

SÜREK
Journal of Alevism - Bektasism and Cultural Studies

"Süren erenler süreği,
Süre gelmiş süre gider."



Hacı Bektaş Veli
Research and Application Institute

SÜREK

"yol bir sürekin binbir..."

Alevilik - Bektaşilik
ve

Kültür Araştırmaları Dergisi



Amaç ve Kapsam: SÜREK Alevilik - Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi'nin amacı, başta Alevilik-Bektaşilik olmak üzere çağdaş kültür bilimleri alanında yüksek akademik standartlarda disiplinlerarası çalışmalarla bilimsel bilgi birikimine katkı sağlamak, mevcut birikimi revize etmek, global bir perspektifle özgür bilimsel düşünce gücünü desteklemek, sorunsalları derinleştirmek, sivil toplum örgütleri, meslek kuruluşları ve araştırmacıların ulusal ve uluslararası düzeyde gelişimlerine yardımcı olmak, Alevilik-Bektaşilik ve kültürel araştırmalar alanındaki gelişmeleri takip etmek ve bu alanlarda akademik kaynak oluşturarak çalışmalarını görünür kılma ve yaygınlaştırmaktır.

Dergide, başta Alevilik-Bektaşilik araştırmaları olmak üzere sosyal bilimlerin tüm alanlarıyla ilgili, kültürel araştırmalar çerçevesinde disiplinlerarası, özgün bilimsel çalışmalar yayımlanmaktadır. Alevilik-Bektaşilikle ilgili kültür bilimleri alanında araştırma, olgu sunumu, derleme, tezden yayın, çeviri, aktarma, kitap incelemesi türünden çalışmaları; yine bu alanda bilimsel yayınlar üzerine yapılan incelemeleri yayımlar. Dergi, Alevilik-Bektaşilik kültür bilimleri kesişiminde, kapsam olarak uluslararası ve yerel nitelikteki akademik tartışmaları içeren özgün ve eleştirel katkıları beklemektedir. Kültür bilimleri dairesinde geleneksel sanatlar, halk hayatı, edebiyat, kültür tarihi, maddi kültür çalışmaları, performans çalışmaları, anlatılar, kent-köy kültürü, çevrimiçi topluluklar, gelenekler derginin ilgilendiği konuları kapsamaktadır. Özellikle Alevilik-Bektaşilik çerçevesinde inanç, yaşam tarzları, ocaklar, ritüel, kutsal mekân, kült vb. konuları ise derginin odak noktasını oluşturmaktadır.

SÜREK Alevilik - Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi, uluslararası hakemli dergi statüsünde yılda iki kez yayımlanmaktadır.

Telif Hakkı: Dergide yayımlandıktan sonra, yayımlanan yazıların telif hakkı Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü'ne aittir. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü'nün yazılı izni olmaksızın dergide yayımlanan hiçbir materyal herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz, fotokopi veya taksir edilemez. Dergide yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yazışma ve Abonelik Adresi: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü Müdürlüğü, Nevşehir, TÜRKİYE
Tel: +90 384 228 10 00
e-posta: surekdergi@nevsehir.edu.tr

Aim and Scope: The aim of SUREK Journal of Alevism-Bektasism and Cultural Studies is to contribute to the scientific knowledge with interdisciplinary studies at high academic standards in the field of contemporary cultural sciences, especially Alevism-Bektasism, to revise the existing knowledge, to support the power of free scientific thought with a global perspective, to deepen the problematics, to assist the development of social organizations, professional organizations and researchers at national and international levels, to follow the developments in the field of Alevism-Bektasism and cultural research, and to make visible and disseminate studies by creating academic resources in these fields.

The journal publishes interdisciplinary, original scientific studies within the framework of cultural research on all fields of social sciences, especially Alevism-Bektasism research. Studies such as research, case presentation, compilation, thesis publication, translation, transfer and book review in the field of cultural sciences related to Alevism-Bektasism; It also publishes reviews of scientific publications in this field. The journal expects original and critical contributions at the intersection of Alevism-Bektasism cultural sciences, including international and local academic discussions in scope. Within the scope of cultural sciences, traditional arts, folk life, literature, cultural history, material culture studies, performance studies, narratives, urban-village culture, online communities, traditions cover the topics the journal is interested in. Especially within the framework of Alevism-Bektasism, beliefs, lifestyles, hearths, rituals, sacred places, cults, etc. The topics constitute the focus of the journal.

SUREK Journal of Alevism – Bektasism and Cultural Studies is a national peer-reviewed journal published biannually.

Copyright: After publication, the copyrights of articles belong to Nevşehir Hacı Bektaş Veli University Hacı Bektaş Veli Research and Application Institute. No material published in this journal may be reproduced, stored, transmitted or disseminated in any forms or by any means without obtaining written permission from Nevşehir Hacı Bektaş Veli University Hacı Bektaş Veli Research and Application Institute. Legal and scientific responsibility for articles belongs to the authors themselves.

Correspondence and Subscription Address: Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Hacı Bektaş Veli Research and Application Institute, Nevşehir, TURKEY

Tel: +90 384 228 10 00

e-mail: surekdergi@nevsehir.edu.tr



SAHİBİ (OWNER)

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi adına
(on behalf of Nevşehir Hacı Bektaş Veli University)
Prof. Dr. Semih AKTEKİN (Rektör/Rector)

EDİTÖR KURULU (EDITORIAL BOARD)

Baş Editör (Editor in Chief)

Doç. Dr. İlgar BAHARLU

Editörler (Editors)

Dr. Öğr. Üyesi Erdem AKIN
Dr. Öğr. Üyesi Mihriban ARTAN OK

Mizanpaj Editörü (Layout Editor)

Dr. Öğr. Üyesi Erdem AKIN

Alan Editörleri (Field Editors)

Tarih
Türk Halkbilimi

Dr. Öğr. Üyesi Mihriban ARTAN OK
Dr. Öğr. Üyesi Erdem AKIN

Dil Editörleri (Language Editors)

Türkçe
İngilizce

Dr. Öğr. Üyesi Halil KARABULUT
Dr. Öğr. Üyesi Bengü AKSU ATAÇ

Editör Yardımcıları (Assistant Editor)

Arş. Gör. Mehmet BOZKURT
Arş. Gör. Güllü IŞIK

Sekreter (Secretary)

Ceylan ERZİNCAN

Son Okuyucu (Proofreader)

Aliaga İŞÇİTÜRK

Yazı İşleri Müdürü (Responsible Manager)

Habib İDİZ

SÜREK Alevilik - Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi, yılda iki kez yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Yayın dili Türkiye Türkçesi, çağdaş Türk lehçeleri, İngilizce, Almanca ve Rusça'dır. Derginin kapsamı sosyal ve beşerî bilimlerdir. Dergide en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Gönderilen yazılar yayınlansın veya yayınlanmasın iade edilmez. Yazıların bilimsel ve yasal sorumlulukları yazarlarına aittir.

SUREK Journal of Alevism-Bektasism and Cultural Research is a national peerreviewed journal published twice a year. The language of journal is Turkey Turkish, contemporary Turkish dialects, English, German and Russian. The scope of the journal is social sciences and humanities. Double blind peer-review system is used. The articles you send cannot be given back even if they are not published. The owners of the article account for the legal and scientific responsibility.

TARANAN İNDEKSLER / INDEXES



Haziran - June
2025



NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ
HACI BEKTAŞ VELİ ARAŞTIRMA VE UYGULAMA ENSTİTÜSÜ
SÜREKALEVİLİK – BEKTAŞILIK VE KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
E-ISSN: 3023-5529

Web: <http://surekdergi.nevsehir.edu.tr> E-Mail: surekdergi@nevsehir.edu.tr

YAYIN KURULU (EDITORIAL BOARD)

Unvanı - Adı – Soyadı (Title – Name Surname)	Üniversite/Kurum (University - Foundation)
Doç. Dr. / Assoc. Prof. İlgar BAHARLU	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi / University
Dr. Öğr. Üyesi / Asst. Prof. Erdem AKIN	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi / University
Dr. Öğr. Üyesi / Asst. Prof. Mihriban ARTAN OK	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi / University
Doç. Dr. / Assoc. Prof. Hüseyin Şevket Çağatay ÇAPRAZ	Kırklareli Üniversitesi / University
Dr. Öğr. Üyesi / Asst. Prof. Bengü AKSU ATAÇ	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi / University
Dr. Öğr. Üyesi / Asst. Prof. Ebru KILIÇ	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi / University
Dr. Öğr. Üyesi / Asst. Prof. Halil KARABULUT	Trakya Üniversitesi / University
Dr. Öğr. Üyesi / Asst. Prof. Tuğba BAYRAKDARLAR	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi / University
Öğr. Gör. Dr. / Lec. PhD Fatih KARATAŞ	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi / University
Dr. / PhD Nadira Turdubai KYZY	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi / University
Dr. / PhD Janarbyek ASIMKHAN	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi / University

NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ
HACI BEKTAŞ VELİ ARAŞTIRMA VE UYGULAMA ENSTİTÜSÜ
SÜREK ALEVİLİK – BEKTAŞILIK VE KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
E-ISSN: 3023-5529

Web: <http://surekdergi.nevsehir.edu.tr> E-Mail: surekdergi@nevsehir.edu.tr

DANIŞMA KURULU (ADVISORY BOARD)

Unvanı - Adı – Soyadı (Title – Name Surname)	Üniversite/Kurum (University - Foundation)
Prof. Dr. / Prof. Ali YAMAN	Abant İzzet Baysal Üniversitesi / University
Prof. Dr. / Prof. Cahit TELCİ	İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi / University
Prof. Dr. / Prof. Dosay KENJETAY	Ahmet Yesevi Üniversitesi / University
Prof. Dr. / Prof. Fuzuli BAYAT	AMEA Folklor Enstitüsü / University
Prof. Dr. / Prof. Janos SÍPOS	Beşeri Bilimler Araştırma Merkezi Müzikoloji Enstitüsü
Prof. Dr. / Prof. Marufjon YOLDASHEV	Özbekistan Devlet Sanat ve Medeniyet Enstitüsü
Prof. Dr. / Prof. Mehmet AÇA	Marmara Üniversitesi / University
Prof. Dr. / Prof. Mehmet Öcal OĞUZ	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi / University
Prof. Dr. / Prof. Ömür CEYLAN	İstanbul Kültür Üniversitesi / University
Prof. Dr. / Prof. Tofiq NAJAFLI	AMEA Folklor Enstitüsü / University

NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ
HACI BEKTAŞ VELİ ARAŞTIRMA VE UYGULAMA ENSTİTÜSÜ
SÜREK ALEVİLİK – BEKTAŞİLİK VE KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
E-ISSN: 3023-5529

Web: <http://surekdergi.nevsehir.edu.tr> E-Mail: surekdergi@nevsehir.edu.tr

2025 YILI – HAZİRAN SAYISI (SAYI: 4)
(2025 YEAR – JUNE / ISSUE: 4)
BU SAYININ HAKEM LİSTESİ
(REFEREE LIST OF THIS ISSUE)

Unvanı – Adı Soyadı (Title – Name Surname)	Üniversite - Kurum (University - Foundation)
Prof. Dr. / Prof. İlyas GÖKHAN	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi / University
Prof. Dr. / Prof. Mesut AYAR	Kırklareli Üniversitesi / University
Prof. Dr. / Prof. Nevzat TOPAL	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi / University
Doç. Dr. / Assoc. Prof. Ahmet KESKİN	Samsun Üniversitesi / University
Doç. Dr. / Assoc. Prof. Bülent AKIN	İzmir Katip Çelebi Üniversitesi / University
Doç. Dr. / Assoc. Prof. Cevdet AVCI	Gaziantep Üniversitesi / University
Doç. Dr. / Assoc. Prof. Onur AYKAÇ	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi / University
Doç. Dr. / Assoc. Prof. Samet ALIÇ	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi / University
Dr. Öğr. Üyesi / Asst. Prof. Emrah TUNÇ	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi / University
Dr. Öğr. Üyesi / Asst. Prof. Halil BUNSUZ	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi / University
Dr. Öğr. Üyesi / Asst. Prof. Kibar TAŞ	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi / University
Dr. Öğr. Üyesi / Asst. Prof. Nazlı ALTUNSOY	Kırklareli Üniversitesi / University
Dr. Öğr. Üyesi / Asst. Prof. Zeynep ASLAN	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi / University
Dr. / PhD Bülent KELEŞ	Grundschule Goldbach Üniversitesi / University
Dr. / PhD Yeliz Luczensky	KPH Wien/Niederösterreich

İÇİNDEKİLER (CONTENTS)

Sayfa/Pages:

Başlık/Title

IX-XIV

EDİTÖRLERDEN

EDITOR'S LETTER

İlgar BAHARLU & Erdem AKIN & Mihriban ARTAN OK

1-12

Research

THE STATE RECOGNITION OF ALEVISM IN AUSTRIA AND THE ASSOCIATED RIGHTS IN EDUCATION AND RESEARCH

Araştırma

AVUSTURYA'DA ALEVİLİĞİN DEVLET TARAFINDAN TANINMASI VE BUNA BAĞLI OLARAK EĞİTİM VE ARAŞTIRMA ALANLARINDAKİ HAKLAR
Erdal KALAYCI

13-29

Araştırma

ORTA ÇAĞ ANTAKYA DEPREMLERİ İLE ŞUBAT 2023 DEPREMLERİNİN ETKİ VE SONUÇLARI BAKIMINDAN BENZERLİKLERİ

Research

THE SIMILARITIES BETWEEN MEDIEVAL ANTAKYA EARTHQUAKES AND FEBRUARY 2023 EARTHQUAKES IN TERMS OF THEIR EFFECTS AND CONSEQUENCES

Mehmet Yusüf ÇELİK

30-52

Araştırma

YİĞİN KÜLTÜRÜ KURAMI İLE GÖBEK ATAN ETHEM DEDE ÖRNEKLEMİNDE HALK HAYATINDA KÜLTÜREL TEMATİK SEYİR

Research

CULTURAL THEMATIC TRAJECTORY IN FOLK LIFE IN THE EXAMPLE OF GÖBEK ATAN ETHEM DEDE WITH THE THEORY OF MASS CULTURE

Sacide ÇOBANOĞLU

53-70

Araştırma

SAFEVİYYE/ERDEBİLİYYE TARİKAT'NIN ANADOLU'YA GİRİŞİ, YAYILMASI; TEŞKİLATLANMA VE KIZILBAŞLIK HAREKETİNE DÖNÜŞME SÜRECİ (14. VE 15. ASIRLAR)

Research

THE ENTRY AND SPREAD OF THE SAFAVID/ARDABIL SECT TO ANATOLIA; ITS ORGANIZATION AND TRANSFORMATION INTO THE QIZILBASH MOVEMENT (14TH AND 15TH CENTURIES)

Kerem ÇAVUŞLU

71-86

Araştırma

SELÇUKLU SULTANLARININ ÂLİMLERE VE MUTASAVVIFLARA KARŞI TUTUMU

Research

THE ATTITUDE OF THE SELJUK SULTANS TOWARDS THE SCHOLARS AND THE SUFIS

Nazan AYDOĞDU

87-102

Araştırma

YUNUS EMRE'NİN BUĞDAYDAN NEFESE YÖNELME SÜRECİNİN SEMBOLİK DİL AÇISINDAN ÇÖZÜMLENMESİ

Research

ANALYZING YUNUS EMRE'S PROCESS OF TURNING FROM WHEAT TO BREATH IN TERMS OF SYMBOLIC LANGUAGE

Mehmet ŞAHİN

103-121
Araştırma

**ANADOLU ALEVİLİĞİNİN KOLEKTİF MELANKOLİSİ: FEDA EDİLEMİYEN
İMGENİN TİRANLIĞI**

Research

THE COLLECTIVE MELANCHOLY OF ANATOLIAN ALEVISM: THE TYRANNY OF THE
IMAGE THAT CANNOT BE SACRIFICED

Volkan YALÇIN

TANITMALAR / REVIEWS

122-129

Tanıtma

**ABDOLVAHİD SOOFİZADEH (2024). SAFEVÎLER (1501-1736). İSTANBUL: SELENGE
YAYINLARI. 127 S. ISBN: 978-625-6967-64-9**

Review

ABDOLVAHİD SOOFİZADEH (2024). SAFAVIDS (1501-1736). ISTANBUL: SELENGE
PUBLICATIONS. 127 P. ISBN: 978-625-6967-64-9

Belma DÖNMEZ

130-136
Tanıtma

**SADULLAH GÜLTEN (2023). TÜRKLERİN HZ. ALİ'Sİ DESTANLAR, EFSANELER,
MENKİBELER. İSTANBUL: YEDİTEPE YAYINEVİ. 239 S. ISBN: 978-625-7705-05-9**

Review

MUHAMMED SADULLAH GÜLTEN (2023). HAZRAT ALI OF THE TURKS EPICS,
LEGENDS, STORIES. ISTANBUL: YEDİTEPE PUBLISHING HOUSE. 239 P. ISBN: 978-625-
7705-05-9

Ayşe Ceyda DEMİRAL

137-163

YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

PUBLICATION PRINCIPLES AND WRITING RULES



SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi, Sayı 4, 2025

E-ISSN: 3023-5529

Editörlerden

Saygıdeğer bilim insanları, kıymetli yazarlar ve okurlar;

2023'ten beri yılda iki sayıyla (Haziran-Aralık) kesintisiz bir şekilde yayın hayatını sürdüren ve ilk sayısından itibaren Alevilik-Bektaşilik ve kültür alanında dikkat çeken ve uluslararası alan indekslerde taranmaya başlayan dergi konumunda olan SÜREK Alevilik-Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi'nin 4. sayısıyla huzurlarınızdadır. Henüz 4. sayıyla yayıncılık faaliyetini sürdüren dergimize gösterilen yoğun ilgiden dolayı son derece mutluyuz. Yazar, hakem ve okuyucu olarak dergimize destek veren herkese teşekkürü borç biliriz. Sizlerin de desteğiyle önümüzdeki sayılar için daha güçlü bir şekilde yolumuza devam etmeyi planlamaktayız. Yine vermiş olduğunuz destekle dergimizin ulusal ve uluslararası arenadaki görünürlüğünü arttırmak ve dergimizi daha da ileriye taşımak için çalışmalarımızı titizlikle sürdürmekteyiz. Bu vesileyle derginin uluslararası indekslere girmesi ve alana akademik anlamda katkı sağlaması için sizlerden gelecek her türlü destek ve eleştiriye açığız.

Dergimizin 1., 2., 3. sayılarında olduğu gibi 4. sayıda da Alevilik-Bektaşilik ve kültür alanında bilim camiasına ve literatüre katkı sunacak değerli araştırmacıların tematik makaleleriyle yayın hayatını sürdürmektedir. SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi'nin 4. Sayısında “7 araştırma makalesi” ve “2 kitap kritiği” yer almaktadır.

Dergimizin bu sayısının ilk makalesi Dr. Erdal Kalaycı tarafından kaleme alınan “*The State Recognition of Alevism in Austria and the Associated Rights in Education and Research*” adlı makale oluşturmaktadır. Kalaycı bu makalesinde, Avusturya'daki Alevilerin dini azınlık statüsü kazanma sürecini ve Aleviliğin 2013 yılında Avusturya Devleti tarafından tanınmasının yarattığı dönüştürücü etkileri ele almaktadır. Çalışma hukuki kazanımın ötesinde özellikle din dersleri müfredatına entegrasyonu ve Alevi dini eğitimi ve teorisi kurumlarının kurulması bağlamında ortaya çıkan

kapsamlı eğitim politikaları sonuçlarını içermektedir. Aynı zamanda Alevi kimliğinin sürdürülebilirliği ve kurumsal gelişimi açısından bu tanınmanın çok boyutlu etkilerini derinlemesine ele alarak Alevilere yönelik ülkemizde yürütülen politikalara örnek oluşturmaktadır.

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Yusuf Çelik'in kaleme aldığı *"Orta Çağ Antakya Depremleri ile Şubat 2023 Depremlerinin Etki ve Sonuçları Bakımından Benzerlikleri"* başlıklı makale, bu sayısının ikinci araştırma makalesidir. Çalışma, Antakya'nın tektonik konumu nedeniyle tarihsel süreçte deneyimlediği yıkıcı depremleri odak noktasına almaktadır. Bu bağlamda Orta Çağ döneminde meydana gelen depremler ile 6 Şubat 2023 depremlerinin etki ve sonuçlarını karşılaştırmalı bir perspektiften incelenmiştir. Tarihi kayıtlar ve güncel veriler ışığında söz konusu depremlerin kentin ve çevresinin siyasi, ekonomik, askeri, sosyo-kültürel, demografik ve psikolojik yapıları üzerindeki çok boyutlu etkileri değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme üzerinden geçmişteki felaketlerin günümüz olaylarıyla olan korelasyonu ortaya koyulmuş ve ilgili bilimsel literatüre katkı sunması amaçlanmıştır.

Dr. Sacide Çobanoğlu tarafından kaleme alınan bu sayısının üçüncü makalesi olan *"Yığın Kültürü Kuramı ile Göbek Atan Ethem Dede Örnekleminde Halkbayatında Kültürel Tematik Seyir"* adlı çalışmada, yığın kültürü kuramı perspektifinden, Göbek Atan Ethem Dede fenomeninin halk hayatında kültürel tematik seyri örneklem olarak ele alınmıştır. Makalede 1992-2019-2024 yıllarında medya etkileşimleri ve algı farklılıkları çeşitli veri kaynakları üzerinden karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir. Bu araştırmayla yığın kültürünün toplumsal dinamikler üzerindeki etkileri ortaya koyularak ilgili literatüre metodolojik ve kavramsal bir katkı sunmak amaçlanmıştır.

Dr. Kerem Çavuşlu tarafından kaleme alınan bu sayısının dördüncü makalesi olan *"Safeviyye/Erdebilîyye Tarikatı'nın Anadolu'ya Girişi Yayılması Teşkilatlanma ve Kızılbaşlık Hareketine Dönüşme Süreci (14. ve 15. Asırlar)"* adlı çalışmada, 14. ve 15. yüzyıllarda Safeviyye/Erdebilîyye Tarikatı'nın Anadolu'daki yayılımını, örgütsel yapılanmasını ve Kızılbaşlık hareketine dönüşme süreci incelenmektedir. Makale, Abdurrahman Erzincanî ve Şeyh Ebû Hâmid Hâmidüddîn (Somuncu Baba) gibi önemli Erdebil halifelerinin konargöçer Türkmen toplulukları arasındaki irşad faaliyetlerinin tarikatın Anadolu'nun demografik yapısındaki merkezi rolünü ortaya koymakta ve Şeyh Cüneyt döneminde artan tarikat nüfusuyla II. Murat ve II. Bayezid devirlerinde Osmanlı Devleti'nin Safevi etkisine karşı geliştirdiği endişeyi ve stratejileri analiz etmektedir.

Dr. Nazan Aydoğdu tarafından kaleme alınan bu sayının beşinci makalesi olan *"Selçuklu Sultanlarının Âlimlere ve Mutasavvıflara Karşı Tutumu"* adlı çalışma, Selçuklu Devleti'nin siyasi, kültürel ve düşünsel alanlarda yaptığı faaliyetleri ve kendisinden sonraki dönemlere tesiri üzerine hazırlanmıştır. Özellikle tasavvuf hareketlerinin Selçuklu dönemi boyunca nasıl yönlendirici ve

belirleyici bir rol üstlendiği, İslam dünyasının mezhebî ve fikrî olarak parçalandığı bir süreçte âlimlerin ve mutasavvıfların devlet otoritesi tarafından nasıl desteklendiği ve bu desteğin toplumsal bütünlüğü ve devlet istikrarını sağlamadaki önemi ele alınmıştır. Bunun yanı sıra Moğol İstilasıyla Anadolu'ya göç eden mutasavvıf liderlerin Selçuklu himayesinde faaliyetlerini sürdürerek Anadolu'nun İslamlaşması ve kültürel kimliğinin oluşmasındaki hayati rolleri üzerinde durulmuştur.

Dr. Mehmet Şahin tarafından yazılan *“Yunus Emre'nin Buğdaydan Nefese Dönüşüm Sürecinin Sembolik Dil Açısından Çözümlemesi”* adlı makalede Yunus Emre'nin Hacı Bektaş Veli dergâhında başlayıp Taptuk Emre tekkesinde son bulan tasavvufî yolculuğunu konu edinmektedir. Çalışma Alevi-Bektaşî inancının derin sembolik katmanları ve inancın yol kuralları bağlamında kapsamlı bir içerik sunarak Yunus Emre'nin geçirdiği manevî dönüşüm detaylandırılmaktadır.

Dördüncü sayının son makalesi ise Dr. Öğrencisi Volkan Yalçın tarafından hazırlanan *“Anadolu Aleviliğinin Kolektif Melankolisi: Feda Edilemeyen İmgenin Tiranlığı”* adlı çalışmadır. Makalede Anadolu Aleviliği'nin kolektif melankolisi olarak tanımlanan tarihsel olgu ve olaylar, Alevi toplumunun kayba dair verdikleri tepkileri tanımlamak üzere psikanalitik bir yaklaşımla ele alınmaktadır. Bu bağlamda çalışmada, kültürel belleğin hatırlama ve unutma pratikleri ekseninde Anadolu Alevilerinin bilinçdışı motorunu ve inancın kayıp nesnesi olarak içselleştirilmiş kimlik inşasını analiz edilmektedir. Böylece melankolinin kolektif tanımı Alevi inancı üzerinden ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Alevilik-Bektaşilik gibi tematik alanda yazılan çalışmaların tanıtılması, çalışmaların içeriği hakkında bilgi verilmesi, çalışmanın artı eksi yönünün vurgulanması ve çalışmaların dolaşımda olması için oldukça elzemdir. Bu bağlamda dergimizde Alevilik-Bektaşilik ile ilgili iki eserin kritiğine yer verilmiştir. Bu kritikler dergimizin son iki çalışmasını oluşturmaktadır.

Dr. Belma Dönmez tarafından kaleme alınan ilk kitap kritiği Abdolvahid Soofizadeh'in yazdığı *“Safevîler (1501-1736)”* adlı eserdir. Bu kitap kritiği, incelenen eserde yer alan bilgilerden hareketle Safevî Devleti'nin kuruluşundan çöküşüne kadar uzanan idari, siyasi ve askeri tarihi inceleyerek değerlendirilmektedir. Kritiği yapılan eser, Şiiliğin resmi mezhep olarak benimsenmesini, Osmanlı Devleti ile ideolojik mücadelelerin analizini, Safevî şahlarının dönemlerini ve devletin idari-dini-askeri kurumları hakkında sunulan bilgileri derleyerek hazırlanmıştır. Dönmez tarafından yapılan kritikte, eserde bahsedilen söz konusu hususlar özellikle vurgulanmıştır.

Derginin bu sayısındaki ikinci kitap kritiği ise Yüksek Lisans Öğrencisi Ayşe Ceyda Demiral tarafından Sadullah Gülten'in ilk basımını 2023'te yaptığı "*Türklerin Hz. Ali'si Destanlar Efsaneler Menkıbeler*" adlı eser oluşturmaktadır. Demiral'ın yapmış olduğu kitap kritiği, incelenen eserin bölüm başlıkları ve bu başlıkların kısa içerik özetlerini, Hz. Ali'nin hayatı ile ilgili eserde değinilen temel olay ve konuları içermektedir.

Editörlüğünü üstlendiğimiz SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi; Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü ve farklı disiplinlerden birçok araştırmacının değerli katkılarıyla 3. yılında 4. sayısıyla sizlerle buluşmaktadır. Kıymetli araştırmalarını bizlerle paylaşan değerli yazarlarımıza, değerlendirmeleriyle katkı sunan kıymetli hakemlerimize, siz değerli okuyucularımıza; bu sayının oluşmasında görev alan İngilizce dil editörümüz Doç. Dr. Bengü Aksu Ataç'a ve Türkçe dil editörümüz Dr. Öğr. Üyesi Halil Karabulut'a, editör yardımcıları Arş. Gör. Mehmet Bozkurt ve Arş. Gör. Dr. Güllü Işık'a, yayın kurulu üyeleri, teknik yardımcı/sekreter Doktora öğrencisi Ceylan Erzincan'a ve son okumaları yapan Yüksek lisans öğrencisi Aliğa İşçitürk'e teşekkürlerimizi sunuyoruz. Alevilik-Bektaşilik alanında özgün ve tematik çalışmalarla önümüzdeki sayılarda tekrar görüşmek dileğiyle...

Baş Editör Doç. Dr. İlgar BAHARLU

Editör Dr. Öğr. Üyesi Erdem AKIN

Editör Dr. Öğr. Üyesi Mihriban ARTAN OK

30.06.2025 / Nevşehir

SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi



SUREK Journal of Alevism – Bektasism and Cultural Studies, Issue 4, 2025

E-ISSN: 3023-5529

Editor's Letter

Respected scholars, esteemed authors and readers;

is here with the 4th issue of SUREK Journal of Alevism-Bektashism and Culture Research, which has been publishing uninterruptedly with two issues a year (June-December) since 2023 and has been a journal that has attracted attention in the field of Alevism-Bektashism and culture since its first issue and started to be scanned in international field indexes. We are extremely happy with the intense interest shown to our journal, which continues its publishing activities with its 4th issue. We owe a debt of gratitude to all those who support our journal as authors, referees and readers. With your support, we plan to continue on our way in a stronger way for the next issues. Again, with your support, we continue our work meticulously to increase the visibility of our journal in the national and international arena and to carry our journal even further. On this occasion, we are open to all kinds of support and criticism from you in order for the journal to be included in international indexes and to contribute academically to the field.

As in the 1st, 2nd and 3rd issues of our journal, the 4th issue continues its publication life with thematic articles by valuable researchers who will contribute to the scientific community and literature in the field of Alevism-Bektashism and culture. There are “7 research articles” and “2 book reviews” in the 4th issue of SUREK Journal of Alevism - Bektashism and Culture Research.

The first article of this issue of our journal is “*The State Recognition of Alevism in Austria and the Associated Rights in Education and Research*” by PhD Erdal Kalaycı. In this article, Kalaycı discusses the process of Alevis in Austria gaining religious minority status and the transformative effects of the recognition of Alevism by the Austrian State in 2013. The study goes beyond the legal gain to the broader educational policy implications, particularly in terms of the integration of Alevism into the religious curriculum and the establishment of institutions of Alevi religious education and

theory. At the same time, it provides an in-depth analysis of the multidimensional effects of this recognition in terms of the sustainability and institutional development of Alevi identity and serves as an example for policies towards Alevis in Turkey.

Assist. Prof. Mehmet Yusuf Çelik's article titled *“the Similarities Between Medieval Antakya Earthquakes and February 2023 Earthquakes in Terms of Their Effects and Consequences”* is the second research article of this issue. The study focuses on the destructive earthquakes that Antakya has experienced in the historical process due to its tectonic location. In this context, the effects and consequences of the earthquakes that occurred during the Middle Ages and the earthquakes of February 6, 2023 are analyzed from a comparative perspective. In the light of historical records and current data, the multidimensional effects of these earthquakes on the political, economic, military, socio-cultural, demographic and psychological structures of the city and its surroundings are evaluated. Through this evaluation, the correlation of past disasters with current events is revealed and it is aimed to contribute to the relevant scientific literature.

The third article of this issue, *“Cultural Thematic Trajectory in Folklife in the Example of Göbek Atan Ethem Dede With the Theory of Mass Culture”*, written by Sacide Çobanoğlu, PhD, examines the cultural thematic course of the phenomenon of Göbek Atan Ethem Dede in folk life from the perspective of mass culture theory. In the article, media interactions and perception differences in 1992-2019-2024 were analyzed comparatively through various data sources. With this research, it is aimed to present a methodological and conceptual contribution to the relevant literature by revealing the effects of mass culture on social dynamics.

The fourth article of this issue, *“The Entry and Spread of the Safavid/ Ardabil Sect to Anatolia; Its Organization and Transformation into the Qızılbaş Movement (14th and 15th Centuries)”*, written by Kerem Çavuşlu, PhD, examines the spread of the Safaviyya/Erdebiliyye Tariqat in Anatolia in the 14th and 15th centuries, its organizational structure and the process of its transformation into the Kizilbash movement. The article reveals the central role of the order's irşad activities among the nomadic Turkmen communities of important Ardabil caliphs such as Abdurrahman Erzincanî and Sheikh Abū Hāmid Hāmidüddīn (Somuncu Baba) in the demographic structure of Anatolia, and analyzes the growing population of the order during the reign of Sheikh Junaid and the Ottoman State's concerns and strategies against Safavid influence during the reigns of Murat II and Bayezid II.

The fifth article of this issue, *“The Attitude of The Seljuk Sultans Towards The Scholars and The Sufis”*, written by PhD Nazan Aydoğdu, focuses on the activities of the Seljuk State in political, cultural and intellectual fields and its impact on the following periods. In particular, how Sufi

movements assumed a guiding and decisive role during the Seljuk period, how scholars and Sufis were supported by the state authority in a period when the Islamic world was fragmented sectarian and intellectual, and the importance of this support in ensuring social integrity and state stability are discussed. In addition, the vital role of Sufi leaders who migrated to Anatolia after the Mongol invasion under the Seljuk patronage in the Islamization of Anatolia and the formation of its cultural identity is emphasized.

The article "*Analysis of Yunus Emre's Transformation Process From Wheat to Breath in Terms of Symbolic Language*" written by Mehmet Şahin, PhD, focuses on Yunus Emre's mystical journey that begins in Hacı Bektaş Veli lodge and ends in Taptuk Emrelodge. The study details Yunus Emre's spiritual transformation by presenting a comprehensive content in the context of the deep symbolic layers of Alevi-Bektashi belief and the rules of the faith.

The last article of the fourth issue is "*the Collective Melancholy of Anatolian Alevism: the Tyranny of the Image That Cannot Be Sacrificed*" by Volkan Yalçın, PhD student. In the article, historical phenomena and events defined as the collective melancholy of Anatolian Alevism are analyzed with a psychoanalytic approach to define the Alevi community's reactions to loss. In this context, the study analyzes the unconscious motor of Anatolian Alevis in the axis of remembering and forgetting practices of cultural memory and the internalized identity construction as the lost object of faith. Thus, the collective definition of melancholia is tried to be revealed through the Alevi faith.

Introducing the works written in a thematic field such as Alevism-Bektashism, giving information about the content of the works, emphasizing the pros and cons of the work and it is very essential for the circulation of the works. In this context, our journal includes the criticism of two works on Alevism-Bektashism. These critiques constitute the last two works of our journal.

The first book critique written by Belma Dönmez, PhD, is "*Safavids (1501-1736)*" by Abdolvahid Soofizadeh. This book critique examines and evaluates the administrative, political and military history of the Safavid State from its foundation to its collapse based on the information contained in the book. The criticized work was prepared by compiling the adoption of Shiism as the official sect, the analysis of the ideological struggles with the Ottoman Empire, the periods of the Safavid shahs and the information presented about the administrative-religious-military institutions of the state. In the critique made by Dönmez, the aforementioned issues mentioned in the work are especially emphasized.

The second book critique in this issue of the journal is the work titled "*The Hız, Ali of the Turks: Legends, Legends, Menkıbeler*", which was first published by Sadullah Gülten in 2023 by

graduate student Ayşe Ceyda Demiral. Demiral's book critique includes the section headings of the analyzed work and short content summaries of these headings, the main events and topics mentioned in the work about the life of Hz. Ali.

SUREK Journal of Alevism - Bektashism and Culture Research, which we have undertaken the editorship of, meets you with its 4th issue in its 3rd year with the valuable contributions of Hacı Bektaş Veli Research and Application Institute and many researchers from different disciplines. We would like to thank our valuable authors who share their valuable research with us, our valuable referees who contribute with their evaluations, you, our valuable readers; our English language editor Assoc. Prof. Bengü Aksu Ataç and our Turkish language editor Asst. Prof. Halil Karabulut, the assistant editors Res. Asst. Mehmet Bozkurt and Res. Asst. Güllü Işık, members of the editorial board, technical assistant/secretary PhD student Ceylan Erzincan, and graduate student Aliğa İşçitürk for proofreading. We hope to see you again in the coming issues with original and thematic studies in the field of Alevism-Bektashism...

Editor in Chief *Doç. Dr. İlgar BAHARLU*

Editor Asst. *Dr. Öğr. Üyesi Erdem AKIN*

Editor Asst. *Dr. Öğr. Üyesi Mihriban ARTAN OK*

30.06.2025 / Nevşehir

SUREK Journal of Alevism – Bektasism and Cultural Studies



SÜREK Journal of Alevism – Bektasism and Cultural Studies, Sayı 4, 2025, 1-12.

E-ISSN: 3023-5529

Research Article/Araştırma Makalesi

THE STATE RECOGNITION OF ALEVISM IN AUSTRIA AND THE ASSOCIATED RIGHTS IN EDUCATION AND RESEARCH

AVUSTURYA’DA ALEVİLİĞİN DEVLET TARAFINDAN TANINMASI VE BUNA BAĞLI OLARAK EĞİTİM VE ARAŞTIRMA ALANLARINDAKİ HAKLAR

Erdal KALAYCI

PhD, Higher School of Religious Pedagogy KPH Vienna, / Lower Austria, Alevi Faith Institute and University of Vienna
Institute of Islamic Theological Studies

erdal.kalayci@univie.ac.at

ID 0000-0002-8695-4328

ABSTRACT

ÖZ

Received:

(Geliş Tarihi)

02.06.2025

Accepted:

(Kabul Tarihi)

24.06.2025

Published:

(Yayın Tarihi)

30.06.2025

Keywords

Alevism in Austria

Alevi religious
education

Recognition of
Alevism

Alevi theology

Anahtar Kelimeler

Avusturya’da Aleviler

Alevi inanç eğitimi

Aleviliğin tanınması

Alevi teolojisi

Alevism is among the religious minorities in Austria. The state recognition of Alevism in 2013 marked a high point in the area of institutional equality. This recognition has not only been a legal achievement but has also had far-reaching implications for education policy, especially in the context of religious education classes and the establishment of Alevi religious education and theology institutions.

The aim of this article is to analyse the state-recognized rights of institutionalized Alevism in Austria with a special focus on the field of education. Both the legal foundations and the practical implementation of Alevi educational work are presented and critically examined. In particular, the aim is to work out the extent to which institutional recognition has strengthened the religious self-determination and visibility of Alevism in the Austrian education system.

Avusturya’daki Aleviler, dinî azınlıklar arasında yer almaktadır. Aleviliğin 2013 yılında devlet tarafından tanınmasıyla kurumsal eşitlik alanında önemli bir dönüm noktası yaşanmıştır. Bu tanınma sadece hukuki bir kazanım olmakla kalmamış, aynı zamanda eğitim politikaları, özellikle din eğitimi dersleri ve Alevi din eğitimi ve ilahiyat kurumlarının kurulması bağlamında geniş kapsamlı sonuçlar doğurmuştur.

Bu makalenin amacı, Avusturya’da kurumsallaşmış Aleviliğin devlet tarafından tanınan haklarını özellikle eğitim alanına odaklanarak analiz etmektir. Bu bağlamda hem hukuki temeller hem de Alevi eğitim çalışmasının pratik uygulamaları ele alınmakta ve eleştirel bir şekilde değerlendirilmektedir. Özellikle, kurumsal tanınmanın Alevilerin Avusturya eğitim sistemindeki inançsal özerkliği ve görünürlüklerini ne ölçüde güçlendirdiği ortaya konulacaktır.

Cite as/Atıf: Kalaycı, E. (2025). The State recognition of Alevism in Austria and the associated rights in education and research . SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi, 4, 1-12.

© 2025 Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Hacı Bektaş Veli Research and Application Institute. All rights reserved.

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü. Her hakkı saklıdır.



1. Alevis in Austria

Historically, Alevis are mainly rooted in the Anatolian region. However, other so-called Alid communities can be found in Central Asia, the Middle East and on the Balkans.¹ The history of the Alevis in Austria begins with the so-called “guest worker migration” in the 1960s and 1970s. Following the intergovernmental recruitment agreement between Austria and Türkiye in 1964, men and women were recruited to work in Austrian factories via specially established recruitment offices (Kalaycı, 2009, p. 39-40). This is how the first generation of Alevis came to Austria. They were joined by their partners and children through family reunification. The fourth generation is now living in Austria, so the number is estimated at 65 to 80 thousand (Keleş, 2024, p. 132).

2. Organizational Development of Alevis

The institutionalization of Alevism began with the founding of the first associations in the late 1980s and early 1990s. In 1989, the Alevi association was founded in the Lower Austrian city of Sankt Pölten. This was followed by the Alevi association in Vienna in 1990 and in Vorarlberg in 1992. These were dedicated to the religious, cultural and social support of the Alevi community. The Sivas massacre in 1993 and the riots in the Istanbul district of Gazi in 1995 were turning points in the organization and the urge to go public (Keleş, 2025, p. 78). Further association foundations followed and at the same time promoted community building in the diaspora and the rediscovery of Alevi rituality in the form of Cem services.

The religious legal situation at the time was such that the Islamic Faith Community in Austria (IGGÖ) claimed to represent all Muslim communities. In reality, however, Alevis did not see themselves represented by the IGGÖ, as it primarily represented the followers of Sunni Islamic doctrine.²

This has the following historical background, which dates back to the 19th century. The Treaty of Berlin of 1878 negotiated to resolve the Balkan crisis at the time, subsequently enabled the occupation of Bosnia and Herzegovina by Austria-Hungary. With the occupation of Bosnia and Herzegovina, approximately half a million Muslims belonged to Austria-Hungary for the first time. In order to loosen the ties between Bosnian Muslims and the Sheikh-ul-Islam (the supreme Mufti in the Ottoman Empire), in 1882 the Mufti of Sarajevo was appointed spiritual leader of the Bosnian-Herzegovinian Muslims, with the title of Reis-ul-Ulema. The Basic Law of 1867, which also granted freedom of belief and conscience, and the Recognition Act for Religious Societies of 1874 formed the legal basis for the subsequent recognition of Islam through the Islam Act of 1912. The Islam Act of 1912 not only served to better integrate Muslim soldiers from Bosnia-Herzegovina into the army of Austria-Hungary, but was also intended to provide the legal basis for the integration of the Islamic population group as a minority and the province of Bosnia-Herzegovina into the multi-confessional state. It was the first attempt in Europe to legally enshrine the status of Islam. The law's focus on the Muslims of Bosnia-Herzegovina is particularly clear, as the recognition of Islam explicitly referred to the Sunni-Hanafi school of law. The Islam Act granted Muslims essentially the same rights as members of the Roman Catholic Church and other legally recognized religious communities. They now had the right to religious institutions such as religious foundations, to their own hospitals, to public religious practice (military pastoral services and religious education in schools), and were entitled to regulate internal affairs themselves (Kreisky, 2010, p. 11-13). Due to the reference to the Sunni-Hanafi school of law in the 1912 Islam Act and the corresponding orientation of the IGGÖ, Alevis found themselves not represented by the IGGÖ. This was reflected in the refusal of Alevi families to send their children to Islamic religious education classes at Austrian schools, as Sunni Islam is taught there. If they missed the deregistration deadline in the first week of school, Alevi children had to attend Sunni Islamic religious education classes (Erdoğan/Maral, 2024, p. 37-38). Against this background, Alevis decided to start the process of legal recognition as a separate faith community.

This structure finally made it possible to formally apply for recognition as a religious denomination community in accordance with the Federal Law on the Legal Personality of Religious Denomination Communities (1998), whereupon recognition as such was granted in 2010.

¹ These communities are characterized by the fact that the prophet's family, the Ehl-i Beyt, is particularly revered. The Ehl-i Beyt consists of the Prophet Muhammad, the Prophet's daughter Fatima and the first three Imams Ali, Hasan and Hüseyin.

² Teaching of the Islamic Faith Community in Austria, retrieved from: <https://www.derislam.at/verfassung>, April 22, 2025

3. State Recognition and Legal Implications

In order to be legally recognized as a faith community in Austria, a two-stage procedure must be completed, which is rooted in Austrian religious law.

3.1 The Recognition Procedure in Austria

According to the Federal Act on the Legal Personality of Religious Denomination Communities (BGBl. I Nr. 19/1998),³ religious groups can first initially be registered as denominational communities without at the same time being granted the status of a public corporation.⁴ With this initial registration, the denominational communities receive a kind of seal of approval that makes it easier for their members to exercise their religious freedom (Pötz/Schinkele, 2024, p. 117-118). The group applying for state registration must submit its application to the responsible ministry, stating its statutes. According to § 3 BekGG, these must state the content and practice of the religious confession. Furthermore, the applicant group must consist of at least 300 persons residing in Austria. These persons may not belong to any other religious community. § 4 BekGG stipulates that the religious doctrine presented must differ from that of other denominations and recognized faith communities and that confusion can be ruled out (“exclusivity right”).

In the next stage of recognition as a state-registered faith society, further criteria must be met. These are regulated in § 11 BekGG and in the Recognition Act 1874.⁵ § 1 of the Recognition Act stipulates that the religious doctrine of the applicant group, its worship, its constitution and the chosen name must not contain anything unlawful or morally offensive. Additional requirements for recognition under the Recognition Act are described in § 11 BekGG. Accordingly, the applicant denominational community must have existed in Austria for at least 20 years, of which 10 years in an organized form, at least 5 years as a religious denominational community or be integrated organizationally and in terms of teaching into an internationally active religious community that has existed for at least 100 years and has already been active in Austria in an organized form for at least 10 years or be integrated organizationally and in terms of teaching into an internationally active religious community that has existed for at least 200 years. Furthermore, it must have a number of members who make up at least 0.2 percent of Austria's population according to the last census. Currently, an applicant denominational community must have around 18 thousand members.

3.2 Rights of recognized religious communities

The legal recognition of a religious group is the highest status that the Republic of Austria can confer on a faith community.⁶ Legal recognition confers the status of a corporation under public law. Such bodies perform tasks in the public interest. In addition to religious tasks, this also includes social and cultural tasks that serve the common good.

Recognition gives a religious community the following rights in particular:

- the right of common public religious practice and the independent organization and administration of internal affairs
- the right to provide religious instruction at public schools or private schools with public rights
- the right to organize pastoral services (e.g. in the military, hospitals and prisons)
- the right to establish its own theological education und research institutions
- Benefits in tax law

³ Confessional Communities Act – Bekenntnisgemeinschaftengesetz – BekGG 1998, <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=10010098&FassungVom=2025-04-22>, April 22, 2025.

⁴ There are currently 12 state-registered religious denominations, see Federal Chancellery of Austria, retrieved from: <https://www.bundestkanzleramt.gv.at/agenda/kultusamt/religiose-bekenntnisgemeinschaften.html>, April 22, 2025.

⁵ Recognition Act – Anerkennungsgesetz – AnerkennungsG 1874, <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=10009173>, April 22, 2025.

⁶ There are currently 16 state-registered churches and faith societies, see Federal Chancellery of Austria, retrieved from: <https://www.bundestkanzleramt.gv.at/agenda/kultusamt/kirchen-und-religionsgesellschaften.html>, April 22, 2025.

- The right to have a say in political and social bodies relevant to religious law.⁷

4. Recognition of Alevism in Austria⁸

The Alevi Cultural Association in Vienna (Kulturverein der Aleviten in Wien) first applied for state registration under the BekGG on March 23, 2009. However, this attempt was unsuccessful due to the decision of the Office of Religious Affairs (Kultusamt), which stated that the Islam Act of 1912 did not permit any additional Islamic religious communities. One year later, however, the Constitutional Court declared in the so-called “Alevi decision”⁹ that this legal opinion was unconstitutional. Not only does the Islam Act not prohibit the recognition of more than one religious community based on Islam, but such a view also contradicts the right to freedom of religion in accordance with Article 9 of the European Convention on Human Rights ECHR.¹⁰

This laid the foundation for the group, then still known as the Islamic Alevi Faith Community in Austria, to be registered as a religious denomination the following year (Kowatsch, 2022). As an important first step on the way to recognition as an independent faith community, the Alevis in Austria celebrated their admission as a registered religious denomination on December 16, 2010.¹¹

Following the successful recognition as an Islamic Alevi denominational community, the aim was to also be recognized as a faith society. This required proof of a membership of at least 0.2 percent of the Austrian population (around 17 thousand people at the time). In December 2012, the Alevi religious community also achieved this goal and collected the required number of declarations of faith. In April 2013, the review of these declarations by the responsible institutions was completed and it was announced that all conditions and requirements had been fully met. Subsequently, on May 22, 2013, it was announced that the legal procedure of the recognition process had been successfully completed and that Alevism in Austria could enjoy the status of a recognized faith society with immediate effect. With the recognition of the Alevis, Austria has established itself as a global pioneer.¹²

With the ministerial decree of May 22, 2013,¹³ the Islamic Alevi Faith Community achieved recognition as a state-recognized faith society with the associated rights and obligations. This step not only meant legal equality with other faith communities such as the Roman Catholic Church or the Islamic Faith Community in Austria IGGÖ, but also a comprehensive institutional anchoring and strengthening.

For the Alevi religious community, this was not only an expression of state legitimacy, but also an important step towards religious self-realization in the sense of a pluralistic social order.

⁷ Rights of legally recognized churches and faith societies, retrieved from: https://www.oesterreich.gv.at/themen/gesetze_und_recht/religionsausuebung/3/Seite.820015.html#:~:text=Dar%C3%BCber%20hinaus%20haben%20gesetzlich%20anerkannte%20Kirchen%20und,m%C3%96ffentlichkeitsrecht%20abzuhalten%20C%20oder%20Beg%C3%BCnstigungen%20im%20Abgabenrecht., April 23, 2025.

⁸ There is currently one state-recognized faith community of Alevis in Austria, the Alevi Faith Community in Austria-ALEVI. There are also two registered Alevi denominational communities, the Old Alevi Religious Community and the Free Alevi Religious Community. These denominational communities are minorities in terms of numbers and theology. Theologically, both are convinced that Alevism is not an Islamic denomination. As rights in the field of education are primarily described and evaluated, which only recognized churches and religious communities have, I will concentrate on the legal process of recognition and the activities of the ALEVI.

⁹ retrieved from: https://www.vfgh.gv.at/downloads/VfGH_B_1214-09_Bekenntnisgemeinschaft_Aleviten.pdf, retrieved from: April 22, 2025.

¹⁰ retrieved from: <https://www.ris.bka.gv.at/Dokumente/Bundesnormen/NOR12016940/NOR12016940.html>, April 22, 2025.

¹¹ Decision of the responsible ministry with the ministry’s business figure: BMUKK-12.056/0005-KA/2010.

¹² Retrieved from: <https://www.aleviten.at/die-alevi/geschichte-und-gruendung/>, April 22, 2025.

¹³ Retrieved from RIS - Federal Legal Information System: <https://www.ris.bka.gv.at/eli/bgbl/II/2013/133>, April 22, 2025.

4.1 Islam Act¹⁴

The latest development in the recognition of rights for the Alevi population in Austria was the new version of the Islam Act 2015¹⁵ and the associated anchoring of the recognized Alevi religious community in that law. The key points of the Islam Act and the rights and obligations are set out below:¹⁶

- Right of appraisal:

The Religious Society may submit opinions and proposals on matters concerning it to legislative and administrative bodies.

- Protection of the religious designations of religious communities:

In order to protect the name of the faith, names referring to Alevism may only be used with the approval of the Alevi Faith Society.

- Regulation of “pastoral care” in state institutions:

In hospitals, in the armed forces or in prisons, trained and experienced chaplains appointed by the religious community can look after Alevi people.

- Primacy of state law:

For all religious communities, the doctrine, institutions and customs must not contradict the legal regulations.

- Islamic Theological Studies:

Austria is committed to ensuring academic education and research for the next generation of clergy. This means that clergy can acquire their theological knowledge at the University of Vienna.

- Islamic cemeteries:

The law creates legal certainty for future Alevi cemeteries so that individual gravesites may not be dissolved. There are now four Alevi cemeteries in Austria.

- Protection of religious holidays:

Public holidays are to be protected under religious law (not labor law) so that worship events are not disturbed. Five Alevi holidays and days of remembrance are set out in the Islamic Act: a) commemoration of Saint Hızır (3 days), b) birth of Imam Ali (1 day), c) proclamation of Ali as the successor to Muhammad (1 day), d) Feast of Sacrifice (4 days) and e) Aşure (1 day).

- Regulation to prohibit financing from abroad:

The ongoing operation of a religious society must be financed from within Austria (a one-off donation from abroad, such as an inheritance, is not excluded in principle, but the administration of these assets must take place in Austria).

- Food regulations:

Food may be produced in accordance with the rules of belief. The religious dietary laws must be taken into account when providing food for the armed forces, prisons, hospitals, nursing homes and public schools.

With the application of October 27, 2015, the official name of the recognized religious community was changed from “Islamische Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich” to “Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich-ALEVİ”.¹⁷

¹⁴ On the genesis of the Islam Act, see Potz, 2012 and 2013.

¹⁵ Islam Act 2015, retrieved from: <https://www.ris.bka.gv.at/eli/bgbl/I/2015/39>, April 22, 2025.

¹⁶ Federal Chancellery: Islam Act 2015 – Summary: https://www.bundestkanzleramt.gv.at/dam/jcr:a0466509-1c32-4e9c-82c4-586444068dcc/islamgesetz_2015_-_zusammenfassung.pdf, April 22, 2025.

¹⁷ Erdoğan/Maral, 2024, p. 285.

5. Education as a central field of activity

With its entry into the circle of legally recognized religious communities, the ALEVI gained access to extensive rights, particularly in the area of religious education and pastoral care. The following section takes a closer look at developments in the field of education and research.

5.1 Alevi religious education in schools

A central element of institutional recognition was the opportunity to offer Alevi religious education in schools. With this recognition, Alevi pupils were able to declare their religion in their schools and thus take part in Alevi religious education.¹⁸ The legal basis for this is the Religious Education Act 1949, RelUG.¹⁹ ALEVI is responsible for Alevi religious education in all public schools in Austria that have the right of public access in terms of content and didactic preparation and teaching. ALEVI has set up a school authority responsible for this. The direct responsibility for Alevi religious education therefore lies with the ALEVI School Board (ALEVI Schulamt). Specialist inspectors are responsible for the direct supervision of Alevi religious education. The teachers are only allowed to take up their duties after being appointed by ALEVI and are obliged to adhere to the religious doctrine advocated by ALEVI.

Since the 2013/14 school year,²⁰ Alevi religious education has been taught at numerous public and private schools in Austria. Around 1,300 Alevi children and young people are taught by around 50 Alevi teachers at over 100 schools.²¹ The content is based on curricula developed by the religious community and the ALEVI School Board and approved by the Ministry of Education.²² The focus is on Hak (God), Muhammad and Ali, the 12 Imams, the Ocak system, Alevi saints, Alevi ethics, central religious festivals and memorial days, as well as topics such as tolerance, human rights and interreligious dialog in a pluralistic society.

The special feature of Alevi religious education lies in the combination of religious and ethical learning. A student-centered and competence-oriented approach enables an open and dialogical understanding of religion. Alevi religious education does not see itself as a demarcation from other religions, but rather as an invitation to reflect on spirituality, social responsibility and humanity.

5.2 Teacher training and the Alevi Institute at the KPH Vienna/Lower Austria

The introduction of religious education also created a structural need for qualified religious educators. In response to this, the Institute for Alevi Religion was established at the University College of Teacher Education of Christian Churches Vienna/Lower Austria (KPH Wien/Niederösterreich). It provides academic and pedagogical training and education for Alevi religious teachers in Austria.²³

Teacher training is based on several years of study, which includes religious education, didactics and theology.²⁴ The concept places great emphasis on intercultural and interreligious skills, as Alevi teachers often act as bridge builders between different cultural and religious groups in everyday school life.

The institute cooperates closely with other religious institutes at the KPH, with Alevi associations and other research institutions. The orientation is both practice-oriented and scientifically sound, which makes a decisive contribution to the professionalization of Alevi religious education.

5.3 Alevi Theological Studies at the University of Vienna

¹⁸ Bozkaya/Luczensky, 2020, p. 130.

¹⁹ RIS: Religious Education Act 1949 – Religionsunterrichtsgesetz 1949, RelUG, retrieved from: <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=10009217>, April 22, 2025.

²⁰ Erdoğan/Maral, 2024, p. 272.

²¹ Keleş, 2024, p. 147.

²² RIS: Curricula - Alevi religious education at elementary school, lower secondary schools, upper secondary schools, lower secondary schools, upper secondary schools, retrieved from: <https://www.ris.bka.gv.at/NormDokument.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Anlage=3&Gesetzesnummer=20008767>, April 22, 2025.

²³ KPH Vienna/Lower Austria: Institute Alevi Religion, at: <https://kphvie.ac.at/institute/institut-alevitische-religion.html>, April 22, 2025.

²⁴ KPH Vienna/Lower Austria: Education - Institute Alevi Religion, at: <https://kphvie.ac.at/institute/institut-alevitische-religion/ausbildung.html>, April 22, 2025.

Another milestone in the academic establishment of Alevism was the establishment of the Department of Alevi Theology at the Institute for Islamic-Theological Studies at the University of Vienna.²⁵ The legal basis for this was provided by the Islam Act 2015, which made it possible for the first time in the world to study Alevism theologically at university level. Academic research, theological reflection and university teaching take place here in an interdisciplinary framework. The institute sees itself as a place of critical reflection and systematic further development of Alevi teachings in the context of the present.

The central tasks include:

- the academic study of Alevi history, Alevi doctrine, Alevi theopoetry, written sources, Alevi ethics and religious practice,
- the monitoring of religious education issues,
- and participation in the public discourse on religion, education and integration in a pluralistic society.

This academic anchoring not only supports the further development of religious education, but also promotes the social visibility and acceptance of Alevi faith in Austria.

6. Challenges and prospects

Despite state recognition and structural progress, the Alevi Faith Community in Austria- ALEVI faces a number of complex challenges. These concern both internal consolidation and the relationship with the majority society and other religious communities.

A central area of tension lies in the diversity within the Alevi community itself. Different cultural influences, regional identities and degrees of secularism mean that the uniform implementation of educational content or theological positions sometimes encounters tensions. The process of institutionalization calls for internal coherence and clarity in doctrines, without losing the spiritual openness and polyphony of Alevism. The migration process, leaving the village and resettling in cities, as well as the associated individualization and secularization have meant that the traditional Alevi community structure could not be maintained. There is a need to restructure responsibilities within the Alevi community in order to make Alevism more of a point of reference for Alevis.

Another aspect concerns social perception and representation. Despite being recognized as a religious community, Alevism is often unknown to the general public. This sometimes leads to misunderstandings, which can also be reflected in the school context - for example, when Alevi children and young people are marginalized or not understood because of their religious practice. In this sense, the education sector is not only a place of religious education, but also a central space for social enlightenment and recognition.

Tensions within Islam also pose a challenge. The Alevi Faith Community in Austria- ALEVI clearly positions itself as an autonomous and independent community. It demands an independent profile in the discourse on religious diversity in Austria and represents a tolerance- oriented counterweight to orthodox Salafist currents within Islam. State recognition has strengthened this independence and at the same time brought to light the plurality within Islam.

Last but not least, long-term questions of theological education, the promotion of young talent and the distribution of resources are key issues for the future. The establishment of their own academic institutes, the development of qualified teachers and the long-term financing of educational initiatives require both internal community strength and political support. At the same time, Alevi teachers and researchers are being overwhelmed by the high expectations of their own Alevi community. Pedagogical and scientific output is expected. Didactic materials for teaching, the design of textbooks for Alevi religious education, theological analysis of the sources and their preparation, the development of a specifically Alevi religious pedagogy are just a few of the headings in this context.

²⁵ University of Vienna: Alevi Theological Studies - Institute for Islamic Theological Studies, retrieved from: <https://iits.univie.ac.at>, April 22, 2025.

Conclusion

The recognition of the Alevi Faith Community in Austria-ALEVI as a legally recognized faith society represents a significant step towards religious plurality and social participation. Since then, structural changes have been initiated, particularly in the field of education, which go far beyond religious education in schools: The establishment of Alevi educational institutes, the professionalization of teacher training and the inclusion of Alevi theology in university discourse mark key milestones in a still young but dynamic development.

At the same time, it is clear that institutional recognition alone is not enough to guarantee long-term equality. Rather, there is a need for continuous work on social visibility, theological profiling and educational integration. In an increasingly pluralistic society, Alevism with its humanistic ethics, dialogical attitude and spiritual depth offers valuable potential for interreligious coexistence.

The question of how Alevi identity will continue to develop in the field of tension between tradition, migration experience and state institutionalization remains open - and makes the topic a highly topical field of research within theology, religious studies, pedagogical and the social sciences.

Bibliography

Bozkaya, D. & Luczensky, Y. (2020). Leistungen der Alevitischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (ALEVI) für Staat und Gesellschaft in Österreich. Bair, J./Rees, W. (Ed.). Leistungen der Kirchen und Religionsgemeinschaften in Österreich für Staat und Gesellschaft. Konferenzschrift Staat und Religion im Brennpunkt (125-136) içinde. Innsbruck University Press.

Erdoğan, Ö. & Maral, E. (2024). *Avusturya'da Aleviler. İnanç Özgürlüğü Yolunda Tarihsel Kazanımlar*. La Kitap Yayınları.

Kalaycı, E. (2009). Integrierts euch!? Grundlagen, Hürden und Vision im Integrationsprozess von MigrantInnen. Planet Verlag.

Keleş, B. (2024). Avrupa'da Aleviler. Özmen, N. & Perşembe, E. (Ed.). Avrupa'da Müslümanlar (129-172) içinde. Nobel Akademik Yayıncılık.

Keleş, B. (2025). *Avrupa'da Aleviler ve Alevi kurumsallaşması*. Post Yayınevi.

Kowatsch, A. (2022). Islam und Alevitentum in Österreich. Ein religionsrechtlicher Überblick zur staatlichen Anerkennung jener Religionsgemeinschaften, die nach dem österreichischen Recht dem Islam und/oder dem Alevitentum zugeordnet werden, retrieved from: <https://phaidra.univie.ac.at/detail/o:1612226>, April 22, 2025.

KPH Vienna/Lower Austria: Institute Alevi Religion, retrieved from: <https://kphvie.ac.at/institute/institut-alevitische-religion.html>, April 22, 2025.

KPH Vienna/Lower Austria: Education - Institute Alevi Religion, retrieved from: <https://kphvie.ac.at/institute/institut-alevitische-religion/ausbildung.html>, April 22, 2025.

Kreisky, J. (2010). Historische Aspekte des Islam in Österreich: Kontinuitäten und Brüche. Janda, A./Vogl, M. (Ed.). Islam in Österreich. Publication of the Austrian Integration Fund.

Potz, R. (2012). 100 Jahre Österreichisches Islamgesetz. Publikation des Bundesministerium für europäische und internationale Angelegenheiten.

Potz, R. (2013). Das Islamgesetz 1912 – eine österreichische Besonderheit, SIAK-Journal – Zeitschrift für Polizeiwissenschaft und polizeiliche Praxis (1), 45-54, retrieved from: http://dx.doi.org/10.7396/2013_1_D, April 22, 2025.

Potz, R. & Schinkele, B. (2024). Grundriss Religionsrecht. Facultas Verlag.

RIS - Legal Information System of the Federation: Curricula - Alevi religious education at elementary school, lower secondary schools, AHS, BMS, BHS, retrieved from: <https://www.ris.bka.gv.at/NormDokument.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Anlage=3&Gesetzesnummer=20008767>, April 22, 2025.

RIS - Legal Information System of the Federation: Confessional Communities Act - BekGG 1998, retrieved from:

<https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=10010098&FassungVom=2025-04-22>, April 22, 2025.

RIS - Legal Information System of the Federation: Recognition Act 1874, retrieved from: <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=10009173>, April 22, 2025.

RIS - Legal Information System of the Federation: Religious Education Act 1949 - RelUG, retrieved from: <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=10009217>, April 22, 2025.

University of Vienna: Alevi Theological Studies - Institute for Islamic Theological Studies, retrieved from: <https://iits.univie.ac.at>, April 22, 2025.

AVUSTURYA'DA ALEVİLİĞİN DEVLET TARAFINDAN TANINMASI VE BUNA BAĞLI OLARAK EĞİTİM VE ARAŞTIRMA ALANLARINDAKİ HAKLAR

(Genişletilmiş Özet)

Aleviler Avusturya'daki dinî azınlıklardan biridir. Aleviliğin 2013'te devlet tarafından tanınmasıyla, yasal eşitlik ve dinî özyönetim yolunda en önemli eşik aşılmış oldu. Bu tanınma, yalnızca sembolik ve yasal değişikliklere değil, aynı zamanda ve her şeyden önce, eğitim sektöründe ayrı bir inanç eğitim programının getirilmesinden akademik yapıların kurulmasına kadar uzanan geniş kapsamlı etkilere yol açtı. Avusturya'daki Alevilerin tarihi, 1960'larda misafir işçi göçü olarak adlandırılan göçle başlar. Türkiye ile yapılan anlaşmanın bir parçası olarak, çok sayıda Alevi de dahil olmak üzere birçok işçi, Avusturya'ya geldi. Topluluk, aile birleşimiyle istikrarlı bir şekilde büyüdü. Bugün, Avusturya'da ilk nesilden dördüncü nesile kadar 65.000 ila 80.000 Alevi bulunmaktadır. İlk Alevi dernekleri, 1980'lerin sonlarında ortaya çıktı. Topluluk için dinî ve kültürel faaliyetler sundular. 1993'teki Sivas katliamı gibi olaylar, artan siyasi ve sosyal seferberliğe yol açtı. Aleviler, öncelikle Sünni İslam'ı temsil ettiği için Avusturya'daki İslam Din Topluluğu (IGGÖ) tarafından temsil edilmediklerini savundu. Bu, Alevi ailelerin çocuklarını Sünni İslam din eğitimi derslerine göndermek istememesine yol açtı. Avusturya'daki Alevi örgütleri, kendi dinsel kimliklerini kurumsal olarak güvence altına almak amacıyla devlet tarafından tanınma sürecini başlattılar.

Avusturya din hukukunda tanınma prosedürü, Avusturya'da dinî grupların tanınması iki aşamada gerçekleşiyor: 1. Dini Mezhep Olarak Kayıt. Gerekliklik, başka hiçbir dinî topluluğa ait olmayan en az 300 üyedir. Tüzüğün içerdiği inanç tanımı, mevcut dinî topluluklarınkinden farklı olmalı ve tutarlı bir dinî içerik sistemi gösterilmelidir. 2. Dini Bir Topluluk Olarak Tanınma Nitelik kazanmak için topluluğun en az 20 yıldır Avusturya'da faaliyet göstermesi, 10'unun örgütlü bir biçimde ve beşinin mezhepsel bir topluluk olarak olması veya uzun bir geleneğe sahip uluslararası bir dinin parçası olması gerekir. Ayrıca üye sayısı, Avusturya nüfusunun en az yüzde 0,2'si (yaklaşık 18.000 kişi) olmalıdır. Bu tanıma göre başvuran topluluk, kamu hukuku kapsamında, dinî eğitim, teolojik eğitim, manevi rehberlik, vergi avantajları ve toplumsal konulara katılım ve görüş bildirme hakkı gibi kapsamlı haklara sahip bir tüzel kişilik statüsüne kavuşmaktadır.

Avusturya'daki Alevi inanç toplumunun çizdiği yol, 2009 yılında, Alevi toplumu dinî bir mezhep olarak kayıt yaptırmak için başvuruda bulundu. Bu başvuru, ilk aşamada reddedildi. Ancak Anayasa Mahkemesi, 2010 yılında reddin anayasaya aykırı olduğuna karar verdi. Böylece İslam Alevi İnanç Toplumu, 2010 yılında dinî bir mezhep olarak tescil edildi. 2013 yılında bir sonraki adım da başarıyla atıldı: dinî bir topluluk olarak yasal tanınma. Bu, Avusturya'yı uluslararası bir öncü yaptı. Alevi dinî topluluğu, böylece sadece kiliseler ve diğer dinî topluluklarla yasal eşitlik elde etmekle kalmadı, aynı zamanda dinî, sosyal ve özellikle eğitim çalışmalarını şekillendirmek için kapsamlı fırsatlar da elde etti. 2015 yılında, yeni İslam Yasası, Alevilerin bağımsız bir inanç toplumu olduğunu tescilledi. Adı resmen "Avusturya Alevi İnanç Toplumu – ALEVI" olarak değiştirildi.

2015 Yılında Kabul Edilen İslam Yasası'na Göre Haklar ve Düzenlemeler, İslam Yasası, Alevilere pek çok yeni hak ve düzenleme getirmiştir: Bilirkişi Statüsü: Alevi, siyasi ve toplumsal konularda görüş bildirebilir. Manevi Rehberlik: Alevi inanç görevlilerinin hastanelerde, orduda ve cezaevlerinde çalışmalarına izin veriliyor. Alevi Bayram ve Anma Günleri: Beş Alevi bayramı ve anma günleri yasal olarak tanınmıştır: Sultan Nevruz, Aşure, Kurban Bayramı, Hızır Orucu ve Gadir Hum Bayramı. Finansman: Tüm maddi gelirlerin kaynağı, Avusturya içinde bulunması gerekmektedir. Mezarlıklar: Alevi mezarlıkları konusunda hukuki güvence vardır. Beslenme Düzenlemeleri: Dinî beslenme alışkanlıklarına dikkat edilmelidir. Alevi Teoloji Eğitimi: Üniversite seviyesinde Alevi inanç eğitim hakkı elde edilmiştir.

Eğitim, yapı, içerik ve hedefler çerçevesinde tanınmanın hemen etki ettiği önemli bir alan eğitimi. 2013/14 eğitim yılından bu yana, Alevi inanç eğitimi, çok sayıda kamu ve özel okulda sunulmaktadır. Bunun temeli, Din Eğitimi Yasası'dır. Derslerin içeriği ALEVI'nin geliştirdiği müfredata dayalı olup Alevi öğretisinin temel unsurlarını içermektedir: Hak, Muhammed ve Ali eksenindeki inanç öğretisi Ehl-i Beyt ve On İki İmamlar, Ozanlar ve divanları, Ocak sistemi, Ahlak, edeb, erkân, hoşgörü, toplumsal adalet ve dinler arası diyalog. Amaç, ayırmayan, aksine köprüler kurmak ve diyaloga dayalı, öğrenci merkezli bir inanç yaklaşımıdır. Alevi inanç eğitimi, 100'den fazla okulda yaklaşık 50 öğretmen tarafından yaklaşık 1.300 çocuk ve genç için verilmektedir. ALEVI Eğitim Dairesi, organizasyon, öğretmen ataması ve kalite güvencesinden sorumludur.

Öğretmen yetiştirme ve üniversite yapıları, Din eğitiminin uzun vadeli kalitesini garantilemek için Din Eğitimi Yüksek Okulu (KPH) Viyana/Aşağı Avusturya'da, Alevi İnanç Enstitüsü kuruldu. Burada, Alevi din öğretmeni olarak görev alacak kişiler, din eğitimi başta olmak üzere Alevi inanç öğretisi, didaktik, dinler arası ve kültürler arası yeterliliklere odaklanan akademik eğitim almaktadırlar. Ayrıca, 2018 yılından bu yana Viyana Üniversitesi'ne bağlı İslam Teoloji Araştırmaları Enstitüsü'nde, bir Alevi Teoloji Bilim Dalı kuruldu. Bu, dünyadaki ilk örnektir ve Alevi tarihi, öğretisi, etiği ve pratiği üzerine akademik çalışmalar sunmaktadır. Amaç, Aleviliği akademik olarak daha da geliştirmek ve kamusal ve teolojik alanlarda Aleviliği güçlendirmektir.

Alevi toplumu, büyük ilerlemelere rağmen şu zorluklarla karşı karşıyadır: İçsel Çeşitlilik: Farklı kültürel etkiler ve dindarlık dereceleri, tek tip teoloji ve uygulamayı zorlaştırmaktadır. Kamuoyunun Algısı: Alevilik hâlâ Avusturya kamuoyunda az biliniyor. Alevi çocuklar, okullarda anlaşılabilirlik veya ayrımcılık yaşayabiliyorlar. Diğer İslami İnançlardan Farkı: Alevilik, İslam'ın çoğulcu imgesi içinde bağımsız bir profil talep etmekte ve selevi veya ortodoks tanımlardan uzaktır. Akademik ve Eğitimsel Beklentiler: Öğretim materyalleri, ders kitapları, teolojik araştırmalar ve didaktik gelişime yönelik yüksek bir talep var.

Alevi inanç topluluğunun bir inanç topluluğu olarak tanınması, Avusturya'da inanç eşitliğine doğru tarihî bir adımdır. Özellikle eğitim alanında sürdürülebilir yapılar kuruldu: okullarda inanç eğitimi, akademik eğitim ve üniversite araştırmaları. Ancak, tanınma uzun bir yolculuğun sonu değil, başlangıcıdır: Teolojik profillemeye, toplumsal görünürlük ve dinler arası diyalog üzerinde sürekli çalışma gereklidir. Diyaloga açık duruşuyla Alevilik, çoğulcu bir toplumda, barışçıl bir arada yaşama için büyük bir potansiyel sunmaktadır.

Article Information / Makale Bilgisi

Cite as/Atıf

Kalaycı, E. (2025). The state recognition of Alevism in Austria and the associated rights in education and research. *SÜREK Journal of Alevism – Bektasism and Cultural Studies*, 4, 1-12.

Kalaycı, E. (2025). Avusturya’da Aleviliğin devlet tarafından tanınması ve buna bağlı olarak eğitim ve araştırma alanlarındaki haklar. *SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 4, 1-12.

Author / Yazar

Erdal KALAYCI

Asst. Prof., Higher School of Religious Pedagogy KPH Vienna, / Lower Austria, Alevi Faith Institute and University of Vienna, Institute of Islamic Theological Studies

Dr. Öğr. Üyesi, Dinler Pedagoji Yüksek Okulu KPH Viyana/Aşağı Avusturya, Alevi İnanç Enstitüsü ve Viyana Üniversitesi, İslam Teoloji Araştırmaları Enstitüsü

erdal.kalayci@univie.ac.at  0000-0002-8695-4328

Received / Geliş Tarihi

02 June / Haziran 2025

Accepted / Kabul Tarihi

24 June / Haziran 2025

Published / Yayın Tarihi

30 June / Haziran 2025

Pub Date Season/Yayın Sezonu

June / Haziran

Issue / Sayı

4

Pages / Sayfa

1-12

Article Types / Makale Türü

Research Article / Araştırma Makalesi

Scope / Kapsam

Social and Humanitarian Sciences / Sosyal ve Beşerî Bilimler

Ethical Statement / Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı

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

Plagiarism / İntihal

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

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

The article is single authored. / Makale tek yazarlıdır.

Declaration of Interest / Çıkar Beyanı

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

Copyright & License / Telif Hakkı ve Lisans

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

Published by / Yayıncı

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



SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi, Sayı 4, 2025, 13-29

E-ISSN: 3023-5529

Araştırma Makalesi / Research Article

ORTA ÇAĞ ANTAKYA DEPREMLERİ İLE ŞUBAT 2023 DEPREMLERİNİN ETKİ VE SONUÇLARI BAKIMINDAN BENZERLİKLERİ

THE SIMILARITIES BETWEEN MEDIEVAL ANTAKYA EARTHQUAKES AND FEBRUARY 2023 EARTHQUAKES IN TERMS OF THEIR EFFECTS AND CONSEQUENCES

6 Şubat 2023 Deprem Şehitlerine ithafen...

Mehmet Yusüf ÇELİK

Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü

mycelik@mku.edu.tr

0000-0002-5257-5346

ÖZ

ABSTRACT

**Geliş
Tarihi:**
(Received)
27.05.2025

**Kabul
Tarihi:**
(Accepted)
16.06.2025

**Yayın
Tarihi:**
(Published)
30.06.2025

**Anahtar
Kelimeler**
Antakya
Deprem
Orta Çağ
6 Şubat 2023
Depremleri

Keywords
Antioch
Earthquake
Medieval
February 6
2023
Earthquakes

Antakya, tektonik hareketliliğin yoğun yaşandığı bir zemin üzerinde kurulmuştur. Bu nedenle tarih boyunca sık sık depremlerin yıkıcı etkileriyle karşı karşıya kalmıştır. Eserlerinde depremi anlatan müellifler, Antakya'nın kuruluşundan itibaren bölgede birçok şiddetli depremin yaşandığını kaydetmiştir. Bu depremler, hem can hem de mal kaybı açısından Antakya başta olmak üzere çevre şehirlerde büyük yıkıma ve zarara yol açmıştır. Bölgenin tarihte birçok kez yıkıldığını gösteren depremlerin bilinen ilki, M.Ö. 148'de meydana gelmiştir. Depremlerle harabe hâline gelen kent, her defasında dönemin hükümdarları tarafından yeniden inşa ettirilmiştir. Bu depremler, hem şehrin yapısını hem de insanların hayatını derinden sarsmıştır. Halkın hafızasında, Antakya'nın depremler sonucu yedi kez yıkılıp yeniden kurulduğu bilgisi yerleşmiş ve günümüze kadar ulaşmıştır. Tarihsel süreç izlendiğinde, Antakya ve çevresinde Orta Çağ'da da depremler meydana geldiği görülmektedir. Bu depremlerin çoğu, şehir üzerinde yıkıcı etkiler bırakmış; can ve mal kayıplarına neden olmuştur. Bu durum, 6 Şubat 2023 depremlerinde yaşananlarla benzerlik göstermektedir. Özellikle 860, 1114, 1157, 1170, 1407 ve 1408 yıllarında meydana gelen depremler, bu bağlamda örnek gösterilebilir. Bu çalışma, Orta Çağ'da Antakya'da etkisi görülen depremler ile 6 Şubat 2023'te meydana gelen depremleri etki ve sonuçları bakımından inceleyerek bu alanda yapılan bilimsel faaliyetlere katkı sunmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, önce Orta Çağ'da Antakya'da yaşanan depremler hakkında bilgi verilmiş; ardından bu depremler ile Şubat 2023 depremlerinin benzerlikleri ele alınarak söz konusu depremlerin siyasi, askerî, ekonomik, sosyal, kültürel, demografik etkileri ve psikolojik sonuçları değerlendirilmiştir.

Antakya was founded on a ground with intense tectonic activity. For this reason, it has frequently faced the destructive effects of earthquakes throughout history. The authors who described earthquakes in their works recorded that there were many severe earthquakes in the region since the foundation of Antioch. These earthquakes caused great destruction and damage to the surrounding cities, especially Antakya, both in terms of loss of life and property. The first known earthquake, which shows that the region has been destroyed many times in history, occurred in 148 BC. The city, which was turned into ruins by earthquakes, was rebuilt each time by the rulers of the period. These earthquakes deeply shook both the structure of the city and the lives of the people. In the memory of the people, the information that Antakya was destroyed and rebuilt seven times as a result of earthquakes has been established and has survived to the present day. When the historical process is traced, it is seen that earthquakes occurred in and around Antakya in the Middle Ages. Most of these earthquakes had devastating effects on the city, causing loss of life and economic damage. This situation is similar to what happened in the February 6, 2023 earthquakes. Especially the earthquakes that occurred in 860, 1114, 1157, 1170, 1407 and 1408 can be given as examples in this context. This study aims to contribute to the scientific activities in this field by examining the earthquakes in Antakya in the Middle Ages and the earthquakes that occurred on February 6, 2023 in terms of their effects and consequences. In this context, firstly, information about the earthquakes in Antakya in the Middle Ages is given, then the similarities between these earthquakes and the February 2023 earthquakes are analyzed and the political, military, economic, social, cultural, demographic effects and psychological consequences of these earthquakes are evaluated.

Atıf/Cite as: Çelik, M. Y. (2025). Orta Çağ Antakya depremleri ile Şubat 2023 depremlerinin etki ve sonuçları bakımından benzerlikleri. SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi, 4, 13-29.

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



Giriş

Hatay'ın merkez ilçesi Antakya, deprem riski son derece yüksek olan bir bölgede kurulmuştur. Antakya'yı da içine alan bölge, kuzeydeki Avrasya, Arabistan ve Afrika levhalarının göreceli hareketlerinin etkisi altındadır ve Doğu Anadolu Fayı, Ölü Deniz Fayı ile Helen-Kıbrıs yayının kesiştiği bir noktada yer almaktadır. Ayrıca bu faylar üzerinde irili ufaklı birçok fay hattı bulunmaktadır (Över vd., 2001, s. 1-3; Pampal & Özmen, 2010, s. 71-87; Özşahin, 2010, s. 6). Nitekim Afrika ve Arabistan levhalarının Anadolu levhasını sıkıştırması sonucunda, bölgede geçmişten günümüze birçok deprem meydana gelmiştir. Bu nedenle Antakya, sık sık depremlere maruz kalmış; büyük yıkımların, can ve mal kayıplarının en yoğun yaşandığı kentlerden biri olmuştur.

Tarihî kayıtlara göre Antakya ve çevresindeki ilk deprem, M.Ö. 148 yılında meydana gelmiştir. Bu depremde, şehir ciddi bir hasar görmüş, ardından yeniden inşa edilmiştir (Downey, 1961, s. 120). Bu tarihten sonra da bölgede birçok deprem yaşanmıştır. Örneğin M.Ö. 130 ve 69, M.S. 35/37 ile 115 yıllarına tarihlenen şiddetli depremler kaydedilmiştir. Roma İmparatoru Traianus'un Antakya'da ikamet ettiği sırada gerçekleşen 115 yılındaki deprem, kente büyük zarar vermiştir. Bu deprem, çevre şehirlerde de yıkıma, can ve mal kayıplarına yol açmıştır. Antik dönem tarihçileri, bu depremi eserlerinde detaylı şekilde anlatmış; günümüz tarihçileri de 115 depremine dair şiddet ve etkilerini ortaya koyan araştırmalar yapmıştır (Arıcan, 2022, s. 47-55; Demir, 2023, s. 5-7). Antakya'da, bundan sonra da tarihî kayıtlara geçen depremler yaşanmıştır. Antik dönemin sonlarına doğru, 341 ve 395 yıllarında meydana gelen depremler, kente büyük zarar vermiş, can kayıplarına neden olmuştur (Arıcan, 2022, s. 56).

Orta Çağ'da da Antakya'da farklı şiddetlerde ve 6 Şubat 2023 depremleri gibi bölgesel ölçekte yıkıcı depremler yaşanmıştır. Bu depremler, bilim insanları tarafından incelenmiş ve birçok araştırmaya konu olmuştur. Son yıllarda, özellikle Şubat 2023 felaketinden sonra Türkçe literatürde, bu alanda ciddi bir artış gözlenmektedir. Gökhan, çalışmasında 1114 Maraş depremini, Bilinir ise XIII. yüzyıla kadar belli başlı bazı depremleri ana hatları ile ele alarak 6 Şubat 2023 depremlerini analiz etmiştir (Gökhan, 2023; Bilinir, 2024).

Hiç şüphe yok ki doğal afetlerin en yıkıcılarından olan depremlerin ne zaman olacağını günümüz teknolojisi ile önceden öğrenmek mümkün değildir. Depremler, insan yaşamı ile sosyal ve ekonomik yapılar üzerinde bir tehdit olmaya devam etmektedir. Ancak can ve mal kayıplarını azaltmak, depremin hasarlarını en aza indirmek ve bunun için önleyici tedbirler almak mümkündür. Bu bağlamda, geçmişte yaşanan depremlerin araştırılıp bütün yönleriyle ortaya koyulması önem taşımaktadır. Bu çalışmada da öncelikle V. yüzyıldan XV. yüzyıla kadar geçen süreçte Antakya'yı etkileyen depremler hakkında bilgi verilmiş; ardından şehirde bölgesel boyutta yaşanan büyük depremlerin, 6 Şubat 2023 depremleri ile olan benzerlikleri ele alınmıştır. Böylece kentin sosyal tarihine katkı sağlanması ve bu alanda yapılacak ilmi çalışmalara destek vermek amaçlanmıştır. Çalışmada, döneme dair kaynaklardan ve telif eserlerden faydalanılmıştır.

1. Orta Çağ Antakya'sında Depremler (V. ve XV. Yüzyıllar)

Antakya, M.Ö. 300'de Makedonyalı Büyük İskender'in komutanlarından Seleukos tarafından kurulmuştur. M.Ö. 69'da ise Roma İmparatorluğu'nun hâkimiyetine girmiştir. İmparatorluk topraklarının 395'te Doğu ve Batı olmak üzere ikiye ayrılmasıyla Doğu Roma (Bizans) devletinin sınırları içerisinde kalmıştır (Çelik, 2021, s. 49). Antakya, Roma ve Bizans dönemlerinde dinî, ticari ve kültürel öneminin yanı sıra askerî açıdan da stratejik bir konuma sahipti. Özellikle Sâsânîlere yönelik seferlerde, bir askerî üs olarak kullanılmıştır. Bu stratejik konumu, sık sık depremlerle sarsılan kentin her defasında yeniden inşa edilmesine neden olmuştur.

Bizans İmparatorluğu döneminde, Antakya merkezli çok sayıda yıkıcı deprem meydana gelmiştir. Bu depremlerin ilki, 13 Eylül 458'de İmparator I. Leon (457-475) döneminde yaşanmıştır. Cumartesi günü gece vakti meydana gelen bu deprem, kentte ciddi ölçüde hasara ve yıkıma yol açmıştır. Depremin ardından çıkan yangın, felaketin boyutunu artırmıştır. Bu depremden sonra Asî Nehri üzerindeki adanın bir yerleşim yeri olarak önemini kaybettiği ve terkedildiği bilinmektedir (Demir, 1996, s. 50-51). Ardından 506'da bir başka deprem daha meydana gelmiştir (Ambraseys, 2009, s. 170).

Antakya, 526 ve 528 yıllarında meydana gelen iki büyük depremle sarsılmıştır. Şehrin tarihinin en yıkıcı afetleri arasında gösterilen bu depremler sonucunda binlerce insan hayatını kaybetmiş, kentin yapılarının çoğu yıkılmış, surlar büyük ölçüde hasar görmüştür. Bu durum, Antakya'nın müdafaasını zayıflatmıştır. Sâsânî tehdidinin yanı sıra depremlerin yarattığı yıkım ve devam eden artçı sarsıntılar nedeniyle halk, evlerini

terk ederek bir süre dağlık bölgelerde ve çadırlarda yaşamını sürdürmek zorunda kalmıştır. 29 Mayıs 526'da Antakya'da meydana gelen deprem, en yıkıcı doğal afetlerden biri olarak tarihî kayıtlara geçmiştir. Bu depremde, yaklaşık 250.000 kişinin hayatını kaybettiği ileri sürülmektedir (Downey, 1961, s. 521-526; Demir, 1996, s. 51; Tekin, 2004, s. 209). Dönemin İmparatoru Justinos (518-527), depremin etkilerini haber alınca, halk eğlencelerini iptal ederek yas ilan etmiştir. Ayrıca kentin yeniden inşası ve halkın temel ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla para desteği sağlamıştır (Downey, 1961, s. 523-526; Tekin, 2004, s. 209-210; Kaya ve Kıyılı, 2009, s. 405). 28 Kasım 528'de meydana gelen deprem, I. Justinianos'un (527-565) hâkimiyeti döneminde gerçekleşmiş olup yalnızca Antakya'yı değil Samandağ'ı da etkilemiştir. Bu felaket, henüz 526 yılında yaşanan büyük felaketin yaraları tam olarak sarılamamışken gerçekleşmiş; böylece Antakya kısa süre içinde ikinci kez ağır bir depreme maruz kalmıştır. Depremin ardından İmparator Justinianos ve eşi Theodora, kentin imar faaliyetlerine önem vererek yeniden inşa sürecine kapsamlı destek vermişlerdir. Halkın temel ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla da ciddi yardımlarda bulunmuşlardır. İki yıl gibi kısa bir süre içerisinde arka arkaya meydana gelen bu depremler, yalnızca fiziksel tahribata yol açmakla kalmamış, aynı zamanda Antakya'nın demografik yapısını da derinden etkilemiş; kent nüfusunun önemli ölçüde azalmasına neden olmuştur (Demir, 1996, s. 51; Kaya & Kıyılı, 2009, s. 405).

Antakya'da yürütülen imar faaliyetleri sayesinde, kentin kısa sürede ihtişamlı bir şekilde yeniden ayağa kalktığını söylemek mümkündür. Kaynaklara göre Antakya, 540 yılında Sâsânîler tarafından yağmalanmıştır. Bu sırada kente gelen Sâsânî hükümdarı Anûşîrvân, kente hayran kalmış ve şehrin şeklinin resmedilmesini emretmiştir. İran'a döndüğünde ise Medâin yakınlarında, her yönüyle Antakya'ya benzer bir şehir inşa ettirmiştir. Yeni kurulan bu şehre Rumîye adını vermiş ve Antakya'dan getirdiği insanları buraya yerleştirmiştir. Şehrin Antakya'ya olan benzerliği ve evlerin birebir aynı şekilde inşa edilmiş olması, yerleştirilen insanlarda Antakya'dan hiç ayrılmamış oldukları hissini uyandırmış ve bu durum, onları hayrete düşürmüştür (İbnü'l-Cevzi, 1995, s. 111; İbn Şeddâd, 1991, s. 357).

Antakya, 551, 557, 577 ve 588 yıllarında meydana gelen dört büyük depremle sarsılmıştır. 37 yıllık süre içinde gerçekleşen bu depremler, kentte ciddi yıkımlara ve felaketlere yol açmıştır. Yapıların büyük bir bölümü yıkılmış, şehri çevreleyen surlar zarar görmüş ve çok sayıda insan yaşamını yitirmiştir. Sadece 588 yılında meydana gelen depremde, 60.000 kişinin hayatını kaybettiği belirtilmektedir. Ayrıca bu deprem sırasında çıkan yangınlar da şehre ciddi zarar vermiştir. İmparator Maurice Tiberius (582-602), kentin onarımı için para yardımı yapmıştır (Demir, 1996, s. 54). Farklı tarihlerde meydana gelen bu depremlerin ardından, kentte salgın hastalıkların ortaya çıktığı görülmektedir (Kaya & Kıyılı, 2009, s. 405).

Antakya, 638'de Müslümanların hâkimiyetine geçmiş ve 968'e kadar onların elinde kalmıştır. Bu dönemde şehir, Abbâsî Halifesi Hârûn er-Reşîd'in oluşturduğu "Sugur" ve "Avasım" adıyla anılan sınır kentlerinden biri olarak askerî öneme sahipti. Bu süreçte, Antakya'yı da içine alan bölgede meydana gelen fay hareketliliği yine yıkıcı depremler üretmiştir. Bunların ilki, 713'te Suriye bölgesinde gerçekleşmiş; aralıklarla 40 gün devam eden sarsıntılardan en çok etkilenen yer Antakya olmuştur (İbnü'l-Esîr, 1991, s. 523; İbnü'l-Cevzi, 1995, s. 318; Çelik & Bilinir, 2022, s. 58). Aktarıldığına göre deprem 28 Şubat'ta gerçekleşmiş ve artçı sarsıntılar, 715'e kadar sürmüştür. Kent halkının bir kısmı, evlerinin dışında kurdukları çadırlarda yaşamlarını sürdürmüş, bir kısmı da kenti terk ederek başka şehirlere göç etmiştir (Usta, 2024, s. 61). Deprem, Halep ve Kınnesrîn'de de etkili olmuş; fakat en büyük yıkım Antakya'da gerçekleşmiştir (Süryânî Mihail, 1944, s. 82; İbnü'l-Esîr, 1991, s. 523). Kayıtlara göre depremin hemen ardından veba salgını baş göstermiştir (Süryânî Mihail, 1944, s. 82).

Tarihî kaynaklara göre 835'te, bir gün öğleden sonra gökyüzü aniden kararmış ve büyük bir deprem meydana gelmiştir. Antakya'da ciddi yıkıma sebep olan bu depremin artçılarının 40 gün sürdüğü belirtilmektedir. Ancak tahribatın boyutu hakkında detaylı bilgilere ulaşılamamıştır (Usta, 2024, s. 81-82). 847/848 yıllarında, Şam bölgesinde meydana gelen büyük bir deprem, Antakya ve Musul'da büyük bir yıkıma yol açmış; çok sayıda insanın ölümüne neden olmuştur (İbnü'l-Cevzi, 1995, s. 190). Rivayetlere göre söz konusu depremde, Antakya'da yaklaşık 20.000, Musul'da ise 50.000 kişi hayatını kaybetmiştir (Zehebî, 1991, s. 11).

Sismik hareketliliğin sıkça yaşandığı bir bölgede yer alan Antakya'da, Aralık 859 ya da Ocak 860'ta geniş bir alanda yıkıma yol açan, can ve mal kayıplarına neden olan şiddetli bir deprem daha meydana gelmiştir. Bu deprem sonucunda Antakya ve çevresindeki köprüler yıkılmış, kaleler ağır hasar görmüştür. Antakya'da, çok sayıda insan yaşamını yitirmiş, yaklaşık 1500 ev ile kentin surlarındaki burçlardan 90'dan fazlası yıkılmıştır. Deprem sırasında yeraltından, gökyüzünden ve evlerin altından tüyler ürpertici ve korkunç

sesler duyulmuştur. Halk, büyük bir korku ve panik içinde kenti terk etmiştir. Antakya yakınlarındaki Kel Dağı/Cebel-i Akra'dan bir toprak parçasının koparak denize düştüğü rivayet edilmiştir (İbnü'l-Esîr, 1991, s. 78; İbn Kesîr, 1994, s. 11; İbnul-Cevzî, 1995, s. 328-329).

Depremi ardından deniz sularının kabardığı ve çevreye kötü kokulu, siyah bir dumanın yayıldığı belirtilmiştir. Ayrıca şehre bir fersah (yaklaşık 6 km.) mesafedeki bir nehrin sularının kaybolduğu ifade edilmiştir. Söz konusu deprem, yalnızca Antakya'yı değil Adana, Misis, Tarsus, Urfa, Şam, Halep, Hama, Humus ve Suriye sahillerini de etkilemiştir. Antakya'ya 114 km mesafede bulunan Lazkiye, tamamen yıkılmış, halkından sadece az sayıda insan sağ kalabilmiştir. Lazkiye yakınlarında, Cebele halkının da enkaz altında kalarak çoğunluğunun öldüğü aktarılmaktadır (İbnü'l-Esîr, 1991, s. 78; İbn Kesîr, 1994, s. 11-12; İbnü'l-Cevzi, 1995, s. 328-329). Aynı yıl Mağrib'de de şiddetli depremlerin meydana geldiğini aktaran İbnü'l-Esîr, Abbâsî Halifesi Mutevekkil-Alellah'ın (847-861), depremde evi yıkılanlara 3.000.000 dirhem yardım dağıttığını bildirmektedir (İbnü'l-Esîr, 1991, s. 78; Usta, 2024, s. 89-94). Meydana gelen bu depremler sonucunda Antakya'nın Roma ve Bizans dönemlerindeki görkemli yapısını kaybettiği ifade edilmektedir (Gökhan, 2023, s. 80).

859/860 depreminin, şiddeti ve geniş bir coğrafyada yol açtığı tahribat bakımından, 6 Şubat 2023'te meydana gelen depremlerle benzerlik taşıdığı söylenebilir. Bilindiği üzere 6 Şubat 2023'te depremin merkezi Kahramanmaraş olmakla birlikte Antakya, daha fazla zarar görmüştür. Söz konusu deprem, Antakya ile Lazkiye'nin aynı fay hattı üzerinde bulunduğunu ve gelecekte bu bölgelerde meydana gelebilecek olası sarsıntılara karşı hazırlıklı olunması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu nedenle bölgedeki deprem olasılığına ilişkin istatistikler düzenlenirken bu durumun göz ardı edilmemesi önem arz etmektedir.

İslami dönemin sonlarına doğru, 956 yılı ocak ayının başlarında bir deprem daha meydana gelmiştir. Bu depremin, Antakya'nın yanı sıra Mısır'da da etkili olduğu belirtilmektedir (Kaya & Kıyılı, 2009, s. 406). Mısır'da, evlerin yıkıldığı ve artçı sarsıntıların üç saat boyunca sürdüğü ifade edilmektedir (Usta, 2024, s. 101).

Antakya, 968'de yeniden Bizans'ın eline geçmiştir. Bu dönemde şehir, 970/971, 977, 1053, 1063, 1075 ve 1082 yıllarında meydana gelen depremlerle sarsılmıştır. Söz konusu depremlerde, en fazla yıkıma uğrayan kent yine Antakya olmuştur. 971 yılında gerçekleşen depremde, kentin surlarının büyük bir bölümü yıkılmış; enkaz altında kalan çok sayıda insan hayatını kaybetmiştir. Bizans İmparatoru Ioannes Çimiskes (969-976), sınır hattının güvenliğini sağlamak amacıyla kentin surlarının yıkılan kısımlarının bir an önce onarılmasına önem vermiştir. Bu doğrultuda Mihail el-Bereci'yi (Michael Bourtzes), duvarcı ustaları ve işçilerden oluşan 12.000 kişilik bir ekiple Antakya'ya göndermiştir (Antakî, 1990, s. 146; Dönmez, 2025, s. 189; Usta, 2014, s. 105). 1053'te gerçekleşen depremde ise yer yarılmış ve patrikle birlikte 10.000 kişi toprağın derinliklerine gömülmüştür. Bu depremi detaylı bir şekilde aktaran Urfalı Mateos, 15 gün boyunca insanların feryatlarının duyulduğunu ve ardından toprakta açılan yarığın üzerlerine kapandığını ifade etmektedir. Mateos bu felaketi, Antakyalı Hristiyanların işlediği çeşitli günahlar nedeniyle Tanrı'nın gazabı olarak yorumlamıştır (Mateos, 1999, s. 99).

Şam bölgesi, Temmuz-Ağustos 1063'te şiddetli bir depremle sarsılmıştır. Bu deprem, Antakya ve Suriye'nin sahil kentlerinin tamamında yıkıma neden olmuş; etkileri Anadolu'nun iç kesimlerine kadar ulaşmıştır. Depremden en çok etkilenen şehirlerden biri olan Trablus'ta surların bir bölümü yıkılmıştır (İbnü'l-Esîr, 1991, s. 44; İbnü'l-Cevzi, 1995, s. 82; Usta, 2024, s. 117-118). Aynı yılın 23 Eylül günü, İstanbul, İzmit, İzmit ile Tekirdağ ve çevresinde yıkıma neden olan şiddetli bir deprem meydana gelmiştir (Usta, 2024, s. 357).

Antakya, 1075 yılında bir kez daha depremle sarsılmıştır. Sarsıntının ardından, Antakya kapısındaki Deyru'l-Mülkte, taştan yapılmış bir su kurnasının içinde bakır atlar üzerinde, ok torbalarıyla birlikte bakırdan yapılmış yedi Türkmen askerini tasvir eden bir Türk tılsımının ortaya çıktığı rivayet edilmektedir (Azîmî, 2006, s. 24; İbn eş-Şihne, 1984, s. 131-133; İbn Şeddâd, s. 297; Sevim, 1990, s. 33). Antakya, 1082'de bir başka şiddetli deprem daha yaşamıştır. Bu depremde, çok sayıda kişi hayatını kaybetmiş, Antakya surlarındaki burçlardan 86'sı yıkılmıştır (Süryani Mihail, 1944, s. 38, 49; Mateos, 2000, s. 177; İbnü'l-Esîr, 1991, s. 174; Arslantaş, 2015, s. 97; Kaya & Kıyılı, 2009, s. 408; Bilinir, 2024, s. 18; Usta, 2024, s. 127).

Türkiye Selçuklu Sultanı Süleyman Şah, 1084/1085'te Antakya'yı fethetmiştir. Böylece şehir Türklerin egemenliğine geçmiştir. Bu dönemde Antakya, Eylül/Ekim 1091 tarihinde yeniden depremle sarsılmıştır. Bu depremde, çok sayıda insan enkaz altında kalarak hayatını kaybetmiştir. Şehrin surları tekrar zarar görmüş, surlar üzerlerindeki burçlardan 70'i yıkılmıştır (İbn Aybek, 1971, s. 135; en-Nüveyrî, 2004, s. 201; İbn Kesîr, 1994, s. 275). Bazı tarihçilere göre ise yıkılan burç sayısı 90 civarındadır (Urfalı Mateos, 2000, s. 177; İbnü'l-

Esîr, 1991, s. 174; Zehebî, 1994, s. 20). Ermeni müelliflerden Simbat, depremin Eylül ayında meydana geldiğini, Nusaybin ve Antakya'da büyük tahribata neden olduğunu ve çok sayıda insanın evlerin enkazı altında hayatını kaybettiğini bildirmektedir (Simbat, 1946, s. 47). Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah, 1092 yılında, meydana gelen tahribatın giderilmesi ve şehrin yeniden imar edilmesini emretmiştir (en-Nüveyrî, 2004, s. 201; Zehebî, 1994, s. 20; İbn Aybek, 1971, s. 135). Haçlıların kuşatması sırasında, 1 Ocak 1098 sabahı gökyüzünde güneşin doğuşunu andıran kızıl bir ışık parlamış, ardından şehir şiddetli bir şekilde sarsılmıştır (Ambraseys, 2009, s. 280; Usta, 2024, s. 131-132). Haçlılar, alışıksız olmadıkları iklim koşulları ve kışın yanı sıra meydana gelen depremlerle de sarsılmışlardır (Barber, 2021, s. 68).

