, Lâm erişti Mim'in varından
Nun, Vav, He, Lâmelif Te diyen var.

Yâ Resul Habibi davet eyledi
Şah-ı Merdan Ali özür diledi
Ya Ata! Delilim Cebrail dedi
Uçup gökyüzüne arşa giden var.

Yedi zümrüt deryasını aştılar
Görünce orda arslanı şaştılar
Hatemi de nişan verip geçtiler
Verip hatemini Hakk'a giden var

Muhammed Miraç'tan dönüp gelince
Kırklar ayağa kalktı habib girince
Miracın mübarek olsun deyince
Bakıp hatemini elde gören var

Altmış bin kelama sırda dediler
Gudurettten lokma geldi yediler
Ol mübarek yeşil eli gördüler
Pirinç tanesini elde gören var

Ali'nin elinde pirinç tanesi
Ol zaman zuhur oldu Elham Suresi
Yerin, göğün, arşın, kürşün binası
Ya Ali sadaksın Mürvet diyen var

Nice kerametler kıldı velâyet
Hakkında yazıldı 6666 ayet
Ol zaman Muaviye'ye düştü adavet
Şah-ı Merdan Ali'ye yalan diyen var

Ali Haydar kudurettten elimiz
Muhammed mürşidimiz, Ali pirimiz
El ne derse desin bağlı belimiz
Evvel Ali, âhir Velî diyen var
(Teberoğlu, 2011: 972-974)

Eserlerinde miraç kavramı ile güçlü bağlantılar kuran bir başka âşik da İsmail Günahkâr'dır (Budala İsmail). 19. yüzyılın sonu 20. yüzyılın başında Aşağı Emirler köyünde yaşamış âmâ bir "cem âşığı" olan İsmail Günahkâr'a ait "Duvaz-ı İmam"lar Çubuk Havzası Alevi köylerindeki cem ayinlerinde icra edilmektedir ve İsmail Günahkâr yöredeki cem ayinlerinde kullanılan eserlerin bir kısmının bestecisi konumundadır (Güray, 2019: 102). Yine kendisinin yazmış olduğu içerik bakımından Yemini'nin yazmış olduğu Faziletname'nin içeriğini andıran deyişleri yöredeki dedeler ve

âşıklar tarafından okunmaktadır. Kendisinin yazmış olduğu bir şiirdeki miraç ile ilgili kısımların kaynak kişi (KK-1) tarafından aktarılan hâli aşağıdadır:

“Muhammed zuhur etti geldi meydana
Yüz sürüp hateme geldik imana
Özleri bağladık Şah-i Merdan’a
Sıfat-ı sureyi Merdan’a sunduk

Ol zamandan giydik hırkayı tacı
Destur oldu tavaf ettik miracı
Orda darımıza durdu bir bacı
Cebrail elini erkâna sundu

Mûhib isen gafil olma gözün aç
Sarf eyle varını serden baştan geç
Bize destur oldu açıldı miraç
Muhammed hatemi aslana sundu

Okundu yedullah açıldı bir bab
Doksan bin kelam yetmiş bin hicab
Otuz bin şeriatı eyleyip hesap
Altmış binini Şah-i Merdan’a sundu

On iki erkânı tarh edip böldü
İsimler bell’olup meydana geldi
Tevhidi kırklara hediye aldı
Bir üzüm tanesini Selman’a sundu

Kırklar kapısına vardı Muhammed
Kimsin deyi istediler mucizat
Ben fakirim deyi çağırdı ol zat
Tuttular destini demana sundu

Oturdu Muhammed kırklar postuna
Candan aşına oldu dostu dostuna
On iki erkan kurdu irfan üstüne
Tekbiri koç kuzu kurbana sundu

Uyardı çerağı nur oldu şavkı
Uzattı keşkülü Selman-ı Paki
Ol demde kırklara Ali oldu saki
Halledip engürü meydana sundu

Kırklar Muhammed’in destin tuttular
Can baş feda edip bir ikrarı göttüler
Üryan büryan olup semah ettiler
Vilayet sofrayı kambere sundu

Nur ile boyandı kırkların şarı
Lahmike deminde tuttu kararı
İçlerinden birine sundu neşteri
Cümlesi cismini al kana sundu

İsmail Günahkâr Ali dediler
Tamam oldu üçler beşler kırklar yediler
Hünkar Hacı Bektaş Veli dediler
Cümlesi elini mürsele sundu”

Çubuk yöresinde yetişmiş olan âşıklardan belki de en çok bilineni Seyyid Süleyman’dır. Kendisi 1857-1900 yılları arasında yaşamış Cibalı Sultan evlatlarından bir ocakzâdedir. 1893 yılında bade içtiği söylenen Seyyid Süleyman vefat etmeden 7 yıl kadar bir sürede birçok deyiş üretmiştir (Çağlayan, 2018: 13). Kendisinin bade içtiğine inanılması ve okuma yazma bilmeden birçok deyiş söylemiş olması yöre halkı tarafından onun söylediği deyişlerin “Hakk kelâmı” olarak nitelendirilmesine yol açmıştır.

“Yirmi sekiz huruftan ola hidâyet
Altı bin altı yüz altmış âyet
Yedi kat gök, yedi kat yer, semâvât
Sidretil Müntehâ’nın bâbı da sende”
(Çağlayan, 2018: 44)

“Arslan olup Mi’raç yoluna yatan
Lâl-i gevher, mercân alıp dür satan
Altmış bin tarîkati fikirde tutan
Kandil’de bu yolu kuran da Ali”
(Çağlayan, 2018: 62)

“Tâ ezelden kaftan kafa hükmeden
Ali birsin, Ali birsin, Ali bir
Arşta Muhammed’in mührünü yutan
Ali birsin, Ali birsin, Ali bir” (Çağlayan, 2018: 121)

4. Sonuç

Doğduğu tarihten itibaren çok kısa süre içerisinde geniş bir coğrafyaya yayılan İslam dini tanıştığı her yeni kültür ile etkileşim içerisine girmiş ve bu etkileşim sonucunda kendi şemsiyesi altında çeşitlilik açısından oldukça zengin “yorum ve algılayış biçimleri” geliştirme fırsatı bulmuştur. Bu yorumlar arasında muhtelif siyasi, kültürel ya da inançsal temellere dayalı olarak Hz. Ali’yi merkezî bir konuma koyan inanç sistemleri oldukça etkin bir rol oynamaktadır. Hz. Ali’yi “Tanrısal bilginin” mistik bir sembolü olarak merkeze alan inanç sistemlerinden biri de Anadolu Aleviliğidir. Mirac kavramı söz konusu “tanrısal” ya da “batın” bilginin Hz. Muhammed ve Hz. Ali ara-

sındaki aktarımının arketipi olarak, bu bilgiye ulaşmak isteyen yol ehli kişiler için de adeta “olgunlaşmanın” simgesi ve düşsel zemini olarak öne çıkmaktadır. Olgunlaşma yolculuğunda Hz. Muhammed ile tanımlanan “insan-ı kamil” kavramı ise adeta Alevi inanç sistemi ile İslam tasavvufunun diğer alanları arasında çok güçlü bir bağ teşkil etmektedir.

Bu anlamda miraç kavramı üzerinden gerek yol ehli insanın nefsi ile olan mücadelesi gerekse de “batın ve zahir” bilgiler arasında vuku bulan ve Hz. Muhammed ve Hz. Ali aracılığıyla temsil edilen yolculuk, “miraç” ve “miraca ait” simgeler aracılığıyla “ibadet alanına” aktarılmaktadır. Bu simgelerden en dikkat çekici olanları Hz. Muhammed’i miraca çağıran Cebrail, Hz. Muhammed’i taşıyan Burak, Hz. Muhammed’in yoluna yedinci felekte çıkan aslan, aslanın ağzına verilen yüzük, sonrasında Kırklar Ceminde söz konusu yüzüğün görüldüğü “tanrısal kudreti” simgeleyen el, bu elin ezerek yaptığı “engür”, Kırklardan birinin engürü içmesi ile kırkının birden “sermest” olması, Kırklar semah dönerken Hz. Muhammed’in kemerinin kırk parçaya bölünerek her birinin kırkların birisinin beline dolanması şeklinde sıralanabilir. Tüm bu simgelerin ayrıntılı bir biçimde incelenmesi bu çalışmanın kapsamını aşmakla birlikte burada incelenen simgeler ile bu simgelerin incelenmesinde kullanılan yöntemlerin daha sonra yapılacak çalışmalar için yaklaşım bakımından faydalı olabilmesi umut edilmektedir.

Miraç ve etrafında oluşmuş olan “simgeler dünyasının” ibadet alanına aktarımı ise söz konusu hadiseyi tecrübe etmiş “kutlu” kişilerin birikimlerinin tüm yol müntesipleri tarafından paylaşılabilmesini ve adeta “her kişinin” bu şekilde kendi miracını bu “tanrısal model” aracılığıyla yaşamasını mümkün kılmaktadır. Miraç hadisesi bu şekliyle “arketip” temelli bir inanç anlayışının “tanrısal bir ilk şeklin” esas alınarak paylaşılmasının mümkün kılındığı bir inanç uygulamasının çok güçlü bir örneği olarak durmaktadır. Yine bu noktada “tanrısal ilk şeklin” İslam tasavvuf geleneğinde önemli bir sembolü olan “Elest Bezmî” (Bezm-i Elest) ile Alevi sözlü kültürü içerisinde aktarılagelen Kırklar Meclisi’nin aynı noktaya işaret ettiği de sözlü gelenek içerisinde teşhis edilmektedir.

Müzik ve edebî gelenek, Alevilik inanç sisteminin her boyutunda olduğu gibi bu boyutta da ciddi bir önem taşımaktadır. Zira cem töreninin, “tanrısal dünyaya” kavuşmak ve olgunlaşmak amaçlarını gerçekleştirmeye en yakın yeri olarak kabul edilebilecek “miraç” kısmı, aynı zamanda söz konusu yükselişin müzik, söz ve zikir ile de temsilini içermekte, ve Alevi müzik ve edebiyatının en önemli örneklerinin büyük bir kısmı da “miraç” geleneği ile irtibat kurmaktadır.

Çubuk yöresi, Alevilik inancının Anadolu’daki hem en eski hem de ibadet geleneğinin en aktif bir biçimde taşıyan bölgelerinden biri olarak tarihsel süreç içinde “miraç” ile ilgili müzik ve edebiyat kültürüne çok önemli katkılarda bulunmuştur. Bu güçlü geleneğin izleri son dönem Çubuk’lu aşıkların saz ve sözlerinde teşhis edilmeye devam edilmektedir. Makale boyunca verilen örnek eserlerde Çubuk ve Şabanözü

bölgesinde yetişmiş aşıkların Hz. Muhammed'in miracına dair en sık vurguladıkları ayrıntılar; Hz. Ali'nin yedinci felekte Hz. Muhammed'in karşına aslan suretinde çıkması, Hz. Muhammed'in aslana parmağındaki yüzüğü vermesi, sonrasında bu yüzüğün Kırklar Ceminde Hz. Ali'nin elinde ve tanrısal kudreti simgeleyen elin parmağında görülmesi ile Kırkların ilahi aşk ile cezbeye gelerek semaha kalkmalarıdır. Çubuk ve Şabanözü bölgesi aşıkları şiirlerinde adeta Hz. Muhammed'in "insan-ı kamil" olma yolculuğunun safhalarını anlatmakta ve sonunda ulaştığı tanrısal bilgi ve tecrübe ettiği tanrısal bezmin etkisiyle "vecd'e" ulaşmasını yani O'nun teşhis ettiği tüm yol ehli kişilerin de izinde olduğu "kemalat" kaynağına ya da "serçeşmeye" ulaşmanın getirdiği sonsuz coşkuyu "semah" kavramıyla simgelemiş ve taçlandırmışlardır. Buradaki tecrübe de "Bezm-i Elest" tecrübesiyle aynıdır, zira baş-sona, sona başa eşittir.

Çubuk ve Şabanözü yöresi Alevi sözlü geleneği özelinde miraca dair simgelerin incelendiği bu çalışmada kullanılan yaklaşım İslam coğrafyası içerisinde oldukça geniş bir alana yayılmış olan Hz. Ali'nin manevi kişiliğini kendi inanç sistemlerinde merkeze koyan diğer inanç gruplarının ortaya konmuş sözlü kültür ürünlerinin incelemesinde de kullanılabilir. Böylelikle sözlü kültürün zaman içerisinde var ettiği semboller olası tüm inanç grupları arasında bulunan inançsal ve ritüelik benzerlikler ile farklılıkların ortaya konmasında kilit rol oynayabilir. Bu yaklaşım ile elde edilen yeni bilgiler "Karşılaştırmalı Dinler, Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi" gibi disiplinlerin bilgi birikiminin genişletilmesine katkı sağlayabilir.

Sonnottlar

- 1 Anadolu'nun İslamlaşması, Türkmenleşmesine koşut olarak devam etmiştir. Bu süreçte Türkmen kökenli, ağırlıklı olarak konargöçer, şifahi ve mistik karakterli bir kültürü takip eden din büyükleri önemli bir rol üstlenmişlerdir. Eski "Türk-kam-ozan-şaman" karakterinin İslamlaşmış şeklini temsil eden Türkmen babalarına ve diğer adıyla Horasan Erenlerine halk arasında "Baba, Dede" gibi isimler ile hitap edilmiştir.
- 2 Ortaçağ İslâm kozmolojisinde yıldızları taşıdığına ve hareket ettirdiğine inanılan şeffaf gök küre; gezegenlerin yörüngesi (Kurnaz, 1995: 56-57).
- 3 Alevilik'e özgü bir ölçeme (*teslis*) sistemi olan Ulûhiyet-Nübüvvet-Velâyet'te Ulûhiyet makamı Allah'a, Nübüvvet makamı Hz. Muhammed'e, Velâyet makamı da Hz. Ali'ye atfedilmektedir (Altuntaş, 2007). Fakat eski Türk inançlarının etkisi ile Evliya kültürünün, Türklere ait İslâm anlayışında farklı yorumlanmış olması da olasıdır. Schimmel, Hz. Muhammed'i Allah'ın kutsal varlığını algılamaya yaklaşan "ezoterik bilgeliği" Hz. Ali'ye miras bıraktığını söylemektedir (Schimmel, 27). Bu bilgelik doğal olarak Hz. Ali'yi de Allah'a yakın kılmıştır.
- 4 "Arş", "Arş-ı âlâ", "felekü'l-effâk", "felek-i a'zam" isimleri ile de bilinen "Felek-i Atlas" İslam kozmolojisinin takip ettiği evren paradigması olan "Batlamyus'un yer merkezli evren modeline" göre tüm felekleri kaplayan, yıldız ve gezegenler gibi maddesel varlıkların bulunmadığı dokuzuncu ve en yüksek felektir (Şener, 2003: 16). Felek-i Atlas'ın Tanrı'nın tahtı olması durumu Kur'an-ı Kerim'de: "Şüphesiz Rabbiniz Allah, gökleri ve yeri altı günde yarattı, sonra Arş üzerine hükümler oldu." (A'râf, 7/54) ayeti ile ifade edilmektedir.
- 5 Söz konusu Kırklar Anlatısının muhtelif versiyonlarında Selman'ın gittiği yer "Şeydullah veya Şey'eni'l-lah" olarak adlandırılmaktadır. Şey'eni'l-lah "Allah rızası için bir şey" anlamına gelmektedir. Bu deyim Aleviliğin ve Bektaşiliğin öncülü olarak kabul edilebilecek Kalenderi zümrelerin "tese'ül" yani dilenme uygulamasını çağrıştırmaktadır (Ürkmez, 2015: 83). Şey'eni'l-lah'a çıkan kişinin Selman ol-

ması ise onun İrani gelenek ile Arap geleneğinin kesişim noktasını işaret ettiği gibi “mistik yoğunlaşma ile ruhsal kabulün” simgesi olması durumu (Schimmel, 1975: 28) ile ilişkili olabilir.

- 6 Farsça kökenli bir kelime olan “engür” üzüm demektir. Anlatıda kullanılan “engür eylemek” ise üzümü sıkıp üzüm suyu elde etmek olarak anlaşılabilir. Burada özel bir noktaya dikkat çekmek gerekir ki üzüm suyunun fermente edilmesi ile şarap üretilmektedir. Geleneksel şarap üretiminde fermantasyon üzümün kendi kabuğunda bulunan “Saccharomyces cerevisiae” isimli maya mantarları tarafından sağlanmaktadır. Bu yüzden üzümün kendisinde şaraba dönüşebilme potansiyeli vardır. Fermantasyonun gerçekleşmesi uzunca bir zaman gerektirirken Kırklar Cemi anlatısında ezilen üzüm suyunun hemen “sermest” edici etkiye sahip olması bu suyun tanrısal el tarafından hazırlanmış olması ve “tanrısal sırrı” içermesi ile ilişkili olabilir.
- 7 Gündelik kullanımda nefis, kulun kötü vasıfları, yerilen huy ve amelleri yerine kullanılırken tasavvufta ise yedi mertebeden oluşan insan nefsinin her bir mertebesinin ayrı bir adı ve özelliği mevcuttur. Buna göre nefsin yedi mertebesi şu şekildedir: “1. Nefs-i emmâre (İnsanı kötülüğe sevk eden nefis). 2. Nefs-i levvâme (Yaptığı kötülükten pişman olan ve hayra yönelen nefis). 3. Nefs-i mülhimme (Allah tarafından iyilik ilham edilen ve kötülüklerden arınmış olan nefis). 4. Nefs-i mutmaine (İmanda hata yapmayacak derecede kötülüklerden uzaklaşmış olan nefis). 5. Nefs-i râziyye (Allah’tan razı olan nefis). 6. Nefs-i marziyye (Allah’ın kendisinden razı olduğu ve rızasını verdiği nefis). 7. Nefs-i sâfiyye veya Nefs-i zekiyye (Kötülüklerden tamamen arınmış olan nefis)” (Pala, 2004:355).
- 8 Alevi inanç sisteminde cem ritüeli esasında on iki hizmet yapılırken hizmet sahiplerinin “eline, beline, diline sahip ol” düsturunun bir yansıması olarak bellerine bağladıkları kuşak (Akgül, 2013: 274)
- 9 Ehl-i Beyt üzerinden “kurtuluşu” “Nuh’un gemisi” benzetmesi ile anlatılan bir hadis de, muhtelif kaynaklarda mevcuttur: “Ehl-i Beytim Nuh’un gemisi gibidir; ona binen kurtulur; uzak duran boğulup helâk olur.” (Hâkim, Müstedrek, III, 151; Ahmed, Müsned, III, 157; Tabarâni, el-Kebir, No:2636-2638.) Saccade duasında bu hadiste de işaret edilen “olgunlaşma” temelli kurtuluş fikri, Hz. Muhammed’in Mıraç’ta “Tanrı’ya en çok yaklaştığı” “mekân” olan “Sidret’ül Münteha” ve benzer bir fikri Hz. Musa üzerinden işaret eden “Tur-i Sina” kavramlarıyla güçlendirilmiştir.
- * Dr. Ferhat Çaylı’ya şükranlarımızla...

Kaynaklar

1. Sözlü Kaynaklar

- KK-1, Aşur Uygur, 1941 doğumlu, zakir, lise, emekli, 10.08.2018, Çapar Köyü, Şabanözü, Çankırı
- KK-2, Battal Dalkılıç, 1948 doğumlu, zakir, Akşam Sanat Okulu, emekli, 16.12.2017, Göldağ Köyü, Şabanözü, Çankırı
- KK-3, Müslüm Dedeoğlu, 1942 doğumlu, dede, ilkokul, işçi, 16.12.2017, Göldağ Köyü, Şabanözü, Çankırı
- KK-4, Zülfikar Sarıoğlu, 1933 doğumlu, talip, ilkokul, işçi 27.07.2019, Göldağ Köyü, Şabanözü, Çankırı

2. Yazılı Kaynaklar

- Akgül, Leyla. (2013). *Pir Sultan Abdal Sözlüğü*, Ankara: La Kitap.
- Altıntaş, Ramazan. (2007). “Alevi-Bektâşi Geleneğinde Allah Tasavvuru”. 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektâşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı* Ed. Bülbül T., Kılıç F. Ankara.

- Arsıanoğlu, İbrahim. (1999). “Çubuk Yöresi Alevi Ocakları ve Kurucuları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 10, 61-73.
- . (2001). “Alevilikte Temel İnanç Unsurları ve Pratikler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 20, 25-63.
- Atalay, Adil Ali. (1994). *Buyruk*, İstanbul: 13- 20
- Atasoy, Özlem Aydođdu. (2016). “Çubuk’ta Yaşayan Köy Projesi”. *Bütün Yönleriyle Çubuk Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Der. Hüseyin Çınar, Tekin Önal. Ankara: Çubuk Belediyesi-AYBÜ, 347.
- Barkan, Ömer Lütfi. (2008). “İstilâ Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeleri”. *Tasavvuf Kitabı*, Hazırlayan: Cemil Çiftçi, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Birdoğan, Nejat. (2001). *Şah İsmail Hatai Yaşam ve Yapıtları*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Bozkurt, Fuat. (2009). *Buyruk İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Çağlayan, Alper. (2000). “Semâh”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 14, 43.
- . (2017). *Kur’an ve Ehl-i Beyt Kaynaklı Alevi Yolunda Erkan-Çubuk Yöresi Örneği*. İstanbul: Dörtkapı Yayınları Alevi Erkânı Dizisi.
- . (2018). *Cibâli Sultan Evlatlarından Seyyîd Süleyman*. İstanbul: Dörtkapı Yayınları Âşıklar Dizisi.
- Demir, Arif ve Cenk Güray. (2016). “Çubuk ve Çevresinde Dini Musiki Yaklaşımları”. *Bütün Yönleriyle Çubuk Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Der. Hüseyin Çınar, Tekin Önal. Ankara: Çubuk Belediyesi-AYBÜ, 229-250.
- Ersal, Mehmet. (2011). “Alevi Cem Zakirliđi: Battal Dalkılıç Örneği”, *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* (Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü, Almanya), 1, 188-205.
- . (2013). “Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminde Hiyerarşik Yapı: Çubuk Havzası Aleviliği Örneği”. Yayınlanmış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- . (2019). *Alevi Cem Zakirliđi*. Ankara: Barış Kitabevi.
- Gölpınarlı, Abdalbaki. (2013). *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*. İş Bankası Kültür Yayınları. İstanbul.
- Güray, Cenk. (2012). “Anadolu’daki İnanç ve Müzik İlişkinin Semâ-Semah Kavramları Çerçevesinde İncelenmesi”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

- . (2019). “Çubuk ve Şabanözü Bölgeleri Alevi Köylerindeki Cem Geleneklerine Müzikal Açından Bir Bakış”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 89, 97-117.
- Güzel, Abdurrahman. (2010). *Sarayname*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hâkim, Müstedrek, III, 151; Ahmed, Müsned, III, 157; Tabarânî, el-Kebîr, No:2636-2638, <https://www.halveti.tc/ehlibeyt32.php>, E.T. 27.08.2019.
- İnalcık, Halil. (2009). *Devlet-i Aliyye*. İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Kaplan, Doğan. (2010). *Yazılı Kaynakların Göre Alevilik*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1. baskı.
- Kalenderoğlu, Sadettin. (2019). *Şabanözü Kutluşar Köyü Alan Araştırması*. Çankırı.
- Karakaş, Musa. (2003). “Alevilikte Cem”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 27, 229-296.
- Karamustafa, Ahmet T. (2007) *Tanrının Kuraltanılmaz Kulları-İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- . (2015). “Anadolu’nun İslamlaşması Bağlamında Aleviliğin Oluşumu.”. *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel*, drl. Yalçın Çakmak- İmran Gürtaş. İstanbul: İletişim, 43-54.
- Keleş, Reyhan. (2017). “Yedi Ulu Ozan’ın “Yedi” Sembolizmi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 83, 49-79.
- Kılıç, Filiz. (2008). *Alevilik ve Bektaşilikte Yedi Ulu Ozan*, Ankara.
- Koçak, Aynur ve Gürçay, Serdar. (2017). “Alevî-Bektaşî Velâyetnâmelerinde ‘Ejderha’ Motifi”. *Journal of Analytic Divinity*, 1 (1), 34-64.
- Köprülü, Mehmet Fuat. (2005). *Anadolu’da İslamiyet*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Hayrettin Karaman, Ali Özek, İbrahim Kafi Dönmez, Mustafa Çağrıncı, Sadettin Gümüş ve Ali Turgut. (2003). *Kur’ân-ı Kerim Açıklamalı Meali (Kur’an Yolu)*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Kurnaz, Cemal. (1995). “Felek (Edebiyat)”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 12, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s.306-307.
- Noyan, Bedri. (2010). *Bütün Yönleriyle Alevilik ve Bektâşilik*, I.Kitap-Erkan. İstanbul: Ardıç Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1996). *Babailer İsyanı*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- . (2005). *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınlar.

