

## ALEVİLİK KAVRAMI ETRAFINDA BAZI TESPİT VE DEĞERLENDİRMELER

Gıyasettin AYTAŞ<sup>1</sup>

### ÖZET

Alevilik kavramı, hem tarihsel hem de toplumsal içeriğe sahip bir kavramdır. Dolayısıyla Aleviliği ele alırken tarihi ve toplumsal olguları da hesaba katmak gerekmektedir. Bu gerçekten hareketle bu yazıda Alevilikle ilgili kavramlar ele alınmış ve böylece tarihi süreç boyunca Aleviliğin algılanışını belirlemek amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Alevilik, Ehl-i Beyt, İslamiyet, cem, ibadet.

### CERTAIN DETERMINATION AND REVIEW ABOUT ALAWISM

### ABSTRACT

The terms of Alevi has been included both historical and social processes. Accordingly, when Alevi term has been evaluated historical and social events have to be reckon, too. Consider this fact, in this study terms related to Alevi has been evaluated and determining the Alevi image during the historical process has been aimed.

**Keywords:** Alawism, Ehl-i Beyt, Islamism, cem, worship.

### GİRİŞ

#### ALEVİ KİMDİR

Alevi'yiz Allah'ı bir bilenleriz

Başımız ol yüce Kur'an'a bağlı

Resul'üne iman edenlerdeniz

Yolumuz bir ulu divana bağlı

Severiz Resul'ü aşk ile candan

Hazreti Ali'yi seçmeyiz ondan

Müshap oldular hem teni tenden

Kalbimiz bir ulu ikrara bağlı

Aşgız bizler hakikatin yoluna

Rehberine mürşidine pirine

Hazreti Resul'ün İslâm dinine

Mezhebimiz İmam Cafer'e bağlı

Etmeyin iftira bize ne kârınız var

Hak'ka doğru dönen didarımız var

Hacı Bektaş gibi hünkârımız var

Gittiğimiz yollar dergâha bağlı

Severiz bizler on iki imamı

Kalben bağlıyız yoktur gümanı

Gelecek diye Mehdi sahip zaman

Âşık Musa'nın gönlü yollara bağlı

**Musa KARAKAŞ**

<sup>1</sup> Doç. Dr. Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Müdürü

Genel anlamıyla Alevilik; Allah'ın birliğine Hz. Muhammed'in peygamberliğine ve Hz. Ali'nin veliliğine inanan İslam'ın özgün bir yorumudur.

Alevilik kavramına yönelik olarak tarihsel süreç içerisinde değişik tanımlama ve adlandırmalar yapılmıştır. Alevilik kavramı, önceleri Hz. Ali soyundan gelenler için kullanılırken 19. yüzyıldan itibaren Hz. Ali'ye bağlı olanlar için de kullanılmaya başlanmıştır. Tarihi süreç boyunca Alevilikle ilgili değişik tanımlar ve Aleviliğe yönelik yorumların yapıldığı görülmektedir. Bunlardan bazıları: "Alevilik bağımsız bir dindir." "Alevilik Zerdüştlüğü uzantısıdır." "Alevilik On İki İmam Şiilîğidir." "Alevilik Heterodoks bir İslamdır." "Alevilik kısmen İslam içi kısmen İslam dışıdır." "Alevilik İslamın Anadolu yorumudur." "Alevilik bir kültürdür." "Alevilik toplumsal bir başkaldırıdır." şeklindedir.

Yukarıdaki tüm adlandırma ve tanımlamaların ötesinde Alevilik, Ali ve onun soyundan gelenleri (Ehl-i Beyt) sevmek ve her şeyin üstünde tutmak esasına dayanmaktadır. Bu sevgi, gelişerek ve olgunlaşarak bir inanç sistemini oluşturmuştur. Anadolu coğrafyasında varlığını devam ettiren Alevilik, Orta Asya Türk kültürünün unsurlarının Ehl-i Beyt sevgisi ile bütünleşmesinin sentezi olarak varlığını devam ettirmektedir. Genellikle el ele, el Hakk'a anlayışına dayalı olarak yaşanan Alevilik, eski Türk gelenek ve göreneklerinin canlı bir şekilde yaşatılmasını da sağlamıştır. Bu değerlendirmelere paralel olarak Alevilik, kendisini "yol", "tarik-i müstakim" (doğru yol), "güruh-ı naci" (temiz insanlar topluluğu) olarak tanımlar. Genel olarak Alevilik, kendisini daha çok "meşreb" olarak ifade eden sosyokültürel bir yorum ve yaşayış biçimidir.

Günümüzde Alevilik, uzlaşmacılık temeline dayanan, kendine has özellikler taşıyan bir inanç ve uygulama anlayışı olarak varlığını devam ettirmekte, bünyesindeki yüksek ahlaki nitelik ve insana bakış açısıyla tasavvufi bir nitelik taşımaktadır.

### **Tarihsel Arka Plan**

Çeşitli kaynaklara dayanarak Aleviliğin yaklaşık 1400 yıllık tarihsel bir geçmişe dayandığını söyleyebiliriz. Hz. Muhammed Döneminde, İslamiyet içerisinde herhangi bir farklılaşma ve görüş ayrılığında söz edilmezken onun ölümünden sonra çeşitli ihtilafların artmaya başladığı görülür. Bu ihtilafların ortaya çıkma nedenlerinin başında halifelik meselesi gelmektedir. Hz. Muhammed, Hz. Ali'yi çok sevdiğini ve çok değer verdiğini defalarca dile getirerek Hz. Ali'nin kendisi ve Müslümanlar için ne kadar önemli olduğunu sık sık tekrarlamıştır. "Ben ilmin şehriyim, Ali kapısıdır. Şehri dileyen kapıya gelsin.", "Ali, insanların en hayırlısıdır. Kim bunu kabul etmezse, gerçekten de kâfir olmuştur", "Ümmetimin en ileri geleni ve gerçek hüküm vereni Ali'dir." şeklindeki ifadeler, Peygamberimiz tarafından dile getirilmiştir.

Hz. Ali, Peygamberimizden sonra seçilen bütün halifeleri kabul eder, onların halifeliğine karşı çıkmaz. Halife Osman'ın ölümünden sonra kendisi halife seçilince Hz. Muhammed'in eşi Ayşe ve Şam Valisi olan Muaviye, ona biat etmezler. Bunun üzerine Hz. Ali ve Muaviye arasında tarihe adına "Sıffin Savaşı" denilen bir muharebe olur. Muharebede Hz. Ali'nin savaşı kazanacağı bir sırada Muaviye hileli bir yönetime başvurur ve askerlerinin mızraklarının

ucuna Kur'an sayfaları taktırır. Hz. Ali ve ordusu Kur'an'a karşı silah çekemeyince Muaviye kesin bir yenilgiden kurtulmuş olur. Hz. Ali ile Muaviye arasındaki hilafet meselesi için "Hakem Olayı" olarak tarihe geçen yöntemle çözümlenmeye çalışılır. Bu olayda da yine hileyle Muaviye halife tayin edilir. Hz. Ali bunu kabul etmez ve İslam tarihinden günümüze kadar süregelen kavga böylelikle başlamış olur. Aleviliğin siyasi bir olgu olarak ortaya çıkışının da bu olaydan sonra gerçekleştiği kabul edilir.

### **Alevi İnanç Sistemindeki Önemli Kavramlar**

Alevi inanç sisteminde Kerbela hadisesi de önemli bir kırılma noktası olarak kabul edilmektedir. Kerbela, İmam Hüseyin'in şahadetidir. Bu hadise, İslam dünyasında özellikle Anadolu Alevileri için büyük bir kutsiyete sahiptir. İran ve Türk Edebiyatlarında Maktel-i Hüseyin adı altında bir edebî türün oluşmasını da sağlayan bu facia yüzyıllardır hafızalardan silinmemiştir. Kerbela şehri, Bağdat'tan 80 km uzakta ve Fırat'ın 25 km batısında bulunmaktadır. İmam Hüseyin'in ve yanındakilerin Kerbela'da feci şekilde katledilmeleri ve Peygamber sülalesinin akla gelmedik şekilde işkencelere maruz kalmaları, geniş kitleleri derinden etkiler. Bu olay üzerine Emevilere karşı büyük bir kin ve nefret duyguları baş gösterir. İslam âlemi ve özellikle Aleviler, yüzyıllardır Peygamber torunlarına yapılan bu zulmü unutmamışlardır. İslam tarihinde Muharrem ayı içerisinde gerçekleşen bu facia, her yıl canlandırılır. Ehl-i Beyt için ağıtlar yakılır, mersiyeler söylenir, matem tutulur.

Alevilik kavramı eksen olarak kabul edildiğinde bir diğer önemli kavramın Ehl-i Beyt olduğu görülecektir. Ayrıca Türkler ve Ehl-i Beyt yakınlaşmasını bilmeden Anadolu Aleviliğini anlamak mümkün değildir. Hz. Ali soyundan gelenler, Emevi zulmünden kurtulmak için gruplar hâlinde bugünkü Afganistan topraklarında bulunan Mezar-ı Şerif, Özbekistan, Türkmenistan, özellikle şu anda Türkmenistan ve İran'ın sınırları içinde bulunan Horasan bölgelerine giderler. Bu bölgede yaşayan Türkler, kendilerine sığınan Ehl-i Beyt mensuplarına kucak açarak onlara büyük bir saygı ve sevgiyle yaklaşırlar.

Muaviye Dönemindeki İslam orduları, Türklerin üzerine tebliğ edici ve ikna edici olarak değil, savaşarak gitmişlerdir. Yağma psikolojisi ile yapılan bu savaşlarda Muaviye'nin komutanı olan Ubeydullah bin Müslim zengin Buhara kentini yağmalattırıştır. Horasan Valisi Said, Semerkant'ı yağmalayıp 30000 Türk'ü köle pazarında satmış, göçe zorlamıştır. 705 yılında Horasan Valisi Kuteybe bin Müslim Baykent, Buhara, Taklam, Kaş, Semerkant ve Harzem'de yağma ve katliamlar yapmış ve bunun sonucu olarak kendisine "Türk Kasabı" adı verilmiştir. Emeviler, Hz. Muhammed'in ağızından Türklerin nerede bulunursa öldürülmesi gerektiğine dair birçok hadis uydurtmuşlardır.

Hz. Ali'nin çocuklarına yapılan baskı, zulüm ve takip, Türklerle yapılan bu zulüm ve katliam sonucunda Ehl-i Beyt ve Türkler arasında büyük bir yakınlaşma olur. Aleviliğin Türkler arasında hızla yayılması ve benimsenmesinin önemli sebeplerinden biri de budur.

Horasan bölgesinde daha çok rahat edeceğini düşünerek buraya gelen Hz. Ali soylular Türk

beylerinden kız almış ve onlara kızlarını vermişlerdir. Böylece hem Türklerle akraba olmuşlar hem de Türklere Müslümanlığı öğretmişlerdir. Bunun en önemli kanıtlarından biri de 11. yüzyılda yazılmış olan Kutadgu Bilig’te Ehl-i Beyt’e saygı gösterilmesi yolunda yazılanlardır. Ahmet Yesevî’yi yetiştiren Aslan Baba da İslamiyet’ bu yolla öğrenen erenler arasında yer almaktadır. Dedelerin Ehl-i Beyt’le akrabalıkları ve Horasan’dan gelen oba ve oymaklara önderlik etmeleri, Anadolu Aleviliğinde kendine özgü bir Hz. Ali sevgisi oluşturmuştur.

### **Anadolu Aleviliğinin Önemli İsmi: Hacı Bektaş Veli**

Aleviliğin Anadolu’da birey bazında temsili ele alındığında ise ilk akla gelen isim Hacı Bektaş Veli’dir. Anadolu’da Aleviliğin en büyük piri olan Hacı Bektaş Veli’nin 1248’de Nişabur şehrinde doğduğu ve 1337’de eski adı Sulucakarahöyük olan Hacı Bektaş’ta Hakk’a yürüdüğü söylenmektedir. Gençliği Horasan’da geçen büyük pirin Hoca Ahmet Yesevî Ocağı’nda Lokman Perende’den felsefe, sosyal ve müspet bilimleri öğrendiği, bir bey oğlu olarak titiz bir eğitimden geçirildiği bilinmektedir.

Hacı Bektaş Veli, Anadolu Selçuklu Devleti’nin son yıllarında Anadolu’ya gelmiştir. İnsan sevgisini ve insana saygıyı en büyük şiar olarak kabul etmiştir. “Benim Kâbem insandır, “sözü bunun en iyi göstergesidir. Anadolu’da eşitlikçi, paylaşımcı ve ayrımcılığa karşı düşüncenin tohumlarını yeşertmiştir. İbadette şekilciliğe karşı oluşunu “Her ne ararsan kendinde ara, Kudüs’te, Mekke’de, Hacda değildir, “sözü ile göstermiştir. Anadolu insanı üzerinde büyük etkisi olan Hacı Bektaş Veli, yetiştirdiği dervişler ile Anadolu’nun her yanına fikirlerini taşımış ve kendinden yüzlerce yıl sonra gelenleri bile bu fikirleriyle etkilemiştir. Sevgi ve hoşgörünün temel taşlarından olan bu büyük pirin düşünceleri asırlar boyu insanlar için önemini korumuştur. Dolayısıyla Anadolu Aleviliğinin kendisini Hacı Bektaş Veli ile sistematize ettiğini söylemek mümkündür.

Hacı Bektaş Veli, inancın tamamını dört kapı kırk makam olarak değerlendirir. Bu dört kapı kırk makam insanın yaşamı boyunca gelişmesi ve olgunlaşarak kâmil insan olmasını sağlama-ya yönelik bir eğitim ve anlayış bütünüdür.

Alevi felsefesinde yer alan dört kapı sırasıyla **Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat**” kapılarıdır. İlk kapı **şeriat** kapısıdır. Bu kapı İslamiyet’in başlangıç yerini ifade eder. Birinci kapı olan Şeriat kapısının on makamı bulunmaktadır. Bunlar:

1. Tanrı’ya inanmak,
2. Peygamberi tanımak,
3. Bilim öğrenmek
4. Bağışlayıcı olmak,
5. Evlenmek,

6. Helal yemek ve giyinmek,
7. Toplumdan kopmamak
8. Sevme ve acıma duygularına sahip olmak,
9. Haksız kazançtan sakınmak,
10. İnsanları iyiye yönlendirmek, kötüden sakındırmak,

İkinci kapı olan **tarikât** kapısı, Kuran-ı Kerim'in asıl anlamına ulaşmak için tutulan özel yolun adıdır. Şeriat kapısından daha ileri bir dereceye ulaşmayı ifade eder. Şeriat kapısında yer alan kitlesellik, Tarikat kapısında bireyselliğe dönüşür.

Tarikat kapısının da on makamı bulunmaktadır. Bunlar: .

1. Her işi aşkla ve kanaatkârlıkla yapmak,
2. Toplumdan kopmamak,
3. Tutum ve davranışlarında ölçülü olmak,
4. Yalnızca Allah'a bağlı olmak,
5. Nefs (kıskançlık, cimrilik, tembellik vb)le savaşmak,
6. Karşılıksız hizmet etmek,
7. Korku ile ümit arasında bir noktada durmak,
8. Kılık ve kıyafetine dikkat etmek,
9. Bir yol göstericiye bağlanmak,
10. Yola girmek

Üçüncü kapı "**Marifet** kapısıdır. Bu kapı da bireysel olgunlaşma anlamı ifade eder. Bu kapının da on makamı bulunur. Bunlar:

1. Edep sahibi olmak,
2. Korku sahibi olmak, (başkalarının hakkını yemek, adaletsizlik vb. işlerden korkmak)
3. Tok gönüllü olmak,
4. Doğru gördüğü her şeyin doğruluğunu her yerde söyleyebilmek,
5. Utanmak,
6. Cömert olmak,
7. İlim sahibi olmak,
8. Hemen karar vermekten sakınıp sakin olmak,
9. Kalp ve gönül gözüyle görmeye çalışmak,
10. Kendisini bilip tanımak,

Son kapı olan **Hakikat** kapısında ise dinin gerçek anlamına ulaşılması söz konusudur. Amaç insanın mükemmelleştirilmesidir. Ulaşılabilecek en son kapı olan bu kapının da on makamı bulunmaktadır:

1. Alçak gönüllü olmak,
2. İnsanları iyilik ve kötülükleriyle yargılamamak,
3. Yiyecek ve içeceğini başkalarıyla paylaşmak,
4. Nefsi tamamen yok etmek,
5. Yaratılmışların hiçbirine zarar vermemek,
6. Gerçekleri söylemek ve gerçeklere göre davranmak,
7. Doğru insanları örnek almak,
8. Keramet veya mucize göstermemek,
9. Sabretmek,
10. Gönül gözüyle gözlem yapmak,

Alevilik, olgunlaşmayı “uzun, ince bir yol” olarak görmekte ve bu yolu her şeyin başı ve en önemli unsuru saymaktadır. “Yol bir, süre bin bir” deyimini, yola verilen önemi gösterir.

Alevilikte Hacı Bektaş Velî “Ser çeşme”, yani bilgi pınarının kaynağı olarak bilinir. Ayrıca yine “Kutbü'l Aktap” yani batını bilimlerin doruğu olarak kabul edilir. Hacı Bektaş Velî, Bektaşilikte de aynı ölçüde değerli olduğu gibi Bektaşilik bir insan olma yolu olduğu için yolun piri olarak da ona ayrıca manevi bağlılık duyulur.

### **Alevilikte Hiyerarşik Yapı**

Alevi topluluklarda töre, sözlü kültür ve göreneğe dayandığı için her şey yaşlı ve tecrübeli kişilerin anlatıp gösterdiklerine göre düzenlenir. Toplulukta Dede, en üst mertebede yer alır ve dedeler peygamber soyundan geldiklerine inanılan “Seyyid”, “Ocazade”. “Ocazoğlu” gibi unvanlar alırlar. Alevilikte dede, cemaatin dinî önderi, mürşidi ve piridir. Alevinin dünyaya gelmesinden son yolculuğuna dek dinsel hizmetlerini dedeler yaparlar. Bektaşilikte ise Dedenin yerini Baba alır. Baba, soya bakılmaksızın en yetkin kişi olarak seçilir. Dede ocakları, Aleviler için birer dinsel çekim alanı oluşturmaktadır.

İsteyen herkes dede olamaz. Dede olmak için Evlad-ı Resul olmak gerekmektedir. Yani soyunun Hz. Muhammed ve Hz. Ali 'den olması şarttır. Ancak hemen belirtelim ki Alevi inancında Yol, yolu kuranın da üstündedir. Eğer bir bölgede Evlad-ı Resulden bir dede yoksa ve durum zamanla Yolun bozulmasına sebebiyet verecekse durum değişir. Bu manada gerekli bilgi birikimine, yolun edebine, ahlakına uygun olan bir kişi Dergâh 'tan icazet almak şartıyla dedelik yapabilir. Nitekim tarihte böylesi durumlar çok olmuştur. Evlad-ı Resul'den olmayan birçok kişi, Dergâh'tan gerekli eğitimi aldıktan sonra dedelik yapabilmışlerdir.

## Alevilikte İbadet

Aleviliğin en önemli inanç uygulamalarından biri de Cem ayinidir. Sözcük olarak toplanmak, bir araya gelmek anlamını taşıyan Cemlere musahibi olmayan ve yabancılar katılamazlar. Fakat günümüzde Cem, açıkça yapıldığı gibi özellikle büyük kentlerde yabancılar da ceme alınmaktadır. Alevi cemlerine kadın erkek birlikte, en temiz giysilerini giyerek katılırlar. Cem törenine küskün ve dargın olanlar alınmazlar, bunun yanı sıra suç işlemiş olanlar ve üzerinde kul hakkı bulunanlar da Ceme alınmazlar.

Cemler yoğun olarak kış aylarında perşembeyi cumaya bağlayan gecelerde, bazı yörelerde ise cumartesiye pazara bağlayan gecelerde yapılır. Cem töreninin gece yapılmasının sebebi; insanların gündüz çalıştıklarından dolayı işlerine engel olunmaması amacıyla. Cem'e katılmaya gelenler yanlarında çeşitli yiyecekler getirirler, herkes gücüne göre bir katkıda bulunur. Kimin ne getirdiği kesinlikle gizli tutulur. Böylece az getirme veya çok getirme insanlar arasında bir itibar konusu yapılmaz. Aleviliğin paylaşımcı ve demokrat yönünü bu durum, açıkça ortaya koymaktadır. Getirilen yiyecekler daha sonra Cem'e katılan canlara eşit biçimde pay edilir. Dede posta oturur, hizmet sahipleri yerlerini alır. Erkekler bir halka oluştururlar, kadınlar da halkanın dışında otururlar. Daha sonra hizmet sahipleri görevlerini ifa ederler.

Cemler, yapılış sebeplerine göre sınıflandırmaya tabi tutulabilirler:

Görgü Cemi,

Musahip Cemi;

İkrar Verme Cemi,

Abdal Musa Cemi

Lokma Cemi

Düşkün Kaldırma Cemi

Dardan İndirme Cemi gibi..

Cemde görevliler ve görevleri şöyledir:

1. **Mürşit**, büyük cemlerde ocağın mürşidi olan ocak tarafından temsil edilir. Görevi talipleri bilgi bakımından aydınlatmak onlara yol ve erkân hakkında bilgi vermektir.

2. **Rehber**, görgüsü yapılanlara ve Cem'e katılanlara yardımcı olur, dede olmadığı zamanlarda cem törenini yönetmekle yükümlüdür. Rehber Cem'in erkânına göre yürütülmesi yanında taliplerin tutum ve davranışlarını gözden geçiren onlara yardımcı olan kimsedir. Pirlük, mürşitlik ve rehberlik Alevilikte çok önemli üç makamı oluşturur. Bu, aynı zamanda "Ya Allah. Ya Muhammed, Ya Ali" ifadesinde yerini bulan bir kavramdır.

3. **Gözcü**; Cem'in düzeninden sorumludur. Töreye, edebe aykırı hareketleri engeller.

4. **Çerağcı**; Çerağ (Ateş) yakılması ve meydanın aydınlatılması ile görevlidir.

5. **Zakir**; deyiş, düvaz ve miraçlamaları söyler.

6. **Farraş**; bu hizmet Salman Farisi'nin hizmeti kabul edilir. Semahtan sonra, koltuğunda küçük, sembolik bir süpürge ile meydana gelir. Süpürgeyi sembolik bir şekilde yere sürer. Cem'in sona erişinin ilk işaretidir.

7. **Sakka**; hizmeti, suyu dağıtmaktır.

8. **Sofracı**; kurban kesme ve dağıtma işinden sorumludur.

9. **Pervane** (Semahçı); Cemde güvenliği sağlar

10. **Peyk**; Cemi haber verir.

11. **İznikçi**; Cem evinin temizliğini sağlamakla yükümlüdür.

12. **Bekçi**; Cem evine girip çıkkanı kontrol eder.

Cem, dini boyutunun yanında, önemli bir sosyal örgütlenmedir. Cemde hiçbir biçimde yetki, görev ve sorumluluk çatışmasına izin verilmez. Cem'de gelişi güzel oturulmaz. Meydanda yer almanın da bir yeri ve sırası bulunur ve herkes buna göre yerlerini alır. Bu düzen sıkı bir biçimde denetlenir. Sırasını, sözünü, tutum ve davranışlarını bilmeyenler önce uyarılır. Eğer cemin düzenini aşırı derece bozucu bir davranış gösterirlerse de cezalandırılırlar.

Alevi inancına göre Hakk'a ibadetin, belirli fiziksel biçimleri olmak zorunda değildir. İbade-tin belli mekânı ve zamanı yoktur. Yani Hakka yapılacak en iyi ve en yeterli ibadet eline, beline, dilme sanıp olmak, insanı en kutsal varlık olarak görmek, insan sevgisi duymak ve insan-ı kâmil (olgun, erdemli insan) olmaya çalışmaktır,

Alevilikte ibadet zorunluluğunun olmaması ibadet yapılmadığı anlamına gelmez. Buradaki ince ayırım, bireysel ibadet ile topluluğun kolektif ibadetidir. Bireysel ibadet isteyen istediği biçimde uygulayabileceği bir ibadet biçimidir. Alevilikte söz konusu olan da budur. Alevi inanç sistemindeki bu unsurlarla istenen gönül yoluyla Tanrı'ya ulaşmaktır. Alevilikte şekil-ciliğe yer yoktur. Allah korkusu yerine Allah sevgisi ön plandadır. İnsan en yüce varlıktır ve insanı sevmeyen Tanrı'yı sevemez. Alevilik bağımsız düşünceye, özgür davranışa, çağdaşlığa uygun bir yaşam biçimidir. Din, dil, ırk, mezhep ayrımı yapılmaz, sevgi ve hoşgörü temel esastır.

Alevilikte esas ibadet, yaşamın tümünü ibadet eder gibi temiz ve doğru yaşamaktır. Alevilikteki özel ibadet şekilleri (Cem ayini vb.) kişinin gönül zenginliğini diğer insanlarla paylaşma amacıyla yapılır. Ceme katılmak zorunludur. Çok önemli bir mazeret yoksa katılmamak büyük bir suçtur. Bazı yörelerde ceme katılmak için musahipli olmak ve erişkin olmak şarttır. Ancak bazı yörelerde çocuklar da katılabilir. Kentlerde artık musahipli olmak zorunluluğuna dikkat edilmemektedir.



Ayrıca doğum, ölüm, adak kurbanı tıglama, Muharrem matemi gibi ibadetler vardır. Bunların kendi içinde özel ritüelleri bulunmaktadır. Buralarda nefes, nutuk ve gülbank adını verdiği-  
miz kutsal metinler okunur.

Alevilikte önemli ibadetlerden biri de semahtır. Semahın temeli, Hz. Ali'nin pirlüğünde yapı-  
lan Kırklar Meclisi'nin toplantısında ilk kez yapılan Semaha dayanır.

Semah, muhabbet toplantıları ve Cem'in düzenine göre gerçekleştirilir. Küçük muhabbet-  
lerde (toplantı) muhabbetin sonuna doğru, büyük muhabbetlerde yani Cemlerde ise çeşitli  
aralıklarla zaman zaman gerçekleştirilir. Semaha başlama zamanını dede tayin eder. Semahlar  
ağır ritimlerle başlar ve alınan nefeslerin hızına göre ritim kazanır. Semahlar iki, dört, altı, sekiz veya daha çok kişiyle oynanabilir. Semahlarda el ele tutuşmak yoktur, karşı karşıya "cemalet" gerçekleştirilir. Cemde "Semaha durmak" deyimini ile anlatılır.

Semah dinsel bir ibadettir. İnsanın Tanrı'ya inanış, yakarış ve bağlılıklarının işlendiği dinsel  
bir dandır. Kişi semah esnasında transa geçer ve kendini tamamen Tanrının hizmetine bırakır.

Semahların kadın-erkek birlikte oynaması, çeşitli vesilelerle bazı kesimler tarafından farklı  
şekillerde yorumlanmış, "Kadın ve erkekler içki içip birlikte dans ediyorlar" şeklinde kasıtlı  
yakıştırmalarda bulunulmuştur. Bu, tamamen gerçekdışı bir düşüncedir ve Alevilere yapılan  
haksız yaklaşımlardan birisidir. Yukarıda da değindiğimiz gibi Semahlar, Türk kültürünün  
İslâm kültürü ile yoğrulması sonucu ortaya çıkan bir kültür zenginliğidir.

Her hareketin kendi içinde bir anlamı olduğu gibi her semahın diğerinden farkı vardır. Bu  
yüzden "Kırklar Semah'ı ile "Turnalar Semah'ı birbirinden tamamen ayrı özellikler taşır. Se-  
mah sırasında okunan nefeslerin teması da birbirinden farklıdır. Vücut hareketleri ise birçok  
simgesel anlam taşımaktadır. El hareketleri gökyüzünden aldığı yere yüzüne yansıtmak ve  
özellikle Turnalar Semah'ında yeryüzünden gökyüzüne yükselmek arzusu dile getirilmek-  
tedir. Özellikle Turna kuşunun hareketlerinin canlandırıldığı görülür. Turna kuşu Alevi ve  
Bektaşî inancında kutsal bir kuştur. Bunun nedenleri ise yine çok geniş açıklamaları gerek-  
tirir.

### Alevilik Kültüründe Rakamlar

Alevi ibadetlerinde okunan dualarda, nefeslerde üçler, beşler, yediler veya yedi dilimli tac, on  
iki imam, on-dört masum, 17 kemerbest, dört kapı, kırk makam, 360 menzil, sekiz uçmak,  
Kırklar demi, kırklar meclisi, dört ve on ikinin bazı katları kutsal sayılmaktadır.

Ayrıca üç rakamının anlamı **üçler** denilen "Allah-Muhammed-Ali" sevgisini aşkıni yansıtır.  
**Dört** rakamı dört kapıyı ifade eder ki bu kapılar "Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat" kapıla-  
rıdır. **Beş rakamı** Hz. Muhammed ve Ehlibeyt'inde yer alanları simgeler (Hz. Muhammed,  
Hz. Ali, Hz. Fatma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin) Ayrıca "Pençe-i Al-i Aba'dır.

**12 rakamı** ise Hz. Ali ile başlayıp 12. İmam İmam Mehdi ile son bulan imam sayısını yani on iki imamı ifade eder. **14 rakamı** ise on iki imamın ergenlik çağına gelmeden katledilen on dört çocuğunu ifade eder ve bunlara “on dört masum” denilir. Diğer rakamların ise hem simgesel olarak, hem de öğretinin iç basamaklarını ifade eden anlamları bulunmaktadır. Bunların her birinin açıklanması sayfalar alan bir çalışmaya gerektirir.

Alevi felsefesinde yer alan dört kapı sırasıyla **Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat** kapılarıdır. İlk kapı **şeriat** kapısıdır. Bu kapı İslâmiyet’in başlangıç yerini ifade eder.

### **Alevilik ve Birtakım Yanlış Algılamaların Temeli**

Alevilik ve İslâmiyet arasında bir çatışma ve farklılaşma varmış gibi yaklaşımlara son zamanlarda sıkça rastlanılmaktadır. Alevilik, Türk kültürünün Ehl-i Beyt sevgisi ile harmanlanması sonucu ortaya çıkan, İslâmın inanca dair temel ilkelerine ters düşmeyecek biçimde şekillenen bir yorumdur. Aleviler Allah’a, ahiret gününe, Hz. Muhammed’in peygamber olduğuna ve Kur’an’a inanmaktadırlar. Cem erkânının yürütülmesi sırasında birçok Kur’an-ı Kerim ayetine dayanılır ve cem bu ayetler esas alınarak yönetilir. Zaten bu ilkelere inanan insanlar kaynağı ne olursa olsun kesinlikle Müslüman’dır ve İslâm dairesinin içindedirler. Aleviliğin farklı bir din olduğunu öne sürmek tamamen yanlıştır. Ayrıca Aleviliğin ateizmle ilgilendirilmesi de imkânsızdır. Çünkü Alevilik Hz. Muhammed ve onun soyuna bağlılık esası üzerine kurulmuştur.

İran’da Safevîler Devleti’ni kuran ve İmamiyye’yi resmî mezhep olarak kabul eden Erdebiliye Tarikatı şeyhleri ile bu tarikata bağlı olanlar, kızıl taç giydikleri ve kızıl sarık kullandıkları için Kızılbaş şeklinde isimlendirilmişlerdir. Anadolu Alevileri de kendilerini Erdebil Ocağı’na bağlı saydıklarından dolayı “Kızılbaş” olarak nitelendirilmişlerdir. Bunun sebepleri arasında Şah İsmail’in askerlerinin kırmızı renkli bört ve sarı renkli çizme giymeleri de sayılmaktadır.

Tarih boyunca Kızılbaş sözcüğü Aleviler için haksız şekilde, aşağılayıcı bir ifade olarak kullanılmıştır. Bu sözcük çerçevesinde Alevilere çeşitli iftiralar atılmıştır. Bazı kesimlerce Kızılbaşlığın Alevilerden ayrı bir topluluk olarak gösterilmesi kesinlikle yanlıştır. Alevi kelimesi daha önceleri Hz. Ali soyundan gelenler için kullanılan bir deyimdi. Kızılbaş ise Pir Sultan Abdal’ın bir nefesinde de olduğu gibi Hz. Ali’nin başına kırmızı bir bez bağlaması sebebiyle Hz. Ali soyundan gelenlerin izinden giden anlamına kullanılıyordu. 19. yüzyılın sonlarına kadar kullanılan Kızılbaşlık tanımlaması, daha sonra yerini Aleviliğe bıraktı.

Aleviliğin yeterince bilinmemesi birtakım yanlış anlama ve algılara neden olmuştur. Alevi ibadetlerinin kadın erkek bir arada yapılması ile ilgili karalamalar yapılmıştır. Aleviler aile yaşamında olduğu gibi Cem törenlerinde de kadın-erkek bir aradadır. Kadın ve erkek, Alevi düşüncesine göre hayatın her alanında eşittir. Namus kavramı Aleviler için çok büyük önem taşır. Zaten Aleviliğin temel felsefesinde yer alan “Eline, diline, beline hâkim olmak” kavramı bunun en büyük kanıtıdır.

Cemde meydanın kutsallığını ve simgesel olarak canlılığın ve yaşamın kaynağı olduğunu göstermek üzere çerağ uyandırılır. Mum yakma gibi bir ifade Cem törenleri için geçerli bir ifade

değildir. Çerağın uyandırılması ise Kur'an-ı Kerim'de bulunan Nur Suresi'nin 35. ayetine dayandırılmaktadır: "Allah Teala göklerin ve yerin nurudur. Nurunun örneği, içinde güzel bir çerağ bulunan lamba gibidir. O çerağ ise bir kandil içindedir. O kandil ise sanki birinci gibi yıldızdır. Doğusu ve batısı olmayan bir kutsal zeytin ağacından tutuşturulmaktadır. Onun yağı öyle bir yağ ki ateş dokunmasa bile etrafına ışık verir." İfadesine dayanılarak "Çerağ uyandırılır" ve yine aynı simgesel gerekçelerle "Çerağ söndürülür" Çerağın sönmesi aynı zamanda Cem töreninin bitmesini simgeler. Özellikle 16. yüzyıldan başlayarak Aleviliğe "mum söndü" iftirasını yapanlar bu törenin gerçek anlamını bilmedikleri ve iftiralara dayanak aradıkları içindir.

Alevilikte ahlaki prensibin temelini "Eline, beline, diline sahip olmak" oluşturur. Eline sahip olmak; başkasının rızası olmadan bir şeyi almamak, hırsızlık etmemek, eliyle başkasını incitmemek anlamına geldiği gibi, yurduna, yaşadığın topraklara sahip olmak anlamını da taşımaktadır. Diline sahip olmak ise kötü söz söylememek, dedikodu etmemek, iftira bulunmamak, boş konuşmamak şeklinde olduğu gibi, dilini yaşatmak ve onu korumak anlamına da gelmektedir. Beline sahip olmak prensibiyle, zina yapmamanın, başkasının ırzına, namusuna göz koymamanın gerektiği ifade edilmekle birlikte, soyunu sopunu bilmek ve devam ettirmek anlamını da taşımaktadır.

Sevgi ve hoşgörü Alevi inancının temel kavramlarıdır. İnsanın sevilmesi, Tanrı'nın sevilmesiyle bir tutulur. İnsanı temel değer kabul etmenin bir sonucu olarak sevgi ve hoşgörü kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. İnsan Tanrı'ya korkuyla değil sevgiyle yaklaşmalıdır. İnsanın Tanrı ile bütünleşmesinin yolu iç zenginliği sağlamasıdır. Bunun yolu da erdemli ve hoşgörü sahibi olmaktır. Hiç kimse hakkında kötü düşünülmemeli, insanlar incitilmemeli, kimsenin hakkına el uzatılmamalıdır.

## SONUÇ

Aleviliği siyasal bir zemine oturtarak onu bir karşı duruş hareketi olarak ele almak doğru değildir. Alevi felsefesinin temelinde Kur'an-ı Kerimin yorumları yer alır. Aleviliğin farklı bir din olduğunu öne sürmek bilgisizlikten öte cehalettir.

Alevilik, İslam dairesi içinde yer alan hiçbir inancın karşıtı ya da muhalifi değildir. Alevilik, kendine has bir yaşama ve inancını ifade etme biçimi ile özgün bir inançtır. Bu inancın temelini, haksızlığa uğramamak, istismar edilmemek, yok sayılmamak, zulme uğramamak oluşturur.

Aleviliği doğru anlamak veya Alevi kimliği hakkında nesnel olgulardan yola çıkarak değerlendirmelerde bulunmak için, temel kaynakları ve bilimsel değerlendirmeleri esas almak gerekmektedir. Buradan yola çıkarak, Alevi kimdir, Alevilik denilince ne anlaşılmalıdır sorularına bir çırpıda cevap vermek son derece yanıltıcıdır. Bunun yerine hangi özellikler veya nitelikler Alevi olmayı gerektirir sorusunu cevaplamak ve bu cevabın karşılığında yola çıkarak Aleviliği tanımlamak daha doğru olacaktır.

### KAYANKÇA

- ERÖZ, Mehmet (1991). Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik, Ankara.
- YETKİN, Çetin (1984). Türk Halk Hareketleri ve Devrimler, C.1, Say Yayınları İstanbul.
- ŞENER, Cemal (1195). Alevilik Olayı, Ant Yayınları, İstanbul.
- ULUÇAY, Dr. Ömer (1996). Alevilikte Cem Nefesleri, Gözde Yayınevi, Adana.
- NOYAN, Doç. Dr. Bedri (Dedebaba) (1995). Bektaşilik, Alevilik Nedir?, Ant/Can Yayınları, İstanbul.
- ERSEVEN, İlhan Cem (1995). Alevilerde Semah, Ant Yayınları, İstanbul.
- DIERL, Anton Jozef (1991). Anadolu Aleviliği, Ant Yayınları, İstanbul.
- ŞENER, Cemal (1996). Yaşayan Alevilik, Ant Yayınları, İstanbul.
- SÖZENGİL, Tanık Mümtaz (1996). Tarih Boyunca Alevilik, Çözüm Yayıncılık, İstanbul.
- SOYYER, Dr. Yılmaz (1191). Sosyolojik Açıdan Alevi Bektaşi Geleneği, Seyran Yayıncılık, İstanbul.
- SEZGİN, Dr. Abdülkadir (1998). Ülkemizde Alevilik-Sünnilik Meselesi, Ecdâd Yayınları, Ankara.
- NOYAN, Doç. Dr. Bedri (1998). Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik I. Cilt, Ardıç Yayınları, Ankara.
- YAMAN, Mehmet (1998). Alevilikte Cem, Ufuk Matbaacılık, İstanbul.
- YAMAN, Ali (1998). Alevilikte Dedeler, Ocaklar, Ufuk Matbaacılık, İstanbul.
- BARDAKÇI, Cemal (1945). Kızılbaşlık Nedir?, Işık Basımevi, İstanbul.

## TÜRKİYE'DE KÜLTÜR POLİTİKA VE PLANLAMARINDA ALEVİLİK VE BEKTAŞILIK MESELESİ

Mustafa TALAS<sup>1</sup>

### ÖZET

Cumhuriyetin kuruluşundan önce, Türkiye Tarihinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemi'nde toplum hayatı ve bazı sosyal organizasyonlar islah edilmeye çalışılmıştır. Ancak bu çabalar uygulama açısından yetersiz olmuştur.

Cumhuriyet Dönemi'nde özellikle Atatürk Dönemi, reform ve yenilikler uygulama bakımından daha başarılıdır. Atatürk'ün kültür politikasında uygulamalı faaliyetlere önem verilmiştir. Daha önce düşünülemeyen pek çok mesele yasalaştırılmıştır. Bununla beraber, Atatürk sonrasında, benimsenen reformların hayata geçirilmesi konusunda pek fazla başarılı olunamamıştır.

Alevilik ve Bektaşilik Türk Toplumundaki fay hatlarından biri olduğundan dolayı Türkiye'nin en temel meselelerindedir. Bundan dolayı, Alevilik ve Bektaşilik kültür politikaları ve planlamalarında yer almalıdır.

Alevilik ve Bektaşiliğin dini sebepler bakımından tehdit olarak görülmesi gerçeğinden hareketle Türkiye'de kültür politikası ve planlamalarında görülmemektedir. Alevilik ve Bektaşiliğin İslâm'ın içinde görülmesi istenmektedir. Alevilik ve Bektaşilik inanç özgürlüğünü elde ettiğinde İslâmi perspektiften ayrılacağı düşünülmektedir. Bu algılamada tarihteki Türk-İran mücadelesinin büyük bir rolü vardır.

Bu çalışma için Türkiye'deki kalkınma planlarını incelenmiş ve Alevilik ve Bektaşiliğin bu kalkınma planlarında bulunmadığı görülmüştür. Fakat Avrupa Birliğinin ilerleme raporları ve ulusal programlar gibi belgelerde Alevilik ve Bektaşilik yer almaktadır.

**Anahtar Sözcükler:** Kültür, Türkiye'de Kültür, Kültür Politikası, Kültür Planlaması, Türkiye'de Kültür Politikaları

### TURKISH ALEVISM AND BEKTASHISM ISSUE IN THE CULTURAL POLITICS AND PLANNING IN TURKEY

### ABSTRACT

The life of society and some social organizations were tried to be reformed during Tanzimat

<sup>1</sup> Doç. Dr., Niğde Üniversitesi Eğitim Fakültesi İlköğretim Bölümü, E-Posta: [mtalas44@hotmail.com](mailto:mtalas44@hotmail.com)

and Constitutional Period of Ottoman Empire in the history of Turkey. But these efforts have been insufficient about application.

In the Republic Era, new Republic reformations and the novelties have been more favorable about the application. In Atatürk's cultural politics, it has been considered important practical workings. A lot of Questions which were not thought before have been made laws. However after Atatürk, this understanding has been lost.

Alewism and Bektashism are essential problem for Turkey because they are the fault line about Turkish society. Because of this, Alewism and Bektashism should appear in cultural policies and planing.

It is unimportant that Alewism and Bektashism are found in the cultural policies and planing in Turkey because of the fact that it is perceived Alewism and Bektashism as a threat about religious reasons. Alewism and Bektashism have been wanted to be seen in Islam. It is thought that when Alewism and Bektasizm have got liberation of the belief, they would have divorced Islamic perspectives. In this perception, there are great role of the Turkish-Iranian struggle in history.

We searched development plans in Turkey in context culture and found that there would not have been Alewism and Bektasizm in these development plans for this study. But we have been able to see Alewism and Bektasizm in European Union document such as progress reports and national programs.

**Key Words:** Culture, The culture in Turkey, Politics of the culture, The planization of the culture, Politics of the culture in Turkey

## GİRİŞ

Türkiye Cumhuriyeti Devleti, laik, demokratik ve üniter yapısıyla bölgesinin lider ülkesi olmaya aday olarak gelişmesini devam ettirmektedir.

Bu çabaları ekonomiden başlayıp kültüre, hukuka varıncaya kadar her sahada gözlemleyebilmek mümkündür. Türk Devleti'ni ileriye doğru götürmek için, elli yıllık bir süredir, planlı kalkınma modeli benimsenmiştir. Söz konusu planlı kalkınma modeliyle değişmelerin tipi, sürati ve devamlılığının kontrol altına alınmasına çalışılmaktadır.

Doğal olarak kültür sahasında da planlamalar yapılmaktadır. Kültürün bir bütün olarak ele alınıp toplumun gelecek nesillerinin sağlıklı olarak gelişmesini sağlayan temel faktör şeklinde değerlendirilmesi adı geçen planların temel işlevi olmaktadır. Ancak Türkiye'de kültür planlamasından bahsederken bu işlevden tam anlamıyla söz edebilmek oldukça güç olmaktadır. Bundan dolayı, kültür politikalarının araştırılması da güçleşmektedir.

Kültür politikalarını araştırırken devletin kültür karşısındaki tavrı ve durumu, kültür politikalarını tayin vasıtaları olarak hangi kuruluşları kullandığını tespit yolu seçilmiştir. Bunlardan başka kültürün kullanımı yaygınlaştırılması ve iletimi ile ilgili hangi plan ve programların uygulandığı analiz edilmiştir. Bu anlamda şu ana kadar hazırlanmış olan dokuz kalkınma planı kültür boyutuyla ve Millî Kültür Şuraları ve bu şuralarda alınan kararlar değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu kapsamda Devlet Planlama Teşkilâtı verileri (hem basılı olanlar hem de dijital olarak sanal alemde sunulanlar) incelenmiş ve analiz yapılmıştır. Yöntem olarak belge incelenmesi ve teorik analiz metodları birlikte kullanılmıştır.

Çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde kültürün planlaması ve kültür politikaları izah edilmiştir. İkinci bölümde ise Alevilik ve Bektaşiliğin kültür planlama ve politikalarında nasıl yer aldığı incelenmiştir.

Kültür planlaması ve politikası yürütülmesi çok zor ve önemi de zorluğu derecesinde olan bir planlama ve politika türüdür. Hem soyut alanı ile hem de somut alanı ile toplumların devamlılığını sağlayan karmaşık bir sistem olan kültür konusunun bir devlet politikası olarak değerlendirilmesi çalışmada tercih edilen temel noktadır. Türkiye Cumhuriyeti'nin seksen altı yılı aşkın geçmişi iyi bir şekilde incelendiğinde şu sonuca varılabilir: Atatürk Dönemi'nde toplumun ve cumhuriyetin temeline oturtulan kültür (Talas, 2009:31-45); daha sonraki dönemlerde aynı düzeydeki pozitif yaklaşım eksenini kaybetmiştir. Kurumlar ve kurallar bakımından Atatürk döneminde çağdaşlaşma ve milliyetçilik şeklinde iki ayaklı bir denge kurulmuştur. Atatürk döneminde tesis edilen bu denge, daha sonraki dönemlerde kaybolmaya başlamıştır.

Kültürün planlaması ve politika oluşturulmasının sosyolojik bakımdan değerlendirilmesinin değişik çalışmalarla desteklenmesi gerekmektedir. Bu türen bir çabanın ürünü olarak değerlendirilmesi gereken bu makalede, çalışmanın birinci bölümüne bu aşamada başlanabilir.

### **Kültür Planlaması ve Kültür Politikası**

Kültür planlamasından önce genel olarak planlamayı açıklamak gerekmektedir. Buna göre, planlama, "bir cemiyetin veya organizasyonun bünyesinde meydana gelen sosyo-kültürel değişiklikleri kendi haline bırakmaksızın, devamı, tipi, sürati ve istikameti itibariyle kontrol altına alma faaliyetidir." (Bilgiseven, 1986:334)

Büyük veya küçük bütün organizasyonların planlama faaliyetlerinin ortak özelliği, hepsinin değişme ile ilgili olmasıdır. Aile, okul, ticarî işletme, devlet vb gibi bütün organizasyonlarda, kendiliğinden meydana gelen bütün değişmelerin istenilen sonuçları vermesini sağlamak ya da yavaş değişme veya durgunluk hallerinden daha süratli değişmeye dönüştürülmesi için birtakım planlar yapılması mecburiyeti ortaya çıkar. İşte devlet faaliyetlerinden biri olarak karşımıza çıkan "sosyal hayatın millî çapta planlanması" da özellikle az gelişmiş ülkelerde değişimin yönlendirilmesi ve süratlendirilmesi amaçlarını taşımaktadır. Millî çapta planlama faaliyetleri, "bütüncü görüş"e ihtiyaç hissettirir. Değişimin istenilen yön ve hıza göre ayar-

lanması, sosyal realitenin bütünlük çerçevesinde göz önüne alınması ile mümkün olabilir. Aksi halde, bir alanla ilgili olarak faydalı görülen bir tedbir, bir başka alanda zararlı sonuçlar ortaya çıkarabilir ve bu zarar bir başka alanda elde edilmiş faydalardan daha önemli duruma gelebilir. (Bilgiseven, 1986:334-335)

Bir ülkede sosyal ve ekonomik kalkınmanın gereği olarak kültür ve tarih hafızasının yenilenmesi ve kalkınma sürecini kendi kültür ve tarihi ile bütünleştirerek gerçekleştirmek çok önemlidir. (Beşinci Beş Yıllık Kalkınma Planı Millî Kültür Özel İhtisas Komisyonu Raporu, 1984:9). Şüphesiz sosyal planlamalarda başarı için sosyal ve kültürel yapının birlikte düşünülmesi ve toplumun moral değerleri ile desteklenmesi gerekir. (Kaya, 2005:60-61) Ancak, bu noktadaki en temel güçlük, kültür konusunun soyut olmasıdır (Çalık, 1983:1-5) Bu güçlüğüne rağmen, pek çok bakımdan sağlıklı bir toplum için planlama yapılması zorunludur.

Kültür planlamasıyla ilgili olarak şu ifadeler de ilâve edilebilir: “Planlamanın kültür sahasına sokulması, bir toplumdaki kolektif değerlerin devlet tarafından tayin edilmesi ve planlanmış bir kültürün yaratılması demek değildir. Planlı kültürden kastedilen mana, resmî bir kültür, hakim bir ideoloji de değildir.” (Erkal, 1996:136). Bu açıklamaların ışığında, devletin görevi, kültür faaliyetlerini daha dar, daha belirli bir sahaya indirgeyerek yerine getirilmesi şeklindedir (Beşinci Beş Yıllık Kalkınma Planı Millî Kültür Özel İhtisas Komisyonu Raporu, 1984:7-8). Kültür planlaması toplumun hem varlığını sürdürebilmesi ve hem de demokratik karakterlerini koruması için zorunludur. Devletin kültür sahasındaki faaliyetlerinin gayesi, toplumun maddî refahı ile manevî mirası arasında paralel bir gelişme sağlamak, ilmi gelişme ve ilerlemeyi o toplumun insanları için bir iç zenginliği kaynağı haline getirmek, geçmişin uzantısı olan şimdiki zamanın tarihî devamlılığını temin etmektir. (Beşinci Beş Yıllık Kalkınma Planı Millî Kültür Özel İhtisas Komisyonu Raporu, 1984:11)

Kültürün paylaşılmasını arttırmak ve yayılmasını temin eden araçlarla sosyal hayatın vasıflarını yükseltmek ve kültürün geliştirilmesini sağlamak faaliyetleri de “kültür politikası”nı teşkil etmektedir. Kültürün geliştirilmesi de, kültürün bütün boyutlarını-çevre, sanat, bilgi vs.-dikkate alan bütünlüyci ve kapsayıcı tedbirler alınmasına bağlı olmaktadır (Gür, 1985:5).

Kültürün bütün yönleriyle plan ve programlar dahilinde ülke gerçeklerine uyan politikalar ile yönetilmesi olarak sonuçlandırabileceğimiz kültür politikası ve planlamasının Alevilik ve Bektaşılık eksenli olarak analiz edileceği ikinci bölüme bu şamada geçilebilir.

### **Kültür Politikalarında Alevilik ve Bektaşılık Konusu**

Alevilik ve Bektaşılık konusu Türkiye'nin birinci dereceden fay hatları konumundaki sosyal meselelerindedir. Bu sebeple, üzerinde ciddiyetle durulması gereken ve devlet ciddiyeti ile ve titizlikle yaklaşım gösterilmesi gereken hususlardandır.

Devletin politikalarında ve planlamalarında tartışma götürmez bir şekilde yer alması gereken Alevilik ve Bektaşılık meselesi (Eröz, 1987:127-130), dışardan müdahalelere gerek kalmadan üzerinde çalışmalar ve etüdler yapılarak çözüm bekleyen noktalarının halledilmesi şart olan sorunlardan biridir.



Bütün bu özelliklerine rağmen, halledilemeyecek ve Türkiye Cumhuriyeti'nin üstesinden gelemeyeceği şekilde de zorlukları olan bir mesele değildir. Her şeyden önce, bir etnisite sorunu veya ayrılmaya yol açacak farklı renkler içeren bir mesele değildir. Alevilik ve Bektaşılık çerçevesi içerisinde olduğunu düşünen insanların çok büyük bir çoğunluğu Türk kimliği ve Türk kültürü ile herhangi bir şekilde sorunu olan insanlar değildir. Bu sebeple konunun etnisite eksenli değil de temel hak ve hürriyetler eksenli bir mesele olduğunu ve araştırma ve değerlendirmeleri yaparken de bunu göz ardı etmemenin şart olduğunu ifade etmek gerekmektedir.

Aslında, Türk kültürü ve İslâm dininin temel değerleri (Talas-Aksoy, 2009:147-170), Alevilik ve Bektaşılığın Sünni gelenek ile ortak paydası olarak öne çıkmaktadır. Temel hak ve hürriyetlerin yanı sıra bu ortak değerlerin dikkate alındığı politikaların tayin edilmesi büyük önem arz etmektedir.

Kalkınma planlarında ve kültür politikalarında da Alevilik inancının ve geleneklerinin kültürel bir dinamik olarak görülüp yer bulması çok ciddi bir zorunluluktur. Kültürün bütün soyut ve somut yönleriyle yaşatılması ve geleceğe intikal ettirilmesi her insanın, grubun ve zümrenin en doğal hakkıdır. Doğal olarak bu durum Alevilik ve Bektaşılık kültürüne sahip olan insan, grup ve zümreler için de geçerlidir.

Alevî-Bektaşî kültürünün yaşatılması ve aktarılmasının önündeki en önemli engel, Sünni İslâm geleneğinin tek gerçek olarak kabul edilmesidir. Osmanlı Dönem'inde İran'daki Türk yönetimle başlayan Türklerin temsilcisi olma konusundaki iktidar mücadelesinin cumhuriyet dönemine mirası şeklinde düşünülmesi gereken bu realite, Atatürk Dönemi'nde ve genel olarak Tek Parti Döneminde bir fetret devri yaşamış ve çok partili dönem ile birlikte yeniden yoğun bir şekilde yerleşme şansı bulmuştur.

Alevî ve Bektaşî geleneği konusunun yanında genel politikalar konusunda da Atatürk Devri diğer dönemlerden çok farklı bir yere sahiptir. Çünkü, Atatürk Dönemi'nde genel politikaların yanında kültür politikası da iki önemli eksen üzerine oturtularak belirli bir denge kurulmuştur. Bu eksenler çağdaşlaşma ve milliyetçiliktir. Bu denge politikasını Boğaziçi Köprüsü'ne benzetmek mümkündür. Köprünün bir ayağı Avrupa yani çağdaşlaşma, diğer ayağı da Asya yani milliyetçilik şeklinde değerlendirilebilir (Talas, 2003:3). Atatürk sonrasında hem genel politikalar hem de kültür politikaları konusunda bazen biri bazen diğeri ağırlık kazanınca dengenin kaybolduğunu ifade etmek mümkündür.

Kültür politika ve planlamalarında görülen bu denge kaybı, Alevî- Bektaşî inanç ve geleneğine sahip insanlar bakımından da önemli sorunlardan birinin temeli olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Tek Parti dönemindeki laikliğin bütün inançlara aynı mesafede olması, daha önce bir denge oluşturmaktayken, çok partili dönem ile birlikte Sünni inanç ve gelenekler lehine ağır basınca denge ortadan kaybolmaya ve dolayısıyla da Alevî-Bektaşî inanç ve geleneğine mensup insanların merkezden kayıp Marksist örgütlerin pençesine düşmeye başladıklarını görmek gerekmektedir (Eröz, 1987:129). Oysa, siyasal anlamda da merkezde buldukları

dönemde, Alevilik ve Bektaşiliğin gelenek, görenek ve kültürleri yok sayılmak yerine aktarımı ve tanıtılması konusunda belirli bir serbestlik olsaydı hem Marksist örgütlerin etkisinde kalma sorunu hem de Sünni kesim ile birbirine yabancı ve birbirini tanımayan yaklaşımlara sahip olunmazdı. Bir anlamda, bugün için en önemli sosyal ve kültürel fay hatlarından biri olarak önümüzde beklemezdi.

Türkiye Cumhuriyeti'nin Planlı Kalkınma Dönemi'nin başladığı 1960 yılından bugünlere kadar gelinen dönemdeki plan ve programlar incelendiğinde Alevi ve Bektaşî kültürünün iletilmesi ve aktarılması konusunda devlet politikasında bir eksikliğin olduğunu görebilmek mümkündür. Adeta yok mertebesinde. Alevilik ve Bektaşiliğin bir kültür unsuru olarak dikkate alınması ancak Avrupa Birliği ilerleme raporları ve bu raporlar için hazırlanan ulusal programlarda kendisini bulabilmiştir.

Bu dikkate almamanın arkasında yatan gerçek ise, gelmiş geçmiş bütün iktidarların ortak tavırının Aleviliğin ayrı bir din olmadığı ve bunun için de İslâm inancı içinde değerlendirilmesi anlayışı mevcuttur. Bu anlayış kadar etkili olan bir başka gerçek ise, Alevilik ve Bektaşilik kültürü için talep edilen hususların dış dünya temelli olması ve bunun da bölünmeyi tetikleyeceği kanaatidir.

Neticede haklı taleplerin yerine getirilmesi ve insanların temel ihtiyaçlarından olan din ve vicdan özgürlüğünün bölünmeye yol açmayacak şekilde çözümleri elbetteki bulunmaktadır. Bunların seçilip toplum hayatında yer alması artık kaçınılmazdır.

En son hazırlanan kalkınma planı olan Dokuzuncu kalkınma planında kültürel çeşitliliğe vurgu yapılmış ancak, Alevilik ve Bektaşilik konusundan özel olarak bahsedilmemiştir. Devletin yükümlülüğünü yerine getirme beyanı mevcut olup, gelecek ile ilgili stratejilerde kültürel çeşitlilik bağlamında yer alacağı ifade edilmiştir (Devlet Planlama Teşkilatı Müsteşarlığı Dokuzuncu Kalkınma Planı (2007 – 2013), 2006: 21-34).

Ancak Avrupa Birliği İlerleme Raporlarında Alevilik ve Bektaşilik konusu kültürel çeşitlilikten çok din farklılaşması olarak algılanıp İslâm'ın dışında olarak görülmektedir. Bu durum devletin temel çekincesi olarak görülmekle beraber, Alevilik kültürüne sahip insanların ihtiyaçlarının istedikleri yöntemlerle tatmini gerçekleşini ortadan kaldırmamaktadır (AB İlerleme Raporu, 2007:23).

Sonuç olarak dış dünyanın tatmin edilmesinden çok içerde sorun çözmek gerçekliğinden hareketle, Alevilik ve Bektaşilik konusunda devlet eliyle planlama, program hazırlama ve ihtiyaçların karşılanması çok temel bir zorunluluktur denilebilir. Ülkedeki dinsel ve kültürel iklimi bölünme sürecine götürmeden akıl süzgecinden geçirilmiş politik yaklaşımlara ihtiyaç bulunmaktadır. En temel sosyal ihtiyaçlardan olan inanç ihtiyacının tatmin edilmesi ve bu anlamda vatandaşların taleplerinin ciddiyetle dikkate alınıp çözüm yolunun seçilmesi kaçınılmazdır. Söz konusu temel sosyal ihtiyaçların tatmin edilmesinin önünde engeller bulunması çareyi dışarıda arama sorununu da beraberinde getirecektir. Sağlıklı toplum olmayı

amaçlamak ve bu amaçlar doğrultusunda stratejiler geliştirmek sorunları çözenin anahtarı olacaktır.

Sağlıklı toplum olabilmek için de her kesimin yerinde ve doğru taleplerinin dikkate alınması şarttır. Bu anlamda Alevi ve Bektaşî geleneğine mensup insanların talepleri ve ne istedikleri konusunu 2009 yılında yapılan Alevî Çalıştay'ındaki açıklamalara bakılarak anlamak mümkündür ("Alevî Çalıştay'ı sona erdi", 2009:1-2):

-Alevi-Bektaşî geleneğine mensup insanlar muhatap alınarak, sorunlar bizzat alevi-Bektaşî geleneğinden gelenlere sorulmalıdır.

-Devlet artık Alevi-Bektaşî geleneğinden gelen insanları yok saymamalıdır. Aleviler muhatap alınmalıdır.

-Devlet inançlara eşit mesafede olmalıdır.

-İnançların çağın etkin bir olgusu olduğu kabul edilmelidir.

Bütün sosyal gruplar gibi Alevi-Bektaşî gelenekten gelen insanların da devlete karşı yerine getirdikleri sorumluluklarının karşılığını alma hakları vardır. Buna göre sadece Devletin yaklaşımı Alevi-Bektaşî gelenek ve kültürüne mensup insanları büyük ölçüde rahatlatıp, sorunların ortadan kalkmasına zemin hazırlayacaktır. Bu durum çok uzun yıllardır Alev-Bektaşî inanç, gelenek ve kültürünü araştıran uzmanların da ortak görüşüdür diyebiliriz.

## SONUÇ

Türkiye Cumhuriyeti, Türk Milletinin tarihi süreç içerisinde elde ettiği tecrübeyle kısa sürede çok önemli başarılarla imza atmıştır. Türkiye Cumhuriyeti, laik-üniter-demokrat-çağdaş ve milliyetçi bir cumhuriyet olarak genel politikalarını tayin etmiştir.

Genel politikaların yanı sıra, özeld e kültür politikalarında da yukarıdaki karakterler göz önünde tutularak politika t ayinleri ilk dönemlerde aksamadan yapılmıştır. Ne zaman ki Atatürk'ün dönemi sona ermiş, o zaman, kültür politikalarında hassas dengeler sarsılmaya başlamıştır. Atatürk'ün icracı kişiliği yeniliklerin uygulanmasını ve kurumsallaştırılmasını sağlayan en önemli faktör olmuştur. Çünkü eski monarşik düzen ve halifelik kurumunun devamını isteyen çok güçlü bir muhalefet bulunmaktaydı. Bu muhalefete sözünü geçiren bir lider adeta bir tek adam dönemi yaşanmıştı. Bu dönemde, Atatürk, bürokrasiden askere kadar her türlü otoriteye kadar hakimiyetini kabul ettirmiştir. Devlet için benimsediği yapı ve ilkelerini etkili bir muhalefete kabul ettirme başarısı ayrıca araştırılmaya değer olan ve bakir olan konulardan birisidir.

Atatürk, politikalarını iki ana sacayağı üzerine oturtmuştur. Bunlar; milliyetçilik ve çağdaşlaşmadır. Bunlar birbirinden ayrılmaz bir denge unsuru olarak öne çıkmaktadır. Milliyetçilik ve çağdaşlık sacayaklarından öncelikle çağdaşlık öne sürülüp milliyetçilikten vazgeçilerek ya

da ihmal edilerek sarsıntıya sebep olunmuş, daha sonra da çağdaşlık ihmal edilip milliyetçilik öne çıkarılınca sarsıntı buhrana dönüşmekte pek fazla gecikmemiştir.

Sonuç olarak dengesi sarsılan kültürün politikasının icra edilmesinde bir devamlılık sağlanamamıştır. Her gelen yönetim bir öncekinin doğrularını da yok etmekten kaçınmamıştır. Günümüzde birlik anlayış ve çıkarların ülke menfaatlerinin önünde tutulması sebebiyle kültür politikaları en fazla aksayan politikalar olarak dikkat çekmiştir. Çok ilginçtir ki, kültürden sorumlu olan devlet teşkilatları en fazla oynanan ya da ilga edilen kuruluşlar olarak öne çıkmaktadır. Her iktidar döneminde muhakkak ya kaldırılmış, ya Turizm ve Millî Eğitim Bakanlıklarından biriyle birleştirilmiştir. Bu da bu teşkilatların yerleşik olamamasını beraberinde getirmiştir.

Kültür politikalarının bu genel çıkmaz durumu kendini Alevilik ve Bektaşilik ile ilgili kültür politikası ve planlamasında da göstermiştir.

Alevilik ve Bektaşilik kültürünün iletilmesi, geliştirilmesi ve yaygınlaştırılması ile ilgili bir devlet politikasının olmaması bütün Alevilik-Bektaşilik araştırmacılarının temel ortak noktasını oluşturmaktadır. Bu ortak vurguya rağmen, uzunca bir süreden beri dikkate alınmaması bu konudaki sorunların çözümünün temel engeli niteliğindedir. Alevî ve Bektaşî inanç ve geleneklerinin planlamadan icraata kadar devletin ilgisinden uzak tutulmaması Alevî ve Bektaşî inancına mensup insanların doğal karşılanması gereken beklentilerindedir. Bu beklentilere uygun ve ülkede yeni sorunlara yol açmayacak cevaplar verilmesi artık kaçınılmaz bir hal almıştır.

Unutulmamalıdır ki, güçlü ve lider bir ülke olmak asgari müştereklerin artırılması ile mümkündür. Türkiye’de Alevî ve Bektaşî inancına mensup insanların hoşnut etmeden de asgari müşterekte birleşmenin sorunlu olması engellenmiş olamaz.

Kültür politikaları ve Alevilik-Bektaşilik meselesi ilişkisi ile ilgili bazı öneriler sunmak gerekmektedir:

- Bütünleştirici politikalara ağırlık verilmelidir,
- Ortak payda vurgusunu öne çıkaran projeler geliştirilmelidir,
- İnsanların farklılıklarını kabul ederek birbirlerini tanımlarının temin edilmesine katkıda bulunan yeni politika tercihleri tayin edilmelidir,
- Türk kültürünün dinsel hayatında Alevilik ve Sünnilik ayrımı yapılmaksızın bir bütün olarak değerlendirilmesinin devlet politikalarına da yansıtılması gerekmektedir.
- Kültür aktarımı konusunda insanlara imkân ve fırsatların tanınması ve iletişim ve yakınlaşma konusunda teşvik tedbirlerinin geliştirilmesi gerekmektedir,
- Ortak kültürel mirasların tespiti, değerlendirilmesi ve tanıtılması konusunda kültürel politika tercihlerinin geliştirilmesi gerekmektedir.

## KAYNAKÇA

- AB İlerleme Raporu (2007) Türkiye Cumhuriyeti AB Genel Sekreterliği, [http://www.abgs.gov.tr/files/AB\\_Iliskileri/AdaylikSureci/IlerlemeRaporlari/2007karsilastirmalitable.pdf](http://www.abgs.gov.tr/files/AB_Iliskileri/AdaylikSureci/IlerlemeRaporlari/2007karsilastirmalitable.pdf) Tarih: 18.06.2009.
- Beşinci Beş Yıllık Kalkınma Planı Hazırlık Çalışmaları Kültür Sektörü, 1983, DPT Yayınları
- Beşinci Beş Yıllık Kalkınma Planı Milli Kültür Özel İhtisas Komisyonu Raporu, (1984), Ankara, DPT Yayınları
- Birinci Milli Kültür Şurası (23-27 Ekim 1982) Komisyon Raporları (1985), Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan (1986) Genel Sosyoloji, İstanbul, Filiz Kitabevi
- Çalık, Mustafa (1983) Kültür Buhranı'na Planlı Müdahale, Ankara, DPT Uzmanlık Tezi
- Deren, Seçil (2002) "Kültürel Batılılaşma", Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık, Cilt:3, İstanbul, İletişim Yay., s.382-387
- Devlet Planlama Teşkilatı Müsteşarlığı Dokuzuncu Kalkınma Planı (2007 – 2013) (2006) Kültür Özel İhtisas Komisyonu Raporu
- Erkal, Mustafa (1996) Sosyoloji, İstanbul, Der Yayınları
- Eröz, Mehmet (1987) Atatürk Milliyetçilik Doğu Anadolu, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul
- Gür, Hilmi (1985) Türkiye'de Kültür Planlaması ve Yeni Bir Yaklaşım Teklifi, Ankara, DPT Uzmanlık Tezi
- Kalkınma Planları, Yıllık Programlar ve İcra Planlarında Kültür (1985) Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, APK Kurulu Başkanlığı Yayınları
- Kaya, Yaşar (2005) Sosyal ve Kültürel Değişme, İstanbul, Turan Yayıncılık.
- Mardin, Şerif (1999) "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", (Çev. Şeniz Gönen), Türkiye'de Politik Değişme ve Modernleşme içinde, İstanbul, Alfa Yayınları, s.79-104
- Nutuk II (1975) İstanbul, , Kültür Bakanlığı Yayınları
- Planlama, (1973) Ankara, DPT Yayınları
- Safa, Peyami (1976) Doğu Batı Sentezi, İstanbul, Yağmur Yayınları
- Sekizinci Beş Yıllık Kalkınma Planı Öncesinde Sosyal Sektörlerdeki Gelişmeler, (2000), Ankara, DPT Yayınları
- Sekizinci Beş Yıllık Kalkınma Planı (2001-2005) 2002 Yılı Programı Destek Çalışmaları Ekonomik ve Sosyal Sektörlerdeki Gelişmeler, Ankara, DPT Yayınları Toker, Y. (1993) Türkiye'de Din ve Vicdan Hürriyeti, İstanbul
- Talas, Mustafa (2003) Küreselleşme ve Türkiye'de Kültür Politikaları, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Malatya.

- Talas, Mustafa (2009a) “Türkiye’de Kültür Politikası ve Kültür Planlaması ve Türk Dünyası Perspektifi”, Türk Dünyasında Güncel Sorunlar ve Çözüm Önerileri, 6.Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi Bildiri Kitabı, Celalabat-Kırgızistan, s.711-723
- Talas, Mustafa (2009b) “Atatürk Dönemi Kültür Politikaları”, Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, Eylül-Ekim 2009, Sayı:182, s.31-45
- Talas, Mustafa-Aksoy, Numan Durak (2009) “Küreselleşme ve Yerelleşme Çerçevesinde Türk Aleviliği”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Sayı 51, s.147-170.
- Tural, Sadık (1998) “Cumhuriyet Değerlere Sahip Çıkmadır”, Yeni Türkiye, Cumhuriyet Özel Sayısı, Eylül-Aralık 1998, Yıl:4, Sayı:23-24, s.2419-2421
- Turan, İlder (1999) “Türkiye’de Siyasal Kültürün Oluşumu”, Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme, İstanbul, Alfda Yay., s.359-386
- Turan, Osman (1978) Türkiye’de Manevi Buhran, İstanbul, Nakışlar Yayınevi
- Türkdoğan, Orhan (1996) Değişme, Kültür ve Sosyal Çözümle, İstanbul, Birleşik Yayıncılık
- Türkiye Cumhuriyeti Hükümet Programlarında Kültür, (1990) Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları

## ALEVİ KİMLİĞİNİ DİASPORADA MÜZAKERE ETMEK: TORONTO ALEVİ GÖÇMENLERİNİN İFADE KÜLTÜRÜ PRATİKLERİ

Ayhan EROL<sup>1</sup>

### ÖZET

Bu çalışma Toronto Alevi topluluğunun kabul edildikleri ülkede ailelerini daha geniş bir toplum içine entegre etmeye çalışırken, aynı zamanda kendilerine ait geleneklerini sürdürme ve kimliklerini koruma çabalarını inceliyor. 2007 yılında gerçekleşen ve 10 aydan fazla süren alan çalışmasına dayanan bu araştırmanın temel tartışma konuları; Toronto'daki Alevi göçmenlerin kendilerine ait bir kimlik bilincini ve toplumsal bir tutunumu sürdürüp sürdürmedikleri ve bunu nasıl gerçekleştirdikleri sorularını içermektedir. Toronto Alevi topluluğunun müzik ve dans pratiklerine özel önem verilecektir. Müzik ve dans gibi ifade kültürü pratikleri diaspora toplulukları ile bu toplulukların anavatanları arasındaki ilişkilerin çözümlenmesinde analitik bir merceğe sağlar. Çünkü diasporadaki pek çok topluluğun müzik ve dans pratikleri kimlik inşa etmenin bir aracı olarak değerlendirilirler. Kökleri Türkiye'de bulunan diasporik bir topluluk olarak Toronto Alevi göçmenleri, yabancı bir çevrede, ancak bununla birlikte ulusötesi ağlarla birbirleriyle iletişim halinde, Alevi geçmişleriyle ilişkilerini yansıtmak ve toplumsal tutunum sağlamak için kültürel ve müziksel icralara özel önem verirler. Türkiye'deki ve Kanada'daki Alevi hareketini karşılaştırmalı bir perspektiften ele alan bu çalışma, Türkiye'deki Alevi uyanışının Toronto'daki Alevilerin ifade kültürü pratiklerine ne ölçüde yansıdığını araştırmaktadır.

**Anathar Kelimeler:** Alevi Kimliği, Göç, Diaspora, Ulusüstüçülük, Müzik ve Semah

### NEGOTIATING ALEVİ IDENTITY IN DİASPORA: EXPRESSIVE CULTURAL PRACTICES OF THE TORONTO ALEVİ COMMUNITY

### ABSTRACT

Based on my observations and in-depth interviews over a ten-month period in 2007, this study explores the efforts of Toronto's Alevi community to maintain a separate identity in their adopted country, while attempting to integrate their families into society. Major issues in my case study include the question of whether, and how, Alevis in Toronto maintain a sense of self-identity and a measure of communal cohesion. Special attention is given to the

<sup>1</sup> Doç. Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi Müzik Bilimleri Bölümü, aerox@deu.edu.tr

music and dance practices of the Toronto Alevi Community. Expressive cultural practices such as music and dance provide an analytical tool for the relations between diaspora communities and their home countries. This is because the music and dance practices of many communities in diaspora are considered to be a means of constructing identity. In a foreign environment, yet connected to others via transnational networks, Toronto's Alevi immigrants (as a diasporic society with roots in Turkey) rely on cultural and musical performances to aid community cohesion and to reflect on their relationship with their Alevi past. By investigating the Alevi movement in Turkey and Canada from a comparative perspective, my aim in this paper is to explore to what extent the Alevi musical revival in Turkey influences the music practices of Alevi in Toronto.

**Keywords:** Alevi Identity, Diaspora, Migration, Transnationalism, Music and Dance

## GİRİŞ

Aleviler birbirinden farklı topluluklar oldukları için, genel kabul görece ve tartışmaya yol açmayacak bir Alevilik tanımlaması yapmak başlangıçta pek mümkün görünmüyor. Bazıları Aleviliği İslamın gerçek özü ya da Türk Anadolu İslamın en otantik ifadesi olarak tanımlarken, bazıları Aleviliği İslam içinde heterodoks bir itikat ya da İslamın, Hristiyanlığın, Maniheizmin, Şamanizmin ve 20. yüzyıl hümanizminin en iyi unsurlarının bir karışımı olarak tanımlıyor. Bu yüzden gerek dışardan (outsider) gerekse içerden (insider) perspektiflerden yapılan Alevilik tanımlarında, Aleviliğin sinkretik (syncretic) ya da heterodoks özelliği vurgulanıyor. Başka bir deyişle Alevilik hem sinkretik (bağdaşmacı), yani en az iki farklı inanç sisteminden etkilenerek oluşmuş bir itikat, hem de heterodoks, yani kabul edilmiş dini esaslara aykırı ya da kabul edilmiş cemaatlerin dışında bir yaşam sürdüren topluluklardan biri olarak kabul ediliyor. "İçselleştirilmiş bir Tanrı'yı kabullenme, Hz. Ali'ye verdikleri önem, kadın ve erkeklerin birlikte ibadet etmesi ve camilerden uzak durma; dinsel hayatın ortodoksi yorumlarının hakim olduğu bir toplum içinde, inancın ortodoks olmayan algılamalarıdır" (Shankland 2003:171). Aslını söylemek gerekirse 'Alevi', inanışları ve ritüelleri birbirlerinden farklılık gösteren heterodoks toplulukları tanımlamak için kullanılan bir şemsiye terimdir. Bugün Türkiye'deki Alevilerin sayısını belirlemek pratik olarak imkansızdır, çünkü Aleviler kimliklerini saklamak zorunda oldukları uzun bir tarihsel deneyime sahiptir. Bununla birlikte son 20 yılda Alevilerin politik görünürlüklerinde daha önce olmadığı ölçüde artış olmuştur (Erol 2009:166). Bugüne dek bu konuda devlet tarafından resmi bir açıklama yapılmadığı ya da kapsamlı bir araştırma sonucu bulunmadığı için, Anadolu'daki Alevi nüfusu konusundaki görüşler muhtelifdir. Bu görüşler Türkiye nüfusunun yüzde onu ile yüzde otuzu arasında bir orana işaret etmektedir. Tahmin etmekten başka yapacak pek bir şey olmasa da makul bir biçimde bugün kabaca 73 milyon olan Türkiye nüfusunun yüzde yirmisinin Alevi, Alevi nüfusunun yüzde yirmisinin de Kürt Alevileri olduğunu söyleyebiliriz.



Alevilik; kendilerine Alevi diyen, ötekiler, yani Sunniler ya da Alevi olmayanlar, tarafından Alevi olarak tanınan insanların, kendileri arasında nelerin ortak olduğuna ve ötekilerden kendilerini nelerin farklılaştırdığına bakarak oluşturdukları bir aidiyet bilincidir. Türkiye'deki Alevilerin, Hz. Muhammed'in kuzeni ve damadı olan Hz. Ali'nin soyundan gelen Oniki İmama kesin sadakatı vardır, ancak bununla birlikte Anadolu Aleviliği İran Şiiiliğinin bir parçası değildir (Erol 2008:109). Aleviliği Şii Müslümanlar olarak değerlendirmek büyük bir yanlışlıktır. Güçlü 'gnostizm' izleri taşıyan sinkretik inanç yapısına rağmen, topluluk kendisini genel olarak İslam çerçevesi içinde tanımlamaktadır (Çamuroğlu 1997:25). Heterodoks inançların, gizli bilgiye sahip olma anlamındaki gnostizmin ve sinkretizmin doğrusal evrimci modellerle ya da tek boyutlu bakış açılarıyla genellikle doyurucu bir biçimde açıklanamayacağına ilişkin elbette kuşku yoktur. Bununla birlikte Alevilikte Türk unsurlarının ağırlıkta olduğu kesindir (Vorhoff 1998:27). Ahmet Yaşar Ocak'ın (2003:55) ifade ettiği gibi, Alevi inanç ve kültürünün ayırıcı kökleri, yalnızca İslam da değil aynı zamanda Hristiyanlık, Şamanizm, Budizm, Manheizm ve özellikle tarih-öncesi Anadolu dinlerinde bulunmaktadır. Dolayısıyla Alevilik, sözü edilen inanç sistemlerinin yanısıra tarihinin belli noktalarında Şiiilikten de ödünç aldığı bazı fikirlerle bütünleşmiş bulunan antik Türk inançlarına dayalı bir tür dinsel sinkretizm ya da yarı sinkretik bir inançtır.

Kültürel olarak Alevilik elbette Müslüman dünya ile bağlantılıdır. Ancak Alevilik kendisini Müslüman ortodoksiyi temsil eden her şeyden farklılaştıran, hatta Şiiilikle bile arasına mesafe koyan bir İslam anlayışını temsil eder. Anadolu Aleviliğinin, yani Türkiyedeki Aleviliğin, Sunilik ya da Şiiiliğin takipçisi olmaktan ziyade üçüncü bir yol olduğu söylenebilir. Ancak Hz. Ali'nin Anadolu Aleviliği için de en önemli referans noktası olduğunu ifade etmek önemlidir. Anadoludaki Alevi toplulukları bazen farklılıklarını vurgulamak için kendilerini *Sıraç*, *Tahtacı*, *Nalcı*, *Çepni* vb. olarak adlandırır. Bu eğilim, Aleviler arasında bir parçalanma olarak değil, daha güvenli bir aidiyet gereksiniminin sonucu olarak görülmelidir. Çünkü 'bir' Alevi topluluğu zaman ve mekana bağlı olmak üzere kendisine referans yaptığı unsurları önem sırasına göre dikkate alarak, hem 'birliğine' (Alevi) hem de parçalanma olarak düşünülmemesi gereken 'farklılığına' (Tahtacı) vurgu yapar.

### **Alevi Kültürel Kimliği**

En popüler Alevi deyişlerinden biri şudur: "Yol bir süre binbir". Tüm Alevi topluluklarınca içselleştirilmiş olan bu ifade, Alevi kimliğinin yumuşak başlılığını çok özlü bir biçimde anlatmaktadır. Yani Aleviler, Alevilikte yalnızca bir irfani yol olduğuna, ancak süreğin çok çeşitli, yani bu yoldaki Alevi pratiklerinin birbirinden çok farklı olduğuna inanırlar. Bu tek yol, Hz. Ali'nin yoludur. Tüm Alevi toplulukları Hz. Ali'ye gönülden bağlıdırlar. Bütün Alevilik anlayışlarını birleştiren şey, simgesel anlamlandırmaya da açık olan bir Hz. Ali sevgisidir. Hatta son yıllardaki "Ali'siz Alevilik" tartışmalarında bile Hz. Ali yine en önemli referans noktasıdır. Aleviliği "Hz. Ali'nin tarihsel ve mitolojik kişiliğini simge olarak kabul eden irfani bir yol" (Çamuroğlu 2000:10) olarak tanımlamak şu çözümlemeyi gerektirir: Simge, bir şeyin yerini alan başka bir şeydir. Dolayısıyla başka şeylerin yerine geçen ya da onu temsil eden şeyler

olarak simge, bize ne anlatmamız gerektiğini değil, yalnızca anlam yaratma kapasitesi kazandırır (Cohen 1999:14). Bu şu demektir: simge olarak Hz Ali, geleneksel olarak Alevi olmanın soydan gelen bir özellik olduğuna inananlara; Aleviliğe gönüllü katılıma bağlı olan –gerçi içinde ‘yol’un bir silsile izlediğine inanan gruplar olsa da- Bektaşilere, ya da kendilerini atalarının üretim etkinliklerinden kalkarak, *Tahtacı* ya da *Nalcı* olarak tanımlayan Alevilere kadar, hem geniş ölçekli bir kolektivitelerde ‘birlik’ (Alevi) olmalarına, hem de bu birlik içinde daha güvenli bir aidiyete gereksiniminden kaynaklanan ‘farklı’ (Nalcı) olma taleplerine yanıt verir.

Başka bir deyişle Hz Ali’nin simgesel karakterinin eşlik ettiği anlamlandırma süreci, bir ‘irfanî’ yol olarak bilme, anlama, içyüzünü kavrama ve bunlarla gelen olgunluk haline ulaşma anlamına gelir. Bu süreçteki yolun, kelimenin ‘batını bir hakikate ulaşma’ya içkin olduğunu söylemeye bile gerek yoktur. Böylece Aleviler, kendilerini geniş ölçekli bir Alevi kolektiviteleri altında tahayyül ederken “birlik” düşüncesine vurgu yapar. “Bir” Alevi topluluğunun kendine özgü niteliklere sahip olduğu bir tekillik (singularity) taşıdığı yönünde bir bilinç ve aidiyet duygusu geliştirmesi, topluluğun kendisini tanımlarken başvurduğu referans noktalarından kaynaklanır. Bu ise kendine özgü bir irfanın kılavuzluk ettiği özgül “biz”in tahayyül edilmesine olanak sağlar (Erol 2002:287). Bu çerçevede, Alevi kültürel kimliğinin iki türü öne çıkar: birincisi; olma olarak kimlik: ortaklık ve birlik bilinci sunar, ikincisi; oluşma olarak kimlik: Alevi kimliğinin biçimlenmesi sürecinde hoşnutsuzluğu gösteren özdeşleşme süreci olarak kimlik. Birlik olarak Alevi kimliği Hz. Ali sevgisi ile ilişkilidir. Bu Aleviliğin özüdür. Özdeşleşmenin hoşnutsuzluk noktası olarak kimlik, farklı Alevi algılamalarının ortaya çıkmasıyla ilgilidir.

Buraya kadar ifade etmeye çalıştığım şey, elbette ki Aleviliğin kaba bir tanımlamasıdır. Bu kapsayıcı Alevilik tanımlaması dışında başka bir Alevilik tanımlamasının olmadığını elbette ki söylemiyorum. Ayrıca, bütünlendirici bir perspektif önerimin de içinde olduğu kendi açıklamalarımı, sınırlanmış bir teorik yapı içinden inşa etmeye çalıştığımı kabul ediyorum. Ancak yine de, buradaki kuramsal odaklanma öne sürmek istediğim model ile çatışmaz. Eğer “kimlik belirsizlikten kaçış arayışına verilen bir isim” (Bauman 2000:19) ise, o halde kimlikler kendimizi geçmişin anlatıları içinde konumlandığımızı farklı durumlara verdiğimiz isimlerdir. Dolayısıyla kültürel kimlik, bizi çerçeveleyen değişik sosyal sistemler içinde temsil edilmemiz yoluyla farklı formlarda sürekli olarak yeniden biçimlenen ve dönüşen hareket halinde bir yapılanmadır. Bütünüyle birleşik, tamamlanmış, güvenli, uygun kimlik bir fantezidir. Bu yüzden kültürel kimliği süreç olarak kavramlaştırmalıyız.

Stuart Hall, kimliklerin kapalı inşa edilen bir biçim olduğunu, özellikleri üreten belirli söylemlerin ve süreçlerin sosyal özneleri olarak bizi bir yere davet eden söylemler ve pratikler arasındaki bir buluşma noktası olduğunu ifade eder. Bu çerçevede kimlikler, söylemsel pratiklerin bizim için inşa ettiği özne konumlanışlarına geçici bağlanma noktalarıdır, öznenin söylem akışı içinde zincirleme olarak bağlanmasının sonuçlarıdır (Hall 2000: 5-6). Stuart Hall’un argümanlarını izlersek, Alevi kimliğini, eşzamanlı işleyen, iki eksen ya da vektörle “çerçevelenmiş” olarak düşünebiliriz: Benzerlik ve süreklilik vektörü, farklılık ve kopma

vektörü. Alevi kimliği her zaman bu iki eksenin arasındaki diyaloga bağlı ilişki anlamında düşünülmelidir. Birincisi; Alevilere geçmişe dayalı bir temeli, geçmişle olan sürekliliği verir. İkincisi; paylaştıkları şeyin tamamıyla büyük bir süreksizlik deneyimi olduğunu animsattır. Alevi olmayı yeniden düşünmek benzerlik ve farklılığın "çift değerliğinin" ortaya çıkmasını deneyimlemek demektir.

### **Toronto Alevi Toplumu**

Tarihsel olarak Alevilik, 16.yüzyılda İran'daki Safavilerle çok yakın dinsel ve politik bağlantıları olmuş olan Anadolu'nun çok sayıda heterodoks grubundan ortaya çıktı (Van Bruinessen 1996:9). 1950'lere kadar dış dünya ile pek az ilişkisi olmuş Aleviler, uzak dağ köylerinde kendi kapalı ekonomileriyle yaşamaya zorlandı. Anadolu'yu 1960'ların sonundan ve 1970'lerin başına dek silip süpüren sanayileşme ve modernleşme dalgasına kadar Aleviler geniş ölçüde kırsal topluluklardı (Shankland 1998:16). 1960'lerden itibaren bölgedeki kasabalarına yerleşmek ya da batıdaki büyük şehirlere göç etmek için kalabalık gruplar halinde köylerini terk etmeye başlamışlardı. Aleviler kendi insanlarıyla birlikte yaşama eğilimi göstermiş ve böylece Türkiye'nin kentlerinde ayrı Alevi mahalleleri ortaya çıkmıştı.

1960'lardan bu yana pek çok Alevi köylerinden aynı zamanda başta Batı Avrupa (özellikle de Almanya), olmak üzere İngiltere ve Kanada gibi ülkelere de göç etmektedir. Gerçi Türkler Avrupa ve Kanada'ya ekonomik nedenlerden ötürü 1960'lardan beri göç etmekteyse de özellikle 1980'lerin ikinci yarısı, Türkiye'den Kanada'ya göç eden Alevi Türk ve Kürtlerin oranında dramatik bir artışa şahitlik etmiştir. Göçün nedeni temel olarak ekonomik ise de, Türkiye'deki Kürtlerin deneyimlediği problemlerle de ilişkili olarak, Aleviler 1980'lerle birlikte giderek artan bir biçimde Kanada ve Avrupanın diğer bölgelerine de göç etmektedirler. Almanya (Sökefeld 2004:4) ve İngiltere'deki (Geaves 2003: 52) Alevi göçmenlere baktığımızda, onların da köylerinden Türkiye'nin büyük kentlerine göç eden Aleviler gibi, birlikte yaşama eğilimi gösterdiğini anlıyoruz. Aynı olgunun Toronto da gerçekleşip gerçekleşmediğini anlamak için, özellikle topluluk nispeten yeni olduğu için, oldukça ilgilidim. Bunun yanıtını hemen vereyim: Torontoda durum böyle değil. Toronto'daki Aleviler Kanada'nın çokkültürlü mozayığının nispeten küçük bir kesimini oluşturmaktadır. Bunlar büyük ölçüde Kahramanmaraş, Sivas ve Tunceli gibi şehirlerinden 1980'lar ve 1990'lerde Kanada'ya gelen ilk-kuşak Alevi göçmenlerdir. Toronto'ya 1960 ve 1970'lerde gelen ilk-kuşak Türk göçmenler gibi (Hall 1982:1) Aleviler de belli bir bölgede yoğunlaşmazlar. Toronto'nun çokkültürlü ortamında görünürlükleri azalarak, kentin değişik yerlerine dağılmış olarak yaşarlar.

Toronto'daki Alevi göçmenler 1996'da Kuzey Amerika'daki tek Alevi Derneği olan Kanada Alevi Kültür Derneğini (Canadian Alevi Cultural Centre) kurmuşlar. Derneğin üyeleri tarafından 2006'da satın alınan yeni dernek binası, topluluğun sosyal etkinlik merkezi olarak işlev görmekte ve içinde bir kafe ve restoran bulunmaktadır. Bugün Toronto da yaşayan Alevilerin sayısını kolaylıkla belirlemek imkansızdır. Toronto'da görüşme yaptığım pek çok kişi bana Alevilerin sayısının 5000 civarında olduğunu söyledi. Bu sayı doğru kabul edildiğinde, Toronto'daki Alevilerin derneklerine pek ilgi göstermedikleri, ya da derneğin Toronto'daki

Aleviler için bir çekim merkezi haline getirilemediği gibi bir sonuç çıkarılabilir. Zira Kanada Alevi Kültür Derneğinin kayıtlı üye sayısı sadece 150 kadardır. Üye profiline baktığımızda Türkiye'nin farklı bölge ve şehirlerinden gelmiş insanları görebiliriz. Bununla birlikte derneğin Kahramanmaraş'tan gelen Kürt ve Türk Aleviler tarafından sahiplenildiğini söylemek gerekir.

Alevi derneğinin biçimlenmesi, dinsel ibadet amaçları için olması şöyle dursun, fonları artırmak ve dağıtmak, etkinlikleri koordine etmek için kurulan sosyo-dinsel örgütlenmelerden biri gibi görünmez. Gerçi gerek Türkiye'deki gerekse diasporadaki Alevi uyanışı (revival) dinsel bir sadakat uyanışıyla paralellik göstermiyor ise de, Türkiye'deki Aleviler Alevilik hakkında bilgi sahibi görünürken Toronto'daki Aleviler bırakın itikat geleneğini Alevilik ile ilgili pek az şey bilmektendirler. Kırk yaşın altında olan, hatta üstündekiler bile, çoğunlukla dinsel öğretilerden habersizdirler. Sonuç olarak Toronto'daki Alevilerin dernekleri ile, dolayısıyla da Alevilik ile Türkiye'deki Alevi örgütlenmesi içinde aktif görev alan insanlardan daha biçimsel ve pragmatik bir ilişki geliştirmiş oldukları söylenebilir.

### **Aleviliğin Hayatın Bir Dilimi Olarak Sekülerleşmesi**

Toronto da yaşamını sürdüren Alevilerin dünyasal ve dinsel özel günlerde gerçekleştirdikleri etkinlikler daha çok temel çalışma günü ve boş zaman kavrayışlarınınca belirlenmektedir. Gerek 'Aşure' ve 'Hızır Orucu' gibi yıllık döngülerdeki dinsel toplantılar, gerekse 'Dünya Kadınlar Günü' gibi yıllık olarak kutlanan dünyasal toplantılar, bugünler her yıl farklı bir güne rastlamasına rağmen, daima pazar günleri kutlanmaktadır. Toronto Alevileri, kendilerini hafta içinde çalışma yaşamına adanmış görünmektedir.

Almanya da ve Türkiye de 1989'dan bu yana bir Alevi uyanışından söz edilebilir, ancak bu uyanış Aleviliğin basit bir yenilenmesi değildir. Gerçi dinsel ritüeller eskisi gibi uygulanmakta ise de, Alevilik seküler bir kültür olarak temel olarak sürekli yeniden oluşturulmaktadır. Sökefeld'e göre (2000:10) Aleviliğin sekülerleşmesi en azından Almanya'daki Alevi toplumu içindeki Marksizmin sert, din karşıtı rolünden kaynaklanmıştır. Sökefeld, kutsallaştırma yitimine katkı yapan daha önemli bir sürecin, sadece simgesel kültürel farklılığa dayalı kimlik iddiasını öteki Türklerden ve Sünni Müslümanlardan ayırıştırma isteği ile değil, aynı zamanda Alevi kolektif ritüelinin kamuya açık bir törene dönüştürülmesi yoluyla ortaya çıktığını belirtiyor (2000:10).

Diasporadaki Alevileri etkileyen gelişmeleri değerlendirirken, günümüzün Batılı din anlayışlarının batılı olmayan itikat olarak Alevi inanç ve pratikleri üzerindeki etkisine değinilebilir. Bununla birlikte Aleviler üzerindeki bu türden bir etki, Batılı geleneklerle sınırlandırılmamalıdır. Bu tür anlayışlar sekülerizasyonu, karşılıklı iman diyalogunun liberal kavrayışlarını, ve dini 'yaşamın bir alanı' gibi görme eğilimlerini içermektedir. Bu yüzden Toronto'daki pek çok Alevi açısından Aleviliğin hayatın bir dilimi ya da yaşamın birkaç veçhesinden (aspect) biri olarak algılanması şaşırtıcı gelmeyebilir. Başka bir deyişle, Alevilerin kendi inanç ve kültürlerini, Toronto'nun çok etnili ve çok dinli ortamındaki pek çok kişinin kendi dini inançlarını algılama tarzlarına benzer şekilde düşünmeye başladığı, yani inançlarını dinsel bayramlar ya

da dünyasal kutlamalarda anımsanacak bir şey olarak görme eğiliminde oldukları söylenebilir. Bu arada yeri gelmişken ifade etmek gerekirse, Türkiye’den gelen Sünni Müslümanlar Toronto da güçlü bir grup değildir ve Aleviler üstünde etkileri yoktur.

Bazı sosyal bilimciler modernite-din ilişkisine bakarken, modernitenin dinsel formlar tarafından etkilenebileceğini hiç hesaba katmadan, dinin moderniteden pasif olarak etkilenme eğiliminde olduğunu varsayma eğilimindedir. Aynı argüman eşit olarak topluluk kimliğinin biçimlenmesi ve etnisite durumunda da geçerlidir (Geaves 2003:62). Aleviler dinsel ve dünyasal pratiklerini elbette ki “modern değerler ve yönelmeler eleği”nden geçirek örgütlemektedir. Bununla birlikte kültürün Aleviler açısından inancın üstünde gibi görünüyör olması, moderniteden pasif olarak etkilenmesinden ziyade, Aleviliğin kendi dinamikleri içinde yatmaktadır. Aleviliğin modernite ile daha etkin bir biçimde karşılaşmasının, yeni politik formların ortaya çıkmasına yol açmış olduğu gerçektir. Bununla birlikte Alevilerin modernite meselesine tepkisi, Alevi sosyo-dinsel gelenekleri göz önünde bulundurulmadan anlaşılmaz. Alevi uyanışı ile önem kazanan formların hoşgörü, heterodoksi, özgürlük ve adalet gibi değerlerinin hakim olduğu geleneksel Alevi inanç ve pratikleri içinde kökleri bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Toronto’ya ilk göç eden Aleviler bana, 1980 ve 1990’larda örgütlenmiş bir dinsel yaşamları ya da dünyasal etkinlik programları olmadığını, sözgelimi 2004’e kadar hiç *cem* töreni gerçekleştirmediklerini, ancak düzensiz aralıklarla da olsa akraba ve arkadaş toplantıları yaptıklarını anlattılar. Kanada Alevi Kültür Derneği yönetimi, Toronto’daki Alevi topluluğunun güçlenmesi için etkinlikler düzenlemekte, üyelerinin bu etkinliklere katılımını sağlamak için çeşitli stratejilere başvurmaktadır. Bu yüzden Alevi gençleri derneğe çekmek ve Alevilerin Toronto’daki kamusal görünürliğini artırmak için bir futbol takımı bile kurmuşlar. Ayrıca her ayın ilk pazar günü, dernekte üye toplantısı gerçekleştirilmektedir. Bu toplantılar dernekdeki genel durum değerlendirmesini yapma ve tartışma olanağı sunmaktadır. Üstelik bu toplantılar dikkate değer bir şekilde mevcut yönetim ile anlaşmazlıkların kayıt altına alınması için önemli bir fırsat olarak görülmektedir. Aylık olarak yönetim kurulu tarafından organize edilen ve tüm üyelere açık olan toplantılarda, Alevilik ile ilgili herhangi bir tartışmaya şahit olmadım. Bununla birlikte üyeler arasında güçlü çatışma, rekabet, politik görüşlerde farklılaşma vardı.

Ayrırdedici bir kültürel kimliğin biçimlenmesine temel olan “ötekilik” meselesinin Toronto’da daha karmaşık olduğunun farkındaydım. Aidiyete ilişkin farklılıklar içinde, Kürt olmak ya da olmamak bekliden önemlisidir. Bu, kimi zaman hizipleşmelerde ve ittifaklarda önemli rol oynayabilmektedir. Ancak bununla birlikte dernek içindeki hizipçiliğin derneğin sürekliliğine zarar verecek bir keskinlikte olmadığını belirtmek gerekir. Kürt Alevilerin kendilerini tanımlarken, kimilerinin Kürt kimliklerini tercih ederken kimilerinin de Aleviliklerini öne çıkarmakta olduklarını gözlemledim. Gerçi Toronto da üyeleri hem Sünni hem de Alevi Kürtlerden oluşan, bir “Kürt Derneği” varsa da, derneğin üyelerinin en önemli bölümünü Alevi Kürtler temsil etmektedirler. Toronto’daki Kürt Aleviler arasındaki farklılık daha ziyade Kürt meselesinin özgül politik vizyonu ile ilgilidir. Kürt derneğine bir Alevi başkan seçildikten

sonra, Alevi ve Kürt dernekleri arasındaki ilişki iyileşmiş görünüyordu. İki grup arasındaki işbirliğine katkıda bulunan diğer önemli etken ise, Alevi derneğinin başkanının her iki gruba da yakın bir Kürt Alevisi olması idi. Üstelik Toronto'daki Alevi Kültür Derneği'nin başkanı, "ötekiliğini" toplumsal cinsiyet (gender) kategorisinden iyi eğitilmiş Alevi'ye dönüştürmüş bir kadın idi.

Hakim dinsel felsefeye göre Alevi kadınlar erkeklerle eşittir. Alevi toplulukların kendileri hakkındaki ilerici imgeleri toplumsal cinsiyet bölümlenmesi açısından, özellikle de kadınların topluluk içindeki konumları açısından sorgulanabilir. Alevi öğretisinde cinsiyetlerin eşitliğine yapılan tüm vurgulara rağmen, şemsiye örgütlerde dahil olmak üzere Türkiye (Çakır 1998:63) ve Almanya'daki (Sökefeld 2000:11) derneklerde aktif rol oynayan ve görünür rolü bulunan pek az kadın vardır, ve derneklerin tümüne hemen hemen erkekler başkanlık etmektedir. Toronto da durum böyle değil. Kanada Alevi Kültür Derneğinin başkanı ve sekreteri kadındır. Eğitim ve dil artan bir öneme sahip olduğu için, çoğunluğu Kanada'ya genel olarak en alt eğitim düzeyine sahip olarak gelmiş ve hayatlarını vasıfsız ya da yarı-vasıflı işlerde çalışarak kazanmış ve kazanmakta olan Alevi göçmenlerin önceki kuşağı, derneğin yönetim kurulunda kendilerine giderek daha az yer bulmaktadır.

### **Kanada Alevi Kültür Merkezinde Müzik ve Semah Kursları**

Gerek dinsel gerekse dünyasal olsun, müzik ve dans gibi ifade kültürü pratikleri, diaspora toplulukları ile bu toplulukların anavatanları arasındaki ilişkilerin analiz edilmesinde önemli bir mercettir. Çünkü diasporadaki pek çok topluluğun müzik ve dans pratikleri, kimlik inşa etmenin bir aracı olarak değerlendirilmektedir. Bazı göçmen toplulukları, kültürel kimliği sürdürmenin önemli bir aracı olduğu için, müziği 'içe-dönük' (inner-directed) bir tarzda kullanır. Ancak pek çok durumda müzik, bir grubun kimliğini ötekilerin gözlerinde ve kulaklarında yerleşik kılmanın bir yolu olarak, geniş bir topluluğa seslenmek için de kullanılmaktadır. Bu durumda müzik 'dışa-dönük'tür (Baily ve Collyer 2006:175). Toronto Alevi göçmenleri müziği her iki tarzda da kullanmaktalar. Yabancı bir yaşam alanında, ancak bununla birlikte diğer Aleviler ile ulusötesi ağlarla birbirlerine bağlı olan Toronto'nun Alevi göçmenleri, şu andaki Alevilik algılarını kimi zaman çatışmalı dünya görüşleriyle müzakere ederken, topluluk bağlılığına yardımcı olması ve Alevi geçmişleriyle ilişkilerini yansıtmaları için müziksel icralara özel önem verirler. Gerçi birkaç kuşak geçtikten sonra çoğu Alevi gündelik yaşamında Türkçe ya da Kürtçe'yi çok sınırlı bir biçimde kullanabiliyorsa da, geleneksel Alevi değerlerini müzik ve dans icraları ile sürdürmeye çalışırlar.

Tıpkı Türkiye ve diğer diaspora topluluklarının dernek faaliyetlerinde olduğu gibi, Toronto'daki Alevi derneği de, çocuklara ve gençlere bağlama ve dans kursları sunmaktadır. Dans kursları hem dünyasal (halk oyunları) hem de ritüel/dinsel (semah) olmak üzere organize edilmektedir. Cumatesi ya da pazar günleri olmak üzere, haftada bir gerçekleşen bu kurslara çoğunlukla ilkokul çağındaki çocuklardan, yaşları yirmilerinin sonunda olan bir yaş grubunun da içinde yer aldığı bir gençlik grubu katılmaktadır. Çocuklar okula gitmeye başladıkları ve Türk-olmayan ya da Kürt-olmayan akranlarıyla sosyalleştiği dönemde bağlama çalmayı

ya da semah 'dönme'yi öğrenmesi için şevklendirilirler. Semah grubu derneğin eski semah oyuncularından Ahmet Akkuş tarafından çalıştırılmaktadır. Ahmet Akkuş, usluplaştırılmış semahlara dayalı güncelleştirilmiş versiyonları tercih etmektedir. Semah öğretirken de Türkiye'deki ünlü semah gruplarının "icralarından" alınarak kaydedilmiş video örneklerinden yararlanmaktadır.

Alevi kültür derneğinde müzik dersi veren ve Kanada diasporasının tüm bölgelerinde icra yapan bağlama sanatçıları ve öğretmenleri, gerçi sanatsal ilgileri nihayetinde ekonomik gerçekliklerle kesiştiği için sorunlar doğursa da, Toronto Alevilerini Alevi kültürüne güçlü bir biçimde bağlamanın ve geçmişe özlemi canlandırmanın önemli aktörleridir. Toronto Alevi toplumunun bu tür müzisyenlerden oluşan vitrini, gerek Alevi gerekse Alevi olmayan dinleyiciler açısından Alevi olmanın ne anlama geldiğine çok önemli katkıda bulunmaktadır. Semah kurslarına katılım yüksektir. Halk oyunları kursiyerleri ise, oyuncu eksikliği yüzünden çalışmalarını çoğunlukla ertelemek zorunda kalmaktadır. Şöyle bir izlenimim var: kendilerini 'öncelikle Alevi' olarak tanımlayan Türk ve Kürt gençler semah kurslarına katılmayı tercih ederken, kendilerini 'öncelikle Kürt' olarak tanımlayan gençler halk oyunları kurslarına katılmayı tercih etmektedir. Başka bir deyişle, etnik kimliğini (Kürt) öne çıkarmaya çalışan Aleviler seküler halk danslarına yönelirken, ister Türk ister Kürt olsun dinsel kimliğini (Alevi) öne çıkarmak isteyen Aleviler ritüel dansa (semah) ilgi göstermektedir. Bu, kimliğin müzik ve dans yoluyla nasıl müzakere edilebildiğini açık bir biçimde göstermektedir.

Toronto'daki dernek üyeleri ve anne babalar açısından bağlama ve semah kurslarının amacı; karşı konulamaz küreselleşme ve kültürleşme karşısında "sürdürülebilir kültürel ifade"yi belli bir model içine yerleştirmek, toplumların birbirleriyle bütünleşme sürecinde "kültürel farklılığı" korumak, ve "popüler kültür"ün zararlı etkilerine direnmektir. Çocuklar ve genç yetişkinler açısından Aleviliğe ait müzik ve semah icrası içinde yer alıyor olmak, daha çok gösteriye katılarak ve etnik aidiyet duygusu yaratarak arkadaşlarla paylaşılan deneyimlerdir. Genç Aleviler, Alevi ifade kültürüne ilişkin deneyimlerini besleyen etkinliklerin peşinde olmaktan mutlu iken, aynı zamanda Kanada'da gerçekleştirilen uluslararası festivallere katıldıkları kültürel bir turizm formu içindedirler. Böylece festivallere icra edilen ritüel dans (semah) ve Alevi müziği, çağdaş Aleviliğin çeşitli boyutlarını Alevi olmayan izleyiciye gösterme rolünü üstlenmektedir. Bununla birlikte genç Aleviler açısından bu etkinlikler aynı zamanda uzak bir etnik anavatan ile modern bir yeniden ilişkileneceği temsil etmektedir.

### **Aleviliğin Söylem ve Pratikte Ulusüstüleşmesi : Toronto Alevi Haftası**

Ulusüstücülük (transnationalism), ulus-devletler arasında, üstünde ya da ötesinde birbiriyle ilişkili, birbirini aşan, hatta belki de birbiri yerine geçen sosyal, ekonomik ve politik ilişkileri ifade eder. Antropolojide özellikle göç bağlamında kullanılan ulusüstü teriminin işaret ettiği şey ise, hayatlarını sınırlar ötesinde yaşayan ulusüstü göçmenlerdir (Grillo 2004:864). Geleneksel olarak daha yerleşik temalar üzerine odaklanmış olan disiplinlerin, son yıllarda ulusüstücülük vurgulu çalışmalara ağırlık vermesi, dinamik ve öngörülemez bir süreç olarak göç kültürünün yeniden değer kazanmasına önemli katkı yapmıştır. Göçmen grupları son

zamanlarda basitçe tekrardan ziyade, kültürel bir yenilik kaynağı, yani çoğulculuğun bir değer ve hoşgörü alanı olarak kabul edildiği ev sahibi ülkelerdeki hayatı zenginleştiren farklı bir yaratıcılık olanağı olarak kabul edilmektedir (Baily-Collyer 2006:171). Vorhoff'un (1998:39) dile getirdiği gibi, Alevi diasporasındaki dernek etkinlikleri ve yayınlar, Türkiye'den daha önce başladığı için, Avrupadaki göçmenlerin belli bir oranda, anavatanlarındaki Alevi uyanışını harekete geçirdiği varsayılabilir. Ulusötesi Alevi örgütlenmeleri, özellikle Almanya, Fransa, Avusturya, Hollanda ve Belçika gibi Avrupa ülkelerinde, daha geniş ve ulusüstü bir Alevi topluluğuna ait olma farkındalığını artırmıştır. Dolayısıyla pek çok göçmen topluluğunun kimi zaman belli bir toprak parçasına ait olmadıklarını, bu yüzden üyeliklerinin yerel ve ulusal sınırları aşabildiğini söylemek önemlidir.

Yeni iletişim teknolojileri belli yerel bağlamlarda kökleri bulunan dinsel ve politik kimliğin ayırt edici modern anlamlarını kolaylaştırmaktadır, bu teknolojiler aynı zamanda yeni iletişim formlarının açtığı yerelüstü (translocal) bir koşutluk içinde sistematize edilmektedir (Eickelman-Anderson 2003:5). Medya endüstrisi sadece uyanışı öğreti ve pratiklerin sürekliliğini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda paylaşılan ilgi ve tüketim kalıplarına dayalı olarak birbirine sıkı sıkıya bağlanmış bir toplumun oluşması ve sürekliliğinin sağlanmasına önemli katkılar yapar (Livingston 1999:79). Yapısal koşullar göz önüne alındığında Alevi uyanışının kendisini büyük oranda modern medya ile ifade etmesi şaşırtıcı değildir. 1990'lar boyunca açıkça Alevilikten yana tavır almış birçok radyo istasyonu ve TV kanalı açılmıştır. Bugün ayrıca Alevi kimliği ya da belli bir Alevi topluluğu adına açılmış çok sayıda web sitesi bulunmaktadır. Bu bağlamda Kosnick (2004:979), Türk Alevi göçmenlerinin Berlin'de yerel bir televizyon kanalındaki medya etkinliklerini tartışmaktadır. Kosnick'in analizindeki 'ses' kavramı, Aleviler tarafından hazırlanan programlarda ve internet yayınlarındaki Alevi kültürel temsilleriyle yakından ilişkilidir. Üstelik Alevi medya üretimleri, ulusüstü bağlamları göz önüne alınarak anlaşılabilir bir stratejiler alanı kullanmaktadır.

Diasporik bir topluluk üzerine yapılan çalışmaların çoğu doğal olarak etimoloji ve teori hakkında birkaç ifadeyle başlar. Aynı argümanları tekrarlamak istemediğim için diasporanın betimlenmesine bu yazıda geniş bir kesim ayırmayı gereksiz buldum. Bununla birlikte burada, Alevi diasporasının Toronto'daki kültürel ve etnopolitik dinamiklerinin anlaşılması açısından, diasporayı kuramlaştırma ve sınıflandırma çabaları ile ilgili kısa bir giriş vermenin yararlı olacağını düşünüyorum. Diasporayı kuramlaştırma ve sınıflandırma girişimleri, günümüzün küresel olarak dağılmış insanların sarmalayan pek çok önemli boyutu ve gelişmeyi açıklama çabasıyla başlıyor. Ardından son on yıldır "diasporanın devasa metodolojik belirsizliklere, tarihdışı iddialara ve hatta romantik hava atmalara davetiye çıkaran bir sorun haline geldiği" tartışılıyor. Bu yüzden problemsiz bir tanımlama vermek önemlidir. Aslında, diaspora kelimesi günümüzde üyeleri ev sahibi topluluk içinde görünürlük kazanan göç etmiş herhangi bir topluluğu tanımlamak için kullanılmaktadır. Bir diaspora mevcudiyeti için, tüm diaspora topluluklarının paylaşabileceği kategoriler ve bunlar arasında ortak olduğu düşünülen bir dizi özellik önerilmektedir. Buna göre; diasporik gruplar a) belli bir ortamda kolektif olarak kendini tanımlayan etnik bir grup b) grupların dünyanın öteki bölümlerindeki etnik yandaş-



ları c) her ne sebepten olursa olsun ya da ataları her nereden gelirse gelsin anavatan ülkeleri ya da yerel bağlamları arasında “üçlü bir ilişki” ile ifade edilmektedir (Vertovec 2000: 6). Gerek genel olarak Alevi diasporası gerekse diasporik bir topluluk olarak Toronto Alevileri, bu “üçlü ilişki” ile karakterize edilebilir. Alevi topluluğunu bir diaspora olarak belirleyen en ayırdedici karakteristik, söylem ve pratiğinin ulusötesi boyutta olmasıdır. Yani, diasporadaki Alevi kimlik politikası açık bir biçimde ulusötesi politik alan içine atfı yapmaktadır. Bu politika her zaman Türkiye’deki gelişmelerle ilişkilidir. Bu söylem, kurumsal düzeyde grupların, sanatçıların ve entelektüellerin ulusötesi sosyo-kültürel ve politik pratiği ile sürdürülmektedir.

Kanada Alevi Kültür Derneği Mart 2007’de derneğin 10. kuruluş yıldönümü adına, yedi gün süren birkaç etkinlik organize etti. Dernek Türkiye’den bir *dede* ve aynı zamanda müzisyen olan Dertli Divani ile, Avrupa Alevi Birlikleri Konfederasyonu (AABK) başkanı Turgut Öker ile Hamburg Alevi Kültür Derneği Başkanı Cengiz Orhan gibi Avrupa Alevi örgütlerinin önemli politik liderlerini bu etkinliklere davet etti. Bu hafta, Alevi diasporasının bir parçası olan Toronto Alevi topluluğunun kimlik politikasının, açık bir biçimde ulusötesi politik alan içine atfı yapmakta olduğunu gösterdi. Hafta; bir *cem* törenini, Dertli Divani ile birlikte içinde Irene Markoff, Brenna McCrimmon ve “araştırmacı-müzisyen” olarak benim de yer aldığım yerel Alevi ve Kanadalı şarkıcılar ve bağlama sanatçılarının sahne aldığı bir konseri, ve Alevilerin dinsel, sosyal ve politik veçheleri ile ilgili farklı tartışma konularından oluşan birkaç paneli içermiştir.

Panel tartışmaları genel olarak Aleviliğin önemine ve dünya üzerindeki örgütlenme sürecine, özel olarak ise Kanada Alevi örgütlenmesine işaret eden konulardan oluşuyordu. Üçüncü panel Toronto’daki Alevi gençlere ayrılmıştı. Şaşırtıcı biçimde Toronto’daki Alevi gençler kendileri için düzenlenen panele anne babalarından daha fazla ilgi gösterdi. Gençlerin sorduğu sorular kimliğin algılanmasındaki kuşaklararası farklılıkları açık bir biçimde gösterdi. Konferans ve paneller, çeşitli izlerkitlelere ilgi çekici gelen, Alevilik hakkında yeni fikirlerin iletildiği parçalara bölünmüş politik icra atmosferleri gibiydi. Dertli Divani, bir *dede* olarak, Alevi inanç ve kültürünün çok sayıda veçhesini anlatırken, Hamburg Alevi Kültür Derneği Başkanı Cengiz Orhan Alevilerin Almanya’daki örgütlenme süreci hakkında bilgi verdi.

Toronto’daki Alevilere 28 Mart 2007’de konuşan Turgut Öker’in sözleri pek çok açıdan Toronto Alevileri için yeni idi. Aslında Öker’in sözleri Türkiye’deki Alevilerin çoğu için de yeni sayılabilir. Öker şunları söyledi: “Alevilik dinsel bir mezhep değildir. Kurucu ilke ve üstün değer olarak insanı kabul eden Alevilik; bir kültür, bir öğreti, bir yaşam tarzı ve hatta sosyal bir gerçekliktir”. Ulusötesi Alevi seçkinlerinin en önemlilerinden biri olan Turgut Öker, Alevi inanç ve kültürünün evrenselliğine geniş yer ayırdığı konuşmasında, Aleviliğin; demokrasi, hümanistik ülküler, ve modern yaşamda ayakta kalmaya çalışan tüm insanlar için bir ‘yol’ olduğunu vurguladı. Türkiyedeki Pir Sultan Abdal ve Alevi-Bektaşî dernekleri ile işbirliği yapan Avrupa Alevi Birlikleri Konfederasyonu, ilk ağızdan Aleviliğin kültürel ve politik yönlerini vurgulamış ve Aleviliğin kamusal alanda temsil yeteneği kazanması için politik bir yer arayışında görünmüştü. Öker, Almanya’da AABK tarafından Alevi olarak tanımlanan ya da

kendilerini Alevi olarak değerlendiren ve sayıları 1.000.000 den az olmayan göçmen olduğunu açıkladı. Bu sayı diasporanın kamusal alandaki diğer söylemsel genişleme örnekleriyle karşılaştırıldığında çok önemlidir.