Görüldüğü üzere bu dönemde, art arda meydana gelen depremlerin Antakya'yı çevreleyen surlar ile bu surlar üzerindeki burçlarda benzer nitelikte hasara yol açtığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen en fazla hasar gören bölümler, önceki depremlerde hasar alıp onarılan kısımlar olmuştur. Bu bağlamda, geçmişte yaşananlardan çıkarılacak derslerle, 6 Şubat 2023 depremi sonrasında az veya orta hasarlı raporu verilen yapıların onarımı, projelere ve teknik şartnamelere uygun biçimde gerçekleştirilmelidir. Kontrol ve denetim süreçleri aksatılmadan ve titizlikle yürütülmelidir.

Antakya, 1098 yılında Haçlıların eline geçmiş ve yaklaşık 170 yıl onların elinde kalmıştır. Bu süreçte şehir, Haçlıların bölgede kurduğu Antakya Haçlı Prinkepsliği'nin merkezi konumunda olmuştur. Tarihi kayıtlara göre Antakya, Haçlı egemenliği altında bulunduğu dönem boyunca farklı tarihlerde meydana gelen depremlerle defalarca sarsılmıştır. Şehirde büyük yıkıma neden olan bu depremler, 1114, 1138, 1157, 1170, 1201, 1202 ve 1204 yıllarında meydana gelmiştir. Bunların ilki ve şehirde en fazla tahribata yol açanı, 1114 Maraş depremi olmuştur. Tarihi kayıtlarda depremin merkez üssünün Maraş olduğu belirtilmektedir. Ancak tıpkı 6 Şubat 2023 depremlerinde olduğu gibi 1114 yılında meydana gelen depremde de en fazla yıkıma uğrayan kent yine Antakya olmuştur. Bu iki depremin şiddeti, yıkıcı etkisi ve etkilediği alanlar itibarıyla benzerlik gösterdiği; ayrıca tarihte meydana gelen dünyanın en büyük depremleri arasında yer aldığı ifade edilmektedir (Gökhan, 2023, s. 78).

Orta Çağ müellifleri, 1114 Maraş depremini o tarihe kadar meydana gelmiş en büyük ve en korkunç sarsıntı olarak nitelendirmişlerdir. Bu depreme dair anlatılanlar, kaynaklarda genellikle benzer ifadelerle yer almaktadır. Örneğin, bu depremin görgü tanıklarından Urfalı Mateos, depreme derin uykuda yakalandıklarını, şimdiye kadar böyle bir felaketin duyulmadığını belirtmiş ve Vakayinamesi'nde depreme ilişkin ayrıntılı bilgilere yer vermiştir. Mateos, depremin şiddetini şu ifadelerle aktarmaktadır: “...aniden müthiş bir gürültü koptu ve bütün dünya sarsıldı. Yeryüzü şiddetle titredi, kayalar yarıldı ve tepeler çatladı. Dağlarla tepeler şiddetle çınldı ve canlı hayvanlar gibi ses çıkardılar. Dağların sesi, kulaklarda bir ordunun çıkardığı gürültüyü andırıyordu. İnsanlar, Allah'ın gazabı altında şaşkın bir vaziyette olup dalgah bir deniz gibi titriyorlardı. Bütün ova ve dağlar sanki bakırdanmış gibi çınldılar ve ağaçtanmış gibi sallandılar. İnsanlar ağır hastalar gibi inliyorlardı...” (Mateos, 2000, s. 255).

Depremin bir başka görgü tanığı ise İngiliz din adamı ve doğa filozofu Bahtlı Adelard'dır. Doğu'ya yaptığı seyahat esnasında depreme Misis'ten geçerken yakalanmıştır. Adelard, bu depremin etkisinin çok büyük olduğunu, Anadolu'nun geniş bir bölümünü etkilediğini, Antakya'da büyük yıkıma neden olduğunu ve hatta depremin Urfa'da dahi hissedildiğini söylemektedir. Ayrıca deprem sonucunda Misis (Ceyhan) köprüsünün zarar gördüğünü ve ertesi gün Selçuklu askerlerince onarıldığını aktarmaktadır. Adelard, Selçukluların bu onarım sırasında kullandığı tekniklerden oldukça etkilenmiş ve bu bilgileri ülkesine taşımıştır (Serdar, 2016, s. 273). Her ne kadar bu çalışmanın doğrudan konusu olmasa da söz konusu örnek, XII. yüzyılda Selçukluların mimaride ulaştığı seviyeyi ve Batı üzerindeki etkilerini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Ayrıca bu olay Selçukluların bölgede hareket halinde olduklarını göstermektedir.

Maraş merkezli olarak meydana gelen ve tarihi kayıtlarda “1114 Maraş Depremi” olarak geçen sarsıntılar sadece Maraş'ta değil aynı zamanda Antakya, Kırıkhan, Misis, Sis (Kozan) Urfa, Harran, Adıyaman (Hısnımansur), Samsat, Gerger, Keysun gibi birçok şehirde ciddi hasara neden olmuştur. Ayrıca Suriye'nin kuzeyinde yer alan Halep, Azez ve Bâlis kentleri ile Antakya'ya yakın Zerdânâ ve Esarib kalelerinde de etkili olmuştur. Deprem hissedildiği yerlerde yıkıma neden olmuş, çok sayıda can kaybına yol açmıştır (Mateos, 2000, s. 256; Ambraseys, 2009, s. 284; Gökhan 2023, s. 78-80; Usta, 2024, s. 134-143). Yalnızca Maraş ve çevresinde yaklaşık 24.000 ile 40.000 arasında kişinin öldüğü (Mateos, 2000, s. 256; Ambraseys, 2009, s. 284), Azez kalesinde ise 400 kişinin enkaz altında kalarak hayatını kaybettiği ifade edilmektedir (Azîmî, 2006, s. 144). Sonbaharın sonlarına denk gelen bu depremin yaşandığı gün havanın soğuk olduğu; depremin ardından, başta Maraş olmak üzere birçok yerde kar yağdığı ve her yerin beyaza büründüğü bildirilmektedir.

Ayrıca bazı insanların enkaz altında donarak öldüğü ifade edilmektedir (Mateos, 2000, s. 256). Nitekim 29 Kasım 1114 depreminde olduğu gibi 6 Şubat 2023 depremlerinde de bazı insanlar enkaz altında kurtarılmayı beklerken donarak hayatını kaybetmiştir.

Antakya'nın Haçlı egemenliğinde bulunduğu dönemde, 20 Ekim 1138'de Halep merkezli şiddetli bir deprem daha meydana gelmiştir. Dönemin müelliflerinden İbnü'l-Adîm, depremin ardından artçı sarsıntıların yaklaşık sekiz ay boyunca sürdüğünü belirtmiştir. Ayrıca *"buğday tanelerinin elekte birbirini tokuşturduğu gibi yer sarsıldı, taşlar birbirine çarptı ve evler yıkıldı"* şeklindeki ifadesiyle depremin şiddetini betimlemiştir (İbnü'l-Adîm, 1991, s. 319; Çelik, 2021, s. 247). İbnü'l-Kalânîsî, İbnü'l-Esîr gibi müellifler de bu konuda İbnü'l-Adîmle benzer ifadeler kullanmışlardır (Kalânîsî, 1908, s. 117, 420; İbnü'l-Esîr, 1991, s. 70). Ancak depremin Antakya'da etkili olup olmadığı hususunda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Abu'l-Farac'ın bildirdiğine göre aynı yılın Ekim ya da Kasım ayında, İran bölgesinde yer alan Ganza/Gence'de¹ şiddetli bir deprem meydana gelmiştir. Şehir tamamen yerin dibine göçmüş ve yerden siyah sular fışkırmıştır. Yaklaşık 280.000 kişi hayatını kaybetmiş, sağ kalan insanlar da mezarlıklara sığınıp ölümlerinin yasını tutmuştur (Abu'l-Farac, 1999, s. 375). Bu örnekte görüldüğü gibi bir bölgede meydana gelen sismik hareketlilik, komşu bölgede yer alan fayların hareketlenmesine ve deprem felaketinin burada yaşanmasına neden olmaktadır.

6 Eylül 1157'de Hama merkezli olarak Antakya, Hama, Şeyzer, Humus, Hısn-ı Ekrâd, Efâmiye, Ma'arratü'n-numan, Kefertâb, Trablus, Lazkiye ve Şam ile bu şehirlerin çevresinde bulunan yerleşim yerlerinde bir deprem meydana gelmiştir (İbnü'l-Adîm, 1996, s. 338; Tritton & Gibb, 1933, s. 302; Usta, 2024, s. 166). Sarsıntının şiddetli hissedildiği şehirlerde kaleler, surlar, burçlar ve evler yıkılmış; çok sayıda kişi yaşamını yitirmiştir (İbnü'l-Adîm, 1996, s. 338; İbnü'l-Cevzî, 1995, s. 119; Karamânî, 1992, s. 176). Urfalı Mateos'un Zeyl'inde, *"Halep taraflarında birçok Müslüman şehrin temelden yıkıldığı, yer sarsıntılarının 14 ay boyunca devam ettiği ve bu süre zarfında meydana gelen sarsıntıların sayısını tespit etmenin mümkün olmadığı"* belirtilmektedir (Mateos, 2000, s. 316). Ayrıca bu depremin ardından artçı sarsıntıların yedi yıl boyunca sürdüğü ifade edilmektedir (İbnü'l-Adîm, 1996, s. 338, İbnü'l-Cevzî, 1995, s. 119).

Bu depremden en çok etkilenen şehir Hama olmuştur. Bu nedenle 1157 depremi, "Zelzelet'ü-Hama" olarak anılmaktadır. Nitekim kaynaklarda, *"Hama şehrinde küçük çocuklara ders veren bir şeyh, depremden kısa bir süre önce dışarı çıkmış geriye döndüğünde ise medresenin yerle bir oluşuna tanıklık etmiştir. Medresede bulunan bütün çocuklar yıkıntılar altında kalarak hayatlarını kaybetmiş, çocukların akıbetini sormaya kimse gelmemiştir"* ifadelerine yer verilmektedir (İbn Sibât, 1993, s. 104-105). Bu ifadeler, 1157 depreminin şiddetini ve yıkıcı etkisini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Dönemin tarihçileri, buna benzer anlatımlarla meydana gelen sarsıntıları betimlemeye çalışmışlardır. Ayrıca bu depremde Lazkiye'de yerin yarıldığı, su içinde ayakta duran bir heykelin açığa çıktığı da belirtilmektedir (İbnü'l-Cevzî, 1995, s. 119; İbn Aybek, 1961, s. 570; İbn Tagrıberdî, 1963, s. 325). Bu olay, tarihin daha önceki devirlerinde, bu bölgede şiddetli depremlerin yaşandığını göstermektedir (Çelik, 2021, s. 248).

Bu depremden 13 yıl sonra 29 Haziran 1170'te kuşluk vakti, Suriye bölgesinde, Antakya'yı da etkileyen bir deprem daha meydana gelmiştir. Sarsıntılar, aynı gün içinde art arda üç kez tekrarlanmış; öğleden sonra meydana gelen şiddetli sarsıntı sonucunda Şam'dan Antakya'ya, oradan da Tarsus, Beyrut ve Akka'ya kadar uzanan geniş bir bölge büyük bir tahribata uğramıştır. Bu sarsıntılar sonucunda söz konusu bölgedeki şehirlerin surları ve kaleleri zarar görmüş; evler, dinî mabetler yıkılmış, deprem can ve mal kaybına yol açmıştır (Makrîzî, 1996, s. 318). Antakya'da bulunan büyük Rum Kilisesi başta olmak üzere şehirdeki birçok kilise ve ev yıkılmıştır (Simbat, 1946, s. 60; Abu'l-Farac, 1999, s. 409-410). Antakya Patriği, kilisenin enkazı altında kalarak hayatını kaybetmiştir. (Usta, 2024, s. 190). Süryanî Mihail, bu deprem sırasında Antakya'da 50 kişinin hayatını kaybettiğini yazmıştır (Süryanî Mihail, 1944, s. 212).

Musul Atabeyi Nureddin Mahmud Zengî (1146-1174), depremden zarar gören Müslüman kentlerdeki kale ve surları, Haçlı tehlikesine karşı tamir ettirmiş ve bu bölgelere asker yerleştirmiştir. (Gökhan, 2023, s. 81; Usta, 2024, s. 196). Sarsıntılar, Antakya'nın dışında Haçlıların egemenliğinde olan diğer kentlerde de yıkıma yol açmıştır. Müslümanlar, Haçlı tehlikesine karşı depremden zarar gören kentlerini yeniden inşa ettikleri gibi Haçlılar da Nureddin Zengî'den çekindikleri için kentlerini yeniden inşa etmişlerdir (Usta, 2024, s. 186).

Usta'ya göre 29 Haziran 1170 depremi, Haçlı Seferleri dönemi ve hatta bölge tarihinin en şiddetli depremlerinden biridir (2024, s. 194-195). Nitekim Sibt b. el-Cevzî, bu depremi *"İslam tarihinde eşsiz"*

¹ Günümüzde Azerbaycan'ın bir kentidir.

zamanlarda yeryüzünü böylesine yok eden başka bir depremin görülmediği” şeklinde tanımlamıştır. Abu'l-Farac'ın ifadesiyle “*yeryüzü deniz üzerindeki bir gemi gibi sallanmıştır*” (Abu'l-Farac, 1999, s. 409). Dönemin müellifleri de benzer ifadelerle depremin şiddetini aktarmıştır. Daha önce belirtildiği gibi hem dönemin müellifleri hem günümüz tarihçileri, 1114 Maraş depremini yine bu şekilde değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda, yıkıcılığı ve geniş bir coğrafyada yol açtığı tahribat ve sonuçlar bakımından, söz konusu depremin 1114 Maraş depremi ve 6 Şubat 2023'te meydana gelen depremlerle benzerlik taşıdığını söylemek mümkündür. Ayrıca çok geniş bir alanı etkileyen bu depremin merkezi ve etkilediği saha bakımından 1157 depremiyle benzerlik taşıdığına dikkat çekilmektedir (Alıç, 2024, s. 50).

Tarihi kaynaklara göre, 1170 depreminden sonra 1202 yılında Suriye'den Mısır'a kadar uzanan geniş bir bölgede etkili olan büyük bir deprem meydana gelmiştir. Sarsıntılar, Suriye'nin iç bölgelerinin yanı sıra Sahil şehirlerinde, Kıbrıs, Anadolu, Azerbaycan ve Irak'ta da hissedilmiştir. Suriye kıyılarından Kıbrıs'a doğru denizin ikiye yarıldığı, tsunamiyi andıran dalgaların oluştuğu ve gemilerin karaya doğru savrulduğu bildirilmektedir (Usta, 2024, s. 212). Söz konusu depremde, 1.100.000 kişinin hayatını kaybettiği ifade edilmektedir (İbn Kesir, s. 106-107; Usta, 2024, s. 214; Alıç, 2024, s. 52).

Depreme dair anlatılar, bu sarsıntının hissedildiği bölgelerde en az 1170 depremi kadar tahribat yaptığını, hatta daha şiddetli sonuçlara, can ve mal kaybına yol açtığını ortaya koymaktadır. İslam tarihçileri, örneğin; Şam, Humus, Hama, Sûr, Akka ve Nablus gibi kentlerde depremin yol açtığı tahribatı ayrıntılı bir şekilde kaydetmişlerdir. Ancak Antakya'nın ne ölçüde etkilendiğine dair herhangi bir bilgi verilmemektedir (Usta, 2024, s. 208). Usta'nın, Geofrey of Donjon'dan aktardığına göre Antakya bu depremde sarsılmış, ancak diğer şehirler kadar zarar görmemiştir. Bu depremin ardından bir ya da iki yıl gibi kısa bir süre içinde 1203/1204 yıllarına tarihlenen bir sarsıntı daha meydana gelmiştir. Kaynaklarda bu depremin, Anadolu'dan Sicilya'ya, Irak, Kıbrıs, Cezire, Şam ve Sebte'ye kadar olan geniş bir alanda tahribat yaptığı belirtilmekte, ancak Antakya hakkında herhangi bir bilgi verilmemektedir (Usta, 2024, s. 200-216).

Memlûk Sultanı Baybars, 15 Mayıs 1268'de ordusuyla Antakya önlerine gelmiş ve üç günlük kuşatmanın ardından şehri ele geçirmiştir. 19 Mayıs günü, iç kalenin de zapt edilmesiyle Antakya'nın fethi tamamlanmıştır. Böylece Antakya'da, günümüze kadar devam ede gelen Türk siyasi hâkimiyetinin temelleri atılmıştır. Memlûk Türk Devleti'nin Antakya'daki egemenliği, 1516 yılına kadar devam etmiştir. Memlûkler, 1516'daki Mercidâbık Savaşı'nda Osmanlılara mağlup olunca Antakya ve çevresindeki hâkimiyet, iki Türk devleti arasında el değiştirmiştir (Çelik, 2021, s. 98-102).

Memlûk döneminin sonuna kadar jeostratejik önemini koruyan Antakya, bu süreçte birkaç defa depremle sarsılmıştır. Bu depremlerin ilki, 8 Ağustos 1303'te meydana gelmiştir. Ardından Aralık 1387, Nisan 1407 ve 29 Aralık 1408 tarihlerinde meydana gelen depremlerle Antakya yeniden sarsılmıştır (Çelik, 2021). Bu bağlamda, Memlûkler döneminde Antakya'yı etkileyen depremler, konu bütünlüğü açısından bu çalışmada 6 Şubat 2023 depremleri ekseninde değerlendirilmiştir.

Memlûkler döneminde Antakya'yı etkileyen hem 1303 hem de 1408 depremleri, 6 Şubat 2023 depremlerine benzer şekilde geniş bir coğrafyada yıkıma neden olmuş, can ve mal kayıplarına yol açmıştır. Memlûk tarihçilerinden İbn Aybek, 8 Ağustos 1303 depreminin yaklaşık 15 dakika sürdüğünü ve bu esnada gökyüzünün şimşek çakar gibi aydınlandığını belirtmektedir (İbn Aybek, 1960, s. 100-101). Depremin süresine ilişkin bu ifadeler abartılı görünmekle birlikte, sarsıntıların uzun sürdüğünü göstermektedir. Ayrıca ilk şokların ardından aralıksız artçı sarsıntıların meydana geldiği anlaşılmaktadır. Müellif, o zamana kadar bu şiddette bir depreme tanık olmadığını belirterek sarsıntıların büyüklüğüne dikkat çekmektedir. Muhtemelen bu depremin merkez üssü, Helen-Kıbrıs Yayı ile Ölü Deniz Fayı'nın kesişim noktasında yer almış ya da bu faylardan biri üzerinde başlayan sismik hareketlilik diğerini tetiklemiş ve sarsıntılar geniş bir alana yayılmıştır. Depremin hissedildiği bölgeler dikkate alındığında, olası Helen-Kıbrıs Yayı ile Ölü Deniz Fayının birbirini etkilemesiyle meydana gelebilecek sarsıntıların büyüklüğü ve etkisi açıkça görülmektedir. Nitekim 1303 depremi, Antakya ve çevre köylerinde yıkıma neden olmuş; Suriye'den Fas ve Tunus'a, Çukurova'dan Alanya ve Antalya'ya, Kıbrıs'tan İstanbul'a kadar geniş bir coğrafyada hissedilmiştir. İnsanlar, tıpkı 6 Şubat depremlerinde olduğu gibi bu depreme sabaha karşı uykuda yakalanmış ve binlercesi enkaz altında kalarak hayatını kaybetmiştir.

Antakya merkezli olduğu anlaşılan Aralık 1387 ve Nisan 1407 depremleri, Antakya ve çevresinin yanı sıra Halep'te de hissedilmiştir. Her iki deprem de Antakya'da ciddi yıkıma ve can kaybına yol açmıştır. İbn Hacer, Nisan 1407 depreminin büyüklüğünü “*Antakya'da büyük bir zelzele*” sözleriyle ifade etmiş; yıkıntılar altında kalan 100'den fazla insanın hayatını kaybettiğini belirtmiştir (İbn Hacer, 1986, s. 8; Salah, 2009, s. 80).

Nisan 1407 depreminin ardından 20 ay gibi kısa bir süre sonrasında meydana gelen ve geniş bir bölgede hissedilen Aralık 1408 depremi, bölgenin sismik hareketliliği ve olası sarsıntıların büyüklüğünü göstermesi açısından ayrı bir öneme sahiptir. Bu deprem, Antakya ve çevresinde yıkıma yol açmış; Lazkiye, Cebele ve Balatnes kentlerini harabeye çevirmiştir. Enkaz altında kalan çok sayıda kişi, hayatını kaybetmiştir. Sarsıntılar sonucunda Kıbrıs'ta da birçok bina yıkılmıştır. Depremin etkisiyle yer kabuğunda büyük yarıklar meydana gelmiş; günümüzde Altınözü ilçesi sınırlarında yer alan Kusayr (Koz) Kalesi'nden Selfehum'a kadar uzanan geniş bir alanda, ciddi bir tahribat oluşmuştur. Memlûk tarihçileri Makrîzî ve İbn Hacer'in, depremin şiddetini ve büyüklüğünü ortaya koyan ifadeleri dikkat çekicidir: *"Bir dağın tepesinde kurulu olan Selfehum şehri, olduğu gibi dağın tepesinden bir mil kadar aşağıya göçmüştür. Şehir halkı depreme gece uykuda yakalanmış, neye uğradığını şaşırmıştır. Ancak hiç kimse zarar görmemiştir. Halk, şehrin bu yeni durumuna rağmen normal yaşamına devam etmiştir."* Söz konusu deprem, Şubat 2023 depremleri gibi soğuk bir kış gününde meydana gelmiştir. Müellifler, Kel Dağı'nın tepesinden deniz kıyısına kadar her tarafın karla kaplı olduğunu, depremin şiddetiyle Kel Dağı'nın zirvesinden kopan büyük bir kar parçasının denize düştüğünü ve deniz sularının on fersah kadar yükseldiğini belirtmektedir. Ayrıca Akdeniz'de oluşan tsunami benzeri büyük dalgaların sahile vurduğu, pek çok geminin karaya oturduğu da ifade edilmektedir (Makrîzî, 1972, s. 80-81; İbn Hacer, 1986, s. 100).

Memlûk kaynaklarında, yukarıda zikredilenlerin dışında 1344, 1403, 1404 ve 1405 yıllarında Antakya'ya yakın mesafede bulunan Halep'te şiddetli depremlerin meydana geldiğine dair bilgilere de yer verilmektedir. Ancak bu depremlerle ilgili olarak Antakya'dan bahsedilmemektedir. Bununla birlikte, Halep'e olan mesafe göz önüne alındığında, Antakya'nın da söz konusu depremlerden etkilenmiş olması ihtimal dâhilindedir.

Tablo 1. Ortaçağ'da Antakya ve Çevresinde Meydana Gelen Depremler

V. Yüzyıl	VI. Yüzyıl	VIII. Yüzyıl	IX. Yüzyıl	X. Yüzyıl	XI. Yüzyıl	XII. Yüzyıl	XIII. Yüzyıl	XIV. Yüzyıl	XV. Yüzyıl
458	506	713	835	956	1053	1114	1202	1303	1407
	526		847/848	970/972	1063	1138	1203/1204	1387	1408
	528		859/860		1075	1157			
	551				1082	1170			
	557				1091				
	577				1098				
	588								

2. Orta Çağ Antakya'sında Deprem Algısı (Dinî Yorumlar)

Orta Çağ'da afetler, doğaüstü güçlerin etkisiyle ya da dönemin insanların günahlarının bir bedeli olarak, ilahi bir uyarı veya Tanrı'nın insanoğlunu cezalandırması şeklinde yorumlanmıştır. Bu tür düşünceler, hemen hemen bütün inançlarda mevcuttur (Gökhan, 2023, s. 82). Depremler de çoğunlukla dinî nedenlerle açıklanmış, Hristiyanlar ve Müslümanlar tarafından benzer şekilde algılanmıştır. Nitekim Bizans döneminde, 526 ve 528 yıllarında Antakya'da meydana gelen depremler ile bunların ardından ortaya çıkan salgın hastalıklar, Hristiyan şehir halkı tarafından *"Tanrı'nın bir gazabı"* olarak yorumlanmıştır. Halk, gözyaşları içinde Tanrı'ya dua ve yakarışlarda bulunmuş; hatta bu gazaptan kurtulacakları inancıyla şehrin ismini Theopolis (Tanrı'nın Şehri) olarak değiştirmiştir (Bouchier, 1921, s. 1; Demir, 1996, s. 54; Gündüz, 2009, s. 5; Kaya & Kıyılı, 2009, s. 405; Çelik, 2021, s. 48). Gayrimüslim Orta Çağ tarihçileri de depremleri benzer şekilde yorumlamıştır. Urfalı Mateos, 1053 ve 1114 depremlerini Hristiyanların işledikleri günahlar nedeniyle *"Tanrı'nın gazabı"* olarak nitelemiştir (Mateos, 2000, s. 99). Süryanî Mihail ise özellikle Müslüman şehir ve kasabalarına büyük zarar veren 1114 depremini, *"Bu deprem Allah'ın Hristiyanlara yaptıklarından ötürü Müslümanlara duçar ettiği bir ceza"* şeklinde değerlendirmiştir (Mateos, 2000, s. 98; Usta, s. 189, 197).

Orta Çağ'da depremler, Müslümanlar tarafından Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetlerine dayandırılarak kıyametin alametlerinden biri olarak kabul edilmiş; Hristiyan halk ve tarihçilerin yaklaşımlarıyla paralellik gösteren şekilde yorumlanmıştır (Arslantaş, 2013, s. 230; Usta, 2024, s. 24-32). Örneğin, Sıbt b. el-Cevzî, *"musalla'ya çıkıp günün ortasına kadar ağlamak, dua, yakarış ve istiğfarla meşgul oldular"* ifadesiyle, 847 depremi sonrasında Dimaşk'taki Müslümanların tutum ve davranışlarını ortaya koymaktadır. Kalânîsî ise 1157 depremini *"insanlar dehşet içinde camiye ve açık alanlara kaçtılar. Tekbir ve tehlil sesleri, zikir, dua ve yakarışlar Allah'a yöneldi"* şeklindeki ifadesiyle Müslüman halkın içinde bulunduğu durumu yansıtmıştır. Gerek yazılı ve görsel

basındaki haberler, gerekse sosyal medyada yer alan paylaşımlar ile bizzat tanıklık edilen olaylar, 6 Şubat 2023 depremlerinde de toplumun büyük bir kesiminin depremleri benzer şekilde yorumladığını, bilimsel yaklaşımların yanı sıra dinî açıklamalara da başvurulduğunu göstermektedir.

3. Deprem ve Göç İlişkisi

Tarih boyunca insanlar siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel etkenlerden dolayı yaşadıkları yerleri gönüllü ya da zorunlu olarak terk etmiş ve daha güvenli bölgelere geçici ya da kalıcı olarak göç etmiştir. Deprem, salgın hastalıklar ve kuraklık gibi afetler sonucunda insanların daha güvenli bölgelere göç etmek zorunda kaldıkları bilinmektedir. Nitekim fay hattı üzerinde bulunan bölgelerde, tarihsel süreç içinde çok sayıda deprem meydana gelmiş; şehirler yıkılmış ve bu depremlerde milyonlarca insan hayatını kaybetmiştir. Ayrıca milyonlarca insan da bulundukları ülke içinde, geçici ya da kalıcı şekilde göç etmek durumunda kalmıştır (Şeker, 2023, s. 183).

Orta Çağ Antakya'sında meydana gelen depremlerde, çok sayıda insan hayatını kaybetmiş, sağ olarak kurtulanlar ise korku ve panik içinde evlerinden dışarı çıkarak güvenli ve korunaklı yerler aramıştır. Şehir halkının bir kısmı, bir müddet dağlarda ve çadırlarda yaşamış; bir kısmı ise çaresizlik içinde kenti terk ederek başka şehirlere göç etmiştir. Bu durum, kentin nüfusunun azalmasına, demografik yapısının değişmesine neden olmuştur.

İlk çağlarda oldukça kalabalık bir nüfusa sahip olan Antakya'nın, M.S. I. yüzyılda, nüfusunun 300.000 ile 600.000 arasında olduğu tahmin edilmektedir (Demir, 1996, s. 32). Ancak tarihsel süreç içerisinde savaşlar, istilalar, salgın hastalıklar ve özellikle depremler ile göçler nedeniyle bu özelliğini yitirdiği görülmektedir. Bu durum, Orta Çağ'da şehre gelen seyyahların anılarına ve şehrin XVI. yüzyılda Osmanlı hâkimiyetine geçmesinden sonra yapılan sayımlara da yansımıştır. Nitekim Orta Çağ'ın ikinci yarısında, 1432/33'te Antakya'yı ziyaret eden Fransız Seyyah Bertrandon de la Broquière, şehrin 300 evden ibaret olduğunu belirtmektedir (Broquière, 2000, s. 20). Daha önce de ifade edildiği üzere, 860 yılında meydana gelen depremde, Antakya'da yaklaşık 1500 evin yıkıldığı belirtilmektedir. Bu bilgiler, IX. yüzyıldan XV. yüzyıla kadar geçen sürede Antakya'daki konut sayısında ciddi bir azalma yaşandığını ortaya koymaktadır. Buna paralel olarak, kent merkezindeki nüfusun düşüklüğü de dikkat çeken hususlardan biridir. Nitekim Osmanlı tahrir kayıtlarına göre Antakya'nın tahmini nüfusu 1526'da yaklaşık 6143 kişidir (BOA, TD, 1040, s. 74a, 81b; Çelik, 2021, s. 240).

AFAD verilerine göre “06.02.2023 günü, Türkiye saati ile 04:17’de merkez üssü Pazarcık (Kahramanmaraş) 7.7 ve 13:24’te Elbistan (Kahramanmaraş) olan 7.6 şiddetinde iki büyük deprem meydana gelmiştir. Bu depremlerden sonra 6 Şubat ile 6 Mayıs tarihleri arasında üç aylık dönemde bölgede büyüklükleri 0.2 ile 6.6 arasında değişen 33.591 deprem kaydedilmiştir” (AFAD, s. 8-116). Söz konusu depremlerin artçı şok aktivitesi devam ederken, 20 Şubat 2023 tarihinde Yayladağı’nda (Hatay) 6.4 büyüklüğünde “tetiklenmiş” bir deprem daha meydana gelmiştir. Depremler; Kahramanmaraş, Hatay, Adıyaman, Gaziantep, Malatya, Kilis, Diyarbakır, Adana, Osmaniye, Şanlıurfa ve Elazığ’da çok şiddetli hissedilmiş, can kaybı ve ağır hasara neden olmuştur” (AFAD, 2023, s. 1). Bu depremlerde Antakya tamamen yıkılmış, binlerce insan hayatını kaybetmiştir. İlk şokların ardından binlerce artçı sarsıntı kaydedilmiş; geçmişte olduğu gibi çaresizlik ve korku içinde yüzbinlerce insan kenti terk etmek zorunda kalmıştır. 20 Şubat’ta meydana gelen 6.4 şiddetindeki deprem ise on dört gün önceki depremlerde ayakta kalan yapılara zarar vermiş ve hasarlı bazı yapıların da yıkılmasına neden olmuştur. Aynı zamanda kentten göç eden insanların sayısının artmasına ve kentin nüfusunun daha da azalmasına yol açmıştır.

4. Siyasi ve Askerî Sonuçlar

Orta Çağ'da kentler, genellikle surlarla çevrili olup dış tehlikelere karşı müstahkem bir yapıya sahipti. Kentin surları ve üzerindeki burçlar, şehre giriş ve çıkışı sağlayan kapılar, kaleler ve köprüler bu güvenlik yapısını oluşturan temel unsurlar arasında yer almaktaydı. Bununla birlikte, dinsel ve toplumsal yaşamı şekillendiren evler, hanlar, hamamlar, dinî mabetler ve eğitim-öğretim binaları gibi yapılar, kent yaşamını tamamlayan diğer öğelerdi. Bu dönemde Antakya hem Hristiyan hem de İslam dünyası açısından askerî ve stratejik öneme sahip bir kent konumundaydı. Orta Çağ kentinin tüm yapısal özelliklerini barındırmaktaydı. Nitekim Antakya kuruluşundan itibaren doğal özellikleri, 12 mil uzunluğundaki muazzam surları ve müstahkem kalesi ile dikkat çekmiştir. Surların üzerinde 136 burç ve 24.000 mazgal yer almaktaydı (Mesudî, 2011, s. 271; Kazvîni, Trhsz, s. 150; İbn Kesîr, 1994, s. 434; Karamânî, 1992, s. 178). Görüldüğü üzere Antakya'nın savunma sistemleri, şehir surları, kuleler ve askerî garnizonlardan oluşmaktaydı. Orta Çağ

boyunca meydana gelen büyük depremlerde, şehir surlarının ağır hasar görmesi, kentin savunmasız kalmasına ve düşman istilalarına açık hâle gelmesine neden olmuştur. Örneğin, 1114 yılında meydana gelen depremin yol açtığı tahribattan faydalanan Haçlılar, Ermenilerin yoğun olarak yaşadığı Maraş, Keysun, Besni ve Raban çevresindeki kentleri ele geçirmiştir. Bu gelişme sonucunda Maraş, Antep ve Adıyaman yöresinde, Frank hâkimiyetinin pekiştiği belirtilmektedir (Gökhan, 2011, s. 157).

1157’de meydana gelen deprem, Müslümanlar ile Haçlılar arasındaki siyasi ve askerî gelişmelere doğrudan yansımıştır. Deprem, Suriye’nin kuzeyinde yer alan Hama, Halep, Şeyzer, Kefertâb, Efâmiye, Humus, Ma’arratü’n-numan ve Harran gibi Müslüman kentlerinde etkili olmuş ve ciddi yıkıma yol açmıştır. Aynı dönemde Haçlıların hâkimiyetinde bulunan Hısnü’l-Hısn/Şövalyeler Kalesi/Hısnü’l-Ekrâd, Lazkiye, Trablus ve Antakya’da büyük zarar görmüştür. Bu depremde zarar gören Müslüman şehirlerde, savunma sistemleri çökmüş, kaleler ve surlar büyük ölçüde tahrip olmuştur. Bu durum, söz konusu kentleri bölgede bulunan Haçlıların istilasına açık hâle getirmiştir. Bunun üzerine olası bir Haçlı saldırısını önlemek amacıyla Dımaşk’ta bulunan Musul Atabey’i Nûreddin Mahmud Zengî (1146-1174), derhal harekete geçmiş, kuvvetlerini toplamış ve depremden zarar gören kentlerin etrafında güvenlik tedbirleri almıştır. Yıkılan kale ve surların inşası tamamlanıp kentlerin güvenliği sağlanıncaya kadar bölgeden ayrılmamıştır (İbnü’l-Adîm, 1996, s. 338; Ambraseys, 2009, s. 324).

1170 yılında, Suriye bölgesinde meydana gelen bir başka depremin ardından hem Müslümanlar hem de Haçlılar, depremin yol açtığı yıkım nedeniyle savunmasız kalan kentlerini yeniden inşa etmekle meşgul olmuşlardır. Depremin meydana geldiği sırada Haçlı kentlerinin içlerine kadar ilerlemiş olan Nureddin Mahmud, hemen Halep’e dönerek kentin imarıyla bizzat ilgilenmiş ve inşa süreci bitene kadar burada kalmıştır. Bu sırada depremden zarar gören diğer Müslüman kentlerdeki kale ve surları da Haçlı tehdidine karşı tamir ettirmiş ve bu şehirlere asker yerleştirmiştir (Gökhan, 2023, s. 81; Usta, 2024, s. 184-186). Bununla birlikte, depremi günahlarının bedeli olarak algılayan tarafların, Tanrı’nın öfkesinden çekindikleri için kısa bir süreliğine de olsa birbirleriyle mücadeleyi bırakarak ateşkes yaptıkları ifade edilmektedir (Usta, 2024, s. 197). Nitekim, Nûreddin Mahmud Zengî ile Kudüs kralı Amaury (1163-1174) arasında geçici bir barış sağlanmış ve depremin yaraları sarılmaya çalışılmıştır. Ayrıca Amaury’nin Trablus’taki depremle meşgul olmasının, 1170 ve 1173 yıllarında Kudüs Haçlı Krallığı’na karşı seferler düzenleyen Selâhaddin Eyyûbî’ye rahat ilerleme imkânı sunduğu ileri sürülmektedir (Barber, 2021, s. 366-367).

5. Ekonomik Kayıplar, Sosyal, Kültürel ve Psikolojik Sonuçlar

Orta Çağ’da Antakya’da meydana gelen depremler, yalnızca fiziksel yıkıma yol açmamış; aynı zamanda kentin ekonomik, sosyal, kültürel yapısını bozmuş ve halkın psikolojisini etkilemiştir. Özellikle şehir içi altyapının zarar görmesi, kamu binaları, dinî yapılar ve konutların onarımı ya da yeniden inşası büyük ekonomik maliyetler doğurmuştur. Deprem sonrası vergi toplamada zorluklar yaşanmış, bu yüzden toplanamadığı ve bazı bölgelerde affedildiği görülmüştür. Nitekim 458 yılında gerçekleşen depremde evleri yıkılan halk, vergiden muaf tutulmuştur (Demir, 1996, s. 50). Depremlerin ardından yaşanan nüfus kaybı ve halkın şehri terk etmesi, iş gücü açısından ciddi bir sorun yaratmıştır. Bu durum, tarımsal faaliyetlerin aksamasına ve üretimde düşüşe neden olmuştur. Tarımsal üretimdeki azalma, şehir halkının temel gıda madde ihtiyacının karşılanmasında zorluklara neden olmuştur. Bu da sosyal yaşam üzerinde olumsuz etkiler doğurmuştur (Gökhan, 2023, s. 82). Aynı zamanda nüfusun azalması, kentin yeniden inşa sürecini de yavaşlatmış ve toparlanma sürecini geciktirmiştir (Demir, 1996, s. 53).

Depremler, halk üzerinde derin psikolojik sonuçlar da doğurmuştur. Halk arasında büyük bir korku ve panik yaşanmış, bazı bireylerde ruhsal çöküntüler görülmüştür (Gökhan, 2023, s. 82). Mateos’un aktardığına göre, depremler sırasında yaşanan korku, insanların zihinsel dengelerini sarsacak düzeyde olmuştur (2000, s. 99). 1170 yılında yaşanan büyük depremi anlatan Abu’l-Farac, halkın yaşadığı dehşeti şu sözlerle ifade etmektedir: “*Sabah ayinini yaptığımız sırada, şiddetli gök gürültüsüne benzer bir ses yerin altından yükseldi. Mukaddes masanın önünde bulunduğumuz için ona tutunduk; fakat bir taraftan diğer tarafa sarsıldık. Uzun bir zaman sonra, mezardan çıkmış gibi geri döndük. Gözlerimiz, uykudan uyanmış insanların gözleri gibi yaşıyordu ve dillerimiz Allah’a şükrediyordu*” (1999, s. 410). Bu ifadeler, Antakya halkının deprem anındaki ruh hâlini yansıtmakta ve felaketin sadece maddi değil manevi yıkıma da yol açtığını ortaya koymaktadır.

Sonuç ve Öneriler

Antakya, Arabistan ve Afrika levhalarının göreceli hareketlerinin etkisi altında olup Doğu Anadolu Fayı, Ölü Deniz Fayı ile Helen-Kıbrıs yayının kesiştiği bir noktada bulunmaktadır. Tektonik açıdan tehlikeli bir bölgede olması sebebiyle tarih boyunca birçok kez yıkılmış ve şehrin idarecileri tarafından yeniden inşa edilmiştir. Bu depremler, yalnızca fiziksel yıkıma yol açmakla kalmamış, aynı zamanda kentin ahalisinin ekonomik, sosyal, kültürel ve psikolojik yapıları üzerinde de derin ve kalıcı etkiler bırakmıştır. Depremler sonrası halkın yaşadığı korku, şehir altyapısındaki tahribat, nüfus kaybı, salgın hastalıklar ve üretimde yaşanan aksaklıklar kentin kaderini doğrudan etkilemiştir. Yaşanan depremler sonrasında dikkat çeken diğer bir husus, yangınların çıkmasıdır. Bu durum, Antakya'nın hem depremler hem de yangınlar nedeniyle büyük zarar görmesine neden olmuştur.

Antakya depremleriyle ilgili bir diğer dikkat çekici husus, bu depremlerin diğer bölgelerde yaşananlara göre kentte çok fazla hasar ve yıkıma yol açmasıdır. Bu durumun nedeni, kentin kurulduğu mevkinin coğrafi ve topografik özelliklerinden kaynaklanmış olmalıdır. Antakya, dağlar arasında bir vadide kurulmuş, ortasından Asi Nehri akmakta ve kentin zemini büyük ölçüde sulak alanlardan oluşmaktadır. Bu özellikler, diğer kentlere göre bu kentin daha dayanaksız bir yapıya sahip olduğunun göstergesidir. Nitekim kent 6 Şubat depreminin merkez üssü olan Kahramanmaraş'a göre daha fazla etkilenmiş ve daha büyük kayıplara uğramıştır. Bu bağlamda, yeniden inşa sürecinde Antakya'nın zemin özelliklerinin yanı sıra kentin yoğun tektonik hareketliliğin yaşandığı bir bölgede yer aldığı gerçeği unutulmamalıdır. Yalnızca Anadolu coğrafyasında değil Suriye bölgesinde meydana gelmesi muhtemel sarsıntılara karşı da hazırlıklı olunması gerekmektedir.

Antakya, maruz kaldığı bu felaketler sonucunda Antik dönemdeki ihtişamını kaybetmiştir. Makalede de ele alındığı üzere 6 Şubat 2023'te yaşanan depremlerin yıkıcılığı ile şehir üzerindeki fiziksel, sosyal ve ekonomik etkileri, Orta Çağ'da yaşanan depremlerle paralellik göstermektedir. Bu benzerliklerden çıkarılan sonuç, Antakya'nın yüksek deprem riski taşıyan bir kent olduğu gerçeğinin tarih boyunca değişmediği ve muhtemelen gelecekte de değişmeyeceğidir. Şehir, tarihsel süreç içerisinde pek çok defa yıkılıp yeniden inşa edilmiştir; ancak bunun bedeli hem can hem mal kaybı açısından ağır olmuştur. 6 Şubat 2023 depremleri, tarih biliminin sadece geçmişi nakletmekten ibaret olmadığını bir kez daha göstermektedir. Antakya ve çevresinde tarih boyunca meydana gelen depremlerin birbirine benzer etkiler yaratmış olması, geleceğe dair bir uyarı niteliği taşımaktadır. Çünkü bu tarihsel gerçeklik, benzer acıların yaşanmaması adına gerekli önlemlerin alınması dışında bir seçeneğin olmadığını göstermektedir. Zira bu kadim kent, onca yıkım ve felakete rağmen yerleşim yeri olma özelliğini kaybetmemiştir. Bu özelliğini gelecekte de koruyacağı varsayımıyla, Antakya'nın deprem dirençli bir kent hâline getirilmesi ve toplumun deprem gerçeğiyle yaşamayı öğrenmesi gerekmektedir. Antakya, sismik hareketliliğin sıkça yaşandığı bir bölgede yer almaktadır. Bu bağlamda Orta Çağ'da meydana gelen bölgesel depremler, Suriye bölgesinde meydana gelebilecek olası sarsıntılara karşı hazırlıklı olunması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu makale, söz konusu amaç doğrultusunda Orta Çağ'dan günümüze Antakya'da yaşanan depremleri kronolojik ve bilimsel bir yaklaşımla ele alarak, kentin sosyal tarihine katkı sağlamayı ve gelecekte yapılacak araştırmalara ışık tutmayı hedeflemektedir.

Kaynakça

- AFAD (2023). *06 Şubat 2023 Pazarcık-Elbistan (Kahramanmaraş) Mw: 7.7 - Mw: 7.6 Depremleri Raporu*. Deprem Dairesi Başkanlığı.
- Alıç, S. (2024). Orta çağlardan xx. yüzyıla kadar Maraş ve çevresini etkileyen depremler. *Maraş Araştırmaları-5 "Deprem Özel"* (1. Baskı, 33-64) içinde. Nobel Akademik Yayıncılık.
- Ambraseys, N. (2009). *Earthquakes in the Eastern Mediterranean and the Middle East*. Cambridge University Press.
- Arıcan, Ö. F. (2022). Antik kaynaklar çerçevesinde ms. 115 Antiokheia depremi. *Antakya (Hatay) Tarihinden Kesitler* (1. Baskı, 39-66) içinde. Hiperyayın.
- Arslantaş, N. (2013). Zelzele. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 44, 227-231) içinde. TDV Yayınları.
- Arslantaş, N. (2015). *İslam tarihinde depremler ve algılama biçimleri*. İZ Yayıncılık.
- Azîmî (2006). *Azîmî tarihi*. (Sevim, A. Çev.). TTK Yayınları.
- Barber, M. (2021). *Haçlı devletleri tarihi*. (Demir, D. M. Çev.). Kronik Kitap.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Tahrir Defteri 1040*. 74a, 81b.
- Başkumandan Simbat (1946). *Başkumandan Simbat vekâyinâmesi (951-1334)*. (Andreasyan, H. D. Çev.). TTK Kütüphanesi No: 68'de Yayımlanmamış Tercüme.
- Bilindir, S. (2024). Kahramanmaraş-Hatay bölgesinde bulunan fayların ürettiği depremlerin Orta Çağ'da ve yakın tarihimizde gerçekleşen depremler ile olan karşılaştırmalı analizi. *Kırılma Deprem Araştırmaları III* (15-27) içinde. ATM Yayıncılık.
- Bouchier, E. S. (1921). *A short history of Antioch*. Basil Blackwell.
- Brouquiére De La B. (2000). *Bertrandon De La Brouquiére'in deniz aşırı seyahati*. (Arda, İ. Çev.). Eren Yayıncılık.
- Çelik, M. Y. (2021). *Memlûkler döneminde Antakya (1268-1516)*. Kömen Yayınları.
- Demir, A. (1996). *Çağlar içinde Antakya*. Akbank Yayınları.
- Demir, M. (2023). Antikçağda iki deprem karşılaştırması: Gediz (Hermos) vadisi (ms 17) ve Antakya (Antiokheia) depremleri (ms 115). *Tarih Alanında Seçme Yazılar- II*, (1-17) içinde. Özgür Yayınları.
- Downey, G. (1961). *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arap Conquest*. Princeton University Press.
- Dönmez, B. (2025). *Antâkî'nin Târîhu'l-Antâkî adlı eseri inceleme ve çeviri*. Karam Yayınları.
- Gökhan, İ. (2011). *Başlangıçtan kurtuluş harbine kadar Maraş tarihi*. Ukde Kitaplığı.
- Gökhan, İ. (2023). 1114 Maraş depremi ile Şubat 2023 depremleri arasındaki benzerlikler. *Türk Yurdu*, (427), 77-83.
- Gündüz, A. (2009). *XVI. yüzyılda Antakya kazası (1550-1584)*. MKÜ Yayınları.
- İbn Aybek (1960). *Kenzu'd-durer ve Câmi'u'l-Gurer ed-Durru'l-Fahir Fî Siret el-Melik en-Nasır*, tah. Hans Robert Roemer Tah.). (Cilt 9). Ma'hed el-Almanî Lil-Âsâr.
- İbn Aybek (1961). *Kenzu'd-durer ve Câmi'u'l-Gurer ed-Durretu'l-Madiyye fî Abbâr ed-Devleti'l-Fâtîmiyye*. tah. (Salahaddin el-Münehhid Tah.) (Cilt 6). Matbaât-u Lecnetu't-Te'lif ve't-Tercüme ve'n-Neşr.
- İbn Aybek (1971). *Kenzu'd-durer ve Câmi'u'l-Gurer ed-Durretu'z-Zekiyye Fî Âhbâr ed-Devleti't-Türkiyye*. (Ulrich Hârmân Tah.). (Cilt 8). Ma'hed el-Almanî Lil-Âsâr Kısım ed-Dirâsât el-İslâmiye.
- İbn eş-Şihne (1984). *Ed-Durru'l-Muntehab Fî Tarih Memleketi Haleb*. (Abdullah Muhammed Derviş Tah.). Dâru'l-Kitâb el-Arabî.
- İbn Hacer (1986). *İnbâi'l-Gumr Bâ-Ebnâi'l-Umr Fi't-Tarih*. (Muhammed Abdelmuîd Hân Tah.). (Cilt 6). Dâru'l-kûtub el-İlmiye.

- İbn Kesîr (1994). *El-Bidâye Ve'n-Nihaye büyük İslâm tarihi*. (Keskin, M. Çev.). Çağrı Yayınları.
- İbn Sibât (1993). *Sıdku'l-Abbâr Tarih İbn Sibât*. (Ömer Abdusselâm Tedmurî Tah.). Cırûs Pres.
- İbn Şeddâd (1991). *el-A'lâku'l-Hatîra Fî Ziker Umerâi's-Şam ve'l-Cezîre*. (Yahya Zekeriya Âbbâre Tah.). (Cilt I/1, I/2). Vezâretu's-Sekâfe.
- İbn Tagrıberdi (1963). *en-Nucûmu'z-Zâhire Fî Mâlûk Mısır ve'l-Kabire*. (Cilt 5). Vezâretu's-Sekâfe ve'l-İrşâd el-Kavmîye.
- İbnü'l-Adîm (1996). *Zubdetu'l-Haleb Min Tarih Haleb*. (Halil Mansur Tah.). Dâru'l-Kutub el-İlmiye.
- İbnü'l-Cevzî (1995). *El-Muntaẓam Fî Tarîhi'l-Mulûk ve'l-Umem*. (Muhammed A. Ata & Mustafa A. Ata Tah.). (Cilt 6, 11, 16, 18). Dâru'l-Kutub el-İlmiye.
- İbnü'l-Esîr (1991). *İslâm tarihi El-Kâmil Fî't-Tarih tercümesi*. (Eryarsoy, M. B. Çev.). (Cilt 4). (Ağırakça, A. Çev.). (Cilt 7). (Özaydın, A. Çev.). (10, 11). Bahar Yayınları.
- İbnü'l-Kalânî (1908). *Zeylu Tarihî Dimaşke*. (Amedroz, H. F. Neşr.). Matbaâtü'l-Âbâ-i el-Yesû'îyyin.
- Karamânî, A. B. Y. (1992). *Abbâr ed-Düvel ve Asâru'l-Evvel Fî't-Tarih*. (Ahmed Huteyt & Fehmi Sa'd Tah.). (Cilt 2, 3). Âlemu'l-Kutûb.
- Kaya, S. & Kıyılı, R. (2014). Antakya'da Ortaçağ'da meydana gelen doğal afet ve salgın hastalıklara bir bakış. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6 (12), 403-418.
- Kazvîni (Trhsz). *Asâr el-Bilâd ve Abbâr el-İbâd*. Dâr-Sadr.
- Makrîzî (1972). *Kitabu's-Sulûk li-Ma'rîfet Düvelü'l-Mülûk*, (Said Abdulfettâh Aşûr Tah.). (Cilt 4/1) Dâru'l-Kutûb el-Mısriyye Matbaâtü't-Te'lif ve't-Tercüme.
- Makrîzî (1996). *İttîâzu'l-Hunâfe bi-Abbâri'l-Eimmeti'l-Fatîmiyyin el-Hulefâ*. (Muhammed Hilmi Muhammed Ahmed Tah.). (Cilt 3). Matabi' el-Ahrâm el-Ticariyye.
- Mesudî (2011). *Murûc Ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*. (Batur, A. Çev.). Selenge Yayınları.
- Nuveyrî (2004). *Nihayetü'l-Ereb Fî Fünûn el-Edeb*. (Necib Mustafa Fevâz & Hikmet Keşlî Fevâz Tah.). (Cilt 30). Daru'l-Kutub el-İlmiye.
- Över, S., Ünlügenç, U. C. & Özden, S. (2001). Hatay bölgesinde etkin gerilme durumları. *Yerbilimleri*, 23, 1-14.
- Özşahin, E. (2010). Antakya'da (Hatay) yer seçiminin jeomorfolojik özellikler ve doğal risk açısından değerlendirilmesi. *Bahkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13 (23), 1-16.
- Pampal, Ö. & Özmen B. (2010). *Hatay ilinin depremselliği, deprem tehlikesi ve riskleri*. Matbaa Çözümleri.
- Sahillioğlu, H. (1991). Antakya. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 3, 228-232) içinde. TDV Yayınları.
- Salah, M. H. M. (2009). *El-kevâris et-tabî'iyye fî bilâd eş-şam ve Mısır (h.491-923/m.1097-1517)*. [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. el-Camiatü'l-İslâmiyye Külliyyetü'l-Edâb Kısım et-Tarih ve'l-Âsâr, Gazze.
- Serdar, M. (2016). Bilginin peşinde bir din adamı: bahtlı Adelard. *Prof. Dr. Münir Atalar Armağanı "Ortaçağ Tarihi Yazıları"* (269-278) içinde. Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Sevim, A. (1990). *Anadolu Fatihî Kutalmışoğlu Süleymanşah*. TTK Yayınları.
- Süryani, M. (1944). *Süryani Mihail vekainâmesi (1042-1193, 1195-1229)*. (Andreasyan, H. D. Çev.). TTK Basılmamış Tercüme Kısım.
- Şeker, B. D. (2023). Doğal afetlerin göç üzerindeki etkileri: Depremler ve Türkiye. *Göç Dergisi*, 10 (2), 173-187.
- Tekin, M. (2004). Deprem ve tarihte Antakya depremleri. *VI. Hatay Tarih ve Kültür Sempozyumu Bildirileri*. (205-224) içinde. Kültür Basımevi.

Tritton, A. S. & Gibb, H. A. R. (1933). The first and second crusades from an anonymous syriac chronicle. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (69-101) içinde. Cambridge University Press.

Urfalı Mateos (2000). *Urfalı Mateos Vekâyi-nâmesi (952–1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136–1162)*. (Andreasyan, H. D. Çev.). TTK Yayınları.

Usta, A. (2024). *Orta Çağ İslam dünyasında depremler*. Yeditepe Yayınevi.

Yahya el-Antakî. (1990). *Tarih el-Antakî*. (Ömer Abdusselâm Tedmurî Tas.). Cırûs Pres.

Zehebî. (1991). *Tarihu'l-İslâm ve Vefâyâtü'l-Meşâbir ve'l-E'lâm*. (Ömer Abdusselâm Tedmurî Tah.). Cilt 17 ve 33. Dâru'l-Kitâb el-Arabî.

THE SIMILARITIES BETWEEN MEDIEVAL ANTAKYA EARTHQUAKES AND FEBRUARY 2023 EARTHQUAKES IN TERMS OF THEIR EFFECTS AND CONSEQUENCES

Extended Summary

Antioch was founded on a ground with intense tectonic activity. For this reason, it has frequently faced the destructive effects of earthquakes throughout history. Historical sources report that there have been many severe earthquakes in the region since the foundation of Antioch. These earthquakes caused great destruction and damage to the surrounding cities, especially Antioch, both in terms of loss of life and property. The first known earthquake, which shows that the region has been destroyed many times in history, occurred in 148 BC. When the historical process is traced, it is seen that earthquakes also occurred in and around Antioch during the Middle Ages. Most of these earthquakes had devastating effects on the city and caused loss of life and property. This situation is similar to what happened in the February 6, 2023 earthquakes. Undoubtedly, it is not possible to learn in advance with today's technology when earthquakes, one of the most destructive of natural disasters, will occur. Earthquakes continue to be a threat to human life and social and economic structures. However, it is possible to reduce the loss of life and property, minimize the damages of earthquakes and take preventive measures for this purpose. In this context, it is important to investigate the earthquakes experienced in the past and to reveal them in all aspects. In this study, firstly, information about the earthquakes that affected Antioch from the 5th century to the 15th century is given; then the similarities of the major earthquakes experienced regionally in the city with the February 6, 2023 earthquakes are evaluated in terms of their political, military, economic, social, cultural and psychological consequences. Thus, it is aimed to contribute to the social history of the city and to support scholarly studies in this field. In the study, sources and copyrighted works from the period were utilized.

Antioch was founded in 300 BC by Seleucus, one of the commanders of Alexander the Great of Macedon. The city has been home to many civilizations since its foundation. In this context, the earthquakes that occurred in Antioch within the scope of the study are classified according to the powers that dominated the city and described in chronological order. Antioch came under the rule of the Roman Empire in 69 BC. It remained within the borders of the Eastern Roman (Byzantine) state after the imperial lands were divided into East and West in 395. In addition to its religious, commercial and cultural importance during the Roman and Byzantine periods, the city, which had a strategic military position, was used as a military base especially during the campaigns against the Sassanids. It maintained this strategic position until the late Middle Ages, and the city, which was frequently shaken by earthquakes, was rebuilt each time. During the Eastern Roman (Byzantine) period (395-638), Antioch was shaken many times by devastating earthquakes. Especially the fires that broke out after the earthquake in the night hours of 458 further destroyed the city and led to the abandonment of the settlements around the Asi River. In 526 and 528, successive earthquakes killed thousands of people and weakened the city's defenses. During this period, Emperor Justinian and his wife Theodora gave importance to the reconstruction activities of the city and provided extensive support to the reconstruction process. The earthquakes of 551, 557, 577 and 588 also caused great loss of life and structural destruction.

Antioch came under Muslim rule in 638 and remained in their hands until 968. During this period, the fault movement in the region, including Antioch, again produced destructive earthquakes. Antioch was shaken by earthquakes five times during this period, in 713, 835, 847/848, 859/860 and 956. These earthquakes caused tens of thousands of people to lose their lives. Especially the earthquake that occurred in 713 in the Syrian region continued for 40 days at intervals, and Antioch was the most affected by the tremors. The 859/860 earthquake caused destruction not only in Antioch but also in a wide geography; tsunami-like movements were observed at sea level. This earthquake is similar to the earthquakes that occurred on February 6, 2023 in terms of its intensity and the destruction it caused in a wide geography. Re-entering Byzantine rule in 968, Antioch was subjected to many major earthquakes between 970-1085. The tremors in 970/971, 977, 1053, 1063, 1075 and 1082 caused the city to collapse again; especially the city walls and bastions were heavily damaged. During this period, it is observed that the emperors gave importance to repair and reconstruction activities after the earthquake. Antioch fell under the sovereignty of the Seljuk Empire of Türkiye in 1084/1085 and remained in Turkish hands for approximately 13 years. During this period, another earthquake occurred in September/October 1091. Many people were trapped under the rubble and lost their lives in this earthquake. In 1092, the Great Seljuk Sultan Melikşah ordered the destruction to be repaired and the city to be rebuilt. During the Crusader siege, on the morning of January 1, 1098, a red light, reminiscent of the sunrise, flashed in the sky, and the city shook violently. It is reported that the Crusaders were adversely affected by the earthquakes in addition to the unfamiliar climatic conditions and famine. Captured by the Crusaders in 1098, Antioch remained under Crusader rule for about 170 years. During this period, earthquakes in 1114, 1138, 1157, 1170, 1201, 1202 and 1204 repeatedly shook the city. Especially the Maraş earthquake of 1114 is recognized as one of the great disasters in the historical process in terms of its severity and destructiveness. Antioch suffered more damage in this earthquake than its epicenter, Maraş. Medieval historians described the 1114 earthquake in dramatic terms and described the destruction in detail. This earthquake bears significant similarities with the February 6, 2023 earthquake in terms of its magnitude, the wide geography it affected and the destruction it caused. It can also be said that the earthquake that occurred in

1170 is similar to the 1114 Maraş earthquake and the earthquakes that occurred on February 6, 2023 in terms of its destructiveness and the destruction it caused in a wide geography. Antioch came under the sovereignty of the Mamluk Turkish State in 1268 and was shaken again by earthquakes in 1303, 1387, 1407 and 1408 in the 248-year period until 1516.

The earthquakes in Antioch not only caused physical destruction, but also left deep and lasting effects on the economic, social, cultural and psychological structures of the city's inhabitants. The fear experienced by the people after the earthquakes, the destruction of the city's infrastructure, population loss, fires, epidemics and disruptions in production directly affected the fate of the city. These earthquakes caused more damage and destruction in the city than those experienced in other regions. In this context, the reconstruction process should take into account not only the ground characteristics of the city, but also the fact that Antioch is located in a region of intense tectonic activity. It is necessary to be prepared for possible tremors not only in Anatolia but also in the Syrian region.

Makale Bilgisi / Article Information**Atıf/Cite as**

Çelik, M. Y. (2025). Orta Çağ Antakya depremleri ile Şubat 2023 depremlerinin etki ve sonuçları bakımından benzerlikleri. *SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 4, 13-29.

Çelik, M. Y. (2025). The similarities between Medieval Antakya earthquakes and February 2023 earthquakes in terms of their effects and consequences. *SUREK Journal of Alevism – Bektasism and Cultural Studies*, 4, 13-29.

Yazar / Author**Mehmet Yusüf ÇELİK**

Dr. Öğr. Üyesi, Mustafa Kemal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü
Asst. Prof., Mustafa Kemal University, Faculty of Science and Literature, Department of History

mycelik@mku.edu.tr,  0000-0002-5257-5346

Geliş Tarihi / Received

27 Mayıs / May 2025

Kabul Tarihi / Accepted

16 Haziran / June 2025

Yayın Tarihi / Published

30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu/Pub Date Season

Haziran / June

Sayı / Issue

4

Sayfa / Pages

13-29

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Kapsam / Scope

Sosyal ve Beşerî Bilimler / Social and Humanitarian Sciences

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Ethical Statement

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

İntihal / Plagiarism

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

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

Makale tek yazarlıdır. / The article is single authored.

Çıkar Beyanı / Declaration of Interest

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

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License

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

Yayıncı / Published by

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



SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi, Sayı 4, 2025, 30-52

E-ISSN: 3023-5529

Araştırma Makalesi / Research Article

**YIĞIN KÜLTÜRÜ KURAMI İLE GÖBEK ATAN ETHEM DEDE
ÖRNEKLEMİNDE HALK HAYATINDA KÜLTÜREL TEMATİK SEYİR**

**CULTURAL THEMATIC TRAJECTORY IN FOLK LIFE IN THE EXAMPLE OF GÖBEK
ATAN ETHEM DEDE WITH THE THEORY OF MASS CULTURE**

Sacide ÇOBANOĞLU

Dr., Bağımsız Araştırmacı

sacidecobanoglu01@gmail.com

ID 0000- 0002-5204-4270

ÖZ

ABSTRACT

Geliş Tarihi:

20.04.2025

Kabul Tarihi:

02.06.2025

Yayın Tarihi:

30.06.2025

**Anahtar
Kelimeler**

Yığın kültürü
kuramı
Göbek Atan
Ethem Dede
Halk hayatı
Kültürel tema
Kültürel tematik
seyir

Keywords

Mass culture
theory
Göbek Atan
Ethem Dede
Folk life
Cultural theme
Cultural
thematic course

Çağımızda yaşanan Toplum 5.0 (Süper Akıllı Toplum) biçimi, sahip olduğu yüksek teknolojiyle hayatımıza birçok olumlu katkıda bulunmakta fakat bu olumlu katkı oranınca yığın kültürünün ezici etkisine maruz kalmamıza neden olmaktadır. Bu noktada yığın kültürü kuramıyla yapılacak incelemelere büyük ihtiyaç vardır. Dünyada yığın kültürünün ezici etkilerini azaltmak amacıyla birçok çalışma yapılmaktadır fakat Türk halk biliminde kuram dâhilinde konuya dair çalışmalar neredeyse yok gibidir. Kırsal halk geleneği girdisi ve ulusal paket çıktısı cümlesiyle ifade edebileceğimiz yığın kültürü kuramı bağlamında; halk hayatındaki (folk life) kültürel zenginliğimizin kültürel tematik seyrini ortaya koyan çalışmaların yapılması gereklilik arz etmektedir. Yığın kültürü kuramıyla Göbek Atan Ethem Dede örnekleminde, halk hayatında, evliya kültürünün kültürel tematik seyrini incelediğimiz bu çalışmada; 1992, 2019 ve 2024 yıllarında Göbek Atan Ethem Dede konulu alan araştırması, Facebook yorumları, televizyon programları ve Youtube videolarından yola çıkılarak yapılan mukayeseye söz konusu yıllar arasında medyanın etkisiyle husule gelen algı farklılığı ve yığın kültürünün etkisi tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmamızın amacı, yığın kültürü kuramı ile yapılacak çalışmaların önemine vurgu yapmak ve bu anlamda örnek teşkil edecek bir çalışma ortaya koymaktır.

The Society 5.0 (Super Smart Society) of our age makes many positive contributions to our lives with its high technology, but in proportion to this positive contribution, it causes us to be exposed to the over whelming influence of mass culture. This effect will be even more intense in the metaverse, the new online life style that we will be moving to in the near future. At this point, there is a great need for studies to be conducted with the theory of mass culture. Many studies are being carried out in the world to reduce the over whelming effects of mass culture, but in Turkish folklore, studies on the subject with in the theory are almost non-existent. In the context of the mass culture theory, which we can express with the sentence of rural folk tradition in put and national package output; It is a necessity to carry out studies that structure our cultural richness through socio-cultural codes and in accordance with cultural ergonomics and reveal cultural thematic courses. In this study, in which we discuss the cultural thematic course of the changing perception of the cult of the saint in folk life and the ritual dance performed in the maqam in the example of Göbek Atan Ethem Dede with the theory of mass culture, we tried to determine the difference in perception and the effect of mass culture caused by the influence of the media between the years in question with the comparison made based on field research, Facebook comments, television programs and Youtube videos on Göbek Atan Ethem Dede in 1992, 2019 and 2024. The aim of our study is to emphasize the importance of the studies to be carried out with the mass culture theory and to put forward an exemplary study in this sense.

Atıf/Cite as: Çobanoğlu, S. (2025). Yığın kültürü kuramı ile göbek atan Ethem Dede örnekleminde halk hayatında kültürel tematik seyir. SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi, 4, 30-52.

© 2025 Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü. Her hakkı saklıdır.

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Hacı Bektaş Veli Research and Application Institute. All rights reserved.



Giriş

İnsanlık tarihi boyunca kültürel kimlik geleneklere aktarılmış ve her tarihî dönemde, dönemin şartlarına göre bir toplum biçimi yaşanmıştır. Bu toplum biçimleri, Toplum 1.0 (Avcı-Toplayıcı Toplum), Toplum 2.0 (Tarım Toplumu), Toplum 3.0 (Sanayi Toplumu), Toplum 4.0 (Bilgi Toplumu) olarak adlandırılmaktadır. 21. yüzyılda insansız teknolojilerin hâkimiyetindeki günümüz toplum biçimine de Toplum 5.0 (Süper Akıllı Toplum) biçimi adı verilmektedir (Çobanoğlu, 2023, s. 25-46). 20. yüzyılda Toplum 4.0 (Bilgi Toplumu) dönemi radyo, televizyon, sinema, basın yayın gibi unsurların insan yaşamına dâhil olduğu bir dönemdir ve bu kitle iletişim araçlarıyla yaygınlaştırılan kültüre *yığın kültürü* adı verilmektedir. Günümüzde, yığın kültürünün diğer bir söyleyişle kitle kültürünün olumsuz ya da olumlu etkilerini farklı toplumsal olaylarda izlemek mümkündür. Bilim dünyasında, yığın kültürü kuramıyla birçok çalışma yapılmaktadır; fakat buna rağmen ülkemizde halkbilimi alanında yığın kültürü kuramıyla yapılmış müstakil bir çalışma neredeyse yok gibidir. Dünyada, kuram dâhilinde yapılan çalışmalar, her ülkenin kendi kültürel teması doğrultusunda ele alınmakta ve ülkenin yararına yönelik olarak yapılmaktadır. Kapitalizmin ve teknolojik gelişmelerin getirisiyle internet üzerinden insanların beğenilerine sunulan ve anında milyonlarca kişiye ulaşan özendirme, imrendirme, örnek gösterme, rol model oluşturma ve en önemlisi kazanç sağlama amaçlı paylaşımlar, paylaşılan ve paylaşım ile ilgilenen tarafından kültürel temaya diğer bir söyleyişle duygu kültürüne bağlı olarak algılanmakta buna göre şekillenmektedir (Çobanoğlu, 2024a, s. 185-187).

Günümüzde, değiştirici/dönüştürücü etkisinin yoğun bir şekilde yaşandığı yığın kültürünün ilk etkileri, 1960'lı yıllarda görülmeye başlamıştır. 1960'lı yıllardan sonra değişen zaman, değişen fikirler, değişen toplumsal kabuller yanı sıra gelişen teknoloji, gelişen iletişim sistemleri gibi birçok aktif yan etken ve bağımlı/bağımsız birçok değişkenin oynadığı farklı rollerle kültürel temanın seyri de yığın kültürüne bağlı olarak birtakım değişiklik göstermiştir. Bu anlamda kültürümüzün ayrıcalıklı öğelerinden biri olan evliya kültüründe yığın kültürü etkisinin bariz varlığını ve kültürel temadaki değişimi görmek mümkündür. İşte bu noktada hâkim olan duygunun, kültürel temanın ve kültürel tema üzerinde yükselen ya da yükselemeyen yığın kültürünün halkbilimciler tarafından ele alınması ve halkbilimsel bakış açısıyla, sosyo-kültürel bağlamıyla olumlu/olumsuz yönlerinin incelenmesi, kültürel tematik seyrin bir bütün olarak ortaya konması gerekmektedir.

Yığın kültürü kuramıyla Göbek Atan Ethem Dede örnekleminde, halk hayatında, evliya kültü kültürel temasında değişen algıyı ve söz konusu algının kültürel tematik seyrini incelediğimiz bu çalışmada; 1992 yılında Göbek Atan Ethem Dede konulu alan araştırılması, 2019 yılında Facebook yorumları ve 2024 yılı Youtube videoları, televizyon programlarından yola çıkılarak yapılan mukayeseyle söz konusu yıllar arasında medyanın etkisiyle husule gelen algı farklılığı ortaya konulmaya, yığın kültürünün etkisi ve kültürel tematik seyrin aşamaları tespit edilmeye çalışılacaktır. Çalışma; “1992 Yılında Göbek Atan Ethem Dede ve Makamı”, “2019 Yılında Göbek Atan Ethem Dede ve Makamı”, “2024 Yılında Göbek Atan Ethem Dede ve Makamı” olmak üzere üç ana başlık ve ana başlıklar altında yer alan alt başlıklardan oluşmaktadır. Bu noktada, öncelikle yığın kültürünün tanım ve kapsamına yer vermek konunun kavranması bakımından önem teşkil etmektedir.

1. Yığın Kültürü Kuramı

20. yüzyılda kentsel, teknolojik, seri üretim ve seri tüketim kültürü ile kırsal, köylü kültürü arasında savaş sürmektedir. Endüstriyel uygarlığın geleneği yok ettiği yönündeki kaygılar devam etmektedir. Halkbilimciler, yeni bir aydınlanma ile 1960'larda yığın ve halk kültürlerini yeniden yorumlamışlardır. Karşıtlıklar yerine iç içe geçme olgusunu görmüşler ve bu olguyu incelemeye başlamışlardır. Bu dönemde, etnik ve kırsal halk, kentlere akın etmeye başlamış ve kentsel tempoya uyum sağlamaya çalışmışlardır. Orta sınıflar, kent merkezinden uzaklaşmışlar varoşlara kaçmışlar, gettolar oluşturmuşlar kent giderek farklı halk topluluklarının yığını hâline gelmiştir. Televizyon, sinema filmleri, bant kayıtları, radyo gibi toplu iletişim araçları, halk temalarını ve formüllerini tüm türleri kapsayacak şekilde içine almakta başka bir ifadeyle adeta

yutmakta ve kültürel geri bildirim olarak dev izleyici kitlesine sunmaktadır. Bu konuda ilk araştırma Indiana Üniversitesi'nde bir doktor adayı olan Tom Burns tarafından 1969 yılında yapılmıştır. Araştırmacı, televizyon programlarındaki halkbilimsel temaları araştırmış ve televizyon programlarında kullanılan halkbilimsel temayı çözümlmek için bir bileşen tablosu taslağını hazırlamıştır. Buna göre geleneksel bir halkbilimi temasını “metin, temsil stili, durum ve izleyici” olmak üzere dört ana bileşene ayırmış ve halkbilimsel temaların yığın kültürü üzerindeki etkilerini incelemiştir (Çobanoğlu, 2024, s. 259-260).

Bu konuda yapılan bir başka çalışma, Roger Abrahams'ın 1964 yılında ilk baskısını, 1970 yılında genişleterek ikinci baskısını yayınladığı *Balta Girmemiş Ormanların En Dibinde* adlı çalışmadır. Abrahams bu çalışmada, Philadelphia yöresindeki zencilerin halk şarkılarındaki halkbilimsel temaların öykülendirme bilgisini değerlendirmiştir. Zenci sözlü geleneğinde çok kurnaz bir tavşan olan zenci köle Brer Rabbit'in aklı sayesinde kendisinden çok daha büyük, çok daha güçlü olan Br'er Fox'u alt ettiğini konu alan hikâyelerin, şarkıların zaman içinde ırkçılık ve kültürel stereo tipleştirme sonucu kuzey kentsel zenci repertuarında nasıl şekil değiştirdiğini ve bir kahramandan olan Br'er Rabbit'in kötü bir adama nasıl dönüştüğünü incelemiştir. Abraham, bu çalışmasıyla getto yaşamının kaba konuşma ve saldırgan stiline uygun olarak değişim gösteren kuzey kentsel zenci repertuarına açıklık getirmektedir. 1960'lı yıllarda yapılan çalışmalara Charles Keilin'in 1966 yılında yayınladığı *Urban Blues* adlı araştırması, Marshall McLuhan'ın sözlü-ışitsel kültürün kitaplar yoluyla yazılı kültüre aktarımı konulu çalışması ve Linda Dégh'in, Doğu Şikago'daki Macar çelik işçileri ve aileleriyle ilgili alan araştırması verilebilir (Çobanoğlu, 2024, s. 260).

Hannah Arendt, 1960 yılında *Amerikan Sanat ve Bilim Akademisi (American Academy of Arts & Sciences)*'nin *Mass Culture and Mass Media (Kitle Kültürü ve Kitle İletişim Araçları)* konulu sayısında yayınladığı *Toplum ve Kültür (Society and Culture)* başlıklı makalesinde, konuyu farklı bir bakış açısıyla ele almaktadır. Arendt, yığın kültürünün gelecekte de bizimle birlikte olacağını bu sebeple söz konusu kültürün sadece olumsuz yönlerini değil olumlu yönlerini de keşfetmek gerektiğini söylemektedir. Mevzunun derinliklerine inmek gerektiğini belki de konunun irdelenmesine ben merkeziliğin göze çarpmaya başladığı Jean-Jacques Rousseau'dan bu yana kendine yabancılaşan, dünyaya yabancılaşan insanın ilk kez sayısal olarak kitle sorunu yaşamadığı dönemlere bakmak gerektiğini söylemektedir. Jean-Jacques Rousseau ve 18. yüzyılda John Stuart Mill gibi filozoflar tarafından tanımlanmış ve aslında keşfedilmiş olan “gerçekte topluma karşı açık bir isyan içinde bulan halk grupları” bir anlamda yığın kültürünün alt katmanlarını, temellerini oluşturmaktaydı. Bireycilik, ona eşlik eden “duyarlılık ve mahremiyet” ve “bireyin tam gelişimi için ihtiyaç duyduğu atmosfer olarak mahremiyetin keşfi” özellikle Orta Avrupa'da, toplumun henüz kitlesel bir olgu olmadığı dönemlerde hala kendisini “iyi toplum”, “eğitilmiş ve kültürlü toplum” olarak tanımlamaktaydı. Hepimizin 19. ve 20. yüzyıl romanlarından bildiğimiz gibi “yalnızca karşı çıkmaya çalıştığı toplumun bir parçası” olarak anlaşılabilecek modern ve artık o kadar da modern olmayan bireyi, işte bu arka plana dayanarak anlamalıyız. Mesele şu ki yığın kültürünün içinde geçmişin mimarisinin, resminin, müziğinin, edebiyatının ölümsüz eserleri “arıtılma” nesnesi hâline getirilmiş ve eser, kendisine yakıştırılan bu statüye kavuştuktan sonra en önemli ve temel nitelikliği olan okuyucuyu kavrayıp harekete geçirme özelliğini kaybetmiştir (1960, s. 279-281).

Kültür kelimesi tam da mükemmellik arayışını ifade ettiği için şüpheli hâle gelmiştir. Yığın kültürü, kültür değil eğlence istemektedir. Eğlence endüstrisinin sunduğu ürünler de tıpkı diğer tüketim ürünleri gibi toplum tarafından tüketilmektedir. Eğlence için ihtiyaç duyulan ürünler, ekmek ve et kadar gerekli olmasa da toplumun yaşam sürecine hizmet etmektedir. Deyim yerindeyse boş zaman geçirmeye hizmet etmektedir oysa kısa süreliğine boşalan boş zaman, tam anlamıyla, boş zaman değildir. İşte bu duruma *yığın kültürü* denilebilir; destekçileri ne kitleler ne de onları eğlendiren kişilerdir. Kitleleri bir zamanlar gerçek bir kültür nesnesi olan şeylerle eğlendirmeye çalışanlar, onları *Hamlet*'in *My Fair Lady* kadar eğlenceli ve aynı zamanda eğitici olabileceğine ikna etmeye çalışanlar tabi ki bu eğlenmek isteyen grubun dışındadırlar. Kitlesel eğitimin en büyük tehlikesi kesinlikle çok eğlenceli olabilmesidir (Arendt, 1960, s. 281-284).

Öte yandan yığın kültürü, yalnızca tüketim için ürettiği sürece bağımsız var oluşa sahip, kamusal bir dünyevi alana ihtiyaç duymayan bir toplumda ortaya çıkar. Başka bir deyişle bir tüketim toplumu dünyaya ve ona ait olan şeylere nasıl bakacağını bilmez. Toplumun bu sadece nesnelere yönelik temel tutumu, dokunduğu her şeyi mahveder. Kültürün aslında bakım yapmak, korumak ve yetiştirmek gibi anlamlara geldiğini hatırlarsak o zaman hiç abartmadan tüketime takıntılı bir toplumun aynı zamanda “kültürlü olamayacağını” söyleyebiliriz. Ancak tüm farklılıklarına rağmen hem kültürde hem de yığın kültürü toplumunda, iki kültür karşıtı süreçte ortak olan bir şey, bir nokta mevcut: Bugünün ya da geçmişin ürettiği tüm dünyevi nesnelerin ancak “toplumsal” hâle geldiğinde, toplumla ilişkilendirildiğinde ve yalnızca işlevsel yönleriyle görüldüğünde ortaya çıkıyor olmaları. Hem toplumda hem de yığın kültürü toplumunda meydana gelen dünyanın işlevselleşmesi, dünyayı güzellikten olduğu kadar kültürden de yoksun bırakmaktadır. O zaman yeni bir kültür üretelim... (Arendt, 1960, s. 286).

1960'larda yığın kültürü üzerine yapılan çalışmalar, yeni bir kültürün oluşumuna dikkat çeken ve bu oluşum karşısında nasıl davranılması gerektiği konusunda fikirler ileri sürülen çalışmalardır. 2000'li yıllara gelindiğinde yığın kültürünün sağladığı başarı (!) olumsuz anlamıyla bütün toplum katmanlarında kendini göstermiş ve kültür bilimcilerin kesinlikle mercek altına yatırılması gereken bir konu olduğuna dair ortak hareket etmelerini gerekli kılmıştır.

2016 yılında, Patrick Brantlinger'in *Ekmeğe ve Sirkelere (Bread and Circuses)* adlı kitabında *Toplumsal Çürüme Olarak Kitle Kültürü Teorileri (Theories of Mass Culture as Social Decay)* bölümünde, *Endüstri Sonrası Topluma Doğru (Toward Post-Industrial Society)* alt başlığında, konu ile ilgili düşüncelerini şöyle dile getirmektedir (1960, s. 278): Endüstri sonrası toplumda, çoğu zaman kültürel yenilikler yaratan eğilimler sıklıkla görülmektedir. Fakat günümüzde yaşanan kültürel yenilikler, kapsamından çok öte nitekim kitlesel okuryazarlık çağının eşliğinde olduğumuz görülmüyor. Yaşananları *kültürün barbarlaştırılması* olarak tanımlamak ve insanlığın “mağara adamı günleri”ne dönüşünü yaşamakta olduğunu söylemek, hiç de abartılmış olmasa gerek. Bu garip ortamda *söylem, yazılı metin ve baskı* konusunda kesinlikle geriye doğru bir hareket var ve adeta mağara hayatının ilk kaba kariyerine gitmek, adeta ergenlikten çocukluğa geri gitmek gibi... Okuryazarlığın ve bilginin yeni oluşan burjuva kesime yayılması, kamusal ve kentsel endüstriyel kitlelere intibak edemediği bu durumu kültürel çürümenin belirtisi olarak kabul etmek daha doğru görünüyor. Bu durumda kültürel potansiyelini takdir edemediği herhangi bir yenilik en irrasyonel hâliyle klasisizm, gerici ve yozlaşmış olarak kınanıyor. 19. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan yığın kültürü ve sanayileşmiş toplumlardaki çelişkiler, günümüzde TV kanallarında yankı buluyor. Mütevazı bir benzetmeyle *Roma sirkelerini* andırır vaziyette... Geçmişin Roma sirki veya günümüzün TV'si her ikisi de izleyenlerine derin bir anlatım yerine anlık/görsel bir deneyim sunuyor. Her ikisi de katılımcı olmayan izleyicilerin, izledikleri şeyler karşısında tıpkı yukarıdan süratle yere inerek bir kütleye çarpmış gibi etkilenmesini sağlıyor. Katılımcı olmayan izleyiciler, TV'de gördükleri yanlış deneyimleri doğru kabul etmeye, seks ve şiddet içerikli zararlı yayınları izleyerek bunları normalleştirmeye/içselleştirmeye başlıyor ve tıpkı Roma'daki sirkelerde ya da arenalarda görülen sado-mazoşistlere hitap eden içgüdüsel tepkileri izleyerek yaşamda bunların var olduklarına ikna oluyorlar.

Modern kitle kültüründe yaşanan gerileme ve çöküş tanımlanması, zor bir boyuta ulaşmıştır (Brantlinger, 2016, s. 279); bir kitle ortamının yapısı tıpkı TV'nin açıkça tarihi şekillendirdiği gibi şekillendirilmektedir. Aslında burada şekillendirilen tarihsel kaderciliğe boyun eğmektir. Medyanın mevcut kurumsal düzenlemelerinin böyle olduğuna inanıyorum, yekpare ve değişimine erişilmeyecek kadar sağlamlaştırılmış bir kadercilik bu. Bu teorik çıkmazlar konusunda Raymond Williams, ortak bir kültür yaratılması fikri ya da ideali üzerinde ısrarla durmuştu. Williams *Televizyonda Teknoloji ve Kültürel Form (1974)* adlı çalışmasında “teknolojinin dünyamızı değiştirdiği, teknoloji aracılığıyla dünyamızı değiştirdiğimiz” düşüncesini ileri sürmüştür. Her ne kadar teknoloji insan yapımı olsa da televizyon yapımcılarının birçok sosyal kalıbın büyük karmaşıklığı ve inatçılığıyla her zaman her şeyi tersine çevirmeyi amaçlar bir hâlleri vardır. Kültürel formlar ve alternatiflerden oluşan değerli insan stoğu, makinelerle yok edilmekte,

potansiyel kolektif zekâmız, estetik tahminlerimiz sömürücü kullanıma sürülmekte ve kitle iletişimimiz bir azınlığa bağlı hâlde gelmektedir.

Williams Mc Luhanizm ise televizyonda mevcut dünyanın medya adamları tarafından memnuniyetle karşılanan bir ideoloji olarak kurumların farklı şekilde ifade edildiğini, avangard teorisinin parlaklığının en kaba şekliyle verildiğini, bütün biçimci geleneklerde olduğu gibi medyada da hiçbir zaman gerçek anlamda uygulama yapılmadığını, yalnızca topluma bir psikik ayarlama yapıldığını söylemektedir. Tüm medya operasyonları aslında toplumsallıktan arındırılmıştır. Medya sayesinde yeniden bir “kabileleşme” sürecine girdiğimizi, “elektronik çağın küresel köyü”nde yaşamaya başladığımızı netlikle ifade edebilirim. Elektronik ortamın yaygınlaştığı dönemde gözlemlenebilir sosyal duruma, eğilimlere tam anlamıyla medya egemen olmuştur. Hizmet endüstrilerinin hâkim olduğu bir ekonomide, kitle iletişim araçlarının teknolojik doğasındaki ütöpik vaatler uygarlık sürecinin tersine çevrilmesidir, bir anlamda toplumsal çöküşü ifade eden bu durum ancak demokratik bir kontrole ve sistemin yeniden yapılandırılmasıyla engellenebilir (Brantlinger, 2016, s. 81).

2. Halk Felsefesi (Folk Philosophy) Halk Hayatı (Folk Life) ve Kültürel Tema (Cultural Theme)

1960’lardan günümüze medya aracılığıyla husule getirilen yığın kültürü, her alanda yıkıcı bir güç elde etmiştir. Bu anlamda Göbek Atan Ethem Dede’nin mezarının değişen halk hayatından ve yığın kültürünün yıkıcı etkisinden nasibini almış evliya makamlarından biri olduğu söylenebilir. Bütün toplumların mitolojik arka planları, tarihi alt yapıları, gelenek, göreneklerinden oluşan kendilerine özgü bir düşünce biçimi, bir hayatı algılayış ve yorumlayış tarzı vardır. Bu algı, en eski arkaik dönemler itibarıyla oluşmaya başlar, teknolojinin gelişimiyle eşgüdümlü olarak yaşam içinde değişim gösterir, evrilir. Yeni yaşam şekillerine göre toplumsal kabullerle, normlarla günümüze taşınır ve belli başlı davranış kalıpları haline gelir. Toplamların kendine özgü etik anlayışlarıyla temellendirilen bu yapılanmaya *halk felsefesi (folk philosophy)* adı verilmektedir. Bu anlamda Türk halk felsefesini şöyle tanımlamaktayız: *Türk halk felsefesi (folk philosophy)*, Türk kültüründe, kültürün üretilmeye başlandığı uzak geçmişten itibaren kolektif olarak ortaya konan folklor ürünleri, bireysel olarak ortaya konan edebi ürünler; toplumun doğaya karşı yaşama savaşı vererek kendini inşa ederken tecrübe ettiği, halk bilgisi çatısı altında çeşitlenen halk hekimliği, halk ekonomisi, halk mimarisi, halk takvimi, halk matematiği, halk mutfağı alanlarında; mitolojik arka plana, tarihî alt yapıya, yaşanan coğrafyaya bağlı olarak üretilmiş ve etik anlayış çerçevesinde halk fikirleriyle yapılandırılmış dünya görüşüdür (Çobanoğlu, 2024a, s. 13).

Halk hayatı (folk life), halk felsefesinin yapılanmasında bir bağlama ihtiyaç vardır. Söz konusu felsefenin yapılanmasında bağlam görevi üstlenen yapı, *halk hayatıdır (folk life)*. Halk hayatı, halk felsefesinin yapılanmasında bağlam görevi üstlenmekte; halk felsefesi, sosyal normların ve etik anlayışın oluşmasında bağlam görevi üstlenmektedir. Bu uzun soluklu oluşumu şu şekilde ifade edebiliriz (Çobanoğlu, 2024b, s. 58).



Halkbilimi sahasında (Çobanoğlu, 2024, s. 503), 20. yüzyılın ilk yarısından itibaren yeni teorik yapılanmalar yaşanmıştır. Bu yapılanmaların neticelerinden biri de *Uygulamalı Halkbilimi (Applied Folklore)* olarak adlandırılan bir alt disiplinin veya branşın ortaya çıkmasıdır. 20. yüzyılın başlarında dikkat çekmeye başlayan halk hayatı çalışmaları, halk kültürü kavramı kapsamında uygulamalı halkbilimi çalışmalarıyla bütüncüllüğe ulaşılmış ve hem teori olarak hem de pratik olarak birbirini tamamlayan çalışmalar olarak şekillenmişlerdir.

J. Geraint Jenkins, 1960 yılında yayınladığı *Field-Work and Documentation in Folklife Studies (Halk hayatı Araştırmalarında Saba Çalışması ve Belgeleme)* adlı çalışmasında, halk hayatının tanımını, “yüksek derecede sanayileşmeden nispeten etkilenmeyen toplulukların ve ulusların yaşam tarzlarına ilişkin çalışmalar” (Peate, 1959, s. 97) şeklinde aktarmakta ve halk hayatının çalışma alanını, sıradan insanların yaşamını yakından ilgilendiren her şey olduğunu belirlemektedir. Jenkins (1960, s. 259), halk hayatı araştırmalarında amaçlananın, insanların zihinlerinde neler olduğunu, bunları konuşmalara nasıl döküldüğünü, insanların evlerinde, tarlalarında, atölyelerinde ve boş zaman aktivitelerinde neler yaptıklarını inceleyerek günlük hayatlarına ışık tutmaya çalışmak ve çoğu tarihçi için “hiç önemi olmayacak kadar açık, fazla sıradan ve yakın” görünen materyalleri araştırarak “sıradan insanların dünyasının anahtarını aramak” olduğunu söylemektedir. Halk hayatı çalışmalarının köylü kültürü olarak adlandırılabilir bir çalışma olmadığını dile getiren Jenkins, halk hayatı araştırmacıları için bir çiftlik hayatını araştırmanın bir malikâne hayatını araştırmak kadar ilginç olduğunu söylemekte yanı sıra halkın günlük yaşamını etkilemediği sürece siyasi krizlerin, diplomatik entrikaların ve ünlü şahısların hayatlarının, halk hayatı araştırmalarının konusu olmadığını dile getirmektedir. Sözlerini Esdras’ın cümleleriyle tamamlayarak “Yüksek şeylere merakım var ama ben, her gün yanımdan geçen insanları ve onların sıradan hayatlarını merak ediyorum” alıntısını yapmaktadır (Çobanoğlu, 2024c, s. 305).

Kültürel Tema (cultural theme), Halk hayatı çalışmalarında incelenen her kültürel olgunun altında bir *kültürel tema (cultural theme)* yer alır. Bir toplumun halk felsefesini oluşturan unsurlarında egemen olan duyguyu, duygu kültürünü ifade eden, ait olduğu toplumun özellikleriyle husule getirilmiş, tamamen onu tanımlayan alt yapının duygusal yönü durumundadır. Bu bağlamda kadim kültürümüzde yer alan ayrıcalıklı öğelerin birçoğu, kapitalizmin acı sonuçlarından biri olan yığın kültürünün ezici gücü, değiştirici/dönüştürücü etkisi altında kalmakta bağlı olduğu kültürlerden süratle uzaklaşmaktadır. Bu olumsuz durumun engellenmesi ancak yeni nesil çevrim içi yaşamları geleneksel yapıyla eşgüdümlü olarak uyumlaştırılması amacını taşıyan kültürel temanın (duygu kültürü) ön planda tutulduğu çalışmaların yapılmasıyla mümkün olabilir.

Türk halk felsefesinde atalar kültü, kadim kültür öğelerinden biri olarak uzak geçmişten bugüne devamlılık arz eden kültürlerden biridir. Halk hayatında (folk life), bu kültürün örneklediği en önemli uygulamalar evliya türbelerinin, mekânlarının ziyaret edilmesidir. Evliya makamlarında evliya kültürle şekillenen kültürel temanın (cultural theme) bariz egemenliği, farklı ritüeller ve uygulamalarla kendini göstermektedir. Halkın saygı duyduğu, hürmet ettiği, güvendiği, değer verdiği ve çok sevdiği bir din ulusu vasıtasıyla onun Allah katındaki özel yerine, konumuna duydukları sarsılmaz inancı “yüzü suyu hürmetine” cümlesiyle ifade ederek söz konusu mekânda, dilek ve isteklerini Allah’tan talep ettikleri evliya ziyaretleri beraberinde gerçekleştirilen ritüeller ve ziyaret merkezli anlatılar, halk hayatının ayrılmaz parçalarıdır. Bu anlamda halk hayatının ayrılmaz parçalarından biri olarak evliya kültürü kültürel teması kapsamında gerçekleştirilen etik eylemlerden biri Bursa şehrinde, bir evliya olarak tanınan Göbek Atan Ethem Dede’nin mezar ziyaretleridir.

3. 1992 Yılında Göbek Atan Ethem Dede ve Makamı

Bursa, gerek kadim uygarlıklara beşiklik etmesi gerekse Osmanlı Devleti’ne başkentlik yapması bakımından köklü bir tarihe sahip olan Türkiye’nin altıncı büyük şehridir. Şehrin Osmanlı İmparatorluğu döneminde taşıdığı stratejik önem; şehrin kaleler, hisarlar, camiler, türbeler gibi çok sayıda tarihi esere sahip olmasında etkilidir. Somuncu Baba, Tezveren Dede, Üftâde Sultan, Veysel Karânî, Abdal Murat gibi halkın rağbet ettiği ve çok önem verdiği tarihi kimliklerin türbelerinin yanı sıra tarihi kimlikleri hakkında hiçbir bilgiye ulaşılmayan fakat halk tarafından velî olarak kabul edilmiş, ritüellere ve anlatılara sahip olan evliyalar da bulunmaktadır. Hakkında tarihî olarak herhangi bir bilgiye rastlanmayan söz konusu evliyalarından biri Göbek Atan Ethem Dede’dir. Türbelerde, evliya makamlarında mum yakmak, kilit asmak, eşikten atlamak, sandukaya yemeni sürmek, evliyanın menkıbesi doğrultusunda birtakım yiyecekleri yiyip içmek ya da yapıp dağıtmak, mekânda geceleme gibi dileğin kabul olması yönünde yardımcı eylemler

olarak kabul edilen pek çok ritüel gerçekleştirilmektedir. Bursa halkı tarafından çok sevilen ve saygı gören bir evliya olan Göbek Atan Ethem Dede'nin makamında, bu ritüellerden çok farklı olarak ilginç bir ritüel gerçekleştirilmektedir. Ethem Dede'yi ziyaret edenler, makamda kendine özgü bir "ritüel dans" diğer bir söyleyişle "göbek atma eylemi" eşliğinde dileklerini dilemektedirler.

1992 yılında bölgede yaptığımız alan araştırmasında, Göbek Atan Ethem Dede ile ilgili kayıtlar şu şekildedir:

Yeri ve konumu: Göbek Atan Ethem Dede, Bursa'nın Meydancık semtinde, Yeşil Mahallesi, Yeşil Sokak'ta bulunmaktadır. Semtın ortasında iki yolun kesiştiği kavşak noktasında bulunan çınar ağacının altındadır.

Makam şekli: Betonarmeden yapılmış tek bir mezardır. Mermerden yapılmış mezar taşında evliyanın sadece adı yazmaktadır. Etrafı kısa demir parmaklıklarla çevrilmiştir.

Tarihî kimliği, kitabeleri: Resmî kaynaklarda evliyaya dair hiçbir bilgi yer almamakta, kitabe bulunmamaktadır.

Türbedarı ve bakımı: Mezarın bakımı mahalle muhtarı ve azalar tarafından yapılmaktadır. Türbedar bulunmamaktadır.

Ziyaret yerlerindeki kişiler, tarihî bir kimlik taşımadıkları, bir menkıbeye sahip olmadıkları sürece haklarında kesin kayıtlara ulaşmak pek mümkün olmamakta; böylesi durumlarda bilgiler, alan araştırılması yöntemiyle sözlü kültür yoluyla derlenmektedir. Kültürel temanın birebir izlenebildiği bu derlemelerde, kültürün en eski formlarında görülen kültürlerin varlığı ve devamlılığı da görülmektedir. Her toplum kendine özgü, belli başlı kültürel temaları içeren geleneksel bir kültüre sahiptir. Kültürel tema kavramını geniş bir perspektifle ele alırsak; toplumların değerlerini, inançlarını yansıtan deneyimleri sonucunda elde ettiği kadim bilgilerinin toplamı olarak ifade edebileceğimiz; bir milletin tarihî şahsiyetlerini, mit, masal, efsane, bilmece, türkü, ninni gibi sözlü anlatımlarının, el sanatlarının, maddi kültür unsurlarının; geleneksel mimarisinin, geleneksel tarımının, geleneksel bahçe düzenlemesinin; resim, müzik, edebiyat gibi güzel sanatlarının, halk danslarının, halk tababetinin, kültürlerinin, geleneklerinin, inançlarının işlendiği, tema olarak kullanıldığı her türlü ürün, davranış ve eylemi kültürel tema olarak tanımlayabiliriz. Örneğin, çocuklar için yapılan bir çocuk bahçesinde, en eski bulgular itibarıyla Türk çocuk oyuncaklarına yer verilmesi, herhangi bir müzenin Türk mimarisiyle inşa edilmesi, tekstil alanında modern tarzda üretilen farklı giysilerde ya da halı, kilim, ev eşyaları, süs eşyalarında Türk motiflerinin kullanılması, Türk kültür hayatında özel, sembolik anlam taşıyan renklerin kullanılması, kültürel temaya örnek olarak verilebilir. Bu bağlamda, evliya kültü kapsamında evliya makamlarında gerçekleştirilen uygulamalar da kültürel temaya örnektir. Göbek Atan Ethem Dede, Bursa halkı tarafından bir evliya olarak kabul edilmekte ve adının ardına eklenen "dede" unvanıyla kültürel tema kapsamında atalar kültürünün devamlılığını örneklemektedir.

Ziyaret yerleri ve burada yattığına inanılan evliyaların çok azı hakkında bilgi bulunmaktadır nitekim bu kişilerin efsaneleri, menkıbeleri tarihî tespitleri aşar. Göbek Atan Ethem Dede hakkında bir bilgi yoktur. Dede sözcüğü baba, ced, ihtiyar, amca, dayı anlamlarında kullanılmakta olup Orta Asya'daki Türk topluluklarında topluma yol gösteren tecrübe sahibi, bilgili kişiler için kullanılan ata, baba sözcükleriyle aynı anlamı taşımaktadır (Arık & Eroğlu, 2017, s. 76). Bu anlamda, Ethem Dede isminde kullanılan "dede" sözcüğü onun ata olarak kabul edildiğinin göstergesidir. Halk inançları kapsamında her evliyanın eş bulmak, iş bulmak, çocuk sahibi olmak, hastalıktan kurtulmak vs. gibi yoğun olarak bir tek dileğin gerçekleşmesi yolunda katkısı vardır. Göbek Atan Ethem Dede, genellikle çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar ya da kayıplarını bulmak isteyenlerce ziyaret edilmektedir. Bursa halkı, evliyaların Tanrı katında çok makbul bir yerinin olduğu ortak inancı ve evliyanın makamında edilen duaların kabul edileceği, talepte bulunulan hiçbir isteğin geri çevrilmeyeceği düşüncesiyle Göbek Atan Ethem Dede'nin mezarına gelmekte ve dilek dilemektedir. Dilekleri gerçekleştikten sonra mezarın başına gelip, dileklerini diledikleri anda adadıkları sayı uyarınca göbek atmaktadırlar. Bu noktada, mezar başında göbek atmak eylemi, İslam

dinindeki mezar ziyaretleri temayülleri doğrultusunda kabul edilecek, onay verilecek bir uygulama olmamakla birlikte halk, bu uygulamayı farklı bir sentezle ele almış, inanç kültürü çerçevesinde adeta eritmiş, göze batan kısımlarını törpülemiş ve kabul edilebilir bir yapıya kavuşturmuştur.

Ziyaret fenomeni çerçevesinde sergilenen inanç ve pratiklere bakıldığında, bunların arka planında insan psikolojisi, çevre faktörü ve ekonomik-kültürel faktörlerin yer aldığı görülmektedir. Bu pratikler çoğu zaman İslam öncesi Türk inanç kültürünün izlerini barındırmaktadır. Ziyaret fenomenine bağlı olarak gerçekleştirilen birtakım uygulamalar İslamiyet'teki tevhit inancıyla çelişiyor gibi görünse de aslında bu çelişki halk tarafından ortadan kaldırılmıştır. Halk, bu inançları İslam diniyle ve tasavvufi unsurlarla birleştirilmiş, sentezlemiştir. Bu birleştirmeye ziyaret fenomenine farklı bir boyut, farklı bir anlam kazandırılmıştır. Türbe, yatır, mezar, kutsal ağaç, su, taş gibi yerler kutsalın tezahür ettiği yerlerdir. Buralarda çeşitli dilekler dilenir, adaklar adanır ve ziyaretler çeşitli usullere uygun olarak gerçekleştirilir (Günay, 2003, s. 6).