- . (2008). *Türkler, Türkiye ve İslam*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- . (2011). “Ortaçağ Anadolu’sunda İki Büyük Yerleşimci Derviş Yahut Vefâiyye ve Yesevviye Gerçeği: Dede Garkın ve Emirci Sultan”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Merkezi Yayınları, Ankara, s. 27
- . (2013). *Türkler Türkiye ve İslam Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özbilgin, Zülfıkar. (2011). “Alevilikte Düşkünlük”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 60, Ankara, 411-414.
- Özmen, İsmail. (1998). *Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, Cilt: I. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Pala, İskender. (2004). *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, 17. Basım, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. (2017). “Alevilik-Bektaşiliğin Tasavvufi Boyutu Üzerine”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 82, 9-23.
- Schimmel, Annemarie. (1975). *Mystical Dimensions of İslâm* (İslam’ın Mistik Boyutu). The University of North Carolina Press.
- Schubel, Vernon. (2010). “When the Prophet Went on the Miraç He Saw a Lion on the Road: The Miraç in Alevi-Bektaşî Tradition”. *The Prophet’s Ascension: Cross-Cultural Encounters with the Islamic Mi’raj Tales*. Christiane Gruber and Frederick Colby, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. (Peygamber Miraca Çıktığında Yolda Bir Aslan Gördü: Alevi-Bektaşî Geleneğinde Miraç. Peygamber’in Miracı: İslami Miraç Anlatılarında Kültürlerarası Karşılaşmalar)
- Sivri, Medine ve Kuşca, Sibel. (2014). “Şah İsmail Hatai ve Pir Sultan Abdal Deyiş ve Nefeslerinden Alevi-Bektaşî Kozmogonisi ve Kırklar Meclisi’ne”. *Folklor/Edebiyat* 20: 179-202
- Sümer, Derya. (2011). “Alevi-Bektaşî Miraç Söyleminden Cemin Simgesel Temsillerine Hakk’ın Birlik Bilinci”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 57, 57-84.
- Şener, H. İbrahim. (2003). “Tâhiru’l-Mevlevî’nin Tesdîs-İ Na’t-İ Şerîf-İ Nâbî’si Ve Tahlîli”. *İstem*, 9-22.
- Teberoğlu, Haydar. (2011). *Alperen Seyyid Pir Hacı Murad-ı Veli Velayetnamesi*. Ankara: Kardelen Ofset Matbaacılık Tanıtım Hizm. San. Tic. Ltd. Şti.
- Timisi, Ali Haydar. (2007). “Anadolu Kültürü ve Semahlar”. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Musikisi Anasanat Dalı, İstanbul.

- Tulum, Mertol. (2017). *Nâme-i Kudsi (Kutsal Kitap) Menakıbu'l-Kudsiyye (Kutsal Menkabeler) Çevriyazılı ve Günümüz Diline Aktarılmış Metin (İkinci Kitap)*. İstanbul: Çizgi Kitabevi.
- Turan, Ahmet ve Yıldız, Harun. (2008). "Tarihten Günümüze Anadolu Aleviliği." *On-dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (26-27), 11-24.
- Türkmen, Fikret. (1999). "Yazılı Kaynaklardaki (Cönklerdeki) Bektaşî Şairlerinin Şiirlerinde Görülen Yeni Şekiller", *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, Ankara, 339-356.
- Ürkmez, Ertan. (2015). "Türk-İslâm Mitolojisi Bağlamında Mi'râç Motifi ve Türkiye Kültür Tarihine Yansımalar". Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Yaman, Ali. (2004). *Alevilikte Dedelik ve Ocaklar, Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik*, İstanbul: K.A.S. Derneği Yayınları.
- Yıldırım, Hafsanur. (2015). "Divan Şairlerine Göre Burçlar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 8, sa. 41, s. 340-353.

İRAN'DA MUHARREM AYI AŞURA TÖRENLERİNDE (TAZİYE) KULLANILAN LİTÜRJİK BİR OBJE: HZ. HÜSEYİN'İN SANCAĞINI TEMSİLEN "ALEM" *

A Liturgic Object Used In Iran The Holy Day Of Âshūrâ' On The Tenth Day Of Muharram: "Standard" Representing The Banner Of Al-Ĥusayn b. 'Alî b. Abî Ṭâlib

Ayşe DENKNALBANT ÇOBANOĞLU**

Öz

İslam âleminin her toplumunda derin bir üzüntü ve acıyla hatırlanan Kerbelâ Vak'ası, maalesef başta Hz. Hüseyin ve ailesi olmak üzere pek çok yakınının şehâdetiyle sonuçlanmıştır. Kerbelâ Vak'ası, her sene Muharrem ayında Aşure törenlerinde çeşitli etkinliklerle anılmaktadır. Çalışma konumuz, İran Kazvin'de (İmamzade) Halime ve Amine Camii'nin içinde tespit edilen bir "Alem" üzerine olacaktır. Söz konusu alem, düzenlenişi ve kullanım amacıyla dikkat çekici bir malzeme olup, bu çalışmada Şii inancın egemen olduğu coğrafyalardaki kullanımı ve ayrıca Türkiye'de Alevi inancında benzer bir kullanım alanının olup olmadığı araştırılmıştır. Alem, çok sayıdaki alemin metal bir aksam üzerine yerleştirilmesi ve bir kolla taşınmasıyla meydana getirilmiştir. Büyük alemin oluşturan her bir alem üzerinde kitabeler bulunmakta olup alemlerin arasına da elinde kılıç tutan aslan, ejder, koç, keçi, horoz, geyik, tavus kuşu gibi hayvan figürlerinin yerleştirilmesiyle sembolik anlamlar da yüklenmiştir. Ele aldığımız alemler, meydana geldikleri alemlerin çokluğuna göre 4 m. genişliğine kadar ulaşmakta, törenler sırasında kumaş ve tüy gibi objelerle de süslenmektedirler. Araştırmamızda, konu aldığımız alemler ve benzerlerinin İran coğrafyasında aşura törenlerinde kullanıldığı ve dolayısıyla da sayılarının oldukça fazla olduğu ortaya çıkmaktadır. Tespitlerimize göre, alemler İmamzâde ve benzeri kutsiyet atfedilen mekânlarda durmakta, aşura merasimlerinde alemin taşınma görevli gruplar (desteler), alemin bu mekândan alarak tören yürüyüşlerinde taşımakta, halk da alemin hastalıklara şifa vermesi gibi amaçlarla ziyaret etmektedir. Alemin litürjik kullanımını oluşturan tarihi arka planına bakıldığında, Kerbelâ Vak'asında Hz. Hüseyin'in sancağını taşıyan Alemdarı Hz. Abbas'ın (kolları da kesilmek suretiyle) şehit edildiği ve Hz. Hüseyin'i temsil eden sancağın da düştüğü bilinmektedir. Aşura törenlerinde taşınan alemin, yere düşen sancağı tekrar taşımak ve böylece Hz. Hüseyin'in manevî olarak ölümsüzlüğünü ifade etmek üzere kullanıldığını söylemek mümkündür. Alemin, üzerinde yer alan kitabelerdeki ifadeler ve hayvan figürlerinin sembolik anlamlarının da desteğiyle Hz. Hüseyin'i temsil eden litürjik bir obje olduğu anlaşılabilir ve aşura merasimlerinde kullanılan kısım otağı ya da nahıl gibi diğer sembolik objelerle birlikte ritüel içinde önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Aşura merasimlerinin düzenli bir şekilde icra edilmeye başlandığı XVI. yüzyıldan itibaren alemlerin yapıldığı, günümüze ulaşan ve müze koleksiyonlarında bulunan alemlerden anlaşılabilir. Alemlerin kullanılışı, tespitlerimize göre İran, Afganistan, Pakistan, Hindistan, Azerbaycan gibi Şia görüşünün hâkim olduğu coğrafyalarda görülmekte, Türkiye'de ise Alevi-Bektaşî inancında bu uygulamaya rastlanmamaktadır. Yalnızca Iğdır bölgesinde, el şeklinde (Pençe-i Alî Aba) alemin aşura merasimlerinde kullanılması bölgeye özgü bir ritüel olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece Alem kullanımı, Şii inancının hâkim olduğu coğrafyalar ile Türkiye'deki Alevi-Bektaşî inancındaki Muharrem ayı törenlerinde görülen farklılıklardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İran, Şiilik, Kerbelâ Vak'ası, Hz. Hüseyin, aşura, alem.

* Makalenin Geliş Tarihi: 05.07.2019, Kabul Tarihi: 21.11.2019. DOI: 10.34189/hbv.92.010

** Dr.Öğr.Üyesi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü Türk ve İslam Sanatı Anabilim Dalı, aysednb@istanbul.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5091-4877>

Abstract

The Karbalā Case, which is remembered with deep sorrow and pain in every society of the Islamic world, has unfortunately resulted in the martyrdom of many people, especially al-Ḥusayn b. ‘Alī b. Abī Ṭālib and his family. The Karbalā Case is commemorated every year on Ashura day in Muharram with specific rituals. This study focuses on a “Standard” that was determined inside the (Imamzadeh) Hazrat Ḥalīma and Amine Mosque, in Qazvin, Iran. This sacred object needs investigation for its arrangement and brought to mind the search for similar object in Turkey. This object is arranged upon placing a number of realms on a metal assembly and carrying them on a metal stick. There are inscriptions on each of the standards that make up the great standard. Symbolic meanings were conveyed by placing animal figures such as lions holding swords in their hands, dragon, rooster, deer, coach, goat, peacock. These standards reach up to a width of 4 m. according to the multiplicity of the standards in which they occur and have a magnificent appearance as they are decorated with materials such as fabrics and feathers during rituals. This study revealed that these standards and similar ones that we are dealing with are used in āshūrā rituals in Iran and therefore their number is quite high. According to the findings, the standards stand in places that are attributed to Imamzadeh and similar sanctity, groups (decks) in charge of carrying the standard in āshūrā rituals take the standard from this place and carry it during the ceremonial marches, and the public visits the standard for healing purposes. The historical background that makes up liturgical use of the standard shows that standard-bearer Hz. Abbas, who was carrying the banner of Hz. Hussein in the Karbalā Case, was martyred and the banner representing Hz. Hussein fell. It is possible to say that standard carried in the āshūrā rituals was used to carry the banner again which fell to the ground and thus was used to express the immortality of the Hz. Hussein. It is understood that it is a liturgical object representing Hz. Hussein with the support of the expressions in the inscriptions and the symbolic meanings of the animal figures on the standard and along with other symbolic objects such as kasim otai or nahil used in rituals, it appears to have an important place in the ritual. Furthermore, it is understood from the standard found in the museum collections that the standards were made in the XVIth century when the āshūrā rituals began to be performed regularly. According to the findings, the use of the standards is seen in geographies such as Iran, Afghanistan, Pakistan, India and Azerbaijan where the Shia view prevails and this practice is not common in the Alevi-Bektashi faith in Turkey. Only in Iğdır region, the use of the hand-shaped (Pençe-i Alī Aba) standard in āshūrā rituals appears as a region-specific ritual. Thus, the use of standard, is another differences seen in the month of Muharram rituals in Alevi-Bektashi belief in Turkey’s geography is dominated by the Shiite faith.

Keywords: Iran, Shī’ism, Āshūrā, The Karbalā, Hazrat Hussein, Standard.

1. Tarih Boyunca Alem’in Kullanılışı

Arapçada “yol gösteren, işaret, bayrak” anlamına gelen alem, sancak manasında da kullanılmıştır (Arseven, 1975: 39; Devellioğlu, 1989: 34; Erdem, 1989: 352; Tezcan ve Tezcan, 1991: 3). Alemler yüzyıllar boyunca, bütün milletlerin kültürlerinde işaret, alamet ve bayrak anlamlarında karşımıza çıkmaktadır. Eski Mısırlılar, Asurlular, Türkler, Yunanlılar, Romalılar gibi çeşitli milletlerin sembolleri olarak hayvan figürleri ve değişik objeler görülmektedir (Koşay, 1959: 80-82; Arseven, 1975: 39; Yücel, 1975: 34-36; Erdem, 1989: 352-353). İnsanları birleştiren semboller olarak kullanılan alemlerin ortaya çıkışında dinî güçlerin de etken olduğuna inanılmaktadır (Yavuz, 1927: 181). İlk alemlerin, kuvvet ve kudret sembolü olarak kabul edilen ve eski Türklerde, Oğuzlarda kutsal olan hayvan boynuzları olması muhtemeldir. Türkler için önemli olan ay motifinin de Moğolların bayrağında, Selçukluların alemlerinde

kullanıldıkları bilinmektedir. İslamiyet öncesinde Moncuk, Ongun ya da Boncuk olarak kullanılan kelime, İslamiyet'in kabulünden sonra ise Alem olarak kullanılmaya başlanmıştır. Alem, şekillerinden ötürü mızrağın değiştirilmiş şekli olarak yorumlanmıştır. Memlûk dönemi alemleri iki ağızlı, keskin ve geniş yüzü b biçimleriyle tanınırken, Osmanlı alemleri ise yuvarlak ve zarif formlarıyla dekoratif elemanlar olarak dikkat çekmektedirler. Osmanlı dönemi sancaklarında kullanılan alemler, saltanat sancaklarının en üstünde yer aldıkları için padişahı temsil etmekte ve kıymetli madenlerden, titiz işçilikle yapılmaktaydı (Pakalın, 1946: 47; Tezcan ve Tezcan, 1991: 4-5; Erdem, 1989: 352-354; Güler, 1993: 2-5). Tarikat alemleri ise ait oldukları tarikatların sembollerini taşımakta olup, müritleri bu alem altında toplanırlardı (Karamağaralı, 1973: 250; Ayhan, Göçer, 2016: 171-195; Güler, 1993: 18). Menâkıbnâmelerde hilafet sembolü olarak kullanılan alem, Cebrail, Hızır ve Hz. Muhammed aracılığıyla Hz. Ali'ye bağlanan bir silsilenin de göstergesidir. Alemin kökeni, cennetteki hurma ağacıyla özdeşleştirilmiştir. Mahşerde, Hz. Peygamber'in alemi/sancağı altında toplanacak Müslümanların bu dünyada elde edecekleri, hurmayla sembolize edilen bilgi ve marifettir. Tarikat sembolizminde alem, mürşidin en yakın dostu olarak görülmüş, alemi elinde tutarak taşımalarının aslında onu kalbinde taşımaları olarak yorumlanmıştır. Alem; hırka, seccade, taç gibi derviş çeyizini oluşturan malzemeler içinde hilafeti temsil eden önemli sembollerden biridir (Gündüzöz, 2017: 89-90; Gündüzöz: 2018: 163-176).

2. Hz. Halime ve Hz. Amine Camii'nde Bulunan Alem

Çalışma konusu, İran Kazvin'de (İmamzade) Hz. Halime ve Hz. Amine Camii'nin içinde tespit edilen bir "alem" üzerine olacaktır. Alem, düzenlenişi ve kullanım amacıyla dikkat çekici bir kutsal obje olup, bu çalışmada Şii inancın egemen olduğu coğrafyalardaki kullanımı, ikonografik anlamları ve ayrıca Türkiye'de Alevî-Bektaşî inancında benzer bir kullanım alanının olup olmadığı üzerinde durulacaktır.

Kazvin Hz. Halime ve Hz. Amine Camii'nde farklı boyutlarda üç alem yer almaktadır¹. Büyük boyutlu olan ve çalışma konusunu oluşturan alem, ortadaki oldukça yüksek, iki yandakiler ortadan sona doğru küçülerek devam eden 13 alemin, demirden yatay bir aksam üzerine dik olarak yan yana monte edilmesi ve taşınması amacıyla da bir sap kısmı eklenmesi suretiyle meydana getirilmiştir. Merkezdeki büyük alemin üzerinde Hz. Ali tasviri dikkati çekmekte, bunun iki tarafında elinde kılıç tutan iki aslan figürü bulunmaktadır. Diğer alemlerin arasında da geyik, keçi, koç, deve, tavus kuşu, horoz figürleri yer almaktadır (R.1).



R.1. Hz. Halime ve Hz. Amine Camii'nde bulunan aleme (Denknalbant Çobanoğlu, 2017)

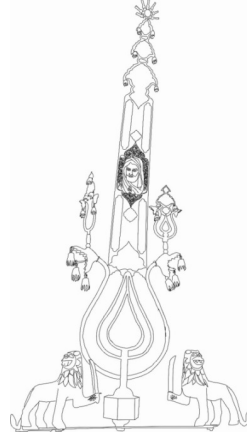
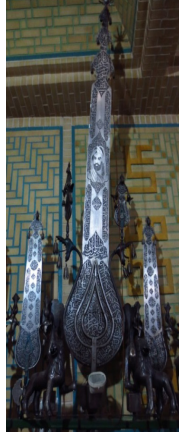
Alemlerin alttan yuvarlak olarak başlayan, yukarı doğru daralarak devam eden ve çok dilimli tepeliklerle sonlanan yassı formları (saifa) üzerinde kitabe, tasvirler ve kartuşlar bulunmaktadır. Sap kısmından sonra boncuk kısmı gelen alemlerde, sap, boncuğun üzerinde ikiye ayrılarak yanlara doğru açılan ve sonları açık ağızla biten ejder formuna sahiptir.

Alemin genişliği ve yüksekliği hakkında bilgi verecek ölçümler yapılamamakla birlikte, tahminimize göre, yaklaşık 4 m. genişliğinde ve yüksekliğindedir. T şeklindeki demir bir aksam üzerine yerleştirilmiş ve demir, çelik malzemelerle yapılmış olan alemin toplam ağırlığının da birkaç yüz kiloya varmak üzere oldukça fazla olduğu bilinmektedir². Büyük alemleri oluşturan her bir aleme üzerinde kartuşlar içine alınmış kitabeler ile ortadaki büyük aleme üzerinde Hz. Ali tasviri bulunmaktadır. Kitabeler, kartuşlar ve Hz. Ali tasviri kazıma tekniği ile elde edilmiştir³. Hz. Halime ve Hz. Amine Camii'ndeki alemler, önceki yüzyıllara ait örneklerle karşılaştırıldığında yakın dönem, yani XX-XXI. yy. üretimleri olduğunu söylemek mümkündür. Kitabeler de nispeten az olan ayrıntı fotoğraflardan anlaşılabilirdiği kadarıyla okunmuştur⁴.

2.1. Alemin Bölümleri

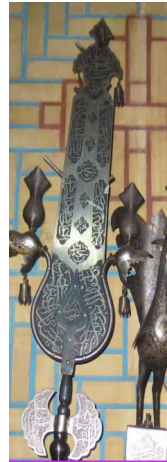
2.1.1. Merkezdeki Büyük Aleme: Dilimli tepeliklerle ve ışınal bir formla sonlanan alemin saifasında bordürler ve kartuşlar içinde kitabelere yer verilmiştir. Alemin armudî formu alt bölümünü çevreleyen metal aksam, iki yana açılarak açık ağızlarından sivri dişleri görünen ejder figürleriyle sonlanmaktadır. Üçüncü dilimli tepelik üzerinde, *Bismillahirrahmanirrahim bihi Ayn Sîn* (yanında okunamayan bölüm), ortadaki salbekli şemse formundaki dilimli kartuşta Hz. Ali tasviri yer almak-

tadır. Şemselerin uçlarında *Yâ Sâdâtü's Şüheda* [Ey şehitlerin efendisi] ve *Yâ Ebâ Abdullah* [Ey Abdullah'ın babası], kenarlardaki ince kartuşlardan ilkinde *Bismillahirrahmanirrahim Selâmü Aleyke* [Selam senin üzerine olsun], ikincisinde *Yâ Ebâ Abdullahu'l Hüseyin* ve *Alel Ervah* [Ey Allah'ın kulu Hüseyin'in babası ve ruhların üzerine olsun], diğer yandaki kartuşlardan alttakinde *Elletî Hallet bi Fenâike Es-selâm Aleyke* [Öyle ruhlar ki, çözer/beraat ettirir], üsttekinde ise *Yâ Ebu'l Fazl el-Abbasi Alemdar* [Ey Ebu'l Fazl Alemdar Abbas] yer almaktadır. Alemin armudî formlu alt bölümüne geçmeden önce ortadaki dilimli kartuşta *Yâ Ali bin Ebû Tâlib* [Ebu Tâlip oğlu Ali] yer almakta, iç içe iki bordürden oluşan alt kısmın ilk bordürü Besmele ile başlayıp Ali İmran Suresi 169. ayeti ile sonlanmaktadır. Tam ortadaki damla motifinin içinde *Yâ Fâtmatü'z Zehrâ* yazmaktadır (R.2-3).



R.2. (Sol) Camide bulunan alemin merkezindeki 1. Alem (Denkhalbant Çobanoğlu, 2017)

R.3. (Sağ) Camide bulunan alemin merkezindeki 1. Alemin çizimi (Selma Gül, 2018)



R.4. (Sol) Merkezî Alemin Sağındaki 1. ve 2. Alemler (Denkhalbant Çobanoğlu, 2017)

R.5. (Sağ) Merkezî Alemin Sağındaki 3. Alem (Denkhalbant Çobanoğlu, 2017)

2.1.2. Merkezî Alemin Sağındaki 1. Alem: Alemin dilimli tepeliğinde *Allah Celle Celâlühü*, altında da *Yâ Haydar* bulunmakta, sağdaki ince kartuşlarda sırasıyla *Yâ Mücîbe'd-De'avât* [Ey davetlere karşılık veren], *Yâ Gâdiye'l Hâcât* [Ey ihtiyaçları gideren], *Yâ Ğaffârü'z Zünüb* (Ey günahları bağışlayan), soldaki ince kartuşlarda sırasıyla *Yâ Seyyidü's-Sâdât* [Ey efendiler efendisi], *Yâ Râfi'u'd-derecât* [Ey dereceleri yükselten], *Yâ Settârü'l-Uyûb* [Ey ayıpları örten]" yazmaktadır. Ortadaki küçük dilimli kartuşlarda, *Yâ Settârullah*, *Yâ Cabbâr*, *Yâ Samed*, *Yâ Vahidullah*, *Yâ Kâim*, *Yâ Ğaffâr*, *Yâ Mecîd* yer almaktadır. Armudî formulu alanda, *Yâ Sâhibü'z-zamân Edriknî* [Ey zamanın sahibi bana yetiş] ve *Yâ Kâimu'l Muhammed Edriknî* [Ey Muhammed'in (s.a.v.) desteği bana ulaş] ifadeleri bulunmaktadır (R.4).

2.1.3. Merkezî Alemin Sağındaki 2. Alem: Alemin dilimli tepeliğinde *Allah Celle Celâlühü* altında da *Yâ Haydar* bulunmakta, saifanın iki yanında yer alan ince kartuşlarda sağdakinden Besmele ile başlayan Kalem Süresi 51. ve 52. ayetler sol taraftaki kartuşlarda tamamlanmaktadır. Ortadaki dilimli formulu küçük kartuşlarda sırasıyla *Yâ Kâim*, *Yâ Ehad*, *Yâ Allah*, *Yâ Fâtıma*, *Yâ Samed*, *Yâ Ali*, *Yâ Muhammed*, *Yâ Ğaffâr* isimleri yer almaktadır. Armudî formulu alt kısımda *Yâ Ali bin Ebî Talib* ve *Yâ Ali b. Mûsâ Rızâ* ve ortadaki damla içinde ise *Yâ Kerîmallah* okunmaktadır (R.4).

2.1.4. Merkezî Alemin Sağındaki 3. Alem: Alemin dilimli tepeliğinde *Allah Celle Celâlühü* ve hemen altında da *Yâ Haydar* yazmaktadır. Saifanın üzerindeki ince kartuşlardan sağ tarafta *Es-selâmü Aleyke Yâ Vârisi* ve *Muhammedü'r Rasûlullah Yâ Hammad*, sol taraftaki kartuşlarda ise *Es-selâmü Aleyke Yâ Seyyidü's* ve *Sadâti Yâ Veliyyullah* okunmaktadır. Ortada bulunan dilimli küçük kartuşlarda *Yâ Kâim*, *Yâ Muhammed*, *Yâ Allah*, *Yâ Fâtıma*, *Yâ Mecîd*, armudî formulu alt kısımda ise *Ya Ğaffârü'z Zünüb Ya Rahim* [Ey günahları bağışlayan Ey merhamet sahibi]" ve *Yâ Settârü'l-Uyûb Yâ Rahim* [Ey ayıpları örten Ey merhamet sahibi]" ifadeleri yer almaktadır (R.5).



R.6. Merkezî Alemin Sağındaki 4, 5 ve 6. Alemler (Denknbant Çobanoğlu, 2017)

2.1.5.Merkezî Alemin Sağındaki 4. Alem: Alemin dilimli tepeliğinde *Allah Celle Celâlühü* ve hemen altında da *Yâ Haydar* yer almaktadır. Saifanın iki yanındaki ince kartuşlardan sağ tarafta *Es-selâmü Ale'l Hüseyin, Ve Alâ ibn Hüseyin* [Hüseyin'in oğlu üzerine], sol tarafta *Hüseyin Yâ Sarallah* [Allah'ın kanı] ve "*Ve Alî ve Alâ Eshau'l yazılıdır. Armudî formulu alt bölümde Es-selâmü Aleyke* [Selam sana] ile *Yâ Abdullahu'l Hüseyin* [Ey Allah'ın kulu Hüseyin] ifadeleri bulunmaktadır (R.6).