Gerek yaşlı gerekse genç Toronto Alevileri Turgut Öker'e büyük saygı gösterdiler ve Toronto'daki konuşmalarından memnuniyet duydular. Öker; eşitlik, adalet, hoşgörü, ilerleme ve demokrasi gibi modern değerlerin geleneksel Alevi anlayışı içinde bulunabileceğini ifade etti. Turgut Öker Alevi örgütlerinin birinci amacının; "Aleviliğin kamusal alandaki görünürlüğünü artırmak, Alevi olmayanlara Aleviliği kabul edilebilir kılmak ve böylece Alevi olmayanlara da kendilerini Alevi olarak tanımlama olanağını sunmak olmalıdır" dedi. Öker açık bir biçimde Aleviliğin "evrensel bir din" olabilmesi için doğumdan Alevi olmaya dayalı geleneksel Alevi anlayışının terk edilmesi gerektiğini ifade etti. Başka bir deyişle, bir kişinin doğarken Alevi olabileceği fikrine karşı çıkan Öker, "Alevi olmak Alevilik adına çalışmayı gerektirir" dedi.

Bu noktada, herhangi bir yanlış anlamayı önlemek için, Alevilik ve Bektaşilik arasındaki ilişkiye işaret etmek yararlı olabilir, çünkü başlangıçtan beri, Alevi-Bektaşilikten tek ve aynı olguymuş gibi söz etmek alışıldık hale gelmiş; birlik uğruna ortak ilkeler ön plana çıkarılırken farklılıklar göz ardı edilmiştir (Çamuroğlu 1998:82). Bir tarikat yolu olarak Bektaşiliğin Alevilikle temel inançları ve simgeleri ortaktır, fakat, Aleviliğin tersine, Bektaşiliğe mesup olmak gönüllü katılıma bağlıdır. Başka bir deyişle Bektaşî olmak isteyen ve buna layık görülen herkes Bektaşî olabilir. Ancak Alevi olarak doğmamış birisi sonradan Alevi olamaz. Tarihsel olarak adları Kızılbaş olan Alevilerin inançları Bektaşîlerin inançlarıyla özdeştir. Her iki topluluk da 13.yüzyılın ilk yarısında Anadolu'ya gelen Hacı Bektaş Veli'yi referans olarak kabul ederler. Çoğu Alevi Hacı Bektaşî Veli'nin, Hz Ali'nin 13. yüzyıldaki tezahürü olduğuna inanır. Bektaşîler değişmez bir ritüel uygularken, Kızılbaş-Aleviler efsanelerin yerel folklorla karıştığı mitlere inanırlar (Melikoff 1998:6). Dolayısıyla Alevi olmanın yalnızca soy ölçütüne dayalı olmadığı, aynı zamanda Alevi olmak isteyenlerin kendilerini Alevi olarak tanımlayabilecekleri söyleminin 1990'larda tartışılmaya başlamış olduğunu burada ifade etmek gerek. Bu, hızlı bir biçimde bu söylemi üretmeyi sürdüren ve dikkate değer bir biçimde genişleten en büyük Alevi şemsiye örgütü olan AABK'nin başkanı tarafından Torontoda açık bir biçimde deklare edildi. Öker'in panellerdeki tüm konuşmaları çok açık bir biçimde Türkiye'deki politik gündeme iç içe geçmişti. Bununla birlikte Aleviliğin küresel olarak mevcut statüsünü ve bu noktadan kalkarak ne yapılması gerektiğini tartışmayı ihmal etmedi. Uzun vadede en fazla önem taşıyan açıklama ise, Öker'in Toronto'daki Alevilere Kuzey Amerika'da bir Alevi Federasyonu kurma fikrini önermesiydi. Turgut Öker Kanada'daki derneğin mevcudiyetinin Kuzey Amerika'daki Alevileri birleştirme süresini hızlandıracağını ve bir Kuzey Amerika Alevi Birliği Federasyonu oluşturmaya yardımcı olacağını umduğunu söyledi. Ve bundan sonra dünyaya yayılmış Alevilerin amacının bir "Dünya Aleviler Birliği kurmak olmalıdır" diye ekledi.

### **Toronto da Cem Ritüeli**

16.yüzyıldan bu yana sosyal, politik ve coğrafik olarak marjinalleştirilmiş olan Alevi toplulukları kendi kurallarını biçimlendirmiş ve merkezi otoritenin yönlendirmesinden ayrılmış-

tır (Erol 2008: 109). Bu süreç içinde topluluk içindeki dinsel ve toplumsal otorite *dedeler* tarafından sağlanmıştır. Genel hatları ile ifade etmek gerekirse, Aleviler-Bektaşiler Ocaklar ve Dergahlar olarak ikili bir yapılanmaya bağlıdır. Ocakları *Dede* aileleri oluşturur. Alevi köylerinde cemaatin lideri *dedelerdir*. Böylece *Dedeler* sosyal hiyerarşinin en üst noktasında bulunurlar. Alevi *Dedeleri*, Türkiye'nin çeşitli yerlerinde bulunan "Ocak"lara bağlıdır. Bundan dolayı kendilerine Ocakzade de denilir. Ocakzade *dedelerin* Peygamber soyundan geldikleri yani evlad-ı resul oldukları kabul edilir ve bu nedenle "seyyid" adı ile de anılırlar (Yaman 2000:2). Ocakların, dolayısıyla da *dedelik* kurumunun ne zaman ortaya çıkmış olabileceğine ilişkin farklı yaklaşımlar vardır. Sözelimi Türkdoğan (1995:488), Alevilikte *dedelik* kurumunun ilk ortaya çıkışını Safaviler dönemi olarak gösterirken, Melikoff (1994:126) şamanlarla Alevi *dedeleri* arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Aslını söylemek gerekirse tarihsel kökene ilişkin bu türden farklılıklar günümüzde Alevi toplulukları içindeki tartışmalarda da kendisini göstermektedir. Bu durum, farklı Alevi-Bektaşî grupların mensup oldukları sosyal çevre ve gelenek doğrultusunda bir görüş geliştirmelerinden kaynaklanmaktadır.

Gerçekleştirdiği alan çalışmaları sırasında 500'e yakın *dede* ile görüşerek, bu görüşmelerden edindiği izlenimi çalışmasına yansıtan Yaman (2000:6), bu yaklaşımları genel olarak şöyle özetlemektedir: Alevi Ocakları Hacı Bektaş Veli zamanında ortaya çıktı. Alevi Ocakları Hacı Bektaş Veli'den önce vardı. Hz. Ali'nin soyundan gelen ailelerce oluşturuldu. Alevi Ocakları Şah İsmail'den sonra ortaya çıktı. Anadolu'ya gelen kabilelerin dinsel/siyasal lideri türkmen babaları Ocakzade *dede* ailelerini oluşturdu. Bu yaklaşımların içinde bugüne en yakın tarihsel momentin 16. yüzyıl olduğu görülse de, *dedeler* soylarını genel olarak Şah İsmail döneminden (16. yüzyıldan) 13. yüzyıla bağlayarak, yani Hacı Bektaş Veli yoluyla İmam Cafer, Hz. Ali ve Hz. Muhammed'e kadar geri götürürler. Bir *dede* soyundan gelen tüm erkekler teorik olarak Aleviliği öğretmeye ehilse de, pratikte durum böyle değildir, yani tümü faal olarak *dedelik* yapmaz.

Alevi toplulukların marjinalleştirilme süreci içinde kendisini gösteren en önemli olgu *cem* ritüelidir. *Dedeler* tarafından yönetilen *cem* törenleri, kendilerini hakim toplumsal düzen çerçevesinde ifade edememiş olan ve bu yüzden de politik merkezin dışında bir yaşam sürdüren Alevi topluluklarının gizli toplantıları olarak anlaşılabilir. Çoğu Alevi için *cem* töreni Hz. Muhammed'in Miraçtan döndükten sonra kırklar adı verilen ruhani bir meclise uğraması ve orada bulunan kişilerle olan ilişki ve konuşmalarına dayanır ve her *cem* töreni bu olayın anılması, canlandırılması ve ruhsal olarak yeniden yaşanmasıdır (Aslanoğlu 2001:59). Bununla birlikte kimi yazarlar tıpkı ocak ve *dedelik* kurumuna ilişkin tarihsel bir köken noktası belirleme çabalarında olduğu gibi, *cem* törenlerinin tarihsel kökenine ilişkin yaklaşımlarda da birbirlerinden ayrılırlar. Sözelimi Zelyut (1992:69), Alevi *cem* ritüelinin tarihsel kökeninin İmam Cafer Sadık döneme kadar gidebildiğini ifade ederken, Melikoff (1994:126) şamanlarla Alevi *dedeleri* arasında kurduğu ilişkiye paralel olarak, *cem* töreni ile Türklerin islamiyet öncesi inanç biçimlerinden olan Şamanlık ve şaman törenleri arasındaki benzerliklere dikkat çeker.

*Cem* ritüelleri dinsel işlevleri yanında başka örtülü işlevleri de içerir: cem törenleri toplumsal yargı, bir okul, bir tür eğlence, toy ve şöendir; yenilir, içilir, eğlenilir ve yas tutulur (Bozkurt 1990:82). Kategorik olarak ifade etmek gerekirse; *cem* törenlerinin kurumsal yapısının Alevi topluluklarında yüzyıllarca gördüğü işlevleri 1. Dinsel işlevler, 2. Sosyal-Eğitsel işlevler, 3. Hukuksal işlevler (Yaman 2001:4) şeklinde özetleyebiliriz. Bilindiği üzere; 1990'ların başlarına kadar Aleviler inançlarını başkalarına açıklamaktan kaçındı ve Alevi olmayanların ritüellerine girmesine izin vermedi. 1990'ların ortalarına gelindiğinde, Aleviler ritüellerini kentlerdeki '*cemevleri*'nde ve diasporadaki kültür merkezlerinde kamuya açık olarak düzenlemeye başladı.

Toronto'da ilk kez bir *cem* ritüeli 2004'de yapılmış, ve Montreal'den gelen bir *dede* tarafından yönetilmiş. Konuştuğum tüm dernek üyeleri bana Dertli Divanı'nın Toronto'ya 2005'deki ilk gelişinin ve bir *cem* töreni yönetmesinin Toronto'daki Aleviler açısından çok önemli bir 'momentum' olduğunu anlattı. Bu yüzden Dertli Divanı'nın, şimdiye kadar Torontoda'ki Alevileri harekete geçiren en önemli figür olduğunu söylemek gerek. Bir öğüt ve ahlaki rehberlik kaynağı olma kapasitesiyle *cem* ritüelleri aynı zamanda yöresel toplumsal eylem alanında önemli bir rol oynar. Konuştuğum herkes bana, yeni dernek binasının Dertli Divanı'nın 2005'de yönettiği *cem* sırasındaki şevklendirmesiyle alındığını anlattı. Dertli Divanı'nın 2005'de yönettiği *cem*, Toronto Alevilerinin toplumsal eylem alanında önemli bir rol oynamış görünüyor.

Kanada Alevi Kültür Derneğinin 10.yıl kutlama haftası içinde olan *cem* töreni, dernek tarafından kiralanılan Macar Kültür Merkezinin "sahne"sinde bir "izlerkitle" önünde gerçekleştirildi. 500 kişinin katıldığı *cem*, 25 Mart 2007'de Dertli Divanı tarafından yönetildi. Asıl adı Veli Aykut olan Dertli Divanı, Toronto'ya bir *dede* ve Alevi müziği ile özdeşleşmiş bir halk müziği sanatçısı olarak davet edilmişti. Bu, Dertli Divanı'ye profesyonel kimliğini Toronto'daki etkinlik türlerine göre müzakere etme olanağı tanıdı. Böylece Dertli Divanı, Toronto Alevi toplumu tarafından kimi zaman bir halk müziği ya da Alevi müziği sanatçısı, kimi zaman da dini bir lider olarak görüldü. *Dedeler* bugünlerde Alevi toplumu içindeki otoritelerini giderek yitiriyorlar. Bu kısmen marifetli *dedelerin* artık pek bulunmaması ya da modernleşme, kentleşme ve özellikle sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş koşullarında yetersiz kalmaları yüzündendir. Dertli Divanı, Alevi inanç ve kültüründe hayli bilgili bir *dede* gibi görünüyordu.

Geleneksel anlamda bir *dede*, taliplerinin yaşadığı birkaç yerel köy topluluğuna birden hizmet eder. Bir *dedenin* yılda en az bir kez taliplerinin köylerini ziyaret etmesi beklenir. *Dede* böylece aynı zamanda taliplerini, yani kendilerini bir *dedeye* soyağaçları açısından bir dini lider ilişkisi ile bağlı gören farklı yerlerde yaşayan Alevi topluluklarını, birbirine bağlama hizmeti yapar. Dertli Divanı bir *dede* olarak 2005'den buyana Toronto'daki Alevileri en azından iki yılda bir ziyaret etmekte ve bir *cem* yönetmektedir. Üstelik Toronto'da bulunduğu sırada yaptığı konuşmalarında Kanada Alevi Kültür Derneği üyelerine Kuzey Amerikadaki diğer Alevilerle işbirliği yapmalarını salık vermiştir. Dertli Divanı Torontolu Alevilerin hatta potansiyel olarak Kuzey Amerikadaki Alevilerin "postmodern" bir dedesi gibi görünüyordu.

2000'lere gelindiğinde, Aleviliğin bir *dede* tarafından yönetilen geleneksel dinsel pratikler etrafında gerçekleşen kapalı topluluk yapısı, giderek yerini büyük ölçüde, bir *dedenin* ne zaman gerekli olduğuna ve *dedenin* nasıl işlev göreceğine karar verecek kurulları bulunan Alevi örgütleri oluşumuna bırakmıştır. Hatta Turgut Öker Toronto'da bana, Türkiye'den Almanya'ya *cem* yönetmek için gelen bir *dede* için nasıl bir ödeme yapacaklarını bile belirlediklerini söylemişti. Toronto'daki Alevi derneği örneği, derneklerin bir *dedeyi* hizmeti karşılığında ödemesi yapılan bir görevli gibi görüp, etkinlik alanını belirlediği Batı Almanya'daki durumla paralellik arz etmektedir. Şubat 2007'de Kanada Alevi Kültür Derneği tarafından organize edilen 'Aşure' gününe katıldığım da, Montreal'de yaşayan bir '*dede*'nin derneği ziyaret edip Toronto'daki Alevilere konuşma yapıp *deyiş* söyleyip bağlama çaldığını gözlemledim. *Dede*'nin o kadar sert ve otoriter bir kişiliği vardı ki, konuşma yaparken gürültü yaptıkları için kalabalığı azarlamıştı. Dahası, Toronto Alevi Derneği başkanı Dicle Akar Bilgin bana, yönetim kurulunun *dededen* hoşlanmadığını çünkü aynı otoriter tavrını kendileriyle yaptığı bir toplantıda da sürdürdüğünü söylemişti. Dernek o günden sonra *dede* ile iletişim kurmamıştı. Yönetim kurulunun topluluk liderliğini paylaşmak istemediğinin çok açık olduğunu söylemeye bile gerek yok. Yani, yönetimin gereksindiği şeyin topluluk lideri değil ruhani rehber olduğu söylenebilir. Bu yüzden Kanada Alevi Derneği Toronto'ya bir *cem* yönetmesi için Dertli Divanı'ni davet etmişti. Üstelik Dertli Divanı aynı zamanda konserde seslendirme yapabilecek profesyonel bir müzik sanatçısıydı.

### **Cem Ritüelinin Önemli Bileşenleri Olarak *Deyiş* ve Semah**

*Deyiş* ve nefesler ile birlikte semahlar *cem* ritüellerinde merkezi bir öneme sahiptir. Müzik ve semah ritüelde aynı zamanda bir itikat ifadesi olarak algılanmaktadır. Dinsel repertuar genellikle Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Hüseyin ve diğer önemli şahsiyetlerle ilgili konulara dayanmaktadır (Markoff 2002:795). Müzisyenin *cemdeki* rolü büyük önem taşır, çünkü müzisyen *cem* töreninde, ritüel işlevlere göre uzmanlaşmış isimleri olan ve temsil ettikleri tarihsel-mitolojik figürleri bulunan "oniki hizmetli"den biridir. Bu müzisyene bölgesel kullanıma bağlı olarak *zakir*, *güvende*, *sazende* ya da *aşık* gibi isimler verilir. Dinsel müzik, ritüel ortamında bir *zakir* tarafından Alevilerin en temel çalgısı olan, ve "Alevi grup kimliğinin ve itikatının güçlü bir simgesi" (Markoff 1986:48) olarak kabul edilen bağlama eşliğinde seslendirilir. *Zakir*'in kendi toplumunun müzik repertuarını öğrenmesi, seslendirme becerilerinden fazlasını gerektirir. Bu durum, topluluğun anladığı biçimiyle Alevilikle ilgili değerlerde hayli deneyimli olma beklentisi oluşturur. Bu yüzden pek çok Alevi topluluğunda *dedeler* aynı zamanda *zakir*dir. Başka bir *deyişle* Anadoludaki kimi Alevi toplulukları arasında *dede* ailesinden gelen genç erkeklerin önemli dinsel rolleri nedeniyle bağlama çalmaları beklenir. Bu yüzden bazı Alevi topluluklarındaki *dedeler*, tıpkı Dertli Divanı gibi aynı zamanda *zakir*, yani *cem* töreninde müzisyendir. Dertli Divanı müzik ve semahın önemli bir rol oynadığı *cem* ritüelini başarıyla yönetti. Törenin bazı bölümlerindeki *deyişler* hem sahnedeki "oniki hizmetli"ye hem de "izleyiciye" daha ilgi çekici geldi. Törenin yarısına gelindiğinde seslendirilen *mersiye*, Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hüseyin'in Kebela'da şehit edilmesini anlattığı için, törende bulunanları duygusal bir doruğa ulaştırdı. Sonraki ezgi Oniki İmamın anısına söylenen yerleşik

bir form olan *düvaz* idi. Ardından *dede*, Hz Muhammed'in cennete yükselişini anlatan kısa bir semah (*miraçlama*, *tevhid* ve aynı zamanda *dede semahu* olarak bilinir) seslendirirken, gelenek üzere tüm izleyici ile birlikte kısa bir süre ayağa kalktı.

Doğaçlamanın kural olduğu kırsal kesim Alevi müzisyenlerin pratiklerinde, zakir çok çeşitli tonal ve ritmik modeller yaratmada geniş bir etkinlik alanına sahiptir. 1990'lara gelindiğinde uyanış ikliminde yeniden formüle edilen *cemler*, yerel Alevi müziksel deneyimleriyle uyumlu bir müziksel çeşitliliğe dayandırıldı. Yerel Alevi topluluklarının *cem* törenlerindeki müziksel pratikleri, giderek artan bir biçimde uyanışçı bir popüler dağarla yer değiştirmeye başladı. Dertli Divani *cem* töreni sırasında içinde kendi parçalarında olduğu popüler Alevi repertuarı seslendirdi. Türk şehirlerinde ve diasporadaki *cem* ritüellerinde uyanış önderlerinin popüler repertuarının kullanılması, öteden beri yerel ritüel farklılıkları aşmanın bir aracı olarak oldukça önemli görünüyor. Gerçi Dertli Divani *cem* törenini bir *dede* ve zakir olarak yönetti ise de, Toronto Alevi derneğinde ders veren bir bağlama öğretmenini semah havaları seslendirmesi için görevlendirmişti. Ali Ekber Kaybaki, törendeki ikinci zakir olarak, daha önce *dedenin* görevlendirdiği bir kişi tarafından belirlenmiş olan ve *cem* süresince sahnede oturan kişileri semah dönmeye çağırınca, Arif Sağ, Musa Eroğlu, Yavuz Top ve Sabahat Akkiraz gibi uyanış önderlerinin popülerleştirdiği semah havalarını çalmaya başladı. "Sahne"de bulunan yaşlı erkekler ve kadınlar zakir tarafından çalınan bağlama eşliğinde '*semah döndü*'. Törenin tamamlanmasından sonra katılımcılar, içinde geleneksel kurban etininde olduğu ortak yiyeceklerini paylaştılar.

Bu noktada, gerçi konu geniş ölçekli bir analizi hak ediyor olsa da, Alevi semah geleneğinin dönüşümü hakkındaki tartışmalara kısaca değinmek yararlı olacaktır. Semahlar Alevi toplulukların birlik, uyum ve uzlaşımın en üst düzeyde olduğu, ve bunların topluluğun tüm üyeleri tarafından yoğun bir biçimde duyumsandığı bir bağlam oluşturur. Bu nedenle eşlik edilen sözleriyle semah, ritm ve ezginin etkileriyle birlikte, bir Alevi topluluğunun tüm üyelerinin uyumlu bir biçimde birlik içinde davranma ve hareket etme becerisini sergilediği bir etkinlik olarak tanımlanabilir. Bağlama eşliğinde erkek ve kadınlar tarafından birlikte icra edilen semahlar *cem* ritüelinin ayrılmaz parçasıdır. Geleneksel/kırsal *cemlerde* atmosfer insanları çekerse ve Oniki hizmetliden biri olan *gözcü* onlara izin verip işaret ettiği müddetçe herkes semaha katılabilir. Başka bir deyişle, eğer semaha katılamayacak kadar sağlığı bozuk ya da yaşlı değilse, bedensel durumu uygun olan tüm erkek ve kadınlar semaha katılabilirler. Daha önce ifade ettiğim gibi, 1990'ların başlarına dek Alevi toplumu inançlarını başkalarına açıklamaktan kaçındı ve Alevi olmayanların ritüellerine girmesine izin vermedi. 1990'ların ortalarına gelindiğinde Aleviler ritüellerini kentlerdeki *cemevlerinde* ve diasporadaki kültür merkezlerinde kamuya açık olarak düzenlemeye başladı. Gerek diaspora gerekse Türkiye'deki dernek ya da *cemevlerinin* hemen hemen tümünün yöneticileri tarafından örgütlenen ve eğitilen bir "semah grubu" vardır. Herkesin semaha katılabileceği geleneksel/kırsal *cem* ritüellerine karşıt olarak kentlerdeki *cemlerde* "icra" edilen semahlar genç erkek ve bayanlardan oluşan semah gruplarınca gerçekleştirilmektedir. Üstelik bu semah grupları ritüel dışı ortamlarda da "icra" yapmaktadır.

Kanada Alevi Kültür derneğinin genç erkekler ve kızlardan oluşan bir semah grubu olmasına rağmen, *dede Dertli Divani cem* sırasında Toronto’da yaşayan yaşlı Alevilerin ‘semah dönmesini’ uygun bulmuştu. Bununla birlikte derneğin semah grubunun, Kanada Alevi Kültür Derneğinin 10. yıl kutlamalarının son etkinliği olan ve 31 Mart’da gerçekleştirilen konserin sonunda “icra” yapmasını onaylamıştı. Bu tercihin, 1990’ların uyanış ikliminde yeniden formüle edilen *cem* ritüellerini “folklorlaşma” olarak yorumlayanlara karşı bir tür tepki olarak değerlendirmek mümkün. Bununla birlikte, gerçi dinsel ritüeller eskisi gibi uygulanmaktaysa da Alevi uyanışının, Aleviliğin ve “folklorlaştırma” olarak yorumlanabilecek ritüellerinin ciddi bir dönüşümünü içerdiği kabul edilmelidir (Sökefeld 2000:11). Aleviler belki de ritüellerindeki bu değişimin sosyo-dinsel karakterden “folklorlaşmaya” doğru gittiğinin farkında oldukları için, *cem* ritüelinin en önemli bileşenlerinden biri olan ve ritüel dışı ortamlarda da icra edilen semahı korumaya çalışıyorlar. Ancak semah geleneğinin dönüşümünü inkar etmeyip, semahın söz konusu etkinlikler içinde kullanımını, kimliklerini müzakere etmekte oldukları gerçeğine de ışık tutacak şekilde, farklı kesişme noktalarına yerleştiriyorlar. Bu yüzden uyanışla birlikte ilgi kazanan formların, bu örnekte olduğu gibi semahların, Aleviliğin sosyo-dinsel bir kimliğin temsilinden etno-politik bir kimliğin temsiline dönüşmesine işaret ettiğini düşünüyorum (Erol 2010:381).

Kentli Alevilerin müziksel bir temsil gereksinime 1980’lerin ortalarından itibaren yanıt vermişti. Ancak bununla birlikte insanların müzik tercihleri durağan değildi. Başka bir deyişle Alevilerin geleneksel müzik pratiklerine ilgisi popüler müziğe ilgiyi, popüler müziklere ilgi duyanların da geleneksel müziklere ilgisini dışarda bırakmıyordu (Erol 2007:315). Bu açıdan, Kanada Alevi Kültür Derneğinin 10.yıl kutlamalarının son etkinliği olan konser, Alevilerin popüler müzik pratiklerine olan ilgisini gösterdi. Bir klavyeli çalgı ya da bir elektro-klasik gitar eşliği ile gerçekleştirilen bağlama icraları ve bunlara eklenen popüler müzik repertuarı, Toronto’daki Alevi göçmenler arasında özel bir ilgi uyandırdı. Ancak yine de hala bir bağlama eşliğinde türkü söyleyen bir seslendiriciyi dinlemeyi reddetmiş görünmüyorlardı. Alevi derneğinde kutlanan Dünya Kadınlar gününde olduğu gibi konserde de Kürtçe protest ve Türkçe dinsel Alevi şarkıları Toronto da yaşayan yerel amatör müzisyenler tarafından seslendirildi. Bu şarkılar ayrıca ortaklığın kabul edildiği eşzamanlı kesişme alanlarını açığa vurdu. Konser gecesinin sonunda Dertli Divani, bir Alevi müzisyeni olarak Toronto’da yaşayan profesyonel bir bağlamacı olan Kazım Boran’ın eşliğinde, geleneksel Alevi ezgileri ile birlikte kendi popüler repertuarından oluşan bir dinleti sundu. Kanada Alevi Kültür Merkezi “semah grubu”, ‘dayanışma gecesi’ başlığı altında gerçekleşen konseri, yaptığı “performans” ile sona erdirdi.

## SONUÇ

Aleviler Cumhuriyet’in başlangıcında temel olarak kırsal bir topluluk iken, 1960 ve 1980’lerde gerçekleştirdikleri önemli göçlerden sonra, bugün ağırlıklı olarak kentli bir topluluktur. Alevi kültürünün sözlü niteliği (orality) modernleşme koşullarında derin bir değişim geçirmektedir. 2000’lere gelindiğinde çeşitli Alevi grupları kendilerini farklı biçimlerde tanımla-

makta ve kimliklerinin sosyal, politik ya da dini yönlerini vurgulamaktadır. Başka bir deyişle Alevilik bugün, geçmişteki içe kapalı bir topluluk yapısından ya da tarihsel olarak bir tepki hareketi görünümünden farklı olarak, kamusal alanda kendine çağdaş bir yer aramakta olan toplumsal ve kültürel bir harekettir. Yani Aleviler 1990'larla birlikte gizlilik yerine açıklığa yönelmekte, yerel kendiliğinden topluluk yapısı yerine kentsel ortamda örgütlü bir yapı oluşturmaya çalışmakta, bunu ulusal, hatta ulusüstü (transnational) örgütlenmeleri içerecek biçimde merkezi bir yapıyla gerçekleştirilmektedir. Bu gelişmeler elbetteki Alevi uyanışının (revival) kendi içindeki karmaşıklığına işaret etmektedir.

Hall kültürel kimliğin bir 'olma' konusu olduğu kadar bir 'oluşma' konusu olduğunu öne sürer. Kültürel kimlikler bir yerden gelirler, tarihleri vardır. Ancak sonsuza kadar kökleşmiş bir geçmişe sabitlenmiş olmaktan uzaktırlar, bitmeyen tarih, kültür ve iktidar 'oyun'una bağımlıdırlar (Hall 1994:394). Alevi kimliğin yeniden keşfedilmesi sürecinde Aleviliğin algılanmasındaki farklılıklar, bir "öz" ya da "çekirdek" özellik değil, konumlamadır. Kültürel kimlikler özdeşleşme noktalarıdır, tarih ve kültür söylemleri içinde oluşan değişken özdeşleşme ya da birleşim noktaları (Hall 1994:395). Günümüzde bir Alevi olmak ne anlama gelir? Gerek diaspora da gerekse 'ana vatanda' Alevi olmayı yeniden düşünmek benzerlik ve farklılığın 'çift değerliğinin' ortaya çıkmasını tekrar deneyimlemek demektir.

Toronto Alevileri bu çift değerliği sürekli yeniden yaşantılıyor. Bu yüzden kimliklerini sürekli yeniden müzakere ediyorlar. Toronto'daki Aleviler dinsel dayanışma ile pek de ilgisi bulunmayan ayırıcı bir kültürel kimlik farkındalığı geliştirmekte, ve demokratik ilkelere dayalı çağdaş bir Alevi kimliğini sürekli yeniden tahayyül etmeye çalışmaktadır. Alevi inanç ve kültürünü politik açılarından yeniden yorumlayan ulusüstü örgüt liderlerine duydukları güven, topluluğun belki de en önemli karakteristiklerinden biridir. Derneğe yakından bakınca geleneksel bölünmelerin, yakınlaşmaların ve baskı gruplarının hala devam ettiğini görebiliriz. Toronto'daki Alevi topluluğu bu yüzden hala örgütlenme, farklı siyasal kesimleri kontrol altına alma ve etnik alt-gruplarının birlik ve beraberliği sağlama çabası içindedirler.

Bununla birlikte ifade etmek gerekir ki, Kanada Alevi Kültür derneğinin düzenlediği 10. yıl kutlamaları önemli bir başarı kazandı. Bu kutlama haftası, Toronto'da açık bir toplumsal grup olarak, bir Alevi topluluğu olmanın tahayyül edilmesine katkıda bulundu. Katılımcıların çoğu açısından Alevilik hakkında birkaç kamuya açık tartışma ve bir *cem* töreni deneyimlemesi ilk kez gerçekleşmişti. Toronto'daki etkinlikler sadece Kanada'daki Montreal ve Ottawa gibi diğer kentlerden değil, aynı zamanda tüm Kuzey Amerika'dan yüzlerce Aleviyi kendine çekti. Bu politik, sosyal, kültürel ve dinsel etkinliklerin bir arada olduğu çeşitlilik, katılımcılar arasında bir Alevi topluluğu bilincini dolaşıma sokan geniş bir paylaşılan simgeler alanı yarattı. Bu tür etkinlikler aynı zamanda "Alevi kimliği" ile müziksel geleneklerin hayal edilen sürekliliğinin, birbiri üstüne gelen politik-sosyal-dinsel bağlamlarda nasıl müzakere edildiğine de ışık tuttu. İçinde müzik ve semahın icra edildiği bu etkinlikler Alevi kimliğini inşa etmenin, üyeleri birleştirmenin ve özellikle belli bir kültürel alanın biçimlendirilmesinde Aleviliğe zahmetsizce gönderme yapmanın bir aracı gibiydi. Bu tür etkinlikler aynı zamanda şunu



açıkça gösterdi; Aleviler müzik ve semahı, gerek Türk diasporası dahilinde gerekse dışında, birbirinden farklı kültürel, politik ve sosyal ilgileri geniş ölçüde sarıp sarmalayan karmaşık bir sosyo-müziksel algılar, yanıtlar ve değerler yoluyla, kimlik inşasının ve topluluk oluşturmalarının aracı olarak çok boyutlu bir biçimde kullanıyordu.

### KAYNAKÇA

- Aslanoğlu, İsmail. (2001). "Alevilikte Temel İnanç Unsurları ve Pratikler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 20:33-134.
- Baily, John. - Collyer, Michael. (2006). "Introduction: Music and Migration". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 32 (2): 167-182.
- Bauman, Zygmunt. (2000). "From Pilgrim to Tourist- or a Short History of Identity" in Hall, S. and Gay P. (eds) *Questions of Cultural Identity*, London:Sage, 18-36.
- Bozkurt, Fuat. (1990). *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*. İstanbul:Tekin Yayınları.
- Cohen, Anthony P. (1999). *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*. Çev. Mehmet Küçük. Ankara: Dost Yayınları.
- Çamuroğlu, Reha. (1997). "Some Notes on the Contemporary Process of Restructuring Alevilik in Turkey" in
- Kehl-Bodrogi, K., Kellner- Heinkele, B. and Otter-Beaujean, A. (eds) *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, Köln:Brill, 25-33.
- Çamuroğlu, Reha. (1998). "Alevi Revival in Turkey". *Alevi Identity*. in Olson, T., Özdalga, E. and Raundvere, C. (eds.) *Alevi Identity*, İstanbul:Swedish Research Institute, 79-84.
- Çamuroğlu, Reha. (2000). *Değişen Koşullarda Alevilik*. İstanbul:Doğan Kitap.
- Çakır, Ruşen. (1998). "Political Alevism versus Political Sunnism: Convergences and Divergences" in Olson, T.,
- Özdalga, E. and Raundvere, C. (eds.) *Alevi Identity*, İstanbul:Swedish Research Institute, 63-69.
- Eickelman, D.F. and Anderson, J.W. (2003). "Redefining Muslim Publics". in Eickelman, D.F. and Anderson, J.W. (eds) *New Media in the Muslim World*, Bloomington:Indiana University Press, 1-18.
- Erol, Ayhan. (2002). "Birlik ve Farklılık Ekseninde Alevilik ve Alevi Müziği". *Folklor/Edebiyat* 30(2): 287-307.

- Erol, Ayhan. (2007). "Alevi-Bektaşî Müziğindeki Çeşitliliği İncelemek". 2. Uluslararası Türk Kültür
- Evreninde Alevilik ve Bektaşîlik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı
- Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2007, Ankara, Cilt:1, 301-321.
- Erol, Ayhan. (2008). "Change and Continuity in Alevi Musical Identity" in Stelova, R., Rodel, A., Psycheva, L. and Vlaeva, I. (eds) *The Human World and Musical Diversity*. Sofia: Bulgarian Musicology Studies, 109-117.
- Erol, Ayhan. (2009). "Marketing the Alevi Musical Revival" in Pink, J. (ed.). *Muslim Societies in the Age of Mass Consumption*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 165-185.
- Erol, Ayhan. (2010). "Re-imagining identity: the Transformation of the Alevi Semah", *Middle Eastern Studies*, 46(03):375-387.
- Geaves, Ron. (2003). "Religion and Ethnicity: Community Formation in the British Alevi Community", *Numen* 50(1): 50-70.
- Grillo, Ralph. (2004). "Islam and Transnationalism". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30 (5): 861-878.
- Hall, Leslie. (1982). "Turkish Musical Culture", *Canadian Journal for Traditional Music* 10: 25-31.
- Hall, Stuart. (1994). "Cultural Identity and Diaspora" in Williams, P. And Chrisman, L. (eds) *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, New York: Columbia University Press, 392-403.
- Hall, Stuart. (2000). "Introduction: Who needs identity" in Hall, S. and Gay P. (eds) *Questions of Cultural Identity*, London: Sage, 3-17.
- Kosnick, Kira. (2004). "Speaking in One's Own Voice: Representational Strategies of Alevi Turkish Migrants on Open-Access Television in Berlin". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30 (5): 979-994.
- Livingston, Tamara. (1999). "Music Revivals: Towards a General Theory". *Ethnomusicology* 43 (1) : 66-86.
- Markoff, Irene. (1986). "The Role of Expressive Culture in the Demystification of a Secret Sect of Islam". *World of Music* 28(3): 42-56.

- Melikoff, Irene. (1998) 'Bektashi /Kızılbaş: Historical Bipartition and Its Consequences', in Olson, T., Özdalga, E. and Raundvere, C. (eds.) *Alevi Identity*, İstanbul:Swedish Research Institute, 1-8.
- Markoff, Irene. (2002). "Alevi Identity and Expressive Culture", in Danielson, V., Marcus, S. and Reynolds, D. (eds) *The Garland Encyclopedia of World Music*, Volume 6, London:Roudledge, 793-800.
- Melikoff, Irene. (1994). *Uyur İdik Uyurdular Çev: Turan Alptekin*, İstanbul: Cem Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (2003). *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Shankland, David. (1998). "Anthropology and Ethnicity: The Place of Ethnograph in the New Alevi Movement"
- in Olson, T., Özdalga, E. and Raundvere, C. (eds.) *Alevi Identity*, İstanbul:Swedish Research Institute, 15-23.
- Shankland, David. (2003). *The Alevis in Turkey: the Emergence of a Secular Islamic Tradition*. London:Roudledge
- Sökefeld, Martin. (2000) "Religion or Culture? Concepts of Identity in the Alevi Diaspora", Paper presented at the conference on Locality, Identity, Diaspora, University of Hamburg.
- Sökefeld, Martin. (2004). "Alevis in Germany and the Question of Integration", Paper presented at the Conference on the Integration of Immigrants from Turkey in Austria, Germany and Holland, Boğaziçi University, İstanbul.
- Van Bruinessen, Martin (1996) "Kurds, Turks and the Alevi Revival in Turkey". *Middle East Report* 26(3):7-10.
- Vertovec, Steven. (2000). "Religion and Diaspora", Paper presented at the conference on New Landscapes of Religion in the West, School of Geography and the Environment, University of Oxford.
- Vorhoff, Karin. (1998). "Academic and Journalistic Publications on the Alevi and Bektashi of Turkey", in Olson, T., Özdalga, E. and Raundvere, C. (eds.) *Alevi Identity*, İstanbul:Swedish Research Institute, 15-23.
- Yaman, Ali. (1998). *Alevilikte Dedeler Ve Ocaklar*. İstanbul: Ufuk Matbaası.

Yaman, Ali. (2000) “Anadolu Aleviliği’nde Ocak Sistemi ve Dedelik Kurumu”, 23-28 Ekim 2000 tarihinde Ürgüp’te ERVAK tarafından düzenlenen Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi’nde sunulan bildiri, <http://www.alevibektasi.org/dedelik.htm> 20.09.2008

Yaman, Ali. (2001) “Yüzyılların İçinden Alevilerin Cem İbadeti”. [http://www.alevibektasi.org/ali\\_yaman5.htm](http://www.alevibektasi.org/ali_yaman5.htm) 20.09.2008

Zelyut, Rıza. (1992). Öz Kaynaklara Göre Alevilik. İstanbul: Yön Yayıncılık.

## DEDE MEZARINDAKİ SIR: ZİYARET FENOMENİ VE KUTSALIN TEZAHÜRLERİ

Ali SELÇUK<sup>1</sup>

### ÖZET

Bu çalışma, Alevi değerler sisteminin Türk kültürü ile olan bağının, ziyaret fenomeni içinde kodlanarak varlığını sürdürüşünü Evcî Tahtacı köyü Dede Ziyareti örneğinde anlayıcı bir eğilimle açığa çıkartmayı kendisine konu edinmiştir. Ziyaret fenomeni sosyokültürel yaşamı hem temsil eden hem de yaratan bir model olarak çeşitli kültürlerin ortak anahtar eylemi olarak ele alınmıştır. Ziyaret fenomeninin atıfta bulunduğu değerler sistemine göre hem sosyokültürel yaşamı temsil ettiği hem de taşıdığı sembolik kodlar bağlamında sosyokültürel yaşamı yarattığı öngörülmektedir. Ziyaret fenomeninin kültürel değerler sistemi ile ilişkilendirilmesinde, köyde etkin olan pek çok kültürün temel anahtar eylemi oluşu etkili olmuştur. Bu çerçevede olmak üzere bu varsayımın Evcî Tahtacı köyü değerler sistemine atıfta bulunan çeşitli kültürler örneğinde açığa çıkartılması hedeflenmektedir. Ayrıca, ziyaret fenomeninin kültürel değerler sisteminin kodlarını kırmaya imkân tanıyan anahtar bir eylem olma özelliği ile kültürel anlam dünyasının derinliklerinde uzanan temel kök paradigmalara ilişkinin açığa çıkartılması da amaçlanmaktadır. Tüm bunlara ilave olarak ziyaret ritüelinin sosyokültürel yaşamla etkileşiminin açığa çıkartılması da hedeflenmektedir. Zira, Bir ritüeldeki işlev kaybı sosyokültürel yaşamdaki dönüşümü haber vermektedir. Buna göre Tahtacı değerler sisteminde bir ritüel uzman ve karizmatik şahsiyet olan dedenin köyde bulunmayışına bağlı olarak cem ritüelinin yapılmayıp, Ali'nin tanrısal karakterindeki erimeyi işaret etmektedir. Öyle görünüyor ki süreç içinde sosyokültürel yaşamda yaşanan dönüşümler, Tahtacı değerler sistemi bünyesinde dönüşümler yaratmıştır. Bu çalışma, nitel bir yöntemle göre Adana-Tufanbeyli'nin Evcî köyünde gerçekleştirilmiştir. 2006-2009 yılları arasında yürütülmüş olan alan araştırmasının verileri esas alınmış, veriler katımlı gözlem ve derinlemesine görüşmelerle toplanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Atalar kültürü, dağ kültürü, ağaç kültürü, su kültürü, kutsal, ziyaret, kutsalın tezahürü.

### THE MYSTERY AT THE GRAVE OF DEDE: THE PHENOMENON OF PILGRIMAGE AND HIEROPHANIES

### ABSTRACT

This study aims at displaying in an interpretive approach the fact that the relationship of

<sup>1</sup> Dr., el-mek: aliselcuk33@hotmail.com

the system of Alevi values with Turkish culture has maintained its presence by being coded within the phenomenon of pilgrimage, based on the sample of *dede* pilgrimage in a Tahtaci village, Evcı. As a model both creating and representing the socio-cultural life, the phenomenon of pilgrimage has been regarded as a common key action of various cults. Based on the referred system of value, the phenomenon of pilgrimage is considered to create the socio-cultural life in the sense that it both represents the socio-cultural life and bears some symbolic codes. That many cults effective in the village have actually been key action has been a crucial factor in associating the phenomenon of pilgrimage with system of values. Within this framework, this hypothesis is intended to be displayed in the sample of various cults referring to the system of values in Evcı. Also, it will be tried to reveal both its characteristic of being a key action allowing break the codes of system of cultural values and its relationship with basic root paradigms lying in depth of world of cultural sense. Moreover, it is intended to disclose the interaction of pilgrimage ritual with socio-cultural life, since a loss of function in a ritual means a transformation in the socio-cultural life. Accordingly, that ritual of cem is not conducted due to the absence of *dede* as an authority on ritual and a charismatic figure in the village indicates the dissolution of Ali's divine characteristics. Apparently, the transformations experienced in socio-cultural life in the course of time have led to some changes in the system of Tahtaci values. This study has been carried out in the village Evcı in Tufanbeyli of Adana based on a qualitative method. The data of the field study conducted in 2006–2009 has been considered, which was gathered by participant observation and in-depth interviews.

**Key Words:** the cult of ancestors, mountain cult, tree cult, water cult, sacred, pilgrimage, hierophany.

## GİRİŞ

Toplumlar sosyokültürel yaşamlarını, kültürel anlam dünyaları ile bu anlam dünyalarının biçimlendirdiği bir toplumsal yapı bağlamında şekillendirmektedir. Sosyokültürel hayatın temel yaratıcı bileşeni, kültürel anlam dünyası ya da başka bir ifadeyle değerler sistemidir. Bunlar, diğer kültür ve toplumlarla çok uzun süreli kurulan her türlü temas ve etkileşime rağmen bağlamında varlığını dipten dibe sürdürmektedir.

Sözü edilen bu değerler sisteminin sembolik kodlarının çözülmesi, etkileşime girdiği diğer inanç ve değerler sisteminden ayrılan ontolojik özelliklerinin açığa çıkartılmasına bağlıdır. Böylece bir anlamda Eliade'nin belirttiği şekliyle bir arketip (1994: 12-13), Geertz'in dediği şekliyle model of/model for (1973: 93) ya da Turner'in belirttiği biçimiyle kök metaforlara (1974: 50–51) ulaşmak mümkün olacaktır. Yukarıda adları zikredilen anlamın peşindeki sosyal bilimcilerin her birinin de işaret etmek istediği husus, esasında aynıdır. Bu husus ise, kültürlerin zamana ve etkileşimlere direnen, derinlerinde yatan anlam ve değerler sistemine sahip olduğu gerçeğidir. Sözü edilen bu değerler sistemi bazen toplumların bilinçaltılarının çok derinlerinden gider. Böyle durumlarda değerler sistemine ulaşmak için, ona ait sembol-

lerin anlaşılıp yorumlanması gerekir. Bunun yapılamayışı, toplumların kültürel hafızalarının derinliklerinde yatan, onların ana gövdelerindeki sembolik boyutları uzun soluklu ve etkili hale getirmektedir. Başka bir deyişle kültürel hafızanın böylesine derinliklerinde yer alışları onları her türlü etkiye rağmen dirençli ve dayanıklı kılmaktadır.

Kültürel hafızanın derinliklerinde yer alan bu unsurların direnci öylesine güçlüdür ki toplumsal yaşama katılan yeni bir inanç ya da sosyal yapıdaki dönüşümler bile bu derinliklerdeki kök metaforun etkisinden uzak kalamamaktadır. Aynı zamanda sözü edilen metaforla uzlaşmayan yeni kültürel bileşenler ise çoğu zaman toplumsal yaşamda çatışmaları beraberinde getirmektedir. Turner, bu durumu ifade etmek üzere sosyal drama kavramını geliştirmiştir (1974: 37). Ayrıca, Turner hacca dair yaptığı değerlendirmede günümüzün kurumsal dinlerindeki haccın aslında kaza ve beladan kaçmak üzere yapılan ritüellerin dönüşmüş biçimi olduğunu belirtmektedir. Maddi ya da manevi ihtiyaçları için kutsal güçlere başvurma fikrinin tarih boyunca çeşitli davranış biçimleri bağlamında varlığını sürdürdüğünü ifade eden Turner, söz konusu davranışların değerler sistemindeki kök paradigma ile ilişkili olduğunu belirtmektedir (1974: 65). Burada değerler sistemi bağlamında şekillenen, değerler sistemi ile ilişkisi sembolik olarak kurulan sosyokültürel davranış biçimlerinin etkin bir rol oynadığı görülmektedir. Onlar, kültürün anlam dünyasına ulaşmak ve bu anlam dünyasını toplumsal yapı ile ilişkilendirmek için güçlü anahtarlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu davranış biçimleri ile değerler sistemini yan yana bulunduran en çarpıcı sosyokültürel unsurlar ise kültürlerdir. Kültürler, değerler sistemini ve bu değerler sistemi ile uzlaşan davranış ve eylem biçimlerini, içlerinde gizlemektedir. Daha genel anlamda o, toplumsal bir yapıyı bünyesinde kodlamaktadır. Başka bir ifadeyle değerler sistemi toplumsal eylemler yani ritüeller vasıtasıyla su yüzüne çıkmaktadır. Ziyaret fenomeni, değerler sistemi ile ilişkili bu güçlü sembolik eylem biçimlerinden ilk akla gelenlerdendir.

Araştırmamız, Evcı Tahtacı köyünde gerçekleştirilen “Dede Ziyareti” örneği ile ilgilidir. Bu çalışma, “Dede Ziyareti” örneğinde, ziyaret fenomeninin çeşitli kültür bağlamında değerler sistemi ile ilişki kuran bir anahtar olma özelliğini anlamayı, kendisine konu edinmiştir. Başka bir deyişle bu çalışma, Alevi değerler sisteminin Türk kültürü ile olan bağının, ziyaret fenomeni içinde kodlanarak varlığını sürdürüşünü anlayıcı bir eğilimle açığa çıkartmayı kendisine konu edinmiştir. Burada ziyaret fenomeni sosyokültürel yaşamı hem temsil eden hem de yaratan bir model olarak çeşitli kültürlerin ortak anahtar eylemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Geertz’in de belirttiği üzere model of ve model for olarak değerler sistemi hem sosyokültürel yaşamı temsil hem de yaratma gücüne sahiptir. Bu bağlamda, ziyaret fenomeninin atıfta bulunduğu değerler sistemine göre hem sosyokültürel yaşamı temsil ettiği hem de taşıdığı sembolik kodlar kırılarak sosyokültürel yaşamı yarattığı öngörülmektedir. Aynı zamanda bu varsayımın Evcı Tahtacı köyü değerler sistemine atıfta bulunan çeşitli kültür örneğinde açığa çıkartılması hedeflenmektedir. Ziyaret fenomeninin kültürel değerler sistemi ile ilişkilendirilmesinde, köyde etkin olan pek çok kültürün temel anahtar eylemi oluşu etkili olmuştur. Buradan hareketle ziyaret fenomeninin kültürel değerler sisteminin kodlarını kırma gücüne sahip anahtar bir eylem olduğu fikrine ulaşılmıştır. Ayrıca bu çalışma ile ziyaret ritüelinin

değerler sistemi ile ilişkisinin yanı sıra ziyaretin kültürel anlam dünyasının derinliklerine uzanan temel kök paradigmaların anahtarı oluşunun da açığa çıkartılması hedeflenmektedir. Bu çalışma, nitel bir yöntemle göre Adana-Tufanbeyli'nin Evcî köyünde gerçekleştirilmiştir. Evcî köyü üzerine 2006-2009 yılları arasında yürütölmüş olan alan araştırmasının verileri esas alınmış, veriler katılımlı gözlem ve derinlemesine görüşmelerle toplanmıştır.

### **Bir Tahtacı Köyü: Evcî**

Kendilerini “Türkmen Alevî” olarak tanımlayan köylüler, Anadolu Alevî topluluğunun Tahtacı grubuna mensuptur. Evcî esasında bir Türkmen aşireti olup Türkiye'nin değişik bölgelerinde yerleşmiş örnekleri ile karşılaşmak mümkündür (Yörökan 1998: 157-158). Tamamı Alevî olan bu aşiret içerisinde Tahtacı değerler sistemi ile karşılaşılın örnek ise Tufanbeyli'nin Evcî köyüdür. 2000 yılı genel nüfus sayımına göre köyün nüfusu 355 kişidir. Özellikle son 30-35 yıl boyunca köyden kente ve yurt dışına iş, geçim sıkıntısı nedenleriyle göç olmuştur. Köyde genel olarak yaşlı nüfus çoğunluktadır. 60-65 yaşın üzerindeki kişilerden ilkokul mezunu olan çok az kimse bulunmaktadır. Bu yaş grubu üzerindeki kişiler, ya hiç okuma yazma bilmeyen veya sadece okur-yazar kategorisinde değerlendirilen kimselerdir. Köyde lise ve yüksek okul mezunu çok az sayıdadır. Ekonomik durumları ve yaşam standartları genel anlamda düşük düzeyde olan Evcî köylülerinin başlıca geçim kaynakları, tarım ve hayvancılıktır.

Evcî Tahtacıları, Yanyatır dede ocağına bağlıdırlar. Köyde cem evi mevcuttur. Ancak son yıllarda işlevini kaybetmiştir. Sözü edilen işlev kaybı yine Geertz'i akla getirmektedir. Zira Geertz başarısız ya da işlev kaybına uğrayan ritüelleri sosyal yapıda değerler sistemi ile uyumlu olmayan bir değişimin yaşandığını işaret eder (1957: 52). Nitekim, köy sakinleri, Evcî köyüne son 20 yıldır dedenin gelmediğı, bu nedenle de cem yapılamadığını ifade etmektedirler. Öyle anlaşılıyor ki Evcî köyü sosyal yapısı içinde güçlü bir konuma sahip olan dede otoritesinin eksikliği, değerler sistemi ile ilişkili sosyokültürel bir eylemin yani cem ritüelinin işlemeyişini beraberinde getirmiştir. Dede otoritesinin eksikliği ve kaybı her ne kadar Alevî toplumunda çok büyük önem arz eden ikrar alma ve musahiplik ritüellerinin yapılamayışını beraberinde getirirse de geleneksel Türk dindarlığında merkezi öneme sahip ziyaret ritüeli, atalar kültürünü işaret edecek biçimde güçlenerek toplumsal yaşamda yerini almıştır. Dolayısıyla değerler sistemi sosyal yapıda bir dönüşüm olsa da kendi varlığını sürdürecektir temel metaforlarını kolaylıkla birbiri yerine harekete geçirebilmektedir. Ziyaret fenomeni, Tahtacı değerler sisteminin yanı sıra bu değerler sisteminin bileşenleri arasında da temel ve genel değerler sistemini temsil edecektir. Aynı zamanda onun, söz konusu değerler sistemine uygun bir sosyal yapıyı yaracak bir anahtar olduğı, sosyokültürel yaşamdaki kültürel örnekleri dikkate alındığında bariz bir biçimde açığa çıkmaktadır.

### **Bir Ziyaret Fenomeni Örneğı Olarak “Dede Ziyareti”**

Ziyaret fenomenine arkaik toplumlardan günümüzün modern toplumlarına kadar pek çok kültürde rastlanmakta, inanç ve uygulama düzeyinde bazı farklılıklara rağmen ziyarete konu olan mekânların var olduğı bilinmektedir (Eliade 1971: 367-371). Bu genel manzaraya uy-



gun olarak ziyaret fenomenine İslâm dünyasında rastlanmakta, temelde Sami kökenli dinlerin söz konusu fenomene karşı çıkmalarına karşın bu tür inanışların varlıklarını sürdürdükleri ifade edilmektedir (Günay ve Güngör 1996: 11, 115-116). Ziyaret Türk topluluklarının da yaygın uygulamalarından birisidir. Nitekim dede ziyareti ile ilgili inanış ve uygulamalar, Anadolu coğrafyasının geneline hâkimdir (Tanyu 1967; Günay ve Göngör, 1996).

Dede ziyareti, Evc köyüne 5-6 km mesafedeki, yöredeki en yüksek dağ olan Dede Dağının zirvesinde gerçekleştirilmektedir. Köylülerin anlattıklarına göre, Dede ziyareti köyün kuruluşuyla birlikte başlamıştır. Bu durum Dede merkezli bu ziyaret biçiminin yeni kurulan toplumsal yaşamı değerler sistemi ile ilişkilendirme ve buna göre sosyal hayatı organize etme girişiminin sembolik olarak ziyaret ritüelinde somutlaştığının ilk habercisidir. Zira anlatılanlara göre Evc Tahtacıları köye ilk yerleştikleri yıllarda köyden bir kişi rüyasında yaşlı bir zat görmüş, bu yaşlı zat isminin *Dede* olduğunu belirttiikten sonra “*mezarım dağın zirvesinde, asam ile su çıkardığım yerde*” demiştir. Ertesi gün akşam söz konusu kişi, köylülere rüyasını anlattığı esnada dağın zirvesinden bir ışığın yükseldiği görülmüştür. Bu durum, köylüler arasında dağın zirvesinde bir yatırın olması gerektiği kanaatini uyandırmıştır. Daha sonra kadın-erkek bütün köylü yatırın var olduğu kabul edilen yere gidip niyaz etmişler, o yeri, taş yığarak mezar şekline getirmişler, pınarla beraber çevresini taşla çevirmişlerdir. Bundan sonra dağın adı *Dede Dağı*, ziyaretin adı da *Dede Ziyareti* olmuştur. Bu anlatıda Türk kültürünü işaret edecek biçimde Atalar kültürünü çağrıştıran temel sembolik bileşenler yatır ya da mezar, dede, dağ ve sudur. Bu bakımdan Dede Dağındaki Dede Ziyareti aslında Türk kültürüne ilişkin atalar, dağ ve su kültürünü işaret etmekte, bu kültlerin tam ortasında ise ziyaret fenomeni bulunmaktadır. Böylelikle sözü edilen kültler ziyaret fenomeni ile görünürlük kazanmaktadır.

Evc Tahtacıları, Dede ziyaretine Perşembe günleri gitmektedir. Dede ziyaretine gidilme nedenleri farklılık arz eder. Ancak ziyaretin nedeni ne olursa olsun, orada kanlı kurban ritüelini yapılması şarttır. Söz konusu ziyaret nedenlerinin temelini adak oluşturmaktadır. Onlara göre Dede’den her türlü dilek adak karşılığında yapılır. Burada kurbanlık hayvan koç veya horozdur; bunların dışında herhangi bir hayvan veya nesneden adakta bulunulamaz. Aynı zamanda adanan adakların Dede’nin mezarı başında kesilmesi gerekmektedir. Dede ziyaretine adak dışında yağmur duası için de gidilmektedir. Diğer taraftan Dede’yi ziyarete aşırı hastalar dışında köylülerin tamamının gittiği görülmektedir. Dede ziyaretinin çeşitli dilekleri, amaçları için insanları kendilerine çektiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Dede kendisine yapılan saygısızlığı affetmemekte, kendisine karşı kötü niyetli kişileri cezalandırmaktadır. Araştırma sahamızda anlatılan bir olaya göre, Dede’nin mezarını define aramak amaçlı tahrip eden iki kişi Dede’nin gazabından kurtulamamış; onlardan birisi trafik kazasında hayatını kaybetmiş, diğeri ise felç olmuştur. Burada kutsalın, hem cezbeci hem de ürkütücü olmak üzere çift yönlü niteliğini görmekteyiz (Günay ve Güngör 1996: 105).

Köylüler arasında söz konusu dağın sahibinin *Dede* olduğu inancı da mevcuttur. Bu inanış, geleneksel Türk dinindeki Atalar kültü ve yer-su inançlarını çağrıştırmaktadır. Dede ziyaretinin atalar kültürüne ilişkin değerler sistemini temsil edişi ziyarete biraz daha yakından bakıldığında iyice açığa çıkmaktadır.

### Ziyaretteki Sır: Ali'nin Tezahürü ve Atalar Kültü

Dede dağının zirvesindeki Dede mezarının sonradan oluşturulması, esasında orada herhangi bir mezar vs olmadığını göstermektedir. Bu durum, geleneksel Türk dinindeki ata ruhunun dağa gitmesi, dağı mekân tutması inancının devamı niteliğindedir (Esin, 2001: 37-38). Sonradan oraya mezar oluşturularak ata ruhunun mekânı, ona tapınmak, kurban sunmak için yerin belli olması sağlanmıştır. Dolayısıyla Dede dağı, aynı zamanda dağın zirvesinde yattığına inanılan Dede'nin ruhunu temsil etmektedir. Diğer taraftan Dede'nin üzerine yemin edildiği de görülmüştür.

Birisi karşısındakine söz verirken: *Dedemin üzerine yemin ederim ki...veya sözümü tutmazsam Dedem beni kessin* vs tarzda yemin etmektedir. Bu durum, Dede'nin Evcî Tahtacılarının ortak atası olma ihtimalini güçlendirmektedir. Çünkü ölen her aile büyüğü veya ata, Atalar kültürüne konu olmamaktadır. Aşağıda göreceğimiz gibi, Dede'yi ziyaret esnasında yerine getirilen pratikler sıradan bir insanın mezarına yapılan tazim ve saygının sınırlarını aşmaktadır. Dolayısıyla söz konusu mezarda yattığına inanılan kişi sıradan birisi değildir. Dedenin karizmatik hüviyetini gösterecek ve sıradan kişilerden ayırtıracak biçimde Dede ziyareti belirli ritüel bir formda gerçekleşmektedir. Dede'nin mezarına gelindiğinde, mekânın girişinde yaş sırasına göre sıralanılmakta, erkeklerden sonra kadınlar sıraya girmektedir. Herkes ayakka-bısını ve çorabını çıkarmaktadır. Mezar, taşlarla çevrili durumda olduğu için onun girişinde eşik görevini yapan taş bulunmakta, bu taşta *ya Allah! Ya Muhammed! Ya Ali!* diyerek niyaz edilmektedir. Daha sonra diz üstü ve kollar dirsekten içe doğru bükülür, kafa yere doğru eğik olacak şekilde emekleyerek yatırın başucu taşına varılır; *Ya Allah! Ya Muhammed! Ya Ali!* diyerek yatırın başucu taşına niyaz edilir. Burada üçüncü secdede kişi Dede'den dileğini söyler: *Dedem, bana çocuk ver; bana sağlık ver; bana rızkımı ver* vb. Daha sonra mezarın üzerine *arılık* adı verilen para bırakılır.

Bu durum, Dede'nin canlı veya ölümsüz, insanüstü bir varlık olarak tasavvur edildiğini göstermektedir. Zira köylüler, Sünnî topluluğun Muhammed peygamberin mezarını ziyarete gitmelerini *biz ölüye değil, diriye gideriz* cümlesiyle eleştirmekte; diriden kastın ata, dede mezarlarının olduğunu ifade etmektedirler. Başka bir ifadeyle dirilikle varlıklarını bir süreç olarak devam ettiren atalar ima edilmektedir.

Dede Mezarının toprağından yalandıktan sonra ona sırt çevirmeden geri geri gidilir, girişten dışarı çıkılır. Dede'ye niyaz etme uygulaması sona erdikten sonra kurban ritüeli başlanmaktadır ki, kurban atalar kültürünün ayrılmaz bileşenlerindedir. Kurbanlık hayvan mezarın etrafında üç defa döndürülür, her dönüş öncesi Dede'ye niyaz edilir. Eğer kurban adanmış ise kurbanlık hayvanı, adak sahiplerinin döndürmesi gerekir. Ancak adak amaçlı ziyaretler dışında kurban hayvanı mezarın etrafında yaşça büyük bir kişi döndürür. Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere bu kurban artık tamamen Dede'ye aittir. Dolayısıyla kurbanın Dede'ye sunulduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle ister kurban eti olsun, ister evden getirilen diğer yiyecekler olsun hiç birisi geri eve götürülmez. Evden getirilen yiyecekler artmış ise yatırın yanına bırakılır. Kurban eti artmışsa; kurbanın derisi, kemikleri, tüyü vb. gibi kurbanın artık-

ları, ziyaretin içine gömülmektedir. Kurban, mezarın başucunda kurbanı tarafından kesilir. Kurban eti hazırlanırken kurbanın kemiklerinin kırılmayıp, eklem yerlerinden ayrılması da dikkat çekicidir. Kemiklerin kırılmaması hususu, Türklerdeki ruhun kanda, kemikte mevcut olduğu inancından kaynaklanmaktadır (İbn Fadlan 1975: 125).

Esasında Türklerin yanı sıra bütün avcı toplulukların inancına göre kemikler hayatın en son kaynağını temsil etmektedirler. İnsan veya hayvan bu kaynaktan çıkarak istediği gibi tekrar türemekte ve çoğalmaktadır. Bu nedenle avlanan, kurban edilen hayvanın kemikleri kırılmaz, özenle toplanıp geleneğe göre gömülerek, yüksek bir yere veya bir ağacın dalları üzerine konularak, denize atılarak ortadan kaldırılır. Zira insan ve hayvanlarda ruh kemiklerde ikamet etmekte, ölümler kemiklerden tekrar dirilecekleri ümit edilmektedir. Ayrıca Türklerde kök-aile veya soy kavramı *kemik* kelimesiyle ifade edilmektedir (Eliade,1999: 189-190). Bu ifadelendirme biçimi de Dede ziyareti bağlamında icra edilen kurban ritüeli içinde kodlanmış atalar kültünü haber vermektedir. Bu yönüyle Geleneksel Türk dininde gördüğümüz atalar kültü-kurban ilişkisi Dede ziyaretinde karşımıza çıkmaktadır. Aslında Türk kültür tarihi Dede dağı ziyaretindeki atalar kültü-kurban ilişkisini anlamamızı mümkün kılacak örneklerle doludur. Türk Tarihi göstermektedir ki Türk boyları tarihleri boyunca atalarına kurban sunmuşlardır. Asya Hunları her yıl mayıs ayının ortalarında atalara kurban sunmuşlardı. Tabgaçların ata mezarlarını ziyaret ederek onlara kurban sundukları, Chou hakanlarının avladıkları geyikleri atalarının tapınağına kurban olarak takdim ettikleri, Göktürkler ve Uygurların beşinci ayda kutsal dağın zirvesinde Gök-Tanrı'ya ve atalara kurban sundukları hakkında bilgiler bulunmaktadır (Esin 1978: 90, 94; Esin 2001: 98-99; Gumilöv 2002: 114; Chavannes 2007: 42; Tsai 2006: 23, 64, 590-591; Günay ve Güngör 1997: 52).

Kurbanın ardından, oradaki herkes mezarın etrafında halka şeklinde toplanarak diz üstü oturur; *Ya Allah! Ya Muhammed! Ya Ali!* diyerek üç defa ona secde ederler. Eğer yağmur duası için ziyaret yerine gelinmiş ise, oradaki yaşlı bir kişi pınardan aldığı sudan mezara üç defa damlatır. Buradaki mezara su damlatma uygulaması, benzer benzeri doğurur ilkesiyle ilişkili olup, meydana gelmesi istenen olayın taklit edilmesinden ibaret sıhrî bir tekniktir. Bu ritteki yaşlı kişi sembolik olarak atalar kültünü işaret etmektedir. Zira yaşlılar atalara kategorik olarak en yakın kişi olarak görülür, bu nedenle sosyal yapıda belirgin bir otorite işgal eder ve saygıyla karşılanırlar.

Her su damlatma uygulamasından önce mezara *Dedem bize yağmur ver* diye yalvararak secde edilir. Görüldüğü üzere Dede ziyaretinde, istenilen şey, doğrudan Dede'den istenmektedir. Dede'nin Tanrıya aracılık etmesinin kesinlikle söz konusu olmadığı, bireysel ve toplu secdeler yapılmasından anlaşılmaktadır. Bu yönüyle aslında Dede mezarı etrafında oluşan ritüeller, atalara tapınmadan ibaret bir ritüeldir. Atalara tapınma ise geleneksel Türk dininin ayrırcı özelliklerinden birisi olarak görülmektedir (Gumilöv 1999: 123-125). Bu bakımdan atalar kültünün Evcî Tahtacıları arasında ziyaret fenomeninde sembolik olarak kodlanarak varlığını sürdürdüğü, söz konusu kültün süreklilik arz ettiğini anlaşılmaktadır.

Bu uygulamalardan sonra mezarın bulunduğu mekânın dışında, cem ayınındeki gibi usulüne uygun olarak kurban eti yenilir. Dede mezarının etrafını çeviren taş duvarlar, kutsalın tezahür sınırını belirlemede, kutsal ile kutsal olmayan mekânları birbirinden ayırmaktadır. Eliade'a göre kutsal mekânı belirleyen taş duvarlar, sınırları içindeki kratofani veya hiyerofaniye işaret etmekle birlikte, aynı zamanda yanlışlıkla bu mekâna girecek olan kutsal olmayan kişiyi koruma amacına da yöneliktir. Zira kutsal, kendisiyle temas kuran kişinin her dinî eylemin gerektirdiği hazırlıkları yapmaması durumunda tehlikelidir (Eliade 1971: 370-371).

Anlaşılan o ki Evcî Tahtacılarının Dede ziyareti bünyesinde atalar kültürünü devamlılığını sağlayacak biçimde sembolik olarak kodlamakta, bu kültürün temsil ettiği değerler sistemiyle ilişki ziyaret ritüeli vasıtasıyla kurulmaktadır. Geleneksel Türk dininde temel değerler sistemi Gök tanrı inancı ekseninde şekillense de tarihi süreç içindeki sosyokültürel değişimlerin bir sonucu olarak, Atalar kültürünü işaret edecek biçimde Dede'nin ön plana çıktığı görülmektedir. Başka bir ifadeyle temel kutsaldan daha ziyade bu kutsalla ilişki kurmayı mümkün kılan karizmatik güçler ile sosyal yapıda dönüşüm yaşanmıştır. Sözü edilen sosyokültürel dönüşüm uzun süreçli olmakla birlikte gözlemlenebilen örnekleri ile de karşılaşılmaktadır. Nitekim Dede'nin üzerine yemin edilmesi, toplumsal yapıda yaşanan dönüşüm neticesinde atalar kültürü bağlamında Dede'nin otoritesinin güçlendiğini göstermektedir. Zira, köyde Dede'nin üzerine yemin edilmesi uygulaması 15-20 yıllık bir geçmişe sahipken daha önceleri doğrudan Ali'nin üzerine yemin edildiği anlaşılmaktadır. Ali üzerine yemine etme ritüelindeki işlev kaybı, sosyokültürel yaşamdaki güçlü dönüşümün habercisidir. Ali üzerine yemin etme ritüelinin yerini Dede üzerine yemin etme ritüelinin alışında köyde yaşanan göç süreci, toplumsal etkileşim, ekonomik dönüşümlerin, bunun da ötesine cem ritüelinin icra edilemeyeşinin etkin rol oynadığı anlaşılmaktadır. Sosyokültürel yaşamda ritüellerin zincirleme bir süreç (Turner 1977: 201) olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu zincirin halkalarından birisindeki kırılma sürecin genelini etkileyecektir. Bu ritüel süreç topyekun değerler sistemini temsil ettiğinden, bir kısmındaki dönüşüm anlamın kaybolmasını da beraberinde getirecektir. Somutlaştıracak olursak Ali üzerine yemin edilmesi ve cem ritüelleri aynı ritüel sürecin parçaları olup birindeki işlev kaybı diğerini de etkileyecektir. Bunun da ötesinde ritüel süreç bünyesindeki ritlerde meydana gelen işlev kaybı daha derinde yatan toplumsal yapı ve değerler sistemindeki dönüşümün de habercisidir. Evcî köyünde yaşananlara bakıldığında, ritüel uzmanı olan ve ritüelleri yönetmek suretiyle değerler sistemini sosyal yapıyla ilişkilendiren dede otoritesinin kaybı, onun sosyal yapıdaki yerinin boşalmasına yol açmıştır. Söz konusu işlev kaybı durumu, değerler sistemi ile ilişki kuracak sembolik bir unsurun yani yaturdaki Dede figürünün öne çıkışını beraberinde getirmiş görünmektedir. Yeşerdiği ortam yani kültürel bağlamı dikkate alındığında yaturdaki Dede figürünün sembolik kodlarının atalar kültürü ile ilişkililiği açığa çıkmaktadır.

Cem ritüeli ile ilgili olarak dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Zira cem, Ali'nin Tanrılığına bizzat Muhammed peygamberin şahitlik edişinin anlatıldığı miraç mitinde geçen hadiseleri temsil eden ve Ali için icra edilen bir ritüeldir.

Cem toplumsal yaşamda icra edilmeyişi Ali'nin antropomorfik Gök Tanrı imajının eridiğini ve böylece deus otiosus haline dönüştüğünün işaretlerini vermektedir. Daha önceki süreçte Ali'nin Tahtacı inançları içinde Tanrı kimliği ile öne çıkışı Gök-Tanrı'nın değişik etkilerle antropomorf telakkiler yönünde kişileştirildiğinin göstergelerindedir (Günay ve Güngör 1997: 42). Buna karşın Ali'nin Tanrısal konumundaki erime Kutsal'ın tezahürü, başka bir ifadeyle kutsalın gökten aşağılara inerek yaygınlaşıp çoğalmasıyla ilgilidir. Kutsalın tezahürleriyle Ali şahsındaki antropomorfik Gök-Tanrı'nın deus otiosus konumunu edindiği; kutsalın gökten aşağılara inerek yaygınlaşıp çoğaldığı, sosyokültürel yaşamdaki dönüşümlerle birlikte insana daha yakın ve somut varlıkların ön plana çıktığı anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle Ali, Evc köyü Tahtacı değerler sistemi içindeki kutsal merkezi konumunu başka kutsal formlara bırakmakta, göksel varlıklar aşkınlıktan ve pasiflikten, daha dinamik, daha aktif ve daha ulaşılabilir formlara doğru hareket etmektedirler. Daha doğrusu kutsalın somuta doğru sürekli bir iniş söz konusu olmaktadır. Eliade'in *yedekleme değişim* (2005: 80) olarak tanımladığı bu durum, Evc köyü Tahtacı değerler sistemi içinde Ali-atalar kültü ilişkisindeki dönüşümü gösterir niteliktedir. Evc köyü tahtacı değerler sistemindeki bu dönüşüm Eliade için hiç de şaşırtıcı olmazdı. Zira Eliade göre Gök-Tanrı inancının hâkim olduğu topluluklarda, Gök-Tanrı inancının zayıflamasıyla birlikte atalara tapınma artmaktadır (2005: 71). Nitekim antropomorfik Ali'nin kutsal kimliğinin pasifleşmesiyle birlikte, Evcilerde atalar kültü merkezi konuma yerleşmiştir. Şunu da unutmamak gerekir ki atalar kültürünün Türklerin geleneksel dinlerinin önemli bir unsuru oluşu da kutsalın dönüşümünde etkili olmuş görünmektedir. Söz konusu kültürün farklı sosyokültürel çevrelerle etkileşime rağmen yüzyıllar boyunca özünü kaybetmeden farklı formlar altında varlığını devam ettirebilmesi, onun Türk kültürünün temel bileşenlerinden olduğunu göstermektedir.

### Ziyaret Sahnesinin Diğer Kültleri: Dağ, Ağaç ve Su Kültü

Evc köyündeki Dede ziyareti atalar kültürünü bünyesinde saklamasının ötesinde sözü edilen atalar kültürünü güçlendirmektedir. Aynı zamanda Dede ziyareti, kutsalın tezahürü olduğunu ima edecek biçimde dağ, su, ağaç kültürlerini de genel dokusuna dâhil etmektedir. Bu anlamda Dede ziyareti, atalar kültü merkezde olmak üzere çeşitli kültürleri bir araya getirmektedir.

Türklerde Gök Tanrı inancıyla ilgili olduğu belirtilen dağ kültü, yer-suların en önemli unsuru oluşturmaktadır. Orta Asya'da tarih boyunca Türklerin Gök Tanrıya kurban sunmak için kutsal kabul ettikleri dağların zirvelerini tercih ettikleri ve hemen her Türk topluluğunda kutsal dağ inancının mevcut olduğu belirtilmektedir (Esin 2001: 111-113). Türkler tarihleri boyunca dağları ruhu olan, kutsal ve Tanrı makamı olarak kabul etmişler, Gök-Tanrı'ya kurbanlarını sürekli oralarda sunmuşlardır. Gök-Tanrı inancıyla ilgili olan dağ kültü, Müslüman Türkler arasında da varlığını devam ettirmiştir (Günay ve Güngör 1997: 46-47).

Evc köyündeki Dede dağının, Gök-Tanrı'ya kurban sunulan dağlarla aynı niteliğe sahip olduğu ve ziyarete konu olduğu anlaşılmaktadır. Köylüler, Dede dağının ve onun üzerindeki her şeyin kutsal olduğuna inanmaktadırlar. Bu nedenle dağın sınırları içerisinde avlanmak, ağaçları kesmek vs yasaktır. Öyle ki Dede'yi ziyaret ve kurban sunumu için gidildiğinde orada

kurban etinin pişirilmesi için gerekli olan odunları evlerinden götürmektedirler. Evcî Tahtacılarındaki dağ kültürünün Atalar kültürüyle de bağlantılı olduğu anlaşılabilir bir şekilde, Türklerin dağlara kişi adları vererek animist bir anlayışla dağların kişileştirilerek kutsallaştırılması (Güngör 2000: 161-162 ) Dede Dağı için de geçerlidir.

Köylüler, Dede ziyaretinin etrafında bulunan ağaçlara da Dede ağacı demektedirler. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Dede dağındaki ağaçlar kesmek, dallarını koparmak vs yasaktır. Dede dağındaki ağaçların kutsallığı, ağaç kültürüyle ilgilidir. Geleneksel Türk dininde yer alan *Yer-su* inancı içerisinde ağaç kültürünün de önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir. Ağaç kültürü bütün Türk topluluklarında varlığını devam ettirmiş, hatta ağaç bazı Türk topluluklarının türeyiş mitolojilerine konu olmuştur. Çin kaynaklarına göre bazı Türk boylarının hakanları ağaçtan türemiştir (Eberhard 1996: 75). Uygurların türeyiş mitolojisinde hakanların ağaçtan türediklerinden bahsedilmek (Ögel 1993:74-75, 81-82) Oğuz destanlarında Kıpçakların ağaçtan türedikleri anlatılmaktadır (Togan 1982: 26). Bütün bunlardan anlaşılacağı gibi Dede ziyareti çevresindeki ağaçların kutsallığı, Türklerdeki ağaç kültürünün devamı niteliğinde karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan kutsal kabul edilen ağaçlarda kutsalın tezahürü söz konusudur. Çünkü bir ağaç, maddi yapısından daha çok ifade ettiği güçten veya aşkın bir hakikat taşımasından dolayı kutsaldır (Eliade 1971: 268-269).

Dede ziyareti sona erdikten sonra mezarın çevresindeki ağaçlara bez bağlanır. Kutsal ağaçlara, mezarlara çaput bağlama geleneği, Orta Asya Türklerinde olduğu gibi (Aitpaeva 2007: 139) Anadolu'nun her yöresinde yaygın bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu uygulama geleneksel Türk dininde *yalama* adı verilen ve bir tür kansız kurban kabul edilen ağaçlara, Şaman davuluna bez bağlama geleneğinin devamı olarak görülmektedir (Anohin 2006: 36; Günay ve Güngör 1997: 63-64; İnan 1995: 98 ). Ağaçlara bez bağlayan kişi hastalıklı olup iyileşmek istiyorsa, elbiselerinden bir parçayı ağaca bağlanması gerekmektedir. Bu uygulama, bir tür tedavi ritüelidir.

Ağaçlara kutsiyet atfedildiği gibi tarih boyunca Türklerde suyun ruhu bulunan, kutsal bir varlık olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Türklerin Hunlar döneminde suyu kutsal kabul ettikleri, ona kurban sundukları, Cücenlerin elbiselerini, ellerini hatta yemek kaplarını su ile yıkamadıkları hakkında bilgiler mevcuttur (Eberhard 1996: 69-100). Aynı zamanda Oğuzların suyu temizlik aracı olarak kullanmadıkları belirtilmektedir (İbn Fadlan 1975: 32). Diğer taraftan Orta Asya, Sibiryaya ve Altay Türklerinde suya tükürerek, abdest bozarak onu kirletmek hatta temizlik aracı olarak kullanmak yasaktır. Esasında suya karşı duyulan saygı ve onun temizlik ve safiyet sembolü olarak kabul edilmesi günümüzde bütün Türk topluluklarında hâlâ geçerliliğini korumaktadır (Günay ve Güngör 1997: 50).

Evcî köyünde de dede ziyaretindeki pınar, köylülere göre kutsaldır. Onlar oradaki su kaynağına Dede pınarı demektedirler. Köylüler, bu suya tükürmenin, abdest bozmanın, ondan içerken üflemenin günah olduğuna inanmaktadırlar. Onlar, bu suyla ellerini, yemek kaplarını vs yıkamadıklarını söylemektedirler. Bu tür yasaklar, Türklerdeki yer-su inancının bir unsuru olan su kültürünün, Evcî Tahtacılarında da devam ettiğini göstermektedir.

## SONUÇ

Öyle anlaşılıyor ki Evcı Tahtacı köyü Dede ziyareti kodlarında atalar kültürünün değerler sistemini temsil etmektedir. Dede dağındaki Dede ziyareti atalar kültürünü kültürel değerler sistemine dağ, su, ağaç kültürlerinin sağladığı sembolik anlamlar ağı ile güçlendirerek sunmaktadır. Bu anlamda çeşitli kültürlerin ortasında bir anahtar eylem olarak uzanan ziyaret fenomeni değerler sistemini sembolik kodlarının ardında saklamaktadır. Ziyaret fenomeni sadece değerler sistemini özgün geleneksel formuyla devam ettirmenin ötesinde değerler sistemi ve sosyal yapıdaki dönüşümleri de işaret etmektedir. Nitekim, ziyaret ritüeli bağlamında Dede üzerine yemin edilişi, değerler sistemi ve sosyal yapıdaki dönüşümün habercisidir. Zira, daha önceki süreçte Ali üzerine yeminin yaygın bir uygulama olduğu anlaşılmaktadır. Bir ritüeldeki işlev kaybı sosyokültürel yaşamdaki dönüşümü haber vermektedir. Buna göre Tahtacı değerler sisteminde bir ritüel uzman ve karizmatik şahsiyet olan dedenin köyde bulunmayışına bağlı olarak cem ritüelinin yapılmayışı, Ali'nin tanrısal karakterindeki erimeyi işaret etmektedir. Öyle görünüyor ki süreç içinde sosyokültürel yaşamda yaşanan dönüşümler, Tahtacı değerler sistemi bünyesinde dönüşümler yaratmıştır. Bu yönüyle Evcı köyünde cem ritüelinin icra edilmeyişi, mahiyeti yani taşıdığı değerler sistemi dikkate alındığında sosyokültürel yaşamın değerler sistemindeki dönüşümün de bir habercisidir.

## KAYNAKÇA

- AİTPAEVA, Gulnara (2007): Mazar Worship in Kyrgyzstan: Ritüals and Practitioners in Talas, Bishkek, Aigine Research Center.
- ANOHİN, Andrey Viktoroviç (2006): Altay Şamanlığına Ait Materyaller, Çevirenler: Zeke-riya Karadavut - Jannet Meyermanova, Konya, Kömen Yayınları.
- CHAVANNES, Edouard (2007): Çin Kaynaklarına Göre Batı Türkleri, Çeviren: Mustafa Koç, İstanbul, Selenge Yayınevi.
- EBERHARD, Wolfram (1996): Çin'in Şimal Komşuları, Çeviren: Nimet Uluğtuğ, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ELİADE, Mircea (1971): Patterns in Comparative Religion, Translator: Rosemary Sheed, London, Sheed & Ward.
- ELİADE, Mircea (1994): Ebedi Dönüş Mitosu, Çeviren: Ümit Altuğ, Ankara, İmge Kitabevi.
- ELİADE, Mircea (1999): Şamanizm: İlkel Esrime Teknikleri, Çeviren: İsmet Birkan, Ankara, İmge Kitabevi.
- ELİADE, Mircea (2005): Dinler Tarihi, Çeviren: Mustafa Ünal, Konya, Serhat Kitabevi.
- ESİN, Emel (1978): İslamiyet'ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- ESİN, Emel (2001): Türk Kozmolojisine Giriş, İstanbul, Kabcacı Yayınevi.

- GEERTZ, Clifford (1957): "Ritual and Social Change: A Javanese Example", *American Anthropologist*, New Series, 59 (1), 32-54.
- GEERTZ, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.
- GUMİLÖV, Lev Nikolayeviçen (1999): *Eski Türkler, Çeviren: Ahsen Batur*, İstanbul, Selenge yayınevi.
- GUMİLÖV, Lev Nikolayeviçen (2002): *Hunlar, Çeviren: Ahsen Batur*, İstanbul, Selenge Yayınevi.
- GÜNAY, Ünver ve diğerleri (1996): *Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri*, Kayseri, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür yayınları.
- GÜNAY, Ünver ve Harun Güngör (1997): *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dinî Tarihi*, Ankara, Ocak Yayınları.
- GÜNGÖR, Harun (2000): "Geleneksel Türk Dininde Din Anlayışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları II*, Ankara, s. 155-178, *Dinler Tarihi Derneği Yayınları*.
- İBN Fazlan Seyahatnamesi (1975): *Hazırlayan: Ramazan Şeşen*, İstanbul, Bedir Yayınları.
- İNAN, Abdulkadir (1995): *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ÖGEL, Bahaeddin (1993): *Türk Mitolojisi, Cilt I*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- TANYU, Hikmet (1967): *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara, Ankara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- TOGAN, Zeki Velidi (1982): *Oğuz Destanı-Reşideddinin Oğuznamesi: Tercüme ve Tahlili*, İstanbul, Enderun Yayınları.
- TSAİ, Lü Mau (2006): *Çin Kaynaklarına Göre Doğu Türkleri, Çevirenler: Ersel Kayaoğlu-Deniz Banoğlu*, İstanbul, Selenge Yayınevi.
- TURNER, Victor (1974): *Dramas, Fields, and Metaphors Symbolic Action in Human Society*, New York, Cornell University Press.
- TURNER, Victor (1977): "Sacrifice as Quintessential Process Prophylaxis or Abandonment", *History of Religions*, 16 (3), 189-215.



## TAHTACILARDA ÜÇ SAYISI VE ÜÇLEME

Nilgün ÇIBLAK COŞKUN<sup>1</sup>

### ÖZET

Eski dönemlerden bu güne birbirinden farklı inanca ve kültüre sahip pek çok toplumda “üç” sayısı önemli sayılardan biri kabul edilmiş ve kendisine yüklenen dini, büyüsel ve geleneksel niteliklerden dolayı birtakım örf ve âdetler içerisine yerleştirilmiştir. Alevî-Türkmen zümrelerinden biri olan Tahtacılarda da, gerek dini inanışlarda gerekse örf, âdet ve günlük yaşamla ilgili çeşitli uygulamalarda, üç sayısı ve üçleme konusu oldukça kapsamlı yer tutmaktadır.

Bu makalede Tahtacıların dinî inanç ve törenlerinde, geçiş dönemlerinde, bereket törenlerinde ve halk hekimliğinde tespit ettiğimiz üç sayısı ve üçleme ile ilgili inanç ve pratikler hakkında bilgi verilmiş, farklı kültürlerden de örnekler verilerek topluluk içerisinde üç’ün hangi amaçla kullanıldığı, işlevinin ve gizemli bir sayı olarak kaynağının ne olduğu üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Alevîler, Tahtacılar, üç sayısı, üçleme, teslis, “Allah-Muhammed-Ali” üçlemesi, dinî inançlar, örf ve âdetler

### THE NUMBER THREE AND TRİLOGY AMONG TAHTACLS

### ABSTRACT

From antient times to this day, the number “three” has been regarded as one of the important numbers among many societies that have different belief and culture, and it has been placed in some kind of traditions and customs for the religious, magical and traditional qualities bestowed on it. The number “three” and the trilogy concept have a wide place both in religious beliefs and various applications about tradition, custom and daily life among Tahtacis, a group of Alewi – Turkmens.

In this article is given about the belief and practices related with the number three and trilogy which we have detected in the religious belief and rituals, transition period, blessing rituals and folk medicine of Tahtacis and later on, giving examples from different cultures it is mentioned that for reasons the number three is used in the society, the function of it and what is the basis of it being a mystical number.

**Keywords:** The Alewis, Tahtacis, the number three, trilogy, the trinity, trilogy of “Allah – Muhammed – Ali”, religious rituals, customs and traditions.

<sup>1</sup> Doç. Dr. Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi.

## GİRİŞ

Türk halk kültüründe, çok eski dönemlerden bu yana “3” sayısına kutsal ya da uğurlu kabul edilen birtakım anlamlar yüklenmiş gerek dinî hayatta gerekse günlük yaşamda gerçekleştirilen birtakım pratiklerde bu sayının söz konusu manevî anlamlarından yararlanma yoluna gidilmiştir. Anadolu'nun pek çok köşesinde karşımıza çıkan yatır ve ziyaretler çevresinde üç kez dönmek, üç defa okuyup üflemek, herhangi olumsuzlukları def etmek için tahtaya üç kez vurmak, isteklerin yerine gelmesi için fatihayla beraber üç ihlas okumak, hastalıklardan korunmak için ocağa üç kez gitmek vb. uygulamalara sıkça rastlanmaktadır. Aynı şekilde halk anlatılarında ve özellikle de masallarda padişahın üç kızının ya da üç oğlunun olması, üç gün üç gece yol gidilmesi, sınava tabi tutulan kahramana üç soru sorulması, sonuç kısmında gökten üç elma düşmesi; âşıklık geleneğinde âşık adayının gördüğü rüyada pirin elinden üç bade içmesi; dinî inançlara göre dünyanın “gök, yer ve yer altı” olmak üzere üç bölümden oluşması, gayb âleminde beşler, yediler, kırklar ile beraber üçlerden söz edilmesi vb. şeklinde sıralayabileceğimiz pek çok halkbilimi ürününde bu rakamın kullanıldığı ve kendisine özel bir anlam yüklendiği görülmektedir.

Bu çalışmada genel olarak Türk halk kültüründe üç sayının kullanımından ziyade, Alevi-Türkmen zümrelerinden biri olup yakın zamanımıza kadar kapalı toplum olma özelliğini sıkı sıkıya devam ettirmiş Tahtacılar da üç sayısı ve üçleme ile ilgili inanç ve pratikler konusu incelemeye alınmıştır. Ancak, bu topluluktaki üç sayısının kullanımına geçmeden önce farklı kültürlerde bu sayıya yüklenen anlamlar hakkında genel bir bilgi verilmesi, üç'ün dinî inançlardaki, gelenek ve göreneklerdeki işlevi ile gizemli bir sayı olarak kaynağı hakkında ipuçları vermesi bakımından yararlı olacağı düşünülmüştür.

Üç sayısına kutsallık ve uğurluluk yüklenerek birtakım örf ve âdetlerin bünyelerine ana öge olarak yerleştirilmesi, sadece Tahtacılar da ya da genel anlamda Türk halk kültüründe görülen bir özellik değildir. Geçmişten günümüze farklı coğrafyalarda varlığını sürdürmüş çeşitli kültürlerde de bu sayıya dinsel, büyüsel ve geleneksel niteliklerinden dolayı ayrı bir önem verildiği görülmektedir.

Kaynaklardan edinilen bilgiye göre kutsallığına inanılan sayıların en eskisi ve en yaygını üçtür. Ernst Cassier'e göre üç sayısı bütün insanlığın manevî mirası olup kutsallığı; göklerin, yerlerin ve suların üç ayrı varlık olarak eski çağ insan düşüncesinde yer almasından kaynaklanmaktadır. Çok tanrıcılığın üç biçimli tanrılarında tek tanrıcılığın üç görünümlü tek tanrılarında kadar bütün tanrılık alanı üçlemelerle doludur (Bayat, 2000:11). Bunun sebebi ise, evrendeki her şeyin bir dişi ilkeyle (1) bir erkek ilkenin (2) birleşmesi sonucunda bir ürünün (3) meydana gelmesiyle ilgilidir. Bunun yanı sıra insanların çevresinde gök, yer ve su olmak üzere üç ayrı uzay vardı ve bu üç uzay göklülük (Yu. Epouranioi, Lâ. Caelestes), topraklılar (Yu. Epikhthonioi, Lâ. Terrestres) ve sulular (Yu. Pontioi, Lâ. Marini) olmak üzere üç ayrı tanrı grubuyla yönetiliyordu (Hançerlioğlu, 1984: 514).

Alman bilgin R. Müller de, üç'ün masallarda, şiirde ve görsel sanatlardaki önemini açıklarken

üçlülüğün öneminin doğanın gözlenmesinden ortaya çıktığını ileri sürmüştür. Müller'e göre insan bir kere suyu, havayı ve yeryüzünü görmüştü; Alman geleneğine göre üç dünya (Midgard, Asgard ve Niflheim) inancı vardı; yaratılan şeyler üç gruptan yani minareller, bitkiler ve hayvanlardan oluşmaktaydı; bitkilerde kök, sap ve çiçek; meyvelerde ise kabuk, etli kısım ve çekirdek vardı. Güneş sabah, öğle ve akşam olmak üzere farklı yön ve biçimlerde kendini gösterdi (Schimmel, 2000: 70-71). Gerçekten de yaşadığımız dünya üç boyutlu olduğu için bütün deneyimlerimizde, örf ve âdetlerimizde de üç sayısına yer verilmiş ve kendisine ayrı bir önem yüklenmiştir.

Üç sayısıyla ilgili olarak ünlü tarihçi George Dumézil'in öne sürdüğü üçlü işlev kuralı da oldukça dikkat çekicidir. Dumézil'e göre ilk ve orta çağlarda doğuda İran ve Hindistan'dan batıda İrlanda'ya; kuzeyde İskandinavya, Slavya ülkeleri ve İskit bozkırlarından güneyde Hitit, Yunanistan ve Roma'ya kadar uzanan geniş bir kıtada yaşamış olan Hint-Avrupa toplumlarının tamamı, hatta aynı çağlarda ancak farklı kıtalarda yaşayan her toplum, kalıcılığını sağlamak için üç işlevi yerine getirmek zorundaydı. Bu işlevler ise;

1. kutsallık / egemenlik (ya da din)
2. savaşçılık / siyaset (ya da fiziksel güç)
3. üretkenlik / nüfus (ya da bereket / doğurganlık: iktisat)

şeklinde sıralanmaktaydı. Bununla birlikte Hint-Avrupa toplumlarında, diğer toplumlardan farklı olarak, üçlü işlevlerin her biri bir Tanrı'yla (bir Tanrı öbeğiyle), bir sınıfla, bir simgeyle ya da bir efsane kahramanıyla eşleşmiştir. Böylece üçlü işlev, üç bölümden oluşan bir ideolojiye dönüşmüştür. Örneğin İskandinavya'da tanrıların sayısı üçtü; kutsallık Wodin'le, savaşçılık Thor'la, üretkenlik Freyn'le temsil ediliyordu. İrlanda toplumlarında kutsal olan druid'ler, savaşçı olan flaithe'ler, üretken olan boairig'ler olmak üzere üç sınıf vardı (Divitçi-oğlu, 1996: 99).

Üç sayısının dinler tarihinde de önemli bir yeri vardır. Eski dönemlerden bu yana düşünürler, üç sayısına özel anlamlar yükleyerek Bir'in çokluğa açılımını açıklamaya çalışmışlardır. Lao-tzu'ya göre "Tao birliği oluşturur, birlik ikiliği, ikilik üçlüğü ve üçlük her şeyi oluşturur". Pisagorcular da benzer şekilde, uygun olmayan birliğin dünyayı yaratmak üzere iki karşıt güce sonra da yaşamı oluşturacak üçlü-birliğe bölündüğünü varsayarlar. Dante ise üç sayısını "teslis"le bağlantılı olarak görür ve üçün aşkın yani sentetik gücün özünü açığa vurduğunu belirtir. Üç'ün dinler tarihindeki bu rolü, birçok teslisyen grubun ve üçlemeli tanrıların oluşumuna ve keşfine yol açmıştır. Nitekim MÖ 3000'in başlarında Sümer tanrıları "Anu, Enlil ve Ea" sırasıyla "göğe, havaya ve yer"e karşılık geliyordu; eski Babil'de ise "Sin (ay), Şamaş (güneş) ve İhtar (Venüs)" şeklinde sıralanan astral üçlemeye tapılırdı (Schimmel, 2000: 71).

İran'da "Mithra (güneş), Mah (ay), Zam (toprak)"; "Atar (ateş), Apam / Napat (Su), Vahyu (rüzgar)"; Ahemeni döneminde "Ahuramazda, Mitra, Anahita" ya da "Ahura, Mazda, Mitra" (Bayat, 2000: 13); Mısır'da İsis, Osiris ve oğulları kurtarıcı Horus şeklinde sıralayabileceğimiz pek çok üçlü tanrı gruplarına rastlamak mümkündür (Schimmel, 2000: 73).

Hindu ve Budacı felsefede de üçün önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Hindu panteonunda “Brahma, Vişnu, Şiva (Siva)” şeklinde sıralanan bir üçlü bulunmaktadır. Bunlardan en büyük ilâh olan Brahma, maddenin başlangıcı olup akıl ve hikmetin rehberliği ile bütün canlı ve cansız varlıkları yaratarak yaradılışı tamamlamıştır. Vişnu, Brahma’nın yarattığı evreni ve varlıkları, korumak, esirgemek ve yaratıkların rızıklarını sağlamakla görevlidir. Şiva ise yok edici bir Tanrı’dır. Budizm’de ise “üç cevher” (triratna) denilen ve “Budda (dinin kurucusu), dhamma (doğru yol, hakikat) ve sangha (rahipler topluluğu)” şeklinde sıralanan bir iman ikrarı yer almakta ve Budist olmak isteyenler bu üç esası kabul etmek zorundadır (Tümer-Küçük, 1988: 66; 97-98). Maniheizm’de ise “ağzın mührü, elin mührü, kalbin mührü” anlamına gelen “üç mühür” kavramı bulunmakta ve bu inanç dinin temellerinden birini oluşturmaktadır (Mélíkoff, 1994: 129-130).

Mükemmellik ve bütünlük sayısı olarak üç, eski Yunan ve Roma’da kurban törenlerinde de yer almıştır. Özel günlerde tanrılara “domuz, koyun ve öküz” ya da “domuz, geyik ve koç” olmak üzere üç hayvanın kurban olarak sunulması; bunun yanı sıra Tevrat’ta Tanrı’nın İbrahim Peygamber’den her biri üç yaşında üç hayvan (inek, keçi ve koç) istemesi de aynı fikrin ortaya çıkışıyla ilgilidir (Schimmel, 2000: 80).

Hristiyanlıkta ise “Baba (Allah), Oğul (Mesih İsa), Kutsal Ruh” üçlemesi söz konusudur. Kutsal ruh, Baba ile aynı cevherden, ancak farklı bir güç olarak algılanmakta olup Baba’nın bütün kudret ve iradesini kendisinde taşımaktadır. Baba, oğul ve kutsal ruh, aslında tek bir cevherde toplanmış üç ayrı varlıktır, hepsi de ebedidir (Tümer-Küçük, 1988: 151).

İslamiyet öncesi Arap yarımadasında “Ay, Güneş ve Zühre” yıldızından oluşan üçlü bir tanrılar sisteminin bulunduğu arkeolojik eserlerin incelenmesinden anlaşılmaktadır. Özellikle Güney Arabistan’da Ay baba tanrı, Güneş ana tanrıça, Zühre de oğul tanrı sayılmaktaydı. Birçok araştırmacıya göre diğer tanrı adları genellikle bu üç tanrıdan birinin sıfatlarından ibaretti (Çağrı, 1990:317).

İslam düşüncesinde de sayılar konusu geniş yer tutmuş ve büyük bir ilgi görmüştür. Nitekim X. yüzyılda İslam kültüründen beslenerek ortaya çıkan, düşmanlığı ortadan kaldırmak ve kitleleri harekete geçirmek için halka ve aydın kesime din yoluyla ulaşmayı esas alan İhvân-ı Safâ topluluğu da Fisagor’un görüşlerini benimsemiştir. Bu topluluğa göre, âlemin özü ve ilkesi sayılardır. Varlık âleminde üç sayısının ise ayrı bir yeri bulunmaktadır. Çünkü Yaratan, var olanların birçoğunu üçlü olarak yaratmıştır. Buna madde, su ve her ikisinin bileşeninden oluşan cisimler; uzunluk, genişlik ve derinlikten oluşan üç boyut; geçmiş, gelecek ve şimdiden oluşan üç zaman; maden, bitki ve hayvanlar şeklindeki üçlü âlem tasavvuru vb. örnek olarak verilebilir (Çetinkaya, 2008: 68; 82; 87-88). Genel olarak da üç sayısı İslamiyet içerisinde kendisine özel bir yer edinmiştir. Hz. Ali’ye bağlılıkta aşırı giden bazı Şii gruplar, İsmaililerin etkisiyle Hz. Muhammed’i Tanrı’nın görünüşü, Hz. Ali’yi de içi ve gerçekliği kabul etmişlerdir. Zaman içerisinde bu düşünce felsefi içeriğini kaybederek “Allah-Muhammed-Ali” üçü birdir, şeklindeki tevhid inancına dönüşmüştür ((Bayat, 2000: 16).

Anadolu'daki Alevi-Bektaşî inanışlarında da “Allah-Muhammed Ali” üçlemesi önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim Alevîler arasında Allah'ın, Muhammed ve Ali'yi kendi nurundan yarattığı, dolayısıyla üçünün bir olduğu düşüncesi ağırlık kazanmaktadır (Er, 1998: 2). Ayrıca yola giren tüm taliplerin “eline-diline-beline” sahip olacaklarına dair söz vermeleri kuralına dayanan üçlü bir hayat felsefeleri söz konusudur.

Buraya kadar vermiş olduğumuz bilgilerden anlaşılıyor ki üç sayısı, inceleme konusu olarak seçtiğimiz Tahtacıların dışında, eski dönemlerden bu yana birbirinden farklı birçok kültür ve inanışta temel sayılar arasında yerini almış ve gerek dini inançlarda gerekse günlük yaşamın hemen her aşamasında karşımıza çıkan pratiklerde özellikle kullanılmıştır.

İnceleme konumuz Tahtacılar da üç sayısının önemli sayılardan biri kabul edilerek yaşamın hemen her evresindeki inanç ve pratikte kullanıldığı görülmüştür. Tahtacıların gerek dini inançlarını gerek günlük yaşamını gerekse halk edebiyatını konu edinen çeşitli yazılı kaynaklardan yararlanarak bu sayının söz konusu topluluktaki kullanımını aşağıdaki başlıklarda ele alıp incelemek mümkündür:

1. Dini İnanç ve Törenlerde
2. Geçiş Dönemlerinde
3. Bereket Törenlerinde
4. Halk Hekimliğinde

Çalışmamızda yoğun olarak Tahtacıların dini inanışlarında bu sayının önemine değinilmiş, ancak bunun yanı sıra topluluğun günlük yaşamındaki çeşitli inanç ve pratiklerinde de söz konusu sayının kullanımına ilişkin bilgiler de verilmeye çalışılmıştır.

### 1. Dini İnanç ve Törenlerde Üç Sayısı ve Üçleme

Tahtacılar arasında, diğer Alevi topluluklarında olduğu gibi, üçü bir arada anılan, biri söylendiği zaman diğerlerinin adı da beraber söylenen ve hem söylenişte hem de düşüncede birbirinden ayırt edilemeyen bir üçleme vardır. O da “Allah-Muhammed-Ali” üçlemesidir.

Söylenişteki birliktelik yanında, içerik olarak da birbirini tamamlayan bu kavramların neyi ifade ettiğini ortaya koyabilmek için öncelikle Ali düşüncesine bir açıklık getirmek gerekmektedir. Nitekim Anadolu Aleviliğinde birbirine taban tabana zıt olan iki Ali düşüncesi bulunmaktadır. Bunlardan birincisi tarihi şahsiyet olarak karşımıza çıkan Hz. Ali; Hz. Muhammed'in amcasının oğlu ve damadı, dördüncü halife, İslâm savaşlarında kahramanlıklar göstermiş ve Anadolu Alevîlerinin inancına göre Hz. Muhammed'in kendisine halife olarak seçtiği kişidir. Diğer Anadolu Aleviliğini belirleyen, gerçekte olmayıp Anadolu Alevîsinin düşüncesinde yaratılmış ve yüceltilmiş; kadınıyla beraber ibadet eden, semah dönen, ezilen engür suyundan içen, Kırkların başı ve Hz. Muhammed'in dahi sırrına eremediği Ali'dir (Er, 1998: 1-2).

İşte Tahtacılar da, Anadolu Alevilerinde olduğu gibi, tarihi şahsiyet dışındaki ikinci Ali, Allah ve Muhammed kavramlarıyla birlikte anılıp özdeşleştirilmektedir.

Bâtîni Müslümanlık bağlamında tanrısal Ali ile ona adını veren tarihsel kişi Hz. Ali arasındaki bağ silinip yok olmuştur. Bu nedenle Tahtacıların ve diğer Alevilerin doğüstü Ali'sinde tarihsel olanı aramak yanlış bir tutumdur (Mélîkoff, 1998: 27). Gerçek Ali olan Hz. Ali, Alevilik içerisinde bir semboldür; Hz. Ali hiçbir zaman bir Alevî gibi düşünüp Alevî gibi yaşamamış, Hz. Peygamber'in sünnetine sıkı sıkıya bağlı bir kişidir. Hz. Ali'nin yaptığı düşünülen ve söylenen davranışlar, ona yüklenmiş birer fonksiyon olmakla birlikte, yaratılan doğüstü Ali'nin kişiliğinde gerçek temsilini bulmuştur. Bir başka deyişle Hz. Ali düşüncesi Anadolu Aleviliğini değil, Anadolu Aleviliği Ali ve Ali düşüncesini doğurmuştur (Er, 1998: 2).

Tahtacılar arasında *"Allah, Hz. Muhammed ile Hz. Ali'yi kendi nurundan yaratmıştır, bu nedenle bunların üçü bir nurdur."* şeklinde yaygın bir inanç bulunmaktadır (Çıblak, 2005: 54-55). Bu inancın kaynağı da Hz. Muhammed ile Hz. Ali arasında geçen bir olaya dayandırılmaktadır. Buna göre Hz. Muhammed, inananları kendi etrafında toplayarak herkesin bir musahip seçmesini ister. İlk olarak da, damadı Hz. Ali'yi kendisine musahip seçerek diğerlerine örnek olur. Bunun için belindeki kuşağı çözüp Ali'yi kendine doğru çeker, o anda ikisi iki başlı bir vücut olur. Bu şekilde, ikisi bir olmalarını herkese gösterdikten sonra, Muhammed hayretler içinde bu olaya şahit olan topluluğa *"Ali ve ben, biz aynı nurdanız (ışıktaız). Ben bilginin şehriyim, Ali ise onun kapısıdır. Ali dünya ahiret benim kardeşimdir. Ben Ali ile aynı can, aynı kan, aynı ruh ve aynı vücuttanım."* şeklinde bir açıklamada bulunur. Bu söylence, uygulamada Alevi felsefesinin temel düşüncesini yani tüm oluşumun birliğini içermektedir. İnanışa göre Muhammed ve Ali'nin gerek birbirlerinden gerekse Allah'tan ayrılmaları mümkün değildir. Bir başka deyişle onlar Allah'ın nurundan yaratılmış olup *Allah-Muhammed-Ali* aslında bir bütündür. İşte Alevi gizeminin özü de burada yatmaktadır. Birlik fikri seçilmiş yol kardeşliğinin özgürce verilmiş kararı olan musahiplikte kendi ideal ifade biçimini bulmaktadır. Muhammed ve Ali de musahipliklerini ruh ve canlarıyla birleştirmiş, biri diğerini tamamlamıştır. Hak yolunda, ruh ve varlıklarını birleştirmişlerdir (Kehl-Bodrogi, 2003: 123).

Bu bilgiler ışığında Tahtacılardaki "Allah-Muhammed-Ali" üçlemesiyle Hristiyanlıktaki "Baba-Oğul-Kutsal Ruh" teslisi arasında içerik bakımından benzerliklerin bulunduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Hristiyan teslisinde de Tanrı'nın "Baba-Oğul-Kutsal Ruh" olmak üzere üç varlıkta kendini göstermesiyle ortaya çıkan bir "Birlik" söz konusudur. Hopper, *Ortaçağ Sayı Sembolizmi*'nde bunu *"... Hristiyanlığın muhteşem doktrinal zayıflığı Tanrı'nın ikiliğidir. Oğul çözüme yönelik ilk adımdır, ama bir üçüncü kişinin, Kutsal Ruh'un eklenmesiyle Birlik'in tartışma götürmez kanıtı elde edilmiş olur. ... Baba, Oğul ve Kutsal Ruh, ancak ve ancak üç varlıktan dolayı tartışmasız Bir'dir."* şeklinde açıklamıştır (Schimmel, 2000: 73-74). Aynı şekilde Tahtacılar da Muhammed ile Ali'nin aynı ilahi nurdan, Tanrı nurundan yaratıldığı ile ilgili söylencede de görüldüğü üzere "Allah-Muhammed-Ali" kavramı aslında tek bir varlığı yani Birlik'i karşılamaktadır. Bu benzerlik büyük olasılıkla Türklerin gerek Orta Asya'da gerekse Anadolu'ya geldiklerinde Hristiyanlıkla etkileşimde bulunmuş olmalarıyla açıklanabi-

lir. Bunun yanı sıra Anadolu Aleviliğinde Hz. Ali'nin biri gerçek diğeri mitolojik olmak üzere iki kimliğe sahip olmasıyla Hristiyanlıkta Hz. İsa'nın da hem tarihi hem ilahî yönü bulunan iki yaradılışa sahip olması arasındaki benzerlik ayrıca dikkat çekicidir.

Tahtacıardaki “Allah-Muhammed-Ali” üçlemesinin kökeniyle ilgili bu bilgilerin ardından, şimdi de söz konusu topluluğun dinî inanış ve törenlerinde üçlemeyle ilgili inanç ve pratiklere geçebiliriz.

Tahtacıarda, on iki hizmetin tamamının yer aldığı ve sadece musahipli olanların katılabildiği büyük cemler ile diğer tüm taliplerin katılabildiği ve hizmet sayısının en az üç ile sınırlı olduğu küçük cemlerde tespit ettiğimiz üçlemeyi gözler önüne seren bu pratiklerin bir kısmını şu şekilde sıralayabiliriz:

### **1.1. Niyazda Üçleme:**

Niyaz, bir tarikat büyüğüne veya tarikatta bir makamı temsil eden nesneye, yere bunlar aracılığıyla Tanrı'ya yalvarma, yakarma şeklinde uygulanan bir ibadettir (Korkmaz, 1994: 270). Tahtacılar arasında tarikat büyüğü olarak kabul edilen kişiler, on iki imam soyundan geldiğine inanılan dede ya da pir ocaklarıdır. Bu kişilere yapılan niyaz ise onların önündeki yeri eğilerek öpmeyi gerektirir.

Niyazın birkaç çeşidi vardır:

Bunlardan birisi yukarıda da değinildiği gibi cemlerde dedenin bulunduğu yeri secde vaziyetinde “ya Allah ya Muhammed ya Ali” diyerek üç kez öpmek şeklinde gerçekleştirilir.

Bunun yanında talipler, “Allah-Muhammed-Ali” adına yüzlerini önce sağ sonra sol taraftan ardından tekrar sağ taraftan değdirmek suretiyle cemel cemale de niyazlaşırlar.

Bir başka niyaz ise özellikle cemin yapılacağı odaya girileceği sırada kapı eşiğine yapılır. Burada ilk önce dede, secde vaziyetinde eşiği “Allah-Muhammed-Ali” adına önce ortasından sonra sağından ve solundan olmak üzere üç kez öperek içeriye girer. Şayet cem bir içeri cemiyse dede eşiğe niyazda bulunduktan sonra ayağa kalkmadan sürüne sürüne eşiğin üzerinden geçer, buradan delilin önüne gelip dizüstü oturur ve iki ellerini açık bir şekilde önce delile tutar, ardından elleriyle yüzünü sıvazlar. Bunu da yine “Allah-Muhammed-Ali” adına üç kez tekrar eder. Dede, delile niyaz ettikten sonra yerine geçip oturur. Dedenin ardından öncelikle on iki hizmet sahipleri sonra diğer musahipliler de aynı şekilde önce eşiğe, eşiği geçince delile niyazda bulunurlar, buradan sürüne sürüne dedenin önüne gelip secde vaziyetini alarak yeri “Allah-Muhammed-Ali” adına üç kez öperler. Talipler, “eşiğe, delile ve dede”ye yaptıkları bu niyazların ardından yerlerine geçip otururlar.

### **1.2. Kement Bağlamada Üçleme:**

Kement, belli bir aşamaya gelen taliplerin bellerine özel bir törenle dede tarafından bağlanan kuşaktır. Tahtacıarda bu kuşak, ilk kez ikrar alma töreninde taliplerin beline dede tarafından bağlanır, bundan sonra bütün talipler katıldıkları her cemin başında; aynı şekilde cem

sırasında hizmet sahipleri hizmetlerini yerine getirmeden önce belirli kurallar dahilinde bu kuşağı bellerine bağlamakla yükümlüdür. Kuşak, “pir”e, dolayısıyla Hz. Ali’ye bağlılığın simgesi kabul edilmektedir.

Cemde herkes yerini aldıktan sonra selman kapıda görünür, “edep-erkân” diyerek cemaati dizüstü oturmaya ve kement bağlamaya davet eder. Herkes, beraberinde getirdiği kemendini çıkarır ve “ya Allah ya Muhammed ya Ali” diyerek üç kez öperek niyazda bulunur, daha sonra bunu beline bağlar. Kement belin sağ tarafında ve yine “Allah, Muhammed, Ali” adına üç düğüm atılarak bağlanır. Bundan sonra Hak için halka namazına geçilir (Çıblak, 2005: 129). Hizmet sahipleri ise, hizmetlerini yerine getirmeye başlamadan önce meydana gelir ve yere secde vaziyetinde niyazlarını yaptıktan sonra aynı şekilde üç düğüm atarak kementlerini bağlar.

### **1.3. Cemde Oturuş Düzeninde Üçleme:**

Cemlerde dede baş köşede, onun solunda delilci sağ yanında ise sazandar adı verilen hizmet sahibi oturur (Gül, 2003: 164). Söz konusu oturuş düzeniyle de üçleme gerçekleştirilmiş olur.

### **1.4. Delil Uyarmada Üçleme:**

Delil, musahiplik gibi büyük cemlerde delilci adı verilen görevlisi tarafından uyarılır.

Cemde herkes yerini aldıktan sonra delilci, dedenin başlama işaretiyle ayağa kalkar ve dedenin önünde dar’a durur. Bu şekilde dede, dua okur, ardından delilci yüksek sesle “*Cem erenleri himmet eyleyin, delilimiz uyanıyor!...*” der. Cemdekiler de buna “*Himmet erenlerden.*” şeklinde cevap verir. Karşılıklı bu söyleşme üç kez tekrar edilir. Daha sonra delilci, hazırladığı üç çıra parçasıyla delilin fitilini ateşler (Gül, 2003: 164-165).

### **1.5. Postun Silkelenmesinde Üçleme:**

Post, cemlerde dedenin önüne görevlisi tarafından serilen ve üzerinde taliplerin meydandan geçirildiği, musahip oldukları ya da ikrarlarının alındığı yazgı olup kimi zaman “döşek ya da Şah-ı merdan döşegi” adıyla da bilinmektedir.

Postu, cem sırasında dedenin önüne serme ve işi bitince katlayıp kaldırma görevi dedenin eşine yani ana bacıya aittir. Dedenin eşinin bulunmadığı durumlarda ise bu görev dede vekilinin hanımına aittir. Cemde eşige, delile ve dedeye niyaz edildikten ve herkes yerini aldıktan sonra, dede eşi eşige niyaz edip “Hü, Şah erenleri döşek geliyor” diyerek sol koltuğunun altında postla meydana gelir. Cemaat, bu bacının sözlerine kabul etme anlamında “eyvallah” sözüyle karşılık verir. Bacı, “Destur iman, destur Şah” diyerek dokunmuş kumaştan yapılmış kalınca bir yazgı olan bu postu, dedenin önüne serer. Dede, döşekten eliyle niyaz alır ve bunun üzerinde dâr’a duran bacıya hayırlı verir. Hayırlısını alan bacı yerine geçip oturur. Bundan sonra cemin içeriğine göre meydandan geçecek, musahip olacak ya da ikrarı alınacak



olan talipler posta yatarlar. Tüm bu pratikler sona erdikten sonra postu seren ana bacı, hayırlısı verildikten sonra bunu katlayıp dedenin önünden kaldırır, dışarıda batıya doğru “ya Allah, ya Muhammed ya Ali” diyerek üç kez silkeler, tekrar dedenin önüne gelerek bu sefer kendisi hayırlısını alır (Çıblak, 2005:97).

### **1.6. Meydanın Süpürülmesinde Üçleme:**

Cem için herkes yerini aldıktan ve cemin içeriğine göre gerekli pratikler yerine getirildikten sonra, meydanı süpürme görevini üstlenen ve “selman, ferraş ya da süpürgeci” adı verilen hizmet sahibi koltuğunun altında süpürgesiyle dedenin huzuruna gelip niyaz eder, ardından dar’a durarak süpürgesiyle üç defa “Allah-Muhammed-Ali” adına meydanı süpürüyormuş gibi yapar. Süpürme işi tamamlandıktan sonra, bu görevli süpürgeyi kapıda beklemekte olan eşine teslim eder. Böylelikle sembolik olarak meydan temizlenmiş olur (Çıblak, 2005: 115).