Daha önce de belirtildiği gibi Göbek Atan Ethem Dede'nin tarihî bir kimlik taşıması, bir menkıbeye sahip olmaması sebebiyle hakkında herhangi bir resmî kayıt bulunmamaktadır. 1992 yılında, sözlü kültürden faydalanarak evliyaya dair bilgilerin toplanması amacıyla yapılan alan araştırmasında derlenen mülâkatlar neticesinde Ethem Dede hakkındaki rivayetler kayda geçirilmiştir. Bu alan araştırması kapsamında, o dönemde henüz hayatta olan mahallenin en yaşlısı, kara kapaklı ve çok sayfalı defter şeklinde eski tip nüfus kâğıdına sahip olan 1329 (1913) doğumlu, 79 yaşındaki Meydancık Mahallesi, 43. Daire, 48. Muhtarlık muhtarı Hasan Ayaz ile yapılan mülâkatta, muhtar şu bilgileri vermektedir:

Hasan Ayaz: *Valla Göbek Atan Ethem Dede'nin Yıldırım Beyazıt zamanında yaşamış olduğunu benim dedem söylerdi ama ne derece doğrudur bilemem tabi. Ben 1329 (1913) doğumluyum. Buraların en yaşlısı benim. Yaşıtlarım hep öldü, Allah rahmet eylesin. Ben çocukluğumdan beri bu mahalledeyim yatır hep vardı ama kim olduğunu bilmem. Hakkında bir rivayet var; Ethem Dede bir gün savaşa giderken 'Eğer bu savaşı kazanırsak üç kez göbek atacağım.' demiş. Kazanmışlar. Başlamış adağını yerine getirmeye tam üçüncü göbeği atarken biri aklamış (haklamış) rahmetliyi ve öldüğü yere gömmüşler. Benim çocukluğumda mezarı böyle bakımlı değildi. Geleni gideni yoktu. Bazen yoldan geçen biri dua okur, bir mum yakardı o kadar. Güya dileği olan gelip göbek atarmış... 50 senedir buradayım çingenelerden başka yolda (başında) göbek atan görmedim. Sizlere ömür, bir arkadaşımın rüyasına girmiş 'Benim mezarımı yaptır' demiş. O da yaptırdıydı. Yalanım olmasın bir zamanlar yatır oradan kaldırmak istemişler yolu genişletmek için ama mübarek dile gelmiş 'Bana zarar verene zarar veririm demiş.' bilmem doğru mu ama ben karşılarındaki kahvedeydim, işçilerin kazmayı, küreği bırakıp kaçtıklarını gözlerimle gördüm. Başındaki ağaçlar kuruydu onları söktürdüm, yeni fidanlar diktirdim, taşına adını yazdırdım, bir de müluk yaptırdım rahmetli arkadaşımın yardımlarıyla yarımını tamamladık Allah kabul ederse... (Tuncel, 1992, s. 44).*

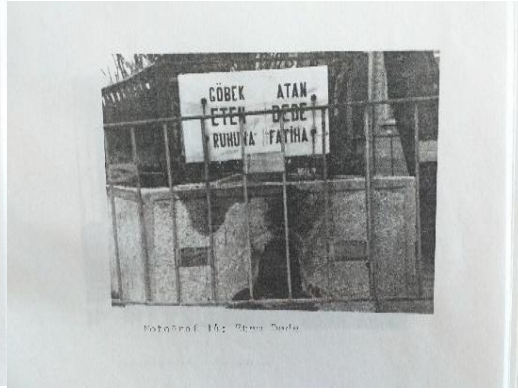
1992 yılında hayatta olan muhtar azalarından Nazım Beğir ile yapılan mülâkatta muhtar azası şu bilgileri aktarmaktadır:

Nazım Beğir: *Ben mahallenin muhtar beyetindeyim. Muhtar mezarın sağını solunu yaptırdı, üzerine fidan dikti ben de bakımını üstlendim. Her gün olmasa da gider çiçeklerini sularım, çimlerini dikerim işte bakımı neyse yaparız arkadaşlarla. Böyle şeyler sevaptır Allah kabul etsin (Tuncel, 1992, s. 44).*

1992 yılında, mahallenin en yaşlısı olan mahalle muhtarı ve azası tarafından Göbek Atan Ethem Dede'nin mezarı ve hakkında anlatılan rivayetler bu şekildedir. 1992 yılında, mezarın etrafı kısa bir parmaklıkla çevrilmiş ve üstü açıktır. Mezarın üzerindeki mermer isimlik, mülâkatlarda da belirtildiği gibi evliyanın rüyasına girdiğini söyleyen bir yardımsever tarafından sonradan yaptırılmıştır. Mermer mezar taşı üzerinde sadece evliyanın adı yazmaktadır. Doğum ve ölüm tarihleri bilinmediği için yazılmamıştır. 1992 tarihinde çekilmiş ve söz konusu alan araştırmasında kullanılmış, mezara dair arşiv fotoğrafları şu şekildedir:



Görsel: 1

Görsel: 2¹

3.1. Göbek Atan Ethem Dede Makamında Dilenen Dilekler ve Gerçekleştirilen Ritüel Dans

Hakkında tarihî bilgi bulunmayan Göbek Atan Ethem Dede ile ilgili 1992 yılında yaptığımız alan araştırmasında, dilenen dileklerin evliyanın makamında gerçekleştirilen ritüel dans ve tekerleme eşliğinde dilendikleri tespit edilmiştir. Dilekler, iki istek üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bunlar, bebek sahibi olmak ve kayıp eşyaları bulmaktır. Diğer istekler için de ziyaret yapıldığı, ritüel dansın uygulandığı görülmekle birlikte asıl ziyaretler bu iki amaç etrafında yoğunlaşmaktadır. Bebek sahibi olmak ve kayıp eşyaları bulmak amacıyla yapılan ziyaretlerin gerçekleştirilme şekli şöyledir:

3.1.1. Bebek Sahibi Olmak Amacıyla Yapılan Ziyaretlerde Gerçekleştirilen Ritüel Dans ve Tekerleme

Göbek Atan Ethem Dede'nin makamına gelip çocuk sahibi olmak için dilek dileyen kişiler, önce Dede'nin ruhuna üç İhlas bir Fatiha suresi okumakta ve "Göbek Atan Ethem Dede'nin yüzü suyu hürmetine" diyerek Allah'tan dileklerini dilemektedirler fakat söz konusu dileğin dilenmesi anında söylenen sözler ve gerçekleştirilen ritüel, diğer evliya makamlarında görülmeyen, yapılagelenlerden çok farklı bir uygulamadır. Duasını bitirip Ethem Dede'nin ruhuna bağışlayan kişi, dileğini dilerken göbek atmakta yanı sıra kafiyeli hâle getirilmiş bir tekerleme söylemektedirler:

"Ethem Dede Ethem Dede

Gömleği keten Dede

Al sana göbek

Ver bana bebek Dede"

3.1.2. Kayıp Bulmak Amacıyla Yapılan Ziyaretlerde Gerçekleştirilen Ritüel Dans ve Tekerleme

Göbek Atan Ethem Dede makamına gelip kayıplarını bulmak için dilek dileyen kişiler, önce Dede'nin ruhuna üç İhlas bir Fatiha suresi okumakta duasını bittikten sonra dileğini dilerken göbek atmakta yanı sıra kafiyeli hâle getirilmiş bir tekerleme söylemektedirler:

"Ethem Dede Ethem Dede

Gömleği keten Dede

¹Görsel 1 ve 2 numaralı fotoğraflar "Tuncel, S. (1992). Bursa'da Evliya Makamları" adlı bitirme tezinden alınmıştır.

Yitirdiğimi geri ver

Üç göbek atam Dede”

Göbek atma sayısı kişinin isteğine bağlı olarak formel sayılar 3, 5, 7, 9 tek sayıları oranınca gerçekleştirilmektedir. Dilek gerçekleştikten sonra mezarın başına yeniden gelmekte, ritüel tekrarlanmakta ve adak yerine getirilmektedir.

4. 2019 Yılında Göbek Atan Ethem Dede ve Makamı

2019 yılında Göbek Atan Ethem Dede’nin mezarı başında gerçekleştirilen göbek atma uygulaması, gerek kutsal mekânlarda gerçekleştirilen diğer uygulamalardan çok farklı olması gerekse dinî tema ile bağdaşmaması yönündeki söylemlerle basında ve internette yer almaya başlamıştır. Bu dönemde, bölgede yapılan ikinci alan araştırmasında, mezarın etrafındaki kısa parmaklığın yıkılmış olduğu yerine mezarı tamamiyle kapatan bir kafes yapılmış olduğu görülmüştür. 1992 yılındaki alan araştırmasında çekilen fotoğraflarda, mezarın üzerinde yer alan Göbek Atan Ethem Dede’nin adının yazılı olduğu mermer mezar taşı da kaldırılmıştır. Mermer mezar taşı yerine kafesle kapatılmış mezarın yanına “Ethem Dede Türbesi” başlığı altında mezarda yatan kişi hakkında açıklama yapılan bir bilgilendirme levhası yerleştirilmiştir. 2019 yılında yapılan alan araştırmasında çekilen yeni mezarın ve mezarın başına konmuş bilgilendirme yazısının fotoğrafları ve yazı şu şekildedir:



Görsel: 3



Görsel: 4²

Ethem Dede’ye ait müstakil bir türbe bulunmamaktadır. 1992 yılında, iki yolun birleştiği kavşakta yer alan mezar, yapılan yeni yol çalışmasının ardından dört yol üzerindeki kavşakta yer almaktadır. Bu durumda, bilgilendirme yazısındaki “türbe” sözcüğü ifade ettiği anlamı karşılamamaktadır. Bilgilendirmenin içeriğinde bilgilerin doğruluğunun teyit edilebileceği, nereden alıntı yapıldıklarını gösterir herhangi bir atıfta bulunulmamış; dolayısıyla bilgilendirme levhasında mevzu bahis edilen bilgilerin teyidi söz konusu olmamıştır. Çok sayıda imla hatası içeren bilgilendirmede yer alan bilgilerin mesnetsiz oldukları tespit edilmiştir. Yaşanan bu değişimi, yığın kültürü kapsamında inceleyebilmek, değişimin nedenlerini tespit edebilmek amacıyla çalışmanın bu kısmında, *Eski Bursalılar Burada* Facebook grubunun, Meydancık semtinde ikamet eden üyelerinin Ethem Dede konulu sohbetlerinde evliya hakkında yaptıkları yorumlar ele alınmış ve yorumlar Göbek Atan Dede ve Makamı Hakkında Bilgi Veren Yorumlar; “Göbek Atan Dede’nin Makamında Gerçekleştirilen Ritüel Dans Hakkında Bilgi Veren Yorumlar” ve “Göbek Atan Dede’nin Makamına Konan Bilgilendirme, Televizyonda Yayınlanan Programlar ve Youtube’a Konan Videolardan Sonra Yığın Kültürünü Örnekleyen Yorumlar” şekilde tasnif edilmiştir.

4.1. 2019 yılında Göbek Atan Dede ve Makamı Hakkında Bilgi Veren Yorumlar

Birinci alt başlık altında yer alan yorumda, Ethem Dede’nin savaş sonrası oklanarak vefat ettiği bilgisi; ikinci yorumda, mezarın etrafında yapılan yol çalışmasında mezarı yıkamadıkları bilgisi verilmektedir. Ethem Dede’nin savaş sonrası oklanarak vefat ettiğine dair bilgi veren yorum şöyledir:

² Görsel 3 ve 4 numaralı fotoğraflar, Çobanoğlu, S. (2019) arşivinden alınmıştır.

Ayşe Yandayan: *Yıldırım Beyazıt'ın galip geldiği bir savaş sonrası Ethem Dede'nin türbesi civarında bir eğlence tertip edilmiş. Ethem Dede orta yerde oynarken kalabalık arasından biri, bir ok atmış, Ethem Dede vefat etmiş. Oraya gömülmüş. Tarihin bilen ve bu konuda savaş veren birinden dinlemiştim. Mutlak kaynağı vardır o kişi de vefat etti. Ama Bursa evliyalari demek doğru değil, bunların hepsi bugünkü gibi asker, hekim, kimya ile uğraşan kumandanlar. Eğitilmiş, isim yapmış insanlar kimin erdiğini Allah bilir* (Çobanoğlu, 2019, s. 225).

Ethem Dede'nin mezarının etrafında yapılan yol çalışmasında mezarı yıkamadıkları bilgisini veren yorum şu şekildedir:

Erol Güleç: *Göbek Atan Dede, Bursa Evliyalari kitabında yok. Özellikle bugün yine karıştırdım. Fakat 35 yıl olmuştur, eskiler anlatırdı. Birkaç tane farklı hikâyeleri var. Savaş zamanı askerlere yardım edermiş ya da taşımış ihtiyaç duyulan şeyleri. 'Bundan kurtulursak göbek atacağım.' demiş ve kurtulunca da atmış. Dere boyundaki binalar yıkıldıktan sonra yol yapımında kepçeler mezarı kaldıramadı. Ya bozuldu ya da kepçe çalışmadı, mecburen tamir yapıp bıraktılar mezarı. Bir tane de böyle yıkamadıkları mezar daha var Kayhan'ın girişinde...* (Çobanoğlu, 2019, s. 225).

2019 yılındaki Facebook yorumu, 1992 yılında mahalle muhtarı Hasan Ayaz ile yapılan mülâkatta verilen bilgiyle uyum göstermektedir. Ethem Dede'nin mezarı, Bursa'nın Kamberler Mahallesi'nin yanında bulunmaktadır. Bu mahallede, Roman vatandaşlarımız ikamet etmektedir. Mezarın tamerine dair bilgi veren bu yorumda, Roman vatandaşlarımızın mezara karşı hassasiyeti şöyle dile getirilmektedir:

Mesut Gökpınar: *Bu konu beni kırk sene geriye götürdü. Ethem Dede'nin kabrini onarmak için Meydancı da para toplanırken Kanberler'den Roman Mahallesi'nden birkaç kadın toplanan paranın çok üstünde bir bağış yapmak istemişler. Muhtarlık onlara 'Bu bağışı kabul edemeyiz, kabri bizim onarmamız daha doğru olur.' Deyince kadınlar ısrarla 'Duası sizden, göbeği bizden olsun!' deyip parayı bırakıp gitmişler* (Çobanoğlu, 2019, s. 226).

Görüldüğü gibi yorumlarda Göbek Atan Ethem Dede'nin adı, hiç kimse tarafından Göbekçi İzzet Baba olarak telaffuz edilmemiş, hiç kimse Göbekçi İzzet Baba isminde bir evliyanın varlığından söz etmemiştir. Bu isim sadece mezarın başına yerleştirilmiş bilgilendirme levhasında bulunmaktadır. Yorumlarda ortak olan nokta, Göbekçi İzzet Baba şeklinde evliyaya sonradan verilen bir isimden öte Türk inanç sistemi doğrultusunda Ethem Dede ziyaretlerinde atalar kültürünün izlerinin görülmesidir. Atalar kültürü ve tabiat kültürleri (Ocak, 2010, s. 11-12), eski Türklerin Şamanizm inancı çerçevesinde birtakım pratikler içermektedir. Bu anlamda evliya/velî kültürünün dinsel ve kültürel anlamda bu denli zengin olmasının geçmişten getirdiğimiz mirasla ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Eski Türklerde Şamanizm inancını temsil eden istedikleri zaman hava şartlarını değiştirme, felaketleri önleyebilme, gelecekte haber verebilme, hastaları iyileştirebilme, gökyüzüne yükselip uçabilme ve ateşle yanmama gibi pek çok olağanüstü yeteneğe sahip olan şamanların Türk evliya/velî imajıyla benzerlik taşıdığı görülmektedir. Atalar kültürü ecdadın takdisine dayanmaktadır ancak atanın kendisine tapınma değildir. Ataların öldükten sonra pek çok olağanüstü güçle kavuştuğuna ve bu sayede dünya kalan ailesine yardım edeceğine olan inanç hem korku hem de saygıyla birleşmekte ve ataların eşyalarının kutsal addedilmesi, mezarlarının mukaddes sayılması ve ruhlarına kurban kesilmesi gibi bazı uygulamaları beraberinde getirmektedir.

Bu bağlamda, Roman kadınların Ethem Dede'nin mezarının yapımı için yardımda bulunmak istemeleri eylemi, atalar kültürünün devamlılığına örnek teşkil etmekte; yardımlarının kabul edilmemesi durumunda "Duası sizden, göbeği bizden olsun!" diyerek parayı bırakıp gitmeleri ise eylemin, atalar kültürü bağlamında "uygulanması yönünde direnç gösterilen eylemler" kategorisinde yer aldığını göstermektedir.

Yorumlarda görülen bir diğer ortak nokta, Ethem Dede'nin Yıldırım Beyazıt zamanında yaşamış bir asker/kumandan olduğuna dair anlatımlardır. Bu anlatımlar; atalar kültürünün, kahraman atalar kültürü dönüşümüne örnek teşkil etmektedir. Yine eski Türklerde (Ocak, 2010, s. 1), atalar kültürünün sahip olduğu özellikler kahraman atalarca temsil edilmektedir. Kültteki kutsallık özellikleri, kahramanlık kavramıyla birleşmekte ve zaman içinde kahraman atalar kültürüne dönüşmektedir. Bu kapsamda Orta Asya kökenli

atalar kültü, Anadolu’da “evliya kültü” içinde yaşamaya devam etmektedir. Bugün Anadolu’nun pek çok bölgesinde görülen ve evliya/veli/eren vd. isimlerle adlandırılan külte konu unsurlar, esasında *atalar kültü* ve *kahraman atalar kültü*nün bir uzantısı durumundadır.

4.2. 2019 yılında Göbek Atan Dede’nin Makamında Gerçekleştirilen Ritüel Dans Hakkında Bilgi Veren Yorumlar

Göbek Atan Ethem Dede mezarı başında dilek dileyip dileği kabul olduktan sonra yeniden mezar ziyareti yaparak önce dua okuyup ardından dilek dileme anında adanan göbek atma sayısınca göbek atılması ritüel dansının, 1992 ve 2019 yıllarında yapılan araştırmalar kapsamında tavır alınan, doğruluğu tartışılan bir eylem durumunda olmadığı görülmektedir. Bilakis ritüel dans, dilek gerçekleştiğinde, minnetin gösterilmesinin bir yolu olarak görülmekte ve ‘bazılarına saçma gelebileceği’ özellikle belirtilerek Bursalıların buna inandıkları beyan edilmektedir.

Ender Sayın: *Çok bilgi sahibi olmasam da çocukluğum Ethem Dede türbesine bakan bir evde geçti, orada büyüdim. Bazen camdan baktığımızda özellikle gecenin ilerleyen saatlerinde onlarca kez insanların türbe etrafında göbek attıklarına şahit olum. Düşününce zaten başka türlü de olamaz derim. Bilirsiniz türbe Kamberler’e yakındır. Romanlar da neşelerini, mutluluklarını göbek atarak belli ederler. Bence bu kültürün gereği olarak Roman vatandaşların ettikleri duaya karşılık aldıkları zaman, minnetlerini göbek atarak ifade etmeleri zamanla halk tarafından benimsenerek böyle bir ritüeli oluşturmuş. Böyle olduğunu düşündüm hep* (Çobanoğlu, 2019, s. 226).

Didem Dönmez: *Bebek isteyen kadınlar yatıra gelirler ‘Al sana göbek, ver bana bebek!’ diyerek hep bebek isterlerdi. Kadınlar gelip göbek atarlardı* (Çobanoğlu, 2019, s. 231).

Mustafa Ekinöz: *Ethem Dede Meydancık’ın oradadır. Büyüklerimiz kaybolan bir şeylerini bulamadıkları zaman: “Ethem Dede Ethem Dede/ Gömleği keten Dede/ Yitirdiğimi geri ver/ Beş göbek atam Dede” derlerdi. O eşya ya da kaybolan her ne ise bulunca gidip Dede’ye göbek atarlardı. Belki bazılarına saçma gelebilir ama Bursalılar buna inanır* (Çobanoğlu, 2019, s. 231).

Göbek Atan Ethem Dede makamında göbek atma ritüel dansı, Roman ya da Türk vatandaşlar olarak ayırt edilmeden toplu olarak halk tarafından gerçekleştirilen bir uygulamadır. Dilenen dilekler, bu ritüel dans ile soyutluktan kurtulup somut bir hâle gelmektedir, bir anlamda dileği dileyen kişinin bu uğurda sarf ettiği bir emek, bu uğurda gösterdiği bir gayret, bir minnet göstergesi olarak algılanmakta ve aşkın gücün/güçlerin harekete geçmesi için olmazsa olmaz bir eylem olarak nitelendirilmektedir. Din (Leuba, 1912, s. 350-351), toplumsallığın ve tinselliğin önemli kanallarından biridir. Bu nedenle ne kadar akıl dışı unsurlar barındırıyor olsa da her dönemde varlığını sürdürmüştür. İnsanların sosyal ve psikolojik ihtiyaçlarını karşılayan din, insanlara kozmolojik bir tasarım sunar. Bu kozmolojik işlevlerin temelinde büyüsellik yatar. Büyü, her dinde belirli davranış şekillerini, geçmişteki inanışlarla irtibatlandırır. Fayda ve esenlik sağlamak gibi birtakım edimlerini barındırır. Büyüsel düşüncenin amacı, aşkın gücü/güçleri harekete geçirerek uygulamacının arzusunu gerçekleştirmeye zorlamaktır. Ethem Dede’de dilek anında adanan göbek atma eyleminin kökeninde, bu aşkın gücü harekete geçirmekte etkili olduğu düşüncesi yatmaktadır.

4.3. 2019 yılında Göbek Atan Dede’nin Makamına Konan Bilgilendirme Televizyonda Yayınlanan Programlar ve Youtube’a Konan Videolardan Sonra Yığın Kültürünü Örneleyen Yorumlar

Göbek Atan Dede’nin makamına konan bilgilendirme, televizyonda yayınlanan programlar ve Youtube’a konan videolardan sonra yığın kültürünü örneleyen yorumlar başlığı altında tasnif ettiğimiz yorumların ilkinde mezara konan bilgilendirmeden söz edilmektedir.

Selma Barutçu: *Türbeye yazı kondu. Orada göbek atmak tamamen yanlış. Halk arasında kulaktan kulağa söylenmiş. Doğrusunu Selimzade’de bir komşum anlattı nitekim türbeye de bu yazı kondu. Gökdere kenarında bir değirmen varmış, oraya öğütmek için un getirenlerden bazılarının göbekleri kaçarmış. Ethem Dede de o civarda olup bu işleri bilen bilge birisiymiş ve göbeği kaçanların göbeklerini yerine getirip tekrar atmasını sağladığı için Göbek Atan Dede denmiş* (Çobanoğlu, 2019, s. 231).

Görüldüğü gibi yorumda, mezara konan bilgilendirmeden söz edilmekte fakat bilgilendirmede yer alan *Asıl adı Göbekçi İzzet Baba olup halk arasında Göbek Attıran Dede olarak bilinir* cümlesinden hiç bahsedilmemekte evliyanın ismi hâlen *Göbek Atan Ethem Dede* olarak kullanılmaktadır. Ethem Dede’nin adındaki *göbek atan* nitelemesi yerine *göbek attıran* nitelemesinin yerleştirilmeye çalışılması amacı evliyanın ismi ile hakkında rivayet olunduğu iddia edilen yeni söylemin uyumlaştırma çabası olduğunu düşündürmektedir. Bu noktada, halk inançları ile resmî din arasında fark olduğu bilinmeli ve halk inançlarıyla resmî din birbirine karıştırılmamalıdır. Nitekim halk inançlarında din dışı uygulamaların varlığı söz konusudur. Halk inanmaları (Kalafat, 2013, s. 156), mutlak surette ve tamamen kitabî dinlerin yansımaları şeklinde değildirler fakat dinlerin tamamen dışında oldukları da söylenilemez. Halk inanmaları, kültürel kimliğimizi tanımlayan olgulardır ve dinlerin halkın algılayıp yansıttığı kısmıyla halk kültürünün asli unsurları durumundadırlar. Halk inanmalarının içinde bid’ad, hurafe hatta bazen şirk izleri görmek mümkündür.

Halkın kolektif şuurlu kayıtlarında yer alan bilgilerin yığın kültürünün etkisiyle yok edilmesi, geleneğin devamlılığını engellemektedir. Yığın kültürünün etkisiyle değiştirip/dönüştürülen geleneğin kazandığı bu yeni formu, geleneğe atılan bir neştere benzetmek ve gerçekte bir bütünlük arz eden yapının atılan neşter vasıtasıyla parçalandığını dolayısıyla parçalar arasındaki bağın koptuğunu, yitirildiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Gürkan Sevdin: *Geçenlerde bu konu ile ilgili bir yazı okumuştum. Zamanının göbek fitığı hastalığını iyileştiren bir zat imiş. Bu sıkıntı ile gelenlerin göbeğine taş bağlayıp zıplamalarını istermiş. Buradan kalma imiş göbek atma ve dedenin hikâyesi* (Çobanoğlu, 2019, s. 229).

Yorumda basın yoluyla bilgilendiği belirtilmekte ve Ethem Dede’nin fitik hastalığı olan kişilerin göbeğine taş bağlayıp onları zıplatma yoluyla tedavi ettiğini ifade etmektedir. Bu mülâkatta da evliyanın ismi aynı şekilde kalmış Göbekçi İzzet Baba’dan hiç söz edilmemiştir. Burada da Ethem Dede’nin adındaki “göbek atan” nitelemesi yerine “göbek attıran” nitelemesinin yerleştirilmeye çalışılması eylemi görülmektedir. Halkbilimsel bakış açısıyla kolayca anlaşılabilecek bu durumun halk inanışları kapsamında ele alınması, resmî dinden ayrı tutulması gerekmektedir.

4.3.1. 2016 Yılında Yığın Kültürü Bağlamında Süper Baba Dizisi Ethem Dede Videosu

Youtube’da, 2016 yılında *Süper Baba Ethem Dede* başlığıyla *Süper Baba* dizinden bir kesit izletilmekte mahallelinin Ethem Dede adındaki yatıra gidip dilek dileme sahnesi işlenmektedir. Bütün mahalle Ethem Dede’nin makamına gelmiş ve mahallenin sevilen simalarından Süper Baba Fiko’nun hastalığından kurtulması, iyileşmesi yanı sıra mahallelinin evlerini satın almak isteyen şirketin bu kararından vazgeçmesi için dua etmekte, yatırın mezarına mumlar yakmakta, evlerinden ayrılmak istemediklerini dile getirmektedirler. Mahalle sakinlerinden biri Ethem Dede adına bir yatır var mı yok mu bunu bile bilmediklerini dile getirir. Mahallenin bilge kişisi şöyle cevap verir:

Ethem Dede diye biri yok. Fikret, ev sahibi onu evden çıkartmasın diye “Burada yatır var!” dedi, uydurdu yani. Ama olmasın, ne olacak? Bak işte herkes kalkıp gelmiş, bir yığın çaresiz insan... Orada bir hastane odasında, aslan gibi bir insan ölümle boğuşuyor, bir destek bulmak için kalkıp geldik buraya işte. Umutlarımızı üst üste koymaya, güçsüzlüğümüzden güç yaratmaya geldik. Ethem Dede gerçek olmuş, olmamış ne fark eder? (URL-1).

Diziden örneklenen kesite Arendt’in *Toplum ve Kültür (Society and Culture)* başlıklı makalesinde yığın kültürünün gelecekte de bizimle birlikte olacağını bu sebeple söz konusu kültürün sadece olumsuz

yönlerini değil olumlu yönlerini de keşfetmek gerektiğini belirttiği sözleri çerçevesinden bakılabilir. Arendt (1960, s. 281-284), mevzunun derinliklerine inmek gerektiğini belirtirken eğitilmiş ve kültürlü toplum gerçeğine değinmektedir. Bu gerçeklik çerçevesinde bir süre sonra yığın kültürü haline gelecek mevzularda olumlu mesajlar verildiğinde olumlu bir yapının oluşacağı kuşku götürmez.

Bu örnekleme, evliyanın var olup olmadığı değil toplumsal işlevi üzerinde durulmaktadır. Evliya, toplumun duygu ve düşüncelerini ifade etmelerinde bir araç durumundadır. Toplum; umutlarını üst üste koymaya, güçsüzlüğünden güç yaratmaya çalışmaktadır ve bu oluşumu ortak bir mekânda Ethem Dede'nin sözde mezarı başında toplanarak gerçekleştirmektedir. Bu noktada, toplumsal olgulara Jeremy Bentham ve John Stuart Mill'in yararlılık felsefesiyle bakarak amaç doğrultusunda eylemin fayda sağladığı sonucuna varılmaktadır. Evliya kültü bu anlamda, dizi kesiti örneğinde toplumsal işlevini gerçekleştirmiştir.

4.3.2. 2016 Yılında Yığın Kültürü Bağlamında Ethem Dede Türbesinin Mucizesini Sizler İçin Araladık! Başlıklı Gündüz Kuşağı Programından Bir Kesit Videosu

Bir başka Ethem Dede örneğini *Ethem Dede Türbesinin Mucizesini Sizler İçin Araladık!* (URL-2) ve *Göbek Attıran Ethem Dede Saçmalığı* (URL-3) başlıkları altında bir gündüz kuşağı programından bir kesitle yer almaktadır. Burada, makamda yazılan bilgilendirmedeki bilgiler dile getirilmekte ve ritüel dans anlatılmaktadır. Programda konunun uzmanı olarak bulunan konuk, mevzuyu türbede yatan kişiden dilek dilemenin doğru olmadığı, dileğin Allah'tan dilenmesi gerektiği yönüyle ele almış ve bu dilek dileme şeklinin doğru olmadığını dile getirmiştir. Oysa Ethem Dede'yi ziyaret edenler dileklerini "Ethem Dede'nin yüzü suyu hürmetine" diyerek zaten dileklerini Allah'tan dilemektedirler. Bu noktada ilahiyat alanı ile halkbilimi alanında halk inançları konusunda disiplinlerarası yaklaşıma ve bir fikir birliğine ihtiyaç vardır.

Halk inanışları, yazılı kurallara bağlı olan kitabî ve eğitim öğretim kurumlarınca benimsenip öğretilmesi anlamında resmî olarak isimlendirilen belli bir kesinliğe, katılığa kavuşmuş, ilahiyat bilimi sınırları içinde din ve ahlak kurallarını içeren, ilahiyatçıların ilgileceği durumların dışında kalmaktadır. Halk inançları olarak adlandırdığımız eski dinlerden aktarılan resmî dinin inançlarının türlü nedenlerle geniş halk yığınları arasında çeşitlenerek aldığı yeni yorum ve inanış şekillerindendir. Bu yönleriyle halkbiliminin ilgilendiği konular arasındadır. Bu ritüeller resmî ya da kitabî din öğretisini baz alınarak yorumlandığında çoğunlukla hurafe ya da batıl inanç olarak adlandırılmakta dolayısıyla dinin dışında oldukları vurgulanmaktadır oysaki bu ritüeller halk dinine (folk religion) ait uygulamalardır. Halk inançları çalışırken önce geniş halk yığınları içinde inanılan ve uygulanan bu yönlü olgular tespit edilir ardından olguların içerikleri, uygulanış şekilleri, yapıları ortaya konur fakat bunlar yapılırken herhangi bir değer hükmünü ortaya koymak söz konusu değildir (Çobanoğlu, 2002, s. 185-186).

Bu noktada, Patrick Brantlinger'in 2016 yılında yayınladığı, günümüz televizyonunu Roma sirklerine benzeten *Endüstri Sonrası Topluma Doğru (Toward Post-Industrial Society)* adlı makalesinde, TV izleyicilerine derin bir anlatım yerine anlık/görsel bir deneyim sunulduğu, katılımcı olmayan izleyicilerin, izledikleri şeyler karşısında tıpkı yukarıdan süratle yere inerek bir kütleye çarpmış gibi etkilendiklerini ve TV'de gördükleri yanlış deneyimleri doğru kabul ettiklerini (2016, s. 278) ifade ettiği düşüncelerinin uygulamada nasıl gerçeklik kazandığı görülmektedir.

5. 2024 Yılında Göbek Atan Ethem Dede ve Makamı

Çalışmamızın bu kısmında, 2024 Yılında Göbek Atan Ethem Dede ve Makamı ana başlığı altında 2024 Yılında Göbek Atan Dede'nin Makamına Konan Bilgilendirme, Televizyonda Yayınlanan Programlar ve Youtube'a Konan Videolardan Sonra Yığın Kültürünü Örnekleleyen Yorumlar ve 2024 yılında yığın kültürü bağlamında Kızılıcak Şerbeti dizisinden başlıklı gündüz kuşağı programından bir kesit videosu alt başlıklarıyla alan araştırmasında, mezarın başında gelerek dua edenlerin yaptıkları yorumlar ele alınacak ve mukayese edilerek kültürel tematik seyrin aşamaları gözlemlenmeye çalışılacaktır.

5.1. 2024 Yılında Göbek Atan Dede'nin Makamına Konan Bilgilendirme Televizyonda Yayınlanan Programlar ve Youtube'a Konan Videolardan Sonra Yığın Kültürünü Örnekleyen Yorumlar

Türk toplumunda evliyalara önem verilmekte ve büyük bir saygı duyulmaktadır. İslami kapsamda ele alınan anlatıların baş aktörü olan evliya ve hızır (Boratav, 2003, s. 61-62), tıpkı peygamberler gibi görülmekte peygamberlere özgü hususiyetlerin birçoğu onlara da atfedilmektedir. Peygamberlerin olağanüstü işleri “mucize” terimiyle adlandırılırken evliya ve yâtırların olağanüstü işlerine “keramet” denir. Pek çok evliyanın bilinmeyen bir zamanda yaşadığı düşünülür.

Bu anlamda keramet sahibi bir evliya olarak kabul edilen Göbek Atan Ethem Dede, 1992 yılında yapılan araştırmaya göre, Yıldırım Beyazıt devrinde Bursa'da yaşamış bir asker ve evliya idi. Oklanarak şehit olmuş, öldüğü yere gömülmüştü. Ethem Dede'nin kerametleri, çocuk sahibi olamayan kadınları çocuk sahibi olmalara ve kayıpları olanların kayıplarına kavuşmalara vasita olmak idi. Allah katında kıymetli bir yere sahip olduğu için Allah'tan dilek dileyen ve bu dileğin gerçekleşmesi yolunda kendisini vasita kılan insanlara “Yüzü suyu hürmeti” cümlesiyle talep edilen dileklerinin kabul olması yolunda Allah'ın izniyle yardım ediyordu. Bir medet kapısıydı.

2019 yılında yapılan yorumlarda, Ethem Dede'nin makamına konan yazının ve medyada yer alan bilgilerin, yayınlanan program kesitlerinin etkilerinin görülmeye başlandığı ve Ethem Dede yavaş yavaş evliya mertebesinde inip sıradan bir şifacı kimliğine büründüğü görülmektedir.

2024 yılında mezarın başına dua etmeye gelenlerin yaptıkları yorumlar, evliya kültü algısının değişimi ile makamda gerçekleştirilen ritüel dansın, kültürel tematik seyrinin medyaya bağlı olarak tamamen farklı bir düşünce çerçevesinde yol aldığını göstermektedir. Bu değişimi yapılan yorumlarda bizzat görmek mümkündür.

Ben 81 yaşındayım, Bursalıyım. Ethem Dede'yi çocukluğumdan beri bilirim. Çocuğu olmayan kadınlar gelir “Al sana göbek ver bana bebek” diye göbek atıp bebek isterlerdi sonra bir şey kaybettik mi rahmetli annem hemen “Ethem Dede, Ethem Dede/Gömlüğü keten Dede/Buldur bana kaybımı/Sana üç göbek atam Dede” derdi. Ama torunum bana internetten Ethem Dede'yi izlettirdi. Meğer Ethem Dede diye biri yokmuş başka bir adammış bu mübarek. Kaçan göbekleri oturtuyormuş, göbekçiymiş yani. Çocukluğumuzdan beri evliya olarak bilirdik ama yanlışmış. İnternette doğrusunu öğrendim, torunum gösterdi (URL-3).

Aslında evliya falan değilmiş bu mübarek, öyle bilirdik biz ama yanlışmış. Televizyonda seyrettim ben... Biz hep dilek diledik sonra olunca, geldik buraya göbek attık. Gelen giden göbek atardı burda... Özellikle geceleri dolup taşardı burası, göbek atanlarla tövbe... tövbe... İnternette bak sen kızım, orada anlatıyorlar, göbek atmayın günah diyorlar Şimdi artık buraya yazdılar. Bu evliya değil, göbekçi diye. Göbek atmayın günah diye. Millet öğrendi şimdi (URL-3).

2024 yılında yapılan yorumlarda, medyada yer alan bilgilerin, yayınlanan programların en yaşlı Bursalıların üzerinde bile etkisini gösterdiği, kişilerin kendi bilgilerinin yanlış olduğuna ikna oldukları görülmektedir. Bireyler artık Ethem Dede hakkında bilgi edinmek isteyenleri, doğru bilgiye ulaşmanın tek yolu olarak gördükleri medyaya yönlendirmektedirler çünkü teknolojinin gelişimiyle eşgüdümlü olarak halk hayatına internet girmiş, Youtube kanallarından hemen her konuda yayınlanan çeşitli videolar izlenmeye başlanmıştır. Bu noktada evliya makamlarında gözlemlenen kültürel temadaki değişim dolayısıyla evliya kültürünün kültürel tematik sürecinde yığın kültürün etkisi, bariz olarak görünmektedir.

Göbek Atan Ethem Dede'nin kültürel tematik seyrindeki yığın kültürü etkisini Charles Keil'in (Çobanoğlu, 2024, s. 261) Şikago kayıt stüdyolarında bulunan halk türkülerinin icra kayıtlarını inceleyerek halk türkülerinin icrasını, yığın gösterisi biçimine dönüştüren mekanizmaları tespit ettiği ve 1966 yılında yayınladığı *Urban Blues* adlı çalışmasında kullandığı “kırsal halk geleneği girdisi ve ulusal paket eğlence çıktısı” cümlesinden yola çıkarak; kırsal halk geleneği girdisiyle keramet sahibi bir evliyanın, evliya kültüründe

yaşanan kültürel tema değişimiyle yığın kültüründe sıradan bir şifacıya dönüşümünü ulusal paket evliya kültü çıktısı olarak ifade edebiliriz. Kırsal halk geleneği girdisi ve ulusal paket evliya kültü çıktısı arasında yaşanan süreç de kültürel tematik seyri ifade etmektedir.

Raymond Williams'ın *Televizyonda Teknoloji ve Kültürel Form* (1974) adlı çalışmasında iddia ettiği “teknolojinin dünyamızı değiştirdiği; teknoloji aracılığıyla dünyamızı değiştirdiğimiz” (Brantlinger, 2016, s. 279) iddiası, evliya kültürünün, kültürel tematik seyrinde görülmektedir. Williams'ın televizyon yapımcılarının izlenme kaygısıyla her zaman, her şeyi tersine çevirme amaçlarına vurgu yaptığı gerçeklik, tv kanallarının Ethem Dede ile ilgili programlarında görülmektedir. Yine Williams'ın kültürel formlar ve alternatiflerden oluşan değerli insan stoğunun, makinelerle yok edilmekte olduğu ve potansiyel kolektif zekâmızın, estetik tahminlerimizin sömürücü bir kullanım altına girdiği kitle iletişimimiz bir azınlığa bağlı hale getirildiği tespitleri ise doğduğu günden beri Bursa'da yaşayan yaşlı insanların atalarından duydukları/öğrendikleri bilgilerin yanlış olduğuna medya yoluyla ikna olmalarında görülmektedir. Yığın kültürünün olumsuz yapılanışı karşısında ortak bir kültür yaratılması fikri/ideali üzerinde ısrarla duran Raymond Williams'ın bu ısrarının ülkemizde de sürdürülmesinde fayda vardır.

2024 yılındaki yorumlarda, çocukluktan beri bilinen ve göbek atarak dilek dilenen evliyanın hem aslında evliya olmadığı bilgisinin hem de evliyanın başında göbek atmanın günah olduğu bilgisinin medyadan öğrendiğini ifade etmektedir. Yorumların hepsinde mezar başında gerçekleştirilen ritüel dans konusunda yine medya yoluyla öğrenilen ve eski bilgileri değiştiren fikirler beyan edilmiştir.

Kutsalı belirlemede/tanımlamada karşılaşılan en önemli problemlerden biri, kutsalın birçok şeyde tezahür etmesi, ortaya çıkmasıdır. Kutsal; fizyolojik, ekonomik, siyasi olarak bireysel veya toplumsal yaşamın herhangi bir kısmında herhangi bir şeyle ortaya çıkabilir. Bir insanın düzenlediği, hissettiği, karşılaştığı ya da sevdiği her şeyin bir “kutsal” olabileceği ihtimal dâhilindedir (Eliade, 2003, s. 36).

Göbek Atan Ethem Dede'nin makamına gelip göbek atma ritüel dansını gerçekleştiren birey, bu eylemi raks etmek veya eğlenmek amacıyla gerçekleştirmemektedir. Bilakis birey için bu eylem ‘düzenlediği, hissettiği, karşılaştığı ya da sevdiği her şeyin bir kutsal olabileceği’ düşüncesiyle özdeşleşmektedir. Evliya hakkında medyada yer alan haberlerden önce 1992 yılında yapılan alan araştırmasına dayalı bilgilerle asıl rivayette mevcut olan şekliyle “göbek atma” eylemi, Ethem Dede'nin ölüm anında gerçekleştirmekte olduğu bir eylemdir. Eylemi gerçekleştiren birey, göbek atma ritüel dansını kutsal ile kendisi arasındaki bir bağ olarak nitelendirmektedir. Bu ritüel dans bireyin; fayda sağlamayı talep ettiği mevzuda, fayda sağlaması yolunda kendisine yardım edeceğine inandığı kutsal ile arasında eylem bazında kurduğu ilişkidir ve bireyin kutsal ile yaklaşmasıdır. Ethem Dede makamında gerçekleştirilen ritüel dansın içinde barındırdığı halk fikri; çeşitli ziyaret makamlarında uygulanan türbe etrafındaki ağaçlara çaput bağlama, türbe etrafındaki delikli taştan geçme, türbe etrafında kutsal sayılan sülardan içme, topraktan yeme; türbenin içindeki mezarın etrafına mum yakma, mezardan taş koparma, mezara el, yüz sürme, sandukanın etrafında dolaşma; türbenin içine ibrik bırakma, hasta olan kişiyi türbede bir gece uyutma, türbenin anahtarını dilsiz çocuğun ağzına koyup konuşmasını sağlamak amacıyla anahtar çocuğun ağzında çevirme gibi daha onlarca örnek verilebilecek ritüellerden herhangi biri olarak düşünülmelidir (Çobanoğlu, 2019, s. 230).

İbadetin bir dans olarak gerçekleştirilmesi hem Mevlevî kültüründe hem de Alevi-Bektaşî kültüründe görülmektedir. Mevlevî kültüründe sema sürecinde yapılan dans, mistik bir heyecana işaret etmektedir. Mevlânâ'ya göre sema süreci, beden kafesinden bir tür kurtuluş ve bireyi yüce sevgilinin (Tanrı) aşkına ileten mutluluk olarak kabul edilmektedir (Alizade, 2007, s. 320). Alevi-Bektaşî kültüründe ise semah dönmek; Kırklar Cemi'nde Hz. Peygamber'in huzurunda kendinden geçen Kırkların Allah aşkına, Hak-Muhammed-Ali aşkına, pervaneler gibi dönmeleriyle birlikte başlamıştır ve on iki hizmetten biri olarak değerlendirilmektedir (Mélakoff, 2011, s. 67).

Bu göstergeler sebebiyle kültürel temada dans ile ibadet etmek kolektif şuurlarında var olan bir kayıttır. Toplum tarafından reddedilmeyen ve ibadet kapsamında olduğu kabul görülen eylemlerdir. Yine İslam dininde (kitabî din) olmayan ve sadece Türk toplumuna mahsus olarak halk dininde yer alan kandil kutlamaları, kurşun dökme eylemi, nazarlık takma eylemleri, halk inançlarının uzantısıdır. Kutsal kitapta yer almayan pek çok uygulamanın halk arasında yaygın olduğu görülmektedir. Toplumu bir araya getirmekte bir pekiştirici görevi üstlenen, toplumsal yapıların harcı olarak kabul edilen halk inançlarının yorumlanmasında halkbilimcilerin bilgilerini, düşüncelerini, bakış açılarını doğru ve eksiksiz bir şekilde topluma aktarmaları gerekmektedir. Ancak bu şekilde yığın kültürü olumlu yöne evrilebilir, olumlu yönde geliştirilebilir.

Hannah Arendt'in 1960'larda dile getirdiği; bugünün ya da geçmişin ürettiği tüm dünyevî nesnelerin ancak "toplumsal" hâle geldiğinde, toplumla ilişkilendirildiğinde ve yalnızca işlevsel yönleriyle görüldüğünde ortaya çıktıkları, hem toplumda hem de yığın kültürü toplumunda meydana gelen dünyanın işlevselleşmesinin dünyayı güzellikten olduğu kadar kültürden de yoksun bıraktığı ve yeni bir kültür üretilmesi gerektiği (1960, s. 286) şeklindeki sözlerinin hâlâ geçerliliğini koruduğunu görülmektedir. Yığın kültürünün olumlu anlamda gelişiminin sağlanması için yeni bir kültür üretilmesinin gerekliliği toplumsal bir gerçeklik olarak halkbilimcilerin önünde durmaktadır.

5.2. 2024 Yılında Yığın Kültürü Bağlamında Kızılıcak Şerbeti Dizisi Başlıklı Gündüz Kuşağı Programından Bir Kesit Videosu

Bir diğer Ethem Dede örneği, kayıpları bulmak konusunda Kızılıcak Şerbeti adlı dizide *Gelin Hanım'ın Bobçasını Hazırlayalım (URL-4)* başlığı altında verilmektedir. Alan araştırmalarında "Ethem Dede Ethem Dede/Gömleği keten Dede/Yitirdiğimi geri ver/Beş göbek atam Dede" şeklinde söylendiği dile getirilen dörtlük, Kızılıcak Şerbeti dizisinde evin anneannesi tarafından kaybolan bir yüzüğün bulunması amacıyla uygulamasıyla toruna öğretilmektedir. Dilek dileme merasimine "bir eşarba düğüm atmak" şeklinde gerçekleştirilen farklı bir ritüel de eklenmiş ve dilek tekerlemesi şu şekilde değiştirilmiştir: "Ethem Dede Ethem Dede/Gömleği keten Dede/Eğer şu yüzüğü bulmama yardım edersen/Sana üç göbek atam Dede".

Bu dizide olduğu gibi halkın beğenisini kazanan, çok izlenen dizilerde yer verilen birbirinden farklı inanç ritüelleri ve ritüellere eklenen yeni ritüeller, zamanla yine yığın kültürü tarafından benimsenmekte ve geçmişten beri var olan uygulamalardan, ritüellerden biri olarak kabul edilmektedir. Bu dizide eşarba düğüm atarak Ethem Dede'ye dilek dileme ve dileme anında "eğer yardım edersen sana göbek atacağım" şeklinde bir pazarlığa bizzat cümle içinde yer verilmesi ritüeli, kısa zamanda benimsenecek ve uygulanacak yeni ritüellere adaydır.

Bulgular

Göbek Atan Ethem Dede örnekleminde, evliya kültürünün halk hayatındaki kültürel tematik seyrinde bariz bir şekilde gözlemlenen yığın kültürü etkisi "1992 Yılında Göbek Atan Ethem Dede ve Makamı", "2019 Yılında Göbek Atan Ethem Dede ve Makamı", "2024 Yılında Göbek Atan Ethem Dede ve Makamı" adlı üç ana başlık ve alt başlıklarla ortaya konmuştur.

Buna göre, 1992 yılında yaptığımız alan araştırmasında, Göbek Atan Ethem Dede'nin evliya olduğunun kabul edildiği, genellikle çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar ya da kayıplarını bulmak isteyen kişilerce ziyaret edildiği ve ziyaret anında göbek atmak eylemiyle gerçekleştirilen bir ritüel dansın yapıldığı bulgulanmıştır.

2019 yılında, *Eski Bursalılar Burada* Facebook grubunun, Meydancık semtinde ikamet eden üyelerinin Ethem Dede konulu sohbetlerinde evliya hakkında yaptıkları yorumlar doğrultusunda Ethem

Dede'nin mezarı başına konan bir bilgilendirme ve medyada yapılan programlarla yığın kültürü etkisinin görülmeye başlandığı ve Ethem Dede'nin artık bir evliya değil göbek fıtığı hastalığına şifa veren bir şifacı kimliğine büründüğü tespit edilmiştir.

2024 yılında yapılan yorumlarda ise bireylerin artık Ethem Dede ile ilgili çocukluklarından beri bildikleri bilgilerin doğruluğuna bile inanmadıkları, mezar başında uygulanan ritüel dansın eleştirildiği, uygulamaması yönünde yapılan uyarıların bireyler tarafından onaylandığı ve konu hakkında soru soranların bireyler tarafından medyaya yönlendirdikleri görülmüştür. Göbek Atan Ethem Dede'nin makamında gerçekleştirilen ritüel dansın günah olduğu ve yapılmaması gerektiği yönünde oluşturulan algıda yığın kültürünün Göbek Atan Ethem Dede'nin kültürel tematik seyrindeki yıkıcı etkisi bulgulanmıştır.

Tartışma

Türk halkbiliminde, evliya kütlünü araştıran pek çok çalışma bulunmaktadır. Aynı şekilde ilahiyat alanında da evliya kültünün araştırıldığı pek çok çalışma mevcuttur. Göbek Atan Ethem Dede araştırması, yığın kültürüne bir örnek teşkil etmektedir ve iki alan arasında disiplinlerarası çalışmaların ne kadar gerekli olduğunu ortaya koymaktadır. Halkbilimi ve ilahiyat arasında yapılacak disiplinlerarası çalışmalara resmî din ve halk dini; bid'ad ve hurafe mevzularına açıklık getirilmeli, halk inançları çerçevesinde sergilenen ritüellerin temelleri anlatılmalı ve halkın bilgilendirilmesi sağlanmalıdır. Çalışmamız, bu alanda araştırma yapacak halkbilimcilerin yığın kültürü ve halk hayatı konusuna özellikle dikkatini çekmek, konunun disiplinlerarası çalışmalara ihtiyacı olduğunu vurgulamak amacıyla örnek bir çalışma olarak ortaya konmuştur. Bundan sonra yapılacak çalışmalarda, halk hayatında kültürel temanın çerçevelediği yığın kültürü etkilerinin ortaya konması amaçlı çalışmalara ağırlık verilmesini ve bu önemli hususların göz önünde bulundurulmasını önermekteyiz.

Halk kültürünün kavratılması için milli eğitim bünyesinde, eğitim-öğretim programlarına küçük yaşlardan itibaren halkbilimi dersinin konması sorunun çözülmesinde önemli bir adım olacaktır. 2004 yılında yayınlanan Liseler İçin Halkbilimi ders kitabı bir dönem liselerde okutulmuştur fakat devamlılık arz edememiştir. Bu kitap ve kaleme alınacak yeni kitaplar akademisyenler tarafından milli eğitime teklif edilmeli, dünyada çok uzun yıllardır yapılagelen bir uygulama olan halkbiliminin ana sınıflarından itibaren geleceğimizi çizecek çocuklarımıza öğretilmesinin önemi kavratılmalıdır. Akademide üretilen bilimsel bilginin güncel yaşama aktarılabilmesini sağlamak noktasında akademisyenlerin öncülük etmeleri gerekmektedir. Gerek okullar için hazırlanacak ders kitapları gerekse okullara gidilerek verilecek konferanslar, bu alandaki bilgi boşluğu doldurmak açısından son derece büyük önem taşımaktadır.

Sonuç

Yığın kültürü kuramıyla Göbek Atan Ethem Dede örneğinde, halk hayatında, evliya kültünün kültürel tematik seyrini incelediğimiz bu çalışmada ilk olarak 1992 yılında yapılan alan araştırması, arından 27 yıl sonra 2019 yılında yapılan Facebook sayfası yorumları ve 5 yıl sonrasında 2024 yılında yapılan Youtube videoları çalışması ışığında yığın kültürünün yıkıcı etkisi gözlemlenmiştir. 1992 yılında bir evliya olarak kabul edilen Ethem Dede'nin, 2019 yılında mezarın başına konan bilgilendirmeye bir şifacı kimliğine büründüğü, 2024 yılında ise medyanın etkisiyle en yaşlı Bursalıların bile evliyanın kimliği konusunda şüpheye düştükleri ve Ethem Dede'nin gerçekte bir şifacı olduğu yönündeki medya bilgisinin doğruluğu konusunda fikir birliğine vardıkları görülmüştür. Evliya makamında gerçekleştirilen ritüel dansın tematik seyri ise; 1992 yılında bir ritüel olarak uygulandığı, 2019 yılında ritüelin uygulanmasının doğru olmadığı yönünde kaygıların oluştuğu, 2024 yılında ise ritüelin uygulanmaması yönündeki fikrin kesinlik kazandığı görülmüştür.

Çağımızda yaşanan Toplum 5.0 (Süper Akıllı Toplum) biçimi, teknolojik katkılarıyla birçok konuda hayatımızı kolaylaştırır da yığın kültürünün ezici etkisiyle birçok problemi beraberinde getirmektedir. Yakın bir gelecekte geçeceğimiz çevrimiçi yeni yaşam biçimi metaverse'de söz konusu etki

çok daha yoğun bir şekilde yaşanacaktır. Televizyonlarda “Halk bunu istiyor” diyerek öne sürülen, izleyicilerin yığın kültürünün olumsuz etkilerine maruz bırakan yapımların izlenme oranlarının yüksek olmasının nedeni tercih seçeneği olmamasıdır. İzleyiciye mevcut probleme çözüm getirecek bir tercih seçeneği sunulduğunda, bu yönlü yapımları seçen izleyici kitlesinden çok daha büyük bir kitlenin yığın kültürü kavramından bağımsız olarak ortaya konan, kaliteli yapımları seçeceğinden kuşku duymamak gerekir. Milyonlarca insanın bu gidişattan memnun olmadığı göz önünde bulundurulduğunda Türk halk kültürünün, Türk etik felsefesinin işlendiği, eski ile yeninin, klasik ile modernin doğru senteziyle yeni bir kültür anlayışıyla yapılan programlarla yığın kültürünün olumsuz etkilerini nötrleştirmek mümkündür. Bu programların yapılabilmesi için halkbilimi alanında yapılacak yol ve yön gösteren çalışmalara ihtiyaç vardır. Medyanın yığın kültürü üzerine etkisini sonlandırabilmek için toplumu bir araya getirmekte bir pekiştirici görevi üstlenen, toplumsal yapıların harcı olarak kabul edilen halk inançlarının yorumlanmasında, halkbilimcilerin ve ilahiyatçıların disiplinlerarası çalışmalar ortaya koymaları gerekmektedir. Ancak bu yeni kültür yapılanması yöntemiyle yığın kültürünün olumsuz etkilerini gidermek mümkün olabilir. Sahip olunan kültürel zenginliği, sosyo-kültürel kodlar üzerinden, kültürel ergonomiye uygun olarak yapılandırmak, kültürel tematik seyrini ortaya koymak, disiplinlerarasılıkla, karşılıklı kültürlemeyle halk kültürünü ön plana çıkararak yığın kültürünün olumsuz etkilerinden uzaklaşmak, yeni ergonomik yapının temel taşlarını oturtmak halkbiliminin amacı olmalıdır. Bu anlamda yeni bir kültür yaratmanın yolu, Türk milletinin tarihe bıraktığı sözlü/sözsüz kültürel; yazılı/maddi kültürel ve ritüel/davranış kültürel birikiminin sosyal teknolojilerden yararlanarak yeni tasarım modelleri hâline getirerek sunmaktır.

Kaynakça

- Alizade, M. (2007). Musîkî ve Mevlânâ'da değeri ve yeri. *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi*, 3, 315-322.
- Arendt, H. (1960). *Society and culture*. Daedalus, Spring, 1960, 89(2), Mass Cultureand Mass Media, 278-287 Published by: The MIT Press on behalf of American Academy of Arts & Sciences.
- Arık, D. & Eroğlu, A. H. (2017). *Halk inanışları*. Grafiker Yayınları.
- Boratav, P. N. (2003). *100 soruda Türk folkloru*. K. Kitaplığı.
- Brantlinger, P. (2016). *Bread and circuses*. Theories of Mass Culture as Social Decay, "Toward Post-Industrial Society", Published by: Cornell University Press.
- Çobanoğlu, Ö. (2002). *Türk dünyası edebiyat kavramları ve terimler ansiklopedisi sözlüğü*. AKM Başkanlığı Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö., Yıldırım, D., & Özarslan, M., (2004). *Liseler için halkbilimi*. MEB Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (2024). *Halkbilimi kuramları ve araştırma yöntemlerine giriş*. Akçağ Yayınları.
- Çobanoğlu, S. (2019). Bursa halk kültüründe evliya kültüründe "Göbek Atan Ethem Dede" bağlamında ritüelleşen dans. *Motif Vakfı Oyun, Müzik, Dans Sempozyumu (17-19 Ekim) Bildiriler Kitabı* (219-235) içinde. Motif Yayınları.
- Çobanoğlu, S. (2023). *Halkbilimi ve metaverse yeni dünyaların beşiğinde*. Paradigma Akademi Yayınları.
- Çobanoğlu, S. (2024a). *Halkbilimsel metaetik kuram ile Aşık Veysel poetikasında Türk halk felsefesi ve varoluşçuluk*. Paradigma Yayınları.
- Çobanoğlu, S. (2024b). Ozanlık geleneğinin düşünsel boyutları bağlamında felsefe ve halk hayatı, halk felsefesi, halkbilimi ilişkisi. *Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Türkologia Dergisi*, (119), 45-67.
- Çobanoğlu, S. (2024c). Kültürel ekolojik kuram ile yeni bir kavram olarak "ekolojik performans" bağlamında Bursa Mesken semti halk hayatında: lodos. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26 (48), s. 303-329.
- Eliade, M. (2003). *Dinler tarihine giriş*. (Arslan, L. Çev.). Kabalıcı Yayınları.
- Günay, Ü. (2003). Türk halk dindarlığının önemli çekim merkezleri olarak dinî ziyaret yerleri. *Erciyes Ü.S.B.E.D.* 15, 6.
- Jenkins, J. G. (1960). Field-Work and documentation in folk-life studies. *The Journal Of The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 90(2), 259-271.
- Kalafat, Y. (2013). *Manevi mimarlar ve halk inanmaları*. Berikan Yayınları.
- Leuba, J. H. (1912). The varieties, classification, and origin of magic. *American Anthropologist*, New Series, 14(2), American Anthropological Association, 350-367.
- Melikoff, I. (2011). *Uyur idik uyardılar, Alevilik-Bektaşilik araştırmaları*. (Alptekin, T. Çev.). Demos Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2010). *Kültür tarihi kaynağı olarak menâkıbnâmeler*. TTK Yayınları.

Peate, I. C. (1959). The study of folklife. Gwerin, 2(3).

Tuncel, S. (1992). *Bursa'da evliya makamları*. [Lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi].

Elektronik Kaynaklar

URL-1: https://www.youtube.com/watch?v=BfGEqYR4mi8&ab_channel (E. T.: 06.06.2019).

URL-2: https://www.youtube.com/watch?v=38pi5kW_bIU&ab (E.T.: 06.06.2019).

URL-3: <https://www.dailymotion.com/video/x3qfzzw.watch?> (E.T.: 06.06.2019).

URL-4: <https://www.youtube.com/watch?v=gj3ol6VTipk>. (E.T.: 16.07.2024).

CULTURAL THEMATIC TRAJECTORY IN FOLK LIFE IN THE EXAMPLE OF GÖBEK ATAN ETHEM DEDE WITH THE THEORY OF MASS CULTURE

(Extended Summary)

In this study, where we talk about the change in the perception of the saint cult and the cultural thematic course of the ritual dance performed in the maqam in the sample of Belly Atan Ethem Dede with the theory of mass culture, the difference in perception between the said years with the influence of the media is revealed through a comparison made based on the Belly Atan Ethem Dede interviews in 1992, 2019 and 2024. The effect of mass culture was tried to be determined. The purpose of our study; The aim is to emphasize the importance of studies to be carried out with the theory of mass culture and to present an exemplary study in this sense.

Interviews about Ethem Dede in 1992, 2019 and 2024 were compared. According to this; In the research we conducted in our undergraduate thesis titled Marriage Makamlari in Bursa, conducted in 1992 at Hacettepe University, Faculty of Letters, Department of Turkish Language and Literature, Department of Turkish Folklore, we found that Belly Atan Ethem Dede was accepted to be a saint, and that it was generally accepted by women who wanted to have children or women who wanted to have children. It has been determined that it was visited by people who wanted to find their lost people and that a ritual dance performed with the act of belly dancing was performed at the time of the visit.

In the interviews conducted in 2019, it was determined that the influence of mass culture began to be seen with the information given at Ethem Dede's grave and the programs made in the media, and Ethem Dede was no longer a saint, but a healer who healed the umbilical hernia disease. In the interviews conducted in 2024, it was seen that individuals no longer even believed in the accuracy of the information they had known about Ethem Dede since their childhood, the ritual dance performed at the grave side was criticized, the warnings not to perform it were approved by individuals, and those who asked questions about the subject were directed to the media by individuals. The destructive effect of mass culture on the cultural thematic course of Belly Atan Ethem Dede has been determined. In order to end the impact of the Old and New Belly-Flapping Dede videos on the mass culture in the media, it is necessary for folklorists and theologians to produce interdisciplinary studies in the interpretation of folk beliefs, which act as a reinforcer in bringing the society together and are accepted as the mortar of social structures, and only with this new method of cultural structuring. It is envisaged that the negative effects of culture can be turned into positive ones.

Attention is drawn to the important role of folklore in this regard, and it is expressed with examples from studies conducted around the world that the cultural wealth should be structured in accordance with cultural ergonomics through socio-cultural codes and that it is possible to get away from the negative effects of mass culture by highlighting folk culture through interdisciplinarity and mutual acculturation method has been made. At this point, folklore under takes an important task. The aim of folklore should be to structure the cultural wealth through socio-cultural codes in accordance with cultural ergonomics, to reveal the cultural thematic course, to move away from the negative effects of mass culture by highlighting folk culture through interdisciplinarity and mutual acculturation, and to lay the foundations of the new ergonomic structure. In this sense, the way to create a new culture is; The verbal/non-verbal cultural heritage that the Turkish nation left to history; To present the written/material cultural and ritual/behavioral cultural accumulation by making use of social technologies and turning them into new design models.

Makale Bilgisi / Article Information**Atıf/Cite as**

Çobanoğlu, S. (2025). Yığın Kültürü Kuramı ile Göbek Atan Ethem Dede Örneğinde Halk Hayatında Kültürel Tematik Seyir. *SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 4, 30-52.
 Çobanoğlu, S. (2025). Cultural thematic trajectory in folk life in the example of Göbek Atan Ethem Dede with the theory of mass culture. *SUREK Journal of Alevism – Bektasism and Cultural Studies*, 4, 30-52.

Yazar / Author**Sacide ÇOBANOĞLU**

Dr., Bağımsız Araştırmacı

PhD, Independent Researcher

sacidecobanoglu01@gmail.com,  0000- 0002-5204-4270**Geliş Tarihi / Received**

20 Nisan / April 2025

Kabul Tarihi / Accepted

02 Haziran / June 2025

Yayın Tarihi / Published

30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu/PubDateSeason

Haziran / June

Sayı / Issue

4

Sayfa / Pages

30-52

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Kapsam / Scope

Sosyal ve Beşerî Bilimler / Social and Humanitarian Sciences

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Ethical Statement

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

İntihal / Plagiarism

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

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

Makale tek yazarlıdır. / The article is single authored.

Çıkar Beyanı / Declaration of Interest

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

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License

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

Yayıncı / Published by

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



SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi, Sayı 4, 2025, 53-70

E-ISSN: 3023-5529

Araştırma Makalesi / Research Article

**SAFEVİYYE/ERDEBİLİYYE TARİKATI'NIN ANADOLU'YA GİRİŞİ, YAYILMASI;
TEŞKİLATLANMA VE KIZILBAŞLIK HAREKETİNE DÖNÜŞME SÜRECİ (14. VE 15.
ASIRLAR)**

**THE ENTRY AND SPREAD OF THE SAFAVID/ARDABIL SECT TO ANATOLIA; ITS
ORGANIZATION AND TRANSFORMATION INTO THE QIZILBASH MOVEMENT (14TH AND
15TH CENTURIES)**

Kerem ÇAVUŞLU

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı Kayseri İl Milli Eğitim Müdürlüğü, Eğitim Müfettişi

keremcavuslu@hotmail.com

 0000-0003-4394-1102

ÖZ

ABSTRACT

Geliş Tarihi:
(Received)
01.04.2025

Kabul Tarihi:
(Accepted)
27.06.2025

Yayın Tarihi:
(Published)
30.06.2025

**Anahtar
Kelimeler**
Safeviyye
Tarikatı,
Abdurrahman
Erzincani,
Somuncu
Baba,
Türkmen,
Kızılbaşlık

Keywords
Safavids Sect,
Abd-ar
Rahman
Erzincani,
Somuncu
Baba,
Turkmen,
Qizilbash

Şeyh Safiüddin'in önderliğini yaptığı Safeviyye/Erdebiliyye Tarikatı, Hoca Ali'den itibaren Anadolu coğrafyasında konargöçer bir yaşam süren Türkmen toplulukları arasında hızlı bir şekilde yayılarak taban bulur. Abdurrahman Erzincani ve Şeyh Ebû Hâmid Hâmidüddîn Aksarâyî (Somuncu Baba), Safeviyye/Erdebil tekkesinin Türkmen toplulukları arasında yayılmasında en büyük payı olan Anadolu'daki ilk iki halifesidirler. Bu iki Erdebil halifesi, irşat faaliyetine başlamadan önce Erdebil şeyhi Hoca Ali'ye intisap ederek onun manevi terbiyesinden geçerler. Hoca Ali'den irşat faaliyetleri için icazet alan bu iki halife, Anadolu'ya gelirler. Abdurrahman Erzincani, Erzincan'ı, Şeyh Ebû Hâmid Hâmidüddîn (Somuncu Baba) ise Bursa'yı kendisine hedef olarak seçer. Her iki halifenin çabaları sonucunda, Anadolu'da konargöçer bir yaşam süren Türkmen topluluklarının büyük bir kısmı, Erdebil şeyhinin müridi olurlar. Şeyh Cüneyd, Anadolu'ya geçtiğinde Türkmen aşiretlerinin büyük bir çoğunluğu bu tarikatın birer üyesi hâline gelmiştir. Osmanlı Sultanı II. Murat dönemine gelindiğinde, Safeviyye Tarikatı'nın Türkmenler üzerindeki gücü fark edilmeye başlanır. Sultan Murat, Safeviyye/Erdebiliyye Tarikatı'nın Osmanlı topraklarındaki en etkili ve nüfuzlu halifesi Hacı Bayram Veli'nin sahip olduğu dinî ve siyasi gücünden endişe eder. Bunun üzerine endişelerini gidermek için onu, devletin başkenti Edirne'ye getirtir ve sorgular. Osmanlı Sultanı II. Bayezid'in son yıllarında Kızılbaşlar, siyasi ve askerî nitelikli isyanlar başlatırlar. Şah İsmail'in Safevî Devleti'ni kurmasıyla birlikte Anadolu'daki Kızılbaş Türkmen toplulukları, Osmanlı Devleti için bir iç tehdide dönüşür. Osmanlı devlet adamları, yaşanan tüm bu olumsuzluklardan sonra Kızılbaşlık hareketini iç, Safevî Devleti'ni ise dış tehdit olarak görmeye başlarlar.

The Safavids/Ardabiliyye sect, led by Shaykh Safi-ad-Din spread rapidly and found a base among the Turkmen communities living a nomadic life in Anatolia, starting from Khoja Ali. Shaykh Abd-ar-Rahman Erzincani chooses Erzincan and Sheikh Abu Hamid al din Aksarayi (Somuncu Baba) are the first two caliphs in Anatolia, who had the biggest share in the spread of the Safavids/Ardabil lodge among Turkmen communities. Before these two Ardabil caliphs started their guidance activities, they were affiliated with the Ardabil sheikh Khoja Ali and underwent his spiritual upbringing. These two caliphs, who received permission from Khoja Ali for guidance activities, came to Anatolia. Abd-ar-Rahman Erzincani chooses Erzincan and Sheikh Abu Hamid al din Aksarayi (Somuncu Baba) chooses Bursa as his target. As a result of the efforts of both caliphs, most of the Turkmen communities living a nomadic life in Anatolia became the disciples of the Sheikh of Ardabil. When Sheikh Cüneyd moved to Anatolia, the majority of Turkmen tribes became members of this sect. During Ottoman King Murat II., the power of the Safavids sect over Turkmens began to be noticed. Sultan Murat II. Ardabil was worried about the religious and political power of Haji Bayram Wali, the most influential and influential caliph of the sect in the Ottoman lands. There upon, in order to alleviate his concerns, he brought him to Edirne, the capital of the state, and questioned him. In the last years of Ottoman Sultan Bayezid II., Qizilbash started political and military rebellions. With the establishment of the Safavid State by Shah Ismail, Qizilbash Turkmen communities in Anatolia became an internal threat to the Ottoman Empire. After all these negativities, Ottoman statesmen began to see the Qizilbash movement as an internal threat and the Safavids State as an external threat.

Atıf/Cite as: Çavuşlu, K. (2025). Safeviyye/Erdebiliyye Tarikatı'nın Anadolu'ya girişi, yayılması; teşkilatlanma ve Kızılbaşlık hareketine dönüşme süreci (14. ve 15. asırlar). SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi, 4, 53-70.

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



Giriş

Şeyh Zahid'in (ö. 1301) ölümüyle tarikatın başına Şeyh Safî gelmiş ve Zahidiyye Tarikatı artık Safeviyye Tarikatı olarak isimlendirilmeye başlanmıştır. Şeyh Safî'nin başa gelmesiyle birlikte tarikat, zaman içerisinde devletleşme süreci içine girmiştir (Artan Ok, 2024, s. 160). Safeviyye, namıdiğer Erdebiliyye Tarikatı, Şeyh Safiyüddin-i Erdebilî (ö.1334) tarafından kurulan ve merkezi Erdebil olan dinî bir harekettir. Safeviyye Tarikatı, zamanla Şeyh Safiyüddin-i Erdebilî'nin liderliğinde, başta Horasan bölgesi olmak üzere Ortadoğu ve Anadolu coğrafyasını siyasi ve askerî yönde etkisi altına almıştır (Artan Ok, 2024, s. 216-217; Baharlı, 2021, s. 100; Savory, 1980, s. 10-11). İlhanlı Devleti'nin son döneminde yaşayan Şeyh Safiyüddin, Müslüman İlhanlı yöneticilerinin kendisine vermiş olduğu siyasi ve iktisadi destek sayesinde çevre bölgelere gönderdiği halifeleri aracılığı ile Safeviyye Tarikatı'nın geniş bir coğrafyaya yayılmasını sağlamıştır.¹

Şeyh Safiyüddin'in vefatının ardından Safeviyye Tarikatı'nın şeyhlik postuna oturan Şeyh Sadreddin-i Erdebilî (ö.1397), babasından miras aldığı görevi başarılı bir şekilde yerine getirerek tarikatın nüfuz alanını genişletmeyi başarmıştır.

Şeyh Sadreddin ve sonrasında tekkenin şeyhi olan Şeyh Hoca Ali (ö. 1429) döneminde, Anadolu'ya da halifeler gönderilmeye başlanmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Şeyh Ebû Hâmid Hâmidüddin Aksarayî, Anadolu'daki meşhur adıyla Somuncu Baba (ö. 1412) ve Şeyh Abdurrahman Erzincanî Safeviyye Tarikatı'nın Anadolu'daki ilk halifeleri ve temsilcileridir. Ancak bu iki kişinin dışında başka halifelerin de Anadolu'ya gönderilmiş olabileceğini söyleyebiliriz.

Safeviyye Tarikatı, Şeyh Abdurrahman Erzincanî ve Somuncu Baba vasıtasıyla Anadolu'da tanınmaya ve rağbet görmeye başlamıştır. Safeviyye Tarikatı'nın Türkler arasındaki yaygınlığı, Anadolu'da yaşayan konargöçer Türkmen aşiretlerinin de ilgisini çekmiştir. Safeviyye Tarikatı, zaman içerisinde bu toplulukların dinî anlayışlarını etkileyen bir harekete dönüşmüştür.

Somuncu Baba ve Şeyh Abdurrahman Erzincanî'nin yetiştirip çevre Türkmen aşiretlerine gönderdiği halifeler aracılığı ile Anadolu'daki konargöçer Türkmen boylarının kâhir ekseriyeti bu tarikata intisap etmişlerdir. Somuncu Baba'nın en önemli halifelerinden biri olan Hacı Bayram Veli (ö. 1430) döneminde, tarikat ve onun sahip olduğu siyasi nüfuz, Osmanlı sultanı II. Murad'ın (ö. 1451) dikkatini çekmiştir.

Şeyh İsmail'in (ö. 1524) tarikatın başına geçerek (Artan Ok, 2024a, s. 162-164) Akkoyunlu Devleti'ne son verip Safevî Devleti'ni (1501) kurmasıyla birlikte Safeviyye Tarikatı, Osmanlı Devleti için siyasi bir soruna dönüşmüştür. Osmanlı sultanı II. Bayezid (ö. 1512) döneminde, 1511 yılındaki Şahkulu/Baba Halife (Hasan-ı Rumlu, 2020, s. 154-158) İsyanı sonrasında Safeviyye Tarikatı müritleri, devlet için hem iç hem de dış tehdit hâline gelmiştir.² Osmanlı tarihi vesikalarında, Kızılbaş olarak tanımlanan Safeviyye Tarikatı müritleri, Yavuz Sultan Selim ile birlikte iç tehdit olarak görülmeye başlanmıştır.

Çalışmamızın amacı, Safeviyye/Erdebiliyye Tarikatı'nın Anadolu'ya girişi, yayılma, teşkilatlanma ve sosyal taban bulma sürecini ortaya koymak, Osmanlı sultanı II. Bayezid'in saltanatının son döneminde yaşanan Kızılbaş nitelikli isyan hareketleri ile olan ilişkisini tespit etmektir. Elde edilen bilgiler, tarihsel-sosyolojik yöntem ışığında yorumlanmıştır. Ayrıca bu çalışmada, Safeviyye Tarikatı'nın Anadolu coğrafyasında yayılma ve taban bulma sürecinde Safeviyye Tarikatı halifeleri, Şeyh Ebû Hâmid Hâmidüddin Aksarayî, Anadolu'daki meşhur adıyla Somuncu Baba ve Şeyh Abdurrahman Erzincanî'nin tarihsel rollerine vurgu yaparak bu tarikatın Anadolu'da yerleşik ve konargöçer Türkmen aşiretleri arasında siyasi ve askerî açıdan teşkilatlanma ve askerî bir güce ulaşma imkân ve kabiliyetini tarihsel veriler ışığında değerlendirme hedeflenmiştir. Bu alanda yapılan benzer çalışmalarda, Somuncu Baba, Şeyh Abdurrahman Erzincanî ve onların yetiştirdikleri müritlerin Kızılbaşlık hareketine olan katkılarına yeterince vurgu yapılmadığı tespit edilmiş; bu eksikliğin giderilmesi adına böyle bir çalışma yapma gereği hissedilmiştir. Bu araştırma ile bu konuda yapılan çalışmalara katkı sunmak ve alanda tespit edilen eksikliklerin tamamlanması istenmiştir.

1. Safeviyye/Erdebiliyye Tarikatı

Safeviyye Tarikatı, Şeyh Safiyüddin-i Erdebilî'nin (ö. 1334) kurduğu ve onun adıyla anılan bir harekettir. Şeyh İbrahim Zâhid-i Geylânî'nin (ö. 1301) halifesi olarak Erdebil'e yerleşen Şeyh Safiyüddin (Müneccimbaşı, 1285, s.180), Müslüman İlhanlı yöneticileri Gazan Han (ö. 1304), Olcaytu Han (ö. 1316) ve Ebû Said Bahadır Han'ın (ö. 1335) siyasi ve iktisadi desteği (Tuysuz & Yılmaz, 2019, s. 728) sayesinde

¹ Daha fazla bilgi için bk. Baharlı, 2021, s. 98; Handmir, 2002, s. 418; Hasan-ı Rumlu, 2020, s. 393-394; Anonim, Âlem Ârâ-yı Şah İsmail, s. 26; Hinz, 1992, s. 6; Savory, 1980, s. 6 - 8; Artan, 2022, s. 157-165.

² Daha fazla bilgi için bk. Artan, 2022, s. 117-132; Artan Ok, 2024, s. 249-319.

tarikatin nüfuz alanının Horasan bölgesi başta olmak üzere Çin, Hindistan, Gilan, Taberistan, Buhara, Azerbaycan, Türkmenistan, Türkistan, Karahıtay, Seylan, İran, Irak, Suriye, Hicaz, Anadolu ve Rumeli coğrafyasına kadar yayılmayı başarmıştır (Ekinci, 1997, s. 46-51; Şah, 2007, s. 26-61; Yıldırım, 2008, s. 151-159).

Şeyh Safiüddin, vefatından önce oğlu Sadreddin'i kendisinden sonra halife tayin etmiştir. Şeyh Sadreddin (ö. 1397), babasından kurumsallaşmış bir tekke devralmıştır (Müneccimbaşı, 1285, s. 180). Bu tekkenin nüfuz alanı, geniş bir coğrafyaya yayılmış ve binlerce kişi bu tarikata intisap ederek Şeyh Safiüddin'e mürit olmuştur. Şeyh Sadreddin posta oturduğunda, İlhanlı Devleti yıkılma sürecine girmiştir (Durak, 2018, s. 83-84). İlhanlı Devleti'nin yıkılma sürecinin ortaya çıkardığı siyasi istikrarsızlık, Şeyh Sadreddin'i siyasi bir arayışa zorlamıştır (Karadeniz, t.y.-a, s. 6).

Şeyh Sadreddin ve ondan sonra tekkenin şeyhi olan Hoca Ali (ö. 1429) ile birlikte dinî bir hareket olarak ortaya çıkan bu oluşum, siyasi bir yapıya doğru evrilmeye başlamıştır. Şeyh Hoca Ali, tarikatin nüfuz alanı içerisindeki coğrafyada yaşayan tarikat müntesipleriyle ilişkilerini devam ettirirken, bir yandan da yakın bölgelere halifeler göndermeye devam etmiştir (Hinz, 1992, s. 8-9). Hoca Ali'nin vefatının ardından, tekkenin şeyhlik makamına İbrahim (ö. 1447) getirilmiştir (Müneccimbaşı, 1285, s.180).

Şeyh İbrahim, siyasal bir kuruma dönüşen Safeviyye/Erdebiliyye Tarikatı'nı aynı zamanda askerî bir yapıya kavuşturur. O, Akkoyunlu, Karakoyunlu ve Timurlular arasında yaşanan siyasi ve askerî mücadelede tarafını seçer ve Timurlular Devleti hükümdarı Şâhruh'un yanında yer alır (Öngören, 2008, s. 460-462; Tuysuz & Yılmaz, 2019, s. 734). Bu hareketiyle, bölgedeki devletler için rakip siyasi ve askerî güç olmaya başlar. Şeyh İbrahim'in, tarikatı siyasi ve askerî bir güce dönüştürmesiyle birlikte "Şeyh" unvanının yanı sıra "Şah" unvanını da kullanmaya başlar (Öngören, 2008, s. 661; Tuysuz & Yılmaz, 2019, s. 734). Şeyh İbrahim ile birlikte tarikat, siyasi ve askerî bir güce dönüşerek siyasallaşmaya başlar. Onun vefatının ardından, kimin tekkenin şeyhi olacağı konusunda sorunlar yaşanır. Şeyh İbrahim'in kardeşi Cafer, kendisini tekkenin şeyhi olarak ilan eder ve Şeyh İbrahim'in oğlu ve kendisinin de yeğeni olan Cüneyd'i tarikatta istenmeyen adam ilan eder. Şeyh Cafer, Cüneyd'in askerî gücünden korkan Karakoyunlu hükümdarı Cihan Şah'ın baskıları sonucunda onu, Erdebil'i terk etmeye zorlar. Şeyh Cafer'in şeyhlik mevkiinde kalabilmesi ise daha çok veya münhasıran devrin hükümdarı Karakoyunlu Cihan Şah'ın kendini tutması ve desteklemesi sayesinde mümkün olmuştur (Müneccimbaşı, 1285, s. 180; Sümer, 1992, s. 7-8).

Erdebil'de yaşama imkânını kaybeden Şeyh Cüneyd (ö. 1460), Anadolu'daki Safeviyye Tarikatı'na mensup Türkmen aşiretlerine sığınır.³ Tarikatın merkezini Erdebil'den Anadolu'ya taşımak için Osmanlı sultanı II. Murad'a (ö. 1451) bir elçi göndererek Kurtbeli'nde kendisine bir yurt verilmesini talep eder. Erdebil Tarikatı'nın Anadolu'daki siyasi nüfuzunun farkında olan Sultan II. Murad, "Bir tahta iki sultan sığmaz." diyerek Cüneyd'in bu teklifini reddeder (Âşıkpaşazâde, 2013, s. 330-332).

Osmanlı sultanından umduğunu bulamayan Cüneyd, Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'a sığınır (Eravcı, 2018, s. 410). Teşkilatlandığı müritleriyle Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın yanında (Brockelmann, 1995, s. 319) Karakoyunlularla savaşı (Erşahin, 2002, s. 167-168). Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın desteği ile Erdebil'e dönen Cüneyd, amcası Cafer'i bertaraf ederek Safeviyye Tarikatı'nın şeyhi olur. Şeyh Cüneyd, bir süre sonra tarikatı askerî bir karargâha dönüştürür (Hinz, 1992, s. 35). Onun ölümünün ardından müritleri, oğlu Haydar'ı (ö. 1488) şeyh olarak tanırlar (Sümer, 1992, s. 11).

Uzun Hasan'ın himayesinde büyüyen Şeyh Haydar (Artan Ok, 2024, s. 162-163), Uzun Hasan'ın ölümü sonrasında ortaya çıkan siyasi otorite boşluğundan yararlanarak askerî gücünü pekiştirmeye çalışır (Taşgın, 2014, s. 36-37). Karakoyunlu Devleti'nin yıkılmasının ardından Tebriz'i ele geçiren Akkoyunlular, Uzun Hasan'dan sonra şehzadelerin taht kavgalarına maruz kalırlar. Bu süreci iyi değerlendiren Şeyh Haydar, Şirvanşahlarla savaşı (Woods, 1993, s. 300-301). Bölgedeki siyasal boşluktan yararlanarak bir devlet kurma yolunda adımlar atan Şeyh Haydar, son katıldığı savaşta öldürülür (Artan Ok, 2024, s. 160-161). Onun ölümü üzerine oğlu Sultan Ali (ö. 1494), tekkeye şeyh olur. Safeviyye Tarikatı ve onun şeyhi, zamanla Akkoyunlu Devleti için bir tehdiye dönüşür. Şeyh Haydar'ın ölümü üzerine önce Sultan Ali ardında da Şeyh İsmail (ö. 1524), tarikatın lideri olur (İpek vd., 2010, s. 81-82; Savaş, 2002, s. 19-20; Üçer, 2005; Yıldız, 2004, s. 66-69). Şeyh İsmail, şehzadelerinin kendi aralarındaki iktidar kavgasından yararlanarak iyice güçten düşmüş olan Akkoyunlu Devleti'nin başkenti Tebriz'e girer ve Akkoyunlu yönetimine son verir (Uzunçarşılı, 1969, s. 196-

³ Türkmenlerin Anadolu'ya göçü ve yerleşimi konusunda daha fazla bilgi için bk. Cahen, 1980, s. 306-307; Gündüz, 2007, s. 9-39; Kafesoğlu, 2014, s. 96-97; Orhonlu, 1987, s. 13-28; Öden, 1999, s. 1-18; Özdemir, 2017, s. 51-76; Polat, 2004, s. 36-209, 2021, s. 309-344; Refik, 1989, s. 1-244; Sevim, 1988, s. 23-108; Sümer, 1992, s. 117-160, 2012, s. 607-611; Togan, 1981, s. 193-200; Turan, 1973, s. 3-247, 1996, s. 281-289, 1996, s. 37-44; Varlık, 1974, s. 1-23; Wittek, 1986, s. 14-56; Yinanç, 1989, s. 6-8; Münecimbaşı, 1285, s. 180-181.

197). Böylece bölgenin tek hâkimi olur ve şeyhi olduğu tarikatın adıyla anılacak olan Safevî Devleti'ni 1501 yılında kurmayı başarır (Müneccimbaşı, 1285, s. 182-183). Şeyh İsmail ile birlikte dinî bir hareket olarak teşekkül etmeye başlayan Safeviyye Tarikatı (Artan Ok, 2024, s. 216-227), siyasallaşarak devletleşme sürecini tamamlar ve tekkenin şeyhleri, bu tarihten sonra Şeyh-Şah unvanını kullanmaya başlarlar. Tarikatın Şeyhi İsmail, Safevî Devleti'nin Şahı olur (Hinz, 1992, s. 13).

2. Safeviyye/Erdebiliyye Tarikatı'nın Anadolu'daki İlk Halifeleri Şeyh Abdurrahman Erzincanî (ö. 1430) ve Şeyh Ebû Hâmid Hâmidüddîn Aksarâyî (Somuncu Baba) (ö. 1412)

Aynı dönemde yaşamış olan Şeyh Abdurrahman Erzincanî ve Şeyh Ebû Hâmid Hâmidüddîn, Safeviyye/Erdebiliyye Tarikatı'nın Anadolu'daki temsilcileri olarak bilenen kişilerdir (Akgündüz, 2009, s. 31-41; Taşköprizâde Ahmed Efendi, t.y., s. 74-75,78; Yılmaz, 1996, s. 243-245). Her ikisi de Safeviyye Şeyhi Hoca Ali'den icazet alarak Anadolu coğrafyasına halife olarak gönderilmişlerdir. Abdurrahman Erzincanî, Erzincan'ı kendisine merkez edinmiştir. Burada kurduğu tekke, Erdebil Tarikatı'nın tasavvufî öğretisiyle müritler yetiştirmiştir. Yetiştirdiği bu müritler aracılığı ile Erzincan ve çevresi başta olmak üzere Amasya, Tokat, Çankırı, Adıyaman, Antep, Darend, Elbistan, Maraş ve Malatya bölgesinde yaşayan Türkmen aşiretlerini etkilediği tahmin edilmektedir (Akgündüz, 2009, s. 31-40; Taşköprizâde Ahmed Efendi, t.y., s. 78). Kaynaklar, onun aynı zamanda Somuncu Baba'nın kayınpederi olduğu, kızını Somuncu Baba ile evlendirdiği ve onu kendisine damat yaptığı yönünde bilgiler de vermektedir (Akgündüz, 2009, s. 31).

Abdurrahman Erzincanî ve Somuncu Baba'nın, aynı zaman diliminde Erdebil'e giderek Şeyh Hoca Ali'den feyz aldıklarını söyleyebiliriz (Taşköprizâde Ahmed Efendi, t.y., s. 75-78). Abdurrahman Erzincanî'nin Timur'un Anadolu'yu işgali sonrasında Amasya, Tokat ve Çankırı bölgelerinde irşat faaliyetinde bulunduğu, bir süre sonra da Memlûklü Devleti'ne ait bir bölge olan Balaban'a yerleştiği; Balaban Beyinin kızı ile evlendiği, Gaziantep ve Halep taraflarında yaşamakta olan Barak aşireti arasında pek çok müridinin olduğu; yaz aylarında aşiretle birlikte Balaban'daki Sarıçiçek ve Elbistan'daki Nurhak dağlarına çıktığı söylenmektedir (Akgündüz, 2009, s. 31-35; Taşköprizâde Ahmed Efendi, t.y., s. 78).

Timur, Ankara Savaşı dönüşünde Erdebil'e uğrayarak Şeyh Hoca Ali ile görüşmüş ve ona gereken hürmeti göstermiş; Erdebil ve çevresindeki köyleri tekkeye bağışlamıştır (Hinz, 1992, s. 9). Bu süreçte, Abdurrahman Erzincanî de bu imtiyazlardan yararlanarak Türkmen aşiretleri arasındaki nüfuzunu genişletmeye çalışmıştır.

Abdurrahman Erzincanî'nin irşat faaliyetleri sayesinde Memlûk ve Dulkadirîler toprakları içinde yaşayan Türkmen aşiretleri⁴ arasında, Safeviyye Tarikatı'nın tasavvufî öğretisinin hızlı bir şekilde yayıldığı ve bu sayede Erdebil şeyhlerinin bu bölgelerde yoğun bir mürit tabanına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Anadolu'ya gelen Şeyh Cüneyd'in, önce Karaman, sonra İskenderun bir süre sonra da Canik bölgesini tercih etmesinin sebebi, Safeviyye Tarikatı'nın bu coğrafyada sahip olduğu siyasi ve dinî nüfuzudur (Âşıkpaşazâde, 2013, s. 330-333).

Şeyh Cüneyd, Anadolu'ya geldiği dönemde Orta Anadolu, Karadeniz ve Güney Doğu Anadolu bölgelerinde yaşayan konargöçer Türkmenlerin kâhîr ekseriyeti Safeviyye Tarikatı'na intisap etmiştir. Erdebil'den kovulan Şeyh Cüneyd'in Anadolu'yu tercih etmesinin sebebi, tarikata mensup müritlerin bu bölgedeki yoğunluğudur.⁵

Somuncu Baba'nın da Safeviyye Tarikatı'nın tasavvufî öğretisini Anadolu'ya taşıyan kişilerden biri olduğu yönünde klasik ve çağdaş kaynaklar ittifak hâlinde dirler (Akkuş, 2018, s. 165-172; Bursalı Mehmet Tahir Efendi, t.y., s. 103; Hızlı, 1987, s. 263-269; Önder, 1973, s. 78; Sheikh, 2012, s. 313-315; Şahin, 2009, s. 37/377; Taşdemir, 2018, s. 287-297; Taşgın, 2014, s. 24; Taşköprizâde Ahmed Efendi, t.y., s. 74-75; Taşköprülü-Zâde, 1985, s. 53; Ulu, 2018, s. 99-103). Kaynaklarda, Şeyh Ebû Hâmid Hâmidüddîn Aksarâyî'nin, Erdebil Şeyhi Sadreddin'den ya da onun oğlu Şeyh Hoca Ali'den icazet aldığı ve Anadolu'ya halife olarak gönderildiği yönünde bir kanaat söz konusudur (Akgündüz, 2009, s. 385; Bayramoğlu, 1983, s. 1/19-23; Kesenceli, 2012, s. 145-146; Taşdemir, 2018, s. 27; Taşgın, 2014, s. 24).

Somuncu Baba'nın Safeviyye/Erdebiliyye Tarikatı'nın Anadolu'daki ilk temsilcilerinden birisi olması, Safeviyye öğretisinin onun ve Abdurrahman Erzincanî vasıtasıyla Anadolu topraklarında ilk kez yayılmaya başlamış olabileceği yönündeki kanaatini güçlendirmektedir (Okhan, 1949, s. 43-45). Erdebil Şeyhi tarafından irşat vazifesiyle Anadolu'ya gönderilen Somuncu Baba'nın, Osmanlı Devleti'nin başkenti Bursa'ya gittiği ve orada fırıncılık yaparak Safeviyye Tarikatı'nın tasavvufî öğretisini yaymaya çalıştığı görülmektedir (Taşdemir, 2011, s. 32-33).

⁴ Dulkadir Beyliğinin sosyal tabanı ve siyasi sınırları için bk. Yinanç, 1989, s. 6-106.

⁵ Daha fazla bilgi için bk. Ekinci, 2010, s. 143-174.

Somuncu Baba'nın Bursa'yı özellikle seçmiş olmasının (Bursalı Mehmet Tahir Efendi, t.y., s. 103) tesadüfi olmadığını düşünüyoruz. Şeyh Sadreddin ile siyasallaşma sürecine giren tarikatın, onun aracılığı ile Osmanlı topraklarındaki nüfuzunu geniş alana yaymayı amaçladığını, bu nedenle de Bursa'yı Safeviyye Tarikatı'nın Anadolu'daki merkezi hâline getirmeyi hedeflemiş olabileceğini söyleyebiliriz (Hinz, 1992, s. 7-8; Tuysuz ve Yılmaz, 2019, s. 729-732). Siyasallaşma sürecine giren ve tarikata mürit kazandırmayı hedefleyen Safeviyye Tarikatı ve onun şeyhleri, Anadolu'ya gönderdikleri halifelerinden (Şah, 2007, s. 82-83) aynı amaca hizmet etmesini istemiş olmaları gayet tabii bir durum olarak algılanmalıdır.

Somuncu Baba'nın Bursa'ya geliş amacının, Osmanlı idaresindeki Anadolu coğrafyasında, Safeviyye Tarikatı'na mensup insanlardan müteşekkil bir sosyal taban oluşturmak olduğu söylenebilir (Akgündüz, 2009, s. 56-57). Bursa'da uzun yıllar kalan ve fırıncılık yaparak geçimini sağlamaya çalışan Somuncu Baba, bir süre sonra Bursa'yı terk etmiştir (Taşköprülüzâde, 1985, s. 53-54).

Bursa'nın manevi şahsiyetlerinden olan Emir Sultan'la (ö. 1429) dostluk kuran Somuncu Baba, Ulu Camii'nin açılışında verdiği hutbe ile bir anda ilgi odağı olmaya başlamıştır (Taşköprizâde Ahmed Efendi, t.y., s. 75). Ancak bu durum, onun aleyhine birtakım gelişmelere sebep olmuş olmalı ki Bursa'yı terk edip Mekke, Dımaşk, Aksaray ve Darende'ye giderek yer değiştirmek zorunda kalmıştır (Akkuş, 2018, s. 167; Hızlı, 1987, s. 268-269; Kesenceli, 2012, s. 80-81; Şahin, 2009, s. 377-379; Taşdemir, 2018, s. 295-296). Somuncu Baba'nın irşat görevini yaptığı yıllarda, Safeviyye Şeyhleri Sadreddin ve Hoca Ali tarikatı siyasallaştırma yolunda adımlar atmışlardır. İlhanlıların yıkılmasıyla ortaya çıkan siyasi ve askerî otorite boşluğundan yararlanarak ileride kurulacak olan Safevî Devleti'nin alt yapısını oluşturacak eylemlere başlamışlardır (Hinz, 1992, s. 8,9). Hoca Ali döneminde, bölge Timur'un hâkimiyeti altına girmiş, Erdebil Şeyhi Hoca Ali Timur'la iyi ilişkiler kurarak onun siyasi ve iktisadî desteğini almayı başarmıştır (Eravcı, 2018, s. 409). Ankara Savaşı'ndan (1402) dönen Timur, Şeyh Hoca Ali'nin tavsiyesi üzerine Osmanlı esirlerini serbest bırakmıştır (Şah, 2007, s. 82-84). Emir Timur'un serbest bıraktığı Türkmenler, Erdebil'de "Gence Beyül" mezarının yakınına iskân ettirilmiştir. Böylece "Rumlu Süfileri" olarak tanımlanan bu esirler, artık serbest olup Safeviyye Tarikatı'nın sûfî ve müritlerini oluşturmuştur (Abdâl, 1924, s. 48; Artan, 2022, s. 159; Baharlı, 2021, s. 102; Türkeman & Afşar, Emir Kebir, s. 16).

Hoca Ali'nin Timur'la olan bu ilişkisi (İpek vd., 2010, s. 71; Üçer, 2005, s. 163; Yıldız, 2004, s. 66), Ankara Savaşı öncesinde, Osmanlı hükümdarı Sultan Yıldırım Bayezid'i kuşkulandırmış olabilir. Somuncu Baba'nın, Timur'la iyi ilişkileri olan Şeyh Hoca Ali'nin Osmanlı coğrafyasında halifesi olduğunun (Akgündüz, 2009, s. 56-57) devlet erkânı tarafından öğrenilmiş olması, bir anda Somuncu Baba'yı devlet için bir tehdide dönüştürmüş olma ihtimali vardır. Somuncu Baba'nın bir anda Bursa'yı terk etmesinin (Hızlı, 1987, s. 269) yüklendiği misyonla bağdaşmadığını düşünüyoruz. Safeviyye Tarikatı'nın Anadolu'daki irşat görevini yürüten bir halifenin, Şeyh'inden habersiz görev yerini terk etmesinde bir takım sebeplerin etkili olduğunu değerlendirilmekteyiz. Ancak ulaşabildiğimiz kaynaklar, Somuncu Baba'nın Bursa'ya geliş ve Bursa'dan ayrılışının sebepleri üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmazlar.

Osmanlı sultanı II. Bayezid'in saltanat yıllarında ortaya çıkacak olan Kızılbaş isyanlarının⁶ temellerinin Abdurrahman Erzincanî ve Somuncu Baba'nın irşat vazifesiyle Anadolu'ya gelmeleriyle (Akgündüz, 2009, s. 56-57) birlikte atılmış olabileceği düşünülmektedir. Klasik kaynakların (Taşköprülüzâde, 1985, s. 53-55), bu iki kişiden başka bir Erdebil halifesinden bahsetmemesi iddiamızı destekler mahiyettedir. Somuncu Baba'nın Safeviyye Tarikatı şeyhi Şeyh Hoca Ali'nin Anadolu'daki halifesi olduğunun anlaşılmasıyla birlikte halkın ve devlet ricalinin ona karşı tavırlarının değişmiş olabileceği tahmin edilmektedir (Bayramoğlu, 1983, s. 20-21).

Somuncu Baba'nın Bursa'da kaldığı süre içerisinde gizli bir faaliyet içerisinde olduğunu, yetiştirdiği halifelerini (Akkuş, 2018, s. 167; Hızlı, 1987, s. 267-268; Şahin, 2009, s. 378) Anadolu'nun çeşitli yerlerine özellikle de merkezî yönetimin gözetiminden uzak bölgelerde yaşayan konargöçer Türkmen aşiretlerine gönderdiğini, bu dervişler aracılığı ile Safeviyye Tarikatı'nın tasavvufî öğretisinin bu topluluklar arasından yaygınlık kazanmış olduğunu söyleyebiliriz (Akgündüz, 2009, s. 62-77; Taşdemir, 2018, s. 292-297).

Şeyh Cüneyd'i Anadolu'yu tercih etmesine ve onun Osmanlı hükümdarı sultan II. Murad'dan Kurtbeli bölgesini istemesine imkân veren güç, Anadolu'da konargöçer Türkmenler arasındaki Safeviyye Tarikatı'nın nüfuzudur.⁷ Uzun yıllar Bursa, Aksaray ve Darende'de irşat faaliyetinde bulunan Somuncu Baba'nın (Bayramoğlu, 1983, s. 20-22; Hızlı, 1987, s. 268-269) Anadolu Kızılbaşlığının teşekkülünde önemli

⁶ Daha fazla bilgi için bk. Hoca Saadetdin Efendi, 1979, s. 42-43,84-85; Müneccimbaş, 1285, s.428-429, 436-437, 440-441; Erkan, 2016, s. 112-216; Akman, 2008, s. 32-77; Artan, 2022a, s. 103-136; Erkan, 2014, s. 78-308.

⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Âşıkpâşazâde, 2013, s. 330-333; Hinz, 1992, s. 16-22.

bir rol oynadığı tahmin edilmektedir. Bu konuda kesin bir şey söyleyebilecek kadar klasik kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Bu eksikliğin dinî ve siyasi nedenlerden kaynaklanmış olabileceği değerlendirilmektedir.⁸

2.1. Somuncu Baba'nın Halifeleri

Somuncu Baba'nın Bursa'da olduğu yıllarda, Emir Sultan (ö. 1429) ve Molla Fenârî (ö. 1434-5) gibi devrin önemli şahsiyetleriyle dostluk kurduğunu biliyoruz (Kesenceli, 2012, s. 147-149). Somuncu Baba'nın Erdebiliyye Tarikatı'nın Anadolu'da geniş yetkilerle donatılmış bir halifesi olduğunu söyleyebiliriz (Akgündüz, 2009, s. 62-63). Emir Sultan ve Molla Fenârî'nin Somuncu Baba'ya karşı göstermiş oldukları saygının sınırı ve ölçüsü de dikkate alındığında (Okhan, 1949, s. 43-46) bu iki ismin Somuncu Baba aracılığı ile Safeviyye Tarikatı'nın müridi oldukları düşünülmektedir.