2.1.6.Merkezî Alemin Sağındaki 5. Alem: Alemin dilimli tepeliğinde *Allah Celle Celâlühü* ve hemen altında da *Yâ Haydar* yer almaktadır. Saifanın iki yanındaki ince kartuşlardan sağ tarafta *Yâ Kadiye'l Hâcât* [Ey ihtiyaçları gideren], sol tarafta *Yâ Kamer-i Benî Haşim* [Haşimoğulları kabilesinin ayı], ortadaki dilimli kartuşta ise *Yâ Muhammed* okunmaktadır. Armudî formulu alt bölümde *Es-selâmü Aleyke, Ya Seyyidü'ş Şühedâ* [Ey şehitlerin efendisi], ortadaki damla formulu alanda da *Yâ Kerîm* okunmaktadır (R.6).

2.1.7.Merkezî Alemin Sağındaki 6. Alem: Alemin dilimli tepeliğinde *Allah Celle Celâlühü* ve hemen altında da *Yâ Haydar* yer almaktadır. Saifanın iki yanındaki ince kartuşlardan sağ tarafta *Yâ Haydarem* [Ey Aslanım], sol tarafta *Yâ Safderem* [Ey düşman saflarını yaran/savaşçı] yazmakta, armudî formulu alt bölümde *Es-selâmü Aleyke, Yâ Kâimu'l Muhammed*, ortadaki damla formu içinde de *Yâ Kerîm* okunmaktadır (R.6).

Alemin her iki yanında bulunan çok dilimli şemse formlarından sağdaki üzerinde *Yâ Kamer-i Benî Haşim* [Haşimoğulları kabilesinin ayı] yazısı okunmaktadır. Alemlerin sap kısımlarında görülen dilimli teber formları üzerinde de okunabildiği kadarıyla *Yâ Hâkim, Yâ Halim, Yâ Ğaffar, Yâ Hâkem, Yâ Hakîm* isimleri vardır. Üzerinde hayvan figürlerinin yer aldığı küp formlarından bazıları üzerinde de *Yâ Fâtıma, Yâ Zehra, Yâ eba Abdallah* isimleri görülmektedir. Yukarıda da belirtildiği üzere, alemin sağ tarafındaki düzenleme daha ayrıntılı incelenebilmiş ve burada yer verilmiştir. Alemin sol tarafı da, ayrıntılarına yer vermeye çalıştığımız düzenleme ile simetrik olarak aynı özelliktedir.

2.2. Alemde Kullanılan Hayvan Figürleri

Alemde yer alan hayvan figürleri, ejder, aslan, koç, keçi, deve, horoz ve tavus kuşudur. Sembolik anlamlar yüklenerek kullanılan madeni (bakır olması muhtemel) figürlerin hepsinin üzerinde kazıma tekniği ile kıvrık dallar ve yapraklardan oluşan bitkisel süslemeler yer almaktadır. Ejder figürleri, büyük alemi oluşturan her bir alemin armudî formulu alt bölümünü çevrelemekte ve ejder başları iki yana doğru dönerek sivri dişleri vurgulanmış açık ağızlarla sonlanmaktadır. Alemin her iki ucu da daha büyük ejder başları ile sonlanmakta olup bu başlarda açık ağızlar içinden uzayan diller de görülmektedir. Alemin uçlarında yer alan küçük çingiraklar, ejderlerin de ağızlarına ya da çenelerine de takılmıştır (R.6-7).

Ejder figürü, yüzyıllardır çeşitli kültürlerde, farklı anlamlar yüklenerek sanatın bütün alanlarında kendine geniş bir kullanım alanı bulmuştur. Türkler tarafından ev-

ren, İrani'ler tarafından ise ejderha olarak adlandırılan bu figür, Batı ve Doğu kültürlerinde farklı anlamlara sahip olmuştur (İnal, 1971: 154). Ejder, Uygur kozmolojisinde tabiatın canlanmasını sağlamakla yeniden doğuş ve ölümsüzlüğün, Türk mitolojisinde ise yağmurun yağmasını sağladığı için bolluk, bereket ve su sembolü olarak karşımıza çıkmaktadır (Öney, 1969: 171; Esin, 1970: 163-164; Çoruhlu, 2014: 33, 38). Anadolu'da Selçuklu döneminde bolluk, bereket ve su ile ilişkili olarak çörtlenlerde ve çeşme lülelerinde kullanıldığı görülmektedir. Bunların yanı sıra, çift ejder, gök kubbenin sembolü olarak Orta Asya inancında görülmektedir. (Çoruhlu, 2014: 37). Çift ejderler düğümlü gövdeli tasvirleri ve Orta Asya'dan getirdiği koruyucu anlamlarıyla Anadolu Selçuklu dönemi mimarisinde kabartma örneklerle kervansaray ve medreselerde temsil edilmiştir (Öney, 1969: 176-178, 189).



R.7. (Sol) Alemlerdeki ejder figürleri (Denkhalbant Çobanoğlu, 2017)

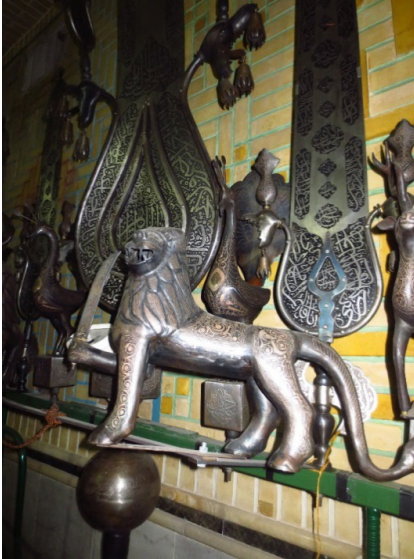
R.8. (Sağ) Alemlerdeki ejder figürleri (Denkhalbant Çobanoğlu, 2017)

Bunların yanı sıra, bir kahramanın ejderle mücadelesi sonucu onu öldürmesi kompozisyonu Eski Hint'te, İran'da, Uygurlarda görülmektedir. Bu temanın kaynağının Sümerlerdeki Gılgamış Destanı olduğu düşünülürken, Hıristiyanlıktaki St. George'un ejderhayla mücadelesi de aynı kaynağa bağlanmaktadır. Ejderhayla mücadele konusu, Türklerin Orta Asya'dan beri getirdikleri bir gelenektir. Kötülüğün sembolü olan ejderhanın öldürülmesi ya da güç ve kuvvet sembolü olarak ejderhayı öldürme çeşitli anlatımlarda karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Firdevsî'nin Şehname'sinde Rüstem'in ejderhayı öldürmesi, Sarı Saltuk'un ejderle mücadele etmesi, Hacım Sultan'ın bir ejderhayı yenmesi, Otman Baba'nın köylüyü ejderhadan kurtarması gibi (Ocak, 1983: 172-180; Çoruhlu, 2014: 42-48). *Hacı Bektaş-ı Velî Vilâyetnâmesi'*nde de ejderle mücadeleye sıkça yer verilmektedir (Gölpınarlı, 1958: 46-47, 50-54, 59-60, 82, 84, 87; Göktaş, 1995: 82-83; Göktaş, 2006: 9-10)⁵.

Ayrıca, konumuz olan alemdeki kullanıma benzer şekilde, ejder figürünün özellikle madeni tarikat malzemelerinde kullanıldığı çeşitli örnekler dikkatimizi çekmektedir. Öncelikle, tarikat alemlerinin de armudî formlu alt bölümlerini çevreleyen

ve iki yanda ejder başları ile sonlanan pek çok örnek bulunmaktadır. Benzer şekilde Memlûklü ve Osmanlı dönemlerine ait çeşitli sancak alemlerinde de ejder figürleri kullanılmıştır (Tezcan ve Tezcan, 1991; Çevrimli, 2012: 198-199). Teberler, keşkül, müttekâlar, kandil ve şamdanlarda da ejder figürü görülmektedir (Çevrimli, 2012: 197-200). Özellikle Hacı Bektaş-ı Veli Müzesi'nde yer alan iki adet Kırkbudak şamdanın kolları, ayrıntılı ve itinalı işçilikleriyle ejder gövdeleri şeklinde düzenlenmiş olup yine bütün ayrıntılarıyla işlenmiş ejder başlarıyla son bulmaktadırlar. Mevlâna Müzesi'ndeki on altı kollu şamdanın ise her bir kolu yassı formda ejder gövdesi olarak düzenlenmiştir (Göktaş, 1995: 48-64; Göktaş, 2006: 1-15; Harman, 2019: 65-68). Alevi-Bektaşî kültüründe ejderle ilgili var olan inançlar da bu figürün objelerde kullanılmasına yol açmış olmaktadır.

Alemde gördüğümüz aslan, kültür tarihi boyunca, Yunan, Roma, Mezopotamya ve İç Asya'ya uzanan bölgelerde en çok kullanılan ve çeşitli sembolik anlamlara sahip olan bir figürdür. Altaylarda tespit edilen örnekler, aslan figürünün Türkler arasında çok erken dönemlerden itibaren kullanıldığını göstermektedir. Hayvan mücadelesi sahnelerinde aslan genellikle kazanan hayvan olarak kullanılmış, böylece de iyinin kötüyü yenmesi ve kuvvet kudret sembolü olarak yorumlanmıştır. Aslanın bu devirlerde aynı zamanda alplik, yiğitlik ve hükümdarlık sembolü olduğu da düşünülmektedir. Aslan sembolizmi, İslamiyet'in kabul edilmesinden sonra da İslamiyet'ten önceki anlamlarını devam ettirmiştir. Birçok Türk devletinde hükümdarların isimlerinde aslan ismine (Alparslan, Kılıçarslan) rastlanması, aslanın sultanı sembol edebilecek bir figür olmasına bağlanmıştır (Çoruhlu, 2014: 83-103).



R.9. (Sol) Merkezi alemin iki yanında yer alan aslan figürü (Denkhalbant Çobanoğlu, 2017)

R. 10. (Sağ) Alemde yer alan geyik figürü (Denkhalbant Çobanoğlu, 2017)

Aslan figürü kitap sanatlarında sıklıkla karşımıza çıkmakta olup, Anadolu Selçuklu Dönemi'nde medrese, türbe, cami, saray gibi hemen hemen bütün yapılarda mimari plastik olarak da kendine geniş bir kullanım alanı bulmuştur (Öney, 1969:1-42). Alemde yer alan aslan figürleri ise, merkezde çift olarak yer almakta olup ellerinde birer kılıç tutmaktadır. Vücutları kıvrık dallar ve yapraklardan oluşan bitkisel süslemeyle işlenmiş olan figürlerin yeleleri, çekik badem gözleri ve sivri dişleri vurgulanmıştır (R.9). Aslan figürü tarikat sembolizminde de önemli bir yere sahiptir. Hacı Bektâş-ı Velî'nin *Vilâyetnâmesi*'nde Seyyid Mahmud Hayranî aslana binen ve yılanı kamçı olarak kullanan bir eren olarak geçmektedir (Gölpınarlı, 1958: 49-50)⁶. *Vilâyetnâme*'deki anlatımlar, Hacı Bektâş-ı Velî Müzesi'ndeki şamdanlarda yer alan aslan figürleri ve Alevi-Bektaşî resimleri ya da aslan şeklinde yazılmış Hz. Ali hatlarıyla da görsel olarak somutlaşmıştır (De Jong, 2005: R.15, R.16; Göktaş, 2006: 4-5, 9; Zarcone, 2012: 104-121; Shani, 2012: 122-158; Harman, 2019: 62-64). Burada elinde kılıcı ile görülen aslan figürleri, Hz. Ali'nin *Esedullah* [Allah'ın Aslanı] olarak nitelendirilmesiyle ilgili olmalıdır⁷. Miraç gecesi anlatımlarına göre, Hz. Ali, *El-Haydar* [Aslan] ve *Esad Allah El-Gâlib* [Allah'ın Muzaffer Aslanı] olarak adlandırılmaktadır. Böylece ilgili tasvirler, Alevi-Bektaşîler arasında, Miraç anlatımına bağlı olarak Hz. Ali'nin aslana dönüşmesiyle ilgili olmaktadır (De Jong, 2005: 256-257; Alkan, 2005: 102-107; Taşgın, 2009: 222-224).

Geyik figürleri, alemde kullanılan diğer bir dikkat çekici unsuru oluşturmaktadır. Uzun ve çatalı boynuzları özellikle vurgulanmıştır (R.10). Türk sanatındaki geyik figürleri ve sembolizmi, Altaylarda ve Sibirya'da erken dönemlerden itibaren bu figürün bir totem olarak kullanıldığını göstermektedir. Pazırık Kurganları'ndan çıkarılan buluntular bu görüşü desteklemekle birlikte, geyiğin derisinin ve boynuzlarının şamanlar tarafından sıklıkla kullanılması, şamanın törenlerde vecdi olarak geyiğe dönüşmesi ile açıklanmaktadır. Erken dönemlerden itibaren geyik avı ile ilgili sahneler ve anlatımlar kaydedilmiş, geyik hükümdar kutunun, mutluluk ve refahın sembolü olmuştur. İslamiyet'ten sonra da bu anlamlarını devam ettirmiştir (Çoruhlu, 1995a: 33-39; Çoruhlu, 2014: 223; Dalkesen, 2015: 58-69). Edebi ve folklorik metinlerde barış, huzur, mutluluk gibi anlamlarla karşımıza çıkan geyik figürü böylece Anadolu'da birçok destan, hikâye ve masala konu olmuştur (Cumbur, 1982: 71-94). XIII-XIV. yüzyıllarda Anadolu'da tarikat yaşamında, şeyh ve dervişlerin kişilik ve faaliyetlerinde geyik figürünün önemli bir yer aldığı anlaşılmaktadır⁸. Hacı Bektâş-ı Velî'nin *Vilâyetnâmesi*'nde geyik ile ilgili rivayetler yer almaktadır⁹. Geyik figürünün dindarlığın ve inanç ile mutluluğa kavuşmanın sembolü olduğu anlaşılmaktadır (Çoruhlu, 1995a: 41).



R.11. (Sol) Alemde yer alan koç ve keçi figürleri (Denknlbant Çobanoğlu, 2017)



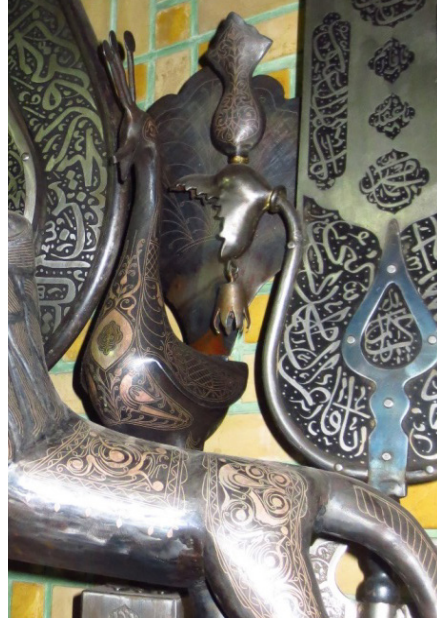
R.12. (Sağ) Alemde yer alan deve figürü (Denknlbant Çobanoğlu, 2017)

Alemde uzun boynuzlarıyla keçi, daha kıvrık boynuzlarıyla ise koç olarak değerlendirilecek figürler de bulunmaktadır. Bu figürlerin de vücutlarında ince yapraklar ve kıvrım dallardan oluşan bitkisel süsleme görülmektedir (R.11). Koç, keçi ve koyun, İslamiyet'ten önce de Türkler'in önemli sembollerinden biri olup koyun ve koç Gök Tanrı'ya kurban edilen hayvanlardı. Hayvan mücadele sahnelerinde de sıkça yer alan bu figürler, Pazırık Kurganı'ndan çıkan eserlerde de görülmektedir. Birer töz ya da ongun olarak kullanıldıkları anlaşılmaktadır¹⁰. Dağ keçisi ise, görünüşü itibarıyla geyiğe daha çok benzediğinden, geyik yerine kullanılan sığun kelimesiyle ifade edilmiştir. Böylece bu figürler, güç, hâkimiyet, bolluk, bereket, huzur ve sükûnet sembolü olarak ifade bulmuştur. Bununla birlikte, İslamiyet'ten sonra bu anlamlarının yanında, Hz. İsmail'in yerini alarak kurban hayvanı olma anlamını da devam ettirmiştir (Çoruhlu, 1995b: 52-60; Çoruhlu, 2014: 223).

Alemdeki diğer bir figür olan deve, uzun boynu, sırtındaki çift hörgücü ile tasvir edilmiş ve diğer figürlerde olduğu gibi yüzeyi bitkisel süslemeyle doldurulmuştur (R.12). İslamiyet'ten önce Türk Sanatı'nda deve, alplik sembolü veya bir ongun olarak görülmektedir. Özellikle erkek deve (buğra) kahramanlar tarafından ongun olarak kabul edilmektedir. Erkek develer, ilah, kahraman ya da hükümdarlara yaraşan bir sembol olarak kullanılmıştır. İslamiyet'ten sonra da benzer anlamın devam ettiği, Dede Korkut hikâyeleri gibi anlatımlarda deve, kahramanların yendiği bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Devenin ongun olması, İslamiyet'in kabulünden sonra da devam etmiş, erkek deve hükümdar veya hanlık sembolü olmuştur (Çoruhlu, 1993: 95-104; Çoruhlu, 2014: 217). Deve figürünün kullanılışı, Alevi-Bektaşî geleneğinde Hz. Ali'nin vefatıyla ilgili karşımıza çıkmaktadır (Gölpınarlı, 1958: 134; De Jong, 2005: 258)¹¹. Benzer anlatım, kullanılan hayvan figürü at olmak üzere, *Hacı Bektâş-ı Velî Vilâyetnâmesi*'nde de karşımıza çıkmaktadır¹².



R. 13. (Sol) Alemde bulunan horoz figürü (Denknalbant Çobanoğlu, 2017)



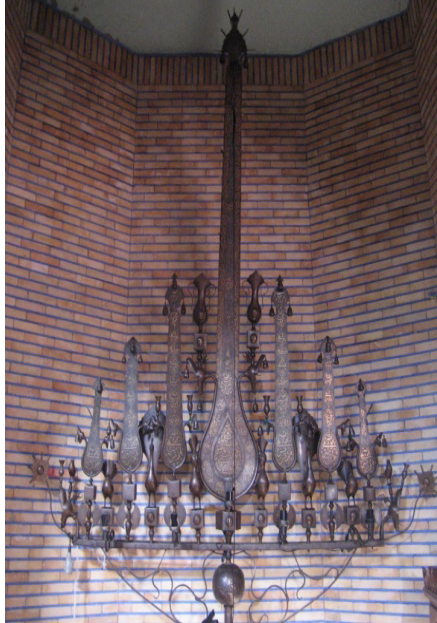
R.14. (Sağ) Alemde bulunan tavus kuşu figürü (Denknalbant Çobanoğlu, 2017)

Alemde incelediğimiz bir diğer figür olan horoz, ibiği, kuyruğu ve şişkin gövdesi ile tasvir edilmiştir (R.13). Yüzeyi yine bitkisel motiflerle süslemelidir. İslamiyet öncesi Türk sanatında, Pazırık Kurganı'ndaki lahit ya da elbiseler üzerine applike edilmek üzere hazırlanmış horoz figürleri bir çeşit koruyucu ruh olarak addedilmiş, özellikle beyaz horoz kutsal sayılmıştır (Çoruhlu, 204: 218). Alevi-Bektaşî kültürü içinde baktığımızda, bazı Bektaşî gruplarının törenlere beyaz bir horozu kattıkları görülmektedir¹³. Hacı Bektâş-ı Velî'nin üzerine binerek keramet gösterdiği horoz figürü, tarikat resimlerinde dikkat çekici biçimde kuyruğu tavus kuşunun kuyruğuna benzer şekilde büyük tasvir edilmiştir. Yazıdilikteki Melek tavusunun hem horoz hem de tavus kuşu şeklinde betimlenmesi, Bektaşî inancında da horoz ve tavus kuşu arasında bir ilişki kurularak horozun kuyruğunun fazla vurgulandığını akla getirmektedir (Harman, 2014: 104-105). Alemde ele aldığımız horoz figüründe de benzer uygulama görülmektedir.

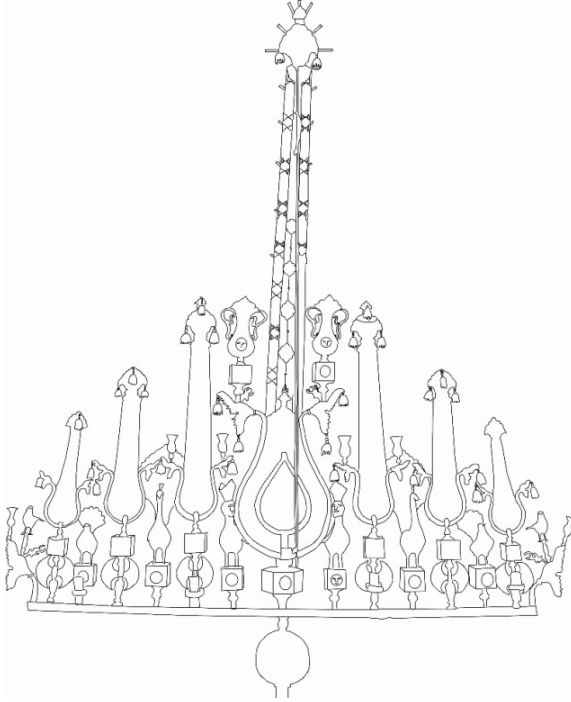
Alemdeki tavus kuşu¹⁴ figürünün gövdesi ise, horoz figürüne benzemekle birlikte, başı üzerindeki telleri ve dilimli büyük kuyruğu ile vurgulandığı görülmektedir (R.14). Antik çağlardaki halk inançlarında tavus kuşu etinin çok geç çürümesinden, hatta çürümediğinin düşünülmesinden dolayı ölümsüzlük simgesi sayılmıştır. Roma sanatında kullanılan bu figür, Erken Hıristiyan sanatından itibaren dini bir içeriğe bürünerek cennet bahçesi sembolü olmuştur. Böylece ölümsüzlük, soyluluk, yeniden

doğuş gibi anlamlara sahip olmuştur. İslam inanışında ise güzelliği, cenneti ve insan ruhunu sembolize etmektedir (Parman, 1993: 387-412; Üryani, 2005: 657-659, 662). Anadolu Selçuklu Dönemi saray çinilerinde çok sık rastlanan tavus kuşu figürünün, Eski İran'daki anlamıyla iktidarı simgelediği düşünülmüştür (Üryani, 2005: 665). İslam tasvir sanatlarında, minyatürlerde gördüğümüz tavus kuşu, Hz. Adem ve Hz. Havva'nın cennetten kovulma sahnelerinde yer almıştır, tavus kuşu yılanla bir olduğu için cennetten kovulmuştur (Turan, 2012: 166-168). Tavus kuşu, Zerdüştilik'te de kutsal bir hayvan olarak kabul edilmiş ve horoza benzer olarak tasvir edilmiştir. Yezidilik'te de önemli bir yer tutan bu figür, Melek tavus ile özdeşleştirilmiş, iyilik ve güzelliğin kaynağı olarak görülmüştür (Üryani, 2005: 664). Kültürler boyunca ölümsüzlüğü sembolize etmesiyle pek çok simgesel anlatımda karşımıza çıkan tavus kuşu figürü, Şii inancında da Hz. Hüseyin ile özdeşleştirilerek onun ölümsüzlüğünü vurgulayan bir figür olmuş ve İran sanatında da kendine sıklıkla kullanım alanı bulmuştur (Hosseini, 2016: 110-128).

Aynı yapının içinde, farklı büyüklükte iki alem daha bulunmaktadır. Bu alemler de yukarıda tasvir etmeye çalıştığımız aleme gerek düzenlemeleri, gerekse de sahip oldukları hayvan figürleri ile benzemekte ve yine figürlü süslemeleriyle de dikkat çekmektedir (R.15, 16, 17).