### **1.7. El Suyu Dağıtılmasında Üçleme:**

Meydan süpürüldükten sonra selman, bir elinde leğen diğer elinde içi su dolu ibrikle dedenin huzuruna gelir, niyaz eder, ardından dar’a durarak önce dedenin, sonra onun sağında oturan mürebbinin ve solunda oturan delilcinin ellerine su döker. Leğendeki bu üç büyüğe ait el suyunu bir kenara boşalttıktan sonra diğer taliplere de el suyu döker. Kendisine su dökülen herkes ibrikten niyaz alır. Bu arada selmanın eşi de ellerine su dökülenlere havlu tutar. Bu sudan sadece parmak uçları ıslatılır, bu yolla cemaatin tarikat abdesti sembolik olarak tazelenmiş olur. Dede ile onun sağında ve solundaki hizmet sahibine el suyu dökülerek “Allah-Muhammed-Ali” adına üçleme gerçekleştirilmiş olur (Çıblak, 2005: 115).

### **1.8. Dolu Üçleme:**

Tahtacı kültüründe dolu ile kastedilen genellikle rakıdır. Dolu dağıtmakla görevli olup “dolucu, saki ya da şemsi” adı verilen kişi, cemden önce bu rakıyı bakır bir kaba boşaltıp dedenin huzuruna getirir, dede buna hayırlı verir. Böylelikle rakı artık “dolu” adını alır. Dolu, musahiplilerin katıldığı içeri cemlerinde on iki hizmetten biri kabul edildiği için mutlaka dağıtılmak zorundadır, bütün taliplerin katılabildiği dışarı cemlerinde ise isteğe bağlı olarak dağıtılır. Cem sırasında taliplere dolu ikram edilmeden önce “dolu üçleme” adı verilen pratik gerçekleştirilir. Meydan süpürüldükten ve el suyu dağıtıldıktan sonra dolucu, meydana gelir, içi görünmeyen kulpsuz bir fincanla susuz olarak dolu dağıtır. Bunun için öncelikle dedenin önüne gelip dar’a durur, kaptan bir fincan doluyu dedeye sunar, dede ilk önce eliyle delile birkaç damla dolu damlatır, ardından fincandaki doluyu içer. Dolucu, dedenin ardından sırasıyla önce mürebbiye sonra delilciye dolu sunar. Bu üç büyüğe yani dede’den başlamak üzere mürebbi ve delilciye dolu dağıtma işi üç kez yinelenir ve böylece “Allah-Muhammed-Ali” aşkına dolu üçlenmiş olur. Bundan sonra dolucu, diğer taliplere dolu dağıtmaya başlar (Çıblak, 2005: 115-116).

Dolu, eğer musahip olma ceminde dağıtılabilecekse musahip olacak çiftler tarafından; ikrar alma töreniyse ikrarı alınacak delikanlı ya da delikanlılar tarafından; meydandan geçme cemi ise

ceme katılan herkesin ortak katılımıyla alınır. Düşkün kaldırma ceminde ise düşkünlüğü kaldırılacak talip tarafından alınır. Bunun yanı sıra “cuma akşamı” gibi dışarı cemlerinde ise istekli kişi tarafından ya da ev sahibi konumundaki talip tarafından da alınabilir.

### **1.9. Nefes Üçleme:**

Musahiplilerin katıldığı büyük cemlerde yerine getirilmesi gereken belirli erkânlar bulunmaktadır. Kurbanın pişmesi devam ederken gerçekleştirilen bu erkânlardan birisi “nefes üçleme”dir. Bunun için cemde saz çalılıp nefes okumakla görevli olan sazandar, Şah Hatayî’den seçtiği üç nefesi baştan sona arka arkaya okur. Bu şekilde nefes üçlenmiş olur. Bazen sazandar iyi nefes söyleyen iki kişiyle birlikte nefes üçler. Nefes üçlenirken semah dönülmez, bütün talipler dizüstü oturarak sessiz bir vaziyette nefes dinler (Çıblak, 2005: 116).

### **1.10. Semah Üçleme:**

Semah, kadın-erkek karışık olmak üzere çift kişiyle ya da çift kişilik gruplar halinde oynanır. İçeri cemlerinde nefes üçlendikten sonra semah da üçlenir. Çaylak adı verilen Tahtacı Oymağı’nda semaha ilk kalkan kişi dedenin hanımıdır. Bu bacı, beline yazmadan yapılmış kuşak olup “kemend” adı verilen bağını bağlar ve ilk önce dedenin, ardından birlikte semah oynamak istediği erkeğin önünde secde vaziyetinde yere niyaz eder. Bu daveti mutlaka kabul etmek durumunda olan erkek, beline kemendini bağlayıp dedenin önünde niyaz eder ve halka şeklinde oturmuş olan topluluğun ortasında sağ ayak başparmağı sol ayak başparmağı üzerine konulmuş, kollar yanlarda sarkık, baş hafifçe öne eğik bir şekilde bekler. Bacı da bu erkeğin önce ayağına sonra belindeki kemendine niyaz eder, ardından onunla cemaletle niyazlaşır. Bu arada erkek de kendi kemendinden niyaz alınırken bacının kemendinden niyaz alır. Menemenci ve Aydınli oymaklarında ise semaha ilk önce bir erkek kalkar; beline kemendini bağlayıp dedenin önünde yere niyaz eder ve meydanda bekler. Bu kişiyle semah oynamak isteyen bacı da kemendini bağlar, dedenin önünde niyaz eder ve aynı şekilde erkeğin yanına giderek onunla niyazlaşır. Bundan sonraki aşamalar bütün oymaklarda aynıdır. Semah oynayacak çift, niyazlaştıktan sonra karşılıklı dar’a durur ve semahın ağırlama bölümüne başlarlar (Çıblak, 2005: 79-80). Cemde bu ilk semahın sona ermesinin ardından iki semah daha oynanır ve böylelikle bu erkân üçe tamamlanır yani semah üçlenir. Semah hiçbir zaman tek bir oyunla sona erdirilmez; en az üç kez oynanır, ondan sonra bu sayı beş, yedi, on ikiye kadar çıkarılabilir.

### **1.11. Dede Sofrasında Üçleme:**

Tahtacılar arasında “cuma akşamı” gibi bütün taliplerin katıldığı dışarı cemlerinde önceden belirlenen bir evde toplanılır. Bu cem için ev sahibinin yanı sıra ceme katılacak olan talipler de evlerinde yemek hazırlar. Sofraları seren ve yemek hizmetini yerine getiren kişi selman’dır. Bu görevli, ilk sofrayı dedenin, dedenin bulunmadığı yerlerde ise onun vekili kabul edilen ve oymaklara göre mürebbi ya da baba adı verilen hizmet sahibinin önüne serer, ardından ayakları dar vaziyetinde olmak üzere her seferinde “Hü erenler” diyerek “ya Allah” deyip sof-

raya birinci tabağı; “ya Muhammed” deyip ikinci tabağı; “ya Ali” deyip üçüncü tabağı bırakır. Selman, daha sonra diğer taliplerin önüne de sofraları serip yemek kaplarını dağıtır. Dedenin önüne serilen sofraya, dede ya da onun vekili ile birlikte sadece musahipli büyükler oturabilir (Çıblak, 2005: 130).

### **1.12. Ocak Kazma Töreninde Üçleme:**

Tahtacılar arasında evli olan bir çift, ana baba evinden ayrılıp da başka bir evde oturmaya başlayacağı zaman çiftin yeni evinde “ocak kazma” adı verilen bir tören düzenlenir. Bu törene dedenin yanında diğer musahipli büyükler katılır. Çift, cem için maddi durumuna göre koyun ya da cebrail (horoz) alır. Dede, evin ocağının başına geçer ve elindeki kazma ile “ya Allah” deyip ocağın sağına “ya Muhammed” deyip soluna ve “ya Ali” deyip ortasına üç kez kazıyormuş gibi yavaşça vurur. Ardından ocağa konulmuş olan odunları ya da çırayı tutuşturup hayırlı verir. Dede yerine geçip oturunca yeni ocak sahibi çift, herkesin elini öper, bundan sonra yemeğe geçilir (Çıblak, 2005: 134).

### **1.13. İkrar Alma Töreninde Üçleme:**

İkrar alma, Tahtacı ve diğer Alevi topluluklarında, yola, erkâna girecek olan talipten, mürşit veya dedenin öğüt ve telkinlerini kabul ettiğine, yolun bütün kurallarını olduğu gibi benimseyip uyacağına dair alınan sözdür. Aynı şekilde ikrar verme de, talibin bu konuda verdiği sözü karşılamaktadır (Eröz, 1977:139).

Tahtacılar da ikrar alma, meydandan geçme ya da musahip olma ceminin başında gerçekleştirilir. Cemde herkes yerini aldıktan ve delilci tarafından delil uyarıldıktan sonra gözcü eşığı getirir ve kapının hemen iç tarafında bunu hiç hareket ettirmeden tutar. Önce dede, eşığe ve delile niyaz edip yerine geçer ardından on iki hizmet sahibi başta olmak üzere eşığe, delile ve son olarak da dedenin bulunduğu yere üçer kez niyaz edip yerlerini alır. Ana bacı adı verilen dedenin hanımı, postu diğer deyişle döşeği meydana getirir, dedenin önüne serer, dede de postun hayırlısını verir. Bu aşamada artık gençlerin ikrarı alınmaya başlanır. Bunun için dede vekili olup farklı oymaklara göre mürebbi ya da baba adı verilen görevli gelir, belinde kemendi bağlı olduğu halde ikrarı alınacak delikanlıların boynuna kement adı verilen yazmadan oluşan bir kuşak bağlayıp bunları büyüklük sırasına göre arka arkaya sıralar. Bu arada önde duran her genç, arkadakinin kemendinden tutar. Bu şekilde bir katar oluşturulur. Mürebbi de başa geçmek üzere en önde duran gencin kemendinden tutar ve gençlerin hepsini eşikten geçirir. Bu arada üç kez “Hü erenler şahı, katar uzatıyorum” der. Cemaat de mürebbinin bu sözüne her seferinde yani üç kez “Katarın uzun olsun” şeklinde yanıt verir. Katardaki gençler eşikten sonra delile niyaz eder, daha sonra mürebbi ilk baştaki gencin boynundaki kemendi “El ele, el Hakk’a” diyerek dedeye teslim eder, kendisi de ikrarı alınacak olan bu gençlerin yanında ayakta dâr vaziyetinde bekler. Gençler ise dedenin önünde diz çökerek oturur. Aydınlı ve Menemenci oymaklarında ise bu gençler, dedenin önüne katar şeklinde değil de teker teker getirilir. Dede, karşısında dizüstü oturan bu gençlere “Eline, diline, beline sahip ol” şek-

linde üç nasihatte bulunur, ardından kendilerine “Sözümü Hak diyor musunuz?” diye sorar. Gençler de kabul ettiklerini ifade eden “Allah, eyvallah” şeklinde cevap verir. Bunun üzerine dede, gençlerin boyunlarındaki kemendi bellerine indirir ve “ya Allah, ya Muhammed, ya Ali” diyerek üç düğüm atar. Gençler dedenin elini öper ve karşılarında mürebbi olacak şekilde yanlamasına arka arkaya postun üzerine yatarlar, en önde de yaşça büyük olan yer alır. Dede, niyaz edip dua okur, gençlerin karşısında yatan mürebbiye iki, gençlere ise birer şaplak vurup ön sıradakinden başlamak üzere hepsinin başından tutup kaldırır. Posttan kalkan gençler, dâr’a durur, hayırlılarını alır, sonra bütün cemaatin elini öper (Çıblak, 2005: 101-103).

## 2. Geçiş Dönemlerinde Üç Sayısı

İnsan hayatının “doğum, evlenme ve ölüm” olmak üzere başlıca üç geçiş evresi bulunmakta ve bu üç “geçiş”in çevresinde de çeşitli âdet, âyin, tören, dinsel ve büyüsel pratikler kümelenmiş bulunmaktadır. Bu uygulamaların hepsinin temel amacı insanın yeni durumunu kutlamak ve kutsamak, aynı zamanda onu “geçiş” sırasında yoğunlaştığına inanılan tehlikelerden ve zararlı etkilerden korumaktır (Örnek, 1971:11).

Tahtacılar da söz konusu geçiş dönemlerinde de bazı pratiklerin üç kez gerçekleştirildiği görülmektedir:

### 2.1. Doğum Geleneklerinde Üç Sayısı

#### 2.1.1. Ad Koymada;

Çocuğun adı vakit geçirilmeden birkaç gün içinde konulur. Çocuğa adı, dede ya da dedenin olmadığı yerlerde aile büyükleri koyar. Bunun için yakın akraba ve komşular ev sahibi tarafından davet edilir. Dede, çocuğu kucığına alır ve üç defa “Peygambere salavat sallı âla Muhammed adı ... (çocuğa verilen isim söylenir) olsun diyenlerin akibeti hayır olsun” der. Orada bulunanlar da hep beraber “Hayırlı olsun” şeklinde karşılık verir. Dede, daha sonra “Hayırlı uğurlu olsun, yaşı uzun olsun” diyerek çocuğu babasına verir. Böylelikle ad konulmuş olur (Yetişen, 1986: 33).

#### 2.1.2. Kırklamada;

Çocuk doğduktan kırk gün sonra kırklama geleneği uygulanır. Bunun için akraba ve komşu kadınlar kırklamanın yapılacağı evde toplanır. Çocuk, içinde kırk taşın bulunduğu suyla yıkanır, ardından üzerine yeni kıyafetler giydirilir. Yıkama işleminden sonra ortaya bir battaniye serilir. Dede hanımı, onun olmadığı yerlerde ise kocası sağ musahipli yaşça büyük bir kadın, bir başka musahipli kadınla beraber çocuğu bu battaniyenin üzerinde yuvarlar. Yuvarlama işi, “Allah-Muhammed-Ali” adına üç kez gerçekleştirilir ve bu sırada “Peygamber’e salâvat, sallı âla Muhammed, kutlu olsun diyenin akibeti hayır olsun” denilir. Bunun ardından çocuk, kundaklanıp elden ele herkesin kucığına verildikten sonra yatağına yatırılır. Misafirler, beraberlerinde getirdikleri hediyeleri bu battaniyenin üzerine atar, ev sahibinin önceden hazırlamış olduğu yemekleri yiyip dağılırlar (Çıblak, 2005: 175).

### 2.1.3. Aydaş Çocukla İlgili Uygulamalarda;

Doğumdan sonra gelişemeyen, çelimsizleşen, hastalıktan kurtulamayan çocuklara “aydaş çocuk” adı verilir. Tahtacılarda kırk karışması sonucunda meydana geldiğine inanılan bu hastalığın tedavisi için birtakım büyüsel uygulamalar gerçekleştirilmektedir. Buna göre aydaş çocuk, üç çarşamba günü “aydaş ocağı”na götürülmektedir. Ocaklı kadın çocuğu üç yol ağzına götürür, burada kıyafetlerini soyarak içi boş bir kazana koyar, kazanın altına da odun koyarak sembolik olarak aydaş aşısı pişiriyormuş gibi yapar. Oradan geçen bir kadın ocaklı kadına “Ne pişiriyorsun?” diye sorar. Ocaklı da “Aydaş aşısı pişiriyorum.” diye cevap verir. Bu arada altında ateş yanmadığı halde kazanın altına bir odun parçası koyar. İki kadın arasındaki bu konuşma üç kez yinelenir ve her seferinde de kazanın altına bir odun yerleştirilir. Daha sonra ocaklı kadın, önceden hazırladığı suyu çocuğun başından aşağı döker, ardından anne çocuğu alıp arkasına bakmadan evine gider (Çıblak, 2005: 177-178).

### 2.1.4. Huy Kesmede;

Çocuğun çok ağladığı, sürekli yaramazlık yaparak çevresindekileri huzursuz ettiği durumlarda “huy kesme” adı verilen pratik uygulanır. Çocuğu bu huyundan vaz geçirebilmek için akraba olmayan birisi, kendi ayakkabısıyla bir çarşamba günü çocuğun ağzına hafif hafif üç kez vurur (Çıblak, 2005: 179).

## 2.2. Evlenme Geleneklerinde Üç Sayısı

### 2.2.1. Kına Gecesinde;

Tahtacılarda düğünden önce kına yakma merasimi uygulanır. Özellikle düğün bayrağının dikilmesini takip eden birkaç gün içinde gerçekleştirilen bu gecede çalgıcılar eşliğinde bir süre halaylar çekilip mengi oynandıktan sonra iki genç kız, kınayı bir tepsinin içinde getirir ve ortada üç kez dolandırır, ardından karma işlemine geçerler. Daha sonra damadın kulağının arkasına, gelinin hem kulağının arkasına hem de ellerine biraz kınadan sürerler. Geline kına yakma merasimi esas kalabalık dağıldıktan sonra yapılacaktır. Kına kızları, kınadan kına gecesine katılanlara da dağıtır. Bunun ardından atkı yani geline ve damada takı ya da para toplama merasimi başlar. Takı ve para, gelin ve damadın önünde, üzerinde kırmızı yazma örtülü bir tepside, toplanır ve kimin ne taktığı bir görevli tarafından herkese duyurulur. Atkı merasimi ve eğlence sona erdikten sonra kız evinde, gelin kınası için sadece yakın akraba ve komşu kadınlar kalır. Kına kızları gelini ortaya getirince, musahipli bir kadın -bu sağdıcin annesi de olabilir- kenarları işlemeli ince uzun bir yastığı salâvatlayarak üç kez yere vurur. Kadın, yastığı yere her vuruşunda gelini bunun üzerine çıkartıp indirir, sonuncusunda da yastığın üzerine oturur. Bundan sonra kına kızları, kına türküleri eşliğinde gelinin ellerine ve ayaklarına kına yakar. Kınadan sonra gelinin başının üstünde kelle şekeri kırılır, herkes bu şekerden yer ve “Hayırlı olsun” der (Çıblak, 2005: 187-188).

### 2.2.2. Gelin Almada;

Gelin almaya giden alay, kız evine geldiğinde, gelin anne ve babasıyla, yakınlarıyla vedalaşır, sonra bu alayla beraber oğlan evine uğurlanır. Daha önceleri gelinin ata bindirildiği, atının

başını da erkek kardeşi ya da amcasının tuttuğu, çalgıcılar eşliğinde, halaylar çekilerek oğlan evine götürüldüğü, ancak oğlan evine gitmeden önce çalgıcıların bir süre sustuğu ve gelinin köydeki mezarlığın çevresinde üç kez dolandırıldığı da kaynaklardan edinilen bilgiler arasındadır (Çıblak, 2005: 189).

### **2.2.3. Gelin İndirmede;**

Tahtacılar, eski dönemlerde gelin attan -bugün ise arabadan- indirilmeden önce kucağına bir erkek çocuğu oturtulur. Ayrıca kayınbabası, kaynanası ve yakın akrabaları tarafından kendisine “indirmelik” adı verilen takı, para ya da ev eşyası vb. hediyeler verilir. Attan indirilirken başından buğday, kuru üzüm ve bozuk para saçılır. Daha sonra damat önde olmak üzere aş ocağının çevresinde üç kez dolandırılır. Eve girmeden önce koyun ya da keçi kesilip kurbanın kanının üzerinden geçirilir. Eve gireceği sırada kapının önüne içi su dolu bir ibrik ya da helke bırakılır ve gelinden bunu tekmelemesi istenir. Gelin suyu döker, ardından kapıya bal sürüp üzerine yeşil bir yaprak yapıştırır. Yine kapıya çiğ bir ip gerilir; gelin bunu kırarak içeriye girer. Ancak ondan önce eğilip eşige secde vaziyetinde “Allah-Muhammed-Ali” adına üç kez niyaz eder (Çıblak, 2005: 189).

### **2.2.4. Başbağlamada;**

Gerdeğin ertesi gününde gelinin genç kızlıktan çıkıp evli bir kadın olduğunu göstermek amacıyla başının evli kadınlar gibi bağlandığı törene “başbağlama” bazen de “gelin duvağı” adı verilir.

Bu törenin yapılacağı gün, akraba ve komşular oğlan evinde toplanır. Gelin, üzerinde sadece iç çamaşırlarıyla ortaya getirilir. Dedenin eşi ya da kocası sağ olan musahipli bir kadın, ipekli kumaştan dikilmiş, kenarları işlemeli, belden aşağısı üç parçadan oluşan ve bu sebeple “üçetek” adı verilen elbiseyi üç defa salavatlayarak geline giydirir. Bunun için dede eşi, “Peygambere salavat, sallı âla Muhammed, kutlu olsun diyenin akibeti hayır olsun” der, oradakiler de “hayır olsun” şeklinde karşılık verir. Bu söyleşme üç kez tekrar edildikten sonra dedenin eşi geline üç eteği giydirir. Ardından terlik adı verilen başlığı gelinin başı üzerinde tutar, aynı şekilde üç kez salavatladıktan sonra gelinin başına geçirir. Bunun da üzerine keten denilen başörtüsünü de aynı şekilde gelinin başına örtüp salavatlar, ardından bağlar. Ketenin de üzerini kreplerle, tomaka adı verilen uzun bir zincirle ve altın sıralarıyla süsler, tüm bunları salavattan kutsayarak gelinin başına yerleştirir. Başbağlama tamamlanınca herkes gelin için getirdiği hediyeleri, ortaya getirilen çarşaf içine bırakır. Daha sonra gelin herkesin elini öper ve yeme içme merasimine geçilir (Yetişen, 1986: 40-41).

## **2.3. Ölüm Geleneklerinde Üç Sayısı**

### **2.3.1. Ölünün Yıkanmasında;**

Ölü, bu işi yapabilecek kişiler tarafından yıkanır. Yıkama suyu kazanda ısıtılır; ölünün güzel kokması için bu suya murt yaprağı da atılır. Görevli, “kevgi” adı verilen içi oyulmuş kulplu ka-

bağı su tası olarak kullanılır ve rendelenmiş sabunu bir kesenin içine koyarak ölüyü yıkar. Daha sonra ölüyle helâlleşmek isteyenler de bu kevgi ile ölünün başından ayaklarına doğru üç kez su döker. Böylelikle yıkama işlemi tamamlanmış olur. Ölünün yıkandığı yerde ise üç gece ateş yakılır, ayrıca buraya yine üç gün boyunca yemek ve su bırakılır (Çıblak, 2005: 196).

### **2.3.2. Ölünün Kefenlenmesinde;**

Kefen üç parça bezden hazırlanır. Kefenlik bezin kesilmesi, makas yerine bıçakla ya da elle yapılır. Kefen hazırlandıktan sonra ölü bunun üzerine yatırılır. Ölen erkek ise, üstüne donu, pijaması, ayağına çorabı, başına da takkesi giydirilir, eline de mendil verilir. Kadınların da donu ve elbisesi giydirilir, bunun yanında başlarına renkli renkli yazmalar bağlanır, ellerine de yazma verilir. Ölen genç bir kız ise ya da yeni gelin ise süsleme işine daha önem verilir. Böyle durumlarda ölünün gözlerine sürme çekilir, başına, ellerine renkli yazmalar bağlanır, kefenin içine çeşit çeşit çiçekler konur. Giydirme ve süsleme işi tamamlandıktan sonra ölünün göğsüne ve ön tarafına “iman bezi” adı verilen havlu büyüklüğünde bir bez örtülür. Daha sonra üzerine murt yaprakları serpiyen ölü, kefene sarılır. Bu işi, ikisi ölünün sağ tarafında ikisi de sol tarafta bulunan dört kişi yerine getirir, ilk önce ön tarafı dize kadar inen, arka tarafı da bel kısmında kalan ve yakası açılmış “iç göynek” ya da “sır örtüsü” adı verilen birinci kefen giydirilir, ardından sırasıyla ikinci ve üçüncü kefen sarılır. Söz konusu üç kefenin sarılması sırasında da “ya Allah ya Muhammed ya Ali” denilir. Her kefenin arasına çeşitli çiçekler atılır. En son aşamada ise önceden kefenlik bezin yan tarafından ince bağ şeklinde sıyrılmış iki parça bez, ölünün baş ve ayak ucundan dolandırılır; bu bağa özellikle düğüm atılmaz. Böylelikle kefenleme işi tamamlanmış olur (Çıblak, 2005: 197).

### **2.3.3. Ölü Yemeğinde;**

Tahtacılarda ölüm olayının ardından üçüncü, yedinci, on ikinci, kırkinci günleri ile yılında birtakım dinsel törenler gerçekleştirilir. Söz konusu günlerde “can aşısı” adı verilen ölü yemeği pişirilir. Ölüm olayının üçüncü gününde, cenaze evinde, un helvası yapıp herkese dağıtılır. Yedisinde de yemek hazırlanır, çörek pişirilir, komşulara yedirilir. Üçünde ve yedisinde maddi duruma göre isteyen kurban da kesebilir. Diğer belirli günlerde de kurban kesilip yemekler pişirilir ve herkese yedirilmeye çalışılır (Çıblak, 2005: 200).

### **2.3.4. Mezar Ziyaretlerinde;**

Belirli ve özel günlerde mezarlığı ziyaret etme yaygın bir gelenektir. Tahtacılarda mezarlık ölünün üçüncü, yedinci, on ikinci, kırkinci günlerinde, yıl dönümünde; bunların yanında Ramazan Bayramı’nda, Kurban Bayramı’nda, muharrem ayında tutulan orucun sonunda, hıdrellez ve nevrüz kutlamalarında, yılın ilk gününde mutlaka ziyaret edilir (Çıblak, 2005: 201).

## **3. Bereket Törenlerinde Üç Sayısı**

Halk kültüründe bolluk ve bereket sağlamak amacıyla birtakım törenler düzenlenir. Bu törenlerin temelinde doğüstü güç ya da güçlerle barışıklığı sağlayarak tabiat olaylarını, insanların ve diğer canlıların yararına olacak şekilde etkileme düşüncesi yatmaktadır.

Bereket törenlerini; yağmur yağdırma törenleri, hıdrellez ve nevrüz kutlamaları şeklinde sıralamak mümkündür. Bunlardan özellikle yağmur duasında ve nevrüzla ilgili kimi uygulamalarda üç sayısından yararlanıldığı görülmektedir.

### 3.1. Yağmur Duasında Üç Sayısı

Tahtacılar da özellikle kırsal çevrelerde mevsimi geldiği halde bir türlü düşmeyen yağmuru yağdırmak, bu yolla kuraklığı ve muhtemel bir kıtlığı önlemek için bütün köy halkı, dedenin önderliğinde yağmur duasına çıkar. Yağmur duası için herkesin katılımıyla kurban olarak koyun ya da keçi alınır ve topluca yakın çevredeki bir ziyarete gidilir. Bazen kutsal kabul edilen bir şahsın mezarına gidildiği de olur. Kurban, ziyaretin ya da mezarın çevresinde üç kez dolandırıldıktan sonra görevlisi tarafından kesilir ve pişirilir. Topluluk halka şeklinde oturur ve burada erkân açılır; selman meydanı üç kez süpürür, dededen başlayıp onun sağında ve solunda oturanlara yani üç büyüğe el suyu dağıtır, ardından diğer taliplere de el suyu döker, daha sonra sofraları serer. Topluca yemek yenilir, yemeğin ardından dua edilir (Çıblak, 2005: 159-160).

### 3.2. Nevruz Kutlamalarında Üç Sayısı

Nevruz'dan bir gün önce bazı talipler cebrail (horoz) kesip bununla yemek pişirir, bazıları ise mayalanmış hamurun iki sac arasında pişirilmesi ve üzerine susam ekilmesiyle hazırlanan bir çeşit çörek olan kömbe yapar. O gün akşam herkes yemeğini alıp bir evde toplanır. Bu ceme dede, dedenin olmadığı yerlerde ise dede vekili yönetir. Selman gelir üç kez meydanı süpürür, üç büyüğe ve ardından diğer taliplere el suyu dağıtır, aynı şekilde yine üç büyükten başlayarak herkese dolu dağıtır. Ardından sazandar, üç nefes söyler, semah oynanır, daha sonra topluca yemek yenilir. Nevruz günü de yeni ve temiz elbiseler giyilerek mezar ziyaretine gidilir. Mezarlıkta da kömbe yenilip çay, kahve içilir (Çıblak, 2005: 163).

## 4. Halk Hekimliğinde Üç Sayısı

Halkın, ekonomik sıkıntılardan ya da başka nedenlerden dolayı doktora gidemediği veya gitmek istemediği durumlarda, hastalıkları teşhis ve tedavi amacıyla başvurduğu yöntem ve uygulamaların tümüne "halk hekimliği" adı verilir. Halk hekimliğinin kapsamı içerisine kişinin sadece sağlık durumuyla ilgili sorunlar değil, çocuk sahibi olamama; çocuklarda geç yürüme ya da geç konuşma; kötü bakışın sebep olduğuna inanılan nazar değmesi; cin, peri vb. birtakım olağanüstü varlıkların etkisiyle meydana geldiği belirtilen sakatlıklar gibi çeşitli rahatsızlıklar da girmektedir (Boratav, 1997: 122-123). Söz konusu hastalıkların tedavi yöntemleri ise dinî ve büyüsel nitelikli olabileceği gibi hem büyüsel hem gerçekçi nitelik taşıyabilir ya da tamamıyla çeşitli otlar ve köklerle, kocakarı ilaçlarıyla hazırlanan karışımlardan yararlanılarak da gerçekleştirilebilir. Tahtacılar da bunlardan özellikle dinî ve büyüsel nitelikli tedavi yöntemlerinde çeşitli pratiklerin üç kez yerine getirildiği görülmektedir.

### 4.1. Yatır ve Ziyaretlerdeki Uygulamalarda Üç Sayısı

Halk arasında zor durumda olanlara yardımcı dokunacağına ya da hastalara şifa vereceğine inanılan en önemli yerlerin başında yatır ve ziyaretler gelmektedir. Tahtacılar da herhangi bir



dileğinin gerçekleşmesi için yatır ve ziyarete gidenler, öncelikle kutsal kabul edilen bu yerleri secde vaziyetinde “ya Allah ya Muhammed ya Ali” diyerek üç kez öpmek suretiyle niyazda bulunurlar. Bunun yanı sıra kurban kesme; şeker ya da lokum dağıtma; ağaç, çalı, parmaklık, pencere demiri gibi şeylere bez bağlama; yatırın toprağından suya karıştırıp içme gibi çeşitli pratiklerde de bulunurlar.

#### **4.2. Nazara Karşı Kurşun Dökmeyle İlgili Uygulamalarda Üç Sayısı**

Tahtacılarda nazara karşı ocağa giderek kurşun dökme geleneği yaygın bir şekilde görülmektedir. Kurşun dökmede ocaklı, hastanın başına bir örtü örter, kurşunu bir tavada ısıttıktan sonra hastanın başının üstünde tuttuğu, içi su dolu bir kaba döker, daha sonra sudan alınan kurşun tekrar ısıtılıp suya dökülür. Bu işlem arka arkaya üç kez yinelenir. Ocaklı, kurşunun suyun içinde aldığı şekillere bakarak nazarı degen kişinin cinsiyeti, görünüşü vb. konularda yorumlar yapar. Bu sırada ocaklının sık sık esnemesi, hastaya nazar değdiğine işaretler. Kurşunun suyun içinde çatlamasıyla hastanın üzerindeki nazarin dağılacığına inanılır. Ocaklı, son aşamada kurşunlu sudan üç kaşık alarak hastanın üzerine serpiştirir, birazını da hastaya içirir. Kaptaki kalan suyu ise “Akıp giden gününe filfil esen yeline / Derdini belâsını Allah alsın götürsün” diyerek dışarıda batıya doğru döker. Böylelikle güneşin batmasıyla hastalığın da geçeceğine inanılır (Çıblak, 2005: 2005).

#### **4.3. Dalak Hastalığının Tedavisinde Üç Sayısı**

Dalak hastalığı karın şişmesi veya karın büyümesi şeklinde ortaya çıkar. Tahtacılarda bu hastalığa yakalanan kişi, üç çarşamba günü dalak ocağına götürülür. Ocaklı, hastayı sırtüstü yatırır ve karının üstüne bir mutfak tahtası, bunun da üzerine soğan ya da hamur parçası, kimi zaman da bir hayvanın dalağını koyar. Daha sonra omzuna bir balta alarak uzaktan geliyormuş gibi hastanın yanına gelip selâm verir. Hasta sahibi “Nereden geliyorsun?” der. Ocaklı “Höngürü’den<sup>2</sup> geliyorum.” diye cevap verir. Hasta sahibi, ne iş yaptığını sorar. Ocaklı, “Dalak kesiyorum.” der. Bunun üzerine hasta sahibi “Kesemezsin” der, ocaklı “Keserim” diye karşılık verir. “Kesemezsin”, “Keserim” şeklindeki bu konuşma üç kez tekrarlanır. Sonunda ocaklı, omzundaki baltayla tahtanın üzerindeki soğanı, hamuru ya da dalağı keser. Ocaklı, tekrar dolanır gelir ve aynı konuşmalar tekrarlandıktan sonra tahtanın üzerindeki ikinci kez keser. Bu olay, üç kez yinelenir. Ardından ocaklı, hastaya tuz yalatıp içerisinde soğan bulunan bir parça ekmek yedirir. Tahtanın üzerinde kesilmiş olan soğan, hamur ya da dalak bir kenara bırakılır. Bunlar kurumaya başlayınca dalak hastalığının da geçeceğine inanılır (Çıblak, 2005: 206).

#### **4.4. Sıtma Hastalığının Tedavisinde Üç Sayısı**

Sıtmaya yakalananlar genellikle sıtma ocağına götürülür. Ocaklı, hastanın kolunu çevirecek kadar ince bir iplik parçası alır ve bunu sıtma olan kişinin koluna bağlar, üzerine de üç düğüm atar, ipliğin çürüyüp kendiliğinden düşmesiyle hastalığın geçeceğine inanılır (Çıblak, 2005: 206).

<sup>2</sup> Höngürü, burada belirsiz bir yer adını karşılamaktadır.

#### 4.5. Yılan Sokmasında Yapılan Uygulamalarda Üç Sayısı

Yılan sokması halinde yılan ocağına gidilir. Ocaklı, yılanın belirli bir yerinde bulunan ve panzehir olarak kullanılan yağ parçasını alıp pamukla iyice ezerek güneşte kurutur. Daha sonra bunu pamuğuyla beraber bir kavanoza koyarak muhafaza eder. Kendisine yılan sokan birisi getirildiğinde bu panzehiri, önceden hazırlamış olduğu bir karışımla hastanın eklem yerlerine, koltuk altlarına vb. yerlerine sürer. Eğer zehir kana iyice karışmış ise bu ilâçlama işi bir günde üç kez tekrarlanır (Çıblak, 2005: 213).

Görüldüğü gibi Tahtacıların gerek dinî inançlarında gerekse günlük yaşamla ilgili örf, âdet, inanç ve uygulamalarında üç sayısının önemli bir rolü bulunmaktadır. Özellikle dinî törenlerde, cemlerin en başında eşikten niyaz etmeyle başlayıp cemin sonlandırılmasına kadar uygulanan hemen hemen pek çok pratiğin “Allah-Muhammed-Ali” adına üç kez gerçekleştirildiği gözlenmektedir. Aynı şekilde geçiş dönemlerinde, bereket törenlerinde, halk hekimliğinde yer alan çeşitli uygulamalarda da üç sayısından sıklıkla yararlanılmıştır.

### SONUÇ

Tahtacılar arasında dinî inanç ve törenlerde, günlük yaşamla ilgili çeşitli örf, âdet ve inanışlarda üç sayısının önemli bir yerinin olduğu tespit edilmiştir. Özellikle cemlerde birçok pratiğin “Allah-Muhammed-Ali” adına üç kez gerçekleştirilmesi şeklinde karşımıza çıkan üçlemede; Hz. Muhammed ile Hz. Ali’nin ikisinin de aynı nurdan olduğu bir başka deyişle Tanrı nurundan yaratıldığı, dolayısıyla bir bütünün parçaları şeklinde görünmekle birlikte esasında bu üçlü kavramın Bir’i yani Tanrı’yı karşıladığı görülmektedir. Bu yönüyle üç sayısının kutsallık niteliğinin yanı sıra bütüleştirici, bir araya getirici özelliğe sahip olması, dinî törenlerdeki pek çok uygulamanın içerisine dahil edilmesinde etkili olmuştur.

Tahtacılar dinî inanışların dışındaki çeşitli inanç ve pratiklerde de üç sayısına sıklıkla rastlanmaktadır. Burada ise üç’ün birtakım “gizli, uğurlu ve kutsal” özelliklere sahip olduğuna inanılmakta ve bu inanç dolayısıyla çeşitli pratikler üç kez yerine getirilerek sayının söz konusu “kutlu ve uğurlu” özelliğinden yararlanma isteği esas güdülmektedir. Böylelikle kötülüklerin, hastalıkların def edilebileceği, işlerin yolunda gideceği ve beklenen olumlu sonucun daha kolay gerçekleşeceği düşünülmektedir.

Tahtacılardaki “Allah-Muhammed-Ali” üçlemesiyle Hristiyanlıktaki “Baba-Oğul-Kutsal Ruh” teslisi arasında içerik bakımından benzerlikler bulunmaktadır. Dinî inanç ve pratiklerin dışındaki hemen hemen pek çok inanç ve pratiğin üç kez gerçekleştirilmesi ise, insanoğlunun kendi yaşamındaki ve çevresindeki oluşumların çoğunlukla üç aşamalı gerçekleştiğini fark etmesiyle, eski dönemlerden günümüze birbirinden farklı coğrafi alanlarda ve kültürlerde üç’e ayrı bir önem verilmesiyle açıklanabilecek bir durumdur.

## KAYNAKÇA

- BAYAT, Ali Haydar (2000), *Türk Kültüründe Üçlü Sözler*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını.
- BORATAV, Pertev Naili (1997), *100 Soruda Türk Folkloru*, 4.b., İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- ÇAĞRICI, Mustafa (1990), “İslâm’dan Önce Araplar’da Din”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.3, s.316-321.
- ÇETİNKAYA, Bayram Ali (2008), *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri -İhvân-ı Safâ Modeli-*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- ÇIBLAK, Nilgün (2005), *Mersin Tahtacıları -Halkbilimi Araştırması-*, Ankara: Ürün Yayınları.
- DİVİTÇİOĞLU, Sencer (1996), *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, İstanbul: Eren Yayıncılık.
- ER, Piri (1998), *Geleneksel Anadolu Aleviliği*, Ankara: Ervak Yayınları.
- ERÖZ, Mehmet (1977), *Türkiye’de Alevilik Bektaşılık*, İstanbul: Otağ Matbaacılık.
- GÜL, Zeynel (2003), “Tahtacılarda Töre ve Törenler”, *Halkbilimi*, 1. Kitap, İstanbul: E Yayınları, s.141-182.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan (1984), “Sayı”, *İslam İnançları Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, s.514.
- KEHL-BODROĞI, Krisztina (2003), “Türkiye’de Ritüel Akrabalık İlişkileri” Çev. Osman Aydemir, *Halkbilimi*, 1. Kitap, İstanbul: E Yayınları, s.121-140.
- KORKMAZ, Esat (1994), “Niyaz”, *Ansiklopedik Alevilik Bektaşılık Terimleri Sözlüğü*, 2. b., İstanbul: Ant Yayınları, s. 270.
- MÉLIKOFF, Irène (1994), *Uyur İdik Uyardılar*, 2. b., Çev. Turan Alptekin, İstanbul: Cem Yayınları.
- MÉLIKOFF, Irène (1998) “Alevilik’te Ali’nin Yeri Nedir?”, Çeviren: Turan Alptekin, *Pir Sultan Abdal*, S.29, Kasım, s.26-33.
- ÖRNEK, Sedat Veyis (1971), *Anadolu Folklorunda Ölüm*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- SCHIMMEL, Annemarie (2000), *Sayıların Gizemi*, Çev. Mustafa Küpüşoğlu, 2. b., İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- TÜMER, Günay; Abdurrahman KÜÇÜK (1988), *Dinler Tarihi*, Ankara: Ocak Yayınları.
- YETİŞEN, Rıza (1986). *Tahtacı Aşiretleri (adet, gelenek ve görenekleri)*, İzmir: Memleket Gazetecilik ve Matbaacılık.



Gel dibe ağlatma beni şah-ı merdan aşkına  
Dü cihanın rânümâsı şir-i Yezdan aşkına  
şahım Hasan Pir Hüseyn-i Kerbela meydan için  
Lutfedip bağışlacürmüm Ali Sübhan aşkına

İmam Zeynel abidin'in abına umdumusa  
Arayıp özünde Bâkır'ıbuldunusa  
Ceddin evlâd-ı Muhammed Cafer'i bildin ise  
Rahma gel ol şah-ı Merdan Ali ümrân aşkına

Seyyid Musâ-yı Kâzım'dır ehl-i beytin serveri  
Canı aşkı nuş edenler müpteladır ekseri  
şah-ı şehid-i Horasan İmam Rıza'dan beri  
Mübtelâ-yı merhamet kul kalb-i vîrân aşkına

Ey Virânî çıkma yoldan doğru raha gel beri  
Muhabbet şevkat senindir ey Hasan'ül askerî  
Evliyalar ser-fırazı Hacı Bektaş-ı Veli  
Sen ganisin ver muradı devr-i mihmân aşkına  
VİRÂNÎ



## KARS TÜRKMENLERİNDE ÖLÜME BAĞLI İNANIŞLAR, ANLATILAR VE UYGULAMALAR

Kürşat ÖNCÜL<sup>1</sup>

---

### ÖZET

Alevilikle ilgili yapılan çalışmaların birçoğu Aleviliğin doğumunu ve tarihsel gelişim çizgisini açıklamaya yöneliktir. Konuya ilişkin bu çalışmalar arasında ortaklıklar olmasına karşın söylem ve yaklaşım tarzlarında ciddi ayrıntılıklar da görülmektedir. Bu çalışma, belirtilen kaynakların ifade ettiği tarihsel gelişim çizgisi ve bu doğrultudaki yorumlama ve algılamalara bağlı kalmayarak, alan araştırmasından elde edilen verilerden hareketle Kars Aleviliğindeki ölüm olgusu üzerine gerçekleştirilmiştir. Konuyla ilgili olarak temelde ortak bir söylem görüntüsü bulunmasına karşın bölge, uygulama ve düşünce noktasında çeşitli farklılıkları barındırmaktadır. Ölüm ve sonrasına yönelik ortaklık ve farklılıkları Türkmenlerin söylemlerinden hareketle tespit etmek mümkün olmakla birlikte, ölüm sonrası yaşamın geçiş noktası kabul edilen cenaze merasimlerinde gerçekleştirilen pratiklerde ve buna bağlı kabullerde bu farklılıklar ve arkaik kodlar daha net bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

**Anahtar Sözcükler:** Kars Türkmenleri, Türkmenlerde Ölüm, Kars, Alevilik

### DISCORCES, BELIEVEMENT AND APPLIANCES DEPENDİNG ON DEATH İN KARSİAN TURKMENS

### ABSTRACT

Many of the works done about Alawism are intended to explain the birth and the historical development of it. Although there are common points among these works, serious divergences are seen in approach and expression styles. This work, with the help of the datas got from the field research was carried out upon the death event in Kars Alawism by not referring to the historical development, comments and perceptions explained in the mentioned references. Although there is a common expression image about the subject, the region bears several differences in the points of application and thought. It is possible to detect the similarities and differences about the death and afterwards from the explanations of Turkmenians. Also in the practics of funerals, which are regarded as the transition point of the life after death, and the events related to it, these differences and archaic codes appear transparently.

**Keywords:** Kars Turkmenians, The Death in Turkmenians, Kars, Alawism

---

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr. Kafkas Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

Alevilikle ilgili yapılan çalışmaların birçoğu Aleviliğin doğumunu ve tarihsel gelişim çizgisini açıklamaya yöneliktir. Konuya ilişkin bu çalışmalar arasında ortaklıklar olmasına karşın söylem ve yaklaşım tarzlarında ciddi ayrılıklar da görülmektedir. Bu çalışma, belirtilen kaynakların ifade ettiği tarihsel gelişim çizgisi ve bu doğrultudaki yorumlama ve algılamalara bağlı kalmayarak, alan araştırmasından elde edilen verilerden hareketle Kars Aleviliğindeki ölüm olgusu üzerine gerçekleştirilmiştir.<sup>2</sup>

Coğrafi konumu nedeniyle Anadolu'nun Türkleşmesinin öncüsü konumunda olan Kars, Malazgirt zaferi öncesinde Türkleşmeye başlamış, Büyük Selçuklu, Akkoyunlu, Karakoyunlu ve Osmanlı yönetiminde bulunmuştur. Bu süreç içerisinde özellikle çevresel koşulları nedeniyle Yesevi geleneği<sup>3</sup> olarak kabul edilebilecek olan arkaik Türk unsurlarını günümüze kadar koruyan Kars ili, bu korunaklılığını yirminci yüzyılın son çeyreğine kadar sürdürmüştür.<sup>4</sup> Bu dönemden itibaren yaşanan göçler, binlerce yıldır bölgede yaşayan Türkmenlerin kültürlerini istedikleri gibi yaşayamamalarına ve buna bağlı olarak farklı sıkıntıların doğmasına yol açmıştır. Günümüzde, ortaya çıkan bu sıkıntıları aşma çabasında olan Türkmenler, yeni yaşam koşullarının ve kültürel yapılanmaların sunduğu olanaklar çerçevesinde inanç ve pratiklerini yaşama ve yaşatma gayreti içerisinde arkaik değerlerini belirli oranda korumaktadırlar.

Bölgedeki Türkmenlerde arkaik unsurlar taşıyan kültürel kabullerden biri de ölüm ve ölüme bağlı pratiklerdir. Ölüm, canlı türleri için kaçınılmaz bir son olmakla birlikte; bireyin bu sonda kurtulma çabası hemen her toplumda çeşitli farklılıklarla da olsa kendini göstermiş, sonlu bir yaşam fikrinden kaçış, yeni bir yaşam düşüncesiyle kendine kurtuluş kapısı bulmuştur. Ahlaki ve ilahi dinlerin yanı sıra hemen tüm mitolojik kökenli uygulamalar da bu anlamda çözümler üretmiş ve mensuplarının bu sıkıntıdan ne şekilde kurtulabileceğine dair yöntem ve söylemlerde bulunmuşlardır. Dinlerin, mensuplarını sonsuz bir yaşama kavuşturma fikri, bireyin yaşamı algılamasında ve kurallar bütünlüğü içerisinde kabulünde, en önemli etkenlerden birine dönüşmüştür. İlahi ya da ahlaki dinlerin ortaya koyduğu kurallar öz itibarıyla değiştirilemez bir nitelik taşısa da mezheplerin ve bağlı kolların konuyla ilgili yaklaşımlarındaki farklılık, uygulamalarda ve yaşama bakışta çeşitli ayrılıkların varlığına olanak tanımıştır. Kars ili bağlamında yapılan derlemelerde de ölüm merkezli inanç ve pratiklerde birbirinden çeşitli derecelerde farklılık taşıyan kabullerin varlığı tespit edilmiştir.

2 Çalışma, Türkmen nüfusunun yaşadığı yerleşim birimleri tespit edilerek, bu noktalarda gerçekleştirilen incelemelere bağlı olarak hazırlanmıştır. Çalışma planı çerçevesinde yapılan kaynak taramalarından hareketle konuyla ilgili eserler detaylı bir şekilde incelenmiş; elde edilen bilgiler doğrultusunda bölgesel karşılaştırmaların yapılabilmesine yönelik hazırlanan sorular kaynak şahıslara uygulanmıştır. Temelde soru cevap yöntemine dayalı olarak yürütülen çalışmada kurulan ikili ilişkiler yoluyla bir çok yerde katılımcı ve uzaktan gözlem imkânlarından da yararlanılmıştır.

3 Aleviler ve Alevilik için kullanılan heteredoks ya da halk İslamı gibi ifadeler yerine bu çalışmada Türkmen ve "Yesevi geleneği" tanımlamaları kullanılacaktır. Bu kullanımlara neden olan temel öğeler şunlardır:

1. Bölge insanının ve Alevilerin kendilerini Türkmen olarak adlandırması
2. Köklerini Ahmet Yesevi'ye bağlamaları
3. Orta Asya'dan geldiklerine dair söylem

4 Bölgede Türkmen olarak adlandırılan nüfusun büyük bir bölümünün XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, göç, eğitim, kişisel hoşnutsuzluklar ve ekonomik nedenlere bağlı olarak bölgeden ayrılmış bu durum çeşitli kültürel aktarımlarının gerçekleşmemesine ve dolayısıyla yaşatılmamasına yol açmıştır.

Ölüm ve sonrasına yönelik ortaklık ve farklılıkları ölüm sonrası yaşamın geçiş noktası kabul edilen cenaze merasimlerindeki pratikler daha net bir şekilde görmek mümkündür. Bu pratikler, hemen her toplum tarafından önemsenmiş ve bu çeşitli ritüellerle desteklenmiştir. Ölümün kabullenilmemesi ve yeni bir yaşamın varlığına duyulan isteklilik inancı, bireyin yaşam alanının değişiminde yapılan her tür pratiğin anlam yüklü olması sonucunu doğurduğundan uygulamalardaki değişim, diğer kültürel öğelere nazaran çok daha sabit bir karaktere bürünmüştür. Bu korunaklılığın getirdiği arkaik unsurları çalışma sahasında çeşitli formlar altında görmek ve bölgedeki konuyla ilgili uygulamaları şu şekilde özetlemek mümkündür: Ölümün gerçekleştiği andan itibaren aile ve yakın çevre, cenazenin kaldırılmasına yönelik işlemlerin yapılması ve gelecek kişilerin günlük ihtiyaçlarının karşılanmasına çalışır. Defin işlemleri için kefen, su, kazan, bez, sabun gibi ilgili öğeler hazırlanır ve bu konuda yetkili kişilere haber verilir. Cenazenin yıkanması ve kaldırılması için gerekli işlemler yapılırken, gelenler için büyük ya da küçükbaş hayvan kesilir (inek, koyun), yemekler yapılır (K28). Bu, aynı zamanda ölen kişinin öteki dünyada daha rahat bir yaşam sürmesi için Tanrıya sunulan bir kurban niteliğindedir. Defin işleminde ilk olarak yapılması gereken cenazenin yıkanması ve temizlenmesidir, bu amaçla cenaze musallaya konulur, ayakları bağlanır, uygun şekilde yıkanır ve kefenlenir (K2-K3-K4-K22).<sup>5</sup> Bu esnada sürekli Kur'an'ın emrettiğine inanılan ayetler, dualar okunur. Yıkama işlemi sonrasında defnedilmek üzere hazırlanan cenaze için, orada bulunanlara "hak-kınızı helal edin" denilerek bir kaç defa helallik istenir, ardından cenaze kabristana getirilir ve dualar eşliğinde defnedilir (K38). Defin sonrası cenazeden gelenlere yemek verilir (K28). Bu işlemler yapılırken sünnilerden farkı olarak ehli beyte dua okunur (K44).

Cenaze sonrası, Kars ilinde yaşayan ve sunni olarak adlandırılan kişilerin cenaze işlemlerinde yerine getirdikleri eylem ve pratiklerle paralel şekilde, ölen kişinin üçünde, yedisinde, kırkında ve elli ikisinde yemekler verilir ve dualar okunur. Ölen kişinin kıyafetleri fakirlere ya da isteyenlere verilir, isteyen olmadığında kıyafetler atılır ya da yakılır (K38). Cenaze sonrasında tıraş olunmaz (K25-K40-K1), kıyafetler değiştirilmez, kırk gün yas tutulur (K20-K22-K28-K41). Yas süresince (kırk gün boyunca) ölüye evde yemek yapılır ve ölen kişi için bir tabak yemek ayrılarak, bu tabak fakir bir komşuya verilir (K28).

Bireyin dünyaya tekrar döneceğine olan bu inanç çerçevesinde, Türkmen kültürünün yeniden doğuma karşı yaklaşımını da görmek mümkündür. Eski Türk kültürü içerisinde görülen yeniden doğum ve buna bağlı uygulamalar bugün İslamiyet'le kaynaşmış bir görünüm sergilemekle birlikte arkaik nitelik taşıyan bazı uygulamaların sürdürüldüğü ve bu pratiklere yönelik kodların korunduğu görülmektedir. Bu pratiklere ölünün parmağındaki yüzüğün çıkarılmaması (K38), kadınlarda başörtüsünün çıkarılmaması (K21), beyaz çorap giydirilmesi (K41), sevdiği eşyalarla gömülmesi (K25), yeşil kefene sarılması [kadınların] (K40), yeni gelinin çeyizleriyle defnedilmesi (K24), gözünün dünyada kalmaması için yüzüğünün takılması, eline kına yakılıp, nişan örtüsünün cesedin başucuna konulması, boynundaki altınların çıkarılmaması (K28) gibi uygulamaları örnek vermek mümkündür. Yeniden doğumun/yaşamın işaretleri olarak kendini gösteren bu pratiklerin örneklerini, Anadolu ve Türk dünya-

<sup>5</sup> Cenaze, bir kadına ait ise onu bir kadının yıkaması gerekir (K24).

sı içerisinde bulmak mümkün olmakla birlikte ölümü sonrasında dünyaya tekrar geldiğine inanılan ve şu an hayatta olan kişilere yönelik örneklem sayısı oldukça sınırlıdır. Derleme sahası içerisinde bu yönde tespit edilen örnek yalnızca bir kişidir. Orijinalitesi nedeniyle özetlenecek olan bu olaya dair tespitler şunlardır: 1960'lı yıllarda Maran ailesinin Kiraz adını verdikleri bir kız çocukları olur; ancak çocuk 10 yaşlarında bilinmeyen bir nedenden dolayı yaşamını kaybeder. Aradan birkaç yıl geçtikten sonra ailenin büyük kızı Binnaz, eve su getirme amacıyla çeşme başına gittiğinde çeşmenin üzerin duran bir kuş dile gelir ve “abla üzülmeye iki yıl sonra geri döneceğim” diyerek uçar. Aynı olayı “Ali Pınarı”<sup>6</sup> adı verilen yerde yarı uykulu bir halde bulunan Kiraz'ın büyükbabasının yaşadığı da ifade edilmiştir. Komşulardan bir kaçının da rüyalarında ölen kızı gördükleri ve kızın bu kişilere kısa süre sonra tekrar dünyaya geleceğini söylediği kaynak şahıslar tarafından belirtilmiştir. Yaşanan bu olaydan bir süre sonra ailenin bir kızı olur ve ailenin ifadesine göre fiziksel özellikleri açısından bu çocuk ölen Kiraz'ın birebir ikizidir. Bugün Nusayrılık içerisinde benzer durumları görmek mümkün olmakla birlikte Kars ili içerisinde bu anlamda bir başka örneğe rastlanılmaması örneğin önemini arttırmaktadır.

Belirtilenler çerçevesinde ölüm ve bağlı uygulamalar noktasındaki farklılıkları ve kabulleri temelde üç ana grup içerisinde değerlendirmek mümkündür:

1. Ahiret, cennet, cehennem inancını taşıyan ve ölüm sonrası diriliş unsurlarını kabul edenler.
2. Ahiretin, cennet ve cehennem bu dünyada olduğuna dolayısıyla ölümden sonra dirilmeyenin gerçekleşmeyeceği inancına sahip olanlar.
3. Bu dünyada yaşanan haksızlıkların adaletle çözümlenmesi adına cennet ve cehennem gibi mekânların olması gerektiğini savunan ancak bu durumun ne şekilde, ne zaman ve nasıl olacağı gibi konularda inanç birliği içerisinde olmayanlar.

Ayırt edici unsurlar olarak verilen bu kabullere karşın, birey ve toplum yaşamını ölüm noktasında düzenleyen hemen tüm inanç ve pratiklerde Hızır, Ali ve on ikinci imam'a bağlı anlatı ve ritüelleri görmek mümkündür. Göksel nitelikleri olduğuna inanılan bu üç kutsal kişinin etrafında olağanüstü anlatılar ve bu anlatıların doğurduğu toplumsal kabuller ortaya çıkmıştır. Konuya ilişkin olarak bölgedeki Türkmen inancının en temel ortaklığını barındıran bu kutsallara bağlı inanç ve pratikler şunlardır:

1) Hızır, bölgede, çağrıldığı yerde olan (K1), boz bir ata binerek atının kuyruğunu oynatmasıyla (üç gün) tipi çıkaran (K40), tüm insanlara yılda bir kez bilinmeyen bir kılıkla görünen, görünmediği kişinin gözlerinin kör olmasına neden olan (K7), Hıdırellez denilen dönemde evlere bereket getiren (K4) zor durumda olanlara insan kılığında görünerek yardım eden ve ölümsüz bir vasa sahip olan olağanüstü bir varlık şeklinde kabul edilmektedir. Hızır'a bağlı anlatılar toplumsal birlikteliği ve ortak söylemi sağlayan ve pekiştiren en önemli öğelerden

6 Kars ili Kağızman İlçesi, Paşlı Köyü yakınlarındadır.



olup Türkmen kültürünün bugün yaşayan ayırt edici en önemli özelliklerden biridir. Toplum-sal bilincin sürdürülmesindeki öneminin yanı sıra bireyin yaşam boyu yaşayacağı sıkıntılarının çözümünde yardım ve desteğini alabileceğine inandığı bir kutsal olma noktasında da ayrı bir yere sahiptir. Hızır'ın ölümsüzlüğüne ait anlatılar ile, Ali'nin ölümsüzlüğüne dair söylemler bu kişilerin iki ayrı varlık şeklinde kabul gördüğüne dair bilgiler verse de temel yaklaşımın Ali'nin insanlara yardım etmek amacıyla Hızır şeklinde insanların karşısına çıktığı şeklindedir. Düşüncenin bu yönde gelişiminin temel nedenini kutsalın yansımalarının Ali'de görülmesinde ve buna bağlı olarak Ali'nin yüceliğine olan tavizsiz inançta aramak gerekmektedir. Türkmen kültürü içerisindeki bu algılamaların kökleri, Türk kültür ve düşünce sisteminde gelişen tek Tanrı inancının dualist veya politeist bir yapılanmaya izin vermemesine dayandırılmak mümkündür. Bu kabul, kaçınılmaz olarak Tanrısal erkin bir kişiye indirgenmesine dolayısıyla Hızır'a ait anlatı/inanışlar ile Ali'ye ait kutsallıkların bir çatı içerisinde ele alınmasına yol açmıştır. Birleştiriciliğin ardında yatan ikincil bir öge de sözlü kültür döneminin kültür aktarımının birey merkezli yapılanmasıdır. Sözlü kültürün yazılı kültüre oranla korunaksız ve geçişkenliğe müsait yapısı, anlatılar arasındaki ortaklıkların taşınabilirliğine olanak sağlar. Kültür taşıyıcıları, anlatılardaki çekirdek öğeyi korumakla birlikte çekirdeğin etrafındaki motifleri farklı olay ve durumlara taşıdıklarından kaçınılmaz olarak anlatılar arasında bir ortaklık meydana gelir. Meydana gelen bu ortaklıklar zamanla birbirine yakın anlatıların tek bir form içerisinde kaynaşmasına zemin hazırlar. Sözlü halk kültürü ürünlerine yönelik yapısal çalışmaların ortaya koyduğu ortak anlatı formu, bir anlamda tarihsel süreçteki bu geçişkenliğin belirli bir kalıp içerisindeki kaynaşmanın en temel verilerini sunar. Bu geçişkenliği ve birleştiriciliği bölgedeki anlatılardan hareketle çok daha net bir şekilde görmek mümkündür.

“Bir gün tarlada kardeşimle beraber çift sürerken kardeşim rahatsızlandı. Ne yapacağımı bilemedim. Çaresiz bir şekilde etrafıma bakmaya başladım. O anda büyük bir gök gürültüsü oldu ve ardından yeryüzüne doğru inmeye başlayan Zülfikar'ı gördüm. Mübarek bir yere kadar indi ve orada asılı kaldı. Bu esnada tozu dumana katarak gelen bir atlı yanıma yaklaştı ve benden bir ihtiyacım olup olmadığını sordu. Korkumdan ve heyecanımdan yok dedim. Toz bulutu gibi gelen atlı tekrar aynı hızla uzaklaştı. Gözden kaybolunca bir gök gürültüsü daha oldu ve mübarek Zülfikar yavaş yavaş kayboldu. Sonra hava açtı, kardeşimle eve gittik, olanları babama anlattım. Babam sessizce yerinden kalktı ve ahıra gitti. Çok güzel bir konuşumuz vardı ona seslendi ve “gel seni mübareğe kurban edeyim” dedi. Koç sessizce geldi ve babamın ayaklarının altına yattı” Anlatı, bireyin çözümsüz kaldığı anda gelen olağanüstü bir varlığa ilişkindir. Bu kişinin ya da kişi donunda görünenin, insanlara zor anlarında yardım ettiğine inanılan Hızır olduğu ve anlatıyı da bu merkezde şekillenen bir anlatı olarak kabul etmek mümkün görünmekle birlikte, Zülfikar'ın anlatıda edindiği yer, Ali ve Hızır'a yönelik bilgi kümesinin aynı metin içinde birleştirildiğinin açık ifadesidir.

Hızır'ın, bireyin fiziksel ve ruhsal dünyasındaki etkinliğini gösteren inanç ve bu inanca bağlı pratiklerden biri de “Hızır orucu” olarak adlandırılan üç günlük oruç ve bu sürede yapılan uygulamalardır. Bu uygulama çerçevesinde “Hızır orucu” öncesi bulgurla yapılan ve haşıl olarak adlandırılan yemek, ev içerisindeki boş odalardan birine konur ve üzerine bir örtü

serilir. Ertesi gün yemeğin üzerindeki örtü açıldığında haşılın üzerinde bulunan ize göre boluk, bereket getireceğine inanılan Hızır'ın eve gelip gelmediği tespit edilir. Hızır'ı dolayısıyla kutsal ya da kutsalın görüngülerini yakında görme isteği şeklinde ele alınması gereken bu ritüel dışında Hızır'ın somutlanmasına yönelik kabullerden biri de Hızır'a ait işaretler taşıyan mekanların varlığıdır. Türk kültür coğrafyasının hemen her noktasında benzer söylem ve bağlı mekanları var eden kültürel algılamının Kars ili içerisindeki yansıması Hızır'ın atının ayak izini taşıyan kutsal mekânlardır. Çeşitli istek ve dileklerin gerçekleşmesi amacıyla ziyaret edilen, kurbanlar kesilen bu mekânların büyük bir kısmı, bölgedeki Türkmen nüfusun çeşitli nedenlerle yerleşim birimlerinden ayrılmasına bağlı olarak inanç noktası ve bağlı pratiklerin uygulandığı kutsal bir yer olma niteliğini kaybetmiştir.

2) Ali, Kars Türkmenlerince Aleviliğin piri (K10-K13-K15-K18-K25-K33-K4-K5-K20-K21-K29-K32-K34-K38), Allah'ın arslanı (K1-K7-K8-K57), peygamberin damadı (K1-K57), Hz. Muhammed' den sonra gelen en üstün sahâbi ve halife (K2-K7-K8-K12-K28 K36- K3-K4-K6-K22), şeklinde kabul edilmektedir. "O'na her şey yakışır" söylemiyle çeşitli olağanüstülükleri bünyesinde barındıran ve kutsal bir kişi şeklinde görülen Ali, hakkında en yoğun anlatmanın bulunması yönüyle Türkmen inancının merkezinde yer alır. Belirtilen özellikleri nedeniyle Ali'yle ilgili en temel kabuller şu söylemler üzerinde yoğunlaşmaktadır:

1. Gönüllü ilk Müslüman'dır.
2. Yaşamı olağanüstülüklerle doludur.
3. Halifelik hakkı gasp edilmiştir.
4. Miraç hadisesinde peygamberin karşısına arslan olarak çıkıp, peygamberin hatem yüzüğünü almıştır.
5. Kırklar cemindedir.
6. Ölümünde kendi cenazesini kendi kaldırmıştır.
7. Ölümünden sonra birçok kişinin donunda (Hacı Bektaş-ı Veli) görülmüştür.
8. Bazı kabileler Ali'yi Allah olarak kabul etmektedir.<sup>7</sup>

Yukarıdaki söylemlerden Ali'nin ölümü sonrasında, bedeninin bir deve üzerine konulduğu ancak hem cenazenin hem de cenazeyi taşıyan deveyi çeken kişinin Ali olduğuna dair inanç (K1-K2-K3-K5-K7-K11-K12-K13-K19-K21-K22-K24-K25-K26-K36-K38-K40) Ali'nin ölümsüzlüğünün kabulünü gösteren en temel anlatılardan biridir. Bu nitelikleriyle Ali, hemen her tür pratiğin neden, etken ve sonucunda varlığını hissettirir. Ali'ye verilen bu özellik, inanç mensuplarının ölüme bakışının algılanmasındaki önemli yapı taşlarından biridir.

<sup>7</sup> Bu yönde bir inanış bölgede tespit edilmemekle birlikte "haşa biz öyle düşünmüyoruz ancak ona her şey yakışır" gibi ifadelerle karşılaşılmıştır.

3) On iki imamlardan sonuncusu olarak kabul edilen ve yaşamı, olağanüstü bir yapıyla örülmüş olan Mehdi'ye dair anlatılar ve bilgiler oldukça sınırlıdır. Sözlü kültürden aktarılan ve sıklıkla tekrarlanması nedeniyle hafızalardan silinmemiş olan bu bilgiler daha çok Mehdi'nin ehli beyt soyu olduğu (K4-K7-K25-K27), sırta gittiği (K40), Ali'nin Mehdi olduğu (K1), tekrar dünyaya geleceği (K4-K5-K7-K12-K18-K23-K57), geldiğinde dünyanın alt üst olacağı (K57), uyandığında kıyametin kopacağı (K19), dünyanın tazeleneyeceği (K24) ve Deccal'den sonra geleceği (K27) biçimindedir. Mehdi'nin kayboluşuna ilişkin olarak ise şu bilgiler aktarılır: Ali'nin küçük oğlu Mehdi, Hüseyin'le beraber savaşa gitmek ister ancak Hüseyin, yaşının küçüklüğü ve düşmanın kalabalıklığı gerekçesiyle savaşa katılmasını istemez. Ancak Mehdi tüm ısrarlara rağmen savaşa girer. Savaş sonrasında geri çekilmek zorunda kalarak bir mağaraya sığınan Mehdi (K12-K19) yıldız olur ve göğe çekilir (K12).

Belirtilenlerden hareketle Türkmen kültüründe ölüme bağlı inanç ve bu inançlara bağlı kabul-anatıların yaşamın içerisinde belirleyici bir rol aldığını belirtmek mümkündür. Bu temel ortaklıkla birlikte kendilerini Türkmen olarak adlandıran ve hem dışarıdan bakanlarca hem de içlerinde ortak bir söyleme sahip oldukları düşüncesi baskın olan Türkmenlerin belirli oranda birbirinden farklı söylemlere sahip bir inanç çerçevesi içerisinde bulunduğu görülmektedir. Aynı aile ve yerleşim biriminde dahi birbirinden farklı düşünce ve kabulleri doğuran, bu unsurları dini eğitim veren bir kurumun bulunmaması, dedelik kurumunun kaybolması ve bunlara bağlı olarak cemlerin yapılmamasında aramak mümkündür. Türkmen kültüründe önemli ve ayrıt edici bir yere sahip olan ölüm inancına bağlı kabuller ve bu kabuller çerçevesinde Ali, Hızır, Mehdi ve oniki imam merkezli söylemler, sözlü kültür döneminin yerini elektronik kültür ortamına bırakmasıyla, ciddi oranda kaybolmaya başlamıştır. Buna bağlı olarak edinilen yeni bilginin kabule dönüştüğü kesimlerle arkaik kodların sürdürüldüğü kişi/gruplar arasında çeşitli söylem ve uygulama farklılıkları kendini göstermiştir. Özellikle son yarım yüzyılda yaşanan bu değişim, yakın tarihe kadar yaşayan ve yaşıatılan çeşitli söylem ve pratiklerin günümüz toplum yaşamında yer edinmemesine neden olmuştur.

## KAYNAKÇA

(Aşağıda verilen kaynaklar makalede kullanılmamakla birlikte çalışma gerçekleştirilmeden önce incelenmişlerdir.)

Aydın, Ayhan, (2006). **Akademisyenlerle Alevilik Bektaşilik Söyleşileri**, İstanbul, Hürsan Yayınları

Birdoğan, Nejat, (1994). **İttihat Terakkinin Alevilik Bektaşilik Araştırması (Baha Sait Bey)** İstanbul, Berfin Yayınları,

Bozkurt, Fuat, (2000). **Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik**, İstanbul, Doğan Kitap,

Çamuroğlu, Reha, (1992). **Tarih, Heteredoksi ve Babailer**, İstanbul, Metis Yayınları

Eröz, Mehmet, (1977). **Türkiye'de Alevilik Bektaşilik**, İstanbul, Otağ Matbaacılık

- Fındıkçı, Aydın, (2003). **Kars'taki Yeni Oluşumun Ekonomik, Sosyal ve Siyasi Etkileri**, Ankara, İmaj Yayınevi
- Gölpınarlı, Abdulkaki, (1997). **Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik**, İstanbul, Der Yayınları,
- Gümüüşoğlu, Hasan, (2009). **Temel İnanç Sistemleri, İslam Mezhepleri Tarihi**, İstanbul, Kayıhan Yayınları,
- Köprülü, M. Fuat, (1966). **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,
- Melikoff, İrene, (2009). **Uyur İdik Uyardılar, Alevilik Bektaşilik Araştırmaları**, Çev. Tutan Alptekin, İstanbul, Demos Yayınları
- Noyan, Bedri, (1987). **Bektaşilik Alevilik Nedir**, Ankara.
- Ocak, Ahmet Yaşar, (2000). **Babailer İsyanı**, Aleviliğın Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü, İstanbul, Dergah Yayınları.
- Öz, Baki, (1997). **Alevilik Tarihinden İzler**, İstanbul, Can Yayınları.
- Özkırımı, Atilla, (1990). **Toplumsal Bir Başkaldırının İdeolojisi Alevilik Bektaşilik, Araştırma İnceleme**, İstanbul, Cem Yayınevi.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet, (2003). **Anadolu Aleviliğının Tarihi Arka Planı, (XI-XIII) Asırlar**, İstanbul, Ötüken Yayınları,
- Sinanoğlu, Faruk, (2008). **Türk Kültüründe Alevi Bektaşı Olgusu**, İstanbul, IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Türkdoğan, Orhan, (1995). **Alevi Bektaşı Kimliğı Sosyo-Antropolojik Araştırma**, İstanbul, Timaş Yayınları,
- Üçer, Cenksu, (2005). **Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları
- Yaman, Mehmet, (1993). **Alevilik İnanç-Edeb-Erkan**, İstanbul, Ufuk Matbaası.

### Kaynak Şahıslar

K1 Mustafa Tanyıldızı	Hacıhalil Köyü, Merkez
K2 Ağa Yıldız	Hacıhalil Köyü, Merkez
K3 İpek Yıldız	Hacıhalil Köyü, Merkez
K4 Kenan Tamyıldırım	Hacıhalil Köyü, Merkez
K5 Ahmet Arıdak	Hacıhalil Köyü, Merkez
K6 Abdullah Arıdak	Hacıhalil Köyü, Merkez
K7 Binali Satılmış	Hacıhalil Köyü, Merkez
K8 Gülser Bozkurt	Merkez

K9 Ergün Doğan	Dölbentli Köyü, Selim
K10 Kurbanı Cüce	Büyükdere Köyü, Selim
K11 Nigar Cüce	Büyükdere Köyü, Selim
K12 Hanım Çınar	Yukarı Sallıpınar Köyü, Selim
K13 Murat Çınar	Yukarı Sallıpınar Köyü, Selim
K14 Mülkünaz Yılmazburç	Merkez
K15 Aytekin İviş	Karacaören Köyü, Merkez
K16 Dursun Korkmaz	Karacaören Köyü, Merkez
K17 Melek Naroğlu	Merkez
K18 İskender Meraoğlu	Merkez
K19 Binalı Bingöl	Büyükdere Köyü, Selim
K20 Metin Bozkurt	Dölbentli Köyü, Selim
K21 Yeter Tanyıldızı	Hacıhalil Köyü, Merkez
K22 Mustafa Bulduk	Dölbentli Köyü, Selim
K23 Ali Rıfat Gülcüce	Paslı Köyü, Kağızman
K24 Muhammed Maran	Paslı Köyü, Kağızman
K25 Erdal Gülizet	Paslı Köyü, Kağızman
K26 Ali Nihat Yalçınkaya	Aşağı Sallıpınar Köyü, Selim
K27 Mevlüt Türkdoğan	Laloğlu Köyü, Selim
K28 Nesli Gül Mercan	Laloğlu Köyü, Selim
K29 Temel Karademir	Karacaören Köyü, Merkez
K30 Muharrem Güvenilir	Karacaören Köyü, Merkez
K31 Hüseyin Güvenilir	Karacaören Köyü, Merkez
K32 Dürdane Karademir	Karacaören Köyü, Merkez
K33 Güner Akkurt	Yukarı Kotanlı Köyü, Selim
K34 Türkan Güvenir	Karacaören Köyü, Merkez
K35 Cemal Erdost	Laloğlu Köyü, Selim
K36 Neriman Mercan	Laloğlu Köyü, Selim
K37 Peruze Mercan	Laloğlu Köyü, Selim
K38 Mustafa Mercan	Laloğlu Köyü, Selim
K39 Mustafa Doğan	Merkez
K40 Gülnaz Mercan	Laloğlu Köyü, Selim
K41 Şadiye Gülcemal	Laloğlu Köyü, Selim
K42 Dursun Korkmaz	Karacaören Köyü, Merkez

K43 Celal Aydın	Aşğıkotan Köyü, Selim
K44 Murat Sümbül	Aşğı Kotan Köyü, Selim
K45 İbrahim Bakirel	Hacı Halil Köyü, Merkez
K46 Zeynel Canşili	Hacıhalil Köyü, Merkez
K47 Giray Sel	Hacıhalil Köyü, Merkez
K48 Hanım Bakirel	Hacıhalil Köyü, Merkez
K49 Merdali Almahan	Hacıhalil Köyü, Merkez
K50 Bergüzar Yakut	Çaybaşı Köyü, Merkez
K51 Binnaz Maran	Paslı Köyü, Kağızman
K52 Mirtaze Budak	Paslı Köyü, Kağızman
K53 Zübeyde Güllüçat	Paslı Köyü, Kağızman
K54 Binnaz Ercan	Çaybaşı Köyü, Selim
K55 Rıfat Ercan	Çaybaşı Köyü, Selim
K56 Celal Mercan	Laloğlu Köyü, Selim
K57 Celal Ercan	Çaybaşı Köyü, Selim
K58 Binnaz Ercan	Çaybaşı Köyü, Selim
K59 Hanife Polat	Laloğlu Köyü, Selim

## HZ. ALİ VE YAZ KIŞ YAPRAĞINI DÖKMEYEN KUTLU AĞAÇ

Nazife ÖZDEMİR<sup>1</sup>

### ÖZET

Eski Türk inanç sistemi içerisinde önemli bir yer işgal eden ve Gök Tanrı'yı sembolize eden kutlu ağacın özellikleri arasında yaz kış yeşil kalması, yani, yaprağını hiçbir mevsimde dökmemesi de yer almaktadır. Kutlu ağacın yaz kış yaprağını dökmemesi, onun Gök Tanrı'nın sonsuzluğunu simgelemesini sağlamıştır. Türk toplulukları, kutlu ağacın her zaman yeşil kalmasını nedenlerini çeşitli efsanelerle izah etmeye çalışmışlardır. İslamlaşma sonrasında da yaz kış yaprağını dökmeyen kutlu ağaç inancını devam ettiren batı Türklüğü, ağacın kutsallığını, yeni dinin, yani, İslam'ın temel motifleriyle de izah etmeye, bu kutsallığı yeni din bağlamında meşru bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Bu yazıda, Türkiye Türklerinin, özellikle de Türkmen Alevilerin, yaz kış yaprağını dökmeyen kutlu ağacı Hz. Ali kültü ile birleştirilmesi üzerinde, yaz kış yemyeşil kalma özelliği bağlamında durulmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Eski Türk Dini, İslam, Alevilik, Kutsal Ağaç, Hz. Ali

### HZ. ALİ AND TREE NEVER DROPS LEAVES

### ABSTRACT

The old Turkish system has come up with very important believes, to symbolise our Lord above our Holly tree. Know matter what season we are in, Summer or Winte rour Holly tree leaves will never fall down and will always stay green. This shows that our Lord is always beside us and our Holly tree is endless. Our Turkish people believe that our Holly tree is always going to stay green, to prove this they have wrote many stories. When the Turkish people choose the Islamic religion they still believed in the Holly tree stories. Turkish religions changed many symbols about our Holly tree, new religions appired at the same time, Western Turkish people tried to put a new place for our Holly tree in the Islamic religion. This writing is explaining Turkish people, expecially Tuekish Alevies and there believes in the Holly tree, and know matter what season we are in Summer or Winter that our Holly tree is always going to stay green and never fall down. These believers has come up with Hz Alı culture. These stories are very important for Hz Alı and our Turkish Islamic believers, expecially for Turkish Alevies.

**Key Words:** Old Turkish Religion, Islam, Alevism, Holly Tree, Ali

<sup>1</sup> Gazi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Halk Bilimi Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi

## GİRİŞ

Eski Türk inanç sisteminin en önemli unsurlarından olan ve İslam'a girişle birlikte yeni dinin kutsallarıyla donatılarak kutsallığı sürdürülmeye çalışılan kutlu ağaçların (çam, akçam, sedir, vd.) yaz kış yeşil kalışıyla ilgili çeşitli inanış ve yorumlar mevcuttur. Eski Türk inancında, Gök Tanrı'yı sembolize eden kutlu ağaçların yaz kış yapraklarını dökmemesi, Gök Tanrı'nın sonsuzluk vasfıyla ilişkilendirilmiştir. Kutlu ağaçların yaz kış yeşil kalmalarıyla ilgili diğer bir inanış ya da yorumu, A. N. Anohin'in derlediği bir yaratılış mitinde görebilmekteyiz. Alevi Türkmenlerde, kutlu ağaçlar Hz. Ali kültüyle birleştirilmiş ve yaz kış yeşil kalmaları da Hz. Ali'nin yeşil eliyle ilişkilendirilmiştir. Gök Tanrı inancında Tanrı'nın sonsuzluk vasfıyla izah edilen yaz kış yeşil kalma olgusu, İslami dönemde Alevi Türkmenler arasında Hz. Ali kültü ve onun yeşil eliyle izah edilmiştir. Bu yazı, Müslüman Türklerin ağacın kutsallığına dair inançlarıyla bu kutlu ağaçların yaz kış yapraklarını dökmemesiyle ilgili inanış ve yorumlarını güncelleyerek sürdürme çabalarını, özellikle de Türkiye'de yaşayan Alevi Türkmenleri göz önünde tutularak ortaya koymaya çalışacaktır.

Kutsal ağaç, Gök Tanrı inancının temel direğini oluşturmaktadır. Kutlu ağaç, Gök Tanrı'yı temsil etmektedir ve Tanrı kutunun kaynağıdır. Onun kutlu ağaç mertebesine çıkmasını sağlayan şey, Gök Tanrı'nın sıfatlarını simgeleyen özellikler taşımasıdır. Ağaç kültü üzerine çok önemli bir çalışma hazırlayan Dr. Pervin Ergun'un aktardığı bilgilerden özetleyerek, kutlu ağaç ile Gök Tanrı arasındaki ilişki hakkında şunları söyleyebiliriz (Ergun, 2004: 346-374):

Kutlu ağaç, Tanrı'nın teklifiğini, birliğini temsil etmektedir. Eski Türk inanç sistemi, birlik ya da teklil üzerine kurulmuştur. Bir ve eşsiz olan Gök Tanrı; yaratan, koruyan, ödüllendiren, her şeye gücü yeten sıfatlarıyla her şeyin üzerindedir. Kutlu ağaç da teklifiyle Gök Tanrı'nın bu sıfatlarını sembolize etmektedir. Kutsal ağaç, kendisine sığınılan Gök Tanrı'yı temsil etmektedir. Türk inancındaki kutsal ağacın geniş ve koyu gölgeli olması gerekmektedir. Gök Tanrı, sığınılan ve zorda kalanlara yardım eden yücelerin yücesi varlıktır. Gök Tanrı'yı temsil eden kutsal ağaç da tıpkı Gök Tanrı gibi, sığınılan ve gölgesine sığınanları koruyan tanrısal bir varlıktır. Gök Tanrı, uluların ulusudur ve her şeyin sahibidir. Kutlu ağaç da diğer bütün ağaçlardan daha büyük, daha heybetli, daha gösterişli, daha uzundur. O, bütün ağaçları bünyesinde barındırır. Eski Türk inanç sisteminin Gök Tanrısı, yaratılmamıştır. Doğmamış ve doğurmamıştır. Gök Tanrı'yı simgeleyen kutlu ağaç da tıpkı Gök Tanrı gibi doğurmamış, yani, meyvsesiz olmalıdır. Kutlu ağaçlardan çam, çınar, kayın, kavak, ardıç meyvsesizdir. Gök Tanrı için başlangıç olmadığı gibi son da yoktur. Bu nedenle Gök Tanrı'yı temsil eden varlık da tıpkı Gök Tanrı gibi sonsuz olmalıdır. Yaz kış yaprağını dökmeyen ağaç, bu özelliğiyle, Gök Tanrı'nın sonsuzluğunu ya da ebediliğini simgelemektedir. Kutlu ağaç, tıpkı Gök Tanrı gibi, ölenlerin ruhlarını cennete ya da cehenneme gönderme kudretine sahiptir.<sup>2</sup>

Yaz kış yaprağını dökmeyen ve bu özelliğiyle Tanrı'nın sonsuzluğunu simgeleyen kutlu ağaç, Türkler İslam dinini benimsedikten sonra da kutsallığını sürdürmüştür. Müslümanlaşan Türk

2 Kutlu ağaçların özellikleri hakkında ayrıca bk. (Ergun 2002)



grupları, özellikle de Oğuzlar, İslam öncesi döneme ait olan bu kutsalı, İslam'ın temel bazı simge ve motifleriyle harmanlayarak meşru bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Metin Ergun'un da çok başarılı bir şekilde dikkat çektiği üzere, başı Tanrı katına ulaşan, kökleri Eski Türk inancının şeytanı Erlik'in ülkesine inen kutlu ağacın kutsallığını, yeni dinin, yani, İslam'ın temel simge ve motifleriyle bezeyerek sürdürme çabasının en güzel örneğine "Dede Korkut Kitabı"nda rastlanmaktadır. Kitapta ağaç kültürünün en anlamlı bir şekilde karşımıza çıktığı boy, "Salur Kazanuñ İvi Yağmalandığı Boy"dur. Boyda, kâfirler Salur Kazan'ın oğlu Uruz'u asmak için götürürlerken Uruz, asılacağı ağaçla şöyleşir. Uruz'un ağaca hitabı şu şekildedir:

"Ağaç ağaç dir isem saña erilenme ağaç,  
 Mekke ile Medinenüñ kapusu ağaç,  
 Musa Kelimüñ asası ağaç  
 Böyük böyük sularuñ köprüsi ağaç  
 Kara kara deñizlerüñ gimisi ağaç  
 Şâh-ı Merdân Alinüñ Düldülinüñ eyeri ağaç  
 Zülfikârüñ kınıyile kabzası ağaç  
 Şah Hasan ile Hüseynüñ bişigi ağaç..." (Ergin, 1997: 108-109)

Metin Ergun, bu soylama ve bu soylamanın ağaç kültü inancının İslamî düzlemde, özellikle de Hz. Ali, Zülfikar, Şah Hasan ile Hüseyin isimleri etrafında ne şekilde meşrulaştırıldığı konularında şunları söylemektedir:

"Bu soylamanın buraya kadar olan kısmı, Gök Tanrı inancıyla İslamî inancın çatışmasından ibarettir. Oğuzlar bu dönemde inanç olarak tamamen Müslüman olmuşlardı. Fakat kültürel olarak hâlâ daha şamanizmle karışmış Gök Tanrı inancındaydılar. Uruz, daha ağacın yanına gelir gelmez "Mere kâfir aman, Tanrının birliğine yokdur güman" diyerek inanç ve kültüründeki bu çatışmayı ortaya koyar. Uruz'un kültürünün kodlarında ağacın yeryüzünde Tanrı'nın sembolü olduğu kayıtlıdır. Kültürel hafızası onu bu sembole götürmüştür. Fakat o, artık "Lâ ilâhe illallah" inancındadır. Bu yüzden "Tanrının birliğine yokdur güman" ile söze başlamaktadır. Sonra kültürel kodları onu Gök Tanrı'nın yeryüzündeki sembolüyle İslamî mübareklerini birleştirmeye zorlamıştır. Hemen daha bu "zorlama"nın başındaki "ağaç ağaç dir isem saña erilenme ağaç" sözleriyle tarihî arka plandaki inancıyla hesaplaşmaktadır. Ben seni Tanrı'ya ulaşma vasıtası olarak görmekteydim. Sen benim için Cennet'e gidilen yoldun. Üstelik inancına göre senin adını bile söyleyemezdim. Çünkü sen benim için alelâde bir şey değil, mübarek, kutlu bir şeydin. Bu yüzden sana "ağaç dersem erilenme" düşüncesine gelmektedir. Sonra da belirttiğimiz gibi hafızasındaki bu "kutsal" ile haldeki inancının mübareklerinin bağlantısını kurmaktadır. Yani kültürel hafızası yüzünden onu tam olarak terk edemiyor. Ve bunu "Mekke ile Medine'nin kapusunun, Musa kelimin asasının, Şah-ı Merdan Alinüñ düldülinün eyerinin, zülfikaruñ kınının, Şah Hasan ile Hüseynüñ bişiginin" ağaç olmasıyla delillendirmektedir." (Ergun 2002: 142)

“Dede Korkut Kitabı”ndan alınan bu örnekle Metin Ergun’un örnek üzerindeki yorumları da göstermektedir ki, Müslümanlaşan Türkler, ağaç kültü inancını yeni dinin kutsallarıyla donatarak meşru bir zeminde yaşatmaya çalışmışlardır.

Yukarıda da ifade edildiği üzere, eski Türk inanç sisteminde kutlu olarak görülen ağaçların yaz kış yapraklarını dökmemeleri, bu ağaçların Tanrı’nın sonsuzluğunu temsil etmeleriyle izah edilmiştir. Yani, kutlu ağaçlar, diğer özelliklerinin yanı sıra, yaz kış yapraklarını dökmemektedir ve bu da Tanrı’nın sonsuzluğunu simgelemektedir. Güney Sibiryâ bölgesinde yaşayan Türk toplulukları arasından derlenen kimi yaratılış mitlerinde, kutsal çam, sedir, ladin ve ardıç gibi ağaçların neden hem yazın hem kışın yemyeşil kaldıkları izah edilmeye çalışılmıştır. Bu yaratılış mitlerinden birisi, A. V. Anohin tarafından Altay Türkleri arasından derlenip yayımlanmıştır. Yaratılış mitinde çam, sedir, ladin ve ardıç gibi kutlu ağaçların neden hem yazın hem kışın yemyeşil kaldıkları, yapraklarını dökmedikleri hakkında şunlar söylenmiştir:

“Ülgen insan vücudunu yarattıktan sonra yüce tanrı olan ‘Kuday’a yarattıkları için can istemeye kuzgunu göndermiş. Kuzgun da gökyüzüne uçup gitmiş. Kuday kuzguna Ülgen’in istediği canları vermiş. Kuzgun onları gagasıyla sıkıca tutup geri yola koyulmuş. Yol uzunmuş, kuzgun da acıkmış. Kuzgun yeryüzünde uçarken bir deve leşi görmüş. Açlık onu leşe doğru çekmekteymiş, ama o dayanmış ve leşin yanından geçerek yoluna devam etmiş. Neredeyse açlığını unutupmuş, ama birden bir at leşi ile karşılaşmış. Açlık daha da kuvvetli hissettiriyormuş kendini. Lakin kuzgun bu leşi de geçmiş, ancak gücünün azalmaya başladığını fark etmiş. Kuzgun, yorgun kanatlarını gererek uçmaya devam etmiş ve üçüncü leşle karşılaşmış. Yerde yatan bir inek leşinin mavi gözleri kuzgunu öylece cezbedip kendine çekmekteymiş ki, işte o an kuzgun kendini tutamamış ve sevinçten ‘Ah! Ne güzel gözler!’ diye bağırmaya başlamış. Gagasındaki canlar düşmüş ve çamlar, sedirler, akçamlar, ladin ağaçları, ardıç gibi iğne yapraklılar ormanının üstünde dağılmış. Bundan dolayı bu ağaçlar kışın da yazın da yeşerir olmuş...” (Anohin, 2006: 20)

Anohin’in aktardığı metinde de, Türkler tarafından kutsal ağaçlar kategorisine dahil edilen çam, sedir, ladin gibi ağaçların yaz kış yaprağını dökmemesi doğrudan Tanrı ile ilişkilendirilmiştir. Kuday’ın Ülgen tarafından yaratılan ilk insanlar için gönderdiği canlar, karganın gagası arasından düşmüş ve bugün de kutsal kabul edilen ağaçların üzerine saçılarak onların her daim yemyeşil kalmalarına sebep olmuştur.

Ağaç, Alevi Türkmenler arasında kutsallığını, Dede Korkut Kitabı’nda anlatılan güncelleme ve meşrulaştırma çabalarına benzer bir şekilde İslami motifleri de içine alarak bugün de sürdürmektedir. Bilindiği üzere, Alevi Türkmenlerin İslam anlayışında Allah ve Hz. Muhammet’le birlikte “Allah’ın Aslanı” olarak nitelendirilen Hz. Ali’nin de çok önemli bir yeri vardır. Alevi Türkmenler, kutsal ağaç inancını, kült düzeyine çıkardıkları Hz. Ali ile birleştirmişler ve kutsal kabul ettikleri ağaçların (çam, vb.) yaz kış yemyeşil kalışını, Hz. Ali ile açıklamaya çalışmışlardır. Alevi Türkmenlerde ağaç kutsaldır ve Tanrı’nın emanetidir. Bu kutsal emanete sonuna kadar sahip çıkan Alevi Türkmenler, kutsal olarak kabul ettikleri ağaçların yaz kış yapraklarını dökmeyen yeşil kalmalarının en önemli nedeni olarak Hz.

Ali'nin yeşil benli elini göstermektedirler. "Allah'ın Aslanı" Hz. Ali, kutsal ağaçlara dokunmuş ve ağaçlar bu nedenle yemyeşil kalmıştır. Bu inancın uzantılarını Hacı Bektaş Veli'de de görmek mümkündür. Hacı Bektaş'ın elinde Hz. Ali'nin emaneti olan yeşil ben vardır ve bu yeşil ben kutlu ağaçlara da hayat vermektedir.

Yaz kış yaprağını dökmeyen kutlu ağaç ile Hz. Ali arasındaki ilişkiye dair inancın bir yansımasını, Çorum ili merkezine bağlı Üçköy Köyü'ndeki "Ali Kayasının Çam"la ilgili inanış ve rivayetlerde görmek mümkündür. Köyde, ağacın yaz kış yemyeşil kalması Hz. Ali'nin yeşil benli eline bağlanmaktadır. Köyde yaşayan Gülbeyaz Yanardağ'dan 2004 yazında yapılan bir görüşme sırasında "Ali Kayasının Çam"la ilgili şu bilgiler tespit edilmiştir:

"Hiçbir kozalağını, çubuğunu vermez. Buradan bir çubuk götürüldüğünde o çubuk ateş olup yanıyor. Gece yarısı da olsa o çubuğu geri getirip bırakıyorlar. Bir çubuğunu, bir kosağını vermez, ateş olup yanıyor. Çamın yanında bir hamile kadın elini beline koysun veya herhangi bir yerine elini değsin hemen nişan bırakıyor. Buradan geçerken itikat etmediği zaman, hamile olduğu zaman elini neresine koysa oradan bir belirti, nişan veriyor. Ali Kayası'nın üzerinde izler vardır. Hz. Ali'nin Düldül'ü bastığı yeri iz etmiş. Biz, o izi gelir öperiz, ziyaret ederiz. Hz. Ali, kürekle taşı yukarıdan atmış. Kürek izi görülüyor. Biz orada dilek için taş çiftleriz. Dilek dileriz. Dileğimiz kabul olduğu zaman mum yakarız veya tavuk keseriz. Ya da kurban keseriz. Milcan, Hz. Ali'ye kuyu kazmış. Hz. Ali Düldül'üyle bu yoldan gidermiş. Milcan, bu yolda Hz. Ali'ye kuyu kazayım, içine düşüp ölsün diyor. Milcan, kuyuyu çok derin kazıyor. Hz. Ali'nin geleceği saatleri bilirmiş. Kuyuyu kazması bitince eğilip kuyuya bakıyor yeteri kadar derin olmuş mu diye. Bakarken tepesinin üstüne düşüyor, dışarı çıkamıyor. Hz. Ali, nerede var, nerede yok yetişiyor, Düldül'ü ile kuyunun etrafında dolaşiyor. "Ya Milcan!" diyor. "Az kazsan, uz kazsan da çıkacağın kadar kazsan ne var!" diyor. "Kuyu kazdın bana, derin kazdın sana!" diyor. Bize göre Hz. Ali hala yaşıyor. Ali Kayası'nın oradaki çamın sırtındaki ur var ya ... Palabıyık Köyü'nden bir kız hamileydi, oraya kurban getirdi. Doğurduğu çocuğun sırtında aynı o ur var. Sarkoğlan Köyü'nden birisi, boyunduruk derlerdi evvel, boyunduruk yaparım diye oradan bir çam dalı almış götürüyormuş. Kaya dibine kadar dalı götürünce asılmış çam gelmemiş. Bir daha götürmemiş. Geri dönüp dalı bırakmış da öyle gitmiş evine."

## SONUÇ

Yukarıdaki tespitlerden de anlaşılacağı üzere, eski Türk inanç sisteminde önemli bir yer işgal eden ağaç kültü, İslamlaşma sonrasında da önemini sürdürmüştür. İslamlaşan Türkler, İslam öncesine ait inanış unsurlarını yeni dinin, yani, İslam'ın temel motifleriyle de bezemişler ve bu inançlarını meşru bir zemine oturarak sürdürmüşlerdir. Yaz kış yapraklarını dökmeyen kutsal ağaç, Tanrı'nın sonsuzluğunu sembolize etmiştir. Anohin'in aktardığı yaratılış mitinde çam, sedir gibi kutsal görülen ağaçların neden yaz kış yapraklarını dökmedikleri, Kuday'ın insanlar için gönderdiği canların orman üzerine serpilmesi ile izah edilirken Alevi Türkmenlerde bu durum Hz. Ali kültü ve Hz. Ali'nin yeşil benli eliyle izah edilmiştir. Görüleceği üzere, kutsal ağaç, Gök Tanrı inancında da İslam inancında da Türkler açısından büyük önem arz etmiştir ve Türkler, bu kutsallığı yeni dinin temel motifleriyle birleştirerek

meşru bir zemine oturtmuşlardır. Bu meşru zemine oturtma çabalarının en eski örneğini yazılı kültür ortamı bağlamında Dede Korkut Kitabı ortaya koymuştur. Alevi Türkmenler de ağaç kültü inancını, inanç sistemlerinin en önemli kültlerinden Hz. Ali ile birleştirerek meşru bir zeminde günümüze kadar sürdürmüşlerdir.

### KAYNAKÇA

- ANOHİN, A. V., (2006), **Altay Şamanlığına Ait Materyaller**, (çev. Zekeriya Karadavut ve Jannet Meyermenova), Konya: Kömen Yayınları.
- ERGİN, Muharrem, (1997), **Dede Korkut Kitabı-I (Giriş-Metin-Faksimile)**, 4. b., Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ERGUN, Metin, (2002), “Türk Ağaç Kültü İnancının Dede Korkut Hikâyelerindeki Yansımaları”, İslamiyet Öncesi Türk Destanları, (hzl. Saim Sakaoglu-Ali Duymaz), İstanbul: Ötüken Neşriyat
- ERGUN, Pervin, (2004), **Türk Kültüründe Ağaç Kültü**, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

“Ali Kayasının Çam”la İlgili Bazı Fotoğraflar:



## İRAK-DİYALE İLİNİN HANEKİN İLÇESİNDE ZİYARET YERLERİ (KUTSAL MEKÂNLAR) VE BU YERLER ETRAFINDA OLUŞAN İNANÇ VE PRATİKLERDE ESKİ TÜRK İNANÇLARININ İZLERİ

Necdet Yaşar BAYATLI<sup>1</sup>

### ÖZET

Tarih boyunca Irak coğrafyası, Türk devletlerinin önemli bir parçasını teşkil etmiştir. Bu coğrafyada Abbasi'ler, İlhanlılar, Celayirliler, Karakoyunlular, Akkoyunlular ve Osmanlılar olmak üzere altı büyük Türk devleti kurulmuştur. Birinci Dünya Savaşı'ndan bu yana Türkiye'den uzak düşen ve nüfusları iki ile iki buçuk milyon civarında tahmin edilen Irak Türkmenleri, Kerkük başta olmak üzere Irak coğrafyasının çeşitli yerleşim birimlerinde yaşamaktadır. Bu yerleşim birimlerinden biri de Diyale ilinin Hanekin ilçesidir. Bu ilçede halk tarafından çeşitli niyet ve dilekler için ziyaret edilen makam, yatır ve kutsal mekânlar bulunmaktadır. Veli, sahabe, imam ve ermiş kişilere ait olan bu kutsal mekânlara gelen ziyaretçiler, kurban kesmek, adak adamak, kına sürmek, saç saçmak, bez bağlamak, kilit takmak, taş dolandırmak vb. gibi bir takım pratik ve uygulamalar icra etmektedir. Söz konusu pratik ve uygulamalar, eski Türk inançlarından olup günümüzde daha çok İslami motif ve unsurlarla süslenerek yaşatıldığı görülmektedir. Bu çalışmada adı geçen ilçede bulunan ziyaret yerleri ve bu yerler etrafında oluşan inanç ve icra edilen pratik ve uygulamalarda eski Türk inançlarının izleri üzerinde durulacak ve söz konusu mekânlar (yatır ve makamlar) hakkında bilgi verilecektir. Bununla birlikte çalışmanın sonunda saha çalışması sırasında çekilen fotoğraflar eklenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Irak Türkmenleri, Hanekin, Eski Türk İnançları, Ziyaret Yerleri

### TRACES OF ANCIENT TURKISH BELIEFS ABOUT THE "HOLY-PLACES" IN THE PROVING DIYALE AND ITS DISTRICT "HANEKIN" IN IRAK

### ABSTRACT

The geography of Irak built up one of the important part of Turkish States in the history. It was established on that geography (region) six big states, which were called: Abbasiler, İlhanlılar, Celayirliler, Karakoyunlular, Akkoyunlular and Osmanlılar. Iraqi Turkmens, who located far from Türkiye since the I. World War, and whose population is estimated as 2 and 2.5 million lives today mainly in Kerkük and different Iraqi geography. And one of those places of settlement is the district Hanekin joined to the proving Diyale. In that district

<sup>1</sup> Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Edebiyatı Programı Doktora öğrencisi. najdatmurat@yahoo.com

“Hanekin” there are some saints and as well as holy places, which are visited by the people living around this region, by means of being accepted their wishes (by God). The visitors, who come to these holy-places, where the graveyards of saints, od sahabe, leaders of İslam-religion are usually located, do some kind of religious practice, like immolating of a sheep as a sacrifice, applying henna, putting a lock and soon. All of these above mentioned actions are actually arising from the ancient turkish beliefs, but today, it seems that these traditional, rituels and beliefs are mostly adorned whit the İslamic Religion-Motives and let live forever.

In this study the visiting of holy-places and the traces of belifs, which are widespread in that district Hanekin are presented and clarified in details.

In addition to this, the photos, which were taken during the regional visits will be attached at hte and of study.

**Key Words:** İraqi Turkmens, Hanekin, Ancient Turkish Beliefs and Tradations, Visiting Holy-Places.

## GİRİŞ

Ziyaret, sözcük anlamı olarak “Görmeye gitme, görüşmeye gitme, gidilme” anlamında kullanılır. Ziyaretgâh ise “Ziyaret yeri, türbe, kabir, mezar” anlamlarına gelir. (Devellioğlu 2004: 1190). Yatır, türbe, ziyaret, dede veya baba mezarı gibi çeşitli adlarla anılan ve çoğunlukla kendilerine veli, evliya, eren, ermiş, âbit, zâhit, âlim, seyit, şeyh, gazi, pir, dede, baba, abdal yahut şehit gibi çeşitli isim ve sıfatlar verilerek, manevi güç ve meziyetlerine inanılan kişilerin yattıkları kabul edilen yerlere denir. Belli dilek, istek ve muratla yapılan ziyaretler ve bu çerçevede oluşmuş bulunan inanç ve uygulamalardır (Günay vd.1996:10-11).

Ziyaret yerlerinin incelenmesinde sadece şimdiki İslam dininin inancı değil, daha önceki inanç sistemlerinin de etkili olduğunu belirtmek gerekir. Türk kültüründe ziyaret yerleri çok çeşitlilik arz etmektedir. Eski Türk dinini de incelendiğinde adak adamak, dilek tutmak vb. için ziyaret edilen ziyaret yerleri ve bu ziyaret esansında icara edilen inanç ve pratiklerin çeşitlerinde günümüzle çok farklılık göstermediği, aksine birçok benzerlik olduğu görülmektedir. Bu inanç ve pratik şekilleri geçmişten günümüze çeşitlilik göstermekle bu çeşitlilik, kutsal sayılan dağ, taş, kaya, toprak, ağaç, su, ateş gibi unsurlara dilekte bulunulması ve dileğin gerçekleşmesi için adak adanması veya kutsal kabul edilen varlığa kan akıtılması, kurban kesilmesi şeklindedir.

Türklerin, İslamiyet’i kabul etmesinden sonra da halkın yatırlara gidip dua etmesi, şifa dilemesi, niyaz etmesi, “Allah’ın sevgili kulları olan ve Allah’a sözü ve nazı geçebilen evliyanın yardımını dilemek” şeklinde açıklanmaya çalışılmıştır. Böyle bir açıklama eski inanışlarla bağı olan uygulamaları İslamî kurallara uyması da uygun hale getirmektir (Eröz;1992:103, Artun;2007:104).

İslamiyet döneminde ata mezarlarını ziyaret, onlara hürmet gösterme, mezarlar koruma devam etmekte, ayrıca, güçlükler karşısında yatırlardan medet olacağı inancı sürmektedir. Evliya, ermiş, veli ve benzeri adlar altında ziyaret edilen ata mezarları, türbeler, çaresiz kalmış insanlarımızın bir ümit kapısı olarak eski fonksiyonu korumaktadır (Kalafat;1999:72). Kutsal kabul edilen bu yerlerden alınan taş, toprak, su gibi nesnelere dokunmak, üzerinde taşımak, içmek, üzerine dökmek şeklinde aracı olarak kullanılmaktadır. Bu mekânlardan psikolojik rahatsızlıklar için de şifa kaynağı olarak görünmektedir.

Bu çalışmada Irak'ın başkenti Bağdat'ın 184 km kuzey doğusunda yer alan ve Türkmenlerinin yoğun olarak yaşadıkları yerleşim birimlerinden Diyale ilinin Hanekin (bk. Bayatlı;2009:42-43) ilçesinde halk tarafından çeşitli dilek, murat ve niyetler için ziyaret edilen ve içinde başta adak adamak, dilek tutmak olmak üzere birçok pratik ve uygulama icra edilen ziyaret yerleri üzerinde durulacaktır.

Bu ziyaret yerlerinin ilki ilçenin kuzey tarafında **Hazret-i Musa El Kazım**'ın torunlarından olan **Baba Mahmut Yatırı**'dir. Halk tarafından çeşitli dilekler için ziyaret edilen bu yatırı, yüksek bir tepenin üzerinde olup yeşil bir kümbeti vardır. Yatırın mezarı üzerinde üçtaş var; muradının gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini öğrenmek isteyen ziyaretçi, bu taşları üst üste koyup onu dolandırmaya çalışır. Bu üçtaş düşmeden dolanırsa muradın gerçekleşeceğine, düşerse gerçekleşmeyeceğine inanılır. Bununla beraber halk çeşitli dilekler için yatırın etrafındaki demir kafese bez bağlar. Kismetini açmak isteyen genç kızlar, yatırın demir parmaklı kafeslerine kilit takar. Hastalar, üç hafta üst üste çarşamba günleri ikindi namazından sonra buraya gelirlere iyileşeceklerine inanırlar. Halk özellikle bayramın dördüncü günü ve Nevruz'da buraya akın eder, kurban keser ve şenlikler yapar. Tepenin altında Kakailere<sup>2</sup> ait bir mezarlık bulunmaktadır. Bu pratiklerden öyle anlaşılmaktadır ki İslamiyet'ten önceki inanç ve pratikler İslami bir kılıkla yaşatılmaktadır.

İlçede bulunan bir diğer ziyaret yeri **Hidrellez "Xıdırzında"** Makamı'dır. Bir akarsuyun yakınında yer alan makam, bir yeşil kümbetten ibaret olup Masfa/neftxane semtindedir. Halk çeşitli dilekler için burayı ziyaret eder. Dilek tutmak için makamın yakınındaki suya üç gün üst üste akşam saatlerinde gelip, herhangi bir karton veya nesnenin üzerinde üç tane mum yakar ve kartonu suya salar; böylece dileğin gerçekleşeceğine inanılır. Makamın etrafında

2 **Kakai**, sırrı batını bir düşünce sistemi olmasına rağmen, mensupları kendilerini bir mezhep olarak kabul etmekte ve Aliüllahilerden olduklarını söylemektedirler. Bağdat ve Irak'ın kuzeyinde ve kuzey doğusunda yer alan Süleymaniye, Kerkük, Tuzhurmatı, Dakuk, Hanekin, Kifri vb. gibi yerleşim yerlerinde yaşamaktadırlar. Bu grup bazen Müslümanlara kız verir; ancak Müslümanlardan kız almaz. İnanç sistemleri Şiilere yakınlık arz ettiği için Müslümanlaşanları da Şii mezhebine girer. Kakailerin kendi mezhepleri hakkında veya bağlı oldukları inanç sistemi hakkında fazla bilgi vermedikleri için bağlı buldukları inançları tam olarak aydınlığa kavuşmamıştır. (Bk. Ali Zeynel, **Kakaiyye Hareketi**, (Yüksek Lisans tezi) Ankara, Ank. Ün., Sos. Bil. Ens. 2004). Kakailerin bir kısmı **Seyit** ailesine mensup olduğunu iddia eder ve Türkmen olduğunu da kabul ederken, bir kısmı da **Bava** ailesine mensup olup kendisini Kürt olarak kabul eder. Diyale ilinin en büyük ilçelerden birisi olan Hanekin ilçesinde Seyit Kutbeddin ailesi ve Bavalılar ailesi olmak üzere iki Kakai aşireti bulunmakta, ilk aile kendini Türkmen olarak kabul ederken diğer aile kendini Kürt kabul etmektedir.

bir mezarlık vardır. Bu mezarlığa daha çok Şii mezhebine bağlı halk kesimi ölüsünü gömer. Kümbetin kapısında renkli “kırmızı, yeşil, mavi, sarı” bayraklar asılıdır.

Hanekin ilçesinin İmam Abbas semtinde bulunan ve **Hazret-i Ali**'nin oğlu **Hazret-i Abbas**'ın yatırı olduğuna inanılan bir yatır bulunmaktadır. Yatırın üstünde yeşil bir kümbet var; kümbetin içinde bir kuyu vardır. Kuyunun yanına varmak için kırk payeli bir merdivenden inmek gerekir. Halk çeşitli dilekler için buraya gelir, kuyuya yaklaşabilmek için kırk merdivenden indiğinde bir yılan çıkıp ona zarar vermeden derisini değiştirirse muradının gerçekleşeceğine inanılır. Kümbet fazla yüksek olmayan bir tepenin üzerindedir. Tepenin aşağısında ise eskiden beri bir mezarlık vardır. Bu mezarlıkta özellikle Kakailer ölümlerini gömerler. Halk, bayramın 3. günü ve Nevruz'da buraya gelir hem makamı ziyaret eder hem de pikniğini ve eğlencesini yapar.

İlçenin batı tarafında yer alan ziyaret yerlerinden biri de **Alemdar Yatırı**'dir. Yatır, İslam Fütuhâtı sırasında İslam sancağını taşıyan Huzeyfe Bin El Yemani isimli sahabeye aittir. Adı geçen sahabe, İslam sancağını/bayrağını taşıdığından ona bu isim verilmiştir. Yeşil bir kümbetin altında mevcut olan bu mezar, halk tarafından çeşitli dilekler için ziyaret edilmektedir. Özellikle evlenmek isteyen genç kızlar, üç hafta üst üste cumartesi günleri ikinci namazından sonra yatırı ziyaret ederlerse kısmetlerinin açılacağına inanılır. Ayrıca mezarın üzerinde üçtaş var; dilekte bulunan kişi, dileğinin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini öğrenmek isterse, bu taşları üst üste koyup onu dolandırmaya çalışır. Bu üçtaş düşmeden dolanırsa muradın gerçekleşeceğine, düşerse gerçekleşmeyeceğine inanılır. Yatırın etrafında Türkmenlere ait bir mezarlık vardır.

Yukarıda adı geçen yatır ve makamlara psikolojik rahatsızlığı olan veya kötü, görünmez varlıklar tarafından çarpıldığına inanılan hastalar götürülür; bazen bir gece boyunca bazen birkaç saat veya birkaç gün yatırın mezarına veya demir parmaklıklarına bağlanır. Hasta transa (vecde) girerek kendinden geçerse söz konusu varlıkların kötülüklerinden kurtulup iyileşeceğine inanılır. Hasta iyileştikten sonra yatır veya makamda bir kurban kesilir ve eti oradakilere dağıtılır ve yoksul insanlara para verilir. Bu pratiğin Şamanlıktan geldiği düşünülmektedir. Bilindiği gibi Şamanist Türkler, hastanın kötü ruhlar tarafından çarpıldığına inanır. Dolayısıyla bu kötü ruhların etkisinden temizlenmek ve bunları kovmak için bir şaman çağırılır ve bir ayin düzenlenir. Bu ayinler sırasında şaman/kam gökteki varlıklarla veya genellikle gözle görünmeyen ruhlar dünyasıyla insanoğlu arasında ilişki sağlayan şaman bir deli gibi oynar da oynar... Sonra sakinleşerek yumuş bir ilahi çalar ve söyler... Sonunda ne bilmek istemişse hepsini bilmiş olur: hastalığın nedeni nedir ya da kimdir? Sonra da cinlerden, hastalığı sağlatması için kendine yardım edeceklerine dair söz aldığı söyler. İşte günümüzde de bu yatır ve makamlara hasta olan kişilerin transa geçmesi de şamanın transa geçmesine benzemektedir (bk. İnan;2006: 97-119, Yörükân;2006:68-84, Çoruhlu; 89-92, Beydili;509-526).

Sözü edilen yatır ve makamlarda herhangi bir niyet veya dilek için yaptırılan muskalar, genellikle yeşil bazen de beyaz bir kumaşla sarılır ve ilgili kişinin bir yerine bağlanır. Bazen



de bu muskalar bir sürahi veya bir tas suya koyulur; su içilince hastanın veya sorunlunun iyileşeceğine inanılır. Bu pratik, su kültü ile alakalı olsa gerektir.

Bu makam ve yatırların duvarlarında kınalı ve kanlı avuç izlerinin bulunması dikkat çekmektedir. Bilindiği gibi kına, Türk inanç sisteminde adanmış olmanın işaretidir. Bunun içindir ki asker adayına, kurban edilecek hayvana, evliliğe aday olan gençlere kına yakılır. Belki de ihtiyarların saç kınası ahiret adaylığı anlamındadır (Kalafat;1998:126). İlçede bulunan yatır ve makamların duvarlarında bulunan bu izlerin neden var olduğu türbedarlarından sorduğumuzda, *“Bazı kadınlar bir niyaz veya bir niyet için buraya gelerek avuçlarına kına sürüp duvarlara yapıştırır. Böylece muratlarına erişeceklerine inanılır. Bazen de daha önceden yatıra gelip belli bir dilekte bulunan ve daha sonra dileği gerçekleşen kişi, yatırın etrafında veya avlusunda kurban keser ve elini kurbanın kanına sürerek yatır veya makamın duvarına yapıştırır.”* Cevabı alınmıştır. Kurban kesme geleneği eski Türk inanç sisteminde ata ruhları ile göğün çeşitli katlarında bulunan kurtarıcı ve koruyucu iyelere ve yeraltı katlarında bulunduğu inanılan şerir ruhlara, muayyen zamanlarda, onları razı etmek, yardım ve medet istemek, kötülüklerinden uzak durmak amaç ve inancıyla kanlı veya kansız kurbanlar sunulmuştur. Bu kurban ve saçların sunumu belli zamanlarda düzenlenen ayinlerde kam-şaman aracılığı yapılmıştır. Hatta günümüzde ilçede bulunan yatır ve makamlarda olmak üzere Irak Türkmen coğrafyasında mevcut olan birçok ziyaretgâhta dileği gerçekleşenler çeşitli lokum, çikolata vb. şeker türleri yatırın sandukası üzerine saçarlar. Bu saçı saçma geleneği eski Türklerden günümüze kadar gelmiş değişik bir saçı türüdür (kansız kurban). Saçı, kansız kurbanlar insan, hayvan ve balıklar gibi canlı varlıkların dışında Tanrılara sunulan diğer hediyeleri kapsar. Bu hediyeler insanların sahip oldukları ve üretebildikleri her türlü gıda maddesi nevinden şeylerdir. Saçı mahiyet itibarıyla, muhtelif olağanüstü güçlere sahip olduğuna inanılan iye ve ruhlara sunulan ve onlar adına, onların rızasını ve yardımını kazanmak için dağıtılan cansız nesnelere verilen bir isim olup öz itibarıyla bir cins kurbandır (bk. Kalafat;1999:117-118, Bekki;1996:16-26).

İlçede korkan, ağlayan ve uyumayan çocuklar, Seyit Abdullah Tekkesi'ne götürülür. Tekkede onlara bir dua “muska” yazılır. Yazılan muska kimi zaman suya batırılarak çocuğa içirilir, kimi zamanda onun başının altına veya elbisesine takılır.

Bilindiği gibi eski Türkler tabiatta bir takım gizli kuvvetlerin varlığına inanmışlardır. Dağ, tepe, kaya, vadi, ırmak, su kaynağı, mağara, ağaç, orman, volkanik göl, deniz, demir, kılıç vb. bunlar aynı zamanda birer ruh olarak telakki edilmiştir (Kafesoğlu;2004:302). Hanekin ilçesinin Hamidiyye Mahallesi'nde günümüze kadar evler arasında dimdik bir hurma ağacı bulunmaktadır. Bu hurma ağacı ile ilgili birçok rivayet vardır. Bunlardan birisi şöyledir; Eskiden bu mahalle bağ imiş. Sonradan kırklı yıllarda evler yapılmaya başlanmış. Bütün ağaçlar kesilmiş. Sıra bu ağaca geldiği zaman ona dokunduklarında kadının bağırmasına benzer bir ses çıkmış. Birkaç defa kesmeyi denmişler ancak, aynı ses çıkınca korkmuş ve bırakmışlar. Günümüzde bile bu ağaç tek başına mahallede durmakta ve ona kutsal bir ağacın gözüyle bakılmaktadır. Aynı ilçede mübarek ve murat ağaçlardan sayılan diğer bir ağaç

ilçemin Tayyarahane semtinde bulunmaktadır. Bu ağaca “Dane Kullane” adı verilmektedir. Rivayetlere göre, eskiden hamile kalmak isteyen kadınlar bu ağacı ziyaret edip bezler bağlıyorlar. Ayrıca hasta çocuklarını da bu ağacın yanına götürüyorlardı.