Osmanlı sultanı Yıldırım Bayezid döneminde yapılan Ulu Camii'nin açılışı, Cuma günü olmuştur. Yıldırım Bayezid, Emir Sultan'dan Cuma hutbesini okuması ister (Taşköprülü-zâde, 1985, s. 53). Emir Sultan, Somuncu Baba'yı devlet erkânına ve halka tanıtmak aynı zamanda bu durumu bir fırsata çevirmek için Somuncu Baba'yı Yıldırım Bayezid'le tanıştırır. Somuncu Baba'yı padişaha bir veli gibi tanıtan Emir Sultan, Somuncu Baba'nın Cuma hutbesini okumaya daha layık olduğunu, bu görevin ona verilmesin sultandan rica eder (Bursalı Mehmet Tahir Efendi, t.y., s. 103). Yıldırım Bayezid, aynı zamanda damadı da olan Emir Sultan'ın bu ricasını kırmaz ve Somuncu Baba'ya bu görevi tevcih eder (Akgündüz, 2009, s. 65-66).

Somuncu Baba, bu fırsatı iyi değerlendirir. İlmî kabiliyetini ve birikimini Fatih Sûresi'ni yedi farklı şekilde tefsir ederek ortaya koyar. Bilgisi ve yorumuyla başta devlet erkânı olmak üzere o esnada camide bulunan devrin ulemasını derinden etkiler (Bayramoğlu, 1983, s. 20). Bu hutbeyle cemaat üzerinde olumlu bir intiba uyandıran Somuncu Baba, bir anda devlet erkânı, ulema ve halkın ilgi odağı hâline gelir ve bu arada da gerçek kimliği açığa çıkar (Taşğın, 2014, s. 24).

Cuma günü camide, cemaat arasında bulunan Molla Fenârî, Somuncu Baba'nın ilmî birikiminden ve yorum kabiliyetinden etkilenir ve onun aracılığı ile Safeviyye Tarikatı'nın müridi olur (Aydın, 2005, s. 245). Bu olaydan sonra gerçek kimliği açığa çıkan Somuncu Baba'nın devlet erkânı için bir tehdit olarak algılanmış olabileceği düşünülmektedir. Onun Bursa'yı terk etmesinin (Taşköprizâde Ahmed Efendi, t.y., s. 75) bu muhtemel tehdit algısıyla ilişkili olduğu tahmin edilmektedir. Her ne kadar kaynaklarda, halkın ilgisinden rahatsız olduğu için Bursa'yı terk ettiği yönünde bilgiler olsa da Safeviyye Tarikatı'nın tasavvufî öğretisini Anadolu'da yayma misyonu ile Bursa'da bulunan Safeviyye halifesinin (Kesenceli, 2012, s. 146-147) elde ettiği bu avantajı amacına ulaşmak için kullanabileceği değerlendirilmektedir. Erdebil Tarikatı halifesinin (Taşdemir, 2011, s. 27-28) bu fırsatı kaçırmaması, elbette ki düşünülemez. Somuncu Baba'nın, halkın Erdebil Tekkesi'ne (Okhan, 1949, s. 43-44; Önder, 1973, s. 78), onun halifesine olan ilgisini, üstlendiği misyonun lehine kullanmak isteyebileceği söylenebilir.

Safeviyye Şeyhleri, halife seçiminde dikkatli davranmışlar, toplum üzerinde etki bırakacak ve tarikata mürit kazandırabilecek bilgi, birikim ve yeteneğe sahip kişileri temsilci seçerek çeşitli bölgelere göndermişlerdir (Ekinci, 1997, s. 101-105). Onlardan istenen şey, gittikleri bölgelerde Safeviyye Tarikatı'nın propagandasını yaparak tarikata mürit kazandırmaktır. Somuncu Baba'dan da aynı şeylerin istenmiş olabileceğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu amaçla Bursa'ya gönderilmiş olan Safeviyye halifesi Somuncu Baba (Akkuş, 2018, s. 165; Hızlı, 1987, s. 264-266; İvgin, 1990, s. 87-88; Şahin, 2009, s. 377; Taşdemir, 2018, s. 292), tarikatın hedeflerini gerçekleştirmek için çaba harcamıştır.

Osmanlı devlet erkânının Somuncu Baba'nın gücünü fark ettiklerini, bu gücünden devletin bekası açısından rahatsız olduklarını ve de bu rahatsızlığın bir şekilde Somuncu Baba'ya yansımış olduğu düşünülebilir. Devlet erkânının Somuncu Baba'ya yapmış olabileceğini tahmin ettiğimiz siyasi baskı sonucunda, onun Bursa'yı terk ederek gözden ırak bölgelere çekildiği, propaganda faaliyetlerine buralarda devam ettirdiği ve yaptığı irşat faaliyetleri sonucunda da başta Hacı Bayram Veli gibi pek çok halife yetiştirdiği söylenebilir (Akgündüz, 2009, s. 64-74).

Ankara Savaşı sonrasında, Osmanlı Devleti'nde yaşanan iç karışıklıktan faydalanan Somuncu Baba, Aksaray ve Darendede bölgesinde propaganda faaliyetlerine hız vermiştir (Taşdemir, 2011, s. 34-35). Ankara Savaşı'ndan sonra Anadolu, Timur'un hâkimiyeti altına girer. Timur'un Erdebil Şeyhi Hoca Ali'ye vermiş olduğu siyasi ve iktisadî destek (Hinz, 1992, s. 9), devlet ricalinin siyasi baskısından kurtulan Somuncu Baba ve Erdebil Tarikatı'na mensup mürit ve dervişlerin rahat nefes almasını sağlamıştır. Bu siyasi ortamı iyi değerlendiren Somuncu Baba ve onun halifeleri, Anadolu'da yaşayan konargöçer Türkmen aşiretleri

⁸ Erpolat, 2020, s. 155-169; Daha fazla bilgi için bk. Savaş, 2002, s. 17-130; Uluerler, 2014, s. 12-35.

arasındaki irşat faaliyetlerine yoğun bir şekilde devam etmişlerdir (Akgündüz, 2009, s. 63-74; Bayramoğlu, 1983, s. 20-25; Sheikh, 2012, s. 313-318; Taşköprülüzâde, 1985, s. 53).

Somuncu Baba, Osmanlı Devleti'nin Ankara Savaşı'ndan sonra içine düştüğü 11 yıllık fetret devrindeki siyasi ve askerî kargaşadan yararlanarak Safeviyye Tarikatı'nın nüfuz alanını genişletmiştir (Bayramoğlu, 1983, s. 21-22). Kendilerinden sonra bu misyonu devam ettirecek Karamanlı Şeyh Süca' Sultan Sücaüddin Halife, Lârendeli Şeyh Muzafferuddîn, Akşemseddîn, Karaşemseddîn, Akbedreddîn, Muslihiddîn-i Karamânî, Hacı Bayram Veli ve Molla Fenârî gibi önemli şahsiyetleri (Akgündüz, 2009, s. 74) yetiştirerek Safeviyye-Erdebiliyye Tarikatı'nı güçlendirmiştir.

3. Safeviyye Tarikatı'nın Anadolu'da Yayılma Süreci

Somuncu Baba'nın vefatının ardından Hacı Bayram Veli, Safeviyye Tarikatı'nın Anadolu'daki ikinci halifesi olur (Taşköprizâde Ahmed Efendi, t.y., s. 77). Somuncu Baba'nın, ölene kadar Safeviyye Tarikatı Şeyhi Hoca Ali (Şah, 2007, s. 82-84) ile irtibatlı olduğunu söyleyebiliriz. Hacı Bayram Veli'nin Somuncu Baba'dan sonra halife olarak tayin edilmesinin Somuncu Baba'nın teklifi ve Şeyh Hoca Ali'nin onayıyla gerçekleşmiş olduğunu düşünmek mümkün. Tarikatlardaki veraset ve halife tayin sistemi dikkate alındığında bu görevlendirmenin Safeviyye Tekkesi'nin iç işleyişine (Ekinci, 1997, s. 101-104) uygun olduğu bir vakıdır.

Osmanlı kaynakları (Akgündüz, 2009, s. 64-74; Bursalı Mehmet Tahir Efendi, t.y.; Taşköprülüzâde, 1985, s. 53-56), ısrarla Somuncu Baba ve onun halifesi Hacı Bayram Veli'yi Safeviyye Tarikatı'ndan bağımsız hareket eden kişiler gibi tanıtsa da bu şahıslar, Şeyh Hoca Ali'yle irtibatlarını kesmemişlerdir. Çünkü bu dönemde, Timur'la Şeyh Hoca Ali arasında iyi bir ilişki söz konusudur (Hinz, 1992, s. 9). Timur, Ankara Savaşı dönüşünde Erdebil'e uğrar, Şeyh Hoca Ali'ye gereken saygıyı gösterir, Erdebil ve çevresindeki köylerin gelirini tekkeye bağışlar. Hatta Şeyh Hoca Ali'nin ricası üzerine esir Osmanlı askerlerini serbest bırakır (Eravcı, 2018, s. 409). Serbest bırakılan esirlerin bir kısmı Erdebil'de kalıp ve Şeyh Hoca Ali'nin müridi olurken, bir kısmı da Anadolu'ya geçerek Safeviyye Tarikatı'nın dervişleri olarak gönüllü irşat görevini üstlenirler (Tuysuz ve Yılmaz, 2019, s. 733). Bu kişilerin Anadolu'daki yerleşik ve konargöçer Türkmen aşiretleri (Gündüz, 2007, s. 9-175; Orhonlu, 1987, s. 12-98; Polat, 2004, s. 36-210; Refik, 1989, s. 1-222; Anadolu'daki Türkmen konargöçerlerle ilgili daha fazla bilgi için bk. Togan, 1981, s. 191-200, 251-259) arasına katılarak bu tekkenin tasavvufi öğretisini yaymışlardır. Emir Timur'un serbest bıraktığı Türkmenler, Erdebil'de "Gence Beyül" mezarının yakınına iskân ettirilmiştir. Böylece "Rumlu Sufileri" olarak tanımlanan bu esirler, artık serbest olup Safeviyye Tarikatı'nın sûfi ve müritlerini oluşturmuştur.⁹

Sultan II. Bayezid devrinde yaşanan Şahkulu ve Nur Halife isyanlarına (Tansel, 1966, s. 248-257) katılan Kızılbaş Türkmenlerin, Abdurrahman Erzincanî, Somuncu Baba ve onların halifelerinin (Bayramoğlu, 1983, s. 20-24) faaliyetleri sonucu olarak Erdebil Tarikatı'na bağlandıklarını söylenebilir. Aksi takdirde bu kadar güçlü bir ordunun kısa süre içinde organize olup, Osmanlı ordusunu yenecek güce ulaşması mümkün değildi. Kanaatimizce Kızılbaşlık hareketi, Abdurrahman Erzincanî, Somuncu Baba ve onların halifeleri aracılığı ile Türkmen aşiretleri arasında taban bulmuş ve Osmanlı Devleti'ni sarsacak bir güce ulaşmıştır (Bayrak, 2004, s. 165-179).

Sultan II. Murad'ın, Safeviyye Tarikatı'nın Erdebil ve çevresindeki siyasi ve askerî faaliyetlerini yakından takip ettiğini görüyoruz. Tahta çıktığı ilk yıllarda, tekkenin Anadolu'daki halifesi Hacı Bayram Veli'yi birkaç kez Edirne'ye çağırır (Taşköprizâde Ahmed Efendi, t.y., s. 77). Bu görüşmelerde, Anadolu'da yaşayan Türkmen aşiretleri arasında hızla taban bulan Safeviyye Tarikatı'nın bu topluluklar üzerindeki etkisini anlamaya çalışır (Bayramoğlu, 1983, s. 24-25; Çiftçi, 2012, s. 276-278; Okhan, 1949, s. 47-48).

Hacı Bayram Veli'nin Edirne'ye birkaç kez çağırılmış olması (Ata, 2017, s. 340; Bayramoğlu, 1983, s. 24-29; Küçükkaya, 2016, s. 310; Sönmez, 2017, s. 531-532), Osmanlı sultanının, bu tarikatın siyasi gücünden ciddi şekilde çekindiğini göstermektedir. Çağdaş bazı çalışmalarda, Osmanlı sultanlarının her yıl Safeviyye/Erdebiliyye Tarikatı ve onun Şeyhine "Çerağ Akçesi" gönderdiği yönünde bilgiler mevcuttur (Tuysuz & Yılmaz, 2019, s. 727; Yazıcı, 1966, s. 53). Bu da bize Osmanlı devlet ricalinin Anadolu Türkmen aşiretleri arasında büyük bir nüfuza sahip olan Erdebil Tarikatı ve müritlerinden (Âşıkpaşazâde, 2013, s. 330-333; Yıldırım, 2008, s. 187-210) ciddi şekilde endişe duyduklarını, olası bir tehlikeyi bertaraf etmek için bu tarikatın şeyhleri ile iyi ilişkiler kurmaya çalıştıklarını gösteriyor.

Klasik ve çağdaş kaynakların verdiği bilgilerden, II. Bayezid dönemine kadar Osmanlı topraklarında yaşayan Türkmen aşiretleri arasında Safeviyye-Erdebiliyye Tarikatı'nın baskın bir dinî düşünce akımı olduğu

⁹ Daha fazla bilgi için bk. Abdâl, 1924, s. 48; Artan, 2022, s. 159; Baharlı, 2021, s. 102; Türkeman & Afşâr, Emir Kebir, s. 16.

anlaşılmaktadır (Âşıkpaşazâde, 2013, s. 330-333; Karadeniz, t.y.-b, s. 54-65; Ocak, 2009, s. 38-56; Sak, 2019, s. 355-363; Soyger, 1999, s. 33-36).

Hacı Bayram Veli öldüğünde, geride Akşemseddin, Yazıcıoğlu Muhammed, Yazıcıoğlu Ahmed Bican, Şeyh Salahaddin, Germiyanoglu Şeyhi, Molla Zeyrek, Eşrefoglu Rumî, Baba Nahnâsî-i Ankaravî (Bakırcı), Akbıyık Meczûb Sultan (Tüccar), Şeyh Emir Sikkînî Ömer Dede, Şeyh Lütfullah, Şeyh Yusuf Hakikî, İnce Bedreddin, Kızılca Bedreddin, Şeyh Ulvan Şirazi, Kemal Halvetî (Kemal Ummî), Abdülkadir Isfahanî, Ahmed Baba, Şeyh Muslihiddin Halife gibi etkili kişileri halife olarak bırakır (Arslan, 2016, s. 326-345; Bayramoğlu, 1983, s. 48-57; Çelik, 2016, s. 45-82; Karatop, 2012, s. 71-80; Özkan, 2016, s. 348-357; Özköse, 2016, s. 268-274; Sönmez, 2017, s. 526-539; Şahin, 2012, s. 140-147). Bu halifelerin gayretleri sonucunda Safeviyye Tarikatı, Bayramiyye adı altında Anadolu coğrafyasında faaliyetlerine devam eder. Bayramiyye Tarikatı'nın şeyh silsilesi, Şeyh Safiyüddin-i Erdebilî'ye kadar uzanır. Erdebil şeyhleri, Bayramiyye Tarikatı silsilesinin ilk halkasını oluşturur (Bağçeci & Deniz, 2019, s. 21; Bayramoğlu, 1983, s. 60-82; Fidan, 2005, s. 27; Önder, 1973, s. 78).

3.1. Safeviyye Tarikatı ve Anadolu Türkmenleri

Safeviyye-Erdebiliyye Tekkesi, Şeyh İbrahim (ö. 1447) ile birlikte askerî bir güce dönüşür. Şeyh İbrahim'in Akkoyunlu, Karakoyunlu ve Timurlular arasında izlemiş olduğu siyasi ve askerî strateji, zaman içerisinde Erdebil Tekkesi ve şeyhlerini bölge devletleri için bir tehdit unsuruna hâline getirir (Haksever, 2017, s. 517; Karadeniz, 2019, s. 7; Musalı, 2016, s. 18-21; Öngören, 2008, s. 461; Tuysuz & Yılmaz, 2019, s. 733-734). Şeyh İbrahim, Akkoyunlu, Karakoyunlu ve Timurlular'ın kendi aralarındaki güç mücadelesinde (Uzunçarşılı, 1969, s. 181-184), zaman zaman taraf değiştirerek tarikatın/tekkenin siyasi ve iktisadi menfaatlerine göre güçlüden yana tavır takınır (Tuysuz & Yılmaz, 2019, s. 734).

Şeyh İbrahim tarikatın başına geçtiğinde, Azerbaycan toprakları güç mücadelesine sahne olmaktaydı. Karakoyunlu hükümdarı Kara İskender, bir yandan kardeşi Cihan Şah, bir yandan da Timurlu Hükümdarı Şâhruh'la siyasi ve askerî mücadele içerisindeydi.¹⁰ Bu süreçte Erdebil şeyhi Şeyh İbrahim, Timurlu hükümdarı Şâhruh'u destekler. Buna karşılık Şâhruh da Kara İskender'e karşı Erdebil Tarikatı ve onun sahip olduğu toprakları himayesine alır (Musalı, 2016, s. 19-20). Cihan Şah'ın Kara İskender'i yenip Karakoyunlu Devleti'nin hükümdarı olunca bu defa da onu destekler. Şeyh İbrahim, müritlerinden oluşan askerî bir birlikle Cihan Şah'ın emrinde Gürcistan Seferi'ne katılarak askerî eylemleri başlatmış olur (Tuysuz & Yılmaz, 2019, s. 734).

Şeyh İbrahim ile birlikte Safeviyye Tarikatı aynı zamanda askerî karargâha dönüşür. Safeviyye şeyhinin bu faaliyetleri, Osmanlı yönetimi tarafından dikkatlice takip edilmiştir. Şeyh İbrahim'den sonra oğlu Cüneyd, tarikatın şeyhi olur (Müneccimbaşı, 1285, s. 180-181). Şeyh Cüneyd, yaşının küçüklüğü sebebiyle amcası Şeyh Cafer'in himayesinde posta oturur. Bir süre sonra Karakoyunlu hükümdarı Cihan Şah ve onun dünürü olan amcası Şeyh Cafer'in baskıları sonucu, şeyhlik makamından ayrılmak zorunda kalır (Hinz, 1992, s. 15). Baskılara dayanmayan Şeyh Cüneyd, Erdebil'i terk ederek Safeviyye Tarikatı'nın en güçlü nüfuz alanı olan Anadolu'ya gelir ve Türkmen aşiretlerine sığınır (Âşıkpaşazâde, 2013, s. 330-333).

Şeyh Cüneyd, Anadolu'daki Türkmenler arasındaki müritlerinin çokluğuna ve onların Osmanlı topraklarında sahip oldukları siyasi ve askerî güce güvenerek Osmanlı Sultanı II. Murad'dan Kurtbeli'ni kendisine bağışlamasını ister. Amacı, bu bölgeyi tarikatın Anadolu'daki siyasi ve askerî karargâhına dönüştürmektir. Uzun zamandan beri Erdebil şeyhlerinin siyasi ve askerî faaliyetlerini yakından takip eden ve bu konuda her türlü tedbiri almaktan çekinmeyen II. Murad, Şeyh Cüneyd'in asıl niyetinin ne olduğunu bildiğinden "Bir tahta iki sultan sığmaz." diyerek onun bu teklifini reddeder (Âşıkpaşazâde, 2013, s. 330).

Şeyh Cüneyd, Anadolu'daki müritlerini etrafına toplayabilmek ve onlarla iletişime geçmek için yeni arayış içine girer. Safeviyye Tarikatı'na mensup Türkmen obalarının yoğun olarak yaşadığı Karaman bölgesine gider. Toros dağlarında yaşayan Varsak Türkmenlerinden destek almak için bu bölgeyi seçmiştir. Bu bölgede, müritleri aracılığı ile yer edinmeye çalışır. Bu amaçla da Osmanlı toprağı olmayan Konya'daki Sadreddin Konevî dergâhına sığınır. Dergâhta bir süre eğitim alır. Sahabe ve Ehli-i Beyt'in fazileti konusunda dergâhın şeyhi Şeyh Abdullatif ile yaşadığı bir tartışma sonucu dergâhtan kovulur ve Karaman bölgesinde istenmeyen adam ilan edilir (Âşıkpaşazâde, 2013, s. 331). Şeyh Cüneyd, niyetinin anlaşılması üzerine bu tartışma bahanesiyle Karaman bölgesinden çıkartılmış da olabilir. Bölge, Karamanoğulları toprağıdır. O coğrafyada yaşayan Türkmen konargöçerlerin muhtemelen büyük bir çoğunluğu, Şeyh Cüneyd'in mürididir. Karamanoğlu Mustafa ve Şahkulu İsyanı'nın başladığı bölge (Erkan, 2016, s. 112-216) dikkate alındığında Şeyh Cüneyd'in neden Karaman bölgesini tercih ettiği daha iyi anlaşılır. Ayrıca 1500 Karamanoğlu Mustafa,

¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Sümer, 1992a, s. 116-135.

1501 Şahkulu, 1512 Nur Halife, 1520 Bozoklu Celal, 1526 Baba Zünnûn ve Şah Kalender isyanlarının başladığı coğrafya ve bu isyanlara destek veren Türkmen aşiretleri bir bütün olarak incelendiğinde¹¹, Şeyh Cüneyd'in Erdebil'den Anadolu'ya neden geçtiği, Sultan II. Murad'ın Şeyh Cüneyd'in talebini neden reddettiği ve Karamanoğulları toprağından neden çıkarıldığını anlamak kolaylaşır. Anadolu'da tutunamayacağını anlayan Şeyh Cüneyd, Suriye taraflarına gider. Bölgede sıcak karşılır ve bölge hâkimleri tarafından desteklenir. Bir süre sonra da Akkoyunlu Devleti hükümdarı Uzun Hasan'ın davet mektubu üzerine Diyarbakır'a gider (Abdâl, 1924, s. 67; Artan, 2022, s. 161; Baharlu, 2021, s. 104; Hinz, 1992, s. 26-27).

16. yüzyılda ortaya çıkan ilk isyanları incelediğimizde, Safeviyye Tarikatı'nın tasavvufi öğretisinin Anadolu'daki konargöçer Türkmen aşiretleri arasında nasıl hızlı bir şekilde yayılarak taban bulduğu anlaşılmaktadır.¹² Bu propaganda faaliyetlerinin, Abdurrahman Erzincanî'nin Erzincan'a, Somuncu Baba'nın ise Bursa'ya gelip yerleşmesiyle başlamış olabileceğini söyleyebiliriz (Taşköprülüzâde, 1985, s. 53-54).

Kimliğinin açığa çıkmasından sonra Somuncu Baba'nın gerçek niyeti devlet erkânı tarafından anlaşıldığı, bundan dolayı üzerinde siyasi baskı olduğu, onun bu baskıya dayanamayarak Bursa'dan ayrılmış olabileceğini değerlendiriyoruz. Bir rivayete göre kimliğinin açığa çıkması üzerine onun; “*Eyvah sırrım faş oldu, dillere düştüm, burada durucu değilim, artık kesret vaki oldu.*” dediği (İvgin, 1990, s. 88; Taşköprizâde Ahmed Efendi, t.y., s. 75) ve bunun üzerine Bursa'dan ayrılarak izini kaybettiği anlaşılmaktadır (Akgündüz, 2009, s. 66-67).

Yıldırım Bayezid döneminde, muhtemelen sıkı takibe alınan Safeviyye Tarikatı müritleri, Ankara Savaşı'ndan sonra Timur'un Şeyh Hoca Ali'ye karşı takındığı olumlu tavır ve Safeviyye/Erdebiliyye Tarikatı'nı himaye etmesiyle (Hinz, 1992, s. 9) rahata kavuşmuşlardı. Timur'un, Safeviyye Tarikatı ve şeyhine karşı takındığı bu olumlu tavır, Anadolu'da Safeviyye Tarikatı müntesiplerine siyasi ve iktisadi bir rahatlatma şeklinde yansıdığını söyleyebiliriz. Ankara Savaşı'nın ortaya çıkardığı siyasal istikrarsızlıktan yararlanan Abdurrahman Erzincanî (Akgündüz, 2009, s. 31-40), Somuncu Baba ve onun halifesi başta Hacı Bayram Veli'nin irşat faaliyetlerine hız vermiş olduklarını düşünebiliriz. Şeyh Cüneyd, Abdurrahman Erzincanî, Somuncu Baba ve halifelerinin faaliyetleri sonucu, Safeviyye Tarikatı'na bağlanan Türkmen aşiretlerine sığınmayı tercih etmesi (Âşıkpaşazâde, 2013, s. 330-333; Münecimbaşı, 1285, s. 3/180-181) bu nedenden dolayıdır.

Klasik Osmanlı kaynakları, Somuncu Baba ve Hacı Bayram Veli hakkında bilgi verirken bu şahısların Safeviyye-Erdebiliyye Tarikatı ve onun şeyhleri ile olan ilişkilerine fazla yer vermeyerek konuyu geçiştirirler (Akgündüz, 2009, s. 55-74; Bursalı Mehmet Tahir Efendi, t.y., s. 103; Taşköprülüzâde, 1985, s. 53-55). Bayramiyye Tarikatı'nı Safeviyye Tarikatı'ndan bağımsız bir tarikatmış gibi anlatmayı tercih ederler. Somuncu Baba ve Hacı Bayram Veli'nin, Safeviyye şeyhlerinin Anadolu'daki halifeleri ve temsilcileri olduğu, görmezden gelinir (Bayramoğlu, 1983, s. 19-29). Bu ihmalin 16. yüzyılda yaşanan Kızılbaş ayaklanmalarından sonra toplumda oluşan siyasi baskıdan kaynaklanmış olabileceğini değerlendiriyoruz (Bayrak, 2004, s. 165-179; Erkan, 2016, s. 107-379; İpek vd., 2010, s. 101-132; Savaş, 2002, s. 137-173; Üçer, 2005, s. 160-179; Yıldız, 2004, s. 17-31). Bu nedenledir ki klasik ve çağdaş kaynaklar, Bayramiyye Tarikatı'nı Safeviyye/Erdebiliyye Tarikatı ve Kızılbaşlık hareketinden ayırıştırarak farklı bir konuma oturtmayı tercih ederler (Bağgeci & Deniz, 2019, s. 21; Bayramoğlu, 1983, s. 59-82; Eşrefoğlu Rumî, 2002, s. XVIII; Fidan, 2005, s. 27-28; Okhan, 1949, s. 41-78; Önder, 1973, s. 77-81; Taşköprizâde Ahmed Efendi, t.y., s. 74-77).

Osmanlı Sultanı II. Murad'ın, Hacı Bayram Veli'yi Edirne'ye çağırıp sorgulaması, nedensiz değildi. Kaynaklar, bu konunun ayrıntısına girmezler. Sultan II. Murad'ın Hacı Bayram Veli ile ne konuştuğu, ondan isteklerinin neler olduğu; Hacı Bayram Veli'nin Sultan'a nasıl bir teminat verdiği (Bayramoğlu, 1983, s. 24-34) konusunda yeterli bilgi sahibi değiliz.

Hacı Bayram Veli'nin, Ankara Savaşı sonrasında Timur'un himayesinde Anadolu'daki Türkmen aşiretleri arasında yeniden yoğun bir irşat faaliyetine başladığını söylemek mümkün. Kendisi, Safeviyye Tarikatı'nın Anadolu'daki halifesi ve temsilcisidir. Temel görevi, Safeviyye Tarikatı'nın öğretisini geniş kitlelere ulaştırmak ve tarikata mürit kazandırmaktır. Zaten var olan propaganda faaliyetlerine, çevre Türkmen aşiretlerine gönderdiği halifeler aracılığıyla hız verir (Arslan, 2016, s. 326-345; Erşahin, 2017, s. 399-411; Karatop, 2012, s. 71-80; Özkan, 2016, s. 348-357; Ayrıntılı bilgi için bk. Özköse, 2016, s. 268-275; Sönmez, 2017, s. 526-539; Şahin, 2012, s. 140-146).

Osmanlı hükümdarı Yıldırım Bayezid ve devlet erkânının siyasi baskısından kurutulan Safeviyye dervişleri, Timur'un siyasi desteğini de arkalarına alarak Anadolu coğrafyasında yaşayan Türkmen aşiretleri

¹¹ Daha fazla bilgi için bk. Erkan, 2016, s. 233-347.

¹² Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Türüt, 2019, s. 63-69.

içerisinde propaganda faaliyetlerini çok rahat bir şekilde yürütürler. Timur'un Ankara Savaşı dönüşü Erdebil'i ziyaret ederek Şeyh Hoca Ali ile görüşmesi, Hoca Ali'nin ricası üzerine Osmanlı esirlerini serbest bırakması ve Erdebil ve çevresindeki köylerin gelirlerini Safeviye Tekkesi'ne bağışlaması (Hinz, 1992, s. 9), bu iddiamızı doğrular diye düşünüyoruz. Bu konuda klasik kaynaklarda (Müneccimbaşı, 1285, s. 3/180), yeterli bilgi olmasa da bazı tarihî veriler üzerinden bu türden yorumlarda bulunabiliriz diye düşünüyoruz.

Karaman'da, ulemanın kışkırtmasıyla Karamanoğlu İbrahim Bey'in istenmeyen adam ilan ederek topraklarından kovduğu Şeyh Cüneyd, önce Toroslarda konargöçer bir hayat süren Varsak Türkmen obasına sığınır. Ancak İbrahim Bey'in baskısı üzerine bu bölgeden ayrılır ve Türkmen aşiretlerinin yoğun olduğunu tahmin ettiğimiz İskenderun bölgesine gider (Ayrıntılı bilgi için bk. Âşıkpaşazâde, 2013, s. 330-333). Onun bu bölgeyi tercih etmesi, burada yaşayan Türkmen aşiretleri arasında kendisine bağlı müritlerinin olmasından dolayıdır. Şeyh Cüneyd'in Anadolu'da gittiği her yerde sığınacak bir yer bulabilmesi, Safeviye Tekkesi'nin Anadolu'da zaman içinde nasıl yayıldığını ve sosyal bir tabana sahip olduğunu bizlere göstermektedir.

İskenderun bölgesinde irşat faaliyetlerine ağırlık veren Şeyh Cüneyd, bu faaliyetleriyle Memlük ulemasını rahatsız eder. Bu durumdan rahatsız olan ulema, onu Memlük Sultanı Çakmak'a şikâyet ederler. Şeyh Cüneyd'in siyasi ve askerî hedeflerinden rahatsızlık duyan Memlük Sultanı, Şeyh Cüneyd'i topraklarından çıkarır (Sümer, 1992c). Şeyh Cüneyd, bu sefer de Canik dağlarına çekilir. Kendisine tabi Türkmen aşiretlerinden bir ordu kurar ve Trabzon Rum İmparatorluğu'na karşı saldırıya geçer (Hinz, 1992, s. 19-20).

Anadolu'daki Safeviye/Erdebiliye Tarikatı'na mensup Türkmen aşiretleri, Şeyh Cüneyd'in etrafında bir araya gelerek siyasi ve askerî bir güce dönüşür. Amasya'da sancak görevinde bulunan Şehzade II. Bayezid'in Trabzon Rum İmparatoruna yardım etmesi sonucu, Şeyh Cüneyd geri çekilmek zorunda kalır. Bunun üzerine Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'a sığınan Şeyh Cüneyd, müridlerinden meydan getirdiği askerî birliklerle Uzun Hasan'a destek olmaya başlar (Woods, 1993, s. 149).

Şeyh Cüneyd'in Anadolu Türkmen aşiretleri üzerindeki siyasi ve askerî nüfuzu, onun Anadolu'ya gelmesiyle birlikte oluşmuş değildi. Bu nüfuz, Abdurrahman Erzincanî, Somuncu Baba ve Hacı Bayram Veli gibi Safeviye Tarikatı'na mensup halife ve dervişlerin Türkmen aşiretleri içinde yürüttükleri uzun soluklu irşat ve propaganda faaliyetlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır (Sak, 2019, s. 355-363; Sheikh, 2012, s. 313-318; Taşgın & Öner, 2017, s. 492-499; Ulu, 2018, s. 99-102). Şeyh Cüneyd'in ulaştığı bu güç dikkate alındığından, Osmanlı sultanları Yıldırım Bayezid ve II. Murad'ın, Somuncu Baba ve Hacı Bayram Veli'ye karşı tutumlarının nedeninin daha iyi anlaşılacağını düşünüyoruz (Bayramoğlu, 1983, s. 20-29). Her iki Sultan da Safeviye Tarikatı'nın Anadolu'daki askerî ve siyasi nüfuzunu fark etmişler ve gerekli tedbirleri almışlardır. Osmanlı devlet erkânı, Yıldırım Bayezid'den itibaren Safeviye/Erdebiliye Tarikatı'nın halifeleri aracılığı ile Anadolu'da yürüttükleri propaganda faaliyetlerini dikkatle takip etmişler ve zaman zaman gerekli tedbirleri almışlardır (Erşahin, 2002, s. 166; Tansel, 1966, s. 121-122). Ancak bu tedbirler yeterli olmadığı için 16. yüzyıla gelindiğinde, Karamanoğlu Mustafa, Şahkulu, Nur Halife, Bozoklu Celal gibi kişilerin başlatmış olduğu Kızılbaş nitelikli isyanların¹³ ortaya çıkmasına engel olunamayacaktır.

Şeyh Cüneyd'in Uzun Hasan'la girdiği siyasi ve askerî işbirliği, onun dikkatini Erdebil'e yöneltmesini sağlar. Yeniden Erdebil'e gidebilmesi için Uzun Hasan'ın siyasi ve askerî desteğine ihtiyaç duyan Şeyh Cüneyd, uzun uğraşlar sonucu Erdebil'e dönmeyi başarır ve yeniden tarikatın şeyhi olur (Müneccimbaşı, 1285, s. 3/181).

Şeyh Cüneyd'in ölümünün ardından oğlu Haydar (1488), şeyhlik makamına getirilir (Müneccimbaşı, 1285, s. 3/181). Yaşının küçüklüğü sebebiyle amcası Cafer'in himayesine verilir (Ekinci, 1997, s. 82). Karakoyunlu Devleti yıkılmış, bölge Akkoyunlu Devleti'nin egemenliği altına girmiştir (Uzunçarşılı, 1969, s. 184). Şeyh Haydar ile birlikte Kızılbaş kavramı da ortaya çıkmaya başlar. Onun geliştirdiği "Haydarî Taç" Safeviye Tarikatı'nın resmî bir başlığı hâline gelir. On İki İmamı simgeleyen iki parmak genişliğinde on iki dilimden oluşan ve üst kısmı kırmızı olan bu başlık, alttan beyaz bir bezle sarılan ve yukarı doğru sivrilmiş bir börtüdür (Gündüz, 2010, s. 32). Bu başlıktan dolayı Kızılbaş olarak tanımlanan Safeviye Tarikatı müritleri, zamanla Osmanlı toplumunda Safevî Devleti yanlısı Türkmen aşiretlerinin de adı olmuştur (Ocak, 2009, s. 38-56; Roemer, 2006, s. 81-92; Savaş, 2002, s. 23; Soyuer, 1999, s. 33-36; Uluerler, 2014, s. 13-35).

Şeyh Haydar'dan sonra Akkoyunlu Devleti'ni yıkıp yerine Safevî Devleti'ni kuracak güce ulaşan tarikat mensupları, Şeyh İsmail'in 1501 yılında Akkoyunlu Sultanı Elvend'i yenip Tebriz'i ele geçirmesiyle birlikte yeni bir döneme girerler (Yinanç, 1989, s. 89-91). Şeyh İsmail, yeni kurulan Safevî Devleti'nin şahı olur. Şah İsmail, Anadolu'daki Kızılbaş Türkmenleri kendisine katılmaya ve bulundukları bölgede, Osmanlı Devleti'ne karşı isyan çıkarmaya çağırır (Erşahin, 2002, s. 131; Gündüz, 2010, s. 45-51; Sümer, 1992c, s. 117-

¹³ Ayrıntılı bilgi için bk. Erkan, 2016, s. 112-356.

124; Uzunçarşılı, 1969, s. 197; Woods, 1993, s. 265-269). O dönemde Anadolu'da yaşanan sosyo-ekonomik sorunlar, uzun süren seferler, baskılar, yoksulluk, aşırı vergilerin etkisi ile Türkmen Aşiretleri Şah İsmail'in bu emri yerine getirirler.¹⁴ Kızılbaş Türkmen aşiretleri, toplu olarak Tebriz'e göç ederler (Gündüz, 2010, s. 52-61; Yinanç, 1989, s. 90-91). Anadolu'da kalan Kızılbaş Türkmen aşiretleri, Şah İsmail'in emri üzerine teşkilatlanarak 1500 yılında Karamanoğlu Mustafa, 1501 yılında Şahkulu, 1512 yılında Nur Halife (Müneccimbaşı, 1285, s. 3/428, 429, 436, 437, 440, 441), 1520 yılında Bozoklu Celal, 1526 yılında Baba Zünnûn ve Şah Kalender adlı şahısların liderliğinde Osmanlı Devleti'ne karşı isyan ederler (Erkan, 2016, s. 233-347). Bu isyanların asıl sebebi, Safevîleri desteklemek değildir. Bölgedeki sosyo-ekonomik rahatsızlıkların, baskıların, yoksulluğun, uzun süren seferlerin ve aşırı vergilerin bu ayaklanmaların en önemli sebeplerinden biri olduğu söylenebilir.

Safeviyye/Erdebiliyye Tarikatı'nın halifesi olarak Anadolu'ya gelen Abdurrahman Erzincanî, Somuncu Baba ve onun halifesi Hacı Bayram Veli gibi kişilerin uzun soluklu propaganda faaliyetleri sonucunda, Orta Asya'dan Anadolu'ya göç etmiş olan konargöçer Türkmen aşiretleri, bu tarikatın müridi olmuşlardı. Safeviyye Tarikatı'na mensup bu Kızılbaş Türkmen aşiretleri, Erdebil Şeyhleri ve onların Anadolu'daki halifeleri aracılığı ile zaman zaman aleni bazen de gizli gizli örgütlenerek Osmanlı Devleti'ni siyasi ve askerî yönden tehdit edecek noktaya ulaşırlar. Yavuz Sultan Selim'in 1512 yılında padişah olmasıyla birlikte Anadolu'daki Kızılbaş Türkmen aşiretleri, Osmanlı Devleti için bir iç tehdit, bu Türkmenlerin desteklediği ve gönülden bağlı bulundukları Safevî Devleti de bir dış tehdit olarak kabul edilir. Bu iç ve dış tehdit unsurları, Osmanlı Devleti'ni uzun yıllar meşgul eder (Bayrak, 2004, s. 13-116; Erkan, 2016, s. 233-379; Erpolat, 2020, s. 155-169; Daha fazla bilgi için bk. Savaş, 2002, s. 68-173; Soyuer, 1999, s. 33-36; Uluerler, 2014, s. 30-35).

Sonuç

Safeviyye Tarikatı şeyhleri ve onların Anadolu'daki ilk halifeleri olan Abdurrahman Erzincanî ve Somuncu Baba'nın yoğun çabaları sonucunda tekke, Türkmen aşiretleri arasında yayılmıştır. Safeviyye/Erdebiliyye Tarikatı'na mensup Türkmenler, Şeyh Cüneyd'in Anadolu'ya gelmesiyle birlikte siyasi ve askerî bir güç olarak örgütlenmişlerdir.

Safeviyye Tarikatı'nın Anadolu'daki gizli faaliyetlerini ilk fark eden Osmanlı sultanı Yıldırım Bayezid olmuştur. Somuncu Baba'nın gerçek kimliğinin açığa çıkmasıyla birlikte Osmanlı devlet erkânında, Safeviyye Tarikatı'na karşı ilk kuşkular başlamıştır. Devlet erkânının kendisi hakkındaki şüphelerinden rahatsız olan Somuncu Baba, Bursa'yı terk ederek önce Darende'ye Ankara Savaşı sonrasında da Aksaray'a yerleştiği tahmin edilmektedir. Ankara Savaşı'nın ortaya çıkardığı siyasal istikrarsızlıktan yararlanan Abdurrahman Erzincanî, Somuncu Baba ve onların halifelerinin Anadolu'daki Türkmen aşiretleri arasındaki irşat faaliyetlerine hız vererek teşkilatlanma sürecine hızlandırmışlardır.

Osmanlı sultanı II. Murat tahta çıktığında, Erdebil Tarikatı'nın en güçlü halifesi olan Hacı Bayram Veli'nin Kızılbaşlar üzerindeki nüfuzunu fark ettiğini ve bu nedenle onu Edirne'ye getirterek niyetini sorguladığı düşünülmektedir.

Osmanlı sultanı II. Bayezid devrine kadar siyasi ve askerî açıdan teşkilatlanmalarını tamamlamayı başaran Anadolu'daki Kızılbaş Türkmenlerin, Şah İsmail'in Safevî Devleti'ni kurmasıyla birlikte onun talimatı doğrultusunda isyan çıkardıkları görülmektedir.

Kızılbaş nitelikli isyanlar sonrasında Yavuz Sultan Selim'in tahta çıkmasıyla birlikte Kızılbaşlık hareketi, Osmanlı Devleti için bir iç tehdiye, onların bağlı oldukları Safeviyye-Erdebiliyye Tarikatı'nın şeyhi Şeyh/Şah İsmail ve onun kurduğu Safevî Devleti de dış tehdiye dönüşmüştür.

Abdurrahman Erzincanî ve Somuncu Baba, Safeviyye/Erdebiliyye Tarikatı'nın Anadolu'da tanınmasında ve Türkmenler arasında yayılmasında büyük çaba gösteren iki büyük Safeviyye halifeleridir. Onlar ve onların yetiştirdiği halifeler/dervişler aracılığı ile konargöçer Türkmen aşiretleri, Erdebil Tarikatı'na bağlanmışlardır. Kaynaklar, Somuncu Baba ve onun en güçlü halifesi Hacı Bayram Veli'nin Safeviyye Tarikatı ve daha sonra ortaya çıkan Kızılbaşlık hareketiyle bağlantısını kurma konusunda oldukça isteksiz davranmışlar, siyasi nedenlerden dolayı Bayramiyye Tarikatı'nı bağımsız bir hareket gibi tanımlamayı tercih etmişlerdir. Özellikle de Yavuz Sultan Selim sonrasında devletin, Kızılbaşları ve Safevî Devleti'ni iç ve dış tehdit olarak algılaması, Bayramiyye Tarikatı mensuplarını tedirgin etmiştir. Bu tarihten sonra Bayramiyye Tarikatı ve onun şeyhlerinin Kızılbaşlık hareketinden ayrı bir oluşum içine girmişlerdir. Ancak Bayramiyye Tarikatı mensupları, her ne kadar siyasal olarak Safeviyye Tarikatı ile ilişkilerini kesmiş olsalar da, tasavvufi öğreti olarak bu tarikatın geleneğine ve onun şeyhlerine bağlı kalmayı sürdürmüşlerdir.

¹⁴ Daha fazla bilgi için bk. Artan Ok, 2024, s. 249-311.

Kaynakça

- Abdâl, Ş. H. (1924). *Silsilet'ün-Neseb*. İran.
- Akgündüz, A. (2009). *Arşiv belgeleri ışığında Somuncu Baba ve neseb-i âlîsi (yüce nesebi)*. Osmanlı Araştırmaları Vakfı.
- Akkuş, M. (2018). *Somuncu Baba ve Hacı Bayrâm-ı Velî'nin etki alanı*. Arnoğlu, İ. E. (Ed.). *Hacı Bayrâm-ı Velî* (165-173) içinde. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Kültür Eserler Dizisi.
- Akman, E. G. (2008). *Onaltıncı asır Osmanlı toplumunda belli başlı Kızılbaş isyanları* [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Arslan, S. (2016). Hacı Bayram Veli'nin yetiştirdiği halifeler. Haksever, A. C. (Ed.). *Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*. Kalem Eğitim Kültür ve Akademi Derneği.
- Artan, M. (2022a). Şahkulu ayaklanmasında Mehdi söylemi ve hicrî 1000 yılı üzerinde bir değerlendirme. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 25, 103-136.
- Artan, M. (2022b). *Türk-İslam düşüncesinde Mehdilik: Osmanlı Devleti'nde Şahkulu örneği* [Doktora Tezi]. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Artan Ok, M. (2024a). Karizmatik lider bağlamında Şah İsmail. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 30, 154-174.
- Artan Ok, M. (2024b). *Mehdilik ve Şahkulu ayaklanması*. Alfa Yayınları.
- Âşıkpaşazâde. (2013). *Âşıkpaşazâde Tarihi (Osmanlı Tarihi 1285-1502)*. Öztürk, N. (Ed.). Bilgi Kültür Sanat.
- Ata, R. (2017). Osmanlıya karşı Hacı Bayram Veli ve Somuncu Baba'nın tutumu. Cebecioglu, E. (Ed.). *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*. Kalem Neşriyat.
- Aydın, İ. H. (2005). Molla Fenârî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Cilt 30, 245-248) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bağçeci, M. & Deniz, R. (2019). *Şeyh İbrahim Tennurî ve Gülşen-i Niyâz*. Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Baharlı, İ. (2021). *Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail öncesi ve sonrası Kızılbaşlık*. Kitabevi Yayınları.
- Bayrak, M. (2004). *Ortaçağ'dan Modern Çağ'a Alevilik*. Öz-Ge Yayınları.
- Bayramoğlu, F. (1983). *Hacı Bayram-ı Velî yaşamı-soyun-vakfı*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Brockelmann, C. (1995). *History of the Islamic peoples* (Joel, C. & Perlmann, M. Çev.). Munshiram Manoharlal Publisher Pvt. Ltd.
- Bursalı Mehmet Tahir Efendi. (t.y.). *Osmanlı müellifleri (1299-1915)*. Yavuz, A. F. & Özen, İ. (Ed.). Meral Yayınevi.
- Cahen, C. (1980). *Osmanlılardan önce Anadolu'da Türkler*. (Moran, Y. Çev.). E Yayınları Tarih Dizisi.
- Çelik, İ. (2016). Hacı Bayram-ı Velî'nin yaşadığı dönemde tasavvufi hayata genel bir bakış. Haksever, A. C. (Ed.). *Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*. Kalem Eğitim Kültür ve Akademi Derneği.
- Çiftçi, S. (2012). Sûfi-Devlet ilişkilerinde bir model olarak Hacı Bayrâm-ı Velî tecrübesi. *Hacı Bayrâm-ı Velî Sempozyumu*, (275-282) içinde. TÜRKKAD Türk Kadınları Derneği İstanbul Şubesi Yayınları.
- Durak, N. (2018). İlhanlılar. *İslam tarihi ve medeniyeti Müslüman Türk Devletleri-II*. Siyer Yayınları.
- Ekinci, M. (1997). *Erdebil Tekkesi'nin kuruluşu gelişmesi ve Anadolu'daki dinî ve siyasi faaliyetleri* [Doktora Tezi]. Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ekinci, M. (2010). Safeviyye Tarikatı ve Türkmenler üzerindeki rolü. Bulut, H. İ. (Ed.). *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü* (143-173) içinde. Sakarya Üniversitesi Yayınları.
- Eravcı, M. (2018). Safeviler. *İslam tarihi ve medeniyeti Müslüman Türk Devletleri-II*. Siyer Yayınları.
- Erkan, Ü. (2014). *16. yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş ayaklanmaları* [Doktora Tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erkan, Ü. (2016). *16. yüzyıl Osmanlı'da Kızılbaş ayaklanmaları*. Araştırma Yayınları.
- Erpolat, M. S. (2020). XVI. yüzyılın başlarında tutulan tahrir defterlerinde Kızılbaşlara dair notların tarih açısından önemi. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 22.
- Erşahin, S. (2002). *Akkoyunlular siyasal, kültürel, ekonomik ve sosyal tarih*.
- Erşahin, S. (2017). Devlet dergâh ilişkileri: Hacı Bayram-ı Velî Dergâhı-Akkoyunlu Devleti ilişkileri örneği. Cebecioglu, E. (Ed.). *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*. Kalem Neşriyat.
- Eşrefoğlu Rumî. (2002). *Tarikatnâme*. Keskinkılıç, E. (Ed.). Gelenek Yayıncılık.
- Fidan, M. (2005). *İbrahim Tennuri hayatı ve eserleri*. Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

- Gündüz, T. (2007). *Anadolu'da Türkmen aşiretleri "Bozulus Türkmenleri 1540-1640"*. Yeditepe Yayınevi.
- Gündüz, T. (2010). *Son Kızılbaş Şah İsmail*. Yeditepe Yayınevi.
- Haksever, A. C. (2017). Şeyhlikten şahlığa Safevîlik ve 15. yüzyıl Osmanlı siyasetinde tarikatlar. Cebecioğlu, E. (Ed.). *II. Uluslararası Hacı Bayrâm-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*. (511-524) içinde. Kalem Neşriyat.
- Handmir, G. (2002). *Tarih-i Habib'üs-Siyer*. Hümâyî, C. (Ed.). (1-4). Kitabhane-i Hayyam.
- Hasan-ı Rumlu. (2020). *Absenü't-Tevârih*. (Öztürk, M. Çev.). Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Hınz, W. (1992). *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd: XV. yüzyılda İran'ın milli bir devlet hâline yükselişi*. (Bıykoğlu, T. Çev.). Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Hızlı, M. (1987). Somuncu Baba (öl. 815/1412) (Şeyh Ebû Hâmid Hamidüddîn Aksarâyî). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(2), 263-271.
- Hoca Saadetin Efendi. (1979). *Tâcü't-Tevârih*. Parmaksızoğlu, İ. (Ed.). (1-5). Milli Eğitim Basımevi.
- İpek, Y. vd. (2010). *Şia'dan Kızılbaşlığa Türklerde Alevîlik*. Bizim Kitaplar.
- İvgin, H. (1990). Hacı Bayram-ı Velî'nin Somuncu Baba ile münasebetleri. 1. *Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildirileri*. Ankara İl Kültür Müdürlüğü Yayınları-3.
- Kafesoğlu, İ. (2014). *Selçuklular ve Selçuklu tarihi üzerine araştırmalar*. Ötüken Yayınevi.
- Karadeniz, Y. (2014). Safevî Devleti'nin kuruluşu meselesi: Kızılbaşların ortaya çıkışı. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 53-67.
- Karadeniz, Y. (2019). Erdebil Tarikatı'ndan Safevî Devleti'ne siyasallaşma süreci ve meşruiyet meselesi. *Akademik MATBUAT*, <http://dergipark.gov.tr/matbuat>, 3(1), 1-16.
- Karatop, B. (2012). Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Gelibolu'daki müridleri: Yazıcızâde Mehmed ve Ahmed Bîcân. *Hacı Bayrâm-ı Velî Uluslararası Sempozyumu*, (71-80) içinde. TÜRKKAD Türk Kadınları Derneği İstanbul Şubesi Yayınları.
- Kesenceli, R. (2012). Şeyh Hamid-i Velî (Somuncu Baba) Hazretlerinin menkıbevi hayatından kesitler. 10. *Somuncu Baba ve Hulusi Efendi Kültür Etkinlikleri Sempozyum Tebliğleri* (143-155) içinde. Nasihat Yayınları.
- Küçükaya, M. A. (2016). Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesinde Hacı Bayram-ı Velî ve tarikat. Haksever, A. C. (Ed.). *Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*. Kalem Eğitim Kültür ve Akademi Derneği.
- Musalı, N. (2016). Şeyh İbrahim Safevî döneminde Erdebil Tekkesi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 80.
- Müneccimbaşı, D. A. D. b. L. (1285). *Sahâifü'l-abbâr fî terciümeti câmî'd-diüel*. (Ahmet. b. M. eş-Şâir Nedim, Çev.). (1-3). Matba-i Âmire.
- Ocak, A. Y. (2009). Babailer isyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm heterodoksisinin doğuşuna kısa bir bakış. Ocak, A. Y. (Ed.). *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü* (38-57) içinde. T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Okhan, M. A. (1949). *Hacı Bayrâm-ı Velî*. İslam Kütüphanesi.
- Orhonlu, C. (1987). *Osmanlı imparatorluğunda aşiretlerin iskanı*. Eren Yayıncılık.
- Öden, Z. G. (1999). *Karasi Beyliği*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Önder, M. (1973). *Anadolu'yu aydınlatanlar (tanzimata kadar)*. Yapı Kredi Bankası Kültür Yayınları.
- Öngören, R. (2008). Safeviyye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Cilt 35, 460-462) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı yayınları.
- Özdemir, M. (2017). 14 -17. yüzyıllar arasında Anadolu'ya gelen Türk göçleri ve Anadolu'nun doğusunda meydana gelen demografik değişimler. *Akera Uluslararası Kültür Sanat Edebiyat ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, 5(12), 51-76.
- Özkan, A. (2016). Hacı Bayram-ı Velî'nin Eşrefoğlu Rûmî'ye tesiri. Haksever, A. C. (Ed.). *Uluslararası Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*. Kalem Eğitim Kültür ve Akademi Derneği.
- Özköse, K. (2016). Hacı Bayram Velî'nin tesir halkası. Haksever, A. C. (Ed.). *Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildirileri Kitabı 1*. Kalem Eğitim Kültür ve Akademi Derneği.
- Polat, M. S. (2004). *Selçuklu göçlerinin dünyası Karacuk'tan Azîz George koluna*. Kitabevi.
- Polat, M. S. (2021). Türkmenler (Selçuklular) Batı Asya'ya nasıl göçtü? *MUTAD*, 8(2), 309-344.
- Refik, A. (1989). *Anadolu'da Türk aşiretleri (966-1200)*. Enderun Kitabevi.
- Roemer, H. R. (2006). Kızılbaş Türkmenler Safevî teokrasisinin kurucuları ve kurbanları. (Yıldız, H. Çev.). *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 38.

- Sak, V. A. (2019). Şeyh Hamid-i Veli ve Nur Halife şahsında Erdebil Tekkesi'ndeki zihniyet değişikliği. Yıldız, M. S., Can, A. & Özkaya, M. (Ed.). *Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi IV. Uluslararası Aksaray Sempozyumu*, (353-365) içinde. Aksaray Üniversitesi Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayını.
- Savaş, S. (2002). *XVI. asırda Anadolu'da Alevilik*. Vadi Yayınları.
- Savory, R. M. (1980). *Iran under the Safavids*. Cambridge University Press.
- Sevim, A. (1988). *Anadolu'nun fethi Selçuklular Dönemi (başlangıçtan 1086'ya kadar)*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Sheikh, S. (2012). Hacı Bayrâm-ı Veli ve Şeyh Hâmid Aksarâyî arasındaki ilişki. *Hacı Bayram-ı Veli Uluslararası Sempozyumu*. TÜRKKAD Türk Kadınları Derneği İstanbul Şubesi Yayınları.
- Soyyer, A. Y. (1999). Osmanlı'da Kızılbaşlar. *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, 28(1).
- Sönmez, V. (2017). Hacı Bayram Veli ve Bayramiye ekolünün Anadolu'ya etkisi. Cebecioğlu, E. (Ed.). *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*. Kalem Neşriyat.
- Sümer, F. (1992a). *Kara Koyunlular (başlangıçtan Cihan Şah'a kadar)*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Sümer, F. (1992b). *Oğuzlar (Türkmenler) tarihleri-boy teşkilatı-destanları*. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Sümer, F. (1992c). *Safevî Devleti'nin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü (Şah İsmail ile halifeleri ve Anadolu Türkleri)*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Sümer, F. (2012). Türkmenler. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (607-611) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı yayınları.
- Şah, S. (2007). *Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin hayatı, tasavvufî görüşleri ve menkıbeleri* [Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şahin, H. (2009). Somuncu Baba. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Cilt 37, 377-378) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı yayınları.
- Şahin, H. (2012). Hacı Bâyrâm-ı Veli'nin halifesi Emir Sikkînî ve Bayrâmî Melâmîliğinin oluşum süreci. *Hacı Bayrâm-ı Veli Sempozyumu*, (480-488) içinde. TÜRKKAD Türk Kadınları Derneği İstanbul Şubesi Yayınları.
- Tansel, S. (1966). *Sultan II. Bâyezî'tin siyasi hayatı*. Milli Eğitim Basımevi.
- Taşdemir, M. (2011). Tarihe manevi bir yolculuk Şeyh Hamid-i Veli/Somuncu Baba (k.s) Hazretleri. *Somuncu Baba ve Hulusi Efendi Sempozyum Bildirileri*. Nasihat Yayınları.
- Taşdemir, M. (2018). Şeyh Hamid-i Veli (Somuncu Baba) Hazretleri (1331 -1412). Akpolat, N., Karaman, F., & Arslan, M. (Ed.). *Uluslararası Geçmişten Günümüze Malatyalı İlim ve Fikir İnsanları Sempozyumu 1, Cilt 1*, (287-300) içinde. İnönü Üniversitesi Yayınları.
- Taşkın, A. (2014). Şah İsmail erkânı: Alevî toplulukların ortak bir program etrafında toplanma süreci. *Safevîler ve Şah İsmail*. (11-45) içinde. Önsöz Yayıncılık.
- Taşkın, A., & Öner, A. (2017). Erdebil Tekkesinin Rum diyarındaki halifesi Şeyh Hamidi Veli nam-ı diğer Somuncu Baba. *II. Milletlerarası Azerbaycan – Türkiye Münasebetleri Sempozyumunun Bildirileri*. (252-258) içinde. Elektronik Kitap.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. (t.y.). *Eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*. (Mecdî, M. E. Çev.). Matba-i Âmire.
- Taşköprülüzâde, I. E. A. E. (1985). *Eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâ'î'd-Devleti'l-'Osmâniyye* (Furat, A. S. (Ed.). Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Togan, A. Z. V. (1981). *Umumi Türk Tarihi'ne giriş*. Enderun Kitabevi.
- Turan, O. (1973). *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*. Turan Neşriyat ve Matbaacılık Kollektif Şirketi.
- Turan, O. (1996a). *Selçuklu Tarihi ve Türk İslâm medeniyeti*. Boğaziçi Yayınları.
- Turan, O. (1996b). *Selçuklular zamanında Türkiye*. Boğaziçi Yayınları.
- Tuysuz, Ş. C., & Yılmaz, Ş. (2019). Safevî Devleti kurulmadan önce Erdebil Dergâhı şeyhlerinin siyasi faaliyetleri (şeyhlikten şahlığa). *Tarih ve Gelecek Dergisi*, 5(3).
- Türkeman, İ. B., & Afşâr, İ. (Emir Kebir). *Âlem Ârâ-yı Abbâsî*.
- Türüt, D. (2019). *Osmanlı'da bir muhalefet hareketi olarak XVI. yüzyılda Kızılbaşlar* [Yüksek Lisans Tezi]. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ulu, M. (2018). Hacı Bayram-ı Veli – Somuncu Baba ilişkileri. Göktaş, V. & Alkan, H. (Ed.). *III. Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. İlâhiyât.
- Uluerler, S. (2014). Osmanlı-Safevî ilişkilerinin başlangıcı sürecinde Osmanlı'da Kızılbaş algısı. Yazıcı, M. (Ed.). *Geçmişten Günümüze I Uluslararası Alevilik Sempozyumu*, (12-37) içinde. Bingöl Üniversitesi Yayınları.

- Uzunçarşılı, İ. H. (1969). *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Üçer, C. (2005). *Tokat yöresinde geleneksel Alevilik*. Ankara Okulu Yayınları.
- Varlık, M. Ç. (1974). *Germiyan-Oğulları tarihi*. Sevinç Matbaası.
- Witteck, P. (1986). *Menteşe Beyliği*. (Gökyay, O. Ş. Çev.). Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Woods, J. E. (1993). *300 yıllık Türk İmparatorluğu Akkoyunlular*. (Özbudun, S. Çev.). Milliyet Yayınları.
- Yazıcı, T. (1966). Safeviler. *İslam Ansiklopedisi*, (Cilt 10, 53-59) içinde. Milli Eğitim Basımevi.
- Yıldırım, R. (2008). *Turkomans between two empires: The origins of the Qizilbash identity in Anatolia (1447-1514)*. [A PhD. Dissertation]. The Institute of Economics and Social Sciences of Bilkent University.
- Yıldız, H. (2004). *Anadolu Aleviliği Amasya yöresi bağlamında bir inceleme*. Ankara Okulu Yayınları.
- Yılmaz, S. (1996). Abdurrahman Erzincanî. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 243-245.
- Yinanç, R. (1989). *Dulkadir Beyliği*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.

THE ENTRY AND SPREAD OF THE SAFAVID/ARDABIL SECT TO ANATOLIA, ITS ORGANIZATION AND TRANSFORMATION INTO THE QIZILBASH MOVEMENT (14TH AND 15TH CENTURIES)

(Extended Summary)

Safavids, also known as the Ardabiliyya Order, are a religious movement founded by Sheikh Safi al-Din al-Ardabili (d. 1334) and centered in Ardabil. Over time, under the leadership of Sheikh Safi al-Din al-Ardabili, the Safavids began to influence the Middle East and Anatolia, especially the Khorasan region, politically and militarily. Living in the last period of the Ilkhanate State, Sheikh Safi al-Din ensured the spread of the Safavids to a wide geography through the caliphs he sent to the surrounding regions, thanks to the political and economic support given to him by the Muslim Ilkhanate rulers.

After the death of Sheikh Safiyüddin, Sheikh Sadreddin-i Ardabili (d. 1397), who assumed the post of sheikh of the Safavid Order, successfully fulfilled the duty he inherited from his father and managed to expand the area of influence of the order. During the reign of Sheikh Sadreddin and later Sheikh Khoja Ali (d. 1429), who became the sheikh of the lodge, caliphs began to be sent to Anatolia. As far as we can determine, Sheikh Abu Hamid al din Aksarayi, known in Anatolia as Somuncu Baba (d. 1412), and Sheikh Abd-ar-Rahman Erzincani were the first caliphs and representatives of the Safavid Order in Anatolia. The Ardabil Order became known and popular in Anatolia through Sheikh Abd-ar-Rahman Erzincani and Somuncu Baba. The prevalence of the Erdebil Order among the Turks also attracted the attention of the nomadic Turkmen tribes living in Anatolia. Over time, the Safavid Order turned into a movement that influenced the religious understanding of these communities. Through the caliphs trained by Somuncu Baba and Sheikh Abd-ar-Rahman Erzincani and sent to the surrounding Turkmen tribes, the vast majority of the nomadic Turkmen tribes in Anatolia became affiliated with this order. During the reign of Haji Bayram Wali (d. 1430), one of Somuncu Baba's most important caliphs, the order and its political influence attracted the attention of the Ottoman Sultan Murad II (d. 1451).

After Sheikh Ismail (d. 1524) became the head of the order, ended the Akkoyunlu State and founded the Safavid State (d. 1501), the Safavid Order became a political problem for the Ottoman State. During the reign of Ottoman Sultan Bayezid II (d. 1512), after the Şahkulu (Şeytankulu) rebellion in "1511", the followers of the Ardabil Order became both an internal and external threat to the state. The followers of the Safavid Order, who are described as Qizilbash in Ottoman historical documents, began to be seen as an internal threat with Yavuz Sultan Selim.

In our study, the Safaviyya/Ardabiliyya Order's entry into Anatolia, its spread, organization and social base finding process is revealed and its relation with the Qizilbash rebellion movements experienced in the last period of the reign of Ottoman Sultan Bayezid II is determined. The information obtained is interpreted in the light of historical-sociological method. In addition, in this study, by emphasizing the historical roles of the caliphs of the Ardabil Order, Sheikh Abu Hamid al din Aksarayi, Somuncu Baba with his famous name in Anatolia and Sheikh Abd-ar-Rahman Erzincani in the spread and base finding process of the Ardabil Order in Anatolia, it is aimed to evaluate the possibility and capability of this order to organize politically and militarily and to reach a military power among the settled and nomadic Turkmen tribes in Anatolia in the light of historical data. In similar studies conducted in this field, it was determined that the contributions of Somuncu Baba, Sheikh Abd-ar-Rahman Erzincani and the disciples they trained to the Qizilbash movement were not emphasized enough, and it was felt necessary to conduct such a study in order to eliminate this deficiency. With this research, it was aimed to contribute to the studies conducted on this subject and to complete the deficiencies identified in the field. As a result of the intense efforts of the sheikhs of the Safavid order and their first caliphs in Anatolia, Abd-ar-Rahman Erzincani and Somuncu Baba, the lodge spread among the Turkmen tribes. The Turkmen belonging to the Safavid-Erdebiliyye Order were organized as a political and military force with the arrival of Sheikh Cüneyd in Anatolia. The first Ottoman Sultan to notice the secret activities of the Safavid Order in Anatolia was Yıldırım Bayezid. With the revelation of Somuncu Baba's true identity, the Ottoman state officials began to have their first suspicions about the Ardabil Order. It is estimated that Somuncu Baba, who was disturbed by the state officials' suspicions about him, left Bursa and settled first in Darende and then in Aksaray after the Ankara War. Taking advantage of the political instability caused by the Ankara War, Abd-ar-Rahman Erzincani accelerated the organization process by accelerating the guidance activities of Somuncu Baba and their caliphs among the Turkmen tribes in Anatolia.

It is thought that when Ottoman Sultan Murat II ascended to the throne, he realized the influence of Haji Bayram Wali, the most powerful caliph of the Ardabil Order, over the Qizilbash and therefore brought him to Edirne and questioned his intentions.

It is seen that the Qizilbash Turkmens in Anatolia, who managed to complete their political and military organization until the reign of Ottoman Sultan Bayezid II, rebelled upon the instructions of Shah Ismail when he founded the Safavid State.

After the Qizilbash rebellions, with the accession of Yavuz Sultan Selim to the throne, the Qizilbash movement became an internal threat to the Ottoman State, and the sheikh of the Safavid-Ardabiliyye Order to which they were affiliated, Sheikh/Shah Ismail, and the Safavid State he founded, became an external threat.

Abd-ar-Rahman Erzincani and Somuncu Baba are two great Safavid caliphs who made great efforts to make the Safaviyye/Erdebiliyye Order known in Anatolia and to spread among the Turkmens. Through them and the caliphs and dervishes they trained, the nomadic Turkmen tribes were connected to the Ardabil Order. Sources have been very reluctant to establish a connection between Somuncu Baba and his most powerful caliph, Haji Bayram Wali, with the Ardabil Order and the Qizilbash movement that emerged later, and for political reasons, they preferred to define the Bayramiyye Order as an independent movement. Especially after Yavuz Sultan Selim, the state's perception of the Qizilbash and the Safavid State as internal and external threats made the members of the Bayramiyye Order uneasy. After this date, the Bayramiyye Order and its sheikhs formed a separate entity from the Qizilbash movement. However, although the members of the Bayramiyye Order had cut off their political ties with the Safavid Order and its lodge, they continued to remain loyal to the tradition of this order and its sheikhs as a Sufi teaching.

Makale Bilgisi / Article Information

Atıf/Cite as

Çavuşlu, K. (2025). Safeviyye/Erdebiliyye Tarikatı'nın Anadolu'ya girişi, yayılması; teşkilatlanma ve Kızılbaşlık hareketine dönüşme süreci (14. ve 15. asırlar). *SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 4, 53-70.

Çavuşlu, K. (2025). The entry and spread of the Safavid/Ardabil Sect to Anatolia; its organization and transformation into the Qizilbash movement (14th and 15th centuries). *SUREK Journal of Alevism – Bektasism and Cultural Studies*, 4, 53-70.

Yazar / Author

Kerem ÇAVUŞLU

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı Kayseri İl Milli Eğitim Müdürlüğü, Eğitim Müfettişi
keremcavuslu@hotmail.com,  0000-0003-4394-1102

Geliş Tarihi / Received

01 Nisan / April 2025

Kabul Tarihi / Accepted

27 Haziran / June 2025

Yayın Tarihi / Published

30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu/Pub Date Season

Haziran / June

Sayı / Issue

4

Sayfa / Pages

53-70

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Kapsam / Scope

Sosyal ve Beşerî Bilimler / Social and Humanitarian Sciences

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Ethical Statement

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

İntihal / Plagiarism

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

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

Makale tek yazarlıdır. / The article is single authored.

Çıkar Beyanı / Declaration of Interest

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

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License

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

Yayıncı / Published by

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



SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi, Sayı 4, 2025, 71-86

E-ISSN: 3023-5529

Araştırma Makalesi / Research Article

SELÇUKLU SULTANLARININ ÂLİMLERE VE MUTASAVVIFLARA KARŞI TUTUMU

THE ATTITUDE OF THE SELJUK SULTANS TOWARDS THE SCHOLARS AND THE SUFIS

Nazan AYDOĞDU

Dr., Bağımsız Araştırmacı

nazanyaga@hotmail.com

 0000-0002-3961-2616

ÖZ

ABSTRACT

Geliş Tarihi:

(Received)

03.02.2025

Kabul Tarihi:

(Accepted)

28.06.2025

Yayın Tarihi:

(Published)

30.06.2025

Anahtar Kelimeler

Selçuklu Sultanları, Anadolu Tasavvuf Âlim Mutasavvıf

Keywords

Seljuk Sultans Anatolia Sufism Scholar Sufi Mystic

Selçuklu Devleti, siyasi, fıkri ve kültürel alanlarda kendisinden sonraki dönemlere derin ve kapsamlı etki bırakmıştır. Selçuklular döneminde kurulan devlet kurumları, medreseler ve mezhep anlayışları, sonraki gelişmelerin temelini oluşturmuş, tasavvufi hareketler açısından da yönlendirici ve belirleyici bir rol üstlenmiştir. İslam dünyasının liderliğini üstlenmeden önce siyasi, mezhebî ve fıkri parçalanmaların hâkim olduğu bu dönemde, tasavvuf alanında da İslam'ın temel ilkeleriyle bağdaşmayan süfli anlayışlar dikkat çekmekteydi. Bu tür anlayışların eleştirilmesi ve reddedilmesi, samimi ve bilgi sahibi âlimlerin çabalarıyla mümkün olmuş, bu faaliyetler Selçuklu siyasi otoritesi tarafından güçlü şekilde desteklenmiştir. Ancak, Büyük Selçuklu döneminde Hanefi mezhebine dayalı cihat anlayışı, bazı âlimler ve mutasavvıflar arasında mücadelelere yol açmış ve birçok âlim ile mutasavvıf bu süreçte Anadolu topraklarına göç etmek zorunda kalmıştır. Anadolu'nun İslamlaşmasında önemli rol oynayan mutasavvıflar, âlimler ve tarikat mensupları, Selçuklu döneminde hem toplumsal hem de siyasi hayatta derin etkiler yaratmıştır. Halkın bu şahsiyetlere duyduğu bağlılık, onların toplumsal nüfuzunu artırmış, Selçuklu sultanları ise bu etkiden faydalananarak mutasavvıf çevreleri desteklemiştir. Moğol istilasıyla Anadolu'ya göç eden mutasavvıf liderler, şeyhler ve âlimler, Selçuklu himayesinde faaliyetlerini sürdürmüş, tekke, zaviye, medrese ve camiler aracılığıyla bu etkilerini genişletmiştir. Bu süreçte Selçuklu sultanları, hem toplumun manevi bütünlüğünü sağlamak hem de devletin istikrarını korumak için mutasavvıf çevrelerle yakın iş birliği içinde olmuşlardır.

The Seljuk Empire had a profound and extensive impact on the political, intellectual, and cultural spheres of subsequent periods. The state institutions, madrasas, and sectarian understandings established during the Seljuk era formed the foundation for later developments and played a guiding and decisive role in shaping Sufi movements. Before assuming leadership of the Islamic world, this period was characterized by political, sectarian, and intellectual fragmentation, with certain base interpretations in the field of Sufism that were inconsistent with the fundamental principles of Islam drawing significant attention. The critique and rejection of such interpretations were made possible through the efforts of sincere and knowledgeable scholars, whose activities were strongly supported by the Seljuk political authority. However, during the Great Seljuk period, the jihad approach based on the Hanafi school led to struggles among some scholars and Sufis, causing many of them to migrate to Anatolian lands. Mystics, scholars, and members of various Sufi orders, who played a critical role in the Islamization of Anatolia, exerted profound influence on both social and political life during the Seljuk era. The public's devotion to these figures enhanced their societal influence, and the Seljuk sultans capitalized on this impact by supporting Sufi circles. With the Mongol invasions, Sufi leaders, sheikhs, and scholars who migrated to Anatolia continued their activities under Seljuk patronage. Through the establishment of institutions such as tekkes, zaviyas, madrasas, and mosques, they expanded their influence further. During this process, the Seljuk sultans worked closely with Sufi communities to ensure the spiritual cohesion of society and maintain the stability of the state.

Atıf/Cite as: Aydoğdu, N. (2025). Selçuklu sultanlarının âlimlere ve mutasavvıflara karşı tutumu. SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi, 4, 71-86.

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



Giriş

Selçuklu dönemi, siyasi gelişmeler kadar fikrî ve kültürel hareketler açısından da sonraki dönemler üzerinde derin ve kalıcı etkiler bırakmıştır. Bu dönemde ortaya çıkan kurumlar ve düşünce sistemleri, sonraki süreçlerin temelini oluşturmuş ve yönlendirici bir rol üstlenmiştir. Selçuklu Devleti'nin müesseseleri, medreseleri ve tasavvufî faaliyet gösteren yapıları, kendisinden sonraki dönemler için hem rehberlik edici hem de belirleyici nitelikte olmuştur. Selçuklu dönemi tasavvufî hareketlerini anlayabilmek için tasavvufun doğuşu, gelişimi ve bölgedeki tarihsel sürecinin ortaya konması büyük önem taşır. Hiçbir düşünce sistemi veya toplumsal hareket bir anda oluşmamış, bulunduğu şekle rastlantısal olarak bürünmemiştir. Her dönemin düşünce ve kurumlarının şekillenmesinde tarihsel birikim, sosyo-kültürel yapı ve coğrafyanın etkisi büyüktür. Bu anlamda, tasavvufî hareketlerin kökenleri, tarihsel temelleri ve bu hareketlerin şekillendiği sosyal ve coğrafi koşulların analiz edilmesi gerekmektedir. Selçuklu dönemi, tasavvufun İslam coğrafyasındaki gelişiminde önemli bir kesit oluşturarak, sonraki dönemlerde tasavvufî düşüncenin ve yapıların biçimlenmesinde kritik rol oynamıştır.

İlahi ve beşerî dinlere baktığımızda her birinin kendine has bir inanç sistemine göre özgün bir mistik anlayışı vardır. İslam dininde de derin ve mistik bir yön vardır ki bu da tasavvuttur (Sunar, 2003, 164). İslamî kaynaklara göre; dinin konu ile ilgili yönlerini araştıran, yaşayan ve bunu karşındakine aktarma yöntemini belirten bir harekettir. Tasavvuf bir anlamda Kur'an ve hadislerde yer alan insanın gizemli yönüne ve kalp terbiyesine hitap eden maddenin adıdır. Ayrıca, dünyanın geçiciliğini ve faniliğini ön plana çıkararak, bu anlayışa dayalı kalbi davranışları temel alan kuralların farklı şekillerde yorumlanmasıyla şekillenen bir ahlak ve düşünce sistemidir (Kara, 2013, s. 17). Ruhun arındırılması ve manevi kemale erişim, zühd ve takva anlayışı çerçevesinde; bireyin varlığını Allah'ın sevgisinde eritmesi, kalbini dünyevi meşguliyetlerden tamamen arındırarak yalnızca Allah'a tahsis etmesi, nefsinin yok bilerek Allah'ın varlığında yaşamayı hedeflemesiyle mümkündür. Bu anlamda, Allah'ın tüm emirlerine eksiksiz bir şekilde itaat etmek, yasaklarından titizlikle kaçınmak, kişinin en yüksek manevi saadeti olan Allah'ın cemalini müşahade etmesine ve rızasına nail olmasına vesile olur (Ateş, 2005, s. 10-11; Eraydın, 2016, s. 29).

Tasavvuf ile ilişkili mutasavvıfların çeşitli tanımlamaları bulunmaktadır. Bu tanımlamalarının ortak unsuru Allah aşkıdır. Bu nedenle İslam dini ile tasavvufu benzer anlamda kabul edenler vardır (Güngör, 2004, s. 66). Tasavvuf tabiri Hz. Peygamber döneminde kullanılmamıştır ancak başlangıç olarak peygamber dönemi alınmıştır (Sunar, 2003, s. 171). Hem Kur'an'ı Kerim'deki ayetler hem de iyi ahlakı, ihlası belirten hadisler züht ve takvayı teşvik ettiği için tasavvuf açısından başlangıç olarak kabul edilmiştir (Tânevî, 1995, s. 37; Sunar, 2003, s. 163). İslam kaynaklı olan tasavvufî hareketler sahabe döneminde başlayıp sonraki süreçlerde gelişip devam etmiştir (Massignon, 1979, s. 27). Öncelikle bu faaliyetler züht yaşayış tarzıyla başlamıştır. Sahabe ve tâbiîn döneminde ortaya çıkan temsilcilerin katkılarıyla şekillenmiş ve bu anlayışın devam ettirildiği süreç, genellikle "zühd devri" olarak adlandırılmıştır (Arberry, 1990, s. 146). Zamanla gelişerek devam eden züht faaliyetleri 815 tarihinden itibaren "*Tasavvuf*" harekâtını oluşturmuştur (Uludağ, 2022, s. 125; Sunar, 2016, s. 103; Sunar, 2003, s. 173). Gelişimini bu şekilde devam ettirerek süreç içerisinde farklı anlayışlara sahip alimler tarafından temsil edilmiştir. Bâyezîd Bestâmî, Hallâc-ı Mansûr ve Sühreverdî gibi aklî ilimlere fazla önem atfetmeyen bir tasavvuf anlayışının yanında, Serrâc, Sülemî, Kuşeyrî, Hucvîrî ve Gazâlî gibi aklî ve kelâmî düşünceye yakın bir tasavvuf anlayışı da ortaya çıkmıştır (Uludağ, 2022, s. 125). Kişisel züht faaliyetleri ile başlayan bu dönem süreç içerisinde her dönemde yeni yorumlarla birlikte gelişip zenginleşerek 12. yüzyıldan sonra bir ekol olmaya başlamıştır. Tasavvufun böylece alt birimleri olan "*tarikatlar*" meydana gelmiştir (Ateş, 2005, s. 109). Toplumda yer edinen önemli şahsiyetlerin etrafında toplanan insanlar, onların metotları doğrultusunda bir faaliyet alanı oluşturmuştur. Müritlerinin hem düşünce hem de duygularına hitap eden özel bir nizamı olan bu okullara "*tarikat*" denilmiştir. Böylece sufiler toplum içerisinde ilk sırada yer alırken alimler ikinci hükümdarlar ise üçüncü sıraya düşmüştür. Bu şekilde sûfîler, İslam medeniyetinin rûbanî ve bâtınî kurumlarını kurmuştur (Sunar, 2003, s. 172).

Selçuklu Devleti, İslam dünyasında hâkimiyet kurmadan önce, mezhepsel ve fikrî açıdan ciddi bir parçalanmışlık yaşanmaktaydı. Bunun yanı sıra, tasavvufî alanda da bütünlükten uzak, İslam dışı çizgiye kaymış sûfîlik anlayışları dikkat çekmekteydi. Özellikle Şîî-Fatımîler tarafından yürütülen ve

Sünni anlayışı ortadan kaldırmayı hedefleyen siyasi ve fikrî hareketlere, bu çizgi dışı sûfilik faaliyetleri de eklenmiştir. Bazı sûfiler, Şîî kaynaklı düşüncelerden etkilenerek İslam'ın bâtını yorumuna yönelmiş, bu doğrultuda İslam'ın zahirî hükümlerini önemsemeyip geçersiz görmeleri, toplumun düşünce yapısında derin değişimlere yol açmıştır. Şîî kaynaklı düşüncelerin etkisiyle oluşan bu anlayışların yanı sıra, Hint düşünce sisteminden etkilenen bazı grupların hulûl ve benzeri fikirleri benimsemeye başlaması da bu dönemde yaygınlaşmıştır (Ocak, 2002, s. 120). Bu tür İslam dışı akımların yanlışlarının ortaya konulması ve fikirlerinin çürütülmesi gerekliliği ortaya çıkmıştır. Bu sorumluluk, dinî anlayışı samimiyetle benimseyen ve geniş bilgi birikimine sahip âlimler tarafından üstlenilmiştir. Ancak bu faaliyetlerin başarıya ulaşabilmesi için, dönemin siyasi otoritesinin bu âlimleri desteklemesi ve onların çalışmalarına uygun bir zemin hazırlaması hayati önem taşımaktaydı. Selçuklu Devleti, âlimleri desteklemek ve onların faaliyetlerini kolaylaştırmak amacıyla diğer alanlardaki mücadelelerinde olduğu gibi, bu alanda da etkin bir çaba göstermiş ve başarıya ulaşmayı sağlamıştır. Özellikle Selçuklu sultanlarının âlimlere karşı sergiledikleri derin saygı, mutasavvıflara hürmet göstermekteki titizlikleri ve onları yüceltmeleri, bu mücadelenin başarıya ulaşmasında önemli bir kolaylaştırıcı unsur olmuştur.

Selçuklu Devleti, İslam dünyasının liderliğini üstlenerek siyasi birliği tesis etmiş ve bu süreçte Sünni İslam inancını savunmada Şîî-Fatımîlere karşı üstünlük sağlamıştır. Bu üstünlüğün korunması ve güçlendirilmesi hususunda büyük bir çaba sarf edilmiş, bu çabalara en büyük destek ise ulema ve sûfî çevrelerden gelmiştir. Pek çok âlim ve sûfî, her iki hüviyeti şahsında birleştirerek temayüz etmiş ve Selçuklu sultanlarından gerekli desteği ve hürmeti görmüşlerdir. Sünniliği zafere ulaştırma hedefi, hem Selçuklu sultanlarının hem de bu çevrelerin ortak gayesi hâline gelmiştir. Bu nedenle, Selçuklu Devleti'ne yönelik fikrî anarşi ve kargaşaya karşı birlikte mücadele etmişlerdir. Selçuklular, ilim ve ulema çevrelerini, devletin koruyucu duvarları ve ayakta tutan direkleri olarak görmeyi yanı sıra, ulemanın medeniyetin meşalesi ve ümmetin öncüsü olduğunun farkındaydı. Bu bilinçle, millî ve dinî kurumların yayılmasına aracılık etmiş, medreseler, hankâhlar ve ribatlar inşa ederek ulema sınıfını ihsanlarla desteklemiştir. Selçuklu sarayları, döneminin âlimleri, şairleri ve tanınmış kişilikleriyle dolup taşmış, böylece ilim meclisleri kurulmuş, ders halkaları oluşturulmuş ve ilim alanında tartışma ortamları doğmuştur. Mutasavvıflar da Selçuklu döneminde toplumu ibadete, ihsana ve birliğe davet ederek önemli bir rol üstlenmiştir. Selçuklu sultanları, mutasavvıfların bu faaliyetlerini desteklemiş ve onların toplumsal düzenin sağlanmasındaki rollerini pekiştirmiştir. Sûfilerin katkılarıyla bir dayanışma ortamı oluşmuş, bu durum toplumsal düzeni güçlendirmenin yanı sıra sûfilerin toplum içinde saygın bir konuma erişmesini sağlamıştır (Tanilli, 1990, s. 348).

Selçuklu Devleti, kuruluşundan itibaren ulema ve sûfilere büyük bir itibar göstermiştir. Selçuklu sultanları, bu dinî ve tasavvufî şahsiyetlerle görüşmeyi ve onların nasihatlerine uymayı adeta bir sorumluluk olarak görmüşlerdir. Din büyüklerine duyulan bu saygı, sûfilerin halk üzerindeki otoritelerini artırmış ve bu durum dolaylı olarak Selçuklu sultanlarının da itibarını güçlendirmiştir. Sûfilerin toplum içindeki saygın konumlarının bir diğer sebebi, dönemin siyasi istikrarsızlıkları ve Şîî-Bâtınî hareketlerin yol açtığı manevi sarsıntılar karşısında insanlara ümit aşılamalardır. Bozulan ahlakî ve toplumsal yapıya karşı sûfilerin birliğe, beraberliğe ve vefaya çağrıda bulunmaları, halkın da bu çağrılara kayıtsız kalmaması, onların toplum nezdindeki saygınlığını pekiştirmiştir. Selçuklu sultanlarının sûfilere olan saygısı, tarihi kaynaklarda da açıkça görülmektedir. Örneğin, Ravendî: *"Sultan Tuğrul Bey Hemedan'a geldiği vakit, orada evliyadan üç pir vardı: Baba Tahir, Cafer, Şeyh Hamşa. Hemedan civarında Hızır denen küçük bir dağ vardı ve bunlar onun üstünde oturuyorlardı. Sultanın gözü ona ilişti. Ordu kalabalığını durdurup atından indi ve veziri Ebu Nasır el-Kündüri ile yanlarına giderek ellerini öptü. Baba Tahir biraz mecnun gibi idi. Sultan'a dedi 'Ey Türk Allah'ın kullarına ne yapacaksın? Sultan dedi: Ne buyurursun: Baba dedi: Allah'ın buyurduğu şeyi yap. Ayet: Muhakkak ki Allah'ın adaleti ve ihsan yapmayı emreder. Sultan ağlayarak dedi: Öyle yaparım. Baba onun elini tuttu ve dedi: Benden kabul ediyor musun? Sultan cevap verdi: Evet, Baba'nın parmağından senelerden beri abdest aldığı ibriğin kırık başı vardı. Onu parmağından çıkarıp sultanın parmağına geçirdi ve Alem memleketini bunun gibi senin eline koydum. Adalet üzere ol, dedi. Sultan onu her zaman muskaları arasında saklar, bir muharebe olunca parmağına takardı."* (Ravendî, 1960, s. 97-98; Zahoder, 1995, s. 516; Kara, 2007, s.194). Ravendî'nin aktardığı bilgiler, Tuğrul Bey'in (1040-1063) sûfilere duyduğu saygıyı ve onların düşüncelerine verdiği önemi açıkça ortaya koymaktadır. Aynı zamanda, Türklerdeki cihan hâkimiyeti anlayışının dönemin sûfileri tarafından bilindiği ve teşvik edildiği de görülmektedir. Bu anlamda, Baba Tahir'in hem bu düşünceyi destekleyici ifadeleri hem de Sultan'a adil ve sağlam bir yönetim anlayışını benimsemesi gerektiği yönündeki uyarıları dikkat çekicidir.

Bununla birlikte, Selçuklu Devleti'nin kuruluş döneminde tüm âlim ve mutasavvıflara eşit derecede önem verildiğini söylemek mümkün değildir. Mezhep mücadelesi, bu dönemde ciddi gerilimlere yol açmış ve bazı âlimlerin ve mutasavvıfların hapsedilmesine ilişkin fermanların çıkarılmasına neden olmuştur. Örneğin, Tuğrul Bey, İmam'ül-Harameyn Cüveynî, Kuşeyrî, Reis Fıratî ve Ebû Sehl gibi birçok âlimin hapsedilmesi yönünde kararlar almıştır (Şerefeddin, 2002, s. 266-268). Bu durumun temel nedeni, el-Kündürî'nin bağnaz tutumu ve vezirlik makamını korumak amacıyla yürüttüğü siyasi ve dinî kargaşadır. Tuğrul Bey'in Hanefî mezhebini yaymak ve bunu tek mezhep haline getirmek için izlediği politika, el-Kündürî'nin Şâfiî mezhebine mensup Eş'arî âlimlerini hedef almasıyla birleşerek Hanefî-Şâfiî mezhep dengelerini bozmuştur (Madelung, 2018, s. 325-390; Yuvalı, 2017, s. 71). Bu mezhepsel çatışma, dinin siyasi ihtiraslar için kullanılması sonucunda ciddi kutuplaşmalara ve toplumsal ayrışmalara neden olmuştur. Tuğrul Bey'in Hanefiliği resmi mezhep haline getirme girişimi, el-Kündürî'nin siyasi çıkarlarıyla birleştiğinde, hoşgöründen uzak bir anlayışın ortaya çıkmasına sebep olmuş ve bu durum, Selçuklu Devleti'ni yıpratmıştır. Sonuç olarak, Selçuklu döneminde siyasi iktidar sahiplerinin dini bir güç aracı olarak kullanmaları, ciddi toplumsal ve siyasi gerginliklere yol açmıştır. Dini, siyasi amaçlarla kullanma eğilimi Vezir el-Kündürî örneğinde olduğu gibi, dönemin önemli sorunlarından biri olarak öne çıkmıştır. Bu durum, sadece toplumsal huzursuzluklara değil, aynı zamanda devletin genel yapısının zayıflamasına da neden olmuştur.

Alparslan (1064-1072) döneminde de benzer uygulamalara rastlamak mümkündür. Bu anlamda, Kazvî'nin aktardığı bir rivayet, Nizamiye Medresesi'nin açılışıyla ilgili önemli bir ayrıntı sunmaktadır. Rivayete göre, dervişler, sultandan herhangi bir beklenti içerisinde olmadıklarını ve sultanın huzurunda eğilmediklerini ifade etmişlerdir. Bu durum, dönemin sûfilerinin bağımsız duruşunu ve manevi yönelimlerini açıkça ortaya koymaktadır. Söz konusu derviş ve sûfilere tahsis edilen medreseler, tasavvuf düşüncesinin kurumsallaşarak sürdürülebilmesi açısından önemli bir rol oynamıştır. Nizamiye Medresesi gibi ilim yuvalarında, sûfilik değerlerini taşıyan önemli şahsiyetlerin yetişmesine zemin hazırlanmıştır. Bu tür medreseler, yalnızca dinî eğitim veren kurumlar olarak değil, aynı zamanda sûfîlik fikirlerinin gelişimine katkı sağlayan önemli merkezler olarak da işlev görmüştür. Alparslan'ın, mutasavvıflara ve onların fikriyatına gösterdiği bu tür destekler, tasavvufun toplumsal ve entelektüel hayattaki etkisini artırmış, aynı zamanda bu fikirlerin sonraki nesillere aktarılmasına olanak tanımıştır (Kazvî, 1969, s. 412; İbn Kesir, 1995, s. 228; Hasan, 1992, s. 36).

Sultan Alparslan, Nişabur'da bulunduğu bir dönemde bir caminin önünden geçerken, eski elbiseler içinde bir grup insan görmüş ve bu manzara dikkatini çekmiştir. Bu kişiler, Sultan'a ne bir saygı gösterisi sunmuş ne de ondan bir talepte bulunmuşlardır. Gördüğü bu sıra dışı durum karşısında şaşkınlık duyan Alparslan, yanında bulunan veziri Nizâmülmülk'e bu insanların kim olduğunu sormuştur. Nizâmülmülk, Sultan'a şu şekilde yanıt vermiştir: *"Bunlar, dünyaya meyilemeyen, dünyevî zevklerden uzak duran, fakirlikleriyle ıftihar eden ve insanların en şerefli olan ilim yolcuları, yani fakihlerdir."* Bu açıklama üzerine Sultan, bu kişilerin hâllerinden oldukça memnuniyet duymuştur. Sultan'ın bu durum karşısında duyulandığını fark eden Nizâmülmülk, konuşmasına devam ederek şöyle demiştir: *"Eğer izin vererseniz, onlar için bir kalacak yer inşa edeyim ve geçimlerini temin edeyim. Onlar da ilim tahsiline devam ederek Sultan'ın devletine dua ile meşgul olsunlar."* Alparslan'ın izniyle harekete geçen Nizâmülmülk, Sultan'ın mal varlığından onda birini harcayarak ülkenin dört bir yanında medreseler inşa ettirmiştir. Bu medreseler, ilim tahsiline adanmış bir neslin yetişmesine ve Selçuklu Devleti'nin ilmi yapısının güçlenmesine önemli katkılar sağlamıştır (Kazvî, 1969, s. 412-415).

Melikşah (1072-1092) döneminin önde gelen sûfilerinden biri olan ve Sultan Melikşah'ın şeyhi olarak bilinen Ahmed Gazâlî, aynı zamanda Nizâmiye Medresesi'nin müderrislerinden biridir. Sultan Melikşah, oğlu Sencer'i şeyhini ziyaret etmesi için görevlendirir. Ziyaret esnasında Ahmed Gazâlî, genç Sencer'in yanağından öper. Bu durumu öğrenen Sultan Melikşah, oğluna, *"Şeyh seni hangi yanağından öptü?"* diye sorar. Sencer'in cevabı üzerine Sultan, *"Bir yanağından öptüğü için yeryüzünün yarısına mâlik olacaksın. Eğer iki yanağından da öpseydi, tümüne mâlik olurdu"* şeklinde bir değerlendirmede bulunur (Kazvî, 1969, s. 415). Bu olay, Sultan Melikşah'ın Ahmed Gazâlî'ye duyduğu derin hürmeti ve onun davranışlarına verdiği önemi açıkça ortaya koymaktadır. Sultan'ın bu sûfiye atfettiği değer, sadece kişisel bağlılık değil, aynı zamanda sûfilerin Selçuklu sarayındaki etkisini ve toplum üzerindeki itibarını da göstermektedir.

Selçuklu dönemi sadece sûfilere değil, aynı zamanda ulemaya da büyük itibar gösterilen bir dönemdir. Bu duruma örnek olarak, Mutezilî âlim Ali b. Hasan es-Sandâlî'nin Sultan Tuğrul Bey ile

birlikte Bağdat'a seyahat etmesi verilebilir. Daha sonra Nişabur'a dönen es-Sandâlî, burada vaazlar vermeye devam etmiştir. Sultan Melikşah'ın, Nişabur Camii'nde karşılaştığı Ali b. Hasan es-Sandâlî'ye, kendisini neden ziyarete gelmediğini sorduğu rivayet edilir. Es-Sandâlî'nin cevabı, ilim ve idare arasındaki ilişkinin o dönemde nasıl değerlendirildiğine ışık tutmaktadır: *"Meliklerin en hayırlısı, ulemânın ayağına gidendir; ulemânın en şerlisi ise meliklerin ayağına gidendir. Bu duruma düşmemek için gelmedim"* (el-Kuşeyrî, 1978, s. 554). Bu cevap, dönemin âlimlerinin bağımsızlıklarına verdikleri önemi ve kendilerine duyulan itibarı ortaya koymaktadır. Sultan Melikşah, gerek âlimlerin gerekse sûfilerin gönlünü hoş tutmaya özen göstermiş, onlara bol ihsanda bulunmaktan mutluluk duymuştur. Bu tür davranışlar, Selçuklu idaresinin ulema ve sûfilerle kurduğu ilişkiyi pekiştirmiş ve bu grupların devlet üzerindeki etkisini artırmıştır (Aksarayî, 2000, s. 67).

Selçuklu sultanlarının yanı sıra, dönemin siyasetinde en az sultanlar kadar etkili olan vezirler de önemli bir rol oynamıştır. Bu anlamda, Nizâmülmülk'ün ulema ve sûfî çevreye gösterdiği büyük itibar dikkate değerdir. Onun meclisleri, fakihler, imamlar ve din adamlarıyla dolup taşmıştır. Nizâmülmülk'ün bu tutumu, hem dönemin ilmi ve dinî hayatını şekillendirmiş hem de bu grupların Selçuklu idaresiyle olan ilişkilerini güçlendirmiştir. Sultan Melikşah, bu durumu gözlemlediğinde vezirine bir mektup yazarak şu ifadeleri kullanmıştır: *"Bu insanlar gece gündüz senin meclisine gelerek işlerini aksatıyorlar. Bir emir ver ki, ancak senin iznin olduğunda bu zürûre girebilsinler."* Nizâmülmülk ise Sultan'ın bu mektubuna şu şekilde cevap vermiştir: *"Bu tâife, İslam'ın temel direğidir; onlar hem dünyanın hem de ahiretin süsüdür. Eğer başının üzerine bile otursalar, bu bana ağır gelmez"* demiştir (Ahmed b. Mahmud, 1977, s. 16; İbnü'l-Cevzî, 2014, s. 158-159; İbnü'l-Esîr, 2016, s. 204, 313, 317; Kara, 2007, s. 194). Bu rivayet, Nizâmülmülk'ün ulema ve sûfilere duyduğu derin saygıyı ve onları İslam toplumunun temel direkleri olarak gördüğünü açıkça ortaya koymaktadır. Aynı zamanda, vezirin bu tutumu, Selçuklu Devleti'nin ilim ve tasavvuf dünyasıyla kurduğu ilişkiyi ve bu ilişkinin dönemin siyasi ve sosyal düzenindeki etkisini yansıtmaktadır.

Nizâmülmülk, dönemin büyük âlimlerine duyduğu saygıyı ve onlarla kurduğu ilişkiyi sergileyen örnek davranışlarıyla tanınmıştır. Bir gün, ünlü âlimlerden Kuşeyrî ve Cüveynî huzuruna geldiklerinde Nizâmülmülk onların gelişine ayağa kalkmış ve yanlarına oturmuştur. Ancak bir başka önemli âlim olan el-Fârâmedî huzuruna geldiğinde, Nizâmülmülk ayağa kalkmakla yetinmemiş, el-Fârâmedî'yi kendi koltuğuna oturtarak onun yanına oturmuştur. Bu farklı yaklaşımı merak edilip nedeni sorulduğunda Nizâmülmülk şu şekilde cevap vermiştir: *"Kuşeyrî ve benzerleri, beni gördüklerinde şahsımı överek bana ait olmayan sıfatlarla beni anmaktadırlar. Bu durum bende gurur ve kibir oluşturur. Ancak el-Fârâmedî, benim ayıplarımı, zülüm ve haksızlıklarımı dile getirir; bunları söylemekten çekinmez ve sahip olduğum meziyetleri ifade etmek istemez. İşte bu nedenle ona daha fazla hürmet gösteriyorum"* (İbnü'l-Cevzî, 2014, s. 159; Yılmaz, 1994, s. 72; Komisyon, 1992, s. 95-96; Özköse-Şimşek, 2009, s. 135-136; Kara, 2006, s. 201). Bu olay, Nizâmülmülk'ün âlimlere duyduğu saygıyı, eleştirilere açık olma erdemini ve hakikati dile getirenlere verdiği önemi açıkça göstermektedir. Ayrıca, ilmi ve ahlaki üstünlüğün, hakikate sadakatle ilişkili olduğu anlayışını yansıtmaktadır. Selçuklular döneminde, Ebu Ali ed-Dakkak ve es-Sülemî gibi önemli sûfilerin yanında yetişmiş olan Şâfî âlim Abdurrahman ed-Dâvûdî, vezir Nizâmülmülk üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Nizâmülmülk, ed-Dâvûdî'nin vaazlarını dinlerken ona, *"Allah seni kullarına hâkim kıldı. Kıyamet gününde onları senden sorarsa ne cevap verirsin?"* diye sormuş, ed-Dâvûdî'nin verdiği cevap karşısında gözyaşlarını tutamamıştır (İbnü'l-Esîr, 2016, c. 8, s. 283).

Nizâmülmülk, sûfilere derin bir ilgi duyarak onlara ikramlarda bulunmuş ve destek sağlamıştır. Ancak bu tutumu eleştirenler de olmuştur. Selçuklu döneminin önemli sûfilerinden Şeyh Ebu Saîd Ebu'l-Hayr'ın oğlu Ebu Tâhir, borçlarından dolayı İsfahan'a geldiğinde Nizâmülmülk kendisine büyük ikramlarda bulunmuştur. Bununla birlikte, sûfilere karşı olumsuz bir tavır sergileyen ve onlara eleştiriler yönelten bir Alevî (ve seyyid) de vardı. Alevî, Nizâmülmülk'e hitaben, *"Öyle bir topluluğa mal veriyorsun ki abdest almasını dahi bilmiyor. Şer'î ilimlerden habersiz, şeytanın elinde oyuncak olmuş bir arıç cabil kimselerdir"* diyerek sûfilere yönelik sert eleştirilerde bulunmuştur. Nizâmülmülk ise bu eleştirilere, *"Sen ne diyorsun? Bunların her şeyden haberi var ve daima din işleriyle meşgul bulunuyorlar"* şeklinde cevap vermiştir. Alevî, bu eleştirilerini sürdürürken, *"Bugün sâfîlerin en iyisi Ebu Tâhir olduğuna ittifak vardır, fakat o Kur'an'ı dahi bilmez"* demiştir. Bunun üzerine Nizâmülmülk, *"Peki, kendisini buraya çağırırım ve senin seçeceğin bir sûrenin okunmasını teklif edelim"* diyerek Ebu Tâhir'i davet etmiştir. Ebu Tâhir, büyük bir zevât ve sûfî topluluğunun huzurunda Nizâmülmülk tarafından Alevî'ye, *"Hâce, Ebu Tâhir'in hangi sûreyi okumasını istiyorsun?"* diye sorulmuştur. Alevî, "Fetih Sûresi"ni seçmiştir. Bunun üzerine Ebu

Tâhir, Fetih Sûresi'ni ezbere okumaya başlamış ve sûrenin tamamını okuyarak tüm meclisi etkilemiştir. Bu durum karşısında Alevi mahcup olurken, Nizâmülmülk memnuniyetini gizleyememiştir. Bu olay, Nizâmülmülk'ün sûfilere verdiği değeri ve onları destekleme konusundaki kararlılığını göstermenin yanı sıra, dönemin entelektüel ve dinî tartışmalarının ne denli derin olduğunu ortaya koymaktadır (Attar, 1984, s. 841-842). Nizâmülmülk, ilim ehli ve sûfilere derin bir saygı göstermiş; onların ihtiyaçlarını karşılamak için maddi harcamalardan kaçınmamıştır. Bağdat Nizamiye Medresesi'nin inşa edilmesinin ardından, müderrislerin maaşları, talebelerin geçim giderleri, ibadet ve kırtasiye ihtiyaçları, medreseye tahsis edilen vakıfların gelirleriyle temin edilmiştir. Bununla birlikte, medreseler, camiler ve ribatlar inşa ederek, sûfilere duyduğu sevgi sebebiyle onlara hizmet etmekten büyük bir memnuniyet duymuştur (İbnü'l Cevzî, 2014, s. 158, 160; İbnü'l Adîm, 2011, s. 71-72). Selçuklu Devleti'nin kuruluş döneminde âlimler ve mutasavvıflara verilen önem dikkate değer olmakla birlikte, bu dönemdeki mezhep çatışmaları da âlimler ve mutasavvıflar üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Tuğrul Bey döneminde Eş'arî-Mu'tezilî, Alparslan döneminde Hanefî-Şâfiî, Melikşah döneminde ise Hanbelî-Eş'arî mücadelesi, bu gruplar arasında gerilimlere yol açmıştır. Devletin mezhep anlayışı, siyasi ve toplumsal mücadelelerin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Örneğin, Tuğrul Bey döneminde Eş'arîler, Alparslan döneminde Şâfiîler, Melikşah döneminde ise Hanbelî âlimler, hoşgöründen uzak ve ciddi çatışmaların içerisinde yer almıştır.