R.15. Camide bulunan ikinci alem (Denknalbant Çobanoğlu, 2012)



R.16. Camide bulunan ikinci alemin çizimi (Selma Gül, 2018)



R.17. Camide bulunan üçüncü alem (Denknbant Çobanoğlu, 2012)



R.18. İran'da Aşura merasimlerinde kullanılan süslenmiş alem (<https://www.irancultura.it/tr/Dinler/knowledge/Islam/Muharrem/Ağustos> 2019)

3. İran'da Muharrem Ayında Aşura Merasimleri (Taziye) ve Hz. Hüseyin'i Temsilen Alem

Yukarıda tanıttığımız alem, sayıları değişmekle birlikte (gördüğümüz örneklerde 7, 13, 21 gibi) birden çok alemin yatay bir demir aksam üzerinde dik olarak yana yana dizilecek şekilde düzenlenmesi ve aralarında da hayvan figürlerine yer verilmesi suretiyle meydana getirilmiştir. Daha önce, bu şekilde düzenlemesine rastlamadığımız alemin ne amaçla kullanıldığı konusundaki araştırmalarımızda, İran ve Şiî inancın yaygın olduğu coğrafyalarda Muharrem Ayı'nda aşura törenlerinde kullanıldığını tespit etmemiz mümkün olmuştur. Şiî inancında, Muharrem Ayı'nın 10. gününde (aşura), Kerbelâ Vak'ası'nda (Fırlalı, 1998: 518-521; Muhaddisî, 2010: 267-278; Azizova, 2001)¹⁵ Hz. Hüseyin ve yakınlarının şehit edilmesinin anıldığı *Taziye* adı verilen törenler düzenlenmektedir. Alemin litürjik kullanımını oluşturan tarihî arka planına bakıldığında, Kerbelâ Vak'ası'nda Hz. Hüseyin'in sancağını taşıyan alemdarı Hz. Abbas'ın (kolları da kesilmek suretiyle) şehit edildiği ve Hz. Hüseyin'i temsil eden sancağın da düştüğü bilinmektedir. Alemin, üzerinde yer alan kitabelerdeki ifadeler ve hayvan figürlerinin sembolik anlamlarının da desteğiyle Hz. Hüseyin'i temsil eden litürjik bir obje olduğu anlaşılmakta, aşura merasimlerinde kullanılan kasım otağı ya da nahıl gibi diğer sembolik objelerle birlikte ritüel içinde önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir



R.19. İran'da Aşure merasiminde alemler (https://tr.mehrnews.com/photo/1861535_files/ Temmuz 2019)

Matem ve yas; Eski Mısır, Yunan, Mezopotamya gibi değişik coğrafyalarda, ayrıca Yahudilik ve Hıristiyanlık dinlerinde bazı farklılıklar göstermekle birlikte, üstlerine çamur sürmek, saçlarını tıraşlamak, başlarını yaralamak, elbiselerini yırtmak, ağlamak-dövünmek, siyah (bazen beyaz) giyinmek gibi adetlerle tutulmaktaydı. Eski Türkler arasında da benzer uygulamaların yapıldığı bilinmektedir. Türklerde kağanların cenaze törenleri geçit alayı şeklinde yapılır, ağlayıcılar bulunur, yaşlı çadır üzerine bayrak asılır ve burun, kulak, yüz kesici aletlerle yaralanırdı. Araplarda da benzer ritüellerle matem kutsal bir görev olarak görülüyordu (Harman, 2003: 127-128; Topaloğlu, 2010: 501-503; Baş, 2010: 379; Hacıgökmen, 2013: 393-422; Kaya, 2018: 14-18). Müslüman toplumlarda, İslam öncesi geleneklerden kalan bazı matem şekilleri devam ettirilmiştir. Selçuklu sultanı Tuğrul Bey öldüğünde bazı emir ve haciblerin elbiselerini yırtmak istedikleri, Mevlânâ Celâleddîn Rumi'nin cenazesinde ise katılanların elbiselerini yırtıp saçlarını yoldukları ve yas boyunca matem elbiseleri giydikleri bilinmektedir (Çağrı, 2003: 128-129).

İslamiyet'ten önceki Fars kültürü içinde de matem geleneğinin bulunduğu, örneğin; Perslerin çok sevilen bir komutanın Yunanlılar tarafından öldürülmesiyle üzüntüden elbiselerini yırtıp parçaladıkları, Şehnâme'de geçen anlatıma göre ise, öldürülen Siyâvuş'un babasının siyahlar giyindiği, giysilerini parçaladığı, yüzünü yaraladığı rivayet edilmektedir (Topaloğlu, 2010: 506). Siyâvuş'un yaşadıkları, hem Kerbelâ Vak'ası ile ortak noktalar taşımakta hem de sonrasındaki ritüeller açısından Muharrem merasimlerine benzemektedir (Yarshater, 1979: 88-94; Kaya, 2018: 7-13).



R.20. İran'da Aşura merasiminde alemlerin geçişi (fa.wikipedia.org/Ağustos 2019)



R.21. İran'da Aşura merasiminde alemlerin taşınması (https://www.irancultura.it/tr/Dinler/know-lislam/
Muharrem/Ağustos 2019)

İslam tarihindeki matemlerin en bilineni ise, 10 Muharrem 61 (9 Ekim 680)'de başta Hz. Hüseyin olmak üzere, Kerbelâ'da şehit edilenleri anmak üzere yapılan ve *Taziye* (*Ayin-i Sûkvârî*, *Ezâdârî*) ismiyle anılan matem merasimi olmuştur.

Hız. Hüseyin ve yakınları Kerbelâ'da şehit edildikten sonra, Ömer b. Sa'd Kerbelâ'da kalarak kendi askerlerini defnetmiş, Hız. Hüseyin ve yakınları ise Gadiriyeye köylüleri tarafından defnedilmiştir. Hız. Hüseyin'in başsız gövdesinin gömüldüğü Hair mevkisinin ise kısa zamanda bir ziyaretgâh hâlini aldığı anlaşılmaktadır. Emevîler dönemi, Kerbelâ merasimlerinin başlamasında ilk aşama olarak kabul edilse de Kerbelâ'dan sonraki 300 yıl boyunca merasimlerle ilgili çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Emevîler devrinin başında unutturulmak istenen Kerbelâ'nın anısı, matem merasimlerinin küçük Şiî gruplar tarafından gizli olarak sürdürülmesiyle canlı tutulmuştur. Hız. Hüseyin'in mezarına erken dönemdeki bilinen önemli ziyaretlerden biri Süleyman b. Surad'ındır. Hız. Hüseyin ve yakınlarına yardım edemeyişlerine çok üzülen Süleyman b. Surad, Tevvâbın adı verilen hareketin liderliğine seçilmiş ve Hız. Hüseyin ile yakınlarının intikamını almak istemişlerdir. Kerbelâ Vak'ası'ndan 4 sene sonra, Hız. Hüseyin'in mezarı başında bir gece ve gündüz kalarak feryad-figanlarla pişmanlıklarını dile getirmiş ve tövbe etmişler, namaz kılarak rahmet dilemişlerdir. Bu olay, Taziye merasimlerinin gayriresmî başlangıcı olarak kabul edilmiştir. Abbasiiler döneminde ise İmam Cafer es-Sâdık, İmam Ali Zeynelabidin ve İmam Muhammed Bakır insanları Şiî geleneğe göre Hız. Hüseyin'ini anmaya yönlendirmiş, Kerbelâ'da mersiyeler ve makteller okunmuş, Hız. Hüseyin'in anılması için yas merasimleri düzenlenmesi salık verilmiştir (Kaya, 2018: 18-26; Uludağ, 1991: 250-251; Topaloğlu, 2010: 504-505). Taziye törenleri, ilk başlarda Şiî mezhebini kabul eden halk tarafından yapılmakla birlikte, zamanla bütün topluma mal olarak günümüzde Şiî dini törenlerinin en önde geleni olmuştur. Muharremle ilgili ilk resmî matem törenlerinin Büveyhîler döneminde Sultan Muizu'd-Devle (945-967)'nin verdiği emirle, aşura merasimleriyle başladığı ileri sürülmektedir. Sultan Muizu'd-Devle, Kerbelâ şehitlerini anmak için Muharrem ayının ilk on gününü matem ilan etmiş, bütün Bağdat halkının çarşı ve dükkânlarını kapatmasını, siyah giyinmelerini ve matem tutmalarını emretmişti. Fatimiler ve Şia'nın resmî olarak oldukça desteklendiği İlhanlılar'da, ayrıca Timurlular dönemlerinde de matem merasimlerinin kurumsallaşarak devam ettiği izlenmektedir (Kaya, 2018: 27-40; Uludağ, 1991: 250-251; Şahin, 2008: 146-147; Cheraghi, 2010: 233-234; Topaloğlu, 2010: 505; Baş, 2010: 380). İran'da Şiî'liğin XVI. yüzyılda resmî mezhep olarak kabul edilmesiyle, Kerbelâ Vak'ası her yıl anılgelmiştir (Cheraghi, 2010: 234). Taziyeler, Safevîler'in son yıllarında oldukça revaç bulmuş, Kâcarlar'da bu merasimler geleneksel olarak yapılmaya devam etmiştir (Topaloğlu, 2010: 507; Baş, 2010: 385)¹⁶.



R.22. İran'da Aşura merasimlerinde alemin taşınması
(www.islamidavet.com/092017/asuratoreni/Kasim 2019)



R.23. Şiraz'daki Aşura merasimlerinde alemin taşınması (<https://tr.mehrnews.com/photo/1866966/%C5%9Eiraz-kentinde-A%C5%9Fure-g%C3%BCn%C3%BC-matem-merasimi#gallery-159>/Ekim 2019)

XVI. yüzyıldan itibaren, Safeviler döneminde matem merasimlerinin şölensel bir havada ve oldukça büyük çaplı olarak düzenlendiği görülmektedir. Safevilerin, matem merasimlerini kendi meşruiyetlerini arttırmak için kullanmalarıyla da merasimler büyük bir coşku ve duyguyla desteklenmiştir. Bu döneme kadar merasimlerde uygulanan ritüeller Safeviler devrinde son şeklini almıştır (Kaya, 2018: 40-42).

Ay yılına göre Muharrem ilk ay, aşura bu ayın 10. günü, Taziye ise Muharrem ve aşura ile ilgili uygulamalar ve söylencelerle oluşan ritüellerin bir araya gelmesiyle oluşan merasimdir. Hem İslamiyet öncesi, hem de İslamiyet sonrası geleneklerle bağlantılı olduğu gibi, yalnızca Şîi değil, Sünnî toplumla da ilişkili olduğu görülmektedir. Bu ritüel, uygulamalardaki bazı farklılıklarla Şîi inancın egemen olduğu coğrafyalarda karşımıza çıkmaktadır (And, 2002: 33, 38). Şîi dindarlığında en güçlü unsurlar olan Hz. Hüseyin ve Kerbelâ için tutulan yaslarda meclisler ve burada okunan eserler (Maktel-i Hüseyin) oldukça önemlidir. Bu meclislerde Kerbelâ tekrar yaşanmaktadır. Muharrem ayının ilk gecesi başlayan meclisler onuncu gününe kadar devam eder ve *Ravzahani*'lerin okuduğu *Maktel-i Hüseyin*'lerle coşkulanan halk uyumlu bir ritimle sine döverler (Kaya, 2018: 57-64).

İran'da, aşura merasimlerin ağırlık noktasının *Deste-ezâ-dârî* denilen geçit alayı olduğu anlaşılmaktadır. Kerbelâ Vak'ası'nın gerçekleştiği aşura gününde *Deste* adı verilen 10-20 kişiden oluşan siyah giyimli erkek grupları yüzlerce kişilik topluluklar meydana getirirler (R.19-20-21). Deste, Hz. Hüseyin ve diğer imamların matemlerine yönelik merasimlerde mescitte, sokakta ya da meydanlarda *Sinezenler* okumak amacıyla bir grup insanın bir araya gelerek gerçekleştirdikleri etkinliklerdir (Muhaddisi, 132-133). En yaygın Muharrem'de sokak merasimlerinde yer alan destelerdir. Destelerde *Sinezen* ve *Zincîr-zenler* de yer almaktadır. Her mahallenin bir destesi bulunmaktadır. Desteler bir yerde toplanıp ve bir güzergâh belirleyerek yürüyüş *Deste-revî* yaparlar. Bu yürüyüşün sorumluluğunu ise *Deste-gerdân* üstlenmektedir. Deste, cami ya da imamzadenin önüne gelince, *Sinezenler Sinezeni* denen ağıtlar eşliğinde göğüslerine vurarak ritmik hareketler yaparlar (R.24). *Zincîr-zenler* ise yine müziğin ritmine uyarak bir zincirle sırtını döver (And, 2002: 42, 44 ; Çakır, 2008: 89-96; Topaloğlu, 2010: 508; Öz, 2011: 203-204; Kaya, 2018: 72-88). Desteyi oluşturan grup, tüy ve kumaş gibi malzemelerle süslenmiş olan alemler bulunduğundan alarak merasim yürüyüşünde taşırlar (R.18). Farklı boyutlardaki bu alemleri, oldukça ağır olmasına rağmen bazen tek kişinin taşıdığı da görülmektedir (R.22-23). Kalabalık insan topluluğu içinde yükselen alemler, önemli simgesel objelerdir. Bu merasimler esnasında taşınan şehit Kasım'ı temsilen kasım otağı ve Hz. Hüseyin'in şehit edildikten sonra cenazesinin taşındığı katafalkı temsilen de nahıllar da bu simgesel anlatımları güçlendiren unsurlardır (And, 2002: 45-46).

Şüphesiz bu merasimler, ilk defa tanık olanlar için oldukça ilginç anlar olmaktadır. Evliyâ Çelebi, 11 Kasım 1655'de İran'da Dergezin'de gördüğü Muharrem merasimlerini "Aşura günü ve Maktel-i Hüseyin" başlığı altında anlatmaktadır (Kahraman, Dağlı, 2010: 476-478)¹⁷. XVII. yüzyıl başlarından itibaren Batılılar'ın yaptığı seyahatlerde, çoğunluğu İran üzerine olmak üzere bu merasimlerin kaydedildiği bilinmektedir (And: 2002: 34-35)¹⁸.



R.24. Tahran'da alemin önünde dövünen kadınlar
(www.postseyyah.com/gallery/asurairan/Kasım 2017)

Seyyah Valle, İsfahan'da tanık olduğu merasimde, destelerin ellerindeki mızrak ve kılıçlarla kapıştıklarını, bu destelerin her birinin gösterişli bir dekorasyona sahip alemler olduğunu, karşılaşmayı kazanan destenin ganimeti ve alemler Şah'ın sarayına götürdüğünü kaydetmektedir (Kaya, 2018: 40-54)¹⁹. Chardin de seyahatnamesinde 1667'de İsfahan'da aşura merasiminde gördüğü desteyi anlatmaktadır. Destenin önünde yürüyen yirmi kadar bayrak, flama, madenden hilal ve el şeklinde alemler bulunduğunu söyleyen seyyah, bütün bunların açık renk bir tülle kapalı olduğunu, böylece alemlerin savaş için olmadığını gösterildiğini belirtmektedir. Sonrasında merasim için yine ayrıntılı bilgiler verir (And, 2002: 45).²⁰ Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla, 1620'li yıllara ait seyahatnamelerdeki tasvirlerde dramatik anlatım ve temsil ön plana çıkmıştır. Böylece Safeviler döneminde merasimler silahlar, tabutlar, nahıllar, insan maketleri, ayrıca alemlerle tiyatral bir nitelik alarak taziyeye dönüşmüştür (R.25). Taziye temsilleri, Kâcarlar döneminde oldukça popüler olsa da İran'da 1930'lu yıllardan itibaren en yaygın yapılan aşura merasimi, geçit alayları oluşturan desteler ve *ravzahani* meclisleridir (R.26) (Kaya, 2018: 53-54)²¹.



R.25 (Sol) Safevi dönemine ait alem (tr.pinterest.com/Ekim 2019)

R.26 (Sağ) Kaçar dönemine ait üçlü düzenlemeli alem
(bellmans.co.uk/Ekim 2019)

4. Şia İnancının Hâkim Olduğu Diğer Bölgelerde Aşura Merasimlerindeki Uygulamalar

Türk kültür coğrafyası içinde Taziye merasimlerinin gerçekleştiği Azerbaycan'da, merasimler büyük camilerden birinde yapılır. Burada alem, sandukayla birlikte bulunur. Gençler aşura merasimlerinde alemleri camiden alarak dolaştırırlar. Güney Azerbaycan'daki Afşar Türkleri de üzeri ayetlerle bezeli el şeklindeki alemleri (Pençe-i Ala Aba) aşura merasimlerinde kullanılmaktadırlar. Gürcistan'daki merasimlerde ise alemlerle birlikte bulunan pir sandukasının kumbarasına para atılarak hayır yapılmaktadır (Kalafat, Bayatlı, 2010: 220-221).

Hindistan'daki Taziye merasimleri, Hint kültür ve inançlarının da harmanlanmasıyla oldukça görkemli gerçekleştirilmektedir. 17 Ocak ve 31 Ocak 1857 yıllarında yayınlanan *The Illustrated London News*'teki gravürlerde Kalküta'daki Muharrem törenleri resmedilmiştir (R.29). Gravürlerde fillerin yanı sıra Burak maketleri ve uçlarında hilal ya da el şekli bulunan alemler gibi görsel imgelerin sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Hindistan'daki merasimin ağırlık noktasını Hz. Hüseyin'in mezarı şeklindeki nahıl oluştururken, sokaklarda müzik eşliğinde mızrakların, tabutların gezdirildiği, mersiyelerin okunduğu, öykülerin anlatıldığı, pek çok uygulamanın bir arada olduğu daha karmaşık ve hareketli bir merasim söz konusudur. Alemler ise, *Pençe-i Haydar*, *Alem-i Abbas* gibi özel isimler almakta olup, el şeklindeki alem (Pençe-i Haydar), Hz. Peygamber ve en yakınlarını (Hz. Ali, Hz.Fatımatü'z Zehra, Hz.Hasan, Hz.Hüseyin) temsil eder (R.27). Aynı el biçimindeki alem, İran'da da kullanılmaktadır (R.25). Hz. Hüseyin'in atı için düzenlenen nal şeklindeki alemin adı ise

Nal-ı Sahib'tir. Alem geçit alayları, Muharrem'in 8. ve 9. gecesinde yapılır. İlk alem *Fatahe Furhat*, ikinci alem ise *Yadigâr-ı Hüseyinî* adını taşımaktadır. Muharrem'in 10. günü (aşura) geldiğinde, sokakta dolaştırılan tabutlar ve alemler Kerbelâ Meydanı adı verilen yere getirilmektedir. İki tabut suya atılırken, çiçekler ve kumaşlarla süslenen alemlerin üzerindeki bezemeler ise birkaç kez suya sokulmakta ve Hz. Hüseyin'in susuzluğu hatırlatılmaktadır (And, 2002: 47-49).



R. 27 Hindistan, Haydarabad'tan Alem (Hyder, 2006)



R. 28 Hindistan, Haydarabad'tan Alem (metmuseum.org/457977/Ekim 2019)



R. 29 Hindistan Kalküta'da Muharrem merasimleri (And, 2002)

Bunların yanı sıra, yine farklı coğrafyalardaki aşura merasimlerine baktığımızda, Afganistan'da Mezar-ı Şerif bölgesinde yaşayan Hazaralar da alem kullanımı olduğu görülmektedir. Caferi mezhebini ne zaman seçtikleri kesin olarak bilinmeyen Hazaralar'ın Şah Abbas Safevi (1589-1629) döneminde Caferi oldukları bilinmekte, bu mezhebe bundan önceki zamanlarda, bir süreç içinde geçtikleri kabul edilmektedir (Mohammadi, 2016: 16-17). Mezar-ı Şerif, bir rivayete göre Hz. Ali'nin naaşının defnedildiği yer olarak bu adı almış ve Afganistan şehirleri arasında en kutsal şehir kabul edilmiştir. Burada, Hz. Ali'ye atfedilen türbe, etrafında da bir cami ve külliye bulunmaktadır. Buradaki Taziye merasimleri, Muharrem'in birinci gününden başlayıp 12. gecesine kadar devam etmektedir. Mezar-ı Şerif'teki merasimlerde, alemin önemli bir rolü olduğu görülmektedir. Her caminin içinde, Hz. Abbas'ın Kerbelâ'da taşıdığı sancakı temsilen bir sancak bulunur ve buna *Alam* adı verilmektedir. Kırmızı ve yeşil kumaşlarla süslenerek caminin ortasına yerleştirilen Alam'ı camiye gelenler ziyaret etmektedir. Hazaralar için çok önemli olan bu alem, Muharrem ayı dışında da ziyaret edilmektedir. Halk, bir sorunu olduğunda, çözüleceğine inanarak alemi ziyaret eder. Hastaların boynuna, alemin üzerinde bulunan kumaşlar asıldığında şifa bulduğuna da inanılmaktadır (Hussein, 2005: 85-87; Mohammadi, 2016: 23). Merasimlerde konuşmalar, Sinezenlerin ağıtları yer alırken, törene katılanlara su dağıtan *Sakkalar*'ın önemli görevleri vardır. Muharrem'in 7. gecesi, sancak taşıma *Alamkaşi* töreni gerçekleştirilmektedir. Bir önceki gece, belirlenen kişiye alem teslim edilir, bu kişi alemi evine götürür. 7. gecede, gençlerden oluşan topluluk alemi almak için bu kişinin evine gider ve bir kişi alemi omuzladığında, okunan şiirlerin eşliğinde göğüslerine vurarak yüksek sesle *Ya Abbas* diye bağırarak alemi camiye getirirler. Muharrem'in 10. gecesi ise iki saf hâlinde düzenlenen deste, caminin önüne gelir ve yaşça büyük biri alemi omuzlayarak destenin önüne geçer. Şiirlerle ve göğüslerini döverek Hz. Ali'nin türbesine doğru yola çıkarlar. Mezar-ı Şerif'teki bütün camiler kendi alemle-

riyle birlikte gelir ve türbenin avlusunda alemler bir yerde toplanır. Alemi getiren kişi merasimin sonuna kadar alemin yanından ayrılmaz (Mohaddasi, 2016: 25)²².

Pakistan'da, Lal Şahbaz Kalender'in türbesini ve dergâhını barındıran önemli bir sufi merkez olan Sehwan şehri bulunmaktadır. Sehwan'daki bu Ortaçağ Kalenderi sufi merkezinin özellikle Türkiye'deki Alevilik ve İran'daki Şiîlikle benzer bulunan ritüelleri dikkat çekmektedir. Burada da Muharrem'in ilk on günü Kerbelâ şehitlerini anmak için geleneksel törenler düzenlenmektedir. Bu törenlerde tövbe-kârlar, davulların ritmiyle, elleriyle kollarının üst kısmını döverek Kerbelâ'da Abbas'ın kesilen kollarını anmaktadırlar. Muharrem'in ilk on gününde sadece yas törenlerini yönetmek için türbeden çıkarılan bir alem bulunmaktadır. Şahbaz Kalender'e ait olduğu söylenen bu 800 yıllık alem, *Gajgah* adıyla bilinmekte olup türbede Şahbaz'ın sandukasına bağlı durmaktadır. Burada ileri sürüldüğü üzere, Kalenderiler İslam içinde alemler (şancak) dinî kimliğin bir simgesi olarak kullanan ilk gruplardandır. Bu iddiaya göre, İran, Irak ve Hindistan'daki Muharrem merasimlerinden önce Kalenderilerde alem kullanımı vardı. İlk Kalenderilerin belirli bir merkezî teşkilatlanması olmasa bile, İslami şeriata uymadıkları bilinmektedir. Buna göre, Kalenderiler, daima Hz. Hüseyin'e atfedilen ve dinî bir ikon olan alem ile geziyorlardı (Khan, 2016: 268, 271-272)²³. Ortaçağ Anadolu'sunda da marjinal sufi topluluklar olarak tanınan Kalenderilerin ellerinde taşıdıkları alem ile ilgili başka kaynaklarda bir bilgiye rastlamak mümkün olmamıştır (Ocak, 1992: 158-169).

Türkiye'de Alevi geleneğinde, Hz. Hüseyin ve yakınlarının Kerbelâ'da şehit edilmesinin ve On İki İmamlar'ın anısına Muharrem Ayı'nda, 12 gün Muharrem Orucu tutulmaktadır. Muharrem Ayı'nın 1. günü başlayan oruç, 13. günde aşure ve lokma (etli ekme) dağıtılmasıyla tamamlanmaktadır. Geleneksel olarak oruç sırasında Hz. Hüseyin'in anısına su içilmez, hiç bir sıvı kana kana tüketilmez. Kurban kesilmez, et ve süt ürünleri tüketilmez. Tıraş olunmaz, çok sık giysi değiştirilmez, siyah giysiler tercih edilir. Düğün gibi eğlencelere ara verilir. Oruç boyunca cem yapılmaz. Akşamları Kerbelâ olayını anlatan kitaplar (Maktel-i Hüseyin) okunup mersiyeler söylenmektedir. Burada amaçlanan beden maddi olarak terbiye edilmesinin yanında, manevi olarak da Kerbelâ'yı, Hz. Hüseyin ve yakınlarının yaşadıklarını hissetmektir. Oruç sonunda maddi gücü yetenler kurban keser, toplu hâlde pişirilen aşure herkese dağıtılır. Kurban ve lokma, İmam Zeynel Abidin'in Kerbelâ'dan kurtulması ve soyun ondan devamını kutlamak içindir. Günümüzde cemevlerinde düzenlenen etkinliklerle Hz. Hüseyin ve Kerbelâ şehitleri anılmaktadır. Ayrıca cem ibadeti esnasında da sakka suyu hizmetiyle su dağıtılarak Hz. Hüseyin ve Kerbelâ şehitleri yad edilmektedir (And, 2002: 61; Çakır, 2008: 96-111; Yaman, 2016: 77-78, 86; Ersal, 2016: 347-367; Yaman, 2009: 372-373). Alevi geleneğinde, yukarıda anlatıldığı üzere, Şia coğrafyasından farklı bir uygulama görülmekte, Muharrem ayında Şiîler tarafından gerçekleştirilen dövünme, yaralama ya da alem, kasım otağı, nahıl gibi sembolik malzemelerin kullanıldığı matem töreni geleneği bulunmamaktadır. Ancak, kaynaklardan öğrendiğimize göre, İstanbul'da 19. yüzyılın sonlarında halı, çay, silah gibi malzemelerin ticaretini

yapan İranlıların sayısı, on binden fazladır. Yerleştikleri üç handan en büyüğü olan Valide Han'da Muharrem ayında merasimler için hazırlıklar yapılmaktaydı. Binlerce izleyicinin toplandığı bu merasimlerde Hz. Muhammed'in el şeklindeki bir aleme takılı sancağı taşınıyor, şehitleri temsil eden çeşitli maketler dolaştırılıyordu. Bu törenlerde ciddi yaralanmalara yol açan zincirle dövünme ve kesici aletle başlarını kesme faaliyetleri de gerçekleştiriliyordu. Bu tasvirlerden, o dönemde İstanbul'da yaşayan İranlılar'ın benzer Taziye törenlerini de burada da gerçekleştirdikleri anlaşılmaktadır (And, 2002: 58-60). İstanbul'daki İranlılar Muharrem ayında Valide Han'da yaptıkları merasimden başka, aşura gününde ise Üsküdar Seyit Ahmet Deresi'nde bir merasim düzenlerlerdi (Çakır, 2008: 77-80).