Mukaddes kabul edilen söz konusu yerlere, pek çok kimse, çocuk sahibi olmaktan yakınlarının, kendisinin veya hayvanlarının hastalıktan kurtulup şifa bulmasına; çocuğunu evlendirmekten, mal mülk sahibi olmaya; evlatlarının yaşaması için niyazda bulunmaktan, yolcusunun sağ-esen dönmesine kadar muhtelif dileklerle ziyaret gitmektedir (Özkan;1993:740).

Yapılan alan araştırması sırasında bu ziyaret yerlerine daha çok yaşlı, eğitimsiz ve maddi açıdan gelir seviyesi düşük olan kadınların geldiği tespit edilmiştir. Bununla birlikte kültürlü, tahsilli ve toplumun çeşitli tabakalarından insanlara da rastlamak mümkündür. Ancak şunu belirtmekte fayda vardır; teknolojinin ve ulaşım imkânlarının gelişmesi ve yaygınlaşması, birtakım ziyaret yerlerinin kullanılmamasına veya çok az bir şekilde kullanılmasına neden olmuştur. Çok önceleri tıbben karsısında aciz kaldığı bir hastalık veya insanların ulaşım imkânlarının kısıtlı olması dolayısıyla başvurulmuş ziyaret yerlerine, bugün ihtiyaç olmadığından pek yoğun bir ilgi gösterilmemektedir.

Bu ziyaret yerlerine gelen ziyaretçilere buraya niçin geldiniz sorusuna genellikle şu cevaplar alınmıştır:

Her çeşit murat, niyet ve dilek; çocuk sahibi olabilmek; (Evlenmeyen kız ve erkekler) Evlenmek, evlendirmek, boşanmak; Hastalık (Kekeleyenler, topallayanlar, görmeyenler, konuşamayanların iyileşmesi) ve kötülüklerden kurtulmak, tıbben ilacı bulunmayan hastalıklara şifa bulmak; Yeni doğan veya hastalanan çocuğun yaşamasını dilemek, yaramaz ve uslu durmayan çocukları uslandırmak; Ev bark, araba, dükkân sahibi olabilmek; bir tehlike veya bir felaketten kurtulmak; sınıf geçmek ve sınavları başarmak; zengin olmak, işin düzelmesi ve rızkın bol olup hayırlı bir şekilde geliştirmek; kayıp eşyayı bulmak, herhangi bir engelden veya belalı kazadan kurtulmak; kolay doğum yapmak (hamile kadınlar); mahkemede devam eden bir davayı kazanmak, hapiste yatan bir yakının kurtulması için dua etmek; çocukların veya uyku sorunu yaşayan olgun insanların rahat uyumalarını temin etmek; üzüntüden, kederden kurtulmak, seyahat etmek; askere veya uzak bir yere giderken hayırlı yolculuklar dilemek; yolcusunun veya uzak bir yerde yaşayan bir sevgili, kardeş, koca vb.nin gelmesini istemek; fena yollardan şeytanın şerrinden uzak durmak, çocuklarının erken yürümesini dilemek, kocanın veya evladın alkolden, kumardan ve başka kötü huy ve işlerden vazgeçirmek, işe girmek, tayin olmak için gelindiği şekilde cevaplar alınmıştır.

**Sonuç** olarak, Hanekin'deki adak ve ziyaret yerlerinde uygulanan pratik ve uygulamaların çoğunun İslâm dini ile paralel olarak uzun süredir yasayan eski Türk inançlarının bu ilçede devam ettiği görülebilmektedir. Ancak bu inançlar, eski seklini olduğu gibi muhafaza etmekten ziyade, daha çok İslâmî motif ve unsurlara bürünmüştür. Bu duruma, ilçedeki değişik kültürlerin ve sonradan kabul edilen dinin özelliklerinin neden olduğu söylenebilir. Değişimi sağlayan unsurlara rağmen halk arasında eski Türk inanışlarına ait olup Müslümanlık

ile bağdaştırılan zaman içinde de sadece İslâm'a ait olduğu düşünülen birçok inanç, pratik ve uygulama vardır. Karşılaşılan en ilginç durum, Eski Türk inançlarından olan birçok unsurun İslâmî açıdan açıklanmaya çalışılmasıdır. Mesela, yatırların üstündeki taşlardan dilek tutma, ateş yakma, kurban kesilip kanları yatırım duvarlarına sürme, kutsal olarak kabul edilen ağaçlara bez, paçavra bağlamak, mezarın demir parmaklıklarına kilit takmak, yatırım suyundan içmek vb. pratikler eski Türk inanç sisteminden günümüze kadar gelmiş pratiklerdir.



*Baba Mahmut Sandukası*



*Baba Mahmut Yatırımın duvarlarında bulunan kınalı avuç izleri*



*İmam Abbas Yatırı'nın duvarlarında bulunan kınalı ve kanlı avuçların izleri*

## FOTOĞRAFLAR



*Hıdrellez "Xıdırzında" Makamı*



*İmam Abbas Makamı*



*Alemdar Makamı*

## KAYNAKÇA

- ARTUN, Erman; (2007) **Türk Halk Bilimi**, 2.baskı, Kitabevi Yay., İstanbul.
- BAYATLI, Necdet Yaşar; (2009) “Hanekin İlçesinde Bir Gezinti”, **Kardaşlık Dergisi**, Y.11, S41, Ocak-Mart, s.42–43.
- BEKKİ, Selahaddin; (1996) “Türk Mitolojisi’nde Kurban”, **Akademik Araştırmalar**, Y.I, S.3, Kış, s.16–28.
- BEYDİLİ, Celal; (2005) **Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük**, (Çev. Eren Ercan), Yurt Kitap-Yayın, Ankara.
- ÇORUHLU, Yaşar; (2006) **Türk Mitolojisinin Anahatları**, Kabcacı Yay., 2.basım, İstanbul.
- DEVELİOĞLU, Ferit, (2004) **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat Eski ve Yeni Harflerle**, 21.baskı, Aydın Kitabevi Yay., Ankara.
- ERÖZ, Mehmet; (1992) **Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik Bektaşilik**, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul.
- GÜNAY, Ünver vd., (1996) **Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri**, Bel Yay., Kayseri.
- İNAN, Abdülkadir; (2006) **Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar**, 6.baskı, TTK Yay., Ankara.
- KALAFAT, Yaşar; (1998) **Kuzey Azerbaycan- Doğu Anadolu ve Kuzey Irak’ta Eski Türk Dini İzleri (Dini Folklorik Tabakalaşma)**, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara.
- KALAFAT, Yaşar; (1999) **Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri**, 3.baskı, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara.
- KAFESOĞLU, İbrahim; (2004) **Türk Milli Kültürü**, 25.baskı, Ötüken Yay. İstanbul.
- ÖZKAN, İsa; (1993) “Türkmenistan’daki Adak Yerleri ve Bu Yerlerle İlgili İnançlar”, **Türk Kültürü**, C.31, Y.xxxı, 730. S.368, Aralık, s.730–740.
- Yörükan, Yusuf Ziya; (2006) **Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm**, (Notlarla ve Eklerle Yayına Hazırlayan Turhan Yörükan), 2.baskı, Ötüken Yay., İstanbul.
- ZEYNEL, Ali; (2004) **Kakaiyye Hareketi**, (Yüksek Lisans tezi) Ankara, Ank. Ün., Sos. Bil. Ens.

## SEMÂ'DAN SEMAH'A BİR SONSUZ DEVİR

Cenk GÜRAY<sup>1</sup>

### ÖZET

Müzik binlerce yıldır, insanın doğayı ve doğaüstünü algılama ve tanıma mücadelesinin en önemli kılavuzlarından biri olmuştur. Müziği ifade gücü bazen insana doğa ile doğrudan iletişim kurma imkânını verirken bazen de ona açıklayamadığı hadiseleri kontrol edebilme umudunu aşlamıştır. İşte “inanç ve müzik” kavramları, doğa ve insan arasındaki böylesi kadim bir ilişkiyi günümüze taşımaktadır. Bu ilişki kapsamında, bir toplumun sesli hafızasının belki de en güçlü kısmını oluşturan müzik örnekleri ile sözlü hafızanın en belirleyici kısımlarını oluşturan inanç sistemleri kesişmektedirler. Öyle ki, inanç sistemlerine ait pek çok simge müziğin gücü ile kuşaklar boyu aktarılabilen; müzik de ifade gücüne eklenen kutsallık algısı aracılığıyla sosyal değişimlerin etkilerini daha az hissedebilmektedir. Bu çalışma söz konusu ilişkiyi Anadolu coğrafyasının inanç ve müzik gelenekleri kapsamında; semah ve sema kavramlarına odaklanarak gerçekleştirmeyi hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Semah, sema, devir, gnostizm, irfan.

### AN ETERNAL CYCLE FROM SEMA TO SEMAH

### ABSTRACT

For thousands years, music has always acted as a critical guide for human beings in their journey for perceiving and identifying the nature and the super-nature. The expressive power of music had presented man both the chance of making direct relations with the nature and the hope of controlling the unseen. Therefore, the concepts of “belief and music” have been carrying this ancient relation to the present time. Within this relation it is possible to detect an intersection of musical examples with the religious symbols, forming the most decisive parts of the human memory. Based on this intersection, many religious symbols had been transmitted more effectively by the use of music and the music has been kept unaffected through the social changes over time. This study aims to trace the relation between belief and music in Anatolia, taking the concepts of semah and sema in its scope.

**Keywords:** Semah, semah, cycle, gnosticism, gnosis, religious music, religious dance.

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr. Atılım Üniversitesi Endüstri Mühendisliği Bölümü ve Güzel Sanatlar Fakültesi, el-mek: cguray@atilim.edu.tr

## 1. GİRİŞ

İnanç ve müzik kavramları insanlığın ilk dönemlerinden beri insanlık kültürünü pek çok değişik açıdan beraberce şekillendiren iki kavramdır. Doğayı etkilemek ve onunla iletişim kurmak üzere ortaya çıkan ezgi ve ritim tasarlama fikri müziğin ilk nüvesini oluşturmuştur. Geleneksel üretimin işlevselliğini içinde barındıran müzik, sonraki dönemlerde doğaüstü ile ilişki kurmanın da başlıca anahtarlarından biri olmuş, dinlerin kurumsallaşma süreci ile dini müzik yapılarının evrimi aynı çerçevede devam etmiştir. İnanç ve müzik ilişkisi bu sebeplerden dolayı dinbilim ekseninde, müzikoloji, sosyoloji, sosyal antropoloji ve halkbilimi gibi disiplinlerin ortak çalışmaları yürütmesi gereken bir alandır.

Bir manevi organizasyonlar coğrafyası olarak tanımlayabileceğimiz Anadolu coğrafyasının kadim kültürünü, inanç sistemleri ile ilgili bilgilere hâkim olmadan tam olarak algılayabilmek ve yorumlayabilmek mümkün olamamaktadır. Bu sistemlerin temelinde yer alan ve içinde güçlü simgesellik barındıran bütünü<sup>2</sup> anlayış kendini ifade edebilmek için müziğin ifade gücüne ihtiyaç duymaktadır. Bundan dolayı dine ve inanca dair simge ve mesajlar, müzikal yapılar üzerine sinmişken aynı paralelde inanç sistemleri de coğrafyaya has bir müzik kültürünün oluşumundaki en önemli faktörlerden biri olmuştur. Müziğe ve inanca dair simgelerin toplumsal belleğin oluşumundaki etkisi göz önüne alınınca; bu karşılıklı etkileşimin anlaşılabilirliğinin, günümüz kültürü üzerine fikir yürütmek için önemi daha da iyi anlaşılabilir olacaktır.

## 2. DEVİR KAVRAMINA GİRİŞ

### 2.1 Başlangıç ve Son-Son ve Başlangıç: Zamanın Döngüselligi

Devir kavramı esasında her şeyin döngüye dayandığı, gezegenlerin, moleküllerin ve yaşamın her unsurunun bir döngüsellik sergilediği hatta “bir eksen etrafında döndüğü” evreni algılamak için de çok önemli bir ipucudur. Devir ve din kuramı ise zamanın döngüselligi olgusu etrafında keşifindedir.

Zamanın döngüselligi olgusu, ilkel dinlerden tek tanrılı inanç sistemlerine kadar pek çok dini simgenin perde arkasındaki anlamı olarak görülebilir. Eliade bu olgunun ilkel dinlerdeki şeklini aşağıdaki gibi açıklamıştır:

*“ İlkeller de, zamana devresel bir yöneliş atfederek onun geri çevrilemezliğini ilga ederler. Her şey, her an kendi başlangıcında baştan başlar. Geçmiş geleceğin bir ön-biçimlenişinden ibarettir. Hiçbir olay geri çevrilemez değildir, hiçbir dönüşüm nihai değildir. Bir anlamda dünyada yeni hiçbir şeyin olmadığını söylemek mümkündür, zira her şey aynı ilk prototipin tekrardan ibarettir; bu tekrar, arketipik jestin ilk gösterildiği mitsel anı güncelleştirerek dünyayı sürekli başlangıçların aynı gündoğumu anında tutar. Zamanın işlevi bütün yaptığı şeylerin ortaya çıkış ve varoluşunu mümkün kılmaktır. Onların var oluşları üzerinde hiçbir nihai etkisi yoktur, çünkü kendisi de sürekli yeniden doğmaktadır.” (Eliade, 1994:92).*

<sup>2</sup> İçte olan, iç alemle, sırıla ilgili.



Dolayısıyla dini törenlerin sembolik anlamlarında; bir arketip (ilk örnek) modelin tekrar edilmesi yani o arketipin ilk kez gösterildiği mitsel anın yeniden canlandırılması olgusu yaşanılmaktadır. Arketip, dünyanın mitsel başlangıç anı ise insan kendini yenileyebilmek, yeniden doğabilmek ya da yaratılış anını tekrar yaşayabilmek için bu *arketip* modeli tekrar etmeye çalışır. Bu eylem, aynı zamanda insan için sonsuzluğa giden içgüdüsel bir yolun rotasını da çizmektedir. Bu içgüdüsel yolda insan, evrende gizli olduğuna inandığı Tanrı'ya ait *bilgiye* ve dolayısıyla *bilgelğe* ulaşabildiği oranda mesafe alabilmektedir. Bu bilgiyi tanımlayan *irfan* kavramı ve eş anlamlısı *gnosis* terimi, *gnostik* olarak tanımlanan inanç sistemlerinin de temelini oluşturmuştur. Bu anlamda *gnostizm* kavramı pek çok inanç sisteminin felsefi temelini açıklayabilmektedir.

Söz konusu bilgiye ulaşma iki değişik yoldan ortaya çıkabilmektedir. Eliade'ye göre (2003: I. Cilt 340) bu yollardan birincisi *kapalı cemiyet* örgütlenmesidir. Hiyerarşik bir özellik taşıyan bu örgütlenme tipinde aydınlanmaya, bilgiye ulaşan gizli öğretinin ritüelik çerçevede bu bilgiyi talep eden insanlara sunulmasıyla ulaşılmaya çalışılmaktadır. İkincisi ise *vahiye* dayanan ve müritlerin *vahiy aracılığıyla* aktarılan düşünceleri bir *öğreticinin*, *yol göstericinin* yorumlarına dayalı olarak öğrendiği yoldur. Tüm inanç sistemlerinin Tanrı ve onun bilgeliği ile ilişkisi bu iki yolun biri aracılığıyla oluşmaktadır<sup>3</sup>. Bu ilişki ise *vahdet*<sup>4</sup> kavramını yani varlığın tek oluşunu rehber alarak ilerlemektedir.

## 2.2 Tanrı ve insan ilişkisi: Çokluktan birliğe, birlikten çokluğa

*Vahdet* kavramı ruhun ölümsüz<sup>5</sup> dolayısıyla tanrısal olması görüşüne dayanarak Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin mahiyetini tanımlayabilmektedir. Bu kavrama göre evrendeki her nesne Tanrı'nın sonsuz bilgisinden oluşmaktadır, yani her nesnenin esası birdir ve bu birlik Tanrı'nın birliğidir. İnsanın içindeki ölümsüz, tanrısal parçayı keşfedebilmesinin sırrı ise Tanrı'nın bilgisine ve bilgeliğine erişebilmesinde yatmaktadır. *Vahdet* kavramına göre her insan Tanrı'dan bir öz bulundurmakta ve olgunlaşarak, bu özün bilincine vararak Tanrı'ya yaklaşma imkânı taşımaktadır. Dolayısıyla insanın içinde insan tabiatının yanında Tanrı'nın bilgisinden pay aldığı gelişen bir Tanrısal tabiat da mevcuttur. Doğrudan Tanrı kelâmına ulaştığı düşünülen peygamberler, bu özellikleriyle Tanrı'nın bilgisine en yakın konumda olan insanlar olarak görülmüşlerdir.

Tarihte *vahdet* kavramının temel alan en önemli tartışmalardan biri Hıristiyan kiliseleri arasında önemli ayrımları gündeme getiren, Hz. İsa'nın *tanrısal ve insani tabiatları* hakkındaki tartışmalarıdır. Roma Kilisesi'nin de desteğiyle İskenderiye Kilisesi Patriği Kurilos'un (M.S.

3 Özbudun Helenistik dünya için üç benzer ilişki tipi tanımlamıştır. Bunlar sistemleşmiş aracıya gerek duymayan bir sofuluk, sistemleşmiş ancak aracıya gerek duyan gizem inançları (mysteria) ve selamete bilgi aracılığıyla erişmeye çalışan *gnosis*'tir (2004: 141-142).

4 Yalnızlık, teklik, birlik

5 Herodot'a göre (Ökmen, Erhat, 1983: 2.kitap-129) ruhun ölümsüz olduğunu ilk söyleyen Eski Mısırlılardır. Bu inanç ölümsüz ruhun başka bir bedende tekrar şekil alması inancı ile de paralellik içermektedir.

V.yy) öne sürdüğü görüş, Hz. İsa'nın *tanrısal* olarak tek doğaya sahip olduğu görüşü idi. 431 yılındaki I. Efes Konsülü'nde kabul edilen bu görüş, İznik Konsülünde (M.S. 325) Kilisenin resmi İncillerinden biri olarak kabul edilen *Yuhanna* incilinde de aşağıdaki gibi yer almıştır:<sup>6</sup>

*“Ve kelâm beden olup, inayet ve hakikatle dolu olarak aramızda sakin oldu, biz de onun izzetini, Baba'nın biricik oğlunun izzeti olarak gördük”* (Yuhanna İncili 1/4)

Din adamı Eftihis'in (M.S. V.yy) de savunduğu bu görüş günümüze dek “Monofizitlik” adı altında, Suriye'deki *Yakubi* mezhebi, Mısır ve Etiyopya'daki *Kıpti Kilisesi* ve *Ermeni Gregoryenlik* aracılığıyla aktarılmıştır (Toku, 2007:34). 451 yılında toplanan Kadıköy konsülü ise iki tabiatı kabul etmiş ancak bu iki tabiatın değişmeyip, tek bir kişide birleştiği kararını almıştır (Toku, 2007: 34).

Oysa ki karşıt görüşteki İstanbul Patriği Nestoryus (M.S. V.yy), Hz. İsa'nın *ulu bilgi* dolayısıyla Tanrı ile arasındaki ilişkiyi Antakya kilisesinin görüşleri doğrultusunda ifade ediyordu. Bu görüşe göre İsa'nın tanrısal ve insani nitelikleri ayrı doğalar taşımaktaydı. M.S. V. Yüzyıl din adamı Theodoret bu düşüncenin temelini aşağıdaki görüşleri ile atan kişilerden biriydi (Çelik, 1996: 148):

*“Kelâm olan Tanrı birdir. İsa-Mesih kelâm değildir. Mesih önceleri bir vücudun taşıdığı bütün şehvi arzulara sahipti. Daha sonra yavaş yavaş nefsinin taşıdığı bu şehvetlerden arınmıştır. Ancak Tanrı'dan yaptıklarından dolayı “günahlarından arınmış insan” unvanı almıştır. Tam ve saf bir insan olarak Baba ve Ruhü'l Kudüs adına vaftiz olmuştur. Bu vaftiz anında Ruhü'l Kudüs'ün nimetini almaya yetkili kılınmıştır. Ona kılınan secde ise kendisine değil içindeki Kelâm'adır. İsa-Mesih dirildikten sonra ise tertemiz ve kâmil idi.”*

Bu sözlerde esas önem atfedilen konu İsa'nın ulaştığı Tanrı *kelâmıdır* ve İsa ancak bu kelâma ulaşarak *kâmilliğe* erişebilmektedir. Dolayısıyla bilgiye ulaşmadan önceki, ulaştıktan sonraki ve Peygamberlik görevini teslim ettikten sonraki halleri dolayısıyla iki ayrı tabiata sahiptir. İnsan olan tabiatı kelâm aracılığıyla Tanrı'ya yaklaşmış, ölümsüz ruhu kâmil bir kişinin ruhu olarak Tanrı'ya ulaşmıştır. Ama Tanrı Tanrı'dır, insan da insandır (Toku, 2007: 35). Böylelikle *Yakubi'ler* ve *Nesturi'ler* tek ve iki doğanın temsilcisi olurken, bunların ve yakınlarında yer alan cemaatlerin dışındaki Hıristiyanlık Sistemleri Kadıköy Konsülü'nün tek bir kişide birleşen iki tabiat görüşünü kabul etmiştir. Anadolu'da bu dönemden sonra yaşanan inanç sistemleri içinde varlığını sürdüren görüş ağırlıklı olarak Nestorius'un ve onu takip eden *Nesturilik* mezhebinin görüşü olmuş, insanın Tanrı'nın bilgeliğinden değişik oranlarda edinebileceği ve bu şekilde değişik oranlarda “Tanrısal” bir doğa edinebileceği fikri tüm inanç sistemlerinde rastlanan bir kabul olagelmıştır. Dolayısıyla bilgi aracılığıyla ulaşılabilecek bu “kâmil” yapıya erişmek insan için Tanrı'ya ulaşmanın onunla bir olmanın anahtarı olarak görülmüştür.

6 Çelik, 1996:142 1. Konsil 325 İznik konsilidir. 431 Efes konsili 3. Konsildir. I. konsil öncesinde İskenderiyeli Arius Teslisin ilk iki unsurunun (baba ve oğul) ayrı olduğunu savunur. Zaten Konsil de bu karmaşanın çözümlenmesi için toplanmıştır. Ancak sorun 431 Efes Konsilinde çözümlenmiştir. İskenderiyeli Kyrillos Konsile İsa'da iki tabiatın bir olduğu görüşünü kabul ettirmiştir (Peker, 2010).

Hız Muhammed'e ait, "Kuran'ın inmesinin tamamlandığını bildiren" aşağıdaki hadis, bilgeliğe dayalı bu döngüsellik İslam dönemine kadar nasıl ulaştığını ifade etmektedir:

"Bugün zaman ilk başladığı anki haline döndü."<sup>7</sup>

Bu hadis aracılığıyla, zamanın döngüsünün üzerinden peygamberlik görevinin tamamlandığı (Demirli, 2009: 30), vahyin sonlandığı, bu haliyle "kemale" ulaşmanın gerçekleştiği<sup>8</sup> gibi bilgilerin yanında; vahiy ile gelen bilginin Tanrının ezeli ve ebedi varlığına sürekli bir dönüşü de işaret ettiği aktarılmaktadır. Zira *dairesel varlık anlayışında son başlangıca döner ve onunla bir olur* (Eliade, 1994: 85).

Bu yönden bakınca "devir olgusu" her şeyin başlangıçtaki kutsal bir ana dönüşünü simgelenen aynı zamanda tüm varlıkların tanrısal varlıkla bir olma döngüsüne de işaret etmektedir. Anadolu'daki kadim inanç sisteminin, bu inanç sistemini yansıtan döngüsel dansların ve bu danslara eşlik eden müziklerin ortak temelini de bu kavram etrafında aramak bu coğrafyanın dini müzik kültürü ile daha kolay bir bağlantı kurulabilmesini sağlayacaktır.

### 3. DEVİR KAVRAMININ KÖKLERİ

#### 3.1 Gnostizm: Saklı bilginin peşinde

*Bilgi*, insan uygarlığının temellerini oluşturan en önemli kavramlardan biridir. Tarihin her döneminde bilgiye sahip kişi, diğer insanların nezdinde farklı bir özellik kazanmıştır. Bilginin ve bilgeliğin sınırları arttıkça bu önemin seviyesi de artmaktadır. Sınırsız bilgiye sahip olmanın ise tanrısal varlıklara özgü olduğu düşünülmüştür. İnsanlar en eski dönemlerden beri Tanrı kavramını sonsuz bilgiye ulaşmakla eşdeğer görmüş ve Tanrı'yı sonsuz ve ulu bir bilgeliğin sahibi bir varlık olarak algılamıştır<sup>9</sup>. Ölümsüz ve ulu bilgiye sahip olan Tanrı'nın yanında insanlar ölümlüdür ve sınırlı bilgiye sahiptir. İnsanlar arasındaki özellik gösteren bazıları Tanrı'nın bilgisinin bir kısmına nüfuz edebilir ve nüfuz ettiği miktarda Tanrı'nın konumuna yaklaşmış olur. Luvi(M.Ö. II. Binyılın ikinci yarısı) dininin temel özelliklerinden biri tanrılarla temas kuran her şeyin saf ve kutsal olması gerekliliğidir (Melchert, 2010: 228). Dolayısıyla insanların tanrılarla temas kurabilmesi için bu kutsallığa sebebiyet veren bilgiye nüfuz etmeleri gerekmektedir. Doğa, Tanrı'ya has bu bilgeliği simgeleyen bir unsurdur dolayısıyla doğa ile ilişki kurma Tanrı ile kurulan ilişkiye eşdeğerdir. Doğa ile böylesi bir ilişkinin müzik unsurları üzerinden kurulması pek çok kadim inanç sisteminde göze çarpmaktadır. *Akkad* döneminde (M.Ö. II. binyıl öncesi) *Ea* adını alan Sümer'lerin (M.Ö. VI.-II. binyıllar) tatlı su, bilgelik ve müzik (Galpin, 1955: 27) tanrısı *Enki* bu olgunun en eski örneklerinden biridir. *Enki'nin* görevi müzik yapıları da dâhil olmak üzere doğa olaylarını düzenlemektir (Güray, 2011). *Hattiler ve Hititlerde* (M.Ö. I. binyıl öncesi) de dini âyinlere müziğin eşlik etmesi yaygın bir gelenektir (De Martino, 2005: 85). Anadolu'nun en eski ve yaygın tanrılarında biri olan "*Ana Tanrıça Kibele*" de gücünü doğadaki bilgi ile kurduğu ilişkiden almakta ve bu

7 (Fergani, Münthe'l-medarik, 165) (Demirli, 2009: 30)

8 "Resulüm, Biz seni âlemlere rahmet olarak gönderdik"(Enbiya, 107)

9 Şüphesiz Allah, her şeyi bilendir, her şeyden haberdardır (Lokman Suresi, 34).

ilişkiyi müzik unsurları ile pekiştirmektedir. Frig dönemine (M.Ö. XII.-VII. yy.) ait bir Kibele heykelinin yanında bulunan iki müzisyen bu durumu belgelemektedir (Alp, 1999: 37). Antik Yunan (M.Ö. VIII.-I. yy) döneminin Anadolu kökenli bereket, şarap<sup>10</sup> ve bağbozumu tanrısı *Dionysos* törenlerinin müzik ve dans ağırlıklı yapısı da bu tanrının kişiliğinde doğanın ölüp sonradan yeniden doğması olgusunu temel alarak kurgulanmıştır<sup>11</sup>. İlerleyen dönemlerde bu rolün antik yunanlıların *bilgelik* Tanrısı olan *Apollon* tarafından da üstlenildiği görülür. Apollon da doğa ile çalgısı *lir* aracılığı ile ilişki kurmaktadır. Böylelikle Eski Yunan düşünürü *Platon'un* (M.Ö. V.yy) görsel zekânın unsurları olarak tanımlamış olduğu *algı* ve *bilgi*, *lir* çalgısı ve Apollon aracılığıyla doğadan insana yansıtılmaktadır. Tüm bu antik inanç sistemlerinde müzik, insanın Tanrı ile kutsal bildiği doğa üzerinden ilişki kurmasına yardımcı olmaktadır.

*Bilgelik* kavramının, Antik Yunan kültürü içinde değişik felsefi görüşler doğrultusunda kuramlaştığını görebiliriz. Daha önce de dikkat çekilen *gnostizm* kavramı bu kuramların temelinde yatmaktadır. Kavramın ismi Eski Yunan dilinde bilmek anlamına gelen *gignoskein* fiilinden gelmektedir. *Gnostizm* Eski Mısır, Antik Yunan ve Eski Mezopotamya inanç sistemleri dâhil olmak üzere Anadolu ve çevre coğrafyaların inanç kültürünü etkilemiş olan ve ebedi kurtuluş için batını bilgileri temel alan bir anlayışı temsil etmektedir<sup>12</sup>. Özbudun'a göre bu düşünce sisteminin temelinde her şeyin kökenini oluşturan, yetkin, sonsuz, görünmez, kavranmaz bir *aeon* ya da *ön-Baba* bulunmaktadır:

*"Bu ön-Baba kendi imgesini bir aynada temaşa ettiği bir yalnızlık içinde yaşar. Düşüncesi yani Sessizlik onunla birlikte vardır..."*(2004: 143-144)

Gnostik inanaşa göre bu *ön-Baba* ebedi dünyasından kopartılmıştır ancak eninde sonunda oraya geri dönmeye yazgılıdır. Ebedi dünyaya geri dönüş yolu ise *Gnosis'ten* geçmektedir. Bu anlamda tüm *Gnostik* inanç sistemlerinin ortak yönü *"yukarıdaki dünyanın gizlerini açıklayan ve yalnızca seçilmişlere selamete erişme olanağı sağlayan, kimi ayrıcalıklı bireylere gizemli biçimde vahyedilmiş bilgi ya da Gnosis'in koruyucusu oldukları savıdır"* (Özbudun, 2004: 143). *Gnostizm* anlayışı *Platoncu*, *Pythagoras'cı* ve *Orfist* düşüncelere dayanarak varolmuştur. *Platoncu* görüşün olduğu kadar ve *Platon'un* görüşlerini Roma Döneminden tekrar canlandıran *Plotinus* (M.S. 205-270) tarafından son şekli verilen *Yeni Platoncu* düşüncelerin de özünü teşkil eden, "tüm evrenin Tanrıdan çıkıp, yayılarak maddeleştiği" (Toku, 2007: 23; Sever, 2006: 22) görüşü *Gnostizm'in* de temelini oluşturmuştur. Pythagoras'ın dü-

10 Luvi kayıtlarında da (M.Ö. II. Binyılın 2. yarısı) da göze çarpan (Melchert, 2010:231) şarabın kutsallığı sonraki dönem Anadolu inançlarına da sirayet etmiş, somut (Şapolyo, 2006: 301) veya simgesel olarak pek çok ritüel yapı içinde görülmüştür.

11 Heredot'un naklettiğine göre Dionysos törenlerinde tören alayı, bereketi ve doğanın yeniden doğmasını simgeleyen Phallos figürünü köy köy dolaştırır. Alayın önünde bir flüt yürür, kadınlar Dionysos'a adanmış dinsel havalara çağırarak onun peşinden yürürler (Ökmen, Erhat, 1983: 2.kitap, 106-107).

12 *Gnostizm'in* kökenleri araştırmacılar tarafından Yahudi tarikatlarına, Helenleşmiş Yahudiliğe (özellikle Mısır Yahudiliği), Suriye ve İran'a dayandırılmaktadır (Özbudun, 2004: 143). *Gnostik* sistemler Hermetizm ile de bağlantılar içermektedir-*Eğer Tanrı'yı bilmek istersen Tanrı'nın olduğu gibi olman gerekir-* (Kılıç, 2010: 74) ancak Hermetizm'in maddi dünyaya bakışı *Gnostizm'e* göre daha olumludur (Özbudun, 2004: 147).

şüncelerinin de ana dayanak noktası olan Trakya kökenli *Orfizim* inancı ise benzer görüşü “ruhun Tanrısal bir doğaya sahip olması” fikriyle işlemiştir. *Gnostizm’e* göre insan tamamlanmamış bir varlıktır, ancak insanın Tanrısal bilgiyi ya da gerçeği kavrayarak tekâmül etmesi yani tanrısalıktan pay alması mümkündür. Tekâmül etmek, dünyevi varoluşun olumsuzluğundan kurtularak irfana-Gnosis’e ve dolayısıyla Tanrı’ya ulaşma şansını seçilmiş bireylere vermektedir. Bu bireylerin aynı zamanda bu kutsal bilginin koruyucusu olduğu da düşünülür. Bu durum kaynağa dönüş isteğini de temsil etmektedir zira Tanrı’dan gelen insan, bilgiye ulaşarak yine ona dönmektedir. Dolayısıyla *Gnostik* felsefenin *Orfizim-Platonizm-Pythagoryenizm* görüşlerinin ruhsal arınma, zihinsel yükseliş, bilgiye ulaşma, bu yolla Tanrıya benzeme ve onun bilgisi yoluyla esenliğe ulaşma yolunu takip ettiği söylenebilir (Toku, 2007: 27). Eliade (2003: I. Cilt 340), Bâtınlık ile Kutsal kitapların tanrısalıkları dolayısıyla edindikleri saygınlığın Hıristiyanlığın ortaya çıkması ile birbirlerini tamamladığını ve *vahiy* ilmi ile bu *vahiylerin* uzman okuyucular tarafından tekrardan keşfedilmesi ile oluşan bilgi akışının tekrardan bir *Bâtını ilim* ya da *Gnosis* oluşturduğunu ifade eder. O zaman *Gnostik* felsefenin bir döngü halinde her inanç sisteminin bünyesinde açık veya gizli olarak bugüne kadar geldiği söylenebilir<sup>13</sup>.

### 3.2 Platoncu görüş

Devir kavramını ortaya koyan *Gnostik* düşüncelerin temellerinin bir kısmını M.Ö. Vyy’da yaşamış Antik Yunan filozofu Platon’a atfetmek mümkündür. Platon’un bazı görüşlerini aşağıdaki gibi aktarılabilir (Eliade, 2003: I. Cilt 219-220):

*“Platon’a göre ezeli bir suçun cezası olarak, ruh mezara hapsedilir gibi bedene hapsedilmiştir. Dolayısıyla bedenlenmiş varoluş daha çok bir ölüme benzer ve ölüm de gerçek hayatın başlangıcını oluşturur. Ama bu gerçek hayat kendiliğinden elde edilmez; ruh günahlarına veya sevaplarına göre yargılanır ve belli bir süre sonra tekrar bedenlenir... Nihai kurtuluşa kadar ruh göçüne mahkûm edilen ruhun yok edilemezliği söz konusudur.”*

Platon’un fikirlerini benimseyen düşünür Empedokles’e (M.Ö. Vyy) göre de ruh “kutsal olanın uzağında”, “yabancı bir tensel giysi içinde” bedene tutsak olmuştur<sup>14</sup> (Eliade, 2003: I. Cilt 220). Empedokles insan ve doğa arasındaki ilişkiyi ve müziğin bu ilişkiyi etkileme nedenini özetleyen kadim “dört unsur nazariyesinin” de önemli aktarıcılarında biridir (Kingsley, 2002: 23-59). Bu nazariyeye göre değişik oranlarda birleşerek evreni oluşturan dört unsur olan toprak, su, ateş ve havadan oluşan yapılar gelip geçici iken bu kaynakların kendileri ölümsüzdür O zaman dört unsurun Tanrısal özellikler taşıdığını söylemek mümkündür.

13 Bu durum Kurân-ı Kerim’in içindeki Batını şifrelere değişik hadisleri aracılığı ile sıklıkla göndermeler yapan Hz. Muhammed tarafından da yansıtılmaktadır (Corbin, 2009: 35): “*Kuran’ın zahiri ve batını vardır, batının da yedinci batına kadar da batını vardır.*” Aynı durum doğrudan Kurân-ı Kerim’den de örneklenebilir: “*Sığmırım tan ağarışının rabbine*” (Felak Suresi, 1). Dolayısıyla, *Kurân-ı Kerim’in zahiri anlamı herkese hitap ederken, öte, Batını anlamları ise aşamalı olarak seçkinlere, evliyaya ve enbiyaya hitap eden Batını anlamları mevcuttur* (Corbin, 2009: 32-33).

14 İran’daki Ehl-i Hak geleneğine göre de melekler tarafından icra edilen müzik ile kandırılan ruh vücudun içine hapsedilmiştir (Soltani, 2010).

Platon'a göre bu dört unsuru yoğurarak ondan evreni oluşturan ve onun düzenini sağlayan formüller ile oranlar, insanı ve ruhunu da şekillendirmektedir. Müzikal uyum ya da harmoniya insanlara bu oranları, dolayısıyla doğanın düzenini anlatan bir hediyedir ve Tanrı'nın bilgisini ve güzelliğini yansıtan en önemli kaynaklardan biridir (Güray, 2011).

### 3.3 Pythagoras, Kroton Okulu ve Orfizim

*Pythagoras* (M.Ö. VI.yy) hem inanç ve felsefe sistemine hem matematik, geometri gibi ilimlere hem de müzik kuramına yaptığı katkılar dolayısıyla Antik dönemin en önemli düşünürleri arasındadır.

Pythagoras ve takipçileri de *Orfizim*'i temel alan gizli bir din öğretisi de taşımaktaydı. *Orfizim*'in temelinde ruhu bilgi aracılığıyla temizlemek de vardır. *Orpheus* isimli, Apollon'un oğlu olduğu da düşünülen Trakyalı bir büyücü tarafından temellerini atılmış olduğu düşünülen (Lippman, 1964) *Orfizim*, *Dionysos* ve *Apollon*'a dair simgelerden etkilenmiştir. Zira *Orpheus* simgesinde baskın şekilde yer alan "ölüm ve tekrar doğum" paradigması<sup>15</sup> *Dionysos* ve Apollon'un doğa ve doğaüstü ile ilişki kurma yoluna çok benzemektedir. Yine *Orfizim*'deki ruhun arınması ya da temizlenmesi kavramı da *Apollon* inanç sistemine dayanmaktadır. Bilgelğin simgesi olan lir, *Orpheus* kişiliğinin de önemli simgelerinden biridir. Atinalı şair Pindaros'a (M.Ö. 552-443) göre *Orpheus* "melodili şarkıların babası ve bir forminks<sup>16</sup> "çalgıcısı" idi. Aiskhylos (M.Ö.525-456) ise ondan "büyüleriyle bütün doğayı büyüleyen adam" olarak söz etmektedir. Dolayısıyla *Orfizim* sistemi içinde *Dionysos*'un ilâhi ve insani olan arasında birliktelik kurmak için doğanın gücünü kullanması, Apollon'un "ruhun arınması" (Eliade, 2003: I. Cilt 218) tekniği ile birleştirilerek "ruhun ölümsüzlüğüne, dolayısıyla tanrısallığına" ulaşılması hedeflenmiştir. *Orpheus* bu yönleriyle, bilgi ile ruh aydınlanması görüşünün yani ruhun bilgiye ulaşarak ölümsüzlüğü edinebilmesi anlayışının da kurucusu olarak görülebilir.

*Pythagoras* kendi kurduğu Kroton adlı felsefe okulunda bu öğretiyi öğrencilerine aktarmaktaydı. Düşüncelerinin temelinde insanın kâinatın küçük bir örneği olduğu ve kâinat üzerinde çalışarak ruhunu terbiye etmesinin mümkün olduğu yatmaktadır. Müzik hem evrendeki düzenin hem de insan ve evren arasındaki ilişkinin yansımasıdır (Çetinkaya, 2001: 41). *Pythagoras* bu kurtarıcı bilgiyi öğrencilerine bir dizi müzik ve dans kuralı ile aktarmaktadır. Bu bilgiler, *Pythagoras* öğretisinden yoğun olarak etkilenen Antik Yunan müzik felsefesi ve kuramı ile eğitim sisteminin temelleri konusunda bizi aydınlatmaktadır<sup>17</sup>. Zira Antik Yunan'da müzik, ahlaklı insan olmanın yolu, dolayısıyla eğitimin önemli unsurlarından biri olarak görülmektedir (Güray, 2011). *Orfizim* inancının tapınım yapısında müziğin yanında sözü de devreye girmesi, dans ile beraber bir duygu patlamasına tercüman olan müziği, melodi ve söze dair kurallar içeren bir bilim haline getirmiştir. Bu durum pagan döneminin özellikle

15 "Tanrı insanda ölür, insanda dirilir". (Tanrıbağı, 2010: 29)

16 Antik Yunan dönemine ait bir lir türü.

17 Hermetik görüşün de müzikle ilişkisi aynı paralelde "kozmetik sürecin, Tanrı'nın müziği olduğu" düşüncesiyle ilerlemektedir (Çetinkaya, 2001: 35).

*Dionysos* tapınımına ait vecd, coşku hatta şiddet içeren uygulamalarından daha dingin bir tapınım sistemine geçişi simgelerken aynı zamanda müziğin içinde inanca dair gizli şifreler<sup>18</sup> içeren bir bilim dalı olarak özellik kazanmasını da anlamlandırmaktadır<sup>19</sup>.

### 3.4 Gnostizm ve Birlik

Tanrısal bilgi arayışındaki tüm dini yapılanmalar ortak bazı temelleri tarih içinde aktarmaktadır. *Gnostik* anlayış tüm bu ortak temelleri kapsamaktadır. Dolayısıyla *Gnostizm* her din yapısı için somut olarak önerilen yolun dışında, *bâtını* olarak önerildiği düşünülen başka bir yolu da müjdelemektedir. *Bâtınlık* kavramını karşılayan diğer bir terim olan *ezoterizm* ise, Eski Yunan dilinde “içteki, saklı” anlamını taşıyan *esoteris* kelimesinden gelmektedir. *Ezoterizm*, inanç sisteminin mensuplarını hedefleyen ekol ve doktrinleri anlatır (Iannone, 2001). Bu yönüyle tüm toplumu hedefleyen *eksoterik* öğretilerden ayrılır. Bu manada *ezoterizm* bilinmeyen, gizemli öğretilerin genel adıdır ve Eski Mısır inanç sistemleri, *Pythagoras*, *Orfizim* ve *Platon* öğretileri bu yapı içinde yer almaktadır. İslam tarihine kadar ulaşan bu anlayış, şeriatın öne sürdüğü yolu bire bir takip eden tarikatları, bu yolda hikmet<sup>20</sup> arayışından destek alan tarikatlardan ayırmaktadır. Ezoterik ya da *bâtını* öğretilerin günümüze kadarki yolculuğu müzik kullanımı açısından incelendiği zaman böylesi yapıların *eksoterik* öğretilerden ayrımını açık olarak görmek mümkün olabilmektedir. *Pythagoras* sonrası müziğin bir ilim dalı olarak ortaya konması, bu kavramın dans ile birlikte “vecde” ulaştırıcı işlevini sınırlarken, tapınım törenlerinde daha “belirli” ve “kutsalı simgelemekle” yetinen işlevini ön plana çıkarmıştır. Yani amaç artık Tanrısal olanla bir olmaktan ziyade, Tanrısal olanla yüzleşebilmektir. İnanç sistemleri zaman içinde temellerini oluşturan ezoterik anlayıştan uzaklaşıp, *eksoterik* bir anlayışa yaklaştıkça müzik ve dansın kullanımı da bu anlayış paralelinde biçim değiştirmiştir. Ancak günümüze kadar ulaşan inanç sistemleri içinde *Bâtını* bir yörüngeden beslenmeye devam eden bazıları, bu kadim bilgileri günümüze kadar hafıza ile taşımıştır. Dolayısıyla “vecdi” hedefleyen bir müzik ve dans kullanım pratiğini sürdüren sosyal toplulukların incelenmesi geçmişin inançlarına dair çok değerli bilgileri günümüze dek taşıma gücüne sahiptir. Anadolu belki de böyle bir inanç kurgusuna sahip toplulukların en yoğunlukla bulunduğu coğrafyalardan biridir<sup>21</sup>.

## 4. İLAHİ GÜZELLİK-BİZANS SANATI VE İNANÇ İLİŞKİSİ

Şu ana kadarki bölümlerde ifade edilen görüşlerin özgün bir sentezini Bizans dönemi inanç sistemine kılavuzluk etmiş olan *İlahi Güzellik* kavramında bulmak mümkündür. *İlahi Güzellik* kavramının temelleri Anadolu'nun en eski Hıristiyan cemaatlerinde mevcuttur. Süryanilik

18 Tapınım sisteminden yavaş yavaş uzaklaşan doğaya dair bazı simgelerin, ilerleyen dönemlerde matematiksel ve sözel bağlantılar aracılığıyla müzik kuramına girdiği görülmektedir (Güray, 2010).

19 Lippman Orfizim kökenli *Pythagoras* düşüncesi ile Eski Mısır inanç sistemi arasında da bağlantı kurmuştur (1964).

20 Bilgelik anlamında kullanılmıştır. Eski Yunancadaki *sophia* terimi de aynı anlamı karşılamaktadır. Ancak bu terim *gnostik* felsefede her şeyim temeli sayılan *Aeon*'un ya da ön-Baba'nın dışı yönü olup, günahı ile maddi dünyayı üretmiştir (Özbudun, 2004: 144).

21 Hıristiyanlık döneminde paganizm temelli *gnostik* akımın Urfa'daki temsilcisi Süryani Kilisesi'nin müzik geleneğinin oluşmasında çok önemli bir etkisi olan III. Yüzyıl şairi *Bardaysan*'dı. (154-222). (Sever, 2006: 22-23)

ve Doğu Süryaniliği içinde yer alan Nesturilik bu yönde önemli bir işlev üstlenmişler ve bu kavrama dayanak olan bätünü bilgileri Bizans dönemine aktarmışlardır (Toku, 2007:36-37). Dolayısıyla öncelikle Bizans merkezli Doğu Hıristiyanlığının ve sonrasında İslam felsefesinin Antik Yunan kültürünün felsefe mirasıyla buluşması Nesturi ve Süryani cemaatlerinin çeviri faaliyetleri ile gerçekleşmiştir.

1453'deki İstanbul'un fethine kadar devam eden ömrü boyunca Bizans İmparatorluğu Ortodoks Hıristiyanlığı ve kendi kültürünün temeli olarak gördüğü Antik Yunan felsefesini varoluş sebeplerinin en önemlileri arasında görmüştür<sup>22</sup>. Bizans bu durumuyla yerini bıraktığı İslam Uygarlığı'nı Antik Yunan döneminden beri gelen felsefe, bilim ve sanat anlayışı ile bu-  
luşturmak gibi çok önemli bir işlevi de yüklenmiştir.

Bizans'taki yoğun manastır kültürünün ortaya çıkardığı içe kapalılık<sup>23</sup>, inanç sisteminde, sanatta sembolik, soyut ve bätünü bir anlatımı içinde barındırmıştır. Hatta Robert Byron'un (Güray, 2011) da ifade ettiği gibi Bizans sanatı, algılanan görgülerin yeniden üretilmesi yerine yorumlanması ilkesini keşfeden, dolayısıyla soyutlama yaklaşımını ortaya koyan ilk sanat olmuştur<sup>24</sup>.

İşlevsel bir anlam içeren Bizans sanatı ürünleri "Tanrı, İmparator ve insan soyu arasındaki ilişkileri belirlemenin etkin bir yolu olarak" görülmektedir. Bu yüzden, Bizans'taki sanat anlayışının işlevini ve evrimini din ve ibadet anlayışında bulmak olasıdır. İlk dönemlerdeki görkemli üslubu terk edip zaman içinde daha mütevazı bir üslup kazanan mimari, resim ve müzik bu sanat yaklaşımının ana alanlarını oluşturmaktadır. Sanat kavramının arkasındaki temel felsefe ise Antik Yunan döneminden izler taşımaktadır (Güray ve Aydın 2007: 753). *Nicomachus'un* (M.S.I.yy) öncülerinden olduğu ve sayılara verilen mistik anlamlar üzerinden evren ve tanrıların yorumlandığı *Yeni-pythagorasçılık* anlayışı bu bağlantıyı kuran ana akımlardan biridir. M.S. III. yy'dan itibaren *Yeni-Platonculuk* anlayışı da, Platon'un ortaya koyduğu müziğin ve sanatın, evreni anlamaktan hareketle insanın iç evrenini algılamaya dair gücünü keşfetmiş ve *Dionysius Areopagite* (M.S.VI.yy) gibi düşünürler bu etkiyi Bizans kültürüne taşınmıştır. Bu felsefi düşüncede müzik, evreni, insanın iç dünyasını dolayısıyla tanrıyı ve dini anlamak için bir aracı konumundadır<sup>25</sup>. Bu yönden bakınca, Bizans sanatına dair malzeme-

22 Bizans'ta özellikle VI. Yüzyıl sonrasında tüm bu yapıya ek olarak bir de Anadolu ve Akdeniz'in kültürel etkileri dikkat çeker. Özellikle de kültürel ve sanatsal açıdan kimliğinin oluşması tüm bu faktörlere bağlıdır. (Peker, 2010)

23 Ortodoks Hıristiyan anlayışının yer yer dışına düşen bir hareket olarak (Mango, 2008: 119) değerlendirilmesi gereken manastır hareketi, Mango'ya göre (2008: 119) "çileci ve kendini adanmış bir yaşam süren bazı Hıristiyan kümelenmelerinden türemiş olması mümkündür." Bu yönüyle manastır hareketinin Bizans'taki mistik dini felsefeyi yoğun olarak etkilediği söylenebilir.

24 Mango'nun (2008: 167) düşünceleri incelendiğinde, bu durumun Bizans'a ait dünya görüşünün doğal bir sonucu olduğu göze çarpmaktadır. "Bizanslıya göre, aslına bakılırsa bütün Ortaçağ insanlarına göre, doğaüstü son derece gerçek ve alışılmış bir anlamda mevcuttu. Öteki dünyada gündelik yaşamı sürekli bir biçimde etkilemekle kalmıyordu; aynı zamanda dünyevi varoluşun kısacık bir başlangıcını oluşturduğu daha yüce ve sonsuz gerçekliği de içeriyordu. Bizans dünya görüşünün her anlatısı, kaçınılmaz olarak doğaüstü ile işe başlamak zorundadır."

25 Gabriel Akyüz, Süryanilerin müziği kiliseye sokmalarının sebebi olarak, sözle anlatılamayan şeylerin anlatılabilmesini göstermektedir (2008).



nin önemli bir kısmını temsil eden duvar resimleri ve ikonalar<sup>26</sup> ile kilise ilâhilerinin ortaya konma amacının inanç sahibi insanları kutsal olanla karşılaştırmak olduğu anlaşılabilir. Bu sanat üretimlerinin görkemli olmak gibi bir öncelikleri yoktur<sup>27</sup>. Tam aksine kendi sadelikleri içinde kutsal olanın görkemini barındırmak gibi bir anlayışı simgelemektedirler. Tek bir mutlak güzellik vardır, o da Tanrı'ya aittir. Tüm yaratılanlar o güzellikten pay almışlardır. Sanat adeta insanların bu güzellikleri hissedebilmesi ve ilham alabilmesi için onlara tutulan bir ay-nadır (Güray ve Aydın 2007: 751). İnsanlar kendi iç dünyalarında bu ilâhi âleme yaklaştıkları oranda bu güzelliklerin farkına varabilirler. Sanat ve müzik bu bağlamda bu ilâhi güzelliği anlamada insanlara kılavuzluk etmektedir. Bu sanat anlayışı kutsal olanın görüntüsünün onu algılayabilecek manevi mertebedeki kişiler tarafından aktarılması amacını taşıdığından herhangi bir kişisel yaratıcılık doğrultusundan ziyade toplum açısından bütüncül bir kutsallık algısı çerçevesinde şekillenmektedir. Bu ortak kutsallık anlayışı içinde ortaya konup aktarılabilen ürünler zaman içinde toplumun ortak estetik fikirlerini yansıtan güçlü bir geleneği de temsil etmeye başlamıştır. Müzik açısından düşünülünce bu durumun, kültürün karakterini taşıyan bir geleneksel müziğin aktarımını, din aracılığıyla sağladığı da söylenebilir. Aktarımı sağlayan kalıplar, kutsal olanın o kutsallığı algılayabilen kişiler tarafından aktarılırken bozulmamasını garanti etmektedir<sup>28</sup>.

## 5. DEVİR KURAMI

### *"Âlem âdem, âdem âlem olmadadır haşr-ü-neşr" (Gaybi Baba)*

*Devir* kuramı geçmişin gnostik bilgisini İslam dünyasına taşıyan ana kavramlardan biridir. Ama daha da önemlisi *devir*, bu bilginin müzik ve dans ile ilişkisini kurma işlevini de içinde taşımaktadır. Alevî<sup>29</sup>-Bektaşî<sup>30</sup> şairlerin *devir* ve *Vahdet-i Vücut* felsefesini işledikleri şiirler de *devriye* adını bu kavramdan almıştır. İslam Tasavvufu'nda *Vahdet-i Vücut* anlayışına göre

26 Ortodoks/Doğu Hıristiyan kiliselerini süsleyen kutsal kişi ve sahneleri içeren resimlere verilen genel ad. Hz. İsa, Hz. Meryem ve Azizlere ait olan bu resimler tahta üzerine boya ile yapılmıştır, taşınabilir olanları da mevcuttur.

27 Aynı zamanda sanatçısını da öne çıkaran bir tavrı da yoktur. Keza, Bizans sanatçısı resmini imzalamaz, çünkü ona göre resim Tanrı'nın eliyle yapılır. (Peker, 2010)

28 Ortodoks Kilise Müziği'nde IV. yüzyıldan itibaren nota yazısı kullanılmıştır. Neume işaretleri olarak da adlandırılan nota yazı sistemi Antik Yunan dönemindeki harf ve prozodi işaretlerini temel alan sistem üzerine geliştirilmiştir. XIX. yüzyıla kadar üç ayrı aşama geçirmiş olan müzik yazısı geleneğine Bizans kültürü toplumu kutsal olanla yüzleştiren önemli kaynaklardan olan ilahilerin unutulmasını engellemek için başvurmuştur. Bu yüzden ilk dönemlerde son derece esnek hareket eden bir hatırlatıcı unsur olarak açıklanabilecek bu sistem, Osmanlı'nın son dönemlerine doğru oldukça ayrıntılı bir nota sistemine dönüşmüştür (Wellezs, 1961: 246-312).

29 XVI. Ve XVII. Yüzyıldan itibaren Kızılbaş-Bektaşî kavramları ile tanımlanan topluluklar, özellikle XIX. yüzyıldan itibaren "Ali'ye mensup" anlamını taşıyan Alevi terimiyle tanımlanmıştır (Yaman, 2007: 23).

30 Onat'a göre (2009) kendini Şah İsmail ve Safevîlik kökenli Kızılbaşlık üzerinde yapılandıran Alevîlik ile Hacı Bektaş-ı Veli kültü üzerinde yapılanıp, Osmanlı Devletinin neredeyse resmi tarikatı halini alan Bektaşîlik kavramları şu an yan yana kullanılsa da ciddi farklılıklar gözetmektedir. Her iki inanç sisteminin, Ahi Evran Hazretleri tarafından Hacı Bektaş-ı Veli hazretlerinin tavsiyesiyle kurulan (XIII. yüzyıl) esnaf dayanışma teşkilatı olan Ahilik ile ilişkisi de dikkat çekicidir.

“Tanrı mutlak bir varlıktır ve tüm yaratıklar O’nun adı ve özelliklerinin tercümanlarıdır”<sup>31</sup>. Su boğulmak için, ateş yanmak için varken, Mutlak varlığın içsel özelliği bilinir olmak, görünür olmak için mevcuttur. Bu durumu Hz. Muhammed’in aşağıdaki hadisi açıklamaktadır:

“Ben bir gizli hazinedim, içimdeki arzu bilinir olmaktı, bu yüzden-onlar tarafından bilinir olmak için-insanları yarattım”<sup>32</sup>

Burada Tanrı’nın bilinir olması esasında insanın yani ölümsüz ruhun bilinir olması anlamına gelmektedir. İnsan kendisini tanıdıkça, bildikçe, Tanrı’yı da bilinir kılar, ona yaklaşır. Zira insan Tanrı’nın içsel cevherini de içinde taşır ve bu cevheri dışarı yansıtır. İnsan dünyaya gelmeden baba ve annesindeki parçacıklar halindedir, bu parçacıkları baba ve anne değişik unsurlardan elde etmektedir. Dolayısıyla anne ve babanın bünyesine gelmeden önce insan, evrendeki dört ana unsurdan oluşmuş olan değişik maddelerde dağılmış halde bulunur. Bu yüzden insana evrenin esası anlamına da gelen *zübde-i âlem* adı verilmektedir. Tanrı’dan *mutlak varlığın* özelliklerinin evrendeki tüm mahlûkat olarak damıtılmaya başladığı andan başlayıp, bu özelliklerin kendilerini *insan* olarak işlevlendirdikleri ana kadar geçen zaman İslam’daki *devir* kuramı ile anlatılır (Uçman, 2005: 446). Bu zaman dilimi, dört unsurdan mutlak varlığa ve mutlak varlıktan dört unsura sürekli bir dönüşümü ifade ettiğinden daire sembolü ile anlatılır (Uludağ, 1988: 31). Tekke edebiyatı şairlerine göre de insanın mutlak varlıktan yaratılıp, özüne dönene kadar geçen sürece *devriye* denmektedir.

Bu kuramı hem Bakara suresininin 156. ayetinde hem de Hz Muhammed’in aşağıdaki hadisinde açıkça görmek mümkündür:

“Allah’tan geldik Allah’a gideceğiz” (Bakara: 2/156)

“Her şey en sonunda aslına döner”(Uçman, 2005: 447)

Yukarıdaki ifadelerden İslam’ın vahiy ve hadis içinde koruduğu bâtinî bilgileri görmek mümkündür. İslam filozofları da genel olarak yazılı metinlerin yorumuyla çıkarılacak kuralların geçerliliğini yazılı metnin kendisine yakın bir güçte tutarak bu bâtinî aktarım sürecine destek vermişlerdir. Zira dini metinlerle gelen *bilgi* ve *hikmet* insanoğlunu doğrudan sadece Allah’a ve gayba götürmez, yaratılmış insanlığa ve doğaya da götürür. Bu bütünlüğün anlaşılma yolu da akılla elde edilmiş bilgiden ve bu bilgiye dayalı yorumdan geçer. Bu yüzden Kur’an ayetleri akıldan sürekli bahseder, onu referans gösterir ve kararlarına başvurur. Bu durum hem bâtin olanı keşfetmek için insana bir yol önerirken hem de doğayı anlamaya ve algılamaya yönelik bir duruşu da göstermektedir<sup>33</sup>. Seyrani’ye<sup>34</sup> ait bir nefes adeta bu anlayışı özetlemektedir:

31 Dhariyat, 56(Uçman, 2005: 446)

32 Hadis-i Kutsi olarak da bilinen böylesi Hadislerde sözler Hz.Muhammed’e mana ise Allah’a aittir (Akdoğan, 2010).

33 Jadaane, 2008: 408-409; Ahmed Avni Konuk bilimsel düşüncenin İslam ile uyumunu aynı mantık içinde öne sürmektedir (Barkçın, 2009:260).

34 1807-1866 yılları arasında yaşamıştır. Trakya’da aynı sözler Pir Sultan Abdal’a atfedilirken, Gölpınarlı’ya göre de Yeksani’ya aittir (Yalırık, 2002: 125).

*Kur'an yazılırken arş-ı rahmanda  
Kudret kâtibinin elindeydim  
Kandil asılırken Tur-i Sina'da  
Bülbül idim konca dalindeydim*

*Muhammed Ali'nin sır kelâmında  
Nihan söylenirken dilindeydim  
Mevlâ'm balçıktan yarattı Âdem'i  
Ben ol vakit onun belindeydim*

Niyazi-i Mısıri (1617-1693), *Risale-i Devriye* adlı eserinde (Uçman, 2005: 448), Tanrı'yı bir çember ile ifade etmiştir. Çemberi ikiye bölen çizgide varlığın kendi özüne, yani mutlak'a yolculuğu başlar. Bu mutlak öze ulaşma ve onunla bir olma insanın iki tabiatı arasındaki, yani insani ve tanrısal olan arasındaki geçişi de simgelemektedir. Kökleri Eski Mezopotamya'ya dek uzanan Anadolu'daki kadim müzik kuramı anlatısının da çemberlere dayalı olduğu ve anlatının tamamına "devirler" anlamına gelen "edvar" denildiği hatırlanırsa müzik algısının doğayı ve Tanrı'yı algılamada ne kadar önemli bir noktada durduğu daha rahat anlaşılabilir (Güray, 2010). Anadolu'da inanca dair dans ve müzik örnekleri işte böylesi bir kutsal devir mekanizmasını insanla ibadette buluşturmak işlevini üzerlerinde taşımaktadır. Bu devir, Tanrı'nın kelâmından gelen doğaya dair bilginin, Tanrı'nın güzelliğinden meydana gelmiş insan tarafından keşfedildiği, bu keşfe dayalı olarak insanın aşama aşama Tanrı'ya yaklaşacak bir olgunluğa ulaşmaya gayret ettiği ve hiç bitmeyecek bu yolculuğun duraklarında ölümsüz ruhu ile Tanrı'ya kavuştuğu bir döngüyü anlatmaktadır. İslam uygarlığının dini müzik ve dans kültürünü en betimleyici yapılar arasında sayılabilecek *semâh* ve *semâ* kavramları adeta bu sonsuz döngünün günümüze dek ulaşmış izleridir.

## 6. EDVARDAN DEVRANA: ANADOLU VE TÜRK MÜZİK KÜLTÜRLERİ AÇISINDAN SEMÂ VE SEMÂH KAVRAMLARINA BİR BAKIŞ

İslam Tasavvufu üzerine yapılan Anadolu'ya has bir tasavvuf anlayışının oluşmasını ve bunun üzerinde şekillenen "inanca dair" yapıları analiz edebilmek için, hem Türklerin İslamiyet öncesi inanç geleneklerini hem de Anadolu'daki İslam öncesi uygulamaları incelemek gerekmektedir (Güray, 2009: 1). Yusuf Ziya Yörükân (2006: 67) bu ikili etkiye dikkat çekerken şöyle demektedir:

*"Öğuzların Anadolu'da mevkenlenmesinden ve Müslümanlığın bu mıntıkaya hâkim olmasından evvel, bu ülkedeki dinî türlerin bunlar üzerinde asla tesiri olmadığını kabul edenlerden değiliz."*

Yağmur Say (2006:150) da olaya Türk Kültürü açısından şu şekilde yaklaşmaktadır:

*"Türkler Anadolu'ya gelişlerinde atlarının sırtında ve heybelerinde sadece maddi yaşama ait ürünleri değil aynı zamanda yaşam biçimlerini, geleneksel kültürlerini, içine girdikleri veya etkilendikleri inanç yapılarını da getirdiler. Bu oluşum içerisinde sosyal yaşantı; Gök Tanrı inancı temel-*

*li, Şamanist, Budist, Maniheist, Taoist, Hinduist, İbrani, Hıristiyan inanç ve yaşam örneklerinin oluşturduğu senkretik<sup>35</sup> bir yapı arz ediyordu. İslami yaşam anlayışının içine giriş veya daha doğru bir ifadeyle halk Müslümanlığı süreci İran-Horasan kaynaklı yani Şii kaynaklı oldu. Orta Asya'da ulaşılan senkretik yapı Anadolu'da yeni bir senkretik yapıya, yeni bir senkretik aşamaya ulaşacaktı."*

Dolayısıyla günümüz Anadolu inançları ile ilgili fikir yürütmek için hem İslam, hem Türk'lerin İslam öncesi inançları hem de Türkler öncesinde Anadolu'da yaşanan inanç sistemleri ile ilgili bilgi edinmek gerekmektedir. Günümüz inançları ve müziğin bu inanç sistemlerindeki konumu ancak bu üç unsura bağlı olarak ortaya konabilecektir.

Türk'lerin ve dolayısıyla İslam'ın Anadolu'ya hâkimiyet sürecine tanıklık eden XI.-XIV. yüzyıllar arası süreç ve bu sürecin özellikle son iki yüzyılı Anadolu'da otorite boşluğunun yoğunlukla yaşandığı; Bizans'ın yok olma sürecine girdiği, Selçuklunun zayıfladığı, Osmanlı'nın ise henüz güçlenmediği bir süreç olarak dikkate değerdir. Bu süreç; Anadolu'da o dönem görülen senkretik inanç sistemlerinin gücü açısından bir belirsizlik ve değişkenlik içerirken aynı zamanda otoriteye aday yapıların bu "inanç sistemleri" ile ilişkisini gözleme imkânı sunmaktadır. Özellikle Osmanlı'nın "bu tür inanç sistemleri ile olan" ilişkilerinde yürüttüğü denge politikası; bu yapıları otoriteden de pay vermesini gerektirmiş; bu topluluklar geleneklerinden gelen "mücadeleci" yapılarının böylesi bir otoriter erk ile birleşmesi sonucu, sonraki yüzyılları etkileyecek birer kültürel güç olarak gündeme gelmişlerdir (Say, 2006: 14). Dolayısıyla ağırlıklı olarak senkretik bir yapı içinden gelen böylesi inanç sistemleri Anadolu'da ve Balkanlarda İslam hâkimiyetinin kurulmasında çok ciddi bir etken olmuşlardır. Sonradan yine Osmanlı ile bu defa kontrol edilemeyen güçleri yüzünden çatışacak olan bu bätini kökenli din anlayışlarının temelinde "Melâmetilik, Vefâilik, Yesevilik, Haydarilik ve Kalenderilik" gibi bölgeye has inanç sistemleri bulunmaktadır (Say, 2006: 150).

Bu yapılar günümüz Anadolu'sundaki inanç yelpazesinin de temelini oluşturmuşlardır. *Semâ* kavramı bu yelpazenin dini müzik ve dans özelliklerinin ana mesnedini oluşturmaktadır.

### 5.1. İslam Açısından Semâ Anlayışı ve Anadolu'ya Yansıması

*Semâ* hem "müziği işitmek" hem de "işitilen müzik" anlamına gelmektedir. İslam'ın müzik ile ilişkisi her dönem tartışmalı bir kavram olarak değişik yöndeki düşünceleri çevresinde toplamıştır. Bazı düşünür ve araştırmacılar "ayet ve hadis" bilgilerine dayanarak İslam'ın "müziğe bakışının" olumlu ve müziği destekler yönde olduğunu öne sürerken, başkaları ise benzer bilgilere dayalı olarak tam ters yönde fikirler de geliştirmişlerdir. Bu düşünceleri içeren çalışmalardan; özellikle Anadolu'yu odak alanlar için, İslam Felsefesi'nin ve inanç sisteminin tüm yönlerini içeren bütüncül bir bakış açısının gerekliliği tartışmasızdır. Müziğin bir inanç sistemi ile ilişkisini irdelerken esasında müzik kavramının o inanç sistemine eklenmekte

35 Eski Yunan dilinde birleştirmek anlamına gelen *synkretizein* kelimesinden gelen kavram farklı hatta karşıt ekollere ait felsefi doktrinlerin bütünlük bir bakış açısı oluşturmak adına harmanlamak anlamına gelmektedir. (Iannone, 2001) Su da (2009: 14) senkretizmi, farklı inanç sistemlerinin etkileşime girerek karışması sonucunda yeni inanç öğelerinin ya da örüntülerinin ortaya çıkması olarak tanımlamaktadır.

olduğunu unutmamak gerekmektedir (Shiloah, 1995: 33). Dini müzik kavramı bireyin sınırsız yaratıcılığını ortaya koymak yerine kendi ve evrendeki yeri ile ilgili “ dini anlamı” sorgulamasına yol açmaktadır. Dolayısıyla; “İslam Felsefesi” ve üzerine yapılanan “İslam tasavvufu” anlayışı tartışılmadan İslam’da müziğin veya “Semâ’nın” yeri ile ilgili bütüncül bir düşünce de geliştirilebilmiş olmayacaktır. VIII. yüzyıl’da temelleri oluşmaya başlayan İslam Mistizmi veya bilinen adıyla “Sufizm ya da tasavvuf”, insanın maddi varlığından çıkıp, Allah’a yakınlaşmasının en güçlü yollarından biri olarak müziği görmektedir (Güray, 2009: 4). Sufi’ler müziği tek yaradılıştan, çok anlamlılığa, şeytani’den ilâhi’ye, göğe aidiyet ile yere aidiyet arasında pek çok anlamı ifade edebildiğine ve değeri ile doğasının, dinleyiciyi, Allah’ı kavrayışıyla doğru orantılı olarak şekillendirdiğine inanırlar. İnsan ruhu geldiği ilâhi âleme duyduğu özlemden ötürü, vücuttan kurtulup Allah’a ulaşmaya çalışır. Bu vücuttan kurtulma işlemi, yani dünyevi hayattan ilâhi evine dönüş Sufi kurallarının mistik muhayyelinde dans ve tabiidir ki müzikle şekil bulur. Bu *Muhyiddin el-Arabi (1164-1240)* (Uludağ, 2004:184), *Aziz Mahmud Hüddai el-Uskudari*<sup>36</sup> (1541–1628) gibi pek çok düşünüre göre Semâ’nın birinci anlamı iken bir diğer anlamı da sessiz, içsel hatta soyut bir semâ’dır ve yüksek bir mistik seviyeye ulaşmış sufii liderlerin ulaşabildiği bir mertebedir. Burada en azından herkes tarafından hissedilebilecek bir müzik yoktur, Semâ tüm varlıkların içsel anlamlarını algılamak üzerine kuruludur.

Müziğe bağlı olan semâ ise *Muhyi’ye (Muhyiddin)* göre üç türdür, birincisi yani ilâhi olan doğadaki her şeyle ilişki kurarken Allah’ı duymak ve ona seslenmek duygusu içinde tekrarlanan bir yapıdır, ikinci yani ruhsal olan Allah’ın her yerdeki varlığını hissettiren kozmik bir şarkıyı duymakla ilgilidir, üçüncüsü ise müzik eşliğinde yapılan mistik dansı ifade eder (Güray, 2009: 4). Süfiler, mistik düşünceye sahip katılımcıları dini coşkuya çekebilmek için çok karmaşık tapınım türleri geliştirmişlerdir. Zikir bu tapınım türlerinin en önemlisidir ve kullanıldığı değişik dini yapılara göre şekil değiştirebilir. Kimi sürekli Allah’ı hatırlamaya yardım edici sözleri tekrar ederken, kimi müzik dinlemeyi (semâ) ve dans etmeyi bunlara ekler veya ayrı şekilde ele alarak tapınışlarını tamamlarlar. Benzer “Zikir” törenlerinin en eski örneklerini “Antik Yunan” döneminin “Doğa’daki uyanışı” temsil eden tanrısı olan Dionysos tapınışı ile ilgili âyinlerde görebilmekteyiz (Turcan, 2000:311). Dionysos tapınışı aynı Frig’lerdeki Ana Tanrıça Kibebe tapınışı gibi davul, zil ve üflemeli çalgılar eşliğinde insan ses ve hareketleri ile ulaşılan bir “vecd” halini anımsatır. Bu âyinlerin doğadaki uyanışı ve dolayısıyla “yaratılış” anını temsil etmesi; hep o ana gönderme yapan “Semâ” anlayışının idrakinde de araştırmacılara yardımcı olabilir.

*Mevlana Celaleddin Rumi (1207-1273)* ve oğlu *Sultan Veled’den (1226-1312)* sonra *Mevlevilik* olarak adlandırılan yapı, Semâ’ya dair ritüellerin en karmaşık ve dikkat çekici olanlarını ortaya koymuştur. Kalabalık bir müzisyen ve dansçı topluluğu aracılığıyla ortaya konulan mistik dans, Kur’ân’dan ve Mesnevi’den bölümlerin okunması ve Na’t-ı Şerif’in<sup>37</sup> icra edilmesi gibi kısımların eklenmesiyle sembolik bir ritüel törenini oluşturur. Mevlevilikteki semâ anlayışında çalgılar, özellikle ney kutsal olarak algılanmaktadır. Mevlana’ya göre ney çevreye aşk ateş-

36 Celveti tarikatının kurucusudur.

37 Hz. Muhammed’in vasıflarını bildiren, onu öven eserler.

leri saçmaktadır. Ona göre neyden çıkan ses perdeleri insanla Rabb'i arasında bulunan perdeleri kaldırarak, kulun aşığı olduğu Allah'ı seyretmesini temin eder. Yine Mevlana müziğin Tanrı aşıkları için ruhani bir gıda olduğuna dair selefleri tarafından ileri sürülen görüşü paylaşır<sup>38</sup>. Tasavvuf temelli değişik inanç sistemlerindeki yoğun müzik kullanımı, İslam'ın müziğe bakışı ile ilgili tartışmaları da arttırmıştır<sup>39</sup>. Esasında daha önce belirtildiği ve Ahmed Emin'in (Uludağ, 2004:33) ve Bayram Akdoğan'ın(2010: 61) öne sürdüğü gibi iki önemli fıkıh ekolü olan Hicaz ve Irak arasında bile İslam'ın müziğe bakışı ile ilgili bir uzlaşma söz konusu değilken<sup>40</sup> tasavvufi sistemlerin ortaya çıkmasıyla bu farkların eski önemini kaybettiği, fıkıh mezhebi mensuplarıyla birlikte fıkıhın müzikle ilgili telakkisinin, tasavvufun tesiri ve cazibesıyla yumuşadığı ve zamanla tasavvufun potasında eridiği görülmektedir (Shiloah, 1995:31-35). Bunun yanında akli temel alan bir anlayışı her alanda öğütleyen İslam'ın ana kaynaklarından yani Kur'an-ı Kerim'den ve Hadis'lerden müziğin haram olduğuna dair bir fikir çıkarılması mümkün gözükmemektedir. *Hatta mûsikînin mübâh olduğuna delil olarak gösterilen hadisler daha net, rivayet bakımından daha sağlam, İslam'ın genel prensiplerine ve dünya görüşüne daha uygundur* (Akdoğan, 2010: 68)<sup>41</sup>. Anadolu coğrafyasının müziği ve dansı Tanrı'ya ulaşmak için öncül bir araç olarak kullanma geleneğinin İslam kaynağının bu alandaki zenginliği ile birleşmesi dini müzik ve dans alanında olağandışı bir zenginliği bu coğrafyaya kazandırmıştır.

## 5.2 Tasavvuf Müziği (Semâ)

Tasavvufta “dini müzik” yerine ısrarla *semâ* tabiri kullanılmıştır. Bunun çeşitli sebepleri vardır. Öncelikle *semâ* kavramının kullanılması sufilerin müzik anlayışının nefsanî bir mesnetten ziyade ruhani bir mesnette olduğunu anlatmaktadır. Zira Galata Mevlevihanesi Şeyhi İsmail Ankaravi'ye (XV. ve XVI. Yüzyıllar) göre *semâ* ve raksı ancak belli şartlara haiz olanlar yapabilir:

*“Ona göre semâ'ı ancak farz ve vaciplerden üzerine düşen şeylerin hepsini yapan, şeriatin adabına riayet eden, tarıkata ait görevlerini noksansız yerine getiren, dünya hevesinden kopmuş, Allah'tan başka her şeyden gönlünü ayırabilmiş dervişler yapabilir.”* (Akdoğan, 1996: 484-485)

38 Pek çok tarihye göre Mevlana'nın *semâyı* sistemleştirmesi, Irak-ı Acem'den gelen ve *semâ* geleneğine sahip *Şems-i Tebrizi*; ki kuvvetle muhtemel bir melameti-kalenderi dervişidir (Say, 2006: 156, Su, 2009:130) ile tanışmasından sonraki vakitlere denk gelir.

39 Son dönem çalışmaları fıkıh ve hadis ilimleri açısından da İslam'ın müziğe olumlu bakışına dair bilgileri gün yüzüne çıkarmaktadır (Akdoğan, 2009:15-16). Yrd. Doç. Dr. Bayram Akdoğan'ın “Hüccetü's-sema Adlı Musiki Risalesi ve Ankaravi İsmail B. Ahmed'in Musiki Anlayışı” isimli makalesi ve bu risaleyi konu alan kitabı, “Mevlevîliğin Din Anlayışında Musiki” kitabı ile yine aynı yazarın bu sefer İsmail Ankaravi'nin “Er-Risâletü't-Tenzihîyye Fî Şe'ni'l-Mevlevîyye” adlı risalesinin çevirisi ve şerhine yer veren “Mevlevîlik ve Musiki” adlı eseri İsmail Ankaravi'nin görüşlerini rehber edinerek, müziğin Mevlevî inancı ve genel İslam görüşü açısından geçerliliğini ve mubahlığını çok ayrıntılı bir şekilde, tarihsel kaynakların yoğun kullanımı ile açıklamaktadır. XV. Yüzyıl düşündürü İsmail Ankaravi çalışmalarına konu olan eserlerinde “Allah'ın açıkça bir ayetle haram kılmadığı ve Resûlünün de söz ve uygulamalarıyla reddetmediği bir konuda haram fetvasını verenleri içinde düştükleri yanlıştan kurtarmaya çalışmaktadır (Akdoğan, 2009: 57-61).

40 İslam'ın doğduğu ve hadis kaynaklarının bolca bulunduğu bir yer olan Hicaz'da müzik hakkında müspet ve müsamahakâr davranılmasının, o zamanın Arap örf ve âdetine uygun olduğu, Irak'taki sert ve müsamahasız görüşlerin İran tesiriyle ortaya çıktığı, Ahmed Emin tarafından ileri sürülmüştür. (1969, Uludağ, 2004:33)

41 Uludağ da (2004:35-39) bu fiki desteklemektedir.

Bu felsefi anlamına ek olarak *semâ* kavramı evrendeki ahengi oluşturan tüm doğal sesleri hat-  
ta sessizliği de kapsamaktadır (Uludağ, 2004: 169).

### 5.3 Tasavvufta Semâ Kuramları

Mutasavvıflar; müziğin meşruiyetini ve insanların neden müzikten zevk aldığını göstermek için çeşitli kuramlar ortaya atmışlardır (Uludağ, 2004: 237-250) . Bunları aşağıdaki gibi sırlayabiliriz:

**5.3.1 Bezm-i Elest Kuramı:** XII. Yüzyılın önemli mutasavvıflarından *Ahmed er-Rıfai'*ye (1118-1182) göre Kur'an-ı Kerim'de Araf Suresinde (7/172) "Ben sizin Rabbiniz değil miyim ?" Onlar da "Evet, Rabbimizsin" (Elestu bi-Rabbikum. Kalu-bela) şeklinde ifade edilen ilâhi "Elest" hitabını işitmenin zevki kalplerde yer tuttuğundan, Hz. Âdem'in yaratılmasından ve zürriyetinin dünyaya gelmesinden sonra, bu gizli sırlar zuhur eden halden dolayı bir nağme veyahut güzel bir kelime işittikçe o eski ahitte işitilmiş olanın zevki sebebiyle kalp, uçacak hale gelir. Şüphesiz ki Elest hitabını işitmiş olma sırrı, bütün canlıların tabiatında mevcuttur. Onun için her cins kendi tabiatına uygun bir şekilde semâ eder, ondan kendi himmeti nispetinde hisse alır.

*Rifâi Şeyhi Tayyar Efendi'nin Bektaşî şairi Ruhi'nin* sözlerinden bestelediği aşağıdaki ilâhi bu coşkuyu anlatmaktadır:

"*Vahdet badesi ile mestiz ezelden  
Elest kadehinden tutanlardanız  
Nur alır çeşmimiz her bir güzelden  
Arıyız bala bal katanlardanız*"<sup>42</sup>

Anadolu ve Türk-İslam Tasavvufu'nda önemli bir yer tutan Mevlana öğretisinde bu nazariye biraz da karamsar olarak yer alır. İnsanlar bu âleme ruhlar âleminde gelmiştir. Bu nedenle devamlı olarak o âlemin özlemini duymaktadırlar. Müzik bu özlemi dile getirmek ihtiyacından doğmuştur. Çünkü aslından ayrılan her şey, yine aslına dönmek isteğiyle sızlanmaktadır. Bu anlayışla, Mesnevi'nin başlangıcında Mevlana tarafından belirtildiği gibi ney kamışlığa dönmek ister<sup>43</sup> (Uludağ, 2004:243):

"*Dinle neyden çün hikâyet etmede  
Ayrılıklardan şikâyet etmede*"

Yine Anadolu İslam Tasavvufu'nun önemli kaynaklarında, *Yunus Emre'nin* (XIII.-XIV. Yüzyıllar) belirttiği gibi, su kaynağına, dolap geldiği dağa dönme arzusunda ve bunun için içli nağmeler ortaya koymaktadır: Köprülü'ye göre (2009: 289-290) Yunus da Mevlana'dan aktarılan bir *vahdet-i vücud* anlayışının etkisi altındadır:

42 Rıfai Şeyhi Tayyar Efendi'ye bestesini paylaştığından dolayı teşekkür ederiz.

43 Daha önce Platon tarafından işaret edilen ruhun bedende hapis olduğu ve ancak Tanrı'ya ulaşarak huzura kavuşabileceği metaforu da aynı çerçeve içinde Mevlevi felsefesinde işlenmiştir.

*Dolap niçin inilersin  
Derdim vardır inilerim  
Ben Mevlâya âşik oldum  
Ânın için inilerim*

*Beni bir dağda buldular  
Kolum kanadım kırdılar  
Dolaba layık gördüler  
Derdim vardır inilerim*

...

*Benim adım dertli dolap  
Suyum akar yalap yalap  
Böyle emreylemiş çalap  
Derdim vardır inilerim*

*Suyum alçaktan çekerim  
Dönüp yükseğe dökerim  
Görün ben neler çekerim  
Derdim vardır inilerim<sup>44</sup>*

Anadolu'daki müzikal ve edebi yapıları ciddi şekilde damgasını vurmuş *Pir Sultan Abdal*'in (tahmini XV.-XVI. Yüzyıllar) sözleri de aynı anlamları, "bütünden kopan parça veya parçasını kaybeden bütünün" açısından yansıtmaktadır:

*Ey benim sarı tamburam  
Sen niçin inilersin  
İçim oyuk derdim büyük  
Ben onun için inilerim<sup>45</sup>*

Dolayısıyla bu kurama göre *semâ*'ya ilişkin dinsel ritüellerde tekrar edilen arketip, Tanrı'ya yani ana kaynağa yapılan bir kutsal yolculuktur. Bu yolculuk her defasında yaratılış anına bir dönüşü gerçekleştirmektedir. Müzik ve dans bu yolculuğun tercümanlarıdır. Anadolu kültüründe en az "Mevlevi Semâ" kültürü kadar baskın olarak kendini hissettiren günümüz Alevî ve Bektaşî toplumlarının *Semâh* kültürü de aynı anlayışı ortaya koyar. *Semâ* ve *semâh*'taki dönme ritüeli doğal olarak ilkel toplumlardaki kutsal ana dönüş anlayışı ile örtüşmektedir.

*Semâ*'daki döngü olgusunun "dans" ile ilişkisini açıklamak da konuya değişik bir boyut getirecektir:

*"Klasik dans literatüründe, dönerek yapılan en eski danslara topaç veya burgaç dansları denir. Dönme danslarının başlıca hususiyeti, vecde dayalı ekstaz dansları olmasıdır. Dönme hadisesi her zaman, insanda bedeni ve ruhi bir ekstaz husule getirir... Dönerken duyulan vecd aslında bir vasıttır. Burada esas olan, bu vecd içinde ruhun bedeni terk etmesi, sonsuzluğa ulaşmayı denemesidir... Semâ merâsîmi insanın manevi seferini, daha açık tabirle "Mi'râc'ını" temsil eder"* (Yöndemli, 1997: 227)

Burada belirtildiği ve ileride tekrar bahsedileceği gibi "Mi'râc<sup>46</sup>" hadisesi yaratana kavuşmayı, onunla bütünleşmeyi anlatır ki bu durum *semâ*'nın *Bezm-i Elest* Teorisini ile örtüşmektedir. Buradaki "Miraç" hadisesi bu mantık ile yaklaşınca "zamanın başlangıcını ve yaratılış anını" da içeren bir arketip haline dönmektedir ki Anadolu'daki *Semâ* ve *Semâh* geleneklerinin alt yapısında da bu "arketip" yatmaktadır:

44 Uludağ, 2004:243; Başgöz, 2003, 193-194

45 Uludağ, 2004:244

46 Hz. Muhammed'in göğe yükselişi. (And, 2008: 142)



*"Semâ, kulun hakikate yönelip aşkla yücelmesi, benliğini terk ederek Hak'ta yok oluşu ve olgunluğa erişmiş, kâmil olarak tekrar kulluğa dönmesinin sembolik ifadesidir." (Yöndemli, 1997, Güray, 2009: 8)*

Mevlana'nın sözleri de bu olguyu destekler anlamdadır (Güray, 2009:8)

*"Allah'a giden sayısız yollar vardır. Biz O'na semâ ve müsikî ile ulaşmayı tercih ediyoruz"*

Semâh töreninin ritüelik yapısına ilişkin Melikoff tarafından nakledilen bu örnek tartışmanın daha da rahat çözümlenmesini sağlayacaktır (2006: 189-190):

*"Mi'râc sırasında Peygamber, Kırklar Bezmi'ne varır ve nerede olduğunu sorar. Bir ses "Biz Kırklar'ız ve Kırk'ımız Bir'iz." Yanıtını alır. Peygamber kanıt ister. O zaman Hz. Ali, ki Peygamber ezeli ruh varlığı içinde onu tanıyamamıştır-, parmağını keser ve Kırklar'ın hep birden elleri kanamağa başlar. Ancak Peygamber, bakar ve " Siz otuz dokuz kişisiniz !" der. Bunun üzerine "Birimiz yardım toplamaya gitti." Yanıtını alır. Tam o anda, kanayan bir el kendisine uzanır. Bu, parsa toplamaya giden Selmân-ı Farsi'nin elidir; ancak bir üzüm tanesi bulup getirebilmiştir. Bu bir tek üzüm tanesinden, Peygamber, kırk kişiye pay edilecek kadar şerbet çıkarır. Bu şerbet'ten içen Kırklar, kendilerinden geçer ve dönmeye başlarlar. Peygamber de katılmak üzere kalktığında ridâsı çözülür, düşer, kırk parçaya bölünür. Kırkların her biri bir parçayı beline dolar ve tekrar dönmeye başlarlar.*

Alevîlerde, zâkir ya da ozan, bu gerçek-üstü anı canlandırdığında, topluluk ayağa kalkar, semâh'a katılmak isteyenler bellerine bir kuşak-çoğu kez başörtüsü- dolar ve dönüş'e katılırlar. Âyin-i Cem, bu tanrısal bezmin<sup>47</sup>, yerdeki yeniden güncelleştirilişinin sunuluşudur. Bunun içindir ki, aynı zamanda, bu âyine *Kırklar Meclisi* "Kırklar Bezmi"; yapıldığı alana ise *Kırklar Meydanı*, "Kırkların toplandığı yer" adları verilmektedir. Şapolyo(2006: 300) da "Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi" adlı eserinde, Alevî-Kızılbaş geleneğinde aşağıdaki nefes eşliğinde kırk çiftin coşkulu bir şekilde semâh<sup>48</sup> döndüğünü nakletmektedir:

*"Kırkların yedilerin içtiği doludan  
Bir sen içe biricik bana versen  
El ele, el Hakka giden bir yoldur  
Tuttuğum elden dönmem ne dersen"*

Yine Yörükân'ın (2006: 64) Tahtacı Alevî'ler ile ilgili araştırmasında yansıttığına göre Zemheri'nin 18. gecesi yapılan toplantı Miraç'ın temsilidir. Âyin bittikten sonra Dernek'e

<sup>47</sup> Meclis

<sup>48</sup> Âyin-i Cem ritüelinin en önemli uygulamalarından biri olan döngü tabanlı dini dansı ve ona eşlik eden ezgileri anlatan *semâh* kavramı aynı zamanda Anadolu müzik kültürünün en çeşitli ve karmaşık biçim ve türlerinden birini de tanımlamaktadır. Alevî-Bektaşî kültürünün yaşandığı değişik yörelerde, yöresel müzik karakterleri ile uyumlu olacak bir şekilde değişik usul ve makam yapıları ile icra edilen semâhlar Öztürk, tarafından bu yönleriyle ikiye ayrılmışlardır (2005: 8-30). Doğu semâhlarında sistemli usul değişiklikleri görülmekteyken, Batı bölgelerine ait semâhlarda ise sistemli karar sesi değişiklikleri görülmektedir.

iştirak edenler birbirinin Miraç'ını kutlarlar ve "Miraç'ın kutlu olsun" diyerek birbirlerinden uzaklaşırlar.

Melikoff (2007: 18), Mevlevilerin yıldızların güneşin çevresinde dönüşlerini simgeleyen semâlarından farklı olarak, Alevilerin semâhının turna kuşunun uçuşunun yansıması olduğunu söylemektedir. Turna kuşu, ebedi yaşamın ve ebedi dönüşün simgesidir. Dikkat edilirse simgeler farklı olsa semâ ve semâh benzer bir şekilde sonsuz bir döngüye işaret etmektedir<sup>49</sup>.

Yusuf Ziya Yörükân'ın (2006: 67) hadiseye yaklaşımı ise bu olgunun geçmişteki inanç sistemleri ile bağlantısını kurmaktadır:

*"Cem Âyini'nin Mi'râc'ı sembolize etmesi ve Cem'de ölmeden önce ölme ve dirilme temalarının işlenmesi, Hıristiyanlık dâhil pek çok inanç sisteminin içine sızmış eski bir geleneğin devamıdır. Hellenizm ile birlikte doğu kaynaklı pek çok düşüncenin Yunan inanç ve düşünce sistemine sızarak eskisi ile hamur haline gelmesi, mevcut olanı çok daha karmaşık bir hale getirmiştir. Türkler Anadolu'ya geldikleri zaman, bu karmaşık din ve mitolojileri hazır bulmuşlar ve bir dereceye kadar da onların etkisinde kalmışlardır. Daha önce dağarcıklarında bulunan ve Uygurlar aracılığı ile Manihaizm'in eskatolojisinden ve öbür dünya tasavvurlarından öğrendikleri ayrıntıları Mi'râc anlayışlarına katmayı ve onu süsleyerek masallaştırmayı, sonra da en belirgin ifadesini Mi'râc'ta bulan yeni bir Tanrı anlayışı geliştirmeyi bu yolla gerçekleştirmişlerdir."*

**5.3.2 İlahi güzellik kuramı:** İlahi güzellik kuramında Platoncu, Yeni Platoncu görüşlerin, Bizans İnanç Sisteminin ve büyük İslam düşünürü *Gazzali (1058-1111)* tarafından ortaya konulan fikirlerin etkisi vardır. Âlemde hiçbir hayır, hiçbir güzellik ve sevilen hiçbir şey yoktur ki, Allah'ın güzelliklerinden bir güzellik, kereminin eserlerinden bir eser ve cömertlik denizinden bir katre olmasın (Uludağ, 2004:245). İlahi güzellik sadece ruhlar tarafından düşünce ve zekânın izah edemeyeceği bir şekilde kavranabilmektedir. Bu ilâhi güzelliğin tecellisini kavramaya çalışan âşıkların hal ve makamlarına göre zevk, vecd ve semâları olur<sup>50</sup>. Bu kavrayış müzik eşliğinde tarikat, şeriat, marifet ve hakikat<sup>51</sup> aşamalarına ulaşmaya çalışan insanın özünde kötülük kalmaması, yokluktan ve karanlıktan gelen her şeyin eriyip yok olması ve sadece Tanrı niteliklerinin kalmasıdır. Böylece insan tanrılaşacak, Tanrı ile bir olacaktır. Kul-Tanrı, yaratan-yaratılan ikiliğinin yok olduğu bu aşama Anadolu tasavvufunda *Enelhak* "Ben Tanrırım tek gerçeğim" diyen bir anlayış ile ifade edilmiştir. (Başgöz, 2003:63)

**5.3.3 Ruhun erkekligi, nefsin dişiligi kuramı:** Tasavvufta Semâ ile ilgili öne sürülen bir başka teori de ruhun nağmelerden zevk almasının sebebinin nefsin dişiligi (*unûset*) ve ruhun erkekligi (*zukûret*) arasındaki aşka ve bu aşkın sonucu olarak ortaya konan fisildaşmalara bağlar<sup>52</sup>. Bu müzikal coşku, ruhsal coşku olan "vecd'i" ve bu vesileyle Allah'a yakınlaşmayı beraberinde getirir (Suhreverdi, 2007: 219-237).

49 Yezidi kültüründe de yaratılış anına gönderme yapan devir temelli bir dans geleneği mevcuttur (Güray, 2011b).

50 Suhreverdi (1155-1191), *Avarifu'l-Maarif*, c.II, s.248; *Ihya*, c.II, s.278

51 Tasavvufta olgun insan ya da insan-ı kamil olmaya giden yolda aşılması gereken dört aşama.

52 İran'da Ehl-i Haklar'ın tanbur geleneğinde iki tel erkekligi ve dişiligi simgelerken, dini musikini bu iki simgenin sohbeti ile oluşturduğuna inanılmaktadır (Naziri, 2010).

**5.3.4 Pythagoras'ın kuramı:** Pythagoras'ın gezegenlerin ya da gök cisimlerinin dönüşünden yani evrenin hareketinden ortaya çıkan seslerin müziğin temeli olarak düşünmesi, Antik Yunan dönemi ve sonrası pek çok müzik kuramcısını etkilemiştir. Bundan dolayı söz konusu teori uzun yıllar, neredeyse XVII. yüzyılın ortaları ve XVIII. yüzyılın başlarına kadar Ortaçağ İslam ve Osmanlı Dönemi müzik kuramcılarının kitaplarında müziğin ortaya çıkma sebeplerinden biri olarak anlatılmıştır.<sup>53</sup>

Dikkat edilirse tüm kuramlarda ortak olan gizli veya açık şekilde, müziğin öncelikle doğanın ve onun doğal bir unsuru olan insanın iç enerjisini yansıttığı, bu sebeple bu iç enerjiyi kullanarak insanın yaratıcısına ulaşabilmesinin, onu kalbinde hissedebilecek kadar yaklaşmasının mümkün olabileceği anlatılmaktadır. Kur'an'da "İnsana şah damarından daha yakın olarak"<sup>54</sup> ifade edilen Allah-İnsan etkileşimi ve bütünlüğü, Anadolu'da Yunus Emre'nin "*Bir ben vardır bende benden içeri...*" dizeleriyle vücut bulmuştur. Bu yüzden Anadolu için semah ve semânın kutsal bilgiye ulaşan döngüsel yolculuğun en önemli unsurları olduğu söylenebilir.

## 7. ANADOLU ABDALLARI VE TEKKELER: DİNİ DANSLARIN ANADOLU'DAKİ SEYRİ

Türklerin Anadolu'ya gelmeleri ile geçmişlerine ait semboller de bu coğrafyaya yerleşmeye başlamıştır. Eski Türklerin İslam öncesi inanç sistemlerinin temelinde yatan ana yapılardan biri *şaman* kavramıdır. Şaman, kutsal olanla ya da bilinmeyenle ilişki kuran, bu ilişkiyi kurabilecek özel yeti ve bilgilerle donanmış bir kişidir. Şaman Âyinleri'nde, "müzik ve raks" âyinin vazgeçilmez bir parçasıdır, âyinlerde kutsal olan ile ilişki kurmaya çalışan Şama (kam) bu ilişkiyi müzik ve dans yoluyla ortaya koyar. Yörükân'ın *Ziya Gökâl'p'tan* (1875-1924) aktardığı şu sözler bu durumu destekler durumdadır:

*"Kamın iki yamağı vardır. Bunlar mûsikîye, curalarını öttürmeye, kam ise davulunu çalarak raksetmeye başlar. Bu raks tertipsiz ve nizamsızdır. Raks yapılırken dua okumaya devam edilir yahut dua değil de esrarlı birtakım cümleler söylenir. Yamaklardan biri kam tarafından yapılmış olan merdiven gibi bir ağacı tutmaktadır. Bu ağacın üzerinde dokuz basamağı ifade edecek surette birtakım kertikler vardır ve her kertik bir basamaktır" Kam, raks ettiği esnada bir basamağa ayak basmış gibi bir adım atar. Bununla kam birinci kat göğe çıkmış olur. Çünkü kamlar her merâsimde göklere seyahat ederler. ( Yörükân, 2005: 84)*

Şaman bu anlarda "vecd" halindedir. Yoğunlaşma sonucu kendinden geçmiştir. Bu benzer durumlar, yani kutsalla ilişkin olan kişinin kutsal mekânları "âyin" esnasında dolaşması, pek çok ezoterik İslam inanç yapısında âyinlerin temelini oluşturmaktadır. Alevî Kültürü'ndeki Cem Töreni de içerdiği dans-müzik yapısı ve simgelediği anlamlar dolayısıyla Şaman Âyinleri ile yoğun benzerlikler taşımaktadır. Hatta Yörükân "Alevî Erenleri'nin ve özellikle Dede'le-

53 Güray, 2011

54 Andolsun, insanı Biz yarattık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz. Çünkü biz, ona şah damarından daha yakınız. Kaf Suresi, 16.

rin” “Şaman’ın veya Kam’ın“ iş bölümünün bir kısmını bu simgeler ortadan kalktıktan sonra üstlendiklerini de ifade etmektedir (2005: 93). Yine Şaman’ın “müzik” ile ilgili görevlerinin “ozan’a” yüklenmiş olabilmesi ve Ozan’ın çalgısı “bağlama’nın” Alevî-Bektaşî kültüründe “Telli Kur’an” diye ifade edilebilecek denli bir kutsallık taşımasının altyapısında bu eski Türk gelenekleri ile eski Anadolu İnanç Gelenekleri’nin olması muhtemeldir<sup>55</sup>.

Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslamlaşması süreci çoğu Türkmen kökenli pek çok topluluğun ve aşiretin “Anadolu’ya” gelip kademe kademe manevi ve maddi örgütlenme yapılarını oluşturmaları ile gerçekleşmiştir. Bu sürecin merkezinde manevi örgütlenme merkezleri olarak yer alan “tekke’lerin” ve bu tekke’lerde bulunan “dervişlerin” faaliyetleri bu dönüşüm olgusunu şekillendiren yapılar olarak dikkat çekicidir.

*“Tekke, genellikle doğrudan doğruya bir tarikat<sup>56</sup> adına açılan, o tarikata mensup dervişlerin toplandıkları, zikrettikleri, kendi ilkelerince sürdürülen töreleri ve âyinleri yerine getirdiği mekânların adı olduğu gibi, tarikatlarla ilgili tüm kuruluşlar için de kullanılan bir genel terimdir<sup>57</sup> (Ayverdi, 2005: 3090)”*

Tekkeler, daha önce işaret edilen kapalı cemiyet aktarımını yoğunlukla dini müzik ve danstan faydalanarak gerçekleştiren yapılarıdır. Anadolu’nun ve Balkanların Türkleşmesi ve İslamlaşmasında çok önemli bir işlev üstlenen *Abdâlân-ı Rum* (Anadolu Abdallar) toplulukları bu tekkelerde oluşan ve değişik inanç sistemlerine ait karma yapıları temsil etmektedir. *Abdal* kavramı o dönem için, Melâmetî-Kalenderî dervişlerini tanımlamak için kullanılan özel bir terim olarak görülmektedir. Dolayısıyla *Abdâlân-ı Rum* yapısının ana karakterinin bu ve benzeri derviş gruplarından oluştuğu söylenebilir<sup>58</sup>. Kalenderî dervişlerinin geleneklerinde, dünya işlerinden tamamıyla uzak olarak “müzik ve dans” ile ve bir “vecd” halinde “Tanrı’ya” ulaşma isteği (Su, 2009: 146), hatta evrendeki her varlığın Tanrı’dan geldiğini savunan *Vahdet-i Vücud* anlayışı vardır<sup>59</sup>. Bazı kaynaklar Kalenderî zümresini daire, kudüm ve boynuz gibi çalgılar ile dolaşan gezici gruplar olarak tasvir etmişlerdir<sup>60</sup> (Say, 2006: 155, Karamustafa, 2007: 88). Yine pek çok kaynağa göre Kalenderî Dervişleri Mevlana’nın vefatında gülbanklar çekerek ve

55 Yüksek bir ihtimalle Hititler döneminde de uzun saplı telli çalgılar dini törenlere eşlik etmekteydi (Güray, 2010). Tanbura tipli sazlar olarak da adlandırılan (Öztürk, 2008) böylesi çalgılar günümüzde kullanılan tar ve bağlama gibi çalgılarla benzerlikler içermektedir.

56 Allah’a ulaşmak arzusu ile tutulan yol, anlayış ve doktrin.

57 Altıntaş, tarikatları tasavvufî planda gerçekleşecek olan biyolojik ve psikolojik uygulamaların teşkilatlanması olarak görmektedir (2009: 79).

58 Köprülü’den (1976) aktaran (Su, 2009: 21). Karamustafa *Abdâlân-ı Rum* gruplarına ek olarak dini müzik geleneği zengin Câmilerden de bahsetmektedir (2007: 96-97). Ocak da aynı grubu işaret etmektedir. (1999: 114)

59 (Su, 2009: 31). Karamustafa bir Kalenderî-Haydarî dervîşî olan Barak Baba’dan şöyle bahsetmektedir: Barak Baba çok acayip görünümü olan ve sık sık vecde giren bir tipti. Dans, türkü ve anlaşılmaz deyişler söyleme eğilimi vardı (2007: 78). Su da (2009: 159) Barak Baba’nın davul ve çingirak sesleriyle rakedip, hayvan seslerine benzeyen sesler çıkardığını aktarmaktadır. Ocak da Barak Baba dans ederken üzerindeki çan ve zillerin, madeni halkaların ürpertici seslerinin, şeyhin naralarına karıştığını ve seyredenleri dehşete sevkettiğini aktarmaktadır (1999: 172).

60 Benzer bir tanıma Ocak’ta (1999: 113) *Rum Abdalları* için rastlamaktayız. Dolayısıyla pek çok kaynaktan, Kalenderîler ile *Rum Abdalları* paralellik göstermektedir.

“Hay huy<sup>61</sup>” ederek üzüntülerini belirtmişlerdir (Say, 2006: 161). Seyyid Battal Gazi Külliyesi Kalenderi Dervişlerin cuma günleri âyin yaptığı mekânlardan biridir (Say, 2006: 155).

Bunların yanında “Anadolu’daki manevi yapılanmanın” oluşumunda büyük pay sahibi olan başka bir inanç topluluğu da “*Melâmetî’lerdir*”. *Melâmetî’lik*, Abbasi İmparatorluğu’ndaki (750-1258) Mevali tabakasına mensup esnaf sınıfının mistik hareketi olarak başlamış, Hind-İran mistik kültürü vasıtasıyla Horasan ve Maverâünnehr’de şekillenmiştir. Köprülü’ye göre (2009) “*bunlar tıpkı eski Şamanlar gibi manzum ilâhiler okuyan, Budist Rahipler gibi menkıbeler anlatan kişilerdir*”.

Menakıbu’l-Kudsiyye (XIV. yüzyıl) (Erünsal ve Ocak, 1995) ile Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli’de (XV. yüzyıl) (Gölpınarlı, 1958) eski Şamanist tapınım geleneğine telmihte bulunan önemli bilgiler vardır. Bu kaynaklarda kadın-erkek beraber gerçekleştirilen âyin yapılarıyla ilgili bilgiler verilmekte, bu arada kadın ve erkeklerin “âyin sırasında” birbirine bir nefis lezzeti duymadığı da hatırlatılmaktadır<sup>62</sup>. Bu âyinler ateş yakılması, Şaman’ın ve diğer kişilerin yerini alması, içki sunulması, ilâhiler söylenmesi ve raks edilmesiyle gerçekleştirilmektedir. Genelde oturuş ve raks bir daire halinde gerçekleştirilir (Şapolyo, 2006: 353-357). *Yesevilik’te*, *Vefailik’te* ve *Ahilik’te* bu âyin sisteminin tekrar edildiği bilinmektedir (Şapolyo, 2006). Benzer gelenekler, eski İran’daki *Maniheizt* çevrelerinde de görülmektedir, Türklerin de İslam’dan önce yoğun olarak içinde buldukları bu inanç sistemi ile süreç içinde karşılıklı etkileşimlerin olduğu da açıktır<sup>63</sup>. Bu yaklaşımla eskiden mevcut olan Şamanist geleneğin bu İran dinine geçtikten sonra da devam ettiği ve bu hüviyetiyle *Yesevilik*, *Vefailik* gibi Türkmen tarikatlarına girerek yaşadığı tahmin olunabilir. Bu iki önemli tarikatı bünyesine mal eden *Babai* hareketinin bu geleneği sürdürdüğü ve nihayet XV. Yüzyılda teşekkül eden Bektaşiliğe bu kanalla aktardığını söylemek bu suretle mümkün gözükmemektedir (Ocak, 1999). Bektaşilik hem doktrini aktaran sözlü müzik eserleri olan nefesler ile hem de yeni bir adayın tarikata girişi için tertip edilen *Âyin-i Cem* töreni ile iletişim halinde olduğu pek çok tarikatın dini müzik ve dans özelliklerini XX. Yüzyılın başlarına dek güçlü bir şekilde taşımıştır<sup>64</sup>. Ancak günümüz Bektaşiliği’nde kısmen yansıtılabilen bu tapınım silsilesinin<sup>65</sup> yüzlerce yıldır kesintisiz bir şekilde Alevilikle devam ettiği söylenebilir. Alevî toplumu sırt aktarımına dayalı bir kapalı cemiyet örgütlenmesini halen yürütmekte ve vahiy yolu dışındaki bu cemiyet içi hafıza aktarımını inanç sistemlerinin temeline almaktadırlar. Dolayısıyla

61 Zikirde de sıklıkla kullanılan Allah’ı isimleriyle anmanın bir yolu.

62 Şapolyo da musahiplik ile ilgili benzer bir bilgi vermektedir (2006: 358).

63 Ocak, 2003b, Ocak, 1999: 47, Say, 2006: 150, Ocak, 2004: 248-249

64 Ocak’a göre Bektaşilik, Kalenderilik-Haydarilik çizgisinin Hacı Bektaş-ı Veli kültür etrafında yoğunlaşmasıyla oluşmuş, dolayısıyla bu inanç sisteminin içinden çıkmış bir yapıdır (1999: 204). Su da (2009: 145) benzer bir görüşü desteklemektedir.

65 Şapolyo (2006:353-357) Bektaşilerin semahından ayrıntılı bir şekilde bahsetmiştir. Kadın ve erkeğin beraberce döndükleri bu semaha pervaz denmektedir. Kadın erkeğin sağ elin tutarak semah döner, kadınlar yalnız semah ettikleri durumlarda birbirlerinin bellerinden tutarlar. Semah’ın en şiddetli, adeta ayakların yerden kesildiği anına Şah Pervane denmektedir. Şapolyo, Köy Bektaşilerinin Ayin’i Cem’inin kenttekilerden ayrı olduğunu söylemiştir (2006: 286-357). Kimi başka kaynaklarda da Alevilere Köy Bektaşileri denilmektedir (Yaman, 2007:23).

la Alevilerin hafıza ile aktardığı bu bilgiler geçmişin batını geleneğini anlamak adına çok önemli bir işlev üstlenmektedir.

“Kendini bilme” Bektaşî ve Alevî öğretisinin temel kurallarından biridir zira kendini tanıyan insan doğasını da kavrar (Gölpınarlı, 1992). Bektaşîlik ve Alevîliğin yedi büyük şairinden *Seyyid Nesimi’ye* (XIV. yy) göre evrenin merkezinde ruhu insana yansımakta olan Tanrı bulunmaktadır<sup>66</sup> (Usluer, 2009: 66-67). Kendinden vazgeçiş ve “kemal” ile insan Tanrı ile “bir” olabilir. Hz. Ali bu anlamda Tanrı’ya yakınlığı ile adeta bir Tanrı tecellisi halindedir. *Hurufîlik* etkisinin<sup>67</sup> de gözüktüğü bir manzumesinde Hilmi Dede Baba (ö. 1907), çok güçlü Tanrısal tabiatı vasıtasıyla kişiliğinde Tanrı tecellisinin oluştuğu Hz. Ali aracılığıyla Tanrı-insan ilişkisini şu şekilde anlatmaktadır<sup>68</sup>:

*“Aynayı yüzüme tuttum  
Gözüme Ali göründü  
Özüme bir göz attım  
Gözüme Ali göründü”*<sup>69</sup>

Âyin’i cem’e veya semâh törenine gönderme yapan ilk bilinen kaynak Vefai Tarikatı<sup>70</sup> Şeyhi Elvan Çelebi’nin (1359 sonrası) yazdığı *Menakıb’ul-Kudsiyye* adlı eseridir. Elvan Çelebi bu eserde Anadolu’yu İslamlaştıran en önemli Türkmen dervişlerinden 1240’daki Babai İsyanı’nın lideri *Baba İlyas-ı Horasani* ile ilgili önemli bilgiler vermiştir. Özellikle bu kaynağın belirginleştirdiği başka bir isim de da Anadolu’daki Türkmen kökenli İslam oluşumunun ilk lideri olarak kabul edilen Baba İlyas’ın şeyhi olan Dede Garkın’dır<sup>71</sup>. Ahmet Yaşar Ocak Dede Garkın ile ilgili aşağıdaki bilgileri sunmaktadır:

66 Ayrıntılı bilgi için Gülağ Öz’ün (2006) hazırladığı “Evrene Sığmayan Ozan: Nesimi” adlı eser gözden geçirilebilir.

67 Etkileri Seyyid Nesimi de ve XVII. Yüzyıl şairi Kul Nesimi’de de görülen Hurufîliğin temelleri Fadlullah Estrabadi (1340-1394) tarafından temelleri atılmıştır. Hurufîlik, Musevi-Yahudi Mistizmi olan Kabala inancının harfler ve evren arasında ilişki kurma özelliğinden büyük oranda etkilenmiştir (Usluer, 2009: 108-109). Kabala inancının Anadolu’daki genel tasavvuf anlayışı üzerindeki etkisi de gözlenebilmektedir. İnsanın evrendeki uyumu kendi iç dünyasına müzik aracılığıyla yansıtılabileceği düşüncesi Kabala felsefesinde de göze çarpmaktadır (Shiloah, 1993: XIII-62).

68 Alevilik’e de yansımış olan bu Tanrı anlayışı, kısaca “Tanrı’nın insan bedeninde şekillenışı diyebileceğimiz hulul (incarnation) inancı çerçevesinde, eski Türkler’deki Gök Tanrı kavramının Hz. Ali ile özdeş hale getirilmesinden doğan bir Tanrı telakkisidir” (Ocak, 2003c: 48; Ocak, 2004: 273, 279). İnsanın Tanrı’nın suretinden yaratıldığı inancı Nusayrîlik’te de görülmektedir (Baha Said Bey, 2006: 227-247). Melikoff (2005: 80) da bu durumu Feyzullah Çınar’ın(1937-1983) bir deyişi ile örneklemiştir: “Men Ali’den gayrı Tanrı bilmezem”. Ebedi hayatın simgesi olan turna da Alevi-Bektaşî edebiyatı şiirlerinde Hz. Ali’yi simgelemektedir (Melikoff, 2005: 82). Safevi etkili Kızılbaşlık’da ise Hz. Ali’nin yeniden bedenleşmiş hali olduğuna inanılan Şah İsmail (1487-1524) de aynı telakkî içinde değerlendirilmektedir.

69 (Melikoff, 2007: 100)

70 Bu tarikat Ocak’a göre Ortadoğu ve Orta Asya sufilğini derinden etkilemiş olan Horasan Melametiyye’si ve bundan gelişen Kalenderîlik cereyanının geniş etkilerini taşımakta olup, Ahmed-i Yesevî’nin kurduğu Yesevîlik’e çok benzemesi sebebiyle Türkmen zümreleri arasında da muhtemelen epeyce yaşamıştır (1995: XXVI-XXVII). Şeyh Edebalı ve Geyikli Baba gibi şahsiyetlerin bu tarikata bağlı olduğu düşünülünce Vefailiğin Anadolu’yu İslam felsefesi ile buluşturan Rum Erenleri içindeki ana inanç sistemlerinden biri olduğu görülebilir (1995: XXVI-XXVII).

71 Taşğın, 2010; Ocak, 1995: XLI

“... Dede Garkın'ın, Moğol İstilası önünden kaçan Harezmîler ile Anadolu'ya gelen ve muhtemelen 1220 dolaylarında Elbistan havalisine yerleşen bir Türkmen babası olduğu söylenebilir. Tıpkı kendi gibi Anadolu'ya yerleşen Vefai, Yesevi, Kalenderi ve Haydari tarikatlarına mensup birçok Türkmen babası gibi, o da yerleştiği yerde kendi dini ve tasavvufi görüşlerini yaymakla uğraşmıştır. Dede Garkın'ın da-eğer Baba İlyas'la aralarında münasebet bir geçişin ifadesiyse-büyük bir ihtimalle Vefaiyye tarikatına bağlı bir şeyh olarak o devir Anadolu'sunda Türkmenler arasında büyük tesiri olduğu anlaşılmaktadır. (1995:XLI)”

Böylelikle Dede Garkın'ın Baba İlyas gibi bir karakterin de mürşidi olarak Anadolu kökenli bir tasavvuf anlayışının ilk temel direklerinden biri olduğu söylenebilir. Menakıbnâme'nin Dede Garkın'a ayrılan bölümde semâh ile ilgili aşağıdaki ilginç dizelere ulaşmak mümkündür (Ocak, 1995: 10, 11, 19).

“Dakı(dahi) bir var semâ'umuz iy yar  
Her ne kim var meşayih ü ebrar

Hem dakı (dahi) bir semâ ululardan  
Rahmetullah ile tolulardan”  
“Nagehan bir bölük geyik Hürrem  
İrişür şeyhe yüz urur ol dem

Şeyh işaret eder döner onlar  
Ayna dövleye baş urur bunlar”

Bu noktada dikkat çekilmesi gerekli topluluklardan biri de “Abdallardır”. Abdallar, Ülkütaşır'a göre (1940) Güney, Batı ve Orta Anadolu'da mesken tutmuş Babai Türkmenlerin bakiyesi (Yörükkan, 2006: 421-426) olan bir Türkmen Aşireti olup; ismen ve cismen göç sonrası yıllardaki kültürel yapıyı ciddi şekilde şekillendirmişlerdir. Hatta daha önce bahsedilen “Kalenderi” yapılarının oluşumunda da Abdalların etkisi göz ardı edilmemelidir<sup>72</sup>. Onlardaki semâ şekli Tahtacılar'da <sup>73</sup> görülen semâ şekline genel olarak benzerken; simgesel bazı figürlerde farklılıklar da bulunmaktadır (Atabeyli, 1940). Abdallar'ın şu an özellikle Kırşehir-Keskin civarında yaşayan ardılları, özellikle müzik yetenekleri ve müziğe yükledikleri simgesel anlamlar söz konusu olunca bu çalışma için önemli bir kaynak oluşturmaktadırlar.