Türkiye Selçuklu Devleti, kuruluşunun ilk dönemlerinde Anadolu'nun fethiyle meşgul olmuştur. Daha sonraki süreçte Doğu Roma ve Haçlılar ile mücadeleler devam etmiş, ancak 12. yüzyılın son çeyreğinde bu mücadeleler ilk dönemdeki kadar yoğun bir şekilde yaşanmamıştır. Bu görece rahatlama döneminde, ilmi, dinî ve toplumsal alanlarda kapsamlı kalkınma ve imar faaliyetleri başlatılmıştır (Uzunçarşılı, 1988, s. 22). Selçuklu Devleti, Hristiyanların çoğunlukta olduğu bir coğrafyada kurulmuştur. Bu bölgedeki nüfusun önemli bir kısmını göçebe Türkmenler oluşturmuyordu. Göçebe Türkmenlerin henüz İslâm'ın kaidelerini tam anlamıyla uygulayamamaları, Selçuklu yönetimini İslâm dinini ve kültürünü güçlendirme çabalarına yöneltmiştir. Bu amaç doğrultusunda, Selçuklu sultanları doğudan âlim, şeyh ve derviş gibi birçok dinî ve ilmi şahsiyeti Anadolu'ya davet etmiş, bu gruplara medrese ve zaviyeler tahsis etmiştir (Mazıoğlu, 1972, s. 298; Turan, 2012, s. 357-358).

I. Mesud (1116-1155), Ermeni emirliğinden aldığı Maraş, Antep, Adıyaman ve çevresinde 77 minber kurdurarak bu bölgelerde hutbe okutmuştur (Anonim, 1952, s. 25). II. Kılıç Arslan (1155-1192), Aksaray şehrini inşa ederek burayı askerî bir üs hâline getirmiş; aynı zamanda Azerbaycan'dan davet ettiği âlim, şeyh ve sanatkarlar için medrese ve zaviyeler inşa ettirmiştir. Bu girişimler, doğu illerinden ilim ve tasavvuf ehlinin bu bölgeye gelmesine vesile olmuş ve bölgede İslâm'ın güçlenmesine katkıda bulunmuştur (Mazıoğlu, 1972, s. 298; Turan, 2012, s. 357-358).

II. Kılıç Arslan, ülkenin siyasi birliğini sağlama çabaları sırasında Sivas hükümdarı Danişmendli Yağlı-Basan ile mücadele etmekten, "*dinî liderlerin ricası*" üzerine vazgeçmiştir (Mateous, 2000, s. 315). Ayrıca, 1157-1158 yıllarında Besni ve çevre bölgelerinin fethinden sonra Franklar ve Ermenilerle yaptığı barış ve dostluk antlaşmalarında da bu liderlerle istişare ederek onların onayını almıştır (Mateous, 2000, s. 318). Selahaddin Eyyubi tarafından idam edilen İranlı mutasavvıf Şehabeddin Sühreverdî-i Maktûl, Anadolu'ya geldiğinde II. Kılıç Arslan tarafından büyük bir hürmetle karşılanmış ve kendisine fikirlerini yayma izni verilmiştir. Sultan, mutasavvıfın felsefesine ilgi göstermiştir. II. Kılıç Arslan'ın oğlu II. Rükneddin Süleyman Şah (1196-1204) da babası gibi mutasavvıflara büyük ilgi göstermiştir. Tokat emirliği döneminde, huzurunda yapılan bir münazarada bir dervişin filozofa tokat atması karşısında sessiz kalmıştır. Filozofun, Sultan'ın bu tepkisizliğine dair sitem etmesi üzerine, Sultan "*Eğer ben hükemânın fikirlerini alenen iltizâm edersem teb'am isyan çıkarır*" diyerek karşılık vermiştir (Abü'l Farac, 1999, s. 486; Togan, 1981, s. 205; Hammer, 1989, s. 46; Turan, 1947, s. 212). Bu süreç, özellikle 12. yüzyılın sonlarında tasavvuf ehlinin halk arasında kazandığı itibarı ve müsamahayla karşılandığını göstermesi bakımından önemlidir. II. Rükneddin Süleyman Şah dönemi, dervişlerin toplumsal etkilerinin fark edildiği ve bu etkinin takdirle karşılandığı bir zaman dilimi olmuştur.

I. Gıyâseddin Keyhüsrev (1192-1196/1205- 1211), babası II. Kılıç Arslan gibi adaletli, cömert ve dindar bir şahsiyet olarak tanınmaktadır. Gıyâsiyye-Şifâiyye Medresesi gibi pek çok önemli yapının inşasını gerçekleştirmiştir. Bunun yanı sıra, hankah ve zaviye gibi dinî ve sosyal yapılar yaptırmayı

ihmal etmemiştir. Evliya ve zahitlerle vakit geçirmeyi önemsemiş ve onlara maddi yardımlarda bulunarak destek olmuştur (Çetin, 1990, s. 103; Bayram, 1993, s. 29-30; Demir, 2000, s. 348).

Abbâsî Halifesi Nâsır Li-Dînillâh (1180-1225) dönemi, fütüvvet teşkilatı yeniden düzenlenmiştir (Çatak-Vural, 2022, s. 193-194). Bu süreçte halife, hükümdarları ve devlet adamlarını teşkilata dâhil olmaya teşvik etmek için elçiler göndermiş ve fütüvvet şalvarını giymelerini talep etmiştir. Bu çağrıya olumlu yanıt veren hükümdarlar arasında I. İzzeddin Keykâvus (1211-1220) ve kardeşi Alâeddin Keykubat (1220-1237) da yer almıştır. Özellikle Sultan I. İzzeddin Keykâvus, halife tarafından meşruiyetinin tanınmasını ve manevi bir destek kazanmayı hedefleyerek bu teşkilata katılmak için acele etmiştir (Güzel, 2014, s. 49, 52; Güzel, 2022, s. 449). I. İzzeddin Keykâvus, hocası Şeyh Mecdeddin İshak'ı elçi olarak göndererek fütüvvet teşkilatına dâhil olma arzusunı iletmış ve kendisine fütüvvet şalvarının gönderilmesini talep etmiştir (İbn Bibî, 1999, s. 186; Güzel, 2022, s. 448-449). Sultan'ın bu teşkilata katılması, Anadolu'da fütüvvet anlayışının merkezî bir şekilde güçlenmesini sağlamıştır (Sarıkaya, 2022, s. 222-223). Fütüvvet, Anadolu'nun manevi atmosferini şekillendiren tasavvufi bir düşünce yapısına dönüşerek esnaf teşkilatlarına nüfuz etmiş ve Ahilik adıyla anılmaya başlanmıştır. Ahilik teşkilatı, şeyhler, dervişler, kadınlar ve tüccarların da dâhil olduğu geniş bir sosyal yelpazeye sahip olmuştur (İbn Bibî, 2014, s. 128, 155; Köprülü, 1991, s. 88, 91). Ahiler, hem ekonomik hem de toplumsal alanlarda önemli faaliyetlerde bulunmuş; tasavvufi değerler ve kurallar, bu teşkilatın etkin olduğu her yere, hatta Anadolu'nun en ücra köşelerine kadar ulaşmıştır. Ayrıca I. İzzeddin Keykâvus, İslam dünyasının önde gelen düşünürlerinden ve sûfilerinden biri olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi büyük şahsiyetlere destek sağlamış ve onların fikirlerine değer vermiştir. Bu durum, Sultan'ın tasavvuf hayatına ve tasavvuf ehline verdiği önemi açıkça ortaya koymaktadır (Togan, 1981, s. 205).

I. Alâeddin Keykubâd, ilim ve fazilet sahibi bir şahsiyetti. Anadolu'da siyasi birliği sağlamış, maddi ve manevi refah seviyesini yükselterek ülkenin dört bir yanını hayır eserleriyle donatmıştır (Aksarayî, 2000, s. 25; Yazıcızâde, 2017, s. 262; Uzunçarşılı, 1988, s. 81). Sultan Alâeddin Keykubâd, Mevlânâ'nın babası Bahaeddin Veled'in Bağdat'ta bulunduğunu öğrenince, onun saltanat merkezine gelmesini arzu etmiştir. Ancak Bahaeddin Veled'in Larende'de (günümüzde Karaman) Emir Musa tarafından özenle ağırlanarak orada kalmasına içerlemiştir. Bunun üzerine Sultan, Bahaeddin Veled'in bir an önce Konya'ya gelmesi için davetlerde bulunmuş, onu büyük bir saygıyla karşılamak üzere tüm devlet erkânını şehrin dışına göndermiş ve kendisini sarayına davet etmiştir (Sipehsâlâr, 2011, s. 28-29; Eflâkî, 1973, s. 121-122). Moğol tehlikesinin yaklaştığı bir dönemde, Konya'da inşa ettirdiği tekke ve medreselerin korunması için Bahaeddin Veled'den tesirli bir dua istemiştir. Alâeddin Keykubâd, zamanının bir kısmını âlimler ve tasavvuf ehli kişilerle sohbet etmeye ayırarak onların fikirlerinden istifade etmeyi önemsemiştir (Sarre, 1967, s. 30). Şehâbeddin Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî, Sühreverdî tarikatının kurucusu ve Abbâsî Halifesi Nâsır'ın elçisi olarak Sultan Alâeddin Keykubâd'ın huzuruna çıkmıştır. Sultan'ın, Sühreverdî'yi âlimler ve şeyhlerle birlikte karşılaması, tasavvuf ehline verdiği değeri açıkça göstermektedir (Müneccimbaşı, 2017, s. 58).

Sultan Alâeddin Keykubâd, yalnızca Konya'ya gelen âlim ve sûfilerle ilgilenmekle kalmamış, aynı zamanda doğu illerine de ayrı bir önem göstermiştir. Bu anlamda Varto bölgesine giderek Horasan ve Türkistan'dan gelen Horasanlı Seyyid Mahmud-i Hayrânî, Şeyh Mensur Baba ve Derviş Beyaz gibi şeyhlere, Hicrî 582 (1186-1187) yılında kerametlerine tanıklık etmesi sonucu şecere ve beratlar vermiştir (Görgü, 2004, s. 26-32; Fırat, 1961, s. 61). Sultan'ın bu yaklaşımı, sadece bir ihsan hareketi olarak kalmamış, aynı zamanda önemli stratejik sonuçlar doğurmuştur. Bu Türkmen aşiretleri ve şeyhleri, Moğol ilerleyişine karşı koyarak baskınlar düzenlemiş ve Moğollara önemli kayıplar verdirmiştir. Bu durum, Sultan Alâeddin Keykubâd'ın ileri görüşlülüğünü ve Moğol istilasına karşı hem manevi hem de maddi tedbirler aldığını göstermektedir (Görgü, 2004, s. 44; Fırat, 1961, s. 67). I. Alâeddin Keykubâd'ın vefatından sonra, Türkiye Selçuklu Devleti'nin siyasi istikrarı ve birliği sarsılmıştır. Her ne kadar devlet uzun bir süre güçlü temeller üzerinde varlığını sürdürmüş olsa da Moğol istilasıyla birlikte eski düzenine kavuşamamıştır. Moğol istilasından sarsılan halk, çaresizlik içinde tasavvuf erbabına ve onların müesseselerine yönelmiş, onlardan çare aramıştır. Bu durum, tasavvuf hayatının halk arasında hızlı bir şekilde yayılmasına zemin hazırlamıştır. Aynı zamanda, hükümdarlar da himaye ettikleri sûfilerin halk üzerindeki etkisinden faydalanma yoluna gitmişlerdir. Bu anlamda, zaviye, medrese ve cami gibi dinî ve kültürel kurumların inşası Selçuklu yöneticileri arasında bir rekabet konusu hâline gelmiştir (Gölpınarlı, 1953, s. 13; Gölpınarlı, 1993, s. 168). Bununla

birlikte, Selçuklu yönetimi halkı isyana teşvik eden dervişlere karşı da açık bir şekilde tavır almıştır. Bu durum, devletin tasavvuf hareketlerini desteklerken aynı zamanda düzeni tehdit eden unsurlara karşı önlemler aldığını göstermektedir (Turan, 1947, s. 420, 422; Ocak, 2011, s. 104-149). Ayrıca I. Alâeddin Keykubad (1220–1237) ve II. Gıyâseddin Keyhüsrev (1237–1246) dönemleri, Anadolu'da tasavvufi hayatın kurumsallaştığı ve yaygınlaştığı bir dönem olmuştur. Bu süreçte Ahmet Yesevî'nin halifeleri olduğu rivayet edilen birçok sûfi şahsiyet Anadolu'ya gelmiş ve bölgede köklü bir manevi etki bırakmıştır. Dede Kargın, Hacı Bektaş Velî, Sarı Saltuk ve Yunus Emre gibi isimler, bu dönemin önde gelen sûfi figürleri arasında sayılmaktadır (Köprülü, 2020, s. 101-114, 116; Ocak, 2018, s. 27-28, 31-35). Bu sûfilerin faaliyetleri, yalnızca dinî-tasavvufi hayatı şekillendirmekle kalmamış; aynı zamanda halk arasında İslâm'ın benimsenmesinde ve yeni yerleşimlerin ruhani mimarisinde etkili olmuştur. Öte yandan, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî ile çağdaş olan ve onun yakın çevresinde yer alan Sadreddin Konevî, Anadolu'da vahdet-i vücûd düşüncesinin gelişmesinde büyük rol oynamış; babası Mecdüddin İshak ise hem Horasan'dan Anadolu'ya gelen ilk sûfilerden biri hem de Selçuklu sarayına yakınlığı ile dikkat çeken bir mutasavvıf olarak bilinmektedir (Ocak, 2019; Köprülü, 2020, s. 291).

II. Gıyâseddin Keyhüsrev (1237-1246) döneminde Mevlânâ, babası Sultanü'l-Ulemâ Bahaeddin Veled gibi devlet erkânı tarafından saygıyla karşılanmıştır. 1246 tarihli vakfiyede, Kayseri'ye götürüldüğünde adı, hocası Seyyid Burhâneddin Tirmizi'den önce gelerek 17 şahit arasında ilk sırada yer almıştır. Bu durum, Mevlânâ'nın Sultan ve halk nezdinde itibarlı bir konumda bulunduğunu ve tasavvuf ehline verilen önemi açıkça göstermektedir (Yınanç, 1963, s. 68). II. İzzeddin Keykâvus (1246-1262) döneminde ise Mevlânâ ile ilişkilerde Moğol istilasının etkileri hissedilmiştir. Sultan bazen Mevlânâ'yı huzuruna kabul etmeyip azarlamış, bazen de gönlünü alarak saygısını ifade etmiştir. Mevlânâ, Sultan'ın kardeşi IV. Rükneddin Kılıç Arslan'a (1249-1266) "müridim ve oğlum" şeklinde hitap edecek kadar yakın ilişkiler kurmuştur. Bunun yanı sıra, Baba Merendi lakaplı bir Türkmen şeyhine hürmet gösterdiğini öğrenen Mevlânâ, bu duruma sitem etmiştir (Eflâkî, 1973, s. 16, 19, 204; Sipehsâlâr, 2011, s. 104). Mevlânâ'nın ziyaret ettiği yerlerde, dönemin emirleri arasında imarethane ve hayır kurumları yaptırma konusunda bir rekabet olduğu görülmektedir. Bu emirlerden biri olan Muînüddin Pervâne, Mevlânâ ile ilişkilerinde sorunlar yaşamış olmasına rağmen Tokat şehrinde hangâh inşa ettirmiştir. Hatta, Mevlânâ ile arası açık olan Fahreddin İrkıyye dahi bu faaliyetlere katılmıştır. Bu durum, yalnızca Mevlânâ taraftarlarına değil, genel olarak tasavvuf erbabına verilen desteğin ve korumanın yaygın olduğunu göstermektedir (Eflâkî, 1973, s. 382; Gölpınarlı, 1993, s. 218).

Celâleddin Karatay (1215-1254), Selçuklu Devleti hizmetinde bulunduğu süre boyunca şeyhlerin ve âlimlerin sohbetlerinden ve hizmetlerinden geri kalmamış, tasavvufi çevrelerle sıkı bağlar kurmuştur. Bu nedenle kendisine "zâhid" ve "Velîyullah-i Fi'l-Arz" unvanlarıyla hitap edilmiştir (Abû'l-Farac, 1999, s. 549; Aksarayî, 2000, s. 28; İbn Bibî, 2014, s. 535, 554; Yazıcızâde, 2017, s. 596-597; Turan, 1948, s. 44, 49). Ayrıca Karatay, Şihâbeddin Sühreverdî'nin Bağdat'ta bulunan türbesini inşa ettirerek tasavvuf ehline olan saygısını göstermiştir (Yazıcızâde, 2017, s. 284, 289; Turan, 1948, s. 44, 49). Karatay, inşa ettirdiği ünlü kervansaray ve medresesine "Dârü's-Sülehâ" adlı bir bölüm ekleyerek, bu kurumların maddi ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla çeşitli vakfiyeler düzenlemiştir. Onun vefatından sonra birçok Selçuklu sultanına vezirlik yapan Fahreddin Ali, Karatay'ın izinden giderek cami, tekke ve zaviye inşasına önem vermiştir. Fahreddin Ali, ulemâ ve sûfi çevrelerle yakın ilişkiler kurmuş, onlara itibar göstermiş ve taleplerini yerine getirmeye çalışmıştır (Aksarayî, 2000, s. 47-48). Moğol baskıları ve talepleri karşısında zor bir dönem yaşayan Fahreddin Ali, halk arasında "Ebû'l-Hayrât" ve "Sâhib Ata" lakaplarıyla anılmıştır. Bu dönemde, birçok hayır kurumu inşa ederek toplumsal dayanışmayı güçlendirmiştir (Merçil, 2013, s. 144-145; Odabaşı, 2017, s. 192).

Tasavvuf ehline verilen destekler yalnızca sultanlar ve devlet yöneticileriyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda ilim, sanat ve tarikat mensupları da devlet desteğiyle çeşitli dinî kurumlar inşa etmişlerdir (Köymen, 1976, s. 157). Medrese, zaviye ve benzeri dinî-kültürel kurumlara yapılan vakıfların yanı sıra, bu kurumlarda görev yapan kişilere düzenli maaş tahsis edilmiştir (Turan, 1947, s. 211; Turan, 2014, s. 50). Ancak, bu maaşların karşılığında şeyh ve dervişlerden belirli görevleri yerine getirmeleri beklenmiştir. Bu görevler arasında namaz kılmak, Kur'an hatmetmek, cemaatte rehberlik yapmak, zikir ve ibadetle meşgul olmak, zaviyeye gelen salih ve fakir misafirleri ağırlamak ve her namazdan sonra devletin bekası için dua etmek gibi yükümlülükler yer almıştır (Turan, 1948, s. 50, 58). Bu görevlerini yerine getiren zaviye şeyhleri, bazı vergilerden kısmen ya da tamamen muaf tutulmuştur. Örneğin, Konya'da Sadreddin Konevî ve Mevlânâ gibi önemli mutasavvıfların çevresinde toplanan büyük tarikat şeyhleri, Şeyh Said Fergânî ve Fahreddin Irakî gibi isimlerin vakıf köylüleri, çocukları ve

torunları vergiden muaf tutularak desteklenmiştir (Aksarayî, 2000, s. 92; Uzunçarşılı, 1937, s. 540; Uzunçarşılı, 1988, s. 148, 238, 242). Ayrıca Türkiye Selçuklu Devleti, Konya'ya atadığı kadılara, imam, seyyid, şeyh, ahi ve hizmetlerindeki naipin şer'i işlerde bağımsız olmalarını ve bu alanlarda müdahale edilmemesini emretmiştir. Ancak, Samsun ve Sivas gibi diğer şehirlerdeki kadılara bu konularda tam yetki verilmiştir. Tüm kadılara, zaviye, hangah, türbe ve diğer vakıf hayır kurumlarına katılarak vakfın şartlarını yerine getirmeleri yönünde talimat verilmiştir (Turan, 1948, s. 41). Devlet, saltanat merkezine yakın olan tasavvuf erbabını daha kolay kontrol edebilmiş ve bu nedenle daha esnek bir tutum sergilemiştir. Ancak, merkeze uzak bölgelerdeki tasavvuf ehli, devletin temsilcileri aracılığıyla yakından izlenmiş ve denetim altında tutulmuştur.

Sonuç

11. yüzyıldan itibaren Anadolu, çeşitli nedenlerden ötürü farklı bölgelerden gelen şeyh ve dervişlere ev sahipliği yapmıştır. Maverâünnehir, Horasan, Türkistan gibi coğrafyalardan gelen bu zengin insan kaynağı, Anadolu'nun kısa süre içinde Türk yurdu haline gelmesinde ve İslamlaşmasında önemli rol oynamıştır. Farklı siyasi, sosyal ve kültürel çevrelerden gelen bu bireyler, mensup oldukları fıkri anlayışları da Anadolu'ya taşımıştır. Büyük Selçuklu Devleti döneminde zirveye ulaşan Türk İslam Medeniyeti, bu şahsiyetler aracılığıyla Anadolu'ya aktarılmıştır. Böylelikle Anadolu, sadece yeni bir yurt olmakla kalmamış, aynı zamanda çeşitli fıkri ve kültürel akımların kesişim noktası haline gelmiştir.

Selçuklu Devleti'nin kuruluş döneminde, devleti daha sağlam temellere oturtmak amacıyla Hanefî mezhebi benimsemiş ve bu mezhebin yaygınlaştırılması hedeflenmiştir. Bu sebeple, Hanefî mezhebi dışında kalan âlimlere yönelik daha ılımlı ve hoşgörülü bir yaklaşım sergilenememiştir. Yeni bir devlet kurmanın getirdiği zorluklar nedeniyle, Selçukluların ilk dönemlerinde daha sert tutumlar sergilendiği dönemin kaynaklarından anlaşılmaktadır. Bu dönemde, İslam'ın Bâtınî yorumu, farklı çevrelerde farklı anlayışlara yol açarken, zaman zaman İslam dışı düşüncelerin toplumsal yayılmasına ve medrese-tekke çatışmalarının yaşanmasına neden olmuştur. Büyük Selçuklu Devleti döneminde, Tuğrul Bey, Alparslan ve Melikşah gibi hükümdarların yönetiminde yaşanan mezhep çatışmaları, dönemin tasavvuf âlimleri ve sufileri üzerinde derin izler bırakmıştır. Bu çatışmalar, sonraki dönemlerde de kısmi olarak devam etmiştir ve Anadolu'ya göç eden âlimler, bu süreçte bazen Anadolu topraklarından ayrılmak zorunda kalmışlardır. Hanefî mezhebine sahip olan âlimler ve mutasavvıflar, Selçuklu yönetimi tarafından daha fazla değer görmüş ve desteklenmiştir. Bunun temel sebebi, Büyük Selçuklu Devleti'nin Sünnî anlayışı benimsemesi ve Hanefî mezhebinin öne çıkmasıydı. Selçuklular, Sünnî tasavvuf anlayışının gelişmesine katkı sağlayarak, yanlış kanaatlerin yayılmasını engellemeyi başarmış, fakih ve mutasavvıflar arasındaki çekişmeleri sona erdirmiştir. Selçuklu Sultanları, mutasavvıflara karşı hürmet göstererek toplumda sosyal düzeni sağlamış, âlimlerin ve mutasavvıfların halkı birliğe, ibadete ve ihsana davet etmelerinden büyük memnuniyet duymuştur. Bu teşekküllerin sosyal ve kültürel hayat üzerindeki etkisi oldukça büyük olmuştur. Selçuklu Sultanları ve devlet adamları, tasavvuf ehli ile kurdukları ilişkilerden faydalanarak, şehirlerde cami, medrese, zaviye, tekke ve dergâhlar inşa etmiş, bu kurumlara yerleştirilen şeyhlere ve sufilerin faaliyetlerine gerekli desteği sağlamıştır. Moğol istilasının etkisiyle Anadolu, şeyh, derviş, mutasavvıf ve âlimlerle dolup taşmış, bu durum Türkiye Selçuklu Devleti'nin siyasi ve sosyo-kültürel yapısında önemli değişimlere yol açmıştır. Selçuklu Sultanları ve devlet adamları, derviş ve âlimlerin kontrol altında tutulabilmesi için tekke ve zaviyeler inşa etmiş, bu kurumlar aracılığıyla geniş halk kitlelerine irşat faaliyetleri ulaştırılmıştır. Bu kurumlara yapılan vakıflar, tasavvuf anlayışının ve tarikatların etkin bir şekilde yayılmasına yardımcı olmuştur.

Türkiye Selçukluları, Büyük Selçuklular gibi Sünniliği benimseyerek, Anadolu'ya farklı sebeplerle göç eden Türkmen gruplarının, şeyhlerin, dervişlerin ve Horasan erenlerinin maddi ve manevi açıdan desteklenmesini sağlamış, onların hizmetleriyle Anadolu'nun İslamlaşma sürecini pekiştirmiştir. Bu süreç, aynı zamanda Türk İslam kültürünün Anadolu'ya taşınmasına ve genişlemesine olanak tanımıştır. Selçuklu sultanları ve devlet adamları, tasavvuf anlayışının yayılmasında önemli rol oynamış, bu hareketi siyasi, kültürel ve sosyal açıdan güçlendirerek Türk İslam beldesi olma yolunda büyük bir adım atmıştır. Selçuklu Devleti'nin yükselişiyle birlikte, yeni göç dalgaları yaşanmış, gelen insanlar özellikle önceki yaşayışlarına uygun bölgelere yerleşmeyi tercih etmiştir. Ancak, devletin yönlendirmesiyle bu göçmenler, stratejik olarak belirlenen bölgelere yerleştirilerek, siyasi, iktisadî ve sosyal sorunların önüne geçilmesi amaçlanmıştır. 13. yüzyılın başlarında Harzemşahlar, Karahıtaylar ve Büyük Selçuklu Devleti'nin yıkılmasıyla, Moğolların İslam

dünyasında oluşturduğu yıkıcı etki, Türkistan, Horasan, Azerbaycan ve İran gibi bölgelerdeki halkı Anadolu'ya yönlendirmiştir. Bu halk, Anadolu'yu hem dinî hem de kültürel açıdan daha zengin ve çeşitlenmiş bir yer haline getirmiştir. Türkiye Selçukluları, Anadolu'nun İslamlaşmasında önemli rol oynamış ve tasavvuf anlayışını disiplinli bir şekilde şekillendirerek, tarikatların yayılmasını sağlamıştır. Bu dönemde tekkeler, zikir ve ibadet yerlerinin yanı sıra sosyal yardım merkezleri, okul ve hastane gibi önemli sosyal işlevler üstlenmiştir. Bu süreçte, Anadolu halkı şeyh ve tekkelerine büyük bir bağlılık göstermiş ve bu teşekküller sosyal ve kültürel hayatı derinden etkilemiştir.

Kaynakça

- Abü'l-Farac, G. (1999). *Abu'l farac tarihi*. (Doğrul, Ö. R. Çev.). TTK Yayınları.
- Aksarayî, Kerimüddin Mahmud-i. (2000). *Müsâmeratü'l abbâr*. (Öztürk, M. Çev.). TTK Yayınları.
- Anonim (1952). *Tevarih-i Al-i Selçuk*. (Uzluk, F. N. Neşr.).
- Arberry, A. J. (1990). *Tasavvuf*. (Öztürk, A. N. Çev.). T.K.M. (4). 144-177.
- Ateş, S. (2005). *İslâm tasavvufu*. Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Attar, Feridüddün. (1984). *Tezkiretü'l evliya* (Uludağ, S. Çev.). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Aynî, M. A. (2000). *Tasavvuf tarihi*. (Yananlı, H. R. Neşr.). Kitapevi.
- Bayram, M. (1993). *Şeyh Evhadüddin Hâmid el-Kirmânî ve Evhadîyye tarikatı*. Damla Matbaacılık.
- Çatak, A. ve Vural, A. (2022). Fütüvvetin teşkilatlanmasında Şihabeddin Ömer es-Sühreverdi'nin katkıları. *Türk Kültürü Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (104), 193-194.
- Çetin, O. (1990). *Anadolu'da İslamiyet'in yayılışı*. Marifet Yayınları.
- Demir, G. (2000). *Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ve ahilik*. Ahi Kültürünü Araştırma ve Eğitim Vakfı Yayınları.
- Eflaki, A. (1973). *Ariflerin menkıbeleri* (Yazıcı, T. Çev.). Hürriyet Yayınları.
- Eraydın, S. (2016). *Tasavvuf ve tarikatlar*. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Fırat, M. Ş. (1961). *Doğu illeri ve Varto tarihi*. Milli Eğitim Basımevi.
- Gölpınarlı, A. (1953). *Mevlana'dan sonra Mevlevilik*. İnkılap Kitabevi
- Gölpınarlı, A. (1993). *Mevlevilik. İslam Ansiklopedisi*, (Cilt 8, 164-171) içinde. Milli Eğitim. Basımevi.
- Görgü, Z. (2004). *Yazılı ve sözlü anlatımlarda Seyyid Mahmud Hayrani*. Öztepe Matbaacılık.
- Güngör, E. (2004). *İslâm tasavvufunun meseleleri*. Ötüken Neşriyat.
- Güzel, F. (2022). Fütüvvet tarihinin bir dönüm noktası: Halife Nasır Li-Dinillah'ın fütüveti, tanzimi. *Türk Kültürü Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (104), 441-451.
- Güzel, F. (2014). *Nasır Li-Dinillah'ın Halifelîği ve şahsiyeti*. (Tez No. 364913). [Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hammer, V.(1989). *Osmanlı tarihi*. (Ata, M. Çev.). Üçdal Neşriyat.
- Hasan, İ. H. (1992). *Siyasi-dini-kültürel-sosyal İslâm tarihi*. Kayhan Yayınları.
- İbn al-Adim. (2011). *Buğyat at-talab fi tarih balab*. TTK Yayınları.
- İbn Bibi. (2014). *El-evâmirü'l-alâiyye fi'l-umûri'l-alâiyye*. (Öztürk, M. Çev.). TTK Yayınları.
- İbn Kesir. (1995). *el-bidaye ve'n-nihaye büyük İslâm tarihi* (Cilt 7). (Keskin, M. Çev.). Çağrı Yayınları.
- İbnü'l Cevzî. Abdurrahman, (2014). *el muntazam fi tarihi'l ümem*. (Sevim, A. Çev.). TTK Yayınları.
- İbnü'l-Esîr. (2016). *el-kâmil fi't-târih* (Cilt 10/8). Ocak Yayıncılık.
- Kara, M. (2013). *Tasavvuf ve tarikatlar tarihi*. Dergâh Yayınları.
- Kara, S. (2006). *Selçukluların dini serüveni Türkiye'nin dini yapısının tarihsel arka planı*. Sema Yayınevi.
- Kara, S. (2007). *Büyük Selçuklular ve mezhep kargaları*. İz Yayıncılık.
- Kazvini, Ebu Yahya Zekeriya b. Muhammed b. Mahmûd. (1969). *Asaru'l Bilâd ve Ahbarül-İbâd*. Darû Sadr.

- Koca, S. (2007). Ahilerin Türkiye Selçuklu devrindeki rolü". II. *Abi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırma Sempozyumu 2006*. (297-311) içinde. Kırşehir Valiliği ve Ahi Evran Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi.
- Komisyon. (1992). *Enliyalar ansiklopedisi* (Cilt 5). Türkiye Gazetesi.
- Köprülü, F. (1991). *Osmanlı devleti kuruluşu*. TTK Yayınları.
- Köprülü, F. (2020). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Alfa Yayınları.
- Köymen, M. A. (1976). Selçuklu devri kaynakları olarak vakfiyeler. *Studi Preottomani e Ottomani*, Napoli, 153-163.
- el-Kuşeyri, Abdülkerim b. Havâzin b. Abdülmelik. (1978). *Kuşeyrî Risalesi*. (Uludağ, S. Çev.). Dergâh Yayınları.
- Mahmud, Ahmed b. (1977). *Selçuk-nâme* (Cilt 7). (Merçil, E. Haz.). Tercüman 1001 Temel Eser.
- Massingnon, L. (1979). Tasavvuf. *İA*, (Cilt 12/1, 26-31) içinde. Milli Eğitim Basımevi.
- Mateous, U. (2000). *Mateos vekainamesi ve Papaş Grigor'un Zeyli (1136-1162)*. (Andreasyan, H. D. Neşr.). TTK Yayınları.
- Mazıoğlu, H. (1972). *Selçuklular Devrinde Anadolu'da şairler. Malazgirt Armağanı*. TTK Yayınları.
- Merçil, E. (2013). *Müslüman Türk devletleri tarihi*. Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Müneccimbaşı, Ahmed b. Lütfullah. (2017). *Camiu'd düvel* (Cilt 2). Kabalcı Yayınları.
- Nicholson, R. A. (2014). *İslâm safileri*. (Dağ, M. vd. Çev.). Büyüyenay.
- Okak, A. (2002). *Selçukluların dini siyaseti (1040-1092)*. Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları.
- Okak, A. Y. (2019). *Türkler, Türkiye ve İslam*. İletişim Yayınları.
- Okak, A. Y. (2018). *Alevi ve Bektaşî İnaçlarının İslam Öncesi Temelleri*. İletişim Yayınları.
- Okak, A. Y. (2011). *Babailer isyanı*. Dergâh Yayınları.
- Odabaşı, Z. (2017). Sahib Ata oğulları beyliği. Şahin, H. (Ed.) *Anadolu beylikleri el kitabı*. Grafiker Yayınları.
- Özköse, K. & Şimşek, H. İ. (2009). *Altın silsile 'den altın halkalar*. Nasihat Yayınları.
- Ravendi, Muhammed b. Ali b. Süleyman. *Rabat-üs -sudür ve ayet-üs-sürür*. (Ateş, A. Çev.). TTK Yayınları.
- Sarıkaya, M. S. (2022). 13. yüzyıl Türkiye'sinde dinî-tasavvufî hayat ve Hacı Bektaş Veli. *Türk Kültürü Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (102), 222-223.
- Sarre, F. (1967). *Konya Köşkü*. (Uzluk, Ş. Çev.). TTK Yayınları.
- Sipehsalar, Feridun bin Ahmed-i. (2011). *Mevlânâ ve etrafındakiler*. (Yazıcı, T. Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Sunar, C. (2003). *Tasavvuf tarihi*. Anadolu Araştırma Vakfı.
- Sunar, C. (2016). *Mistizimin ana hatları*. Anadolu Aydınlanma Vakfı.
- Şerefeddin, M. (2002). *Selçuklular devrinde mezahib marife*. SÜİF Yayınları.
- Tanevî, E. A. (1995). *Hadislerle tasavvuf*. Umran Yayınları.
- Tanilli, S. (1990). *Yüzyılların gerçeği ve mirası insanlık tarihine giriş* (Cilt 1). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Togan, Z. V. (1981). *Umumi Türk tarihi'ne giriş*. Enderun Kitabevi.
- Turan, O. (1947). Selçuklu devri vakfiyeleri I. Şemseddin Altun-Aba, vakfiyesi ve hayatı. *Belleten*, 11

(42), 197-235.

Turan, O. (1947). Selçuklu devri vakfiyeleri II, Mübarizeddin Ertokuş ve zaviyesi. *Belleten*, 11 (43), 415- 430.

Turan, O. (1948). Selçuklu devri vakfiyesi III, Celaleddin Karatay ve vakfiyesi. *Belleten*, 12 (45), 17-171.

Turan, O. (2012). *Selçuklular tarihi ve Türk İslam medeniyeti*. Ötüken Neşriyat.

Turan, O. (2014). *Türkiye Selçukluları hakkında resmi vesikalar metin, tercüme ve araştırmalar*. TTK Yayınları.

Uludağ, S. (2022). *İslam düşüncesinin yapısı selef, kelâm, tasavvuf, felsefe*. Dergâh Yayınları,

Uzunçarşılı, İ. H. (1988). *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu devletleri*. TTK Yayınları.

Uzunçarşılı, İ. H. (1988). *Osmanlı devleti teşkilatına medhal*. TTK Yayınları.

Uzunçarşılı, İ. H. (1988). *Osmanlı tarihi* (Cilt 1). TTK Yayınları.

Wilferd, M. W. (2018). Maturidiliğin yayılışı ve Türkler. Kutlu, S. (Ed.), *İmam Maturidi ve Maturidilik*. (M. Tan, Çev.) (325-390) içinde. Otto Yayınları.

Yazıcızâde, A. (2017). *Tevârih-i Âl-i Selçuk*. Çamlıca Yayınları.

Yılmaz, H. K. (1994). *Altın silsile*. Erkam Yayınları.

Yınaç, R. (1983). Mevlana'nın şahitlik ettiği Selçuklu Sultanı II. Gıyaseddin Keyhüsrev vakfiyesi. *Mevlâna, Yirmi altı Bilim Adamının Mevlâna Üzerine Araştırmaları* (Halıcı, F. Haz.). Ülkü Basımevi.

Yuvalı, A. (2007). Türk devlet geleneğinde din devlet ilişkileri. Göksoy, İ. H. & Durak, N. (Ed.). *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyet'e Katkuları Sempozyumu* (1. Baskı, 71-74) içinde, SDÜİF Yayınları.

Zahoder, B. (1995). Selçuklu devletinin kuruluşu sırasında Horasan. *Belleten*, 19(76), 491-578.

THE ATTITUDE OF THE SELJUK SULTANS TOWARDS THE SCHOLARS AND THE SUFIS

(Extended Summary)

The Seljuk Empire marked a significant turning point in the political, social, and intellectual development of Islamic civilization. From the 11th century onward, Seljuk sultans sought not only to restore political unity but also to reinforce religious structures. In doing so, they formed close alliances with both scholars and Sufi mystics, enabling Islamic thought to take root in Anatolia. Sufism, which began as a personal ascetic pursuit in early Islam, gradually evolved into an institutionalized tradition. Concepts such as love, sincerity, and renunciation became central to its doctrine, offering a path toward spiritual purification and social harmony. However, prior to the Seljuks, Sufi inclinations occasionally diverged from orthodoxy, merging with non-Islamic elements and giving rise to esoteric interpretations. The Seljuk response to Shi'i-Fatimid-influenced heterodoxy was strict; they allied with Sunni scholars to restore religious orthodoxy. Thus, the Seljuk patronage of religious scholars was not merely a spiritual preference but a political necessity. The early Seljuks adopted the Hanafi school as the official madhhab, which led to the suppression of alternative legal and theological traditions. Al-Kunduri, vizier to Tughril Beg, even implemented repressive measures against Shafi'i scholars, including imprisonment. In contrast, the Seljuks approached their relations with Sufi figures more cautiously and respectfully. Baba Tahir, for example, was treated with deference by Tughril Beg, not solely out of personal admiration but as a means to reinforce religious legitimacy. During the reigns of Alp Arslan and Malik-Shah, efforts were made to institutionalize both Sufism and formal education. Under Nizam al-Mulk's leadership, the Nizamiyya madrasas were established to systematically teach Sunni doctrine while maintaining cooperative ties with Sufi communities. His deep respect for religious actors symbolized an attempt to unify the spiritual and intellectual dimensions of society. Dialogues with figures like al-Qushayri, al-Juwayni, and al-Faramadhi illustrate this multidimensional approach. Seljuk expansion into Anatolia gained a new dimension with the establishment of the Sultanate of Rum. In the process of Islamization, scholars and mystics from the East played a crucial role in integrating nomadic Turkmen communities. Sultans such as Kilij Arslan II, Ghiyath al-Din Kaykhusraw I, and Ala al-Din Kayqubad I led efforts to establish institutions like madrasas, lodges, and zawiyas. These institutions served not only as centers of learning and worship but also as instruments of sociopolitical transformation. Figures like Rumi, Yunus Emre, Haji Bektash Veli, and Sadr al-Din al-Qunawi were instrumental in shaping the Sufi identity of Anatolia. Their teachings resonated deeply with the people, providing spiritual guidance and cultural continuity. Seljuk rulers not only supported these figures but also guided the popular movements that formed around them. Ala al-Din Kayqubad's invitation to Baha al-Din Walad, Rumi's father, and the ceremonial reception he arranged stands out as a clear example of this policy of support. However, such patronage was never absolute or unconditional. Sufi institutions during the Seljuk era functioned not only as centers of spiritual guidance but also as tools of socio-economic integration. The construction of zawiyas, tekkes, madrasas, and ribats across Anatolia facilitated the sedentarization of nomadic Turkmen populations, easing their transition into Islamic society and bringing them under centralized authority. These institutions enabled the state to maintain direct contact with the populace, securing ideological legitimacy and mechanisms for social control. After the Mongol invasions, the role of Sufi communities became even more prominent. In an environment of fear and uncertainty, Sufi sheikhs and dervishes emerged as sources of hope. Aware of this dynamic, Seljuk authorities institutionalized Sufi influence, especially in major urban centers. As public trust in political authority declined, people increasingly turned to Sufi figures, prompting the state to treat them as stabilizing agents. However, this relationship was not one of blind submission. When Sufi orders overstepped political boundaries or incited unrest, the state intervened, suppressing rebellious or provocative elements. This dynamic reveals that Sufism under the Seljuks cannot be simplistically described as a state-sponsored phenomenon. Rather, it was shaped by mutual negotiation, cautious collaboration, and institutional checks. Not only sultans but also high-ranking Seljuk viziers maintained close ties with scholars and mystics. Statesmen such as Nizam al-Mulk, Jalal al-Din Karatay, Fakhr al-Din Ali, and Mu'in al-Din Parwana actively supported leading Sufi figures, occasionally serving them or advancing their influence. This indicates that the Seljuk political order included individuals who possessed not only religious authority but also social and cultural capital. Within this multidimensional framework, Sufis played a role far beyond spiritual leadership—they were central agents in the Turkification and Islamization of Anatolia. The Sufi tradition initiated by the disciples of Ahmad Yasawi and extended through figures like Haji Bektash Veli, Sarı Saltuk, and Yunus Emre significantly shaped the religious and

cultural identity of the population. In this way, Sufism served as a vital bridge between the state and society, contributing to the long-term consolidation of Seljuk authority in Anatolia. In summary, the Seljuk sultans' approach to scholars and mystics was part of a layered strategy shaped at the intersection of religious doctrine, political necessity, and cultural continuity. While the institutionalization of Sunni Islam was prioritized, the Seljuks simultaneously acknowledged and strategically engaged with the spiritual expectations of the people through the Sufi networks.

Makale Bilgisi / Article Information

Atıf/Cite as

Aydoğdu, N. (2025). Selçuklu sultanlarının âlimlere ve mutasavvıflara karşı tutumu. *SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 4, 71-86.

Aydoğdu, N. (2025). The attitude of the Seljuk sultans towards the scholars and the sufis. *SUREK Journal of Alevism – Bektasism and Cultural Studies*, 4, 71-86.

Yazar / Author

Nazan AYDOĞDU

Dr., Bağımsız Araştırmacı

PhD, Independent Researcher

nazanyaga@hotmail.com,  0000- 0002- 3961- 2616

Geliş Tarihi / Received

03 Şubat / February 2025

Kabul Tarihi / Accepted

28 Haziran / June 2025

Yayın Tarihi / Published

30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu/Pub Date Season

Haziran / June

Sayı / Issue

4

Sayfa / Pages

71-86

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Kapsam / Scope

Sosyal ve Beşerî Bilimler / Social and Humanitarian Sciences

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Ethical Statement

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

İntihal / Plagiarism

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

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

Makale tek yazarlıdır. / The article is single authored.

Çıkar Beyanı / Declaration of Interest

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

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License

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

Yayıncı / Published by

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



SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi, Sayı 4, 2025, 87-102.

E-ISSN: 3023-5529

Araştırma Makalesi / Research Article

YUNUS EMRE’NİN BUĞDAYDAN NEFESE YÖNELME SÜRECİNİN SEMBOLİK DİL ASINDAN ÇÖZÜMLENMESİ

ANALYZING YUNUS EMRE'S PROCESS OF TURNING FROM WHEAT TO BREATH IN TERMS OF SYMBOLIC LANGUAGE

Mehmet ŞAHİN

Dr., Bağımsız Araştırmacı

mehmetsahin6025@gmail.com

ORCID 0000- 0001-9925-5625

Geliş Tarihi:
(Received)
02.02.2025

Kabul Tarihi:
(Accepted)
28.06.2025

Yayın Tarihi:
(Published)
30.06.2025

Anahtar Kelimeler
Yunus Emre
Hacı Bektaş Veli
Tapduk Emre
Buğday
Nefes

Keywords
Yunus Emre
Hacı Bektaş Veli
Tapduk Emre
Breath
Wheat

ÖZ

Din büyüklerinin yaşamını, kerametlerini, olağan veya olağanüstü hadiselerini anlatan menkıbeler sembolik dille örülmüş anlatı türleridir. Bu eserlerin alt metnine ulaşmak için metinde yer alan sembollerin çözümlenmesi önemli bir adımdır. Bu nedenle çalışmada Alevi-Bektaşî inancı mensuplarınca muhabbetlerde ve cem ibadetlerinde hâlâ anlatılmaya devam eden, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre ve Tapduk Emre üçgeninde geçen Yunus Emre'nin manevi yolculuğu sembolik olarak yorumlanmıştır. Bu çalışmanın temel amacı Yunus Emre'nin, Hacı Bektaş Veli dergâhında başlayıp Tapduk Emre'nin tekkesinde en üst noktaya çıkan manevi eğitim yolculuğunu genel tasavvuf kültürünün yanı sıra Alevi-Bektaşî yol dilinin de dikkate alınarak sembolik analizini yapmaktır. Bu amaç doğrultusunda çalışmada metin analizi yöntemi kullanılmıştır. Metin analizi yapılırken menkıbede daha çok sembolik değer taşıdığı düşünülen unsurlara odaklanılmıştır. Yapılan sembolik çözümleme sonucunda kıtlık, yaşanan yerin terk edilmesi, alıç hediyesi, öküz, nefes, buğday, yokuş, kilit, orman, odun, kırk sayısı gibi unsurların menkıbede önemli birer sembol olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Bulgulardan hareketle menkıbenin ana temasını oluşturan nefsin ıslahı için manevi eğitim sürecine girilmesi veya manevi yolculuğa çıkılması ile menkıbede kullanılan sembollerin bu bağlamda anlam kazandığı tespit edilmiştir. Menkıbede kullanılan sembollerin daha çok nefis, ruhsal uyanma, nefsin ıslahı, kesretten vahdete ulaşma, hamlıktan tamlığa erme yani eksikliklerden kurtulma gibi unsurlarla ilişkili olduğu tespit edilmiştir.

ABSTRACT

Religion the life of the great ones, their miracles, ordinary or extraordinary events narratives are narrative genres woven with symbolic language. The bottom of these artifacts analyzing the symbols in the text is an important way to reach the text is a step. For this reason, in this study, the members of the Alevi-Bektashi faith and the stories of Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre, which continue to be told in cem worship and Tapduk Emre triangle, Yunus Emre's spiritual journey is symbolically interpreted. The main purpose of this study is to analyze Yunus Emre's starting in the lodge and reaching its highest point in Tapduk Emre's lodge education journey in general Sufi culture as well as the Alevi-Bektashi way language symbolic analysis by taking into account the symbolic analysis. For this purpose text analysis method was used in the study. While analyzing the text rather focusing on elements that are considered to have symbolic value. As a result of the symbolic analysis, it was found that elements such as famine, abandonment of the place of residence, hawthorn gift, ox, breath, wheat, slope, lock, forest, wood, number forty are important symbols in the menkıb. Based on the findings, it has been determined that the symbols used in the menkıbeh make sense in this context with the process of spiritual education for the improvement of the soul, which constitutes the main theme of the menkıbeh, or embarking on a spiritual journey. It has been determined that the symbols used in the menkıbeh are mostly related to elements such as the nafs, spiritual awakening, reforming the nafs, reaching wahdat from fraction, reaching completeness from rawness, that is, getting rid of deficiencies.

Atıf/Cite as: Şahin, M. (2025). Yunus Emre'nin buğdaydan nefese yönelme sürecinin sembolik dil açısından çözümlenmesi. SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi, 4, 87-102.

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



Giriş

Velayetnâme türü, velilerin hayattayken veya vefatından sonra müritleri ve sevenleri tarafından dile getirilen, başta şeyhin hayatı olmak üzere kerametlerini, olağan veya olağanüstü hadiselerini içeren eserlerdir (Güzel, 2014, s. 438). Bu eserlerin en önemlilerinden biri Hacı Bektaş Veli'nin velayetnâmesidir. Bu eserde Hacı Bektaş Veli'nin hayatı ve kerametleri hakkında bilgi alınabildiği gibi onun diğer dervişler ve veliler ile olan münasebetleri de görülmektedir. Çalışmaya konu olan ve Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre, Tapduk Emre üçgeninde anlatılan menkıbe bu münasebetlerden birine örnektir.

Bu çalışmada Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre ve Tapduk Emre arasında geçen bir menkıbenin sembolik çözümlemesi yapılmıştır. Sembolik yorumlama ve çözümleme süreci özneliğin yoğun olarak kendini gösterdiği bir süreçtir. Fakat menkıbenin bağlamı ve oluştuğu çevre dikkate alındığında sembolik ifadeler genel tasavvuf literatürünün yanı sıra Alevi-Bektaşî inancının oluşturduğu yol dilinin de dikkate alınarak çözümlenmesi gerektiği hususunu ortaya çıkarmaktadır. Alevi inanç sisteminin ezoterik yapısı, çeşitli semboller ve remizlerle kendini ifade eden terminolojik bir dilin ortaya çıkmasına vesile olmuştur (Akın, 2017, s. 80). Bu bakımdan sembollere öznel yaklaşımdan ziyade Alevi-Bektaşî inanç dünyasının oluşturduğu sembolik dil içerisinde kalarak sembollerin yorumlanmasının menkıbenin alt metnine ulaşmayı daha olanaqlı hâle getireceği düşünülmektedir. Bu bağlamda çalışmada semboller anlamlandırılırken yöntem olarak menkıbe içerisinde yer alan ve sembolik değeri olduğu düşünülen unsurlara Alevi-Bektaşî inancının yol dili ve dünya görüşü çerçevesinde bir yaklaşım tercih edilmiştir.

Çalışma boyunca Hacı Bektaş Veli ile Yunus Emre'nin çağdaş olup olmadıkları, görüşüp görüşmediklerine dair tartışmalar üzerinde durulmamıştır. Nitekim literatürde bir metin var ve bu metin asırlar boyunca toplum tarafından bilinen, kabul edilen, dedeler tarafından cem ibadetlerinde veya muhabbet ortamlarında talipleri bilgilendirmek ve onlara yol göstermek amacıyla işlevsel olarak kullanılmaktadır. Bu gerçekliklere bağlı kalınarak ve tarihsel süreç tartışmalarına girilmeden menkıbenin alt metnine ve sembolik dilinin çözümlenmesine odaklanılmıştır.

Menkıbenin sembolik dil çözümlenmesine geçmeden önce alanyazından faydalanılarak menkıbelerin amacından ve işlevlerinden bahsedilmiş, ardından sembol ve sembolik düşünme kavramlarına değinilerek çalışmanın kavramsal kısmı oluşturulmuştur. Kavramsal kısımdan sonra menkıbenin ana hatlarını ve sembollerini içeren özeti verilerek alt başlıklar altında çözümleme sürecine geçilmiştir.

Ortaya konulan bu çalışmadan önce Yunus Emre'nin dervişlik yoluna girmesinin başlangıcı olarak görülen bu menkıbe, çeşitli araştırmacılar tarafından farklı bakış açılarıyla yorumlanmıştır. Bu çözümlemelerin dikkate alınmasıyla birlikte menkıbenin oluştuğu ve yaşatıldığı ortam olan Alevi-Bektaşî inancı, bu inancın yol dili ve dünya görüşüne de dikkat edilmiştir. Böylece yeni ve diğer çalışmalardan farklı bakış açısı sunan bu çalışma meydana getirilmiştir.

1. Menkıbelerin Amacı ve İşlevi

Menkıbelerde cereyan eden birtakım olayların ne anlama geldiği, gerçek olup olmadığı veya herhangi bir işlevi yerine getirip getirmediği konusu üç farklı yaklaşımla ele alınabilir. Birinci yaklaşıma göre tasavvufi düşüncenin ve yaşantının dışında kalmış, dünyayı zahiren gören ve hayatın bâtinî yönünün olduğunu tecrübe etmemiş kişiler tarafından menkıbeler anlamsız ve işlevsiz kabul edilmiştir. Hatta onlara göre menkıbeler birer hayal ürünü olan masal veya anlamsız hikâyeler bütünüdür. İkinci yaklaşıma göre anlatılan menkıbe ve içinde geçen kerametlerin sırrı tam olarak anlaşılmasa dahi doğru olduğuna inanılmıştır. Menkıbelerin, bu yaklaşımda olan kişilerin inancını ve imanını kuvvetlendirme işlevini yerine getirdiği ifade edilebilir. İkinci yaklaşıma sahip olan kişiler menkıbeler aracılığıyla keramet ehli kişiler etrafında çeşitli inanışlar ve ritüeller oluşturarak menkıbenin gerçek bir inanç konusu olduğunu göstermeleri açısından dikkate değerdir. Üçüncü yaklaşıma göre ise menkıbeler bütünüyle hakikattir. Ancak bu hakikat farklı bir dille ifade edilmiş, çözümlenmesi ve yorumlanması gereken bir hakikattir. Bu nedenle menkıbeler hem çözümlenmeli hem de menkıbelerde anlatılan olaylar doğrudan tecrübe edilmelidir. Tecrübe edildiği takdirde menkıbede anlatılan hâllerin anlaşılabilirliği düşünülmektedir. Nitekim Ahmet Yaşar Ocak, menkıbelerin varlığının bunlara inanan bir toplumun mevcudiyetiyle mümkün olacağını vurgulamaktadır (2010, s. 33).

Ocak, menkıbeleri toplumun psikolojik çehresinin bir ifadesi olarak kabul etmektedir. Bununla birlikte Ocak'a göre kahramanlarının gerçek kişi olmaları, olayların yerinin ve zamanın belirtilmesi gibi özelliklerden dolayı menkıbeler tarihi kaynak olarak kabul edilebilir türlerdir (2010, s. 33-34). Bu bağlamda men-

kibelerde yer alan semboller veya motiflere bakıldığında topluma ait tarihsel, kültürel ve sosyo-psikolojik özelliklere dair çıkarımlarda bulunmanın mümkün olduğu söylenebilir.

Menkıbelerin esas amacı din büyüğünün yaşamını aktarmak ve onu yüceltmekle birlikte; din büyüğü etrafında bir araya gelen taliplerin tasavvuf yolunda izledikleri insan-ı kâmil, eren/veli olma aşamalarındaki işaretleri/remizleri göstermektir. Bununla birlikte menkıbelerin bir talibin/dervişin/salikin yol içinde geçirdiği evrelerin anlatıldığı, mürşit tarafından nasıl irşat edildiğinin gösterildiği bir eğitim modeli/sistemi olarak işlevsel bir yönü bulunduğu ifade edilebilir. Ayrıca menkıbeler dini liderlerin üstün davranışlarını öne çıkararak halkı o liderin tasavvuf görüşüne bağlamayı da amaçlamaktadır (Mukaddem, 2013, s. 607).

Mustafa Tatçı menkıbelerde bir olayın çoğu zaman sembol, metafor, remiz ve alegori gibi farklı anlatım şekilleriyle görünen maddi hayattan uzak, farklı ve insanüstü öğelerle nakledildiğini belirterek bu tür anlatım yollarının menkıbeleri biraz da gerçeküstü, fantastik metinler hâline getirdiğini aktarmaktadır. Yine Tatçı'ya göre bu anlatımlarla gerçek hayattan uzaklaşan menkıbeler aslında metaforlar, semboller, remizler ve alegorilerle örülü metinlerdir. Bundan dolayı menkıbeleri gerçek zamana ve mekâna bağlayıp belirli bir olayın anlatıldığı, sosyolojik ve biyografik verilerin elde edilebileceği kuru metinlere çevirmek onları basite indirmek ve bünyesinde taşıdıkları gerçek anlamları görememek anlamına gelir. Tatçı, bu tür yaklaşımlar yerine çeşitli anlatım tekniklerine sahip olan menkıbelerin mevcut yapısının göz önünde tutularak metnin ihtiva ettiği metafor, sembol, remiz ve alegori gibi yapısal unsurların çözümlemesi gerektiğini vurgulamakta ve önermektedir (2012, s. 32). Daha önce ifade edildiği üzere menkıbe çözümlemelerinde menkıbenin olduğu ve yaşatıldığı çevrenin inanç dünyasının ve dilinin dikkate alınarak çözümlemesinin isabetli bir yaklaşım olacağı düşünülmektedir.

2. Sembol ve Sembolik Düşünme

Simge kendinden başka bir şeyi yansıtarak veya onu temsil ederek görünür kılan im diye tanımlanabilir. Bu imleme bir figür, nesne, betim, gösterge veya sözcük şeklinde olabilir. Bundan dolayı sembol toplumsal, kültürel ve uzlaşımsal im diye de tanımlanabilir (Bobaroğlu, 2012, s. 12). Ayrıca sembol denildiğinde hem maddenin hem de maddeyle üzeri örtülmüş mananın varlığı anlaşılabilir. Maddenin örttüğü manayı bulup çıkarma, sembollerin altında yatan gerçek bilgiye ve irfana ulaşma isteğinden dolayı çeşitli metotlar geliştirilmiştir. Bu bağlamda tasavvufu bir metot ve yol olarak kabul eden Mahmut Erol Kılıç'a göre tasavvuf bir bilgi değil; bir düşünce tarzı, usûl ve metottur. Sembollerin altındaki bilgiye ulaşmak için tasavvuf metodolojisinin izlenmesi gerektiğini ifade eden Kılıç, tasavvufu arızı, geçici, değişken olandan ziyade özde yatan, kalıcı esasların araştırılmasına yönelik birçok kimseye açıklama modeli sunmuş metafizik ekollerden birisi olarak kabul etmektedir (2017, s. 13).

İnsanlık tarihi boyunca, görünen ve var olanın ötesinde bir varlık ve bilgi âlemi olduğuna inanılmıştır. Bu varlık âlemi görünen âlemdeki dil ve işaretlerle görünür ve anlamlı kılınmaya çalışılmıştır. Bu süreçte simgecilik ortaya çıkmıştır. Bilindiği üzere pek çok canlı türü iletişim kurmakta ama bu canlılardan sadece insan dil ve simgelerle iletişim kurmaktadır. Bu açıdan simgecilikten yararlanmak sadece insana ait bir özelliktir (Barnard, 2014, s. 17). Simgeler bilgiyi ve irfanı aktarmada önemli rol oynamaktadır. Bu simgeler görünen âlemin ötesinden ve insan ruhunun derinliğinden geldiği için kullanılan dil bu âlemlere vakıf olmayanlar için kapalı ve anlamı olmayan ifadeler olarak kabul edilmektedir. Simgecilik bir şifreleme eylemidir. Bu yüzden muhatabını özel anlayış, hissediş ve bilme eylemine yönlendirir. Bir eğitim sürecine tâbi tutar. Bu özel süreçten geçen birey/talip şifreyi çözüp farklı bir anlayış, hissediş ve bilme ile hayatını yaşamaya devam eder. Bu bağlamda tasavvuf ehli kişiler kendilerine has üslup ve yöntemle sembolik bir dil oluşturmuşlardır. Bu dili ise bu yolda olmayan kişilerin anlayamayacağını iddia etmişlerdir. Bu sembolik dili anlamak için sembollerin anlamını bilmek yeterli değildir. Mana âleminden bilginin ve irfanın gelebileceği kişi hâline girmek, o yönde bir hayat sürmek gerekli görülmüştür.

Simgesel düşünme durumunun sadece çocuklara, şairlere, meczuplara has bir durum olmadığını, insanın özünün bir parçası olduğunu, dile ve yargılara dayalı düşünceyi öncelediğini ifade eden Mircea Eliade, simgenin, gerçeğin diğer tüm bilgi araçlarına meydan okuyan bazı yanlarını açığa çıkardığını vurgulamaktadır. Eliade'ye göre imgeler, simgeler veya mitler bir gerekliliğe cevap veren ve bir işlevi yerine getiren unsurlardır. Bu unsurların en önemli özellikleri varlığın en gizli özelliklerini açığa çıkarmaktır (2018, s. 21-22). Simgelerle ortaya çıkarılan varlığın bu gizli özellikleri yol içindeki talibi yeni özelliklerle donatarak talibin erenleşmesine ve ruhunu uyandırmasına katkı sağlar.

Semboller toplumsal, kültürel ve uzlaşım sal işaretler olduğu için sembollerin oluşturulduğu geleneğin iyi bilinmesi gerekmektedir. Zira farklı figür, nesne, gösterge ve sözcükler, farklı kültür ve toplum lar da farklı anlamlara gelebilmektedir.

Sembollerin çeşitli işlevsel güçleri mevcuttur. Bu işlevsel gücü bilen Hermetik geleneğe bağı olan ezoterik ekollerde farklı, kendine münhasır simgelerle çalışmanın önem sendiğı bilinmektedir. Bu durumun nedeni simgenin sağladığı olanak lar da gizlidir. Çünkü simge gösterirken gizleyen bir özelliğe sahiptir. İzleyiciyi veya dinleyiciyi düşünsel bir faaliyete çağırır. Simge, temsil ettiğı soyut ve aşkın değerlerin hatırlanmasını, anlaşılmasını, paylaşılmasını sağlamada önemli bir rol oynar. Ayrıca simge; inisiyeler arası tanıma, tanışma ve anlaşma aracı olarak da işlev görür. Belli bilgi ve anlayışı, aşına olmayanların bilincinden gizler ve aşına olanlara açar. Bununla birlikte simge sezginin ve keşfin de anahtarıdır. Arketipleri göstererek onları yeniden üretir ve dirimli kılar. Zaman ve mekânı aşkın bir düşünceyi, ilkeyi, manayı gösterebilmek yalnızca simge ile olanaklıdır (Bobaroğlu, 2012, s. 14-15). Bu nedenle görünen âlemin ötesindeki yani metafizik âleme ait mistik ve mitik bilgilere sahip topluluk lar da semboller önemli bir anlam taşıyıcı, gizleyici bir işleve sahip olmuştur. Bu açıdan Metin Bobaroğlu, simgenin öne çıkan üç özelliğinden bahsetmektedir. Birinci özelliğı bir ilkeyi gösteriyor olması, ikinci özelliğı farklılıkları birliğe getirmesi ve üçüncü olarak da çok anlamlılığa açık olmasıdır (2012, s. 15).

Sembollerin çözümlenmesi ile anlatının altında yatan gerçek manaya ulaşılır. Zira semboller bilinenin ve görünen arkasındaki bilinmeyen ve görünmeyene kapıları ararlar. Bu kapıların aralanması ile insan dünyaya ve yaşadığı her olaya farklı bir açıdan bakmaya çalışır ve insan-ı kâmil olma yolunda kendine farklı bir anlayış, hissediş ve keşfi bilgi kazandırarak ruhsal uyanışını ve ilerlemesini gerçekleştirebilir. Özellikle menkıbelerin tarihin bir döneminde yaşanmış, olağanüstü olayların anlatıldığı donuk metinler olarak algılanmaması gerekir. Çağının ötesindeki günümüz insanına vereceğı mesajın, kazandıracığı davranışın olduğunu göstermek için menkıbelerin, sembolik dilinin çözümlenip günümüzle bağlantısının kurulması gerektiğı düşünülmektedir.

3. Hacı Bektaş Veli'nin Yunus Emre'yi Tapduk Emre'ye Göndermesi

Menkıbeye göre, Hacı Bektaş Veli Anadolu'ya gelir ve Suluca Karayük'e yerleşir. Kerametleri ile civarda tanındıktan sonra her taraftan mürit ve muhipler gelmeye başlar. Dergâhta yenilir, içilir, semahlar yapılır ve büyük meclisler olur. Sivri Hisar'a bağı Sarı Köy adında bir yerde yaşayan, çiftçilikle uğraşan Yunus isminde fakir bir adam vardır. Köyde yaşanan kıtlıktan sonra herkesin muradına erdiği, her gelenin dolu gittiğı Hacı Bektaş Veli'nin dergâhına varıp bir miktar buğday istemek için yola çıkar. Yunus hemen öküzüne alç yükleyip Hünkâr'ın huzuruna varır. Durumunu anlatır, hediyesini sunar. Hünkâr'ın işareti ile abdallar alıcı alıp yerler. Yunus bir iki gün dergâhta kalır. Gitme zamanı gelince abdallar Hünkâr'a bildirirler ve Hünkâr abdallarına Yunus'un buğday mı nefes mi istediğini sormalarını ister. Yunus bu soru üzerine "Ben nefesi ne yapayım? Bana buğday versinler." der. Yunus'un cevabını Hünkâr'a bildirilir. Hünkâr tekrar abdallarına "Gidin söyleyin alıcın her bir tanesine iki nefes verelim" dediğini söylemelerini buyurur. Bu durum üzerine Yunus yine buğday istediğini ifade eder. Son olarak Hünkâr, alıcın her bir çekirdeğı başına on nefes verelim diye teklif sunduğunda ise Yunus bu kadar işarete razı olmaz ve yine buğday talep eder. Hünkâr'ın emri ile Yunus'un öküzüne götürebileceğı kadar buğday yüklenir ve Yunus dergâhtan ayrılır. Yunus köyden giderken yokuşu çıkar çıkmaz bir anda düşünür ve gönlünden "Ben ne olmayacak iş ettim. Velayet erenleri bana nasip sundu, ben ise buğday istedim. Buğday yenip tükenecek, ben ise o nasipten mahrum kalacağım. Hemen geri dönersem himmet buyurdıkları nasibi belki bana hediye ederler," diye düşünerek geri döner. Dergâha vardığında buğdayı indirir ve halifelere "Bana buğday gerekmez, erenler bana himmet ettiğı nasibi versinler." der. Durum Hünkâr'a bildirildiğinde Hünkâr "Bundan sonra olmaz, biz onun kilidinin anahtarını Tapduk Emre'ye verdik. Gitsin ondan alsın." der. Yunus Emre bu söz üzerine Tapduk Emre'ye giderek erenlerin selamını iletir. Her şeyi olduğu gibi anlatır. Tapduk Emre "Durumun bize malum olmuştur. Hizmet et, emek harca, nasibini al." diyerek Yunus'a işler buyrulur ve Yunus buyru lan her işi yapar. Yunus Emre tam kırk yıl ormandan tekkeye yaş ve eğri olmayan odunlardan taşır. Bir hayli hizmet ettikten sonra bir gün erenler meclisinde Tapduk Emre, Yunus-ı Güyende'ye iki defa "söyle" der. Ancak Yunus bu durumu anlamaz. Üçüncü defasında Yunus-ı Ekinci'ye (Yunus Emre'ye) dönerek "Vakit saat oldu. O hazinenin kilidini açtık. Nasibini verdik. Sen söyle dinleyelim" der. Yunus Emre hemen ağzını açar ve şevk deryası harekete gelip gözünden perdeler kalkar. Yunus mücevher madenine kavuşur. Yaratıcının gerçek sırlarından bahseder. Mecliste bulunanlar ona hayran olurlar (Duran, 2014, s. 377-385).

4. Menkıbenin Sembolik Dil Açısından Çözümlemesi

4.1. Yaşanılan Yerin Terki

Menkıbede, ravilerden nakledilen bilgiler doğrultusunda Hacı Bektaş Veli'nin Horasan'dan Anadolu'ya geldiği ve burada kerametleri ile tanındığı vurgulanmaktadır. Tasavvuf erbabı kişilerin hayatlarına bakıldığında maddi bilgiye ve manevi irfana ulaşmak için yaşadıkları yeri terk ettikleri görülmektedir. Yolda olan kişinin irfana ve aradığı gerçek manaya ulaşması için canın terki, malın terki, mülkün terki, bulunulan yerin terki birinci şart olarak kendini göstermektedir. Peygamberler ve velilerin hayatları dikkatle incelendiğinde bir yalnızlaşma, bulundukları ortamdan çekilme/uzaklaşma eylemi görülmektedir. Kılıç'ın verdiği bilgilere göre birçok arif doğduğu yeri terk etmiştir. Çünkü kişi her şartta yetiştiği çevrede sürekli bir çocuk gibi görülür. Böyle bir durum ise irfana manidir; tersi ise istisnadır. Doğduğu yerde yaşayan veya doğduğu yerde vefat eden arifin çok az olduğunu ifade eden Kılıç, çevrenin insanı anlamadığı için bazı kişilere seyahat verildiğini, sabit fikrini bırakıp bırakmadığını anlamak için yerleştiği yerden başka yere gönderildiklerini vurgulamaktadır (2017, s. 107). Bu bir nevi kahramanın erginleşmek için çıktığı yolculuğun başlangıcıdır. Tasavvuf ehli kişiler maddi ve manevi âlem olmak üzere iki âlemde seyrederler. Bu seyrir hâlinde maddi âlemin terk edilmesi,¹ manevi âlemi doğrudan müspet anlamda etkileyen bir harekettir.

Menkıbede, ilk olarak Hacı Bektaş Veli'nin, daha sonra da Yunus Emre'nin yaşadığı yerleri çeşitli sebeplerden dolayı terk ettikleri görülmektedir. Bu menkıbede görüldüğü üzere terkin sebebi sadece ruhsal uyanma için değil, halkın ruhsal uyanışını sağlamak üzere olduğu da görülmektedir. Hacı Bektaş Veli özelinde söylenecek olunursa Hacı Bektaş Veli Anadolu'daki halkı irşat etmek için vazifelendirilmiş velayet sahibi erenlerden biri olarak kabul edilir. Alevi-Bektaşî inancında nübüvvet devrinin Hz. Muhammed ile son bulduğuna, ondan sonra doğru yolu bulmak ve Hakk'ın gizli sırlarına vakıf olmak için velayet kapısının açıldığına inanılır. Bu anlamda Hz. Ali, velayet kapısının sultanı olarak kabul edilir. Ondan sonra On İki İmamların bu vazifeyi üstlendiği ve On İki İmamların ardından onların soyundan geldiğine inanılan evlâd-ı resuller ve evlâd-ı Ali'lerin kendilerine talip olan kişilere velayet kapısının sırlarını ikrar bağı üzerinden aktardığı kabul edilir. Velayet erlerinin halkın talepleri doğrultusunda halka çeşitli konularda yardımcı oldukları da menkıbelerde zikredilmektedir. Zira Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya yerleşmesinden sonra fakir ve çeşitli istekleri olan kişilerin Hünkâr'ın huzuruna gelip nasiplerini alıp gittikleri menkıbelerde anlatılmaktadır.

Yunus Emre'nin yaşadığı yeri terk etmesine bakıldığında zorunlu bir tercih gibi görülmektedir. Yaşanılan kıtlık sebebi ile buğday almak için köyünü terk eden Yunus, Hacı Bektaş Veli'nin dergâhına talepte bulunmaya gitmiştir. Kıtlık sebebi ile yaşadığı yeri buğday almak için terk eden Yunus'un sembolik olarak beden köyünün içinde ruhsal kıtlık çektiği söylenebilir. Bu ruhsal kıtlığın sebebi ise insanın cennetten sürgün edilmesine yasak meyve olarak yendiğine inanılan buğdaydır.² Yunus'un buğdayı vesile kılarak ruhsal anlamda düştüğü kıtlığı aşmak ve ruhunun gıdasını almak için Hünkâr'ın dergâhına vardığı düşünülmektedir. Bu süreç Yunus'un kendi hakikatini bulmaya doğru çıktığı bir yolculuktur. Fakat Yunus bu farkındalığa sahip olarak yola çıkmıştır denilemez. Yunus, Hacı Bektaş Veli'nin nefes sunması ile yola çıkma amacını idrak eder. Bir nevi Hacı Bektaş Veli, Yunus'un gönlüne bir tohum ekmiştir ve menkıbe boyunca bu tohumun filizlenme ve büyüme süreci yansıtılmıştır.

4.2. Dergâhta Yeme İçme ve Semah Etme

Dergâhlar, dini ve kültürel işlevlerin yanı sıra sosyolojik olarak fakirlerin, açların, kimsesizlerin barınma ve doyuma ihtiyacını kısmen karşılayan işlevsel mekânlar olarak kullanılmıştır. Dervişlik yoluna giren taliplerin dergâhta yeme ve içmesi ve ardından cezbeye gelerek semah etmeleri zahiri anlamının dışında bir mana barındırmaktadır. Kendi nefisini ıslah etme yoluna girmiş dervişin yiyeceği ve içeceği mürşidinin muhabbeti ve kelimasıdır. Nefis terbiyesi yolunda iştahı kontrol altına alınmaya çalışılan dervişin asıl beslenmesi kulaktan gerçekleşir. Mürşidin muhabbeti ile ruhsal yeme-içme ihtiyacını karşılayan talip, ruhun doyuma ulaşması ile vecd hâlinde semah ederek seyre çıkar. Bu bağlamda menkıbede aktarılan yeme-içme ve se-

¹ Bu terk ediş, tamamen kopuş değildir. Maddi âlemin kontrol altına alındığı hatta maddi âlemi manevi âlemin kuralları ile şekillendirdiği anlamına gelir.

² Alevi ve Bektaşî geleneğinde, genel olarak cennette yenilen yasak meyvenin buğday olduğuna inanılır. Konu ile ilgili detay için bk. Şahin, M. (2024). Modern Hayata Geçiş Sürecinde Alevi Mitolojisi. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ondokuz Mayıs Üniversitesi.

mah/raks etme şeklinde tasvir edilen muhabbet meclisi ruhsal anlamda taliplere açılmış bir sofraya dönüşmektedir. Bu sofrada ruhsal olgunluk ve doygunluk hâline ulaşan dervişler nefsi emmarelerini kontrol altına almayı öğrenmektedirler. Bu duruma şahit olduğu düşünülen Yunus'un bu süreçten etkilendiği ileri sürülebilir. Bu sembolik anlamın dışında dergâhta Alevi-Bektaşî inancının temel ritüeli olan sema-hın icra edilmesi de inancın temel unsurunu yansıtmaya bakıldığında oldukça dikkate değerdir.

4.3. Dergâh Yolculuğunda Öküzü Yüklenen Alıç

Çiftçilikle uğraşan Yunus Emre'nin yaşamış olduğu kıtlıktan dolayı ekinleri bitmez olur ve buğday istemek üzere yola koyulur. Yukarıda da ifade edildiği üzere buğday istemek üzere köyünü terk eden Yunus'un köyü, sembolik olarak kendi vücut şehri yani bedenidir. Ruhsal anlamda kıtlığa düşen Yunus, erenlerin himmetiyle ruhunu doyurmak veya ruhunun açlığı ile karşılaşmak için yola koyulur. Yunus Emre'nin köyünü terk etmesi, sembolik olarak vücudunu yani bedenini ve nefsin zahiri taleplerini terk etmesi anlamına da gelir. Bedenin ve nefsin zahiri talepleri, ruhsal açlık ve manevi kıtlıkla ilişkilendirilebilir. Tasavvufta, insanın ruhsal gelişimi ve olgunlaşması için maddi ve dünyevi taleplerden uzaklaşması, bedenini isteklerinden sıyrılması gerekir (Gölpınarlı, 1985, s. 14). Yunus'un menkıbede yaşadığı süreç, bu manevi yolculuğa çıkışını simgeler.

Yola koyulan Yunus öküzüne alıç yükler. Zira dost köyüne eli boş gitmek doğru olmaz diye düşünür. Burada karşılaşılan öküz ve alıç sembolik anlamları olan birer unsurdur. Tatçı da menkıbede alıç, buğday, nefes ve kilit gibi unsurların ledünni birer remiz olduğunu vurgulayarak bunların tefekkür edilmesi gerektiğini ifade etmektedir (2012, s. 38). Tatçı'dan farklı olarak köyün, köyde yaşanan kıtlığın ve öküzün de birer remiz olduğu düşünülmektedir.

Modern tarım araçlarının gelişmediği zamanlarda yük hayvanları ve özellikle öküz bir çiftçi için temel gereklilik olarak kabul edilmiştir. İnsanlar tarlalarını bu hayvan sayesinde sürerek dünyalıklarını kazanmışlardır. Tarladan ürün alarak maddi besinlerini kazanan insanların geçimini sağlamada yardımcı olan öküzün, menkıbede Yunus'un nefsi emmaresini temsil ettiği düşünülmektedir. Zira tasavvufta öküz, metaforik olarak yeme, içme, uyku ve cimâ gibi insani ve hayvani sıfatları ifade etmek için kullanılmaktadır (Öğke, 2007, s. 120). Mevlana'nın mesnevisine bakıldığında öküzün, nefis, dünya malı, nefesine tapan ve ikiyüzlü kişi, cahil, tasavvufî hakikatlerden habersiz olma hâlleri ile ilişkilendirildiği görülmektedir (Yılmaz, 2011, s. 48-58). Nefsi emmare sürekli dünyayı arzular. İnsanın içindeki kuvveti ve kudretiyle olan ilişkisine perde olur ve insanın kâmil olma yolundaki engelidir. Bir başka ifadeyle çiftçilikle uğraşanlara maddi besin sağlayan öküz, burada nefsi emmareyi, yani insanın dünyaya ve dünyevi arzulara düşkün olan kısmını simgelemektedir. Tasavvufta, nefsin her türlü istek ve arzusu insanın manevi yolculuğunun önündeki engellerdir. Öküzün yük taşıması, nefsin insana yük olan arzularını ve bu arzularla başa çıkma sürecini temsil ettiği ifade edilebilir. Menkıbeye göre, bu sürecin bir mürşid-i kâmile varmakla başlayacağı vurgulanmaktadır.

Yunus Emre öküzüne yani nefsi emmaresine alıç yükler. Alıç ağacı dikenli bir meyvedir. Tadı ekşimsi, çekirdeği birden fazladır. Yani alıç Yunus'un dünyadaki hâlinin bir sembolü olarak karşımıza çıkmaktadır. Alıç, insanın manevi olgunluğa ulaşana kadar yaşadığı sıkıntıları, acıları ve dünyevi bağlarını simgelemektedir. Alıcın dikenli, ekşi ve birden fazla çekirdekli olması, Yunus'un (alıcın) olgunlaşması ve onu dünyaya bağlayan dikenlerinden kurtulup birden fazla olan çekirdeğinin vahdete erişmesi gerektiğini sembol etmektedir. Ayrıca, alıç çekirdeklerinin birden fazla olması Yunus'un kesret âleminde olduğunun bir diğer göstergesidir. Yunus'un, Hacı Bektaş Veli'ye çekirdekli bir meyve verip ondan çekirdeksiz bir meyve istemesi, manevi kemali ve vahdeti (birliği) aradığının bir işareti olarak okunabilir.

Mehmet Kaplan, göçebe hayatını aksettiren eserlerde, hayvanların ehemmiyetli bir rol oynadığını, köy çevresinde ortaya çıkan eserlerde ise nebatların ön planda olduğunu, sembol ve imaj unsuru olarak sık kullandığını belirterek; Yunus'un köy çevresine mensubiyetini gösteren en müspet deliller olarak ekincilik, bağ, bahçecilik hayatından alınma sembollere dikkat çekmektedir (2009, s. 108). Bu bağlamda menkıbede geçen buğday, alıç gibi nebatlar Yunus'un köy çevresine yakın bir kişiliği olduğunu göstermesi açısından da önemlidir.

Yunus'un dergâha giderken bir hediye götürmesi, tasavvufî gelenekte, mürşide ve erenlere saygı göstermek için bir armağan getirilmesi gerektiği inancını pekiştirmektedir. Yunus Emre'nin dergâha eli boş gitmek istememesi sosyo-kültürel anlamda da önemli bir göstergedir. Bu unsurun menkıbede yer alması "Bir yere giderken elin boş gitme" fikrinin pekiştirilmesine katkıda bulunmaktadır. Bu hususta Tatçı, "Bilindiği gibi erenler, 'Değirmene buğdaysız giden unsuz döner' diyerek dostun dostu, küçük-büyük, az-çok demeden bir armağanla gitmesi gerektiğini söylemişlerdir. Yunus'un Hacı Bektaş Veli'ye götürdüğü 'alıcın

remzi de budur” (2012, s. 38) şeklinde bir açıklama getirmiştir. Ayrıca Tatçı, “Tasavvuf yolunda, bu kabil-den bir armağan götürüp onu dosta kabul ettirmek, insana en büyük hediye olan ‘ilahi sırrın tecellisi için bir imâ ve işaretidir’” açıklamasını yapar (2012, s. 38). Sezai Karakoç ise alıc remzi ile ilgili “Dağ alıcı hamlığı, işlenmemişliği; fakat orijinallliği ve kuvvetli bir tabiatı, sanat ve şairlik kabiliyetini temsil eder.” (2013, s. 30) şeklinde bir açıklamada bulunmuştur.

Hünkâr'ın yanındaki abdalların Yunus'un getirdiği alıcı yemeleri ise sembolik olarak Yunus'un dikenlerinin, ekşiliğinin ve kesret hâlinin o dergâhta yok edileceğinin bir işaretidir. Bir diğer ifadeyle abdalların alıcı yemesi, sembolik olarak Yunus'un manevi yüklerinden arındırılmasını ve dergâhta onun ruhsal olgunlaşma sürecinin başlatılmasını simgeler. Bu, tasavvuf yolunda bir nevi terbiye sürecidir; bir nefsin teslim olması ve olgunluğa ulaşması için doğru yolun bulunması gerekir. İleride de değinileceği üzere abdalların alıcı yemesiyle Yunus bu hâllerden kurtulacak, hakikati fark edecek ve nefesi kabul etmediği dergâha geri dönecektir. Yunus'a bu farkındalığı sağlayacak olan ise abdalların alıcı yiyerek Yunus'un idrakindeki eksikleri ortadan kaldırmaları olacaktır. Tatçı'ya göre, alıcın erenler tarafından yenilmesi gerçekte dosta teslimiyet işareti olarak sunulan can kurbanının kabulüdür (2012, s. 38). Kısacası, Yunus'un alıcı getirmesi ve ardından içsel değişimi, onun arayışının bir sembolüdür. Alıcın yenmesi, onun ruhsal durumunu dönüştüren bir süreçtir. Yunus'un içsel farkındalığa ulaşması ve hakikate ermesi, dergâhta yaşanan manevi bir deneyimle gerçekleşmiştir.

4.4. Yunus'u Nefesten Eden Buğday

Menkıbede Yunus Emre'nin ekincilikle uğraştığı ve yaşanan bir kıtlıktan dolayı buğday istemek üzere Hacı Bektaş Veli'nin dergâhına gittiği görülmektedir. Yunus'un dergâha giderek buğday istemesi, halkın manevi ve maddi taleplerini dergâhta karşılamak amacıyla yapılan bir yolculuğun simgesidir. Dergâh, sadece maddi ihtiyaçları karşılamakla kalmaz, aynı zamanda insanın manevi yolculuğunda rehberlik eder. Bu bağlamda menkıbede dergâhın, bir eğitim ve terbiye yeri olarak işlevsel bir rolü olduğu vurgulanmaktadır.

Gerek İslam tefsir külliyyatında gerekse Alevi sözlü kültür geleneğindeki mitik anlatılara bakıldığında Âdem ile Havva'nın cennette buğday veya elma yedikleri için çıkarıldıkları anlatılmaktadır. Alevi mitik anlatılarında buğday daha yoğun olarak vurgulanmaktadır (Şahin, 2024, s. 215). Ancak Tevrat ve Kur'an'a bakıldığında meyvenin türünün ne olduğu söylenmemektedir. Tevrat'ın Yaratılış bölümü üçüncü bölümünde Âdem, yasak meyveden yediği için emek vermeden yiyecek bulamayacaktır. Bu nedenle insanoğlunun toprağa dönünceye dek ekmeğini alın teri dökerek kazanacağı vurgulanmaktadır (Kutsal Kitap/Yaratılış). Bu bağlamda insanın cennetten kovulmasına sebep olan ve insanı dünyaya bağlayan ağaç olduğu için buğdayın dünyalığı temsil ettiği söylenebilir. Nitekim Yunus da yaşadığı kıtlıktan kurtulmak için Hünkâr'dan dünyalık istemeye gitmiştir.

Tatçı'ya göre buğday ilahi nurun bitkiler âlemindeki ilk elbiselerinden ve ilk nüvelerindendir. Bu nüve, kâinatın özeti olan insana dönüşmeye en yakın madde olarak kabul edilmiştir. Ekmeğin ham maddesi olan buğdayın bu sebeple teni yani nefsi temsil ettiğini ifade eden Tatçı, daha açık bir ifadeyle buğdayın ruh mesabesindeki Âdem ile nefes mesabesindeki Havva'nın sembolü olduğunu ileri sürmüştür (2012, s. 39).

Buğday insanı toprağa ve hayata bağlayan temel geçim kaynağıdır. Bu nedenle Yunus buğday isteyerek dünyalık ihtirasını göstermiştir. Fakat Hacı Bektaş Veli'nin himmet eli Yunus'un yardımına yetişerek buğday nefese; dünya arzusu hakikat arzusuna dönüştürülmek istenmiştir (Tatçı, 2012, s. 22). Bu nedenle Yunus'a buğday yerine nefes teklif edilmiş ancak Yunus bu hakikat remzini anlayacak ruhsal seviyede olmadığı için bu teklifi açlık ve kıtlık kaygısı ile geri çevirmiştir. Çünkü Yunus misal âlemine bağlıdır. Misal âleminde doyumunu buğdayla sağlayan Yunus, hakikat âlemine bağlı olan ruhunun doyumunu ile ilgilenmemiştir. Bu nedenle ruhunun gıdası olacak nefesi ilk teklifte kabul etmemiştir. Çünkü Yunus'un buğday isteği hakikat ile arasında perde olmuştur. Yunus'un buğday istemesi, onun dünyaya olan düşkünlüğünü ve maddi arzularını gösterir. Ancak Hacı Bektaş Veli'nin onun arzularını manevi bir boyuta dönüştürmeye yönelik çabası, tasavvufi gelenekte nefsin ıslah edilmesi için gerekli bir durum olarak kabul edilir. Yunus, bu süreçten sonra kırk yıl süren bir hizmet yolculuğuna çıkar. Bu hizmet, nefsin arındırılması ve manevi olgunluğa ulaşılması yolunda önemli bir aşamadır. Çalışma ve emek verme, tasavvufi bir terbiyeyi temsil eder. Yunus, nefsinin ıslah etmek için zahmetli bir yolculuğa çıkar ve bu süreç sonunda hakikati fark eder.

Alevi sözlü geleneğine göre Âdem ile Havva cennette buğdayı yediklerinde çeşitli cezalara uğratılır. Âdem'e “Ömür boyu emek vermeden yemek bulama, yediğiniz buğday sizin geçimliğiniz olsun, çiftçilikle

uğraş” diye ceza verilir (Şahin, 2024, s. 213). Yunus da Âdem gibi buğdayda ısrar ettiğinden ruhsal doyuma ulaşmak için kırk yıl hizmete, çalışmaya ve emek vermeye tâbi tutulmuştur. Buğday, insanın dünya ile olan ilişkisini, toprağa ve emeğe olan bağına simgeler. Bu bağlamda, Yunus’un buğday istemesi onun fiziksel ve maddi dünyanın çekiciliğine kapıldığı, manevi ihtiyaçlarını henüz tam olarak fark etmediği bir durumun temsidir.

4.5. Yunus’un Nefsinin Kabul Etmediği Nefes

Yunus Emre’nin buğday isteğine karşılık üç defa derecesi artırılarak teklif edilen nefes, menkıbenin en önemli sembollerinden biridir. Hacı Bektaş Veli’nin, Yunus’a ısrarla nefes teklif etmesi, buğdayın geçici ve tükenecek bir geçimlik olmasından, Yunus’un ileriki süreçlerde yine kıtlık yaşama ihtimalinin ortaya çıkma olasılığından ve dünyaya meyil etmemesi gerektiğindendir. Bununla birlikte menkıbenin sonunda Yunus’un mücevher madenine ulaşarak ağzından inci ve cevher saçılması düşünüldüğünde Hacı Bektaş Veli’nin velayet gözü ile Yunus’taki bu madeni görmüş olması ve onun ruhunu uyandırmak, Yunus’un “Bir ben vardır bende, benden içeri” ifadesinde yer alan içindeki “Ben” ile tanıştırmak istemesindendir.

Yunus Emre’nin istediği buğday Yunus’u bir anlık rahata kavuşturacakken Hünkâr’ın teklif ettiği nefes Yunus’u ölmeden önce ölme makamına ulaştıracak bir seçenektir. Tatçı’nın da ifade ettiği gibi Yunus’a sunulan nefes ile Hz. İsa’ya verilen nefes arasında bir fark bulunmamaktadır. İkisi de kişiye ölüme karşı canlılığı sunmaktadır (2012, s. 43).

Tasavvufta velilerin nefesinde insanları etkilediğine inanılan manevi bir kuvvet olduğu kabul edilir. Ayrıca velilerin nefesi manen ölmüş olanları tekrar hayata kavuşturduğu için bu nefese Hz. İsa’nın ölümleri diriltmesine telmihen “dem-i İsa” denir. Bu nefese sahip olan evliya da “İsî-nefes” olarak nitelendirilmiştir. Bununla birlikte ölümleri diriltiren bu nefes İsrâfil’in sura üflediği nefese de benzetilmiştir (Uludağ, 2006, s. 522). Hacı Bektaş Veli’nin Yunus’a teklif ettiği nefes Yunus’a mürşitten doğma imkânı vermiştir. Fakat Yunus’un nefsi bu hâli anlamasına engel olmuştur ve Yunus nefisini ıslah ederek mürşitten doğmak için önce hizmete tâbi tutulmuş, sonra da himmete nail olmuştur.

Yunus’un ruhsal uyanışının önünde bir engel/perde olarak geçim sıkıntısı ve buna bağlı olarak buğday isteği şeytanın bir aldatmacası olarak düşünülebilir. Zira Kur’an-ı Kerim’de şeytanın insanın apaçık düşmanı olduğu vurgulanır (Kur’an-ı Kerim/II/268). Bu bağlamda şeytan insanın ruhsal tekâmülünü tamamlamasını istemez. Bu yüzden fakirlik ve açlıkla insanlara korku salan şeytan, Yunus’un nefese/cana ulaşmasını istemeyerek Yunus’a bir perde çekmiştir. Yunus bu perdeyi velilerin yardımı ile nefisini ıslah yoluna girerek sonunda yırtmıştır.

Hz. Âdem ile Havva’yı hakikat âleminde eden yasak meyve buğdayın menkıbede Yunus’u mürşidin nefesinden/himmetinden ettiği görülmektedir. Kur’an’ın Secde suresinin dokuzuncu ayetinde yer alan “Sonra onu şekillendirip ona ruhundan üfledi...” (Kur’an-ı Kerim/XXXII/9) ifadeleri dikkate alındığında insanın Hakk’ın ruhundan can bulduğu görülmektedir. İnsanın asıl varlığı Hakk’ın üflediği bu ruhtur. Şeytan bu ruhun uyanmaması için türlü bahanelerle insanı hakikatinden uzaklaştırır. Bu hakikate ulaşmak için insana üflenilen ruhun/nefesin bedene hâkim olması gerekir. Bu hâkimiyet gerçekleştirildiğinde buğday yemeden önceki hâle yani cennet hâline dönlür. Bu cennet, Yunus’un deyimiyle insan-ı kâmiller için bir ev ile birkaç huriden oluşan cennet değil; (Tatçı, 2011, s. 525) Hakk’ın didarındır ve Hakk’ın üflediği ruhu uyandırmaktır. Bu nedenle Hacı Bektaş Veli, Yunus’u diri kılacak, Hakk’ın üflediği ruhla tanıştıracak bir hayat teklif etmektedir. Bir nevi teklif edilen nefes Yunus için yeni bir hayattır. Yunus’a sunulan bu yeni hayat Yunus’un kesretten vahdete ermesi amacıyla sunulmuştur. Zira Yunus, Hünkâr’ın alıcın her bir tanesine iki nefes verelim demesini ve alıcın çekirdeği başına on nefes verelim teklifini anlamsız bulur. Esasında bu teklifle Yunus’a getirdiğinden veya dergâha geldiği hâlden daha fazlası ve daha farklı bir hâl teklif edilmektedir. Alıcın tanesine ve alıcın çekirdeği tanesine nefes sunulması kesretten kurtulmak için bir fırsatken Yunus bu fırsatı değerlendiremez.

Tatçıya göre Hacı Bektaş Veli’nin, Yunus’a sunduğu ancak Yunus’un bilinç yetersizliğinden dolayı kabul edemediği nefes yani himmet bir manevi güçtür. Bu güç insanın kendini veya başkasını kemale erdirmek için kalbin bütün ruhani güçleriyle Allah’a yönelmesi anlamına gelir. Nefes bu manevi gücün harekete geçmesiyle insanın ruhsal kuvvetlerinin düğmesine basılmasından ibarettir (2012: 22). Yunus bu manevi gücü kaldıracak nefsi olgunlukta olmadığı için daha önce de ifade edildiği üzere himmete nail olmamış, hizmete tâbi tutulmuştur. Zira eskiler “Dede himmet; oğul hizmet” demişlerdir. Hünkâr’dan gelen himmeti idrak edemeyen Yunus, Tapduk Emre’nin tekkesine nefisini ıslah etmeye yönlendirilmiştir.

Ayrıca menkıbede görülüyor ki Yunus, başlangıçta, Hacı Bektaş Veli'nin teklif ettiği nefesi kabul etseydi esas noktayı gözden kaçırmış olacaktı. Çünkü doğrudan doğruya esas anlamı seçmek mümkün değildir, başka bir deyişle, Yunus, önce yanlış tercihte bulunarak başlamak zorundaydı. Çünkü gerçek anlama yanlıştan yola çıkılarak ulaşılır. Bu da deneyimleme/tecrübe etmeyi gerektirir. Bu durum göstermektedir ki tine/tinsele giden yol tenden/tenselden geçer. Yani Yunus, öncelikle nefese karşı buğdayı seçerek gerçeği keşfetme ve hakikati bulma sürecinde deneyimleyerek öğrenmenin önemini göstermiştir (Şen, 2021, s. 146).

4.6. Yunus'un Nefs Yokuşunu Çıkması ve Geri Dönmesi

Hacı Bektaş Veli'nin teklif ettiği nefesi kabul etmeyen ve öküzüne taşıyabileceği kadar yüklenen buğdayı alan Yunus, henüz Hünkâr'ın manevi alanından ayrılmadan geç kalınmış bir farkındalık hâli yaşar. Bu farkındalığın gerçekleşme anı ve gerçekleştiği mekânın da birer sembolik anlam taşıdığı düşünülmektedir. Köyün aşağı tarafında bulunan hamamın öte yanındaki yokuşu çıkar çıkmaz yaptığı hatayı fark eden Yunus, geri dönüp Hünkâr'ın teklif ettiği nefesi talep eder. Fakat Yunus'a sunulan nefes kapısının anahtarı Tapduk'a verilmiştir.

Yunus'un dergâhtan aldığı dünyalıkla çıktığı yokuş, Yunus'un Hünkâr'la tanışana kadarki hayatının bir sembolüdür. Kıtık, zorluk ve yokuşlu bir hayat yaşayan Yunus bu kıtlık ve zorluktan kurtulduğunda yani yokuşu çıkıp her şeyin yoluna girdiği anda hakikatin farkına varır. Çünkü geçim kaygısı çeken Yunus, bu kaygı giderilene kadar kendisine sunulan nefesin hakikatini idrak edememiştir. Nefs-i emmare insanın maneviyat yolundaki yokuşudur. Maneviyatta yokuşun aşılması düzlüğe çıkılması bir mürşit tarafından sağlanır. Mürşit talibin yaşamını kolaylaştıran, zorlukları aşmasını sağlayan kişidir. Yunus, yokuşu çıkar çıkmaz yani dünyalık kaygısından kurtulur kurtulmaz gönlüne bir ilham gelir ve yaptığından yanlış olduğunu farkına varır. Mana âleminde Yunus'un içindeki hazinenin kilidini açması için Tapduk görevlendirilmiştir. Yunus içindeki cevhere ulaşmak için hakikatine yani ruhuna doğru bir yolculuk yapmak ve hazinenin anahtarını bulmak üzere Tapduk'un tekkesine gönderilir.

Karakoç'un yorumuna göre dağ/yokuş, yalnızlığı, düşünceyi, riyazet ve murakabeyi sembolize eder. Yunus'un dağdaki/yokuştaki pişmanlığı, içinde bulunduğu buhran, yokuştan tekrar dönüşü, bir ara Yunus'un Hacı Bektaş erenlerinin yolunu tutmaya yeltendiğini, iş isten geçtiğini anladığında Tapduk'un yoluna girdiğini göstermektedir (2013, s. 31).

Mehmet Demirci'ye göre Yunus'un yokuşu çıktıktan sonraki duyduğu pişmanlığın altında yatan sebeplerden biri dergâhın iç işleyişinde görülen nizam, âdap, erkân, zikirlerin ve ilahilerin etkilemiş olma olasılığıdır. Yunus, dergâhın bu atmosferinden etkilendiği için pişmanlık duymuş ve buğday yerine himmet/nefes istemek üzere geri dönmüştür. Yani Yunus'un dergâha geri dönmesine iç dünyasında ortaya çıkan değişiklik ve etkilene sebepleri olmuştur (2011, s. 153).

Kaplan'a göre Yunus kıtlıktan dolayı tarikate girmiştir. Yunus'un dergâhtan çıktığında "Ne iş etdüm, gafil oldum, imdi bu buğday bir nice günde dükenür" demesini manidar bulan Kaplan, Yunus'un geri dönmesinin sebebini nefesin kıymetini anlamasından ziyade müstakbel açlık korkusu olarak görmektedir (2009, s. 108).

Mustafa Özçelik, Kaplan'ın yukarıdaki yaklaşımını Yunus'un çıkarıcı bir insan tipi ile aynı çizgide değerlendirildiği için isabetli bir yorum olarak görmez. Özçelik'e göre Yunus dergâha eli boş gitmeyecek kadar ince bir ruh yüceliği taşıyan kişidir. Böyle bir kişinin açlık korkusu ile yokuştan geri dönmesinin söz konusu olamayacağını belirten yazar, metnin sembolik yorumunun dikkate alınarak Yunus'un sadece maddi anlamdaki açlık ile değil manevi/ruhsal anlamdaki açlık sebebi ile dergâha gittiğini ve yokuştan geri döndüğünü belirtmek gerektiği görüşündedir (2007, s. 50). Nefs-i emmare makamında buğday yani maddi çıkar için yola çıkan Yunus, Hacı Bektaş Veli'nin manevi alanına girdiğinde bedeni besleyecek çıkardan vazgeçip ruhu besleyecek bir uyanış yolunu idrak ederek nefsin çıkarıcılığından kurtulmuştur.