Türkiye'de, Şia geleneğinde aşura merasimleri, tespit edebildiğimiz kadarıyla günümüzde Caferilerin bulunduğu Iğdır'da ve köylerinde gerçekleştirilmektedir. Buralarda *Elem* denilen Kur'an ayetleri yazılı yeşil bayraklar takılan el şeklindeki (Pençe-i Al-i Aba) alemler oldukça yaygındır (And, 2002: 67) (R.30-31). Iğdır ve çevresinde aşura merasimlerinde, Elem (alem) bezeme ve kasım otağı gibi sembollerin kullanıldığı görülmektedir. Alem süslenir, destelerin hazırladığı programa göre ağıtlar, mersiyeler söylenir. Ağıtlarla göğüslerini ve sırtlarını döverler. Merasimin yapılacağı köy camine gelindiğinde aleme para ve kumaş bağlanarak adak adandıktan (Nezir) sonra alemin altından geçilmektedir. Devam eden törende baş çıtırma, şerbet verme, Nezir ve Nezir Yemekleri gibi ritüeller uygulanır (And, 2002: 70-72; Çakır, 2008: 87-89; Kalafat, Bayatlı, 2010: 220; Işık, Özdemir, 2012: 451-454; Türk, Beder, 2016: 312-320). Ayrıca Iğdır'da uygulanan bir ritüel olarak da *Alem coştı* ile karşılaşılmaktadır. Buna göre, Aşura günü öğlen vakti, yani Hz. Hüseyin'in şehit edildiği anda alem onu taşıyan kişinin kontrolünden çıkar, onu taşıyanı da peşinde sürükleyerek kalabalığın içine dalar. Alem kimin yanında durduysa onun aleme nezir bağlaması gerektiğine inanılmaktadır. Tiyatral bir şekilde uygulanan bu ritüel günümüzde unutulmaya yüz tutmuştur (Beder, 2011: 21-22).



R.30(Sol) İran'da Aşura merasimlerinde dolaştırılan Pençe-i Ali Aba alemi (www.fetihmedya.com/Ekim 2019)

R.31 (Sağ) Iğdır'da Aşura merasimlerinde dolaştırılan Pençe-i Ali Aba alemi (Işık, Özdemir, 2012).

4. Değerlendirme ve Sonuç

İslam tarihi boyunca derin bir üzüntüyle hatırlanan Kerbelâ Vak'ası, farklı kültürlerde ve coğrafyalarda karşımıza hemen hemen ortak Taziye merasimleriyle çıkmaktadır. Özellikle Şii mezhebin hâkim olduğu ülke ve bölgelerde bu anlatım kendi içinde bazı litürjik malzemelerin kullanılmasını sağlamıştır. Kasım otağı, nahıl gibi kutsal objeler; şehitlerin Taziye merasimlerinde temsilini sağlayan objelerdir. Bu çalışmada konu aldığımız *Alem* de benzeri şekilde sembolik anlamlar yüklenmiş litürjik bir objedir. Yüzyıllar boyunca çeşitli kültürlerde, çeşitli şekillerde karşımıza çıkan alemler, bazen ait oldukları toplulukları temsil eden işaretler olmuş, bazen de Osmanlı dönemi örneklerinde gördüğümüz gibi sancak taşımışlardır. Tarikatlar gibi belli bir grubu da temsil eden alemler, aynı anda birden fazla olsalar da birbirlerinden bağımsız olarak kullanılmışlardır. İran'da tespit ettiğimiz alemler ise demir bir aksam üzerinde 7, 13 ve daha fazla sayıda alemin yan yana monte edilmesi ve aralarındaki boşluklara da hayvan figürlerinin yerleştirilmesi suretiyle farklı bir düzenlemede karşımıza çıkmaktadır. Alevi ve Bektaşilik'te, Kırklar Meydanı, On İki İmam, On Dört Masumu Pak, On Yedi Kemerbest, Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ile birlikte anılan Beşler ve Beşler'e eklenen Selman ve Cebrail ile Yediler gibi önemli rakamlar görülmektedir (De Jong: 2005: 261; Alkan, 2005: 32-98). Konu aldığımız alemlerde de bu önemli ve kutsal kabul edilen sayıların da kullanılması mümkündür. Örneklere bakıldığında, her bir alemin oluşturduğu farklı sayıda alem olduğu görülmekte olup bunların muhtemelen dengeyi de sağlamak amacıyla özellikle 9, 15, 23 gibi tek sayılardan seçildiği de ileri sürülebilir. Bu alemlerin, yukarıda bahsedildiği üzere binlerce kişinin katıldığı törenlerde kalabalık içinde fark edilecek biçimde büyük, yüksek ve tüy, kumaş gibi materyallerle de süslenmesi suretiyle dikkat çekici bir görünüme sahip olmalarının sağlandığı düşünülebilir. Alemlerin, Taziye merasimlerinin önemli bir objesi olduğu, törenlerden önce alemin süslenmesi, yerinden alınması, dolaştırılması ve yerine geri getirilmesi gibi ritüellerin önceden programlanıp hatta provasının da yapıldığı, litürjik anlatımda bu programın da önemli olduğu anlaşılmaktadır. Alemin Kerbelâ Vak'ası ile olan bağlantısı ise onun çok değerli ve önemli olmasını, saygı görmesini sağlamaktadır. Hz. Hüseyin'in kardeşi olan Hz. Abbas, Hz. Hüseyin'in alemdarı olarak Kerbelâ'da O'nun sancığını taşıyan kişidir. Hz. Abbas, Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in çocuğuna su almak için nehre yaklaştığında Yezid'in gönderdiği askerler tarafından kolları kesilmiş ve şehit edilmiştir. Birkaç örnekte, merasimlerde, Hz. Abbas'ın kesilen kollarını temsilen kolların dövüldüğü (Pakistan), bazı alemlerin de Hz. Abbas'ın adını taşıdığı (İğdır) görülmektedir. Aşura törenlerinde kullanılan alemler de, Hz. Abbas'ın şehâdetiyle yere düşen sancığın tekrar kaldırılmasını yani Hz. Hüseyin'i temsil eden litürjik malzemelerdir. Alemin süslenmesi için üzerine konan kumaşların, hastaların iyileşmesi amacıyla boyunlarına dolanması, alemden şifa beklenmesi de alemin Hz. Hüseyin'in iyileştirici özelliğiyle özdeşleştirildiğini göstermektedir. Alemin üzerinde yer alan kitabelerde Kur'an'dan ayetlere yer verilmiş, Esmâ-ü'l Hüsnâ'dan bazıları, Hz. Ali ve Hz. Hüseyin ile aileleri ve yakınlarının isimleri, selam, sabır, metanet, yardım, övgü, şehitlik, bağışlanma

içeren ifadeler yer almıştır. Alem üzerindeki figürler ve kitabelerdeki ifadeler de alemin ve benzer alemlerin Hz. Hüseyin’i temsil eden dini bir sembol olduğunu desteklemektedir. Alemlerde yer alan bütün hayvan figürleri yukarıda değinilen sembolik anlatımlarıyla alemin litürjik olarak değerlendirilmesini sağlamıştır. Alem, üzerinde yer alan aslan, ejder, geyik, koç, deve, horoz ve tavus kuşu figürleriyle yeniden doğuş (aslan, deve), ölümsüzlük ve soyluluk (ejder, tavus kuşu), inanç ve mutluluğa kavuşma (geyik), güç, hâkimiyet, bereket (koç, keçi), koruyucu ruh (horoz) olarak yorumlanabilecek ikonografik anlatımlara sahiptir. Özellikle aslan Hz. Ali’yi, tavus kuşu ise ölümsüzlüğü ile Hz. Hüseyin’i sembolize eden önemli figürler olarak görülmektedir. Alevi-Bektaşî geleneğinde menâkıbnâmelerle de beslenerek sıklıkla rastladığımız figürlü süslemelerdeki İslam Öncesi Türk sanatı ve kültüründen itibaren takip edebildiğimiz ikonografik anlatımın, İran’da konu aldığımız alem üzerindeki figürlerde de aynı ikonografik anlatımlarla örtüşen özellikler taşıması ise oldukça ilginç olup kültürlerin yakınlığı ve geçişkenliğini göstermesi açısından da önemlidir.

Değerlendirilen litürjik objenin, özellikle çelik ve demir kullanılan alem bölümlerinin özelliklerinden ötürü yakın zamanda imal edilmiş bir alem olduğu anlaşılmaktadır. Ancak aşura merasimlerinin İran’da XVI. yüzyıldan itibaren resmî olarak yapıldığı bilinmekte, kaynaklardaki anlatımlara dayanarak da bu yüzyıldan itibaren merasimlerde alem kullanıldığı anlaşılmaktadır. Günümüzde aşura merasimlerinde kullanılan alemler de önceki yüzyıllarda yapılmış örneklerin benzerleri olarak yapılagelmiştir. Aşura merasimlerinin Safevi ve Kâcar dönemlerinde çok şaşaalı düzenlendiği düşünüldüğünde, XVII-XIX. yüzyıllarda çok sayıda alem üretildiği ileri sürülebilir. Araştırma sonucunda, Muharrem Ayı’nda aşura merasimi ve alem kullanma geleneği İran, Azerbaycan, Afganistan, Pakistan ve Hindistan’da Şî mezhebine bağlı bölgelerde sıklıkla görülmekteyken, Türkiye’de Alevi-Bektaşî geleneğinde ise Muharrem Ayı’nda böyle bir merasim uygulamasına rastlanmamıştır. Yalnız Caferi mezhebinden halkın yoğun yaşadığı Iğdır ve çevresinde aşura merasimi yapılması ve el şeklinde (Pençe-i Ali Aba) alem kullanılması geleneği günümüzde de devam etmektedir. Böylece, aşura merasimlerindeki ritüellerin, farklı coğrafya ve kültürlerde de olsa, Hz. Hüseyin ve Kerbelâ merkezli olduğu görülmekte, aşura merasimlerinde kullanılan alemlerin taşıdığı ikonografik anlamlarla da birlikte Hz. Hüseyin’i temsil eden güçlü bir litürjik obje olduğu anlaşılmaktadır.²⁴

Sonnotlar

- 1 Kazvin’e ilk ziyaret 2012 senesinde gerçekleştirilmiş ve makalede ele alınan alemler bu sırada görülmüştür. Camideki görevliler tarafından yalnızca genel resimlerinin çekilmesine izin verilmiş olup 2017 senesindeki ziyaret sırasında ise Kazvin Bölgesi Kültür ve Turizm Ofisi’nden alınan izne rağmen Kurban Bayramı arifesinde olduğu için camideki yoğun kalabalık sebebiyle yine üzerinde detaylı inceleme yapılmasına izin verilmemiş, yalnızca bir alem biraz ayrıntılı fotoğflanabilmiştir. Kazvin Hz. Halime ve Amine Camii’nde bulunan üç alem, gerek düzenleme gerek sahip oldukları hayvan figürleri, gerekse de Aşura merasimlerindeki kullanımları ile benzer özellikler taşımaktadırlar. Metinde tekrara düşmemek için bunlardan nispeten daha ayrıntılı fotoğraf çekilebilen bir tanesi konu edilmiş, diğer ikisi tekrar tasvir edilmemiştir. Ancak alemlerin saifaları üzerindeki kitabelerde farklı ayetler ya da ifadeler de yer aldığı bilinmektedir. Ayrıntılı fotoğflanmadığı için bunlar okunamamış, ancak camide bulunan ikinci alemin resmi ve çizimine, üçüncü alemin de resmine metin içinde yer verilmiştir.

- 2 Yukarıda belirtildiği üzere alemlerde en, boy ve yükseklik verecek ölçüler alınmamıştır. Gerek makalede ele alınan alemler, gerekse de kaynaklardan elde ettiğimiz ve Aşura ritüellerinde kullanıldığı anlaşılan diğer alemlere bakıldığında standart bir ölçülerinin olmadığı, büyük alemi meydana getiren alemlerin muhtelif büyüklüklerde olduğu görülmektedir. Bununla birlikte New York Metropolitan Museum'da bulunan ve Hindistan, Deccan'dan gelen XVII-XVIII.yy. ait alem, 96.5 cm. yükseklik ve 30.5 cm. genişliğe sahiptir. Yine aynı müzede bulunan ve Hindistan Haydarabad menşeli 1700 senesine ait alem ise 72.4 cm. yüksekliğinde ve 29.8 cm. genişliğindedir (metmuseum.org/art/collection/search/457977 ve metmuseum.org/art/collection/search/457817 erişim tarihi 25.09.2019). Bu örnekler, alemlerin ölçüleri hakkında en azından genel bilgi sahibi olmamızı sağlamaktadır. Genellikle ortadaki en büyük ve iki yanlara doğru küçülen ölçülerde kullanılan alemler, demir bir aksam üzerinde yan yana dizilmek suretiyle büyük alemleri oluşturmakta, ölçüleri de kullanılacak demir aksamin boyutlarına göre hazırlanmaktadır. Günümüzde bu alemlerin üretimleri devam etmektedir. Bu üretimle ilgili bir video, <http://playtube.pk/watch> (25.07.2019 erişim tarihi) adresinden izlenebilmektedir. Söz konusu videoda, Safeviler'den önce daha küçük, Safeviler'den itibaren ise daha büyük alemler yapıldığı, alemlerde Allah, Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Hüseyin, ayetler ve On İki İmam'ın isimlerine yer verildiği, figürlü süsleme kullanıldığı ve ağırlıklarının 5 kg. ile 300 kg. arasında değiştiği belirtilmektedir. Çeviri için Nişantaşı Üniversitesi'nden Dr.Öğr.Ü. Ghonche Ghoghji'ye teşekkür ederim.
- 3 Geniş bir kültür coğrafyasında önceleri ongun, Osmanlı döneminde de padişahı temsilen ya da tarikat alametleri gibi çeşitli işlevlerle de karşımıza çıkan alemlerin pirinç, bakır gibi madenlerden, altın gibi kıymetli malzemelerden kazıma, derin kazıma, dövme, ajur gibi farklı tekniklerle yapılmış örnekleri de mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hülya Tezcan, Turgay Tezcan (1991). *Türk Sancak Alemleri*. Atatürk Kültür Merkezi Yay.: Ankara, Ülker Erginsoy (1978), *İslam Maden Sanatının Gelişmesi*. Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul.
- 4 Alemlerin üzerindeki kitabeleri inceleyen ve okuyan Arel Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü öğretim üyesi Dr.Öğr.Ü. Hayrünissa Bilecik ve İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yüksek Lisans öğrencisi Züleyha Öztürk'e teşekkür ederim. Ayrıca, makalede kullanılan alemlerin çizimleri de Sanat Tarihçisi Dr. Selma Gül tarafından yapılmıştır, kendisine teşekkür ederim.
- 5 Kale halkını korkutan yedi başlı bir ejderhayı öldürülen Sarı Saltuk, ejder şekline dönüşen Ahî Evran'ın kerametleri, Saru İsmail'in Hünkâr'ın izniyle yerleşme yerini belirleyecek sopayı attığında onun bir keşişe ejderha olarak görünmesi, Hacım Sultan'ın yurt edinmek için gittiği Germiyan memleketinde ejderhayı öldürmesi gibi rivayetler *Vilâyetnâme*'de ayrıntılı olarak anlatılmaktadır (Gölpınarlı, 1958: 46-47, 50-54, 59-60, 82, 84, 87; Göktaş, 1995: 82-83; Göktaş, 2006: 9-10).
- 6 Yine *Vilâyetnâme*'deki aslanla ilgili bir diğer rivayette de; Hacı Bektâş-ı Velî Hac'ca gitmek ister ve çölde yol alırken aslanların bulunduğu bir yere uğrar. Hacı Bektâş o bölgeye gidince iki aslan ona saldırırsa da başlarından kuyruklarına kadar ikisini de iki eliyle sıvazlar. İki aslan orada taş olur, diğer aslanlar da uysallaşır (Gölpınarlı, 1958: 17).
- 7 Mıraç gecesinde, Hz. Muhammed önüne çıkan aslanın dikkatini dağıtmak ve onu sakinleştirmek için son peygamber olduğunu belirten "hatem" adı verilen yüzüğünü aslanın ağzına atar. Allah'ın huzuruna çıkar. Mıraç dönüşünde, Kırklar Meclisi'nin toplantısında Hz. Ali ağzındaki yüzüğü çıkarır ve Hz. Peygamber de yüzüğü görünce Hz. Ali'yi tanır.
- 8 Örneğin; diğer birçok tarikat ehli gibi geyik biçimine giren Geyikli Baba, Bursa'nın önemli manevi kişiliklerindedir (Çoruhlu, 1982: 41). Nıksar'da Çöreği Büyük Tekkesi olarak tanınan yapı da taçkapısında yer alan geyik figürü ile dikkat çekmektedir.
- 9 Hacı Bektâş'ın ulu halifelerinden biri de Rasûl Baba'dır. Rivayete göre, Altıntaş civarındaki yerde bir kâfir beyi vardı. Bu bey, adamlarıyla bir gün ava çıkar ve otlayan bir altın geyik görürler. Yakalamak için hamle edince geyik kaçar ve bir güvercin şekline girer, sonra insan şekline döner ve dile gelerek Hacı Bektâş'ın halifelerinden Rasûl olduğunu söyler. Konuştuğu kişilerin imana gelirler (Gölpınarlı, 1958: 88). Benzer bir rivayete göre de yiğit bir delikanlı olan Gaybî Bey ormanda avlanırken bir geyik görür ve altın okuyla onu vurur. Kaçan geyiği kovalayan Gaybî Bey, Elmali'da Abdal Musa Dergâhı'na gelir. Gaybî Bey altın okunu ve yaralı geyiği ister, postta oturan Abdal Musa koltuğunun altından kanlı altın oku çıkarıp verir. Bunu gören Gaybî Bey, beyliğini bırakır ve dergâha bağlanır, Kaygusuz Abdal olur (Cumbur, 1982: 80; Alkan, 2005:117-123). Hacı Bektâş-ı Velî'nin de koltuğunun altında bir geyik ile çeşitli tasvirleri yapılmıştır.

- 10 İslamiyet'ten sonra günümüze kadar koç, koyun ismi taşıyan devlet (Karakoyunlular, Akkoyunlular) ya da aşiretlerin (Koçgiri) bulunuşu da hukuki sembol olarak kullanıldıklarını da göstermektedir.
- 11 Ne zaman öleceği içine doğan Hz. Ali, oğulları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i yanına çağırarak ölümünden sonra eve yüzü örtülü bir adam geleceğini, cenazesini bir deveye yükleyeceğini ve gömmek üzere uzaklara götürüleceğini söyler. Oğullarına, bu yabancıyı işine karışmamalarını, onu izlemelerini tembihler. Olaylar aynen gerçekleştiğinde, Hz. Ali'nin oğulları yine de bu yabancıyı takip ederler ve ısrar sonucu yüzünü gizleyen örtüyü açtıklarında, onun Hz. Ali olduğunu görürler (Gölpınarlı, 1958: 134; De Jong, 2005: 258).
- 12 *Vilâyetnâme*'de geçtiği üzere, Hacı Bektâş-ı Velî, Saru İsmail'i çağırıp o gün vefat edeceğini bildirir ve vasiyette bulunur. Atla, yüzü örtülü yabancı birinin geleceğini, cenaze merasimini birlikte yapmalarını, gömüldükten sonra yabancıyla hiç konuşmalarını tembihler. Vefatından sonra, olaylar dediği şekilde gelişir ve cenazeden sonra yabancı atlı giderken Saru İsmail'in ısrarına dayanamayarak yüzünü açar. O zaman gelen kişinin Hacı Bektâş-ı Velî'nin kendisi olduğunu görürler (Gölpınarlı, 1958: 90-91).
- 13 Töreni idare eden Bektâşî babası horozu törenin belli bir yerinde kutsal ve sonra horoz kurban edilerek yenmek üzere hazırlanır. Bu geleneği benimseyen Bektâşî grupları, Cebrail kurbanına atfen kestikleri beyaz horozu en değerli kurban olarak görürler. Babagân kolunun ortaya çıkmasıyla, horoz kurban etmek törenden çıkartılmış, ancak horozun simgesel olarak kullanılması devam etmiştir (De Jong, 2005: 257-258).
- 14 Ayrıca, İran kültür ve sanatında Simurg ismiyle pek çok eserde yer alan Anka Kuşu da Şilik ve Alevîlik'te Tanrı'ya doğru kanatlanıp uçan erenlerin ve kırkların simgesi olarak kullanılmıştır. Anka kuşu, Tanrı'ya kaynaşmanın aynı beden ve yaradılıştaki bir olmasının simgesi de olmaktadır (Alkan, 2005: 101-102). Alemdeki tasvirde ise, başındaki telleri ve kuyruğunun özellikle vurgulanması gibi unsurlarla tavus kuşu olarak değerlendirilmiştir.
- 15 Kerbelâ Vak'ası'nın oluşma sürecine kısaca bakacak olursak; Halife Muaviye'nin ölümünden sonra oğlu Yezid halife olmuştur. Hz. Hüseyin, halifelik kendi hakkı olduğu için Yezid'e biat etmeyi kabul etmedi ve durumu öğrenmesi için Müslim b. Akil'i Küfe'ye gönderdi. Burada binlerce kişinin Hz. Hüseyin'e biat etmesi üzerine Yezid'in Küfe'ye gönderdiği vali, Müslim b. Akil'i öldürttü. İmam Hüseyin ise, bu sıralarda ailesi ve yakınlarıyla birlikte Küfe dolaylarına gelmişti. Bu arada Küfe halkı Hz. Hüseyin'e biatlarından vazgeçmişler ancak Müslim b. Akil öldürüldüğü için Hz. Hüseyin'in bu haberi alması mümkün olmamıştı. Hz. Hüseyin ve yakınları, Küfe önlerinde askerle karşılaşınca, Muharrem'in ikinci gününde Kerbelâ'da konakladılar. Orduya komuta eden Ömer b. Sa'd, Ubeydullah b. Ziyad'ın emriyle Hz. Hüseyin ve yanındakilerin biat etmesinin istendiğini söylese de, Hz. Hüseyin bunu kabul etmedi, savaşmak niyetinde de olmadıklarını bildirdi. Ancak ordu yine de, Hz. Hüseyin ve yakınlarını Fırat Irmağı'na ulaşmasını engelleyecek şekilde yer aldılar. Hz. Hüseyin savaş istemediğini, ya Şam'a gidip Yezid'le görüşmek ya da Mekke'ye dönmek istediklerini bildirdi. Ancak orduya komuta eden Ömer b. Sa'd, teslim olmadıkları takdirde öldürüleceklerini söyledi. Muharrem'in 10. günü, sayıca çok az ve su-suzlukta bitkin olan Hz. Hüseyin ve yakınları zor durumda olmalarına rağmen savaştilar. Hz. Hüseyin bir ara Fırat Irmağı'na ulaşabilirdi de aldığı kılıç darbeleriyle çok kan kaybetti ve başı kesilerek şehit edildi. Aralarında henüz birkaç aylık bebeği Ali Asker'in de olduğu, Alemdarı Abbas, Hz. Hasan'ın oğlu Kasım başta olmak üzere ailenin bütün erkekleri de şehit edildi. Bu kıyımdan yalnızca Zeynü'l Abidin kurtuldu, o da öldürülmek istendiyse de annesi ya da Ömer b. Sa'd tarafından korunarak hayatta kaldı. Şehitlerin cenazeleri ertesi gün, Gadiyriye köylülerince defnedildi. Savaş tutsakları ise, şehitlerin başları da yanlarında olmak üzere önce Küfe, sonra Şam ve Medine'ye gönderildiler (Fıglalı, 1998: 518-521; Muhaddisi, 2010: 267-278). Ayrıca ayrıntılı bilgi için bkz. Azizova, 2001, Öz, 2002; Köksal, 2008.
- 16 Selçuklu döneminde Hemedan'da çoğunlukta olan Sünniler (Hanefi ve Şafii) tarafından da Taziyeler icra edilmiştir (Topaloğlu, 2010: 507).
- 17 Evliya Çelebi'nin tanık olduğu bu merasimde çadırlar ve otağlar kurulduğunu, çeşit çeşit yemekler pişirildiğini, halkın Maktel-i Hüseyin'i dinledikten sonra "Ya Hasan, Ya Hüseyin" diye bağırarak coştuklarını, başlarını çizerek kanattıklarını, zincirlerle sırtlarını dövdüklerini ve Hz. Hüseyin'in başı kesik olarak kanlar akan bir maketinin dolaştırıldığını ayrıntılı olarak tasvir etmekte "...aşurâ gününde *Dergezîn* kırları insan kani ile renklenip *Dergezîn zemini lale reng olurdu...*" demektedir (Kahraman, Dağlı, 2010: 476-478).
- 18 1540'da Venedikli bir diplomat olan Michele Membre Tebriz'de, Portekizli Antonio de Gouvea Şiraz'da, 1618-19'da Della Valle İsfahan'da, 1618-19'da İspanyol bir diplomat olan Garcia de Silva y Figueroa, 1624'de Fedot Kotov ve 1637'de Adam Olearius İsfahan'da tanık oldukları merasimleri