Sonuç olarak Abdâlân-ı Rum toplulukları, Anadolu'da günümüze Bektaşilik-Alevilik olarak gelen inanç çizgisinin temelinde yer almakta ve günümüz Bektaşilik ve Aleviliği'ndeki inanç müzik ilişkisini açıklamakta araştırmacılara önemli bilgiler sunmaktadır.

Tabii ki Abdalan-ı Rum içinde olmayan bazı tarikatların da dini müzik ve dans geleneğine önemli katkılarda bulunduğu unutulmamalıdır. Daha önceden konu edilen Mevlevilik bu husustaki en önemli örneklerden birini teşkil etmektedir. Ahmed er-Rifâi(ö.1182) tarafından XII. Yüzyılda Güney Irak'ta kurulan Rifâilik de sözlü ve yazılı kaynaklara göre semâyı da

<sup>72</sup> Abdal grupları Abdalan-ı Rum'un ismini günümüze bir yadigar olarak taşımışlardır.

<sup>73</sup> Ağırıklı olarak Ege ve Akdeniz'in ormanlık alanlarında yaşayan ve ağaç işçiliği ile uğraşan Türkmen Aleviler.

içeren bir zikir yapısının ilk temsilcileri arasındadır (Şeyh Tayyar Efendi, 2010; Muslu, 2003, 549). Rifâilerin coşkulu zikir yapıları, ritm çalgılarını ve bazı özel durumlarda ney icrasını da içermektedir. Müritler yarım ay şeklinde dizilerek önce dizüstü oturarak arkasından da ayağa kalkarak gittikçe temposu artan zikire katılırlar (Muslu, 2003, 549). Rifâi Şeyhi Tayyar Efendi'nin aktardığı üzere semâ geleneğinin temelinde Kadiriliğin kurucusu *Abdülkadir Geylani*<sup>74</sup>(1078-1166) ve ondan feyz alan *Ahmed er-Rifâi* bulunmaktadır. Bu geleneğin Anadolu'ya aktarılmasında ise *Seyyid Mahmudi Hayrani'nin* (ö.1268) etkisi vardır<sup>75</sup>. Ahmed Eflaki (1964) de *Menakıbu'l Arifin*<sup>76</sup> (XIV. Yüzyıl) adlı eserinde Rifai dervişlerinin Konya'ya gelerek âyin yaptıklarını iletmiştir. Şapolyo (2006: 199) da Rifai dervişlerinin Atatürk'ü Ankara'ya gelişinde âyin benzeri bir törenle karşıladığını aktarır.

Bu bilgilerin yanında semâ ve semâh âyin yapılarına ek olarak Halil Can (1975-1976) değişik tarikatlarda kullanılan iki farklı zikir karakterinden de bahsetmiştir<sup>77</sup>. Bunlar, zikirlerini oturdukları yerden icra eden *kuudi'ler* ile ayakta zikir yapan *kıyami'lerdir*. *Kıyami* grupları da sağa sola sallanarak zikredenler ile kollarını birbirlerinin omuzlarına atarak teşkil edilen dairede muntazam tempo ile sağ ayak ileri, sol ayak geriye atılma suretiyle sağdan sola doğru yürüyerek zikredenler olarak ikiye ayrılırlar. İkinci gruba *devraniler* denmektedir ve zikir esnasında müşterek ilâhilerin yanında *devran* temposuna uygun olarak bestelenmiş ilâhileri de seslendirmektedirler.

Halil Bedii Yönetken<sup>78</sup> (1962) ise zikri "*Tanrı'nın Kuran'da geçen adlarını belirli ritimler içinde ve ısrarlı şekilde tekrarlamak suretiyle Tanrı'ya anmaktır ki bu esnada vücut ritmin ahengine uygun olarak bir takım mevzun hareketler yapar*" şeklinde tanımlamıştır. Yönetken'e göre zikir gizli (*hafi*) ve açık (*cehri*) olmak üzere iki türlü yapılmıştır<sup>79</sup>. Nakşibendi ve Hâlidî<sup>80</sup> tarikatları hafi, diğer tarikat mensupları ise cehri zikir yapmışlardır. Cehri zikirleri ise Yönetken de Can gibi *Kuud Zikri* ve *Kıyam Zikri* olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bunların yanında halka şeklin-

74 Geylani'nin müzikte yoğunlaşmayı temel alan bir anlayışla gerçekleştirdiği mucizelere çeşitli kaynaklarda yer verilmektedir (Taşgın, 2008).

75 Şeyh Tayyar Efendi ilk sema uygulamalarından birinin Hz. Muhammed'in amcaoğlu Cafer-i Tayyar tarafından ortaya konduğunu ve Hz. Muhammed'in sema uygulamalarına tebessüm ile karşılık verdiğini söylemektedir. Sühreverdi'ye göre de Cafer-i Tayyar Peygamber ona Hz. Hamza'nın kızının bakımı görevini verince sevinçten raksetmiştir (2007: 231).

76 Menakıbnameler, iç neden olarak müridi keramet anlatılarıyla tarikata bağlamak, dış neden olarak da tarikata saygınlık kazandırmak amacıyla bir velinin menkıbelerinin toplandığı eserlerdir. (Aygün, 2010: 1)

77 Çiftçi, 2008 içinde *Tasavvuf Musikisi* maddesi 465-475

78 Çiftçi, 2008 içinde *Kıyami Zikirler ve Türk Dini Dansları* maddesi 235-240

79 Cebecioğlu da Hacı Bayram Veli (ö.1430) tarafından temelleri atılan Bayramiye Tarikatı için aynı zikir sınıflandırmasını yapmıştır. Akşemseddin'in (1389,90-1459) kurduğu Şemsiye-i Bayramiyye şubesi açık zikri tercih ederken, Bıçakçı Ömer Dede'nin (ö.1475) kurduğu Melamiyy-i Bayramiyye şubesi ise kelime-i tevhidin manasının akıldan geçirildiği kapalı zikri benimsemiştir (2004: 92).

80 Nakşibendi Tarikatının XIX. Yüzyılının başında Ebül-Bahâ Ziyâeddin Hâlid tarafından kurulan bir kolu.



de yapılan *Devran Zikrine* de dikkat çeken Yönetken, zikirlerin hepsine birden *Mukabele-i Şerif* adının verildiğini söylemiştir. Rifâî, Sadi ve Bedevi tarikatları çok ahenkli kıyam zikirlerine sahipti. Yine Kadiri, Rifâî, Bedevi, Sa'dî, Şazeli, Bayramî, Halvetî, Celvetî tarikatları âyinlerinde Arapça *şuğuller*<sup>81</sup> okumakla beraber daha çok Türkçe ilâhiler, duraklar söylenirdi. *Beyyumi Halaka Zikri*, *Demdeme Zikri*, *Bedevi Topu*, *Tavaf Tehdidi*, *Halveti Devranı*, *Vefa Devri* gibi değişik isimlere sahip olan çok çeşitli kıyami zikirler vardı ve Bedevi, Halvetî, Vefai, Kadiri, Kadiri-Eşrefîzade, Kıyami, Kuudi gibi zümreler, değişik ritüelik hareketler içeren bu zikirleri coşku içinde yapar, hatta devrandan çıkarak kendi eksenî etrafında dönerek bir vecd haline ulaşan müritlere de rastlanırdı. Bunlar neredeyse bir Şaman tabiatı göstermekteydi. Genelde bir *çark* anlayışıyla birbirlerine sarılarak gerçekleştirilen tüm bu zikirlerin en önemli anlarından biri Allah'ın isimlerinin anıldığı *İsm-i Celal* zikri idi. Mevlevihanelerde Mevlid ve Miraç cemiyetlerinden sonra semâ edilmeyip, bunun yerine devran ve kıyam zikirleri yapılırdı. *İsm-i Celal* zikri esnasında neyler üflenir, neyzen ve kuddümzenlere zâkirler de iştirak ederdi. Hasan Fehmi Tugal'ın İbn-i Battuta'dan (1304-1368,69) aktardığı bilgilere göre Ahi zaviyelerinde de yenilip, içilip, dans edildiği görülmektedir (Çiftçi, 2008: 240). Dolayısıyla semâ, devran, çark gibi döngüye dayalı dini dansları tek bir tarikat sistemine ait olmayan aksine günümüze kadar sayısız tarikat tarafından işlenerek gelen olgular olarak görmek gerekecektir.

## 8. SONUÇ

Halkların hafızalarının en özel noktalarında binlerce yıl saklayarak getirdiği dini semboller, araştırmacılara kültürel etkileşimler, din olgusu, müzik ve insan ilişkisi ile ilgili önemli bilgiler sağlarken, asıl en önemlisi “kâinatı, sonu ve sonsuzluğu” müzik ile anlama ve anlatma adına önemli bir kılavuz olmaktadır.

Anadolu coğrafyasının bu alandaki en önemli özelliklerinden biri her iki dini aktarım mekanizmasını, yani hem vahye dayalı güçlü bir aktarımı hem de kapalı cemiyet örgütlenmesinin sağladığı sözlü bilgileri halen aktarıyor olmasıdır. Bu iki bilgi kaynağı Anadolu ve komşu coğrafyaların tarihindeki dini örgütlenmelerin takibi ve bu yapıların sosyal hayata kattığı özelliklerin araştırılabilmesi adına büyük önem taşımaktadır. Din belki de en eski kültür ürünlerinden biridir ve bir coğrafyanın halkını özgün kılan pek çok simgeyi bünyesinde taşımaktadır. Müziğin ifade gücünün de din aktarımında kullanılması çok güçlü bir sözlü ve yazılı aktarım aracını da inanç sistemlerinin kullanımına vermiştir, zira geleneksel müzik de coğrafyalara has şekilde oluşan ve aynı coğrafyayı paylaşan toplumlarda benzer şekilde kullanılan bir kültür ürünüdür. Bu yüzden, inanca dair müzik yapılarının “gelenek”, “değişim” ve “etkileşim” noktalarından başlayarak araştırılabilmesi sadece din kültürleri arası etkileşimleri

81 Türkler tarafından bestelenmiş Arapça sözlü ilâhilere verilen ad. (Akdoğan, 2010: 263)

ortaya çıkarmakla kalmayacak aynı zamanda müziğin insanlık adına ortaya koyduğu işlevin de daha rahat anlaşılmasını sağlayacaktır. Böylelikle, uzak gibi gözüken dinler arası mesafeler, müziğin ifade ettiği ortak geçmiş ile kısalacak; “çokluktan” “birliğe”, “farklılıktan” “aynılığa” bir yol açılacaktır. Bu yaklaşım aynı zamanda inanç sistemlerinin güncel politikanın getirdiği kirlilikten arındırarak incelenebilmesi, temeldeki ortak görüşün çok daha rahat bir şekilde keşfedilebilmesi imkânlarını da insanlara sunacaktır.

Anadolu’daki inanç sistemlerinin genel özelliği, Tanrı’ya dair hiyerarşik bir tapınım silsilesini takip etmekten çok Tanrı ile bir olmayı hedefleyen bir amaç gütmeleridir. Bu noktada bizzat Tanrı’dan gelen ve ona dönecek kâmil bir insanın algısı ve bilgisi Tanrı kelâmına yakın bir yere koyulmuş, Tanrı kelâmının gücü, insanın onu anlayabilme ve muhakeme edebilme yetileriyle daha da güçlü kılınmıştır. Algılamaya dair bu içsel yolculukta insana müzik eşlik etmektedir. Bâtını sınırlar, müzik üzerinden aşikâr edilmekte, müziğin ve sözün ifadesi dinin en güçlü aktarım unsurları haline gelmektedir. Bu yönden bakınca ezan’dan, ilâhî’ye, tekbir’den semâh’a müziğe dayalı her aktarım Tanrı kelâmının ve insanın bu kelâma ulaşma yolculuğunun bir durağıdır ve tüm bu yolculuk bütün bir coğrafyanın binlerce yıllık insanı, doğayı ve Tanrı’yı algılama öyküsünün tercümanıdır. Bu yolculuğun anlaşılması, Anadolu insanının kadim kimliğine dair pek çok noktanın son yüzyılların sosyal değişimlerinden olabildiğince soyutlanmış olarak anlaşılabilmesi ve insanlık kültürünün bu en eski sınırlarından birinin tekrar hatırlanması adına büyük önem taşımaktadır. Çağımız Ozan Aşık Daimi (1932-1983) aşağıdaki deyişinde belki de tüm bu metinde anlatılanları, daha kısa, daha keskin ve daha çarpıcı olarak anlatmıştır. İşte bu sebeptendir ki bu sırra ulaşmanın yolu *Saz’dan ve Söz’den* geçmektedir.

*Kâinatın aynasıyım  
Madem ki ben bir insanım  
Hakkın varlık deryasıyım  
Mademki ben bir insanım*

*İnsan hakta hak insanda  
Ariyorsan bak insanda  
Hiç eksiklik yok insanda  
Madem ki ben bir insanım*

*İlim bende kelâm bende  
Nice nice alem bende  
Yazar levhi kalem bende  
Madem ki ben bir insanım*

*Bunca temenni dilekler  
Vız gelir çarkı felekler  
Bana eğilsin melekler  
Mademki ben bir insanım*

*Tevrat'ı yazabilirim  
İncil'i dizebilirim  
Kuran'ı sezebilirim  
Mademki ben bir insanım*

*Enel Hak'ım ismim ile  
Hakka erdim cismim ile  
Benziyorum resmim ile  
Mademki ben bir insanım*

*Daimi'yim harap benim  
Ayaklarda turap benim  
Aşıklara şarap benim  
Mademki ben bir insan*

## 9. KAYNAKÇA

- AKDOĞAN, Bayram (1996). “Hüccetü’s-semâ Adlı Mûsiki Risalesi ve Ankaravi İsmail B. Ahmed’in Mûsiki Anlayışı”, A,Ü, İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt XXXV. S.477-505.
- AKDOĞAN, Bayram (2009). Mevlevîlik ve Mûsiki (Er-Risâletü’t-Tenzîhiyye Fi Şe’ni’l-Mevleviyye). İstanbul: Rağbet Yayınları.
- AKDOĞAN, Bayram (2010).Türk Din Mûsikisi Dersleri. Ankara: Bilge Ajans ve Matbaası.
- AKDOĞAN, Bayram (2010) Kişisel Görüşmeler, Ankara.
- AKYÜZ, Gabriel (2008) Süryanilerde Dini Mûsiki, Atölye Çalışması, ODTÜ Türk Halk Bilimi Topluluğu Anadolu Müziği Günleri, Ankara.
- AND, Metin (2008).Minyatürlerle Osmanlı-İslam Mitolojyası, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- ALP, Sedat (1999) Hititlerde Şarkı, Müzik ve Dans. Ankara: Kavaklıdere Kültür Yayınları.
- ALTINTAŞ, Hayrani (2009) .Tasavvuf Tarihi. Ankara:Akçağ Yayınları.
- ATABEYLİ, Naci Kum (1940) “Antalya Tahtacılarına Dair Notlar”, Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi, İstanbul, 1940, Sayı IV, s.203-212.
- AYVERDİ, İlhan (2005) Misalli Büyük Türkçe Sözlük. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- AYGÜN, Emre (2010) “İslam Dünyasında ve Türklerde Menkıbename Geleneği”, Ege Üniv. TDAEYüksekLisansÖğrencisi.<http://www.scribd.com/doc/29218297/%C4%B0slam-Dunyas%C4%B1nda-ve-Turklerde-Menak%C4%B1bname-Gelene%C4%9Fi>, Eylül, 2010.
- BAHA SAİD BEY (2005). Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- BAŞGÖZ, İlhan (2003) *Yunus Emre* İstanbul:Pan Yayıncılık.
- BARKÇIN, Savaş Ş. (2009) Ahmed Avni Konuk-Görünmeyen Umman. İstanbul: Klasik Yayınları.
- CEBECİOĞLU, Ethem (2004) Hacı Bayram Veli ve Tasavvuf Felsefesi. Ankara: Altındağ Belediyesi Kültür Yayınları.
- CORBIN, Henry (2009): İslam Felsefesi Tarihi. Çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan. İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÇETİNKAYA, Yalçın (2001). İhvân-ı Safâ’da Müzik Düşüncesi. İstanbul: İnsan Yayınları.
- ÇELİK, Mehmet (1995) Süryani Tarihi-I. Ankara: Ayraç Yayınları.
- ÇİFTÇİ, Cemil (Haz.) (2008) Tasavvuf Kitabı. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- DE MARTINO, Stefano (2005). “Hitit Anadolu’sunda Müzik, Dans ve Alaylar”, Çev. Serkan Erdoğan, Kırkbudak, Bahar 2005: 80-90.
- DEMİRLİ, Ekrem (2009) İslam Metafizisinde Tanrı ve İnsan. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.

- DEVELLİOĞLU, Ferit (2007)Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat. Ankara: Aydın Kitabevi.
- DICTIONARY OF WORLD PHILOSHOPY (2001) Iannone A. Pablo (Yazar). UK: Routledge Publishing.
- EFLAKİ, Ahmed (1964). Ariflerin Menkıbeleri: Menakibü'l Arifin. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- ELIADE, Mircea (1994): Ebedi Dönüş Mitosu. Çev. Ümit Altuğ. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- ELIADE, Mircea (2003): Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi. Çev. Ali Berktaş. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- ELIADE, Mircea (2006).Şamanizm .Çev.İsmet Birkan.Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- ELVAN ÇELEBİ (1995) .Menâkıbu'l-Kudsiyye Fi Menâsibi'l-Ünsiyye, Haz: İsmail E.Erünsal, Ahmet Yaşar Ocak Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- GALPIN Francis W.(1955): The Music of the Sumerians and Their İmmEDIATE Successors The Babylonians and Assyrians. France: Strasbourg University Press.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (1992).Alevi-Bektaşî Nefesleri. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- GÜRÂY, Cenk ve AYDIN, Ali Fuat (2007). "Byzantine Music as an Expression of Eastern Liturgy", American Society of Byzantine Music and Hymnology-First International Conference: Byzantine Musical Culture, Atina, Yunanistan.
- GÜRÂY, Cenk (2009) "Anadolu'da İnanç ve Müzik İlişkisi", Folklor-Edebiyat Dergisi, Mart 2009.
- GÜRÂY, Cenk (2010). Anadolu'da İnanç ve Müzik İlişkisi-Bir Sonsuz Devir, İstanbul: T.C.Merkez Bankası-T.C.Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.(Dr. Murat Salim Tokaç, Yüce Gümüş ve Osman Oksüzoğlu ile birlikte).
- GÜRÂY, Cenk (2011)Tarihsel Sürec İçinde Makam Kavramı. İstanbul: Pan Yayıncılık.<sup>82</sup>
- GÜRÂY, Cenk(2011b)Yezidiler'de Dini Müsiki, Yezidiler kitabı içinde, İstanbul, 2010.
- HEREDETOS-HEREDOT TARİHİ (1983) Çeviren, Hazırlayan: Müntekim Ökmen, Azra Erhat. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- JADAANE, Fehmi (2008) "Vahyedilen Metnin ve Aklın Tezahürleri: İslam Felsefesine Giriş", İslam Kültürü(Çeşitli Konuları İle) adlı eserin içinde. Der. Prof.Dr.Ekmeleddin İhsanoğlu.Ankara: T.C.Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- KANAR OSMANLI TÜRKÇESİ SÖZLÜĞÜ (2008) (Haz.) Prof.Dr. Mustafa Kanar İstanbul: Say Yayınları.
- KARAMUSTAFA Ahmet T. (2007) Tanrının Kuraltanmaz Kulları-İslam Dünyasında Derviş Toplulukları İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

82 2011 yılı içinde yayımlanacak kaynakların sayfa numaraları belirsiz olduğu için, metin içinde ilgili sayfa numaralarına yer verilmesi mümkün olmamıştır.

- KILIÇ, Mahmud Erol (2010) Hermesler Hermes-i İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- KINGSLEY, Peter (2002). Antik Felsefe Gizem ve Büyü. Çev. Kenan Kalyon. İstanbul: Kambalçı Yayınları.
- KÖPRÜLÜ M. Fuad (2009). Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara: Akçağ Yayınları.
- LIPPMAN, Edward A. (1964). Musical Thought in Ancient Greece, New York.
- MANGO, Cyrill (2008): Bizans: Yeni Roma İmparatorluğu. Çev. Gül Ç. Güven. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- MELİKOFF, Irene (2005) “Bektaşî-Alevîler’de Hz. Ali’nin Tanrılaştırılması”, Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali, haz. Prof.Dr. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- MELİKOFF, Irene. (2006). Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe. İstanbul, Cumhuriyet Kitapları.
- MELİKOFF, Irene (2007) Kırk’ların Cemi’nde. İstanbul: Demos Yayınları.
- MELCHERT H. Craig-der. (2010). Anadolu’nun Gizemli Halkı Luviler. Çev. Barış Baysal Çiğdem Çıdamlı. İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- MENAKİBÜ’L KUDSİYYE-Elvan Çelebi (Haz. İsmail E. Erünsal-Ahmet Yaşar Ocak) (1995) Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- MENAKİB-I HACI BEKTAŞ VELİ (Haz. Abdülbaki Gölpınarlı) (1968). İstanbul: İnkılap Yayınları.
- MUSLU, Ramazan (2003). Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl). İstanbul: İnsan Yayınları.
- NESİMİ-Evrene Sığmayan Ozan (2006) Haz. Gülağ Öz, 1. Uluslararası Seyit Nesimi Sempozyumu Bildirileri, Ankara.
- OCAK, Ahmet Yaşar (1999) Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2003) Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri, İstanbul: İletişim Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2003b) Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (XV.-XVII. Yüzyıllar) İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2003c) Türkler, Türkiye ve İslâm. İstanbul: İletişim Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2004) Türk Sufiliğine Bakışlar. İstanbul: İletişim Yayınları.
- ONAT, Hasan (2009) “Kimlik-Teoloji İlişkisi Bağlamında Alevîlik-Bektaşîlikle İlgili Kimlik Tartışmaları Üzerine”, [www.hasanonat.net](http://www.hasanonat.net), Eylül 2010.
- ÖZBUDUN, Sibel (2004). Hermes’ten İdris’e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri. Ankara: Ütopya Yayınları.

- ÖZTÜRK, Okan Murat (2005) “Anadolu Semâh Müziklerinin Başlıca Özellikleri Üzerine Gözlemler”, Alevî-Bektaşî Müzik Kültürü Sempozyum Kitabı, Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı Genel Merkezi, Ankara.
- ÖZTÜRK, Okan Murat (2008). “Long, willowy and elegant-DEM Trio-The Fountain CD Kitapçığı”. Torino, İtalya: Felmay Müzik.
- PEKER, Nilüfer (2010). Kişisel Görüşmeler, Ankara.
- PURNAZİRİ, Keyhüsrev. Kişisel Görüşmeler. Ankara, 2010.
- SAY, Yağmur (2006). Seyyid Battal Gazi ve Külliyesi. İstanbul: Su Yayınları.
- SEVER, Erol (2006) Yezidilik ve Yezidiliğin Kökenleri. İstanbul: Berfin Yayınları.
- SHILOAH, Ammon (1995) Music in the World of İslâm: A Socio-Cultural Study, Detroit, USA: Wayne State University Press, Detorit.
- SU, Süreyya (2005) Hurafeler ve Mitler-Halk İslâmında Senkretizm. İstanbul: İletişim Yayınları.
- SUHREVERDİ, Şihabuddin (2003) .Gerçek Tasavvuf(Avarifu'l Mearif), çev.Dr. Dilaver Selvi İstanbul: Semerkand Yayınları.
- SOLTANI, Muhammed Ali (2010). Kişisel Görüşmeler, Ankara.
- ŞAPOLYO, Enver Behnan (2006). Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi. İstanbul: Elif Kitabevi.
- TANRIBAĞI, Malik İlyas (2010). Hermetik Bilge Pitagoras. İstanbul: Hermes Yayınları.
- TAŞGIN, Ahmet (2008)Panel: Anadolu’da İnanç ve Müzik İlişkisi, ODTÜ Türk Halk Bilimi Topluluğu Anadolu Müziği Günleri, Ankara.
- TAYYAR EFENDİ, Rifâi Şeyhi (2010)Kişisel Görüşmeler, İstanbul.
- TDK Sözlüğü ve Yazım Kılavuzu, [www.tdk.gov.tr](http://www.tdk.gov.tr), Aralık 2010.
- TOKU, Neşet (2007). İslam Felsefesine Giriş.Ankara: Savaş Yayınevi.
- TURCAN, Robert (2000). The Cults of the Roman Empire. USA: Blackwell Publishers.
- UÇMAN, Abdullah (2004) “The Theory of the Dawr and the Dawriyas in the Otoman Sufi Literature”, Sufism and Sufis in Ottoman Society adlı eser içinde. Der. Prof.Dr.Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ULUDAĞ, Süleyman (1988) Devir, “İslam Ansiklopedisi”. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- ULUDAĞ, Süleyman (2004).İslam Açısından Müzik ve Semâ. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- ÜLKÜTAŞIR, M.Şakir, (1940) İslam-Türk Ansiklopedisi Abdallar maddesi, İstanbul Asar-ı İlmiye Kütüphanesi, 1940, Cilt I, s. 183-185.
- USLUER, Fatih (2007). Hurufilik-İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- WELLESZ, Egon (1961) A History of Byzantine Music and Hymnography, Oxford: Oxford University Pres.

YALTIRIK, Hüseyin (2002) Trakya Bölgesinin Tasavvufi Halk Müziği. Ankara: T.C.Kültür Bakanlığı Yayınları.

YAMAN, Ali (2007) Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi. İstanbul: Nokta Yayınları.

YÖNDEMLİ Fuat. (1997) Mevlevilikte Semâ Eğitimi. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

YÖRÜKAN, Yusuf Ziya (2005). Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm. Ankara: Yol Yayınları.

YÖRÜKAN, Yusuf Ziya (2006) Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar. İstanbul: Ötüken Yayınları.

*\*Tashih için Yüce Gümüş'e, fikri destekleri için Vatan Özgül, Y.Doç.Dr.Bayram Akdoğan, Dr. Murat Salim Tokaç, Doç.Dr.Ahmet Taşğın ve Dr. Çiğdem Gençler Güray'a sonsuz teşekkürler.*



## ŞAMAN RİTÜELLERİNDEN ALEVİ SEMAHLARINA ESRARLI YOLCULUK

Fatma Ahsen TURAN<sup>1</sup>

---

### ÖZET

Semah ritüeli Alevilik-Bektaşilik fikir sistemi içinde temel bulan ve yaşatılan bir dinî pratiktir. Alevilik, Türk kültür tarihinin önemli unsurlarından biridir. Türklerin binlerce yıllık yaşam ve inanç tecrübeleri ile İslâmî belli öğelerin karşılıklı geçişi ontolojik hareket zemini oluşturmuştur. Alevilik-Bektaşilik kültüründe bu bağlamda Türk kültürü ile ilgili epistemolojik bir çok yapının görüntüleri yer almaktadır. Semah ritüeli de bu perspektiften incelendiğinde Orta Asya Türk kültüründen önemli görüntüler taşıdığı gözlemlenmektedir.

Şaman ayinleriyle, semahlar arasında felsefi, şekli ve motif benzerlikleri mevcuttur. Şaman ritüellerindeki tema ve motifler özellikle Anadolu'daki Müslüman Türk dini yaşayışına çeşitli şekillerde transfer edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Şaman, Şaman ayinleri, Alevi, semah, ritüel

### A MYSTICAL JOURNEY FROM SHAMAN RITUALS TO THE WHIRL OF THE ALAWIS

### ABSTRACT

The whirl ritual is a religious practice which is kept alive in and based on the Alawism – Bektashism thought system. Alawism is one of the most important elements of Turkish history. The interchange of millennial life and belief experiences of Turks and some Islamic elements formed a basis for an ontological movement. Within this context, the images of many epistemological structures related to Turkish culture are included in the Alawism – Bektashism culture as well. When looked from this point of view, it is observed that the whirl ritual has many significant traces of the Central Asian culture.

There are similarities between Shaman rituals and whirls in terms of philosophy, figure and motive. The themes and motives observed in Shaman rituals have been transferred especially to the Muslim Turkish religious life in Anatolia in various ways.

**Keywords:** Shaman, Shaman rituals, Alawi, whirl, ritual

---

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr. Gazi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Halk Bilimi Bölümü, el-mek: aturan@gazi.edu.tr

## GİRİŞ

Ortak bir geçmişle dolayısıyla ortak hatıraları olan toplumlarda toplumsal bellek ve kültürel bellek, grup üyeliğinin bir ispatı olarak ortaya çıkar (Assmann, 2001 : 43).

Kültürel belleğin hep özel taşıyıcıları olmuştur. Bu gruba şamanlar, ozanlar, öğretmenler, yazarlar, filozoflar ve adları ne olursa olsun kendilerine bilgi taşıma yetkisi tanınmış olanların tümü dahildir (Assmann, 2001:57). Cem törenlerini gerçekleştiren kişiler, semah ekipleri de bu grupta yer alır. Burada insan belleği “veri taşıyıcısı” olarak yazının bir ön biçimi olarak kullanılır. Bu biçime özellikle ritüel bilginin aktarılmasında rastlanır. Ritüel yazılı olarak var olmasa da çok katı uygulanması gereken kurallara tabidir (Assmann, 2001 : 57) .

Ritüeller, grubun kimliğini koruyucu bilginin sürekliliğini garanti ettiği sürece, kültürün yeni kuşaklara aktarılması süreci, tekrarlama biçiminde yaşanır. Ritüelin yapısı belli bir düzenin mümkün olduğu kadar değişmeden yeniden üretimini gerektirir. Bu nedenle her ritüel uygulaması, bir önceki uygulamaya benzer. Böylece yazısız kültürler için olan tipik “ zamanın döngüsellığı” olgusu ortaya çıkar (Assmann, 2001 : 92). Bu da tekrarlama zorunluluğunu ortaya koyar. Tekrarlama ve yorumlama da geçmişin günümüze taşınmasındaki iki önemli unsurdur.

Anadolu’da İslâmî inançla birlikte, İslâm öncesi inanç ve ritüellerinin de halen yaşadığını görmekteyiz. İslâm öncesi ritüellerin bir kısmı İslâmî motiflere birleştirilerek hayatını devam ettirmektedir.

Yeseviliğe özgü zikir uygulamalarında da Şamanî vecd halinin izlerine rastlanmaktadır (Tuna, 2000 : 185). Tabi ki bu sema ve zikir uygulamalarında tesiri olan tek unsur şamanlığa ait değildir İslâmî olanlarla diğer inanç unsurları büyük bir etkileşim içindedir.

Glaser, ayinin iman ile koparılamaz bağlar içinde olduğunu vurgulayarak, ayin inançların değişmesine rağmen yeni bir rasyonalizasyona tabi tutularak varlığını sürdürmektedir (Özbudun, 1997 : 19) demektedir.

Assmann’a göre de kültürel bellek geçmişin belli noktalarına yönelir. Geçmiş onda olduğu gibi kalmaz, daha çok anının bağlandığı sembolik figürlerde yoğunlaşır (Assmann, 2001 : 55).

Şaman törenlerinden alevi semahlarına taşınan ritüeller içindeki sembolik hareketler de içinde bulunan durumu açıklayan bu türden hatırlatma figürleridir. Bu hatırlatma figürleri hatırlamayı ve kimliği destekleyici olan her türlü simgeye başvurur. Bu sembeler arasında törenler, danslar, anlatılar, giysi ve takılar ve benzeri öğeler sayılabilir (Assmann, 2001 : 55.)

Konumuzla ilgili olan Şamanizm, insanın ve dünyanın özel bir tasarımını içerir. İnsanlar ile “Tanrı” arasında özel bir bağ olduğu varsayılır (Perin, 200 : 11).

Şamanlar yaptıkları ayinlerde bir an kendilerini Tanrılarıyla birlikte olmak, ruhsal şifanın kaynağıyla özdeşleşme ya da bir çeşit aşkın gücünün cisimleşmesi sürecine kaptırdıkları bir gizemci drama içinde bulurlar. Böyle bir yolda şaman bilinen dünya gerçeğinden daha geniş ve daha önemli bir boyutta bağlantıya geçtiğine inanır (Drury, 1996 : 67).

Şamanın ayin esnasında giydiği elbiselere baktığımızda mitik unsurlarla süslenmiş özel tasarımlar olduğunu görürüz. Şamanın giysisindeki bütün süs ve motiflerin fonksiyonu şamana, yeni ve sihirli bir beden vermek içindir. Tasvir edilen üç hayvan: kuş, ren geyiği ve ayıdır. Ancak kuşun ayrı bir yeri vardır. Bunun da sebebi kuş giysisinin trans halinde öbür dünyaya yolculuk için mutlaka gerekli olmasıdır (Eliade, 1999 : 186-187). Kıyafetlerin yanı sıra davul ve şaman şarkıları da trans için gerekli ve tamamlayıcı unsurlardır. Bütün bu saydıklarımız trans için birer araç konumundadır.

Davulun sesi, şamanın odaklanma aracıdır. Yoğunlaşma ve çözümleme havası oluşturup, dikkatini ruhun içsel yolculuğuna yönlendirirken onu derinliklere indirerek transa sokar (Drury, 1996 : 76). Şamanlar çoğu kez davullarını onları trans halindeyken alt dünyaya veya üst dünyaya taşıyan bir binek hayvanı bir at olarak görmekte-dirler (Harner, 1999:85 ; Drury, 1996 :75). Şamanlar aynı zamanda davul vuruşunun enerjisini kullanarak transa geçmektedirler (Drury, 1986:32). Trans dünyası olağanüstü güçlerin ve oluşların dünyasıdır. Bu dünyanın içine giren şaman iki dünyada da var olur. Transın dışındayken kabilesi, halkıyla gündelik hayatını sürdürür. Transta iken doğa üstü dünyanın bir parçasıdır (Harner, 1999:80). Şaman trans halindeyken, Tanrıyla olan ilişkisinde karşılaştıklarını oturumu izleyenlere, hareketlerle mimiklerle, ilahilerle veya çığlıklarla yansıtmaktadır (Perin, 2001:59). Şamanlar çeşitli hayvanların kuşların ve diğer yaratıkların seslerini taklit ederler. Onlar gibi çırpınır, yürür, uçar, kovalar, bağırır, saldırır, yaralanır, ölürler. Bütün bunları müzik eşliğinde gerçekleştirir (Erseven, 1996:21).

Şarkı ise şamanlığın diğer önemli bir unsurudur. Şaman gücünü ve niyetini şarkılar ile dışa vurur. Şarkılar Tanrı ve ruhların sesleridir ve tıpkı kutsal davul gibi şamana enerji vermektedir (Drury, 1996 : 77).

Şamanın hareket sembolizmi geniş bir kültürün iyi bilinip tanınmasını gerektirmektedir. Şaman bir av töreni, bir şifa oturumu, bir fal seansı sonrasında meseleleri aydınlatmak ya da eylemlerini gerekçelendirmek üzere mitolojik unsurlardan faydalanır. Mitleri yaşar, onları eylemlerle dile getirir. Ruhun gezinişlerini ve öteki dünyayı ziyaretlerini yansıtır (Perin, 2001: 70).

Şamanî uygulamaların sistematığı ile Alevi-Bektaşî inancın sistematığında paralellikler görülmektedir: Şamanlık ile Alevi Bektaşî inancı arasında dinî liderler, törenlerde özel giyisilerin giyilmesi, sıra ve mertebe ile oturulması, tören esnasında müzik, şiir ve dansın birlikte bulunması, uygulanması, çeşitli erkan ve kurallar, kurban tığlanması , dualar bakımından büyük benzerlikler vardır (Eröz, 1977 : 313 ; İnan, 1972 . 114-115).

Şaman törenleri genellikle gece yapılır (Perin, 2001: 71). Alevi – Bektaşî cemleri de gece yapılır. Şamanlık hiyerarşik bir sıra ile devam eder. Şaman öldüğünde yerine onun yardımcılığını yapmış olan erkek torunlardan biri geçer (Perin, 2001 : 34) Anadolu’da da dede olmanın en temel şartı dede soyundan gelmektir. Aleviler, dedeler önünde secdeye kapanırlar, niyazda bulunurlar. Bu da eski bir Türk geleneğidir (Eröz, 1977 : 282). İbn-i Fadlan Türkmenlerin bu adetinden bahsettiği gibi Oğuz Türklerinin kamlar önünde secde ettiklerini kaydeder (İbn-i Fadlan, 1975 : 80). Kaşgarlı Mahmud da Oğuzların saygı duydukları şeylere ve insanlara secde ettiklerini (yükündüklerini) söyler (Eröz, 1977 : 282). Dedeler de şamanlar gibi tamamen hafızaya dayanan zengin halk şiirini, nefesleri, duazları ve sözlü halk geleneğini nesilden nesile aktaran iletişim organları gibidirler. Şamanlar gibi dedelerinde hastalıkları iyileştirdiğine inanılır. Kırgız ve Kazak şamanları ayinlerde bağlamanın Orta Asya’daki biçimi olan kopuz çaralar ve kopuz kutsal sayılır. Anadolu’da da Alevi cemlerinde dede veya zakir bağlamayı çalmak için ele aldığında önce niyaz eder (Şener, 1977 : 77). Bu da Alevi inancında sazın fevkalade bir önem taşıdığına bir tezahürüdür.

Dedelerin cem törenlerinde kullandıkları “asa” veya “tarik” de şamanların ayinlerde kullandıkları “asa” yı anımsatmaktadır. Şaman ayinlerinde davulla birlikte kayın ağacından yapılmış bir sopa da kullanılır (Eröz, 1977: 277 ; Şener, 1997:77). Alevi cemlerinde ayrıca bu asaya serdeste, tarik, erkan Zülfikâr veya alaca değnek denmektedir. Dede asa ile taliblere dua eder. Bazı yörelerde asa olmadan cem töreni yapılmaz (Şener, 1997 : 77).

Aleviler cem törenlerine yeni ve temiz elbiselerle giderler. Dedelerin eskiden bu yana giydikleri özel bir kıyafetleri vardır. Özellikle cem töreninde dedelerin üç etekli bir entari giymeleri zaruridir. Ancak son zamanlarda bu şarta riayet edilmediği görülmektedir. Üç etekli entari giyme geleneği eski Türklerde de mevcuttur. Nitekim Turfan’da bulunan eserlerde görülen bir resimde Türklerin on asır evvel üç etekli entari giydikleri görülmektedir ( Yörükân, 2006 : 91). Cem töreni elbiseleriyle ilgili önemli bir örneği de Samsun Havza Karga Köyü, musahiplik ceminde görmekteyiz. Musahip olacak kişiler baştan ayağa bembeyaz giyinirler, giydikleri bu elbiselere kefen adı verilir.

Semah da bu elbiselerle gerçekleştirilir. Bu elbiseler öldüklerinde de kefen olarak giydirilmek üzere saklanır. Kefen olarak isimlendirilen bu elbisenin semahın felsefesiyle doğrudan alakalı olduğunu görmekteyiz. Elbise transin gerçekleşmesinde Allah’a ulaşma yolculuğunda aynı şamanın elbisesi gibi bir araçtır. Kefen öbür dünya ile iletişim kurulmasına ivme kazandırmaktadır.

Semah ritüeli de Alevilik-Bektaşîlik fikir sistemi içinde temel bulan ve yaşatılan bir dinî pratiktir. Alevilik Türk kültür tarihinin önemli unsurlarından biridir. Türklerin binlerce yıllık yaşam ve inanç tecrübeleri ile İslâmî belli öğelerin karşılıklı geçişi ontolojik hareket zemini oluşturmuştur. Alevilik-Bektaşîlik kültüründe bu bağlamda Türk kültürü ile ilgili epistomolojik bir çok yapının görüntüleri yer almaktadır. Semah ritüeli de bu perspektiften incelendiğinde Orta Asya Türk kültüründen önemli görüntüler taşıdığı gözlemlenmektedir.



*Samsun-Havza, Karga Köyü Musahip Cemi*

Sema, raks, müzik şaman ayinlerinin ve cemlerin vazgeçilmez unsurlarındandır. Çin yıllıklarından Hunların, Göktürklerin dönerek raksettiklerini öğrenmekteyiz (Eberhard, 1942 : 70-81). Dinî olsun, olmasın bütün Türk rakslarında bu dönüş görülür (Eröz, 1977 : 318).

Çinli bir şair, Göktürk kızlarının raksını şöyle anlatır: “Döne döne raks eden yabancı kızlar. Gönlünüz sanki bir saz, elleriniz sanki birer dümbelek, sazlar ve dümbelekler çalınca kollarınızı açtınız. Döne döne durmadan dönerek, kar fırtınası gibi tek ayak üstünde sola ve sağa hiç durmadan bin kere döndünüz, onbin kere döndünüz”. Başka bir Çinli şair bu raksı şöyle anlatmaktadır. “güzde daldan düşüp titreyen yaprak gibi, kış rüzgarlarına tutulup döndüler. Sanki gök kuşağı gibi bir hafif kumaş idiler. Gölde fırtınalı bir rüzgar gibi döndüler” (Esin, 1974 : 12-13).

Radloff, Sibirya’dan adlı eserinde şaman törenlerinden derlediği şu şaman şarkısına yer vermektedir.

Sağ kanadını aç !

In, In, In

Sol kanadını bük !

In, In, In

Kanat kemiklerini çek !

In, In, In

Kanatlarınla vur !

In, In, In

Kanatlarını salla

Yüksek semaya uç !

In, In, In

Ak bulutların üstüne (Radloff, 1994 : 46-47)

Bu şaman şarkısındaki komutlara baktığımızda semahtaki dönmenin estetik figürleriyle karşılaşırız. Çinlilerin anlattığı rakslar, Rodloff'un derlediği şaman şarkısındaki raks motifleri Alevi-Bektaşilerdeki semahlardan başka biri değildir.

Âşık Bektaş Gazeloğlu da bir dörtlüğünde Abdal Musa'nın ateş içinde semah döndüğünden bahseder.

Değirmeni vardır tersine döner  
O sultanın aşkı içinde yanar  
Ateşin içinde semahlar döner  
Keremeti vardır Abdal Musâ'nın (Gazeloğlu, 1989: 7)

Ateşin için semah dönen Abdal Musa bize bir şamanın raksını anımsatmaktadır. Bu gün dahi Anadolu'da ateş merkez alınarak dönülen semahlar mevcuttur. Dede eşlerinin döndüğü "analar semahı" ateş etrafında dönülmektedir.

Semahın felsefesiyle, şaman raksının felsefesi aynı noktada buluşur "Tanrıya ulaşmak". Semaha pervaz denilir ki bu "beşeriyetten lâhutiyete uçmak" demektir. Bu merasim onları başka bir aleme, göklere çıkarmıştır. Nitekim törenden sonra cem erenleri birbirlerine "miracın kutlu olsun" derler. (Yörükan, 2006 : 92) Cemdeki bu merasim şamanın göklere seyahati, orada Tanrı huzuruna varması, suçları affettirmesi esaslarıyla aynıdır (Yörükan, 2006 : 93).

Birkaç semah dışında başta turna olmak üzere koyun, at, deve gibi Türklerin yaşamlarında önem teşkil eden bu hayvanlar semahlarda önemli yer teşkil eder. Turnalar semahı her yörede dönülmektedir. Bu turna kuşunu simgeleyen bir semahtır. Şamanî ayinlerinde olduğu gibi turna, Alevî-Bektaşî inancında da önemli bir yere sahiptir. Turna ile Hz. Ali özdeşleştirilir. Semahta turnanın uçuşunu, duruşunu, kanat çırpışını gökyüzündeki katar halinde uçuşunu sembolize eder figürler mevcuttur.

Semaha önce yavaş hareketlerle başlanır. Hareketler gittikçe hazırlanır. Semahlar genellikle ağırlama ve yeldirme bölümlerinden oluşur. Ağırlamada erler kollarını sağa ve sola hareket ettirirler. Bacılar ise kollarını omuzdan daha yukarı kaldırmamak kaydıyla aynı hareketi yan tarafa doğru yaparlar. Yeldirme ise hareketlerin ivme kazandığı bölümüdür. Çark, pervaz, hızlı semah diye de adlandırılır. Uçar gibi dönüşlerle semah son bulur (Bozkurt, 1995 : 32-33). Örnek olarak Hubyar Sultan Ocağına bağlı Tokat Alevilerinde semahın ritüeli ocağa hastır. Üç baçı üç derviş tarafından dönülür. Semahın çark kısmı, hızın en yüksek olduğu semah türüdür. Çark uçar gibi dönülür. Hubyar semahı, bölgedeki diğer semah uygulamalarına da prototip olmuştur.

Semahlar iki ana figüre dayanır. Bunların başında kuşun uçuşunu andıran kolların aynı anda kalkıp inişi figürü gelir. İkincisi yürüyüş ve ayak figürüdür. Bunlar arasında da bir uyum vardır. Semahlarda kol ve ayak figürleri dışında vücudun başka bölümlerinin figürleri bulunmaz (Bozkurt, 1995 : 28-29).

Düzce Gölyaka, Yunusefendi ve Çamlıbel köylerinde dönülen bir semahı, <sup>2</sup> yukarıda izah ettiğimiz benzerlikleri teyyit etme açısından tanıtacağız.

Semah dönen erler ve bacıların semah esnasında somut yaşamdan ayrılması gerekir. Semahın felsefesinde her insan küçük bir kainattır. Semah çıplak ayak dönülür. Ayak çıplaklığı temizlik arılığıdır.

Bu cemde de diğer cemlerde olduğu gibi yöreye has otantik kıyafetler giyilir. Günlük kıyafetlerle ceme gelinmez. Erkeklerde bulunan bend veya kemerbest, Alevi inancına göre “erkek bireyin ikrar vererek veya müsahip olarak yola girmesi ve o ocağın talibi olmasının bir belirtisidir”.

Bacıların başındaki örtüde beyaz renk tercih edilir. Buna “tülbent” veya “po” denir. Bacı semaha kalktığında boyundaki eşarbin düğümünü çözmek zorundadır. İnanca göre kadın orada cem erenleridir. Dişi erkek ayırımı yapılmaz. Özellikle dede burada yolun piridir. Kadın erkek de orada yolun evladıdır.

Bu semah da ağırlama ve yeldirmeden oluşmaktadır. Meydana gelen dervişlerin eli sarkık, bacıların elleri yukarı sağa doğru birer adım atarak dururlar. Sağ ve sola cemel niyazı tamamlanır, bir adım daha atılır. Dede postunun karşısına gelen bacı veya derviş posta sırtını dönmeyiz. Posta karşı cemelini döner el niyazı yapar. Hafif bir şekilde başını eğip bunu yapmasının sebebi de mürşit postu olarak adlandırılan kutsal postun, Hz. Muhammed’in makamı olduğu inancındandır. Anadolu Alevilerinde o posta seyyid olarak kabul edilen dede oturur. Bu post Horasan postu olarak kabul edilir. Aynı zamanda bu post Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli postudur. Ağırlamada yedi ulu ozana ait çoğunlukla da Pir Sultan Abdal veya Hatayi’ye ait nefesler okunur.

Yeldirme veya çark adı verilen bu kısımda önce altı derviş hızlanır. Oniki kişiden oluşan halkanın ortasına geçer. Altı bacının oluşturduğu çemberin ortasında çark ederler. Bacıların dervişleri ortaya alıplarının sebebi Kerbelâ’da Hz. Hüseyin’in tek çocuğu olan İmam Zeyne’l-Abidin’i Yezidin ordusundan gizlemek içindir. Dervişlerin çark esnasındaki hareketleri her semahta olduğu gibi soldan sağa hızlı adımlara devam eder. Ayak hareketlerine bakacak olursak dervişler önce sağ ayakla adım atar, sonra sol ayağının soldan sağa topuğunu yere vururlar. Bu işlem bacılar tarafından da tekrarlanır. Bu sefer dervişler dış çemberi oluştururlar.

2 Düzce, Gölyaka, Yunusefendi ve Çamlıbel Köyleri Semah Ekibi

On iki kişi ile dönülür. 6 bacı, 6 derviştir.

Gümüşhane, Kürtün, Taşlıca köyü merkezli Güvenç Abdal Ocağı talibidir.

Güvenç Abdal 13. yüzyılda yaşamıştır. Hacı Bektaş Veli halifesidir. Türbesi Hacı Bektaş Veli zaviyesindedir.

Güvenç Abdal Ocağı, özellikle Doğu ve Orta Karadeniz olmak üzere Çorum, Sivas, Erzurum ve Kars yörelerinde yerleşik ocaklı dede ve talip toplulukları yaşamaktadır.

Gölyaka Güvenç Abdal ocakları Trabzon, Akçaabat bölgesinden XX. Yüzyılın başında göçle bugünkü yerleşim bölgelerine göç etmiştir.

Güvenç Abdal ocaklıları otantik ve orijinal Alevi ritüellerini, cem pratiklerini devam ettirmektedirler. On iki hizmet geleneğini sürdürmektedirler. Müsahiplik kurumu yaşatılmaktadır.



### *Gölyaka Semah Ekibi*

Semah dönenlerin derviş bacı şeklinde dara duruşlarında bazı özel durumlar mevcuttur. Erkeklerin elleri birbirlerinin omuzlarına atılır. Bacıların elleri ise erkeklerin sırtlarına yapışkır. Bacıların elleri birbirlerine değır.

Semahın sonunda “Garipler semahı” dönülür. Bir tek dervişin meydana gelerek sağ el göğüste sol el göbek üste, belli bir daire etrafında sadece ayak adımları ile döndüğü semahtır. Bu semahın Çubuk Şabanözü gibi bölgelerde adı Kerbela’dır. Garipler semahında bu ocakta Dedemoğlu’nun “Meded Hey Allahım Meded” dizesiyle başlayan duaz imamı söylenir ve onunla dönülür.

Garipler semahını derviş dönerken meydanın altında üç bacı dara dururlar. Sağ başta duran bacının elinde bir süpürge<sup>3</sup> bulunur. Buna car veya carı denilir. Duvaz – imamın sonunda garipler semahını tamamlayan derviş 360 derece ellerini sağ ve sola açarak meydana döner ve aşğın son dizede “şahın geldi dediler kanatlandım uçmaya” sözüyle bu dönüşü yapar. Sonra üç bacının yanına giderek sağ başta o da dara durur. Derviş, garipler semahını tamamlayıp bacıların yanına dara durduktan sonra Dede bir gülbenk çeker. Ardından da üç bacı car hiz-

3 Süpürge : Oniki kutsal hizmetten biri cardır. Bu idealize edilen, mitsel özellikler taşıyan kırk cemindeki hizmetlerden biridir. Süpürgeye sembolik anlam yüklenerek erenler meydanın (Bütün Dünya) aklıgı, paklığı temizliği ifade edilir. Bu hizmetin de diğır oniki hizmet de olduğu gibi bir piri vardır. Bu da seyyid-i ferraş’tır.



metini gerçekleştirir. Önce sağ baştaki bacı ya Allah ya Muhammed ya Ali diyerek süpürgeyi meydana üç kez sürer ve süpürgeyi sap tarafına niyaz olur. Dede kısa bir dua eder. Ardından da aynı pratiği iki bacı yerine getirir. Dede her seferinde dua eder. Bu hizmetleri yapanlar tek-  
rar ana ekiptekilerin yanına katılırlar ve meydana aşşğın okuduğu bir nefesten alınan dörtlük eşliğinde meydanı bir sefer dolanarakten eller bir sağ taraf bir sol tarafa hareketle dönerler bu bir tam dönüşü tamamladıktan sonra meydanı terk ederler.

## SONUÇ

Bir çok fenomolojiyi anlatmak noktasında temel düşünceyi oluşturan Şamanlık bu gün şekil değiştirerek yaşamaktadır (Bayat, 2004 : 50).

Şaman ritüellerindeki tema ve motifler tasavvuf, tarikatlar ve özellikle de heterodoks dinî grup ve hareketler aracılığıyla Müslüman Türk dindarlığına ve özellikle de Anadolu' daki Müslüman Türk dinî yaşayışına çeşitli şekillerde transfer edilmiştir (Günay, Güngör, 1997 : 91). Sadece sema ve semahlarda değil, Anadolu'daki bazı inanış ve ritüellerde eski Türk inanışları ve şaman inancının bakiyeleri mevcuttur.

Barak Baba, Buzağı Baba ve Sarı Saltuk gibi Türkmen şeyhleri de kılık kıyafetleri ve hareketleriyle şamanlara benzeyen dervişlerdir (Günay, Güngör, 1997 : 291).

Eldeki verilere ve tespitlere göre de şaman ayinleriyle, semahlar arasında felsefî, şeklî ve motif benzerlikleri mevcuttur.

Sema ve semahların evrenle Tanrıyla bir olmaya yönelik olması, bu dansların İslâm öncesi kutsal danslarla olan ilişkisini, aynı yapıyı ve düşünme tarzını koruduğunu (Tuna, 2000 : 186) ortaya koymaktadır.

## KAYNAKÇA

- ASSMANN Jan (2001 ) Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik, Çeviren : Ayşe Tekin, İstanbul.
- BAYAT Fuzuli (2004) Türk Şaman Metinleri (Efsaneler ve Memoratlar) Ankara.
- BOZKURT Fuat (1995) Semahlar, İstanbul.
- DRURY Nevill (1996 ) Şamanizm, Şamanlığın Öğeleri. Çeviren: Erkan Şimşek, Okyanus Yayıncılık, İstanbul.
- EBERHARD W. (1942) Çin'in Şimal Komşuları Çeviren : Nimet Uluğtuğ, Ankara.
- ELİADE Mircea (1999) Şamanizm Çeviren : İsmet Birkan, İstanbul.
- ERÖZ Mehmet (1977) Türkiye'de Alevilik-Bektaşılık, İstanbul.
- ERSEVEN İlhan Cem (1996 ) Alevilerde Semah, İstanbul.

- ESİN Emel (1974) "Sema", Türk Edebiyatı Dergisi, Aralık, sayı :36
- GAZELOĞLU Bektaş (1989) İlm-i Cavidan, Ankara.
- GÜNAY U. GÜNGÖR H. (1997) Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi, Ankara.
- GÜNGÖR Harun (1998) Türk Bodun Bilimi Araştırmaları, Kayseri.
- HARNER Michael (1999) Şamanın Yolu Çeviren : Asena Atalay, İstanbul.
- İBN FADLAN Seyahatnamesi (1971) Hazırlayan : Ramazan Şeşen, İstanbul.
- İNAN Abdülkadir ( 1972) Tarihte ve Bugün Şamanizm, Materyaller ve Araştırmalar, Ankara.
- OCAK Ahmet Yaşar (1992) Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnâmeler, Ankara.
- ÖZBUDUN Sibel (1997) Ayinden Törene Siyasal İktidarın Kurulma ve Kurumsallaşma Sürecinde Törenlerin İşlevleri, Anahtar Kitaplar Yayınev, İstanbul.
- PERİN Michel (2001) Şamanizm, Çeviren : Bülent Abraş, İletişim Yayınları, İstanbul.
- RADLOFF W. (1944) Sibiryadan, Çeviren : Ahmet Temir, İstanbul.
- ŞENER Cemal (1997) Türklerin Müslümanlıktan Önceki Dini Şamanizm, Ad Yayıncılık, İstanbul.
- TUNA Erhan (2000) Şamanlık ve Oyunculuk, Okyanus Yayıncılık, İstanbul.
- YÖRÜKHAN Yusuf Ziya (2006) Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri, Şamanizm Yayına Hazırlayan : Türhan Yörükan, İstanbul.
- .

## KURTULUŞ SAVAŞI SÜRECİNDE ALEVİ AŞİRET LİDERLERİNİN PROTESTO TELGRAFLARI ve BALABANLILAR

Vatan ÖZGÜL<sup>1</sup>

### ÖZET

Kurtuluş Savaşı sürecinde Erzincan ve çevresinde yaşayan Alevi aşiret liderlerinin, Osmanlı topraklarının yabancı devletlerce işgallerine, ayrılıkçı kuruluş ve zümrelerin eylemlerine tepki olarak muhtelif zamanlarda telgraflar çıktıkları görülmektedir. Ayrıca bölge yöneticileri ve eşraftan kimseler ile Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin organize ettiği oluşumlarla birlikte ortaklaşa çekilen telgraflarda yer aldıkları anlaşılmaktadır. Erzincan ve Dersim-Pülümür'de o dönem yerleşik Balaban Aşireti liderlerinin isimleri de bu minvalde, yöredeki diğer Alevi aşiret liderleri ve eşraftan kimselerle birlikte çekilen bazı telgraflarda saptanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kurtuluş Savaşı, Erzincan, Pülümür, Dersim, Alevi Aşiretler, Balaban Aşireti, Balabanlı, Balabanlılar, Protesto Telgrafları, İzmir'in İşgali, Maraş'ın İşgali, Şerif Paşa, Bogos Nubar, Paris Barış Konferansı, Damat Ferit Hükümeti

### THE BALABANS AND THE PROTESTING TELEGRAMS FROM THE LEADERS OF ALEVI TRIBES DURING THE TURKISH WAR OF INDEPENDENCE

### ABSTRACT

It is determined that various protesting telegrams had been sent by the leaders of Alevi tribes from Erzincan and surrounding territory, during the Turkish war of independence period, against the invasion of Ottoman lands by foreign states and the actions of the organizations and separatist groups. Also we can see the names of the leaders of Alevi tribes under the telegrams organized and sent by Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti (Assosiation for Defending Law) with the cooperation of the managers and the notable people of the region. We can deduce that the the leaders of Balaban tribe living at Erzincan and Dersim-Pülümür region in those days also available in most of those protesting telegrams as well.

**Key Words:** The Turkish War of Independence, Erzincan, Pulumur, Dersim, Alevi Tribes, Balaban Tribe, Balabans, Balabanlı, Balabanlılar, Protesting Telegrams, Invasion of Izmir, Invasion of Maras, Sherif Pasha, Bogos Nubar, Paris Peace Conference, Damat Ferit Government.

1 Araştırmacı yazar, e-posta: vatan74@hotmail.com.

Bu makaleyi, 23 Kasım 2010 Salı günü sonsuzluk alemine göçen sevgili amcamız Kahraman Özgül'e ithaf ediyorum.

## GİRİŞ

1917 yılı Ekim ayında Rusya’da gerçekleşen devrimden birkaç ay sonras doğu cephesinde Osmanlı ile Rusya arasındaki savaş sona erdi. Bunun yanı sıra değişen politik yönelimden ve gelişen olaylar ertesinde Ruslar, Osmanlı Ordusu ile işbirliğine dahi gitmişlerdi. Ancak Rusların cepheyi terk etmesinin ardından Ermeniler doğu cephesinde sorun olmaya devam etmişlerdi. Ermeniler’e karşı yapılan mücadelelerin yoğunluğu Erzincan’dan uzaklaşmış, Erzurum’un doğusu ve kuzeyine doğru kaymıştı. 194-1918 yılları arasında Erzincan ve çevresinde 3. Ordu ile birlikte Ruslara karşı mücadele veren Balaban Aşireti<sup>2</sup> ile 3. Ordu yetkilileri arasındaki iletişimin, Ekim Devrimi’nden sonraki süreçte azaldığı görülmektedir. Bunda çarpışmaların Erzincan’dan uzaklaşmış olması etkili olmuştur (Özgül, 2005: 141-153). Nitekim 1. Dünya Savaşı sonlarında ve Kurtuluş Savaşı başında Dersim civarında görev yapan Ali İhsan (Sabis) Paşa’nın yazdığı bir emirde şunlar ifade edilmiştir: “*Şarki ve Garbi Dersim Kumandanlıkları ‘Dersim Mıntıka Kumandanlığı’ namı altında birleştirilmiştir. Merkezi Hozat’tır. Düşmanla teması kesilmiş olan bu mıntıkanın vazifesi; nizam-ı harpte maiyetine verilmiş olan kıtalarla Dersim’in asayiş ve inzibatını muhafaza etmek ve Dersim aşiretlerini hükümet lehinde bulundurmaktır*” (Sabis, 1991: 194, 195).

Dünya Savaşı’nın sonlandırılmasının ardından Mondros Mütarekesi’yle ortaya konan ağır şartlardan dolayı, Anadolu’dan tepkiler yükselmekteydi. Savaş durumu ortadan kalkmış ancak İtilaf Devletleri’nin Anadolu’yu işgal planları devam etmekteydi. Anadolu’da işgale karşı mücadele için yerel dernekler kurulmaktaydı. Nitekim tam bu evrede Fransız’lar Çukurova ve çevresini, Yunan ordusu Ege kıyılarını, İtilaf Devletleri’nin gemileri ise İstanbul’u işgal etmeye başlamıştı. İşgalci güçlere karşı Anadolu’nun birçok kent ve kasabasında yerel olarak oluşturulan derneklerin tümüne “Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri” adı verilmekteydi. Bu süreçte Erzincan, Erzurum, Kemah, Pülümür, Refahiye ve Kuruçay’da ayrı Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti yapılanması gerçekleşmişti (Bulut, 1997: 63-99; Erikan: 2008: 3-136).

Bu süreçte işgalci devletlerle işbirliği yapan ayrılıkçı güçler ortaya çıkmaya başlamıştı. İşgalci güçlere ve ayrılıkçı eylem ve söylemler geliştiren kuruluşlara karşı da tepkiler yükselmekteydi. Bu esnada Kürdistan Teali Cemiyeti’nin 1918 yılında başlayan ayrılıkçı çalışmaları, “Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri”, kent ve kasabaların ileri gelenleri ile yerel-bölgesel cemaatler (örneğin aşiretler) tarafından tepki görmeye başlamıştı. Bunun yanı sıra Kürdistan Teali Cemiyeti’nin, Paris’te gerçekleştirilecek olan konferansta Kürtler’in çıkarlarını dile getirmeye çalışacağı ortaya çıkmıştı. Hemen sonraki süreçte Binbaşı Noel’in Anadolu’da bazı Kürt aşiretlerinin liderleriyle görüşme yapması da dikkat çekmekteydi (Alakom, 1998: 87-108; Atatürk, 1999: 156-182; Noel, 1999: 7-55; Erikan: 2008: 137-141). Bu çerçevede Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri ve bazı Alevi aşiret liderleri tarafından birlik mesajları içeren ve ayrılıkçı hareketlere karşı tepkilerini ifade eden, telgrafların çekildiği görülmektedir. Bu telgrafların bir kısmı padişaha ve bazıları da İstanbul’da bulunan İtilaf Devletleri temsilcilerine gönderilmiştir. Bu makalede, Balaban Aşireti liderlerinin imzalarının bulunduğu, Erzincan ve Dersim-Pülümür’den gönderilen telgraflar ele alınacaktır.

2 Balaban Aşireti hakkında geniş bilgi için bkz. Özgül: 2005

## İzmir'in İşgaline Tepki Olarak Çekilen Telgraflar

1918 sonunda gerçekleştirilen Paris Barış Konferansı'nda Yunanistan, İzmir'i işgale hazırlandığını bir muhtıra ile belirtmişti. İtilaf Devletleri'nin desteği ile Yunanlılar, 14 Mayıs 1919'da İzmir'i işgal etmeye başlamıştı. Bu gelişmenin ardından Anadolu'nun neredeyse her ilinde teşkilatlanmış Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri'nden ilgili il ve kaza merkezlerindeki eşraftan ve aşiret liderlerinden İzmir'in işgaline karşı protesto telgrafları gönderilir. Telgrafların bir kısmı padişaha ve bazıları da İstanbul'da bulunan İtilaf Devletleri temsilciliklerine ulaştırılır. Protesto telgrafları içinde Erzincan, Eğin, Kemah, Kuruçay, Pülümür ve Refahiye gibi o dönem Erzincan'a bağlı kazalardan gönderilmiş telgraflar da yer almaktadır (Selvi, 2007: 3, 7, 9, 335-344). Hüseyin Bulut'un, Erzincan Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti yöneticisi Müftü Osman Fevzi Bey'in (Osman Fevzi Topçu) oğlu Ahmet Topçu'dan derlediği sözlü tarih bilgilerine göre cemiyetin, Belediye Başkanı Hacı Rauf Beyzade Halil Bey, Mahfuz Bey, Ulemadan Şeyh Hacı Ahmet Fevzi Efendi ve Tüccar Kadızade (Hayırlızade ?) Tevfik Efendi (Mehmet Tevfik Kütükbaşı) gibi 20'ye yakın üyesi vardı. Belediye Başkanı Hacı Rauf Beyzade Halil Bey, Hacı Mehmed Beyzade Sami Bey, Müftü Osman Fevzi Efendi ve Mahfuz Bey Erzincan Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin kurucuları olarak zikredilmektedir. Hemen sonrasında Müftü Osman Fevzi Efendi ve Tevfik Efendi, ilk dönem mecliste milletvekili olarak görev alırlar (Bulut, 1997: 84, 149, 121, 122, 150, 151). Nitekim aşağıdaki belgelerde, bazı Alevi aşiret liderleri ile birlikte cemiyetin, adı geçen kurucuları ile bazı cemiyet üyelerin imzaları bulunmaktadır. Erzincan'dan gönderilen 17 Mayıs 1919 tarihli bu telgrafta ise Balabanlılar'ın lideri Kamer Ağa'nın (Kamer Lütfü Gülşen), Pülümür'den (Rumi 17 Mayıs 1335) 17 Mayıs 1919'da gönderilen bir telgrafta Balaban Aşireti liderlerinden Rıza'nın ve (Rumi 21 Mayıs 1335) 21 Mayıs 1919'da yine Erzincan'dan gönderilen telgrafta Balaban Aşireti liderlerinden Mehmet Ağa'nın imzaları bulunmaktadır. Pülümür'den gönderilen telgrafta adı geçen Çarek Aşireti lideri Mustafa Bey, Pülümür çevresindeki Alevi Aşiretleri örgütleyen kişidir. Makalenin ileriki bölümünde Maraş işgalini protesto bahsinde yine bu durum ifade olunacaktır. Erzincan'dan gönderilen telgrafta yer alan Abbas Uşağı Aşireti Reisi Hüseyin Bey (Hüseyin Aksu), ilk dönem mecliste milletvekilliği yapmıştır (Bulut, 1997: 154-156):



*Abbas Uşağı Aşireti'nden Hüseyin (Aksu) Bey<sup>3</sup>*

<sup>3</sup> <http://www.erkincan.net/>, 06/11/2008



شماره		تاریخ		موضوع		مخاطب		مخبر	
شماره	شماره	تاریخ	تاریخ	موضوع	موضوع	مخاطب	مخاطب	مخبر	مخبر
<p>اعضا ابراهیم</p> <p>کلیه ضابطه قیام افکار</p> <p>عموم</p> <p>دست</p> <p>آنچه که موقوفه است در دولت محترم تبریز که علمه ایضا است بیوفتی</p> <p>انسانیت و اصلان که در دولت انهم ایروز اردوی میهن افکاره اوله رفر</p>									

تلگرامنامه

شماره		تاریخ		موضوع		مخاطب		مخبر	
شماره	شماره	تاریخ	تاریخ	موضوع	موضوع	مخاطب	مخاطب	مخبر	مخبر
<p>علاوه بر این جهت که در لوگت که توفیق انجمنه ایله ازلت نفسه توره و سلمان</p> <p>ادلان در شهر کردید بود برای دوزخه یونان ادیر ولایتی مفاصله باری صحت و سلامت</p> <p>قران اخذ ادرینجه بهیچ بفرستد الحفرزیه یزق فیه طرضه استعدک و الحاق</p> <p>مناقصه اولدوقیه مال تا رله استعدک مملوک اولدورنه صدق نامه بود درینجه</p> <p>ایضا تفریحیات و نه میخورد ایچ صابونه مسلمان و طائفه اغلال ایقدره بود ایچ</p> <p>صعد و موعودیه مدیحان شایسته و تا بجه ایچوبه "مجبوره برندا نغیر قایلیم</p>									

تلفاتی نامه


تاریخ	کلاس	تلفاتی	تاریخ	کلاس	تلفاتی

دیکر بویون اولمک کتیب نسیز اولدی ایله ایشیکده اولدی و سنانیم اولدی  
 حوض و مغزی بکس مشورک اباردی لکلمده انقیم اکتدیله مشورک کیم معلم وصفا بولدی  
 اولون ناسی کلیم اباردی اولمک ناسی کلیم اولدی بوشرف سید ایله مشورک کیم اولدی  
 کیمجه عیبه و طری حجاب قران و یرک آلمه کومری کمدن و بیلیمده راه  
 م طلقه ناسی کلیم ایله مشورک اولدی مشورک کیم ناسی کلیم اولدی  
 اولدی بقیه اولمک اولمک ناسی کلیم اولدی مشورک کیم ناسی کلیم اولدی

تلفاتی نامه


تاریخ	کلاس	تلفاتی	تاریخ	کلاس	تلفاتی

سکولونده بویون اولمک کتیب نسیز اولدی ایله ایشیکده اولدی و سنانیم اولدی  
 و بوردی اولمک اولمک ناسی کلیم اولدی مشورک کیم ناسی کلیم اولدی  
 کیمجه عیبه و طری حجاب قران و یرک آلمه کومری کمدن و بیلیمده راه  
 م طلقه ناسی کلیم ایله مشورک اولدی مشورک کیم ناسی کلیم اولدی



*Dersa'adet'de Sadaret-i Uzmâ'ya**Mahreci: Erzincan 17 Mayıs 1335*

*Ecza-yı vatanımızdan olan İzmir'in Yunanlılar tarafından ilhak edildiği haber-i mü'essifi üzerine düvel-i mu'azzama mümessil-i siyasilerine hitaben memleket namına yazılan nida-yı muhakkamuzun bir sûretini zîre derc ile arz ediyoruz. Bu babda hükümet-i seniyyemizce her türlü vesa'ite müraca'atla vatanımızın bir karış yerinin ağyâra terkine muvafakat gösterilmemesi ve icab ederse bu uğurda bütün varlığımızın feda edilmesini kemal-i ehemmiyetle arz ile makine başında iradenize intizar eyleriz ferman.*

*Erzincan Belediye Reisi Halil, Müftü Fevzi, Miting Heyeti Reisi Mahfuz, Azalar: İbrahim, Fevzi, Sami, Tevfik, **Balaban Aşireti Reisi Kamer Lütü**, Şeyh Hasan Aşireti Reisi Abdullah, Abbas Aşireti Reisi Hüseyin.*

*Suret*

*Atideki ma'ruzatımızı düvel-i mu'azzama metbu'anıza ve acilen isale himmet buyurmanızı insaniyet ve asaletinizden hürmetle istirham eyleriz. Arzu-yı millimiz hilafına olarak idhal eylediğimiz şu harb-i meş'umda hanumanı mav olmuş, evladlarının kısm-ı mühimmini bu yolda kurban vermiş ve neticede tüyleri ürpertecek surette Ermeni mezalim ve fecayî'na ma'ruz kalmış olan livamız sekenesinin bütün alem-i insaniyet ve medeniyete feryad mukadder bu ma'reke-i kübrâda hak ve adl prensibiyle ortaya atılan yegâne beşeriyetin ve mille-i akvamın siyanet-i hukuku için uğraşan düvel-i muazzama-i itilafiy'e'nin hiçbir haksızlığa meydan vermeyecekleri kanaatını kemal-i sükûn ve vakarla ta'kib etmekte bulunan Türk ve Kürdler müsalemet-i cihanı bozacak her türlü hareketten tevakki etmekte iken ekseriyet-i nüfusu Türk ve Müslüman olan ve asırlardan beri ecza-yı vatanımızdan bulunan İzmir vilâyetiyle mülhakatının Paris Sulh Konferansı'nın karar-ı ahîri üzerine hiçbir hakka müstenid olmaksızın Yunanlılar tarafından işgal ve ilhaka müsa'ade olunduğunu kemal-i teessürle işittik. Hilaf-ı adl olarak mukaddesatımıza yurdumuza el uzatmak hayat ve namusumuzu hiçe saymak müsalemet ve huzuru ihlâl etmek demek olacağından hakk ve mevcudiyet-i milliyemizi muhafaza ve temin için bilmecburiyye bir tek nüfus kalıncaya değin bu yolda ölmeyi Kur'an-ı mukaddesimiz üzerine el basarak ahd ve misak eyledik. Hâris ve müfterî bu gibi milletlerin eyadi-i zulmünde inlemekten ise sizin gibi mu'azzam ve medenî devletlerin ellerinde namusumuzla ölmeyi tarihi ve milli bir şeref add eyleriz. Sevgili vatanı müdafaa için can ve malımızı fedaya karar verdik. Ancak hareketimizi adalet ve cihanda da'imî müsalemet tesisi için çalışan düvel-i mu'azzamanın yeniden teşevvüşâta mahal kalmamak üzere bîgayr-i hakkın işgal ve ilhak teşebbüsâtından feragat edildiği cevabında ta'lik eyledik. Senelerden beri her türlü mahrumiyet ve sefaletler içinde kalan ve son ümidi namusu ve yurdu uğruna ölmekten ibaret bulunan bu şerefi cümleden akdem ihraza şu anda içtima' eden biz Erzincanlılar yüz bin nüfusla bu nida-yı ciddimizin eser-i şefkat-i mu'adeletini sabırsızlıkla ulvî vicdanımızdan bekleriz.*



*Sadaret-i Uzmâ'ya**Mahreci: Pülümür 17 Mayıs 1335*

*Asıl bir Türk merkezi olan İzmir'in Yunanistan işgal-i askerisi altına alınmakta olduğunu kemal-i hiddet ve esefle istihbar ettik. Mösyö Wilson'un vaz'ettiği adilâne prensibleri dahilinde akd-i sulha muntazır ve hukukundan emin bulunan biz millet-i Osmaniye Düvel-i Müttelife-i mu'azzama harekât-ı adilânesinin aksi olarak sinesinde milyonlarca Türk ve Müslüman yaşayan İzmir gibi vilâyetimize azami yüzde on beş derecesi mütevattın bulunan Rumlara terk edilmesi hayretlerle karşılanarak bir hayal olduğunu ve âlem-i medeniyete yeniden bir darbe indirilmiş olacağından şu ahval-i mü'essifinin izalesi için mukarrerat-ı vakı'ayı protesto eyler ve ekseriyet-i kahiresi Müslüman ve Türk olan İzmir'in gerekse diğer vilâyetlerimizin hiçbirisinin bir karış toprağından bile vazgeçmeyeceğimize bir azm-i kat'î ile muhafazaya müheyya bulunduğumuz ve Düvel-i Müttelife-i mu'azzamanın adilânesinden hissedar olduğumuzdan ümidvar olarak netice-i müstahzaneye makine başında intizar bulunduğumuzu ilân ve istirham eyleriz.*

*Eşrafdan: Mehmed, Ali, Süleyman, Çarekli Aşireti Reisi Hüseyin Beyzade Mustafa, Şuvanlı (?) Aşiret Reisi Musa, Şeyh Hasan Aşiret Reisi Yusuf Mehmed, **Balaban Aşiret Reisi Rıza**, Kemanlı Aşiret Reisi Yusuf, Arelli Aşiret Reisi Hüseyin ve Süleyman, Lolanlı Aşiret Reisi Mehmed, Bal (?) Uşağı Aşiret Reisi Seyyid Han ve Paşo, Ceranlı (?) Aşiret Reisi Nuri.*



*Kamer Ağa (Kamer Lütfü Gülşen)<sup>4</sup>*

4 Kamer Ağa'nın tam adı Kamer Lütfü'dür. Soyadı kanunundan sonra Gülşen soyadını almıştır. Bu bilgileri ve fotoğrafı, Kamer Lütfü Gülşen'in torunu Taner Gülşen'den temin ettik. Bu fotoğrafın 1923'ten sonraki tarihte çekildiğini tahmin ediyoruz. Kamer Lütfü Gülşen daha sonraki dönemlerde Tanyeri (Selepür) nahiye müdürlüğü yapmıştır (Balaban, 1998: 119; Taner Gülşen, Doğum Yılı: 1977, Doğum Yeri: Erzincan) .



## تلر اقامه

ایضا		تاریخ	مکان	موضوع	تاریخ	کلاس	کودک	مدرس	مدرس
اول	تاریخ		مکان	موضوع	تاریخ	کلاس	کودک	مدرس	مدرس
تاریخ	مکان		مکان	موضوع	تاریخ	کلاس	کودک	مدرس	مدرس

ایچید برینجه عیالته و افسانیه و مومنته قاجار سالاری اوتور حاکمانه منظم و درکلی افسه و افسانیه  
 رعایه ساینده افسانیه و افسانیه حاکمانه و کاسیده اولونجه بونجه هرما بغیله معائن بر افسانیه  
 قاجار معینه و معینه بونجه و بونجه اولور معائن معینه و مومنت اولور حاکمانه منظم  
 معینه بونجه اولور افسانیه و مومنته قاجار معینه بونجه بونجه بونجه بونجه بونجه  
 افسانیه معینه بونجه افسانیه معینه بونجه افسانیه معینه بونجه افسانیه معینه بونجه  
 افسانیه معینه بونجه افسانیه معینه بونجه افسانیه معینه بونجه افسانیه معینه بونجه

تاریخ ۱۹۱۹

## تلر اقامه

ایضا		تاریخ	مکان	موضوع	تاریخ	کلاس	کودک	مدرس	مدرس
اول	تاریخ		مکان	موضوع	تاریخ	کلاس	کودک	مدرس	مدرس
تاریخ	مکان		مکان	موضوع	تاریخ	کلاس	کودک	مدرس	مدرس

ایچید و قاجار بونجه افسانیه و مومنته قاجار سالاری اوتور حاکمانه منظم و درکلی افسه و افسانیه  
 رعایه ساینده افسانیه و افسانیه حاکمانه و کاسیده اولونجه بونجه هرما بغیله معائن بر افسانیه  
 قاجار معینه و معینه بونجه و بونجه اولور معائن معینه و مومنت اولور حاکمانه منظم  
 معینه بونجه اولور افسانیه و مومنته قاجار معینه بونجه بونجه بونجه بونجه بونجه  
 افسانیه معینه بونجه افسانیه معینه بونجه افسانیه معینه بونجه افسانیه معینه بونجه  
 افسانیه معینه بونجه افسانیه معینه بونجه افسانیه معینه بونجه افسانیه معینه بونجه  
 افسانیه معینه بونجه افسانیه معینه بونجه افسانیه معینه بونجه افسانیه معینه بونجه

تاریخ ۱۹۱۹



*Makam-ı Sami-i Sadaretperâhiye**Mahreci: Erzincan 21 Mayıs 1335*

*Son İzmir'in hadisatı üzerine memleketimizde yapılan miting üzerine Dersa'adet'te İtilaf Hükûmât-ı mu'azzaması mümessillerine hitaben yazdığımız telgrafın bir sureti manzur-ı sâmilere buyurulmak üzere zire derc ve takdim kılınmış. Hukuk-ı harbiye-i milliyemizin halelden vikayesi için teşebbüsât-ı celileleri âsârına muntazırız. Ferman.*

**Balaban Aşireti Reisi Mehmet**, Aza Tevfik, Aza Fahri, Aza Sâmi, Miting Heyeti Reisi Reisi Halil, Kadı Fevzi

*Abbas Aşireti Reisi Hüseyin, Hasan Aşireti Reisi Abdullah*

*Asırlardan beri eczâ-yı vatanımızdan bulunan İzmir'in Yunaniler tarafından işgal edileceğini duyar duymaz bu hale meydan verilmemesini ve yurdumuzun bigayr-i sebeb haris ve hunhar eline bırakılmayarak müttehid kararın medeniyet düsturuyla tatbikini vesatet-i âcîlânenizle hükûmât-ı mu'azzamanıza iblâğın dört gün evvelki telgrafımızla istirham etmişdik. Bugün kemal-i te'essürle aldığımız bir ikinci telgraftan ve ırkdaşlarımızın hazin ve elim bir surette uğradıkları mezâlimden bâhisdir. Biz Müslümanlar İzmir'in Yunanilerin işgaline terki için düvel-i mu'azzamaca gösterilecek ufak bir müsamahanın avakıb-ı elîmesinin neye müncer olacağını o dakika takdir etmek ve 'ayne'l-yâkîn vuku's geleceğini muhakkak bildiğimiz cinâyâta meydan verilmemesini açık bir lisanla adalet ve insaniyet ve medeniyet sahibi olan hükûmât-ı mu'azzamadan kemal-i emn ve i'timadla ricaya müsarâ'at etmiştik. Ma'alesef hâdisatın yanlış olduğunu bütün üryanlığıyla meydana bıraktı. Karaya çıkan Rum askerleriyle yerli Rumların efred-ı ma'sume-i milleti perver-i medeniyet olan hükûmât-ı mu'azzama mümessillerinin gözleri önünde ve sulh konferansının hâl-i içtima'da bulunduğu bir zamanda bi rahmâne imhaya te'addi ettikleri mazlumiyetin sayha-i canhıraş feryadından anladık. Hukuk ve adaletten inhiraf etmeyeceklerine ve mukteza-yı insaniyyet her ne ise hiç bir hisse ma'lub olmayarak tatbik edeceklerine emin ve kati' bulunduğumuz hükûmât-ı mu'azzamının her nasılsa İzmir'de seyirci bir mevki'de kalışı doğrusu beslediğimiz lâyezell i'timadın hayalden ibaret bulunduğunu ifham-ı kuvvetle bizi tereddüdlere ilka eyledi. Daha uzaklara serabını muhakkak olan bu acıklı ve neticesi vahim celladlığın birân evvel önünün alınması ve icâbât-ı adlin diriğ edilmemesini tekrar istirham ederiz. Bigayr-i ma'zur görülsün yoksa birer bahane ile İslâmların imhası ise bu ciheti anlamak isteriz. Çünkü biz de muhteris milletler elinde ölmezden evvel hak ve çare-i necatımızı arayalım. Cihanda Türklüğün ve İslâmiyetin inkırazından dolayı sicill-i beşeriyet ve ihsaniyette birkaç sahifeli hükûmât-ı medeniye hesabına humin kalemi tezyin eylesin. Yunanlıların harekât-ı bagyâneleri tâ Balkan Harbindeki mezâlimleriyle de vazihen sabittir. Anladığımız göre kabahat başlıca İslâm oluşumuzdandır. O halde biz İslâmlar da ne yapalım hakka istinâden mukaddes hukukumuzu son nefesimize kadar koruyacağız. Bu da muhakkak bilinmeli ki şimdiye kadar salim ve sükûnet-i vakar ve tevessül ile adalete manzur bulunan biz Türkler nokta-i adaletin bi ma'na olmadığına ve feryad-ı muhakkamamızın dinleneceğine kanaat bahş icra'atı teşebbüsâtı görürsek cidden müftehir ve düvel-i mu'azzamanın ilelebed minnettarı kalırız zannetmeyiz ki müsâlemet-i cihanı tanzime me'mur*

*düvel-i âliye murahhası ahlaksız milleter hesabına Türklerin asırlarca hakk-ı beka ve temellük ve ekseriyet-i nüfusu hiçe sayarak ve adaleti unutarak cihamı yeniden mezbahaneye çevirecek ve hatır hayale gelmeyen fecayi'a sebep olsun cihanda hakka galebe çalacak bir kuvvet olmadığımı düvel-i mu'azzama heyet-i âliyesi son ma'ruzâtımıza 'alûs bir hiss ve şefkatle kabul buyurulmasını tekrar âle't-tekrar kemal-i tehâlükle ricâ ve âsârına intizar eyleriz. 21 Mayıs 35*

*Aza Fahri, Aza Sami, Miting Heyeti Reisi Hafız, Belediye Reisi Halil, Erzincan Müftüsü Osman<sup>5</sup>*

Biraz önce aktardığımız ve Pülümür'den çekilen telgrafta, Balaban Aşireti Reisi Rıza'nın adı geçmektedir. O dönem Balaban Aşireti'nin liderliğini, Erzincan Hınzoru (Pınarlıkaya) köyünde ikamet etmekte olan ve Cumhuriyet Dönemi'nde Gülşen soyadını alan Halil Ağa'nın çocukları (Gül Ağa'nın kardeşleri) Mehmet Ağa ile Hüseyin Ağa (Paşabey) ile Gül Ağa'nın oğlu Kamer Ağa yapmıştır (Özgül, 2005: 81, 145). Balaban Aşireti'nin Hüseyin, Ali, Hasan ve Süleyman adlı kolları vardı. Erzincan sınırları içindeki Balabanlılar'ın önemli çoğunluğu Hüseyin kolundandır. Adı geçen Halil Ağa ve Gülşen soyadlı Balabanlılar da bu koldan gelmektedir. Balabanlılar'ın Pülümür'de ve özellikle Balaban Deresi (Sansa Deresi) etrafında yaşayanlarının önemli çoğunluğu "Ali" kolundan gelmekteydi. Bu kolun önderliğini yapan kişiler de bulunmaktaydı. Örneğin; 1. Dünya Savaşı'ndaki Balabanlılar'ın lideri olan Gül Ağa'yla birlikte Pülümür'deki Balabanlılar'ın yani "Ali" kolundan gelen Balabanlılar'ın önderi olarak "Ali İbrahim Ağa" bulunmaktaydı. Hatta Gül Ağa ile Ali İbrahim Ağa birlikte Şahhüseyinbeyoğulları'ndan (Çarek Aşireti lideri) Haydar'a karşı (Çarek Aşireti liderleri bu yörede "Mire" olarak da anılır.) mücadele vermişlerdi. Birliktenlik ve yakın ilişki, Alevilik içinde önemli kurumlardan biri olan müsahiplik (yol kardeşliği) bağı ile de pekiştirilmişti. Ali İbrahim Ağa'nın oğlu ile Gül Ağa'nın oğlu Kamer Ağa "musahip" idi. Yukarıdaki belgede adı geçen Balabanlı Rıza (yani Kamer Ağa ile aynı dönemde Pülümür'deki Balabanlılar'a önderlik yapan kişi) o dönem Pülümür'ün Şeteri köyünden Hüseyin Ağa'nın torunu Rıza olsa gerektir.<sup>6</sup>

### **Damad Ferid Hükümeti'ne Tepki Telgrafları**

Millî Mücadele Hareketi'nin belki de en önemli aşamalarından biri Sivas Kongresi'dir. İstanbul Hükümeti Mustafa Kemal'in aleyhinde propaganda yaptırmaktaydı. Aleyhte propagandaların gerçekleştirilmesi için ilgili çalışmaları İstanbul Hükümeti adına koordine edecek yöneticiler ilgili kentlere atanmaktaydı. Bu çerçevede Elazığ'a, Ali Galip Bey vali olarak tayin edilmişti.

<sup>5</sup> Bu belgeler sırasıyla Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan A.VRK. 830/46, A.VRK. 831/19 ve A.VRK 834/19 künyeli telgraflardır (Selvi, 2007: 335-337, 341, 342). İlgili tarnskripsiyonu, atıfta bulunduğumuz kaynaktan alırken aşiret adlarındaki okuma hatalarını düzelterek aktardık. Bazı aşiret adlarının saptanması güçtür. Örneğin; "Şuvanlı" olarak okunan aşiret aslında "Sisanlı" olabilir (Kemali, 1932: 384-385). Sayın Haluk Selvi, biraz önce bahsettiğimiz belgelerin fotokopisini tarafımıza ulaştırma nezaketi göstermiştir. Kendisine teşekkür ederim. Söz konusu Osmanlıca telgraflar, Haluk Selvi'nin atıfta bulunduğumuz kitabında yer almamaktadır fakat transkripsiyonlarına yer verilmiştir (Selvi, 2007: 336, 337).

<sup>6</sup> Bu bilgiler, Kahraman Özgül ve Müslüm Gülşen'den, 24-25 Ağustos 2009 günlerinde Erzincan'da derlenmiştir. (Kahraman Özgül, Doğum Yılı: 1917, Doğum Yeri: Erzincan; Müslüm Gülşen, Doğum Yılı: 1934, Doğum Yeri: Erzincan; Özgül, 2009: Özel Arşiv-Video Kaydı)



Ali Galip Bey'in aleyhte çalışmalarından ve Sivas Kongresi'ni basma teşebbüsünden haberdar olan Mustafa Kemal Paşa, Ali Galip Bey'in girişimlerini başarısızlığa uğratmıştır. Nitekim Mustafa Kemal Atatürk, Nutkunda bu durumu detaylı şekilde anlatmaktadır. Mustafa Kemal Paşa, Milli Mücadele'ye karşı gerçekleştirilen bu çabaları belgeleriyle Müdafaa-i Hukuk cemiyetlerine açıklamış ve İstanbul Hükümeti'nin gerçek yüzünü anlatmaya çalışmıştır. Bunun üzerine Anadolu'nun her yerinden İstanbul'a Damad Ferid Hükümeti'ni protesto eden telgraflar çekilmiş ve bu baskı sonunda Damad Ferid Hükümeti istifa etmiştir (Selvi, 2009; Kısacık, 2010: 133-203; Atatürk, 1999: 102-204). Nitekim bu çerçevede 14-15 Eylül 1919 tarihlerinde Erzincan Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti ile Kemah Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti, İstanbul Hükümeti'ni protesto eden ve İstanbul Hükümeti ile ilişkilerini kestiklerini beyan eden telgraflar gönderilmiştir (Atatürk, 1999: 1357-1359).

Erzincan ve çevresinden de bu minvalde telgraflar çekilmiş ve aşiret liderlerinin imzasıyla yollanmıştır. Pülümür'den (Rumi 15 Eylül 1919) 15 Eylül 1919'da Sivas Kongresi Heyeti'ne çekilen telgrafta Balaban Aşireti liderlerinden Mehmet Ağa'nın imzası da bulunmaktadır:

#### 15 EYLÜL 1919'DA ÇEKİLEN TELGRAF

تلگرافنامه

CUMHURİYET BAŞKANLIĞI ARŞİVİ		A	17-3	1919		15 Eylül 1919	
Yer No. :		D	13				
Dos. No. :	3	F	39				

No. 1919/39	Tarih	Mühür	İmza	Kısaltma	VVA	Tarih
			Mehmet Ağa			

Mehmet Ağa

İzmir'den İstanbul'a gelen telgrafların... (Handwritten text continues with details of the telegram and the signatory's name, Mehmet Ağa, from the Balaban Aşireti.)

A	III-7	CUMHURBAŞKANLIĞI ARŞİVİ Yer No. : Doc. No. : YERİNE No. : 776	CUMHURBAŞKANLIĞI ARŞİVİ			
D	14		Yer No. : Doc. No. : YERİNE No. : 776			
F	29-1		Yer No. : Doc. No. : YERİNE No. : 776			
		Tarih		Yer		
		1913		C		

Handwritten text in Ottoman Turkish script follows the form, including a signature and date.

## Umumi Kongre Heyetine

Pülümür 15 Eylül 1335

Ara-yı umumiye-i milletle müteşekkil kongrenin ahval-i umumiye-i hazırayı huzur-ı hazret-i hilafetpenahiye arz ve takdim için vukubulan ve bu suretle enzar-ı milleti tecelli ettiren ve amal-i milliye-i Osmaniye hilafına hareketle hainane bir surette menafi-i Osmaniye heder eden heyet-i hazıra-yı vükelaya adem-i itimadımızı beyan eder ve bu hususta vaki olacak her türlü hareket-i meşruaya heyet-i umumiyemizle ve hayrat-ı milliyemizle iştirak eyleriz.

## İmzalar:

Belediye Reisi Seyyid, Müdde-i Umumi Vekili Ömer, Nüfus Memuru Mehmed, Tahrirat Katibi Hakkı, Tapu Memuru Ömer, Polatlı (?) Aşireti Reisi Hasan, Arelli Aşireti Reisi Süleyman, Kemanlı Aşireti Reisi Yusuf, **Balaban Aşireti Reisi Mehmed**, Keçili Aşireti Reisi Yakub, Çarek Aşireti Reisi Mustafa<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Yukarıda verilen telgraf, Cumhurbaşkanlığı Çankaya Arşivi'nde A.III-3, D. 14, F. 29, 29-1 künyesi ile kayıtlıdır. (Selvi, 2009). Transkripyon, Haluk Selvi'nin atıfta bulunulan çalışmasından alınmıştır. Hatalı transkrip edilen aşiret adları düzeltilerek aktarılmıştır. İlgili bilgiler ve telgraf transkripsiyonu, Haluk Selvi'nin şu kaynaktaki yayınının web ortamındaki formatıdır: "Haluk Selvi, Sivas Kongresi ve Damat Ferit Hükümeti'nin İstifası, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, Sayı 54, Cilt: XVIII, Kasım 2002". Biraz önce verdiğimiz telgraf, Haluk Selvi'nin, gönderme yaptığımız makalesinde bulunmamaktadır. Kendisine bu telgrafi gönderdiğinden ve kullanmamıza izin verdiğinden dolayı teşekkür ederiz.



*Balabanlı Mehmet Ağa (Mehmet Gülşen)<sup>8</sup>*

### **Şerif Paşa'ya Tepki Telgrafları**

1919 yılında Paris'te başlayan Barış Konferansı'na Şerif Paşa'nın başkanlığında bir Kürt Delegasyonu'nun katıldığı ve çeşitli etkinliklerde bulunduğu, değişik kaynaklarda yer almaktadır. Şerif Paşa, Paris Barış Konferansı'nı Kürtler lehine etkilemek için bir dizi görüşmelerde bulunur. Şerif Paşa'nın Kürtlere ilişkin kapsamlı görüşleri, 22 Mart 1919 tarihli bildirisinde yer alır. Son bildirisinde Kürt-Ermeni ilişkilerine değinen Şerif Paşa, 22 Aralık 1919 tarihinde Ermeni temsilcisi Bogos Nubar Paşa ile bir antlaşma imzalar. Bu antlaşma Barış Konferansı nezdinde hem Ermenilere hem de Kürtlere daha rahat hareket edebilme fırsatı kazandırır (Yıldız, 2005: 109-115, 235-243; Alakom, 1998: 87-97; Sasuni, 1992: 257-261). Şerif Paşa ile Bogos Nubar Paşa arasındaki antlaşma Türkiye'de, özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki halk arasında büyük yankı uyandırır. Bu olayla ilgili olarak 1920 yılı başlarından itibaren doğudaki bazı aşiret liderleri tarafından protesto telgrafları çekilir (Alakom, 1998: 96-100; Goloğlu, 1970: 85-90; Şahin, 1987: 435, 436).

<sup>8</sup> Her iki resim, farklı zamanlarda çekilmiş ancak aynı kişiye yani Mehmet Gülşen'e ait fotoğraflardır. Her iki fotoğraf, Cumhuriyet döneminde çekilmiştir. Mehmet Ağa'nın fotoğrafları çekilirken, ceketinin yakasında harp madalyasını taktığı gözden kaçmamaktadır. Bu fotoğrafı ve ilgili bilgileri Müslüm Gülşen'den temin ettik. Mehmet Ağa'nın madalya fotoğrafını, Balabanlılar ile ilgili kitap çalışmamızda yayınlamıştık. Bu madalya, 25 Haziran 1916 tarihinde 3. Ordu'ya bağlı 9. Kolordu Komutanlığı tarafından, Mehmet Ağa'nın 29. Tümen'le birlikte mücadele eden Balabanlı mücahitlerin lideri olarak gösterdiği gayretlerden ötürü verilmiştir. (Özgül, 2005: 131, 132)

Sivas'ta yayınlanmamakla olan İradeyi Milliye gazetesinde yer alan bu bildirilerden biri de 5 Ocak 1920 tarihli ve 19 numaralı sayısında yer alan "Türklük ve Kürtlük Ayrılmaz Bir Aile Ocağıdır" başlıklı bir telgraf suretidir. İlgili telgrafta Balaban Aşireti liderlerinden Hüseyin (Paşabey) Ağa'nın da yer aldığı görülmektedir (Keskin, 2008: 209-210):





## Türklük ve Kürtlük Ayrılmaz Bir Aile Ocağıdır

### Telgraf sureti:

Bir takım cemiyet ve eşhasın Kürtlüğün hukukunu muhafaza niyet ve teşebbüsünde bulduklarını haber aldık. Dersim'in bir kısmı ile Erzincan'ın bir kısmını teşkil eden (oluşturan) biz Kürtler Halife-i Zışamızın ve Hükümet-i Osmaniye'nin idaresinden başka bir idare istemediğimiz gibi bin seneyi mütecaviz (..den fazla) bir zamandır birlikte yaşadığımızdan, dindaşlarımız olan Türkler'den ayrılmak hatırımıza bile gelmez. Bu birliğin muhafazası için hayatımızı ve evimizi fedaya her an hazırız. Maksatları bizce malûm olmayan eşhas-ı malûmenin (bilinen kişilerin) Kürtlerin namına söz söylemeğe hak ve salâhiyetleri olmayacağını arz eyler ve ayrılığın intaç edecek (sonucunu doğuracak / neden olacak) bu gibi efkârı kemâl-i nefretle (fikirleri büyük bir nefretle) reddederiz.

Keçili Aşireti Reisi      Keçili Aşiretinden      Abbasuşağı Reisi      Korişli Aşiretinden  
Gazi Beko                      Yusuf                      Seyit Ali                      Dursun

Dersim Boğazı Şeyhi Hişanlı aşireti reisi      Aşvanlı Aşireti Reisi      **Balaban Aşireti Reisi**

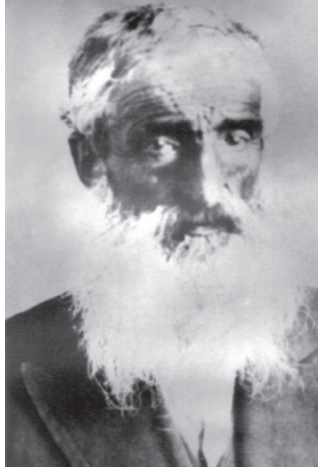
Ali

Çako İsmail

**Baço<sup>9</sup>**

9 Araştırmacı yazar, e-posta: vatan74@hotmail.com. Bu makaleyi, 23 Kasım 2010 Salı günü sonsuzluk alemine göçen ilgili transkripsiyon, atıfta bulunduğumuz Mevhibe Gül Keskin'in kitabından aktarılmıştır. "Korişli" olarak ifade edilen aşiret Kureyşan aşiretidir. Bizim saptamalarımıza göre Erzincan-Dersim bölgesinde "Hişan" ya da "Aşvan" adında aşiretler bulunmamaktadır. Bunlar kuvvetle muhtemel "Hiran" ve "Aşuran" olarak bilinen aşiretlerdir (Kemali, 1932: 384-385).

Bu telgraf suretinin (yani İradeyi Milliye gazetesindeki söz konusu haberin) içinde yer alan ve imza sahiplerinin kendilerini "Kürt" olarak tanımladıkları sonucunu doğuran ifadeleri dikkat çekmektedir. Oysaki Balabanlılar kendilerini Kürt olarak tarif etmemekteydi. Ayrıca günümüzde de Kürt olarak kendilerini tarif etmemektedirler. Bunun yanı sıra yakın dönemlere kadar Erzincan'da yaşayan Sünni vatandaşlarımız tüm Erzincan'daki Aleviler için Kürt tabirini kullanmaktaydı. Bu sosyolojik açıdan "öteki" konumundakini farklılaştırma amacıyla kullanılan bir tabirden öte değildir (Özgül, 2005: 112, 123, 169). Sözlü tarih kaynaklarımızdan Kahraman Özgül de benzer çerçevede Erzincan'da Aleviler'in, Sünnilerce "Kürt" olarak anıldıklarını ifade etmektedir. Hatta bu konuda Kahraman Özgül, Gül Ağa'nın oğlu olup Cumhuriyet döneminde Balabanlılar'ın liderliğini yapmış olan Halil Ağa'nın (Halil Gülşen) vefatıyla ilgili bir anekdot aktarmaktadır. Halil Bey'in vefatından sonra Erzincan'daki Sünni dostlarının "Halil Bey çok iyi insandı ama bir de Kürt olmasaydı..." şeklinde iyi hizmetlerde bulunan Halil Bey hakkında yarı esprili bir ifade ile vefatından duydukları üzüntüyü belirtirlerken "Kürt" ifadesiyle de aslında Halil Bey'in "Alevi" olduğunu bildiklerini ve bir şekilde bu durumu anlayışla karşıladıklarını ya da görmezlikten geldiklerini ima etmekteydiler (Özgül, 2009: Özel Arşiv-Video Kaydı).



Balabanlı Hüseyin Ağa-Paşabey (Hüseyin Gülşen)<sup>10</sup>



Hüseyin Gülşen'in (Paşabey) Mezarı<sup>11</sup>

10 Fotoğrafı Müslüm Gülşen'den temin ettik. Fotoğraf tahminen 1930'lu yıllarda çekilmiş olmalıdır. Nitekim ölüm tarihi 1939'dur. 1918 yılına kadar Halil Ağa'nın oğulları Gül Ağa başta olmak üzere Hüseyin Ağa (Paşabey) ve Mehmet Ağa Balabanlılar'a liderlik yapmaktaydı. 1918'in başlarında Gül Ağa vefat ettikten sonra Hüseyin Ağa (Paşabey), Mehmet Ağa ve Gül Ağa'nın oğlu Kamer Ağa, Balabanlılar'ın liderliğini sürdürdüler (Özgül, 2005: 145). Mehmet Ağa'nın fotoğrafını bir önceki konu başlığı içinde vermiştik. Kamer Ağa'nın fotoğrafı da makalenin devamındaki bölümde verilmiştir.

11 Bu mezar, Pınarlıkaya (Hınzoru) mezarlığında, Balabanlılar'a ait kısımda (Özgül ve Gülşen aileleri) bulunmaktadır (Özgül, 2009: Özel Arşiv).





Le Chef de la Tribu Balabanlı : Pacha Bey

"	"	Lechouranlı / Youssouf
"	"	Bodmanlı : Saïd Youssouf
"	"	Bal : Eyoub
"	"	Médanlı : Tchitcheq
"	"	Guertcheli : Youssouf
"	"	Abbas : Saïd Ali
"	"	Rol : Hasean
"	"	Cheïdi : Youssouf
"	"	Zichenli : Mouhsine

Les télégrammes suivants sont également pour protester contre les agissements de Chérif Pacha et pour déclarer que pour rien au monde des Kurdes ne voudraient pas se séparer des Turcs.

De Van		le 19 Février 1920		
De Bardjien (Erzeroum)		le 23	"	"
De Erzindjian	"	le 23	"	" adressé par la population
De Hassan Kalé ?		le 23	"	"
De El-Aziz		le 23	"	"

Aynı bağlamda 19-23 Şubat tarihlerinde Fransız Yüksek Komiserliği'ne Erzincan, Van, Tercan, Hasankale ve Elazığ aşiret liderleri tarafından protesto telgrafları çekilir. Fransız belgelerindeki Kürdistan Dosyası'nda bulunan bu protesto telgrafında, imzası bulunanlardan biri de Balabanlı Hüseyin (Paşa) Bey'dir:

*Erzincan Telgrafı*

*22 Şubat 1920*

*Fransız Yüksek Komiserliği'ne,*

*Gazetelerden öğrendiğimize göre şu anda Paris'te oturan ve Kürt olduğunu iddia eden Şerif Paşa, Türkiye'deki entrikalarında başarılı olamadığı için, Bogos Nubar ile birlikte, gerçekte kişisel çıkarlar için çalışmasına rağmen, güya bağımsız Kürdistan için Barış Konferansı'na baş vurmuştur. Bu nedenle Barış Konferansı'na bildiririz ki Kürtler, soy ve din olarak Türklerle aynı ülke içerisinde birleştikleri yasal kardeşlerdir. Osmanlı Hükümeti'nden başka hiç kimsenin Kürtler*

adına konuşma hakkı yoktur ve hiç kimse onlara canlılık veren duyguların yorumcusu olamaz. Osmanlı tarihi içinde Kürtler arasında hiç bir ayırım yapılmamıştır. Ve bütün savaşlarda Kürtler, Türklerle birlikte ön saflarda kanlarını akıtmışlardır. Acaba Rus orduları ülkemizden çekildikten sonra Ermeniler tarafından katledilen Müslüman halkın % 80'inin Kürt olduğunu bugün Bogos Nubar'la uzlaşan Şerif Paşa bilmiyor mu? Öyleyse Ermenilerle işbirliği yapma çabaları sonuçsuz kalacaktır. İmparatorluk topraklarından bir kısmını ayırıp Kürtlere vermek, gelecekte Ermenilere yeni bir ülke hazırlamak demektir.

Bariş Konferansı'nın dikkatine sunuyoruz ki, bizi Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayırmak için varlığımızdan hiçbir şey bırakmaksızın yok etmeleri gerektiğini kendilerine bildiririz.

### **Balaban Aşireti Reisi Paşa Bey**

Başuranlı Aşiret Reisi Yusuf

Bodmanlı Aşiret Reisi Seyit Yusuf

Bal Aşiret Reisi Eyüp

Medanlı Aşiret Reisi Çiçek

Görçeli Aşiret Reisi Yusuf

Abbas Aşiret Reisi Seyit Ali

Rol Aşiret Reisi Hasan

Şadi Aşiret Reisi Yusuf

Zisanlı Aşiret Reisi Muhsin

Aşağıdaki telgraflar aynı zamanda Şerif Paşa'nın girişimlerini protesto etmek ve Kürtler adına yok pahasına Türklerden ayrılmayı istemediklerini bildirmek içindir:

Van'dan 19 Şubat 1920

Tercan'dan (Erzurum) 23 Şubat 1920

Hasankale'den 23 Şubat 1920

Elazığ'dan 23 Şubat 1920<sup>12</sup>

12 (Yıldız, 2005: 115, 116, 285, 286). Hasan Yıldız bu belgeyi, Fransız Dışişleri Bakanlığı Arşivi'deki Kürdistan Dosyası, Cilt 12, s. 62-63'den aldığı ifade etmektedir. Türkçesi ile birlikte belgenin orijinali, atıfta bulunulan Hasan Yıldız'ın kitabından alınmıştır. Ancak belgenin Türkçe transkripsiyonunda, aşiret adları ile ilgili bazı sorunların olduğu gözden kaçmamaktadır. Balaban, Bal (Bal Uşağı), Abbas, Şadi (Şadılı - Şadiyan) haricindeki (ve belki "Başuranlı" olarak ifade edilen aşiret aslında Erzincanlı bir aşiret olan "Aşuranlı" aşireti olabileceğini ve "Zisanlı" olarak ifade edilen aşiretin ise "Sisanlı" olabileceğini söyleyebiliriz) diğer aşiret adları ile anılan aşiretlerin varlığını şimdiye kadar saptayamadık. Bu durum Fransa'daki telgraf memurunun gelen telgrafi metne alırken yaptığı hatalardan kaynaklanmış olabilir. Tahminleri zorlayarak, "Görçeli" olarak ifade olunan aşiretin Keçel (Keçel Uşağı - Keçelan) aşireti olabileceği söylenebilir. Erzincan ve çevre O dönem ve sonrasında saptanmış olan aşiret isimlerinden herhangi birine benzemediklerinden dolayı "Bodmanlı", "Medanlı" ve "Rol" hakkında herhangi bir tahminde bulunamıyoruz (Kemali, 1932: 384-385; Aşiretler Raporu, 1998: 63-84, 102-138, 285-306, 341-352).

Benzer çerçevede Erzincan'dan gönderilen bir başka telgrafta Keçel, Aşuranlı, Demanlı, Abbaslı, Beratlı Aşireti liderleriyle birlikte Balabanlıların lideri Hüseyin (Paşa) Bey'in de imzası bulunmaktadır. Meclisi Mebusan'ın 26 Şubat 1920 tarihindeki 14. birleşiminin ikinci oturumunda meclis başkanı, Erzincan'dan gelen telgrafi okumuştur. İlgili kaynakta, Erzincan'dan çekilen telgrafi imzalayanlar arasında adı geçenlerden biri de Balabanlı Aşireti lideri Hüseyin (Paşa) Bey'dir (Goloğlu, 1970: 86). Telgrafta şunlar yazılmıştı:

*“Vatan haini ve din düşmanı Şerif adındaki kişinin, Boğos Nobar ile işbirliği yaparak, Kürtlerin geleceği hakkındaki açıklamalarda bulunduğunu duyduk. Oysaki; Kürtlük ve Türklük bir bütündür. Birbirlerinin öz kardeşi ve din kardeşidir. Her iki toplum için vatan birdir. Tarihi tank tutarak sayın milletvekillerimize şunu açıklarız ki; Kürtler vatanlarının kurtuluşu uğrunda şimdiye kadar Türklerle ilk savaş safında kanlarını akıtmışlardır. Bundan böyle de hükümetimizin devamı ve mutluluğu için aynı şekilde davranacaklardır. Osmanlı ve İslam topluluğundan ayrılmak hiç bir zaman düşünce ve hayallerinden geçmez. Dünyanın sonuna kadar bu topluluk içinde yaşamak kararındadırlar. Bundan ötürü, gerek adı geçen Şerif ve gerekse onun isteklerine hizmet edecek herhangi bir herifin, açıkladığımız kararın dışındaki çabalarını tam bir nefretle red ve kaderimizi hükümetimize bağladığımızı bütün insanlık dünyasına ilan ederiz. Gereken yerlere de duyurulmuştur.*

*Erzincan Müftüsü Osman Fevzi, Belediye Başkanı Ali Rıza, Ulemadan Şeyh Saffet, Şeyh Hacı Fevzi, Müftüzade Hakkı, Eşraftan Çapıkzade Münir, Hacımehmetbeyzade Sami, Ahmetpaşazade Şemsi, Tüccardan Tavşanzade Recep, Hacışezade Şükrü, Arapzade Ahmet, Ruhzade Halis, Ahaliden Hacızade Veli, Keçel Aşireti Reisi Yusuf, Aşuranlı Aşireti Reisi Yusuf, Demanlı Aşireti Reisi Seyid Yusuf, Abbas Aşireti Reisi Seyid Ali, Beratlı Aşireti Reisi Çiçek, Kelani Aşireti Reisi Hüseyin, Balabanlı Aşireti Reisi Paşabey”<sup>13</sup>*

### **Maraş'ın İşgaline Karşı Protesto Telgrafi**

Heyeti Temsiliye namına Mustafa Kemal (Atatürk), Pülümür Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti Heyeti İdaresi'ne 31 Ocak 1920'de bir telgraf çeker. Pülümür Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin Maraş'taki olaylarla ilgili telgrafına istinaden bu telgrafın çekildiği anlaşılmaktadır. Pülümürlüler Maraş'a yardım etmek istemektedir. Aşiretleri organize eden kişi Çarek Aşireti lideri Şah Hüseyin Beyzade Mustafa'dır.<sup>14</sup> Bu konuyla ilgili olarak Mustafa Kemal, yardımın ya da desteğin ne şekilde yönlendirilmesi gerektiği konusunda bilgi almaları için, mensup oldukları Heyeti Merkeziye'ye başvurmalarını tavsiye eder. Aynı şekilde Dersim Müdafaa-i

13 (Goloğlu, 1970: 85-90). Atıfta bulunduğumuz bu kitapta, ilgili bilginin kaynağına/künyesine sağlıklı bir gönderme yapılmamıştır. Ancak verilen dipnotlardan hareketle ilgili bilgilerin ya 26 Şubat 1920 tarihli Meclis Zabıt Ceridesi'nden (oturum kaydından) ya da o dönemin resmi gazetesi olarak ifade edilebileceğimiz “Takvim-i Vekayi” gazetesinin 6 Mart 1920 tarihli sayısından elde edilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Aşiret isimleri içinde “Beratlı” olarak ifade edilen aşiret, Ferhat Aşireti olabilir. Nitekim o yörede Beratlı adında bir aşiret bulunmamaktadır. Bunun yanı sıra “Kelani” adında da bir aşiret yoktur (Kemali, 1932: 384-385). Rohat Alakom, bu ve benzeri telgrafların sahte olduğunu ve başkaları tarafından yazıldığını iddia etmektedir (1998: 100).

14 (Atatürk'ün Bütün Eserleri- Cilt 6, 2001: 251, 329; Bulut, 1997: 97) Hüseyin Bulut, ilgili bilgiyi ATASE Arşivi'ndeki şu belgeden temin etmiş: ATASE, Kls. 24, D. 1336/13-4, F. 3-46

Hukuk Cemiyeti'nden gelen destek yazısı üzerine 13 Şubat 1920'de Mustafa Kemal şu cevabı verir:

“Dersim Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'ne

C.13.2.1336

Mazlum Maraşlı kardeşlerimiz hakkında gösterilen hissiyata teşekkür ederiz. Civardan imdatlarına koşan Kuvayi Milliye'nin yardımlarıyla, Maraşlı dindaşlarımız düşmanları kahredici hezimetle uğratarak, mevcudiyetlerini kurtarmaya muvafık olmuşlardır, Efendim.

Heyeti Temsiliye Namına

Mustafa Kemal<sup>15</sup>

## SONUÇ YERİNE

Kurtuluş Savaşı sürecinde Erzincan ve çevresinde yaşayan aşiret liderlerinin, Osmanlı topraklarının yabancı devletlerce işgallerine, ayrılıkçı kuruluş ve zümrelerin eylem ve tasarruflarına tepki olarak muhtelif zamanlarda telgraflar çektiği anlaşılmaktadır. İzmir'in ve Maraş'ın işgali, Damat Ferit Hükümeti'nin uygulamaları ve Paris Barış Konferansı'ndaki alınan bazı kararlara karşı yörelin ileri gelenleri tepkilerini göstermişlerdir. Bu tepkilerin verilmesinde ve yörede örgütlenme konusunda Erzincan ve Pülümür'deki Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri'nin etkin bir rol üstlendiği anlaşılmaktadır. Erzincan ve Dersim'de o dönem yerleşik Balaban Aşireti liderlerinin isimleri de bu minvalde, yöredeki diğer Alevi aşiret liderleri ve eşraftan kimselerle birlikte çekilen telgraflarda yer almıştır. Şeyh Hasan, Abbas Uşağı, Keman, Arel, Lolan, Bal Uşağı, Keçili (Keçel), Çarek, Deman ve Kureyş gibi Erzincan ve Dersim'de bulunan aşiretlerin de bahsedilen süreçte, Anadolu'nun işgaline karşı ve ayrılıkçı girişimlere karlı tepki veren aşiretler içinde yer aldıkları görülmektedir. Balabanlılar'ın hem Kurtuluş Savaşı öncesi hem de Kurtuluş Savaşı sırasındaki mücadelelere verdiği desteği gösteren birçok belgeyi daha önceki çalışmalarımızda yayınlamıştık (Özgül, 2005: 88-154; 185-224). Bu bakımdan, Anadolu'nun işgaline karşı ve diğer konularda gönderilen tepki telgraflarında Balaban Aşireti liderlerinin yer almaları şaşırtıcı değildir. Ancak bazı telgraf suretlerindeki çelişkili bilgilerin varlığı ile bazı aşiret adlarının yörede saptanamamasının, akıllarda belli soru işaretleri bıraktığını da söylemeden geçemeyeceğiz.

## TEŞEKKÜR

Çalışmalarında yararlandığı bazı telgrafların fotokopilerini göndererek kullanmamıza izin veren sayın Doç. Dr. Haluk Selvi başta olmak üzere bu makalenin hazırlanması sürecinde katkılarından dolayı Müslüm Gülşen, Taner Gülşen, Kahraman Özgül, Yrd. Doç. Dr. Haşim Şahin, Yrd. Doç. Dr. Aykan Erdemir, Müfit Yüksel'e, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi'ne ve TDV İSAM Kütüphanesi çalışanlarına teşekkürü bir borç bilirim.