Yunus Emre'nin dergâhtan maddi yükü ayrıldıktan sonra bir aydınlanma yaşayarak maddi yükün vereceği gücün geçici, asıl olanın manevi yükün vereceği güç olduğunu anlamasıyla ikinci Yunus dönemi yani mürşitten doğum sürecine girmiş Yunus dönemi başlamıştır. Bu doğum sürecini sunduğu himmetle ve Yunus'a sağladığı uyanışla başlatan Hacı Bektaş Veli'dir. Manevi anlamda baba konumunda olan Hacı Bektaş Veli, Yunus'u gelişip kemale ereceği ve doğumunun gerçekleşeceği ruhsal rahme yani Tapduk'un dergâhına göndermiştir. Manevi anlamda Yunus Tapduk'un elinden ikinci doğumunu gerçekleştirecektir. Dergâhta yüklenen maddi yükü terk edip yani nefis-i emmareyi beslemeyi bırakarak manevi yükü taşımaya,

nefsini ıslah etmeye talip olan Yunus, irşat olmak ve kilidini açtırmak için mürşidi olan Tapduk Emre'ye gönderilir.

4.7. Yunus'un Mana Kilidinin Anahtarına Ulaşması

Yunus Emre dergâhtan yüklendiği maddi yükün asıl yük olmadığını, onu ölümsüzlüğe kavuşturacak gerçek yükün, erenlerin himmetiyle asıl varlığı olan ruhuna ulaşmak olduğunu fark ettiğinde kilidinin anahtarı mana âleminde Tapduk'a verilmiştir. Yunus kapalı olan gönül evinin kapılarını açacak anahtara ulaşmak için Tapduk'un dergâhına gitmiştir.

Bilindiği üzere kilit herhangi bir şeyi kapatmayı, gizlemeyi, örtmeyi sağlar. Ancak mana âleminde insanın ruhunun açık olması, ruhunun üzerine örtülmüş maddiyatın atılarak ruhtaki hazinenin görünür hâle gelmesi ve insanın bu şekilde hakikate ulaşması beklenir. Bununla birlikte kilidin değerli eşyaları koruma işlevi de göz ardı edilmemelidir. Yunus, kilidini ve içindeki mana hazinesini gerçek bir erenle karşılaşana kadar korumuştur. Hakk'ın üflemiş olduğu ruhu, gerçek erenlerle karşılaşana kadar şeytandan koruyan kilidin açılma zamanı gelmiştir. Ancak Yunus, bu zamanın geldiğinin farkında olamamıştır. Hacı Bektaş Veli'nin teklif ettiği nefesin açacağı kapıları idrak edemeyen Yunus, ruhsal uyanışa ulaşmak ve gerekli olan himmeti, hizmetle elde etmek için nefis terbiyesi yolculuğuna çıkmıştır.

Menkıbede geçen kilidin sembolü, Yunus Emre'nin bâtın âlemine kapalı olan ruhsal hâlidir. Yunus, gönül gözünün ve kapısının kilidini açmak ve nefsin terbiye etmek için mürebbisine doğru yola çıkar. Yunus, Hakk'ın ruhundan üflediği ve insanın hakikati olan ruhunu hakikat âlemine açmak için kırk yıl hizmette bulunur. Bir diğer ifadeyle Yunus dört kapı kırk makamın kilidini hizmet ederek açar, mana denizine dalar ve oradaki hazinelere malik olur.

4.8. Dede Himmet Oğul Hizmet: Hizmetten Himmete Giden Yol

Hacı Bektaş Veli'nin dergâhına giden Yunus himmete/nefese layık görülmüştür. Erenlerin nazarından kaçmayan Yunus'un ruhsal temizliği ve ruhsal uyanış isteği, doğrudan himmete nail olmasının kapısını açmıştır. Fakat kendinden ve karşısındaki ereninin teklif ettiği nefesten bihaber olan Yunus, bu imkânı idrak ederek değerlendirememiştir. Gelenekte "Dede himmet; oğul hizmet" sözünün karşılığını yaşayan Yunus, menkıbeye göre himmet için hizmete gönderilmiş ve Tapduk'un dergâhına vardığında kırk yıl hizmette bulunmuştur. Kırk yılın sonunda himmetle buluşan Yunus'un gözünden perdeler kalkmış ve Yunus içindeki mücevher madenine ulaşmıştır.

Yunus Emre, Tapduk'un tekkesine vardığında dağdan odun getirmekle görevlendirilir. Kırk yıl boyunca tekkeye yaş ve eğri odun kesip taşımaz. Burada karşımıza çıkan üç sembol vardır. Bunlardan birincisi kırk sayısı, ikincisi yaş odun kesmemesi ve üçüncüsü eğri odun getirmemesidir. Bu sembollere yakından bakıldığında menkıbede verilmek istenilen mesajın daha açık bir şekilde anlaşılacağı düşünülmektedir.

Yunus'un tekkeye dağdan kırk yıl odun taşınması onun nefsi ile olan mücadelesini temsil etmektedir. Tasavvuf geleneğinde dağ, çöl, okyanus gibi mekânlar önemli metaforlar olarak kabul edilir. Bu mekânlar kişilerin algı dünyasını tek düze indirerek içsel odaklanmayı hızlandırır ve daha kolaylaştırır. Farklı uyarılarla karşılaşmayan kişi hem kalbî hem de beynî bir arınma sürecine girer. Bu şekilde farkındalık ve aydınlanma süreci başlamış olur. Hz. Musa'nın kavmini kırk yıl çölde dolaştırması, yine Hz. Musa'nın belli dönemlerde Tur Dağı'na çıkması, Hz. Muhammed'in Nur Dağı'na çıkıp Hira Mağarası'nda inzivaya çekilmesi gibi örneklerde görüldüğü üzere bu metaforlar içsel uyanış ve ruhun bedene hâkim kılınması için önemli ipuçları taşımaktadır. Bu anlamda Yunus'un kırk yıl dağdan odun getirerek hizmet etmesi aslında nefis dağına yöneldiğinin bir göstergesidir.

Birçok kültürde özel bir yere sahip olduğu bilinen kırk sayısı çeşitli sembolik ve formel kullanımlarla varlığını göstermiştir. Kırk sayısının matematiksel anlamının dışında formel olarak en gizemli ve mistik sayı olarak kabul edildiği de bilinmektedir (Akin, 2020, s. 9). Yunus'un kırk yıl hizmet etmesi kırk sayısının özellikle İslam geleneğinde hazırlanmayı, tamlığı, olgunluğu ve bereketi sembol etmesinden kaynaklanmaktadır (Schimmel, 2000, s. 265). Ayrıca Yunus manevi eğitimini tamamlamak için kırk yıl hizmet ederek beklemiştir. Bu bağlamda kırk sayısı bekleme ve hazırlanma sürecini de ihtiva etmektedir (Schimmel, 2000, s. 265-267). Buradaki kırk yıl hizmet gerçek anlamda kırk yıl mı sürmüştür yoksa kırk yıl ifadesi kesretten kinaye midir bilinmez. Fakat bu durum bilinmese dahi kırk sayısı Yunus'un olgunlaşma sürecine bir göndermedir. Kırk yıl ifadesine Alevi-Bektaşî inancında önemli bir yere sahip olan dört kapı kırk makam anlayışı bağlamında da yaklaşılabilir. Alevi-Bektaşî inancına göre şeriat, tarikat, marifet ve hakikat veya sırr-ı hakikat olarak dört kapı ve her kapının on makamı vardır. Kişinin bu makamları tamamlayarak son kapı

olan hakikat kapısına ulaşması ile Hak ile Hak olacağına inanılır. Yunus'un kırk yıl süren hizmeti kırk makamının geçilmesi olarak düşünülebilir.

Tasavvufta nefsin terbiyesi için talibin hizmet etmesi önemli bir manevi eğitim sürecidir. Alevi-Bektaşî geleneğinde de sürekli vurgulanan "Dede himmet; oğul hizmet" ifadesinin Yunus'ta karşılığını bulduğu söylenebilir. Yunus'un bu hizmet esnasında dağdan odun taşıması da önemli bir semboldür.

Yunus'un tekkeye eğri odun götürmemesi onun istikametini ve elif gibi dosdoğru olarak vahdete ermek istediğini göstermesi açısından da önemlidir. Yunus, sırat-ı müstakimde olduğunu daha hizmetinin başlangıcından itibaren göstermiştir. Yunus'un tekkeye eğri odun götürmemesi konusunda bizden farklı görüşler de mevcuttur. Karakoç'a göre Yunus'un tekkeye eğri odun götürmemesi Yunus'un Tapduk Emre yolunda çalıştığını, ona elverişli, sağlam, dört başı mamur müritler bulduğunun sembolüdür. Ayrıca Yunus bu kapıdan eğri bir şey giremez derken de Tapduk yoluna girenler hakkındaki düşüncesini göstermiş olur. Yunus, kırk yıl dağdan eğri odun getirmemekle daima ideal çizgiler peşinde koştuğunu, ideal bir dünyanın adamı olduğunu, reelde ideal çizgiler yakaladığını yansıtmaktadır (2013, s. 32).

Tatçı'ya göre menkıbede geçen düz odunların Allah'ın cemâl olan tecellilerinin, eğri odunlar ise celâlî olanlarını remzeder. Yunus celâlde cemâlî buluncaya kadar hizmetine devam etmiş ve eğri-doğru ayrımı yapmadan odun getirmeye başladığı andan itibaren tevhide ulaşmıştır (2012, s. 51-52). Yunus, kırk yıl gibi bir süreçte, uzun ve çetin imtihanlardan sonra düalist kategorilerden kurtulup herhangi bir ayırım yapmadan dergâha odun getirmeye başlayınca, birini ötekine tercih etmemek gibi evrensel ilkeye ulaştığını kanıtlamıştır (Şen, 2021, s. 141-142).

Zira kusur görenindir düsturunca Yunus, odunlardaki eğriliği görmemeye başlayınca gerçek manada kâmil olmuştur. Nitekim Allah'ın yarattığı her şey bir nizam içindedir ve en güzel hâlinindedir. Kişi, yaratılanda bir eksik görüyorsa burada noksanlık kişinin bakışındadır. Bu bakış değiştirilmeye başlandığında kâmil olma yolu açılır. Yunus, tasavvuf kültürünün bu düsturunu benimseyerek nazarındaki noksanlığı gidermiştir.

Özçelik'e göre Yunus'un Tapduk'un tekkesine doğru odunları getirmesi, Tapduk'a ve tekkeye olan saygısını ayrıca da içine girdiği âleme verdiği önemi, işinin, sözünün ve iç dünyasının düzgünlüğünü anlatır. Yani bir anlamda odun, Yunus'un ham benliğidir, terbiye edilmesi, düzeltilmesi gereken nefsidir. Yunus'un zahirdeki bu uğraşı hakikatte nefsini düzeltmesinin bir sembolüdür. Yunus'un ormandaki odunlara vurduğu her bir darbe nefsinin hastalıklı hâllerinedir (2007, s. 54).

Odun insanın yaptığı işler ve gösterdiği davranışların yani amelinin bir sembolüdür. Bu açıdan menkıbede geçen oduna yaklaşıldığında şöyle bir yorumda bulunulabilir. Yunus, tekkeye gelmeden önceki yaşantısını temsil eden odunları yani bir nevi amellerindeki noksanlıkları eğip bükmeden dosdoğru olarak tekkeye taşımış ve bu eksiklikler tekkede kırılarak, parçalanarak ve yakılarak ortadan kaldırılmıştır. Yunus'un ormandan yaş odun getirmemesine iki açıdan yaklaşmak mümkündür. İlk olarak Yunus'un tekkeye geldikten sonraki davranışları, eksiklikleri mürşidi tarafından kontrol altına alınmış ve gerekli yerlerde müdahale edilmiştir. Bu sebeple Yunus'un tekke sonrası davranışlarını veya yapacağı eksikleri temsil eden yaş odunlar mürşit tarafından kontrol edilmekte ve düzeltilmektedir. Bu sebeple Yunus, şimdiki hâlindeki eksiklikleri değil, geçmişindeki eksiklikleri ortadan kaldırmak için hizmette bulunmaktadır. Yunus doğru odun parçası bile olsa nefis dağındaki kurumuş, canlılığını yitirmiş ağaçları temizlemiştir. Yunus'un mürşidi Tapduk Emre de Yunus'un nefis dağındaki yaş olan odunların dosdoğru yetişmesini sağlamıştır. İkinci yaklaşım olarak Yunus'un yaş odunlara dokunmaması tasavvuf erbabının dünya görüşüyle ve tabiat sevgisiyle açıklanabilir. Tasavvufta her varlık Hakk'ın yarattığı ve Hakk'ı zikreden unsur olarak kabul edilir. Ayrıca yaş odun canlı olması sebebi ile hiçbir canlıya zarar verilmemesi düsturunun da etkenlerden biri olduğu düşünülmektedir.

Yunus'un Hacı Bektaş Veli'nin dergâhına gitmesi ile başlayan manevi eğitim süreci Tapduk'un tekkesinde kırk yıl hizmetle son bulmuştur. Vakti saati geldiğinde mürşidinin telkini ile söylemeye başlayan Yunus gözlerindeki perdeleri kaldırmış ve mücevher madenine ulaşarak ruhsal varlığının bilincine ermiştir.

Sonuç

Muhtevasında manevi yolun yolcusuna çeşitli işaretler, dersler ve uyarılar sunan menkıbeler, yalnızca tarihsel gerçeklikleri değil, aynı zamanda olağanüstü olayları da sembolik bir dille aktaran anlatılardır. Bu nedenle menkıbelerin işlevlerini ve alt metninde ne anlatmak istediğini ortaya çıkarırken menkıbenin oluştuğu inanç dünyası içinde sembolik dilinin analiz edilmesi oldukça önem arz etmektedir. Yunus Emre'nin Hacı Bektaş Veli'nin dergâhına gitmesiyle başlayan, manevi eğitim sürecini işleyen ve tarafımızca sembolik dil açısından çözümlenen menkıbe, günümüzde Alevi-Bektaşî inancı mensupları tarafından muhabbet ortamlarında ve cem ibadetlerinde nasihat olarak anlatılmaya devam etmektedir.

Menkıbelerin temel amacı, din büyüğünün yaşamını aktarmak ve onu yüceltmekten çok, din büyüğü etrafında bir araya gelen taliplerin insan-ı kâmil, eren veya veli olma yolundaki yaşadıkları ve gördükleri işaretlerle/remizlerle bu yolda olanlara yolun inceliklerini gösterip örnek model sunmaktır. Menkıbeler sadece sosyo-kültürel ve tarihsel anlamda incelendiğinde anlam dünyası daraltılmış, sembollerden arındırılmış, kuru birer anlatıya dönüşecektir. Fakat menkıbelerin sembollerle örülü bir yapısı olduğu göz önünde bulundurulduğunda ne denli önemli metinler olduğu görülecektir. Bu amaçla çalışmaya konu edilen, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre ve Tapduk Emre üçgeninde geçen ve Yunus Emre'nin manevi olgunlaşma sürecini anlatan bu menkıbe, oluştuğu inanç dünyası da dikkate alınarak sembolik çözümlemeye tâbi tutulmuştur.

Yunus Emre'nin manevi yolculuğu, tasavvufî öğretilerin ve Alevi-Bektaşî inançlarının derinliklerine inen bir yolculuktur. Bu yolculuk, sadece bireysel bir içsel dönüşümün hikâyesi değil, aynı zamanda insanın ruhsal olgunlaşmaya ulaşmasındaki sembolik bir rehberdir. Menkıbeler aracılığıyla anlatılan bu süreç, farklı semboller ve metaforlarla bezenmiş bir anlatı sunmakta, her bir sembolün derinlikli bir anlam taşıması, Yunus Emre'nin manevi eğitim sürecinin, tasavvufî öğretilerle nasıl şekillendiğini gözler önüne sermektedir.

Yunus Emre'nin kırk yıl süren hizmeti, odun taşıma sembolizmi, doğru ve eğri odunların karşıtlığı gibi öğeler aslında insanın kendi nefsinin terbiye etme yolunda karşılaştığı zorlukları, olgunlaşma aşamalarını ve manevi gelişim sürecini simgeler. Bu semboller, sadece tasavvufî bir anlayışı değil, aynı zamanda Alevi-Bektaşî inancının temel yapı taşlarını da yansıtarak bu inancın evrensel değerler taşıyan bir yol haritası sunduğunu göstermektedir.

Menkıbelerde tarihsel gerçekliklerin ötesinde, sembolik bir dil kullandığı unutulmamalıdır. Bu semboller hem bireysel hem de toplumsal düzeyde insanlara ışık tutmakta, manevi yolculuklarını anlamalarına ve içsel huzura ulaşmalarına yardımcı olmaktadır. Çalışmada bu sembollerin Alevi-Bektaşî inançları çerçevesinde analiz edilmesi, bu inançların yol diliyle nasıl bir anlam kazandığını ve Yunus Emre'nin öğretilerinin bu bağlamda nasıl evrensel bir değer taşıdığını ortaya koymuştur.

Çalışmanın neticesinde Yunus Emre'nin manevi yolculuğu ve bu yolculukta geçtiği eğitim sürecinin, yaşanan yerin terki, kıtlık, alıç hediyesi, nefes, buğday, yokuş, öküz, eğri ve yaş odun getirilmemesi, odun getirilen dağ, kilit, anahtar gibi sembollerle anlatıldığına ulaşılmıştır. Bu menkıbede Yunus Emre'nin nefsinin ıslah yolculuğu anlatıldığı için kullanılan sembollerin de daha çok nefse, dünya malına, ruhsal uyanmaya ve aydınlanmaya işaret ettiği görülmüştür. Yani menkıbede kullanılan sembollerin menkıbenin ana amacına hizmet ettiği söylenebilir.

Sonuç olarak, Yunus Emre'nin hayatı ve öğretileri, bir arınma ve olgunlaşma sürecini simgeleyen derin bir yolculuktur. Bu yolculuk hem bireyin içsel dönüşümünü hem de toplumun manevi anlamda yükselmesini hedefler. Menkıbelerdeki sembolik anlatımlar, tasavvufî bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde, Hakk'a ulaşma yoluna giren insanların karşılaştığı manevi engellerin nasıl aşılabacağına dair bir rehber sunmaktadır. Yunus Emre'nin öğretilerinin ve bu öğretilerdeki sembollerinin, bugünün dünyasında da manevi bir yolculuk yapmak isteyenler için önemli bir kılavuz olmaya devam edeceği söylenebilir.

Alevilik ve Bektaşîliğin üzerine yükseldiği temel noktaların daha iyi ve doğru anlaşılması için bu alanda yapılan çalışmalarda Alevi-Bektaşîliğin geleneksel inanç yapısının ve bu inanç yapısı içinde şekillenmiş olan yol dilinin dikkate alınması önerilmektedir. Zira her inanç kendi yol diline sahiptir ve kendini bu yol dili ile ifade etmektedir.

Kaynakça

- Akın, B. (2017). *Dişarbakır yöresi Alevi ocakları: Tarih, inanç ve gelenek*. (Tez No. 470419) [Doktora Tezi, Ege Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Akın, B. (2020). *Mitten tasavvufa Alevi ritüellerinin sır dili kırklar*. Kitapevi.
- Barnard, A. (2014). *Simgesel düşünmenin doğuşu*. (Doğan, M. Çev.). Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Bobaroğlu, M. (2012). *Simgesel düşünme*. Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları.
- Demirci, M. (2011). *Tarihî-tasavvufî menkıbeler ve yorumları*. Nefes Yayınları.
- Duran, H. (2014). *Velayetnâme*. TDV Yayınları.
- Eliade, M. (2018). *İmgeler ve simgeler*. (Kılıçbay, M. A. Çev.). Doğubatı Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (1985). *100 soruda tasavvuf*. Gerçek Yayınevi.
- Güzel, A. (2014). *Dinî-tasavvufî Türk edebiyatı el kitabı*. Akçağ Yayınları.
- Karakoç, S. (2013). *Yunus Emre*. Diriliş Yayınları.
- Kılıç, M. E. (2017). *Tasavvufa giriş*. Sufi Kitap.
- Mukaddem, A. R. (2013). Anadolu abdalının kökenini araştırırken İran ve Mavera'ün-nehir'de menakıbhaneler ve menakıbhanelik geleneği. Bekki, S. (Ed.). *Uluslararası Bozkuşun Teşenesi Neşet Ertaş Sempozyumu*. (Cilt 2, 605-617). Ahi Evran Üniversitesi Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2010). *Kültür tarihi kaynağı olarak menakıbnameler*. TTK Yayınları.
- Öğke, A. (2007). *Elmalı erenlerinde mana dili*. Elmalı Belediyesi Yayınları.
- Özçelik, M. (2007). *Bizim Yunus*. Odunpazarı Belediyesi Yayınları.
- Schimmel, A. (2000). *Sayıların gizemi*. (Küpüşoğlu, M. Çev.). Kabalıcı.
- Şahin, M. (2024). *Modern hayata geçiş sürecinde Alevi mitolojisi*. (Tez No. 891991) [Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Şen, C. (2021). Yunus Emre ve Hacı Bektaş Veli arasında geçen menkıbeye psikanalitik bir yaklaşım. *DEÜİFD Türk Kültürünü Mayalayanlar Özel Sayısı*, 131-147.
- Tatçı, M. (2012). *İşitin ey yârenler Yunus Emre yorumları*. Kapı Yayınları.
- Tatçı, M. (2011). *Yunus Emre dîvân-ı ilâhîyât*. Kapı Yayınları.
- Uludağ, S. (2006). Nefes. *TDV İslam Ansiklopedisi*. (Cilt 32, 522) içinde. TDV Yayınları.
- URL-1, <https://kutsalkitap.info.tr/?q=Yar.3>. Son Erişim Tarihi: 02.02.2025
- URL-2, <https://acikkuran.com/bakara-suresi/268-ayet-meali>. Son Erişim Tarihi: 02.02.2025
- URL-3, <https://acikkuran.com/32/27> Son Erişim Tarihi: 02.02.2025
- Yılmaz, S. (2011). *Mesnevî'de geçen hayvan metaforlarının tasavvufî yorumu*. (Tez No. 279040) [Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.

ANALYSIS OF YUNUS EMRE'S TRANSFORMATION PROCESS FROM WHEAT TO BREATH IN TERMS OF SYMBOLIC LANGUAGE

(Extended Summary)

The stories of religious figures, their miracles, and the events they experienced-whether ordinary or extraordinary-are types of narratives woven with symbolic language. In order to reach the underlying meaning of these works, it is an important step to analyze and decode the symbols within the text. Therefore, this study analyzes the spiritual journey of Yunus Emre, which is still recited in the gatherings (muhabbets) and ritual prayers (cem) of Alevi-Bektaşî believers, focusing on symbols, in the context of the triad of Hacı Bektaş, Yunus Emre, and Tapduk Emre.

When the menkıbes (anecdotes) are carefully examined, it is observed that they often deviate from ordinary life due to the inclusion of supernatural and supra-human elements. In this sense, menkıbes are texts woven with various symbols, metaphors, allusions, and allegories. Therefore, to reach the true meaning they carry, it is necessary to decode the symbolic meanings contained within the text. Since symbols are societal, cultural, and consensual signs, it is crucial to understand the tradition in which the symbols are constructed. This is because different figures, objects, signs, and words may have different meanings in various cultures and societies. In this context, it is believed that decoding the menkıbe should be done by considering the belief system and language of the environment in which the menkıbe was formed and preserved. The aim of this study is to examine how Yunus Emre's spiritual journey and the symbols involved in this journey gain meaning within the framework of Alevi-Bektaşî beliefs, and to reveal, through symbolic analysis, how the symbols and metaphors mentioned in the menkıbe symbolize Yunus Emre's process of purifying his soul.

Menkıbes are narratives with a heavy didactic aspect. However, the message conveyed in menkıbes is presented in a symbolic language, making it implicit. Understanding this implicit message requires the decoding of symbols, and thus these types of narratives expect the audience to be familiar with the narrative language. It is believed that this study will offer a different perspective and methodology for decoding menkıbes formed within the Alevi-Bektaşî belief world. In this study, the menkıbe describing Yunus Emre's spiritual journey is analyzed symbolically, through the lens of the Alevi-Bektaşî belief system. The symbols, metaphors, and signs in the menkıbe are analyzed based on the Alevi-Bektaşî belief system. The method of textual analysis is employed in this analysis. The analysis focuses on the symbols that are believed to carry symbolic value in the menkıbe. During the decoding process, care has been taken to avoid stepping outside the meanings that the symbols have acquired within the text. Additionally, the symbolic meaning of the symbols is interpreted with reference to the Alevi-Bektaşî belief system's spiritual language.

The core problem of this study is to accurately analyze and reveal the symbolic meanings of Yunus Emre's spiritual journey and how these meanings take shape within the Alevi-Bektaşî belief world. The symbols in the menkıbe transcend historical realities and carry mystical and deep meanings. These symbols represent Yunus Emre's inner transformation and spiritual maturation process, while also pointing to the fundamental principles of the Alevi-Bektaşî belief system. The study aims to develop a more comprehensive understanding of what Yunus Emre's spiritual journey means by revealing the connections between these symbols.

As a finding of this study, various symbols and metaphors encountered by Yunus Emre during his spiritual journey have been identified. Among these symbols are: going to the lodge of Hacı Bektaş Veli, famine, ox, gift of hawthorn, wheat, breath, hill, lock, key, forty years of service, carrying wood, straight and crooked woods, and others. Each symbol represents Yunus Emre's inner transformation, his efforts to purify his soul, and his process of spiritual maturation. Yunus Emre's encounter with famine in his region and his temporary departure from the place to ask for wheat can be seen as two symbolically significant events. Yunus Emre's departure from his place due to the famine and his journey toward Hacı Bektaş can be viewed as a symbolic expression of Yunus's inner world. Since Yunus is unable to reach the true sustenance of his spirit, he experiences an inner famine. Realizing this situation in the body, Yunus sets off toward the guide who will nourish his spirit. According to the findings, wheat can be interpreted as worldly matters that hinder spiritual knowledge and maturity, while the breath of the guide opens the doors of the spiritual realm and awakens the seeker to a new level of life. The hill represents the awakening of the human mind and reaching a state of awareness. Additionally, Yunus Emre's forty years of ser-

vice is a symbol of the forty stages of spiritual purification in the Alevi-Bektaşî belief system, representing the journey of purging the soul and attaining perfection. Similarly, carrying wood symbolizes one's deeds and the need to correct them. The straight wood symbolizes the correct path, while the crooked wood represents mistakes and wrongdoings. Yunus Emre's rejection of wet and crooked woods while carrying them to the lodge reflects his desire for inner purification and the pursuit of the right path. Another symbol in the menkıbe, the lock, is understood to represent the obstacle placed on the chest (the heart) where the divine essence resides, while the key is the symbol of the guide who will open this obstacle.

In the menkıbe, alongside belief-related elements such as the semah (a traditional dance), the training of dervishes, and the importance of the guide, there are also socio-cultural symbols reflecting the characteristic traits of the people of Anatolia, such as the idea of not going to a place empty-handed. Furthermore, the menkıbe highlights the role of lodges not only as centers of education and belief but also as places that help the poor and those in need.

The symbols in the menkıbe represent each stage of Yunus Emre's inner journey while also serving as symbols of the processes of purifying the soul, advancing on the correct path, and spiritual maturation within the Alevi-Bektaşî belief system. These symbols aim not only at the spiritual development of individuals but also at the collective spiritual elevation of society. Yunus Emre's life and teachings narrate a process of purification and maturation, and each stage of this process is expressed through symbolic language. The primary theme of the menkıbe, the purification of the soul, is closely related to symbolic elements such as awakening of the soul, spiritual development, moving from multiplicity to unity, progressing from incompleteness to completeness, and liberation from deficiencies. It has been concluded that the symbolic elements used in the menkıbe are in harmony with the primary theme of the text, and interpreting the symbols without diverging from the main theme is crucial for a correct understanding.

In conclusion, this study reveals the symbolic language of Yunus Emre's spiritual journey and its profound meanings within the Alevi-Bektaşî belief system while emphasizing how these symbols serve as guides both individually and collectively. It also shows that Yunus Emre's teachings, symbols, and spiritual journey carry universal value. These teachings offer profound guidance not only for the Alevi-Bektaşî belief system but also for all of humanity, providing a light that calls for a spiritual awakening. The study concludes that understanding the symbols in the menkıbe correctly is a key to spiritual transformation, both on an individual and societal level.

Makale Bilgisi / Article Information

Atıf/Cite as

Şahin, M. (2025). Yunus Emre'nin buğdaydan nefese yönelme sürecinin sembolik dil açısından çözümlenmesi. *SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 4, 87-102.

Şahin, M. (2025). Analyzing Yunus Emre's process of turning from wheat to breath in terms of symbolic language. *SUREK Journal of Alevism – Bektasism and Cultural Studies*, 4, 87-102.

Yazar / Author

Mehmet ŞAHİN

Dr., Bağımsız Araştırmacı

PhD, Independent Researcher

mehmetsahin6025@gmail.com,  0000- 0001-9925-5625

Geliş Tarihi / Received

02 Şubat / February 2025

Kabul Tarihi / Accepted

28 Haziran / June 2025

Yayın Tarihi / Published

30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu/Pub Date Season

Haziran / June

Sayı / Issue

4

Sayfa / Pages

87-102

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Kapsam / Scope

Sosyal ve Beşerî Bilimler / Social and Humanitarian Sciences

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Ethical Statement

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

İntihal / Plagiarism

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

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

Makale tek yazarlıdır. / The article is single authored.

Çıkar Beyanı / Declaration of Interest

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

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License

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

Yayıncı / Published by

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



SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi, Sayı 4, 2025, 103-121.

E-ISSN: 3023-5529

Araştırma Makalesi / Research Article

ANADOLU ALEVİLİĞİNİN KOLEKTİF MELANKOLİSİ: FEDA EDİLEMİYEN İMGENİN TİRANLIĞI

THE COLLECTIVE MELANCHOLY OF ANATOLIAN ALEVISM: THE TYRANNY OF THE IMAGE THAT CANNOT BE SACRIFICED

Volkan YALÇIN

Doktora Öğrencisi, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Lisansüstü Programlar Enstitüsü, Siyaset Bilimi Doktora Programı

volkannyalcinn@gmail.com

 0000-0002-4118-1384

Geliş Tarihi:
(Received)
14.08.2024

Kabul Tarihi:
(Accepted)
03.06.2025

Yayın Tarihi:
(Published)
30.06.2025

Anahtar Kelimeler
Melankoli
Yas
Psikanalitik
Kayıp
Alevilik

Keywords
Melancholy
Mourning
Psychoanalytical
Loss
Alevism

ÖZ

Kolektif belleğin önemli paydaşlarından birisi olan yas çalışması, toplulukların kayba dair verdikleri tepkileri tanımlamak ve açıklamak için kullanılmaktadır. Yas çalışmasının aşamaları her ne kadar keskin sayılabilir de bazı toplulukların süreçleri yas çalışmasının belirgin sınırları içerisinde yeterince tanımlı olmayabilir. Kolektif belleğin hatırlama ve unutmaya pratikleri ekseninde düşünebileceğimiz kültürel bellek, yasin kültürel boyutunu da anlamamızı sağlayabilir. Anadolu Alevileri özelinde hatırlama, tekrarlama, yorumlama, canlandırma ve çeşitleme yollarıyla dirilti- len ve süreklileştirilen keder, trajik toplum kimliği kazanmada önemli araçlardan birisi olmuştur. Anadolu Aleviliğinin bilinçdışı motoru, çeşitli yitim süreçlerini tarihsel bağlamından görece ayırarak yorumlamış, böylece içselleştirmiş ve onu inancın kayıp nesnesi olarak işaretlemiştir. Bu işaret aynı zamanda bir çeşit kimlik inşa sürecinin de baş aktörüdür. Çalışmada, bu inşa sürecinin dürtüleri ve yitimin ritüelleşerek dinî-toplumsal yaşamın iskeletini oluşturma süreci psikanalitik paradigmayla değerlendirilecektir. Melankolinin bireysel bir nevroz, duygu durumu veya eğilim olabileceği yaklaşımları psikanalitik açıdan ele alınarak kolektif bir melankoli tanımının Alevi inancı üzerinden ortaya konulması amaçlanmıştır.

ABSTRACT

The study of mourning within collective memory is instrumental in understanding how communities respond to loss. It delves into the intricate interplay of culture, memory, and grief, shedding light on the complexities of mourning practices. Cultural memory, comprising remembering and forgetting, offers a lens through which to examine the cultural dimensions of mourning rituals. Among Anatolian Alevis, grief assumes a profound significance, serving as a means of constructing and perpetuating a tragic social identity. Through processes of remembering, interpreting, and enacting loss, Anatolian Alevism imbues grief with symbolic meaning, intertwining it with the fabric of collective consciousness. This unconscious process of interpretation separates losses from their historical contexts, transforming them into objects of belief that shape the community's identity. In this study, psychoanalytic interpretations are employed to uncover the underlying psychological mechanisms driving identity formation and the ritualization of loss within the Alevi community. Rooted in a psychoanalytic framework, this study endeavors to delineate the boundaries between mourning and melancholy, offering a comprehensive exploration of grief within the Anatolian Alevi context.

Atıf/Cite as: Yalçın, V. (2025). Anadolu Aleviliğinin kolektif melankolisi: feda edilemeyen imgenin tiranlığı. SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi, 4, 103-121.

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



“Her gördüğün Hızır bil ki
Ali’ye Selman olasın”¹

Giriş

Modernite, kutsal değerlerin çözülmesine ve rasyonalitenin akli tekil bir otorite haline getirmesine yol açmıştır. Bu süreç, vicdan ile tanrısal alanın ayrışmasına zemin hazırlamıştır. Kutsalın etkisinin azaldığı insanın ilksel alanı, akıl tarafından yok edilmek istenmiş olsa da bu ontolojik olarak mümkün olmadığı için, ilksel olan varlığını daha sınırlı bir alanda sürdürmüştür. Ancak modernite, melankoliyi çözümlemek için gerekli panzehiri geliştirememiştir. Bu durum, melankoliyi anlamak için yeni analiz yöntemlerini gerekli kılmıştır (Starobinski, 2007). Melankoli, Starobinski’nin *Aynada Melankoli* eserinde, insan jestleriyle (inlemeler, şarkılar, çılgınlıklar vb.) ilişkilendirilen bir hareket noktası olarak tanımlanır. Starobinski, modernitenin insanın varoluşuna “etine batmış kıymık” gibi bir iz bıraktığını vurgular (Starobinski, 2007, s. 19-20).

Modern Anadolu Alevi belleğinde yas, kolektif bir duygu olarak sürekli yeniden üretilmiştir. Ötekileştirme politikaları ve tarihsel travmalar, Alevi toplumunun belleğini keder ve hüznle şekillendirmiştir. Kerbela anlatısı, cem salonlarında dün yaşanmış gibi canlandırılmaya devam etmektedir. Bu şekilde geçmiş ile bugün birbirine karışmış, yas süreklilik kazanmıştır (Teber, 2013).

Connerton’un “törenselleşen yeniden canlandırma” kavramı, topluluk belleğinin biçimlenmesinde önemli bir yere sahiptir. Muharrem Cemi, Alevi kolektif belleğini biçimlendiren törenlerden biridir. Bu ritüel, topluluğun kayıp nesnesini arayışına ve kimliğini yeniden tanımlama çabasına hizmet eder (Connerton, 2019).

Orta Çağ boyunca melankoli, toplumsal bir suç olarak görülmüş ve tanrıya başkaldırı ile ilişkilendirilmiştir. Alevi kültüründe melankoli, Kerbela motifinde ve Muharrem Cem’i gibi ritüellerde gözlemlenebilir. Lacan’ın psikanalitik teorisinde “objet petit a” (arzunun kayıp nesnesi), bu kültürel motiflerin özünü açıklamak için kullanılabilir. Lacan’a göre *objet petit a*, her zaman yitimle ve yitimdeki objeye duyulan arzuyla doğrudan ilintilidir (Lacan, 2004). Bu arzu, melankolik öznedeki kaybın niteliğinden bağımsız var olabilir. Kerbela yitimi de böylesine bir ulaşılamaz, kaybolmuş olan, geri dönülmesi imkânsız o flu zaman dilimini imlemektedir. Bu belirsiz zaman dilimi, bazen bir melek olan Hızır/Xızır’ın, evlerin damında özgürce gezinmesi veya Kerbela’da Ali Asgar’ın susuzluktan ölmemesidir. Artık olan olmuştur ve geriye sadece neyin kaybedildiğinin farkında olunmadığı siyah bir keder bulutu kalmıştır.

Alevi ritüellerinin imgesel dünyasındaki birçok anlatının, menkıbenin ve bedensel pratiklerin karşılığı, yas kavramı içerisinde kadük kalabilmektedir. Bunlar, psikanalitik temelde melankoli kavramı içerisinde daha anlaşılır eylemlere dönüşebilmektedir. Dolayısıyla süreklileşen yas, artık yas tanımı içine sığmakta zorluk çekmektedir. Bu nedenle yeni bir tanım, topluluğun kendisini konumlandıracağı çerçeveyi tanıyabilmesine ve daha sağlam sosyo-psikolojik temellere ayak basmasına zemin hazırlayacaktır.

Bu çalışma, Alevi inancını sabit bir doktrin olarak değil, yaşayan, dönüşen ve travmalarını sosyolojik bir eğilim olarak sergileyen bir yapı olarak ele alır. Alevi ritüelleri ve belleği, psikanalitik ve sosyolojik bir perspektifle analiz edilerek melankoli kavramıyla ilişkilendirilmektedir. Benjamin’in kavramsallaştırdığı üzere, melankoli, dünyayı anlamamanın bir yöntemidir (Ferber, 2016) ve Alevi toplumu için yaşamı kavramanın bir parçasıdır.

1. Trajediden Travmaya: Kerbela Katliamı’nın Siyasal Boyutu

Çalışmanın ilk kısmını Kerbela’yı yaratan sürecin nedenlerini ve olayın sonuçlarını yerli yerine koyarak başlatmanın uygun olacağı kanaatindeyiz. Kerbela olayı ile Anadolu Aleviliğinin kayıp anlayışı arasında kuracağımız ontolojik bağ, bizim çalışmanın ileriki aşamalarında kayıp ve kayba duyulan arzu arasındaki bağları da kolayca ele almamıza olanak sağlayacaktır. Kerbela ve kayıp denkleminin birlikteliğinde Aleviliğin kayıp nesnesinin yalnızca Kerbela üzerinden kurulması da eksiklik barındıracaktır. Kayıp analizlerini farklı etnografik veriler üzerinden inceleyen bölümler, çalışmanın ileriki bölümlerinde yer almaktadır.

Kerbela’ya uzanan sürecin ilk taşını, Hz. Muhammed’in ölümünün ardından süregelen imamet (halifelik) tartışmaları oluşturur. İlk iki halifenin seçiminde önemli pürüzler oluşmaz; ancak Benî Ümeyye kabilesinden olan Halife Osman, halifelik döneminde akrabalarını önemli mevkilere atayarak kabileler arasında huzursuzlukların oluşmasına yol açar. Ortaya çıkan çatışmalar sonucunda Halife Osman öldürülür ve Hz. Ali dördüncü halife olarak seçilir. Ancak gerginlikler dinmez, bölünmeler hızlanır ve Müslümanlar arasında

¹ Şah Hatayi’ye ait bir deyiş.

Cemel ve Sıffin savaşları gerçekleşir. İç savaşlarla geçen 656, 657 yıllarından sonra 661 yılında, Hz. Ali suikaste uğrar. Ardından Irak'taki Hz. Ali taraftarları, Hz. Ali'nin oğlu olan Hz. Hasan'a biat etmek isterler. Bu süreçte Hz. Hasan, Muaviye ordusu karşısındaki savunmasızlığı nedeni ile geri çekilerek hilafet iddiasında bulunmaz (Keskin, 2012, s. 309). Hz. Hasan'ın öldürülmesi ile birlikte Hz. Hüseyin,² kendisine yapılan halifelik tekliflerini de reddeder. (Keskin, 2012, s. 310).

Hz. Hüseyin, Kufe'ye giderken şair Ferezdak ile karşılaşmış ve Kufe'deki durumu öğrenmek istemesi üzerine Ferezdak ona: “İnsanların gönülleri seninle, ancak kılıçları Ümeyye oğullarıyla.” beyanında bulunur. (Keskin, 2012, s. 312). Kufelilerin siyasi tercihleri, güç dengelerini de önemli biçimde etkiler. Yoluna devam eden Hz. Hüseyin ve kafilesi, Kadisiye'ye 3 mil mesafede, Ubeydullah'ın bin kişilik öncü kuvveti ile karşılaşır ve burada konaklamak zorunda bırakılırlar ve bir süre sonra Kerbela'ya 1 Ekim 680'de sevk edilirler (Keskin, 2012, s. 313). Ardından, Hz. Hüseyin'den Yezid'e biat etmesinin istenildiği iletilir. Bu teklifin reddinin sonrasında katliam gününe 3 gün kala kafilenin su ile olan irtibatı kesilir. (Keskin, 2012, s. 314). Burada tecrite maruz bırakılan Hz. Hüseyin ve yandaşları, 10 Ekim 680 günü katledilirler. Bu katliamın ardından Yezid bin Muaviye'nin hilafeti önünde potansiyel bir tehdit de artık kalmaz.

Bu politik gerçekliğin gerisinde, Kerbela'nın trajik detayları, toplumsal belleğin kanayan yanlarının simgeselleştirilmesini kolaylaştırmıştır ama bu simgeselleşmenin en önemli nedeni bu değildir. Vamık Volkan'ın seçilmiş örselenme olarak bahsettiği, bilinçli seçimleri ifade eden, manipülasyona açık ama en nihayetinde grubu seferber etmek için etkili olan olgu, Kerbela olayının bir araya getiriliciliğinde de görülmektedir (2005, s. 71). Kerbela'nın politik muhtevası, bir güç savaşını içermektedir. Bu tek taraflı savaşın sonucunda ortaya çıkan korkunç görüntüler, kolektif bellekte yeniden kurulurken yarım kalmaya mahkûm bir yası içerecek şekilde inşa edilmiştir. Hasan Onat da (2007, s. 7) Kerbela'nın seçilmiş bir travma olduğunun altını çizdikten sonra bu olgunun yaşayan bir organizmaya dönüşerek süreklilik kazandığını ve toplumsal bilinçaltında kalıcı bir yer edindiğini söylemektedir. Bu yaşayan bir organizmaya dönüşmüş olan, seçilmiş ve süreklileşmiş bir travma olan Kerbela Katliamı, Şiilerde doğrudan yaralanmaya açık olan bedene temsili araçlarla zarar vererek tarihin o kanlı momentine göndermede kendini gösterir. Diğer taraftan da Anadolu Alevilerinde, mikro düzeyde bedensel hareketliliğe inmiş olarak ritmik bir şekilde dizleri el ile dövme, ağlama, sayıklama ve ağıtlar/deyişler ile aynı kanlı momente farklı bir düzlemde göndermenin gerçekleştirildiği görülür. İki örneğe de bakıldığında, Kerbela'nın bir şekilde özellikle seçilmiş bir örselenme olduğu ve bu anın özellikle diri tutulduğu görülür. Öyle ki tüm bir varoluşun doğrudan Kerbela üzerine kurulduğu dikkat çekmektedir. Çalışmanın sonraki kısımlarında değinilecek olan Alevi mitlerinde, tüm bir kainatın var oluşunun Kerbela olayını İmam Hüseyin'in sahiplenmesi ile başladığı görülebilecektir. Aynı şekilde aynı düşünce biçimi, Şia'da da bulunur. Aghaie'den alıntılanan Tek, “Dünyanın başı ve sonu arasındaki bütün bir süreç, Kerbela anlatımı üzerine kurgulanmaktadır.” demektedir (Tek, 2019, s. 16). Kerbela, Şiiler ve Aleviler için kayıpla özdeşleşmişlik kurulmasını sağlayan ve kaybın kaybedilmemesi için özellikle uğraşı bulunan seçilmiş bir travmadır ama özellikle Anadolu Alevileri için kayıp yalnızca Kerbela'nın kendisi değildir. Şii grupları için kayıp, Kerbela ve Kerbela'dakilerin kendileri veya bir gün ortaya çıkacak olan Muhammed Mehdi ise de Anadolu Alevileri için yitim, tanrısal bir karaktere bürünmüş Hızır Peygamber veya Pepuk Kuşu'nun kendisidir. Kayıpla var oluşunun her noktasında hemhâl olan Anadolu Alevileri için Kerbela Katliamı, bir ana yapı taşıdır; kayıpla onun kendi ontolojisini birbirine sıkıca tutturan ve kaybı hiçbir zaman unutturmayacak olan etkili seçili bir travma örneğidir. Kayıpla olan ilişki, öyle ki yaşamın gündelik pratiklerinin her yerinde görülebilir olmuştur. İşte Kerbela'da seçilen ve sonrasında irili ufaklı yaşamın her yerinde varlığı görülen o “kayıp” deneyimleri, Anadolu Alevileri için her yerdedir.

2. Melankolik Ayınların Zamanı, Mekânı ve Hafızası

Freud, çalışmasında melankoliyi kişinin veya nesnenin onun yerini tutan objenin, bir idealin ya da soyut bir nesnenin, düşüncenin yitirilmesiyle açığa çıkan bir olgu olarak tanımlar (Freud, 1917, s. 243). Bu tanımdan hareketle, melankolik süreçte neyin yitirildiği aslında belirsizdir. Belirsizlik, zamanda bir yerde takılıp kalmışlığı veya yitirilen şeyin yitiminin aşamadığı anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla gerçekte de bir yitim varsa tamamlanamayan yas sürecinde yitimin varlığı unutulurak geriye yalnızca kendini cezalandırma pratiğinin kaldığını söyleyebiliriz. “Kaybedilen nesneye ait psikik enerji (libido), nesne kaybedildikten sonra

² Metnin bu bölümünde siyasi durumun daha net ifade edilebilmesi için tarihi kişilerin önlerinde herhangi bir kutsiyet barındırmayan ve herkesçe kabul edilen “Hz.” ibaresi kullanılmıştır. Anlatı/menkûbe kısımlarında ise bu tarihsel karakterlerin, tarihsel kişiliklerinin yanında kutsallaştıklarını da ifade edebilmek ve Anadolu Aleviliğinde de en fazla kabul gören ve kullanılan şeklini çalışmada da yansıtabilmek için “İmam” ifadesi tercih edilmiştir.

serbest kalır; melankoliklerde bu enerji başka bir objeye kaydırılmaz. Bu enerjinin gölgesi, benlikte varlığını sürdürür” (Teber, 2013, s. 239). İşte, tam olarak nesneye takılıp kalma durumunu libidinal enerjinin farklı bir nesneye kaydırılmaması ve dolayısıyla melankolik tepkilerin var olmasının bu aşamada ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu kaybın zamanını, tarihsel bilgilerin ötesinde bir takvim içerisinde belirlemek güçtür.

Alevilerin sahiplendiği ilk büyük yitim olan Kerbela Katliamı’nı bu yitimlerden biri olarak ele alırsak, geldiğimiz süreçte yitirilen şeyin ne olduğunun da unutulduğunu söyleyebiliriz. Zamanın bir yerinde, kutsal ölümler, onların ortada kalmış cenazeleri ve başlamış ama belirli aşamalarda takılıp kalmış yas süreçleri vardır artık. “Geçmiş zaman, geçmek bilmemekte; şimdiki zamana yapışmaktadır” (Freud, 1917, s. 243). Ölüme ve yitime yapışmış zaman, toplumun kolektif belleğinde ulaşılamayacak olan bir nesneden başka bir şey yaratmaz. Başlayan yas, bitirilmek ve unutulmak şöyle dursun; yan yana gelme ve kenetlenme pratiği yarattığı, bir arada durmayı sağladığı için sürdürülen birtakım eylemler hâlini almıştır. “Unutulmamak istenen nedir?” sorusunu sorduğumuzda, somut bir yanıt almak pek mümkün değildir. Peki, gerçekte unutulmamak istenen nedir? Bu soruya endon kavramı açıklama şansı sunabilir: “Endon’un³ niteliği, nesneden aşkındır ve bu nedenle beden ötesidir; öznenen aşkındır ve bu sebeple de fizyoloji ötesidir” (Teber, 2013, s. 261-262). Bedenden daha derinde olan ve niteliği amorf (bir şekle sahip olmayan) olan endonun aşkınlığı, bir bakıma bir yitim sürecinin de turnusol kâğıdı görevini görmektedir. Aşkın nesne, ne bedendedir ne de ruhta. Kolektif bir düzlemde ele alındığında bu kolektif bir bilinçdışının da tezahürüdür. Fenomenolojik olarak Alevi arketipleri, zamandan ve mekândan aşkındır. Onun yegâne zamanı ve mekânı, kolektif hafızadır.

Yılın belirli dönemlerinde gerçekleştirilen “Yas-ı Matem Ayı” olarak da adlandırılan süreçte yapılan cem ayinlerine, “melankolik ayınlar” demeyi seçtik. Bu şekilde, özellikle bu cem türünde ortaya çıkan cezalandırıcı bedensel pratikler ve deyişler, zaman düzleminden yasin bitirilemediğini ve sürdürülerek bunun yas kapsamı dışına çıktığını göstermektedir. Kerbela Cemi’nde, özellikle “ağlanan” kişiler ve durumlar vardır. Bu durumlar, artık imgeleşmiş ve topluluğun kolektif belleğinde belirgin şemalara sahip görüntüler hâline gelmiştir. Bu sözünü ettiğimiz görüntüleri obje olarak ele alırsak bunlar, kayıptan sonra serbest kalarak boşluğa düşen libidonun yukarıda da belirttiğimiz gibi farklı bir nesneye de kaydırılmamasıyla birlikte kolektif benlikte farklı boşluklar ararlar.

Serol Teber, enerji ile objenin ayrışma süreci ile ilgili şunları aktarır: “Melankoliklerde, psişik enerjinin objeden çözülme süreci pek çok aşamalardan geçer. Bu nedenle melankoli uzun süren karmaşık olaylar sonucu ortaya çıkar. Objeden ayrılan çelişkili/ambivalent duygularla yüklü psişik enerji, ağır bir yenilgi/rezignasyon ile yok olmaktan kurtulup kendi benliğine sığınmaya çalışır.” (Teber, 2013, s. 240) Bu, Alevi gruplarındaki farklı kabilelerin bir arada durmasını daha da kolaylaştıracak şekilde Kerbela yitimindeki büyük kederin etrafında yan yana gelmeleriyle bu kederin toplumsal bir payanda işlevi göstermesi şeklinde okunabilir. Kolektif benliğin yeni psişik alanı, bir kuruluş aşamasıdır. Bu psişik aşama, her bireyin subjektif benliğinde aynı acıyı taşımalarını sağlayarak bir arada durmalarını kolaylaştırır. Aynı zamanda sözlü bir tarih yapısına sahip olan Alevilik, bu psişik alanın yardımıyla, trajedinin sürekliliğini/şimdikiğini kuşaklar arasında -yazısız bellek avantajı ile- daha kolay sağlamıştır.

Yiten arzu nesnesinin toplumsal bilinçdışında yeni bir varoluş alanı yaratıp toplumun aynı hisse sahip olmasını sağlamasıyla kitlesel derbederliğin devamlılığı sağlanmıştır. “Melankoliklerde, bilinç bu karmaşık mücadelenin büyük bir bölümünün farkına varamaz. Bu nedenle olup bitenlerin farkına varamayan melankolikler, kendilerini suçlarlar, kendi kendilerine ateş püskürürler” (Freud, 1917, s. 248). “Hezeyan boyutlarında kendilerini eleştirirler” (Teber, 2013, s. 241). Üzerinde durduğumuz cem ayinlerinde, belirli hezeyanlar görülür: Ağlama, bağırma, öfkelenme ama ağırlıkla yaşandığı söylenen şeylerin sözlü anlatımla tekrarlanması yoluyla üretilen keder.⁴ Burada, keder tamamıyla tarihsel ama bir o kadar da epik bir anlatı üzerinden yükselir. Sözlü anlatımda, şiirleştirilmiş anlatıda kederin neyden kaynaklandığı net gibi görünse de tamamen açık değildir. Burada, zamanın bir noktasında takılıp kalmış bir anlatının yarattığı bir psikoz vardır. Serol Teber’in melankoliklerde vital yavaşlamadan bahsettiği bölüm, bu nokta için bir kapı açacaktır:

³ Teber, endon sözcüğü için Hölderlin ve Christa Wolf’e gönderme yaparak şunu der: “Endon, doğa ile insanın (...) ruhla bedeninin ayrışmadığı ve hiçbir sözcüğün ve düşüncenin erişemediği gizemli bir bölge, açıklanamayan bir konudur.” Endon sözcüğü ile anlatmak istediğimiz şey de tam olarak bu anlaşılması güç alandır. Ayrıntılı bilgi için bk. a.g.e. s. 262.

⁴ Yas-ı Muharrem Cemi, Yenibosna Cemevi örneği: https://youtu.be/oyS2sgV_Hug?t=121 (Son erişim tarihi: 11.08.2024).

“Melankolik insan, vital yavaşlama içinde, özbenliğindeki saf yaşantı akışının gerçek dünya zamanı karşısında yavaşladığını söyler. Başka türlü bir betimlemeyle melankolikler, vital yavaşlamayla birlikte zamanın -saf yaşantı akışının- akışkanlığının da yavaşladığından yakınır. Bu koşullarda saf benliğin, dünyasal-reel zamanın normal akışını sezinlediği, fakat kendi öz zamanının, dış dünyanın bu zamanın akışına uymadığı ve bundan büyük acılar ve korkular duyumsadığı gözlemlenir” (2013, s. 254).

Vital yavaşlamayı, yani yaşam için gerekli hayati enerjiyi, kolektif melankolinin inşası içinde düşündüğümüzde, Teber’in ifadesi ile “yaşantı akışının” gerçek dünya zamanı karşısında yavaşlaması dikkat çekicidir. Bu tespiti Alevi ritüelleri açısından ele aldığımızda zamanın, geçmişin büyümlü bir sahnesinde takılı kaldığını ve melankolik bir psikozla cezalandırılmış bedenleri ve ruhları görürüz. Anadolu Aleviliğindeki bu “yitik zaman”, Şia tarikatlarında görüldüğü gibi kitlesel olarak bir alanda toplanarak bedende yara açma ya da kolektif öfke nöbetleri gibi ritüellerle benzerlik taşımaz. Tam da bu noktada, Anadolu Aleviliğinin matem olarak kabul görmüş süreci, yastan ve yasın sürecinden ayrılarak farklı bir izahata ihtiyaç duyar. Alevilerdeki ceza, yitik zamanın gelmeyişinin bilinçdışındaki farkındalığı itibarıyla kendisini kolektif yoksunluk olarak gösterir. Bu yoksunluğun da ne olduğu artık belli değildir. Geriye gözyaşları içerisinde bulutsu bir anın imgeleri kalmıştır. Kolektif yoksunluk, sürekli olarak tekrarlanan bir an içerisindeydir.

“Onu gerçek yapan, sembollerin ahenk içerisinde bir araya gelmesi ve bununla eş zamanlı olarak anlatının birçok duyu vesilesi ile idrak edilmesidir; o inanılan bir şey değil tecrübe edilen, yaşanan bir şeydir” (Ellwood, 2008, s. 41). Dönemsel olarak gerçekleşen ayinlerde kolektif hatırlama pratikleri, duyular ve bu duyuların işittiği semboller üzerinden kurulur. Sembollerin, bireylerin bilincinde ortak bir zeminde buluştuğunu göz önüne alırsak olgunun hakikati, kendisini trajediyi yeniden deneyimlenen bir durum olarak gösterir. Mit, kendini yeniden üretirken toplumsal hatırlama pratiğini yeniden organize eder. Burada, anlam kendini yeniden yaratırken kolektif bellek, yeis ve kederi aynı anda duyumsar.

Melankolik süreç, sürekli imlenen ve tekrarlanan birtakım yitim görüntülerinin bellekteki tezahürlerini tekrar ve tekrar canlı kılarak kaybedilen nesneye tutunmayı ve onu yitirmeyi reddetmeyi amaçlamıştır (Freud, 1917, s. 244). Fakat somut yitim durumu ortadayken belirli nevrotik tepkiler ortaya çıkmıştır. Melankolik cem ayini dediğimiz Yas-ı Matem Cemi de buna en önemli örnektir. Yas-ı Matem, bir süreç olarak ele alındığında, orucun muhtevası ve pratikleri, cem ayininin detayları ve 12 günlüğüne yeniden dizayn edilen toplumsal işleyiş, sadece yası sürekletirir. Bu sürecin içerisinde, belirgin imgelerin kuvveti açıkça hissedilir. “Su” imgesi, bunlardan biridir. Kerbela’da susuz bırakılan ve masumluluğu topluluk içerisinde tartışılmaz olanların ölümü, suyu kutsal kılan kırılımlardır. Su da artık yasın bir imgesidir. Bu süreçte, sıvı olarak sadece su tüketilmez. Bu da ona biçilen imgesel anlamı yeniden kuran bir çerçeve yaratır. Belirli bir dönem adına özneye yokluğu zarar veren obje (su), toplumsal bir beden cezalandırma ritüelinin de ayrılmaz aracı hâline gelir. Artık su da toplumsal hafızanın yasla ilişkilendirilen bölümünde bir ceza aracıdır. Bu süreçte grup, suyla oluşan doğal bağı kopararak ve nesneye ait olduğunu söyleyebileceğimiz bir objeden uzaklaşarak yas çalışmasını sürdürür. 12 gün sonra ise toplumsal işleyiş eski hâline döner ve su da bilindik gündelik anlamını yeniden kazanır. Gündelik monoton pratiği bölen nesne, bilinçdışında kazandığı anlamı hem bulur hem de yitirir. Bir sonraki yıl, aynı süreç yeniden başladığında ise aslında gerçekleşen sürecin bir yas çalışmasının parçası değil trajedinin devamlılığını sağlayan imgenin tiranlığının devamcısı olduğu söylenebilir.

Tarihin akışı doğrusal olmadığı gibi Alevi kolektif belleği de doğrusal bir hattı takip etmez. Kolektif bellekteki anlar, zamansız ve karmaşık düzlemlerde kendini belli eder. Sözlü anlatıların toplandığı ve geleneksel Alevi hattının yazılı bir dökümünün yer aldığı “Geleneksel Alevilik”te, Rıza Yıldırım bu konu hakkında aşağıdaki açıklamayı yapar:

Tarihin zaman çizgisi üzerindeki konumları belirli olaylar dizisinden oluşmasına karşın, menkıbevi geçmişin zamanı adeta zaman şeridi üzerinde tespit edilemez. Öte yandan, tarihsel olaylar olup bitmiş ve bugün ile bağlantısını yitirmiştir; onlar şimdiki zamanda sadece hatırlanırlar. Oysa menkıbevi geçmiş, yaşanan zaman ile iç içedir; hatırlanmaz, tekrar tekrar yaşanır. Bu açıdan zamanın ötesine düşecek kadar uzak, başka bir açıdan yaşanan anla kaynaşacak kadar yakındır (2018, s. 141).

Kolektif belleğin babası Halbwachs, belleği nöroloji ve beyin fizyolojisi açısından ele almadığı gibi bunun yerine bireysel bir belleğin oluşmasını ve korunmasını bir sosyal çerçeveye oturtarak alır. Halbwachs, devamında ise toplumu bellek ve hatırlamanın öznesi olarak tanımlar (2016, s. 16-17). Ana akım yaklaşımda, Alevi toplumunun yazılı bir hatırlama geleneğine sahip olmadığı için sözlü aktarımsal metoda sahip bir toplumsal grup olduğu söylenir (Ateş, 2019, s. 98-99). Sözlü aktarım geleneği, bir tercihten ziyade zorunlu, maddi bir seçimdir. Yakın geçmişe kadar tamamı konargöçer bir yapıya sahip olan Aleviler, değişler üretmiş

ve bu deyişleri de sürekli yanlarında taşımışlardır. Arkalarında yazılı kaynak götürmenin veya her an çeşitli durumlarla göç etme gerçekliğiyle yazılı kaynak üretmenin zorluğu nedeniyle sözlü aktarım gelenekselleşmiştir. Böylelikle yerleşik bir grup olmakta zorluk çeken Aleviler, bir bellek toplumuna dönüşmüştür. Bu durum, sözlü bellek yaratımının nedenlerinden birisi olarak görülebilir.

Diğer bir yaklaşımda ise aslında Alevilerin tamamen konargöçer olmadığı, bu bilginin ampirik bilgilere ters düştüğü yönündedir (Ateş, 2019, s. 99). Özellikle Fuat Köprülü'nün kitaplarında görülen Aleviliğin bir göçebe inancı olduğu önermesinin tarihsel verilerle çeliştiğini belirten Karakaya, Osmanlı bürokrasisinde kentli-köylü Alevilerin yer aldığını söylemektedir. Aynı zamanda yazılı ve sözlü kaynakların birbirinin tamamlayıcısı, devamcısı veya birbirine dönüşebilir olduğunu da vurgulamaktadır.⁵ Bu yorum da en nihayetinde Alevilerin bellek toplumu olduğu iddiasını yadsımaz.

Bellek toplumu ise Halbwachs'ın tanımıyla "hatırlamanın öznesi" hâline gelmiştir (2016, s. 189). Zihinde ve toplumsal bilinç dışında çeşitlenen ve her ritüelde yeniden üretilen simgeler, bir tür simülasyonla her an canlı tutulur bir hâle gelir. Temsil etmek yok olanın yeniden görünmesine neden olan bir eylem olarak tanımlanmıştır (Connerton, 2019, s. 119). Yeniden görünenin, diğer bir deyişle canlandırılan anın sonuçları grubun hatırlama biçimleri için bağlayıcı bir olgudur. Bu canlı tutulan anlardan en önemlilerinden biri, yas süreçlerinin içinde görülür. Trajikleşen bir toplumsal yapıya dönüşen Alevilik, modernleşen yapısı içerisinde de bu kederi sürdürülebilir kılar. Aleviliğin bilinen yas anlayışı belirli bir iskelet çerçevesinde belleğini kurar. Bu bellek içinde yakın ve uzak geçmiş, birbirinden azade değildir. Bu trajik süreçler bir şekilde iç içe geçerek silikleşmiş ve her bireysel belleğin kolektif hatırlama pratikleriyle bütünleşerek yeniden oluşmuştur.

Bu noktadan hareketle kolektif melankoli teorisine daha yakından göz atabiliriz. Yasın aksine tarihsel bir gerçeklik, zamanla hatırlanma pratiğinin de sınırlarını zorlayarak topluluğu pratik eylemlilikler içerisine sokar. Bugünde gerçekleşen şey ise geçmiş zamanın şimdide canlı ve sıcak olarak yaşanmasıdır. "Geçmiş kendiliğinden oluşmaz, kültürel yapının ve temsilin sonucudur; her zaman özel motifler, beklentiler, umutlar ve hedeflerle desteklenir ve şimdiki zamanın çerçevesi ile biçimlendirilir" (Assmann, 2015, s. 98). Dolayısıyla Alevi kolektif belleğinde, geçmiş yeniden yaratılmıştır denilebilir. Yaşanan keder süreci, tarihsel bağlamının neredeyse dışına çıkarak sadece mazlum ve galip karşıtlığı kurulur. İyi ve kötü burada yeniden tayin edilir. Kербela'ya kadar gelen sürecin öncesi, artık çok önemli değildir. Hafızada önemli olan tek şey, yaşananlar ve yaşandığına inanılan şeylerdir.

Yaşananların, yeni bir sosyo-kültürel düzlemde yeniden canlandırılması ve unutulmaya karşı ortaya çıkan ritüeller hatırlamanın bir biçimidir. "Ritüel daha çok zamanın işlenmesidir. (...) Ritüel aynı zamanda bir anlamı canlandırır" (Assmann, 2015, s. 99). Anlamın ne olduğu sorusu zor olsa da cevaplanabilirliği kadar aydınlatıcıdır. Bu anlam, bilinç dışında birçok şeyi imgeleyebilir: Kaybedilmiş bir muharebenin üzüntüsü, yitirilen bir çocuğun dolmayan yeri, arzu edilen bir çağın bir daha hiç gelmeyecek olması... Anlam bir şekilde topluluğun bilinç dışında farklı farklı biçimlerde de olsa bir olgunun görüntüsünü imliyor olabilir. Sonucunda farklı imlemeler olsa bile aynı hatırlama pratikleri etrafında dinî pratikler gerçekleşmektedir. Farklı olan imlemeler, kolektif pratiklerle aynı düzlemde buluşur ve yeniden organize edilir. Böylece dağınık ve anlaşılmaz gibi duran bir yığın görüntü anlamlarını kazanmış olur.

Zamanın durağanlığı, yas sürecini de işlemez kılan olgudur. Yasta, zaman akmak zorundadır; aşamalar tamamlanarak topluluğa, gruba veya bir ulusa muhtevası fark etmeksizin bir noktada yeniden katılımın inşası sağlanmalıdır. Fakat melankolideki nesneye ketlenme, kitlesel olarak buna karşı çıkar. Zaman donuklaşır ve suçlama süreci başlar. Bu süreçler bütünü, bir tür simülasyona ihtiyaç duyuyor gibidir. Kompleks bir duruma doğru sürüklenen melankolik özne, nesneyle mesafesini kapatmak ve hatta onunla ölmek için bu süreci simgesel düzlemde belirli simülasyon metotlarıyla sürdürmeye devam eder.

3. Kitlesel Derbederliğin İzleri ve Kaybın Simülasyonu

Kaybın ardından nesnenin kuruluş sürecinde fedakârlığın zorunluluğu keskin bir yol ayrımını içerir. Bu fedakârlığın gerçekleşmediği durumlarda, özne feda edemediği parçaya dönüşerek kayıpla özdeşleşir (Freud, 1917, s. 249). Artık öznenin kendisi ölmüş gibidir. Kaybı yitirmeyi reddetme süreci, öznenin kayıpla olan ilişkisini daha patolojik bir aşamaya taşır. Bu aşamada, kayba dair hatıralar yeniden sahnelenir, hatırlanır; özne ve nesne arasında yeni bağlar inşa edilir. Böylece kaybın "yitik" gerçekliği reddedilir. Tam da bu noktada

⁵ Ayfer Karakaya-Stump, Gazete Duvar, Çekmeköy Cemevi Söyleşi, <https://www.gazeteduvar.com.tr/kultur-sanat/2019/08/23/ayfer-karakaya-stump-fuat-koprulunun-alevilik-gocebelere-ozgudur-miti-ampirik-bilgilerle-ters-duyuyor> (Son erişim tarihi: 09.05.2021).

kaybedilen şeyin ne olduğu sorusu açığa çıkar: Arzunun kendisi mi yoksa nesnesi mi kayıptır? Kerbela travmasına daha yakından bakmak ve bilinçdışı düzeyini de irdelemek gerekmektedir.

Mutlak Geritepme’de Žižek, Freud’un travmayı psişik hayata dışarıdan sokulan, dengesini bozan, deneyimimizi düzenleyen simgesel koordinatları rayından çıkaran bir şey olarak düşündüğünü ama sonrasında da bu yaklaşımın tam tersini tercih ettiğini aktarır (2020, s. 377). Her ne kadar Žižek, Freud’un tanımlamasındaki travma kelimesinin hemen yanına parantez içerisinde tecavüz veya işkence gibi özellikle işaret ettiği iki durumu not düşse de bu paranteze dâhil olabilecek toplumsal olaylar da vardır. Bu parantez biraz daha genişletilerek bu çıkarım incelenecektir. Bu kısımda Žižek, Freud’un “Kurt Adam” analizinden örnekler verir. Freud, Rus hastasının hayatına damga vuran olayı 18 aylıkken annesiyle babasının anal penetrasyon gerçekleştirdiği ilişkisine tanıklığı olarak belirler. Çocuk, bu sahneyle hiçbir yara almadığı gibi gördüklerini de anlamlandıramaz. Çocuk aslında bu olayda cinselliğin gizemini cisimleştirir. Bu retroaktif geri dönüş, çocuğun simgesel evreninde cinsellik muammasına dair olan mücadelesini travmatikleştirerek gerçeklik statüsü kazandırır. Yani yara almamış olsa dahi yara almış gibi davranır. Bu simgesel açmaz, anlam evrenindeki boşlukları doldurmak için kullanılır (2020, s. 377).

Žižek’in Freud’un vakasından hareketle aktardığı durum, bir tür simülasyona işaret eder: Olmayan ama var olmuş gibi davranılan simüle edilmiş gerçekliğin altı çizilir. M.S. 680 yılında gerçekleşen bir olayın tüm gerçekleşme sürecini parça parça edip geriye sadece kahramanlık ve fedakârlık heyulası bırakılmasına, bu vaka örneği bir anlaşılabilme kapısı aralayabilir. Öznenin anlam veremediği gizemli olaylar, bilinçdışında üzeri örtülü imgelerle kendisini göstermeye devam edebilir. Bu gizem çözüme kavuşmaz ise sonrasında bir bakıma yokluğu imleyen karmaşık örüntülerle karşılaşılabilir. Aslında kaybolan şeyin ne olduğu artık unutulmuş olsa da geriye benlikte yoksunluk duygusu kalarak öznde aktarımı güç bir acıya dönüşebilir. Bu yokluk hâlinde ketlenen özne gizem örgüsüne ne zaman dâhil olduğunu da unutarak sadece ortaya çıkan sonuçtan muzdarip bir mağdura dönüşür.

En başa döndüğümüzde ise öznenin doğrudan yara almadığı gerçekliğini ortaya koyabiliriz ama özne, en başta şahit olduğu ve anlam veremediği deneyimi kendi simgesel evreninde yeniden konumlandırarak şahit olduğu şeyin bir şekilde acı verdiğine ikna olmuştur. Yalnızca neden acı çektiğine dair çok fazla sorgulamada bulunmaz. Bir çocuğun cinsellik gibi bilinmezler dünyasına ansızın şahit olması, bilinç düzeyinde anlamsız denklemler kurmasına; sağlıklı bir gelişim süreci gelişemez ise yetişkinlik evrelerinde de bu süreçten izler taşıyabilme ihtimali bulunmasına sebep olur. Dolayısıyla şahit olunan tanınmaz bir eylemlilik bütünü, öznenin sembolik dünyasının bir tür gizem labirentinde kaybolarak yara almış gibi davranmasına sebep olmaktadır. Bu, dışarıdan bir öykünme olarak görünüyorsa bile melankolik davranışla birebir uyum göstermektedir. Melankolik düzeyde gerçekte bir kayıp yaşanmış olmasına gerek olmadığını belirtmiştik. Teber’in de aktardığı üzere melankolikler, bu tür yanlışları kendi imgelemlerinde üretebilirler (2013, s. 179-180).

Kerbela imajinasyonu da benzersiz bir öykünme, yaralanmışlık içerir. Kaybın simülasyonu olarak tanımladığımız süreç, narsistik libidoya sahip öznenin kendi egosundan vazgeçip onu ortadan kaldırarak yeniden inşa ettiği bir benlik sürecini imlemektedir. Bu yeni inşa sürecinde ego, kayıp nesne tarafından alt edilerek öteki tarafından tamamıyla kendisine katılmaya zorlanır. Egonun en baştaki gizemli labirentteki yolculuğu, bir yaralanmışlığı yaratırken, bu görünmez yaralanmışlık ise egonun yitik nesneye karşı duyduğu hem öfkeyi hem de sevgiyi kendisine yönelterek o nesneyle özdeşleşir (Freud, 1917, s. 250).

Walter Benjamin’in melankoliyi bir eğilim (Ferber, 2016, s. 2) olarak görmesinden hareketle melankolinin dünyayı kavrayışın biçimine doğru uzanan bir kavrama metodu ve onun içerisinde şiirsel bir buhranla yaşayışın yöntemine dönüşmesi olarak anlamak, Alevi bilinçdışını görmede daha fazla eylem alanı sağlayacaktır. Eğilim denilen dışavurum süreci, melankolik öznenin konuşkanlık dürtüsünün de göstergesidir. Sözlü tarihin yaratım süreci, yarattığı kolektif imgelerle söylemlere dönüşmeye hazırdır. Bu söylemsellik bir süre sonra menkıbelere, menkıbeler de daha sonrasında bir dinî öğretinin önemli paydaşlarından birisi hâline gelmektedir. Travma, yaratılan boşluklara tıpkı bir yapboz parçası gibi yerleşir. Yerleştiği yerde anlam yoksa bile varmış gibi simüle edilir. “Lacan için gerçek -şey- simgesel uzamda gedikler ve tutarsızlıklar doğurup bu uzamı büken âtlı mevcudiyet değil, bu gedik ve tutarsızlıkların ürünüdür.” (Žižek, 2020, s. 377) Gediklerin var etmiş olduğu travmalar, kolektif bilinçdışında yerini bulur. Bu travmalar, a nesnesi ile var olan mutlak özdeşleşmeyi yaratma kabiliyetine sahiptir.

4. Menkıbe ve Gündelik Pratiklerde Melankoli Tanımları

Yas, çoğunlukla gerçekleşmiş bir kayba verilen tepkidir. Melankolide ise kaybın gerçekte yaşanmış olması gerekmez. Arzunun yitilen nesnesi, bir ideal de bir ülke de olabilir (Freud, 1917, s. 243). Fakat asli konu, kaybın muhtevası değildir. Burada, kaybın bilincinde olamama durumuna dikkat edilmesi gerekir. Melankoli ve yas arasındaki çizgiler, keskin ve siyah-beyaz olmamakla birlikte Freud, “Yas ve Melankoli” metninde bu ayrıma da açıklamalar getirir: “Melankolide öne çıkan tek özellik, kendilik duygusunun bozulmasıdır” (2015, s. 19). Bu aşamada, yas ve melankoli ayrımı yapmak zorlaştıracı bir hâle bürünmektedir ama yine Freud’un kendisinin aynı çalışmada sunduğu ayrımlar, bu çelişkileri keskinleştirmede önemli araçlardır. Nesne ve ego arasındaki çatışma, yasta ve melankolide farklı süreçler içerisinden geçer. Libidonun nesneden koparak yeni bağılıklar kurabilmesini ve böylece egonun yeniden özgürleşmesini sağlayan aşama, yas süreci içinde tanımlanırken, nesneden kopamayan libidonun kaybettiği nesnenin yerine yeni bir şey koyamayarak nesneye olan ketlenmesinin de aşılamaıyla beraber bu durum bir tür patolojiye dönüşür.

Pepuk kuşu sözlü anlatı örneği, bu noktada oldukça ilginç bir yer tutar. Özellikle Kürt Alevi gruplarında ölümle ilişkilendirilen bir kuş türü olan Pepuk, sürekli ve zamansız bir biçimde ölümü çağırır (Belçer, 2018, s. 60). Freud, aynı makalesinde melankoli durumu için “Bu (...) her canlıyı ruhsal açıdan garip bir biçimde yaşama bağlayan güdünün aşınmasıyla kendini gösterir” der (Freud, 2015, s. 23). Pepuk kuşu da bu aşınan güdünün örneklerinden birisi olarak gösterilebilir. Çünkü yaşayan bir canlıya dair imlenen ölüm olgusu, melankolik öznenin süregelen bir biçimde kaybın kendisiyle yaşamayı kabullendiğini gösterir. Pepuk kuşu, kaybın kendisi olabileceği gibi kaybın yitik olmadığını da gösterebilir. Bu anlamda sözü biraz daha açacak olursak çıkarım yapmak istediğimiz alan daha net anlaşılacaktır. Koçgiri bölgesinde yapılmış bir alan çalışmasında, aşiret üyelerinden birisinin doğrudan anlatımını aktararak konunun en az bozulmuş hâliyle buradaki bağlama oturabileceğine inanıyoruz:

Biri erkek diğeri kız iki kardeş, üvey annenin zulmü ile büyürler. Bir bahar günü (mayıs ayı) üvey anneleri çocuklardan kenger (kereng) toplamalarını ister. Kardeşler, üvey anneden çekindiklerinden bu isteği yerine getirir. Yanlarına aldıkları bir çuvalla kenger toplamaya çıkarlar. Erkek kardeş, çıkardığı kengerleri kız kardeşine vererek torbaya koymasını ister. Akşam olup hayvanlar eve döneceği vakit, kardeşler de kenger toplamayı bırakır. Bir çeşmenin başına gelip topladıkları kengeri yıkamak istediklerinde torbanın boş olduğunu görürler. Çünkü torbanın altı delik olduğundan kengerler dökülmüştür. Bunun üzerine erkek kardeş, kengerleri yediğini düşünerek kız kardeşini suçlamaya başlar. Kız kardeş, suçlama karşısında: “Ben yemedim. İnanmıyorsan yar karnımı bak” der. Erkek bunun üzerine kız kardeşini öldürür. Karnını açıp baktığında kengerleri göremez. Büyük bir üzüntü ve pişmanlık yaşar. Fakat artık geriye dönüş yoktur. Durumu babasına ve üvey annesine de anlatmaktan korktuğundan, kardeşinin cenaze işlemlerini tek başına yürütür ve onu toprağa gömer. Eve geldiğinde üvey annesi kardeşinin nerede olduğunu sorduğunda, “gelecek” der. Bunun üzerine üvey anne, çeşmeden su getirmesini ister. Burada babasına durumu nasıl anlatacağını düşünür. Ama bir türlü işin içinden çıkamaz. Yaratana yalvararak kendisini bir kuşa çevirmesini ister. Erkek kardeş, bu olaydan sonra kayıplara karışır. Aşiret mensupları, kayıplara karışan bu kişinin, baharla birlikte (mayıs) ortaya çıkan pepuk kuşu olduğuna ve ötüşüyle meydana gelen bu acıklı olayı anlattığına inanır. (Belçer, 2018, s. 60-61)

Anlatıyı eşsiz kılan olgusu, yitim ve cezalandırmanın felsefesini kavrayabildiğimiz ölçüde ortaya çıkmaktadır. Varoluşunun temel anlamı matem olan bir topluluk, mitlerinde bir tür yitim ve ceza diyalektiği kurmaktadır. Hikâyenin en temel noktası, bir cinayet üzerine kurulu olmasıdır. Diğer bir kırılım ise bir kardeş cinayeti olmasıdır. Cinayeti işleyen Tanrı’ya yalvararak kuşa dönüşmesi ve kaybolması, topluluğun ölümü algılayışına aydınlatıcı bir kapı aralayabilir. Bu durumun birkaç özel noktası var. Birincisi kardeşini öldüren kahraman, kardeşinin cenaze törenini de gizlice üstlenir ve gerçekleştirir. Böylece kimse kayıptan haber alamaz. Yani anlatıdaki kahramanların bir yitimin farkında olmaları mümkün değildir. İkincisi, katil öldürdüğü kişiyle kardeşidir. Burada alınan ceza ile topluluğun cinayete olan bakış açısını değerlendirebilmek için yeteri kadar elimizde veri birikmektedir. Üçüncüsü, kayıplara karışan katil kardeşin, aslında tam olarak kaybolmadığı, kuşa dönüştüğü, hâlâ yaşadığı ve bu inancı sahip Koçgiri Alevilerinin “mehe mezelan”, yani mezar kaldırma veya mezarların ayı olarak anılan dönemin yaklaştığının habercisi olduğuna inanılır. Ölümle hemhal olmuş bir anlatının başladığı yer de bittiği yer de ölümle doğrudan ilintilidir. Öte yandan mayıs ayı gibi ortaya çıkan pepuk yani guguk kuşu ölümü getiren kuş olarak mimlenmiştir. Eğer öten bir pepuk kuşu görülüyorsa yakın bir zaman zarfında birisinin öleceğine inanılmaktadır (Belçer, s. 59-60).

Pepuk kuşunu özel kılan şey, kaybın varlığının sürdürülebilir olmasında yatmaktadır. Suçlu olan kişi, kaybolmamış veya kaybolamamıştır. Yitik gibi görünse de mayıs ayına doğru ötmeye başlaması, onun var

olmak için bir çaba gösterdiğine işaret etmektedir. Bu en nihayetinde bir animizmdir. Bununla beraber kuşun sahip olduğu ruhun işgal ettiği kolektif bellek, var olan kaybın sürekliliğini sağlamak istiyor gibi görünmektedir. Pepuk kuşu örneğinde herhangi bir yas durumu, grup adına yoktur. Yas ile olan bağlantı, bu noktada ölüm beklentisine girildiği andan itibaren başlamaktadır. Ortada henüz fiili bir kayıp yokken bir kaybın oluşmasının beklentisi içerisine girilmektedir. Saplantılı bir nevrotik durum olarak adlandırabilecek bu durum, ölümle girilen kapsayıcı ilişki ağının bir yansımasıdır. En başta da belirttiğimiz gibi melankolide bir kaybın gerçekleşmiş olması, melankolinin gerçekleşmesi için öncül adımlardan birisi değildir. Bu noktada pepuk kuşunun imlemiş olduğu olgunun çok da açık olmaması, bir yitimin olup olmadığını da sorgulatır ama melankolik özne için kaybın bilincinde olma durumu, zorunluluk teşkil etmez. Bilinçdışının bir dil gibi yapılandığı vurgusunu göz önüne aldığımızda pepuk anlatısının simgesel düzende bir yere konumlandığını görmek zor olmayacaktır. Simgesel düzenin alanı ölümün, yokluğun ve eksikliğin alanıdır (Evans, 1997, s. 202).

Birçok inanışta kendisine yer bulan, Türklere ait inanışlarda Hızır, Kürtlerin ise Xızır olarak andığı bir melek inancı üzerinden gerçekleştirilecek bir psikanalitik okuma, özellikle Anadolu Aleviliğinin yalnızca Kerbelâ'da bir kaybın üzerine yüklenip onu nesneleştirme sürecinin de daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Alman melankolik şair Hölderlin'e göre uçup gitmiş tanrılar artık yoktur, gelmekte olan tanrılar henüz gelmemiştir. Eksiklik ve yokluğun bulunduğu çifte yoksunluk zamanıdır (Teber, 2013, s. 295). Hızır da tam olarak böyle bir amorf zamanın parçasıdır. Nerede başladığı, nerede biteceği gibi belirsizdir. Beklenmeye ve gelmesi için gerekecek olan ne varsa yapılmaya devam edilmektedir ama tarihin herhangi bir döneminde böyle bir kişinin yaşadığı da tartışmalıdır. Mitlerde ansızın çıkıp gelen Hızır, bir bakıma kayıp nesnelerden biridir. Ulaşılamayan ve yalnızca insanın çabasıyla ulaşamayacak olan odur ama köylerde damlara buğday çuvalları sererek beklenen de odur. Hem olabildiğince bu dünyadandır hem de görülemeyecek kadar tanrısalıdır. Hızır figürü, bir anlamda Alevi trajedisinin bilinen en popüler kayıp nesnesidir.

Mitolojide, her ne kadar Hızır adı İlyas ile birlikte anılsa da İlyas'ın da Hızır'a işaret ettiği ve Hızır olduğu anlaşılmaktadır (Ocak, 2012, s. 125). Hızır'ın ab-ı hayat suyundan içerek ölümsüz oluşu, kıyamete kadar yaşayacağı ve kim olduğu belli olmaksızın insanların arasında var olacağı inancı oldukça yaygındır (Ocak, s. 118). Hızır'ın ölümsüzlüğü Türk kültüründe, ab-ı hayat suyundan içerek kazanmış olmasından ileri gelse de bu ölümsüzlük, Alevi topluluklarında ontolojik bir kökenden hareketle tanımlanır. Bu köken, Hızır'ın kazandığı nurdan ileri gelmektedir. Anadolu Alevilerinde, Hızır'ın ölümsüzlüğünü dünyada kazandığını değil tam aksine var oluşunun en başından beri Tanrı'dan ileri gelen nurla elde ettiği görüşü hâkimdir. Tanrı'yla konuştuğuna inanılan Hızır'ın nuru, derecelendirme bakımından da İmam Ali'nin nuruyla eşdeğer tutulmaktadır (Durdu, 2009, s. 535). Bu tanrısal nur olgusu, Ehlibeyt'in yaratılışındaki nurla aynıdır. Hızır da aynı tanrısal karaktere sahiptir. Hem Tanrı'dan doğrudan elde ettiği nur, onun kutsiyetinin derecelendirilmesini sağlar, hem de kutsiyetin kaybının imkânsızlığı bu durumu olumlar. Tanrısal nur, Alevilikte Ali'nin soyuna ve şeceresine intikal ederken Hızır ölümsüz olduğu için nur hiçbir zaman konumunu değiştirmez.

Hızır, bir noktada ulaşılmaz olduğu için nurun konumu dolayısıyla kutsal olanın konumu her zaman erişilmez olarak ve bir o kadar da varlığını sürdürme gücü bulacak bir biçimde devam eder. Hızır, Alevi toplumundaki ulaştığı imgeyle Alevilerin de toplumsal konumlarına gönderme yapar. Hızır, aşkınlığı nedeniyle dışsaldır, içkin değildir ama içselleştirilmiş motiflere sahiptir. Zor durumlarda ona seslenilir ve ansızın çıkıp geleceğine, yardım edeceğine inanılır. Bu tarihsel süreç içerisinde örgütlenişinde hep problemler yaşamış ve merkezî otoriteye sahip olamamış Aleviler için oldukça anlamlıdır. Kolektif yapı güçsüzlüğünün bir kabulü olarak dışsal bir mekanizmaya öylesine ihtiyaç duymuştur ki hem bu dünyaya ait hem de ait olmayan bir varlıktan yardım beklemek bir mite ardından da rite dönüşmüştür. Hızır, Mehdi'den farklı olacak şekilde hâlihazırda zaten dünyadandır ama buna rağmen belirgin özellikleri sayesinde seçkin olmasıyla da aşkındır. Bu iç içe geçerek yaşamın gündelik akışına müdahil olabilecek kadar güçlü olan imge bir sığınaktır.

Hızır'ı benzersiz bir yitim deneyime dönüştüren başka bir durum da her an var oluyor olabileme yetisidir. Bu klasikleşmiş Tanrı'nın aşkın varoluş biçiminden oldukça farklı ve daha basit bir ontolojik düzlemde yer alır. Hızır'ın varoluşu maddeseldir. Onun dünyası, insanın dünyasıyla iç içedir. Bu Tanrısal ışığı taşıması ve hiç bozulmaksızın insan dünyasında bu ışığı taşıyor olması, Hızır'ı benzersiz kılmaktadır. Aslında ulaşılmaz imkânsız olan Tanrısal nur, dünyanın herhangi bir yerinde bulunuyordur. Bu nura ulaşmak, ona içtenlikle bağlı olmayı gerektirmektedir. Bir bakıma Tanrısal bir düzleme ait ve bir şekilde maddi dünyaya aidiyet bağları bulunmayan bir varlığın insanların arasında varlığını sürdürmesi inancı, ölümle olan saplantılı bağlılığın bir sonucudur. Çünkü Hızır ölümsüzdür ve o, bu yetisiyle Alevi kolektif bilinçdışının ölümle olan çelişkili ve nevrotik bağını yansıtmaktadır. Hızır aynı zamanda kimsesizdir (Belçer, 2018, s. 74). Kimsesizliği ve garip görüntüsü, onu evlerine kabul edenlerin hayırlı bir iş yapacağı inancını da beraberinde getirir. Öyle

ki köylerdeki hangi aileye veya kime ait olduğu bilinmeyen mezarların kutsal sayılması da bununla ilgilidir. Kimsesizliğin karşılığı Hızır'la özdeşleşmiş ve bu tip mezarlara da kutsiyet atfedilmiştir (Belir, 2018, s. 74). Kimsesizlikle özdeşleşen Hızır, Alevilerde kendiliğindenci bir sahiplenmeyi beraberinde getirmiştir. Bu kolektif sahiplenme yatkınlığı, Hızır'ın kimsesiz oluşuna gönderme yapmasının yanı sıra aynı zamanda başka bir açıdan daha ilgi çekici olmaktadır. Hızır'ın ölümsüzlüğü ve ölümlülüğü, çelişkili bir kavrayışta varlığını sürdürmektedir. Hızır, hem ölümsüzdür hem de kimsesiz mezarların taşıdığı kerametın de yansımasıdır. Bu çelişkili ve kararsız tutum, melankolik öznenin var olmadığı bilinen bir kayıp karşısında verdiği tutarsız tepkileri anımsatır. Melankolide, bir kayıp yaşamış olma ön kabulü olmadığı gibi kaybın muhtevasının da sınırları tam anlamıyla çizilememektedir. Aleviler, ölümsüzlüğün görüntüsünü yine ölümün en net görünürlük kazandığı mezarlıklarda herhangi bir kimliğe sahip olmayan mezarlar üzerinden anımsarlar.

Yukarıdaki deyişten alıntılarımız bölümü göz atıldığında Hızır'a yapılan gönderme ilgi çekicidir. Deyiş, fiziki yaşam içerisinde Hızır'ın her an görülebileceği bir yana onun görülen kişilerin kendisi olabileceği ihtimalinin kabulünü barındırmaktadır. Bu, Hızır'ın insanın kendisi olduğunu; iyinin, bilgeliğin, yardımseverliğin ve ölümsüzlüğün insansın kendi içerisinde olduğuna işaret etse de biraz daha geleneksel ve köktenci bir bakış açısıyla onun herhangi bir kimse olmasına da gönderme yaparak ölümsüzlüğü de Hızır üzerinden yeniden kodlar. Bu çıkarımdan hareketle insan zaten ölümsüzlüğü haizdir. Bu da Alevi inancındaki metamorfoza kapı aralamaktadır. İnsanın yaşamı süreklidir, kesintisizdir ve devamlıdır. Bir ölümsüzlük arketipi olarak Hızır, her an insanın gündelik yaşamında bir şekilde var olabilir. Bunun yanı sıra Hızır'la grubun arasındaki psikik bağ, onunla karşılaşmanın ölümü aşabilme ihtimali üzerinde kuruludur. Ölümü aşmak, ölümsüzlüğe ulaşmak değil ölümün korkusunu alt ederek onunla barışık bir hâle gelmek ve ona hazır olmaktır. Bu da bir diğer anlamıyla hem ölümle yaşamayı bilmek hem de yaşamın devamlılığını kabul etmek anlamına gelmektedir.

5. Kıyafetin Dilinden Melankoli: Renk Sembolizminden Alevilikte Melankoli

Ruhbilimleri için siyah renk, yüksek bir kederin, yasın ve ölüme atfedilen kaybın rengidir. Siyah rengin tavrı ister gündelik yaşamda ister bir sanat eserinde referans vermiş olduğu ruhbilimleri için yeterince açıktır (Teber, 2013, s. 31). Alevi gruplarının giyim anlayışı, bölgesel olarak değişiklik göstermektedir. Batı Anadolu bölgesine yerleşmiş olan Ege ve Akdeniz Alevileri ile İç Anadolu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde yaşayan Alevilerin giyim anlayışı birbirlerinden farklıdır. Kıyı kesimlerde yaşamını sürdüren Tahtacı Alevilerinin giyim anlayışlarında birbirinden farklı ana renklere rastlanabilirken iç ve doğu kesimlerde yaşayan Alevi gruplarında siyah renk ve varyasyonlarının yoğunluğu oldukça dikkat çekicidir. Genel olarak bu bölgenin Alevilerinin giyim-kuşam anlayışına bakıldığında özellikle ritüellerinde renkli kumaşları tercih ettiğini görmekteyiz.⁶

Buraya bir parantez açarak kıyafet ile ilgili yorumlarımıza ek olarak tekne erkanında gerçekleştirilen ritüele dair bir yorum yapmak, Alevilerde kıyafet bağlamında bölgesel farklılıklar olsa da ritüeller bağlamındaki birliğe dair bir göndermeyi sağlamada faydalı olacaktır. Kıyafetin dilinin dışında, ritüelde kullanılan kumaşların rengi de ilksel göndermelere sahiptir. Bahsi geçen tekne erkanında, yere uzanan ve üzerine kırmızı bir kumaş serilen kişi, İmam Hüseyin'i simgelemektedir. Kırmızı renkteki kumaş, İmam Hüseyin'in kanının rengini temsil etmektedir. Başına toplanan kişiler, İmam Hüseyin o an ölmüş gibi ağtlar yakmaktadır.⁷

Tamamen temsiller ve ikame göstergelerle dolu olan bu ritüel, Hüseyin'in kanı üzerinden insanın ölüm ve feda ile olan bağlantısını göstermektedir. Bir tür gösterge şölenine dönüşmüş olan ritüelin kan göndermesiyle bilinç düzeyindeki ölüm imgesinin yeniden inşa süreci, kimlikle bütünleşerek trajediyi bilinç düzeyinde o an yaşanmış gibi görülmesine olanak sağlamaktadır. Böylece melankolik özne, geçmişi şimdiki zamanda anımsayarak kayıpla arasındaki bağlantıyı kolektif olarak sağlamlaştırmakta ve yitimi bilinç düzeyinde tekrarlama pratiğiyle diri tutarak ölüyü öldürmeyi reddetmektedir. Yasın imkansızlaştığı durumlardan birisi de budur. Bu, aynı zamanda Bourdieu'nun simgesel sermaye olarak tanımladığı kavrama da uygundur.⁸ Connerton, törensel uğraşları simgesel sermaye olarak yorumlarken bu uğraş için sahip olunan nesnelerin de saklı nitelikleri haiz olduğunu vurguladığı gibi törenlerde anımsanan şeyin temsil edilen kimlik olduğunu belirtir. (Connerton, 2019, s. 148, 121).

⁶ Bk. Tahtacılar'da baş bağlama ritüelinde kadın giyimine dair bir örnek: <https://youtu.be/R37TqzTKtNE> (Son erişim tarihi: 24.01.2021).

⁷ Tahtacılar'da tekne erkânı <https://youtu.be/6eLvTAAoFL0> (Son erişim tarihi: 24.01.2021).

⁸ Bk. Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*.

Connerton, “Toplumlar Nasıl Anımsar?” çalışmasında “giysileri ‘okuma’ ya da giyme, önemli bir açıdan bir edebiyat metnini okumaya ya da kaleme almaya benzer” demektedir. (Connerton, 2019, s. 25). Matem süresince giyimde tercih edilen siyah renk, Alevi topluluklarında bir tür dile dönüşerek matemın kendisini de dilin yapısı içerisine alarak bedensel bir dil pratiğine dönüştürmüştür. Yukarıda değinmiş olduğumuz (Tahtacı Alevilerinden farklı olarak) Koçgirili Alevi kadınlar, siyah rengi ve varyasyonlarını gerek gündelik yaşamda gerekse de ritüellerde tercih etmektedirler. Siyah, Koçgiri Alevilerinde matemın sınırlarını aşan bir biçimde günü de kuşatarak matem anlamındaki kullanımından ayrılmaktadır. Koçgiri kadınlarının tülbent olarak kullanıldığı ve kolektif olarak giyim anlayışında yaygın bir yer bulan yüz hariç başın her yerini kapatan tülbent biçimindeki siyah örtü, kıyafetin dili dediğimiz bağlama oturmaktadır.



Görsel 1⁹

Bu tülbent, törensel bir anlama sahip olmamakla birlikte cenaze gibi matem işleyişi üstlenen törenlerde de kullanılmaktadır. Koçgirililer, törenlerinde mateme uygun olarak renkli giysiler giymekten kaçınırken yöresel Koçgiri kadınlarının farklı bir giyim uğraşı, hâlihazırda mateme uygun giyindikleri için gerekmemektedir. Dolayısıyla ölüme olan yaklaşım, gündelik yaşamın da sınırlarının içine sızmakta ve gündeliğin kodlarıyla yitimin kodları, birbiri içerisine geçmektedir. Böylece toplum trajediyi içselleştirmiş, yas çalışmasının gereğini de ortadan kaldırarak melankolikleşmiştir.¹⁰

Bir davranış biçimini öğrenmek, bir dil öğrenmekle benzer paydalara sahiptir. Yani söyleyebilme kabiliyetinin yanı sıra gösterilmeyenin de söylenebilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla kıyafet tercihi sadece alışkanlıkla açıklanamaz (Connerton, 2019, s. 55-56). Kıyafeti kabulleniş biçimi, bedenın konuşma pratiklerinden bir tanesidir. Sahlıns, kıyafet kullanım sistematiğini tam anlamıyla bir dilin yapısına benzeterek kurduğu şemayla kültür evreni haritasını ortaya çıkaracak araçlardan bir tanesi olarak görür (Connerton, 2019, s. 58-59). Aynı zamanda toplumsal bir dizayn aracı olarak kıyafet sistematiğine bakıldığında, matemın bilişsel yükünün giyim yoluyla kadınlara atfedildiği görülebilir. Aynı grubun cenaze ritüelleri içerisinde ağıt yakan gruba göz atılacak olursa yine kadınların öne çıktığı görülecektir. Dolayısıyla topluluğun hem periyodik hem süregelen hem de gündelik pratiklerinde kadınların oldukça ön planda olduğu göze çarpmaktadır.

Melankolik öznenin elleriyle yüzlerini kapatmaları veya başını ellerine yaslamaları olarak görülen bedensel eylemlilikler, Koçgiri kadınlarında siyah bir tülbenti tamamen başlarını kapatacak şekilde kullanmalarıyla yeniden dizayn edilerek bir giyim dili ortaya çıkarılmıştır denilebilir. Giyim dilini toplumsal bir alışkanlığın ürünü olarak değil tarihsel bir bedensel dil pratiği olarak gördüğümüzde kayıp nesne ile öznenin egosunun yer değiştirip matemı sürekli kılarak öznenin kendi egosunu tahrir ettiğini görebiliriz. Süreklileşen siyah giyim, kayıpla nesne ile öznenin egosunun yer değiştirerek bir tür sembolik şiddet alanı yarattığını söylemimize olanak sağlamaktadır. Bu da melankolik öznenin nesneye, kaybolduğu veya nesneyi artık tanıyamadığı için duyduğu öfkenin kendi egosuna yönelttiğini göstermektedir. Bunu yapma nedeni olarak gösterilebilecek şeylerden birisi ise nesneye olan nefretini gizlemek istemesinde yatıyor olabilir. Burada kıyafetin dile dönüşümü, egonun öfkeyi kendisine yönelterek kendisini o nesne olarak görerek bu şiddeti ortadan kaldırmanın yollarından birisi olarak görülebilmektedir (Freud, 1917, s. 252).

6. Kaybın Psikanalitik Sürekliliği: Rüya lar ve Cenaze Pratikleri

Alevi gruplarında, kayıplarla ilgili olan bilinçdışı bağlantının buraya kadar olan incelemesinde birçok örutü öne çıkmaktadır. Yasın süreklileştirilerek tamamlanmaması veya tamamlanmamak istenmemesi ile ortaya çıkan durumun bilinçli bir tercih mi yoksa özne-nesne arasındaki çelişkili bir çatışmanın ürünü mü

⁹ Faik Bulut, Koçgiri Aşireti Sırrı Arayanlar, Fotoğrafçı: Umut Kaçar, Atlas Dergi, 2013, URL: <https://www.atlasdergisi.com/kesfet/kultur/koçgiri-asireti-sirri-arayanlar.html> (Son erişim tarihi: 11.08.2024).

¹⁰ Mateme gönderme yapan giyim anlayışı öylesine gündelikleşmiştir ki kadınlar folklor yaparken dahi bu kıyafetlerden vazgeçmemektedirler. Örnek bir tanıtım belgeseli bk: <https://www.youtube.com/watch?v=BHNDiSK83Vo>, 09.44, Koçgiri Kültürü Tanıtım Belgeseli (Son erişim tarihi: 11.08.2024).

olduğu sorusuna yanıt aranan bu çalışmada, bunun tarihsel bir arka planda kayıplar sistematığı ile bütünleşerek toplumun bellek varlığına nüfuz ettiğini söylenebilmektedir.

Alevi gruplarında, Kerbela veya Hızır kültlerinin arka planına bakıldığında, melankolik pratiklerin ve bunun gündelik yaşamdaki devamlılığını sorgulanabilmesi amacıyla rüyalara ve cenaze pratiklerine bakmanın da yeni bir bakış açısı kazandıracağı görülecektir. Rüya ve cenaze pratiklerini bu bölümde tartışılıyor olmasının nedeni, gerçek zaman düzlemindeki kayba karşı topluluğun geliştirmiş olduğu ritüel reflekslerin kayıpla arasındaki bağı nasıl yeni bir düzleme taşıdığı veya taşımadığına bakmak olacaktır.

Cenaze pratikleriyle yas aşaması adım adım çalışırken rüyalarındaki kayıpla karşılaşmalar ve unutma deneyimleri, aslında topluluğun yas çalışmasını uygulayabiliyor olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla çalışmanın bu kısmı hariç çalışmada üzerinde durulan kavram olan melankoli, tarihsel antropolojik bir melankolidir. Bir bakıma cenaze pratikleri ve rüyalar Alevi gruplarının gerçek zaman düzleminde karşılaştıkları kayıplara gerek bireysel gerekse kolektif olarak nasıl bir tepki verdiklerini görülmesini sağlamaktadır. Tarihsel melankoli düzleminde, topluluğun bilinçdışında kayıplar sistematığına verdiği tepkilerin örgütlenmiş ve grubun kimliğini dizayn eden bir biçimde çalıştığını tekrar belirtilebilir. Diğer taraftan gerçek şimdiki zamanda yaşanan kayıplarla, öznenin ilişkisinin bu netameli tavırdan uzaklaşması da ilerleyen aşamalarda görülebilir olacaktır.