- seyahatnamelerinde aktarmaktadırlar. Bu anlatımlardan Hz. Hüseyin için 10 gün yas tutulduğu, vücutlarını siyaha boyamış grupların cami ve mescitleri dolaşarak çekilen acıları anlattıkları, yas boyunca insanların oruçlu olduğu ve işle-güçle uğraşmadıkları, matem alaylarının şehri gezdikleri, yüzlerini ve vücutlarını yaraladıkları, tıraş ve banyo yapmadıkları, siyah giyindikleri, matem alayında çeşitli çalgılarla ritimli ve hüzünlü bir müzik çalındığı, mersiyeler söylendiği gibi merasimlerle ilgili pek çok ayrıntıyı öğrenmek mümkün olmaktadır. Ayrıca, merasim alaylarının boş tabutlar, kanlı maketler, siyah bezler sarılmış kutular gibi bazı materyalleri de olayı anlatan objeler olarak taşıdıkları anlaşılmaktadır.
- 19 Ayrıntılı bilgi için bkz., Babek Rahimi (2011), *Theater State and the Formation of Early Modern Public Sphere in Iran*. Leiden, Boston: Brill.
- 20 Jean Chardin'in seyahatnamesinin Türkçe nüshasından (Jean Chardin, Chardin Seyahatnamesi İstanbul, Osmanlı Toprakları, Gürcistan, Ermenistan, İran, Kitap Yayınevi, İstanbul 2014) incelenmiş, ancak Metin And'ın yayınında verdiği bilgiler Türkçe nüshada ve kaynakçada belirtilen orijinal ciltte tespit edilememiştir. Metinde verilen bilgiler And'ın çalışmasından kullanılmıştır.
- 21 Kâcar dönemi sonrası ve günümüz aşura merasimleri için bkz., Kamran Scot Aghaie (2004). *The Martyrs of Karbala: Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*. Seattle: University of Washington Press.
- Günümüzde Pakistan'da devam eden Muharrem ay ritüelleri ve alem kullanımı için bkz., Shemeem Burney Abbas (2005). "Sakineh, The Narrator of Karbala, An Ethnographic Description of a Women's Majles Ritual in Pakistan". *The Women of Kerbela Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam*, ed. Kamran Scot Aghaie, USA: Universtiy of Teksas Press, 141-160.
- İran, Hindistan ve Pakistan'daki Şii inancı, Kerbelâ, merasimler, ritüeller, meclisler vb. konularda ayrıntılı bilgi için bkz. Syed Akbar Hyder (2006). *Reliving Kerbela Martyrdom in South Asian Memory*. Oxford University Press.

Kaynakça

- Abbas, Shemeem Burney. (2005). "Sakineh, The Narrator of Karbala, An Ethnographic Description of a Women's Majles Ritual in Pakistan". *The Women of Kerbela Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam*, ed. Kamran Scot Aghaie, USA: Universtiy of Teksas Press, 141-160.
- Aghaie, Kamran Scot. (2004). *The Martyrs of Karbala: Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*. Seattle: University of Washington Press.
- Alkan, Erdoğan. (2005). *Sayılar ve Hayvan Simgeleriyle Alevi Mitolojisi*. İstanbul: Kaynak Yay.
- And, Metin. (2002). *Ritüelden Drama, Kerbelâ-Muharrem-Taziye*. İstanbul: Yapı ve Kredi Yay.
- Ayhan, Gökben ve Demet Göçer. (2016). "Hacıbektaş Veli Müzesi'ndeki Sancak Alemleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 79, Ankara, 171-195.
- Arseven, Celâl Esad. (1975). "Alem". *Sanat Ansiklopedisi C.I*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 39-44.
- Azizova, Elnure. (2001). "Kerbela Vak'ası". *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı*, İstanbul.
- Baş, Eyüp. (2010). "İslâm Tarihinde Matem/Yas Kültürü ve Kerbelâ". *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Edebiyat)* C.II, Sivas, 379-386.

- Beder, Erkan. (2011). “İğdir İlinde Muharrem Ayı Törenleri”, *Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı*, Erzurum.
- Cheraghi, Abazar. (2010). “İran’da Kerbela-Taziye ve Mersiye”. *Çeşitli Yönleriyle Kerbela. (Din Bilimleri) C.III*, Sivas, 233-238.
- Cumbur, Müjgân. (1982). “Folklorumuzda Geyik Motifi Üzerine”. *II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri C.II Halk Edebiyatı*, Ankara, 71-94.
- Çakır, Nuh. (2008). “Şiî ve Sünnî Topluluklarda Muharrem Ayı Etkinlikleri”. Yayımlanmamış yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum.
- Çağrı, Mustafa. (2003). “Matem-Câhiliye Döneminde ve İslam’da Matem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi C.28*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 128-129.
- Çevrimli, Nilgün. (2012). “Değişik İşlevli Bir Grup Madeni Eser Örnekleri Üzerinde Görülen Ejder Figürleri Hakkında Bir Değerlendirme”. *Vakıflar Dergisi 37*, Ankara, 193-222.
- Çoruhlu, Yaşar. (1993). “Türk Sanatında Görülen Deve Figürlerinin Sembolizmi”. *Türk Kültürü Araştırmaları Y.XXXI S.1-2*, 95-104.
- . (1995a). “Türk Sanatında Görülen Geyik Figürlerinin Sembolizmi”. *Toplumsal Tarih 18*, 33-42.
- . (1995b). “Türk Sanatında Koyun, Koç, Keçi Figürlerinin Sembolizmi”. *Türk Dünyası Tarih Dergisi 100*, İstanbul, 52-60.
- . (2014). *Kozmolojik, Mitolojik, Astrolojik, Dinî ve Edebî Tasavvurlara Göre Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi*. Konya: Kömen Yay.
- Dalkesen, Nilgün. (2015). “Orta Asya’dan Anadolu’ya Türk Kültüründe Geyik Kültü”. *Milli Folklor Y.27 S.106*, 58-69.
- De Jong, Frederick. (2005). “Bektaşilik’te İkonografi”. *Tarihten Teolojiye: İslam İnançlarında Hz. Ali*, Haz. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. 251-283.
- Devellioğlu, Ferit. (1989). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. 8. Baskı Ankara: Aydın Kitabevi.
- Erdem, Sargon. (1989). “Alem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi C.2*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 352-354.
- Erginsoy, Ülker. (1978). *İslam Maden Sanatının Gelişimi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay.

- Ersal, Mehmet. (2016). "Yası Katık Edenler: Alevi Toplumunda Ritüelik Farklılıklarla Kerbela". *Uluslararası Kerbela ve Hz. Hüseyin Sempozyum Bildirileri*, Haz. Gülağ Öz, Ankara, 345-370.
- Esin, Emel. (1970). "Evren (Selçuklu San'atı Evren Tasvirinin Türk İkonografisindeki Menşe'leri)". *Selçuklu Araştırmaları Dergisi* S.1, Ankara, 161-181.
- Fırlalı, Ethem Ruhi. (1998). "Hüseyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* C.18, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 518-521.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. (1958). *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli Vilâyet-nâme*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Gündüzöz, Güldane. (2017). "Tasavvuf Kültüründe Hırka, Alem ve Seccâde". *Akademik Bakış Dergisi (Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi)* S.64, 80-94.
- . (2018). "Tekke Hayatında Üç Muktedir Figür: Sancak, Alem ve Tuğ". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 85, 161-181.
- Güler, Gül. (1993). "Anadolu Müzelerinde Bulunan Bayrak ve Sancak Alemleri". Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arkeoloji ve Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Ankara.
- Hacıgökmen, Mehmet Ali. (2013). "Türklerde Yas Âdeti Temelleri ve Sonuçları". *Tarihçiliğe Adanmış Bir Ömür : Prof. Dr. Nejat Göyünç'e Armağan*, ed. Hasan Bahar, Mustafa Toker, M. Ali Hacıgökmen, Konya: Selçuk Üniversitesi Matbaası, 393-422.
- Harman, Mürüvet. (2014). "İnsan-ı Kâmil Yazı Resimlerinin İkonografik ve Sembolik Anlamalarına Dair Bir Çözümleme". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 70, 97-119.
- . (2019), "Kırkbudak Şamdanlar İle İlgili Bir Deneme". *Sanat Tarihi Yıllığı* S.28, 55-80.
- Harman, Ömer Lütfü. (2003). "Matem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* C.28, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 127-128.
- Hosseini, Abbas. (2016). "Iconography of the three Icons in Shi'i Muharram Rituals; The Peacock, the Cypress and the Lion". *Kimiya-ye-Honar* Fourth Year No.17, 110-128.
- Hussain, Ali J. (2005). "The Mourning of History and the History of Mourning: The Evolution of Ritual Commemoration of the Battle of Karbala". *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* V. 25 No. 1, 78-88.
- Syed Akbar Hyder. (2006). *Reliving Kerbela Martyrdom in South Asian Memory*. Oxford University Press.

- Işık, Caner ve Uğur Özdemir. (2012). “İğdir Yas Geleneğinde Sinezenler”. *II.Uluslararası Aras Havzası Sempozyumu 13-15 Aralık 2011 İğdir*, Erzurum, 449-456.
- İnal, Güner. (1971). “Susuz Han’daki Ejderli Kabartmanın Asya Kültür Çevresi İçindeki Yeri”. *Sanat Tarihi Yıllığı* S.IV, İstanbul, 153-181.
- Kahraman, Seyit Ali ve Yücel Dağlı. (2010). *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi: Bağdad, Basra, Bitlis, Diyarbakır, İsfahan, Malatya, Mardin, Musul, Tebriz, Van* 4. Kitap 2. Cilt. İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları.
- Kalafat, Yaşar ve Necdet Yaşar Bayatlı. (2010). “Türk Kültür Coğrafyasında Kerbela İçerikli Halk İnançları”. *Çeşitli Yönleriyle Kerbela. (Din Bilimleri)* C.III, Sivas, 219-231.
- Karamağaralı, Beyhan. (1973). “Anadolu’da XII-XVI. Asırlardaki Tarikat ve Tekke Sanatı Hakkında”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1, 247-276.
- Kaya, Lütfiye Göktaş. (2006). “Alevi Bektaşî Kültüründe “Kırkbudak” Üzerine”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 40, Ankara, 1-15.
- . (1995). “Türk Sanatında Şamdanlar. (Hacıbektaş ve Mevlana Müzelerinde Yer Alan Çok Kollu Şamdanlar)”. Yayımlanmamış yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arkeoloji ve Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Ankara.
- Kaya, Zeynep Sena. (2018). “İran’da Âşûrâ Merasimleri ve Tarihsel Gelişimi”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Bursa.
- Khan, Hasan. (2016). “Günümüz Pakistan’ındaki Kalenderiliğin Ortaçağ Motifleri ve Bunlarla Türkiye’deki Aleviler’in ve İran’daki Ehl-i Hakk’ın Bazı Ritüelleri Arasındaki Yapısal Benzerlikler”. *Uluslararası Kerbela ve Hz. Hüseyin Sempozyum Bildirileri*, Haz.Gülağ Öz, Ankara, 68-278.
- Koşay, Hamit Zübeyr. (1959). “Etnografya Müzesindeki Alemler”. *Türk Etnografya Dergisi* S.III/1958, Ankara 80-86.
- Köksal, Mustafa Asım. (2008), *Hz. Hüseyin ve Kerbela Faciası*. İstanbul.
- Mohammadi, Abdullah. (2016). “Mezar-ı Şerif’te Yaşayan Hazaralarda Aşura. (Aşure) Geleneği”. *Uluslararası Kerbela ve Hz. Hüseyin Sempozyum Bildirileri*, Haz.Gülağ Öz, Ankara, 15-29.
- Muhaddisî, Cevad. (2010). *A’dan Z’ye Kerbela Ansiklopedisi*. Çev.Komisyon, İstanbul: Asr Yay.

- Ocak, Ahmet Yaşar. (1983). *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul.
- . (1992). *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süfilik: Kalenderiler. (XIV-XVII. Yüzyıllar)*. İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Öney, Gönül. (1969). "Anadolu Selçuklu Sanatında Ejder Figürleri". *Bellekten* C.XXXIII S.130, Ankara, 171-192.
- . (1970). "Anadolu Selçuklu Mimarisinde Aslan Figürü". *Anadolu/Anatolia* S.XIII. (1969), Ankara, 1-41.
- Önge, Yılmaz. (1979). "Anadolu'nun Bazı İslami Yapılarındaki Alemler Hakkında". *I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi (İstanbul 15-20.X.1973) Tebliğler*, İstanbul, 814-838.
- Öz, Mustafa. (2002). "Kerbelâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* C.25, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 271-272.
- Öz, Mustafa. (2011). "Tâziye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* C.40, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 203-204.
- Pakalın, Mehmet Zeki. (1946). "Alem", *Tarih Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* C.1, İstanbul, 47.
- Parman, Ebru. (1993). "Bizans Sanatında Tavus Kuşu İkonografisi". *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar Güner İnal'a Armağan*. Ankara, 387-412.
- Shani, Raya. (2012). "Calligraphic Lion Symbolising The Esoteric Dimension of Alî's Nature". *The Art and Material Culture of Iranian Shi'ism Iconography and Religious Devotion in Shi'i Islam*, Ed. Pedram Khosronejad, Tauris London-New York, 122-158.
- Şahin, Hanifi. (2008). "İlhanlılar Döneminde Şifilik". Yayınlanmamış Doktora Tezi Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, , Erzurum.
- Topaloğlu, Fatih. (2010). "Şia'da Kerbelâ Mateminin Ortaya Çıkışı ve Eski İran Kültürüyle İlişkisi". Çeşitli Yönleriyle *Kerbela (Tarih Bilimleri)* C.I, Sivas, 501-509.
- Taşğın, Ahmet. (2009). "Cem, Cemevi ve İşlevleri", *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. Ed.Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 211-225.
- Tezcan, Hülya ve Turgay Tezcan. (1991). *Türk Sancak Alemleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay.
- Turan, Hayrunnisa Çakmakçı. (2012). "Tavusla Düşüş Simurgla Yükseliş İslam Or-

- taçağı'na Damga Vuran Kuş Risaleleri ve Safır-i Simurg". *Vakıflar Dergisi* 38, Ankara, 165-172.
- Türk, Hüseyin ve Erkan Beder. (2016). "Sosyal Hafıza Aktarım Aracı olarak İğdır'da Kerbela Mersiyesi Okuma Geleneği". *Uluslararası Kerbela ve Hz.Hüseyin Sempozyum Bildirileri*, Haz.Gülağ Öz, Ankara, 310-320.
- Uludağ, Süleyman. (1991). "Ayin-Tasavvuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* C.4, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 250-251.
- Üryani, G. Esra Genim. (2005). "Kültür Tarihinde Tavus Kuşu". *60. Yaşında Sinan Genim'e Armağan, Makaleler*, İstanbul, 657-671.
- Yaman, Mehmet. (2009). "Alevîlik ve Bektaşîlikte Kerbela Matemi". *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, Ed.Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 368-372.
- Yaman, Ali. (2016). "Geleneksel Alevi Yaşamında ve Kaynaklarında Kerbela". *Uluslararası Kerbela ve Hz. Hüseyin Sempozyum Bildirileri*, Haz.Gülağ Öz, Ankara, 76-92.
- Yarshater, Ehsan. (1979), "Ta'ziyeh and Pre-Islamic Mourning Rites in Iran". *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, ed. Peter J. Chelkowski, New York: New York University Press, 88-94.
- Yavuz, Güngör. (1927). "Türk İnşaat ve Sanat Eserleri Müzesindeki Sancak Alemleri". *Arkitekt* 328, İstanbul, 181.
- Yücel, Erdem. (1975). "Türk Sanatında Alem". *Türkiyemiz* 16, İstanbul, 34-37.
- Zarcone, Thierry. (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, Tauris, London-New York, 104-121.

INSTITUTIONALIZATION OF JA'FARISM AS A MODERN IDENTITY IN TURKEY*

Caferiliğin Türkiye'de Modern Bir Kimlik Olarak Kurumsallaşması

Abdülkadir YELER**

Abstract

In this study, the creation of identity and institutionalization processes of the Ja'faris living in Turkey are discussed in the context of social change in Turkey. Firstly, the historical process of Jafarism and its position in the Turkish society were examined. The effects of urbanization on the institutionalization and identity building of Jafarism were investigated. Because social transformations and changes taking place in Turkey with urbanization and modernization in the last century have led to the emergence of new religious, ethnic and political identities in the country and to the process of institutionalization.

In this study, qualitative research techniques such as documentation, interview and direct observation techniques were used. The migration processes of Ja'faris living in Turkey were examined utilizing the Ottoman archive documents. To assess the situation of Ja'faris, living in Turkey today, is made of interviews with leaders and members of the Ja'farism. In addition, observations were made in places of worship and research was conducted by participating in their some rituals.

When the obtained data were evaluated, in the process of internal migration, that experienced in Turkey, it is seen that the Ja'faris began to settle in large cities. Because of, has been seen that, Ja'farism in Turkey has been institutionalized in parallel to the urbanization and modernization processes in the Turkish society. This institutionalization was the determining factor in shaping the identity of Ja'farism. However, it has been observed that the identity of the Ja'farism in Turkey is not homogeneous but it has diversity. In addition, it was determined that the mosque played a central role in the institutionalization of Ja'farism and the ashura ceremonies that performed in Muharram constitute an example of institutionalization in the modern sense. The problems and demands of Ja'faris living in Turkey, are also included in the study.

Keywords: Social transformation, modernization, institutionalization, identity, Ja'farism.

Öz

Bu çalışmada, Türkiye'de yaşayan Caferilerin kimlik oluşturma ve kurumsallaşma süreçleri, Türkiye'deki sosyal değişimler ekseninde ele alınmıştır. Öncelikle Caferiliğin tarihsel süreci ve Türk toplumu içerisindeki konumları incelenmiştir. Kentleşmenin Caferiliğin kurumsallaşmasında ve kimlik edinmelerindeki etkileri araştırılmıştır. Zira Türkiye'de son yüzyılda kentleşme ve modernleşme ile birlikte yaşanan sosyal dönüşüm ve değişimler, ülkede yeni dini, etnik ve siyasi kimliklerin ortaya çıkmasına ve kurumsallaşma sürecine girmelerine yol açmıştır.

Çalışmada nitel araştırma tekniklerinden, dokümantasyon, görüşme ve doğrudan gözlem teknikleri kullanılmıştır. Osmanlı arşiv belgelerinden yararlanılarak, Caferilerin Türkiye'ye göç süreçleri incelenmiştir. Caferilerin günümüz Türkiye'sindeki görünümelerini değerlendirebilmek için ise Caferi liderleri ve mensupları ile mülakatlar yapılmıştır. Bunun yanı sıra ibadet mekanlarında gözlemler yapılmış ve bazı ritüellere iştirak edilerek araştırma gerçekleştirilmiştir.

* Makalenin Geliş Tarihi: 26.11.2019, Kabul Tarihi: 12.12.2019. DOI: 10.34189/hbv.92.011

** Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, İstanbul/Türkiye, abdul-kadir.yeler@medeniyet.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4791-6118>

Elde edilen veriler değerlendirildiğinde, Türkiye’de yaşanan kentlere içgöç sürecinde Caferilerin de büyük kentlere yerleşmeye başladıkları görülmüştür. Dolayısıyla Türkiye’de Caferiliğin, Türk toplumunda yaşanan kentleşme ve modernleşme süreçlerine paralel bir şekilde kurumsallaştığı belirlenmiştir. Bu kurumsallaşmanın Caferi kimliğinin şekillenmesinde belirleyici etken olduğu sonucuna varılmıştır. Bununla birlikte Türkiye Caferiliğinin homojen olmadığı ve kimlik bakımından çeşitlilik sergiledikleri gözlenmiştir. Ayrıca Caferi kurumsallaşmasında caminin merkezi bir rol oynadığı ve Muharrem ayında gerçekleştirilen aşure törenlerinin de modern anlamda kurumsallaşmanın bir örneğini teşkil ettiği belirlenmiştir. Çalışmada Türkiye Caferilerinin dile getirdikleri sorunlarına ve taleplerine de yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sosyal dönüşüm, modernleşme, kurumsallaşma, kimlik, Caferilik.

1. Introduction

Migration from rural to urban areas caused by industrialization gave rise to new sociological phenomena in Turkey as well as all over the world. The new social environments in the cities resulted in social transformation, modernization, and creating new social structures and caused the emergence of new religious, ethnic, and political identities among immigrants. In a sense, Turkish cities became the centre of new social structures created by the people with different traditions and from different parts of Anatolia. As time passed, the new social structures experienced institutionalization in different ways; some dissolved after a while, and some became empowered and eventually constructed their own institutions. Ja’farism as the main branch of Shi’ism reflects a specific example of urban institutionalization in which a traditions were relocated and identity was preserved, but the community was re-created via new and modern institutions. This article aims to summarize the institutionalization process of Ja’farism in Turkey and to highlight some current problems they face.

Ja’faris today are the dominant branch of Shi’ism (Fıçlalı, 2001: 133).¹ In Turkey, there are also Alevis and Nusayris. Alevism and Nusayrism are commonly described as subbranches of Shi’ism because Hadrat Ali has a pivotal role in their beliefs. Moreover, researchers sometimes refer to Ja’faris in Turkey as ‘Alevis’.² After the Iranian Islamic Revolution that took place in 1979, Ja’faris and Alevis interacted in some different regions of Turkey. This interaction may have been effective in this perception. During that period some Ja’fari scholars educated in Iran approached the Alevis claiming true Alevism was the Shi’ism of the twelve Imams. Book were written on the subject. Ja’faris constructed mosques in Alevi areas, and attempted to propagate their Shi’ism among the Alevis (Üzüm, 2000a : 111-132). For example Alevis from Adana, Kahramanmaraş and Çorum who had converted to Ja’farism and had studied in Iranian seminaries returned to Turkey charged with the responsibility of converting Alevis to Ja’faris. Publications such as *Ashura* and *Ondört Masum* were founded (Massicard, 2007 : 139; Taşğın, 2004 : 146), and in 1991 a Ja’fari mosque called the Ehl-i Beyt Camii was built in an Alevi area of Çorum (Üzüm, 2000b : 122-125; Taşğın, 2004 : 146).

While these groups share the commonality of being non-Sunni, there are significant differences among them in their beliefs, lifestyles, rituals, places of

worship, and ideological and sociocultural structures. Each of these groups sees itself as a self-contained religious tradition rather than a branch of one another, and they have their own scriptural sources in which they self-identify themselves. Furthermore, members of each religious group prefer not to describe themselves as the members of another one. For this reason, it seems more appropriate to recognise them as self-contained religious traditions and discuss the differences, rather than the similarities among them.³

The main Ja'fari areas in Turkey are Igdir, Kars, Ardahan, and some areas in Agri which are all within Eastern Anatolia. Although many Ja'faris in this region are local inhabitants that have lived there since the early Ottoman period (Can, 1986: 45), some came from Armenia during the 1918-1925 population exchange (Andrews, 1992: 98), some came during the 1878 Ottoman-Russian war, and many migrated, settling in Eastern Anatolia during the 1920's to escape the Bolshevik Revolution and the Russian invasion in Northern Azerbaijan (Üzüm, 1993: 25).