15 Atatürk'ün Bütün Eserleri- Cilt 6, 2001: 251, 329

## KAYNAKÇA

- ALAKOM, Rohat (1998): Şerif Paşa, İstanbul, Avesta Yayını.
- AŞİRETLER RAPORU (1998): İstanbul, Kaynak Yayınları.
- ATATÜRK, Gazi Mustafa Kemal (1999): Nutuk-Söylev, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayını.
- ATATÜRK'ÜN BÜTÜN ESERLERİ-CİLT 6 (2001): İstanbul, Kaynak Yayınları.
- BALABAN, Mehmet Ali, (1998): Balaban Aşireti Soy Seceresi, İstanbul.
- BULUT, Hüseyin (1997): Milli Mücadelede Erzincan, Erzincan, Erzincan Belediyesi Yayını.
- ERİKAN, Celal (2008): Kurtuluş Savaşı Tarihi, haz. Rıdvan Akın, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayını
- GOLOĞLU, Mahmut (1970): Üçüncü Meşrutiyet 1920, Ankara
- KEMALİ, Ali (1932): Erzincan Tarihi, Resimli Ay Matbaası
- KESKİN, Mevhibe Gül (2008): İradeyi Milliye Gazetesi, Sivas, Cumhuriyet Üniversitesi Yayını.
- KISACIK, Raşit (2010): Mustafa Kemal'e İlk Suikast, İstanbul, Paraf Yayını.
- NOEL, Edward William Charles (1999): Kürdistan 1919-Binbaşı Noel'in Günlüğü, çev. Bülent Birer, İstanbul, Avesta Yayını.
- ÖZGÜL, Vatan (2005): Dimetoka'dan Erzincan'a Bir Alevi Aşiret: Balabanlılar, İstanbul, Pan Yayıncılık.
- ÖZGÜL, Vatan (2009): Özel Arşiv, Kahraman Özgül ve Müslüm Gülşen'le Görüşmeler, Video Kaydı, 24-25 Ağustos 2009, Erzincan
- SABİS, Ali İhsan (1991): Harp Hatıralarım-Birinci Cihan Harbi, 4. Cilt, İstanbul, Nehir Yayını.
- SASUNİ, Garo (1992): Kürt Ulusal Hareketler ve 15. Yüzyıldan Günümüze Ermeni Kürt İlişkileri, İstanbul, Med Yayını.
- SELVİ, Haluk (2007): İşgal ve Protesto-İzmir'in İşgali İle İlgili Protesto Telgrafları (15 Mayıs 1919 – 30 Temmuz 1919), İstanbul, Değişim Yayınları.
- SELVİ, Haluk (2009): "Sivas Kongresi ve Damat Ferit Hükümeti'nin İstifası", <http://www.atam.gov.tr/index.php?Page=Dergiler&IcerikNo=209>, 15.08.2009
- ŞAHİN, Erdoğan (1987): Erzincan Tarihi, Erzincan, Erzincan Hayra Hizmet ve Dayanışma Vakfı Yayını.
- YILDIZ, Hasan (2005): Fransız Belgeleriyle Sevr-Lozan-Musul Üçgeninde Kürdistan, İstanbul, Doz Yayını.



Seyran edip Şu lemi gezerken  
Uğradımgördüm bir bölük canları  
Cümlesinin erkânı bir yolu bir  
Mevla'm bir nurdan yaratmıŐ anları

Cümle bir mürşide demiŐler beli  
Tesbiheri Allah Muhammed Ali  
MeŐrebi Hüseyini ismi Alevi  
Muhammed Ali'ye çıkar yolları

Durakarı irfan bağıyla bostan  
SilinmiŐ kalbleri gümandan pastan  
Cümlenin muradı bir fidan dosttan  
Arı gibi sadalaŐır ünleri

Sıratı mizanı bunda geçmiŐler  
Varlık benlik kal'asını yıkmıŐlar  
Al giymiŐler yas donundan çıkmıŐlar  
Gece kadar gündüz bayram günleri

Cennet istemezler azm-i didare  
Ne korku çekerer tamuya nare  
Secde kılmaktan geçmiŐler divare  
Didare karşı tutmuŐlar yönleri

Bir nefeste bir imana uymuŐlar  
Birinini niyazın bine saymıŐlar  
Kaynayıban kaptan kaba konmuŐlar  
Şah Hüseyin uğruna akmıŐ kanları

Kul Himmet'im gerçeklerin bu meydan  
Özün kurtarmıŐlar sıfat-ı Őerden  
Hep içmiŐler Kırklar içtiği meyden  
Haber duymuş dost ilinden canları

KUL HİMMET



# İNGİLİZCE YAZILAN YAKIN DÖNEM ARAŞTIRMALARDA ALEVİLİK

Zeynep YILMAZ KURT<sup>1</sup>

## ÖZET

Türkiye’de azımsanmayacak bir nüfusu oluşturan Aleviler, Türkiye tarihinde uzun yüzyıllardır yer alırlar. Daha çok XVI-XVIII. yüzyıllardaki Osmanlı-Safevi siyasi çekişmeleriyle gündeme gelmiş olsalar da, Alevilerin Türkiye tarihindeki yeri Büyük Selçuklulara kadar dayanır. Ancak bu tarih yeterince araştırılmış değildir. Gelişen teknoloji ve iletişim ağlarının oluşturduğu küreselleşme sonucunda, bin dokuz yüz seksenlerden sonra bir “Alevi uyanışı” gerçekleşmiştir. Bu çalışma, son dönemlerde hem Türkiye’de hem de yurtdışında yoğun ilgi odağı olan Alevilik ile ilgili yapılmış ve İngilizce yayınlanmış kaynakları irdelemektir. İngilizce yayınlanan araştırmaların sadece Alevilerin toplum yapıları, tarihi ve dini gelenekleri ile ilgilenmediği, özellikle yurt dışındaki Alevilerin de uyum ve kimlik sorunlarını ele aldığı sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Alevilik, İngilizce yazılan araştırmalar, heterodoksluk, medya

## ALEVISM IN RECENT RESEARCHES WRITTEN IN ENGLISH

### ABSTRACT

As a religious ethnic group that covers a considerable number of Turkish population, the history of Alevis goes back to the Ottoman-Safavid conflict in the 16<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries. The history of Alevis, however, has not been well recorded, and relevantly researched. Starting from the 1980s, and due to the developing communication technologies and globalization, it has been possible to talk about an “Alevi revival” since the 1980s. This study aims to review the large bulk of research that is done on Alevism since the 1980s. The achieved results display a deep concern with Alevis in contemporary life, their history, traditions and beliefs as well as identity and integration problems of the Diasporas.

**Key Words:** Alevism, English written researches, heterodoxy, media

<sup>1</sup> Dr. Çankaya Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü.

## GİRİŞ

Bu çalışma, yakın dönem İngilizce yazılmış araştırmalarda Alevilerin tarihi, sosyal, etnik ve politik konumlarının literatür taramasını amaçlamaktadır. Çalışmanın kapsamı sadece İngilizce konuşulan Amerika, Avustralya vb. ülkelerde yapılan araştırmalarla sınırlandırılmamış, bu kapsamda son yıllarda Alevilik ile ilgili yapılmış ve İngilizce dilinde yayınlanmış, Türk bilim insanlarının eserleri de dâhil, ulaşılabildiğimiz tüm araştırmalarla ilgili kısa tanıtım ve referans bilgilerinin de verilmesi hedeflenmiştir. Söz konusu araştırmalar; kitap, kitap bölümü, süreli yayınlarda çıkan makaleler ve internet sayfaları başlıkları altında sunulacaktır.

### Kitaplar:

İngilterede, Alevilik konusunda en detaylı çalışma Bristol Üniversitesi profesörü David Shankland tarafından yapılmıştır. Bir sosyal antropolog olan, Shankland Türkiye'deki Alevi köylerinde yaptığı antropolojik araştırmaları *Türkiyedeki Aleviler: Laik bir İslam Geleneğinin Oluşması* (*The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*) adlı kitabında yansıtmıştır. Sosyal antropolog olan David Shankland, çalışmalarında modern Türkiye üzerine yoğunlaşmış, özellikle Cumhuriyet Dönemi'nin sosyal, dini ve politik değişimleri ile ilgilenmiştir. Daha sonra, ünlü filozof ve sosyal antropolog Ernest Gellner'in yönlendirmesi ile çalışmalarını Alevilik konusuna yoğunlaştırmıştır. Shankland, alan çalışması için Türkiyede uzun yıllar kalmış, 2002 yılında ise Almanyadaki Bamberg Üniversitesine giderek oradaki Alevilerin Alman toplumuna entegrasyonunu incelemiştir. Giriş ve yedi bölümden oluşan kitap şu başlıkları kapsamaktadır: "Türkiye Cumhuriyetinde Alevi ve Sünniler", "Alan Çalışmasının Yapıldığı Kasaba", "Sünni Köyler: Kırsal Topluluk Modeli, Alevi Bir Topluluk: Susesi", "Din, Tören ve Sosyal Kontrol", "Sosyal Değişim ve Alevi Toplulukları", "Aleviler, Gelişen Kimlik ve Devlet". Shankland, ilk başta etnografik bir amacı olduğunu, ancak Türkiyede kaldığı süre içinde Alevi köylerinde yaptığı alan çalışması sonucunda, Alevi ve Sünni köyler arasında ekonomik ve devletle ilişkiler konusunda saptadığı farklılıkların onun çalışmalarını Alevi ve devlet ilişkileri alanına yönlendirmesine neden olduğu belirtmektedir. Bu yüzden, yazar kitabına Alevi ve Sünnileri karşılaştırarak başlamaktadır. Daha sonra Alevilerin milli gelişim süreci içindeki kolektif inançlarının oluşması ve deneyimleri anlatılmıştır. Köyde, "peygamber soyundan geldiği ileri sürülen dedelerin" dini otoritesi ile devleti temsil eden muhtar olmak üzere iki farklı otorite olduğu vurgulanmış, bir sonraki bölümde ise dedelerin sadece dini törenlerde etkin olmadıkları, insanlar arasındaki anlaşmazlıkları çözmeye de aracı oldukları belirtilmiştir. Yazar, buradan Aleviliğin İslam mistisizmi ile örtüştüğünü vurgulayıp Alevilerin inanç olarak tanrının insanın içinde olduğuna inandıklarını ve böylelikle toplumsal huzuru da tanrıya ulaşmanın bir yolu olarak gördüklerini, dini inanışlarını toplumsal hayata taşıdıklarını vurgular. 1980'lerin sonlarından başlayarak, aslında bu topluluğun, sivil örgütler, vakıflar ve medya yoluyla, ülke ve uluslararası düzeyde daha görünür hale gelmeye başladıkları, ancak Türkiye'de hala dini ya da etnik aidiyet kavramları açısından çok hassas bulunduğu belirtilmektedir.

İncelenecek ikinci kitap ise editörlüğünü Paul J. White ve Joost Jongerden'in yaptığı *Türkiyenin Alevi Muamması* (*Turkey's Alevi Enigma*)'dır. 2003 yılında Leiden'de Brill yayınevi



tarafından basılan kitap altı bölümden oluşmaktadır. “Aleviler ve Sosyal Araştırma” başlıklı ilk bölüm, Hamit Bozarslan’ın yazdığı “Alevilik ve Araştırma Mitleri: Yeni Bir Araştırma Ajandası İhtiyacı” ile Paul J. White’in yazdığı “‘Alevi Kürt’ Kimliği Üzerine bir Tartışma” başlıklı iki makaleyi içermektedir. “Türkiyedeki Alevilerin Tarihi” başlıklı ikinci bölüm David Shankland’ın “Sosyal Değişim ve Kültür: Anadoludaki Bir Alevi Köyünde Modernleşmeye Yaklaşım” başlıklı yazısını içermektedir. “Aleviler ve Devlet” başlıklı üçüncü bölüm, Krisztina Kehl-Bordrogi’nin “Atatürk ve Aleviler: Kutsal Birlik”, Jongerden Joost’un “İnsan Hakları İhlali ve Türkiyedeki Aleviler” makalelerini içermektedir. “Alevi Uyanışı” başlıklı dördüncü bölümdeki araştırmalar, Karin Vorhoff’un “Geçmişteki Gelecek: Türkiyedeki Alevilerle İlgili Söylemler”, Leyla Neyzi’nin “Zazaname: Doksanlardaki Alevi Uyanışı, Medya ve Müzik”, Elise Massicard’ın “Üretken Bir Yanlış Anlaşılma Olarak Alevilik: Hacıbektaş Şenlikleri”, Ayşe Betül Çelik’in “Aleviler, Kürtler ve Hemşehriler: Doksanlardaki Alevi Kürt Uyanışı” ve Isabelle Rigoni’nin “Avrupadaki Aleviler: Görünür Olmanın Dar Yolu”ndan oluşmaktadır. “Aleviler ve Kürt Hareketi” başlıklı beşinci bölüm ise Hans- Lukas Kieser -“Tek Kimlikli-Kemalist Türkiyede Aleviler, Ermeniler ve Kürtler (1908-1938)”, Michiel Lezenberg - “Bin Dokuz Yüz Doksanlarda Kürt Aleviler ve Kürt Milliyetçilik Hareketi” başlıklı araştırmaları, “Aleviler ve Türk Solu” başlıklı son bölüm ise, Emma Sinclair-Webb’in yazdığı “Sekteryen Şiddet, Alevi Azınlığı ve Sol: Kahramanmaraş 1978”i kapsamaktadır.

Tord Olsson, Elizabeth Özdalga ve Catharina Raudvere’in editörlüğünü yaptığı *Alevi Kimliği: Kültürel, Dini ve Sosyal Perspektifler (Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives)* başlıklı kitap, 25-27 Kasım 1996 yılında İstanbul İsveç Enstitüsü tarafından düzenlenen bir konferansta sunulan çalışmaları içermektedir. Genel olarak, Alevi kimliğinin canlanması, kabul görme girişimleri ve bu uyanışın mihenk taşı sayılan olaylar (Kahramanmaraş, Gazi-osmanpaşa, Sivas gibi) , Alevi folkloru ve inanışı gibi temel konular üzerinde durulmuştur.

Yayın temel olarak Aleviliğe odaklanmakla birlikte, Dürzi, Sefarad gibi diğer “heterodoks” inanışlarla ilgilenen bölümleri de içermektedir. Alevi kimliğini irdeleyen bir yayına başka heterodoks grupların da dahil edilmiş olması açısından eleştirilmekle birlikte, kitap özellikle Bektaşilik konusundaki çalışmalarıyla bilinen Irene Melikoff, Alevilik konusunda David Shankland, Helga Rittersberger-Tılıç, Karin Vorhof ve bu konuda değerli çalışmalar yapmış Türk bilim insanları Fuat Bozkurt, Faruk Bilici gibi araştırmacıların çalışmalarını da kapsamaktadır: Irene Melikoff- “Bektaşî/Kızılbaş: Tarihi Bölünme ve Sonuçları”, Eric Cornell- “Bosnadaki Bektaşilik”, David Shankland -“Antropoloji ve Etnisite: Yeni Alevi Hareketinde Etnografinin Yeri”, Karin Vorhoff - “Türkiye Alevi ve Bektaşîleri ile İlgili Akademik ve Süreli Yayınlar”, Faruk Bilici - “Alevi Bektaşî Teolojisinin Modern Türkiyedeki Fonksiyonu”, Ruşen Çakır -“Politik Aleviliğe Karşın Politik Sünnilik: Farklılıklar ve Benzerlikler”, Helga Rittersberger-Tılıç - “Geri Kazanılan Bir Kimliğin Alevi Olarak Gelişimi ve Yeniden Yapılanması”, Reha Çamuroğlu -“Türkiyedeki Alevi Uyanışı”, Fuat Bozkurt -“Aleviliğin Yeniden Yapılanmasında Devlet Topluluk İlişkisi”, Marianne Aringberg-Laanatza - “Türkiyedeki Aleviler, Suriyedeki Alaviler: Benzerlikler ve Farklılıklar”, Tord Olsson -“Sonuç: Ali Kaynaklı Dinlerin Mukaddesleştirilmesi” dir.

Bir önceki kitap gibi, *Yakın Doğudaki Senkretik Dini Topluluklar (Syncretistic Religious Communities in the Near East)* başlıklı kitapta, 1995 yılında Berlin’de yapılan “Türkiyede Alevilik ve Yakın Doğu Birbirine Benzeyen Senkretik Dini Topluluklar” başlıklı sempozyumda sunulan bildirilerden oluşmaktadır. Kitapta şu araştırmalara yer verilmiştir. “‘Aslını İnkâr Eden Haramzadedir!’ Kürt Alevilerin Etnik Kimlikleri Üzerine bir Değerlendirme” -Martin van Bruinessen, “Türkiyedeki Aleviliği Yeniden Yapılandırma Süreci Üzerine Bazı Notlar” - Reha Çamuroğlu, “Senkretizm Olgusu ve İslam Etkisi” -Carsten Colpe, “Biz-Grup Kimliklerinin Değiş-Tokuşu: Pek Çok Örnekten Alevilik Örneği” - George Elwert, “Yakın Doğu Dini Azınlıkları ile İlgili Disiplinler Arası Araştırmalar Üzerine Metodolojik Notlar” - M. Reza Fariborz Hamzeh’ee ve “Türkiye Alevileri Arasında Musahiplik’in Önemine Dair Düşünceler: Tahtacı Örneği” - Kehl- Bodrogi.

Kehl-Bodrogi kitaba yazdığı önsözde, günümüzde İslam’ın Yakın ve Orta Doğu ülkelerinde politik ve sosyal bir faktör olarak yeniden güçlendiğini, ancak aynı dine mensup bazı heterodoks unsurların da göz ardı edildiğini belirtmektedir. Aynı zamanda da, toplumun çoğunluğunda dini paradigmalara güçlenmesinin geleneksel mezhep çevrelerini nasıl etkilediği üzerine de çok fazla çalışmanın yapılmadığı belirtilmektedir. Bu kitabın ise, modern çağda daha önce geri planda olan heterodoks İslam mezheplerinde meydana gelen değişim sürecinin tarih ve din-tarihi sorunları açısından incelenmesi ile ilgili bu boşluğu doldurmayı amaçladığı belirtilmektedir.

*Kabul Görme Mücadelesi: Almanya ve Uluslararası Alanda Alevi Hareketi (Struggling for Recognition: The Alevi Movement in Germany and Transnational Space)*’nin yazarı Martin Sökefeld’dir. İsveçteki Bern üniversitesinde sosyal antropolog olan Sökefeld, bu kitapta Alevi kimliği ve kabul görme, sosyal bir hareket olarak Alevilik, Almanya’ya Alevi göçü, önyargılar, Alevi organizasyonları, Sivas vb. katliamlar, Alevi gelenekleri, uluslararası bağlantılar vb. pek çok konuyu irdelemektedir. Kitabın arka kapağındaki tanıtım yazısında dini ve kültürel bir azınlık olarak, Alevilerin Türkiyede uzun süreli bir zulüm ve ayrımcılığa maruz kaldıkları belirtilmiş, ancak 1980lerde hem Türkiye hem de Almanyada bir Alevi hareketi başlatıldığı vurgulanmıştır. Sökefeld, günümüzde çok gündemde olan kimlik ve diaspora kavramları üzerinden Almanya’daki Alevi hareketinin başlaması ve kurumsallaşmasını ele almakta, özellikle Almanya ve uluslararası bağlamda kimlik politikalarına vurgu yapmaktadır. Kitap teorik tartışmalarla alan çalışmasını birleştirmekte ve günümüzde baskın olan göç, diaspora, uluslararasılık ve kimlik sorunlarını ele almaktadır.

Umut Azak’ın yazdığı *Türkiyede İslam ve Laiklik: Kemalizm, Din ve Milli Devlet (Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion and the Nation State)*, adlı kitapta Cumhuriyet Döneminin önemli dini vakaları ve diğer olgular irdelenmiştir. Cumhuriyetin laiklik ilkesine rağmen sürekli bir fanatik İslam tehdidi yaşadığı belirtilerek, Atatürk’ün dini batıl inançlardan ve hurafeden arındırarak pozitif bilim ve felsefelere dayalı bir “Türk İslamı” oluşturma çalıştığı belirtilmiştir. “İslam’ın Yeniden Tahsisi: Aleviliğin Kemalizm ile İttifakı (1966)”, “Türkiyede Alevilik”, “1950 ve 1960larda Alevilik ve Laik Devlet”, “1960larda Alevilik ve

Kemalist Laiklik”, “1966daki Alevi-Sünni çatışması üzerine bir tartışma”, “Bir Alevi Ortamı: Cem” şeklindeki konu başlıklarını içermektedir.

*Aleviler ve Alevilik: Dönüşen Kimlikler (Alevi and Alevism: Transformed Identities)*, başlıklı kitap da Şii kaynaklı bir dinin mensupları olarak Türkiyede önemli bir azınlık oluşturan Alevilerin Türk ya da Kürt kökenli oldukları, ancak her iki durumda da Türkiye Cumhuriyetinin “resmi dini” olan Sünni İslam tarafından dışlandıkları belirtilmiştir. Bu kitap da Türkiyedeki ve Avrupaya göç etmiş olan Alevilerin kimliklerini inceleyen makalelerden oluşmakta ve Aleviliğin dini olduğu kadar kültürel bir olgu olduğu da vurgulanmıştır. Bu kitapta yer alan makalelerde Almanyada yaşayan Aleviler, kimlik ve dini uygulamalar, Alevilerin Nusayri-ler ve Çingenelerle bağları gibi kimlik meseleleri irdelenmektedir. Kitabın editörü H. Irene Markussen’in yazdığı önsöz “Alevi Olmak, Aleviliği Yaşamak, Aleviliği Öğrenmek” başlığını taşımaktadır. Diğer yazarların ele aldıkları konular ise şunlardır: “‘Kültürülizm’ ve Sosyal Mobilite veya Almanyada bir Alevi Köyü: İlk Değerlendirmeler”, “Kan, Gelin ve Sevgi: Bir Alevi Grubundaki Nişan Şekillerinin Değişmesi”, “Alavilik ve Sır Tutma: Nusayriilerdeki Amcalık/Dayılık Geleneği”, “Şamanizm’den Humanizm’e Alevi Dini Öğretileri”, “Şenlikler ve Alevi Kimliğinin Oluşması”, “1960lardaki Alevilik: Sosyal Değişim ve Hareketlilik”, “11 Eylül’den Sonra İki Ara Bir Derede Kalan Almanyadaki Aleviler” ve “Çingeneler ve Aleviler: Abdal Kimliğinin İmkansızlığı”dır.

2008 yılında Amerikan Milli Savunma Araştırma Enstitüsü tarafından yayınlanan *Türkiyede İslam’ın Yükselişi (The Rise of Islam in Turkey)* günümüz Türkiyesindeki İslam varlığını incelemekte, din ve etnisite, İslami okul ve vakıflar, sufi topluluklar ve benzeri alt başlıklarla birlikte “Şii ve Aleviler” ile ilgili de bir alt başlık içermektedir.

### **Kitap Bölümleri:**

*Akdenizden Orta Asyaya Diğer Şiiler (The Other Shiites: From the Mediterranean to Central Asia)*, Şii İslam ile ilgili akademik çalışmaların daha çok İran üzerinde yoğunlaşmasının, Arap dünyası ve Orta ile Güney Asyada On iki İmam takipçisi diğer Şii toplulukların göz ardı edilmesine yol açtığı belirtilmiştir. Bu kitap ihmal edilmiş İran harici Şiiilerin, Sünni devletlerle politik ilişkilerini incelemektedir. Bu kitaptaki makaleler sadece “On İki İmam” geleneğinden gelenler ile ilgili değil, İsmaili topluluğu ve Türkiye Alevileri ile ilgili makaleleri de içermektedir. Bu kitabın kapsadığı Anadolu Alevileri ile ilgili çalışma, yine Hans-Lukas Keiser tarafından yapılmıştır. Bu makale Anadolu Alevilerinin Osmanlı dönemi ve Cumhuriyetin ilk yıllarında devletle ilişkilerini ele alır. Devletin Türk-Sünni kimliğini benimsemesinin zaten uçlarda olduğu kabul edilen Alevilerin dışlanması, Kürt kimlikleri nedeniyle daha da derinleştiği belirtilmektedir. Keiser’e göre yaşadıkları topluma entegre olamamaları Alevilerin Avrupaya göç etmelerine yol açmıştır.

Editörlüğünü Ala Al-Hamameh ve Jom Thielman’ın yaptığı *İslam ve Almanyadaki Müslümanlar (Islam and Muslims in Germany)*, gözleme dayalı çalışmalardan oluşmakta, 9/11 gerçeği sonrası Avrupa söyleminde gittikçe yaygınlaşan “Çok kültürlülük”, “Entegrasyon”, “Avrupa İsl-

lamı” gibi kavramlar doğrultusunda, günümüz Almanyasındaki Müslümanların sosyal yaşantılarını, hayat tarzlarını ve dünya görüşlerini yansıtmaktadır. Avrupa ve Almanyadaki İslam, Almanyadaki Müslüman gençler arasında yaygınlaşan dindarlık, Almanyadaki imamların rolü, Hıristiyan-İslam karşılaşması, Alman okullarında dini bilgilerin verilmesi vb. pek çok konuda sadece Türkleri değil Arap ve diğer Müslüman azınlıkları da inceleyen çalışmaları da içermektedir. Alevilik ile ilgili çalışmaları ile tanınan Martin Sökefeld ise bu kitaba “Zor Kimlik Tanımlamaları: Almanyadaki Alevilik ve İslam Üzerine Bir Tartışma” başlıklı yazısı ile katkıda bulunmuştur.

Matti Moosa'nın yazdığı *Aşırı Şiiiler: Gulat Mezhepler (Extremist Shiites: The Ghulat Sects)* aykırı Şiiileri ya da On İki İmama tanrısal nitelikler atfeden Şii grupların hepsi için birden kullanılan Gulat mezheplerini incelemektedir. Bu kitap, başta Nusayriiler olmak üzere, değişik Gulatlarla ilgili bilgilerin yanında, bu mezheplerin temel özellikleri, kitapları, tarihleri ve diğer dinlerle etkileşimleri üzerinde de durmaktadır. Alevilik ile ilgili ise, “Bektaşilik”, “Safaviler ve Kızılbaşlar”, “Bektaşiler, Kızılbaşlar ve Şabaklar” gibi alt başlıklar dahil edilmiştir.

M. Hakan Yavuz'un, Müslüman ülkelerdeki medya ve toplum etkileşimini ele alan bir kitabın bölümü olarak yayınlanan, “Kürt ve Alevilerin Medya Kimlikleri” başlıklı yazısı, 1980'lerden sonra özellikle özel televizyon ve radyo kanallarının kurulmasıyla devlet ideolojisi gereği göz ardı edilen İslamcı, Kürt ve Alevi gruplarının yeni kimlikler edindiği belirtilmektedir. Yeni medyanın ve iletişim ağlarının yerel ve devlet sınırlarını aşarak daha önce bastırılan kimliklerin öne çıkarılmasına ve kabul görmesine katkıda bulunduğu belirtilmiştir.

### **Makaleler:**

Bu bölümde ise, Alevilik ile ilgili İngilizce yayınlanan makaleler üzerinde durulacaktır. Janina Karolewski, “Alevilik ile İlgili Heterodoks Olan Ne? Alevi Karşıtı Dışlama ve Kızgınlık” başlıklı makalede Alevilerin, “heterodoks” kelimesinin batı kültüründeki menfi anlamına rağmen, neden kendilerine “heterodoks İslam” demeyi tercih ettiklerini on yedinci yüzyıldaki Alevi Sünni çatışmasının kökenlerine inerek değerlendirmektedir. Yazara göre, bu kavram batıların on dokuzuncu yüzyıl sonu, yirmi birinci yüzyıl başında Alevilerle ilk karşılaşmalarında, Aleviliğin ezoterik özelliklerinden dolayı ve bilinen İslam'dan farklı olduğunu belirtmek için kullanılmıştır. Bu anlamda, “heterodoks İslam” sadece Alevileri değil Dürzi ve Ahmedileri de kapsamaktadır. Yazar özellikle Aleviliğin “heterodoks İslam” ya da “senkretik gelenek” olarak nitelendirilmesinde, ünlü Alevilik uzmanı Irene Melikoff ve Ahmet Yaşar Ocak'ın etkili olduğunu vurgulamaktadır. Yazar, yirminci yüzyıl Türkiye'sinde Alevilerin halen önyargılara maruz kaldıkları şeklindeki değerlendirmenin ardından bin dokuz yüz doksanlardan sonra bir “Alevi Uyanışı” yaşandığını belirtmektedir. Yazar, Alevilerin durumunun, “heterodok” ve “ortodoks” kavramlarının büyük ölçüde sosyo-politik konjonktür ve heterodox olan ile ortodoks olan arasındaki güç dengesine dayandığını gösterdiğini, bu güç dengesi değiştiğinde heterodoks olanın kendi geleneklerine göre, heterodoks kavramıyla kendi ortodoks-olmayanını yaratıp liberal ve eşitlikçi bir gelenek oluşturabileceğini vurgulamaktadır. (Karolewski, 2008: 456)

Gabriel Ignatow'un küreselleşme ve çevre konularını ele aldığı "Küreselleşme ve Çevreci Eylemler: 1980ler Sonrası Türkiye" başlıklı makalesi, küreselleşme politikalarını ve çevreci eylem ile ilgili tartışmaları ele almaktadır. Çevreci eylemin genel olarak küreselleşmeye karşı olduğu düşüncesinden yola çıkarak, yazar küreselleşme sürecinin devlet egemenliğini sarsarak, ülke içindeki ve dışındaki etnik ve dini azınlıkları destekleyerek, çevre politikalarını etnik ve dini kimlik politikalarıyla dünya düzeyinde kaynaştırdığını savunmaktadır. Türkiye'deki İslam aydınlarının ve Alevilerin, 1980'den sonraki çevreci söylem ve politikalarının, merkez çevre küreselleşme modellerinin kısıtlı uygulanırılığını ve küreselleşmenin çevreci eylem ve politikalar üzerindeki etkisinin karışıklığını ortaya koyduğu belirtilmiştir. "Alevi Kürt Eylemi" alt başlığı altında ise Alevi liderlerinin çevreye olan hassasiyetlerini, Alevi kültürü çerçevesinde dile getirmeleri vurgulanmış, ayrıca Tuncelideki Munzur çayı üzerine kurulması amaçlanan baraja karşı bu bölgedeki Alevi-Kürtlerin direniş eylemi yaptığı da vurgulanmıştır. Bu tür çevreci girişimlerin de karmaşık küreselleşme etkileri sonucunda oluştuğu, ancak bunların ne ekonomik liberalleşme karşıtlığı ne de batıdaki sosyal hareketlerin taklidi olduğu, her ikisini de içerdiği belirtilmektedir.

Lisa Hopkins'in temelde medya bilimleri alanındaki " Vatandaşlık ve Küresel Yayın: Millet, Milletlerarası ve Millet-Sonrası Kimliklerin Oluşturulması" başlıklı makalesinde, televizyon yayınlarının küresel düzeydeki sosyal değişimlere katkısı ele alınmaktadır. Bu çalışma çok kültürlü olarak addedilen Melbourne'a Türkiye'den göç etmiş Alevi topluluğu üzerinden yürütülmüştür. Çalışma Melbourne'da yaşayan bu Alevi topluluğunun birbiriyle örtüşen farklı sosyal alanlara girmek için bazen milli, bazen de tamamen bağımsız stratejilerden yararlandığına odaklanmaktadır. Çalışma Melbourne'da yaşayan bu Alevi topluluğunun birbiriyle örtüşen farklı sosyal alanlara girmek için bazen milli, bazen de tamamen bağımsız stratejilerden yararlandığına odaklanmaktadır. Diaspora'daki Alevilerin medya etkileşimlerini inceleyen bir diğer çalışma ise Kira Kosnick'in " 'Kendi Sesinden Konuşmak': Alevi Türk Göçmenlerin Berlin'deki Açık Erişimli Televizyondaki Temsil Stratejileri"dir. Yine medya çalışmaları kapsamındaki bu araştırma Batı Avrupa'da, azınlıkların kendi dillerinde konuşmalarının sağlanması kapsamında, Almanya'daki Türk Alevi göçmenleri incelemektedir. Türk Alevilerin, Berlin'deki açık erişimli yerel bir televizyon kanalından yaptıkları yayınlar üzerinden, bu programlar ve internet yayınlarında yansıtılan ses'in kültürel temsil sorunlarını ele alır. Bu kanalda yapılan, Alevilik ile ilgili iki programa ve bu programların aldıkları tepkilere referansla, Alevi medya yapımlarının ancak uluslar arası bağlam göz önüne alındığında anlaşılabilir pek çok temsil stratejisi uyguladığı belirtilmektedir. Alevi Müslümanlara atfedilen farklı olumsuz baskın söylemlere karşın, medya yapımcılarının olumlu bir Alevi imgesi oluşturmaya çalıştıklarının gözlemlendiği belirtilmektedir.

"Din ve Etnisite: İngiltere'deki Alevi Topluluğunun Topluluk Oluşturma Süreci" başlıklı çalışmada Ron Geaves İslam etkisinde, yeterince incelenmemiş heterojen bir dini gelenek olarak nitelediği Alevi topluluğunu, 1980lerde Londra'ya göç eden grup üzerinden inceler. Özellikle etnisite ile din arasındaki ilişkiye yoğunlaşan yazar çalışmasını daha geniş bir diaspora kitlesine uygulayabilmek için Londra'daki Alevi topluluğu ile İstanbul'a yerleşmiş olan Alevi topluluğunu karşılaştırır. Yazar, 1990lardan sonra Alevi gençler arasında yaygınlaşan Alevi uyanışının ilk bakışta kültürel öğeler içerdiği görülse de, Alevi dini geleneği daha yakından incelendiğinde bu uyanışın temel öğeleri olan hoşgörü, heterodoks olma özelliği,

özgürlük ve adalet gibi değerlerin Alevi dini inancından kaynaklandığının tespit edildiğini vurgular.

Ioannis N. Grigoriadis'in "Türkiye Kürt ve Alevilerinin Politikaya Katılımları: Türkiyede Demokratik Birleşmeye Çağrı" başlıklı makalesi, Türkiye'nin büyük azınlık toplulukları olarak tanımladığı Alevi ve Kürtlerin ülke düzeyindeki politik katılımlarını incelemektedir. Tarihi nedenler ve devletin tutumuna bağlı olarak, bu her iki grubun da politik katılımlarının, nüfuslarına oranla çok düşük olduğu belirtilmiş, Kürt ve Alevilerin güçlü politik katılımları için uygun bir zeminin hazırlanmasının Türkiye'yi demokratikleşme sürecinden güçlü bir demokrasiye taşıyacağı vurgulanmıştır. Bunun aynı zamanda iç çekişme potansiyelini ortadan kaldırıp, Türk politika sistemine uzun vadeli istikrar sağlayacağı sonucuna varılmıştır.

Hans-Lukas Kieser'in, daha sonra "Türkiyede Bir Değişim Faktörü olarak Misyonerlik (On Dokuzuncu Yüzyıldan Yirminci Yüzyılın ilk yarısına kadarki süre)" olarak revize edilen makalesi, "İslam Heterodoksisi ve Protestan Ütopya: Osmanlı Anadolu'sunda Alevi Misyoner İlişkisi", Protestan misyonerlerin, Osmanlı Anadolu'sunda oynadıkları karmaşık rolü araştırır. Yazar, bugün unutulmuş olmakla birlikte bu misyonerlerin sadece merkezde değil taşrada da açtıkları okul, hastane ve fabrikalarla Anadolu insanının sosyal yaşamlarının ve görüşlerinin değişmesinde kuşaklar boyu etkili olduklarını ileri sürmektedir. Yönetici grupların ve milliyetçilerin görüşlerine ters düşmekle beraber bu misyonerlerin azınlıkları eşitlikçi ve çoğulcu bir topluma entegre etmeyi amaçladıkları, homojenize bir toplum yerine dini, etnik ve sosyal bir ayrıştırmayı hedefledikleri belirtilmiştir. Diğer dini azınlıklarla birlikte, heterodoks Alevilerin de bu hedefler arasında olduğu vurgulandıktan sonra, Alevilik geçmişi ve Alevilerin yoğun olarak yaşadıkları yerler ile ilgili bilgiler verilmiştir. Cem ayinlerine kabul edildikten sonra, misyonerlerin bu "özel insanların" samimiyetinden ve Protestanlık hakkında bilgi sahibi olma konusundaki istekliliklerinden etkilendikleri vurgulanmaktadır. Yazar, misyonerlerin Alevilerin kendileri ile benzer inançları paylaştıklarını duyduklarında şaşırduklarını ve onların misyonerlerin dua ve İncil okumalarına eşlik ettiklerini, Alevi liderlerin Protestan misyonerleri Ermeni kilisesi ve Sünnilere karşı koruduğu, hatta bir Kürt Alevi liderinin daha da ileri giderek kendisini Protestan ilan ettiği bilgisine de yer verilmiştir. Sonuç olarak, Alevi uyanışında Protestan misyonerlerin büyük rolü olduğu vurgulanmaktadır.

Türk bilim insanlarının İngilizce yayınlanan çalışmalarına örnek olarak, Hülya Canbakal "Osmanlı Alevilerinin İzinde Bir Mezhep Coğrafyası Çalışması" başlıklı makalesinde Alevi tarihini incelemektedir. Yazar Alevilerin politik etkinliklerini kaybedip, Osmanlıya tehdit olmaktan çıktıkları dönem olan on yedinci yüzyıldaki Osmanlı devleti ve Anadolu Alevileri arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Özellikle Alevilik ve Hz. Muhammed soyundan gelme yarınlığı üzerinde durulduğu vurgulanmakta, bu iddiaların ve Osmanlı devletinin bunları kabul etmesinin, Alevilerin dini/aşiret liderlerinin de peygamber soyundan geldiklerine inanmaları sebebiyle, bunun dile getirilmemiş karşılıklı bir anlaşma olabileceğine inanılmıştır.

Tahire Erman ve Emrah Göker'in yazdığı, "Çağdaş Türkiye'nin Alevi Politikaları", özellikle son on yılda varlıklarını hissettirmeye başlayan Alevilerle ilgili devlet politikalarını incele-

mektedir. Yazarlar, devletin Osmanlıdan beri süregelen asimilasyon politikaları ve Alevilerin Alevi kimliklerini saklama eğilimleri nedeniyle nüfusları tam olarak belirlenememekle birlikte, ülke nüfusunun yüzde on ile yüzde yirmi beşini oluşturan bu topluluğun, son on yılda değişik nedenlerle yeniden politik arenada görülmeye başladıklarını söylemektedirler. Bu bağlamda, yazarlar Alevilik ile ilgili değişik politik oluşumları, bu oluşumların güçleri, devletle ilişkileri ve bu ilişkilerin nedenleri gibi pek çok konuyu irdelemektedirler.

Aykan Erdemir, “Gelenek ve Modernite: Alevilerin Muğlak Kavramları ve Türkiye'nin Kararsız Kulları” başlıklı makalede Türkiye'deki Alevi topluluklarında bin dokuz yüz doksandan itibaren belirginleşmeye başlayan değişimin çokça tartışıldığını ve değişik sıfatlarla dile getirilmeye çalışıldığını belirtmektedir. Modern ve geleneksel kavramları açısından ele alındığında tüm bu değişimlerin, bir kavramdan diğerine geçişle değil, her iki kavramın eş zamanlı olduğu, çağdaş Alevi dini uygulamalarına referansla açıklanmış, modernlik kavramının geleneği barındırma özelliğinden dolayı ne Türkiye'de ne de başka bir yerde modernlik olarak belirlenemeyeceğini vurgular.

Aykan Erdemir'in Harvard Üniversitesinde yaptığı *Alevileri Sahiplenmek: Türkiye'de Devlet ve İnanç Odaklı Toplu Hareketin Değişmesi (Incorporating Alevi: The Transformation of Governance and Faith-Based Collective Action in Turkey)* başlıklı doktora tezi de Alevilik konusunu ele almaktadır. Bu tezde, İstanbul'daki Alevi kuruluşlarında yapılan etnografik alan çalışması sonucunda, Türk devletinin Alevileri sahiplenme politikalarındaki değişimler ve bunun sonucunda, Alevilerin dernek yoluyla oluşturdukları inanç odaklı kolektif eylem analiz edilmiştir.

Harvard Üniversitesinde, Alevilik ile ilgili yapılan bir diğer doktora tezi ise, *Sultanın Tebası, Şahın Müritleri: Osmanlı Anadolu'sunda Kızılbaş/Alevi Topluluklarının Oluşumu ve Değişimi (Subjects of the Sultan, Disciples of the Shah: Formation and Transformation of the Kızılbaş/Alevi Communities in Ottoman Anatolia)*'dir. Ayfer Karakaya Stump, yaptığı bu çalışmada, Osmanlı döneminde Kızılbaş olarak bilinen Alevi topluluğu ile ilgili araştırmaların daha çok ya Aleviliğin “heterodoks halk İslamı” olarak değerlendirilmesi ya da Osmanlı-Safevi sürtüşmesi üzerine yoğunlaştığı belirtilerek, Alevilerin kendi tarihlerinin tam olarak araştırılmadığını vurgulamaktadır. Bu tezin, ilahi güçler atfedilen aile silsilelerinin oluşturduğu sosyo-dini kurumlar olarak ocak kurumunu inceleyerek bu açığın kapatılmasını amaçlandığı belirtilmektedir. Alevilerin ortaya çıkardığı bazı yeni belge ve el yazmaları incelenerek, ortaçağın son dönemlerinde Anadolu'daki kozmopolit Süfilere kadar uzanan sistemin on dokuzuncu yüzyıla kadarki gelişimi izlenerek, ocak sisteminin kökenleri araştırılmaktadır.

Son olarak, Abdulkadir Yeler'in “Türkiye'de Şiiilik: Aleviler ve Caferilik Karşılaştırması” başlıklı makalesine değinilecektir. Her ikisi de Ali ibn Ebu Talip ve onun soyundan gelenlere inanan mezhepler oldukları için, Alevilik ve Caferiliğin sık sık birbirine karıştırıldıkları belirtilmiştir. Ancak, yazar iki topluluk arasındaki benzerliklere rağmen, ikisinin inanç sistemi ve sosyo-kültürel açıdan çok farklı olduklarını ileri sürmekte, bu çalışmanın Alevilik ile Caferilik arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları ele aldığını belirtmektedir.

### Internet Kaynakları:

Martin Sökefeld'in Sussane Schwalgin ile birlikte yaptığı Alevilik ile ilgili diğer bir çalışma da ise "Kurumlar ve Diasporadaki Etmenleri: Yunanistan'daki Ermeni'lerle Almanya'daki Alevilerin Karşılaştırılması"dır. Bir konferans'ta sunulan bir bildiri den geliştirilen bu makalede yazarlar Atınadaki Ermeni diasporası ile ilgili detaylı incelemelerini sunduktan sonra, Hamburg'daki Alevi diasporası ile ilgili aynı detayları dile getirmekte, Alevilik ile ilgili kısa bir tarihi değerlendirmeden sonra, Almanyadaki Alevilerin kurumsallaşma sürecini anlatmaktadır ve bu iki grubun karşılaştırılması ile sonlandırılmaktadır.

"Günümüzde Türk Alevileri" başlıklı yazısının giriş kısmında, John Shindeldecker, Türkiye ile ilgili tüm kitaplarda Türkiye nüfusunun yüzde doksan dokuzunun Müslüman olduğunun belirtildiğini, dünyanın geniş bir nüfusa sahip Alevilerden ancak yenilerde haberdar olmaya başladığını belirtmektedir. Yazar Türkçe dışındaki dillerde Alevilerle ilgili kaynak bulmanın zor olduğunu, bu nedenle bu yazıyla Türkiye ve İslam dini hakkında çok fazla bilgi sahibi olmayan okuyucuların anlayacağı kadarıyla Alevi inanç ve uygulamalarını ve Alevilerin bugün karşı karşıya olduğu zorlukları anlatmaya çalıştığını belirtmektedir. Bu çalışma, "Aleviler Kimdir? Alevilik Nedir?", "Alevi Nüfusu ve Dağılımı", "Alevilik ve İslam", "Alevi Gelenekleri ve Bayramları", "Alevilerin Ali ile İlgili İnanışları", "Aleviler, Hacı Bektaş ve Bektaşizm", "Aleviler ve Mistisizm", "Aleviler ve Halk İnanışları", "Aleviler, Önyargı ve Zulüm", "Alevi Bektaşî Nüktedanlığı", "Aleviler ve Bugünkü Sosyal Konular" ve "Bugünkü Alevi Kimliği" şeklinde alt başlıklardan oluşmaktadır.

### SONUÇ

Küreselleşme olgusu, Alevilerin kimliklerini daha az ifade ettikleri yerelliği aşmış, evrensel bir kimlik bilinci edinmelerini sağlamakla kalmamış, aynı zamanda Alevi kimliğine yönelik özellikle yurt dışında büyük bir ilgilinin oluşmasına da yardımcı olmuştur. Yukarıda belirtildiği gibi, değişik milliyetlerden değişik bakış açılarını yansıtan pek çok araştırmacı, Alevilerin tarihleri, inançları ve inançlarının kökenlerinden dolayı maruz kaldıkları ayrımcılık, devletle ilişkileri, genç kuşak Alevilerin kimlik algıları, Aleviliğin kurumsallaşması vb. pek çok konuyu irdelemişlerdir. Özellikle vurgulanması gereken bir başka nokta ise, pek çok çalışmanın Türkiye'deki Alevi ve Kürt etnik kimliklerini eşleştirdikleri konusudur ve Kürt kökenli Alevilerin durumlarının ayrıcalıklı olarak belirtilmesidir. Şüphesiz bu görüşler ilgili araştırmacıların bakış açılarını yansıtmaktadır. Diasporadaki Alevilerin yaşadıkları toplum ile uyumları, Türkiye ile ilişkileri, özellikle medyanın kimlik sorunları üzerindeki olumlu ve olumsuz etkileri de irdelenen konular arasındadır. Sonuç olarak, geçmiş dönemlerde Alevilik ile ilgili yapılmış çok az sayıda araştırmaya karşın<sup>1</sup>, ekteki bibliyografyada görüldüğü gibi 1990-2010 yılları arasında Aleviler ile ilgili yapılmış olan araştırmaların çokluğu ve içeriklerinin çeşitliliği Alevi uyanışının sadece Alevi toplumuyla sınırlı kalmadığını, daha önce pek araştırılmamış bu bakir alanla ilgili bilimsel bir uyanış olduğunu da göstermektedir.

1 Örnek olarak John Kingsley Birge'nin 1937 yılında yazdığı ve 1965'te tekrar yayınlanan *Bektaşî Derviş Tarikatı (The Bektashi Order of Dervishes)* adlı kitap verilebilir. Zamanında bu



konudaki en iyi İngilizce kaynak olarak kabul edilmiştir. Bir diğer önemli kaynak ise, F. W. Hasluck tarafından yazılan 1929 yılında basılıp 1973 yılında tekrar yayınlanan *Saltanat Dönemindeki Hıristiyanlık ve İslam (Christianity and Islam Under the Sultans)*'dir.

### KAYNAKÇA

- Azak, Umut (2010): *Islam and Secularism in Turkey : Kemalism, Religion and the Nation State*, New York, I.B. Tauris.
- Birge, John Kingsley (1965): *The Bektashi Order of Dervishes*, Luzac & Co.
- Canbakal, Hülya (2005) "An Exercise in Denominational Geography in Search of Ottoman Alevis" *Turkish Studies*, Vol. 6, No. 2, 253-271.
- Erdemir, Aykan (2004): *Incorporating Alevis: The Transformation of Governance and Faith-Based Collective Action in Turkey*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Boston, Harvard University, Middle Eastern Studies and Social Anthropology.
- Erdemir, Aykan (2005). " Tradition and Modernity: Alevi's Ambiguous Terms and Turkey's Ambivalent Subjects" *Middle Eastern Studies*, Vol. 41, No.6, 937-951.
- Erman, Tahire, Emrah Göker (2000) "Alevi Politics in Contemporary Turkey." *Middle Eastern Studies*, Vol. 36, No. 4, 99-118.
- Geaves, Ron. " Religion and Ethnicity: Community Formation in the British Alevi Community." *Numen*, Vol. 50, 52-70.
- Grigoriadis, Ioannis N. (2006): "Political Participation of Turkey's Kurds and Alevis: A Challenge for Turkey's Democratic Consolidation" *Southeast European and Black Sea Studies* Vol. 6, No. 4, 441-461.
- Hasluck, F. W. (1973): *Christianity and Islam Under the Sultans*, Oxford, Octagon.
- Hopkins, Lisa (2009): "Citizenship and Global Broadcasting: Coconstructing National, Transnational and Post-national Identities" *Continuum: Journal of Media and Cultural Studies* Vol.23, No.1, 19-32.
- Ignatow, Gabriel (2008): "Globalization and Environmental Activism: Turkey since the 1980s" *Globalizations* Vol. 5, No. 3., 433-447.
- Karolewski, Janina (2008): "What is Heterodox about Alevism ? The Development of Anti-Alevi Discrimination and Resentment" *Die Welt Des Islam*, 48, 434-456.
- Kehl- Bodrogi K., B. Kellner-Heinkele ve A. Otter-Beaujean. ed. (1997): *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, Leiden, Brill.
- Kieser, Hans-Lukas (2007): "TheAnatolian Alevis' Ambivalent Encounter with Modernity in Late Ottoman Early Republic Period" *The Other Shiites: From the Mediterranean to Central Asia*. Alessandro Monsutti, Silvia Naef ve Farian Sabahi (edt.s), Bern: Peter Lang.
- Kieser, Hans-Lukas. "Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia: The Interactions Between Alevi's and Missionaries in Ottoman Anatolia." *Die Welt Des Islams*, Vol. 41, No. 1, 89-110.

- Kosnick, Kira (2005): "Speaking One's Own Voice: Representational Strategies of Alevi Turkish Migrants on Open Access Television in Berlin." *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 30, No. 5, 979-994.
- Markussen ,H. Irene. edt. (2005):*Alevi and Alevism: Transformed Identities*, USA, Georgia Press.
- Moosa, Matti (1998): *Extremist Shiites: the Ghulat Sects*. New York: Syracuse University Press.
- Olsson, Tord, E. Özdalga , C. Raudvere. edt. (1998): *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*, London,Routledge Corzun.
- Rabasa, Angel and F. S. Larrabee (2008): *The Rise of İslam in Turkey*. USA: RAND.
- Shankland, David (2003): *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*, London: Routledge Curzon.
- Shindeldecker, John : "Turkish Alevis Today" [www.alevi.dk/ENGELSK/Turkish\\_Alevis\\_Today.pdf](http://www.alevi.dk/ENGELSK/Turkish_Alevis_Today.pdf) . 09.10.2010.
- Stump, Ayfer Karakaya (2008): *Subjects of the Sultan, Disciples of the Shah: Formation and Transformation of the Kizilbash/Alevi Communities in Ottoman Anatolia*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Boston, Harvard University.
- Sökefeld, Martin (2008) *Struggling for Recognition: The Alevi Movement in Germany and Transnational Space*, USA, Berghahn Books.
- Sökefeld, Martin and Sussane Schwalgin. "Institutions and Their Agents in Diaspora: A Comparison of Armenians in Athens and Alevis in Germany", <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/schwal.pdf> 10.10.2019.
- Sökefeld, Martin (2008): "Difficult Identifications:The Debate on Alevism and Islam in Germany ",*İslam and Muslims in Germany*. Ala Al-Hamameh ve Jom Thielman. edt. Leiden, Brill.
- White ,Paul J. ve Joost Jongerden edt.(2003): *Turkey's Alevi Enigma*, Leiden, Brill.
- Yavuz, M. Hakan (1999): "Media Identities for Alevis and Kurds in Turkey." *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, D. Eickelman ve W. Anderson edt., Bloomington: Indiana University Press, 180-199.
- Yeler, Abdulkadir (2010): "Shi'ism in Turkey: A comparison of the Alevis ans the Ja'faris", *Journal of Shi'a Islamic Studies*, Vol. III. No.3, 331-340.

## SOFYALI BÂLÎ EFENDİ'NİN SAFEVİLERE DAİR RÜSTEM PAŞA'YA GÖNDERDİĞİ MEKTUP

Tufan GÜNDÜZ<sup>1</sup>

### ÖZET

Fususü'l-Hikem şârihi olarak bilinen Sofyalı Bâli Efendi, Safevî şehzâdelerinden Elkas Mirza'nın Osmanlı Devleti'ne sığınması vesilesi ile Rüstem Paşa'ya gönderdiği mektubunda Safevîlerin tarihine ve din anlayışlarına dair görüşlerini nakletmiş, onları rafizî olarak nitelendirmiş, Şah İsmail'in kendisinin ve hükümdarlığının gayrimeşru olduğuna vurgu yapmıştır. Mektup temel olarak Safevîlerle hiçbir şekilde işbirliği yapılmamasını tavsiye etmekte olup, Osmanlı süfi çevrelerinin Safevîlere bakış açısını yansıtmaya bakımından önem arz etmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Sofyalı Bâli Efendi, Şah İsmail, Tahmasb, Elkas Mirza, Rafizî, Kızılbaş.

### THE LETTER THAT SOFYALI BÂLÎ EFENDI SENT TO RUSTEM PASHA ABOUT THE SAFEVIDS

### ABSTRACT

Sofyalı Bâli Efendi who was known as the annotator of Fususi'l-Hikem - by using the asylum of Elkas Mirza who was one of the princes of Safevids to Ottomans- expressed his opinions about the history of Safevids and their perception of religion ,identified them as Rafizi and stressed that Shah Esmail himself and his rulership was illegal. The letter suggests that any collaboration should not be made with Safevids and also this letter is of great importance as it reflects the viewpoint of Otoman Mystics about the Safevids.

**Keywords:** Sofyalı Bâli Efendi, Shah Esmail, Tahmasb, Elkas Mirza, Rafizî, Kizilbash.

### GİRİŞ

Tasavvuf çevrelerince Fusüsü'l-Hikem şârihi olarak tanınan Bâli Efendi, aslen bugünkü Arnavutluk sınırları içinde olan Ustrumca'da doğduğu halde ömrünün büyük bir bölümünü Sofya'da geçirdiği için Sofyalı nisbesi ile tanınmıştır. Evliya Çelebi'ye göre Yörük köken-

1 Doç.Dr., Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

lidir. Şeyh Kasım'ın müritlerinden olup (Taşköprüzâde 2007: 369<sup>2</sup>; Mehmed Süreyya: 1996:II/356-57; Osmanzâde Hüseyin Vassaf 2006: III/341-343) yüksek tahsilini Sofya'da ve İstanbul'da tamamlamıştır (Osmanzâde Hüseyin Vassaf 2006: III/341-343; Kara 1992: V/20, 21).

Bâli Efendi, Kanunî Sultan Süleyman'ın bazı seferlerine katılarak orduya manevî destek sağlamaya çalışmıştır (Osmanzâde Hüseyin Vassaf 2006: III/341-343; Mehmed Süreyya: 1996:II/356-57). Evliya Çelebi, Kanunî Sultan Süleyman'ın, Sigetvar seferi esnasında Bâli Efendi'yi ziyaret maksadıyla gelip korusunda konakladığına, bu esnada askerlerin koruya büyük ölçüde zarar verdiğine, Bâli Efendi'nin de bu duruma içerleyerek koruyu terk ettiğine, Sultan'ın, çok istemesine rağmen Bâli Efendi ile görüşmesinin mümkün olmadığına dair bir rivayet nakletmektedir. Evliya Çelebi'ye göre Kanunî Sultan Süleyman, Ebussuud Efendi'yi Şeyh'in yanına göndermiş, o da Ebussud Efendi'ye hem Sigetvar'ın fethini müjdelemiş, hem de Sultan'ın vefat edeceğine dair bazı deliller göstermiştir (Evliya Çelebi 2001:III/227).

Sofyalı Bâli Efendi'nin bilhassa Rumeli'de etkili bir din âlimi olduğu ve pek çok müride sahip bulunduğu anlaşılmaktadır (Osmanzâde Hüseyin Vassaf 2006: III/341). Evliya Çelebi İştib'in vasıflarını sayarken 7 adet tekmeden söz etmekte ve bunlardan birinin Sofyalı Bâli Efendi'nin tekkesi olduğunu bildirmektedir (Evliya Çelebi 2001: VI/63).

Bâli Efendi, pek çok kitap ve risale kaleme almıştır. Bunların en meşhuru Fusûsü'l-Hikem'e yazdığı şerhlerdir. Bunun yanı sıra Şerh-i Hadis-i Kudsi, Manzume-i Varidat, E'tvar-ı Sitte, E'tvar-ı Seb'a, Risale fi Kaza ve Kader, Mecmuatü'n-Nasayih, Mektubat, Kıssa-i İbrahim Aleyhisselam onun önemli eserleri arasındadır (Osmanzâde Hüseyin Vassaf 2006: III/343; Kara 1992: V/20, 21).

Bâli Efendi'nin Kızılbaşlık konusunda kaleme aldığı mektup Kanunî Sultan Süleyman'ın veziri Rüstem Paşa'ya gönderilmiş olup bir sureti Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde 45 Hk 2951-25 numara ile kayıtlı bulunan Risaleler Mecmuasının içinde 198-202 sayfalar arasında yer almaktadır. Mektub'un muhtevassından, Safevî hükümdarı Tahmasb'ın kardeşi Elkas Mirza'nın ağabeyine isyan ederek Osmanlı Devleti'ne sığındığı (Kılıç 2006: 249-257) bir dönemde (1547) kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Bu mektuptan açıkça anlaşıldığına göre Kızılbaş tabiri doğrudan Safevî Devleti'ni işaret etmekte olup, ferdî veya toplumsal bir grup ile alakalı değildir.

Bâli Efendi mektubunun başlangıcında "Oğlum" diye hitap ettiği Rüstem Paşa'ya dinî hususlarda uzun uzun nasihatlerde bulunmaktadır. Bâli Efendi duanın değeri hakkında bilgi verdikten sonra cümlelerin duası sayesinde İran'da Tahmasb'ın vücudunu ortadan kaldıracaklarını ve o yerlerde Şia'nın yerine Sünniliğin tesis olacağını bildirmektedir. Bu cümleden olarak

2 "Şeyh Kasım Çelebi'nin halifelerindendir. Merhûm âlim, ilmiyle âmil, fakir ve miskinleri irşad eden, ibadet ve taatları ifa edip müridlerin terbiyesi ile meşgul olan zat idi. Şeriatin sınırlarına riayet ederek tarikat adabını gözetirdi." Taşköprüzâde, Osmanlı Bilginleri-eş-Şakaikü'n-Numaniye fi Ulemai'd-Devlet-i Osmaniyye, (trc. Muharrem Tan), İstanbul 2007, s. 369.

onun Osmanlı Devleti'ni Dar-ı İslâm olarak görmekte, İran'ı ise cihad sahası farz etmektedir. Bu husus Safevîlerin Sünnîlik dışı sayılmasından kaynaklanmaktadır.

Bâlî Efendi, mektubunun Safevîler hakkında bilgi verdiği bölümünde Şeyh Safiyüddin'in seyyidliğinin şüpheli olduğunu, ancak, bunun bir önemi olmadığını, gerçekte İslâm'a itibar edilmesi gerektiğini bildirir ve Şeyh Safi'ye atfedilen bir rivayet nakleder. Buna göre *Şeyh Safi bir gün rüyasında belinde köpek eniklerinin sesini duymuş, bu rüyayı, onun neslinden gelecek olanların din yolundan sapacaklarına, zalim hükümdarlar olacaklarına yorumlayıp ağlamış. Safiyüddin'in ölümünden sonra oğlu Muhammed Şah sûflerin başına geçmiş, ancak onun, babasının yolundan döndüğü gerekçesiyle Safiyüddin'in müridleri, şeyhlerinin ölümünden sonra ikiye ayrılmışlar. Bir kısmı Muhammed Şah'ın yanında kalmış, diğerleri ise ülkenin değişik mahallerine dağılıp takva ile meşgul olmuşlar. Muhammed Şah'tan sonra yerine oğlu Cüneyd geçmiştir. O da babası gibi gaza hevesine kapılıp birkaç defa asker sürmüştü, işi rast gittiği için epey ganimet elde etmiş. Gürcistan seferine niyet edince devrin padişahu bunlara izin vermemiş ve Cüneyd'in direnmesi üzerine de onu öldürmüştü.*

Bu rivayetin tarihi olaylarla örtüştüğünü söylemek mümkün değildir. Öncelikle Şeyh Safiyüddin'in yerine tekkenin başına geçen kişi Muhammed Şah değil Sadrüddin'dir. Cüneyd'e gelinceye kadar ise Şeyh Hoca Ali ve Şeyh İbrahim tekkenin başında bulunmuştur. Diğer taraftan Cüneyd'in Gürcüler üzerine akın yapması ile ilgili olarak da tamamen rivayete dayalı bir bilgi nakletmektedir. Mektub'un açıklamalarında görüleceği üzere burada bahsedilen kişi Şirvanşah Ferruh Yesar'dır.

Bâlî Bey'in ifadeleri arasında en önemlisi şüphesiz Şah İsmail'in nesebine dair verdiği bilgilerdir. Buna göre Şeyh Haydar, tarikat geleneklerine aykırı davranışlar içinde iken devrin padişahının kızı ile hemhal olmuş ve bu ilişkiden Şah İsmail doğmuştur. Güya Haydar ile Şah İsmail'in annesinin birlikteliği evlilik öncesi olduğu için Şah İsmail de gayrimeşru bir çocuk olarak dünyaya gelmiştir. Böylece Şah İsmail'in sadece rafizî değil, geyrimeşru biri olarak da hükümdarlık yapmaya layık olmadığı vurgulanmak istenmiştir. Bâlî Efendi, Şah İsmail'in Sünnî ulemaya karşı katı tutumunu ve onların pek çoğunu katletmesini de bu olaya bağlamakta, "veled-i zina" olduğu yolunda ulemanın dedikodu çıkardığı gerekçesiyle onları katlettiğini dile getirmektedir. Halbuki Şeyh Haydar, Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın kızı Alemşah Begüm ile evlenmiş ve Şah İsmail bu evlilikten dünyaya gelmişti. Bu yönü ile bütün Safevî kaynaklarının Uzun Hasan Bey'den saygı ile söz ettiğini de ifade etmek gerekir. Ne var ki, Osmanlı sülûfi çevrelerinde Şah İsmail'in nesebinin sahih olmadığı yolundaki hikâyelerin anlatıla geldiği görülmektedir. Bu cümleden olarak yazarı belli olmayan, ancak Bâlî Efendi'nin müridlerinden biri tarafından kaleme alınan bir risalede de aynı konuya değinilmiştir.<sup>3</sup>

Bâlî Efendi mektubunun son kısmında Rüstem Paşa'ya, Elkas Mirza'nın Osmanlılara sığınmasına atıf yaparak, "Şimdi oğlum, Acem memleketleri bu pis taifeyi beslediler de ne fayda

3 "Şah'ın nesebinin sahih olmadığı şeyhimin şeyhi Sofyavî Bâlî Efendi'den mesmu'um olmuştur." Anonim, *Risale fi Tekfir-i Kızılbaş*, Milli Kütüphane A.Mil.Yz.A 965/1, s. 6.

gördüler ki biz Elkas'a izzetler ve ihsanlar edince o faydayı bulacağız? Bunlar dalalet tohumları ekerler, cehennem ateşinin habercileridirler; bunların ölüsü de İslam'a zarardır" diyerek Safevîlerle her ne suretle olursa olsun ittifak yapılmaması gerektiğini tavsiye etmektedir.

Görülüyor ki, Sofyalı Bâlî Efendi'nin, Elkas Mirza'nın Osmanlı Devleti'ne sığınması vesilesi ile kaleme aldığı mektubunda dile getirdiği konuların neredeyse tamamı, tarihi bilgiler bakımından doğru değilse de sufi çevrelerin Safevîlere bakışını yansıtmaları bakımından önem arz etmektedir. Böylelikle Osmanlı toplumundaki sufi çevrelerin, Osmanlı fikir dünyasının inşasındaki rolü -küçük bir örnekleme ile de olsa- meydana çıkmaktadır.

### SOFYALI BÂLÎ EFENDİ'NİN MEKTUBU

(198a) Merhûm-ı mezbûr merhûm Sultan Süleyman Han Gazi hazretlerinin veziriazamı olan merhûm Rüstem Paşa'ya irşad ve tesellî tarîki üzere ve Kızılbâş taifesinin hakkında i'tikad nice gerek ve nice adavet üzere olmak gerek beyan idüb irsal buyurdıkları mektub-ı şeriflerinin suretidir ki zıkr ve beyan olunur. Merhûm-ı mezkûr mürşid-i kâmil ve âlim ve âbid ve şeyhülislam ve mukteda-yı enamdır.

### BİSMİLLAHİRRAHMANİRRAHİM

Oğlum Paşa Hazretleri,

Hünkâr hazretlerine Hakk -celle ve 'alâ- çok yıllar ömürler versin. Dünyada izzetler ve kerametler müyesser eylesin. Demeyesiz kim, gazamız murad üzere olmadı, hünkâr hazretlerinin muradı hâsıl olmadı; ulemânın duaları kabul olmadı ve Kur'an-ı Azim'in te'siri zâhir olmadı. Cevab budur ki dua eyleyin.

(198b) Taife üç kısımdır. Biri 'âmm, biri hâss ve biri ehassdır. 'Ammın duası budur ki, "hünkâr hazretlerinin muradı ne vechle ise onun aynını müyesser eyle ya Rab" deyü dua ederler. Zira bu taife mahcublardır. Bunun gibi umurda Hakk'ın rızasına nazar eylemek şanları değildir. Amma hâs, hünkâr hazretlerinin maksudu ne vechledir, bildiler, amma ihtimal verdiler ki, bu vechle maksudun husûlünde câizdir ki, Hakk'ın rızası olmaya sonra fesada müeddî olduğu için nagâh duamız Hakk'ın rızasına muvafık olmaya, âsî olavuz deyü ol duadan dahi Ahsen-i duaya 'udül eylediler ki: Ya Rab, bu bâbda padişahımıza her ne hayırlı ise onu müyesser eyle dediler. Zira havassın makamlarının muktezası budur ki her umurda Hakk'ın rızasının taleb edeler. Amma ehassın şanları budur ki. Hünkâr hazretleri canibinden dua emr olmak nazarı ile nazar dua eylediler ve teveccüh-i tamla teveccüh eylediler, keşfle ve ilm-i ledun ile bu muradınca olsa gerektir bildiler. Onun

(199a) mucebince duaya meşgul oldular. İmdi şöyle malum ola ki, ehass olan evliyanın a'lâsıdır duaları makbuldür. İmdi bu üç taifenin küllisi hünkâr hazretlerinin muradının husûlüne dua ettiler ve şek yoktur duaları dahi kabul oldu ve Kur'an-ı Azim'in dahi te'siri zâhir oldu amma kabul olmakta Hakk tealâ hazretlerinin âdeti ve sünneti üç kısımdır. Biri

budur ki: Ayende dua akebince vâki' olur. Biri budur ki: Dahi hayırlısı vâk'i olur. Biri budur ki: Vakti ve saati gelince tehir olunur. Hazret-i Musa ve Harun aleyhima es-selamın Firavun hakkında olan duaları gibi şekkimiz yoktur. Bu üç taifenin duaları bi'l-fiil vâki' oldu ve Kur'an-ı 'Azîm'in te'siri zâhir oldu. Elkas'ın<sup>4</sup> vücudu dâr-ı İslam'da zarar-ı 'azîmdir, ref' oldu. Ve Tahmas'ın<sup>5</sup> hakkında duanın te'siri oldu. Maksud buydu: Ol memleketten Tahmas'ın vücudu götürülüp Şer'-i Muhammedî icra oluna. Ol dahi mercudur ki,

(199b) 'an karîb hâsıl ola. Hünkâr hazretlerinin cümle muradı hâsıl ola. Ve bundan sonra bir haber nakl edeyim. Sahih haberdur. Cemaat-ı kesîreden ve sikâttan işittiğimiz haberdur: Şeyh Safî bu taifenin dedesidir. Meşâyih silsilesindedir ve biz(im) gördüğümüz silsilelerde seyyiddir diye kayd olunmamıştır. Bazı müridler seyyiddir diye kayd etmişler. Ya seyyid ola ya olmaya, i'tibâr din-i İslam'adır. Beher hal meşhur budur ki, Şeyh Safî mürşid-i kâmilidir ve ehlu'l-lahdandır. Vâki' hal budur ki, geldik imdi ol haberin beyanına: Şeyh Safî bir gün mu'teber müridlerinden bazısın halvetine davet eyledi. İçeri girdiler, şeyhi ağlar buldular. "Ya mevlânâ niçin ağlarsın?" dediler. Dedi ki: "Bir zamanda bir düş gördüm. Belimden köpek encikleri avazı işittim. Çağrıştılar. Hiç kırmadım. Manaya haml eyledim. Olacak var imiş. Şimdi bildim ki zahire müteallik imiş." dedi ve ağladı. Muaviye hazretleri gibi ulu kimesnenin belinden Yezid geldi.

(200a) geldi. Benim gibi köpeğin belinden köpek gelir, dahi ne gelse gerektir" dedi ve ağladı. "Ol belimde avaz eden köpekler budur ki, neslimden bir zâlim zâhir olsa gerektir. Şeri'at-ı Muhammedîye'yi aslından götürse gerektir. Ulema ve suleha ve mü'minleri kahredip kılıç ile ve enva' türlü gad(r) ile helak eylese gerektir. Hakk te'âlâ onları ve onlara tâbi' olanları helak eylesin dedi. İmdi benim oğlum bu duanın muktezası budur ki, külliyyen bu taifenin sıbyanından gayrisin ulusun ve kiçisin erini ve avretini kılıç ile vurup kahr ile helak etmek vaciptir. Çare yoktur. Bu taife lütf u ihsan ile ıslaha gelmek müyesser değildir. Yine maksudumuza başlayalım: Kaçan kim Şeyh Safî mevte karîb oldu. Ehibbasını cem eyledi, dedi ki: Cümleliz ittifak edin, aranızdan birini ihtiyar edin, makamında olsun benim oğlum yerime müstahak değildir. Varsın kemal-i tahsil eylesin, gayri yerde otursun, ocağımda oturmasın benim yerime

(200b) layık değildir dedi ve ahrete nakl etti. Muhammed Şah derler bir oğlu kaldı. Süfîler iki bölük oldular biri ehl-i hevadır bir canibe oldular. Muhammed Şah'ı yerine geçirdiler<sup>6</sup>. Ceheleden ve avamdan alayı ile çok kimesne tâbi oldular. O bir bölük taife ki ehl-i Hakk'tur, kabul etmediler, Şeyh'in emrine muhaliftir (de) diler, her biri bir memlekete başların aldılar, gittiler. Kendi hallerine meşgul oldular. Şer'atle âmil oldular. Muhammed Şah babası makamında karar eyledi. Amma hâli şöyle oldu ki, vardıkça ehl-i heva oldu. Râfîzi taifesi meclisine cem'

4 Elkas Mirza: Şah İsmail'in oğlu dört oğlundan biri olup ağabeyi Tahmasb'in hükümdarlığı sırasında Azerbaycan'ın idaresinden sorumlu iken isyan ederek Osmanlı Devleti'ne sığınmış, Kanuni Sultan Süleyman'ın İrakeyn seferlerine iştirak etmiştir. Ülkesine döndükten kısa süre sonra idam edilmiştir.

5 Şah Tahmasb: Safevî Devleti'nin ikinci padişahı olup, Kanuni Sultan Süleyman'ın çağdaşdır.

6 Şeyh Safiyüddin'den sonra Safeviye tarikatının başına sırayla Sadreddin, Şeyh Ali ve Şeyh İbrahim geçmiştir.

olur, oldu. Ulemâ ve sulehâ meclisinden i'râz eylediler. Cehelenin bu vechle cemiyetinden Muhammed Şah'a gaza hatırası düştü. Bu sevda ile birkaç defa gaza eyledi. Muhammed Şah fevt oldu, oğlu Cüneyd<sup>7</sup> yerine geçti. Muhammed Şah'a muhibb olanlar Cüneyd'in başına çöktüler. Cüneyd dahi gaza hevasıyla birkaç defa eşdi, yürüttü. Gazası rast gelmek ile eyü yat- lu fitne cem' olup 'azîm kesret oldu. Bir defa dahi cem' oldular, Acem'den geçip Gürcü'ye gaza

(201a) etmeğe destur dilediler. Padişah<sup>8</sup> destur verdi, vüzeradan birisi râzî olmadı. "Padişahım, bu taifenin cemiyeti iyi ad ile söylenmez, ben kulun varayın göreyim ne taifedir." Padişah emriyle vardı, gördü. Ol taife tamam dalalet üzere. Geldi, padişaha haber verdi. "Bu nice şeyhtir ki, içlerinde ehl-i 'ilm yoktur. Ve Suleha yok. Cümle hep ehl-i heva ve ehl-i fesaddir. Bu cemiyeti dağıtmak vacibdir. Ansızın hücum edecek olursa def' edince (ye) çok zaman olur." dedi. Öyle olsa, padişah emr eyledi: "İcazet yoktur, varsınlar yerlerine gitsinler" dedi. İnad eylediler, padişahın buyruğun tutmadılar. "Nice olursa olsun, biz bu gazadan rücu' etmeziz" dediler. Padişah canibinden bir bölük taife gönderildi. 'Azîm kıtal oldu. Şeyh Cüneyd'in başın kestiler. Halkı kırıldı, cemiyetleri dağıldı. Şeyh oğlu Şeyh Haydar'ı padişah'a getirdiler. Ulemâ katline fetvâ verdi. Bazılar padişahı men' eylediler. Baba isyanıyla

(201b) oğlu ahz olunmaz dediler, Erdebil'de kodular<sup>9</sup>. Hüsn-i tarik ile çare olmadı, 'ilme meşgul olmadı<sup>10</sup>. Sokaklarda serhoş tanburasın çaldı, yürüdü. Ol zamanda sultan olan kim-senenin<sup>11</sup> bir türlü bir kız karındaşı var idi<sup>12</sup>. İyice adıyla anılmazdı. İttifak biri biriyle başlar hoş olur. Kızın hamli zuhur eder. Cümle 'âlem bildi ki, bu fiil bu oğlanındır, cümle ekâbire ve a'yana 'âr lâhık oldu. Bi'z-zarure nikâh ettiler. Ta'zîm ve tekrîm ettiler, avretiyle Erdebil'e gönderdiler. Sehl zaman geçmeden müddette ekall zamanda İsmail doğdu. Râfîzîler keramettir dediler. Ulemâ veled-i zinadır diye İsmail'in üzerine hükm ettiler. Bu lafz ol diyarda iştihar buldu. Kaçan kim İsmail büyüdü, bu sözü kulağına değürdüler. "Benim üzerime bu sözü kim çıkardı?" dedi. Sünnilerin ulemâsı çıkardı dediler. Ahd eyledi ki, "fırsat benim olursa ulemâyı enva'ı türlü 'azab ile katl edem ve Sünnileri kıram, kökün kesem, yerine mezheb-i Şia'yı yürüdem, babamın

7 Cüneyd, Şeyh İbrahim'in oğludur. Tarikatın başına geçtiği sıralarda amcası Şeyh Cafer ile anlaşmamış, amcasının şikayeti üzerine Karakoyunlular tarafından Erdebil'den çıkarılmıştır. Bundan sonra Anadolu'ya gelerek Osmanlı hükümdarı II.Murad'dan kendisine toprak verilmesini talep etmiş, red cevabını alınca, önce Karamanoğlu toprağı olan Konya'ya geçmiştir. Oradan Varsak Türkmenlerinin içine giden Cüneyd, Karamanoğullarının sıkıştırması üzerine Halep taraflarına giderek bu defa kuzey Suriye'de bulunan Türkmenlerle bir müddet yaşamıştır. Ancak Memluklerin Cüneyd'i bölgeden çıkarması üzerine Akkoyunlulara sığınmış ve Uzun Hasan'den iltifat görmüştür. Akkoyunlu sarayında uzun süre kalan Cüneyd, Uzun Hasan'ın kızkardeşi Hatice Begüm ile evlenmiş ve bu evlilikten oğlu Haydar doğmuştur.

8 Cüneyd'in Gürcüler üzerine sefer yapabilmesi için Şirvanşahlar ülkesinden geçmesi gerekiyordu. Şirvanşah Ferruh Yesar buna izin vermedi. Cüneyd'in ısrarlı tutumu üzerine aralarında gerçekleşen savaş sonucu Cüneyd öldürüldü.

9 Burada anlatılanlar tamamen rivayetten ibarettir. Gerçekte Cüneyd öldükten sonra Haydar, Akkoyunlu sarayında dayısı Uzun Hasan bey'in yanında kalmıştır.

10 Safevî tarikatının müridleri Haydar'ı şeyh olarak kabul ettiler. Haydar bütün gücüyle müridlerini toplamaya çalıştı. Onlara Kızılbaşlık giydirecek diğerlerinden ayrılmasını ve fark edilmelerini temin etti.

11 Uzun Hasan Bey kast ediliyor.

12 Şeyh Haydar, Uzun Hasan Bey'in kızı Alemşah Begüm ile evlendi.



(202a) ve dedemin öcün alam” dedi. Geldik imdi, Haydar’ın hikayesine: Kaçan kim Er(de) bil’e vardı, babası makamında oturdu. Cümle cehele ve ehl-i heva vardılar, başına çöktüler. O dahi gazâ yolun tuttu. Birkaç defa gazâ eyledi. Çok kimseneye kâdir oldu. Bir defa ziyade yarak gördüler, Gürcü’ye gazâ etmek tarikiyle yürüdüler. Amma niyetleri bu idi kim, fırsat ile basıp Acem tahtını alalar. Bir kimsene geldi bunların sırrını padişaha haber verdi. Hazır oldular, gelip geçerken padişahın cem olmuş halkı üzerlerine vardılar: “Dönün yerinize gidin, padişahın size izni yoktur.” dediler. Bu taife-i şom muhalefet ettiler; ‘âzım kıtal oldu. Şeyh Haydar’ın başın kestiler ve nice taifesi kırıldı<sup>13</sup>. Heğbesinde bunlar beş yüz cebe bulundu. Şeyh Haydar’ın müridlerinden birisi ol cenkde bile imiş. Bu fakire tafsilen haber verdi. “Gaflette bulunduk, cebelerimiz arkamızda bulunmadı; yoksa biz ol Acem taifesinin

(202b) dahi ol vakit kaydın görürdük” dedi. İsmail oğlan idi, bile bulundu, alıp kaçtılar<sup>14</sup>. Erdebil’de babası makamında kaldı. Gazâ tarikinden fâriğ oldu. Cümle ehıbbasına emr eyledi, sır ile yarak cem’ edip der-mahzen eyledi. Vaktinde zuhur eylemeye kasd eyledi. Kaçan kim Acem’de fetret oldu, ol zaman zuhur eyledi<sup>15</sup>. Malumdur ki neler eyledi.

İmdi benim oğlum, memleket-i ‘Acem ol taife-i habise (yi) beslediler. Ne faide gördüler. Biz Elkas’ı ve dahi birine izzetler ve ihsanlar edip ne faide buluruz. Bunlar dalalet tohumu ve cehennem odlarının kakalcılarıdır. Her ne yere konsa yedi kat yeri deler geçer, aslına kavuşur. Ve bunların ölüsü ve dirisi dâr-ı İslam’da vaki olmak küllî zarardır. Ba’id olmak ‘ayn-ı saadettir. Bu kelimât ki tesvîd olunup, hazretinize irsâl olundu. Ta ki ol taife-i şomon ahvali tafsilen sizlere ma’lûm ola. Ve’s-selam.

13 Şeyh Haydar’ın gücü artınca Şirvanşah Ferruh Yesar onun Çerkesler üzerine akınlar yapmasına izin vermedi. Haydar ısrar edince bu defa Akkoyunlu hükümdarı Sultan Yakup’tan yardım istedi. Akkoyunlular ve Şirvanşahlar, Haydar’ın ordusunu dağıttı. Şeyh Haydar savaşta öldürüldü, cesedi Tebriz’e getirilerek teşhir edildi(1488).

14 Haydar’ın öldürülmesinden sonra çocukları İsmail, İbrahim, Ali ve anneleri Alemşah Begüm İstahr kalesine hapsedildi. Burada üç yıl kaldılar. Akkoyunlu şehzâdeleri arasında patlak veren taht mücadelelerinde kendisine Safevî müridlerinden destek bulmaya çalışan Rüstem Bey, 1493’te Şeyh Haydar’ın çocuklarını İstahr’dan Tebriz’e getirtti. Kızılbaşlar bu defa Sultan Ali’nin etrafında toplandılar. Bu gelişmeler Akkoyunluları rahatsız edince onu Erdebil yolunda öldürdüler. Kızılbaşlar, Haydar’ın küçük oğlu İsmail’i Erdebil’e götürüp gizlediler. Ancak Akkoyunlu takibi devam edince, bu defa Gilan’a kaçırıp, bölgenin ileri gelenlerinden Şemsettin Lahici’ye emanet ettiler.

15 1498’de Akkoyunlu Rüstem Bey’in ölümü İran’ı yeni bir kargaşaya sürükledi. Akkoyunlu ülkesi Murad Bey ile Elvend Bey arasında paylaşıldı. Azerbaycan ve Diyarbekir Elvend Bey’in; Irak-ı Arap, Fars ve diğer yerler Murad Bey’in hakimiyetine geçti. Ayrıca, Murad Bey-i Bayındır Yezd’de, Muhammed Kere Ebrukuh’da, Hüseyin Kiya Çelavi Semnan, Har ve Firuzkuh’da, Barik Bey-i Pürnek Bağdat’ta, Sultan Hüseyin Mirza Horasan’da ve Ebu’l-Feth Bey Kirman’da bağımsız hareket etmeye başlamışlardı. Bu durumdan istifade eden Kızılbaş reisler İsmail’in ortaya çıkmasına karar verdiler. İsmail 12-13 yaşlarında iken Gilan’dan ayrılarak Erdebil’e geldi. Bundan sonra Safevî Devleti’nin kuruluşuna kadar giden uzun bir mücadele devri başladı.

### KAYNAKÇA

- Bâli Efendi'nin Mektubu Manisa İl Halk Kütüphanesi 45 Hk 2951-25
- Anonim, *Risale fi Tekfir-i Kızılbaş*, Millî Kütüphane A.Mil.Yz.A 965/1
- Taşköprüzâde 2007: *Osmanlı Bilginleri-eş-Şakaiku'n-Numaniye fi Ulemai'd-Devlet-i Osmaniyye*, (trc. Muharrem Tan), İstanbul.
- Mehmed Süreyya 1996: *Sicil-i Osmanî*, c. II, (haz. Seyit Ali Kahraman), İstanbul.
- Osmanzâde Hüseyin Vassâf 2006, *Sefine-i Evliya*, c. III, (haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz), İstanbul.
- Mustafa Kara 1992: "Bâli Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. V/20-21, İstanbul.
- Evliya Çelebi 2001, *Seyahatnâme*, (haz. Seyit ali Kahraman-Yücel Dağlı), İstanbul .
- Remzi Kılıç 2006; *Kanunî Devri Osmanlı İnan Münasebetleri*, İstanbul.

## ALEVLİK GELENEĞİNDE BİR AŞIK: DERTLİ DİVANI

Cem ERDEM<sup>1</sup>

*“Bir çakıl taşı getirin kâfidir, ilmi nesiller tamamlar.*

*Fuat KÖPRÜLÜ”*

### ÖZET

Kaynaklarını ozanlık geleneği ve İslam kültüründen aldığı kabul edilen Âşık edebiyatı, Anadolu’da ve diğer tüm Türk yurtlarında etkisini göstermeyi başarabilmiş bir halk edebiyatı koludur. Tarih içerisinde dinamikleriyle gelişip zenginleşen âşık edebiyatı, özellikle XIX. Yüzyıldan sonra sosyal hayattaki değişimler sebebiyle toplum üzerindeki etkisini yitirse de günümüze kadar varlığını sürdürmeyi başarabilmiştir.

Bu makalede asıl adı Veli AYKUT olan Urfalı Âşık Dertli Divanı’nın hayatı, sanatı ve şiirlerinden örneklerle yer verilmiştir. Bektaşî tarikatına bağlı olan Âşık Dertli Divanı, âşık edebiyatı tarzındaki şiirlerinde tasavvufî unsurlara da yer vermiş ve şiirleriyle sesini geniş halk kitlelerine duyurmuştur.

Hece vezniyle ve çoğunlukla dörtlükler halinde yazdığı şiirlerini saz eşliğinde çalıp söylemiştir. Âşık Dertli Divanı, sade Türkçesi, samimi üslubuyla ve kendine has edasıyla âşıklık geleneğinin XXI. yüzyılda önemli temsilcilerindendir.

**Anahtar Kelimeler:** Âşık, Âşıklık geleneği, Urfalı bir âşık, Âşık Dertli Divanı.

### A MINSTREL IN ALAWI TRADITION: DERTLİ DİVANI

#### ABSTRACT

The Minstrel Literature, accepted as having taken its sources from the minstrelsy custom and İslam culture, is a folk literature branch which has succeeded in entering to all parts of the Turkish land, from the big cities to the most deserted villages. This literature developing and growing rich in time has maintained its existence until today even if it has lost its strength because of the changes in the social life after 19th century.

In this article some examples of the life, art and poems of Minstrel Dertli Divanı from Urfa whose real name is Veli Aykut have been given. Dertli Divanı who is attached to the religious order of Bektaşî made himself known by wide mass with his poems giving mysticism examples in his minstrel literature poems

<sup>1</sup> Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği Yüksek Lisans Öğrencisi.

He sang his poems that he had written in syllabic rhythm and quatrains playing saz. Minstrel Dertli Divani is one of the most important representative of the Minsterlsy custom in 21st century with his simple Turkish, sincer mode and typical manner

**Key Words:** Minstrel, The custom of strelsy, A minstrel of Urfa, Minstrel Dertli Divani

## 1. GİRİŞ

Âşık edebiyatı, kendisinin veya başkalarının şiirlerini saz eşliğinde çalıp söyleyen ya da halk hikâyeleri anlatan ve âşık adı verilen saz şairlerinin müşterek meydana getirdikleri bir edebiyattır [Oğuz, 2007: 138 ].

Âşık edebiyatını, sade bir dil kullanarak şiirlerini daha çok hece vezniyle yazan ve saz çalarak yurdu dolaşan âşıkların eserleri oluşturur. Âşık edebiyatı, tüm Türk dünyasında ozanlık geleneğinin bir devamı olarak gelişip olgunlaşmış toplumun hissiyatını yansıtan önemli bir halk edebiyatı kolu olmuştur. Geniş halk tabakalarının dil ve duygu inceliğine, heyecanlarına cevap veren bu edebiyatın şairlerine genel olarak; “halk şairi”, “saz şairi” veya “âşık” denilmektedir [Karahan, 1991: 550].

Türk dünyasının kültür varlığının önde gelen unsurlarından biri âşıklık geleneğidir. Bu gelenek Türk cumhuriyetleri ve topluluklarında ortak bir mirastır [Artun, 1996].

Bu ortak mirası en iyi bir biçimde anlamak ve yorumlayabilmek için bu gelenekle ilgili araştırmalar yapılması gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu doğrultuda âşıklık geleneği dâhilinde sözlü kültür unsurları kayda geçirilmelidir.

Urfa- Harran’ bağlı Kısas Köyünde yetişen âşıklık geleneğinin temsilcileri, buldukları bölgede Türkçenin güçlü ve edebi bir özellik gösterecek biçimde kalmasında etkin rol almışlardır. Farklı dilleri konuşan bir çevre içerisinde yer almasına rağmen Türkçeyi incelikleriyle kullanmayı başarabilme gücünü göstermiş olan Kısas, âşıklık geleneğinin temsilcileri bakımından da başarılı örneklerle doludur.

Bu başarıda Alevi-Bektaşî şairlerinin şiiri, inançlarının bir parçası olarak görmelerinin de etkisi büyüktür. Bu düşünüş biçimi inancın yanında, Türkçenin arı bir biçimde kullanılabilmesini de beraberinde getirmiştir.

XXI yy. da âşıklık geleneğinin önemli temsilcilerinden biri de Âşık Dertli Divani’dir. Bir Alevi-Bektaşî şairi olan Âşık Dertli Divani, üzerinde ciddi çalışma yapılmamış âşıklarımızdan birisidir.

Bu çalışmada Alevi-Bektaşî geleneği içerisinde yetişmiş olan Âşık Dertli Divani’nin hayatı, edebi şahsiyeti ve eserleri ile ilgili bilgiler ortaya konulmuştur.

## 2. ÂŞIK DERTLİ DİVANİ 'NİN HAYATI, EDEBİ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

### 2.1. ÂŞIK DERTLİ DİVANİ'NİN HAYATI ETRAFINDA

Âşık Dertli Divanı'nın asıl adı Veli Aykut olup 15.01.1962 yılında dünyaya gelmiştir. Dertli Divanı Urfa'ya 12 km uzaklıktaki Kısas köyünde doğmuştur. Onun doğduğu, çocukluk ve gençlik yıllarını geçirdiği bu köy, Harran ovasında, etrafı üzüm bağları ve fıstık ağaçları ile çevrili yemyeşil bir Alevi-Bektaşî, Türkmen köyüdür. Âşık Dertli Divanı Kısas'tan şiirlerinde bahsetmiştir:

İl Urfa Kısas Köyü'nden  
Yaşar gider deli gönül  
Yüce karlı dağ belinden  
Aşar gider deli gönül

Âşık Dertli Divanı, Harran'a olan sevgisini bir dördlüğünde şöyle dile getirir:

O hüznü dertli başına kurban  
Kuru soğan yavan aşına kurban  
Senin toprağına taşına kurban  
Hey canım güzelim Harran Ovası

Şu anda belde olan Kısas yaklaşık 4500-5000 civarında nüfusa sahip, okuma yazma oranı oldukça yüksek bir köydür. Kısas'ın nüfusunun büyük çoğunluğu en az lise öğrenimini tamamlamış durumdadır. Beldede kız ve erkek çocukların tamamı okula gönderilmektedir.

Babasının adı Hamdullah Aykut'tur. Kendisi gibi babası da âşıktır. Âşık Büryani mahlasını kullanır. Âşık Dertli Divanı'nın babası 1965-1974 yılları arasında köyün muhtarlığını yapmıştır. Daha sonra Hacı Bektaş dergâhından icazetli mürşit vekili olarak gelen dedelerin akabinde 1978 yılında Malatya civarında Hacım Sultan evlatlarından Ali Onbaşı'nın( Ali Ülger) ölümünden sonra o yörenin görgü cemlerini yapmak üzere babası mürşit vekili olarak görevlendirilmiştir. 1990 yılına kadar bu görevi sürdürmüştür. 7 Kasım 1990'da vefat etmiştir.

Babası cumhuriyetin ilk dönemleri olmasına rağmen ilkokulu bitirmiştir. Ayrıca Arapçayı da Türkçe kadar güzel bir şekilde okuyup yazabilmektedir. Aşığın annesinin okuryazarlığı yoktur. Fakat çeşitli sohbetler vasıtasıyla kendisini yetiştirmiştir. İki kız beşi erkek olmak üzere yedi kardeşi vardır. İlk ve ortaokul eğitimini Kısas'ta, lise eğitimini ise Şanlıurfa Ticaret Lisesi'nde tamamlar. 3 Mart 1982'de Ankara Mamak Muharebe Okulu Çavuş Talimğâh Taburu 2.Operasyon Bölüğü'ne askere alınan âşık, daha sonra İstanbul Hashal'daki 6.Piyade Muharebe Bölüğüne gönderilir. Askerlik dönüşünde babasıyla birlikte köylerde 'cem'lere katılır. Babasının ölümünden sonra ise dedelik görevini Âşık Dertli Divanı sürdürmüştür.

Ailedeki bütün bireyler saz çalıp söylemektedirler. Fakat içlerinde, kaset çalışmaları olan, şiir yazan sadece Âşık Dertli Divanı'dır. Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi İşletme Bölümü mezunudur. Dertli Divanı yaşamını Ankara'da sürdürmektedir

Âşık Dertli Divani hemen hemen tüm Avrupa ülkelerinde konserler vermiştir. Bunun dışında Alevi-Bektaşî geleneğini sürdüren serçeşmenin merkezinde yetişen biri olarak cemler yürütmek için de programlara da katılmaktadır.

## 2.2. DERTLİ DİVANİN’NİN ÂŞIKLIĞI ETRAFINDA

### SAZ –SÖZ-RÜYA-MAHLAS-BADE-ŞİİR

İlk saz çalmaya 12 yaşlarında babasının curasında başladığını belirtmektedir. Onun saz çalmaya başlamasında içinde yetiştiği Alevi-Bektaşî geleneğinin büyük etkileri görülmektedir. Bu etkiyi Dertli Divani şu sözleri daha da açık biçimde ortaya koymaktadır: “Cemlerde otururduk 12 hizmet bittiğinde dört gözle büyüklerimizin, bir de sizi dinleyelim, demesini beklerdik” [Erdem, 2006: 12-14].

Görüldüğü gibi Âşık Dertli Divani’nin içinde bulunduğu ortam âşıkların yakında takip edilebileceği bir ortamdır. Dertli Divani’nin âşık olma isteğinin böyle bir kültür ortamında temellendiğini söyleyebiliriz. Âşık Dertli Divani saz çalmaya başlamasını ve âşık olma yolundaki ilk adımlarını şöyle değerlendirir: Saz çalmayı, bir ders görerek eğitim görerek değil de, cem kültüründe pişerek yoğrulurken, büyüklerimizin ellerine parmaklarına bakarak öğrendik. Saz çalmaya başlarken Âşık Doksandaon babam Âşık Büryani gibi cemde aynı zamanda zakir olan büyüklerimizin nasıl okuduklarını göre göre biz de onlara kendimizi uyarlamaya çalışarak saz çalmaya başladık. Daha sonra birkaç satır mısra dörtlük karalamaya çalıştık. Daha sonra kendi şiirlerimizi yazmaya başladık. [Erdem, 2006: 15].

İlk deyişlerini 14-15 yaşlarında yazmıştır. Dertli Divani âşık olmaya olan isteğini şöyle anlatır: Gündüz hayalimde gece düşümde, diye bir söz vardır. Temmuz ayında yazın sıcaklığında susamış bir insanın suya olan isteği neyse benim de âşık olmaya, iyi saz çalmaya olan isteğim; suya olan hasret gibiydi. Çocukken Âşık Veysel’i, Nesimi Çimen’i, Davut Sulari’yi, Mahsuni Şerif’i, Âşık Daimi, Âşık Ali Metini gibi âşıkları Sofya radyosunda dinlediğim zaman, keşke bu âşıkların yarısı kadar, dörtte biri kadar saz çalmayı bilseydim de tek bir gözüm kör olsaydı, derdim. Gece uyuduğum zaman rüyamda saz çaldığımı görürdüm, sevinirdim. Sabahleyin kalkar bakardım ki çalamıyorum, üzülürdüm ağlardım [Erdem, 2006]. Görüldüğü gibi Dertli Divani’nin âşık olmaya olan isteği, ulaşılmak istenen bir hedef, bir tutku haline gelmiştir.

İsim yanında, ona eklenen sıfat ananesi, cemiyette hususiyetle belli bir fonksiyonu olan şahsiyetlerde “lakab” veya “mahlas” adı altında İslamiyeti kabulden sonra da renk değiştirerek bu güne kadar devam etmiştir [Elçin 1997: 43].

Dertli Divani mahlasını alırken çeşitli rüyalar görmüştür. Bunu şöyle aktarmaktadır: “Rüyamda bana Kanberi, Kudreti gibi tam hatırlayamadığım mahlaslar verildi. Büyüklerime gördüğüm bu rüyaları söylediğimde, bu iş rüya ile olmaz kendi kendini geliştireceksin, yetiştireceksin, dediler.

İlk ve orta devir halk edebiyatı devrinden gelen; alplarda, erenlerde (evliya) ferdiyetin damgasıyla karşımıza çıkan mahlas alma geleneği, şairlerin hayatında

1. Şeyh-Pir Tesiriyle
2. Üstadlar, İmamlar tarafından
3. Kendi kendine olmak üzere üç şekilde görülmektedir[Elçin 1997: 44].

Dertli Divani'nin mahlas alması belli bir gelenek dâhilinde olmuştur. Âşık, mahlas alma geleneğini şöyle anlatmaktadır:

Bir âşığa mahlas; ya yöredeki büyük bir âşıktan veya gönül bağımızın olduğu Pir Hacı Bektaş Veli evlatlarından âşıklarla, ozanlarla ilgilenen en büyük efendi dede tarafından verilir. Bana mahlasımı iki büyük efendidede verilmiştir. 1978 yılının şubat ayında Emrullah Efendi *Dertli* mahlasını verdi. 7 mayıs 1978 yılında ise Bektaş Efendi *Divani* mahlasını vermiştir. Bundan sonraki tüm eserlerinde Dertli Divani mahlasını kullanmıştır.

Âşık Dertli Divani bir şiirinde mahlas almasındaki bu durumu şöyle anlatmıştır.

Hakk'ın âşıklara cevri ü cefası  
 Âşık olan neyler dünya sefası  
 Dinle canım cananımın sevdası  
 DERTLİ'yi eyledi DİVANE gönül.

Âşık Dertli Divani bade içmemiştir. Bade içme konusundaki düşüncelerini şu şekilde açıklamaktadır:

Bade içmenin kişinin kendi iç dünyası ile ilgili olduğunu düşünmektedir. Hz. Muhammet, peygamberlik bende hatmolundu demiştir. Cebrail de nasıl Tanrı ile peygamber arasında elçilik görevini yapıyor ise kâmil insanların gerçek âşıkların, sadıkların rüyaları da bir vahiy, hakkın bir habercisi niteliğindedir. Badenin bir maddi âlemi, bir de manevi âlemi vardır. Maddi âlemi; kâinat, evren, gezegenler kısacası eşya oluşturur. Manevi âlemi ise görünmeyen bilinmeyen taraf oluşturur. Evreni sadece duyularımızın bize izin verebildiği ölçüde algılayabiliyoruz. Daha fazla duyumuz olsa dünyayı daha iyi algılayabiliriz. İşte kâmil insan dünyayı sadece beş duyu organıyla algılayan değil, çevresindeki ilahi yaratılışı her yönüyle algılamaya çalışandır. Gören insan ile görmeyen insan arasındaki fark ne ise kâmil insan ile cahil insan arasındaki fark da budur. Madde âlem ile manevi âlem arasındaki fark da buna benzemektedir. Şekip Şahadoğru der ki:

Şekip babam der ki evliya çoktur  
 Eğer göremezsen elbette yoktur

O yüzden bade içmeye ben inanmıyorum demek yanlış olur. Çünkü gören kişiye âşikâr; görmeyen kişiye ise gizlidir, sırdır, karanlıktır. 'Görmüyorum yoktur' demek insanın kendisindeki eksikliği dile getirmesidir. Bununla birlikte badeyi mucizevî bir şekilde ortaya atmak da doğru olmaz. [Erdem, 2006: 13] .

Dertli Divani rüyada bade içmediği fakat gerçek mürşitlerin elinden dolu içtiğini belirtmektedir.

### 2.3. DERTLİ DİVANİN'NİN ETKİSİNDE KALDIĞI ÂŞIKLAR

XIII. asırda Yunus Emre ve XIV-XV. asırlarda Kaygusuz Abdal, XVI. asırda Pir Sultan Abdal, Türk şiirinin en büyük şahsiyetleridir. Hem şair hem mutasavvıf olan bu şairlerin mükemmel şiirleri zamanımıza kadar orijinalitelerini kaybetmeden gelmişlerdir [Güzel, 2002: 17]. Âşık Dertli Divanı'nın etkisinde kaldığı âşıklar içinde Pir Sultan Abdal, Kaygusuz Abdal, Yunus Emre'nin büyük etkisi vardır. Âşık Dertli Divani, Yunus Emre ve Pir Sultan Abdal'dan etkilenmesini şu sebeplere bağlar. "Beni etkileyen iki insan Yunus Emre ve Pir Sultan Abdal'dır. Pir Sultan Abdal'ın tek başına da kalsa, yiğitçe mertçe doğru bildiklerinden taviz vermeden zorluklara göğüs germesi, ezilen halkın yanında olması, adeta iliklerime kadar işlemiştir. İkincisi Yunus Emre'dir. Yunus'un canlı ve cansız varlıklara karşı duymuş olduğu sevgi, ırk din dil gözetmeksizin yaklaşımı beni derinden etkilemiştir. [Erdem,2006: 17]. Dertli Divani, Yunus'a olan sevgisini çeşitli şiirlerinde işlemiştir:

Kavgaya nefrete karşı  
Yunus sevgi barış diyor  
Hem güzel Mevla'ya karış  
Olmaz böyle varış diyor

Daha önce de belirttiğimiz gibi Âşık Dertli Divani; yüzyılımızın ozanlarından Âşık Veysel'i, Âşık Nesimi Çimen'i, Âşık Davut Sulari'yi, Âşık Mahzuni Şerif'i, Âşık Daimi, Âşık Ali Metini'yi kendisine örnek almış ve onların yolunda ilerlemeye çalışmıştır.

### 3. ÂŞIK DERTLİ DİVANİNİN ŞİİRLERİNDE KAFİYE, REDİF VE KAVUŞTAK

#### 3.1. YARIM KAFİYE

Mısra sonlarındaki tek ses benzeşmesine yarım kafiye denilmektedir. Âşığımızın şiirlerinde bu tür kafiyenin örneklerine sıkça rastlanmaktadır:

Bizimle çağlayıp aktı  
Dönüp gönül evim yıktı  
Her taraktan bezi çıktı  
Ona da yazıklar olsun

#### 3.2. TAM KAFİYE

Mısra sonlarındaki iki ses benzerliğine denilmektedir. Âşık Dertli Divanı'nın şiirlerinde tam kafiye örneklerine rastlanmaktadır:

Tamu Uçmak iki cihan  
İncil, Tevrat, Zebur, Kur'an  
Bunlar hep sendedir inan  
Daha ne istersin Mevla'dan



### 3.3. ZENGİN KAFİYE

En az üç ve daha fazla ses benzerliğine dayanan kafiye çeşidi olup aşığımızın şiiirlerinin büyük bir bölümünde rastlanmaktadır:

Sözün söyle haktan **yana**  
İstersen dokunsun **bana**  
Her türlü nimeti **sana**  
Bahşetmiş ulu yaradan

### 3.4. TUNÇ KAFİYE

Bir mısranın sonundaki kelime, diğer mısraların sonundaki kelimelerin içerisinde geçerse buna tunç kafiye denir.

Tan etme kâmili olursun **gümrah**  
Sapma gayrı yola budur ulu **rah**

### 3.5. REDİF

Mısra sonlarında kafiye sonra gelen yazılışları ve anlamları aynı olan ses, kelime ve kelime gruplarına redif adı verilir.

Gerçek er meydanda özünü **haşlar**  
Yüz bin gaip eri gönlümde **kışlar**  
Düşman sever amma dost bizi **taşlar**  
Bilmezler ki Hakk'ın deste **gülüyüz**

### 3.6. KAVUŞTAK (NAKARAT)

Birinci dörtlüğün ikinci mısrasının ilk ve daha sonraki dörtlüklerde tekrardır.

Güzel Hakkın bin bir ismi bu anla  
Birisi Muhammet biri Ali'dir  
Küntü kenzullah'da var olan imla  
Birisi Muhammet biri Ali'dir

## 4. AŞIK DERTLİ DİVANI'NİN ŞİİRLERİNİN YAPISI

### 4.1. KELİME YAPISI

Âşık Dertli Divanı'nın çocukluğu köy; gençliği ve orta yaşı ise şehir muhitinde geçen bir şairimizdir. Yetiştği coğrafyanın âşığın dili üzerinde büyük bir etki sahibi olduğunu unutmamak gerekir. Kısa farklı etnik gruplar arasında kalmış bir yerleşim yeridir. Kısa'nın Kürt ve Arap yerleşimlerinin arasında Türkçeyi kullanması, üzerinde dikkatle durulması gereken bir noktadır. Kısa'nın Urfa merkezine yakın olması, konuşma dilinde kimi benzerliklerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Âşık, kendine özgü bir dil dünyası olan söyleyicidir. Bu söylemede dil, anlatımı etkili kılan niteliklidir. Bunlardan bir kaçını şöylece sıralayabiliriz:

1. Yerel kelimeler
2. Yerel deyimler
3. Yeni yaratımlara yöneliş
4. İnkilemeler
5. Pekiştirmeler
6. İmgesel kelime öbekleri
7. Atasözleri ve deyimler [Artun, 2005:151-153].

Urfa'daki konuşma dilinde kullanılan kimi çekim eklerinin (belirtme eki, şimdiki zaman eki, yönelme eki, tamlama eki) söylenişindeki farklılık Kısas'taki Türkçede de göze çarpmaktadır. “Bana” yerine “biye”; “geliyor” yerine “geliy”; “evinize” yerine “eviyze” denmesi bunun örneklerinden birkaçı olarak sıralanabilir [Sağ, 2004: 5]. Buna karşın Kısas'ın kendisine has deyimlerinin olması bir Kısas ağzından söz edilmesini gerekli kılmaktadır.

İlk bilgilerini aldığı Âşık Büryani'nin Arapça, Farsçayı hâkim düzeyde biliyor olması, Âşık Dertli Divanı'nın şiirlerinin dil yapısını da belirlemiştir. Şiirlerinde 8'li 11'li hece ölçüsünü sıkça kullanmıştır. Şiirlerine baktığımızda ayetlerin ve hadislerin de kullanıldığını görürüz.

Sırât-ı müstakim<sup>2</sup> bu menzil kardaş  
Varmayıp geri cayanda oldu  
Hakikat yoluna olmuşken sırdaş  
Nefsaniyetine uyan da oldu

Âşık Dertli Divanı'nın eserleri dil açısından incelendiğinde farklı görünümlemlerle karşılaşılır. Konuşma dili denilecek kadar yalın bir dilin kullanıldığı şiirlerin yanı sıra, tasavvufi terimlerin ve Arapça ve Farsça kökenli kelimelerin yoğun olarak bulunduğu şiirlere de rastlanır. Aşağıya aldığımız iki farklı dördlük Âşık Dertli Divanı'nın şiir dili noktasındaki farklı yaklaşımlarını örneklemesi bakımından dikkate değerdir:

Bir kerece gelmiş oldum cihana  
Bu aşkın elinden ben yana yana  
Bir Dertli Divanı diyerek bana  
Kendine bağladı güzel yâr beni...

Azmi sebat ilmi kâna  
Lal-i gevher vel dürdânâ  
Girinceğiz bu meydana  
Ahti ikrar yekta gerek

2 Sırât-ı müstakim, Peygamber yolu olarak tarif edilmiştir (Yasin, 36/4; el-Har 22/54; eş-Şurâ 42/52; ez-Zuhruf 43/43). Ayrıca (el-En'âm, 6/126, 135; Hud, 11/56); sırat-ı müstakim, Allah yolu bazan hidayet (el-En'âm, 6/87; Yunus 10/25; es-Saffât 37/118; en-Nisâ, 4/68, 175; el-Feth 48/2, 20), bazan ibadet (Meryem, 19/36; Yasin 36/61; ez-Zuhruf, 43/64; en-Nahl 16/76) ve bazan da adâlet anlamında kullanılmıştır.

Âşık Dertli Divanı'nın şiirlerinin, Pir Sultan Abdal'ın şiirlerine söyleyiş yönünden benzerlikler gösterdiğini görmekteyiz:

Şükreyle İlah'a göndermiş hâna  
Özün çek içeri kaçma yabana  
Düşmanın kurşunu kâr etmez bana  
Deldi ciğerimi dostun sözleri. (Âşık Dertli Divanı)

Şu kanlı zalimin ettiği işe  
Garip bülbül gibi zar eyler beni  
Yağmur olmuş yağar başıma taşlar  
İlle dostun bir fiskeyi yaralar beni (Pir Sultan Abdal)

Bu unsurlar dikkate alındığında âşığın şiir dilini algılamak daha da kolaylaşacaktır. Âşığın dilinde Arapça ve Farsça kelimelere rastlamaktayız. Ayrıca âşığın zengin bir tasavvufi kültür içinde yetişmesi çeşitli hadisleri ve ayetleri şiirlerinde işlemesini de beraberinde getirmiştir.

Halk ve Divan Edebiyatları, kendilerine özgü özellikleri olan iki ayrı edebiyat geleneğimize aittir. Bununla birlikte, zaman içinde etkileşme sonucunda bazı ortak özellikler ortaya çıkmıştır. Bu ortak özelliklerden birisi de halk şairlerinin divan geleneği dahilinde şiir yazma eğilimleridir [Kurnaz, 1990:45-49].

Âşık Dertli Divanı'nın Arapça ve Farsça kelimeleri kullanacak derecede kelime bilgisi olduğunu görebilmekteyiz.

Güftümü guşune mengüş eyleyegör ey ihvan  
Ağyara meyil edenin arzusu yar olamaz  
Cemalından cemal vermiş sana Hazreti Süphan  
Na Hak'taysa gözün çün gördüğün didar olamaz

Âşık tarzının ilk oluşmaya başladığı XVI. yüzyıl sonlarından beri gerek dış unsurlar, yani vezin ve şekil bakımından gerekse iç unsurlar bakımından klasik şiir tesirini daima kuvvetle göstermiştir [Köprülü, 2004: 44]. Âşık Dertli Divanı'nın şiirlerinde de bu tesiri görmek mümkündür.

Lâl-ı gevher dürr-ü mercan satarız  
09l sebepten anlayan yok bizleri  
Öyle bir dilbere bağlanmışım ki  
Mah-i tab cemali ahu gözleri.

#### 4.2. MAHALLİ SÖYLEYİŞLER

Âşığın dil dünyası, içinde bulunduğu kültür ortamında şekillenir. Aynı zamanda âşık içinde bulunduğu kültür ortamının bir yansıtıcısıdır. Âşık Dertli Divanı'nın şiirlerinde mahalli söy-

leyişlere rastlanmaktadır. Âşığın dil dünyasını göstermesi bakımından yöreye özgü bilmeceler, maniler, dualar ve beddualar önem arz etmektedir.

### Bilmeceler

Kat katıdır, kat katı budur Allah'ın hikmeti, yapıcılar yapamaz, dökmeçiler dökemez. (Soğan)  
Köpük kusan taş gördüm, gider gelmez kuş gördüm. (Ocak Taşı, Süt, Sabun, Duman)  
Küçük mezer dünyi gezer. (Postal, Ayakkabı) (Havuç) [İvgin, 2004].

### Deyimler

“Ağbatı cümlesine” (Darısı herkesin başına), “Alatam altında” (Çok korktum), “Alatamı aldı” (Fırsatımı kesti), “Bahtlı başına” (Ne mutlu ona), “Cindirilenmek” (Sinirlenmek), “Deh düşmemek” (Farkında olmam)Maniler

“Kapı kibleye bakıy  
Yüreğime mıhlar çakıy  
Çok mu eviyeze geldim  
Anay başıma kakıy”

“Hayran oldum ben siye  
Yazığı gelsin biye  
Karşıkı dağlar gibi  
Güvenmiştim ben siye” [Sağ, 2004: 5].

### Dualar ve Beddualar

Allah biriziye bing ede.  
Allah işiyi gücüyü rast getire.  
Allah mırazıyı vere.  
Ölmiyesen, elaleme örnek olasan.  
Sağ gide, ölü gelesen. [İvgin, 2004].

Âşık Dertli Divani'nin şiirlerinde yer alan mahalli söyleyişler aşağıdaki şiirlerinde örneklenmiştir.

Kimi kör kötürüm kimi beyhuda  
İçimdeki sırrı diyemem ya da  
Esaletsiz şu üç günlük dünyada  
Eski dostlar şimdi bana el gibi.

Kâmilin sohbeti dünyayı değer  
Dünyaya aldanan gafilin iş meğer  
Hakikata ermek istersen eğer  
Yık nefis kalesini âmar eyleme.

Azmi sebat ilm-i kâna  
Lal-i gevher vel dürdânâ  
Girinceğiz bu meydana  
Ahti ikrar yekta gerek.

Her can bu pınara damlayamadı  
Ben gamkeşim diyen gamlayamadı  
Nice ihvaneler anlayamadı  
Görenin olgunu körün keliyiz.  
Senin bu dünya dediğin  
İmtihan dünyası kardaş  
Mecnun'u derbeder eden  
Leyla'nın sevdası kardaş.

Teslim-i Rıza'dan doğup çün gelmişem bu bab'a  
Yummamışam desem yalan gözüm gaflet-i hab'a  
Bir taraftan bir tarafa esince bad-ı saba  
Terse harman savuranın kazancı kar olamaz.

## 5. AŞIK DERTLİ DİVANI HAKKINDA YAPILAN YAYINLAR

Âşık Dertli Divanı'nın şiirleri gazete, dergi ve kitaplarda yayınlanmıştır, hakkında çalışmalar da yapılmıştır. Âşık hakkındaki çalışmalar aşağıdaki kitap ve dergilerde yer bulmuştur:

### 5.1. AKADEMİK ÇALIŞMALAR

Atılğan Halil, Kısaslı Âşıklar .Özdal Basım Yayın, Urfa 1992

Atılğan Halil, Acet Mehmet, Haranda bir Türkmen Köyü: Kısas. KB Yayınları, Ank., 2001

Duygulu Melih, Alevi-Bektaşî Müziğinde Deyişler, İst.,1997

Kervan dergisi, Ocak 1993

Kervan dergisi, Sayı 29, Ağustos 1993

Kervan dergisi

Radikal İki, 26 kasım 2002 "Cümlemiz Bir Nesneden"

Evrensel ,16 eylül 2000

Sağ (Aydınlar) Pınar, Kısas Folkloru İçinde Dertli Divanı'nın Sanatçı Kişiliği ve Eserleri, İstanbul , 2004 (Yayımlanmamış Lisans Tezi, Danışman: Y. Doç. Dr. Gökten AY)

ERDEM, Cem.(2006) Âşık Dertli Divanı'nın Hayatı, Sanatı ve Edebi Kişiliği, Ankara, (Yayımlanmamış Lisans Tezi, Danışman: Doç. Dr. Ali Yakıcı)

## 5.2. KASETLER

Âşık Dertli Divanı bugüne kadar dört kaset çıkarmıştır. Bunlar:

Divane Gönül, 1989

Diktiğimiz Fidanlar, 1992

Duaz-ı İmam, 1995

Serçeşme , 2000

## 6. ŞİİRLERİNDEN ÖRNEKLER

### Duaz-ı İmam

Eğer bizden sual sormak istersen  
Muhammed-Ali'ye bağlı özümüz.  
Hidayet nurunu görmek istersen  
Hasan Mücteba'ya bağlı özümüz

Neler etti Şimir Mervan-ı lain  
Ehli beyt'e zulüm eyledi hain  
Kerbela'da şehit oldu Hüseyin  
İmam-ı Zeynel'e bağla özümüz

Ol Yezit değil mi müşrik-i münkir  
Biz daim eyleriz Mevla'ya zikir  
Çok cefalar çekti Muhammet Bakır  
Cafer-i Sadık'a bağlı özümüz

Münafıktır Ehli Beyt'e zulmeden  
Set hezaren lanet okuruz dilden  
İnanıp sevmişiz can-ı gönülünden  
Musa-yı Kazım'a bağlı özümüz

Dayanmaz dü âlem bu tür cefaya  
Şikâyet eyledik bar-i Hûda'ya  
İmamlık intikal etti Rıza'ya  
Şah Taki Naki'ye bağlı özümüz

Hasan'ül Askeri Hakka yar oldu  
İmamlık Muhammed Mehdi'de kaldı  
Sonra Hacı Bektaş Pir Veli geldi  
Pir Balım Sultan'a bağlı özümüz

Kalender Çelebi, Şah Kızıl Deli  
Sıtk ile severiz demişiz belğ  
Cihanın Ahiri hem de evveli  
Evladı Hünkâr'a bağlı özümüz

Der Dertli Divanı sözün tamamı  
Kalmadı, gönlümün zerrece gamı  
Bu devri zamanın kutbü imamı  
Seyyit Feyzullah'a bağlı özümüz

### OLAMAZ

Güftumu güşüne mengüş eyleyegör ey ihvan  
Ağ yare meyil edenin arzusu yar olamaz  
Cemalinden cemal vermiş sana Hazreti Süphan  
Na Hak'taysa gözün çün gördüğün didar olamaz

Fazlullah'tan dersin alan özünü تنها kıldı  
Âşık-ı Sadık olanlar tevhid-i Hakk'a daldı  
Bir dilbere meyleyledim aklımı baştan aldı  
Sert esen bin bir bad ile Mansur-u dar olamaz

Teslim-i Rıza'dan doğup çün gelmişem bu baba  
Yummamışam desem yalan gözüm gaflet-i haba  
Bir taraftan bir tarafa esince bad-ı saba  
Terse harman savuranın kazancı kar olamaz

Nar-ü bad-ü ab-ı Hakten Âdem'de tek mil vücut  
Gel beri Dertli Divani Âdem'e eyle sücut  
Cihanda her ne var ise bil ki Âdem'de mevcut  
Âdem'de mevcut olmayan cihanda var olamaz

### İLAHİ

Gece gündüz durmaksızın  
Yoluna revamız senin.  
Her yerde hazır nazırsın  
Sensin mabudu cümlelerin

Muhammed-Ali Nurundur  
Bektaş-ı Veli Sırrındır  
Bu senin gizli varındır  
Gördük didarı cemalin

Ezel ebed sensin Gaffar  
Ben bir mücrim-i günahkar  
Medet mürvet senden ey yar  
Bağışla suçumu benim

Dertli Divani'ye himmet  
N'ola dilber kıl hidayet  
Bakidir nuru vilayet  
Şahidi Kur'an-ül mubin

### BİRİSİ MUHAMMET BİRİSİ ALİ'DİR

Güzel Hakkın bin bir ismi bu anla  
Birisi Muhammet biri Ali'dir,  
Küntü kenzullah'da var olan imla  
Birisi Muhammet biri Ali'dir

Çün lahma ke lahmi buyurdu Ahmet  
Neslim bakidir ta ruzu kıyamet  
Sahibi mürüvvet şefiî ümmet  
Birisi Muhammet biri Ali'dir

Dertli Divani'nin hem penahgahı  
Hemi secdegahı. hem kiblegahı.  
Dü cihan mülkünün hem padişahı  
Birisi Muhammet biri Ali'dir

### 7. SONUÇ

Urfa'da doğup büyüyen asıl adı Veli Aykut olan Dertli Divani, Bektaşî tarikâtı içerisinde küçük yaşlarda âşıklık geleneğine ilgi duymuş günümüz âşıklarından biridir.