Alevilerde özelleştirilen yas sürecini Freud'un melankolik özneye atfettiği patolojik muhteva ile adlandırmak doğru bir bakış açısı sunmayabilir. Ölüyle olan ilişki, kademeli olarak azalır ve Kübler-Ross modelinde olduğu gibi kabullenme aşaması yas sürecinin son adımını oluşturur (Kübler-Ross, 2014). Ölü, tam anlamıyla öldürülür. Her ne kadar durum böyle görünse de bazı bağlantılar, ölüme karşı yaklaşımları yeniden analize tâbi tutma ihtiyacını göstermektedir. Ölümle yaşam arasındaki diyalektik çatışma, Alevi inancında kendisini “don değiştirme” yani metamorfoz olarak gösterir. Yaşam, bir son olmamakla beraber sonraki hayat, bu ortodoks İslam inancındaki gibi bir cennet-cehennem ayırımına da konumlandırılmaz. Öyle ki ölüm sözcüğü dahi çok fazla kullanılmamakla beraber bu sözcüğün yerine göç etmek, hakka yürümek, sır olmak gibi tabirler çok daha ağırlıkta ikame tabirler olarak kullanılmaktadır (Yıldız, 2007, s. 95).

Bu adlandırma, kültürel belleğin ölümün son olması algısıyla bir çatışma içerisinde olduğunu göstermektedir. İlk şok hâlimden kabullenme aşamasına geçişe kadar süren zaman çizgisinde, bu algı kaybı yaşayanın şimdiki zamana dönüşüne yardımcı olmaktadır. İşlevsel olarak bakıldığında sürecin efektif olması noktasında ortodoks İslam düşüncesiyle arasında bir fark görünmemektedir. İki inançta da kaybı yaşayanlar, ölünün farklı şemalarda ve farklı zamanlarda da olsa varlığını sürdürdüğüne inanmaktadır. Ölünün durumuna ilişkin bazı Alevi gruplarında çok daha temel fiziki dünyaya ilişkin dünyaya ait terimler kullanılır. Örneğin Koçgiri Alevilerinde çu (gitti), ma (kaldı) sözcükleri ölümün ardından sıkça söylenir (Belç, 2018, s. 30). Kalanlar için kullanılan “kaldı” sözcüğü, yaşayanların dünyasının sınırını bir ölümle beraber yeniden belirler.

Gitmek sözcüğünün öldü sözcüğü yerine seçilmesi ise ölümün çağrışmasından kaçınılmayı ifade ediyor gibi görünmektedir. İnanca göre gitmek ile birey yok olmamakta, sadece var olduğu konumu değiştirmektedir. Öleceğine kesin gözüyle bakan ağır hastalar için ise grup üyeleri tarafından ölüm bir kurtuluş gibi görünerek “gitti kurtuldu” tabiri sıkça kullanılmaktadır. Eğer yaşamaya güçlükle devam ediliyorsa “gitmedi, kaldı” söz deyişi de kullanılmaktadır (Belç, 2018, s. 30). Gitmek ve kalmak Koçgiri Alevilerinde birbirini tamamlayan ve ilhamını doğadan alan sözlü tanımlamalardır. Örneğin bu aşiretin üyelerince güneşin batışı da “güneş, çocuklarının arasına gitti” şeklinde karşılanmaktadır. Günlük yaşamla ölüm sürecini tanımlayan terimler iç içe geçmektedir (Belç, 2018, s. 33). Bu durum, topluluğun ölüme dair tepkisel tutumunu da açıklar niteliklerdir. Gitmek ve kalmak, hem fiziki var olan dünyaya ait hem de bilinmez dünyaya ait eylemleri tanımlamaktadır. Dolayısıyla bir son vurgusunu olumsuzlayan bir dil yapısından söz edebiliriz. Buna rağmen kayıp genç de olsa yaşlı da olsa ölümün beklenmedik bir şey gibi karşılanarak topluluğun neredeyse bir şok hâli içinde olduğu söylenebilir.

Ölüm, her zaman olmaması gereken ve acı verici bir yokluk deneyimine tekabül eder. Kişinin yanı başında kayıp sürecinde ailesi ve dostlarının yanı sıra, özellikle ölünün defnedileceği gün ağıtçılar da bulunur. Ağıtçılar, bazen bu mesleği profesyonel olarak yapan kişiler olabileceği gibi diğer taraftan ailenin üyelerinden de olabilir. Bu çok önemli bir detay olmamakla birlikte ağıtçılığın yayılımı hakkında bilgi verebilir. Ağıt kültürü, ölümün kamusalılığı ile de ilgilidir. Kaybı yaşayan kişinin kederinin paylaşılması, onun toplumsal düzleme yeniden adaptasyonunu daha kolay bir getirme özelliği taşımaktadır. Yüksek sesle ve herkesin duyabileceği bir biçimde söylenen ağıtlar, cenazeye gelmiş herkesi kapsayarak onların da acıdan pay almasını sağlamaktadır. Böylece keder yalnızca ölünün birincil yakınlarını değil oraya gelen herkese ait olmaktadır. Bu

kültürel refleks, acının ortaklaşmasını ve toplulukça kabulünü göstermektedir. Kaybın öznesi veya öznelere, bu yolla yas sürecini daha kolay başlatabilmektedirler. Çünkü kaybın ortaklaşması, onu bir patoloji olmaktan kurtarmakta ve daha geniş bir sürecin parçası veya ilk adımı hâline getirmektedir.

Ağıtçıların bir diğer özelliği ise ölümün kabul edilmesini kolaylaştırmalarında yatmaktadır. Müzikal olarak daha belirgin ve baskın hâle gelen keder ile kaybın yakınları da duygularını saklamaktan çekinmez bir hâle gelerek üzüntülerini daha rahat bir şekilde kalabalık bir insan grubu içerisinde gösterebilmektedir. Ölü ağıdını yürüten kişi, bir tür maestro gibi hem üzüntünün görünmesini sağlar hem de kolektif üzüntüye bir düzen kazandırır (Belər, 2018, s. 100). Defnedilmeye geçmeden önce ölünün yıkanma aşamasındaki “rıza-lık/helallik suyu” adı verilen bir bakıma son kez selamlaşmaya benzeyen bir adımda, ölünün yakınları ölüye su dökerler ve böylece son kez rızalıklarını verirler (Belər, 2018, s. 102).

Ölüm sürecine baktığımızda genel olarak ölümler iç içe geçen kültürel bir yapının kodlarını görmekteyiz. Ölümü hem doğanın bilindik bir sonucu, dolayısıyla beklenen bir yol olarak gören ama buna rağmen bu süreci geniş bir bakış açısıyla sistematikleştiren bir inanç yapısı, yas sürecini bir anlamda kolay kılabilmek için tüm adımları düşünmüş ve hayata geçirmiş gibi görünmektedir. Bu, ilk bakışta çelişki gibi görünse de birbirini tamamlayan bir çark sistemine benzeyen bir dinî-kültürel yapıyı ifade etmesi çok daha olası görünmektedir. Örneğin, son su dökülürken dahi ölüyle suyu döken yakını arasında sembolik bir alışveriş bulunmaktadır. Bu ritüel adımla maddi dünyada kimsenin kimseye bir borcu olmadığı, dolayısıyla vicdanın hür olabileceği, yayanlar için yeniden vurgulanmaktadır. Egonun özgürleşmesinin tasarlanmış adımlarından birisi olarak yorumlanabilecek olan “son su”, yas sürecinin birçok adımı gibi egonun özgürleşmesini hedeflemektedir. Diğer adımlara örnek olarak cenaze başında helallik/rızalık vermek, ölünün ardından evi süpürerek acıyı da süpürmek gibi örnekler gösterilebilir.

Sonuçlanmamış bir sürecin psikik gerilimi, kendisine rüyalarda yer bulabilmektedir. Bu gerilimin son bulmasının yardımcı araçlardan birisi de rüyalar olarak görülür. Gestalt psikologları da benzer bir yaklaşımı benimsemişlerdir (Baymur, 2017, s. 218). Yas süreci separatörlerinde, rüyalar farklı formlarda görünüyorsa da kayıpla ilintisi çok açıktır. Rüyalara bakarken gerçekleştirilmiş saha çalışmalarında, kayıpla ilintili rüyaları değerlendirmeye alınacaktır. Bu rüya örneklerinde, rüyanın davranışları organize eden ve hem bireyin hem de topluluğun hareketleri belirleyen bir tepki algoritması yarattığından söz edebiliriz. Bu hareketleri belirleyen aşama, yukarıda da sözü geçen tamamlanmış sürecin yarattığı psikik gerilimi sonlandırmaya yönelik girişimler bütünüdür.

Koçgiri Alevilerindeki aşağıda da anlatacağımız rüya deneyimleri, bu psikik gerilim temelinden hareketle kayıpla olan bağlantısı üzerinden ele alınacaktır. Bu grubun üyelerinin ölü ve açlık temasına yönelik birçok kalıp davranış metodu görülmektedir. Bunlardan ilk örneğimize geçecek olursak perşembeyi cumaya bağlayan gece Alevi gruplarında cuma akşamı veya cuma gecesi olarak tanımlanır (Belər, 2018, s. 41) ve bu gecelerde ölülerinin ruhlarının yiyecek beklediğine inanılır (Belər, 2018, s. 41). “Şıva mirian” olarak da adlandırılan bu kutsal gecede, ölülerin hazırlanan yemeği bekledikleri düşüncesiyle dile yerleşik söz öbeği “ölüler elimizi gözler” de oldukça dikkat çekicidir (Belər, 2018, s. 92). Bilinmez dünya ile var olan dünya arasındaki ilişkinin gündelik yaşamın kılcal damarlarına yine sızdığını görmekteyiz. Rüyada ölünün aç görünmesi, ruhun huzursuz olduğu anlamını taşımaktadır.

“Ben halamı görmüştüm rüyamda beyaz bir gras “pijama” giymiş, geldi kapının ağzında durdu. Elini söyle yaparak (açarak) kapıda durdu. Ben geçecem dışarı beni bırakmıyor. Tu teri ku (sen nereye gidiyorsun) Aycanamın (Aycan’ım) dedi. Ben açım, açım, karnım çok aç dedi. Bana ekmek ver öyle git dedi. Sabah kalktığımda rüyamı anneme anlattım ne yapmam gerekiyor diye sordum. Dedi ki: o dünyada karnı aç kızım onun hayrına bir tane taze somun ekmek al komşuna ver dedi. Ona ulaşır bir daha rüyanda görmezsin, seni rahatsız etmez dedi. Verdim bi daha görmedim” (Belər, 2018, s. 92).

Freud’a göre rüya, bilinçdışının tanınabilmesi için izlenmesi gereken *via regia* (kral yolu)’dır (Özgüven, 2019, s. 51). Bu bakış açısından hareketle “giden” ve “kalan” arasındaki mesafedeki psikik gerilimi, yas sürecinin sağlıklı işleminin göstergesi olarak sayabilmemiz mümkündür. Rüya görmek, sağlıklı bir uyku yaşandığını göstermesiyle (Akot, 2010, s. 214) beraber yas sürecinin de aktif olarak işleyebilirliğini ortaya koymaktadır. Özne, yavaş bir biçimde eski uyku düzenine kavuşmakta ve rüya mekanizması yeniden aktif olmaktadır. Bu mekanizmanın kayıptan önceki versiyona ulaşması için de ayrı bir zaman dilimi gerekmektedir. O zamana kadar kayıpla ilintili rüyaların görülmesi, oldukça olası ve normaldir. Saha çalışmasında katılımcının anlatmış olduğu rüyaya geri dönecek olursak, katılımcının kayıpla bir tür trajik bir ilişki içinde olduğu görülmektedir.

Ölünün aç oluşu, kayba uğrayan kişi tarafından kendi suçuymuş gibi görüldüğünden bunun bir şekilde giderilmesi gerektiği düşünülür. Grup ritüelleri, bu anlamda devreye girerek ikame bir biçimde ruhun doyurulması sağlanır. Böylece ruhla kişi arasındaki gerilim, rahatlamaya ve gevşemeye başlayarak kayba uğrayan kişi bu tür rüyalardan kaçınabileceğine inanır. Bu bireysel örneğin dışında, topluluğun belirli periyodik süreçlerde ölünün ruhuna yemek organizasyonları düzenlemesi de benzer bir sürecin ürünüdür. Ruhun aç oluşu, özne ile kayıp arasındaki gerilimin açık bir şekilde ortaya konulduğu örneklerden birisidir.

Ölüyü çıplak görmek de benzer bir ruh huzursuzluğu durumuna işaret ettiği gibi Koçgiri üyelerince bu tür rüyalara karşın ölünün elbiselerini yaşayan birisinin giymesiyle ölünün artık rüyalara en azından bir önceki görüldüğü biçimiyle girmeyeceğine inanılmaktadır. Ruhun aç kalışına benzer bir biçimde ölünün çıplak kalması ile ilgili de benzer bir yorum yapmak mümkündür. Öznenin, kaybın yok oluşundan duyduğu rahatsızlık onun giysisiz bir biçimde bilinçdışında yeniden kalıplaşmasıyla ortaya çıkmaktadır. Maddi dünyada, topluluk içerisinde kabul edilemez olan çıplaklık, ölünün bir tür suça maruz kaldığını ima etmektedir. Özne, ölünün çıplaklığından sorumludur. Buradaki asli nokta egonun libidinal enerjisini hâlâ farklı bir bağlılığa aktaramadığını ve kayıpla arasında bir tür suçlar bağı kurduğunu göstermektedir. Buradaki sevgi ve nefret ilişkisinin dönüşümü, dikkate değerdir.

Ölüyü giysisiz kılan şey, öznenin bilinçdışının kendisidir. Onun öyle görünüyormuş olması, bilinçdışındaki bir cezalandırma eylemi olarak algılanabilir. Yas veya melankoli süreçlerindeki çelişkili durumun bir yansıması olan bu tür rüyalar, kaybı artık var olmayacağı için suçlayan sembolik, üstü kapalı görüntü düzenekleri barındırmaktadırlar. Birçok yas modelinde bulunan öfke sendromu, bu tür rüyalarda da dışavurum göstermektedir.

Sonuç

Melankolinin bir patoloji olması doğrultusunda onu bir tür rahatsızlık gibi görmek, topluluğun içerisinde bulunduğu güncel ve devamlılık gösteren durumunu anlamamızı kısıtlayacaktır. Freud'un melankolikleri -en azından- bireysel klinik vakalarda hastalık olarak görmesi, kuramsal olarak kullanılabilir bir çerçeve olarak ve topluluğun kimliğine ilave ettiği bu dünyadan kopuk, meczolmuş durumunu kavramada yetersiz kalabilmekteyken, Benjamin'in onu bir eğilim olarak görmesi fikri, Alevi topolojisini okumada ve topluluğun melankoliye olan eğilimini anlamada çok daha geniş bir oyun alanı sunmaktadır. Ezik öznenin kaybettikleri ile ilgili olarak sürdürülebilir bir ritüel örgü oluşturmalarını anlayabilmek, eğilim perspektifinden okunduğunda klinik vakaların kolektif mefhumu uyarlanabilirliğine oranla daha gerçekçi çıktılar sunabilme yetisine sahiptir.

Melankoli, Alevi gruplarında başarısız bir yas girişiminin sonucu olarak kestirme bir tanımlama ile aşılabilecek bir problematik olarak görülmemelidir. Tam aksine melankoli, duygu sosyolojisi kapsamında; kimliğin bir paydaşı, öteki üzerinden topluluğun kendisini tanımlayabileceği bir oyun alanıdır. Bu alanın siyasal imkânları, temsil ve kimlik mücadelesine katkı sunduğu gibi bir anlamda kayıpla olan özdeşleşme nedeniyle onun asıl muhtevasını da yaratmaktadır. Diğer taraftan öznenin ilksel benliğinin travmalar sonrası uğradığı değişim ve aşılama yas sürecinin dönüşümü, kimliğin kendisini de dönüştürdüğü için artık ilksellikten söz etmek mümkün değildir.

Seçili bir travma olan Kerbela, simüle edilebilirliğiyle varlığını bilinç düzeyinde sürdürdüğü gibi kendisini aşan bir kaybı da imlemektedir. Bu hem kültürel formasyonlardaki hatırlama pratiklerinin farklı araştırma çerçeveleri ve imkân verdiği ölçüde psikanaliz yöntemlerinden okunması hem de psikanaliz açıklamalarıyla perdenin arkasını biraz daha fazla gözlemleyerek örtülü olan toprağı kaldırma girişimi etkili bir başlangıç için anlamlı olabilmektedir.

Kolektif muhtevaya sahip olabilen melankolinin sınırları, dönemsel periyotlara sıkışmış varyasyonlarda gözlem yapmaya olanak sağlıyor gibi görünse de kimliğin paydaşı hâline gelerek kendine özgü kodlarla benzersiz bir gözlem alanı sunmaktadır. Yasın bilinç düzeyinde bitirilmek istenip istenmemesi, genel çerçeveye odaklandığımızda asıl sorunsalın küçük bir alanını işgal etmektedir. Yasın dönüşümünün yol açtığı psikolojik tahrip alanında gizli kalmış siyasal imkânın ve kimlik bunalımının teoride ihtiyaç olarak sunduğu yeni bir tespit aracı olarak melankoli, var olan mefhumun tüm açılardan daha net görünmesini sağlayabilir. Bir araç olarak psikanalitik yöntem, neyin kaybedildiği biliniyor gibi görünse de kayıpta neyin kaybedildiğinin bilinirliğini sağlayabilme konusunda bize geniş ve bakir alanlar sunmaktadır.

Alevi gruplarının kayıpla ilgili olan çelişkili ilişki biçimi ve kayba verilen tepkilerin ilk kayıp anında ketlenmiş olma noktaları, aslında kaybın bilinçdışı düzlemin ifade ettiği farklı bir kaybın yansımaları olarak

okunabilir. Bu, kimlikte bir tür arayışın ifadesi olarak görülebilirken diğer bir açıdan tarihsel süreçlerde yaşanmış trajedilerinin sembolik düzlemde ifade edilebileceği daha net imgeler sunuyor olmasıyla da ilintilidir. Buradaki görünürlüğünü yitirmiş ve tamamıyla imgelere dönüşmüş yitimin neye ait olduğu, Alevilerin yitirilende neyi kaybettiği sorusuna dair bir kapı aralama fırsatı, kimliğinin üzerine yas örtüsü atılmış, siyahlar giymeye alışmış, ölümle iç içe geçmiş ve kederle hemhâl olarak kayıpla meczolmuş bir halkın eylemliliklerinin kavramsal düzeyde daha iyi anlamasını sağlayabilir.

Melankolinin sadece klinik bir süreç ve yasin ketlenmesi sonucu oluşan psikopatolojik bir durumla birlikte zamanla onun dönüşen yapısı kimliği de kuşatan bir yapı olma yetisi kazanır. Melankoli, bugün içerisinde yapılan kuramsal tartışmalarla birlikte geç kapitalizm çağındaki modern yaşamı ya da tarihsel süreçlerde toplumların psikanalitik izleklerini sürmede oldukça etkili bir kavram olarak okunabilir. Alevi grupları, bu izleklerin en belirgin olduğu topluluklarından biri. Bu çalışma yas ile melankoli arasına Freud'un çektiği ayrımla birlikte Lacan'ın "objet petit a" kavramını temel alarak Alevi gruplarının çok uzun yıllardır sahip olduğu imgelerinin sondayını yapmaktan ziyade, onların bulunduğu yerdeki kayıpla olan ilişkisinin üzerindeki perdeyi aralamaya çalışmıştır.

Sonuç olarak, Alevilerin kayıplarıyla ilişkilendirdiği trajedilerinin yalnızca tek bir nesnede değil birçok nesneye serpiştirdiğini ve sürdürülebilir bir kayıp tipografisi yarattığını söylemek mümkündür. Melankoli, klinik vaka tanımlamalarında kullanıldığı gibi aynı zamanda yas toplumu olduğu iddiasının yöneltilmesinin güç olacağı Aleviler'in de psikoantropolojik açıdan incelenmesi için zengin bir alan sunmaktadır. Bu anlamda melankoli, yas ile tanımlanmış topluluklara farklı bir bağlamdan bakabilmek için etkili yollar sunmaktadır.

Kaynakça

- Akot, B. (2010). Freud'un rüya yorum metodu. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/ 1.
- Assmann, J. (2015). *Kültürel bellek*. (Tekin, A. Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Ateş, E. (2019). Ayfer Karakaya-Stump: Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık: Alevi kaynaklarını, tarihini ve tarihyazımını yeniden düşünmek. (Kitap İncelemesi) *Artuklu Kaime Uluslararası İktisadi ve İdari Araştırmalar Dergisi*, 2/1, 94-100.
- Baymur, B. (2017). *Genel psikoloji*. İnkılâp Yayınları.
- Belç, İ. (2018). Koçgiri Aşireti'nde ölümleri anma ritüelleri. (Tez No. 510546). [Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Connerton, P. (2019). *Toplamlar nasıl anımsar?* (Şenel, A. Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Durdu, A. "[Hatay Nusayrilerinde Eren İnancı ve İnanc Merkezleri.](#)" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, (2017): 155-172. (Son erişim tarihi: 27.02.2021)
- Ellwood, R. S. (2008). *Myth: Key concepts in religion*. Continuum.
- Evans, D. (2006). *An introductory dictionary of Lacanian psychoanalysis*. Routledge.
- Ferber, I. (2016). *Melankoli felsefesi: Sigmund Freud ve Walter Benjamin*. (Denizci, B. Çev.). Sub.
- Freud, S. (1957). *Mourning and melancholia*. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: On the History of the Psycho-Analytic Movement, Cilt XIV, Hogarth Press.
- Freud, S. (2015). *Yas ve melankoli*. (Emirsoy, A. Çev.). Telos Yayınları.
- Halbwachs, M. (2016). *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi* (Uçar, B. Çev.). Heretik Yayınları.
- Keskin, Y. (2012). Yakın döneme etkileri itibarı ile Kerbelâ. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38, 307-340.
- Kübler-Ross, E. (2014). *On grief and grieving: Finding the meaning of grief through the five stages of loss*. Scribner.
- Lacan, J. (1964). *The four fundamental concepts of psychoanalysis: The seminar of Jacques Lacan*, XI. Routledge.
- Lacan, J. (2005). *Écrits*, (B. Fink Trans.). New York, NY: W. W. Norton & Company.
- Leader, D. (2018). *Depresyon: Yas ve Melankoli*. (Göçmen, A. Çev.). Encore Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2012). *İslam-Türk inançlarında Hızır yabut Hızır-İhyas kültü*. Kabalcı Yayınları.
- Özgüven, E. (2019). Kutsalın kendisini ifşa etme aracı olarak rüya. (Tez No. 593796). [Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Starobinski, J. (2007). *Aynada melankoli*. (Özcan, M. E. Çev.). Dost Yayınları.
- Teber, S. (2013). *Melankoli: Normal bir anomali*. Say Yayınları.
- Yıldırım, R. (2018). *Geleneksel Alevilik: İnanç, ibadet, kurumlar, toplumsal yapı, kolektif bellek*. İletişim Yayınları.
- Tek, A. (2019). Kolektif bellekte kırılma ve yeniden inşa olarak Kerbela yası. *Monograf*, 11, 10-39.
- Yıldız, H. (2007). Alevi geleneğinde ölüm ve ölüm sonrası tören ve ritüeller. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 42, 93-112.
- Žižek, S. (2020). *Mutlak geritepme: Yeni bir diyalektik materyalizm temeline doğru*. (Aksoy, B. E. Çev.). Encore Yayınları.

THE COLLECTIVE MELANCHOLY OF ANATOLIAN ALEVISM: THE TYRANNY OF THE IMAGE THAT CANNOT BE SACRIFICED

(Extended Summary)

Melancholy is not regarded as a problem that can be resolved through a concise definition or seen as the result of a failed mourning process in Alevism. On the contrary, melancholy serves as a component of identity, a space of play through which the community can define itself in relation to the Other. While the political possibilities of this space contribute to identity struggles, the identification with loss, in a way, also obscures the essential content of that loss. Furthermore, since the transformation of the subject's primordial self after traumas and the unresolvable or unresolved mourning process also transforms identity itself, it becomes impossible to speak of any primordality.

The selected trauma of Karbala, in its attained capacity for simulation, sustains its existence on a conscious level while simultaneously signifying a loss that transcends itself. This duality holds significance both in terms of reading the practices of remembrance in cultural formations within different research frameworks and through psychoanalytic methods, which attempt to lift the veil and uncover the hidden layers beneath.

While the boundaries of melancholy, possessing a collective dimension, may seem to allow for observations confined to periodic variations, its unique codes, having become an integral part of identity, offer a distinctive field of analysis. Whether mourning is consciously desired to be completed or not occupies only a small part of the broader framework. The transformation of mourning and the resulting psychological damage reveal a concealed political potential, and this potential, as well as the identity crisis it entails, can serve as a theoretical tool for new interpretations. As such, melancholy, as both a concept and a tool, enables a clearer understanding of the existing phenomena. Psychoanalytic methods, as an instrument, provide expansive and untapped areas for exploration, helping to uncover what has been lost in the loss, even when the nature of the loss appears to be understood.

The contradictory relationship of Alevi groups with loss and the inhibited responses to loss at the initial moment of mourning can be interpreted as reflections of another loss expressed on an unconscious level. While this may indicate a kind of search within identity, it can also relate to the clearer images provided on the symbolic plane for expressing the tragedies experienced throughout historical processes. The loss, rendered invisible and entirely transformed into images, invites the question of what has been lost in this process. This offers an opportunity to explore what Alevis have lost in their mourning a chance to better comprehend, on a conceptual level, the actions of a community whose identity has been cloaked in mourning, accustomed to wearing black, intertwined with death, and immersed in grief, blending with the loss itself.

Viewing melancholy as a pathology or as a form of illness would limit our understanding of the current and continuous state in which the Alevi community exists. While Freud's conceptualization of melancholics -at least in individual clinical cases- as being afflicted by illness can provide a theoretical framework, it falls short in capturing the detachment and fusion with the world that this condition adds to the community's identity. In contrast, Benjamin's perspective, which frames melancholy as a tendency, offers a much broader interpretative space for understanding Alevi topology and the community's inclination toward melancholy. Understanding the downtrodden subject's ability to create a sustainable ritual network in response to losses, when read through the lens of tendency, yields more realistic insights compared to adapting clinical cases to a collective framework.

Lacan's concept of the objet petit a -the lost object- likewise complements the tendency perspective in helping to grasp the collective unconscious of Alevi groups. The loss or the real loss cannot be fully reached solely through the object of Karbala. However, melancholy can also be identified in various symbols of Alevi belief, which may otherwise appear as mere ethnographic habits from an external viewpoint. For example, the symbolic representations of the Pepuk Bird and the belief in Hızır offer interpretative possibilities. Although it may be difficult to precisely determine their coordinates within economic life, insights into their positioning within the unconscious can be attained through a Lacanian perspective.

The role of oral transmission in nomadic cultures extends beyond merely constructing a collective memory; it also serves as a functional tool for spontaneously creating a shared/public unconscious. The continuation of tragedy through expressions -the linguistic outcomes of the wounded subject- becomes a

crucial milestone in forming a collective unconscious language. In his *Écrits* (published in 1966), Lacan posits that the unconscious is structured like a language (*Écrits*, 2005). This statement, which underscores that the unconscious is not entirely a physical domain, also suggests that it is a product of the symbolic order.

When applied to Alevi communities, this process, situated within the symbolic realm of the unconscious, provides a more coherent framework for interpreting the lost object and conducting an “autopsy” of the loss itself.

The symbolic structure of the collective unconscious, organized in a manner similar to language, reveals its positioning within the Alevi unconscious. Many of the symbolic elements here can be regarded as unattainable, signifying a lost *a priori*. Nearly all of these images are filled with details that are historically knowable but impossible to witness firsthand. Narratives such as Karbala, Hızır, Ashura, and the Pepuk Bird are not empirical outputs but rather learned and internalized theological elements.

Thus, it can be argued that the narratives held by the collective subject serve as the causes that form the archetypes embedded in the unconscious. Over time, these narratives have retained their potency and ensured their sustainability, anchoring the coordinates of the collective subject’s ego to these narratives. The melancholic subject, rather than merely being convinced of coexisting with loss, has come to believe that their existence is inherently tied to and made possible by that loss.

Otherness is also one of the building blocks of identity. All objects that constitute otherness are embraced by the collective subject within a society to which it does not feel a sense of belonging, making it nearly impossible to let go of them. This resembles the melancholic’s state of clinging tightly to the lost object. The lost object is perceived as so perfect that the sole culprit is the subject itself, and all accusations are directed inward (Freud, 1957, p. 253).

Thus, when examining the identity struggles developed by Alevi groups, particularly over the past 30 years, it becomes evident why significant motifs like Karbala hold such an essential place. It also explains why periodic ritual processes related to these motifs are more visible than other ritual elements.

It can be argued that the tragedies Alevis associate with their losses are not confined to a single object but are instead dispersed across multiple objects, creating a sustainable typology of loss. Melancholy, as employed in the context of clinical case definitions, also offers a rich field for the psychoanthropological examination of Alevis a group for whom it would be challenging to label as a “society of mourning”.

In this sense, melancholy provides highly effective avenues for viewing communities defined by mourning from a different perspective.

Makale Bilgisi / Article Information

Atıf/Cite as

Yalçın, V. (2025). Anadolu Aleviliğinin kolektif melankolisi: feda edilemeyen imgenin tiranlığı. *SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 4, 103-121.

Yalçın, V. (2025). The collective melancholy of Anatolian Alevism: the tyranny of the image that cannot be sacrificed. *SUREK Journal of Alevism – Bektasism and Cultural Studies*, 4, 103-121.

Yazar / Author

Volkan YALÇIN

Doktora Öğrencisi, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Lisansüstü Programlar Enstitüsü, Siyaset Bilimi Doktora Programı

PhD Student, Istanbul Bilgi University, Graduate Programs Institute, Political Science Doctorate Program
volkannyalcinn@gmail.com,  0000-0002-4118-1384

Geliş Tarihi / Received

14 Ağustos / August 2024

Kabul Tarihi / Accepted

03 Haziran / June 2025

Yayın Tarihi / Published

30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu/Pub Date Season

Haziran / June

Sayı / Issue

4

Sayfa / Pages

103-121

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Kapsam / Scope

Sosyal ve Beşerî Bilimler / Social and Humanitarian Sciences

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Ethical Statement

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

İntihal / Plagiarism

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

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

Makale tek yazarlıdır. / The article is single authored.

Çıkar Beyanı / Declaration of Interest

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

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License

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

Yayıncı / Published by

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



SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi, Sayı 4, 2025, 122-129

E-ISSN: 3023-5529

Tanıtma / Review

ABDOLVAHİD SOOFİZADEH (2024). SAFEVİLER (1501-1736). İSTANBUL: SELENGE YAYINLARI. 127 S. ISBN: 978-625-6967-64-9

ABDOLVAHİD SOOFİZADEH (2024). SAFAVIDS (1501-1736). ISTANBUL: SELENGE PUBLICATIONS. 127 P. ISBN: 978-625-6967-64-9

Belma DÖNMEZ

Dr., Bağımsız Araştırmacı

belma.ege16@gmail.com

0000- 0001-9111-8757

ÖZ

ABSTRACT

Geliş Tarihi:
(Received)

24.04.2025

Kabul Tarihi:
(Accepted)

16.06.2025

Yayın Tarihi:
(Published)

30.06.2025

Anahtar
Kelimeler

Safevî Devleti
Şah İsmail
Şah Abbas
Şiilik
Kızılbaş

Keywords

Safavid State
Shah İsmail
Shah Abbas
Shiism
Kizilbash

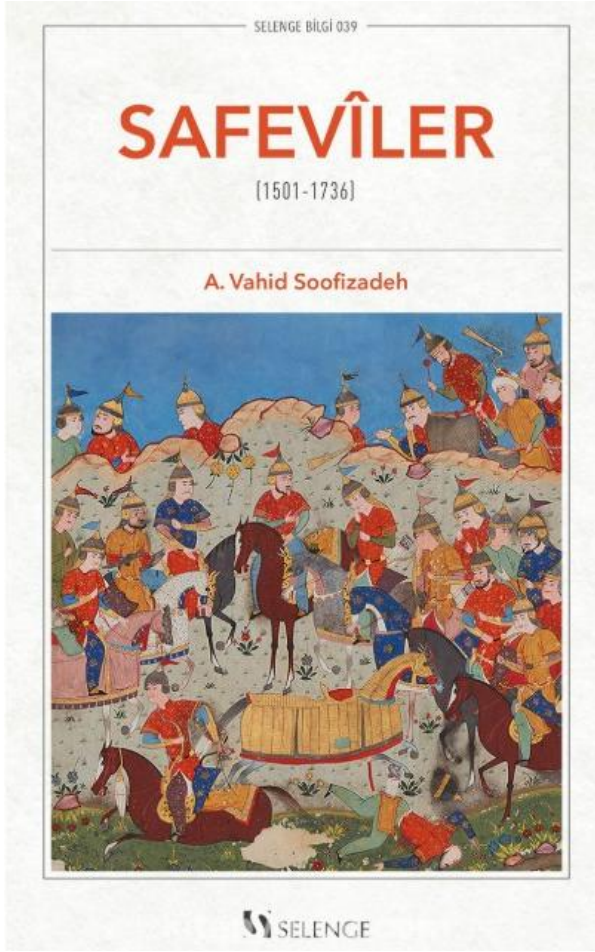
Abdolvahid Soofizadeh tarafından kaleme alınan *Safevîler (1501-1736)* adlı eser, Safevî Devleti'nin tezahürünü, ideolojisini, siyasi ve askerî tarihinin yanı sıra idari kurumlarını genel hatlarıyla incelemektedir. Yazar, ilk olarak Safevî Devleti'nin kuruluşundan önceki Azerbaycan bölgesinin siyasi ve dinî durumunu ve devletin kurucularının kökenine dair görüşleri ele almıştır. Ayrıca Safevîlerin Şiiliği resmî mezhep olarak benimsemelerinin sebeplerini ve Sünnî İslam dünyasının hamisi konumundaki komşuları Osmanlı Devleti'yle giriştikleri mücadelelerin altında yatan ideolojik gerçekleri ortaya koymuştur. Daha sonra sırasıyla tahta çıkan Safevî şahlarının dönemleri, devletin çöküş sebepleri ve Safevî Devleti'nin idari, dinî ve askerî kurumları hakkında bilgiler sunmuştur.

Abdolvahid Soofizadeh's *Safavids (1501-1736)* analyzes the manifestation, ideology, political and military history, as well as administrative institutions of the Safavid state in general terms. First of all, the author discusses the political and religious situation of the Azerbaijan region before the establishment of the Safavid state and the views on the origin of the founders of the state. He also reveals the reasons for the Safavids' adoption of Shiism as the official sect and the ideological realities underlying their struggles with their neighbor, the Ottoman Empire, the protector of the Sunni Islamic world. He then provides information on the reigns of the Safavid shahs, the reasons for the state's collapse, and the administrative, religious, and military institutions of the Safavid state.

Atıf/Cite as: Dönmez, B. (2025). Abdolvahid Soofizadeh, 2024, Safevîler (1501-1736). İstanbul, Selenge Yayınları. SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi, 4, 122-129.

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





Giriş

Abdolvahid Soofizadeh, Lisans ve Yüksek Lisans eğitimini İran'da almıştır. Doktora eğitimini ise Ankara Üniversitesi'nde "Kaçar Hanedanlığı Döneminde Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri" adlı teziyle 2014 yılında tamamlamıştır. 2015'ten beri, Aksaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümünde çalışmakta olup 2021 yılında Doçent unvanını almıştır. Soofizadeh, İslamiyet sonrası İran coğrafyasında kurulan devletlerin Anadolu coğrafyası ile olan ilişkileri üzerine çalışmalarını devam ettirmektedir. Soofizadeh'e ait birkaç makale şunlardır: "XIX. Yüzyılda Avrupalı Seyyahların Gözünden Tebriz"; "Hârizmşahlar'ı Çöküşe Sürükleyen Hadise: Otrar Vâkası"; "Selçuklu Mimarisi Üzerine Bir İnceleme".

Çalışmanın konusunu teşkil eden 127 sayfalık bu kitap; "Giriş", "Safevî Devleti'nin Kuruluşundan Önce Azerbaycan, Safevîlerin Kökeni", "Şeyhlikten Şahlığa Safevî Devleti'nin Kuruluşu", "Şah İsmail Dönemi (1501-1524)", "Çaldıran Muharebesi (23 Ağustos 1514)", "Şah İsmail'in Vefatı ve Şah Tahmasb'ın Tahta Çıkışı", "Şah I. Abbas (1588-1629)", "Şah Safî (1629-1642)", "Şah II. Abbas (1642-1666)", "Şah Süleyman (1666-1694)", "Şah Sultan Hüseyin (1694-1722)", "Safevî Devleti'nin Çöküş Sebepleri", "Ekonomik Sebepler", "Dini Sebepler", "Safevîler Döneminde Devlet, Halk ve Sosyal Hayat", "Şah", "Vekil ve Vezir Makamları", "Vekil", "Vezir", "Saray İçi Emirler", "Kurçibaşı", "Kullar Ağası", "Eşik Ağası", "Tüfekçi Ağası", "Sarayın Dışındaki Emirler",

"Sınır Emirleri", "Valiler", "Beylerbeyi", "Eyaletlerde Bulunan Vezirler", "Eyaletlerde Bulunan Sâdırlar", "Eyaletlerde Bulunan Kurçibaşı" başlıkları ile "Safevî Hükümdarlarının Listesi", "Kaynakça" ve "Dizin"den oluşmaktadır.

Eserin giriş kısmında, Büyük Selçuklu Devleti'nin İslamiyet'i kabulünün Türk-İslam dünyası üzerinde yarattığı etkinin yanı sıra özellikle Azerbaycan bölgesinin ticari ve stratejik önemi üzerinde durulmuştur. Malazgirt'in ardından bölgede güç kazanmaya başlayan Selçukluların Sünni mezhebini yaymayı başardıklarını, İran ve çevresinde Türklerin hâkim olduğunu belirten yazar, Safevîlerin kuruluşunda tasavvufun nasıl etkili olduğunu açıklamıştır. Safevîleri ideolojik bir devlet olarak nitelendiren yazara göre devletin esas kurucusu Şah İsmail'in tahta çıkışıyla tasavvuftan siyasete geçiş resmîleşmiş ve Şiilik devletin resmî mezhebi hâline gelmiştir. Devletin henüz kuruluş aşamasında yaşadığı çeşitli problemlere değinen yazar, Şiiliğin devletin resmî mezhebi olarak benimsenmesinin nedenlerini de kısaca açıklamıştır. Bu konu, özellikle Şah İsmail'le ilgili başlıkta etraflıca ele alınmıştır.

"Safevî Devleti'nin Kuruluşundan Önce Azerbaycan" adlı başlıkta, Azerbaycan bölgesinin tarihsel süreç içerisindeki jeopolitik önemi vurgulanmış, Moğol istilalarının sonucunda yaşanan siyasi, dinî ve toplumsal değişimler ele alınmıştır. Yazara göre Moğollar, bölgede sadece siyasi değil aynı zamanda ideolojik bir boşluk yarattı. Bunun sonucunda, XIII. yüzyılın sonlarına doğru Anadolu topraklarında birtakım aşırı Şiî tutkunu gruplar çoğalmaya başladı. Osmanlı Devleti'nin Şiilikle mücadelesine kısaca değinen yazar, Safevîlerin tasavvuf üzerine kurulmuş bir devlet olduğunu ve dolayısıyla ona ideolojik bir devlet olarak bakılmasının daha doğru olacağı kanaatindedir. Bu başlıkta, ayrıca döneme yakın en eski iki kaynağa atıfla Safevî Devleti'nin kurucularının kökenlerinden bahsetmiştir. Yazarın ele aldığı kaynakların ilki *Safvetü's-Safâ* adlı eserdir. Bu kitabın yazarı İbn-i Bezzaz, Safevî Devleti'nin kurucusu olarak tanımlanan ve devletin ismi de ondan alınan kişi olarak kayıtlara geçen Şeyh Safiyüddin'in oğlu Şeyh Sadreddin Musa'nın müridi idi. Bu eser, muhtemelen Şeyh Safiyüddin'in ölümünden yaklaşık 25 sene sonra yani 1357-58 yıllarında kaleme alınmıştır. Diğer önemli bir eser ise doğum tarihi kesin olmamakla beraber 1560'lı yıllarda olması muhtemel olan ve Farsça yazılan İskender Bey Türkmen (Münşi)'nin *Âlem-ârâ-yı*

Abbasi adlı eseridir. Bu bölümün sonunda, önemli ve günümüzde dahi tartışılmaya devam eden Safevî Hanedanlığının etnik kökenine dair bilgiler vermektedir. Güvenilir kaynaklara göre, Safevî Hanedanının Türkmen oldukları ile ilgili görüşler mevcuttur. İran asıllı hatta Kürt ve Arap oldukları da öne sürülmüştür. Ancak yazar, Safevî Devleti şahlarının ırktan ziyade ideolojilere daha çok önem verdiklerini ileri sürmektedir. Çünkü yazarın ifadesiyle Safevî şahları, kendilerini Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileri olarak görüyorlardı. Ayrıca Şii inancında, Mehdi'nin ölümü zahiri bir ölüm olarak nitelendirilir ve onun döneceğine inanılır.

“Safevîlerin Kökeni” adlı başlıkta, devletin kurucularının kökenleri ve hayatları hakkında ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Yazarın naklettiğine göre, bu konuyla ilgili ilk bilgileri XI. yüzyılda sufi ve sufilik tarikatında olan, tasavvufila ilgilenen, Erdebil bölgelerinin yakınlarında toprak sahibi olan Firuz Şah Zerrin Kulah vermiştir. O, Erdebil haricinde Gılân bölgelerinde de özel ikametgâh edinmişti. Bölge halkı, tasavvufila ilgilendiği ve dürüst bir kişiliğe sahip olduğu için onun müridi oluyorlardı. Onun soyundan gelen Emin Muhammed Cebraîl'in oğlu Seyh Safiyüddin, 1252-53 yılında Erdebil kasabasında dünyaya gelmiştir. Bazı kaynaklarda, Şeyhin soy kütüğü İmam Musa Kâzım ve Hz. Muhammed'e bağlanmaktadır. Ancak bu görüşü kabul etmeyen kesimler de vardır. Yazar, onların bu inanç ve iddialarına karşı ileri sürülen görüşleri gerekçeleriyle birlikte sunmuştur. Bu görüşü kabul etmeyenlere göre, o dönemde bütün Müslüman ülkelerinde, özellikle de İran'da, iktidarı ele geçirmek isteyenler mutlaka kendisini Peygamber ya da bir sultan soyuna mensup göstermek zorundaydı.

Yazar, ayrıca Şeyh Safiyüddin'in mezhebiyle ilgili ortaya atılan çeşitli görüşlerden bahsetmiştir. Yazara göre Şeyh Safiyüddin, Şii olmayıp Sünni ve Şafî kabul edilmektedir. Bunu da Hamdullah el-Müstevfî'nin *Nüzheti'l Kulûb* adlı eserinde yer alan bilgilere dayandırmaktadır. Bu zat, Erdebil bölgesi hakkında detaylı bilgi vermekte hatta Safiyüddin'in Sünni ve Şafî mezhebinde olduğunu nakletmektedir. Keza Erdebil şeyhleri ve halkı da ağırlıklı olarak Türk'tür.

“Şeyhlikten Şahlığa Safevî Devleti'nin Kuruluşu” adlı başlıkta, adından da anlaşılacağı üzere tarikattan devletleşmeye giden süreç ele alınmıştır. Şeyh Zahid Gilânî'nin yerine tarikatın başına Şeyh Safiyüddin geçmiş ve tarikatın adı da Safevî tarikatı olarak değişmiştir. Yazar, Gilânî tarikatında yaşanan değişimin hem tarikat içerisinde hem de bölgede yarattığı etkileri irdelemiştir. Müslümanlığı kabul eden bazı Moğol devlet adamlarının yanı sıra Doğu Anadolu'da ve Suriye'nin kuzeyindeki belli bölgelerde yaşayan Türkmenlerin bir kısmının Safevî tarikatına katıldıkları bilgisini vermiştir. Yazar ayrıca bu başlıkta, devletin esas kurucusu kabul edilen Şah İsmail'in Şiiliği resmî mezhep olarak kabul edişinden, Kızılbaşların ortaya çıkışından ve Osmanlı ile Safevîler arasındaki gerilimlerden bahsetmiştir. Şeyh Haydar, On İki Şii imamını simgeleyen, on iki dilimden oluşan ve özel bir şekilde hazırlanmış, üzerine beyaz bir tül bent sarılan kırmızı bir sarık yaptırmıştır. Bu tarihten itibaren bu sarık, Safevî Hanedanı müritlerinin karakteristik bir sembolü hâline geldi ve Osmanlıların alay ederek onlara Kızılbaş demelerine neden oldu. Yazar, başlangıçta Safevî şeyhlerinin müridi olan Türkmenlere Kızılbaş dendiğini, ancak bunun zamanla değişime uğrayarak Türkmen olmayan müritler için de kullanıldığını belirtmiştir. Bu bölümde, ayrıca Akkoyunluların lideri Rüstem'in Safevî tarikatını dağıtmak için yaptıkları, buna mukabil “Ehl-i İhtisas” olarak bilinen yedi kişilik grubun kaçışı ve İsmail'in tahta çıkışına giden süreç ele alınmıştır.

“Şah İsmail Dönemi (1501-1524)” adlı başlıkta, devleti yaklaşık yirmi üç yıl idare eden Şah İsmail'in çocukluğu, tahta çıkışı; siyasi, askerî ve idari tüm faaliyetleri ayrıntılı olarak ele alınmıştır. İsmail, Akkoyunlu merkezi Tebriz'i ele geçirip taç giymiş, Şah unvanını kullanarak hem tarikatın hem de devletin başına geçmişti. Yazar bu bölümde, Şah İsmail'in tahta çıkışında Türkmenlerin katkılarından bahsetmekte ve Şiiliği kabul etmesindeki motivasyonu ortaya koymaktadır. Buna göre, görece daha disiplinli ve ateşli silahlara sahip komşuları Osmanlı Devleti'ne karşı disiplinsiz Kızılbaş güçleriyle karşı koymak için onlara dinî bir motivasyon gerekiyordu. İşte bu sebeple Sünni komşularına karşı Şiiliği devlet ideolojisi hâline getirdi. Yazar, bölge halkının çoğunun Türkmen ve Sünni olduğu bir coğrafyada, Şiiliği yaymanın kolay olmadığını ve bunun için Şah İsmail'in baskı yaptığını belirtmiştir.

Osmanlılar ile savaşa girişmelerinin adeta kaçınılmaz olduğunu belirten Soofizadeh, taraflar arasında yaşanan ilk gerilimlerinden bahsetmiştir. Yavuz Sultan Selim ile giriştiği savaşı ise “Çaldıran Muharebesi (23 Ağustos 1514)” adlı başlıkta, detaylı olarak işlemiştir. Bu başlıkta, savaşın sebepleri, muharebe hazırlıkları ve savaşın sonuçlarının yanı sıra Safevîlerin mağlubiyet sebepleri de tartışılmıştır. Yazar burada, Osmanlı ile Safevî ordusundaki ateşli silahların kullanımlarını irdelemiş ve Safevîlerin bu konudaki zayıflıklarının hangi saiklere dayandığını açıklamıştır. Yazar, ayrıca Mısır'da hüküm süren Memlük Devleti'nin (1250-1517) de ateşli silah kullanımında Safevîlerle benzer inançlara sahip olduğunu ve aynı

şekilde Sultan Selim'e yenilerek devletin yıkıldığını belirtmiştir. Yazar bu başlığın sonunda, Şah İsmail döneminde iki grup arasındaki mücadeleden bahsetmiştir. Bir tarafta devletin kuruluşunda öncülük eden, savaşlarda ön saflarda olan Şah İsmail'in her daim yanında olan Ehl-i İhtisas grubuyla, diğer yanda Tacikler veya İran asıllı Ehl-i Kalem denilen saray içinde idari işlerden sorumlu olan kişilerden müteşekkil grup arasındaki çekişmeyi ve Şah İsmail'in bu konuda attığı adımları ele almıştır.

"Şah İsmail'in Vefatı ve Şah Tahmasb'ın Tahta Çıkışı" adlı başlıkta, Tahmasb dönemindeki uzun sürecin tamamı değil, onun döneminde yaşanan önemli birkaç hadise üzerinde durulmuştur. Onun döneminde, Horasan'da Kızılbaşlarla Özbekler arasında mücadeleler yaşandı. Yazar, yaşanan bu hadiseleri genel hatlarıyla işlemiştir. Ayrıca Kızılbaşlar ile İranlılar arasında devam etmekte olan güç savaşından, üçüncü bir denge unsuru olarak Kafkaslardan esir edilenlerin ülkeye getirilmesinden ve bunun yarattığı sosyal, idari ve askerî alanda yaşanan değişimlerden, Kanuni Sultan Süleyman dönemindeki Osmanlı-Safevî ilişkilerinden genel hatlarıyla bahsedilmiştir. Yazar son olarak, Şah İsmail'in tartışmalı ölümüne ve onun ardından patlak veren iktidar mücadelesine değinmiştir.

Soofîzadeh, "Şah I. Abbas (1588-1629)" adlı başlığın girişinde, on yedi yaşında tahta geçen Abbas'ın karşılaştığı bazı problemlerden bahsetmiştir. Bunlar, Safevîlerin batısında genişlemekte olan Osmanlı Devleti ile Horasan'da Özbeklerin ilerlemesinin yarattığı tehditler ve İranlılarla Kızılbaşlar arasında devam etmekte olan güç mücadelesiydi. Yazara göre, problemlere çözüm yolu aramak, hangi problemlerin önce çözülmesi gerektiğine dair doğru tercihi yapabilmek için zeki ve akıllı bir padişah gerekmekteydi. Yazar, burada şu sorunun cevabını aramaktadır: Şah Abbas bunların üstesinden nasıl geldi ve Safevî Devleti'ni zirveye nasıl taşıdı? Yazara göre Şah, önce düzenli ve güçlü bir ordu kurmalı, akabinde önce Özbeklerle sonra Osmanlı ile mücadele etmeliydi ancak Şah, henüz bunları yapacak güce sahip değildi ve bunları yapabilmek için zamana ihtiyacı vardı. Yazar, Şah Abbas'ın bu ihtiyaçlar doğrultusunda orduda yaptığı reformlar hakkında bilgi vermiştir. Bu yeniliklerden biri de Şah Tahmasb döneminde orduya dâhil edilen ve denge unsuru konumundaki Kafkasların, Şah Abbas tarafından üçüncü bir kuvvet olarak orduya entegre edilmesidir. Yazar, iktâ ve toprak sisteminde yapılan değişiklikler hakkında bilgi vermiş, suyuğâl, tiyûl, iktâ kelimelerinin anlamlarını ve bu sistemi izah etmiştir.

Şah Abbas'ın şehzadelere yönelik uyguladığı politikalara değinen yazara göre Şah Abbas, Safevî Devleti'ni her bakımdan zirveye taşıyabilmiş olsa da aslında devletin çöküşüne de zemin hazırlamıştır. Şah Abbas, şehzadelerin ve hatta kendi oğullarının üst düzey Kızılbaşlarla irtibata geçmesinden korkar ve bunu önlemeye çalışırdı. Bu nedenle oğullarının çoğunu kör etti ve daha sonra öldürttü. Onun getirdiği uygulamalar yüzünden şehzadelerin eğitim ve irtibatları zedelenmiş oluyor ve vakitlerinin çoğunu haremde geçiriyorlardı. Soofîzadeh'e göre Şah Abbas'ın hükümdarlık süresince gerçekleşen bu uygulama, bir çare olarak görünse de kendisinden sonra tahtı hak edecek bir varis bırakmaması, Safevî Devleti için uzun vadede önemli bir kayıp olacaktı. Yazar, ilerleyen kısımlarda devletin çöküş sebeplerinden bahsederken bu konuya yeniden temas etmiştir.

"Şah Safî (1629-1642)" adlı başlıkta, çoğunlukla Osmanlı-Safevî ilişkileri üzerinde durulmuştur. Özellikle IV. Murat tarafından Bağdat'ın Safevîlerden geri alınışı ve Kasr-ı Şirin Anlaşması (1639) ayrıntılı olarak ele alınıp işlenmiştir. Yazar, bu anlaşmayla yaklaşık 85 yıl boyunca Safevî-Osmanlı çatışmasının yaşanmadığını ve bir barış dönemine girildiğini belirtmiştir.

"Şah II. Abbas (1642-1666)" adlı başlıkta, Şah II. Abbas devrinde komşu ülkelerle ilişkilerin genel olarak barış içerisinde geçtiği bilgisini veren yazara göre, Safevîlerin Dağıstan beylerine hâkimiyetlerini tanıtmış olmalarıyla Türkçe, Kafkasya'da umumi bir konuşma dili hâline gelmiştir.

Yazar, "Şah Süleyman (1666-1694)" adlı başlıkta, Şah Süleyman döneminde yaşanan kıtlık, veba, deprem gibi afetler hakkında bilgi vermiştir. Yazara göre devlet, askerî ve siyasi anlamda zayıflamış, afetler yüzünden büyük bir sıkıntıya düşmüşken Şah Süleyman kendini içkiye, eğlenceye vermiştir.

Yazar, "Şah Sultan Hüseyin (1694-1722)" adlı başlıkta, devletin çöküşüne giden süreç hakkında bilgi vermiştir. Buradaki bilgilere göre, Kızılbaşlar ve saray bürokrasisi arasındaki mücadeleye din adamları da dâhil oldular. Öte yandan 1699'da İran'ın güney bölgesinde yer alan Beluçlar, isyan başlatarak Kirman'ı istila edip Yazd yakınlarına kadar ilerlediler. Bu isyanı bastıramayan Şah, o süreçte Safevî sarayında bulunan Gürcü Prensi Gurgin'den yardım istedi. Kısa bir süre sonra onu Kirman ve daha sonra Kandahar valisi olarak atadı. Yazarın verdiği bilgilerden, Gurgin'in Kandahar'daki kötü politikalarının Safevîlerin sonunu hazırladığı anlaşılmaktadır. Çünkü onun zulmünden bıkan Afgan aşiretler, 1709'da Kandahar'ı ele geçirip

Gurgin Han'ı öldürdüler. 12 Ekim 1722 yılında ise Mahmud Afgan, Safevî Devleti'nin başkenti İsfahan'ı ele geçirdi. Yazara göre, her ne kadar Safevî kanı taşıyan II. Tahmasb ve Nadir Kulu Afşar'ın ortaya çıkmasıyla sekiz aylık olan III. Abbas tahta geçse de bir süre sonra Nadir Kulu Afşar, Afganları İsfahan'dan atacak ve bir müddet sonra Afşar Devleti'ni kuracaktı.

Soofizadeh, "Safevî Devleti'nin Çöküş Sebepleri" adlı başlıkta, devletin çöküş sebeplerini ekonomik, dinî, siyasi ve sosyal açıdan bir bütün olarak incelemiştir. Şah I. Abbas döneminde, şehzadelerin hareme kapatılmasından ötürü eğitimsiz ve beceriksiz kimselerin tahta geçtiğini, dolayısıyla bunun devlet yönetiminde bir zafiyete yol açtığını belirtmiştir. Yazar, eyalet gelirlerinin merkezî hükümete aktarıldığını ve bu paraların kamu refahı yerine sarayın masraflarına harcandığını, bu durumun halkı daha da yoksullaştırdığını ve devletle gönül bağlarının kopmasına neden olduğunu vurgulamaktadır. Yazara göre, devleti çökerten etmenlerden biri de din adamlarının devlet içinde aşırı güç sahibi olmalarıydı. Ayrıca Safevîler, dinî ve Şîî mezhebini siyasi amaçları için kullanıyorlardı. Şîîlerle halkın çoğunluğunu oluşturan Sünniler arasında yaşanan gerilim, Sünni Özbekler ile Osmanlılarla girişilen mücadeleler de devleti askerî, siyasi ve iktisadi açıdan yıpratın etmenler olarak zikredilmiştir.

Yazar, "Safevîler Döneminde Devlet, Halk ve Sosyal Hayat" adlı başlıkta, Safevî Devleti'nin tarihsel süreç içerisinde uğradığı değişimler ve devleti oluşturan yapılar üzerinde durmuştur. Yazarın burada bahsettiği, önceki bölümlerde ayrıntılı olarak ele aldığı dinî (Sünnilik ön plandayken Şîîliğin resmî mezhep olarak kabul edilmesi), kültürel ve ekonomik değişimlerdir. Öte yandan sosyal tabakaya değinen yazar, askerî alanda tarikatın başındakilere yakından destek veren Kızılbaşlar ile idari makamlarda bulunanlar arasındaki iktidar mücadelesini dengelemek için Şah I. Abbas'ın üçüncü denge unsurunu devreye sokmasıyla mevcut toplumsal sınıflandırmanın daha da çok değişime uğradığını belirtmektedir. Yazar, toplumsal tabakayı şu şekilde sıralamıştır:

a) Ehl-i Şimşir ve Ehl-i Kalem. Bunlar devletin kuruluşundan beri şahın yanında yer alan üst düzey komutanlar veya danışmanlar.

b) Din adamları

c) Divan Salarlar. Bürokratik işlerden sorumlu üst düzey görevliler.

d) Büyük feodaller. Tüccar, esnaf ve her bölgeye ekonomik açıdan katkı sağlayabilen kişiler.

e) Köylüler, zanaatçılar, esnaf ve küçük tüccarlar olmak üzere sıradan insanların yer aldığı grup.

Yazara göre bu sınıflandırma, daha sonra özellikle Kaçar Devleti Dönemi'nin de sosyal yapı sınıflandırmasının temelini oluşturmuştur.

Şah'ın görev ve yetkileri hakkında bilgi veren yazar, onların ulaşılmaz bir şahsiyet olmadıklarını belirtmiştir. Özellikle Şah Abbas'ın tebaasının durumundan haberdar olmak için kıyafet değiştirerek çarşı pazarda karıştığını, denetleme yaptığını ve halkı kandıran esnafları cezalandırdığını görüyoruz.

Yazar, İslam toplumunun Batı dünyasındaki gibi özerk ve gelişmiş sivil toplum kuruluşlarından yoksun olduğu algısının yanlış olduğunu, Tüccar ve Zanaatçılar Birlikleri ile Fütüvvet Grupları gibi sosyodinî teşkilatların buna örnek gösterilebileceğini belirtmiştir. Kethüda (muhtar) ile Şehir Zabıtı'nın (Şehremini) görev ve yetkileri hakkında bilgi veren yazara göre Safevî toplumu, erdem merkezli bir toplumdu ve kesinlikle aristokratik bir yönetim sistemine sahip değildi. Devlette soyluluk değil liyakat esastı. Soofizadeh, aktardığı birkaç örnekle bu görüşünü desteklemiştir. Ayrıca hiçbir aşirete çok uzun süreli iktâ tahsis edilmediğini, bunun da Batı'daki gibi toprağa bağlı bir aristokrasi sınıfının oluşmasına engel olduğunu belirtmiştir.

Yazar, son olarak devletin idari makamlarını en üstten alta doğru, saray içi ve saray dışı olmak üzere iki grup hâlinde sıralamış ve bu makam sahiplerinin görev ve yetkileri hakkında bilgi vermiştir. Bahsi geçen makamların sıralaması şu şekilde yapılmıştır: Şah; Vekil ve Vezir Makamları; Vekil; Vezir; Saray İçi Emirler; Kurçibaşı (Bütün iller ve aşiretlerin aksakalıydı. Yüksek Şura Meclisi'nin emirlerinden biri idi ve sadrazamdan sonra ikinci makamı. On bin okçunun komutanıydı); Kullar Ağası (kölelerin başıydı ve askerî terfilerden sorumluydu); Eşik Ağası (saray çalışanlarının reisi olup sarayın düzeninden ve organizasyonlardan sorumluydu); Tüfekçi Ağası (tüm tüfekçilerin başı). Sarayın dışında görev yapan emirler ise şunlardı: Sınır Emirleri; Valiler; Beylerbeyi; Eyaletlerde Bulunan Vezirler; Eyaletlerde Bulunan Sâdırlar (dinî kurumun başı olan Sâdır'ın temsilcileri); Eyaletlerde Bulunan Kurçibaşı.

Sonuç

Bu eser, genel bir Safevî Devleti tarihi mahiyetindedir. Eserde, Safevîlerin etnik ve dinî kökenleri hakkında bilgi verilmiş, Osmanlı-Safevî mücadelelerinin altında yatan ideolojik ve siyasi saikler ortaya konulmuştur. Günümüzde dahi Osmanlı-Safevî ilişkileri, Sünnilik-Şiîlik ekseninde tartışılmaktadır. Ancak bu eser, Safevîlerin bir tarikat olarak ortaya çıktığını, Şah İsmail döneminde devletleştiğini, en yakın rakipleri olan komşuları Sünni Osmanlı Devleti'ne karşı çeşitli kazanımlar elde edebilmek için Sünni Türkmenlerin yoğunlukta olmasına rağmen Şiîliği resmî mezhep olarak benimsediklerini açıkça ortaya koymaktadır. Böylelikle Safevîlerin Şiîliği benimsemelerinin ana motivasyonunun siyasi olduğu, bölgede yayılmacı bir politika izleyebilmek için Kızılbaşlar üzerinden çeşitli politikalar yürüttükleri anlaşılmaktadır. Eserde, sadece Safevî Devleti'nin dinî, siyasi ve askerî faaliyet ve süreçleri ele alınmamış, ayrıca sosyal hayat ve devletin idari makamları hakkında da bilgiler verilmiştir. Dolayısıyla eser, Safevî Devleti'nin siyasi-dinî ideolojisi, tarihi, Osmanlı ve bölge halklarıyla ilişkileri üzerine yapılacak araştırmalara katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

Soofızadeh, A. (2024). *Saferûler (1501-1736)*. Selenge Yayınları.

Makale Bilgisi / Article Information

Atıf/Cite as

Dönmez, B. (2025). Abdolvahid Soofızadeh, 2024, Safevîler (1501-1736). İstanbul, Selenge Yayınları. *SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 4, 122-129.
Dönmez, B. (2025). Abdolvahid Soofızadeh, 2024, Safavids (1501-1736). İstanbul, Selenge Publications. *SUREK Journal of Alevism – Bektasism and Cultural Studies*, 4, 122-129.

Yazar / Author

Belmaz DÖNMEZ

Dr., Bağımsız Araştırmacı

PhD., Independent Researcher

belma.ege16@gmail.com,  0000- 0001-9111-8757

Geliş Tarihi / Received

24 Nisan / April 2025

Kabul Tarihi / Accepted

16 Haziran / June 2025

Yayın Tarihi / Published

30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu/Pub Date Season

Haziran / June

Sayı / Issue

4

Sayfa / Pages

122-129

Makale Türü / Article Types

Tanıtma / Review

Kapsam / Scope

Sosyal ve Beşerî Bilimler / Social and Humanitarian Sciences

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Ethical Statement

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

İntihal / Plagiarism

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

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

Makale tek yazarlıdır. / The article is single authored.

Çıkar Beyanı / Declaration of Interest

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

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License

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

Yayıncı / Published by

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



SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi, Sayı 4, 2025, 130-136

E-ISSN: 3023-5529

Tanıtma / Review

SADULLAH GÜLTEN (2023). TÜRKLERİN HZ. ALİ'Sİ DESTANLAR, EFSANELER, MENKİBELER. İSTANBUL: YEDİTEPE YAYINEVİ. 239 S. ISBN: 978-625-7705-05-9

SADULLAH GÜLTEN (2023). HAZRAT ALI OF THE TURKS EPICS, LEGENDS, STORIES. İSTANBUL: YEDİTEPE PUBLISHING HOUSE. 239 P. ISBN: 978-625-7705-05-9

Ayşe Ceyda DEMİRAL

Yüksek Lisans Öğrencisi, Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Alevi-Bektaşî Kültürü

dayseceyda@gmail.com

 0009-0001-2488-7705

ÖZ

ABSTRACT

Geliş Tarihi:
(Received)
30.04.2025

Kabul Tarihi:
(Accepted)
24.06.2025

Yayın Tarihi:
(Published)
30.06.2025

Anahtar Kelimeler
Hz. Ali
Hz.
Peygamber
Gaziler
Ahiler
Destan

Keywords
Hz. Ali
Hz. Prophet
Gazis
Ahis
Epic

Sadullah Gülten'in kaleme aldığı "*Türklerin Hz. Ali'si Destanlar, Efsaneler, Menkıbeler*" başlıklı kitapta, Hz. Ali'nin hayatı menkıbe, destan ve efsaneler ışığında ustalıkla ele alınmıştır. Okuyucunun, dönemde yaşanan sıralı olayların adeta içinde yaşıyormuşçasına hissetmesine olanak sağlanmıştır. Çalışmanın içeriğine baktığımızda; Önsöz, Giriş, Birinci Bölüm: Tarihten Menkıbeye, İkinci Bölüm: Eski Türk İnançları ve Hz. Ali, Üçüncü Bölüm: Gaziler, Ahiler ve Hz. Ali, Sonuç, Kaynakça ve Dizin bölümleri dâhil olmak üzere toplamda 239 sayfadan oluşmuş olup Yeditepe Yayınevi tarafından yayımlanmıştır.

Eserin kapağını incelediğimizde, "*Ejderha öldüren Hz. Ali*" resmeden bir çalışma ile süslenmiştir. 2023 yılında yayımlanan kitapta, Hz. Ali'nin doğumu, Hz. Peygamber ile ilişkisi, Hz. Ali'nin kahramanlıkları, yitirdiği, kılıcı Zülfikâr ile atı Düldül bir bütün olarak ele alınmıştır. Eserin devamına baktığımızda, Hz. Ali'nin ölümü, mezarı ve türbesinin nerede olduğu, Kerbelâ olayının içeriği incelenmiştir. Eski Türk inançlarında, Hz. Ali'nin yerinden bahsedilerek Cenknâmelerde, Destanlarda ve Efsanelerde Hz. Ali'den söz edilmiştir. Gaziler ve Ahilerle ilişkisine değinilerek çalışma sona erdirilmiştir.

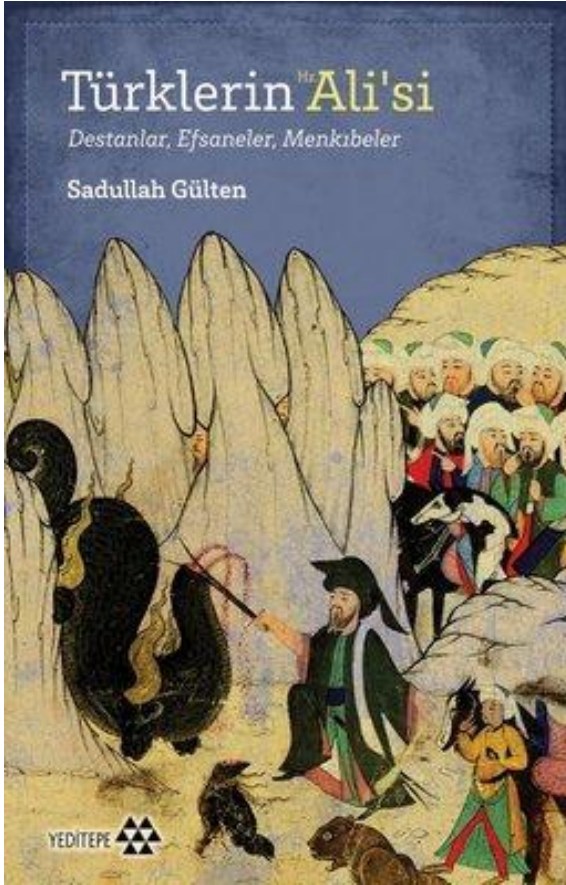
In the book titled "*The Turkes' Hz. Ali, Epics, Legends, and Anecdotes*" written by Sadullah Gültén, the life of Hz. Ali is discussed in the light of anecdotes, epics, and legends. When we look at the content of the work; It consists of 239 pages including the sections Preface, Introduction, First Section: From History to Anecdote, Second Section: Ancient Turkish Beliefs and Hz. Ali, Third Section: Gazis, Ahiler, and Hz. Ali, Conclusion, Bibliography, and Index.

The cover of the work is decorated with the picture of "Hz. Ali Slaying the Dragon". In the book published in 2023, Hz. Ali's birth, his relationship with the Hz. Prophet, Hz. Ali's heroism, sword, and horse are discussed as a whole. Then, his death, grave, tomb, and the Karbala incident are examined. The study was concluded by mentioning the relationship between the Gazis and Ahis.

Atıf/Cite as: Demiral, A. C. (2025). Sadullah Gültén, 2023, Türklerin Hz. Ali'si destanlar, efsaneler, menkıbeler. İstanbul, Yeditepe Yayınevi. SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi, 4, 130-136.

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





Giriş

Sadullah Gülten, 1978'de Yozgat'ın Çayıralan ilçesinde doğmuştur. İlk, orta ve lise öğrenimini Çayıralan'da tamamlamıştır. 2001'de, Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü'nden mezun olmuştur. Aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde, yüksek lisans ve doktorasını tamamlamıştır. Ordu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü'ne, 2009 yılında yardımcı doçent olarak atanmıştır. 2014'te doçent, 2019'dan beri profesör unvanıyla görev yapmakta olan yazarın; *Osmanlı-Safevî kışkırcısında Kızılbaşlar, Bozok'tan Yozgat'a Köy ve Köylüler (1529-1844)*, *Atayurttan Anayurda Yörükler, Bozok Türkmenleri, Heterodoks Dervişler ve Aleviler* isimli kitaplarından başka akademik dergilerde yayımlanmış pek çok makalesi bulunmaktadır.

Sadullah Gülten'in kaleme aldığı "*Türklerin Hz. Ali'si Destanlar, Efsaneler, Menkıbeler*" kitabı, 2023 yılında Yeditepe Yayınevi tarafından yayımlanmıştır. Çalışmanın içeriğine baktığımızda sırasıyla; Önsöz, Giriş, Birinci Bölüm: Tarihten Menkıbeye, İkinci Bölüm: Eski Türk İnançları ve Hz. Ali, Üçüncü Bölüm: Gaziler, Ahiler ve Hz. Ali, Sonuç, Kaynakça ve Dizin bölümleri dâhil 239 sayfadan oluşmaktadır.

Çalışmanın Önsöz bölümünde, Hz. Peygamber ve Hz. Aliye duyulan sevgi, Kerbelâ hadisesi, muharrem

ay ritüellerinden bahsedilmiş olup devamında Türklerin ortak hassasiyetinin başında Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisi olduğu bildirilmiştir. Yazar, çalışmanın amacının Hz. Ali'nin Türk milletinin muhayyilesi ve inançlarında mitolojik, destani, efsanevi ve tanrısal yerini ve bunların temellerini ortaya koymak olduğunu belirtmektedir. Kitabın temel hedefi destanlar, efsaneler ve menkıbeler üzerinden Hz. Ali'nin Türk kültürü ve dolayısıyla halk inançları içindeki yerini tespit etmektir. İlgili bölüm Teşekkür ile bitirilmiştir (s. 15-20).

Giriş Bölümü (s. 21-37), "Türkler ve Hz. Ali, Kaynaklar" adı altında iki alt başlıktan oluşmaktadır. "Türkler ve Hz. Ali" alt başlığında, Hz. Ali'nin özelliklerinden, Şiilerin ona karşı bakışından, eski inançlarda Hz. Ali ve eşi Hz. Fatma'nın yerinden, Nevruz Bayramı'ndan bahsedilmiştir. Devamında yazar, Türklerin Hz. Ali'yi rol model olarak aldıklarından, cenknâmelerde, hikâyelerde ve destanlardaki Hz. Ali'nin olağanüstü hâllerine, Ahmed Yesevî gibi Türkistan dervişlerinin soyunun Hz. Ali'den geldiğine, Buyruklardaki efsanevi ve mitolojik özelliklerine değinmiştir (s. 21-31).

"Kaynaklar" alt başlığında ise eserinde yararlanılan kaynaklardan bahsedilmiştir. Bu kaynaklar, Şeyh Gaybioğlu Hüseyin'in *Şerbu Hutbeti'l-Beyân*'ı, Eşrefoğlu Rumi'nin *Tarikatnâme'si*, Yemini'nin *Faizletnâme'si*, Fuzûlî'nin *Hadikadî's-Süeda'sı*, Şemseddin Sivasî'nin *Menakıbı Çehâr-Yâr-ı Güzîn'i*, Şeyh Safî ve Cafer-i Sadık'a atfedilen *Buyruklar*'dır. Bunlardan başka cenknâmeler, destanlar, menakıbnâmeler, fütüvvetnâmeler, Maktel-i Hüseyinler, mevlidler, destanlar, efsaneler de çalışmanın temel kaynakları arasındadır (s. 31-37).

Çalışmanın Birinci Bölümü (s. 39-93), "Tarihten Menkıbeye" ana başlığı ile başlamaktadır. İçerisinde, Hz. Ali'nin dış görünüşü ve lakaplarından, Muhammedî Nurundan olduğundan, Kâbe'den gelen ses ile adının Al-i Âlâ konulmasından, doğum öncesi, doğum anı, doğum sonrası yaşanan mucizelerden, Peygamber'in kardeşi, vasisi ve damadı olmasından, kahramanlıklarından, ölümünden, kendi cenazesinin imamı olmasından, mezar ve türbesi ile acı hadise Kerbelâ'dan bahsedilmiştir.

Alt başlıklara baktığımızda, "Dış görünüşü ve Lakapları" bölümünde, Hz. Ali'nin hicretten yaklaşık yirmi yıl önce 600 yılında Mekke'de doğduğundan, babası Hz. Peygamber'in amcası Ebu Talip, annesi Fatma bint Esed b. Haşim olduğundan, ailenin Talip, Akil ve Cafer isimli çocuklarının en küçüğü olduğundan bahsedilmiştir. Hz. Ali'nin dış görünüşü ile ilgili pek çok rivayet olup Cenknâmelerde kara yağız, kumral sakallı, başı büyük, karnı geniş, baldırı ince, ayağı yassı tarif edilmiştir. Yine orta boylu olmasına rağmen heybetli bir görünüme sahiptir. *Kan Kalesi Ceng*'nde ise surette aslana sîrette kaplana benzetilmiştir. Putlara hiç tapmadığından *Kerremallahu veche* (Allah yüzünü şereflendirsin) sıfatıyla anılan tek kişi olduğundan,

künyesinin *Ebu Hasan* ve Hz. Peygamber tarafından verilen *Ebu Turab* olmasından, aslan anlamında *Haydar*, düşman üzerine döne döne saldıran manasında *Haydar-ı Kerrar*, Allah'ın güçlü aslanı manasında *Esedullahu'l-Galib*, Allah'ın rızasını kazanmış anlamında *el-Murtaza* gibi lakapları olduğundan bahsedilmiştir (s. 39-41).

Devamında “Nur-ı Muhammedî: Hak-Muhammed-Ali” alt başlığında bu kavramın Bektaşilik ve Alevilikte karşımıza çıktığına değinilmiştir. Aleviler'in Niyazi Bey'in raporunda şu şekilde geçtiği belirtilmektedir: “Onlar Hz. Muhammed ile Hz. Ali arasında bir fark görmezler. Elmanın iki parçası gibi telakki ederler. Ali ile Muhammed'i ayıranlardan değiliz derler. Bunlar, Ali'nin yerlerin ve göklerin yaratılmasından önce mevcudiyetine iman ederler. Allah, Muhammed ve Ali'de birlik görürler.” (s. 42)

“Kandildeki Nur” kısmında ise Alevi şairlerden Kaygusuz Abdal'ın, Allah'ın bu cihanı yaratmak istediğinde önce Hz. Muhammed'in nurunu ve ruhunu, onun nurundan da Hz. Ali'nin nurunu ve ruhunu yarattığını, ikisinin nurunu bir kandile koyduğunu, bütün âlemlerin bu nurun yanmasıyla vücut bulduğunu anlatır. Bütün peygamberlerin ve evliyanın Hz. Ali'ye muhabbet ettiğini söyler. Şeyh Safi Buyruğu'nda ise yeşil nur Hz. Muhammed'in ak nur ise Hz. Ali'nin olduğundan bahsedilmiştir (s. 43-47).

“Kâbe'den Gelen Ses: Mübarek İsmi'nin Al-i Âlâ Koyun” alt başlığında doğum öncesi, doğum anı, doğum sonrası yaşanan mucizelerden bahsedilmiştir. Hz. Ali'nin doğacağını annesi Fatma rüyasında görmüştür. Rüyasında, evi nurla dolar, Kâbe'nin etrafında dağlar Kâbe'ye secde eder. Bu sırada eline dört kılıç verilir. Bunlardan biri suya düşer, biri göğe çıkar diğeri ise yere düşüp kırılır. Elinde kalan kılıç ise heybetli bir aslana dönüşür ve aslanın heybetinden bütün insanlar kaçır. Bu esnada Hz. Muhammed aslanın önüne çıkar ve onu sıvazlar. Aslan hemen ona itaat ederek, mübarek ayaklarına, yüzünü gözünü sürer. Hem bu rüyanın etkisiyle hem de Hz. Ali'nin dillere destan gücü daha doğar doğmaz kendini gösterdiği için, annesi ona Esed/Aslan adını vermek istemiştir, şeklinde geçer. Hz. Ali'nin anne ve babası, Kâbe'yi tavaf ederken dünyaya geldiği, doğar doğmaz Hacerü'l-Esved'e karşı secdeye kapandığı, Kâbe'deki tüm putların yıkıldığı, Kâbe'den ayrılırken “*Onun adını Ali koy!*” diye bir ses duyduğu aktarılır.

Doğumundan sonra Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi görmeye gelir. Kucağına alıp dilini, Hz. Ali'nin ağzına uzatarak onu emzirir. Böylece Ali, hikmet ve ilmin kemaline erişir. Adını Ali koyar. Annesi de rüyasında onu aslan olarak gördüğünden ona Haydar adını verir, denilmektedir. Devamında ise Hz. Muhammed'in Miraç sırlarını Hz. Ali'ye anlattığı, onun da sabredemeyip bir kuyuya anlattığından, kuyudan sırrın yayıldığından bahsedilir (s. 47-55).

“Peygamber'in Kardeşi, Vasisi ve Damadı: Bir Gömlekte İki Baş” alt başlığında yazar, Hz. Ali'nin ilk iman edenlerden olduğundan, Hz. Peygamber'in verdiği en tehlikeli vazifeleri bile tereddütsüz yerine getirdiğinden, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi kendisine kardeş olarak seçtiğinden bahsetmiştir. Devamında, Gadir-i Hum hadisesi anlatılmıştır. Şia'ya göre bu olay ışığında Hz. Ali'nin Hz. Peygamberden sonra yerine geçecek kişi olduğu bildirilmiştir. Hz. Ali'yi, kızı Fatma ile evlendirerek damadı olduğuna değinilmiştir (s. 56-61).

“Kahramanlığı: Ali'den Başka Yiğit Yoktur” alt başlığında, kahramanlıklarının bebekken başladığı, ejderhalarla ve devlerle mücadele ettiği, onları öldürdüğü, gazve ve seriyyelerde birçok kişiyi tek başına öldürdüğü, Hayber'de ağır bir demir kapıyı kalkan olarak kullandığı ve zaferin kazanılmasında büyük rol oynadığı geçmektedir. Ayrıca kılıcı Zülfikâr ve atı Döldül'ün yiğitliğini tamamlayan en önemli imgelerden olduğu, hâkimiyet, güç ve iktidarın sembolü olan Zülfikâr'ın Hz. Peygamber tarafından Ali'ye hediye edilmesi Şiiler tarafından onun zahiri ve batını manada Hz. Muhammed'in tek ve gerçek varisi olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Zülfikâr gibi atı Döldül de Hz. Muhammed'e ait olup Hz. Ali'ye bağışlandığına değinilmiştir. Döldül'ün de tıpkı Hz. Ali ve Zülfikâr gibi olağanüstü meziyetlere sahip olduğundan bahsedilmiştir (s. 61-79).

Birinci bölümün son alt başlığı “Ölümü: Cenazeye İmam Olmak”; Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra ısrarlardan dolayı hilafeti kabul ettiğinden, yaşanan iç karışıklıklardan, Hz. Ali'nin Haricilerden Abdurrahman b. Mülcem tarafından zehirli bir hançer ile şehit edildiğinden, ölmeden önce Selman'dan bir deste gül isteyip gülleri kokladıktan sonra ruhunu teslim ettiği için Bektaşî nefeslerinde karşımıza çıktığı belirtilmiştir. Mezarı ve türbesinin Muaviye ve taraftarlarından zarar gelme ihtimaline karşı uzun süre gizlendiği, araştırmalar sonucu mezarın Necef'te olduğu kanaatine varıldığı belirtilmiştir. Muaviye'nin oğlu Yezid'in Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'i şehit ettiğinden, Alevi-Bektaşî geleneğinde Hz. Hüseyin için Muharrem'in ilk on günü matem tutulduğundan kesik baş ve efsanelerden bahsedilir (s. 80-93).

Çalışmanın İkinci Bölümü (s. 95-158), “Eski Türk İnançları ve Hz. Ali” ana başlığı ile başlamaktadır. Yazar, bu bölümün ilk alt başlığı olan “Ali Oldum Cihana: Türk Dervişleri”nde, Hz. Ali kültürünün geniş ve kuvvetli yer tutmasının sebebinin eski Türk dinleri ve inançları olduğunu söylemektedir. Eski inançlara bağlılığın çeşitli sebeplerle konar-göçerlikle de varlığını bütün gücüyle sürdürdüğünü, Yesevî, Kalenderî,

Haydarî ve Vefaî gibi tarikatların ortak noktasının pirleri olarak Hz. Ali'yi kabul etmesi olduğuna değinmiştir (s. 95-97).

“Ruh Göçü: Hacı Bektaş Veli ve Diğerleri” kısmında, Tanrı'dan Hz. Muhammed'e ondan da erkânla Hz. Ali'ye geçen tac, hırka, çerağ, sofra, âlem ve seccade emanetlerinin Ahmed Yesevî'ye onun da Hz. Ali soyundan olan Hacı Bektaş Veli'ye intikali, her iki mutasavvıfın da Hz. Ali'ye yakınlık derecesini gösterdiğine değinmiştir. İlerleyen sayfalarda, Hurûfîlik konusunda yazar şunları söylemiştir: 15. yüzyılların başlarında Azerbaycan'dan Anadolu'ya yayılmıştır. Geliştiricisi Fazlullah, Tanrı'nın tecellisidir. Bu inanç, sonradan Hz. Ali üzerinden formüle edilerek Fazlullah'ın yerini Ali almıştır. Nefeslere bu inanış yansımıştır (s. 98-104).

“Şah'a Başverenler: Kızılbaşlar” alt başlığında, Ata, dede, baba ve abdal unvanları olan Kalenderî, Haydarî, Vefaî ve Yesevî şeyhlerinin, konar-göçer Türkmenlere etkisi ve bu şeyhlerin etkisiyle Hz. Ali sevgisinin oluşması anlatılmıştır. Bunun yanında Kızılbaş Türkmenlerin özellikleri, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e aşırı sevgi, düşmanlardan nefret, Kerbelâ şehitlerine bağlılık, Muharrem matemî, Şah İsmail ve Hacı Bektaş Veli'ye bağlılık, kızıl bir başlık takmak ve Osmanlı aleyhtarlığı olarak sıralanmıştır. Ayrıca Tac-ı Haydarî başlığı, tarif edilmiştir. Kızılbaş isminin kökenine değinilip Şah İsmail'in mücadelesinden bahsedilmiştir. Dedeler, Hocalar ve İşanlar'ın kimler olduğu anlatılıp bir sonraki alt başlığa geçilmiştir (s. 104-116).

“Gök Tanrı, Ay ve Güneş Tanrısallığından Hz. Ali'ye” bölümünde yazar, Şiilik ile Alevilik arasındaki farkların neler olduğundan bahsetmiştir. Hz. Ali'nin tanrısallığı konusunda nurdan yaratıldığı için diğer kullardan ayrıldığı, nitekim kendisinin Muaviye'den üstün olduğunu bildirdiği Hutbetü'l-Beyan'ında da bu konuya değinmiştir. Yine Mirâç ve Kırklar bahsinde, Hz. Ali'ye yüklenen tanrısal özellikler dikkat çeker. Bu tür inanışlar, hem Gök Tanrı ve onunla ilgili inançlara dâhil edilmiş hem de şaman geleneklerine adapte edilmiştir. Alevilik ve Şiilikte yeri yoktur denmiştir (s. 104-137).

“Şamanların Piri ve Tanrıça Umay'ın Dönüşümü” alt başlığında, şamanizmin tanımı yapıldıktan sonra tanrıların en büyüğü Bay Ülgen'in hayvan şekline bürünmesi, Hz. Ali'nin aslan donuna girmesiyle benzeştirilmiştir. Hatta Ülgen, Hz. Ali'ye dönüşerek onun bütün özelliklerini taşımıştır. Yine Gök Tanrı Hükümdarı'nın eşi Umay, Hz. Fatma'yı temsil etmiştir denilip geleneklerdeki çeşitli Fatma Ana efsanelerine değinilmiştir. Hz. Fatma destanlarından bahsedilerek başlık kapatılmıştır (s. 137-152).

“Budizm ve Atalar Kültü” bölümün son ana başlığında, Türklerin yaşadığı her yerde karşılaşılan veli kültürünün kaynağının şaman ve Budist gelenekleriyle atalar kültü gibi İslam öncesi eski inançlar olduğuna değinilmiştir. Hz. Ali'nin Türkistan'da yedi türbesinin olduğu, Budistlerin kâbesi Belh'te, Hz. Ali'ye atfedilen bir mezar olduğu, Mezar-ı Şerif'teki türbeyi ilk olarak Selçuklu Sultanı Sencer'in yaptırdığı bildirilmiştir (s. 157-158).

Çalışmanın Üçüncü Bölümü (s. 159-210), “Gaziler, Ahiler ve Hz. Ali” başlıklı son bölümde yazar, üç alt başlık kullanmıştır. “Cenknâmeler ve Destanlar Dünyasında Hz. Ali” ilk alt başlığında, Türklerin Hz. Ali'yi bu denli sahiplenmesinin altında, cesaret ve yiğitliğine duyulan hayranlık ve saygı yattığı bildirilir. Hatta İslami Türk destanlarından ilki, Hz. Ali cenknâmeleridir. Cenknâmelerin Aleviler tarafından mukaddes kitaplar olarak görüldüğü söylenmektedir. Cenknâmeler dışında Türk destanlarının da Hz. Ali merkezli olduğu anlatılan menkıbelerle desteklenmiştir. Devamında, Hz. Ali zor durumdayken ya Hz. Muhammed ya da ilâhi bir sesin imdadına yetişmesinden, Hz. Ali'nin de destan kahramanlarından hangisi tehlikeye düşse ortaya çıkarak onları kurtardığından bahsedilmiştir. Yine bu başlık altında, Hz. Ali'nin azatlı kölesi Kanber hakkında bilgilendirme sonrası ikinci alt başlığa geçilmiştir (s. 159-183).

“Hz. Ali Anadolu'da: Efsaneler”, Cenknâmeler ve destanlardan sonra yazar bu başlık altında, Türk yurdunun tamamında yaşanan efsanelerden bahsetmiştir. Yine çeşitli yerlerde yaşanan hadiselerden dolayı çeşme, göl ve nehirlerle Hz. Ali adının verilmesine değinilmiştir. Anadolu'da, dağlar ve dağ şekilleri üzerinden de pek çok efsaneler anlatıldığı, Döldül ve Zülfikâr ile ilgili efsanelerin de çok fazla olduğu dile getirilmiştir. Hayvan ve bitkilerle ilgili efsanelerden bahsederken keklik efsanelerinde, Hz. Ali ve oğullarının yer aldığı belirtilmiştir (s. 184-200).

“Ahiler, Ahi Evran ve Hz. Ali” son alt başlık, sonuçtan önceki son konuda, öncelikle fütüvvet ve fütüvvetnâme tanımları yapılmış, Bektaşilik ve Alevilik üzerinde etkili olduğu, ahiler arasında uygulanan törenlerin Bektaşilik ve Aleviler tarafından neredeyse birebir benimsenip uygulandığı belirtilmiştir. Ahiliğin kurucusu Ahi Evran, Hz. Ali'nin amcasının oğlu ve damadı olarak karşımıza çıkmıştır. Yine Ahilerin yol kurucularından biri kabul edilen Ebu Müslim üzerinde durularak ilgili bölümler tamamlanmıştır (s. 201-210).

Çalışmanın “Sonuç” (s. 211-213) başlığında, kaleme alınan eserde Hz. Ali'nin sevgisinin özeti mahiyetinde şu deyiş verilmiştir: *Ali sevilmez mi bey dost deli misin sen?...Türklerin, Hz. Ali kabullerinin On İki İmam Şiiliğinden tamamen farklı olduğu, tanrısal güçlere sahip olduğunu Türklerin kabul ettiği söylenmektedir. Öte yandan Hz. Ali ile ilgili inançlar değil pek çok kültürel ve geleneksel unsurun Sünni Türkler tarafından da yaşatıldığına değinilmiş, Hz. Ali'nin Türkler ve Hz. Peygamber arasında bir köprü*

vazifesi gördüğü, Türklerin İslamiyet ile güçlü bağlarını onun aracılığıyla tesis edildiği ifade edilerek çalışma nihayete erdirilmiştir.

Eserin son kısmında ise kapsamlı bir Kaynakça'ya (s. 215- 229) ve bir kavram dizinine (s. 231-239) yer verilmiştir.

Sonuç

İncelediğimiz eserde, Hz. Ali'nin doğumundan ölümüne kadar yaşadıkları, Hz. Peygamber ile ilişkisi, devamında eski Türk inançları ile bağlantıları, menkıbeler, destanlar ve efsaneler birbiri ardına sıralanmış, gaziler, ahiler ile bütünleştirilerek nihayete erdirilmiştir. Yazar, okuyucunun dönemde yaşanan sıralı olayların adeta içinde yaşıyormuşçasına hissetmesine olanak sağlamıştır. Ele aldığımız kitap, yazarın tek kitabı olmayıp Alevi-Bektaşilik alanında çeşitli kitapları bulunmaktadır. Hz. Ali hakkında da yazılan pek çok eser bulunmakla birlikte, akıcı dili, anlaşılır üslubu ile her kesimden insanın rahatça okuyup anlayabileceği türdeki eser, alana merak duyan kişiler için, okuyucusunun bol olması temennisiyle tavsiye olunur.

Kaynakça

Gülten, S. (2023). *Türklerin Hz. Ali'si destanlar, efsaneler, menkıbeler*. Yeditepe Yayınevi.

Makale Bilgisi / Article Information

Atıf/Cite as

Demiral, A. C. (2025). Sadullah Gülten, 2023, Türklerin Hz. Ali'si destanlar, efsaneler, menkıbeler. İstanbul, Yeditepe Yayınevi. *SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 4, 130-136.

Demiral, A. C. (2025). Sadullah Gülten, 2023, Hazrat Ali of the Turks epics, legends, stories. İstanbul, Yeditepe Publishing House. *SUREK Journal of Alevism – Bektasism and Cultural Studies*, 4, 130-136.

Yazar / Author

Ayşe Ceyda DEMİRAL

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Alevi-Bektaşî Kültürü
Master Student, Ankara Hacı Bayram Veli University, Graduate School of Education, Alevi-Bektashi Culture
dayseceyda@gmail.com,  0009-0001-2488-7705

Geliş Tarihi / Received

30 Nisan / April 2025

Kabul Tarihi / Accepted

24 Haziran / June 2025

Yayın Tarihi / Published

30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu/Pub Date Season

Haziran / June

Sayı / Issue

4

Sayfa / Pages

130-136

Makale Türü / Article Types

Tanıtma / Review

Kapsam / Scope

Sosyal ve Beşerî Bilimler / Social and Humanitarian Sciences

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Ethical Statement

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

İntihal / Plagiarism

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

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

Makale tek yazarlıdır. / The article is single authored.

Çıkar Beyanı / Declaration of Interest

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

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License

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

Yayıncı / Published by

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



SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi, Sayı 3, 2024, 108-120

E-ISSN: 3023-5529

Yayın İlkeleri ve Yazım Kuralları

YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

Editör Kurulu

surekdergi@nevsehir.edu.tr

<http://surekdergi.nevsehir.edu.tr>

Amaç ve Kapsam

- SÜREK Alevilik-Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi, uluslararası hakemli bir dergidir. Yılda Yaz ve Kış olmak üzere 2 sayı (Haziran, Aralık) yayımlanır.
- Türkiye Türkçesi ve diğer Türk lehçelerinde, İngilizce, Almanca ve Rusça kaleme alınmış makaleler kabul edilmektedir. Bu dillerin dışında başta Arapça, Farsça ve Fransızca olmak üzere yazılmış makalelerin kabulü Yayın Kurulunun kararına bağlıdır.
- Derginin amacı, başta Alevilik-Bektaşilik olmak üzere çağdaş kültür bilimleri alanında yüksek akademik standartlarda disiplinlerarası çalışmalarla bilimsel bilgi birikimine katkı sağlamak, mevcut birikimi revize etmek, global bir perspektifle özgür bilimsel düşünce gücünü desteklemek, sorunsalları derinleştirmek, sivil toplum örgütleri, meslek kuruluşları ve araştırmacıların ulusal ve uluslararası düzeyde gelişimlerine yardımcı olmak, Alevilik-Bektaşilik ve kültürel araştırmalar alanındaki gelişmeleri takip etmek ve bu alanlarda akademik kaynak oluşturarak çalışmalarını görünür kılma ve yaygınlaştırmaktır.
- Dergide, başta Alevilik-Bektaşilik araştırmaları olmak üzere sosyal ve beşerî bilimlerin tüm alanlarıyla ilgili, kültürel araştırmalar çerçevesinde disiplinlerarası, özgün bilimsel çalışmalar yayımlanmaktadır. Alevilik-Bektaşilikle ilgili kültür bilimleri alanında araştırma, olgu sunumu, derleme, tezden yayın, çeviri, aktarma, kitap incelemesi türünden çalışmaları; yine bu alanda bilimsel yayınlar üzerine yapılan incelemeleri yayımlar. Dolayısıyla dergi, Alevilik-Bektaşilik kültür bilimleri kesişiminde, kapsam olarak uluslararası ve yerel nitelikteki akademik tartışmaları içeren özgün ve eleştirel katkıları beklemektedir.
- Kültür bilimleri dairesinde geleneksel sanatlar, halk hayatı, edebiyat, kültür tarihi, maddi kültür çalışmaları, performans çalışmaları, anlatılar, kent-köy kültürü, çevrimiçi topluluklar, gelenekler derginin ilgilendiği konuları kapsamaktadır. Özellikle Alevilik-Bektaşilik çerçevesinde inanç, yaşam tarzları, ocaklar, ritüel, kutsal mekân, kült vb. konuları ise derginin odak noktasını oluşturmaktadır.
- Dergiye gönderilen aday makalelerin daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış, yayımlanmak üzere kabul edilmemiş veya eş zamanlı olarak başka bir dergiye gönderilmemiş diğer bir ifadeyle yayın sürecinin devam etmiyor olması gerekmektedir.
- Bilimsel toplantılarda sunulan bildiriler, daha önce bildiri kitapçığında veya başka bir dergide yayımlanmamışsa Yayın Kurulu tarafından değerlendirmeye alınabilir. Her ne sebeple olursa olsun tam metin bildiri kitapçığında ya da başka bir yayın organında yayımlanan yazılar yayımlanmaz. Yayın Kurulu üyeleri ve editöryal ekip, gönderilen yazıların daha önce başka bir yayın organında yayımlanıp yayımlanmadığını araştırmak mecburiyetinde değildir. Söz konusu durumun etik sorumluluğu makale yazar veya yazarlarına aittir.

Araştırma Bütünlüğü

Farklı disiplinlerin ve yayın biçimlerinin farklı normlara sahip olduğunu kabul etmekle birlikte, SÜREK Dergisi'ne gönderilen makalelerde şu koşullar aranır: araştırma pratiğinde titizlik, dürüstlük ve mükemmellik, araştırmadaki tüm katılımcılara ve deneklere özen ve saygı, şeffaflık ve açık iletişim, araştırma yöntemi, konu bütünlüğü, bilimsel özgünlük, bilim alanı ile ilgili terminolojinin kullanımında ustalık, konu

SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi

SUREK Journal of Alevism – Bektasism and Cultural Studies

Sayı/Issue: 3, Aralık/December 2024

ile ilgili eski ve yeni çalışmaları görebilme, kullanılan kaynaklarda uygunluk ve yeterlilik, değerlendirme ve sonuca ulaşma yeteneği, alana katkı, dile hakimiyet/anlaşılabilirlik ve akıcılık.

Etik İlkeler ve Yayın Politikası

Yayın Etiği

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü'nün yayını olan SÜREK Alevilik-Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi (kısaca SÜREK), Yayın Etiği Komitesi'nin (Committee on Publication Ethics, COPE) açık erişimde sunduğu kılavuzlar ve politikalar doğrultusunda (Örneğin "Yayın Etiği Komitesi (COPE) Davranış Kuralları ve Dergi Editörleri İçin En İyi Uygulama Kılavuzları; "Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors" ve "COPE Best Practice Guidelines for Journal Editors") yayın yapmaya özen göstermektedir. SÜREK Dergisi, Yayın Etiği Komitesi'nin (Committee on Publication Ethics, COPE) etik bağlamında temel uygulamalarını (Yazarlık ve Katkı "Authorship and contributorship"; Çıkar çatışması, "Conflict of interest" ve Dergi yönetimi "Journal management" gibi) gözetmektedir ve etik konusunda uluslararası standartları yakalamak amacıyla Yayın Etiği Komitesi (COPE) tarafından sağlanan kaynakları dikkatle takip etmektedir.

SÜREK Dergisinin Etik Sorumlulukları

SÜREK Dergisi'nin baş editörü ve editörleri, gönderilen çalışmaların etik ilkelere uygunluğunu titizlikle incelerler. Araştırma suistimalinin meydana geldiği makaleleri tespit etmek ve yayınlanmasını önlemek için ciddi önlemler alırlar ve böylelikle bu tür suistimalleri teşvik etmezler veya bu tür suistimallerin yapılmasına bilerek izin vermezler. SÜREK Dergisi'nin baş editörü ve editörleri, etik ilkelere aykırılık tespit ederse (kullanılan verilerin manipüle edilmesi ve uydurma verilerin kullanılması gibi durumlar), makale yazar(lar)ının çalıştığı kuruma bu durum resmi yollardan bildirilir ve makale yayına kabul edilmez. SÜREK Dergisi ve baş editörü ve editörleri, gerektiğinde düzeltmeler, açıklamalar, geri çekmeler ve özürler yayınlamaya her zaman hazırdır.

Yazar(lar), makaleleri yayınlanmadan önce herhangi bir zamanda geri çekme, tekzip veya düzeltme talep etme hakkına sahiptir. Ancak, makalelerinin bir sayıda yayınlanmasından sonraki yalnızca beş gün içinde makalelerinin geri çekilmesini veya düzeltilmesini talep edebilirler. SÜREK Dergisi, gönderilen yazılarda düzeltme yapmak, yazıları yayımlamak ya da yayımlamamak hakkına sahiptir. Yayımlanması için SÜREK Dergisi'ne gönderilen yazıların telif hakları dergiye devredilmiş olur. Dergi yönetiminden izin alınmaksızın başka bir yayın organında bu yazılar yayınlanamaz, çoğaltılamaz ve kaynak gösterilmeden kullanılamaz. Yayımlanan makaleler için yazara/yazarlara telif ücreti ödenmez. Ayrıca yazardan/yazarlardan makale başvuru ücreti ve yayın ücreti alınmaz. Dergide yayımlanan yazıların hukuksal, bilimsel ve etik sorumluluğu yazara/yazarlara aittir. Yayın Kurulu ve editöryal ekip doğabilecek herhangi bir yasal yükümlülük kabul etmez.