The migration in Turkey from rural to urban began during the 1950s and continued until the 1990s. During this process, Ja'faris also began to migrate from their homeland to the larger industrial cities in western Turkey. At the present time, Ankara (Keçiören), Izmir, Yalova, Bursa, Kocaeli (Darica), Kırklareli (Luleburgaz), Manisa (Turgutlu) and Aydın are the cities where Ja'faris live, and Istanbul is the main place of settlement of them.

The size of the Ja'fari population in Turkey is uncertain, in part because individuals are not questioned regarding their faith or religious denomination in census questions. Ja'faris hold that there are about 3 million Ja'faris in Turkey. However, some recent research states that there are less than 1 million Ja'faris in Turkey;⁴ in any case, these figures are just estimates.

2. The Aim and Methods

Ja'farism reflects a specific example in terms of the transformation of religious movements to the modern identities on the modernization process of Turkey. The differences between Ja'farism and the Sunni movements in terms of belief, worships and historical background make the modernization process and identity unique. For this reason; it seems important to discuss the transformation process of Ja'farism from traditional structure to the modern religious identity so that we can understand the Dynamics that affect the modernization of a sectarian religious minority in Turkey.

This study aims to summarize the transformation of traditional Ja'farism and institutionalization process as a modern religious identity in Turkey.

In this study, qualitative research techniques such as documentation, interview and direct observation techniques were used. In the later period of the Ottoman Iranian Ja'faris had been living in Istanbul and they had some religious institutions such as mosque, graveyards, and gasilhane (facilities for preparing the deceased for

burial). In addition they had been organizing Ashura ceremonies in Muharram. Those institutions played an important role on the institutionalization of Turkey's Ja'faris that migrated from the eastern regions of Turkey to the industrialized cities in the west. From this point, during the examination of the documents, the documents of the Ottoman Archives and recent written sources were used. In order to understand some of the issues that not found in the written sources, interviews were conducted with the leading names of the Ja'faris and experts in the field. The data obtained from the documents and interviews were supported through observations.

3. The Dynamics of Urban Institutionalization

Immigration and urbanization are often viewed negatively as resulting in the importation of rural traditions to city centres, squatting in city centres, creating of subcultures, an increase in crime rate, social disintegration, social stratification, and class conflicts. When the context of immigration is considered with the religion, multi-dimensional and complicated sociological processes stand out. The institutionalization of Ja'farism in Turkey is a social phenomenon beginning with immigration directly from rural areas to city centres and affected by these sociological processes. Therefore, it is necessary to understand the social environment which Ja'faris encounter in city life after immigration, as well as the social change in Turkey from 1960-1990, which included significant migration from rural to urban areas. In this period, global identity movements affected Turkey and as a natural result, various new identity movements emerged and multi-dimensional class conflicts were experienced. The parties involved in these conflicts were the masses coming from rural areas through immigration. In this period, when modernization was intensely experienced as well, previously separate populations from different regions of Anatolia integrated under the banner of mutual values and created new social movements. Modern religious communities emerged in this period, while some religious structures whose traditions could not survive in the city life disintegrated and were re-integrated into various ideological movements.

In a period when there is an intense immigration from villages to cities in Turkey; Ja'faris living in a few different cities in Eastern Anatolia began to migrate to the larger industrial cities in western Turkey in part due to inadequacy in the educational and health systems, but mainly due to unemployment (Kılıç, 1998: 14). Firstly, heads of families came to big cities in order to work; they engaged in seasonal work and found permanent jobs in time. After a while, they took their families with them and they migrated as a family (Üzüm, 1993: 114).

Ja'faris lived homogenously prior to immigration, and preferred to live together in cities when they migrated. As a natural consequence of differences between Shi'i and Sunni belief and ritual practice, Ja'faris have preferred to pray in their own mosques. For this reason Ja'faris prioritized establishing their own mosques upon migration. Thus, Ja'faris who migrated to Istanbul had an advantage over others who migrated to the other cities. Iranian Ja'faris had been living in Istanbul since 18th

century although the small number and they had some institutions such as mosques, graveyards, and *gasilhanes* (facilities for preparing the deceased for burial).

Historically, peace between the Ottomans and Iran provided an opportunity for Iranians to carry out various activities, especially trade, in Ottoman regions. Istanbul, the link between Asia and Europe, was a point of interest of Iranian traders by the 1700s and, as a result, many Iranian traders settled in Istanbul by the 1800s.⁵ Some of the traders carried out their commercial activities in buildings located in Üsküdar while a substantial part of them traded in buildings located in and around Beyazıt. Valide Han, located in Mahmutpaşa, one of the most important trade centres today, became an important centre where Iranian traders marketed their products which they brought from Iran to Europe.

When the number of Iranian traders increased, small mosques, *gasilhanes*, and graveyards were allocated for them by the Ottomans. Among the most important institutions belonging to Iranians were a small mosque, known as the “Iranians’ mosque”, in Valide Han; the Iranians’ graveyard in the Karacaahmet Graveyard in Üsküdar; and the Small Mosque of Seyyit Ahmet Deresi in that graveyard. Ja’faris immigrating to Istanbul after the 1960s settled in regions such as Karagümruk, Balat, and Kasimpaşa in order to stay close to the Small Mosque in Valide Han, and would attend Friday prayers at to the Small Mosque in Valide Han.⁶ Those who immigrated to other cities did not have their own mosques until the 1990s, and carried out Muharram and Ashura commemorations (including the recitation of elegies or *mersiye*) under difficult circumstances in their own houses.

The 1980s saw the dawn of a new era for Ja’faris. The first Ja’fari mosque, the Zeynebiyye Mosque, was opened in Halkalı in 1981. Mosques were begun to be constructed in both Istanbul and other industrial cities where Ja’faris live in the following years. Accordingly, immigrants to cities settled around the mosques. This period also accelerated the institutionalization of Ja’faris in city centres. Possibly, the Iranian Revolution in 1979 as well as changing identity policies in Turkey in the 1980s had an effect since, in the 1980s, identity movements began to grow. Turkey moved to a liberal economic system and aimed to fully integrate itself in the global economic system. This economic policy directly affected the identity policies of the government as well (Ayata, 1998: 77). In addition, the Islamic Revolution created enormous excitement among non-Shi’a Islamic groups in Turkey, and Ja’faris caught the attention of these Islamic groups. For example, the mosque in Valide Han which was an ordinary Shi’a mosque until that time began to be regarded after the Revolution as the Revolution’s platform in Istanbul (Yeler, 2006: 32-33). These developments gave Ja’faris the opportunity to move much more freely, increased public visibility and prepared a background for the other parts of the society to recognize them.

After the construction of Zeynebiyye Mosque in Halkalı, Ja’faris living in various parts of Istanbul as well as other industrial cities began constructing their

own mosques. Ja'faris emigrating from Eastern Anatolia afterwards began to settle in regions where their mosques were located. In the 2000s, a substantially institutionalized Ja'fari society emerged in city centres around mosques with public visibility. In other words, there was institutionalization based on a mosque.

Concordant with the Ja'faris' increased public visibility of Ja'faris, academic studies on Ja'farism began. These studies were generally post-graduate theses and dissertations, and, in these studies, religious attitudes and the socio-cultural status of Ja'faris living in different regions of Turkey were analysed.

In addition to the importation of their religious traditions into the city, important factors in the institutionalization of Ja'faris have included the natural tendency to accept the leadership of religious scholars, settling in geographical proximity with one another, and building family and neighbourly bonds. Additionally, the mosque and Ashura commemorations have played a central role. Rather than solely being houses of worship, Ja'fari mosques have responded to the social needs of the community to enable them to overcome a period of social disintegration and identity crisis and protect their community life. From the 1990s onward, Ashura commemorations also contributed to the Ja'faris' public visibility. Ashura commemorations were very effective as a modern institution in gathering Ja'faris from each region of Turkey under the same banner, expressing the problems and demands of Ja'faris, and strengthening identity consciousness among in Ja'faris.

4. The Mosques as the Centre of Institutionalization

Mosques played an important role in institutionalization of Ja'faris in city centres and overcoming identity crises due to modernization. As a result of rural to urban migration, new settlements at the outskirts of cities formed, and new mosques to meet the needs of occupants of those newly formed ghettos were constructed. Ja'faris who migrated to industrial regions also settled in such ghettos due to economic conditions.

The first Ja'faris to arrive in Istanbul settled near the mosque in Valide Han, Mahmutpaşa. However, they started to move to outskirts of the city because of living conditions and high costs. After the Zeynebiyye Mosque was opened Halkalı in 1981, most of Ja'faris in different regions of the city as well as the new comers settled near the mosque. Ja'faris in other regions of Istanbul and in other industrial cities began to construct their own mosques after the 1990s.

Today Halkalı is the region in Istanbul with the densest Ja'fari population, and the Zeynebiyye Mosque is one of their most important centres. There are around 300 Ja'fari mosques in all of Turkey, and 35-40 of those are in Istanbul. The Imam Ali Mosque in Bağcılar, Merkez Mehdiyye Mosque in Bahçelievler, Ebu Talip Mosque in İkitelli, and Imam Hüseyin Mosque in Kadıköy (Kayışdağı) are the biggest Ja'fari mosques, and their vicinities have most dense Ja'fari populations in Istanbul. Additionally, there are Ja'fari mosques in regions with significant Ja'fari populations.

Mosques are not mere temples for Ja'faris. They constitute multi-purpose spaces that meet many of social, cultural, religious, and other needs of their congregations. On lower floors or adjacent to bigger mosques, there are establishments as gyms, cafés, conference halls, and wedding halls. Mosques are constructed with the idea of meeting social and cultural needs of the community. Hence, it is even more meaningful for Ja'faris to settle near those mosques. Social activities including Muharram activities, religious courses, and weddings are frequently conducted within those mosques.

As a natural consequence of mosque-centered institutionalization, imams of mosques – referred to as *ahunt* or *molla* – are natural community leaders. Furthermore, civil society organizations founded by Ja'faris such as foundations, unions, and sports clubs are typically located near mosques. For example, CAFERİDER (The Association for Ja'fari Publicity, Research and Education), CABİR (The World Union of Ja'fari Scholars), the Ehl-i Beyt Scholars Association, and the Mother Zehra Association are some of the most prominent Ja'fari civil institutions, and they were all founded near the Zeynebiyye Mosque.

Mosques in Turkey are normally governed by the Presidency of Religious Affairs, and imams serving in mosques are public officers and are paid by the state. However, Ja'fari mosques are not governed by the state, and imams are paid by the congregation. A law issued in 1999 decreed that Ja'fari mosques must be governed by Presidency of Religious Affairs; the Ja'fari community opposed this law. In the end the law was not put into practice (Yeler, 2006: 49). In 2004, a Ja'fari mosque in Çorum was appointed an imam by the Presidency of Religious Affairs which led to Ja'fari opposition and their opening a case in European Court of Human Rights. Mikail Kayla, the imam in charge of the Imam Ali Mosque in Bağcılar at that time, stated: “We do not wish to be connected to the Presidency of Religious Affairs. We think the administration serves only the Sunni population and is trying to assimilate us. We met Mesut Yılmaz during his term as prime minister in Ankara and asked him not to connect us to the Presidency of Religious Affairs but to Ministry of Interior for overseeing. He responded positively to our request, and we are directly connected to the Ministry of Interior” (M. Kayla, personel interview, 2006).

While it is natural that, due to differences in religious practices, Shi'is and Sunnis would have separate mosques, Muslims having separate places of worship has had negative effects on social integration and has sharpened differences.

5. Ashura as a Modern Institution

The most important Ja'fari commemoration in Turkey is Ashura. Ashura has been a key factor leading to recognition and visibility of Ja'faris in Turkey. Ashura commemorations organized in the 1990s in Halkalı, Istanbul have drawn worldwide attention, although Ashura commemorations in Istanbul date back much further.

Ottoman archives reveal that Iranian Ja'faris living in Istanbul held Ashura organizations during the first ten nights of Muharram in the later period of the Ottoman

Empire. During those ceremonies, “marsiyahs” (*mersiye*) were recited, and on the tenth night of the month, about 150-200 Ja‘faris wearing white shirts struck themselves on the head with swords until they bled. Local residents attended the ceremonies with interest. Ceremonies were quite noisy and occasionally required security measures (BOA, İ. DH 82523). Ceremonies starting in inns of Beyazit region, which was commercial centre of Iranian Ja‘faris, did not remain confined to the region. On the tenth night of Muharram, Ja‘faris starting the ceremony at Validehan in Mahmutpaşa used to ride row-boats from Eminönü to Üsküdar and complete their ceremony in Seyyit Ahmet Deresi (BOA, Y. PRK. ZB 5-108 (1308 M 10)).

Under the Turkish Republic, it was not possible to conduct Ashura ceremonies in Istanbul’s changing social and political atmosphere. Azeri Ja‘faris who migrated to Halkalı, Istanbul started to organize Ashura ceremonies during 1990’s as the social and political atmosphere became more relaxed, although few people attended in the first years.

In the 2000s, Ashura ceremonies started to draw attention from several segments of the society. Ja‘faris, who remained unknown to the greater part of the population, started to make the news with their ceremonies in Halkalı. Ashura ceremonies started to appear in the media with their women in black and men in chains with blood all over their faces. The majority of people in Turkey were previously not aware of Ja‘faris or such practices. The term ‘Ja‘fari’ became associated with people chaining and beating themselves to mourn for Imam Husayn, which became a source of criticism from those who did not know Ja‘faris well. Such criticisms had negative effects on Ja‘faris, who began to complain about being referred to as “the fifth madhhab, madhhab-less, qizilbash” (*Aksam*, 03/04/2004).

As more time passed, different segments of the society started to know Ja‘faris better. Ja‘faris from different regions of Turkey, civil society organizations, leaders and representatives of political parties, and people from all walks of life started to participate in Ashura ceremonies. Heeding the criticism, Ja‘faris abandoned traditions such as drawing blood in order to internalize Imam Husayn’s pain and started to donate blood to the Turkish Red Crescent instead. Such steps led to more sympathy within society and were replicated in Ashura ceremonies in other cities of Turkey; at the same time, Shi‘a in other countries also started to donate blood instead of cutting themselves too.

Ashura ceremonies organized in Halkalı a few years ago were recognized by UNESCO as best reflecting the spirit of Ashura. The programme included a theatrical play depicting the martyrdom of Imam Husayn, which was a candidate for the Guinness Book of World Records due to the size of the cast and the audience. Ali Özgündüz, a Ja‘fari congressman from the Republican People’s Party submitted a legislative proposal in the parliament to make Ashura an official holiday.⁷

6. Identity and Ideological Diversity

In parallel with the increased public visibility of Ja'faris, their sense of identity, ideological structure and political attitudes became a matter of public debate. In general terms, the Ja'fari community is one that has been able to integrate its religious tradition into urban life without an identity crisis and recreate traditional social structures via modern means. On the other hand, there are Ja'faris who pursued higher education and entered different professions while distancing themselves from their religious heritage. Hence while discussing identity and ideological diversity in the Ja'fari community, groups that maintained their religious tradition and community life are primarily being considered.

Almost all of Ja'faris in Turkey have Azeri roots. Therefore there is an issue of Azeri as well as Ja'fari identity. Other segments of the society sometimes refer to Ja'faris as Azeri or Azeri-Ja'fari. In some parts of Istanbul, Ja'fari mosques are regarded as "Azeri mosques". Field research conducted in Istanbul showed that 73% of the participants regarded being a Turk and 76% regarded being Ja'fari as important to them (Yeler, 2006: 59). As these figures reveal, there is a multi-dimensional identity among Turkish Ja'faris involving an ethnic element as well as a religious one.

It is hard to comment on the political attitudes of Ja'faris since Ja'faris living in different regions develop different attitudes in accordance with their specific conditions. In a study conducted in Istanbul, Ja'faris were asked which aspect of political parties they consider most when they vote, and 39% responded with policies regarding religion, whereas 41% said secularity and 61% said nationalism are important to them (Yeler, 2006: 78). The results of the 2011 general elections seemed to confirm those findings. Ali Özgündüz, a close relative of Zeynebiyye mosque's imam Selahattin Özgündüz, was elected to the parliament from the Republican People's Party (CHP). On the other hand, the Nationalist Movement Party (MHP) won 34% of votes in Iğdır, making it the most popular party in the province.⁸

Selahattin Özgündüz states that Ja'faris' political attitudes vary according to regional conditions: "For instance, in the centre of Iğdır, nationalism is prevalent. On the other hand, Tuzluca, another district in Iğdır with a high Ja'fari population, once became a symbol for leftist movements. The fact that followers of the same madhhab living in the same region are capable of dividing between right and the left suggests that people in the country have leftist tendencies due to poverty while people in the city centre tend to the political right due to living with Kurds in the same region" (S. Özgündüz, personel interview, 2011).

A distinguishing feature among Ja'faris is institutionalized religious authority. Any Ja'fari who is not a *mujtahid* is supposed to follow a *marja'*. There are no *marja'*s in Turkey and hence Ja'faris are forced to follow *mujtahids* from other countries. Imams of the mosques are natural leaders of Ja'fari people. Therefore Ja'faris' loyalty

to Turkey has been debated, sometimes Turkish Ja'faris differ due to following different *mujtahids*. However such differences seem to be more important to mosque imams and their close circles rather than the general public.

Today, the centre of Turkish Ja'faris is the Halkalı district in Istanbul. The Zeynebiyye mosque is the most important centre for most Turkish Ja'faris. Selahattin Özgündüz, the imam of the mosque, is regarded as the leader of the community by the vast majority of Turkish Ja'faris and is presented as such in various platforms. However, there are groups who do not regard Zeynebiyye as their centre or Özgündüz as their leader. Some studies suggest that Ja'faris are divided into the Zeynebiyye group and Kevser group (Albayrak, 2008: 114). However, we can say that differences among Ja'faris are complex, and there are no clearly sharp divisions among Ja'faris. For example most Ja'faris living in Ankara do not recognize any imam of the mosque as the natural leader of all Ja'faris, believing there is not a worthy candidate within Turkey to assume leadership. They posit that a leader must possess certain political, social, and religious characteristics that are not yet found (Albayrak, 2008:114). Furthermore, the congregation of the Merkez Mehdiyye mosque congregation in Bahçelievler, Istanbul and the Lüleburgaz and Yalova Ja'fari communities who act together with them do not regard Zeynebiyye as the centre. In the said differentiation, the major role is played by the fact that the said groups follow different *marja's* who have different views concerning religious and political matters. However, such divisions remain largely among mosque imams and civil organizations and do not cause a serious division among the Ja'fari public as supported by the fact that ceremonies in Halkalı attract Ja'faris from every region of Turkey each year.

7. Current Problems

The last 50 years witnessed a multi-dimensional social transformation in Turkey in which Turkish Ja'faris achieved institutionalization through a dynamic social transformation. They experienced an influential identity movement and were capable of setting their agenda in social, political, and religious matters. Increased public visibility on the Ja'faris side gave them opportunities to voice certain demands as well as opened the door for discussion of matters that concern Ja'faris.

Ja'faris have certain demands that they frequently voice on various platforms, including recognition of the tenth of Muharram as an official holiday, opportunity to broadcast on state television, inclusion of the Ja'fari faith in schoolbooks, a share from the state budget for religious services, and the recognition of Ja'fari identity by the state. A workshop among Ja'fari imams repeated the same claims.⁹ Those demands are voiced in the recent years after Ja'faris gained public visibility and an influential identity. On the other hand, important problems including the status of Ja'fari imams and mosques and religious education have been discussed for many years.

Ja'fari mosques in Turkey are independent and are not subject to supervision. All imams serving in Sunni mosques receive their wages from the state budget

whereas Ja'fari imams are paid by their congregations. Currently there are about 500 Ja'fari imams in Turkey. Since there are no institutions in Turkey providing training in Ja'fari *fiqh*, Ja'fari imams are educated in foreign Shia *madrasahs*. Ja'fari imams initially went to Najaf, Iraq for their education which became impossible during the era of Saddam. Therefore they switched to Qum, Iran, instead. Turkish Ja'faris who wish to pursue their religious education go to Qum today as well. The fact that their community leaders received a lengthy education in foreign countries has caused several social and political problems and frequently become a matter of debate.

Since Ja'faris are a religious group, their demands and problems are handled by the Religious Affairs Administration. When we look at it chronologically during Ali Bardakoğlu's term as the Administration Head, he stated: "There are about 300 Ja'fari mosques in Turkey. We must train imams for the Ja'fari community. Ja'fari imams receive their wages from their congregations. They influence people claiming it is not acceptable to follow an imam who is a government employee. We need to lead Ja'faris according to their own *madhhab*" (*Sabah*, 12/25/2005).

The current head of the administration, Mehmet Görmez, said: "I regard the fact that Ja'faris are forced to send their children to Iran as a flaw on my behalf. I believe important steps will be taken on the issue."

Although Ja'faris speak of negative aspects of having to send their children abroad for religious training, they have been refusing other suggestions. They argue that the Presidency of Religious Affairs only serves the Sunnis and they lack these services. From time to time, that the administration appoints imams trained in accordance with Ja'fari *fiqh* to Ja'fari mosques as contracted personnel. However, Ja'faris oppose to the idea saying it is not acceptable to pray behind an imam who is a government employee. They even go to the length of claiming that the state is trying to assimilate them by making such a suggestion. In our opinion, the key element in such disagreements is the difference in religious traditions. Sabri Sayan, the imam of the Bahçelievler Merkez Mehdiyye mosque, says: "The state appoints graduates of Imam-Khatib high schools, or faculties of theology as imams to Sunni mosques and the congregation is forced to accept a person unknown to them as their imam without a problem. Ja'farites are not like that. They require assurance of the imam's scholarly proficiency and personal *taqwa*. So, even if the state appoints imams trained according to Ja'fari *fiqh* to our mosques, the congregations would not accept them" (S. Sayan, personel interview, 2007).

Abdülkadir Sezgin, a retired chief inspector from the Presidency of Religious Affairs, says he proposed a project in 1999 that was not carried out in order to solve the Ja'faris' current problems: "I proposed a project to the General Secretariat of the National Security Council. I proposed founding a Ja'fari department under Ankara University's Faculty of Theology which *ayatollahs* who serve as scholars in Shia *madrasahs* would be invited to join, and in which Ja'fari religious scholars would be

trained. I felt that many problems of the Ja'fari community would be solved by this. The secretariat saw the project as important and asked opinions of both the Religious Affairs Administration and from faculties of theology. Unfortunately those institutions responded negatively, and the project never saw the light of day" (A. Sezgin, personel interview: 2015).

Such proposals are met with caution from Ja'fari religious leaders, and they claim that the state is trying to assimilate them. On the other hand, most Ja'faris voice demands as to the founding of Ja'fari religious schools to provide religious training for their children as well as for their future imams (Yeler, 2006: 67).

Religious services in Turkey are provided by the Presidency of Religious Affairs, founded in 1924. Religious education is also provided in Qur'anic courses, Imam-Khatib high schools, and faculties of theology, which are all modern state institutions. Apart from that, primary and secondary education institutions provide religious, cultural, and moral education for all students. The fact that religious services and education are completely under state control is related to the philosophy of the foundation of the Republic of Turkey, a policy that sustains secularity and specified by the constitution. The Ja'faris' attitude and expectations on mosques' independence and imams' training contradict the state's fundamental philosophy. Hence, unless major changes in the constitution are made, such demands from Ja'faris are not likely to be met.

8. Conclusion

Ja'farism is a kind of institutionalized identity in Turkey at the present time although it has some different ideological and political dimensions. Movement of religious tradition into city life, religious leaders' being the natural leaders of the society, cohabitation in places to which they immigrate, neighbourhood and relative relations are important factors in this institutionalization. In addition to this, mosque based lifestyle and Ashura commemorations which are unique to Ja'faris have bigger and more important roles. Although Ja'faris have some demands that discussed the main problems are about the status of mosques and the religious education of the imams.