Âşık Dertli Divani, sazı ve sözüyle âşıklık geleneğinin adap ve erkânına sahip bir âşıktır.

Âşıklığa başlamasında; babasının âşıklık geleneğinin bir temsilcisi olması yanında Alevî-Bektaşî deyişlerini dinlemesinin ve cemlere katılmasının da etkisi olmuştur. Bunun yanın-

da Yunus Emre, Pir Sultan Abdal ve Kaygusuz Abdal gibi geleneğin temsilcilerinin şiirlerini okuması, Âşık Veysel, Nesimi Çimen'i, Davut Sulari'yi, Âşık Mahzunî Şerif gibi çağdaş âşıklardan etkilenmesi ve Kısas gibi âşıklık geleneğinin yaşadığı bir çevrede bulunmuş olması bu gelenek içerisinde yer almasında önemli rol oynamıştır.

Âşığın mahlasını alması bir gelenek dâhilinde olmuştur. Âşığa, 'Dertli Divanı' mahlâsı bağlı olduğu Pir Hacı Bektaş-ı Veli dergahı evlatlarından âşıklarla, ozanlarla ilgilenen en büyük efendi dedeler tarafından verilir. Âşığa; Emrullah Efendi tarafından "Dertli", Bektaş Efendi tarafından "Divanı" verilmiştir. Bundan sonraki tüm eserlerinde "Dertli Divanı" mahlasını kullanmıştır.

Saz çalabilen âşık, şiirlerini genellikle önce yazıp sonra saz eşliğinde okumakta, bunun yanında irticalen de şiir söyleyebilmektedir.

Âşık Dertli Divanı, şiirlerinin halka ulaştırılmasında sözlü ortamın yanı sıra yazılı ve elektronik kültür ortamlarından da yararlanmış; halka açık birçok konser vermiş, birkaç kaset çıkartmıştır.

Âşık, şiirlerini genellikle koşma tarzında yazmış ve daha çok 8'li ve 11'li hece ölçüsünü kullanmıştır. Divan edebiyatından etkilenerek yazdığı şiirlerinde ise 16'lı şekilleri kullanmıştır

Doğal ve akıcı bir üslûba sahip olan âşık, duygu ve düşüncelerini, hayallerini anlatırken şiirlerinde âşıklık geleneğinin kelime kadrosunun yanında yerel söyleyişleri tasavvufi unsurları ( ayetler, hadisler vb. ) da kullanmış, kendine has üslûbuyla geleneksel anlatım şekillerinden ve anlatım kalıplarından yararlanmıştır.

## KAYNAKLAR

- ARTUN, Erman, (1996) Günümüzde Adana Âşıklık Geleneği (1966-1996) ve Âşık Feymanî, Adana, Adana Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yayınları.
- ARTUN, Erman (2001) Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı, Ankara, Akçağ Yayınları
- ARTUN, Erman, (2005) Âşıklık geleneği ve Âşık Edebiyatı, İstanbul
- CUMHUR, Müjgan, (1968) Başakların Sesi, Ankara, s.351 Poyraz Reklam Yay
- ÇOBANOĞLU, Özkul. (2000). Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü, Ankara, Akçağ Yayınları.
- DİZDAROĞLU, Hikmet. (1994). Halk Şiirinde Türler, Halk Ozanlarının Sesi, S:4, Ankara, Hakad Yay.
- ERDEM, Cem.(2006) Âşık Dertli Divanı'nın Hayatı, Sanatı ve Edebi Kişiliği, Ankara, (Yayımlanmamış Lisans Tezi, Danışman: Doç. Dr. Ali Yakıcı)
- ELÇİN, Şükrü. (1997) Halk Edebiyatı Araştırmaları I, Ankara, Akçağ Yay.



- GÜNAY, Umay. (1989) Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi, Ankara, Akçağ Yay.
- GÜNAY, Umay; (1996). Âşık Tarzı Edebiyat Hakkında Düşünceler, Mehmet Kaplan İçin, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları
- GÜZEL, Abdurrahman. (2002) Hacı Bektaş-ı Veli ve Makalat, Ankara, Akçağ,
- İVGİN, Hayrettin; (2004). Kısas Köyünde Bazı Halk Kültürü Değerleri, <http://turkoloji.cu.edu.tr/HALK%20EDEBIYATI/19.php> 20.04.2010
- KARAHAN, Abdülkadir, (1991). “Âşık Edebiyatı”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C.3, İstanbul.
- KOCATÜRK, Vasfi Mahir. (1968) Tekke Şiiri Antolojisi,. Ankara, s.361 Edebiyat Yay.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuat; 1989, Edebiyat Araştırmaları I, Ankara. Akçağ yay.
- KURNAZ, Cemal; (2003) Türküden Gazele, Ankara, Bizim Büro Yayınları.
- KURNAZ, Cemal; (1990) Halk ve Divan Şiirinin Müşterekleri Üzerine Denemeler, Ankara, s.45-49
- KÖPRÜLÜ, Fuad. ( 2004) Saz Şairleri I-IV, Ankara, Akçağ Yayınları
- OĞUZ, M. Öcal. (2007). “Âşık Şiiri (XVI-XX. Yüzyıl) Ozan-Baksı’dan Âşık’a Dönüşüm”. Türk Edebiyatı Tarihi, C 2.. İstanbul, KTB Yay
- SAĞ (Aydınlar) Pınar, (2004) Kısas Folkloru İçinde Dertli Divanı’nin Sanatçı Kişiliği ve Eserleri, (Yayımlanmamış Lisans Tezi, İstanbul, Danışman: Y. Doç. Dr. Gökten AY)
- SAKAOĞLU, Saim. (1989). “Türk Saz Şiiri”. Türk Dili Türk Şiiri Özel Sayısı III (Halk Şiiri). C. LVII. Sayı: 445-450/ Ocak- Haziran. TDK Yay. Ankara.
- YARDIMCI, Mehmet; (2008) Edebiyat Tarihi Çerçevesinde Âşık Edebiyatı Araştırmaları, Ank., s.289-304 ak) (Sağ, 2004: 6)



Seyredelim Horasan'ın ilini  
Gördüm iki turna güzel turnalar  
Tavaf ettim imamların yerini  
Gördüm iki turna güzel turnalar

Muhammed bizimdir Ali bizimdir  
Erkânı bizimir yolu bizimdir  
Değmesin yâd avcı teli bizimdir  
Gördüm iki turna güzel turnalar

Muhammed Ali'den parıldar damlar  
Elinde oğar ol şems ilekamer  
Yaylağı Yıldız'dır gözleri Kemer  
Gördüm iki turna güzel turnalar

Şu geen avcıdan hazerim deyü  
Ezel ki ikrarı bozarım deyü  
Çığırşır Tebriz'de öterim deyü  
Gördüm iki turna güzel turnalar

Pir Sultan Abdal'ım kendi halinde  
Kalmadılar evliyanın yolunda  
Kalkıştıda gitti Ali gölünde  
Gördüm iki turna güzel turnalar

PİR SULTAN ABDAL



## DİYARBAKIRLI BİR HALK ŞAİRİ: DOST MERYEM ve ŞİİRLERİNDEN ÖRNEKLER

Bülent AKIN<sup>1</sup>

---

### ÖZET

Bu makalede Diyarbakır yöresi halk şairlerinden Dost Meryem'in hayatı, edebi kişiliği ve şiirlerinden örneklerle yer verilmiştir. Şairin hayatı ve şiirleriyle ilgili derlemeler, kendisiyle birebir görüşülerek yapılmıştır. Ayrıca yörede bulunan az sayıdaki Türkmen Alevi köylerinde âşıklık ve halk şairliği geleneğinin sürdürüldüğü tespit edilip geleneğin durumuna kısaca değinilmiştir.

Dost Meryem, babasından ve yetiştiği Alevi-Bektaşî geleneğinden etkilenerek yazmaya başladığı şiirlerinde özellikle içerik olarak hem âşıklık geleneğinin hem de çağımız halk şiirinin özelliklerini yansıtmıştır. Çalışmada şairin sanatı, bu iki durum göz önünde bulundurularak değerlendirilmiş ve şiirleriyle ilgili tespitlerde bulunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Dost Meryem, Diyarbakır yöresi âşıkları, Halk şairi, Alevi-Bektaşî şiiri.

### A MINSTRAL FORM DİYARBAKIR: BELOVED (DOST) MERYEM AND SAMPLES FROM HER POETRY

### ABSTRACT

This article includes one of the living poets of Diyarbakır, Dost Meryem's life, her literal personality and samples of her poems. The information about her life and compilations of her poems were obtained in the meeting with the poet. In addition to this, her ongoing relationship with the limited number of Turkmen Alawi people was confirmed. The poet is maintaining devotion and minstrel customs in these Turkmen Alawi villages and these features of her are briefly mentioned in the article.

In the process of writing poems, Dost Meryem was impressed by her father and the Alawi Bektashi custom and she reflects devotion custom and the features of modern folk poetry in her poems. In this study, these two important cases were taken into consideration and the poet's art and her poems were analysed in the light of these cases.

**Key Words:** Dost Meryem, Minstrels of Diyarbakır Region, Minstrel, Alawi-Bektashi Poem.

---

<sup>1</sup> Siirt Üniversitesi Öğretim Üyesi

## GİRİŞ

Bugüne kadar Diyarbakır ili ve çevresi ile ilgili yapılmış olan çalışmalarda yörede yetişen Türkmen Alevi âşıklar ve halk şairleriyle ilgili kayda değer bir bilgiye rastlanamamaktadır. Nitekim bu âşık ve halk şairlerini kapsayan, yöre âşıklarından “Âşık Mah Turna’nın Hayatı, Edebi Kişiliği ve Şiirleri”<sup>2</sup> adlı bir yüksek lisans tezi dışında bilimsel nitelikte hususi bir çalışma da yoktur. Makale, bu anlamda oluşan eksikliği gidermek amacıyla yörede yetişen halk şairlerinden Dost Meryem’i ve onun edebi kişiliğini konu edinmektedir. Bu çerçevede, şairin konularına ve ölçülerine göre tasnif ettiğimiz 350 şiirinin içerisinden seçtiğimiz 60 şiirinden yola çıkılarak edebi kişiliği hakkında tespitlerde bulunulmaya çalışılacaktır.

Bu vesileyle makale, aynı zamanda yörede yaşayan Türkmen Alevilerince âşıklık ve halk şairliği geleneğinin geçmişten günümüze sürdürüldüğüne işaret etmektedir.

### 1. HAYATI

Dost Meryem, 1954 yılında Diyarbakır’a bağlı Bismil ilçesinin Seyithasan<sup>3</sup> (bugünkü adıyla Bakacak) köyünde dünyaya gelmiştir. Asıl adı, Meryem Özdemir’dir. Ailenin ikinci çocuğu olan Meryem, 11 yaşına kadar ailesiyle beraber Seyithasan köyünde ikamet etmiş ve ilkokulu da burada bitirmiştir. 1968 yılında ailesiyle yine Bismil’e bağlı olan Darlı<sup>4</sup> (bugünkü adıyla Ulutürk) köyüne göç etmişlerdir. Dost Meryem, henüz 13 yaşındayken Darlı köyünden Cemal ile nişanlanmış iki yıl nişanlı kaldıktan sonra evlenmiştir. 17 yaşında ilk çocuğunu dünyaya getirmiştir.

Meryem’in babası, yörenin bilinen en eski saz şairlerinden Âşık Niyazi Demir’dir. Âşık Niyazi, çocukluğundan itibaren Alevi-Bektaş inancı içerisinde büyümüş, kulağı usta malı deyişlere ve nefeslere delik, aynı zamanda Anadolu’nun tüm yörelerinde yaygın halk hikâyelerini sazıyla sözüyle anlatabilecek derecede bilen bir saz şairidir.

Annesi, yine Seyithasan köylü Ali Kızı Gülizar’dır. Şairin anne tarafında saz çalıp deyiş söyleyen ya da âşıklık geleneğine mensup kimse yoktur. Fakat Dedesi Ali, Arapça bilen, bilgili, birikimli ve herkesçe sevilip sayılan bir âlimdir.

Âşık Niyazi, köye gelen âşıkları, ozanları evinde konuk eden, muhabbet meclislerinde ve cem toplantılarında çok sık bulunan bir âşıktır. Darlı köyüne gelen Davut Sulari, Âşık Seyyahi, Ali Kızıltuğ gibi birçok âşığı evinde misafir etmiştir. 1968 yılında Bismil’in Türkmenhacı<sup>5</sup> köyünden görme engelli saz şairi Âşık Mah Turna, 15 gün kadar Âşık Niyazi’nin evinde misafir olmuş ve ondan hece ölçüsünü öğrenmiştir. Alevi-Bektaş inancının yoğun bir şekilde yaşandığı âşık meclislerinde, cem toplantılarında, sohbet ortamlarında yetişen, henüz ço-

2 Bülent Akın, “Âşık Mah Turna’nın Hayatı, Edebi Kişiliği ve Şiirleri” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009, Diyarbakır.

3 Bakacak (Seyithasan) Köyü. Diyarbakır’a 60 km, Bismil’e 6 km uzaklıkta bulunan bir Türkmen Alevi köyü. 1926 yılında yapılan idari bölünmede şark nahiyesinin merkezi olmuş Bismil buraya bağlanmıştır. 1927’de ise Bismil nahiyeye olmuştur.

4 Ulutürk (Darlı) Köyü. Diyarbakır’a 56, km Bismil’e 2 km uzaklıkta bulunan Türkmen Alevi köyü.

5 Türkmenhacı köyü. Diyarbakır’a 58, km Bismil’e 6 km uzaklıkta bulunan Türkmen Alevi köyü. Yöredeki diğer Türkmen köyler içerisinde hane ve nüfus bakımından en büyük olanıdır.

cukluk yıllarında babasının ve diğer âşıkların sazlarına, sözlerine yüreğini ve belleğini açan Meryem'in âşıklığa ve şiire ilgisi o yıllardan itibaren başlamıştır.

Çocukluk yıllarından itibaren Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Şah Hatayî, Karacaoğlan, Âşık Veysel gibi büyük ustaların şiirlerini okuyup ezberleyen, radyo başında âşıkların program satatlerini bekleyen Meryem, âşıklık geleneğinde olduğu gibi usta çırak ilişkisi içerisinde bir eğitim olarak yetişmemiştir. Fakat okuduğu kitaplar, dinlediği âşıklar, yetiştiği ortam (Alevi-Bektaşî cemleri ve sohbetleri) ve en önemlisi babası onun feyiz kaynağı olmuştur.

Dost Meryem, şair olmasında babasının çok önemli bir rolü olduğunu şöyle dile getirir: *“Babam bir arkadaş gibi beni karşısına alır, benimle Alevi-Bektaşî inancı, saz şairleri ve onların eserleri hakkında bir yetişkinle konuşmuş gibi sohbet ederdi. Kimi zaman söylediği bir deyişi yarıda bırakıp ya tamamlamamı ya da deyişte anlatılmak istenen düşüncenin ne olduğunu söylememi isterdi. Sırf benim de konuşmam için bir sohbet açar: “Gel kızım bu kilimi beraber dokuyalım.” derdi.”*

Öğretmen olan eşinin 1970 yılında Antalya'nın Serik ilçesinin Dorumlar köyüne tayinin çıkmasıyla beraber buraya yerleşmişlerdir. Burada kaldığı süre boyunca babasıyla mektuplaşarak teselli olan Meryem bu süreci şöyle anlatmaktadır: *“Babamın gönderdiği mektupları Antalya'da bulunan köylülerimiz getirirler ve mektubu bana vermeden evvel benden “muştuluk”<sup>6</sup> isterlerdi. Bende onlara bir hediye verir mektubu alırdım. Babamın her mektubunda mutlaka bit şiirde olurdu. Sonraki mektup gelinceye kadar ben öncekini tekrar tekrar okurdum. Mektubun hazı bambaşkaydı. Şimdiki telefon, internet gibi haberleşme cihazlarından çok daha kalıcı ve mutluluk vericiydi. Babamın bir bayram yolladığı kartın arkasına yazdığı dörtlüğünü hiç unutmam:*

*Yavru ceylan anasıyla yan yana  
Dalım gülüm yavrum benziyor sana  
Bilmem neden ürkek ürkek bakışı  
Ok olur yürekte dokunur bana”*

Babasının yoğun ısrarı üzerine dört yıl kaldıkları Dorumlar köyünden tayin isteyerek 1974 yılında Diyarbakır'ın merkez köylerinden Bahçecik'e, oradan da 1976'da Çınar'ın Şükürlü köyüne gelmişlerdir. Dost Meryem ailesiyle birlikte 1978'e kadar burada kalmış aynı yıl Bismil'e, 1986 yılında da Diyarbakır merkeze taşınmıştır. 1999 yılında Almanya'ya giderek burada iki ay kaldıktan sonra tekrar Diyarbakır'a dönmüştür. 2003 yılında ailesiyle beraber halen ikamet etmekte olduğu Mersin'e yerleşmişlerdir. Dost Meryem, halen hayatta olup Mersin'de ikamet etmektedir.

## 2. GÖRDÜĞÜ RÜYA ve ŞİİR YAZMAYA BAŞLAMASI

Dost Meryem'in ilk şiir yazma girişimi 30 yaşlarındayken olmuştur. Fakat bu şiirleri hiç kimseye göstermeden yırtıp atmıştır. Bunun ardından uzunca bir süre hiç şiir yazma girişiminde bulunmamıştır.

<sup>6</sup> Müjdelik (muştuluk). Anadolu'nun birçok yöresinde sevindirici-hayırlı haber getiren kişilere verilen hediyenin geleneksel adı. Diyarbakır yöresi Türkmen Alevileri arasında bir halk geleneği olarak günümüze kadar süre gelmiştir.

Meryem'in 40 yaşlarındayken gördüğü bir rüya onun için dönüm noktası olmuştur: Şair, bir gün rüyasında uçsuz bucaksız bir sahrada dolaştığını görür. Sahrada yüzü görünmeyen insanlar ve üzerine oturulabilecek bir taşın dışında hiçbir şey yoktur. Uzun boylu, siyah elbiseli bir kişi yanına gelerek ona taşın üstüne oturmasını söyler. O kişi de yarım metre kadar mesafede tam karşısına oturur ve parmağından bir yüzük çıkararak ona verir. Yüzüğü parmağına taktan Meryem, yüzüğün üzerinde fındık büyüklüğünde bir kaşı olduğunu görür. Yüzüğün kaşı dehşet uyandırıcı bir biçimde rengârenk ışıldamaktadır. Bu yüzüğün çok yüksek bir maddi değerinin olduğunu düşünüp geri verir. Bunun üzerine yüzüğü veren kişi: "Benden ne istersen sana onu vereyim." der. Meryem de kendisine maneviyat vermesini ister. Meryem'in bu isteğini kabul eden söz konusu kişi: "Şimdi bizim gitmemiz lazım." der. Meryem ona tekrar ne zaman geleceklerini sorar. O da: "Biz yüz yılda bir geliriz."cevabını verir. Bu cevabın üzerine şok olan Meryem başka bir şey soramaz ve kafasını çevirip baktığında uçsuz bucaksız bir masa, masanın üzerinde de ne olduğunu anlayamadığı bir şeyler görür. Oradaki insanların yarısı masanın sağından diğer yarısı da solundan geçmek suretiyle masanın üstündeki nesnelere alıp ellerini ağızlarına götürerek sırayla yürürler. Meryem, bu insanların hiç birinin yüzünü göremez. Bir an masadaki nesnenin ne olduğunu merak eder ve bir parça alıp ağzına götürürken helva olduğunu anlar. O sırada gökyüzü baştanbaşa ikiye yarılr ve oradaki insanların tamamı buradan geçerek gözden kaybolurlar. Meryem, gördüğü bu rüyayı dizelerinde şöyle dile getirmiştir:

*Çoktan değil zerresinden tatmışım  
Derya olup ummanlarda batmışım  
Ben payımı erenlerden almışım  
Namertlere el açmaya ne gerek*

Bu rüyadan hemen sonra Almanya'ya giden Dost Meryem, burada son mısrasını aşağıda verdiğimiz "yillar saydırdı" redifli ilk şiirini yazmıştır:

*Dost Meryem'i böyle yaktı kavurdu  
Verdi rüzgârına terse savurdu  
Dosttan akrabadan yardan ayırdı  
Attı gurbet ele yillar saydırdı*

Bu şiirinin ardından 45 yaşına kadar söylediği şiirlerin hiç birini düzenli olarak not almamıştır. Dolayısıyla elimizde son dördlüğünü yukarıda verdiğimiz şiiri haricinde bu yıllara ait hiçbir şiiri yoktur. Bu beş yıllık süre zarfında çocuklarının tahsilini tamamlaması için eşiyile beraber çalışıp çabalamış ve bilhassa kız çocuklarının üniversite okuması için zamanının çoğunu onlara ayırmıştır. 45 yaşından sonra söylediği bütün şiirlerini düzenli bir biçimde yazarak kaybolmamasını sağlamıştır. 1999 yılında üç aylığına turist olarak gittiği Almanya'da gurbet konulu ilk şiirini kaleme almıştır. Almanya'da kaldığı sırada bir gün doktora giden şair, doktorun Almanca konuşması üzerine söylediklerinden hiçbir şey anlamaz ve bu duruma içlenerek ilk dizelerini okur:

*Gurbet elde sorma bana kimliğim  
Dilin bilmem sana nasıl anlatam  
Merhaba mı dersin bense anlamam  
Derdim bilmem sana nasıl anlatam*

.....  
*Dağlarında yalnız kalmış ceylanın  
Sürüsünü kurt götürmüş çobanın  
Yer altından geçer senin u-banın  
Yolun bilmem sana nasıl anlatam*

*Meryem garip yolda kaldım yorgunum  
Kadir bilmez insanlara dargınım  
Yalan dolan bilmeyene vurgunum  
Lisan bilmem halim nasıl anlatam*

### **3. EDEBİ KİŞİLİĞİ ve ŞİİRLERİ**

Dost Meryem'in şiir yazmaya başlamasında saz şairi olan babasının ve gördüğü rüyanın önemli etkisi vardır. Babası Âşık Niyazi, onu şiire ve âşıklığa teşvik etmiş, ona çocukluk yıllarından itibaren elverişli bir ortam sağlamış; 45 yaşında gördüğü rüya ise bu konuda kendine olan güvenini pekiştirmiştir. Saz çalmayı bilmeyen Meryem, şiirlerini yazarak ya da okuyarak değil tıpkı âşıklar gibi doğaçlama bir ezgi ile söyleyerek dile getirmiştir. Ayrıca şair, kendisiyle yaptığımız görüşmelerde her fırsatta en kısa zamanda bir kursa giderek saz çalmayı öğrenmeyi düşündüğünü ifade etmektedir.

Dost Meryem'in şiirleri, şekil ve içerik bakımından büyük çoğunlukla âşık tarzı şiirin özelliklerini taşımaktadır. Biz bu makalede şaire ait şiirleri, dış yapı (şekil) ve iç yapı (içerik) olmak üzere iki ana başlık adı altında yine kendi şiirlerinden örnek dizeleri alarak incelemeye çalışacağız.

#### **3.1. ŞİİRLERİNİN DIŞ YAPISI**

Bu başlık altında Dost Meryem'in şiirlerinde; uyak, ölçü, dil ve söyleyiş özelliklerini incelemeye çalışacağız.

Şiirlerini hece ölçüsüyle yazan Dost Meryem, çoğu halk şairimiz de olduğu gibi en çok (4+4) 8 ve (6+5 ya da 4+4+3) 11'li kalıpları tercih etmiştir. Bilhassa 11'li hece ölçüsüyle yazdığı şiirlerinde aynı mısra içerisinde zaman zaman farklı duraklar kullandığını görürüz.

*Fidan ektim / serpilerek / büyüdü  
Isındı havalar / sular yürüdü  
Filiz verdi / çekirdekler / çürüdü  
Tohumu toprağa / kardeş eyledim*

Halk şairleri, eski dönemlerden beri hafif bir ses benzerliğini uyak için yeterli saymışlardır. Bunun en büyük sebeplerinden birisi de halk şairlerinin çoğunluğunun şairlerini bir ön hazırlık olmaksızın doğaçlama (irticalen) söylemeleridir (Aslan, 2008: 103).

Dost Meryem'in hemen her aşıkta olduğu gibi şairlerinde en fazla tek ses benzeşmesine dayalı yarım uyağı kullandığını görürüz. Her ne kadar saz şairi olmasa da şairlerini onlar gibi bir ezgi eşliğinde, doğaçlama söylemesi bu durumun en önemli nedenleri arasında sayılabilir. Meryem'in şairlerinde tam uyak, zengin uyak ve aşağıda kendisine ait bir dörtlülle örneklen-dirdiğimiz, tunç uyağa da sıkça rastlarız.

*Dilde yara dilde yara  
Tabip merhemini ara  
Bu yarayı yâr açmıştır  
Kapanmıyor dilde yara*

Saz şairlerinin “tecnis” diye adlandırdıkları cinas, Meryem'in şairlerinde çok fazla rastlamadığımız bir uyak türüdür.

*Ömrüm biter kâr sayarım  
Yaşadığım varsayarım  
Candan dostu yâr sayarım  
Süzülürüm candan cana*

Şairlerinde oldukça sade ve anlaşılır bir dil kullanan Dost Meryem, sanat kaygısından ziyade anlam derinliği ve zenginliğini ön plana çıkarmaya çalışmıştır. Özlü, ağdasız ve anlam bütünlüğüne dayalı bir söyleyişi olan şair, aynı zamanda yöresel deyimlere ve söyleyiş biçimlerine de yer vermiştir. Ninesi için yazdığı bir şiirinde kendi köyüne ait dil ve kültür özelliklerini açıkça görmemiz mümkündür:

.....

*Kofu<sup>7</sup> giyer puşisini<sup>8</sup> bağladı  
Giderdi bériye<sup>9</sup> koyun sağardı  
Bahar yağmuru üzerine yağardı  
Ebe derdim anneannemdi o benim*

7 Kofi (kofu). Güneydoğu Anadolu'nun birçok yöresinde kadınların başlarına bir fes koyup üzerini puşi ile sardktan sonra birkaç renkten oluşan kefiyelerle sardıkları kadınlara has başlık.

8 Puşi. **Puşi** kelimesi, **örtü** anlamında olup Farsçadan Türkçeye geçmiştir. Günümüzde anlam daralmasıyla başa bağlanan veya sarılan bez anlamında kullanılmaktadır. Diyarbakır'da üretilen **ipek kumaşa Puşi**, üreticilerine Puşiciler denilmiştir (Taşgın, 2003: 66).

9 Béri. Meralarda otlanan koyunların sağılması için köylü kadınların meralara gitmesi. Sözcük Anadolu'nun çeşitli yörelerinde yaşayan Türkmenlerce yaygın bir kullanıma sahiptir.



Yığılı harmanı cezi<sup>10</sup> elerdi  
 Eğirir yünleri çuval örerdi  
 Ayağıyla beşiğini bellerdi  
 Ebe<sup>11</sup> derdim anneannemdi o benim

.....  
 Sıralı kazanlar bulgur kaynardı  
 Koskoca külekler dolu ayrandı  
 Meryem dahil bir köy ona hayrandı  
 Ebe derdim anneannemdi o benim

Şairin dil ve söyleyişinde yüzyıllar ötesinden gelen âşıklık geleneği ve Alevi-Bektaşî şiirinin yanı sıra son 40-50 yıl içerisinde yaygınlaşan; öncülüğünü daha ziyade Alevi-Bektaşî saz şairlerinin yaptığı yarı kentleşmiş halk şiiri anlayışının etkisi görülmektedir. 1950 yılından itibaren şehirlere doğru hızlanan göçler, Alevi-Bektaşî saz şairlerini de içerisine almıştır. Gerek köyle şehir arasındaki geçiş evresini gerekse şehirlerde karşılaştıkları olumsuzluklar çoğunlukta olmak üzere çeşitli durumları dile getiren halk şairlerinin (Taşğın, ...) şiirleri içerik bakımından farklılıklar göstermeye başladığı gibi dil ve söyleyişte de yeni bir boyut kazanmıştır. Bu durumu Dost Meryem'in şiirlerinde de görmemiz mümkündür. Nitekim şair, son bir yıl içerisinde 20 civarında serbest vezin ile şiir denerken aynı zamanda da saz şairliği geleneğini devam ettirebilmek adına bağlama kursuna gitmeye karar vermiştir.

### 3.2. ŞİİRLERİNİN İÇYAPISI

Halk şiirinde iç yapı bilgileri şiirin konusu, bazı türlerde de ezigisidir (Aslan, 2008: 107).

Halk şiirinin konu bakımından asıl kaynağının halk olması halk şairlerinin şiirlerinde müşterek konuları işlemelerini kaçınılmaz kılmıştır. Diğer halk şairlerinde olduğu gibi Dost Meryem de şiirlerinde genellikle aşk, sevgi, gurbet, doğa, yakınma, din, ölüm ve toplumsal konulara yer vermiştir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi saz çalmayı bilmeyen şair, âşıklık geleneğinde olduğu gibi şiirlerinin tamamını kendi belirlediği ezgilerle irticalen söylemiştir. Âşıklık geleneğinin bu etkisinin yanı sıra âşık bir babanın kızı olması ve Alevi-Bektaşî geleneğinin içerisinde doğup büyümesi şiirlerinin iç yapısının da âşık tarzında olmasına önemli ölçüde etki etmiştir.

Bilhassa 20. Yüzyıla kadar daha ziyade geleneksel Alevi-Bektaşî inancını konu edinen Alevi halk şairleri ve âşıklar, artık modern dünyaya ayak uydurma adına geleneksel yapının dışında bulunan toplumsal konulara daha fazla yer vermeye başlamışlardır. Dost Meryem'in şiirlerinde de son 40-50 yılın diğer Alevi Bektaşî halk şairlerinde olduğu gibi geleneksel yapının dışında daha ziyade sosyal konuları içeren şiir örneklerine sık sık rastlamamız mümkündür.

10 Cez. Yöredeki Türkmen Alevilerince Buğdayın biçildikten ve harmanlandıktan sonra harman yerine yığılmasına verilen ad.

11 Ebe. Sözcük, Anadolu'nun birçok yöresinde nine, büyük anne anlamında kullanılmaktadır.

### 3.2.1. Aşk ve Sevgi Konulu Şiirler

Sayıları diğerlerine oranla daha fazla olan aşk ve sevgi konulu şiirlerinde mecaz aşkın yanı sıra tüm evreni içerisine alan insan merkezli kutsal bir sevgi anlayışını bulmamız mümkündür.

*Ne sorarsın gafil bana dinimi  
Benim dinim yoktur sevgiden öte  
Çıkmaza salarsın deli gönlümü  
Hangi yol gidermiş sevgiden öte*

... ..

*Yakın yollarımı eyleme irak  
İnsanoğlusun sen gel kini bırak  
Gönül bir Kâbe'dir eylersen durak  
Hangi Kâbe kutsal sevgiden öte*

Mecaz aşkı işlediği şiirlerinde Leyla ile Mecnun, Kerem ile Aslı, Ferhat ile Şirin gibi halk hikâyesi kahramanlarına telmihte bulunan şair, hemen tüm halk şairlerinde olduğu gibi sevgiliyi ela gözlü, hilal kaşlı, ceylan bakışlı, sırma saçlı, servi boylu olarak tasvir etmiştir.

*Aldım kokusunu gonca güllerde  
Mecnun gibi Leyla gezdim çöllerde  
Başı açık yalın ayak ellerde  
Ferhat oldum Şirin elde ben gezdim*

Dost Meryem, şiirlerinde mecaz aşkı işlerken halk şiirinin vazgeçilmez unsurları olan halk edebiyatı motiflerine geniş yer vermiştir. Bilhassa turna, bülbül, gül, ceylan, arı, çiçek gibi halk şairlerinin yoğun kullandıkları kalıplaşmış benzetme unsurlarına sıkça rastlamamız mümkündür:

*Turna olsam havalarda  
Bülbül olsam yuvalarda  
Dane olsam harmanlarda  
Savur beni götür yâre*

... ..

*Dost Meryem'dir yârin yarı  
Hayatta ne oldu kârı  
Çiçeklerde gezer arı  
Bal olursam götür yâre*

Meryem'in sevdiği güzel eşi bulunmaz ve mukayese edilmez bir güzeldir. Onu methederken dolunaya benzeten şairin yüreğine bir sızı düşmüş aklı başından gitmiştir:

*Yüreğe saplandı ince bir sızı  
Bir güzel hatırım sordu da geçti  
Sandım on dördünde dolunay kızı  
Aklımı başımdan aldı da geçti*

*Çok güzeldir özü yoktur hatası  
Dünyaya bedeldir ölçme pahası  
Sandım ki göğsümün iman tahtası  
Gözüme perdeyi çekti de geçti*

Dost Meryem'in mani türünde de yazdığı aşk ve seveda konulu 25 civarında dörtlüğü bulunmaktadır:

*Diyarbakır Bismil yurdum  
Tahtını sineme kurdum  
Seven yardan vazgeçer mi  
Boşuna dövündüm durdum*

.....

*Asmalarda üzüm vardır  
Bir güzelde gözüm vardır  
Uzaklaşın siz buradan  
Yâre bir çift sözüm vardır*

### **3.2.2. Toplumsal Konulu Şiirler**

Dost Meryem, yaşadığı toplumu ve çevresinde olup biten olayları iyi gözlemleyen bir şairdir. Nitekim Toplumsal konuları işlediği şiirlerinde onun bu yönünü açıkça görmek mümkündür. Büyük çoğunlukla toplumun aksaklıklarına ve yaralarına dikkat çektiği bu şiirlerinde bir mesaj verme kaygısı taşıdığı görülür. Aşağıda bir dörtlünü verdiğimiz İsrail'de bir tank tarafından öldürülen genç kızın dramını konu edindiği şiiri bunlardan birisidir:

*Söyle zalim masumlara kastın ne  
Nasıl tankı sürdün kızın üstüne  
Barış bayrağını dikin üstüne  
Yaz sen gazeteci gelinlik kızı*

Şair, vatanın çeşitli yerlerinde şehit olan Mehmetçiklerin ve ailelerinin acısını dizelerinde duygulu bir söyleyişle dile getirmiştir:

*Askerlik yaparlar karlı ovada  
Hava soğuk su donmuştur kovada  
Anne baba el açarlar duada  
Çığ altında şehit olan Mehmetçik*

.....

*Dost Meryem anadır hisseder bunu  
Geleydi hainin zalimin sonu  
Yabancı güçlerin bitmez oyunu  
Muratsızca şehit olan Mehmetçik*

Toplumsal yanlışlıklara karşı duyarlı olan şair, töre adına öldürülen genç kızları konu edinen bir şiirinde toplumun bu kanayan yarasını şöyle ifade etmiştir:

*Duyanın yüreği sızlar  
Namlu ağızda genç kızlar  
Güldünya Bahargül Naz'lar  
Öldürürler töre diye*

*Urfa Bitlis İstanbul  
Her yerde var ara bul  
İnsan insana olur mu kul  
Öldürürler töre diye*

.....

.....

*Meryem isyan eyler buna  
Nasil kıydın civan cana  
Yakmadan eline kına  
Öldürürler töre diye*

Daha önce de belirttiğimiz gibi şair, tıpkı kendi döneminden olan Alevi saz şairlerinden Âşık Mahzuni, Davut Sulari, Âşık Daimi, Devran Baba, Âşık Yoksulu ve daha birçok âşık gibi yoksulluk, ezilmişlik işsizlik konularına da şiirlerinde yer vermiştir:

*Yıllar yılı çalıştılar  
Hemo fakir Memo fakir  
Yokluk ile yarıştılar  
Hemo fakir Memo fakir*

.....

*Her yandan aldı yarayı  
Beklerler gelmez sırayı  
Cepleri görmez parayı  
Hemo fakir Memo fakir*

Toplumun her kesiminden insanın işsizlikle mücadele ettiğini dile getirdiği bir şiirinde bu durumdan yakınmıştır:

*Yaşlı yoksul genci işsiz  
Bu suç bizim suçumuz mu  
Kesildi gövdeler başsız  
Bu suç bizim suçumuz mu*

### 3.2.3. Gurbet Konulu Şiirler

Dost Meryem'in şiirlerinde yer verdiği konulardan biri de gurbettir. Bazen babasından bazen de çocuklarından ayrı kalmanın acısıyla yazdığı şiirlerinde gurbetin verdiği hasreti ve özlemi etkili bir söyleyişle dile getirmiştir:

*Sevdiklerimi aldın benden  
Gurbet sana borçlu muyum  
Kırıldı kemiğim belden  
Gurbet sana borçlu muyum*

.....

*Ayrılık gömleğin biçtin  
Yine geldin beni seçtin  
Yarıştın Meryem'im geçtin  
Gurbet sana borçlu muyum*

Yetiştirip okuttuğu çocuklarının iş sahibi olup memleketin çeşitli yerlerinde göreve başlamalarıyla onlardan ayrı düşen şair, hasretini anne olmasının verdiği hissiyatla dizelerine şöyle dökmüştür:

*Omzuma bir kuş kondu  
Yavrulardan haber mi var  
Çırpındı tepindi durdu  
Yavrulardan haber mi var*

.....

*Kızım oğlum dedim bir de torunum  
Balam yavrum dedim benim onurum  
Bunca derdim hasretliktir sorunum  
Bayram geldi yavrularım gelmedi*

#### **3.2.4. Din ve Tasavvuf Konulu Şiirler**

Dost Meryem, din ve tasavvuf içerikli şiirlerinin tamamını Alevi-Bektaşî inancı ve düşüncesi üzerine kurgulamıştır. Bu şiirlerinde Alevi-Bektaşî inancının temel ahlak prensiplerine ve inanç motiflerine yer vermiştir:

*Erenlerin cemi bizim cemimiz  
Cemimiz cemalden ayrı değildir  
Hünkâr Hacı Bektaş Veli pirimiz  
Cemimiz cemalden ayrı değildir*

Tüm Alevi-Bektaşî halk şairlerinde olduğu gibi Meryem'in şiirlerinde de Hz. Hüseyin'in özel bir yeri vardır. Hz. Hüseyin'in 72 yakınıyla birlikte Kerbelâ çölünde şehit edilmesi şairi derinden etkilemiş bundan duyduğu acıyı dizelerinde şöyle dile getirmiştir:

*Mervan'ın soyundan aldı yarayı  
Kerbelâ çölünde İmama Hüseyin  
Ehlibeyt bendesi giydi karayı  
Kerbelâ çölünde İmam Hüseyin*

.....

.....

*Sarılmıyor Şah Hüseyin'in yarası  
Elbette gelecek Meryem sırası  
Muhammed Ali'nin ciğer paresi  
Kerbelâ çölünde İmam Hüseyin*

Dost Meryem, şiirlerinde insan sevgisi başta olmak üzere çeşitli tasavvufî konuları da işlemiştir:

*Sevgi açık bir sır değil  
Yeter ki sevmesini bil  
Ne minnet et ne de eğil  
Yeter ki sevmesini bil*

*Kinin nefretin tersine  
Sevgiyi doldur testine  
Dünya kurulur üstüne  
Yeter ki sevmesini bil*

Bir başka şiirinde tasavvuf anlayışında önemli bir yeri olan Allah'ın sır isimlerinden ve tarikatlarda dervişlerin selamını simgeleyen "Hu" ismiyle seslendiğini görürüz:

*Gıdayı Huda eyledik  
Allah yolunda Hu dedik  
Doğruyu rehber eyledik  
Allah yolunda Hu dedik*

### 3.2.5. Diğer Şiirler

Dost Meryem, ayrıca şiirlerinde ölüm, doğa, ihtiyarlık, yakınma ve sitem gibi konulara da yer vermiştir.

Bir bayram akşamı babasının kabrini ziyarete gittiğinde mezarlıkta bir kişi dışında kimsenin olmadığını görünce çok hüznlenen şair, o anki duygularını dile getiren şu dizeleri söylemiştir:

*Geldik garip yatağına  
Gel soralım yatan kimdir  
Düşmüş kaderin ağma  
Gel soralım yatan kimdir*

.....

*Sisli bayram akşamında  
Meryem ağlıyor başında  
Kimliği mezar taşında  
Gel soralım yatan kimdir*

Meryem'in şiirlerinde yer verdiği konulardan bir de ihtiyarlıktır:

*Diş sorarsan bana küsmüş  
Her biri bir yere gitmiş  
Yaşlandım ya adım hiştmiş  
Gel sebebi sorma bana*

"Bahar müjdeler" redifli şiiri, baharın gelişyle süslenip bezenen doğayı tasvir ettiği tabiat konulu şiirlerinden biridir:

*Cemreler düşünler suya toprağa  
Dağlarda suların aksın ırmağa  
Kuşlar böceklerden hatır sormağa  
Açar çiçeklerin bahar müjdeler*

Daha önce de belirttiğimiz gibi iyi bir gözlemci olan şair, gezip gördüğü yerler, tanıştığı ya da tanıdığı kişiler için de şiirler yazmıştır. Uzun yıllar ikamet ettiği Mersin'i konu edindiği şehri kültürel, tarihi, coğrafi ve daha birçok yönüyle tasvir etmiştir:

*Anlatsam Mersin'i aklımız şaşar  
Bir yanı Toroslar sıralı durur  
Her dilde Karacaoğlan'ı yaşar  
Bir yanı Akdeniz çırpınır durur*

Şair, kişilere yazdığı şiirlerinin bir kısmında aynı zamanda toplumsal konuları da beraberinde işlemiştir. Genel de bu kişiler topluma örnek olabilecek herkesçe tanınan âşıklar, yazarlar ya da düşünürlerdir.

İnsanlıkla doldurmuştuñ özünü  
Ulu Atatürk'ün sürdün izini  
Üç beş metre aldın gittin bezini  
Yerin cennet olsun Türkan Saylan'ım

Atatürk için yazmış olduğu şiirlerinden birisinde Türk milletinin Atatürk'e olan vefa borcunu dile getirmiştir:

Çağdaşlığın yollarında  
Biz borçluyuz Atatürk'e  
Uyarlığın kollarında  
Biz borçluyuz Atatürk'e

.....

Meryem Ata'nın izinde  
Bin mana var bir sözünde  
Özgür yaşıyorsak bugün de  
Biz borçluyuz Atatürk'e

Dost Meryem, ayrıca çeşitli saz şairlerine ve âşıklara şiirler yazmıştır. Bu şiirlerinden birisinde çağımızın önde gelen âşıklarından Âşık Mahzuni Şerif'e olan sevgi ve saygısını şöyle ifade etmiştir:

Paylaştı güçlendi gücü sevgidir  
Gönüle kök saldı Mahzuni baba  
Halka emek verdi hakkı övgüdür  
Yüzyılın ozanı Mahzuni baba



## SONUÇ

Diyarbakır ili ve çevresi, âşıklık geleneğinin çok yaygın olmadığı bir yöredir. Geleneğin günümüzde sadece yörede bulunan az sayıda Türkmen Alevi köylerinde yaşatılması dikkat çekicidir. Bu köylerde yetişen Âşık Mah Turna, Âşık Niyazi, Dost Meryem, Eyüp Dede gibi sayıları oldukça az olan halk şairleri de geleneğin yöre genelinde yaygın olmamasından ve çeşitli sosyal-ekonomik engellerden dolayı isimlerini duyuramamışlardır. Ayrıca yine bu kişileri kapsayan müstakil ya da genel herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Bu anlamda oluşan eksikliği gidermek amacıyla hazırladığımız “Âşık Mah Turna'nın Hayatı, Edebi Kişiliği ve Şiirleri” adlı yüksek lisans tezinin ardından yapılacak konuyla ilgili çalışmaların ciddi anlamda tamamlayıcı nitelikte olacağı kuşkusuzdur. Buradan hareketle hazırladığımız bu çalışma ile yöredeki halk şairlerinden biri olan Dost Meryem'i ve sanatını konu edinerek Diyarbakır yöresindeki Türkmen Alevi halk şairleri ve âşıklık geleneğinin durumu ele alınmıştır.

## 4. ŞİİRLERİNDEN ÖRNEKLER

### DEDİLERANA

Doğunca bir melek sarıldı bana	Sarınca kolları sanki ipektir
Her kime sorduysam dediler ana	Tükenmez sevgisi koca yürektir
Emersin sütünü doy kana kana	Yavrusu baldır oda petektir
Her kime sorduysam dediler ana	Her kime sorduysam dediler ana
Ağlarsam ağlar gülersem güler	Sevincim sevinci derdim tasadır
Akan göz yaşımı üstüne siler	Korur yavrusunu sanki yasadır
Koyar beşiğime ninniler söyler	Karanlık yollarda elde asadır
Her kime sorduysam dediler ana	Her kime sorduysam dediler ana

Dünyada tektir bulunmaz eşi  
Yavruya yastıktır ananın döşü  
Meryem' e anası sabah güneşi  
Her kime sorduysam dediler ana

### SİLAHINI BIRAK KALEMİNİ AL

Barış kardeşliği kalem yazdırır	Silahlar toplar isen başına
Silahını bırak kalemini al	Zehir katar ekmeğine aşına
Silah insanlığa mezar kazdırır	Mazlum ölür zalim düşer peşine
Silahını bırak kalemini al	Silahını bırak kalemini al
İnsan sevgisini silah öldürür	Meryem derki yönün bilmez dönersin
Nice ocakları yıkar söndürür	Rüzgâr eser mum misali sönersin
Dünyayı dar eder başın döndürür	Bilim ile cehaleti yenersin
Silahını bırak kalemini al	Silahını bırak kalemini al

### **FİT OLDUK**

Dünya döner biz döneriz içinde  
İkimizde kara yerde fit olduk  
İster fızan olsun istersen Çin'de  
İkimizde kara yerde fit olduk

Atlas libas giydin gezdin eğlendin  
Mercedes'e bindin yol yürümedin  
Öksüz nasıl yoksul nasıl bilmedin  
İkimizde kara yerde fit olduk

Dostlukları saymışım kendime kâr  
Ömür erir gider dağ başında kar  
Zengin isen yoksul isen ne çıkar  
İkimizde kara yerde fit olduk

Filiz verdik daneledik ekini  
Koca dünya taşımışız yükünü  
Bazen güldük çok çektik eziyetini  
İkimizde kara yerde fit olduk

Dost Meryem atadan almıştır geni  
Sen kundura giydin bense yemeni  
İnanmazsan sana edem yemini  
İkimizde kara yerde fit olduk

### **BAŞIM DOLANDI**

İnce nakış çekmiş kaşın üstüne  
Görünce o yarı dilim dolandı  
Telli urba giymiş bilmem kastı ne  
Kol yerine kuşak bele dolandı

Vurdular bağrıma yaralı dösüm  
Dertli aşıklardır benim yoldaşım  
Bekledim baharı dolandı kışım  
Görmedim hoş günü aylar dolandı

Çözemedim yüreğimde düğümü  
Ne dünü yaşadım nede bugünü  
Felek bana zehir ettin her günü  
Görmedim baharı yıllar dolandı

Yüreğim bölündü yarısı sende  
Sevdanın ateşi yanar sinemde  
O yarı gördüm başka alemde  
Perişan Dost Meryem başım dolandı

### **AKIL FUKARASI**

Akıl fukarası zengin olanlar  
Servetiniz bir dikili taş bilin  
İnsanlık yolundan geri kalanlar  
Akıbeti iki damla yaş bilin

Güçsüz insanlara tepeden bakma  
Güvenme gücüne ortalık yıkma  
Bir kibrit çöpüne bir orman yakma  
Her senenin üç ayını kış bilin

Bencil hırçın olma kalırsın geri  
Sana da düşerse bir mezar yeri  
Yaklaşır yanına cansızın biri  
Canı ceset ruhu hayal düş bilin

Cebine sığmaz taşar paralar  
Perişan yoksul var Meryem sıralar  
Yüreğim kanatır böyle yaralar  
Hepsi yalan fani dünya boş bilin

### **ŞEHİT HABERİ**

Yollar viraj yollar mayın  
Yine şehit haberi var  
Pusu kurmuş zalim hayın  
Yine şehit haberi var

Yok olmuştur hayal düşü  
Durmaz gelir asker naşı  
Vatandır her şeyin başı  
Yine şehit haberi var

Aynı canız aynı kandan  
Ya bir erdir ya kumandan  
Gün geçmez güneydoğudan  
Yine şehit haberi var

Şırnak Bingöl Ardahan'dan  
Muş Tunceli Erzincan' dan  
Diyarbakır Bitlis Van'dan  
Yine şehit haberi var

Tutsak olmuş yiğitleri  
Türk'ü Türkmen'i Kürtleri  
Dost Meryem kapat defteri  
Yine şehit haberi var

### **SEVMESİNİ BİL**

Sevgi açık bir sır değil  
Yeter ki sevmesini bil  
Ne minnet et nede eğil  
Yeter ki sevmesini bil

Sevgi güldür sevgi çiçek  
Gel bunu beraber biçek  
Dünyada en büyük gerçek  
Yeter ki sevmesini bil

Kinin nefretin tersine  
Sevgiyi doldur testine  
Dünya kurulur üstüne  
Yeter ki sevmesini bil

İnsanların sonu belli  
Çok yaşarsan yüz yüz elli  
Gönül derya sevgi seli  
Yeter ki sevmesini bil

Dost Meryem de kurban olur  
Bu yolla sevgiyi bulur  
Herkes kıymetini bilir  
Yeter ki sevmesini bil

### **KAŞLARI YAKIŞMIŞ GÖZE**

Kaşları yakışmış göze  
Gerek var mı başka söze  
Beyaz gerdan inci dize  
Bir güzelin edasına

Kaş eyledi göz eyledi  
Gel deyince göz eyledi  
Bir derdimi yüz eyledi  
Mecnun oldum Leyla'sına

Zülûfün yandan tararsın  
Girmeye gönül ararsın  
Vefasızsın bi kararsın  
Bir aşğın sevdasına

Yaz baharda geldi kışı  
Göz eyledi gönül kuşu  
Adülerden yedim taşu  
Dayanamam cefasına

Meryem' in dosta hevesi  
Görürse çıkar nefesi  
Uzaklardan gelir sesi  
Hayran kılar sedasına

### **NEFESLERİNİ**

Bir nişan almışım dost erbabından  
Dost bize göndermiş nefeslerini  
Aşık olan anlar aşkın halından  
Dost bize göndermiş nefeslerini

Yücelerden gelir turnanın sesi  
Erenler cemidir pirin nefesi  
Dosttur gönüllerin çiçeği süsü  
Dost bize göndermiş nefeslerini

Uzak değil gönlüm ona yakındır  
Lütuf benim değil senin hakkındır  
Ulular sultanı kiblegahımdır  
Dost bize göndermiş nefeslerini

Müslüm baba onur şeref şanıdır  
Dalkılcım bize yol nişanıdır  
Dost Meryem de dosta öзде hayrandır  
Dost bize göndermiş nefeslerini

### **BULSA İDİM BEN SENİ**

Bir kuş olsam Almanya'nın üstünde  
Döne döne bulsa idim ben seni  
Derman taşır idim yavrum göğsümde  
Kona kona bulsa idim ben seni

Kanadı yürekte yıllar yarası  
Almanya Türkiye uzak arası  
Hasta yavru perişandır anası  
Sora sora bulsa idim ben seni

Uzak diyarlardan yanına gelsem  
Bütün hallerini gözümle görsem  
Kakülün koklasam bir gülü versem  
Ara ara bulsa idim ben seni

Yaram derindedir nidem sızılar  
Yolunu bekliyor körpe kuzular  
Dost Meryem yavrusunu arzular  
Vara vara bulsa idim ben seni

### **BENDE KÖYLÜYÜM**

Seyithasan köyü benim köyümdür  
Tanıyın dostlarım ben de köylüyüm  
İlim Diyarbakır ilçem Bismil'dir  
Tanıyın dostlarım ben de köylüyüm

Mezarlık yolundan köye yürüyün  
İnsanlık nasılmış hele bir görün  
Evine varırsın ulu bir pirin  
Tanıyın dostlarım ben de köylüyüm

Karadut Karnodut birer tarihtir  
Evimizi yapan usta Maarif'tir  
Tarife gerek yok çoğu ariftir  
Tanıyın dostlarım bende köylüyüm

Koyunu kuzusu yayılır düzde  
Kini kibiri sevmez kardeşlik özde  
Niyazi kızayım ozanım sözde  
Tanıyın dostlarım ben de köylüyüm

Kanar yaraları biraz derinde  
Halaylar çekilir harman yerinde  
İçim sızlar durur gidip görende  
Tanıyın dostlarım ben de köylüyüm

Dicle'nin suyu çevlikten geçer  
Ekinler ekilir biçerler biçer  
Cağcağ pınarından suyunu içer  
Tanıyın dostlarım ben de köylüyüm

Kepirde yürüdüm dereden geçtim  
Susadım çeşmenin suyundan içtim  
Dost Meryem ezelden bu köyden göçtüm  
Tanıyın dostlarım ben de köylüyüm

### **DÖVE DÖVE**

Döve döve ateşlere tuttular  
Şekillenip bir tarafta dur dedi  
Zincirlerin halkasına taktılar  
Ara ara sen kendini bul dedi

Bul yol ince kopmaz dedi rehberim  
Bu yollardan geçmiş idi pederim  
Aşkın ateşinde yanar tüterim  
Yanmadıkça pişmez imiş kul dedi

Dost Meryem' de yana yana kavruldu  
Harmanlandı rüzgarlarda savruldu  
Eşten dosttan akrabadan soruldu  
Sürecekse aha sana yol dedi

### **SEVDA**

Gözle görülmez ki elle tutula  
Mimarı olmayan yapıdır sevda  
Paha biçilmez ki alıp da satıla  
Ateşten gömleği giymektir sevda

Nice insanları alır içeri  
Yüreğine saplar kara hançeri  
Hem müdahil olur hem de suç eri  
Zamansız çalınan kapıdır sevda

Hançerdir silahı güldür ilacı  
Baldan tatlı derler zehirden acı  
Yüreğine girer büyük bir sancı  
Aklını başından alandır sevda

Ne yaşı bellidir ne hayal düşü  
İnsanlara hastır bu gönül işi  
İstersen bir olsun ister bin bir kişi  
Yüreğe biçilmiş kaftandır sevda

Dost Meryem der sevdaya sen düştün mü  
Aşkın ateşinde yandın piştin mi  
Kana kana aşk şarabı içtin mi  
Her insanın pembe düşüdür sevda

## **YÁRDA GİDER**

Açtım gönül kapısını  
Baktım bir dost yolda gider  
Nidem dünya tapusunu  
Bir ayaksız salda gider

Hak yolunda yolcu benem  
Tutuştı yanıyor sinem  
Yüzümü şahıma dönem  
Ömür kar boranda gider

Göremezsin hakikati  
Bilemezsin marifeti  
Unutursun sadakatı  
Bir nefeste canda gider

Helal haram bilmeyenler  
Dört kitabı görmeyenler  
Hak yolunu sürmeyenler  
Heba olur anda gider

Yolda yolcuyum erenler  
Hak yoluna can verenler  
Yakasız gömlek giyenler  
Dost Meryem der yâr da gider

## **BU BENİM BABAM**

Aşı ekmeği eti soğanı  
Tarife bakarsan bu benim babam  
Ayırmadı sevdi kızı oğlanı  
Tarife bakarsan bu benim babam

Yavrusu eşiydi pekmezi balı  
Hayatta olmadı tutacak dalı  
Onunla konuşsan anlardı halı  
Tarife bakarsan bu benim babam

Tarlalarda ekinleri biçerdi  
Eşer pınarları suyu içerdi  
Çıban yarasını çalı deşerdi  
Tarife bakarsan bu benim babam

Güzelleri güzel diye süzmedi  
Bizden ayrı kendi gidip gezmedi  
Hiçbir günde hayatından bezmedi  
Tarife bakarsan bu benim babam

Güneşte kurumuş ekmeği yerdı  
Dertlense derdini rüzgara derdi  
Bacısı kardeşi yavrusu birdi  
Tarife bakarsan bu benim babam

Fırsat bulsa saçlarını tarardı  
Baba desem kollarına sarardı  
Mutluluğu yuvasında aradı  
Tarife bakarsan bu benim babam

Yüzünden gitmedi gamı kederi  
Talihsiz ölümdü kötü kaderi  
Meryem'e sorarsan kayınpederi  
Tarife bakarsan bu benim babam

### **TÜRKMENEM**

Asırlardır değişmedik	Doğru yürüdük şaşmadık
Yaraları bizdeşmedik	Dolduk kaynadık taşmadık
Bir yerlere yerleşmedik	Başka soya karışmadık
Dilim Türkmen özüm Türkmen	Dilim Türkmen özüm Türkmen
Men Türkmen'em	Men Türkmen'em

Dost Meryem der budur soyum  
Anam atam amcam dayım  
Az da değil çoktur sayım  
Sözüm Türkmen aslım Türkmen  
Men Türkmen'em...

### **KAYNAKÇA**

- ASLAN, Ensar (2008). Türk Halk Edebiyatı, Maya Akademi Yayın-Dağıtım, Ankara.
- TAŞGIN, Ahmet (2003). "Diyarbakır'da Geleneksel Bir Meslek: Puşicilik", Folklor Edebiyatı, Sayı 35, 2003/3, ss.65-73, Ankara.
- TAŞGIN, Ahmet, (2003). "Ayetten Nefese: Alevi-Bektaşî Edebiyatında Dönüşüm", Alevi-Bektaşî Edebiyatı Sempozyumu (7 Eylül 2002 Ankara), Yol Dergisi Sayı 18 (Temmuz-Ağustos), ss. 28-43, Ankara.



Muhammed Ali'yi candan sevener  
Yorulup yollarda kalmaz inşallah  
İmam Hasan'ın yüzün görenler  
Hüseyn'den mahrum olmaz inşallah

İmam Zeynel'den bir dolu içtim  
İmam Bakır'da kaynayıp çoştum  
İmam Cafer'e vardım ulaştım  
Bundan özge yola sapmaz inşallah

İmam Musa'dan gelen erenler  
Can baş feda edip cemler görenler  
İmam Rıza'ya zehir verenler  
Divanda şefaata bulmaz inşallah

Bir gün olur okuturlar defteri  
Şah oğlunun belindedir teberi  
Uyanırsa Takî Nakî Askerî  
Açılan gülümsüz solmaz inşallah

Hatai der bu iş bizi bitire  
Özünü katagör ulu katara  
Mehdî şevki bu cihana tutar a  
Şah oğluna sitem olmaz inşallah

HATAİ





## TOKAT YÖRESİ HALK OYUNLARI KIYAFETLERİ

Mustafa KAYA<sup>1</sup> Bekir ÇOKSEVİM<sup>2</sup> Yakup PAKTAŞ<sup>3</sup>

### ÖZET

Orta Karadeniz Bölgesinin önemli yerleşim merkezlerinden biri olan Tokat, tarihi ve kültürel değerleri açısından çok zengin bir ilimizdir. Tokat yöresinde oynanan halk oyunlarının figür, oyun ve özellikle de halk oyunları kıyafetlerindeki çeşitliliği, bu bölgenin ne kadar zengin ve köklü bir kültüre sahip olduğunun göstergesidir. Tokat'ta bilinen pek çok halk oyunları kıyafeti olmasına karşın günümüzde bu çeşitlilik giderek azalmıştır.

Bu çalışmada, Tokat yöresi halk oyunlarında kullanılan kıyafetlerin giyinme özellikleri, kıyafetlerin yapımında kullanılan kumaşlar, dikim şekli, süsleme özelliklerine göre çeşitliliği ve yörede giyilen halk oyunları kıyafetlerindeki bölgesel giyim farklılıklarının araştırılması amaçlanmıştır. Araştırmada gözlem ve röportaj yöntemi kullanılmıştır. Tokat il merkezi, Reşadiye, Almus, Zile, Turhal ilçeleri ile Çamlıbel Kasabası, Nebi, Sahil, Çayır, Kervansaray, Yahyakent, Acısu, köylerine gidilmiştir. İl merkezinde ve ilçelerde halk oyunları ile ilgilenmiş kişilerle, köylerde yaşları elli ve üzeri olan kimselere yörede kullanılan halk oyunları kıyafetleriyle ilgili sorular sorulmuştur. Ayrıca merkez, ilçe ve köylerde giyilen kıyafet örnekleri toplanarak stüdyo ortamında fotoğrafları çekilmiştir. Tokat'ın genelinde erkek halk oyunları kıyafetleri kullanılan kumaş, renk ve desen olarak hemen hemen aynı özelliklere sahip iken, özellikle bayan kıyafetlerinde farklılıklar görülmektedir. Erkek kıyafetleri siyah renkte, sekiz parçadan oluşan "hasseke veya alpaka" kumaştan yapılmaktadır. Üzerinde çok fazla süsleme olmayan erkek kıyafetleri genellikle sadedir. Bayan kıyafetleri; etamin kumaş, kutnu kumaş, kutnu altıparmak kumaş, jarse kumaş ve kadife kumaştan yapılmaktadır. Bu kumaşların üstü çeşitli renklerde nakış ipleri ile "kaneveçe" denilen bir teknik ile süslenmektedir. Bayan kıyafetlerinin tamamı onbir parçadan oluşmakta ve Tokat'ın genelinde beyaz etamin kumaştan yapılan kıyafetler giyilmektedir. Özellikle Bayan kıyafetleri bazı Bektaşî köylerinde halen günlük kıyafet olarak kullanılmaktadır. Ayrıca bu kıyafetlerin dikilmesi ve işlenmesi de bu köylerde çok yaygındır. Reşadiye ve Almus ilçelerinde ise kutnu kumaştan yapılan kıyafetlerin daha çok giyildiği gözlemlenmiştir.

1 Dr. Gaziosmanpaşa Üniversitesi Beden Eğitimi ve Spor Yüksek Okulu Tokat Mail: [efe588@hotmail.com](mailto:efe588@hotmail.com)

2 Dr. Erciyes Üniversitesi Beden Eğitimi ve Spor Yüksek Okulu, Mail: [bckoksevim@erciyes.edu.tr](mailto:bckoksevim@erciyes.edu.tr)

3 Dr. Gaziosmanpaşa Üniversitesi Beden Eğitimi ve Spor Yüksek Okulu Mail: [ypaktas55@hotmail.com](mailto:ypaktas55@hotmail.com)

Sonuç olarak, Tokat yöresi halk oyunları erkek kıyafetleri Tokat'ın genelinde aynı renk ve kumaştan yapılmaktadır. Bölgeler arasında kayda değer farklılık bulunmamaktadır. Bayan kıyafetlerinde ise; kumaş, renk, desen ve süsleme farklılıkları vardır. Bu farklılıklar özellikle Reşadiye, Almus ilçeleri ve bu ilçelerdeki köylerde daha fazla görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Halk oyunları kıyafetleri, halk oyunları, Bektaşî folkloru

## INVESTIGATION OF FOLK DANCE DRESSES IN TOKAT REGION

### ABSTRACT

One of the important city of Blacksea region; Tokat has very rich historical and cultural values. Variety of folk dance dresses and figures show Tokat regions origin and rich culture. Today the variety of folk dance dresses in Tokat had decreased.

The purpose of this study is to investigate the Tokat region folk dance dresses, characteristics of wearing, sewing form, characteristics of ornament and differences of regional wearing. In the study, observation and interview method were used. The study had done in Tokat city center, Reşadiye, Almus, Zile and Turhal districts, Çamlıbel town and Nebi, Sahil, Çayır, Kervansaray, Yahyakent, Acısu villages. Some questions had asked to individuals who interested with folk dances and 50 years old and over people who live in villages about folk dance dresses. Besides, took some example photos of collected folk dance dresses. In Tokat region male dresses have almost the same characteristics but differences have been observed in female dresses. Male dresses are black, created from 8 pieces of cloth which are called "hasse and alpaka". Male dresses are usually simple and they have not got much ornament. Female dresses are made from clothes which are called as coarse, kutnu, altıparmak kutnu, jarse and velvet. These clothes are decorated with colorful embroidery threads. This technique is called as "kaneviçe" and created from 11 pieces. In Tokat region often wearing folk dance dresses made from white coarse dresses. Especially women clothes put on apparent Bektaşî villages to diary clothes. Besides, village folk plant and operate to this clothes. In Reşadiye and Almus districts dancers are wearing folk dance dresses made from "kutnu".

As a result, male folk dance dresses of Tokat region are made from the same color, kind of textures. There is no difference among the region. In female dresses there're differences in tissue, color, figures and ornaments. These differences especially observed in Reşadiye and Almus districts and their villages.

**Key Words:** Folk dances, Bektaşî folklore, folk dance dresses.

## GİRİŞ

İnsanın önemli ihtiyaçlarından biri olan örtünme, çok eski çağlardan günümüze dek toplum hayatında önemini korumuştur. Giyim her çağın ve milletin ekonomik, toplumsal, kültürel ve siyasi şartlarından etkilenerek biçimlenmiştir. İnsanlar bu etkenlerle birlikte, kendi kültürel yapılarını yansıtan kıyafetler üretmişlerdir. Bu kıyafetler ise zaman içerisinde folklorik bir değer olmuş ve geleneksel halk kıyafetleri olarak isimlendirilmiştir.

Türk giyim kuşamının, milletimizin uzun tarihi gelişimini, yayıldığı geniş coğrafi alanı, etkileşim halinde olduğu kültürleri ve değiştirdiği inanç sistemlerini göz önünde tutarak değerlendirilmesi gerekir. Çünkü milli giyim kuşam milli kimliğin bir parçasıdır (Bakır, 1999).

Halk oyunları kıyafetlerimiz Türk kültürel yaşamının ve halk kültürünün yansıttığı en önemli unsurlardan biridir. Ülkemizde yöresel kültürlerin özelliğini, çeşitliliğini ve zenginliğini halk oyunları kıyafetlerinde rahatlıkla görmekteyiz. Bu kültürel değerlerimizin yaşatıldığı illerden biri olan Tokat, halk oyunları açısından son derece zengin değerlere sahip illerden biridir. Bu zenginlik yörede oynana halk oyunlarının figürsel özelliklerine yansıdığı gibi, halk oyunları kıyafetlerinin çeşitliliğiyle de açıkça görülmektedir.

Tokat'ta özellikle bayan kıyafetlerinin yapımında, çok çeşitli süslemeler ile değişik renkte ve desende kumaşlar kullanılmaktadır. Bu kumaşlar ve süslemeler kıyafetin giyiniş amacına göre değişmektedir. Bazı kıyafetler son derece süslü ve alımlı iken, bazı kıyafetlerde sadelik olduğu görülmektedir. Günümüzde ise Tokat yöresi halk oyunları ekiplerine, yörenin kültürel değerlerini sergilemek amacı ile nakış ve süslemesi çok olan kıyafetler giydirilmektedir.

Bu çalışmanın amacı; Tokat yöresi bayan ve erkek kıyafetlerinin giyim, süsleme, renk ve kumaş özelliklerini inceleyerek, Tokat yöresinde giyilen halk oyunları kıyafetlerinin yöresel farklılıklarını ve çeşitliliklerini ortaya koymaktır.

## MATERYAL VE METOT

Araştırmada gözlem ve röportaj yöntemi kullanılmıştır. Tokat'ın Reşadiye, Almus, Zile, Turhal ilçeleri ile Çamlıbel kasabası, Nebi, Sahil, Çayır, Kızık, Acısu, köylerine gidilmiştir. Köylerde eskiden giyilen kıyafet örnekleri araştırılmış bulunan kıyafetlerin fotoğrafları çekilerek kayıt altına alınmıştır. Tokat merkezde ise Halk Eğitim Merkezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Kredi Yurtlar Kurumu Gaziosmanpaşa Yurt Müdürlüğü, halk oyunları ekiplerinin halk oyunları kıyafetlerinden de yararlanılmıştır. Ayrıca il merkezi ve ilçelerde halk oyunları ile ilgilenmiş kişilerle görüşülmüştür. Gidilen köylerde ise yaşları 50 ve üzeri olan kişilere yöresel kıyafetlerde kullanılan kumaş, süsleme özellikleri ve kıyafet çeşitleri ile ilgili sorular sorulmuştur. Görüşmeler esnasında önceden hazırlanan soruların yanı sıra görüşmenin seyrine göre farklı sorularda yöneltilmiştir. Araştırma kapsamında il, ilçe, ve köylerde görüşme yapılan kişilere aşağıdaki sorular sorulmuştur.

1. Tokat yöresi halk oyunlarında kullanılan kumaş çeşitleri nelerdir?
2. Kıyafetlerdeki nakış tekniklere nelerdir?
3. Yöreye özgü kıyafet çeşitlilikleri varmadır?
4. Kıyafetlerde en çok hangi renkler kullanılmaktadır?
5. Bayan ve erkek kıyafet parçalarının isimleri nelerdir?
6. Kıyafet süslemelerinde ne tür malzemeler kullanılmaktadır?
7. Bayan ve erkek kıyafetlerinin giyiliş sıralaması nasıldır?
8. Varsa kıyafet farklılıklarının çeşitleri nelerdir?

## TOKAT YÖRESİ BAYAN HALK OYUNLARI KIYAFETLERİ

### BAŞA GIYİLEN KIYAFETLER

#### Fesler

Yünden veya keçeden yapılan fes, genellikle bordo renkte olup tek parça külah şeklindedir. Başa giyilecek hale gelebilmesi için bazı kalıp işlemlerinden geçmesi gerekmektedir. Tokat yöresi halk oyunları kıyafetlerinde “semerli” (parçalı) fes ve “terek alı” fes olmak üzere iki farklı çeşit fes giyilmektedir.

**1-Terek Alı:** Daha çok Reşadiye ve Almus ilçeleri ve köylerinde yaygın olarak giyilmektedir. Kırmızı kadife veya hazır fötrle kaplanarak hazırlanan tahta çemberli festir. Fesin üst kısmına çember dikilerek orta kısmı şekillendirilir. Fesin alın kısmına gelen yerine basma veya jarse kumaştan kumaşlar dikilerek kapatılır. Bu kısımda kullanılan kumaşlar genellikle yeşil, mavi, renkli ve çiçek desenli kumaşlardır. Fesin ön kısmına altın veya gümüş paralar sık aralıklarla veya üst süste balıksırtı gibi dizilerek dikilir. Dikilen paralarla kumaş arasına ipe geçirilen boncuklar oya yapılarak dikilir. Yörede bu süslemeye “tel” denmektedir. Fesin ön tarafına dizilen altın veya gümüş paralar fesi takacak kişinin zenginlik düzeyini göstermektedir. Fesin düşmemesi için şakak kısmına dikilen ip saçların altından geçirilerek tutturulur. Bu ip bazen boncuklarla da süslenmektedir(Mavuş Han-Zekiye Bulut, Tokat, 10 Mayıs 2005)

**2-Semerli (parçalı) Fes:** Tokat'ta en yaygın kullanılan festir. Fesin tepe noktasının içine yün, pamuk, saman veya kuru ot doldurulur. Doldurulan kısım haili andıracak bir biçim alacak şekilde dikilerek sabitleştirilir(Bakır, 1999).

Bu kısım bir semer görüntüsü verdiği için “semerli fes” denmektedir. Fesin ön alın kısmına gelen yerleri çeşitli boncuk ve metal süslerle süslenmektedir. Arka kısmına ise saç bağı denilen takılar takılarak bütünlük kazandırılır.



Resim - 1 Terek Alı



Resim - 2 Semerli Fes

### Yazmalar

**1-Elmalı Yazma:** Elmalı yazma, Tokat baskı sanatı ile yapılan bir başörtüsüdür. Siyah zemin üzerine bordo renkli elma desenleri basılarak yapılır. Yörede elma en çok yetiştirilen meyvelerden biri olduğundan dolayı, bu durum giysilere desen olarak yansımıştır. Elmalı yazmanın kenarları çatal oya tekniği ile işlenerek, pul ve boncuklarla süslenmektedir. Yazmanın arka tarafa gelen kısmı “V” şeklinde iki veya üç sıra çatal oya tekniği ile nakış yapılarak süslenir. Elmalı yazma üçgen şeklinde katlanarak, karşılıklı iki ucu birleştirilir ve bu şekilde başa bağlanır(Türker,1996).



Resim - 3 Elmalı Yazma

**2-İçi Dolu Yazma:** Siyah zemin üzerine çiçek desenlidir. Yazmanın içi çiçek desenleri ile dolu olduğu için bu isim verilmiştir. Kenarları çatal oya tekniği ile süslenir. Elmalı yazmadan farklı olarak çiçek desenleri ile süslenmiştir. Çengelköy yazması olarak da isimlendirilir.(Türker, 1992; Reyhan,1988) İçi dolu yazma genellikle Tokat'ın Reşadiye ilçesi ile köylerinde kullanılmaktadır. Sivas yöresi halk oyunları kıyafetlerinde de aynı yazmanın kullanıldığı bilinmektedir.



Resim - 4 İçi dolu Yazma

## BEDENE GİYİLENLEN GİYSİLER

### Sayalar

**1-İç saya:** Beyaz etamin veya beyaz pamuklu kumaştan dikilen ve günümüzde etek altlarına giyilen jüponun görevini yapan, iç etek şeklinde bir kadın çamaşırır (Bakır, 1999).

Entari şeklinde olan iç saya dış sayanın (üç peş) altına giyilmektedir (Özgür Zafer, 1999). İç sayanın omuz, yaka ve kol bölgeleri “kaneveçe” tekniği kullanılarak çeşitli nakışlarla süslenir. Etek ucunun iki yanında 15-20cm. yırtmaç vardır ve bel kısmı uçkur ile büzülür. Nakış yapılan iplerin rengine uygun olarak etek uçlarına püsküller yapılır. Son yıllarda iç sayanı beden kısmı kaldırılarak etek haline getirilmiştir. Bundan dolayı “iç etek” de denmektedir (Yener vd., 2000).



Resim -5 İç Saya



Resim - 6 İç Etek

**2-Ak Saya (Üç Peş):** Kadınların entari olarak giydikleri bir kıyafet parçasıdır. Beyaz renkli etamin veya patiska kumaştan yapılmaktadır. Giyside beyaz renkli kumaş kullanıldığından “ak saya” olarak da isimlendirilmiştir (Sadık Eryılmaz, 2007). Beden ve etek kısmı tek parça

halinde dikilen ak sayanın boyu diz altına kadar iner. Belden aşağı kısmı üç parça halindedir. Arka kısmı tek, ön tarafa gelen kısmı ise iki parça olarak dikilir. Bundan dolayı giysiye, “üç etek” veya “üç peş” de denmektedir (Yener vd.,2000). Kol, omuz, yaka, ve arka etek kısımları “kanaviçe” tekniği kullanılarak çeşitli nakışlarla süslenir. Nakışlarda mavi, sarı, yeşil, bordo, kırmızı renkli nakış ipleri sıklıkla kullanılır. Etek uçlarına nakışlarda kullanılan iplerin rengine uygun olarak püsküller dikilir. Günümüzde özellikle Alevi köylerindeki bayanlar tarafından çok zengin desen ve renklerde işlenmektedir. Aynı zamanda bu köylerde günlük yaşam içerisinde giyildiği de gözlemlenmiştir.



Resim - 7 Ak Saya (Ön)



Resim - 8 Ak Saya (Arka)

**3-Kutnu Saya:** “Üç peş” olarak da isimlendirilen kutnu saya, “mecidiye” kutnu veya “altıparmak” denilen kumaşlardan yapılmaktadır. İki parmak genişliğinde dik veya yuvarlak yakalı olan kutnu sayanın boyu diz altındadır. Etek uçları simli sırma ile süslenmiştir. Kesim ve dikim özellikleri ak saya ile aynı olmasına karşın kumaş çeşidi ve işleme özellikleri ak sayadan farklıdır. Daha çok Reşadiye ve Almus ilçelerinde ve köylerinde kullanılmaktadır.



Resim- 9 Kutnu Saya (Ön)



Resim - 10 Kutnu Saya (Arka)

**4-Oymalı Saya:** Üçgen olmalarından dolayı oymalı saya ismi verilmiştir. Jarse kumaştan yapılmaktadır. Sutaşı denilen zikzaklar yapılarak süslenmektedir. Yeşil, kırmızı, turuncu, kahverengi renkli kumaşlardan yapılır. Daha çok günlük hayatta iş yaparken giyilen bir kadın giysisidir. Kesim ve dikim özellikleri ak saya ile aynı olmasına karşın kumaş çeşidi ve süsleme özellikleri diğer sayadan farklıdır(Sadık Eryılmaz, 2007).



Resim- 11 Oymalı Saya (Ön)



Resim – 12 Oymalı Saya (Arka)

**5-Kadife Saya:** Kadife kumaş kullanılarak yapılmaktadır. Kumaş üzerine simli süslemelerle çeşitli desenler yapılarak süslenir. Kesim ve dikim özellikleri diğer sayalar ile aynıdır. Halk oyunları ekiplerinde çok fazla giyilmeyen kadife saya, genellikle köylerde özel günler için giyilen bir kıyafettir(Sadık Eryılmaz, 2007).



Resim- 13Kadife Saya (Ön)



Resim – 14 Kadife Saya (Arka)



## Şalvar

Anadolu'nun birçok yörelerinde giyilen bir kadın kıyafetidir. Geniş ağı ve ağı yukardan olan şalvarın üst kısmı yukarıdan görünmez, alt kısmı ise topuklara kadar uzundur. Bol kesimli, bel ve paçaları uçkurla büzgülüdür (Yener vd.,2000). İç kısmı genellikle astarsızdır. Astarlı yapılan şalvarlar ise serin ve soğuk havalarda giyilir. Tokat'ta giyilen şalvarların dikim ve kalıp özellikleri aynıdır. Fakat kullanılan kumaş ve süslemeler açısından farklı özellikleri vardır.

**1-Ak Şalvar:** Beyaz etamin kumaştandır yapılır. Diz altının sağ ve sol kısımları kanaviçe işleme tekniği ile nakışlar yapılarak süslenmiştir. İşlemlerde bordo, sarı, mavi, kırmızı, yeşil renklerin ağırlıklı olduğu nakış ipleri kullanılır (Özgür Zafer,1999).



Resim- 15 Ak Şalvar (ön)



Resim - 16 Ak Şalvar (yan)

**2-Paçalı Şalvar:** İki farklı kumaştandır yapılır. Dizin üst kısmından bel hizasına kadar olan kısım pamuklu kumaştandır, diz altından topuğa kadar olan kısım ise "kutnu" kumaştandır yapılmaktadır. Diz altında kalan kısmın sağ ve sol yanlarına simli sırma ile süslemeler yapılır.



Resim- 17 Paçalı Şalvar (ön)



Resim - 18 Paçalı Şalvar (yan)

**3-Kutnu Şalvar:** Tamamı “kutnu” kumaştan yapılmış olan bu şalvar daha çok günlük işlerde giymek amacı ile giyilen bir kıyafettir. Sade olup herhangi bir işleme ve nakış yoktur.



*Resim – 19 Kutnu Şalvar*

## Önlük

**1-Şal Önlük:** Önlük, kadınların köy yaşantısı içerisinde iş yaparken kıyafetlerinin diğer parçalarının kirlenmesini önlemek amacı ile kullandığı bir kıyafettir. Ayrıca yine köy hayatında yeri geldiğinde sıcak olan bir yemek kabını tutmak için kullandığı bir el bezi veya tarlada tohum ekerken uçlarını katlayıp içine tohum koyduğu bir torba olmuştur. Yani kadınların günlük işlerinde kullandığı bir araç görevini almıştı (Ayşe Uysal, 2008) Türk halk oyunlarında birçok yörede kullanılan bir giysi olan önlük, Tokat yöresin halk oyunları kıyafetlerinin en önemli parçalarından biridir. Yörede giyen önlükler el dokuması ile çeşitli renklerde ve desenlerde yapılır. Aynı zamanda yöre ağzında önlüğe “şal öynük” de denmektedir.

**2-Dokuma Önlük:** El tezgahlarında yün iplik kullanılarak dikdörtgen şeklinde dokunur. Üzeri çeşitli geometrik desenlerle süslenir. Önlüğün kenarları kullanılan iplerin rengine uygun püsküllerle süslenir. Bel kısmına yünden kuşak veya kolon geçirilir (Bakır, 1999). Bu kuşağın uçları da püsküllerle süslenmiştir. Boyu diz altında dış sayanın boyundan kısa olacak şekilde yapılır. Bazı önlüklerin üzerleri iplere geçirilmiş boncuklarla süslenir. Bunlara “boncuklu önlük” denmektedir. Yörede önlük üzerindeki süslemeler kadınların marifetlerini göstermeleri açısından önemlidir. Bazen önlüklerin üzerlerine altın takılar takılmaktadır.

Reşadiye İlçesinde bu önlüklerden farklı olarak dokuma kumaş üzerini sim sırma ile desen yapılmış önlülere de halk oyunları ekiplerinde kullanılmaktadır. Geometrik desenlerle nakışlanan önlük de fazla desen olmayıp sadedir (Kemal Ünal, 2007).



Resim - 20 Dokuma Önlük



Resim - 21 Boncuk Süslemeli Önlük



Resim - 22 Reşadiye İlçesinde Giyilen Dokuma Önlük

**3-Kadife Önlük:**Dokuma önlükten farklı olarak kadife kumaştandır. Üzerine sisli sırmalardan çeşitli şekiller verilerek süslenmektedir. Bel kısmına ip örgüden yapılan bir bel bağı bağlanmıştır. Önlüğün arka tarafına ise astar kumaş dikişir. Bu önlük Tokat halk oyunları ekiplerinde çok yaygın olarak kullanılmaktadır. Bazı ilçelerde ve köylerde giyilen bir kıyafettir(Sadık Eryılmaz , 2007)



Resim - 23 Kadife Önlük

**Arkalık:** Tokat yöresi halk oyunları kıyafetleri genellikle beyaz renkte kumaşlardan yapılır. Bundan dolayı kıyafetler çabuk kirlenebilir. Özellikle kadınlar bir yere oturduklarında kıyafetlerinin arka kısımları daha çok kirlenmektedir. Bu durumu önlemek isteyen Anadolu kadını kıyafetin arka kısmına arkalık adı verilen bir kumaş bağlamıştır. Zaman içerisinde bu kumaş parçası kıyafetin bir parçası haline gelmiştir (Selahattin,2004).

Arkalık el dokuma tezgahlarında ayrı renkteki ince yün ipliklerden ensiz olarak üç parça halinde dokunur. Sonra birbirine dikilerek birleştirilir. Uçları püsküllüdür ve püsküller uzun bırakılmıştır. Bu püsküller örülerek çeşitli boncuklarla süslenir. Yörede “göbek bağı”, “saçak” gibi isimlerle de adlandırılır.

**Boncuklu Bel Bağı:** Genellikle bayanların günlük yaşamda kullanmadığı, özel günlerde, düğünlerde ve bayramlarda kullandığı bir süs giysisidir. Tamamen boncuk kullanılarak örme şeklinde yapılır. Kullanılan boncukların renkleri kıyafetlerdeki işlemlerin rengine uyumlu olarak yapılır. Boncuklu bel bağı kıyafetin arka tarafına, arkalığın üstüne bağlanır (Kemal,1997).



Resim - 24 Arkalık



Resim - 25 Boncuklu Bel Bağı

**Tuzluk:** Hayvancılıkla uğraşanlar besledikleri koyunlara etlerinin lezzetleşmesi için sürekli tuz verirler. “Tuzluk” köylü kadınların bu tuzu taşıması için yaptıkları küçük bir çantadır. El tezgahlarında yün iplikler kullanılarak dikdörtgen şeklinde dokunur. Anadolu kadını her kullandığı eşyada olduğu gibi bu eşyasını da çeşitli süsleme şekilleri ile güzel bir görünüme kavuşturmuştur. Tuzluğun üzeri boncuklar, püsküller ve nakışlarla süslenir. Yörede farklı renklerde ve desenlerde tuzluklar vardır. Tuzluk önlüğün üzerine vücudun sağ veya sol yan tarafına gelecek şekilde bel hizasında bağlanır (Aziz,1996).

## AYAĞA GIYİLEN GIYSİLER

**Alaca Çorap:** Kökboyalı iplerden beş şiş tekniği ile elde örülen çorap, çeşitli renkte ve

desende yapılmaktadır. Kırmızı, mavi, yeşil, turuncu, sarı ve siyah renkler başta olmak üzere en az üç veya dört farklı renkli ipten örülmektedir. Bu kadar renkli olması ve kırmızı renkli iplerin çok kullanılmasından dolayı “alaca çorap” ismi de verilmiştir. Bayan çoraplarının boğaz kısmı dizin altına kadar çekilecek şekilde örülmektedir. Çorabın bilekten yukarıda kalan kısmı şalvarın altında kalmaktadır (Teslime Dursun, 2007).



Resim – 26 Alaca Çorap

**Aynalı Çarık:** Manda veya öküz derisinin tuz veya şapla terbiye edilmesinden elde edilen deri ile yapılır. Deri ayakaltından parmakların üstlerine doğru toplanarak sıyrımlarla dikilir. Ayağın üst kısmına gelen yerlerinde deri arasına küçük bir ayna konulduğundan, bu çarıklara “Aynalı Çarık” ismi verilmiştir. Çarığın uç ve yan kısımlarına süslü olması amacı ile amacıyla renkli ponponlar dikilmektedir (Süreyya Vahitoğlu, 2006).



Resim – 27 Aynalı Çarık



Ayşe Uysal Tokat Nebi Köyü

## TOKAT YÖRESİ ERKEK HALK OYUNLARI KIYAFETLERİ

### BAŞA GİYİLEN KIYAFETLER

**Fes:** Keçeden veya yünden yapılan ve külah şeklinde olan fesin, alın bölgesine gelen kısmına alaca poşu dolak şeklinde sarılarınak bağlanır. Fes genellikle bordo renklidir. Özellikle 1970, li yıllarda Tokat erkek ekiplerinde sık olarak kullanılmıştır. Günümüz erkek ekiplerinde ise daha çok terlik kullanılmaktadır(Bahattin Destebeşı,2006).

**Alaca Poşu:** İnce dokumalı kumaştan yapılır. Düz çizgi şeklinde desenleri olup, sarı, mavi, yeşil, kırmızı renklerin hakim olduğu bir örtüdür. Genellikle kenarlarından kıvrılarak fesin etrafına dolak şeklinde sarılır. Başın sağ veya sol tarafından düğüm atılarak bağlanır ve düğümün uçları aşağı doru bırakılır(Bahattin Destebeşı,2006).



Resim - 28 Fes



Resim - 29 Alaca Poşu

**Terlik:** Genç kızların nişanlılarına yaptığı ve hediye olarak verdiği terlik erkek kıyafetleri içerisinde en süslü olan parçadır. Bez pamuklu dokuma veya beyaz etamin kumaştan tepesi büzülerek yapılır. Üzeri renkli nakış iplikleri ile zikzak formda, nakışlarla süslenir. Çeşitli renklerde yapılan ponponlar terliğin kenarlarına ve tepe kısımlarına dikilir. İsteğe göre terliğin tepe orta noktasından ipe geçirilmiş boncuklarla yapılan püsküllerde dikilmektedir(Selahattin,2004).



Resim - 30 Terlik

## BEDENE GİYİLEN KIYAFETLER

**Gömlek (İçlik, Göynek):** Halk arasında “konek”, “içlik” olarak da isimlendirilir. Genellikle beyaz pamuklu kumaştandır yapılır. Gömlek zıvganın üzerine yeleşin ise altına giyilen bir kıyafettir (Aziz,1996). Gömleğin üzeri Tokat yöresine has geleneksel baskı boyama tekniği ile siyah renkte desenler basılarak süslenir (Şahin Bozdemir, 2006). Ön ortası düğme ile kapatılır. İlk düğmeye yakın mesafeye ince pililer yapılır ve pililerin arasına daha ince koyu renkli biyeler geçilir. Uzun kolu ve hakim yaka olan gömleğin boyu kalça hattının altında biter. **Yelek:** Gömleğin üzerine abanın altına giyilen bir giysi olan yelek günümüzde “alpaka” veya “hasseke” kumaşlardan yapılmaktadır. İçi astarlıdır. Yaka kısmı omuzdan itibaren göğse kadar “U” şeklinde oyuntuludur. Ön kısmı ilik ve düğme ile kapatılır. Sağ ve sol tarafında iki adet cep vardır. Yelek genellikle siyah renkli kumaştandır yapılmaktadır.



Resim - 31 Gömlek



Resim - 32 Yelek

**Zıvga:** Önceleri “kıl örme” veya “depme” denilen özel bir dokuma kumaştandır yapılan zıvga günümüzde “alpaka” veya “hasseke” kumaşlardan yapılmaktadır. Terilen cinsi kumaşlardan dikilenlerin ağ kısmı oyuntuludur. Oyuntuya 80-90 cm boyunda ve 40-45 cm genişliğinde ek parça geçirilir. Böylece zıvganın ağı bele kadar genişletilmiş olur. Belde meydana gelen bolluk bir uçkur ile büzülür. Paçaları dizden aşağı kadar dar olan zıvganın yanlarında ilik cepleri vardır (Bakır, 1999). Yan dikişleri üzeri, cep ağızları ve paçaların iç tarafı zıvganın renginde, kaytanla süslenir.



Resim - 33 Zıvga

**Zıvga Bağı:** Yere çakılan iki ağaç arasında, çarpana denilen bir sistem ile dokunarak yapılır. Bundan dolayı yörede “çarpana bağı” olarak da isimlendirilmektedir (Hüseyin Uysal, 2006). Dokuma esnasında sıklıkla kırmızı, mavi, yeşil, sarı kökboyalı ipler kullanılır (Nebahat Kaya, 2006). Genişliği 2-3cm. uzunluğu ise yaklaşık 2 metre civarındadır. Zıvga bağının her iki ucu çeşitli renkte ponponlarla ve boncuklarla boğumlu bir şekilde süslenir. Zıvganın üzerine, bel hizasına gelecek şekilde dolanarak bağlanır. Uç kısımları yanlardan dize kadar indirilecek şekilde bırakılır.



Resim – 33 Zıvga Bağı

**Kuşak:** Bele sarılan kuşak genellikle Türk halk oyunlarında birçok yörede giyilen geleneksel bir giysidir. Kırmızı, yeşil, sarı ve mavi renklerin çok kullanıldığı çizgili desenli ve kare biçimindedir. Antep şalı olarak bilinen ve özel bir dokumadan yapılan bu kumaş beli sık ve dik tutmaya yarar. Bağlama işlemi için kuşak parçası öne üçgen olarak katlanır, sonra ortalama bir karış genişliğinde ölçü alınarak bele sarılır (Aziz, 1996).



Resim – 34 Kuşak



### AYAĞA GİLEN KIYAFETLER

**Alaca Çorap:** Yörede erkeklerle bayanların giydiği çoraplar aynı özellikte olmakla birlikte, bayan çoraplarından farklı olarak erkek çoraplarının boğaz kısımları daha uzundur. Bunun sebebi ise zıvganın paçaları katlanarak çorabın diz altına kadar çekilmesidir. Kırmızı, mavi, yeşil, turuncu, sarı, renkli ve kökboyalı yün iplerle yapılan çoraplar beş şişle örülür.



Resim – 35 Alaca Çorap

**İpli Çarık (Sıımlı Çarık):** Manda veya öküz derisini tuz veya şap ile terbiye ettikten sonra kurutularak yapılır. Deri ayakaltından başlayarak parmak üslerini örtecek şekilde toplanır. Yanlarına delikler açılarak bu deliklerden sıırım geçirilir. Bu sıırımlar ayak bileğinin üst kısmından başlayarak bacağa sarılır ve bu şekilde bağlanır(Süreyya Vahitoğlu, 2006).



Resim – 36 İpli Çarık

**Yemeni:** Kısa kenarlı kaba görüntülü hafif bir pabuçtur. Kösele üzerine işlenmiş koyun derisi kullanılarak yapılır. Günümüzde halk oyunları ekiplerinde çarıktan ziyade yemeni daha

çok tercih edilmektedir. Yemeninin işlenmiş deriden yapılması ve bakımının kolay olması, muhafaza açısından da kolaylık sağlamıştır. Bununla birlikte yörede çarık yapan ustaların giderek azalması yemeni kullanımını yaygınlaştıran bir başka unsurdur.



Resim – 36 Yemeni

### BAYAN VE ERKEK KIYAFETLERİNİN GİYİNİŞ SIRALAMASI

Giyiniş Sırası	Bayan Giysileri	Erkek Giysileri
1	Çorap	Gömlek
2	Şalvar	Yelek
3	İç Saya	Şalvar
4	Dış Saya	Zıvga Bağı
5	Önlük	Çorap
6	Arkalık	Yemeni
7	Boncuklu Bel Bağı	Kuşak
8	Tuzlu	Fes veya Terlik
9	Fes	
10	Yazma	
11	Çarık	

### TARTIŞMA VE SONUÇ

Türk halk oyunları içerisinde, Tokat yöresi halk oyunları kıyafetleri renk, desen ve süslemeler açısından büyük zenginliğe sahiptir. Özellikle bu yörede kullanılan bayan halk oyunları kıyafetleri çok renkli ve desenli kumaşlardan yapılmaktadır. Yazmacılık sanatının Tokat'ta çok eski ve bilinen bir meslek olması, bazı kıyafet parçalarının süslenmesinde bu sanatının

kullanılması şeklinde kendini göstermektedir. Bölge halkı genellikle geçimini tarımdan sağladığı için, tarım'ın bölge kültürüne önemli etkileri olmuştur. Bu sebeptendir ki yörede yetişen tarım ürünlerinin yazmacılık sanatını etkilemiş ve bayan kıyafetlerinde başa giyilen yazmalara da desen ilhamı olmuştur(Kemal Türker, 2007).

Tokat yöresi bayan halk oyunları kıyafetleri fes, yazma, iç saya, dış saya, şalvar, çorap, çarık, önlük, arkalık, tuzluk ve boncuklu bel bağı olmak üzere 11 parçadan oluşmaktadır. Baş kısmına fes ve yazmama, beden iç saya, dış saya, şalvar, önlük, arkalık, boncuklu bel bağı, ayağa ise, çorap ve çarık giyinmektedir. İç saya, dış saya ve şalvarlarda etamin kumaş, kadife kumaş, kutnu kumaş, kutnu alpaka kumaş, jarse kumaş, pazen kumaş ve kutnu altıparmak kumaşlar kullanılmaktadır. Üç peş veya üç etek olarak da isimlendirilen dış saya kullanılan kumaş ve işlenen desenlere göre ak saya, kutnu saya, oymalı saya ve kadife saya şeklinde farklı çeşitlerde yapılmaktadır. Bu üç eteklerin içerisinde yaygın olarak beyaz etamin kumaştan yapılan ak saya en kullanılmaktadır. Ak sayanın üzeri çeşitli renklerdeki nakış ipleri ile nakışlar yapılarak süslenir. Sayalarda olduğu gibi şalvarlarda kullanılan kumaş türüne göre ak şalvar, kutnu şalvar, paçalı şalvar olarak isimlendirilir. Önlük, arkalık ve tuzluklarda el dokuması kumaşlar kullanılmaktadır. Ayağa çeşitli renklerdeki yün iplerden yapılmış çoraplara giyilmektedir. Ayağa ise aynalı çarık olarak isimlendirilen ve ham deriden yapılan çarık giyilir.

Tokat yöresi bayan halk oyunları ekiplerinde beyaz etamin kumaştan yapılan kıyafetlerin daha çok kullanıldığı görülmektedir. Etamin kumaş üzerine yapılan işlemlerin, kıyafeti daha alımlı ve gösterişli yapması bu kıyafetlerin tercih edilme sebebi sayılabilir. Günümüzde bu kıyafetler özellikle Bektaşî köylerinde bayanlar tarafından işlenmekte ve düğün, nişan gibi özel günlerde giyilmektedir. Kıyafetler üzerindeki işlemlerin güzel ve alımlı olması bu kıyafetleri işleyen kişinin el becerisini, maharetini ve zenginliğini ifade etmektedir. Reşadiye, Almus, Artova, Yeşilyurt ilçelerinde ise kutnu veya kadife kumaşlardan yapılan kıyafetlerde giyilir. Bu durum bayan kıyafetlerinde bölgesel farklılıklarında olduğunu göstermektedir.

Yörede giyilen erkek halk oyunları kıyafetleri fes, yelek, zıvga, gömlek, çorap, yemeni, kuşak ve zıvga bağı olmak 8 parçadan oluşmaktadır. Başa fes veya terlik, bedene gömlek, yelek, zıvga, zıvga bağı, kuşak ayağa ise çorap ile yemeni giyinilmektedir. Yelek ve zıvga genellikle siyah renkte olup, alpaka veya hasseke denilen pamuklu kumaşlar kullanılarak yapılmaktadır. Ayrıca bu kıyafetlerin üzerlerine nakış veya süsleme yapılmaz genellikle sadedir. Gömlek beyaz renkli ve hakim yaka olarak yapılır. Üzerine el basması tekniği ile siyah renkte çeşitli süslemeler yapılır. Zıvganın üzerine yani bel kısmına zıvga bağı, onun üzerine de şal kuşak dolanır. Erkek kıyafetlerinde ayaya giyilen çoraplar bayan çorapları ile aynı özellik taşır. Fakat bayan çoraplarından farklı olarak boğaz kısımlarının daha uzun olmasıdır. Ayağa yemeni adı verilen kaba görünümlü bir pabuç giyilir.

Tokat genelinde erkek kıyafetleri hemen hemen aynı özellikler taşır. Kıyafetlerin kumaş ve süsleme özellikleri aynıdır. Başa giyilen kıyafetlerde olduğu gibi bazı kıyafetler farklı olsa da, bu durum çok büyük bir farklılık sayılmaz. Bu durum yörede giyilen erkek halk oyunları kıyafetlerinde bölgesel farklılıkların olmadığını göstermektedir.

## KAYNAKLAR

### A).Yazılı Kaynaklar

- ADIGÜZEL, Selehattin.(2004).“Tokat'ta Folklor Gülü Bardağ İçinde”. Tokat. S.198-203
- ALTUNTAŞ, Yener- ŞAHİN, Yüksel- KAHVECİ, Mücella.(2000). “ Tokat İli Halk Oyunları Kıyafetleri Teknik Çizimleri. Kültür Bakanlığı Yayınları. Ankara. S.2-9
- ALKAYA Özgür Zafer. (1999). Tokat Yöresi Halk Oyunları. Lisans Tezi.GOP. Beden Eğitimi ve Spor Yüksek Okulu. Tokat
- BAKIR, Süleyman.(1999). Tokat Yöresi Giyiminin Genel Olarak İncelenmesi. Yüksek Lisans Tezi. İTÜ. Sosyal bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- HACİBEKİROĞLU, Erol. (1993). “Halk Oyunları Giysi Rehberi” Gençlik ve Spor Genel Müdürlüğü Yayını Ankara. S.84-85
- KAYA, Reyhan. (1988). “Türk Yazmacılık Sanatı” İş Bankası Kültür Yayınları, S.77
- KILIÇ, Aziz.(1996). Tokat Turhal Yöresi Halk Oyunları. Milli Eğitim Bakanlığı “A” Kategorisi Jüriliğine Yükselme Tezi. Ankara.
- TÜRKER, Kemal.(1996). “Ağaç Baskı Tokat Yazmaları”. Türkiye İş Bankası Kültür Sanat Dergisi, S.33.
- TÜRKER, Kemal.(1992). “Tokat Yazmaları” Tokat Kültür Araştırma Dergisi, S.12.
- TÜRKER, Kemal. (1997). “Tokat Yöresel Giysilerinden Biri ve Bir Köy Düğünü” Türkiye İş Bankası Kültür Sanat Dergisi, S. 32

### B).Sözlü Kaynaklar

- Ayşe Uysal, Tokat/ Nebi Köyü 1949 Doğumlu.
- Bahattin Destebaşı, Tokat/ Merkez 1954 Doğumlu - Tokat Yöresi Halk Oyunları Uzmanı.
- Hüseyin Uysal, Tokat/ Nebi Köyü 1954 Doğumlu.
- Mavuş Han, Almus/ Sahil Köyü 1941 Doğumlu.
- Kemal Ünal, Tokat/ Reşadiye İlçesi 1955 Doğumlu.
- Kemal Türker, Tokat/ Merkez 1957 Doğumlu.
- Muittin Aygın, Tokat/ Merkez 1948 Doğumlu - Tokat Yöresi Halk Oyunları Müzisyeni.
- Nebahat Kaya, Tokat/ Merkez 1957 Doğumlu.
- Sadık Eryılmaz, Tokat/ Zile İlçesi 1933 Doğumlu.
- Süreyya Vahitoğlu, Tokat/ Merkez 1932 Doğumlu - Çarık Ustası.
- Şahin Bozdemir, Tokat/ Merkez 1962 Doğumlu - Tokat Yöresi Halk Oyunları Müzisyeni.
- Teslime Dursun, Tokat/ Kızık Köyü 1944 Doğumlu.
- Zekiye Bulut, Almus/ Sahil Köyü1952 Doğumlu.

SEHER ABDAL'IN *HELVÂ VÜ NÂN'I*Fatma Sabiha KUTLAR<sup>1</sup>

## ÖZET

Seher Abdal, Seher veya Seherî mahlaslarını kullanan şairin hayatı hakkında eski kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Cönklerde ve mecmualarda çok sayıda şiiri yer alan Seher Abdal'ın bir de *Helvâ vü Nân* isimli mesnevîsi vardır. Seher Abdal, 138 beyitlik bu küçük mesnevîde bir derviş ile bir Hâricî ve oğlu arasında Belh şehrinde geçen olayı anlatmaktadır. Son derece kötü özelliklere sahip Hâricî'nin şahsında Hâricîlere olan olumsuz duygularını; Hz. Ali muhibbi dervişle Hâricî'nin oğlunun şahsında ise, Hz. Ali taraftarlarının iyiliğini ve kendisinin Hz. Ali'ye, ailesine, on iki imama duyduğu aşırı sevgiyi dile getirmektedir. Hikâyede Hızır ve Hz. Ali'nin mucizelerine/kerametlerine de yer veren şair, peygamber/nebî olduğunu işaret ettiği Hızır'la Hz. Ali'yi özdeşleştirmemekte; Hz. Ali'yi Hızır tarafından tavaf edilen ve ona emreden biri olarak Hızır'dan üstün tutmaktadır. Şair, *Helvâ vü Nân*'in beyit sayısının toplamını "1+3+8: 12" olacak şekilde düzenlemek suretiyle de on iki imama olan bağlılığını vurgulamaktadır. Mesnevîde "helvâ" ve "nân"a farklı bir anlam yüklemeyen Seher Abdal, Doğu kültüründe ölenlerin canı için yapılan ve günümüzde de devam eden "helva ve ekmeğe dağıtma" geleneğinin, eskiden İran'da "Hz. Ali aşkına helva ve ekmeğe dağıtmak" şeklinde yaşatıldığını ortaya koymaktadır. Bu çalışmada *Helvâ vü Nân*, incelenerek eserin çevriyazılı metni verilecektir.

**Anahtar kelimeler:** Seher Abdal, mesnevî, kaside, Hz. Ali, on iki imam, Hızır, helva ve nân/ekmek, Alevî, Şii, Bektaşî.

.....

.....

## ABSTRACT

There is no information about the poet who used the penname, Seher Abdal, Seher or Seherî in the sources. However, many poems by him are found in all kinds of poetry collections. One of Seher Abdal's works is titled *Helvâ vü Nân*. In this short verse narrative, a story about a mystic, his son and a Hâricî that takes place in Belh is narrated. On the one hand, in the character

<sup>1</sup> Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. [fkutlar@hacettepe.edu.tr](mailto:fkutlar@hacettepe.edu.tr)

of the Hâricî who is depicted in utmost negative terms negative feelings of the poet towards the Hâricîs and on the other hand in the depictions of the mystic and his son who are followers of Hz. Ali the virtues of Hz. Ali's followers and the poet's devot'on to Hz. Ali and his family and the twelve imams. The poet recounts the miracles by Hizir and Hz. Ali, yet he doesn't identify Hz. Ali with Hizir whom he describes as a prophet. Furthermore, the poet accepts Hz. Ali higher than Hizir who circumambulates him. By organizing the number of verses in his narrative as 1+3+8: 12, he further displays his devotion to the twelve imams. In his work, Seher Abdal does not interpret "helva", i.e. paste and "nan", bread, other than what they refer to. His focus on these reflects the fact that the current tradition of distributing sweet paste an bread after funerals had been practiced in Iran in previous centuries as well. In this article the verse narrative *Helvâ vü Nân* is analysed and a transcribed edition of the text is presented.

**Key Words:** Seher Abdal, mesnevi, kaside, Hz. Ali, twelve imams, Hızır, sweet paste and bread, Alewi, Shi 'i, Bektashi.

## GİRİŞ

Seher Abdal, abdal kelimesini mahlas olarak seçmiş yirmi dokuz şairden biridir (Kaya 2002). Hayatı hakkında tezkirelerde herhangi bir kayda rastlanmaz<sup>2</sup>. Şair hakkında az da olsa bilgiye yer verilen sonraki kaynakların en eskisi Mehmet Halit [Bayrı]<sup>3</sup>'ya aittir<sup>3</sup>. Bayrı, *Hayat Mecmuası*'nda yayımlanan "Edebiyat Tarihimizde Kadın Simaları: Seher Abdal" başlıklı kısa yazısında bir mecmuada bulunduğu iki şiiri dolayısıyla Seher Abdal'ı konu olarak seçtiğini belirtmektedir. Şairin adına tarihler, tezkireler ve edebiyat tarihlerinde rastlanmadığını, hatta şairlerinin de bu konuda hiçbir ipucu vermediğini söyleyen Bayrı, Seher Abdal'ın kadın olduğunu kanaatindedir (Bayrı 1929: 183-184). Yazıda bu sonuca nasıl ulaştığına ilişkin herhangi bir bilgi yoktur, ama sanatçının isminin yazarı böyle düşünmeye sevk ettiği düşünülebilir. Yazarın, Seher Abdal'ın kadın şairlerden olduğu yolundaki değerlendirmesine diğer çalışmalarda hiç değinilmemesi ise dikkat çekicidir. Bayrı, şairin yaşadığı yüzyıla ilişkin olarak herhangi bir görüş belirtmemektedir. Bu konuda belgeye dayandığını belirten Ergun; Seher Abdal'ın hayatı hakkında tezkirelerde hiçbir malumata rastlanmadığını, ancak Bakî hayattayken yazılan çok önemli bir mecmuada<sup>4</sup> şaire ait bir manzumenin,

Erişdi fazl-ı rûhânî bize evlâd-ı Hayder'den

Alup nûş eyledük vahdet meyın sâkî-i Kevser'den

2 Ergun, tezkirelerde hayatına dair kısaca bilgi verilenin Seherî değil Sihri mahlaslı bir başka şair olduğunu belirtir (1957: 88).

3 Seher Abdal'la ilgili kaynakları ve konuyla ilgili görüşlerini benimle paylaşan Sayın Sabri Koz'a, bu makalenin oluşumuna katkıları nedeniyle Prof. Dr. Hatice Aynur'a, Doç. Dr. Gıyasettin Aytaş'a, Doç. Dr. Bayram Durbilmez'e. Yrd. Doç. Dr. Doğan Kaya'ya, Yrd. Doç. Dr. Ali Emre Özyıldırım'a ve Yrd. Doç. Dr. Bahar Akarınar'a teşekkür ederim.

4 İnkılâp Müzesi M. Cevdet K. No. 479 (Ergun 1957: 88).

şeklindeki ilk beytinin kayıtlı olmasından hareketle onun 16. yüzyılda yaşadığı sonucuna ulaştığını söylemektedir (1955: 88)<sup>5</sup>. Gölpinarlı, konuyla ilgili düşüncesini “Battal Gazi’yi pir tanyan Rum abdallarındandır. Bu bakımdan XVI.-XVII. yüzyıllarda yaşayan bir şair olsa gerektir” (1963: 18) şeklinde dile getirmektedir. Özmen (1998: 493) ve Kaya (2002) da Gölpinarlı ile aynı görüştedir. Söz konusu tarihi 16. yüzyıla sınırladılan araştırmacılarından<sup>6</sup> Durbilmez’in (2002: 61-62) gerekçesi abdal mahlaslı şairlerin çoğunun 16. yüzyılda yaşadığına ilişkin bilgidir. Noyan (2001: 429) ise, hiçbir kanıtı dayanmaksızın Seher Abdal’ın 19. yüzyıl Bektaşî şairlerinden olduğunu ileri sürmektedir. Bu bağlamda ismi şairin eserleri arasında anılan *Şerh-i Tercî-i Evhadü’ddîn Kirmânî*’nin<sup>7</sup>, “Derviş Cân” isimli bir müstensih tarafından H.914/M.1508’de istinsah edilen nüshasından söz etmek gerekir. Kütüphane kataloğunda eserin müellifi olarak Derviş Seher’in ismi kayıtlıdır (Dağlı vd. 2001: 77). Eğer Derviş Seher’le Seher Abdal aynı kişiye ve bu nüsha şairin sağlığında istinsah edilmişse Seher Abdal’ın 15. yüzyılın ikinci yarısında ve 16. yüzyıl başlarında hayatta olduğunu ileri sürmek mümkündür. Şairin nerede yaşadığı konusundaki bilgiler de tahminden öteye geçmemektedir. Samancıgil, herhangi bir şehir veya bölge ismi belirtmeksizin “Anadolu yakasında doğmuş ve yetişmiş olduğunu abdallardan bulunmasıyla çıkarabileceğimizi” işaret etmektedir (1946: 181). Şiirlerinde Seyyid Battal Gazi’ye<sup>8</sup> bağlı olduğunu belirtmesine<sup>9</sup> dayanılarak Seher Abdal’ın, hayatını Eskişehir ve civarında sürdürmüş olabileceği düşünülebilir<sup>10</sup>.

*Seher Abdal*, *Seher* veya *Seherî* mahlaslarını kullanan şair hakkında kaynaklardaki edebî değerlendirmeler de genellikle birbirini tekrarlar niteliktedir. Belirleyebildiğimiz kadarıyla bu konuda pek de olumlu olmayan görüş Bayrı’ya aittir. Bayrı’nın, iki şiirden hareketle yaptığı değerlendirmeye göre Seher Abdal, diğer meslektaşları arasında hususiyeti haiz bir sima değil, orta halli bir şairdir. Abdal mevkiî ise bu manzumelerine bakılırsa alelâdenin altında

5 Ergun, *Bektaşî Şairleri* isimli çalışmasında ise kısaca Mehmet Halit’in çalışmasına değinmiş ve Seher Abdal’ın iki şiirini yayımlamıştır (1930: 330-332).

6 Seher Abdal hakkında elde herhangi bir malumat olmadığını işaret eden Samancıgil (1946: 181) ve Ocak (1992: 226) da sadece şairin XVI. yüzyılda yaşadığını belirtmektedir.

7 Görebildiğimiz kadarıyla bu bilgiye sadece bir kaynakta “Bunun yanında Evhadüddin Kirmani’nin menakıbına bir şerh yazdığına dair bilgiler vardır” cümlesiyle eserin adı belirtmeksizin değinilmektedir (<http://bektasidergahi.blogcu.com/seher-abdal/3552695> (Erişim: 20 Mayıs 2010)). Seher Abdal’la ilgili çalışmaların son derece az olması nedeniyle gayri resmi bir internet sitesinin *Bektaşî Dergâhu* adlı sayfasındaki bu bilgilerden de yararlanmak zorunda kaldık. Buradaki yazıda konuyla ilgili bazı kaynakların kullanıldığı, ancak kullanılan kaynaklarda yer almayan ve nereden alındığı işaret edilmeyen kimi bilgilere de yer verildiği görülmektedir.

8 Seyyid Battal Gazi, VIII. yüzyılda Bizans’a karşı yaptığı savaşlardaki başarılarla tanınan Arap-İslam devleti komutanıdır. İmam Hüseyin’in soyundan geldiği ileri sürülen Battal Gazi’nin asıl adının Abdullah veya Cafer olduğu, M.680’de Malatya’da doğduğu, M.740’da Eskişehir’de bugünkü *Seyitgazi* ilçesinde öldüğü ve buradaki *Üçler Tepesi* denen yere defnedildiği belirtilmektedir. Battal Gazi’nin Malatya, Kayseri ve Eskişehir’de makamları vardır. II. Mahmut döneminde yıkılıp canlılığını kaybeden Seyitgazi’deki dergâh, 1991 yılında kurulan vakıf sayesinde eski canlılığına kavuşmuş ve günümüzde çok ziyaret edilen Alevi-Bektaşî dergâhlarından bir konumuna gelmiştir (Öz 2000).