Baş Editör, Editörlerin Etik Sorumlulukları

SÜREK Dergisi'nin baş editörü ve editörleri dergiye gönderilen makalelerin hangilerinin yayımlanacağını seçmek de dahil olmak üzere dergide yayınlanan her şeyden sorumludur. Derginin yayın kurulu ve editörleri bu seçimleri yaparken baş editöre yol gösterirler ve bai editör bu süreçte derginin yayın politikalarını da dikkate alır. Yayımlanacak makalelerin seçiminde baş editör ve editörler yazar(lar)ının cinsiyeti, ırkı, etnik kökeni, dini, vatandaşlığı ve siyasi değerleri dikkate alınmaksızın entelektüel içeriklerine göre değerlendirme yaparlar. SÜREK Dergisi'nin baş editörü ve editörleri, yazar(lar) ve/veya hakemler arasında kişisel özelliklere veya kimliğe dayalı olarak hiçbir zaman ayrımcılık yapmaz. Aksine, değerlendirme ve yayının her aşamasında çeşitliliği barındırır ve eşitliği teşvik eder. SÜREK Dergisi'nin baş editörü ve editörleri, yazar(lar) tarafından dergiye teslim edilen metinlerdeki yayınlanmamış materyal ve diğer bilgi ve verilerin, yazar(lar)ın açık ve yazılı izni olmaksızın hiç kimse tarafından kendi çalışmasında kullanılmasına müsaade etmezler. Yukarıda belirtilen ifadelerden de anlaşılacağı üzere, SÜREK Dergisi'nin baş editörü ve editörleri COPE de belirlenen çıkar çatışması, tarafsızlık, gizlilik ve diğer hususlara titizlikle uyar.

Hakemlerin Etik Sorumlulukları

SÜREK Dergisi'nin baş editörü ve editörleri tarafından inceleme/değerlendirmesi yapılması istenen hakemler, kendisine atanmış olan çalışmayı alanıyla ilgili bulmaması, eleştirmekte kendisini yeterli bulmaması ya da zamanında bir değerlendirme sunamayacak olması gibi durumda, hakemlik yapmayı reddedebilir.

Hakemler, değerlendirme yapacakları makaleler gizli dosyalardır. Bu sebeple, hakemler makaleleri yetkilendirilmiş kişiler dışındakilere göstermemeli ve makaleler hakkında tartışmamalıdır. Hakemlik sürecinde edinilen bilgi ve fikirler kişisel çıkar için kullanılmamalıdır.

Hakemlik, objektif, adil ve bilimsel etiğe uygun bir şekilde yapılmalıdır. Hakemler, yazar(lar)ın şahsına yönelik eleştiri yöneltmemeli ve iftira ve hakaret gibi aşağılayıcı kişisel yorumlardan kaçınmalıdır. Hakemler

yazar(lar)ın kökeni, cinsiyeti veya siyasal felsefesine bakılmaksızın eserleri değerlendirmelidir. Hakemler ayrıca, dergiye gönderilen metinlerin değerlendirilmesi için adil bir kör hakemlik süreci sağlamalıdır.

Hakemlik sürecinde eğer hakemler değerlendirdikleri makale ile başka makale arasında büyük oranda benzerlik veya örtüşme farkedelerse bunu derhal baş editöre bildirmelidir.

Hakemler, yazar(lar)ını bildikleri veya tahmin ettikleri ya da aralarında rekabet, iş birliği veya başka türlü ilişki veya bağlantılar sebebiyle ortaya çıkabilecek çıkar çatışmalarının var olduğu çalışmaları değerlendirmemelidir.

Hakemlik sürecinde hakemler, makalelerin düzeltilmesi ve/veya yayınlanması konusunda baş editöre ve editörlere destek olmalı ve makale kalitesinin artırılması için yazar(lar)a da yardımcı olmalıdır.

Yazar(lar)ın Etik Sorumlulukları

SÜREK Dergisi'ne gönderilen makaleler özgün olmalıdır. Makalelerin daha önce başka bir dergide yayınlanmamış olması veya başka bir dergide değerlendirme için gönderilmemiş olması gereklidir. Aynı çalışma metnini aynı anda birden fazla dergiye teslim etmek etik olmayan bir davranış olup kabul edilemezdir. Yazar(lar)ın bu hususlara dikkat etmesi son derece önemlidir. SÜREK Dergisine makale gönderen yazar(lar) yukarıdaki hususları taahhüt etmiş sayılır. Çalışmada kullanılan veriler çalışmada titizlikle sunulmalıdır. Bir çalışma yeterli düzeyde detay ve kaynak bilgisi içermelidir. Hileli ve bilinçli yanlış ifadeler, etik olmayan durumlara yol açabileceğinden kabul edilemez. Ayrıca yazar(lar) derginin yazım kurallarına titizlikle riayet etmelidirler. Yazar(lar); hakem, baş editör, editörler ve dil editörünün istediği değişiklikleri titizlikle gerçekleştirmelidir. Editör veya hakemler tarafından istenen ek belgeler sisteme yüklenmelidir. Verilen sürelerde istenen değişiklikler yapılmadığı durumlarda, makaleler tekrar değerlendirmeye alınmamak üzere yazar(lar)a iade edilecektir.

Yazar(lar)dan çalışmaları ile bağlantılı olarak değerlendirme aşamasında ihtiyaç duyulabilecek ilgili ham veriyi sunmaları istenebilecektir, dolayısıyla bu verilere erişimi sağlamaya hazır olmalı ve çalışmalarının yayınlanmasını takiben bu verileri makul bir süre elde tutmalılardır.

Yazar(lar) çalışmalarının özgün ve etik standartlara uygunluğunu belgelerle kanıtlamalıdır. Bu bağlamda yazar(lar) doğrudan veya dolaylı atıfları APA standartlarına göre yapmalı ve atıfta bulunduğu kaynakları kaynakça bölümüne eklemelidir. Ayrıca, yazar(lar) çalışmalarını sisteme yüklerken çalışmalarının benzerlik oranlarının %20'nin altında olduğunu *Identicate* raporuyla kanıtlamalıdır.

SÜREK Dergisi'nde yayın yapan yazar(lar) dergi politikası gereği en yakın bir yıl sonra tekrar yayın yapabilir. Ayrıca, SÜREK Dergisi'nin herhangi sayısında, yayın sayısının en fazla %25'i Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi akademik personeli tarafından yapılabilir.

SÜREK Dergisine çalışma gönderen yazar(lar) çalışmasına katkı sunan yazarları katkı oranında ilk yazardan sonra listelemelidir. Ayrıca yazarlar, kendi aralarında çıkar çatışması olmadığını beyan etmekle yükümlüdür. Değerlendirme süreci biten makalelerin sorumlu yazarları veya yazar sıraları değiştirilemez.

SÜREK Dergisi'ne makale gönderen yazarların ayrıca uyması gereken etik ilkeler şunlardır: Değerlendirilmek üzere SÜREK Dergisine gönderilen makaleler başka bir dergide yayınlanmamış veya değerlendirme için gönderilmemiş olmalıdır. Yüklenen makalelerde yer alan ve kullanılan tüm kaynaklara, bilimsel araştırma yöntemleri ve etik ilkeler doğrultusunda atıf yapılmış olmalıdır. Yazarlar verdikleri katkı oranında sıralanmış olmalıdır. Yazar(lar)ın çalışmaları özgün olmalı ve benzerlik oranı %20'nin altında olmalıdır. Çalışmada kullanılan katılımcılara ilişkin herhangi bir etik ihlal yapılmamış olmalıdır. "Yükseköğretim Kurumu Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi"ne uygun bir şekilde etik izinleri alınmış ve etik rapor da gönderilmiş olmalıdır. Etik rapor gerektirmeyen makalelerde yazar(lar), çalışmalarının etik rapor gerektirmediğini gösteren belgeyi imzalayıp derginin e-postasına göndermekle sorumludurlar. Gönderilen çalışmalar tezden çıkarılan bir makale veya daha önce konferansta sunulan bir bildiri ise yazar bilgi formunda belirtilmiş olmalıdır.

Yazar(lar), dergiye gönderdikleri çalışmaları üzerindeki mali hakları, özellikle işleme, çoğaltma, temsil, basım, yayım, dağıtım ve internet yoluyla iletim de dâhil olmak üzere her türlü umuma iletim haklarını SÜREK Dergisi'ne sınırsız olarak kullanılmak üzere devretmeyi kabul eder ve sistemdeki telif hakkı devir formunun ıslak imzalı halini derginin e-postasına göndermekle sorumludurlar. Çalışmayla ilgili olarak, telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslarca istenecek hak talebi veya açılacak davalarda SÜREK Dergisi'nin hiçbir sorumluluğu olmayıp sorumluluk tamamen yazar(lar)a aittir. Yazarlar derginin yayın politikasına, etik ve yazım kurallarına uymakla yükümlüdürler.

Yazarlar yayın sürecinde baş editör, editörler ve hakemlerin önerileri doğrultusunda gerekli düzeltmeler yapmayı kabul etmelidirler. Bu bağlamda yazar veya yazarlar, kendisine yapılan önerileri kabul etmezse söz konusu makale reddedilecektir. Ortak yazarlı makalelerde, diğer yazarlara ulaşılamaması durumunda sorumlu

yazar bütün sorumluluğu kabul etmiş sayılır. Dergide yayımlanmış makalelerin diğer çalışmalarda kullanılması, sadece atıf verilmesi halinde mümkündür. İnsanları veya hayvanları kapsayan araştırmalar, ilgili etik kurul(lar) tarafından onaylanmalıdır. Makaleler uluslararası etik ve yasal standartlara uygun olmalıdır. Ayrıca yazarların, insan katılımcılarının gizlilik haklarına saygı duymasını ve SÜREK Dergisi'ne makale göndermeden önce yayınlamak için gerekli her türlü izni almaları gerekmektedir.

Etik kurul raporu yayın süreci 2020 ve sonrasında başlayan tüm aday makaleler için zorunludur. Aday makaleyi gönderirken etik kurul raporunun ek olarak gönderilmesi gerekmektedir. Etik kurul izni gerektirmeyen aday makaleler için [etik kurul iznine gerek olmadığına dair yazar beyan formu](#) sorumlu yazar tarafından imzalanmış ve taranmış olarak gönderilmelidir.

Telif Hakkı ve Lisanslama

Makalelerdeki düşünce ve öneriler ile kaynakların doğruluğundan yazarlar sorumludur. Dergi'de yayımlanan makalelere telif hakkı ödenmez. Yazarlar, makalelerinin telif hakkından feragat etmeyi kabul ederek, basıma kabul edilen makalelerin telif hakkını SÜREK Dergisi'ne devrederler. SÜREK Dergisi, Creative Commons Atıf 4.0 ("CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. İçeriğin ticari amaçlı kullanımı için izin alınması gereklidir.

Açık Erişim Bildirimi

SÜREK Dergisi, Açık Erişim bir dergidir ve yayımladığı içeriği doğrudan açık erişime sunmaktadır. Dergi, yayımladığı içerikle bilimin Açık Erişim Politikası'yla desteklenmesi ve geliştirilmesine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dergimiz açık erişimi desteklemektedir. Açık erişim politikası gereğince, dergi sayıları ve makaleler derginin web sayfasında yer alır ve makalelerin tam metinlerine pdf dosyası olarak erişilebilir. Yayımlanmış makalelerin kişisel web sayfası ya da kurumsal arşivlerde saklanmalarına engel herhangi bir kısıtlama bulunmamaktadır.

Arşivleme

SüreK Dergisi'nin elektronik hâli <https://hbvenstitu.nevsehir.edu.tr/tr> ve indekslerde arşivlenmektedir. Derginin herhangi bir nedenle yayın hayatına veda etmesi durumunda geçmişte yayımlanan yazılara buralardan ulaşılabilir. ULAKBİM TR Dizin kuralları gereği makalelerde yer alan tüm yazarların ORCID numaralarının makalenin son şekline eklenerek gönderilmesi gerekmektedir.

Makale Gönderme

- SÜREK Dergisi'ne makale göndermek isteyen yazarların <https://hbvenstitu.nevsehir.edu.tr/tr> adresindeki formları temin ederek surekdergi@nevsehir.edu.tr adresine göndermeleri gerekmektedir. Formlarda yazara/yazarlara ve makaleye ait bilgilere eksiksiz yer verilmelidir. Ancak makale dosyalar hakemlere gönderildiği için makale dosyasında yazarın/yazarların kimliğini belli eden bilgiler bulunmamalıdır. Makalenin hakem süreci tamamlandıktan sonra yazarla/yazarlarla ilgili bilgiler dosyalardan alınarak makaleye eklenecektir.

- Makalenin, SÜREK Dergisi'nin surekdergi@nevsehir.edu.tr veya surekdergi@gmail.com mail adreslerine gönderilmesi, yayımı için başvuru olarak kabul edilir ve yazının değerlendirme süreci başlatılır. Birden fazla yazarlı makalelerde, yazarların telif haklarını makaleyi sisteme yükleyen yazara devrettikleri kabul edildiğinden, Yayın Kurulu yazarların her birinden telif hakkı talebinde bulunmaz. Bu konuda sorumluluk, makaleyi sisteme yükleyen yazara aittir.

- Dergiye gönderilen makale, daha önce sempozyum/kongrede sunulan bir bildiri ise veya tezden üretilmişse bu durum çalışmada mutlaka belirtilmelidir.

Editöryal Süreç

SÜREK Dergisi objektif, bağımsız yayın politikasına önem vermektedir. Dergiye gönderilen makaleler ilk olarak dergi editörleri tarafından ön incelemeden geçirilir. Bu aşamadan sonra editörler ve Yayın Kurulu tarafından makalenin, derginin yayın ilkelerine uygunluğu incelenir ve uygun görülenler dil editörlerine atanır. Bunun yanında dergi yayın ilkelerine uymayan makaleler kesinlikle reddedilir. Editör ve Editör Yardımcıları, makaleleri alana katkısı yönünden inceler ve makalenin değerlendirmeye alınıp alınmaması konusunda görüş bildirirler. Editör ve Editör Yardımcıları, makalelerin uygunluğuna ve yayınına karar verirken yazarın/yazarların ırkı, cinsiyeti, inancı, uyruğu gibi etkenleri değil, derginin yayın politikasını ve bilimsel hassasiyeti göz önünde bulundurur. Ayrıca Editör ve Editör Yardımcıları, okuyucu ve yazarların ihtiyaçlarını karşılamaya gayret ederler. Dergiyi sürekli geliştirmeye çalışırlar. Akademik ilkelerin bütünlüğünü korumaya özen gösterirler. Gerekli durumlarda düzeltmeler, açıklamalar, geri çekme konularında inisiyatif alırlar. Sekreteryaya ile birlikte yazarlara her konuda rehberlik ederler. Dergideki hakem değerlendirme süreçlerinin adil, tarafsız ve zamanında yapılmasını sağlamaya çalışırlar.

Hakem Süreci

Hakem süreci, yayın standartlarını korumak için kritik öneme sahiptir. Dergi olarak çifttarafli kör hakemlik prensibine bagli kalınmaktadır. Tüm yayınların titiz, adil ve etkili hakem süreci sonrası değerlendirilmesi hedeflenmektedir. Hakemler hakemlik ile ilgili en iyi uygulama yönergelerine uygun davranmaları için teşvik edilir. Gizliliğin değerlendirme sürecinin bir parçası olması ilkesi ile hakem değerlendirme sürecinde yazarların ve hakemlerin gizliliğini korumak önemsenmektedir. Bu bağlamda, hakemler ve yazar(lar) birbirlerini asla tanımazlar. Hakemler gizlilik politikasına göre çalışırlar. Ulaştıkları bilgi ve değerlendirme sonuçlarını yazar dâhil üçüncü kişilerle paylaşamazlar. Hakemler dergi yayın politikası ve yazım kurallarına göre tarafsız, adil ve yapıcı olmak üzere çalışırlar. Hakemler, yazarlara önerilerde bulunarak hataların giderilmesine yardımcı olurlar. Hakemlerin kendilerine gönderilen makaleleri belirtilen sürede değerlendirememeleri durumları varsa veya kendilerine iletilen yazılarda kendilerini yetersiz hissetmelerini gerektiren bir durum söz konusu ise bu hususta editörleri bilgilendirmelidirler.

Hakem değerlendirmesi sonucu iki olumlu rapor alan makaleler yayımlanmaya hak kazanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde makalenin üçüncü bir hakeme gönderilmesi dergi editörlüğünün tasarrufundadır. Makaleyi değerlendirmeleri için hakemlere verilen süre 15 gündür. Ancak bu süre zarfında değerlendirmeyi tamamlamayan hakemlere 5 gün ek süre verilir. Ön incelemesi yapıp editör, yayın kurulu, dil editörü ve hakem süreci aşamalarından geçen bir makalenin değerlendirme süreci yaklaşık 6-8 hafta sürebilir. Hakemlerden olumsuz rapor alan makaleler yayımlanmaz ve yazarına/yazarlarına iade edilmez. Yazarlar, hakemlerin ve Yayın Kurulunun eleştirisi, öneri ve düzeltme taleplerini dikkate almak zorundadır. Kabul etmedikleri herhangi bir sorun varsa, gerekçelerine itiraz etme hakları vardır.

İntihal ve Mükerrer Yayın Politikası

Dergi bilimsel bilginin etik ve akademik bütünlüğü ihlal ederek kullanılmasına karşı özenle hareket eder. Başka bir kişinin çalışmasını kaynak gösterilmeksizin kelimesi kelimesine alıntılamak, kelimelerin bazılarını veya sırasını değiştirerek başka bir kişinin çalışmasını yeniden yorumlamak, birinin fikirlerini referans vermeden kullanma, internet ortamındaki kaynakların kaynak gösterilmeksizin kullanılması, yazıların kendi çalışmalarının bir parçası olarak kullanma şeklinde gerçekleştirilebilecek intihal olaylarına karşı makalelerinin dergiye yüklenmeden önce intihal raporu ile birlikte sunulması gerekmektedir. Dergiye gönderilen makaleler intihal tespit programı olan *iThenticate* ile taranmaktadır. Benzerlik oranının yüksek çıkması durumunda makale reddedilir. Kabul edilen makaleler raporuyla birlikte hakemlere sunulmaktadır. Makaleler için %20 ve üzeri benzerlik oranları kabul edilmemektedir.

Bir eser veya bir eserin önemli bölümleri, eserin yazar veya yazarları tarafından birden çok kez yayımlandığında gereksiz yayın veya "kendiliğinden intihal" meydana gelir. Bu durum aynı veya farklı bir dilde olabilir. Tekrar Yayın / Duplication / Çoklu Yayın / Bilimsel Yanıltma, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kuruluna göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayımlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılarak dergi tarafından kabul edilmemektedir.

Çeşitli Hususlar

- Derginin her sayısı için yayımlanacak makale sayısı en fazla **8 (sekiz)**'dir (özel sayılarda bu rakam farklılık gösterebilir). Genel prensip olarak, yayımlanmasına karar verilen makaleler geliş tarihine göre derginin ilgili sayısına kabul edilir. Söz konusu sayı için makale sayısının **8 (sekiz)**'yi aşması durumunda, sayıyaşan makaleler bir sonraki sayıya devredilir. Ancak yayına kabul edilen tüm makaleler içinden, konusuitibariyle özgün olması dikkate alınarak ilgili sayıya dâhil edilecek makaleleri seçme hakkı Baş editör ve Editörlere aittir. Ayrıca makalelerin dergideki sıralaması da editörlerin tasarrufundadır. Sürek Dergisi'nin misyonu ve vizyonu gereği yabancı dilde yapılan yayınlar, sıralama dikkate alınmaksızın en yakın sayıya atanır.

- Bir takvim yılı içerisinde, aynı yazara ait en fazla **1 (bir)** tane makale (ortak yazarlı makaleler dâhil) yayımlanabilir.

- Sempozyum, kongre, kurultay gibi bilimsel toplantılarda sunulan bildirilerin dergide yayımlanabilmesi için sunulduğu tarihin üzerinden en fazla **5 (beş)** yıl geçmiş olması gerekmektedir.

- Burada belirtilmeyen hususlar için karar yetkisi, dergi Yayın Kuruluna aittir.

Yazım Kuralları

Yayımlanmak üzere SÜREK Dergisi'ne gönderilen makalelerin başında Türkçe ve İngilizce başlık ve Türkçe "Öz" ve İngilizce "Abstract" mutlaka bulunmalıdır. Türkçe Öz, en az 150, en fazla 200 kelime olmalıdır. Öz içinde kaynak, şekil, çizelge vb. unsurlarayer verilmemelidir. Özetin altına makaleyi tanımlayan yeterli sayıda (en az 3 ve en çok 5) anahtar kelimeler verilmelidir. Yazı bir başka dilde yazılmışsa başlığın ve Özetin Türkçe tercümeeri verilmelidir. Türkçe ve İngilizce Özetler, çalışmanın amacını, yöntemini ve

sonucunu kapsamalıdır. Dergiye gönderilen makale öz, abstract, atıflar, kaynaklar ve ekler dâhil en az 4 bin, en fazla 10 bin kelime olmalıdır. Makalede atıf sistemi olarak **APA** kullanılmalıdır. Kaynak gösteriminde dipnot kesinlikle kullanılmamalıdır. Sadece gerekli durumlarda açıklamalar için dipnota başvurulmalı ve dipnotların numaralandırılmasıdır. İmla ve noktalama açısından, metnin gerektirdiği zorunlu haller dışında, Türk Dil Kurumu'nungüncel İmla Kılavuzu esas alınmalıdır. Dergi sistemine yüklenen makaleler Microsoft Word programında hazırlanmalı, aşağıdaki değerlere uygun bir biçimde düzenlenmelidir:

Kağıt Boyutu	A4 Dikey
Üst Boşluk	2,5 cm
Alt Boşluk	2,5 cm
Sol Boşluk	2,5 cm
Sağ Boşluk	2,5 cm
Yazı Tipi	Garamond
Yazı Tipi Stili	Normal
Yazı Boyutu (Başlık ve Metin)	11
Yazı Boyutu (Özetler)	10
Yazı Boyutu (Dipnot)	10
Tablo-Grafik	10
Paragraf Aralığı	Önce 6 nk, sonra 6 nk
Satır Aralığı	Tek (1)

- Microsoft Word programında bulunmayan bir yazı tipinin (font) kullanıldığı çalışmalarda, makale ile birlikte font dosyası da sisteme yüklenmelidir.
- Makalelerde sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir.
- Makale başlığı dâhil olmak üzere tüm alt başlıklar koyu ve başlıklardaki her bir kelimenin sadece ilk harfi büyük olmalıdır.
- Aday makalelerin sonunda genişletilmiş İngilizce Özet (Extended Summary) yer almalıdır. Extended Summary kısmında alt başlıklar bulunmamalıdır. Extended Summary kısmı okuyuculara araştırmanın tamamı ile ilgili bilgiler vermelidir (araştırmanı amacı, yöntemi, bulguları ve sonuçları, vb.). Extended Summary kısmı yeni sayfadan başlamalı ve 750-1000 sözcükten oluşmalıdır. Bu kısım dil bilgisi, anlatım ve kapsam açısından özenle yazılmalıdır.
- Makalenin sonunda kaynakça bulunmak zorundadır. Yararlanılan kaynaklar, yazar soyadlarına göre alfabetik olarak sıralanmalıdır.
- Arapça, Farsça veya Rusça dillerinde yazılan makaleler için Latince kaynakça verilmesi zorunludur.

MAKALE ŞABLONU

TÜRKÇE BAŞLIK

Garamond, 12 punto, düz, kalın (bold), ortalı, her kelimenin ilk harfi büyük ve tek (1) satıralığı olmalıdır.

İNGİLİZCE BAŞLIK

Garamond, 11 punto, düz, kalın (bold), ortalı, her kelimenin ilk harfi büyük ve tek (1) satıralığı olmalıdır.

Öz

Öz, makalenin ana kısımlarının (amaç, önem, yöntem, bulgular, tartışma, sonuç ve öneriler) kısa bir özetini içermelidir. Öz, en az 150, en fazla 200 kelimeden oluşmalıdır. Garamond yazı karakteriyle 10 punto, düz, iki yana yaslı ve tek (1) satır aralığı olmalıdır.

Anahtar Kelimeler: En az 3, en fazla 6 olmalıdır. Her anahtar kelimeden sonra alt satıra geçilecek ve virgül kullanılacaktır. Bütün sözcükler büyük harfle başlayacaktır.

Abstract

Abstract, Öz ile tutarlı olmalıdır. Öz için yukarıda belirtilen kurallar Abstract için de geçerlidir. Garamond yazı karakteriyle 10 punto, düz, iki yana yaslı ve tek (1) satır aralığı olmalıdır. Öz için aranan kelime sınırı Abstract için geçerli değil. Abstract da Öz gibi tek paragraftan oluşmalıdır.

Keywords: Keywords, Türkçe anahtar kelimeler ile uyumlu olmalıdır. Anahtar kelimeler için yukarıda verilen kurallar keywords için de geçerlidir.

Giriş

Makalede Giriş başlığı numaralandırılmamalıdır. Giriş başlığından sonraki başlıklar ve alt başlıklar hiyerarşik olarak numaralandırılmalıdır. Başlıklarda ve alt başlıklarda her kelimenin ilk harfi büyük yazılmalıdır. Başlıklar ve bütün metin Garamond yazı karakteriyle olmalıdır. Ancak bazı çalışmalarda özel font kullanılmışsa bu fontlar da makale ile birlikte sisteme yüklenmelidir.

Giriş başlığı 11 punto, kalın (bold), düz, ortalı yazılmalıdır. Giriş başlığı öncesi 6 nk, sonrası 6 nk boşluk bırakılmalıdır.

Paragraflar öncesi 6 nk sonrasında 6 nk boşluk bırakılmalıdır. Paragraf başları soldan 1 cm içeriden ve iki yana yaslı olmalıdır. Tüm metinde satır aralığı “tek” olmalıdır. Sayfa kenar boşlukları “Normal” (alt, üst, sağ, sol 2,5 cm) olmalıdır.

1. Birinci Düzey Başlık

Birinci düzey başlıklar; 11 punto, düz, kalın ve soldan 1 cm içeriden yazılmalıdır. Her kelimenin ilk harfi büyük olmalıdır. Birinci düzey başlık öncesi 6 nk, başlık sonrası 6 nk boşluk bırakılmalıdır. Gerekliği kadar birinci düzey başlık kullanılabilir.

Paragraflar öncesi boşluk olmamalı, paragraflar sonrası 6 nk boşluk bırakılmalıdır. Metin, Garamond yazı karakteri, 11 punto, düz ve iki yana yaslı olarak yazılmalıdır.

1.2. İkinci Düzey Başlık

İkinci düzey başlıklar; 11 punto, italik, kalın ve soldan 1 cm içeriden olmalıdır. Her kelimenin ilk harfi büyük yazılmalıdır. İkinci düzey başlık öncesi 6 nk, başlık sonrası 6 nk boşluk bırakılmalıdır. Gerekliği kadar ikinci düzey başlık kullanılabilir.

Paragraflar öncesi boşluk olmamalı, paragraflar sonrası 6 nk boşluk bırakılmalıdır. Metin, Times New Roman yazı karakteri, 11 punto, düz ve iki yana yaslı olarak yazılmalıdır.

1.2.1. Üçüncü Düzey Başlık

Üçüncü düzey başlıklar; 11 punto, italik ve soldan 1 cm içeriden olmalıdır. Her kelimenin ilk harfi büyük yazılmalıdır. Üçüncü düzey başlık öncesi 12 nk, başlık sonrası 6 nk boşluk bırakılmalıdır. Gerekliği kadar üçüncü düzey başlık kullanılabilir.

Paragraflar öncesi boşluk olmamalı, paragraflar sonrası 6 nk boşluk bırakılmalıdır. Metin, Times New Roman yazı karakteri, 11 punto, düz ve iki yana yaslı olarak yazılmalıdır.

Alıntılar

Doğrudan aktarmalarda alıntı, ana düşünce, biçim ve içerik yönünden değiştirilmeden çalışmada yer alır. 40 kelimeden daha kısa olan alıntılar tırnak işareti (“”) içinde ve normal satır aralıklarıyla yazılır. Orijinal kaynak üç nokta içermedikçe, alıntının başına ve/veya sonuna üç nokta eklenmemelidir.

Metin içinde verilecek olan alıntılar çift tırnak içinde verilmelidir (Bkz. Alıntı 1.) ve (Bkz. Alıntı 2.). Ancak alıntı yapılan metnin orijinalinde çift tırnak içinde verilmiş ifadeler var ise bu aktarmalar tek tırnak işaretleri içinde gösterilmelidir. (Bkz. Alıntı 1., Alıntı 2. ve Alıntı 3.) Tırnak işaretleri kapatılırken alıntı içinde orijinal metnin parçaları olan noktalama işaretleri kullanılmalıdır; orijinal metnin parçaları olmadığı durumlarda sadece nokta ve/veya virgül kullanılmalıdır.

Alıntı 1:

Yazar bu konuyla ilgili olarak makalesinde, “semahın Safevî Devleti çerçevesinde varlığının tespiti, yeri ve özelliklerinin ortaya konulması, günümüz Alevilik ve Bektaşilik ve Safevî tarihi araştırmaları açısından da önem arz etmektedir.” (Baharlı, 2021, s. 12) şeklinde görüş beyan etmektedir.

Alıntı 2:

Baharlı (2021) şu açıklamada bulunmuştur: “15. ve 16. yüzyıllarda Anadolu Alevi ve Bektaşi zümrelerle yakın ilişkide olan Erdebil Tekkesi ve bu tekleden gelen Safevî Devleti’nin Anadolu Alevi ve Bektaşiliği üzerine karşılıklı ciddi etkiler olduğunu bilinmektedir.” (s. 13).

40 kelime ve daha uzun alıntılar, sıkıştırılmış paragraf şeklinde blok alıntı olarak biçimlendirilir. Bu amaçla, blok biçimindeki alıntı yeni satırdan başlamalı ve her iki taraftan, soldan ve sağdan, girinti oluşturulacak şekilde 2 cm içeriden yazılır. Alıntının tamamı tek satır aralığı ile yazılmalıdır. Blok alıntılar için tırnak işaretleri kullanılmaz. Blok alıntı içindeki her türlü alıntılama çift tırnak işaretleri ile belirtilmelidir.

Blok Alıntı:

Saltanat mercii, hükümet paylı, görkem kubbeli, saadet dönüşlü, seyyidlik nesepli, saltanat ve hükümet ve izzet ve ikbal mücadelecisi Şah İsmail (Allah adaletinin esasını temelli kılın ve Allah onu din günü bağışlasın) cenapları muhabbet yüzünden ve niyet saflığıyla bildirilip göndermiş olduğu şahane selamlar ve dualar şehirleri tesbih eden kabilelerle ve gece gündüz zikir okuyanların hızlı develeriyle ithaf edilip yöneltmiş, sultanın hatırının

teveccühünü saadete mazhar tarafınıza yönelmiş ve sarf edilmiş bilsinler ve her zaman hayır dolu hallerini sormakla ilgili ve haber alıcı sayınsınlar (Baharlu, 2023, s. 12).

Diğer Alıntı Türleri:

(TSMA, E 6321).

(Hoca Sadettin Efendi, No 3041).

(Mühimme Defteri 85, hk. 151).

Tablolar, Şekiller ve Görseller

Tablolar ve şekiller ilgili metnin içinde yer almalıdır. Bütün tablo ve şekiller ayrı ayrı ardışık olarak numaralandırılmalıdır. Bunlara metin içinde (Tablo 1), (Şekil 1) şeklinde atıfta bulunulmalıdır. Her bir tablo ve şekil için uygun bir kısa tanım kullanılmalı ve tanım Tablo/Şekil başlığının altında, tablonun/şeklin üstünde olmalıdır. Ayrıca tablo veya şekil bir başka kaynaktan alındıysa kaynak bilgisine de yer verilmelidir.

Tablo ve şekiller, soldan paragraf hizasından başlatılmalıdır. Tablo/Şekil başlıkları 10 punto ve koyu olmalıdır. Tablonun/Şeklin açıklamasını içeren tanım, 10 punto ve normal olmalıdır. Tablolar ve şekiller, Dergi için belirlenen kenar boşluklarına sığmıyorsa bu durumda tablo ve şekiller metin içerisine resim (.jpeg, .png) olarak yerleştirilmelidir.

Resim, fotoğraf, grafik, afiş vb. gibi her türlü görsel, tablo ve şekiller için belirlenen kriterlere göre düzenlenmelidir.

Tablo 1.

Tablo Başlığı (Tablo başlıkları ve metin 10 punto, tablo ve numarası koyu, açıklama normal)



Kaynak (10 punto ve italik)

Sonuç

Sonuç başlığı da Giriş başlığı gibi numarasız olmalıdır. Sonuç başlığı 11 punto, kalın, düz, ortalı yazılmalıdır. Sonuç başlığı öncesi 6 nk, sonrası 6 nk boşluk bırakılmalıdır.

Paragraflar öncesinde boşluk olmamalı, sonrasında 6 nk boşluk bırakılmalıdır. Paragraf başları soldan 1 cm içeriden ve iki yana yaslı olmalıdır.

Kaynakça

Kaynakça, Dergi Yazım Kurallarına göre oluşturulmalıdır.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı (Zorunlu Beyan)

Bu kısımda araştırma ve yayın etiğine ilişkin yazar(lar)ın beyanına yer verilecektir. Tüm makaleleri için mutlaka bu başlığa yer verilmelidir. Örneğin;

Araştırmacılar verilerin toplanmasında, analizinde ve raporlaştırılmasında her türlü etik ilke ve kurala özen gösterdiklerini beyan ederler.

Yazarların Makaleye Katkı Oranları (Zorunlu Beyan)

Bu kısımda, tek yazarlı makaleler için yazarın makaleyi tek başına hazırladığına ilişkin beyanına, çok yazarlı makalelerde ise tüm yazarların ayrı ayrı katkı oranlarına ilişkin bilgilerine yer verilecektir. Tüm makaleler için mutlaka bu başlığa yer verilmelidir. Örneğin;

Makale tek yazarlı olarak hazırlanmıştır.

Yazarlar çalışmaya eşit oranda katkı sağlamıştır"

1. yazar %60 oranında, 2. yazar %40 oranında katkı sağlamıştır.

Çıkar Beyanı (Zorunlu Beyan)

Bu kısımda yazarların çıkar çatışması durumuna ilişkin beyanlarına yer verilecektir. Tüm makaleleri için mutlaka bu başlığa yer verilmelidir. Örneğin;

Yazarlar arasında herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Destek ve Teşekkür (Varsa, zorun değil)

Herhangi bir kurum veya kuruluş tarafından destek alındıysa, alınan desteğe yönelik bilgilendirme (kurum adı, proje numarası vb.) yapılmalıdır. *(Zorunlu olmayan beyan)*

Yazarların teşekkür etmek istedikleri kişi veya kurumlara ilişkin bilgilendirme yapılmalıdır. *(Zorunlu olmayan beyan)*

Etik Kurul İzni

Etik Kurul İzni Belgesi gerektiren makalelerde bu husus hem başlığa dipnot verilerek hem de yöntem kısmında metin içerisinde belirtilmelidir. Çalışma için hangi kurumdan, hangi tarihte Etik Kurul Raporu alındığı bir cümle ile kısaca belirtilmelidir.

Ekler

Çalışmada ekler varsa bu başlık altında verilebilir.

KAYNAKÇA OLUŞTURMA

Sürelili Yayınlar

Dergi Makale Referansları

Bilimsel/Akademik Dergi Makalesi

Sürelili Yayınlarda Tek Yazarlı Makale

Kalıp: Yazarın soyadı, Yazarın Adının Baş Harf. (Yıl). Makalenin başlığı. *Sürelili Yayının Adı, Cilt*(Sürelili yayının sayısı), Sayfa aralığı. <http://doi.org/xx.xxxxxxxx>

ÖRNEK:

Akın, E. (2021). Sanal ortamda veli kültürünün yeniden inşası: Hacı Bektaş Veli örneği. *Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Hacı Bektaş Veli Özel Sayısı*, 118-134. <https://doi.org/10.30783/nevsosbilen.1007433>

Baharlı, İ. (2021). Safevi dönemi Kızılbaş Türkmen toplumunda kadın (Bir Kızılbaş kadın örneği Taçlı Begüm). *TUDED Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 61(1), 339-355. <https://doi.org/10.26650/TUDED2021-918536>

Barkan, Ö. L. (2015). İstila devirlerinin kolonizatör Türk dervişleri ve zaviyeler. *İnsan&İnsan*, 5, 5-37.

Baharlı, I. (2023). Witnessing the relationship between Sultan Bayezid II and Shah Ismail Safavid: two letters as primary sources. *Journal of Alevism-Bektashism Studies*, 27, 3-18. <https://doi.org/10.24082/2023.abked.413>

Topuz, B. (2023). Three concepts that are confused with each other in academia: Alevism, Bektashism, and Shiism. *Journal of Alevism-Bektashism Studies*, 27, 57-82. <https://doi.org/10.24082/2023.abked.400>

Not: Makalenin DOI'si varsa, DOI'yi kaynağa ekleyin. Makalenin DOI'si yoksa kaynağı sayfa aralığından sonra sonlandırın. Bu durumda kaynak, basılı bir dergi makalesi ile aynıdır.

Sürelili Yayınlarda İki Yazarlı Makale

Kalıp: Birinci yazarın soyadı, Adının baş harf. ve İkinci yazarın soyadı, Adının baş harf. (Yıl). Makalenin başlığı. *Sürelili Yayının Adı, Cilt*(Sürelili yayının sayısı), Sayfa aralığı. <http://doi.org/xx.xxxxxxxx>

ÖRNEK:

Karlıdağ, S. ve Kuşdil, M. E. (2021). Alevilerin kent yaşamındaki kimlik repertuarına sosyal psikolojik bir bakış: Etnik kimliğin, ana dilin ve grup içi temsillerin benlik kategorizasyonundaki rolü. *Alevilik-Bektasilik Araştırmaları Dergisi*, 23, 43-80. <https://doi.org/10.24082/2021.abked.288>

Güllüpcinar, F. ve Özkan, Ö. (2021). Etnografik mülakatın imkân ve sınırlılıkları üzerine: Konumsallık, etik ve inşa sorunları. *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 54, 11-40. <https://doi.org/10.53568/yyusbed.1052223>

Köse, M. Z. ve Artan, M. (2021). Müslümanlar nezdinde Mehdi tasavvuru: 610-765 yılları arasında köken ve etkiye dair tespitler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 98, 171-196. <http://doi.org/10.34189/hbv.98.008>

Sürelili Yayınlarda Üç ve Daha Fazla Yazarlı Makale

Kalıp: Birinci yazarın soyadı, Adının baş harf., İkinci yazarın soyadı, Adının baş harf. ve Üçüncüyazarın soyadı, Adının baş harf. (Yıl). Makalenin başlığı. *Sürelili Yayının Adı, Cilt*(Sürelili yayının sayısı), Sayfa aralığı. <http://doi.org/xx.xxxxxxxx>

Cilt Numarası Olup Sayı Numarası Olmayan Makale

ÖRNEK:

Sanchiz, M., Chevalier, A., & Amadieu, F. (2017). How do older and young adults start searching for information? Impact of age, domain knowledge and problem complexity on the different steps of information searching. *Computers in Human Behavior*, 72, 67-78. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2017.02.038>

Cilt Numarası Olmayıp Sayı Numarası Olan Makale**ÖRNEK:**

Öztürk, V. (2021). Method in XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi: Albert Thibaudet's Influence on Ahmet Hamdi Tanpınar. *Bilgi*, 99, 163-180. <https://doi.org/10.12995/bilgi.9907>

Çift Soyadlı Yazar**ÖRNEK:**

Biber-Vangölü, Y. (2021). Locating the European carnival in the cultural history of Britain. *Milli Folklor*, 17(131), 131-140. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/millifolklor/issue/66180/716895>

Popüler Dergi Makalesi

Kalıp: Yazarın soyadı, Yazarın Adının Baş Harfî. (Yıl, Ay Gün). Makalenin başlığı. *Derginin adı*, Cilt(Derginin sayısı), Sayfa aralığı. <http://doi.org/xx.xxxxxxxx>

ÖRNEK:

Artan, M. (2022, Eylül). Hacı Bektaş Ocağı'nda Bir Sahib-i Huruc Şah Kalender Çelebi. *Aktüel Tarih*, (4), 116–119.

Gazete Makalesi**Basılı Gazete Makalesi**

Kalıp: Yazarın soyadı, Yazarın Adının Baş Harfî. (Yıl, Ay Gün). Makalenin başlığı. *Gazetenin adı*, Sayfa aralığı.

ÖRNEK:

Çetin, E. (1988, Şubat 18). Kadının adı yok. *Milliyet*, 10.

Çevrimiçi Gazete Makalesi

Kalıp: Yazarın soyadı, Yazarın Adının Baş Harfî. (Yıl, Ay Gün). Makalenin başlığı. *Gazetenin adı*. URL adresi

ÖRNEK:

Kırıkkanat, M. G. (2022, Ocak 2). Yeşilçam iktidarı istiyoruz!. *Cumhuriyet*. <https://www.cumhuriyet.com.tr/yazarlar/mine-g-kirikkanat/yesilcam-iktidari-istiyoruz-1897052>

Blog Yazısı

Kalıp: Yazarın soyadı, Yazarın Adının Baş Harfî. (Yıl, Ay Gün). Blog başlığı. *Blog sayfası*. URL adresi.

ÖRNEK:

Aktan, D. (2022, Şubat 4). Nefret ettiğimiz markalara neden aşık oluruz?. *Harvard Business Review Türkiye*. <https://hbrturkiye.com/blog/nefret-ettigimiz-markalara-neden-asik-oluruz>

Not: Blog gönderileri, dergi makaleleriyle aynı formatı takip eder. Blog adı, tıpkı bir dergi başlığı gibi italik yazılır.

Kitap/E-Kitap Referansları**Tek Yazarlı Kitap**

Kalıp: Yazarın soyadı, Yazarın adının baş harfî. (Yıl). *Kitabın adı*. Yayınevi.

ÖRNEK:

Yaman, M. (2011). *Alevilik; inanç, edep, erkan*. Demos Yayınları.

Artan-Ok, M. (2023). *Türk İslam düşüncesinde Mehdilik; Osmanlı'da Şahkulu örneği*. Alfa Yayınları.

Ocak, A. Y. (1989). *La Revolte De Baba Resul Ou La Formation De L'Heterodoxie Musulmane En Anatolie Au XIII Siecle* (1nd ed.). Türk Tarih Kurumu.

Çok Yazarlı Kitap

Kalıp: Yazarın soyadı, Yazarın adının baş harfî. ve Yazarın soyadı, Yazarın adının baş harfî. (Yıl). *Kitabın adı*. Yayınevi.

ÖRNEK:

Akın, B. ve Baharlı, İ. (2022). *Erbabü't-Tarik XVII. Yüzyıl'a Ait Bir Kalenderi Erkannamesi (Çeviri-Tıpkıbasım-İnceleme)*. Paradigma Akademi Yayınları.

Not: Hem basılı kitaplar hem de e-kitaplar için aynı biçimler kullanılmalıdır. E-kitaplar için informat, platform veya cihaz (örn. Kindle) referansta yer almaz.

Kitap Bölümü

Kalıp: Yazarın soyadı, Yazarın adının baş harfî. (Yıl). Kitap bölümünün adı. *Kitabın adı* (Sayfa aralığı) içinde. Yayınevi.

ÖRNEK:

Sachedina, A. (2005). Allah'ın Velîsi ve Peygamber'in vasîsi: Oniki İmamcı Şîî inancında Ali b. Ebî Tâlib. *Tarihten Teolojiye: İslam İnançlarında Hz. Ali* (3-24) içinde. Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Al-Haq Z (2006) Spiritual dimensions of Mahdism in the modern age. *The Selective of the Second International Conference of the Mahdism Doctrine* (2nd ed., pp. 53-58) Bright Future Institute.

Editörlü/Ciltli Kitapta Bölüm

Kalıp: Yazarın soyadı, Yazarın adının baş harfi. (Yıl). Kitap bölümünün adı. Editörün adının baş harfi. Editörün soyadı (Ed.), *Kitabın adı* (Sayfa aralığı) içinde. Yayınevi.

ÖRNEK:

Türer, O. (2005). Osmanlı toplumunda tasavvuf ve sufiler. A. Y. Ocak (Ed.), *Osmanlı Anadolu'sunda tarikatların genel dağılımı* (207-246) içinde. T.T.K. Yayınları.

Akın, B. (2020). Alevi-Bektaşî inancında taş-kaya-duvar yürütme motifi etrafında oluşan anlatılar üzerine bir anlam çözümlemesi. B. Akın (Ed.), *Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği) -I* (187-229) içinde. Paradigma Yayınları.

Blake, S. P. (2016). Time as apocalypse: millenarian movements in the Safavid, Mughal, and Ottoman Empires. B. Kuşpınar (Ed.), *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu/08-11 Ekim 2015* (19-36) içinde. (Cilt 2). Bilir Matbacılık.

Çeviri Kitap

Kalıp: Orijinal kitabın yazarının soyadı, Adının baş harfi. (Yıl). *Kitabın adı*. (Çevirmenin adının baş harfi. Çevirmenin soyadı, Çev.). Yayınevi.

ÖRNEK:

Ispanakçı Paşazade, M. A. (2023). *Şah İsmail ve Sultan Selim İnkılabü'l-İslam Beyne'l-Havas ve'l-Avam*. (N. Musalı Çev.). Bilge Kültür Sanat.

Eliade, M. (2001). *Mitlerin Özellikleri*. (S. Rifat Çev.). Om Yayınevi.

Eflâkî, A. (1989). *Âriflerin Menkıbeleri* (T. Yazıcı Çev.). (Cilt 1). Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Aşıkpaşazâde. (1332). *Tevârih-i Âl-i Osmân* (Âlî Bey Neşr.). Matbaa-i Âmire.

Çeviri Kitapta Bölüm Örneği (Editörlü)

Kalıp: Orijinal kitabın bölüm yazarının soyadı, Adının baş harfi. (Yıl). Kitap bölümünün adı. Editörün adının baş harfi. Soyadı (Ed.). ve Çevirenin adının ilk harfi. Soyadı (Çev.). *Kitabın adı* (Sayfa aralığı) içinde. Yayınevi.

ÖRNEK:

Crow, D. S. (2003) İslamî Mesihçilik. Ali Coşkun (Çev.). *Mesih'i Beklerken Mesihçi ve Millenarist Hareketler-Temel Giriş Metinleri-* (s. 65-75) içinde. Rağbet Yayınları.

Dini Eser

Kalıp: *Eser adı*. (Yıl). (Çevirmenin adının baş harfi. Çevirmenin soyadı, Çev.). Yayınevi.

Kur'an-ı Kerim. (2019). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Kur'an-ı Kerim Meâlî. (2009). (H. Altuntaş, M. Şahin, Çev.). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Kur'an-ı Kerim. <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-2/fatiha-suresi-1/ayet-1/diyanet-vakfi-meali-4>

Kitabı Mukaddes. (2003). Kitabı Mukaddes Şirketi.

Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil. (2009). Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları.

King James Bible. (2017). King James Bible Online. <https://www.kingjamesbibleonline.org/> (Original work published 1769)

Açıklamalı Dini Eser

Kalıp: Orijinal kitabın yazarının soyadı, Adının baş harfi. (Yıl). *Kitabın adı* (Çevirmenin adının baş harfi. Çevirmenin soyadı, Çev.). Yayınevi.

ÖRNEK:

Esed, M. (2002). *Kur'an mesajı: Meal-tefsir*. (C. Koytak ve Ah. Ertürk, Çev.). İşaret Yayınları.

Öztürk, M. (2011). *Kur'an-ı Kerim meâlî* (anlam ve yorum merkezli çeviri). Düşün Yayınları.

Kaiser, W. C., Jr., & Garrett, D. (Eds.). (2006). *NIV archeological study bible: An illustrated walk through biblical history and culture*. Zondervan.

Basılı Sözlük

Kalıp: Yazarın soyadı, Adının baş harfi. (Yıl). *Kitabın adı*. Yayınevi.

ÖRNEK:

Karataş, T. (2019). *Ansiklopedik edebiyat terimleri sözlüğü*. İz Yayıncılık.

Çevrimiçi Sözlük

ÖRNEK:

Güncel Türkçe Sözlük. (t.y.) Türk Dil Kurumu.
https://sozluk.gov.tr/transfer?option=com_gts&view=gts
 Kubbealtı Lugati. (t.y.). Kubbealtı Akademisi. <http://lugatim.com>

Wikipedia

Kalıp: Madde adı (maddenin arşivlendiği tarih). *Wikipedia* içinde. URL adresi

ÖRNEK:

Kızılbaz (2023, Aralık 7). *Wikipedia* içinde.
<https://tr.wikipedia.org/wiki/K%C4%B1z%C4%B1ba%C5%9F>
 Şahkulu rebellion (2023, December 7). *Wikipedia* içinde.
https://en.wikipedia.org/wiki/%C5%9Eahkulu_rebellion

Not: Wikipedia'dan alıntı yapılırken okuyucuların kullanılan sürümü alabilmesi için bir Wikipedia sayfasının arşivlenmiş bir sürümünün alıntılanması gerekir. “Geçmiş görüntü” ve ardından kullanılan sürümün saati ve tarihi seçilerek Wikipedia'daki arşivlenmiş sürüme erişilmelidir. Bir wiki, sayfanın arşivlenmiş sürümlerine kalıcı bağlantılar sağlamıyorsa, girişin URL'si ve tarihi eklenmelidir.

Söyleşi/Röportaj

Kalıp: Görüşmeyi yapanın soyadı, Adının baş harfi. ve Görüşmeyi yapanın soyadı, Adının başharfi. (Tarih). Röportaj başlığı. Görüşme yapılan kişi ile söyleşi. *Eser adı*, cilt/sayı, sayfa aralığı.

Şahin, H. (2014). Ahmet Yaşar Ocak'la söyleşi. *Arı kovanına çomak sokmak: taşra kökenli bir tarihinin sıradan meslek hayatı*. Timaş Yayınları.

Öztürk, S. R. (2006). Beni korkutan, bana acı veren belirsizliktir. Zeki Demirkubuz'la söyleşi. S. R. Öztürk (Ed.), *Kader: Zeki Demirkubuz* (s. 79-121). Dost.

Sempozyum/Konferans Bildirileri

Kalıp: Yazarın soyadı, Yazarın adının baş harfi. (Yıl). Bildiri başlığı. *Bildiri Kitabı*. (sayfa numarası). Bilimsel toplantının adı.

ÖRNEK:

Akman, A. (2019). Ahret kardeşliği geleneği ve Trakya bölgesinin bazı yerlerinde evlenme geleneklerine yansımaları. Gelenek görenek ve inançlar. 9. *Milletlerarası Türk halk kültürü kongresi bildirileri 2018*. (63- 77) içinde. Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü Yayınları.

Aksoy, M. (1997). Türkiye’de kirvelinin kültür sosyoloji açısından tahlili. V. *Milletlerarası Türk halk kültürü kongresi, gelenek, görenek, inançlar seksiyonu bildirileri* (44- 52) içinde. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Yücel Çetin, A. ve Çetin, İ. (2015). Mahtumkulu düşüncesinde Türklük. A. Güzel (Ed.), *Uluslararası Türkmen Şairi Mahtumkulu Firaki Sempozyumu Bildiri Kitabı* (82-88) içinde. Başkent Üniversitesi

Sözlü Sunum Kalıp: Yazarın soyadı, Yazarın adının baş harfi. (Yıl). Bildiri başlığı. *Bildiri Kitabı*. (sayfa numarası). Bilimsel toplantının adı.

Boz, E. ve Yıkımsız, S. (2021, Temmuz 12-14). *Yunus Emre’de empati dili* [Sözlü sunum]. Yunus Emre’nin Vefatının 700. Yıl Dönümü Anısına Uluslararası Türkçenin Anadolu’da Yazı Dili Oluşu Sempozyumu, Ankara, Türkiye.

Akın, B. ve Baharlı, İ. (2022, Eylül 16-17). *İki Kalenderiye Erkannâmesi ve Alevi Ritüelleri ile ortaklıkları* [Sözlü sunum]. 3. Alevi Ritüelleri Sempozyumu, İzmir, Türkiye.

Not: Sunum, başlıktan sonra köşeli parantez içinde açıklanmalıdır. Açıklama esnektir (örneğin, “[Konferans oturumu]”, “[Bildiri sunumu]”, “[Poster sunumu]”, “[Açılış konuşması]”). Konferans sunumunun videosu mevcutsa, referansın sonuna bir bağlantı olarak eklenebilir.

Not: Bir dergide yayınlanan konferans bildirileri, dergi makaleleriyle aynı formatı takip eder. Kitap olarak yayınlanan bildiriler, düzenlenmiş kitaplarla aynı referans formatını takip eder.

Tezler

Yayımlanmış Tezler

Kalıp: Yazarın soyadı, Yazarın adının baş harfi. (Yıl). *Tezin başlığı* (Tez No.) [Yüksek lisans tezi /Doktora tezi, Üniversitenin adı]. Yayımlanan veritabanı/İnternet adresi.

Ersal, M. (2013). *Alevi-Bektaşî inanç sisteminde hiyerarşik yapı: Çubuk havzası Aleviliği örneği* (Tez No. 349167) [Doktora tezi, Ege Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.

Not: Bir tez, ProQuest Dissertations and Theses Global veya PDQT Open, Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi gibi bir veri tabanından, kurumsal bir havuzdan veya bir arşivden erişilebilir olduğunda yayımlanmış olarak kabul edilir. Veri tabanı tez ve tezlere yayın numarası veriyorsa, yayın numarasını tez veya tez başlığından sonra parantez içinde italik olmadan yazılmalıdır.

Yayınlanmamış Tez

Kalıp: Yazarın soyadı, Yazarın adının baş harfı. (Yıl). *Tez'in başlığı* [Yayınlanmamış Yüksek lisans tezi / Yayınlanmamış Doktora tezi]. Üniversitenin adı.

ÖRNEK:

Çobanoğlu, Ö. (1992). *The relationships between oral forms of folklore and mediated performances in the cult of Çakıcı Mehmet Efe* [Unpublished master dissertation]. Indiana University.

Görsel-işitsel Medya**Film ve Televizyon Referansları****Film**

Kalıp: Yönetmenin soyadı, Yönetmenin adının baş harfı (Yönetmen). (Yıl). *Filmin adı* [Film].Yapımcı Firma; Yapımcı Firma.

ÖRNEK:

Seyidbeyli, H. (Yönetmen). (1973). *Nesimi* [Film]. Azerbaycan Film.

Not: Referansın kaynak ögesinde birden çok yapımcı şirket varsa bunlar noktalı virgülle ayrılmalıdır.

TV Dizisi

Kalıp: Yapımcının soyadı, Yapımcının adının baş harfı. (Yapımcı) (Dizinin yayınlandığı yıl(lar)).

Dizinin Adı [TV dizisi]. Yapımcı Firma.

ÖRNEK:

Kayis, E. (Yapımcı). (2020-2022). *Alef* [TV dizisi]. May prodüksiyon.

Not: Dizi hala yayınlanıyorsa ikinci yıl “günümüz” ile değiştirilmelidir. (2017-günümüz). Referansın kaynak ögesinde birden çok yapımcı şirket varsa bunlar noktalı virgülle ayrılmalıdır.

Ana Kaynaklar**ÖRNEK:**

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi. E 6321.

Hoca Sadeddin Efendi. *Tâciü't-Tevârih*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Kol., No 3041.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Mühimme Defteri* 85. hüküm 151.

Not: Ana kaynaklar hem kronik hem de arşiv kaynaklarından oluşmaktadır. Metin içinde kullanımı Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki kısaltmalar dikkate alınarak yapılmıştır. Diğer ana kaynaklarda da aynı durum söz konusu olacaktır.

Ansiklopedi Maddesi**ÖRNEK:**

Fırlalı, E. R. (1996). Gadir-i Hum. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 13, 279-280) içinde. TDV Yayınları.

Emmet, C. W. (1916). Messiah. James Hastings (Ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. (Volume 8, 570-581) içinde. Charles Scribner's Sons.



SÜREK Alevism – Bektasism and Cultural Studies, Issue 3, 2024, 121-134

E-ISSN: 3023-5529

Publication Principles and Writing Rules

PUBLICATION PRINCIPLES AND WRITING RULES

Editorial Board

surekdergi@nevsehir.edu.tr

<http://surekdergi.nevsehir.edu.tr>

Aim and Scope

- SÜREK Journal of Alevism-Bektasism and Culture Research is an international refereed journal. It is published in 2 issues (June, December), Summer and Winter.
- Articles written in Turkish and other Turkish dialects, English, German and Russian are accepted. The acceptance of articles written in languages other than these languages, especially Arabic, Persian and French, depends on the decision of the Editorial Board.
- The aim of the journal is to contribute to the accumulation of scientific knowledge with interdisciplinary studies at high academic standards in the field of contemporary cultural sciences, especially Alevism-Bektashism, to revise the existing accumulation, to support the power of free scientific thinking with a global perspective, to deepen the problematics, to help the development of non-governmental organizations, professional organizations and researchers at national and international level, to follow the developments in the field of Alevism-Bektashism and cultural studies, and to make the studies visible and disseminate them by creating academic resources in these fields.
- The journal publishes interdisciplinary, original scientific studies related to all fields of social and human sciences, especially Alevism-Bektashism studies, within the framework of cultural research. It publishes studies in the field of cultural sciences related to Alevism-Bektashism in the form of research, case presentation, compilation, publication from thesis, translation, transfer, book review, and reviews of scientific publications in this field. Therefore, the journal expects original and critical contributions that include international and local academic discussions in the intersection of Alevism-Bektashism cultural sciences.
- Traditional arts, folk life, literature, cultural history, material culture studies, performance studies, narratives, urban-village culture, online communities, traditions are the subjects of the journal. Especially within the framework of Alevism-Bektashism, beliefs, lifestyles, hearths, rituals, sacred places, cults, etc. constitute the focus of the journal.
- Candidate articles submitted to the journal must not have been previously published in another journal, accepted for publication, or submitted to another journal simultaneously, in other words, the publication process must not be in progress.
- Papers presented at scientific meetings may be evaluated by the Editorial Board if they have not been previously published in the proceedings or in another journal. For whatever reason, manuscripts whose full text is published in the proceedings or in another publication are not published. The Editor-in-Chief, Editors-in-Chief and Editorial Board are not obliged to investigate whether the submitted manuscripts have been previously published in another publication. The ethical responsibility for this situation belongs to the author or authors of the article.

Research Integrity

While recognizing that different disciplines and forms of publication have different norms, articles submitted to SÜREK Journal are subject to the following conditions: rigor, honesty and excellence in research practice, care and respect for all participants and subjects in the research, transparency and open communication, research method, subject integrity, scientific originality, mastery in the use of terminology

SÜREK Journal of Alevism – Bektasism and Cultural Studies

SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi

Sayı/Issue: 3, Aralık/December 2024

related to the field of science, ability to see old and new studies on the subject, appropriateness and sufficiency in the sources used, ability to evaluate and reach conclusions, contribution to the field, language command / comprehensibility and fluency.

Ethical Principles and Publication Policy

Publication Ethics

SUREK Journal of Alevism-Bektashism and Culture Research (SUREK for short), a publication of Hacı Bektaş Veli Research and Application Institute of Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, takes care to publish in accordance with the guidelines and policies of the Committee on Publication Ethics (COPE) in open access (e.g. "Committee on Publication Ethics (COPE) Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors; "Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors" and "COPE Best Practice Guidelines for Journal Editors"). SUREK Journal follows the basic practices of the Committee on Publication Ethics (COPE) in the context of ethics (Authorship and Contribution; Conflict of interest; and Journal management) and carefully follows the resources provided by the Committee on Publication Ethics (COPE) in order to achieve international standards in ethics.

Ethical Responsibilities of SUREK Journal

The editor-in-chief and editors of SUREK Journal meticulously review submitted manuscripts for compliance with ethical principles. They take serious measures to identify and prevent the publication of manuscripts in which research misconduct has occurred and thus do not encourage or knowingly allow such misconduct to occur. If the editor-in-chief and editors of SUREK Journal detect any violation of ethical principles (such as manipulation of the data used and the use of fabricated data), this will be officially notified to the institution to which the author(s) of the article is affiliated. The article will not be accepted for publication. SUREK Journal and its editor-in-chief and editors are always ready to publish corrections, clarifications, retractions and apologies when necessary.

The author(s) have the right to request a retraction or correction at any time before their article is published. However, they can only request the withdrawal or correction of their articles within five days after the publication of their articles in an issue. SUREK Journal has the right to make corrections in the submitted articles, to publish or not to publish the articles. The copyrights of the articles sent to SUREK for publication are transferred to the journal. These articles cannot be published, reproduced or used in any other publication organ without permission from the journal management. No royalties are paid to the author(s) for the published articles. In addition, article application fee and publication fee are not charged from the author/authors. The legal, scientific and ethical responsibility of the articles published in the journal belongs to the author(s). The Editorial Board and the editorial team do not accept any legal liability that may arise.

Ethical Responsibilities of the Editor-in-Chief and Editors

The editor-in-chief and editors of SUREK are responsible for everything published in the journal, including choosing which articles to publish. The editorial board and editors of the journal guide the editor-in-chief in making these choices, and the editor-in-chief also takes into account the editorial policies of the journal in this process. In the selection of articles to be published, the editor-in-chief and the editors evaluate them based on their intellectual content, regardless of the gender, race, ethnicity, religion, citizenship and political values of the author(s). The editor-in-chief and editors of SUREK Journal never discriminate between author(s) and/or reviewers based on personal characteristics or identity. On the contrary, it accommodates diversity and promotes equality at every stage of evaluation and publication. The editor-in-chief and editors of SUREK Journal do not allow anyone to use unpublished material and other information and data in the texts submitted to the journal by the author(s) in their own work without the express and written permission of the author(s). As can be understood from the above-mentioned statements, the editor-in-chief and editors of SUREK Journal strictly comply with the conflict of interest, impartiality, confidentiality and other issues set out in COPE.

Ethical Responsibilities of Referees

Referees who are asked to review/evaluate by the editor-in-chief and editors of SUREK Journal may refuse to serve as a referee if they do not find the work assigned to them relevant to their field, if they do not feel competent to criticize it, or if they cannot provide a timely evaluation.

The manuscripts that the referees will evaluate are confidential files. For this reason, Referees should not show the articles to anyone other than authorized persons and should not discuss the articles. Information and ideas obtained during the refereeing process should not be used for personal gain.

Refereeing should be conducted in an objective, fair and scientific ethical manner. Referees should not criticize the author(s) personally and should avoid derogatory personal comments such as slander and insult. Referees should evaluate manuscripts regardless of the origin, gender or political philosophy of the author(s). Referees should also ensure a fair blind review process for the evaluation of manuscripts submitted to the journal.

During the refereeing process, if the referees notice a substantial similarity or overlap between the manuscript they are reviewing and another manuscript, they should report this immediately to the editor-in-chief and editors.

Referees should not review manuscripts where they know or can guess the author(s) or where there are conflicts of interest that may arise from competition, collaboration, or other relationships or connections between them.

During the refereeing process, referees should assist the editor-in-chief and editors in revising and/or publishing manuscripts and should also assist the author(s) to improve the quality of the manuscript.

Ethical Responsibilities of the Author(s)

Articles submitted to SUREK Journal must be original. Articles must not have been previously published in another journal or submitted for evaluation in another journal. It is unethical and unacceptable to submit the same manuscript to more than one journal at the same time. It is extremely important that the author(s) pay attention to these issues. The author(s) submitting an article to SUREK Journal are deemed to have undertaken the above issues. The data used in the study should be presented meticulously in the study. A study should contain sufficient detail and source information. Fraudulent and deliberate misrepresentations are unacceptable as they may lead to unethical situations. In addition, the author(s) should strictly follow the journal's spelling rules. The author(s), referee, editor-in-chief, editors, editors, language should meticulously carry out the changes requested by the editor. Additional documents requested by the editor-in-chief, editors or referees should be uploaded to the system. In cases where the requested changes are not made within the given deadlines, the manuscripts will be returned to the author(s) to be re-evaluated.

The author(s) may be asked to provide relevant raw data in connection with their work that may be needed at the review stage, so they should be prepared to provide access to this data and retain it for a reasonable period following publication of their work.

The author(s) should prove that their work is original and complies with ethical standards with documents. In this context, the author(s) should make direct or indirect citations according to APA standards and include the sources they cite in the bibliography section. In addition, the author(s) must prove that the similarity rate of their work is below 20% with the Identicate report while uploading their work to the system.

The author(s) who published in SUREK Journal can publish again after one year as per the journal policy. In addition, in any issue of SUREK Journal, a maximum of 25% of the number of publications can be made by academic staff of Nevşehir Hacı Bektaş Veli University.

The author(s) submitting a study to SUREK Journal should list the authors who contributed to the study after the first author in proportion to their contribution. In addition, authors are obliged to declare that there is no conflict of interest between them. Corresponding authors or author ranks of the articles whose evaluation process has ended cannot be changed.

The ethical principles that authors submitting articles to SUREK Journal should also comply with are as follows: Articles submitted to SUREK Journal for evaluation must not have been published in another journal or submitted for evaluation. All sources used in the submitted articles must be cited in accordance with scientific research methods and ethical principles. Authors should be listed in order of their contribution. The work of the author(s) must be original and the similarity rate must be below 20%. There must be no ethical violations regarding the participants used in the study. Ethical permissions must have been obtained in accordance with the "Higher Education Council Scientific Research and Publication Ethics Directive" and an ethics report must have been submitted. For articles that do not require an ethics report, the author(s) are responsible for signing the document indicating that their work does not require an ethics report and sending it to the journal's e-mail. If the submitted work is an article derived from a thesis or a paper previously presented at a conference, it should be indicated in the author information form.

The author(s) agrees to transfer the financial rights on the works they submit to the journal, in particular the rights of processing, reproduction, representation, printing, publication, distribution and all kinds of public communication, including transmission via the internet, to SUREK Journal for unlimited use and are

responsible for sending the wet signed version of the copyright transfer form in the system to the journal's e-mail. Regarding the work, SUREK Journal has no responsibility for any claims or lawsuits to be filed by third parties due to copyright infringement, and the responsibility belongs entirely to the author(s). Authors are obliged to comply with the journal's publication policy, ethics and writing rules.

Authors must agree to make necessary corrections in line with the suggestions of the editor-in-chief, editors and referees during the publication process. In this context, if the author or authors do not accept the suggestions made to them, the article in question will be rejected. In co-authored articles, if the other authors cannot be reached, the responsible author is deemed to accept full responsibility. The use of articles published in the journal in other studies is possible only if citation is given. Research involving humans or animals must be approved by the relevant ethics committee(s). Articles must comply with international ethical and legal standards. Authors are also required to respect the confidentiality rights of human participants and to obtain any necessary permission for publication before submitting an article to SUREK Journal.

Ethics committee report is mandatory for all candidate articles whose publication process starts in 2020 and later. The ethics committee report must be sent as an attachment when submitting the candidate article. For candidate articles that do not require ethics committee approval, the author declaration form stating that [ethics committee approval is not required](#) must be signed and scanned by the corresponding author.

Copyright and Licensing

The authors are responsible for the accuracy of the opinions, suggestions and sources in the articles. No copyright is paid for the articles published in the Journal. Authors agree to waive the copyright of their articles and transfer the copyright of the articles accepted for publication to SUREK Journal. SUREK Journal is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 ("CC BY-NC-ND 4.0") International License. Permission is required for commercial use of the content.

Open Access Statement

SUREK Journal is an Open Access journal and makes its content directly available for open access. The journal aims to contribute to the support and development of science with the Open Access Policy. Our journal supports open access. In accordance with the open access policy, journal issues and articles are available on the journal's website and the full text of the articles can be accessed as pdf files. There are no restrictions on the storage of published articles in personal web pages or institutional archives.

Archive

The electronic version of SUREK Journal is archived at <https://hbvenstitu.nevsehir.edu.tr/tr>. In case the journal ceases to be published for any reason, the articles published in the past can be accessed here. ORCID numbers of all authors in the articles should be attached to the final version of the article.

Article Submission

- Authors who wish to submit an article to SUREK Journal should obtain the forms available at <https://hbvenstitu.nevsehir.edu.tr/tr> and send them to surekdergi@nevsehir.edu.tr. The forms should include complete information about the author(s) and the article. However, since the article files are sent to the referees, the article file should not contain information that identifies the author(s). After the referee process of the article is completed, information about the author(s) will be taken from the files and added to the article.
- The submission of the article to the e-mail addresses surekdergi@nevsehir.edu.tr or surekdergi@gmail.com of SUREK Journal is considered as an application for publication and the evaluation process of the article is initiated. In articles with more than one author, the Editorial Board does not claim copyright from each of the authors, as it is accepted that the authors transfer their copyrights to the author who uploads the article to the system. The responsibility in this regard belongs to the author who uploaded the article to the system.
- If the article submitted to the journal is a paper previously presented at a symposium / congress or produced from a thesis, this must be stated in the study.

Editorial Process

SUREK Journal attaches importance to an objective, independent editorial policy. Articles submitted to the journal are first pre-reviewed by the editor-in-chief and editors of the journal. After this stage, the editor-in-chief, editors and the Editorial Board examine the article for compliance with the journal's editorial principles and those deemed appropriate are assigned to language editors. In addition, articles that do not comply with the journal's editorial guidelines are rejected. The editor-in-chief and editors review the articles in terms of their contribution to the field and give their opinion on whether the article should be evaluated

or not. When deciding on the suitability and publication of articles, the editor-in-chief and editors take into account the journal's editorial policy and scientific sensitivity, not factors such as the race, gender, faith, nationality of the author(s). In addition, the editor-in-chief and editors strive to meet the needs of readers and authors. They strive to continuously improve the journal. They take care to maintain the integrity of academic principles. They take the initiative to make corrections, clarifications and withdrawals when necessary. Together with the secretariat, they guide the authors in all matters. They try to ensure that the peer review processes in the journal are fair, impartial and timely.

Referee Process

The refereeing process is critical to maintain publication standards. As a journal, we adhere to the principle of double-blind reviewing. We aim to evaluate all publications after a rigorous, fair and effective peer review process. Reviewers are encouraged to act in accordance with the best practice guidelines for reviewing. With the principle that confidentiality is part of the evaluation process, it is important to protect the confidentiality of authors and reviewers during the peer review process. In this context, reviewers and author(s) never know each other. Reviewers work according to the confidentiality policy. They cannot share their information and evaluation results with third parties, including the author. Referees work impartially, fairly and constructively according to the journal's publication policy and editorial rules. Reviewers help the authors to eliminate errors by making suggestions. If the referees are unable to evaluate the articles sent to them within the specified time or if there is a situation that requires them to feel inadequate in the articles sent to them, they should inform the chief editor and editors.

Articles that receive two positive reports as a result of referee evaluation are eligible for publication. If one of the referee reports is positive and the other is negative, it is at the discretion of the editor-in-chief and editors to send the article to a third referee. The period given to the referees to evaluate the article is 15 days. However, referees who do not complete the evaluation within this period are given an additional 5 days. The evaluation process of an article that has been pre-reviewed and passed through the editor-in-chief, editors, editorial board, language editor and referee process can take approximately 6-8 weeks. Articles that receive negative reports from referees are not published and are not returned to the author(s). Authors are obliged to take into account the criticism, suggestions and correction requests of the referees and the Editorial Board. If there is any problem that they do not accept, they have the right to object to their reasons.

Plagiarism and Duplicate Publication Policy

The journal acts diligently against the use of scientific knowledge in violation of ethical and academic integrity. Articles should be submitted with a plagiarism report before being uploaded to the journal in order to prevent plagiarism, which may occur in the form of quoting another person's work verbatim without citing the source, reinterpreting another person's work by changing some of the words or the order of words, using someone's ideas without giving reference, using resources on the internet without citing the source, and using the articles as part of their own work. Articles submitted to the journal are scanned with iThenticate, a plagiarism detection program. If the similarity rate is high, the article is rejected. Accepted articles are submitted to the referees together with the report. Similarity rates of 20% and above are not accepted for articles.

Redundant publication or "spontaneous plagiarism" occurs when a work or significant parts of a work are published more than once by the author or authors of the work. This may be in the same or a different language. Republication / Duplication / Multiple Publication / Scientific Misrepresentation is a crime. According to the TUBITAK Publication Ethics Committee, duplication is submitting or publishing the same research results to more than one journal for publication. If an article has already been evaluated and published, publications other than this are considered duplication and are not accepted by the journal.

Miscellaneous Issues

- The maximum number of articles to be published for each issue of the journal is 8 (eight) (this number may vary for special issues). As a general principle, articles that are decided to be published are accepted to the relevant issue of the journal according to the date of arrival. In case the number of articles exceeds 8 (eight) for the issue in question, the articles exceeding the number are transferred to the next issue. However, the editor-in-chief and editors have the right to select the articles to be included in the relevant issue among all the articles accepted for publication, taking into account their originality in terms of subject matter. In addition, the order of the articles in the journal is also at the discretion of the editor-in-chief and editors. In accordance with the mission and vision of SUREK Journal, foreign language publications are assigned to the nearest issue regardless of the ranking.

- A maximum of 1 (one) article (including co-authored articles) by the same author can be published within a calendar year.
- In order for the papers presented at scientific meetings such as symposiums, congresses and conventions to be published in the journal, a maximum of 3 (five) years must have passed since the date of presentation.
- The decision authority for matters not specified herein rests with the Editor-in-Chief and the Editors.

Writing Rules

Articles submitted to SUREK Journal for publication must include a title in Turkish and English, an "Abstract" in Turkish and an "Abstract" in English. The Turkish Abstract should be at least 150 and at most 200 words. References, figures, charts, etc. should not be included in the abstract. A sufficient number of keywords (at least 3 and at most 5) describing the article should be given below the abstract. If the article is written in another language, Turkish translations of the title and Abstract should be provided. Turkish and English Abstracts should include the purpose, methodology and results of the study. The article submitted to the journal should be at least 4,000 and at most 10,000 words including abstract, abstract, references, references and appendices. APA should be used as the citation system in the article. Footnotes should never be used in citation system. Footnotes should be used for explanations only when necessary and footnotes should be numbered. In terms of spelling and punctuation, the current Spelling Guide of the Turkish Language Association should be taken as a basis, except in mandatory cases required by the text. Articles uploaded to the journal system should be prepared in Microsoft Word program and should be organized in accordance with the following values:

Paper Size	A4 Vertical
Top Gap	2,5 cm
Bottom Gap	2,5 cm
Left Gap	2,5 cm
Right Gap	2,5 cm
Font	Garamond
Font Style	Normal
Font Size (Title and Text)	11
Font Size (Summaries)	10
Font Size (Footnote)	10
Table-Graph	10
Paragraph Spacing	6 pt before, 6 pt after
Line Spacing	Single (1)

- In studies where a font that is not available in the Microsoft Word program is used, the font file must be uploaded to the system along with the article.
- Articles should not include details such as page numbers, headers and footers.
- Makalelerde sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir.
- All subheadings, including the title of the article, are in bold and each word in the title only the first letter should be capitalized.
- An Extended Summary in English should be included at the end of the manuscript. Extended Summary should not include subheadings. Extended Summary section provide readers with information about the entire study (purpose, methodology, findings and conclusions, etc.). Extended Summary should start on a new page and should be 750-1000 words. This section should be carefully written in terms of grammar, expression and scope.
- There must be a bibliography at the end of the article. The references should be listed alphabetically according to the surnames of the authors.
- For articles written in Arabic, Persian or Russian, a bibliography in Latin is mandatory.

ARTICLE TEMPLATE

TURKISH TITLE

Garamond, 12-point font, plain, bold, centered, capitalize the first letter of each word and single (1) line spacing.

ENGLISH TITLE

Garamond, 11-point font, plain, bold, centered, capitalize the first letter of each word and single (1) line spacing.

Abstract (English / Original language)

The abstract should include a brief summary of the main parts of the article (purpose, significance, method, findings, discussion, conclusion and recommendations). The abstract should be at least 150 and at most 200 words. It should be typed in Garamond font, 10 pt, plain, justified and single (1) line spacing.

Keywords: Keywords must be compatible with English keywords. The above rules for keywords also apply to “Anahtar Kelimeler”.

Abstract (Türkçe)

Abstract, Öz ile tutarlı olmalıdır. Öz için yukarıda belirtilen kurallar Abstract için de geçerlidir. Garamond yazı karakteriyle 10 punto, düz, iki yana yaslı ve tek (1) satır aralığı olmalıdır. Öz için aranan kelime sınırı Abstract için geçerli değil. Abstract da Öz gibi tek paragraftan oluşmalıdır.

Keywords: Keywords, Türkçe anahtar kelimeler ile uyumlu olmalıdır. Anahtar kelimeler için yukarıda verilen kurallar keywords için de geçerlidir.

Introduction

The Introduction should not be numbered. Headings and subheadings after the introduction should be numbered hierarchically. The first letter of each word in headings and subheadings should be capitalized. Headings and the whole text should be in Garamond font. However, if special fonts are used in some studies, these fonts should be uploaded to the system with the article.

The title of the introduction should be written in 11 pt, bold, plain, centered. There should be 6 spaces before and 6 spaces after the title of the introduction.

There should be 6 spaces before paragraphs and 6 spaces after paragraphs. Paragraph beginnings should be 1 cm in from the left and justified. Line spacing should be "single" throughout the text. Page margins should be "Normal" (bottom, top, right, left 2.5 cm).

1. First Level Title

First level headings should be written in 11 pt, plain, bold and 1 cm from the left. The first letter of each word should be capitalized. There should be 6 spaces before the first-level heading and 6 spaces after the heading. First-level headings can be used as many times as necessary.

There should be 6 spaces before and after paragraphs. The text should be written in Garamond typeface, 11 pt. font, plain and justified.

1.2. Second Level Title

Second level headings should be 11 pt, plain, bold and 1 cm from the left. The first letter of each word should be capitalized. There should be 6 spaces before and after the second level heading. Second-level headings can be used as many times as necessary.

There should be 6 spaces before and after paragraphs. The text should be written in Garamond typeface, 11 pt. font, plain and justified.

1.2.1. Third Level Title

Third level headings should be in 11 pt, italicized and 1 cm from the left. The first letter of each word should be capitalized. There should be 6 spaces before and after the third level heading. Third-level headings can be used as many times as necessary.

There should be 6 spaces before and after paragraphs. The text should be written in Garamond typeface, 11 pt. font, plain and justified.

Citations

In direct quotations, the quotation is included in the study without changing the main idea, form and content. Quotations of less than 40 words are written in quotation marks (") and with normal line spacing. Unless the original source contains ellipses, ellipses should not be added at the beginning and/or end of the quotation.

Quotations in the text should be enclosed in double quotation marks (See Quote 1.) and (See Quote 2.). However, if there are expressions given in double quotation marks in the original text of the quoted text, these quotations should be shown in single quotation marks. (See Quotation 1., Quotation 2. and Quotation 3.) When closing the quotation marks, punctuation marks that are parts of the original text should be used in the quotation; in cases where they are not parts of the original text, only periods and/or commas should be used.

Citation 1:

In his article on this subject, the author states that "determining the existence of semah within the framework of the Safavid State, revealing its place and characteristics is also important for today's Alevism and Bektashism and Safavid history research." (Baharlu, 2021, p. 12).

Citation 2:

Baharlu (2021) made the following statement: "It is known that the Ardabil Tekke, which was in close contact with the Anatolian Alevi and Bektashi communities in the 15th and 16th centuries, and the Safavid State, which came from this tekke, had serious mutual influences on Anatolian Alevism and Bektashism" (p. 13).

Quotations of 40 words or more are formatted as a block quotation in the form of a condensed paragraph. For this purpose, the block quotation should start on a new line and be indented 2 cm on both sides, left and right. The entire quotation should be single-spaced. Quotation marks are not used for block quotations. Any quotation within a block quotation must be indicated with double quotation marks.

Block Citation:

Shah Ismail (may Allah make the basis of his justice permanent and may Allah forgive him on the Day of Religion), the authority of sovereignty, the shareholder of government, the dome of glory, the return of bliss, the descendant of seyyidism, the fighter for sovereignty and government and the glory and prosperity, has sent his holiness Shah Ismail (may Allah make the basis of his justice permanent and may Allah forgive him on the Day of Religion) with a face of love and purity of intention, and the wonderful greetings and prayers he has sent have been dedicated and directed by the caravans of those who pray the prayer in the morning and the fast camels of those who recite dhikr day and night, Let them know that the kindness of the sultan's sake is directed and spent on your blissful side, and let them always be interested in asking about their good deeds and receiving news (Baharlu, 2023, p. 12).

Other Types of Citation:

(TSM, E 6321).

(Hoca Sadettin Efendi, Atasofya Kol., No 3041, vrk. 35).

(Mühimme Defteri 85, hk. 151).

Tables, Figures and Visuals

Tables and figures should be included in the relevant text. All tables and figures should be numbered consecutively. They should be referred to as (Table 1), (Figure 1) in the text. An appropriate short definition should be used for each table and figure and the definition should be below the Table/Figure heading and above the table/figure. In addition, if the table or figure is taken from another source, the source information should be included.

Tables and figures should start from the left at the paragraph level. Table/Figure titles should be in 10 pt. and bold. The description of the table/figure should be in 10 pt. and normal. If the tables and figures do not fit within the margins specified for the Journal, then the tables and figures should be placed as images (.jpeg, .png) within the text.

All kinds of visuals such as paintings, photographs, graphics, posters, etc. should be organized according to the criteria set for tables and figures.

Table 1.

Table Title (Table titles and text in 10 font size, table and its number in bold, explanation in normal)



Source (10 font size and italics)

Conclusion

The Conclusion should be unnumbered like the Introduction. Conclusion title should be written in 11 pt, bold, plain, centered. There should be 6 spaces before and 6 spaces after the conclusion title.

There should be no space before paragraphs and 6 spaces after paragraphs. Paragraph beginnings should be 1 cm in from the left and justified.

Bibliography

The bibliography should be created according to the Journal Writing Rules.

Statement of Research and Publication Ethics (Mandatory Statement)

In this section, the statement of the author(s) regarding research and publication ethics will be included. This heading must be included for all articles. For example;

Researchers declare that they pay attention to all ethical principles and rules in the collection, analysis and reporting of data.

Contribution Rates of Authors to the Article (Mandatory Declaration)

In this section, for single-authored articles, the author's statement that he/she prepared the article alone, and for multi-authored articles, information on the contribution rates of all authors separately. This heading must be included for all articles. For example;

The article was prepared with a single author.

The authors contributed equally to the study.

1st author contributed 60%, 2nd author contributed 40%.

Declaration of Interest (Mandatory Declaration)

In this section, authors' declarations regarding conflict of interest will be included. This heading must be included for all articles. For example;

There is no conflict of interest between the authors.

Support and Acknowledgement (If any, not required)

If support has been received from any institution or organization, information about the support received (name of the institution, project number, etc.) should be provided. *(Non-mandatory statement)*

Information about the people or institutions that the authors would like to thank should be provided *(Non-mandatory statement)*

Ethics Committee Permission

For articles that require Ethics Committee Approval, this issue should be stated both in the title with a footnote and in the text in the method section. It should be briefly stated in one sentence from which institution and on which date the Ethics Committee Report was obtained for the study.

Appendix

If there are appendices in the study, they can be given under this heading.

CREATING A BIBLIOGRAPHY

Periodicals

Journal Article References

Scientific/Academic Journal Article

Single Authored Article in Periodicals

Template: Author's surname, Author's Initial. (Year). Title of the article. *Name of Periodicals*, Volume (Issue), Page range. <http://doi.org/xx.xxxxxxxx>

Examples:

Akın, E. (2021). Sanal ortamda veli kültürünün yeniden inşası: Hacı Bektaş Veli örneği. *Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Hacı Bektaş Veli Özel Sayısı, 118-134. <https://doi.org/10.30783/nevsosbilen.1007433>

Baharlı, İ. (2021). Safevi dönemi Kızılbaş Türkmen toplumunda kadın (Bir Kızılbaş kadın örneği Taçlı Begüm). *TUDED Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 61(1), 339-355. <https://doi.org/10.26650/TUDED2021-918536>

Barkan, Ö. L. (2015). İstila devirlerinin kolonizatör Türk dervişleri ve zaviyeler. *İnsan&İnsan*, 5, 5-37.

Baharlı, I. (2023). Witnessing the relationship between Sultan Bayezid II and Shah Ismail Safavid: two letters as primary sources. *Journal of Alevism-Bektashism Studies*, 27, 3-18. <https://doi.org/10.24082/2023.abked.413>

Topuz, B. (2023). Three concepts that are confused with each other in academia: Alevism, Bektashism, and Shiism. *Journal of Alevism-Bektashism Studies*, 27, 57-82. <https://doi.org/10.24082/2023.abked.400>

Note: If the article has a DOI, add the DOI to the source. If the article does not have a DOI, end the reference after the page range. In this case, the source is the same as a printed journal article.

Two Authored Articles in Periodicals

Template: First author's surname, First author's initial. and Second author's surname, Second author's initial. (Year). Title of the article. *Name of Periodicals*, *Volume* (Issue), Page range. <http://doi.org/xx.xxxxxxxx>

Example:

Karlıdağ, S. ve Kuşdil, M. E. (2021). Alevilerin kent yaşamındaki kimlik repertuarına sosyal psikolojik bir bakış: Etnik kimliğin, ana dilin ve grup içi temsillerin benlik kategorizasyonundaki rolü. *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*, 23, 43-80. <https://doi.org/10.24082/2021.abked.288>

Güllüpinar, F. ve Özkan, Ö. (2021). Etnografik mülakatın imkân ve sınırlılıkları üzerine: Konumsallık, etik ve inşa sorunları. *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 54, 11-40. <https://doi.org/10.53568/yyusbed.1052223>

Köse, M. Z. ve Artan, M. (2021). Müslümanlar nezdinde Mehdi tasavvuru: 610-765 yılları arasında köken ve etkiye dair tespitler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 98, 171-196. <http://doi.org/10.34189/hbv.98.008>

Articles with Three or More Authors in Periodicals

Template: First author's surname, First author's initial., Second author's surname, Second author's initial. and Third author's surname, Third author's initial. (Year). *Name of Periodicals*, *Volume* (Issue), Page range. <http://doi.org/xx.xxxxxxxx>

Article with Volume Number but No Issue Number

Example:

Sanchiz, M., Chevalier, A., & Amadieu, F. (2017). How do older and young adults start searching for information? Impact of age, domain knowledge and problem complexity on the different steps of information searching. *Computers in Human Behavior*, 72, 67–78. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2017.02.038>

Article with Issue Number but not Volume Number

Example:

Öztürk, V. (2021). Method in XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi: Albert Thibaudet's Influence on Ahmet Hamdi Tanpınar. *Bilgi*, 99, 163-180. <https://doi.org/10.12995/bilig.9907>

Author with Double Surname

Example:

Biber-Vangölü, Y. (2021). Locating the European carnival in the cultural history of Britain. *Milli Folklor*, 17(131), 131-140. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/millifolklor/issue/66180/716895>

Popular Magazine Article

Template: Author's surname, Author's Initial. (Year, Month, Date). Title of the article. *Name of Periodicals*, *Volume*(Issue), Page range. <http://doi.org/xx.xxxxxxxx>

Example:

Artan, M. (2022, Eylül). Hacı Bektaş Ocağı'nda Bir Sahib-i Huruc Şah Kalender Çelebi. *Aktüel Tarih*, (4), 116–119.

Newspaper Article

Printed Newspaper Article

Template: Author's surname, Author's Initial. (Year, Month, Date). Title of the article. *Name of the newspaper*, Page range.

Example:

Çetin, E. (1988, Şubat 18). Kadının adı yok. *Milliyet*, 10.

Online Newspaper Article

Template: Author's surname, Author's Initial. (Year, Month, Date). Title of the article. *Name of the newspaper*, URL adresi.

Example:

Kırıkkanat, M. G. (2022, Ocak 2). Yeşilçam iktidarı istiyoruz!. *Cumhuriyet*. <https://www.cumhuriyet.com.tr/yazarlar/mine-g-kirikkanat/yesilcam-iktidari-istiyoruz-1897052>

Blog Post

Template: Author's surname, Author's Initial. (Year, Month, Date). Blog title. *Blog page*. URL address.

Example:

Aktan, D. (2022, Şubat 4). Nefret ettiğimiz markalara neden aşık oluruz?. *Harvard Business Review Türkiye*. <https://hbrturkiye.com/blog/nefret-ettigimiz-markalara-neden-asik-oluruz>

Note: Blog posts follow the same format as magazine articles. The blog title is italicized, just like a magazine title.

Book/Book References

Single Author Book

Template: Author's surname, Author's Initial. (Year). *Title of the book* (Number of editions). Publisher.

Example:

Yaman, M. (2011). *Alevilik; inanç, edep, erkan* (3. Baskı). Demos Yayınları.

Artan-Ok, M. (2023). *Türk İslam düşüncesinde Mehdilik; Osmanlı'da Şabkulu örneği* (1. Baskı). Alfa Yayınları.

Ocak, A. Y. (1989). *La Revolte De Baba Resul Ou La Formation De L'Heterodoxie Musulmane En Anatolie Au XIII Siecle* (1st ed.). Türk Tarih Kurumu.

Two Authored Articles

Template: First author's surname, First author's initial. and Second author's surname, Second author's initial. (Year). *Title of the book* (Number of editions). Publisher.

Example:

Akın, B. ve Baharlı, İ. (2022). *Erbabü't-Tarîk XVII. Yüzyıl'a Ait Bir Kalenderi Erkannamesi (Çeviri-Tıpkıbasım-İnceleme)* (1. Baskı). Paradigma Akademi Yayınları.

Book with Three or More Authors

Template: First author's surname, First author's initial., Second author's surname, Second author's initial. and Third author's surname, Third author's initial. (Year). *Title of the book* (Number of editions). Publisher.

Example:

Akın, B. ve Baharlı, İ. (2022). *Erbabü't-Tarîk XVII. Yüzyıl'a Ait Bir Kalenderi Erkannamesi (Çeviri-Tıpkıbasım-İnceleme)* (1. Baskı). Paradigma Akademi Yayınları.

Not: The same formats should be used for both printed books and e-books. For e-books, the format, platform or device (e.g. Kindle) is not included in the reference.

Chapter

Template: Author's surname, Author's Initial. (Year). Title of the Chapter. *Title of the book* (Number of editions, Page range) in. Publisher.

Example:

Sachedina, A. (2005). Allah'ın Velîsi ve Peygamber'in vasîsi: Oniki İmamcı Şîî inancında Ali b. Ebî Tâlib. *Tarihî Teolojîye: İslam İnançlarında Hz. Ali* (1. Baskı, 3-24) içinde. Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Al-Haq Z (2006) Spiritual dimensions of Mahdism in the modern age. *The Selective of the Second International Conference of the Mahdism Doktrine* (2nd ed., pp. 53-58) Bright Future Institute.

Chapter in Edited / Hardcover Book

Template: Author's surname, Author's Initial. (Year). *Title of the Chapter*. Editor's initials. Editor's surname (Ed.), *Title of the book* (Number of editions, Page range) in. Publisher.

Example:

Türer, O. (2005). Osmanlı toplumunda tasavvuf ve sufiler. A. Y. Ocak (Ed.), *Osmanlı Anadolu'sunda tarikatların genel dağılımı* (1. Baskı, 207-246) içinde. T.T.K. Yayınları.

Akın, B. (2020). Alevi-Bektaşî inancında taş-kaya-duvar yürütme motifi etrafında oluşan anlatılar üzerine bir anlam çözümlemesi. B. Akın (Ed.), *Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği) -I* (1. Baskı, 187-229) içinde. Paradigma Yayınları.

Blake, S. P. (2016). Time as apocalypse: millenarian movements in the Safavid, Mughal, and Ottoman Empires. B. Kuşpınar (Ed.), *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu/08-11 Ekim 2015* (1. Baskı, 19-36) içinde. (Cilt 2). Bilir Matbacılık.

Translated Book

Template: Author's surname of the original book, Author's Initial. (Year). *Title of the book* (Number of editions). (Translator's Initial. Translator's Surname, Trans.). Publisher.

Example:

İspanakçı Paşazade, M. A. (2023). *Şah İsmail ve Sultan Selim İnkılabü'l-İslam Beyne'l-Havas ve'l-Avam* (1. Baskı). (N. Musalı Çev.). Bilge Kültür Sanat.

Eliade, M. (2001). *Mitlerin Özellikleri* (xxx. Baskı). (S. Rifat Çev.). Om Yayınevi.

Eflâkî, A. (1989). *Âriflerin Menkıbeleri* (T. Yazıcı Çev.). (Cilt 1). Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
 Aşıkpaşazâde. (1332). *Tevârih-i Âl-i Osmân* (Âlî Bey Neşr.). Matbaa-i Âmire.

Chapter in a Translated Book (Edited)

Template: Author's surname of the original book, Author's Initial. (Year). Title of the Chapter. Editor's initials. Editor's surname (Ed.) and Translator's initial. Translator's surname (Trans.). *Title of the book* (Number of editions, Page range) in. Publisher.

Example:

Crow, D. S. (2003) İslamî Mesihçilik. Ali Çoşkun (Çev.). *Mesih'i Beklerken Mesihçi ve Millenarist Hareketler- Temel Giriş Metinleri-* (1. Baskı, s. 65-75) içinde. Rağbet Yayınları.

Religious Book

Template: *Title of the book.* (Year). (Translator's Initial. Translator's Surname, Trans.). Publisher.

Kur'ân-ı Kerîm. (2019). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Kur'ân-ı Kerîm Medlî. (2009). (3. baskı). (H. Altıntaş, M. Şahin, Çev.). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Kur'ân-ı Kerîm. <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-2/fatiha-suresi-1/ayet-1/diyaret-vakfi-meali-4>

Kitabı Mukaddes. (2003). Kitabı Mukaddes Şirketi.

Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil. (2009). Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları.

King James Bible. (2017). King James Bible Online. <https://www.kingjamesbibleonline.org/> (Original work published 1769)

Annotated Religious Book

Template: Author's surname of the original book, Author's Initial. (Year). *Title of the book* (Number of editions). (Translator's Initial. Translator's Surname, Trans.). Publisher.

Example:

Esed, M. (2002). *Kur'an mesajı: Meal-tefsir.* (C. Koytak ve Ah. Ertürk, Çev.). İşaret Yayınları.

Öztürk, M. (2011). *Kur'ân-ı Kerîm medlî* (anlam ve yorum merkezli çeviri). (3. baskı). Düşün Yayınları.

Kaiser, W. C., Jr., & Garrett, D. (Eds.). (2006). *NIV archeological study bible: An illustrated walk through biblical history and culture.* Zondervan.

Printed Dictionary

Template: Author's surname, Author's Initial. (Year). *Title of the book* (Number of editions). Publisher.

Example:

Karataş, T. (2019). *Ansiklopedik edebiyat terimleri sözlüğü* (4. baskı). İz Yayıncılık.

Online Dictionary

Example:

Güncel Türkçe Sözlük. (t.y.) Türk Dil Kurumu.
https://sozluk.gov.tr/transfer?option=com_gts&view=gts
Kubbealtı Lügati. (t.y.). Kubbealtı Akademisi. <http://lugatim.com>

Wikipedia

Template: Article title (date the article was archived). *Wikipedia* in. URL address.

Example:

Kızılbaş (2023, Aralık 7). In *Wikipedia*
<https://tr.wikipedia.org/wiki/K%C4%B1z%C4%B1ba%C5%9F>
 Şahkulu rebellion (2023, December 7). In *Wikipedia*.
https://en.wikipedia.org/wiki/%C5%9Eahkulu_rebellion

Note: When citing Wikipedia, an archived version of a Wikipedia page must be cited so that readers can retrieve the version used. The archived version on Wikipedia should be accessed by selecting "View history" followed by the time and date of the version used. If a wiki does not provide permalinks to archived versions of the page, the URL and date of the entry should be included.

Interview/Reportage

Template: Interviewer's last name, Name initial (date). Interview title. Interview with the interviewee. *Publication name*, Volume (Issue), page range.

Şahin, H. (2014). Ahmet Yaşar Ocak'la söyleşi. *Arı kovanına çomak sokmak: taşra kökenli bir tarihinin sıradan meslek hayatı*. Timaş Yayınları.

Öztürk, S. R. (2006). Beni korkutan, bana acı veren belirsizliktir. Zeki Demirkubuz'la söyleşi. S. R. Öztürk (Ed.), *Kader: Zeki Demirkubuz* (s. 79-121). Dost.

Symposium/Conference Proceedings

Template: Author's surname, Author's Initial. (Year). *Title of the Proceedings. Proceedings Book.* (Number of editions, Page range). Name of the Symposium.

Example:

Akman, A. (2019). Ahret kardeşliği geleneği ve Trakya bölgesinin bazı yerlerinde evlenme geleneklerine yansımaları. Gelenek görenek ve inançlar. 9. *Milletlerarası Türk halk kültürü kongresi bildirileri* 2018. (1. Baskı, 63- 77) içinde. Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü Yayınları.

Aksoy, M. (1997). Türkiye’de kirvelğin kültür sosyoloji açısından tahlili. V. *Milletlerarası Türk halk kültürü kongresi, gelenek, görenek, inançlar seksiyonu bildirileri* (1. Baskı, 44- 52) içinde. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Yücel Çetin, A. ve Çetin, İ. (2015). Mahtumkulu düşüncesinde Türklük. A. Güzel (Ed)., *Uluslararası Türkmen Şairi Mahtumkulu Firaki Sempozyumu Bildiri Kitabı* (1. Baskı, 82-88) içinde. Başkent Üniversitesi

Oral Presentation Template: Author's surname, Author's Initial. (Year). *Title of the Proceedings. Proceedings Book.* (Number of editions, Page range). Name of the Symposium.

Boz, E. ve Yıkımsı, S. (2021, Temmuz 12-14). *Yunus Emre’de empati dili* [Sözlü sunum]. Yunus Emre’nin Vefatının 700. Yıl Dönümü Anısına Uluslararası Türkçenin Anadolu’da Yazı Dili Oluşu Sempozyumu, Ankara, Türkiye.

Akın, B. ve Baharlı, İ. (2022, Eylül 16-17). *İki Kalenderiye Erkannâmesi ve Alevi Ritüelleri ile ortaklıları* [Sözlü sunum]. 3. Alevi Ritüelleri Sempozyumu, İzmir, Türkiye.

Note: The presentation should be described in square brackets after the title. The description is flexible (e.g. "[Conference session]", "[Paper presentation]", "[Poster presentation]", "[Keynote speech]"). If a video of the conference presentation is available, it can be included as a link at the end of the reference.

Note: Conference proceedings published in a journal follow the same format as journal articles. Papers published as a book follow the same reference format as edited books.

Thesis

Published Thesis

Template: Author's surname, Author's Initial. (Year). *Title of the Thesis* (Thesis No.) [Master's dissertation / Doctoral dissertation, University name]. Published database / Internet address.

Ersal, M. (2013). *Alevi-Bektaşî inanç sisteminde hiyerarşik yapı: Çubuk havzası Aleviliği örneği* (Tez No. 349167) [Doktora tezi, Ege Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.

Note: A thesis is considered published when it is accessible from a database such as ProQuest Dissertations & Theses Global or PDQT Open, Council of Higher Education National Thesis Center, an institutional repository or an archive. If the database assigns publication numbers to theses and dissertations, the publication number should be written in parentheses after the title of the thesis or dissertation, without italics.

Unpublished Thesis

Template: Author's surname, Author's Initial. (Year). *Title of the Thesis* [Unpublished Master's dissertation / Doctoral dissertation]. University name.

Example:

Çobanoğlu, Ö. (1992). *The relationships between oral forms of folklore and mediated performances in the cult of Çakıcı Mehmet Efe* [Unpublished master dissertation]. Indiana University.

Audiovisual Media

Film and Television Reference

Film

Template: Director's surname, Director's Initial (Director) (Year). *Title of the film* [Film]. Producing Company; Producing Company.

Example:

Seyidbeyli, H. (Yönetmen). (1973). *Nesimi* [Film]. Azerbaycan Film.

Note: If there is more than one production company in the reference's source element, they should be separated by semicolons.

TV Series

Template: Producer's surname, Producer's Initial (Producer) (Year(s) the series was broadcast). *Title of the TV Series* [TV Series]. Producing Company.

Example:

Kayis, E. (Yapımcı). (2020-2022). *Alef* [TV dizisi]. May prodüksiyon.

Note: If the series is still airing, the second year should be replaced by "present" (2017-present). If there is more than one production company in the source element of the reference, they should be separated by semicolons.

Main Sources

Example:

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi. E 6321.

Hoca Sadeddin Efendi. *Tâci'ü't-Tevârîh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Kol., No 3041.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Mühimme Defteri* 85. hüküm 151.

Note: The main sources consist of both chronicles and archival sources. The abbreviations used in the text are based on the abbreviations in the Prime Ministry Ottoman Archive. The same will be the case for other main sources.

Encyclopedia Article

Example:

Fırlalı, E. R. (1996). Gadir-i Hum. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 13, 279-280) içinde. TDV Yayınları.

Emmet, C. W. (1916). Messiah. James Hastings (Ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. (Volume 8, 570-581) içinde. Charles Scribner's Sons.