Endnotes

- 1 Although Shi'ism historically had many factions, it is the Ja'fari which have come to be dominant. Outside of Turkey, Ja'faris are also known as 'Imamis' – because of their belief in a line of successors to the Prophet Muhammad – or 'Twelvers' (Ithna 'Asharis) – because of their belief that the successors are twelve in number. Inside Turkey it is the term 'Ja'fari' which has currency given the pivotal role played by Ja'far al-Sadiq in the formation of the jurisprudence of this sect.
- 2 For example see; Martin Van Bruinessen, "Kurds, Turks and the Alevi Revival in Turkey", Middle East Report 200 (1996), pp.7-10, and Moojen Momen, "An Introduction to Shi'i Islam The History and Doctrines of Twelver Shi'ism", Yale University Press, New Haven and London, 1985, pp.269-270.
- 3 See for the comparison of those religious groups in Turkey; Abdulkadir yeler, "Shi'ism in Turkey: A Comparison of Alevis and Ja'faris", *Journal of Shi'a Islamic Studies*, V.3, N.3, London 2010, and Abdülkadir Yeler, "Aleviler Suriye'nin Neresinde?"

http://www.tasam.org/Files/Icerik/File/aleviler_suriyenin_neresinde_5e0bbbed-a34d-4deb-b938-58e891af7f71.pdf

- 4 For example; Büyükkara asserts that population of Ja'faris maybe slightly more than half a million. (Mehmet Ali Büyükkara, "İslam Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu'daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları", e-Makalat Mezhep Araştırmaları, VI/2, Güz 2013, p. 332). In addition, according to "Research on Religious Life in Turkey" by Presidency of Religious Affairs; %99 of the population in Turkey is Muslim and %1 of Muslims are Ja'faris. It means Ja'fari population in Turkey is about 760.000. (Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye'de Dini Hayat Araştırması, Ankara, 2014, p. 8).
- 5 In a survey carried out in 1851, 243 Iranian traders living in different parts of İstanbul were determined. See. Ottoman Archives of Prime Ministry Office (BOA), İrade Hariciye (İHR), 74/3603.
- 6 Ayşen Baylak notes that the first generation that migrated to İstanbul in the 1960s was unhappy about not being able to find any place or group to commemorate Ashura. Sema told me that "When my father learned about the mosque in Valide Han (known as mosque of Iranians for centuries) he was as happy as a kid...He used to ask himself how I can live in such a city where the mourning for Ehli Beyt is unseen." (Ayşen Baylak, *Visibility Through Ritual: Caferi/Shiite Community in Turkey*, Bogazici University, Atatürk Institute for Modern Turkish History, unpublished master thesis, İstanbul, 2009, p. 68.)
- 7 <http://www2.tbmm.gov.tr/d24/2/2-0172.pdf> (03/24/2015)
- 8 <http://www.ysk.gov.tr/ysk/docs/2011MilletvekiliSecimi/KesinSonuclar/igdir.pdf>
- 9 [http://www.zeynebiye.com/caferi-calistayi-taleplerini-acikladi-\(foto\)_d74627.html](http://www.zeynebiye.com/caferi-calistayi-taleplerini-acikladi-(foto)_d74627.html) (11/28/2013)

Bibliography

I. Personal Interviews

- Personal Interview with Sabri Sayan, 18 June 2007, İstanbul / Turkey.
 Personal interview with Abdülkadir Sezgin. March 2006, İstanbul, Turkey.
 Personal interview with Mikail Kayla, March 2006, İstanbul, Turkey.
 Personal interview with Selahattin Özgündüz, June 2011, İstanbul, Turkey.

II. Archival Sources

- Otoman Archives (BOA, İrade Hariciye,74/3603.)
 Ottoman Archives (BOA, İ. DH 82523.)
 Ottoman Archives (BOA, Y. PRK. ZB 5-108 (1308 M 10)

III. Written Sources

- Albayrak, Ali. (2008). "Dini Gruplar Bağlamında Caferilik", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13:2.
- Andrews, Petel Alford. (1992). "Türkiye'de Etnik Gruplar", trans. Mustafa Köpüşoğlu, İstanbul 1992.
- Ayata, Ayşe. (1998). *Türkiye'de Kimlik Politikalarının Doğuşu, 75 Yılda Tebaa'dan Yurttaş'a Doğru*, Edit.Artun Ünsal, İstanbul.
- Baylak, Ayşen. (2009). "Visibility Through Ritual: Caferi/Shiite Community in Turkey", Unpublished master thesis, Bogazici University, Atatürk Institute for Modern Turkish History, İstanbul.
- Büyükkara, Mehmet Ali. (2013). "İslam Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu'daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları", e-Makalat Mezhep Araştırmaları, VI/2, Güz.

- Can, Kadir. (1986). “*Bütün Yönleriyle İğdır*”, İğdır.
- Diyanet İşleri Başkanlığı, “Türkiye’de Dini Hayat Araştırması”, Ankara, 2014.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. (2001). *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, İstanbul, Şato Publications.
- Kılıç, Ali Ercan. (1998). “İstanbul Halkalı Zeynebiye Aytaç Mahallesiinde Sosyal Kültürel ve Ekonomik Yapı Üzerine Bir Araştırma”, unpublished postgraduate thesis, İstanbul University, İstanbul.
- Momen, Moojen. (1985). *An Introduction to Shi’i Islam The History and Doctrines of Twelver Shi’ism*, Yale University Press, New Haven and London.
- Taşğın, Ahmet. (2004). “1980 Sonrası Alevilerin Farklı Bir Görüntüsü Alevi Caferiler ve Aşura Dergisi”. *Dini Araştırmalar*, 6 (18).
- Üzüm, İlyas. (1993). “İnanç esasları Açısından Türkiye’de Caferilik”, Unpublished Phd Thesis, Marmara University, İstanbul.
- . (2000a). “Aleviler Şiileştirilebilir mi”, in *Aleviler / Alewiten*, ed. İsmail Engin & Edhard Franz, Hamburg.
- . (2000b). *Günümüz Aleviliği*, Isam Publications, İstanbul.
- Van Bruinessen, Martin. (1996). “Kurds, Turks and the Alevi Revival in Turkey”, *Middle East Report* 200.
- Yeler, Abdülkadir. (2006). “Türk Toplumunda Caferiler”, Unpublished Postgraduate Thesis, Marmara University, İstanbul.
- . (2010). “Shi’ism in Turkey: A Comparison of Alevi and Ja’faris”, *Journal of Shi’a Islamic Studies*, V.3, N.3, London.
- . (2011). “Aleviler Suriye’nin Neresinde?” Date of Access: 15.08.2019 http://www.tasam.org/Files/Icerik/File/aleviler_suriyenin_neresinde_5e0bbbed-a34d-4deb-b938-58e891af7f71.pdf
- Aksam* Newspaper, 03/04/2004.
- Sabah* Newspaper, 12/25/2005.
- <http://www.ysk.gov.tr/ysk/docs/2011MilletvekiliSecimi/KesinSonuclar/igdir.pdf>
Date of Access: 18.04.2019.
- [http://www.zeynebiye.com/caferi-calistayi-taleplerini-acikladi-\(foto\)_d74627.html](http://www.zeynebiye.com/caferi-calistayi-taleplerini-acikladi-(foto)_d74627.html)
Date of Access: 17.03.2019.
- <http://www2.tbmm.gov.tr/d24/2/2-0172.pdf> Date of Access: 17.03.2019.

ERENLERİN REVÂKİ: REVAK KİTABEVİ VE BEKTAŞİLİK SERİSİ*

Revak Bookstore and Its Bektashism Series

Kazım ATAÇ**

Revak; kadîm şark mimarisinde dergâh, tekke, saray, kütüphane, medrese, cami gib yapıların, ana binanın bahçeye/avluya bakan kısmında, direkler üzerinde kubbeleri veya çatısı olan, etrafı açık bölümüdür. Yağmurda, karda veya güneşte, Revak altına girenler korunmuş olurlar. Bu yazıda tanıtmaya çalışacağımız Revak Kitabevi de, ismini bu mânâyâ dayandırmış. Amaçlarını, Ehlibeyt'in zâhirî ve bâtinî yolunu, bu yolu yürütmüş Pîrlerin/Erenlerin hayatlarını, fikirlerini, kültürlerini anlatan eserleri Revak altında toplamak olarak açıklıyorlar.

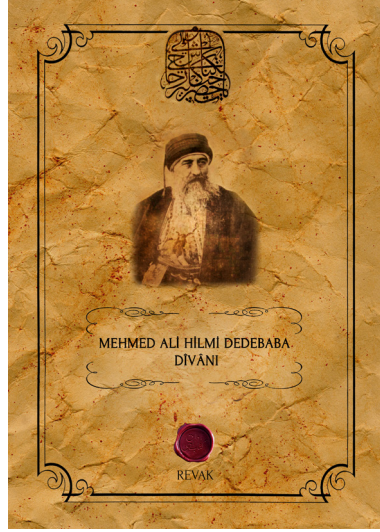
Yayınladıkları eserleri seriler altında tasnif eden Revak Kitabevi, 2012 senesinden bugüne kadar, “Ehlibeyt ve Âl-i Beyt” serileri altında biyografi tarzında on beş kitap neşretmiş. Bunlardan, Hz. Ali, Hz. Fâtîme, Hz. Ebû Tâlib, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Hz. Zeyneb, Hz. Hatice hazerâtı hakkındaki eserler ilk defa yayınlanmıştır. Kitapların yazarları, kendi sahalarında muteber isimler olmaları ile dikkat çekiyor. Eserlerde Ehlibeyt'in atalarının ve evlâtlarının hayatları, duygusal hikâyeler şeklinde değil, ilmî deliller ve irfânî inceliklerle okuyucuya sunulmuş. Yayınevinin kitapları bir yandan Ehlibeyt âşıklarının kalplerine hitap ederken, diğer yandan da konuyu ilmî olarak araştıran kimseleri sağlam delillerle düşünmeye sevk ediyor.

Revak'ın Ehlibeyt'in bâtinî yolu hakkında neşrettiği eserler ise, (bazı tarih araştırmaları dışında) bu yolun ehli kimselerinin kaleminden çıkmış. Söz konusu eserleri bugüne kadar sekiz ayrı seri altında toplayan yayınevi otuz üç kitap neşretmiş. Serilerin isimleri şöyle: Bektaşilik Serisi, Rifâilîlik Serisi, Kâdirîlik Serisi, Mevlevîlik Serisi, Hurûfîlik Serisi, Arûsîlik Serisi, Halvetîlik Serisi, Celvetîlik Serisi. Biz bu yazıda Bektaşilik Serisi'nde neşredilen sekiz kitabı tanıtmaya çalışacağız.

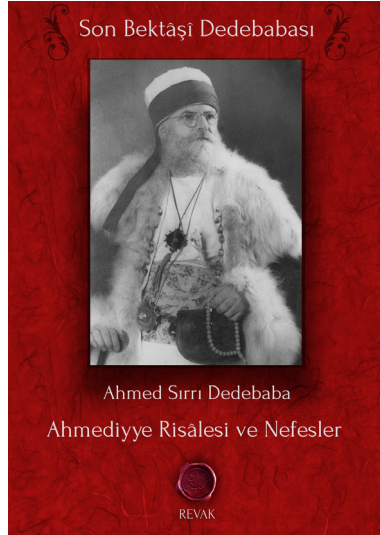
* Geliş Tarihi: 03.12.2019, Kabul Tarihi: 13.12.2019. DOI: 10.34189/hbv.92.012

** Avukat&Ressam, Chicago, USA. tkatac@gmail.com

Mehmed Ali Hilmi Dede Baba Dîvânı: Hilmi Dede Baba (1842-1908), yok olmaya yüz tutan Bektaşiliği, 19. yüzyılda her açıdan ihya etmiş bir zâttır. Hz. Hünkâr'ın yolunda Pîr'ini her mânâsı ile büyük bir kudret ve dirayetle temsil etmiş ve pek çok kâmil kimse yetiştirmiştir. Dede Baba'nın *Dîvân*'ı, bir ismi de *Tarîk-i Nâzenîn* olan Bektaşilik'teki nâzenîn irfânının, meveddetin ve kemâlin en güzel terennümlerinden biridir. *Dîvân*, ilk kez Dede Baba'nın vefatından sonra, Merdiven Köyü Tekkesi Aşçısı ve aynı zamanda Hilmi Dede Baba'nın hulefâsından olan Filibeli Ahmed Mehdi Baba tarafından kitap hâline getirilerek 1909 tarihinde İstanbul'da yayınlanmıştır. Gazel, kaside, murabba, müstezat, muhammes, müseddes, muaşşer, mersiye, kıta, müfred, beyit ve tarih düşme tarzında şiirleri ihtiva eden *Dîvân*, Elif-ba sırasına göre tertip edilmiştir. 2012 yılında Gülbeyaz Karakuş tarafından hazırlanan ve Revak Kitabevi'nin büyük bir titizlikle neşrettiği *Dîvân*, lügatçe ve fotoğraflarla da zenginleştirilerek günümüz Türkçesine kazandırılmıştır.



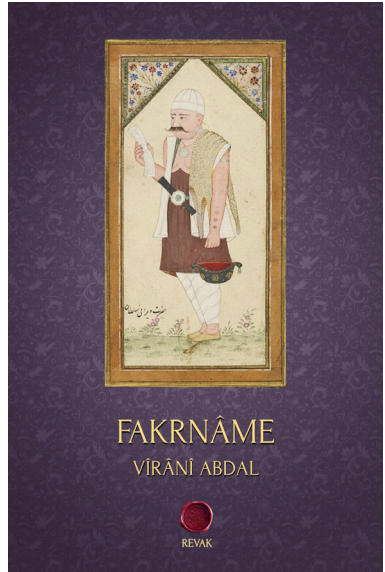
Ahmediyye Risâlesi ve Nefesler: Mısır'da yaklaşık beş asır varlığını sürdüren Bektaşî geleneğinin son postnişini olan Ahmed Sırrı Dede Baba (1895-1963), 20. yüzyılda Bektaşîliğin en önemli temsilcilerinden biridir. Salih Çift tarafından hazırlanan, Revak Kitabevi'nin 2013 senesinde neşrettiği *Ahmediyye Risâlesi ve Nefesler* adlı eser, Sırrı Dede Baba'nın Arapça kaleme aldığı *Ahmediyye Risâlesi* isimli eseri ile Türkçe nefeslerini ihtiva etmektedir. Dede Baba'nın hayatının kaleme alındığı birinci bölümün ardından, ikinci bölümde risâlenin Türkçe çevirisi yer almaktadır. Hz. Pîr Hacı Bektâş-ı Velî'nin hayatı, Bektaşî tarikatı, Mısır'da Bektaşîliğin tarihsel gelişimi ve Kaygusuz Sultan Dergâhı hakkında bilgilerin verildiği *Risâle*'de, müellifin kendi otobiyografisi ile mürşidi ve kendisinden önceki postnişin Mehmed Lütfî Baba'nın biyografisinin yanı sıra, Bektaşîlerce okunan dua ve evrâd metinleri de yer almaktadır. Üçüncü bölümde ise, Dede Baba'ya ait nefesler, kendisine ithafen kaleme alınmış şiirler ve bazı nesirler yer almaktadır. Daha önce yayınlanmamış fotoğraflarla zenginleştirilen kitap, Kaygusuz Abdal'dan Ahmed Sırrı Dede Baba'ya uzanan "nâzenîn" bir geleneğin izini sürüyor.



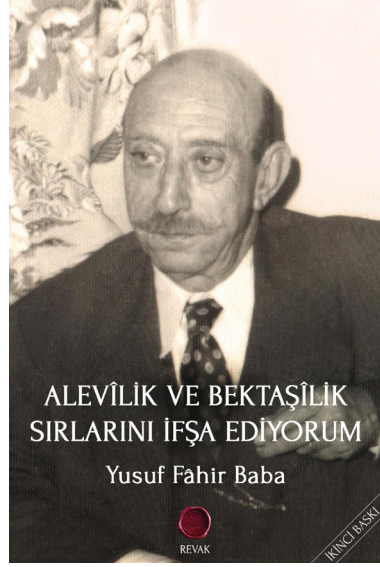
Bektaşî Risâleleri: Kitap, son dönem Bektaşîlerinin renkli sîmalarından ve âlim bir Bektaşî babası olan Hasan Cemâlî Baba (1836-1929) tarafından yazılmış dört risâleden oluşmaktadır: *Sâliklerin Rehberi*, *Cem Âyininin Remizleri*, *Hakikatler Terazisi*, *Menâkıbnâme*. Kahraman Özkök'ün yayına hazırladığı ve 2014 yılında Revak Kitabevi tarafından neşredilen bu çalışma, sahasında önemli bir boşluğu doldurmuştur. Zira eserin ilk üç bölümünde, yola yeni girmiş mübtedî sâliklere nasihatler, vahdet-i vücûd gibi önemli tasavvufî konular, Bektaşî âyininin sembolleri ve erkânın esasları anlatılırken; son bölümde de, On Dört Mâsum ve Hz. Hatice, On Dört Masum-ı Pak, On yedi Kemberbeste ve Kerbela şehîdlerinin isimleri kaydedilmiş, Hacı Bektaş Veli hazretlerinin soy ağacı yazılmıştır. Çalışma sırasında Arapça ve Farsça ibarelerin Türkçe çevirilerinin verilmesi, ihtiyaç duyulan yerlerde notlandırılması ve orijinal metnin Latin harfleriyle yayınlanması da önemli bir hizmet olmuştur.



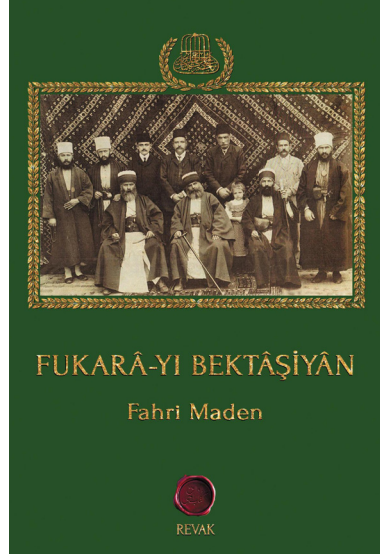
Fakrnâme: Nefesleri ile Hakk Muhammed Ali aşkı dile getiren Virânî Abdal (17. yy.), tasavvuf tarihimizin önemli sîmalarından biridir. Tek mensur eseri olan *Fakrnâme*, Fatih Usluer tarafından yayına hazırlanmış ve 2015 yılında Revak Kitabevi tarafından neşredilmiştir. Virânî Abdal'ın hayatının, eserlerinin ve *Fakrnâme*'nin incelendiği Giriş bölümünden sonra, Alevî ve Bektaşî inancı ile Hurufiliğin bir arada işlendiği *Fakrnâme*'nin sadeleştirilmiş metni yer almaktadır. İkinci bölümde ise metnin transkripsiyonu bulunmaktadır. Eserde tasavvuf, tarikat erkânı ve hurufilik başlıkları altında pek çok konu işlenmiştir. Bunlardan bazılarını zikretmek gerekirse: Hakk'ın bilinmesi, Muhammed-Ali'nin hakikati, bir mürşide bağlanmanın gerekliliği, tâlîpte ve mürşidde olması ve olmaması gereken özellikler, tarikatın önemi, Fâtiha Sûresi'nin sırları, insan yüzündeki hatlar ve Kur'ân harflerinin bâtinî mânâları.



Alevîlik ve Bektaşîlik Sırlarını İfşâ Ediyorum: Son dönem Bektaşî babalarından Yusuf Fâhir Ataer'in (1891-1967), *Tarih Dünyası*, *Yeni Tarih Dünyası*, *Tarih Coğrafya Dünyası* dergileri ve *Son Havadis* gazetesinde neşrettiği yazı dizileri, Kahraman Özkök tarafından bir araya getirilerek yayına hazırlanmış ve 2016 senesinde Revak Kitabevi tarafından neşredilmiştir. Takdim kısmında, Yusuf Fâhir Baba'nın hayatına dair daha önce bilinmeyen pek çok ayrıntı yer almaktadır. Sonraki dört bölümde ise, tarih sırasına göre mezkûr yayınlarda neşredilmiş yüz on sekiz makale bulunmaktadır. Bu makalelerde; ilk dönem İslâm tarihi ve Kur'an-ı Kerîm ile alakalı tartışmalı mevzular, Ehlibeyt'in yaşadıkları, Şiîliğin ve Sünniliğin doğuşu, Anadolu Alevîliği, Alevîliğin kolları, usûlleri, erkân ve itikat farkları, Hacı Bektaş-ı Velî ve Yunus Emre hakkında yanlış bilinenler, Bektaşîlik hakkında yazılan kitapların tenkidi, Üsküdarlı Hâşim Baba'nın Bektaşîlik ve Anadolu Alevîliğindeki yerinin belgelerle ispatı, son dönem Bektaşî babaları ile diğer tarikat mensuplarından hâtıralar ve daha pek çok mesele ele alınmıştır. Çalışmanın Ekler bölümünde ise, bugüne kadar neşredilmemiş yirmi bir fotoğraf yer almaktadır.



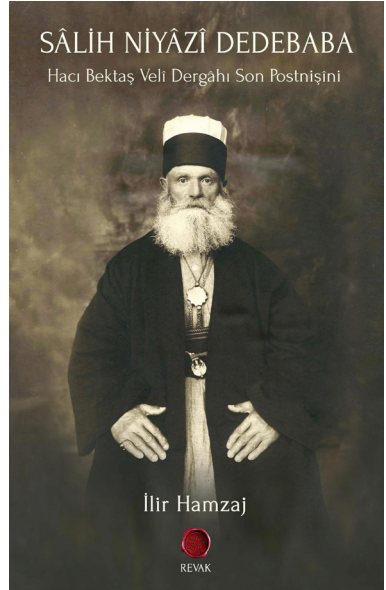
Fukarâ-yı Bektaşîyân: Fahri Maden'in arşiv belgeleri ışığında hazırladığı *Fukarâ-yı Bektaşîyân* adlı çalışma, 2017 yılında Revak Kitabevi tarafından neşredilmiştir. Beş bölümden oluşan eserde sırasıyla; Bektaşîliğin tarihî konumu, kültür tarihimizdeki yeri, Hüseyin Gâzi Tekkesi, Koyun Baba Tekkesi, Alevîlik ve Bektaşîlik'te Hızır inancı ve tekeleri ele alınmıştır. Ekler bölümünde ise, Sadrâzam Selim Sırrı Paşa'nın Bektaşîler hakkında II. Mahmud'a sunduğu rapor; Bektaşîliğin yasaklanması, Kıncı Baba ve diğer Bektaşîlerin idamına dâir II. Mahmud'un fermanı ve Bektaşîliğin yeniden devlet tarafından resmî olarak kabulüne dâir Bektaşî babalarının Meclis-i Meşâyih'e sundukları dilekçe yer almaktadır. Böylelikle Bektaşîlerin, Yavuz Sultan Selim'in tahsis ettiği vakıflar ile gördükleri iltifattan II. Mahmud'un Bektaşî kıyımlarına kadar olan serüvenleri, ayakta kalma çabaları, nüfuzları, dergâhlarının işlevleri, mensuplarının tavırları ve yaşadıkları irdelenmiştir.



Bektaşiliğin Bilinmeyenleri: Arzu Meral'in Bektaşî bir ailede yetişmiş Kahraman Özkök ile yaptığı söyleşi, 2018 yılında Revak Kitabevi tarafından neşredilmiştir. Kitap dört başlık altında yayına hazırlanmıştır: Tarihçe & Sosyoloji, İnanç & İtikad, Usûl & Erkân, Kisveler & Cihazlar. İlk bölümde, Bektaşiliğin zaman içinde nasıl teşekkül ettiği, Hz. Hünkâr, Balım Sultan, Sersem Ali Dede, Mehmed Ali Hilmi Dede gibi dönüm noktalarındaki mühim şahsiyetler ve Cumhuriyet sonrası gelişmeler ele alınmıştır. İkinci bölümde, Bektaşilerin en bariz itikadî özelliklerinden, diğer tarikatlerden farklılıklarından, ibadetlerinden ve şeriate yaklaşımlarından bahsedilmiştir. Üçüncü bölümde, Bektaşilik usûl ve erkânının bilinmeyen yönleri ele alınmış, özellikle Mücerredlik mevzuunda son derece orijinal bilgiler nakledilmiştir. Son bölümde ise; tâc, mücerred fenâsî, arâkiye, teslim taşı, kanberkiye, palheng, cilbend, mengûş gibi Bektaşiliğin kendine özgü sembollerinden ve bunların temsil ettiği mânâlardan bahsedilerek, Bektaşiliğin bugüne kadar dile getirilmemiş çeşitli cepheleri ilk kez yazıya aktarılmıştır.



Sâlih Niyâzî Dede: İllir Hamzaj'ın Arnavutluk Arşiv Belgeleri'ne dayanarak hazırladığı *Sâlih Niyâzî Dede: Hacı Bektaş Veli Dergâhı Son Postnişini* adlı biyografi çalışması, 2019 yılında Revak Kitabevi tarafından neşredilmiştir. Bektaşiliğin özellikle Cumhuriyet sonrası tarihini doğru okuma noktasında son derece önemli bilgi ve belgeler ihtiva eden eserin, Kahraman Özkök tarafından kaleme alınan "Takdim" bölümü ayrıca ehemmiyet arz etmektedir. Zira bu bölümde, Cumhuriyet sonrasında Dedeabalık müessesesinin serencamı detaylarıyla anlatılmış ve mezkûr konudaki tartışmalara önemli bir kaynak oluşturulmuştur. İki bölümden oluşan çalışmanın, birinci bölümünde Sâlih Niyâzî Dede'nin hayatı anlatılırken; ikinci bölümde, Niyâzî Dede'den sonra Bektaşiliğin Arnavutluk, Türkiye ve Mısır'daki serüveni özetlenmiştir. Böylelikle tekke ve zâviyelerin kapatılması kanunundan sonra Hacı Bektaş Dergâhı'nda neler olduğu, Pîrevi'nin



son postnişini Niyâzî Dede Baba'nın hizmetleri, Arnavutluk'ta Bektaşilik faaliyetleri, Bektaşî dergâhları ve mensuplarının karşılaştıkları zorluklar gibi pek çok konuya Arnavutluk arşiv belgeleri ışığında cevap verilmiştir. Çalışmanın ekler bölümünde ise, yirmi altı adet fotoğraf ve belge yer almaktadır.