9 Bkz. Helvâ vü Nân’ın 136. ve 137. beyitleri.

10 Ancak, bu bağlılığın Seyitgazi Dergâhi kadar Battal Gazi’nin manevî şahsiyetiyle ilgili olabileceği de göz ardı edilmemelidir.

kalmaktadır. Aruzla söylediği şiirindeki çok sayıdaki hata ise muhtemelen müstensihlerden kaynaklanmaktadır (Bayrı 1929: 183). Şairin başarılı manzumeler yazdığını belirten araştırmacılardan<sup>11</sup> Samancıgil, şiirlerinde işlediği konulardan hareketle Seher Abdal için özetle şu değerlendirmeyi yapar: Bektaşilik hurka ve tacını giymiş, ömrünü Ali demekle geçirmiştir. Hz. Ali'yi her sırrın kapısı kabul etmiş, Hz. Muhammed'le ikisinin birliğine ve Hz. Ali'nin miraca nail olduğuna inanmıştır. Şiir dilindeki çok sayıda yabancı kelime onun Bektaşilikten bir hayli ayrıldığına, daha çok şark kültürünün etkisinde kaldığının işaretidir ve bu nedenle de Aleviliği oldukça kuvvetlidir. Şair,

Âl-i Ali'yi eyle tevellâ

Sevmeyene sen söyle teberrâ

beytinde Aleviliğin önemli düsturlarından “tevellâ ve teberrâ”ya işaret ederek bunu ispatlamıştır (1946: 181). Kaya da şairin şiir tekniğinin epey iyi olduğuna, gerek aruz gerekse heceyle yazdığı şiirlerde ele aldığı konuyu yansıtmada samimi ve başarılı bir Bektaşî şairi olduğuna işaret etmiştir (2002). Ocak, Seher Abdal'ın hulûl ve tenâsüh inancını, Şii motifleri kuvvetle yansıtan şiirler söylediğine değinmiştir (1992: 226). Özmen, Seher Abdal'da Noktavilik inancının (1998: 493, 499-500); Noyan ise, hiçbir örnek vermeden Hurûfluk zevkinin (2001: 429) bulunduğu yolunda değerlendirmeler yapmışlardır. Bektaşî Dergâhı'nda<sup>12</sup> yine hangi kaynakta geçtiği belirtilmeden,

Tövbeler, bir dahi ben kimseye etmem kederi

Yürü ey zülf-i siyah, noktadan aldım haberi

beyti dolayısıyla şairin Hurûfî-Noktavî olduğunu ileri sürenlerin bulunduğu söylenmiş, ancak Seher Abdal'ın şiirlerinde bu tür ifadelerin fazlaca yer almadığı, şairin burada sadece Hz. Ali'nin “ben be harfinin altındaki noktayım” sözüne bir telmih yaptığı ve dolayısıyla tespitin doğru olmadığı da eklenmiştir.

Seher Abdal'ın, farklı nazım şekilleriyle kaleme aldığı, bir kısmı antolojilerde yayımlanmış birçok şiirinin mevcut olduğu ve bu şiirlerin yer aldığı cönklerin de genellikle Tokat-Zile'de bulunduğu (Aytaş 1998) bilinmektedir. Bektaşî Dergâhı'nda<sup>13</sup> şairin, yine kaynak gösterilmeden, Nâsır-ı Hüsrev'in *Sa'âdet-nâme*'sini Türkçeye tercüme ettiği ve Evhadüddîn Kirmânî'nin menakıbına şerh yazdığı belirtilmiştir. Kütüphane kataloglarında yaptığımız taramada Seher Abdal adına bir *Sa'âdet-nâme* tercümesi nüshası tespit edilememiştir. Ancak Macar Bilimler Akademisi Kütüphanesi Kataloğunda “Török, O. 245”te kayıtlı yazmanın (71a-77b) yaprakları arasında, başında Derviş Mehmed Sihri'ye ait olduğunu gösteren bir kayıt bulunduğu bilgisi nedeniyle dikkatimizi çeken, sondan eksik Türkçe bir *Sa'âdet-nâme* vardır. Aynı yazmanın (66b-70b) ve (74b-86b) yaprakları arasında da bu şaire ait *Kitâb-ı Kenzü'l-Bedâyi'* ve *İşâret-nâme* başlıklı ve sonlarının eksik olduğu işaret edilen iki manzum

11 Ergun (1957: 88), Özmen (1998: 493) ve Noyan (2001: 429).

12 Bu sayfanın erişim adresi ve açıklamalar için bkz. 7 numaralı dipnot.

13 Bu sayfanın erişim adresi ve açıklamalar için bkz. 7 numaralı dipnot.



metin mevcuttur (Parlatır; Hazai 2007: 121-122; 123; 126-127). Metinlerin mahlas kısımlarının bulunduğu sayfaların eksik olması kataloğu hazırlayanların şairin mahlasının “Seheri” mi “Sihri” mi olduğunu vezinden yararlanarak netleştirmesini engellemiş olmalıdır. Dolayısıyla yazmaları göremediğimiz için burada sadece Sihri mahlaslı 16. yüzyıl şairlerine yer verilen tezkirelerde bu eserlerin isimlerinin anılmadığını işaret etmekle yetiniriz. Seher Abdal'ın Evhadüddin Kirmâni'nin menakıbına şerh yazdığı bilgisine, tek kaynakta geçmesi ve orada da kaynak gösterilmemesi nedeniyle ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini düşünüyoruz. Bununla birlikte Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi'nde Derviş Seher adına kayıtlı *Şerh-i Tercî-i Evhadü'ddîn Kirmâni* başlıklı bir eserin<sup>14</sup> bulunduğunu da eklemeliyiz. Kataloglarda adı geçen eserlerin Seher Abdal'a ait olup olmadığını tespitinin, eksik nüshaların tam şekillerinin ortaya çıkmasıyla ve şairin diğer şiirleriyle yapılacak karşılaştırmalı çalışmalarla mümkün olacağını da belirtelim.

Kütüphane kataloglarında yiyecek isimlerinden hareketle yazılan manzum metinleri tararken *Helvâ vü Nân* ya da *Nân ü Helvâ* isimli biri Seher Abdal'a ait Türkçe, diğeri Âmilî'ye ait Farsça iki mesnevinin bulunduğunu belirledik. Kaynaklarda Seher Abdal'ın bu metnine “... Aruzla yazdığı ‘Helvâ vü Nân’ adlı mesnevîden anladığımız kadarıyla...” ifadesiyle sadece Gölpınarlı'nın (1963: 18) işaret ettiğini ve eser üzerinde yapılmış herhangi bir çalışma olmadığını gördük. Seher Abdal'ın; Hz. Ali ve on iki imam sevgisini, Alevîlik düşüncesini dile getiren şiirler yazan bir şair olduğu yolunda kaynaklarda verilen bilgilerden hareketle *Helvâ vü Nân*'da, “helva” ve “nân”ı (ekmek) Şii/Alevî kültürüyle hangi noktada nasıl birleştirdiği, bu yiyeceklere özel bir anlam yükleyip yüklediği sorularına cevap aramak amacıyla eseri incelemeye karar verdik. Bu amaç doğrultusunda yaptığımız çalışmada öncelikle *Helvâ vü Nân* mesnevîsinin yurt içi ve yurt dışı kütüphane kataloglarında biri matbu toplam altı nüshası bulunduğunu belirledik ve bunlardan dördüne ulaştık<sup>15</sup>. Bu yazıda *Helvâ vü Nân* mesnevîsini yukarıdaki sorulara da cevap bulmak üzere dış ve iç yapısı bakımından inceleyerek eserin dört nüshasının karşılaştırılmasıyla oluşturduğumuz çevriyazılı metnini vereceğiz.

### I. *Helvâ vü Nân*'ın Dış Yapısı

Seher Abdal'ın, 138 beyitlik *Helvâ vü Nân*'ı mesnevî nazım şekliyle kaleme alınmıştır. Oysa tespit ettiğimiz biri matbu altı nüshanın beşindeki başlıklarda eserin kaside olduğu belirtilmiştir<sup>16</sup>. Kafiye düzeni bakımından mesnevî nazım şekli özelliği taşıyan manzumenin başlığında kaside kelimesinin geçmesi bu terimin, kafiye düzeni bakımından değil de muhteva bakımından kasideye benzeyen yani “belli bir kişi veya belirli bir maksada yönelik yazılmış” (Saraç 2007: 22) farklı şekildeki metinler için de kullanılabilmesinden kaynaklanmaktadır<sup>17</sup>.

14 Derviş Seher, *Şerh-i Tercî-i Evhadü'ddîn Kirmâni*, müstensih: Derviş Cân, ist. tar.: H.914/M.1508, yk.: 1b-54b, ölç.: 172X122-132X78 mm., st. 17, Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi (Dağlı vd. 2001: 77).

15 *Helvâ vü Nân*'ın nüshalarının künyeleri çevriyazılı metinden önce verileceği için tekrar olmaması düşüncesiyle burada sadece sayı belirtilmiştir.

16 Almanya Milli Kütüphanesi'ndeki nüsha hakkında Milli Kütüphane kayıtlarının dışında herhangi bir bilgi elde edilememesi nedeniyle buradaki başlıkta diğer nüshalarda olduğu gibi “kaside” teriminin kullanılıp kullanılmadığını söylemek mümkün olamamıştır.

17 Mesela *Ahmed Paşa Divanı*'ndaki bir “terci'-bend”in başında “Kaside Der-Tercî' Gofte Şod” (Tarlan 1966: 109)

*Helvâ vü Nân* mesnevisi aruz vezninin hezec bahrinin mefâ‘îlün mefâ‘îlün fe‘ülün kalıbıyla yazılmıştır. Kimi yerlerde müstensihlerden kaynaklandığını düşündüğümüz aksaklıklar olmakla birlikte şairin, vezin kullanımında dikkatli olduğunu söylemek zordur. Manzumede aşağıya aldığımız örneklerde koyu ile belirlenen ünlülerde yapılan imalelerin benzerlerinin yoğunluğu dikkati çekmektedir:

Bularuñ yolına cān viren erdür (30)

İki ayağını dañı elini (35)

Eliyle ayağın şıgadı vü hem

Sevinüp tırıgeldi kalmadı ğam (46)

Benzeri metinlerde de karşılaşılan ve nispeten hoş görülen bu imalelerin yanı sıra şairin, “şehirine” kelimesini vezin zaruretiyle “şehirine” (52) okutup üç ünlüye de imale yapması; ayrıca “mescid” (59), “kadem” (89), “muhib” (108) kelimelerinde koyu renkle belirlediğimiz kısa ünlüleri imaleli okutması kurallara göre hata sayılacak tasarruflarındandır.

Metinde zihaf lar imalelere nispetle daha azdır. Manzumede “dervîşün” (35), “vîrānda” (41), “Mehdî”dür” (133), “ser-tācı” (134) kelimelerinde koyu ile gösterdiğimiz ünlülerdeki zihaf lar dan ziyade “rahîm” (1), “lā-şerîk” (2), “hāl” (70a), “peyām-ber” (133) örneklerinde olduğu gibi “med heceleri med hece okutmamak” şeklinde yapılan zihaf lar dikkati çekmektedir. Seher Abdal’ın med hecelerle ilgili başka aruz hatalarına düştüğü de görülür. Mesela;

Ki İbrāhîm Edhem ol zemānda (9)

İşidüp bu sözi meddāh ol dem (21)

mısralarında ünlü ile başlayan bir kelimedenden önce med olmaması;

Vire Şāh ‘ışığına helvâ vü etmek (16)

mısraında ise, med hece okutmadığı yerde “ayın” ünsüzüyle başlayan kelimeye ulama yapılmaması kuralına uymaz. Temsilcisi olduğu edebî zümre göz önüne alınırsa Seher Abdal’ın, Arapça Farsça kelimeleri Türkçe söyleyişe uygun şekle dönüştürerek yaptığı aruz hatalarının şiirde daha fazla olması beklenirdi. Ancak şairin, “Hızır”ı “Hızır” (42), “şehir”i “şehir” (52) şeklinde okuttuğu bu tür örneklerin metinde az görüldüğünü belirtmek gerekir.

Şairin, kafiye kurallarına uyma konusunda pek de dikkatli olmadığı, özellikle benzeri nitelikteki mesnevîlerde sıkça karşılaşmaya alışkın olduğumuz *aynı türden olmayan ve aynı*

---

ibaresi bulunmaktadır. Bu başlık, şiirin şekil değil muhteva bakımından kaside özelliği taşıdığını göstermektedir. Yine *Sermend Divanı*’nda Sultan II. Mahmut için kaleme alınmış mesnevi şeklindeki “Gâzi Mahmûd Han Hazretlerine” başlıklı medhiyedeki “Yalnız sanma senâdir ‘arızım / Bu kasidemle du’adır gazezim” (Yıldız 2002: 85) beytinde şairin, bu mesneviyi kaside olarak değerlendirdiği görülmektedir. Çelebioğlu (1999: 24), şekil bakımından dörtlük, kit’a ve kaside tarzında yazılmış olmakla birlikte muhteva ve eda bakımından mesnevîlere benzeyen manzumelerin bulunduğu da dikkati çekmektedir.

*dile ait olmayan kelimeler arasında ya da yakın aralıklarla aynı kelimeyle kafiye oluşturmak* gibi kafiye hatalarına düştüğü görülür. Metinde, çok sayıda örneği olan bu özellikten ziyade daha az sayıda olmakla birlikte asıl dikkati çeken kafiye hataları “dilün-den/gamun-dan” (37), “luḫf it/merḫamet it” (49), “geldi/vardı” (69), “faḫîrün/faḫîrün” (76), “aḫlum/fikrüm” (113) gibi kafiye oluşturmayan kelimelerin yer aldığı kafiyesiz beyitlerin bulunmasıdır. Buna şairin, kafiyenin “göz” değil “kulak” için de olabileceğini kabul ettiğini düşündüren “baş/kes” (34), “irin/biñ” (100), “āzād/şalāvāt” (138) kelimelerindeki ünsüzlerle yaptığı kafiyeleri de eklemek gerekir<sup>18</sup>.

## II. *Helvâ vü Nân'ın İç Yapısı*

Mesnevîlerin çoğunda olduğu gibi *Helvâ vü Nân* da “giriş bölümü, konunun işlendiği bölüm ve hâtime” olmak üzere üç parçalı bir kompozisyona sahiptir. Eserin giriş bölümü epey kısadır. Burada tevhid ve naat özellikli dört beyti takiben Hz. Ali'nin Allah emriyle Hz. Muhammed ümmetine rehber olduğunu, ahiret azabı çekmemek için Hz. Ali'nin ailesinden bahsedilmesi gerektiğini dile getiren şair,

Ḳulaḫ ṫut eydeyüm bir ḫoş ḫikâyet  
Ne mu'cizler ḫılır Şâh-ı Velâyet (7)

beytiyle mesnevînin ana kısmına geçer ve özetle şu hikâyeyi anlatır: Acem'de *Belh-i A'zem* isimli bir şehir vardır. Şehrin padişahı İbrâhîm Edhem'dir. İlahi fazlın<sup>19</sup> kendisine nasip olduğu bu padişahın meddahı, bir cuma günü mescide gelip Hz. Muhammed'i ve Hz. Ali'yi över. Cemaatten Hz. Ali aşkına helva ve ekmek ister. İçlerinden biri, Hz. Ali aşkına varını yoğunu vereceğini belirtir. Aslında bu uğursuz kişi içten içe Hz. Ali'ye kinlenmektedir. Namazdan sonra meddah kendi evine götürür. Eve vardıklarında meddaha ne istediğini yeniden sorar. Meddah da hâlini arz ederek Hz. Ali aşkına helva ile ekmek istediğini yineler. Bu melun Hâricî, gazaba gelerek helva yerine “zehr-i kâtil” vereceğini söyler. Kölesini çağırarak meddahın dilini kesmesini emreder. Köle, meddahın dilini, iki ayağını ve elini keser. Sadece canı bedende kalmış bu fakiri çuvala koyup götürür, bir viraneyeye bırakır.

Derviş bu hâlde yatarken Hızır peygamber gelir. Dervişin başını dizine alır. Mübarek parmağını dervişin ağzına sokar. O anda derviş yeniden konuşmaya başlar. Sonra Hızır, dervişin elini ayağını sıvazlar. Yerinden kalkan derviş, ona kim olduğunu sorar. Hızır, Hz. Ali'nin muhibbi olduğunu ve onu tavaf etmeye gittiğinde Hz. Ali'nin, kendisine dervişin durumu anlattığını ve Belh'e giderek muhibbi dervişe yardım etmesini istediğini aktarır. Hızır, dervişe aynı mescide gidip Hz. Ali'nin ismini anarak yine helva ve ekmek istemesini, bunun Hz. Ali'nin

18 Bu noktada Servet-i Fünûn'un doğuşunda ve gelişmesinde önemli bir yer tutan “abes-muktebes” kelimelerindeki “peltek se” ve “sin” harflerinin kafiye oluşturmayacağını savunan eski taraftarları ile kafiye oluşturacağını savunan yeni taraftarlarının tartışmalarını hatırlamakta yarar vardır. Bkz. (Ercilasun 2006: 528-529).

19 Seher Abdal'ın İbrâhîm Edhem'i anlatırken Fazlullâh-ı Hurûfî'yi çağırıştıran “fazl-ı İllâhî” ve “fazl-ı İllâh 'uñ” (10, 12) tamlamalarını kullanması, araştırmacıların onun Hurûfîliği konusundaki düşünceleri göz önüne alınırsa, dikkat çekicidir.

emri olduğunu, dediklerini yaparsa Allah'ın kudretini ve Hz. Muhammed'in mucizelerini göreceğini söyledikten sonra kaybolur. Derviş, mescide gelir ve kendine söylenenleri yerine getirir. Mescitte cemaatten bir yiğit, dervişe istediğini vereceğini belirtir. Birlikte dervişin daha önce kötü adamla birlikte gittiği güzel saraya giderler. Dervişin içine korku düşer. İçeri girerler. Genç adam, dervişe döşek serer, helva, ekmek, iki yüz altın, bir imame ve güzel bir elbise verir. Gönül okşayıcı sözlerle yüzünü dervişin ayağına sürer. Derviş de dua ederek ona daha önce bu evde başına gelenleri anlatır ve kim olduğunu sorar. Yiğit, "Ardımca gel ve sorularına cevap al" cevabını verir. Birlikte bir kapıya gelirler. Kapıyı açar ve açar açmaz da geriye kaçar. Dervişten eve girip, gözüne ne görünürse ona hâlini sormasını ister.

Meddah içeri girince ağzından zift ve katran akan zincire bağlı bir kara ayı görür. Bunu gören dervişin içi nur ile dolar ve daha önce kendisine kötülük eden kişi olduğunu anladığı adama "Belanı bulmuşsun. Bak, ben Hz. Ali'nin himmetiyle yine dirildim" der. Melun adam, meddah dervişini görünce ah edip ağlayarak yere kapanır. Derviş de onun yüzüne tükürerek Allah'ın kudretinin nelere kadir olduğundan söz eder. Yiğit, dervişe bu kötü kişinin kendi babası olduğunu, o gece Hz. Ali'nin eve geldiğini, yatmakta olan babasına dervişe yaptığı kötülükler nedeniyle bir tekme attığını, onu kara ayağına çevirdiğini, kızgınlığını belirten sözler söyledikten sonra kaybolduğunu anlatır. Yiğit, verilen cezadan kimse haberdar olmasın diye imanı terk eden babasını zincirlemiştir. Ancak onu öldürürse kendisinin de murdar olacağından korkmaktadır. Meddaha, bu durumda ne yapacağını bilemediğini söyleyerek kendi hikâyesini nakleder. Yiğidin Hz. Ali'yi candan seven bir annesi vardır; ama o, bu durumunu Hâricî kocasından saklamış, oğlunu da gizli gizli Hz. Ali sevgisine yönlendirmiş, onun gönlünün Hz. Ali sevgisiyle dolmasını sağlamıştır.

Mesnevînin hikâye kısmı böylece sonlanır. Son bölümde yiğidin ve daha sonra şairin ağzından Hz. Ali ve Hz. Muhammed ailesine sevgi duyanın, onların yoluna canını verenin, onlara kul olanın hem önemli mevkilere geleceği hem cehennem ateşinden uzak kalacağı hem kıyamet azabı görmeyeceği; böylece Hz. Ali'nin rehberliğiyle bedenini nurla dolacağı belirtilerek on iki imamın isimleri sıralanır. Hz. Ali'nin kulu, Seyyid Battal Gazi'nin de kendi rehberi olduğunu belirten Seher Abdal, ateşten kurtulmak istiyorsa Hz. Muhammed'e salavat vermesi gerektiğini belirttiği beyitle mesnevîyi tamamlar.

*Helvâ vü Nân'*da olay anlatımına dayalı ve merkezinde "helva ve ekmek isteme"nin yer aldığı tek parçalı bir düzenlemeden söz etmek mümkündür. Anlatı boyunca meddah ya da derviş olarak söz edilen aslı kahramanın mescitte helva ve ekmek istemesiyle başlayan olayların temel hareket noktaları şöyledir:

Mescide gitme → helva ve ekmek isteme → mescitten ayrılma

Hâricî'nin evine gitme → helva ve ekmek isteme → dili, eli, ayağı kesilerek viraneye atılma

İyileşip mescide gitme → helva ve ekmek isteme → mescitten ayrılma

Yiğidin evine gitme → helva ve ekmek isteme → ödüllendirilme/cezalandırılma

Temel hareket noktasını bir dervişin başından geçenlerin oluşturduğu bu kısa hikâye, Hz. Ali sevgisini dile getirmek ve “baba”nın şahsında Hâricileri kötölemek amacıyla kaleme alınmıştır. Hz. Ali’yi seven birine kötülük yapanın cezasız kalmayacağı ve onu sevenin ödüllendirileceği düşüncesini vurgulamak isteyen şair, hikâyeye olağanüstülükler katarak okuru etkilemeye çalışmış; ancak anlatıda kişi, zaman, mekân ve tasvirlerle neredeyse hiç yer vermemiştir.

Şahıs kadrosu bakımından zengin bir metin olmayan *Helvâ vü Nân*’da *aslî kahramanlar* “derviş, baba ve oğul (yiğit)”; *yönlendirici şahıslar* “köle, Hızır Nebî ve Hz. Ali”, *yardımcı şahıslar* “anne”, *olayla ilgili olmayan şahıslar* ise “İbrâhîm Edhem, mukrebler, ehl-i îmân ve on iki imam”dır.

Metinde olayın aslî kahramanlarından dervişin adına, kim olduğuna, nasıl görüldüğüne ve nerede yaşadığına ilişkin bilgi yoktur. Sadece, Belh Sultanı İbrâhîm Edhem’in meddahlarından aynı zamanda Hz. Ali muhibbi bir “mevâlî” olduğu ayrıntısı verilir. Şair, anlatı boyunca bu kahramandan yana tavır aldığını ondan ve başına gelenlerden söz ederken kullandığı “derviş-i fakîr, fakîr ü zâr dervîş, eli ayağı yok dil-rîş, üftâde kul, yâr, meddâh-ı Hak, ferhunde-dîdâr, saâdetlü kişi, sâhib-kemâl, meddâh-ı hoş-rû, meddâh-ı dîn-dâr-ı mevâlî, mü’min-i pâk, fakîr” gibi sıfatlarla işaret eder. Derviş için kullanılan “merd-i gâfil, güstâh, magbûn” gibi olumsuz sıfatlar ise dervişe kötülük eden kişi kimliğindeki “baba”ya ait ifadelerdir.

Anlatının kötü kişinin kimliği de aynı belirsizliği korur. Anlatılanlardan çıkarıldığı kadarıyla bu adam, zengin bir “Hâricî”dir, güzel bir sarayda yaşamaktadır; eşi ve oğlusa ondan gizli Hz. Ali’ye gönülden bağlıdır. Anlatıcının bu şahsa karşı düşmanca bir tutum içerisine girdiğini ondan söz ederken kullandığı “münâfık, nahs, ebter, har, it, mel’ûn, mel’ûn-ı murdâr, mel’ûn-ı bî-dîn, mel’ûn-ı güstâh, pelid, Hâricî bî-dîn ü mel’ûn, Hudâ ve Mustafâ’dan nâ-ümid, şakî, hırs-ı bed-endîş, ağzı içinden zift katran ve gözlerinden kan irin akan bir kara ayu, dûn, güm-râh, münâfık, hırs-ı münâfık, kelb-i murdâr, seg, la’in, imanı terk etmiş dini bırakmış” gibi hakaret içeren ifadeler açıkça göstermektedir.

Aslî kahramanların üçüncüsü olan ve kendisinden “yiğit” olarak bahsedilen kişi hakkında da pek fazla bilgi yoktur. Hâricî bir babayla Hz. Ali’yi seven bir kadının oğludur. Annesinin yönlendirmesiyle o da Hz. Ali sevgisiyle doludur. Zengin olmasına rağmen alçakgönüllü olduğunu “ben fakîr” ifadesiyle dile getiren yiğit için anlatıcı “cevân-merd, ferhunde-dîdâr, cân-ı cihân” gibi olumlu sıfatlar kullanmaktadır.

Hikâyede olayların gelişmesini, ortaya çıkmasını, belirli bir yöne gitmesini sağlayan *yönlendirici şahıslar* ise “köle, Hızır Nebî ve Hz. Ali”dir. Şairin, kendisinden sadece “gulâm, kul” olarak söz ettiği köle, dervişin elini, ayağını ve dilini kesip onu viraneye atar; Hz. Hızır, Hz. Ali’nin emriyle dervîşi iyileştirip tekrar mescide gitmesini sağlar; Hz. Ali ise, Hz. Hızır’ı dervîşi iyileştirmek ve aynı mescide gitmesi isteğini ona iletme üzere gönderir; dervîşe kötülük eden babaya bir tekme atıp onu ayağına çevirir. *Yardımcı şahıs* konumundaki anne ise, Hz. Ali sevgisiyle dolu, bunu eşinden saklayan ve “mestûre” sıfatıyla kendisinden söz edilen biridir. Oğlunu Hz. Ali sevgiyle yetiştirmiştir.

*Helvâ vü Nân*'ın hikâyesinin anlatıldığı kısmında, benzeri metinlerde olduğu gibi, çeşitli nedenlerle adı anılan ve olaylarla ilgisi olmayan şahıslara da yer verilmiştir. Bunlar “ehl-i îmân, mukrebler” gibi dinî gruplar, İbrâhîm Edhem<sup>20</sup>, Hz. Muhammed'in ve Hz. Ali'nin aileleridir. Bu şahısların hepsinin dinî konularıyla tanınanlardan seçilmesi ise konunun inandırıcılığının sağlanması amacıyla taşımaktadır.

Tahkiyeli bir metin olan *Helvâ vü Nân*'da “gözlemci anlatıcının”<sup>21</sup> (yazar anlatıcı, o anlatıcı) varlığından söz edilebilir. Metnin sonunda anlatıcının kimliği “Seher Abdâl, Şâh'ın kemteri, fakîr” gibi ifadelerle işaret edilen şairle birleşir. Geleneksel anlatılarımızın çoğunda olduğu gibi *Helvâ vü Nân*'da da anlatımına olayların kendinde bıraktığı izlenimleri ekleyen ve onları yorumlayan biri konumundaki anlatıcının bakış açısı hâkimdir. Hikâyede kişiler hakkında kullanılan sıfatlar onun tavrındaki özneliği ve işittiği olayları didaktik bir yaklaşımla aktardığını göstermektedir. Çünkü bizdeki anlatı geleneğinde hikâyeye anlatmanın amacı, “ders vermek”, “inancı güçlendirmek”, “okuru ikna etmek” kısaca “kissadan hisse çıkarmak”tır. *Helvâ vü Nân*'da bu amaç okuru, Hz. Ali'ye inanan, sevenlerine kötülük yapanların başına gelecek kötü şeyler konusunda uyararak ve ona, inançlı iyi insanların olduğunu da göstermek şeklinde ortaya çıkmaktadır.

*Helvâ vü Nân*'da anlatılan olayların geçtiği mekânlar çoğunlukla sadece birer yer adından ibarettir. Bunlar “Acem, Belh-i A'zem, mescid, ev” gibi kapalı “virâne” gibi açık ve kalıcı mekânlardır. Ancak mekânlar tasvir edilmez. Belh-i A'zem'in “muhkem bir şehir”, evin “hüb bir sarây” olduğu dışında mekânlara ait hiçbir somut bilgi yoktur. Şairin anlattıklarını vurgulamak ya da kahramanların ruh hâlini ortaya koymak üzere mekân tasvirlerinden yararlandığı da söylenemez. Sadece,

Elin kesdikleri çapuya geldi

İçine kârku düşdü fikre vardı (69)

Ol evdür gördi kim çekmiş idi gâm (71)

mısralarında zayıf olmakla birlikte mekânın çekilen acıları hatırlatıcı bir unsur olarak devreye sokulduğu görülür.

*Helvâ vü Nân*'da anlatılan olayların nesnel zamanı İbrâhîm Edhem'in Acem tahtında oturduğu zaman dilimidir. 8. yüzyılda yaşadığı belirtilen bu ünlü sufînin M. 776'da mı M. 778'de mi M.783'de mi vefat ettiği bile tahmine dayalıdır ve tahta geçip geçmediği konusunda farklı

20 *Helvâ vü Nân*'da kendisinden “padişah, fazl-ı İlahî, ermiş biri” olarak söz edilen İbrâhîm Edhem, hicri ikinci yüzyılda yaşamış bir sufîdir. Aslında Belh şehzadesidir. Bir gün avda dolaşırken kulağına gelen “Bunun için mi dünyaya geldin?” sesini duyunca ya da gördüğü bir rüya üzerine saltanattan vazgeçmiş, dağlarda ve mağaralarda ibadetle meşgul olmuş, irfan ve tefekkürün ardına düşmüştür. Mekke'ye oradan Şam'a gitmiş, bağ bekçiliği yapmış, babasının bütün ısrarına rağmen geriye dönmemiş ve H.162/M.778'de (?) Lâzkiye'de vefat etmiştir (Onay 1992: 137; Şemîsâ 1386: 91). Attar'ın naklettiği menkabeye göre de İbrâhîm b. Edhem taht ve taç sahibi bir hükümdarken, huzuruna izinsiz gelen ve söyledikleriyle kendisini sinirlendirenin Hızır olduğunu ve irşada geldiğini anlayarak tahtını ve tacını terk edip derviş elbisesi giyerek tasavvuf yoluna girmiştir (Ocak 1990: 90).

21 Tahkiyeli metinlerde anlatıcı veya anlatıcıların görevi konusunda bkz. (Aktaş 1991: 84).

görüşler mevcuttur. İbrâhîm Edhem'in sadece bir şehzade, sultanlığından söz edileninse babası olduğunu yazan kaynaklar mevcuttur (Arendonk 1987: 886-887; Ocak 1990: 90; Onay 1992: 137; Şemîsâ 1386: 91). Bilgilerdeki ayrılıklara rağmen, anlatılanlardan *Helvâ vü Nân*'daki hikâyenin 8. yüzyılda geçtiği belirtilebilir. Olay zamanı ile ilgili olarak metindeki "cuma günü, namazı kıldıktan sonra, tan namazı, namazı kıldıktan sonra (17, 24, 60, 61)" gibi ifadeler aracılığıyla bir sınırlama yapmak mümkündür. *Helvâ vü Nân*'ın "anlatma zamanı"nı da şairin hayatına dair elimizdeki son derece az ve tahmini bilgi nedeniyle kesin biçimde belirlemek mümkün değildir. Bununla birlikte hikâyenin anlatılma zamanının muhtemelen 16. yüzyıl olduğu söylenebilir.

Son olarak *Helvâ vü Nân*'da zaman unsuruna ilişkin bir dönüştürme ya da simgesel bir değer yüklemenin söz konusu olmadığını işaret etmek gerekir. Hikâye anlatılırken bilinen geçmiş zamanın tercih edilmesi, anlatıdaki masal havasını kırmakta ve metnin inandırıcılığını artırmaktadır.

### III. Helva vü Nân'da Şiilik / Alevilikle İlgili Unsurlar

*Helvâ vü Nân* mesnevîsinde anlatılan hikâye Hz. Ali sevgisinin dile getirilmesine yöneliktir. Dolayısıyla hikâyede bunu ön plana çıkaracak, belirginleştirecek unsurlara yer verildiği görülmektedir. Bunlardan ilki hikâyeye ismini de veren "Hz. Ali aşkına helvâ ve nân (ekmek) vermek" geleneğidir. Ancak Hz. Ali için helva ve ekmek dağıtmak geleneği ile ilgili bir çalışma tespit edemediğimizi de işaret edelim. Sabri Koz'un Türk kültüründe helva ve ekmek dağıtma geleneği hakkında yaptığı henüz yayımlanmamış çalışmasında verdiği bilgilere göre "Bazı kutsal günlerde helva pişirmek ve dağıtmak Müslüman Ortadoğu milletlerinde çok yaygın bir gelenektir. Ölmüş bir kişinin canı için ölü kabre konduktan sonra ve bunun kırkıncı, elli ikinci günlerinde ya da ölüm yıldönümlerinde helva yapmak ve dağıtmak şeklinde bugün de yaşatılmaktadır. Lavaş ve pide arasına konulan helva, bu dağıtma işini yapmakla şöhret kazanmış kişiler eliyle namazdan sonra büyük camilerin avlularında ya da önlerinde cemaate dağıtılırdı. Kimi Anadolu şehirlerinde bu uygulama adına helva dağıtılan kişiyi tanyanların çok olduğu çarşı ve pazarlarda da yapılırdı"<sup>22</sup>. İran kültüründe "helva ve ekmek dağıtmak" konusundan söz edilen kimi çalışmalarda İran'da "Berât ayininde, ölülerini anma törenlerinde, Nevruz bayramında, Hz. Muhammed'in doğum ve ölüm yıldönümünde, Yeldâ gecesinde" ölülerin rahatı için helva ve ekmek dağıtıldığı, dağıtma işinin özellikle mescitlerde veya kabristanda yapıldığı, bu uygulamaların bir kısmının günümüzde ortadan kalktığı belirtilmektedir. Ancak bu yazılarda da uygulamanın Hz. Ali'yle bağına dair herhangi bir bilgi mevcut değildir<sup>23</sup>. Dolayısıyla Seher Abdal'ın naklettiği hikâye, Doğu kültüründe hâlâ

22 Türk kültüründe helva ve ekmek dağıtmak geleneği konusunda yaptığı yayımlanmamış çalışmasından yararlanmaya izin verdiği için Sayın Sabri Koz'a teşekkür ederim.

23 Yararlandığımız Farsça yazılar konuyla doğrudan ilgili olmadıkları için burada sadece 25.05.2010 tarihinde taradığımız sayfaların internet adreslerini veriyoruz:

<http://forum.iecloob.com/thread18903.html>

[http://www.aftab.ir/articles/art\\_culture/cultural\\_heritage/c5c1122126433p1.php](http://www.aftab.ir/articles/art_culture/cultural_heritage/c5c1122126433p1.php)

<http://www.palangah.blogfa.com/post-45.aspx>

<http://anthropology.ir/node/4102>

<http://www.mehroosh.blogfa.com/post-144.aspx>

yaşayan bu geleneğin eskiden bir İran şehrinde Hz. Ali için de yapıldığını göstermektedir.

Şüphesiz Şii/Alevî kültürü etkisinde yazılmış metinlerde Hz. Ali'den, ailesinden on iki imamdan söz edilmesi, onlara duyulan sevginin dile getirilmesi, onları yücelten ifadeler kullanılması ve olağanüstülükler yer verilmesi epey önemlidir. Seher Abdal'ın *Helvâ vü Nân*'i kaleme alma sebebi mesnevînin başlarında,

Kulak tut eydeyüm bir hoş hikâyet  
Ne mu' cizler kıılır Şâh-ı Velâyet (7)

beytinde söylediği gibi, özellikle Hz. Ali'nin mucizelerini/kerametlerini anlatmaktır Ancak, metinde aktarılan mucizeler/kerametler "Hz. Ali'nin kendisini tavaf etmeye gelen Hızır'ı dervişe yardıma göndermesi; dervişe kötülük eden babayı cezalandırmak üzere onun evine gitmesi, tekme atarak babayı ayıya çevirmesi; sonra bir anda gözden kaybolması" ile sınırlıdır. Bu durum muhtemelen metnin kısalığıyla ilişkilidir.

Seher Abdal, hem "Hızır'ın tavaf ettiğini" hem de "Hızır'a emrettiğini" söyleyerek yücelttiği Hz. Ali'den Şii/Alevî kültüründe çok yaygın biçimde kullanılan "Şâh, Murtaşâ, Hayder, Şâh-ı Hayder, Şâh-ı Velî, Şâh-ı Velâyet, Şâh-ı âlem, Şâh-ı Gazânfer, Şâh-ı cihân-dâr-ı emîr, Hazret-i Şâh, erenler serveri, velâyet menba'ı" gibi ifadelerle söz eder. Hz. Ali'ye duyduğu sevgiyi, "Hz. Ali'nin aşkına helva ve ekmek verene yarın Hak didarının müyesser olacağı" (9), "Hz. Ali'yi candan tasdik edenin kıyamet azabı görmeyeceği" (126), "Hz. Ali'yi ve ehlibeyti sevenlerin bedeninin ve canının nur ile dolacağı ve bunlara Hz. Ali'nin rehberlik edeceği" (128, 135) anlamındaki ifadelerle de vurgular. Şii/Alevî kültüründe Hz. Muhammed'le Hz. Ali'nin birlikte anılması gerektiği inancına (Korkmaz 2005: 85) uygun olarak metin boyunca ikisinin birlikte anıldığı görülür. Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'e vasi ve onun ümmetine rehber olduğu inancı ise (Erdoğan: 28-29),

Muhammed pîşvâ-yı ehl-i dîndür  
Resûlu'llâh şâh-ı mürselîndür  
Vaşîdür aña Hâk emriyle Hâyder  
Muhammed ümmetine oldu reh-ber (4-5)

beytlerinde dillendirilir. Seher Abdal, *Helvâ vü Nân*'da, bu nitelikteki metinlerde sıkça karşılaşılan, Hz Muhammed'e, ehlibeytine, on iki imama "Âl/âl-i Mustafâ/ Mustafâ âli, Murtaşâ, Şebbir, Şebber, resûlün kurretü'l-aynı, hânedân/ resûlün hânedanı, Ali'nin âli, rûh-ı revân, Şâh Hüseyin-i Kerbelâ, müctebâ, Zeynelâbidin, Bâkır, Ca'fer, Kâzım, Server Rızâ, Takî, Nakî, Hasan Askerî, Mehdî nûr-ı peygâm-ber sır-ı hem Şâh-ı Gazânfer, Mehdî" gibi ifadelerle ve genellikle sadece isimlerini anmak suretiyle yer verir. Metinde Şii/Alevî kültürünün bunlara yüklediği anlamları yorumlayan herhangi bir ifade yoktur, ancak şairin duyduğu saygı ve sevgi kendini göstermektedir.

*Helvâ vü Nân*'da Şii/Alevî inanışlarına dair ikinci unsur Hızır'dır. Anlatıda "Hızır



peygamber, mazhar-ı Hak, kân-ı mürüvvet, Hızır-ı nebi, muhibb-i Murtaşâ, muhibb-i Şâh-ı Velî, Hızır-ı birâder, kân-ı mürüvvet” gibi ifadelerle kendisinden söz edilen HIZIR, olayın kahramanlarından biridir. Ocak’ın belirttiğine göre gerçek kimliği ve hayatı hakkında farklı rivayetler olan Hızır, tasavvuf çevrelerinde velî, bu çevrenin dışındakiler tarafından nebî kabul edilmektedir. Mutasavvıfların ve halkın ebedî yaşayacağına inandığı Hızır’ın ana işlevi zor durumlarda ve felâketlerde yardımcıdır. Destan, efsane, halk hikâyesi ve masallarda Hızır, kahramanları ölümden kurtaran, kötülüklerden koruyan biridir. Hızır’ın yardımcılık vasfının Alevî ve Bektaşî inanışlarında da önemli bir yeri vardır. Çünkü Alevî ve Bektaşî kültüründe Hızır, Hz. Ali ile özdeşleştirilir; hatta kimi eserlerde Hızır rolünün Hz. Ali’ye verildiği görülür. İyileri mükâfatlandırıp kötülere cezalandırma da Hızır’ın fonksiyonlarındandır. Hızır, zor durumlarda beklenmedik bir anda ortaya çıkar ve işini bitirir bitirmez de bir anda kaybolur (Ocak 1990: 61, 65-66, 88, 99, 105-107).

*Helvâ vü Nân*’da da Hızır, bu temel işlevleriyle karşımıza çıkar. Dili, eli, ayağı kesilerek viraneye bırakılan dervişi, zor durumundan o kurtarır. Bir anda gelir, dervişin ağzına parmağını sokarak onu konuşturur (44-45), eliyle ayağını sıvazlayarak iyileştirir (46) ve bir anda kaybolur (59). Mutasavvıfların Hızır’ın, ebedî yaşayacağına, Hz. Muhammed ve Hz. Ali’yle buluştuğuna (Ocak 1990: 68-69) ilişkin kabulü bu hikâyede de kendini gösterir. Metin boyunca anlatılanlar Hızır’ın yaşadığı; “Hz. Muhammed ve Hz. Ali’nin muhibbi” (50) olduğunun söylenmesi de üçünün buluştuğu inancının işaretidir. Ocak, Alevî-Bektaşî inanışlarında Hızır’ın Hz. Ali ile özdeşleştirildiğini, mutasavvıflarca velî kabul edildiğini belirtir, ama bir Alevî/Bektaşî şairi tarafından yazılan *Helvâ vü Nân*’da böyle bir özdeşleştirme görülmez. Sadece hikâyenin sonlarına doğru Hz. Ali’nin dervişe kötülük yapan kişiyi cezalandırmak üzere bir anda gelmesi ve onu cezalandırdıktan sonra bir anda kaybolması Hızır’ın fonksiyonlarının bir kısmının Hz. Ali tarafından yerine getirildiğini düşündürür. Öte yandan metinde Hızır’ın “velî” değil “nebi” ve “peygamber” (42, 50) kabul edildiği de açıkça belirtilmiştir. “Hz. Ali’yi tavaf etmeye gitmesi ve onun emriyle dervişi iyileştirmeye gelmesine” (51-55, 57) bakılarak da şairin, Hz. Ali’yi Hızır’dan daha üstün tuttuğu söylenebilir. Bu bağlamda kaynaklarda Hz. Ali’nin tavaf edilmesine ilişkin bilginin sadece Şii geleneğinde Hz. Ali ve imamların türbelerinin tavaf edilmesi şeklinde yer aldığına da işaret etmek gerekir<sup>24</sup>. Ancak, bu metinde Hz. Ali Hızır’la konuştuğuna göre bunun, Hz. Ali’nin türbesinin tavafı anlamında yorumlamayı güçleştiren bir unsur olarak ortaya çıktığını da belirtelim. Nitekim ne zaman yaşadığını belirleyemediğimiz Kul Dermâni mahlashı bir şairin “Şâhım Ali Beytullah’dır tavâf et”<sup>25</sup> mısraındaki “Hz. Ali’nin Beytullah olduğu ve bu nedenle tavaf edilmesi gerektiğini” dillendiren ifade bu kültürde böyle bir kabulün varlığını göstermesi

24 Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Hz. Abbas ve diğerlerinin türbelerinin ziyaretçilerle dolup taştığı, özellikle hac mevsiminde yoğunlaşan bu izdihâmın muharrem ayında doruk noktasına ulaştığı, ziyaretlerin esas itibarıyla sandukanın etrafında tekbir getirilerek ve özel dualar okunarak *tavaf* şeklinde de yapıldığı belirtilmiştir (Meral 2010).

25 Kul Dermâni’nin bu mısraının yer aldığı dörtlüğün tamamı şöyledir: “Elinde Kur’an aşkında muhabbet / O dilinle pâk ol Dost’a niyâz et / Şâhım Ali Beytullah’dır tavâf et / Tanrı’nın aslanı Şâh’ım yâ medet” dörtlüğünde Hz. Ali’nin Beytullah olduğu ve bu nedenle tavaf edilmesi gerektiğine ilişkin inanışa işaret vardır. Bu manzumenin tamamı için bkz. <http://www.ehlibeytim.com/forum/index.php/topic,S34.30.html> (Erişim: 30.06.2010).

bakımından önemlidir. Uludağ'ın "beyt" konusunda verdiği bilgilere göre tasavvufta, "Yerlere ve göklere sığmadım, ama mümin kulumun kalbine sığdım" kutsî hadisine dayandırılarak "İlahî sureti kabul edip vücudî tecelliye mazhar olması itibariyle kul[un]" ve "Hakk'ı içine alması ve sığdırması itibariyle [de] müminin kalbî" Beytullah sayılmakta; "vücut birdir, o da Hakk'ın vücududur" düşüncesiyle "mümin, arif ve halife olan kişilerin kalpleri[nin] Allah'ın evi olduğu gibi Hak[k'ın] da halkın ve tüm varlıkların evi" olduğuna inanılmaktadır (Uludağ 2005: 74). Dolayısıyla Hz. Ali'nin tavaf edilmesi kabulünün de kaynağını tasavvuftan aldığını söylemek mümkündür.

Şii/Alevî inancındaki çok önemli kavramlardan biri de Hâriciliktir. Hâricilik, "Hz. Ali ile Muaviye arasındaki anlaşmazlığın giderilmesinde hakemlik yöntemine karşı çıkararak Ali'den ayrılan ve her iki tarafa da muhalefet eden ayrılıkçıların, 'Hüküm yalnız Allah'ındır' ayeti kapsamında Şii inancını yadsıyarak kurdukları mezhep[tir]" (Korkmaz 2005: 311). Hâriciler, kendilerine katılmayanları kâfir kabul etmiş ve çok sayıda Müslüman'ı öldürmüşlerdir. Bu durumda Hz. Ali, savaştan başka çare kalmadığını anlamış ve M. 658 yılındaki savaşta Hâricileri ağır bir yenilgiye uğratmıştır. Buna rağmen Hâricî ayaklanmaları son bulmamış ve Hz. Ali, M. 661 yılında bir Hâricî tarafından öldürülmüştür (Korkmaz 2005: 311). *Helvâ vü Nân*'da dervişe kötülük yapan ve Hz. Ali'den nefret ettiği belirtilen babanın,

Didi ol Hâricî bî-dîn [ü] mel' ün

Cezâñı bulduñ iy güstâñ [ü] mağbûn (36)

beytinde Hâricî olduğu belirtilmiştir. Kelime metinde sadece bir kere geçmesine rağmen, hikâyede Hâriciliği temsil eden baba için sürekli hakaret içerikli ifadeler kullanılması, Şii/Alevî inanç sisteminde Hâricîlerden ne kadar nefret edildiğini ve bunun bu metne de yansayan bir unsur olarak ortaya çıktığını göstermesi bağlamında önemlidir.

*Helvâ vü Nân*'da yer alan Şii/Alevî inancı ile ilgili kavramlardan arasında "mevâlî" de yer alır. Gölpınarlı'nın verdiği bilgilere göre mevâlî, Arapça'da "kullar, köleler" anlamına gelen ve *Ümeyyegoğulları* tarafından Müslüman da olsalar Arap olmayanlar için kullanılan bir sözdür. Ehlibeyt taraftarları bu söze "... 'Ben kimin Mevlâsı' yani sahibi isem, kimin üzerinde tasarruf ve vilayetim varsa, 'Ali de onun mevlasıdır', yani onun sahibidir, velisidir hadisine dayanarak ... 'Ali bendeleri'..." anlamını yüklemişlerdir (Gölpınarlı 2004: 215). Korkmaz, kelimenin "dervişlik aşamasına ermiş kimseler" şeklinde kullanıldığını da belirtmiştir (2005: 464). *Helvâ vü Nân*'da, hikâye boyunca dört kez geçen mevâlî kelimesini "kullar, köleler", "Arap olmayanlar" ve "derviş" anlamlarını yükleyerek de yorumlamak mümkündür. Ancak bu kelimenin; hikâye boyunca sadece Hz. Ali sevgisi ve ona olan bağlılığı her vesileyle vurgulanan derviş için kullanılması; şairin "mevâlî"ye öncelikle "Hz. Ali bendeleri" anlamını yüklediğini ve amacının da bu kavramın Şii/Alevî inancında taşıdığı önemi belirtmek olduğunu işaret etmektedir.

**IV. *Helvâ vü Nân*'ın Nüshaları** Kütüphane kataloglarında yaptığımız tarama sonucunda *Helvâ vü Nân* ya da *Nân ü Helvâ* başlığını taşıyan biri Farsça diğeri Türkçe iki eser tespit ettik.

Bu eserlerden Farsça olanı ünlü astronomi ve matematik âlimi Bahâüddin Muhammed bin Hüseyin el-Hârisî el-Âmilî'ye (d.1547-ö.1622)<sup>26</sup> diğeri Seher Abdal'a aittir. İsim benzerliği nedeniyle Âmilî'ye ait metninle Seher Abdal'a ait metin arasında tercüme ya da nazire olmak gibi bir bağlantı olup olmadığını araştırdık ve Âmilî'nin; matbu nüshada 391 beyit olan ve içinde yer yer Arapça kısımlar da bulunan eserinin (el-Âmilî 1282: 1-40); Arapça başlıklar altında "ilmin faydasızlığı, uzletin faydaları, kadir gecesi ve ism-i azamın hikmetleri, fakr, noksanlık, kemal, vatan sevgisi, fedakârlık, aşk, riya, sahte takva, rızık, sahte âlimler..." gibi birçok konunun ele alındığı dinî-tasavvufî bir mesnevî olduğunu, şairin konuyu pekiştirmek için anlattığı birkaç kısa hikâyenin (el-Âmilî 1282: 17-21, 22-23, 25-28) de Seher Abdal'ın manzumesindeki hikâyeyle benzeşmediğini belirledik. Seher Abdal'ın, mesnevîde "helvâ ve nân (ekmek)"e herhangi bir anlam yüklediğini işaret eden bir ifade kullanmadığını; Âmilî'nin ise, eserin bazı bölümlerinin ilk beyitlerinde sorduğu "Nân u helvâ çîst?" (Ekmek ve helva nedir?) sorusuna bölümdeki konuya uygun karşılıklar verdiğini, bu cevaplarda "helvâ ve nân (ekmek)"e "tedrîs, esbâb-ı cihân, kurb-ı sultân, mansıb-ı dünyâ, a'mâl, kil ü kâl, nîkû-sirişt..." gibi anlamlar yüklediğini tespit ettik. Dolayısıyla iki metin arasındaki ortaklığın sadece isim ve nazım şekli benzerliğiyle sınırlı olduğu sonucuna ulaştık.

Seher Abdal'a ait *Helvâ vü Nân*'ın kataloglarda biri matbu olmak üzere altı nüshasını tespit ettik:

Seher Abdâl, *Kaside-i Helvâ vü Nân*, Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 2861/5, 249a-252b.

Seher Abdâl, *Kaside-i Helvâ vü Nân*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_1749/5, 9a-12b.

Seher Abdâl, *Kaside-i Seher Abdâl*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Velîyi Araştırma Merkezi, 454, 139b-142a.

Yemîni (1325-1327). *Fazîlet-nâme-i Cenâb-ı Şâh-ı Velâyet*, Der-Sa'âdet: Cihân Matba'ası, s. 298-303.

Seher Abdâl, *Güfte-i Nazm-ı Seher Abdâl Kaside-i Helva-i Nân*, Vatikan Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, Vat. Turco 169/6, 193b-197a.

. Seher Abdâl, *Nân u Helvâ*, Almanya Millî Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, Ms.or.oct. 2585, 147a-150b.

*Helvâ vü Nân*'ın hakkında Millî Kütüphane'deki kayıttan başka herhangi bir bilgi elde edemediğimiz Almanya nüshası hariç yukarıda sıraladığımız nüshalarının Yemîni'nin

26 Âmilî'nin eserinin kütüphanelerde çok sayıda yazması mevcuttur. Bu metnin nüshaları için bkz. (Münzevî 1351: 3262-3268) ve ([www.mkutup.gov.tr](http://www.mkutup.gov.tr)). Ayrıca, Levend'in (1988: 225) eserinde, muhtemelen dizgiden kaynaklanan bir karışıklık sonucu, Âmilî'ye ait *Nân u Helvâ* ve *Şir ü Şekker*'in Câmî-i Abbâsî'ye ait olduğu yazılmıştır. Oysa Câmî-i Abbâsî bir şairin adı ya da lakabı değil Âmilî'nin Şii fikhî konulu eserinin adıdır.

*Fazilet-nâme'si*<sup>27</sup> ile başlayan bir mecmuanın içinde yer aldığını belirledik. Almanya ve Vatikan kütüphanelerindeki nüshaları getirmediğimiz için çalışmamızın sonunda verdiğimiz metni diğer üç yazma ve bir matbu nüshayı karşılaştırarak hazırladık. Karşılaştırmalı metni, nüshalardan hiçbirini esas almadan, kelimelerin vezin ve dil bakımından doğru olduğunu düşündüğümüz şekillerini tercih etmek suretiyle oluşturduk ve vezin bozukluğu bulunan kimi beyitleri düzeltmeye çalıştık.

## SONUÇ

Şiirlerinde Seher Abdal, Seher ya da Seherî mahlasını kullanan şair ve yaşadığı yüzyıl konusunda kaynaklarda verilen bilgiler, elde yeterli belge olmaması nedeniyle genellikle tahmine dayalı ve birbirinden farklıdır. 16. yüzyıla tarihlendirilen bir mecmuada kayıtlı beytinden hareketle Seher Abdal'ı 16. yüzyıl şairi olarak gösteren Ergun'un (1955: 88) verdiği bilginin doğru olma ihtimali diğerlerinden daha güçlüdür. Hatta eğer Derviş Seher'le Seher Abdal aynı kişiye, *Şerh-i Tercî-i Evhadü'ddîn Kirmânî* adlı eserin istinsah edildiği H.914/M.1508 tarihinde hayatta olduğunu da varsayarak şairin, 15. yüzyılın ikinci yarısında ve 16. yüzyıl başlarında yaşamış olabileceği düşünülebilir. Ancak bu durumda sanatçının, *Helvâ vü Nân*'ıyla aynı ismi taşıyan Âmilî'ye ait metni görmüş ve eserinin ismini bu eserden ilhamla vermiş olması ihtimali ortadan kalkar. Seher Abdal'ın eserleri arasında anılan *Sa'âdet-nâme* tercümesinin Macar Bilimler Akademisi Kütüphanesi'nde Derviş Sihri adına kayıtlı nüshası ile yine bu isme kayıtlı *İşâret-nâme* ve *Kitâb-ı Kenzül'l-Bedâyi'*nin Sihri'ye mi Seherî'ye mi ait olduğu sorusunun cevabını vermek de ancak bu üç metnin tam nüshalarına ulaşmak ve veznin yardımıyla mahlası okumakla mümkün olabilecektir.

*Helvâ vü Nân*, başlığında kaside kelimesi geçmesine rağmen mesnevî nazım şekliyle kaleme alınmış 138 beyitlik bir manzumedir. Kaside teriminin, benzeri başka metinlerde de görüldüğü gibi, burada da şekle değil muhtevaya yönelik bir kullanımı olduğunu eklemek gerekir. Aruz ve kafiye konusunda benzeri mesnevîlerde görülen hataların tümü bu metinde de mevcuttur. Metnin dili, şairin Farsçaya hâkim olduğunu gösterir niteliktedir, özellikle Farsça kelimeler ve bu dilin kurallarına göre yapılmış tamlamalarla yüküldür.

Seher Abdal'ın, Hz. Ali'nin mucizelerinden/kerametlerinden söz etmek amacıyla kaleme aldığını belirttiği *Helvâ vü Nân*, Acem ülkesinde Belh şehrinde İbrâhîm Edhem'in padişahlığı sırasında geçmektedir. Padişahın meddahı olan dervişin Hz. Ali için ekmek ve helva istemesi nedeniyle bir Hâricî tarafından dilinin, elinin, ayağının kestirilip viraneye atılması etrafında gelişen olayların anlatıldığı bu hikâyede kahramanlardan “derviş ve yiğit” Hz. Ali'yi sevenlerin, “baba” ise Hâricîlerin temsilcisi konumundadır. Hz. Ali tarafında olduğunu ve ona duyduğu sevgiyi saklamayan şairin amacı, bu temsilciler aracılığıyla Hâricîlerin ne kadar

27 *Helvâ vü Nân*'ın nüshalarının büyük kısmı, 15. yüzyıl ikinci yarısı ile 16. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı belirtilen Yemini'nin, telif tarihi H.925/M.1519 olan *Fazilet-nâme'si*yle (Tepeli 2002: 3) başlayan bir mecmuanın içinde yer almaktadır. Mecmuaların birbirinin kopyası olup olmadığı yolunda yapılacak bir çalışma sonucunda içindeki diğer metinlerin de *Fazilet-nâme* ile aynı yüzyıla ait olduğu sonucuna ulaşırsa, bu bilgi Seher Abdal'ın yaşadığı yüzyıla ışık tutabilecek bir veri olarak değerlendirilebilir.

kötü olduğunu göstererek onlara hakaret etmek; Hz. Ali ve onu sevenlerin de ne denli iyi olduklarını ortaya koyarak onları yüceltmektir. Şair, anlattıklarının inandırıcılığını artırmak için Hızır ve Hz. Ali'nin mucizelerine/kerametlerine yer vermiş görünmektedir. Benzeri metinlerden farklı olarak, Hz. Ali-Hızır özdeşliğinin görülmediği bu manzumede Hz. Ali, Hızır tarafından tavaf edilecek ve ona emredek kadar üstün ve önemli bir konumdadır. Aslında Seher Abdal yalnız, *Helvâ vü Nân*'da anlattıkları sayesinde Hz. Ali ve on iki imam sevgisiyle dolu bir şair olduğunu göstermekle kalmamış, metnin beyit sayısını da (1+3+8+: 12)'yi oluşturacak şekilde tasarlayarak bunu şekil aracılığıyla ikinci kez ortaya koymuştur. Seher Abdal'ın, Şiilik/Alevilikle ilgili unsurlara yer verdiği *Helvâ vü Nân*, özellikle ölümlerin rahat etmeleri amacıyla yapılan ve farklı şekillerde Doğu kültüründe hâlâ devam eden helva ve ekmek dağıtma geleneğinin eskiden İran'da Hz. Ali için de yapıldığını göstermesi yönüyle önemli bir metindir. Duygu ve düşüncelerini, mesnevî nazım şekli ve aruz ölçüsünü kullanarak düzenlediği *Helvâ vü Nân* hikâyesiyle okurla paylaşan Seher Abdal, bize klasik edebiyatla halk edebiyatı arasındaki sınırın çok katı olmadığını da işaret etmektedir.

### Kaşîde-i Seher Abdâl

#### Helvâ vü Nân\*

mefâ' ilün mefâ' ilün fe' ülün

1. İllâhî cümleye Rabbü'l-<sup>c</sup> azîmsin

Ki bismillâhî rahmâni'r<sup>29</sup>-rahîmsin

1. Ahdâsın lâ-şerîk yokdur nazîrûñ

Ki sensin dest-gîri her faķîrûñ

2. Senüñ nûruñdan oldı enbiyâlar

Zuhûra geldi cümle evliyâlar

3. Muḥammed pîşvâ-yı ehl-i dîndür

Resûlu'llâh şâh-ı mürselîndür

4. Vaşîdür aña Ḥaķ emriyle Ḥayder

Muḥammed ümmetine oldı reh-ber

28 \* MK.249a-252b; AK.9a-12b; H.139b-142a; M.298-303.

H. M.: Güfte-i Nazm-ı Seher Abdâl Kaşîde-i Helvâ vü Nân MK.; Güft Nazm-ı Seher Abdâl Kaşîde-i Helvâ vü Nân AK.

29 bismillâhî rahmâni'r: bismillâhî'r-rahmâni'r MK. AK. H. M.

1. Eger söylersen ālin söyle anuñ<sup>30</sup>  
‘Azāb-ı āh̄iret çekmeye cānuñ
2. Kulağ tut eydeyüm bir hoş hikāyet  
Ne mu‘cizler kıılır Şāh-ı Velāyet
3. ‘Acem’de var idi bir şehri muhkem  
O şehre dirler idi Belh-i A‘zem
4. Ki İbrāhīm Edhem ol zemānda  
Maḳām idinmiş idi ol mekānda
5. Aḡa irmiş idi faẓl-ı İlähī  
Ol idi şehri Belh’ün pādīşāhı<sup>31</sup>
6. Meger günlerde bir gün cum‘a günü  
Göge çıkmış idi muḳrebler ünü<sup>32</sup>
7. Var idi anda bir meddāhı şāhuñ  
Oḳurdı medh̄in ol faẓl-ı İläh’uñ
8. O gün mescide gelüp ol mevālī  
Ayağ üzre tırup medh̄ itdi āli
9. Oḳudı medh̄in āl-i Muştafā’nuñ  
Daḡı vaşfinı kııldı Murtaẓā’nuñ
10. Didi iy ḳavm ki sizden ḥācetüm var  
Ḳabül olursa taḳrīr idem iy yār
11. Kim ola bunda bir ḳavline gercek  
Vire Şāh ‘ışḳına ḥelvā vü etmek<sup>33</sup>
12. Mübārek gün bu gün cum‘a günidür  
Saḡīnün ‘ıdı merdūduñ dūnidür
13. Baḡa her kim virürse nān ü ḥelvā<sup>34</sup>

30 ālin söyle anuñ MK. H. M.: söyle ālin anuñ AK.

31 ol idi MK. AK. M.: ol H./şehir-i Belh’ün MK. AK.dk.: Belh şehrinün AK. Belh şehriñ H. M.

32 günlerde MK. AK. H.: günlerinde M./göge: göye MK

33 ḥelvā vü etmek MK. AK. M.: ḥelvā nemek AK.dk. ḥelvā vü etmek H.

34 ü AK.: - MK. H. M.

- Müyesser ola Hax dīdārī ferdā
14. Biri eydür ki maqşūd oldı hāşıl  
Otur gel yirüñe iy merd-i kāmīl
15. Virem ‘ışķına Şāh’uñ hānumānum  
Fidā olsun ‘Alī yolına cānum
16. İşidüp bu sözi meddāh ol dem  
İnanup rāst söyler şandı ol hem<sup>35</sup>
17. Du‘ ā kıldı didi var ola cānuñ  
Hudā artura senüñ hānumānuñ
18. Meger kim ol münāfıķ naḥs ü ebter<sup>36</sup>  
Göñülden buğz iderdi Şāh’a ol ḥar
19. Namāzı kıldı ol it taşra geldi  
O meddāḥuñ elin eline aldı<sup>37</sup>
20. Alup evine geldi ol faķīri<sup>38</sup>  
İşit meddāḥı n’eyler ol ḥaķīri
21. Didi meddāḥa ol mel‘ ün-ı murdār  
Ne istersin baña tız söyle tekrār
22. Ol ite ḥālını ‘arz itdi meddāh  
Didi meddāḥa ol mel‘ ün-ı güstāḥ
23. Kimüñ ‘ışķına istersin buları<sup>39</sup>  
Qazādan kırtarur mı seni bārī
24. Didi meddāh be-‘ışķ-ı Şāh-ı Ḥayder  
Kim anuñ ālidür Şebbīr ü Şebber<sup>40</sup>

35 rāst MK. AK.: ıoğrı H. M./ol hem AK.dk. M.: hem MK. ol dem AK. H.

36 ü MK. AK.: - H. M.

37 namāzı MK. H. M.: namāz AK.

38 evine MK. H. M: ardına H.

39 buları MK. H. M: bunları AK bu nānı AK.dk.

40 Şebbīr ü Şebber: Şep̄pīr ü Şep̄per AK. Şübeyr ü Şeber H. Şebbīr ü Şīr-per M. Kelimeler H.’de harekelenmiş ve yanına da “Ḥüseyn ve Ḥasan vezninde” notu düşülmüştür.

25. Resülün kıretü'l-ı-ı aynı bulardur  
Bularuñ yolına cân viren erdür
26. Dilerem senden iy merd-i suhan-dân  
ı Alı ı ışkına vir helvâ ile nân<sup>41</sup>
27. Ğazab kıldı didi iy merd-i ğâfil  
Virem helvâ yirine zehr-i kıtil
28. Var idi bir ğulâmı ol pelidüñ  
Ğudâ vü Muştafâ'dan nâ-ümidüñ<sup>42</sup>
29. Buyurdı ol kıula kim tiz buni baş  
Bu ğüstâhuñ dibinden dilini kes<sup>43</sup>
30. Başup ol dervişüñ kesdi dilini  
İki ayağına dağı elini<sup>44</sup>
31. Didi ol Ğâricî bî-dîn [ü] mel'ün  
Cezâñı bulduñ iy ğüstâh [ü] mağbün
32. ı Alı'nüñ ı ışkına çıķduñ dilüñden  
Var imdi seni kıtarsın ğamuñdan<sup>45</sup>
33. Kıula buyurdı ğötür tuymasun yâd  
Yine gel ben de seni kılam âzâd<sup>46</sup>
34. Ğötürüp bir çuvâla kıoydı anı<sup>47</sup>  
O derviş-i fakîrüh yandı cânı
35. Çuvâlı arķasına urdı ol kıul  
Ol it ğitdi işine oldı meşğül

41 vir MK. AK.: vir başa H. M./ile MK. AK.: - H. M.

42 Muştafâ'dan MK. AK. M.: Muştafâ H.

43 baş MK. AK.: aş H. M./kes MK. AK. H.: kesin M.

44 dağı MK. H. M.: dağı iki AK.

45 imdi AK. H. M.: amdı MK./ğamuñdan H. M.: bu ğamdan MK. AK. Sözlüklerde bu beyitte ğeçen "dilüñden çıķ-" şeklinde bir deyim belirlenememiştir. Deyimin "dilüñden çek-" olabileceğini düşünüyöruz. Ancak karşılaştırdığımız nüshalarda farklılık bulunmaması nedeniyle sadece bu noktaya işaret etmekle yetindik.

46 ben de MK. AK.dk. H. M.: ben AK./kılam MK. AK.dk. H. M.: ideyüm AK.

47 kıoydı MK. AK.: kıodı H. M.



36. İletüp ol faķiri bir vīrānda<sup>48</sup>  
Bıraķdı cānı ķalmıřdı bedende
37. İşit kim ol faķirüñ ħāli n’oldı  
Ĥızır peygām-ber ol dem anda geldi
38. Yaturdı ol faķir ü zār dervīř<sup>49</sup>  
Eli ayağı yoķ yatmışdı dil-rīř
39. Ĥızır şundi başın dizine aldı<sup>50</sup>  
Mübārek parmağın ağzına çaldı
40. Dili söyledi ol dem didi “řaddaķ”  
Ne kiřisin didi iy mażhar-ı Ĥaķ
41. Eliyle ayağın şıgadı vü hem<sup>51</sup>  
Sevinüp şurıgeldi ķalmadı ġam
42. Yüzini Ĥızır’uñ ayağına sürdi  
Yirinden ķalkdı el ķavřurdı şurdi<sup>52</sup>
43. Didi Ĥızır’a ki iy kān-ı mürüvvet  
Ki senden ben faķire irdi rāĥat
44. Mübārek ismüñi bağışla luř it  
Bu ben üftāde ķula merĥamet it<sup>53</sup>
45. Ĥızır eydür ki ben Ĥızır-ı nebīyem  
Muĥibb-i Murtażā řāh-ı Velī’yem<sup>54</sup>
46. řavāf itmege varmışdum ‘ Alī’yi  
Erenler serveri řāh-ı Velī’yi<sup>55</sup>
47. Baņa didi ki iy Ĥızır-ı birāder

48 vīrānda AK. H. M.: vīrānede MK.

49 ü MK. AK.: - H. M.

50 başın MK. H. M.: tā başın AK.

51 Eliyle MK. AK.dk. H. M.: Elin AK./vü AK. H. M.: - MK.

52 el MK. AK.: ayağ H. M./ķavřurdı MK. AK.: ķavuşdurdı AK.dk. üzere H. M.

53 ben MK. AK. H.: men M.

54 ben MK. AK. H.: men M./Ĥızır-ı H. M.: Ĥızırı MK. AK.//Muĥibb-i AK. H. M.: Muĥibb ü MK.

55 Bu beyit H. ve M.’de yoktur.

- Yüri imdi ki Belğ şehirine var<sup>56</sup>
48. Muḥıbbüm bir kişi var anda iy yār  
Dilin zılm ile kesdi bir şaķı var
49. Var imdi dest-gır ol ol faķıre  
Cezādan ķurtıluban rāḫat'ire<sup>57</sup>
50. 'Alı emriyle geldüm bunda iy yār  
Yirüñden tır hemān ol mescide var<sup>58</sup>
51. Varup ḫelvä ile nān iste anda  
'Alı'nün ismini aņ ol mekānda
52. Velāyet menba'ınuñ emridür bil  
Ne kim ta' līm ķıldumsa anı ķıl<sup>59</sup>
53. Göresin ķudretini ol Ḥudā'nuñ  
Görine mu' cizātı Muştafā'nuñ<sup>60</sup>
54. Ḥızır bu nuṭķı didi ğā'ib oldı<sup>61</sup>  
Sürüp meddāḫ-ı Ḥaķ mescide geldi
55. İçerü geldi ķıldı taņ namāzın<sup>62</sup>  
Ḥudā'ya eyledi nāz ü niyāzın
56. Namāzdan şonra dir iy ehl-i imān  
Ki sizden isterem ḫelvä ile nān
57. Ḥudā rāzı vü sizden Muştafā hem  
Ḥudā'dan dilerem görmiyesiz ğam<sup>63</sup>

56 ki AK.: kim MK – H. M./iy Ḥızır-ı MK.: iy Ḥızır nebı AK. Ḥazret-i Şāḫ iy H. M./ imdi MK. AK.: şimdi H. M./ki MK.: ki tırma AK. tırma H. M.

57 ol ol H. M.: ol MK. ol o AK.// ķurtıluban MK. AK.: ķurtılup H. M./ rāḫat'ire MK. AK. H. M.: rāḫata ire AK.dk.

58 Yirüñden tır: Tır yirüñden MK. AK. Yüri sen H. M.

59 ķıldumsa MK. AK. H. M.: ķıldıysa AK.dk.

60 Görine mu' cizātı MK. AK.dk. H. M.: Görüp mu' cizātuñ AK.

61 didi MK. H. M.: didi vü AK.

62 içerü: içeri MK. H. M./geldi: girdi AK.dk.

63 Ğam MK.: vehm AK. H. M.

58. abl eyleŒ szmi bu arada<sup>64</sup>  
 lh iresiz cmle murda
59. Hemn-dem bir yigit urdu yirinden  
 Vireym baŒum zre didi cndan<sup>65</sup>
60. Eger cn daŒı isterseŒ i dervŒ<sup>66</sup>  
 Fid yoluŒa cnum ekme teŒvŒ
61. Namzı ıldı bular aŒra geldi<sup>67</sup>  
 O meddhuŒ elin eline aldı
62. Elin eline aldı girdi yola  
 Œit kim bularuŒ aŒvli n'ola<sup>68</sup>
63. Giderek geldiler bir hb sarya  
 Ki bir kez gelmiŒ idi ol araya
64. Elin kesdkleri apuya geldi  
 ine orku dŒdi fikre vardı
65. Didi kim iy Hdy bu ne hldr  
 Ne hikmetdr bu hli baŒa bildr<sup>69</sup>
66. kisi bile ir girdiler hem  
 Ol evdr grdi kim ekmiŒ idi am<sup>70</sup>
67. DŒek dŒediler gedi oturdu  
 Œine nn ile helv getrdi
68. ki yz altun ile bir 'imme  
 Bilesince odı bir hb cme<sup>71</sup>

64 abl eyleŒ szmi: Szmi abl eyleŒ MK. AK. H. M.

65 cndan AK. H. M.: hn MK.

66 eger MK. AK. H. M.: ki AK.dk./cn AK. H. M.: cnum MK../i AK. H. M.: - MK

67 Namzı MK.: Namz AK. H. M./bular: bunlar MK. AK. H. M.

68 bularuŒ H. M.: bunlaruŒ MK. AK.

69 hli H. M.: hl MK. AK.

70 ir AK.: iri MK. H. M.//evdr MK. H. M.: evde AK.

71 ile MK. H. M.: ile hem AK.//odı MK. AK.: oydu AK.dk. H. M.

69. Didi hoş geldün iy ferhunde-dîdâr<sup>72</sup>  
Sa<sup>ç</sup> âdetlü kişisin tâli<sup>ç</sup> ün var
70. Severem cân ile şâhib-kemâli<sup>73</sup>  
Didi ma<sup>ç</sup> zür tutasın iy mevâlî
71. Qabül it tuhfesini ben faqrûn  
Ki tuhfesi haqr olur faqrûn<sup>74</sup>
72. Yüzün meddâhuñ ayağına sürdi  
Yirinden kalkdı el bağladı tırdı<sup>75</sup>
73. Didi meddâh aña kim iy cevân-merd  
Murâduñ hâşıl olsun görmegil derd<sup>76</sup>
74. Didi bir müşkilüm var haylı düşvâr<sup>77</sup>  
Kerem kıll müşkilüm hall eyle iy yâr
75. Ki ben bir dağı bunda gelmiş idüm  
Gelüp bu evde mecrûh olmuş idüm<sup>78</sup>
76. Bu hâli baña bildür ne kişisin  
Ya aduñ ne kimüñ hem bilişisin<sup>79</sup>
77. Beni hoş tutduñ iy ferhunde-dîdâr<sup>80</sup>  
Dilerem Hâk saña olsun nigâh-dâr
78. Yigit eydür eyâ meddâhı Şâh'ıñ<sup>81</sup>  
Bu işlerde senüñ yoqrdur günâhuñ
79. Gel ardumca varalum gör nedür hâl

72 ferhunde- AK.: ferhunde-i MK. ferhund H. M.

73 kemâli AK. H. M.: kemâl MK.

74 ben MK. AK.: men H. M.

75 el AK. H. M.: al MK.

76 görmegil derd AK. H. M.: bu dem gel düd MK.

77 bir MK. AK.: - H. M.

78 ben MK. AK.: men H. M.//eve MK. AK. H.: evde M.

79 aduñ ne: aduñ ne ya AK. /bilişisin: milletisin MK. bilteni (?) MK.dk.

80 beni MK. AK. H.: meni M.

81 eyâ MK. AK. M.: âyâ H.

- Ne olmuşdur saña keşf ola aḥvāl
80. Göresin müşkilüñ ḥall ola iy yār  
Saña keşf ola bu ḥikmetden esrār<sup>82</sup>
81. Alup meddāḥı bir ḳapuya geldi  
Ḳapu miftāḥını eline aldı<sup>83</sup>
82. İlerü yürüdi ḳapuyı açdı  
Ḳapuyı açuban girüye ḳaçdı<sup>84</sup>
83. Didi meddāḥa kim gir bu eve gör  
Gözüñe ne görünür ḥalini şor  
Gözüñe ne görünür ḥalini şor
84. İşidüp bu sözi meddāḥ der-ḥāl  
İçerü girdi ḳadem başdı fi'l-ḥāl<sup>85</sup>
85. Ne gördi evde bir ḥırs-ı bed-endış<sup>86</sup>  
Ki zencir ile baḡlu gördi derviş
86. Hemān bir ḳara ayu olmuş iy cān  
Aḳar aḡzı içinden zift ü ḳaṭrān<sup>87</sup>
87. Bu ḥālî gördi çün derviş ol dem  
İçi nür ile ṭoldı ḳalmadı ḡam
88. Yir öpdü secde ḳıldı şād oldu  
Ḥudā'nun birliğine şükr ḳıldı
89. Başın ḳaldırdı meddāḥ eydür iy dūn<sup>88</sup>  
Cezāñı nice bulmuşsın i mel'ün
90. Bi-ḥamdi'llāḥ yine ben zinde oldum

82 ola bu MK. AK.: olur bir H. olur bu M.

83 aldı MK. AK.dk. H. M.: virdi AK.

84 yürüdi MK. AK.dk. H. M.: vardı AK.//açuban MK. AK.: açup H. M.

85 içerü MK.AK.: içeri H. M.

86 ḥırs-ı: ḥırş-ı AK. (AK.'da harekeli)

87 Hemān bir MK.AK.: Hemān-dem AK.dk. Baḳdı bir H. M./ayu MK.AK.: ayı H. M.//içinden MK.AK.: içinde H. M.

88 eydür AK. H. M.: - MK.

- Ser-ā-ser hānedān nūriyla ʔoldum<sup>89</sup>
91. Gör ol Şāh-ı cihān-dār-ı emīri  
Anuñ himmeti beni kıldı diri<sup>90</sup>
92. Resūlūñ hānedānı hürmetiyçün  
‘Alī’nūñ āb-ı rūyı ‘izzetiyçün
93. Hūdāvend-i cihān Hāllāk-ı ‘ālem<sup>91</sup>  
Gör āhir meni kıldı şād [ü] hurrem
94. O mel‘ ün baqdı çün meddāhı gördi<sup>92</sup>  
Hemān-dem āh idüp yüz yire urdı
95. Aqardı gözlerinden qan ü irin  
Qılur feryād ü efgān zārī biñ biñ<sup>93</sup>
101. Tükürdi yüzine meddāh ol itüñ  
Dönüp yüzine baqdı bu yigitüñ<sup>94</sup>
102. Didi gördüñ mi bu aḥvāli iy cān  
Ne qüdrat eylemişdür Ferd [ü] Sübhān
103. Yigit eydür eyā meddāh-ı hoş-rū  
Saḡa zulm eyleyen mel‘ ün durur bu<sup>95</sup>
104. Benüm babamdur ol mel‘ ün-ı bī-dīn<sup>96</sup>  
‘Alī’ye eyler idi buğz ile kīn
105. Bu gice bunda geldi Hāzret-i Şāh  
Ol it daḡı yaturdı şöyle güm-rāh
106. Yürüyüp Şāh buḡa bir depme urdı

89 ben MK. AK. M.: men H.

90 ol MK. AK.: - H. M./Şāh-ı MK. AK.: Şāhi H. M./cihān-dār-ı AK. H. M.: cihan-dārı MK./beni MK. AK.: meni H. M.

91 Hāllāk-ı ‘ālem MK. AK. H. M.: Rezzāk ü ‘ālem AK.dk.

92 çün MK. H. M.: çü AK.

93 ü H. M.: - MK. AK./irin MK. H. M.: iriñ AK./Qılur H. M.: Qılurdu MK.AK./ü efgānMK. AK.: efgān ü AK.dk. fiğān H. ü fiğān M. /zārī AK.: zār MK. AK.dk. H. M.

94 yüzine meddāh: meddāh yüzine MK. AK. H. M.//yigitüñ H. M.: yigidüñ MK. AK.

95 eyā MK. AK. M.: āyā H. //mel‘ ün durur AK. M.: mel‘ ündur MK. H.

96 mel‘ ün-ı MK. H. M.: mel‘ ün ü AK.

- Ol it bir qara ayu oldı tırdı<sup>97</sup>
107. ‘ Alī eydür eyā hırs-ı münāfık  
‘ Azābuñdur bu şüret saña lāyık<sup>98</sup>
108. Benüm muḥıbbümi iy kelb-i murdār<sup>99</sup>  
Sebeb nedür ki kılduñ şöyle bızār
109. İ seg şerm eylemedüñ mi Hudā’dan<sup>100</sup>  
Utanmaduñ mı āḫir Muştafa’dan
110. Bu la‘ net tavkını boynuña taqduñ  
Cehennem odına cānuñı yaqduñ
111. Hezārān la‘ net olsun iy münāfık  
Senüñ cānuña la‘ net oldı lāyık
112. Bu nuḫkı didi Ḥayder gā’ib oldı  
O mel’ ün kendü bed fi’ liyle qaldı<sup>101</sup>
113. Bu ḥayretde hemān-dem gitdi ‘ aqlum  
Bilüm tağıldı vü qalmadı fikrüm<sup>102</sup>
114. Didüm iy pādişāhlar pādişāhı  
Bu ḥālī kimseye virme İlähī<sup>103</sup>
115. Cezāsıdur ki kılduñ bu la‘ ĩni<sup>104</sup>  
Qoyup ĩmānı terk itmişdi dīni
116. Kimesne olmasun diyü ḥaber-dār<sup>105</sup>  
Tutup zencīr ile baqladum iy yār

97 Yürüyüp M.: Yürüyüp MK. AK. H.//ayü MK. AK.: ayı H. M./oldı MK. AK. M.: olup H.

98 hırs-ı H.: hırş ü MK. M. hırş ü AK.//bu şüret saña MK. AK. M.: saña bu şüret H.

99 kelb-i MK. H.: kelb ü AK. kelp-i M.

100 seg MK. AK.: şaḫı H. M.

101 kendü MK. AK.: kendi H. M.

102 “Bilüm” kelimesinin ikinci hecesindeki ünlü AK.’da metin içinde “vav”la “bilüm”, sayfa kenarında ise “ye” ile “Bilim” okunacak şekilde yazılmıştır. Diğer nüshalarda ise ünlü için herhangi bir harf kullanılmamıştır.

103 İkinci mısra H.’de yoktur.

104 Birinci mısra H.’de yoktur. la‘ ĩni AK. M.: la‘ neti MK.

105 olmasun AK. H. M.: bolmasun MK.

117. Eger öldürür isem bunu bunda  
Ki korçaram olam murdâr ben de
118. Eyâ meddâh-ı dîn-dâr-ı mevâlî<sup>106</sup>  
Hikâyet şöyle oldu bil bu hâli
119. Bu hâli ben bilürem bir daği sen  
Ki bilmem ne kılam ne eyleyem ben<sup>107</sup>
120. Benüm anam severdi Şâh'ı cândan  
Dimezdi sırrını şaqlardı andan<sup>108</sup>
121. Baña dir idi iy cân-ı cihânun  
‘Alî’nüñ âlidür rûh-ı revânun<sup>109</sup>
122. Kılurdi hubb-ı Şâh’a beni irşâd<sup>110</sup>  
Bu yolda oldu anam baña üstâd
123. Kimüñ kim anası mestüre ola  
Anuñ göñli ‘Alî hubbıyla tola
124. Olursa göñlüñ içre hubb-ı Hayder<sup>111</sup>  
Cihâna server olduñ iy birâder
125. Eger göñlünde hubb-ı Şâh ola pür  
Cehennem âteşinden olasın dür
126. ‘Alî’yi kim ki cândan kılsa taşdıķ  
Kıyâmetde ‘azâb olmaya taħķiķ<sup>112</sup>
127. Gel imdi iy mevâlî mü ’min-i pāk  
Kıl olaruñ yolına cānuñı ħāk<sup>113</sup>

106 eyâ MK. AK. M.: âyâ H./dîn-dâr-ı MK. H. M.: dîn-dârî AK.

107 ben MK. AK.: men H. M.//kılam MK. AK.: kıldı H. M./ne eyleyem: n’eyleyem MK. AK. n’eyleyeyüm H. M.

108 cândan MK. AK. H. M.: cihânı AK.dk.//andan MK. AK. H. M.: anı AK.dk.

109 cân-ı: cân ü H. M.//rûh-ı: rûhı MK. AK.

110 beni MK. AK.: meni H. men M.

111 içre MK. AK.: içinde H. M.

112 kılsa AK.: kılsa MK. kıla H. M.//‘azâb MK. AK. H. M.: ‘azâba AK.dk./taħķiķ MK. AK. H. M.: lâyıķ AK.dk.

113 olaruñ MK. H. M.: evlâduñ AK.



128. Olursañ Muştafâ āline çāker  
Saña reh-ber ola ol Şāh-ı Hāyder<sup>114</sup>
129. Be-ħaqq-ı Şāh-ı ‘ālem Müctebā hem  
Be-ħaqq-ı Şāh Hüseyn-i Kerbelā hem
130. Ki Zeyne’l-‘Ābidīn Bākır ü Ca’ fer  
Ki bilgil bular oldı saña reh-ber<sup>115</sup>
131. Be-ħaqq-ı Kāzım [ü] Server Rızā hem  
Taķı vü bā-Naķı mīrān-ı ekrem<sup>116</sup>
132. Be-ħaqq-ı ‘Askerī ya’ nī Hāsan bil  
Bularuñ yolına cānuñ fidā ķıl
133. Ki bilgil Mehdī’dür nūr-ı peyām-ber  
Ki ya’ nī sırr-ı hem Şāh-ı Ğāzanfer<sup>117</sup>
134. Muħammed’dür murād-ı her dü ‘ālem  
Ķamunuñ ser-tācı maķşūd-ı Ādem<sup>118</sup>
135. Eger ālini evlādını anuñ  
Severseñ nūr ola cism ile cānuñ<sup>119</sup>
136. Seher Abdāl Şāh’uñ kemteridür<sup>120</sup>  
Ki Sulţān Seyyid anuñ serveridür
137. Laķab Baţţāl Ğāzī ismi Ca’ fer  
Bu yolda ben faķīre oldı reh-ber<sup>121</sup>
138. Dilerseñ olasıñ āteşden āzād  
Cemāl-i Muştafā’ya vir şalāvāt  
Temmet<sup>122</sup>

114 reh-ber MK. AK. H.: rehper M.

115 Ki Zeyne’l-‘Ābidīn MK. AK. M.: Be-ħaqq-ı Zeyne’l-‘Ābidīn H./bular H. M.: bunlar MK. AK.

116 vü bā- MK. AK.: vü yā H. M./mīrān-ı AK. H. M.: seyrān-ı MK.

117 nūr-ı peyām-ber H. M.: nūri peyğam-ber MK. AK.//sırr-ı MK.: sırrı vü AK. sırr ü H. M.

118 murād-ı H. M.: murādı MK. AK.//Ķamunuñ MK. AK.: Cümleñüñ H. M./ser-tācı MK.: ser-tācı vü AK. ser-tāc ü H. M./maķşūd-ı AK.: maķşūdı MK. H. M.

119 cismüñle: cism ile MK AK. cisminele AK. cümle H. cemīle M.

120 kemteridür H. M.: bir kemteridür MK. AK.

121 ismi AK. H. M.: ism MK. AK.dk.// ben MK. AK.: men H. M./reh-ber MK. AK. H.: rehper M.

122 Temmet MK. AK.: - M. Āmentü bi’llāhi’l-‘azīm ve tevekkeltü ‘Aliyyün Hāyyü’l-ķayyüm H.

## KAYNAKLAR

- AKTAŞ, Şerif (1991). *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Âmilî Bahâüddin Muhammed (1282). *Kitâb-ı Nân u Helvâ, Dârü't-Tibâ'ati'l-Aliyye*.
- ARENDONK, C. Van (1987). "İbrâhim", *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 5/2, İstanbul: MEB, s. 886-887.
- AYTAŞ, Gıyasettin (1998). Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezinde Bulunan Yazma ve Basma Eserler, *Hacı Bektaş Veli Dergisi*, Sayı: 5, [http://www.hbektasveli.gazi.edu.tr/dergi\\_dosyalar/05-135-138.pdf](http://www.hbektasveli.gazi.edu.tr/dergi_dosyalar/05-135-138.pdf) (Erişim: 23.06.2010). [BAYRI], Mehmet Halit (31 Kânunusani 1929). "Seher Aptal", *Hayat Mecmuası*, Sayı: 114, s. 183-184.
- Bektaşî Dergâhı, "Seher Abdal", <http://bektasidergahi.blogcu.com/seher-abdal/3552695> (Erişim: 20 Mayıs 2010).
- ÇELEBİOĞLU, Amil (1999). *Türk Edebiyatı'nda Mesnevi (15. yy.'a kadar)*, İstanbul: Kitabevi.
- DAĞLI, Yücel; İŞLİ, E.N.; SERBEST, C.; TÜRE, D.F. (2001). *Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Kataloğu*, İstanbul: YKY.
- DURBİLMEZ, Bayram (2002). "Türk Kültüründe Abdallar ve Abdal Mahlaslı Halk Şairleri", *Yol / Bilim, Kültür, Araştırma*, Sayı: 18, s. 54-67.
- ERCİLASUN, Bilge (2006). "Servet-i Fünun Edebiyatı'nda Tenkit", *Servet-i Fünun Edebiyatı*, Ankara: Akçağ Yayınları, s. 489-583.
- ERDOĞAN, Kutluay (tarihsiz). *Alevilik Bektaşilik*, Yeniüzyıl Kitaplığı: İletişim Yayınları.
- [ERGUN], Sadeddin Nüzhet (1930). *Bektaşî Şâirleri*, İstanbul: Devlet Matbaası.
- ERGUN, Sadeddin Nüzhet (1955). *Bektaşî Edebiyatı Antolojisi. 1. Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*, İstanbul: Maarif Kitaphanesi.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (1963). *Alevi-Bektaşî Nefesleri*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (2004). *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul: İnkılâp.
- KAPLAN, Mehmet (1985). *Tip Tahlilleri-Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar III*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KAYA, Doğan (24 Mart 2002). "Cönklerden Gün Işığın: Abdal Mahlaslı Halk Şairleri", [http://www.dogankaya.com./fotograf.abdal\\_mahlasli\\_halk\\_sairleri.pdf](http://www.dogankaya.com./fotograf.abdal_mahlasli_halk_sairleri.pdf) (Erişim: 09.05.2010).
- KORKMAZ, Esat (2005). *Alevilik ve Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.

KOZ, Sabri (2004). “Bir Bektaşî Mecmuası ve Âşık Hüsni Baba”, *Alevilik*, (Hazırlayanlar: İsmail Engin/Havva Engin), İstanbul: Kitap Yayınevi.

Kul Dermânî, <http://www.ehlibeytim.com/forum/index.php/topic,534.30.html> (Erişim: 30.06.2010).

LEVEND, Âgâh Sırrı (1988). *Türk Edebiyatı Tarihi*, Cilt: I, Ankara: TTK.

MERAL, Hayreddin (2010). “Atebat-ı Âliye(Necef, Kerbelâ, Kâzimiye, Semerra)”, *Yüce Devlet Dergisi*, Sayı: 4, 15 Şubat, <http://www.yucedevlet.com/haber/322-atebat-i-aliye-necef-kerbela-kazimiye-semerra.html> (Erişim: 30.06.2010).

MÜNZEVÎ, Ahmed (1351). *Fihrist-i Nüşahâ-yi Hattî-i Fârsî*, Cilt: 4, Tehrân: Mü'essesesi-i Ferhengi-i Mintka'î.

NOYAN, Bedri (2001). *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevilik*, Cilt: IV, Ankara: Ardıç Yayınları.

OCAK, Ahmet Yaşar (1990). *İslâm-Türk İnançlarında Hızır veya Hızır İlyas Kültü*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.

OCAK, Ahmet Yaşar (1992). *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara: TTK.

ONAY, Ahmet Talat (1992). *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

ÖZ, Baki (2000). “Seyyid Battal Gazi ve Seyyid Gazi Tekkesi'nin Türk İslam İnanç Kültür Tarihinde Yeri”, *Hacı Bektaş Veli Dergisi*, Sayı: 14, [www.hbektasveli.gazi.edu.tr/dergi/dosyalar/14-189-198.pdf](http://www.hbektasveli.gazi.edu.tr/dergi/dosyalar/14-189-198.pdf) (Erişim: 20.05.2010).

ÖZMEN, İsmail (1998). *Alevi-Bektaşî Şairleri Antolojisi*, Cilt: 2, Ankara: TTK..

PARLATIR, İsmail; HAZAI, György (2007). *Macar Bilimler Akademisi Kütüphanesi'ndeki Türkçe El Yazmaları Kataloğu*, Ankara: TÜBA Yayınları.

ROSSI, Ettore (1953). *Elenco Dei Manoscritti Turchi Della Biblioteca Vaticana*, Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.

SAMANCIGİL, Kemal (1946). *Alevî Şairleri Antolojisi*, İstanbul: Emniyet Kitaphanesi.

SARAÇ, M. A. Yekta (2007). *Klasik Edebiyat Bilgisi, Biçim-Ölçü-Kafiye*, İstanbul: 3F Yayınevi.

ŞEMÎSÂ, Sirûz (1386). *Ferheng-i Telmihât*, Tehrân: Çâphâne-i Tâbeş.

TARLAN, Ali Nihad (1966). *Ahmed Paşa Divanı*, İstanbul: MEB.

TEPELİ, Yusuf (2002). *Derviş Muhammed Yemînî, Fazîlet-nâme I (Giriş-İnceleme-Metin)*,

Ankara: TDK.

ULUDAĞ, Süleyman (2005). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.

YILDIZ, Serhat (2002). "Sermed Divânı, İnceleme-Metin", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi.





## FEYZNÂME-İ MİSÂLÎ NEŞİRLERİ

Fatih USLUER<sup>1</sup>

### ÖZET

Misâli'nin *Feyznâme* isimli mesnevisi, Hurûfî felsefesinin temellerini ortaya koyması ve üslubundaki sadelik nedeniyle olsa gerek araştırmacıların dikkatini çekmiş bir eserdir. Bugüne kadar bu mesnevî üzerine bir yüksek lisans tezi hazırlanmış, seri halinde üç makale neşredilmiştir. Hal-i hazırda da 29 varaklık bu mesnevî üzerine bir doktora tezi hazırlanmaktadır. Ancak tüm bu çalışmalarda gerek Hurûfîlerin kullandıkları şifrelerin bilinmemesi, gerek araştırmacıların Hurûfî felsefesini yeteri kadar tanımamaları nedeniyle çok ciddi okuma hatalarıyla karşılaşmaktadır.

Bu araştırmamızda, *Feyznâme* neşirlerinde karşılaştığımız hataları ve bunların nedenlerini ortaya koyarak, Hurûfî metinleri neşredek araştırmacıların dikkatli olmaları gereken noktalar gösterilmiş olacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Misâli, Feyznâme, Hurûfîlik.

### TRANSCRIPTIONS OF MITHÂLÎ'S FAYZNÂMA

### ABSTRACT

Misâli's mathnawi entitled *Fayznâma* since of demonstrating the essence of Hurûfî philosophy and its plain style called researchers' attention. Untill now, *Fayznâma* was translated in a master thesis and in three article serial. Actually a PhD thesis is being prepared on this 29 sheet mathnawi. However in all of these works, since of the abundance of hurufi ciphers in the manuscripts and the researchers are lacking in information about Hurufism, we witness serious transliteration mistakes.

In this paper, we will demonstrate the important transliteration faults that we encountered in the *Fayznâma* publications and the reasons of these mistakes.

**Key words:** Mithâli, Fayznâma, Hurufism.

1 Yard. Doç. Dr., TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi, el-mek : fusluer@yahoo.com

## GİRİŞ

Misâli'nin 29 varaklık *Feyznâme* adlı mesnevîsinin neşrini Nimet Tohumcu, yüksek lisans tezinde, Hacı Yılmaz da üç ayrı makale halinde yapmıştır. Hacı Yılmaz'ın makalesinde yaptığı *Feyznâme* neşri, maalesef Nimet Tohumcu'nun daha önce yapmış olduğu yüksek lisans tezindeki neşirden daha hatalı ve oldukça eksiktir.

Hacı Yılmaz, neşrinde esas aldığı nüshayı belirtmemiştir. Nimet Tohumcu'nun esas aldığı nüsha Atatürk Üniversitesi, Seyfettin Özege Kitaplığı, Âgâh Sırrı Levent Bölümü, no: 412'deki oldukça hatalı bir nüshadır.

Yapılan bu iki çalışmada okunamayan ve yanlış okunan kelimelerin en temel nedeni, naşirler tarafından Hurûfî felsefesinin ve Hurûflerin kullandığı şifrelerin yeterince bilinmemesidir. Durumun ciddiyetinin anlaşılması adına Hacı Yılmaz'ın makalesinde 200 civarında kelimenin okunmamış olduğunu söyleyebiliriz ki yanlış okunan kelimeleri de bu hesaba dahil ettiğimiz zaman yapılan *Feyznâme* neşrinin ne dediği anlaşılmayan garip bir metin olarak karşımızda durduğu görülecektir. Hurûfî metinleri üzerine ileride yapılacak çalışmalar açısından faydalı olacağı düşüncesiyle yapılan yanlışları örneklendirmek yerinde olacaktır.<sup>2</sup>

### I. Hurûfî Şifrelerin Bilinmemesi

Hurûfî metinlerinin neşrindeki hataların önemli bir kısmı Hurûflerin kullandıkları şifre sembollerin bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Örneğin Hacı Yılmaz *Feyznâme*'nin ikinci<sup>3</sup> beytini

2. *Ya'nî bismillahtan iste Âdemî*

*Ya'nî hak sultân her dû âlemi*

şeklinde okumuştur (Yılmaz 2000a: 98). Oysa ikinci mısra, *Fazl-ı hak sultân-ı her dû âlemi* şeklinde okunmalıdır. Burada şifreyle ifade edilen Fazl ismi araştırmacı tarafından “yani” olarak okunmuştur. Bu noktada tamlamada yapılan hata ve ilk mısradaki “Âdemî” olması gereken kelimenin “Âdemî” şeklinde okunması da beyti anlamsız hale getiren diğer yanlışlardır.

Diğer bir örnek de mesnevînin, aynı nâşir tarafından aktarılan şu beytidir:

69. *Virîdi sana nutk-ı demden nişân*

*Alleme'l-esmâ budur rûşen beyân*

2 Nâşirlerin yaptıkları okuma hataları bir yana beyitleri numaralandırırken dahi yaptıkları hatalar, çalışmalarda dikkatsizliği gözler önüne sermektedir. Örneğin Tohumcu, neşrindeki 155. beyitin, 151. numarayla verdiği beytin düzeltilmiş hali olduğunu fark etmeyerek ayrı ayrı yazmış, yine 528. numaralı beyitin 526. numarayla verdiği beytin düzeltilmiş hali olduğunu fark etmeyerek, ayrı ayrı yazmıştır. 735. beyiti de yazma eserde görmeyerek atlamıştır. Hacı Yılmaz da, arka arkaya iki beyite aynı numaraları (163, 269, 278) vermiş, 189'dan 200. beyite atlamıştır. 306. beyitten tekrar 305'e geçmiştir vs.

3 Beyitlerin başındaki numaralar, naşirlerin çalışmalarında kullandıkları beyit numaralarıdır. Beyit numaraları, her iki naşir tarafından da verildiği için ayrıca sayfa numarası beyitlerden sonra gösterilmemiştir.



İlk mısradaki “dem” şeklinde okunan kelime, Hurûflerin “Âdem” için kullandığı diğer bir şifre semboldür. Metin içerisinde fazla miktarda kullanılan bu şifre, maalesef her seferinde “dem” şeklinde okunmuş, bu beyitte de görüldüğü gibi beyitin anlamını tamamen bozan bir hale gelmiştir.

Hurûfî felsefesinin temelini oluşturan Arap alfabesindeki 28 ve Fars alfabesindeki 32 harfin Farsçaları ki “bist o heşt” ve “si o do”dur, Hurûfî metinlerinde şifre sembollerle gösterilen kelimelerin başında gelmektedir. Bu denli önemli olan ve metin içerisinde bol miktarda geçen kelimelerin okunmamış olması da H. Yılmaz’ın neşrini anlaşılabilir bir hale sokmaktadır. Örneğin

75. *Yedi () ve sekiz ve ()*

*Gösterir birdir veliyken cümle bu*

şeklinde okunan beyit bu haliyle şairin maksadını ifadeden uzaktır. Beyit aslında şöyle okunmalıydı:

*Yedi bist o heşt u sekiz si o do*

*Gösterür birdür velikin cümle bu*

Her ne kadar, çok rastlanılan bu şifre sembollerden çok az bir kısmını Abdülbaki Gölpınarlı, *Hurûfî Metinleri Kataloğu*’nda vermiş olsa da, Hacı Yılmaz bunları görmeden de anlamdan yola çıkarak bu kısaltma sembollerin karşılıklarını bulabilirdi. En basitinden *Feyznâme*’nin şu son beytinde boş bıraktığı kelimenin “otuz iki” veya aynı anlama gelen Farsça “si o do” olduğunu, beyitte verilen 1056’yı otuz üç bölmesi yeterliydi:

1055. *Hem bin elli altı beyt temâm*

*Otuz üç kez () dür ve’s-selâm*

Nimet Tohumcu da şifreleri bilmemesi nedeniyle bazı hatalar yapmıştır. Örneğin 257. beyitten sonra gelen “Der-beyân-ı şast u şest-i üstühân-ı Âdem aleyhi’s-selâm” şeklindeki bölüm başlığında Farsça 360 demek olan “si sad o şest” şifre kelimesini yanlış okuyarak “şast u şest” demiş, ayrıca sayı ifade eden bu kelimeyi “üstühân”la terki ederek hata etmiştir. Netice itibarıyla başlığın “Der beyân-ı si sad o şest üstühân-ı Âdem aleyhi’s-selâm” şeklinde okunması gerekirdi. Bir sonraki bölüm başlığında da benzer hatayı yapan Tohumcu, “Der-beyân-ı si sad o şest derecât-ı felek” yerine “Der-beyân-ı sî-sat-ı derecât-ı felek” demiştir.

## II. Hurûfîliğin Bilinmemesi

Yapılan neşirlerdeki hataların veya boşlukların önemli bir kısmı, Hurûfî şifre sembollerden kaynaklanıyor olsa da, eserde anlatılanların anlaşılmasını olma-

sı veya Hurûfliğin bilinmemesi de bir dizi hatalara yol açmıştır. Örneğin Nimet Tohumcu'nun

14. *Bildi çün yigirmi sekiz harfi ol*  
*Pâ vü çâ vü jâ vü nâya buldı yol*

şeklinde ve Hacı Yılmaz'ın

14. *Bildi çün yigirmisekiz harfi ol*  
*Pâ vü çâ vü râ vü kâf buldu yol*

şeklinde okuduğu beyitlerin

*Bildi çün yigirmi sekiz harfi ol*  
*Pâ vü çâ vü jâ vü gâya buldı yol*

şeklinde okunması gerektiği, Hurûfliği bilenler için gayet açıktır. Zira burada, 28 harfi kullanarak konuşan Hz. Peygamber'in, bu 28 harfi bildiği, bunun yanında kendi nutkunda gelmeyen ancak Âdem'in nutkunda gelen pe, çe, je ve ge harflerine de ulaşmış olduğu ifade edilmektedir. Nimet Tohumcu, aynı hatayı

80. *Pâ vü çâ vü jâ vü nâ açdı sana yol*  
*Âdemün sırrını ya'ni anda bul*

beyitinde yapmıştır. İlk mısıradaki harfler “pâ vü çâ vü jâ vü gâ” olmalıdır. Hacı Yılmaz'ın

396. *İki oldı huthesi hem kıl nazar*  
*Virdi pâ vu çâ vu ja ki dan haber*

şeklinde, Nimet Tohumcu'nun

391. *İki oldı hutbesi gel kıl nazar*  
*Pâ vü çâ vü jâ vü nâdan al haber*

şeklinde okuduğu beyit de aynı çerçevede değerlendirilebilir ki beyitin şöyle okunması gerekirdi:

*İki oldı hutbesi hem kıl nazar*  
*Virdi pâ vü çâ vü jâ gâdan haber*

Bu denli temel bir bilgi, doğal olarak eser içerisinde çok fazla sayıda geçmektedir. Nimet Tohumcu 656 numarayla aktardığı beyitte “pâ vü çâ vü jâ vü nâ” yanlışını korurken, Hacı Yılmaz, aynı beyti okurken “pâ vü çâ vü jâ vü fâ” versiyonunu da ortaya koymuştur:

659. *Pâ vü çâ vü jâ vü fâyı gösterür*  
*Kûteh ihrâmun delîl-i uş budur*

Çok açıktır ki bu beytin de

*Pâ vü çâ vü jâ vü gâyı gösterür*  
*Kûteh ihrâmun delîli uş budur*

şeklinde okunması gerekirdi.

H. Yılmaz tarafından okunan şu beyitler de bu bağlamda verilmesi gereken örneklerdendir:

65. *Bî-i bîsmillahirrahmanirrahim*  
*Buyurun arş-ı tâmmede () kadîm*

66. *Ya 'ni bî'dür demî hâkî ey yâr*  
*Bîlesin olsan eger sen sana yâr*

67. *Harf-i bî'yi iledir yî yi ile*  
*Üç yî mevcûd oldı ya 'ni bî ile*

68. *Hem cümlede bî ikidür ey zekî*  
*Üç yî onardür olur otuz iki*

Oysa Misâlî burada,

*Bî-i bismi 'l-lâhi 'r-rahmâni 'r-rahîm*  
*Buyurur Arşnâme 'de Fazl-ı kadîm*

*Ya 'ni bîdür Âdem-i hâkî ey yâr*  
*Bîlesin olsan eger sen sana yâr*

*Harf-i bî yî iledir yî yî ile*  
*Üç yî mevcûd oldı ya 'ni bî ile*

*Hem cümlede bî ikidür ey zekî*  
*Üç yî onardur olur otuz iki*

demıştır. Zira bahsedilen konu, Fazlullah'ın *Arşnâme*'de söylediği, bismelenin be'sinin Âdem olduğudur. Burada Misâlî, be harfinin bî (ب) şeklinde ye ile telaffuz edildiğini, ye harfinin de yî (ي) şeklinde yine ye harfiyle telaffuz edildiğini söyler.

Durum böyle olunca be harfinin telaffuzunda, buna Hurûfîler eczasında derler, ortaya çıkan iki harfin (ب ي) ve bunlardan ye'nin eczasındaki iki harfin (ي ي) ebcedleri (cümel hesabı) toplama, son beyitte söylendiği gibi, 32'ye eşit olur.

Nimet Tohumcu'nun neşrinde

66. *Ya 'ni bî der Âdem-i hâkî i yâr*

şeklinde okuduğu mısradaki “bî der” kelimesi “bîdür” şeklinde olmalıdır. Bunun daha iyi anlaşılması için *Arşnâme*'nin ilgili beytini ve anlamını verelim:

م ی ح ر ل ل ا د ل ل م س ب ئ ب  
م ی ح ر و ی د ی ا ت س ی ک ا خ م آ

“Bismi'l-lâhi'r-rahmâni'r-rahîm'in bîsi, Âdem-i Hâkî'dir ey dîv-i racîm”.

Fazlullah'ın *Arşnâme*'si, Hacı Yılmaz tarafından “arş-ı tâmm” terkihiyle gadre uğratıldığı gibi şu beyitte de Fazlullah'ın meşhur eseri *Câvidânnâme* benzer bir uygulamaya maruz kalmıştır:

1047. *Câvidân-ı nâmederdür bu beyân  
Vâr mahallinde taleb kıl ey civân*

Beytin ilk kelimesinin “Câvidânnâme'dendür” olması gerektiğini yine de belirtelim.

Misâlf'nin dile getirdiği düşüncenin anlaşılmasıyla ilgili bir başka örnek Nimet Tohumcu'nun aktardığı şu beyittir:

82. *Bî cümelde bâ yile iy merd-i râh  
On ikidir on iki iy hatt-ı güvâh*

83. *İki eczâ on dördür hem ayân  
Âdemün on dört hatun eyler beyân*

84. *Bî-nukatla beşdür ism-i Âdemi  
On ikiyle heft olur Fazl bu demi*

85. *Vardı bî sûret-i tûnun sırrına  
Fehm kıl bî kimdürür hem sırrı ne*

Hacı Yılmaz ise aynı beyitleri şöyle aktarmıştır:

81. *Bî cümlede yâ ile ey merd-i râh  
On ikidir on iki hatt-ı kuvâh*

82. *İki eczâ ile on dördtür iyân*  
*Memin on dört hattun eyler beyân*

83. *Bî noktala beş olur ey demi*  
*On ikiyle heftedür bil bu demi*

84. *Vardı bî hefte sal sırrına*  
*Fehm kıl bi kimdürür hem sırrı ne*

Bu haliyle hiçbir anlam ifade etmeyen bu beyitlerde Misâlî, oysa şöyle demektedir:

*Bî cümelde yâ ile ey merd-i râh*  
*On ikidür on iki hatt-ı güvâh*

*İki eczâ ile on dördtür ayân*  
*Âdem'ün on dört hattun eyler beyân*

*Bî nukatla beş olur ey Âdemî*  
*On ikiyle hifdehdür bil bu demi*

*Vardı bî hifdeh salâtın sırrına*  
*Fehm kıl bî kimdürür hem sırrı ne*

İlk beyitin ikinci mısraında on iki hat mukabilinde olabilmesi için ebced değeri iki olan be harfinin telaffuzda ebced değeri on olan ye harfiyle okunması gerekir. Dolayısıyla Nimet Tohumcu'nun okumasında ilk mısraın, her ne kadar kâtip de yanlış yazdıysa da, “Bî cümelde yâ ile iy merd-i râh” şeklinde olması gerekirdi.

Bu dört beyitte anlatılmak istenen şudur: Be harfinin eczasındaki iki harfin (بِی) ebcedleri toplamı 12, iki harfle birlikte 14 olur (Tohumcu'nun “iki eczâ on dördtür” aktarımı bu nedenle yanlıştır). Bunlar 12 ve 14 hat mukabilindedir. Be harfinin eczasındaki iki harf, üç nokta (بِی) ve bu iki harfin ebcedleri toplamı 17'ye eşit olur ki hazarda bir günde kılınan rekatlar mukabilindedir. Dolayısıyla son beyitteki “hifdeh salât” kelimelerinin “hefte sal” olarak okunması metnin bağlamından uzak kalınmış olduğunun en açık göstergesidir.

Hız. Âdem'in yaratıldığı ve kendisine rûhun üflendiği gün olan Cuma günü, bu özelliğiyle Hurûfî literatüründe geniş yer bulmuştur. Cuma günü hatibin, hutbe vermek için minbere kılıç ile çıkması sünnetinin yorumlandığı şu beyit, Hacı Yılmaz'ın ve Nimet Tohumcu'nun okuyuşunda bağlamın dışında kalmıştır:

400. *Remziyle dimekdür dem kevnîdür*  
*Cum'a hem fehm itmeyenler devnîdür*

395. *Remz ile dimekdür Âdem kevnîdür*  
*Cum'a kim fehm itmeyenler dînîdür*

Oysa beyit,

*Remz ile dimekdür Âdem günîdür*  
*Cum'ayı fehm itmeyenler dînîdür*

şeklindedir ve söz konusu sünnetin, remzle Cuma'nın Âdem'in günü olduğunu ifade etmektedir. Bu sünnetle ilgili açıklamaların devamında Feyznâme'den bir beyit, Hacı Yılmaz ve Nimet Tohumcu tarafından şöyle okunmuştur:

402. *Ya'ni girdür şol ki Cum'a sırrına*  
*İrmedi tâ kim irince gavrına*

397. *Ya'ni kabrdür şol ki cum'a sırrı ne*  
*İrmedi tâ kim irince gavrına*

her ikisi de birbirinden anlamsız bu beyitlerin okunmasındaki yanlışlık, müstensihlerin de konuyu takip edememelerinden kaynaklanıyor olsa gerektir. Konuyu tekrar hatırlatacak olursak, bu beyit, Cum'a hutbesine imamın kılıç ile çıkmasının ne gibi bir mana ifade ettiği üzerine söylenmiş bir beyittir. Dolayısıyla imam elinde kılıçla çıkarak aslında şöyle demek istemektedir: “Cum'anın hakikatine ulaşmaya kadar, onun sırrına ulaşmamış kişiyi kır, yani öldür.” Yani aslında beyit şu şekilde okunmalıdır:

*Ya'ni kır dir şol ki Cum'a sırrına*  
*İrmedi tâ kim irince gavrına*

Nitekim bir sonraki beyitte de “fa'dribû fevka'l-unuk” (boyunlarını vurun) cümlesinin geçtiği ayete [47/4] telmihte bulunulmuştur.

Yukarıda “Âdem kevnîdür” cümlesinde yapılan Kevn-Gün kelimelerinin karıştırılmasıyla ilgili örnekler de mebzul miktarda karşımıza çıkmaktadır. Bu vesileyle Nimet Tohumcu'nun şu beyti nakledişi de örnek olarak verilebilir:

318. *Bu derecdür günde seyrânî günün*  
*Anlarisen yeg ola günden günün*

Oysa beyitin şu şekilde okunması gerekmektedir:

*Bir derecdür kevnde seyrânî günün*  
*Anlar isen yeg ola günden günün*

Yaratılışın yedi gününü tahlil eden beyitlerden birini Nimet Tohumcu şöyle okumuştur:

429. *Didi günün saati ey merd-i dîn*  
*Anla seksen dört olur bilgil yakîn*

Burada seksen dört saat olan şeyin, her biri on ikişer saat olan “yedi” gündüzün saatleri toplamı olduğu gayet açıktır. Dolayısıyla “Didi” kelimesinin “Yedi” olarak okunması gerekirdi.

Kün emrini oluşturan harflerden olan kaf ve nûn harflerinin eczalarındaki 6 harf üzerine söylenen şu beyit, Nimet Tohumcu’nun aktardığı şekliyle bir mana ifade etmektedir:

433. *Oldı tevhîdi şehâdetdür sefer*

*Altı var kıl olasın çün dir sefer*

Maksudu ifade etmesi için beyitin ilk mısraı “Oldı tevhîd-i şehâdet der-sefer” şeklinde okunmalıdır. Zira seferde olan bir kişi, kıldığı farz namazlarda, teşehhüd için yani “tevhîd-i şehâdet” için altı kere oturmaktadır. Aynı şekilde, N. Tohumcunun

434. *Ya’ni tokuzdur teşehhüddür hazar*

*[Turma] kıl çünkim olasın hem makar*

şeklinde okuduğu beytin ilk mısraı “Ya’ni tokuzdur teşehhüd der-hazar” şeklinde okunmalıdır. Tohumcu’nun konudan ayrıldığına diğer bir göstergesi olarak naklettiği şu beyti inceleyelim:

439. *Kâf ile nûn ya’ni dördürür hemân*

*Nokta-i nûnun birin tarh it revân*

Beyit, Cum’a günü kılınan farz rekatlardaki sekiz teşehhüdün, kâf ve nûnun sekiz alâmeti mukabilinde olduğunu ifade etmek için söylenmiştir. Nitekim kâf harfinin eczâsında (ف ا ك) üç harf ve bir nokta yani 4 alâmet vardır. Nûn harfinin eczasında (ن و ن) üç harf ve iki nokta yani 5 alâmet vardır. İkinci mısradaki nûnun bir noktasını çıkarmamız söylendiğine göre, üç harf ve bir nokta yani 4 alâmet olacaktır. Dolayısıyla Tohumcu ilk mısradaki “dörderdür” kelimesini, “dördürür” şeklinde okuyarak karışıklığa sebebiyet vermiştir.

Nimet Tohumcu şu beyti aktarırken, Bilâl ismini oluşturan harflerin eczalarındaki (ب ي م ا ل) harf ve nokta toplamının on beş olduğunu hesaplamamış olsa gerek ki “bâ-nukat” (noktalarla) yerine “bî nukat” (noktasız) terkinde bir terslik görmemiştir:

543. *Bî vü lâm ü lâm elîfdür bî nukat*

*Der-aded on beş hisâb-ı bî-galat*

Bilâl ismini oluşturan harflerin ebcedinin (cümel hesabı denir cümle değil) altmış üç olduğunu, yukarıdaki beyitteki 15 alâmet ile ancak 63’ün toplamının 78 olacağını da hesaplamamış olduğundan olsa gerek bir sonraki beyti şöyle aktarmıştır:

544. *Altmış olur cümlede gel işte say*

*Bulasın yetmiş sekiz ey ehl-i rây*

Aynı beyitler, Hacı Yılmaz tarafından şu şekilde okunmuştur:

544. *Bî u lâm u lâmelifdür bâ-nukât*

*Dür aded on beş hisâb it bî-galât*

545. *Altmışüç olur cümlede o şedde sây*

*Bulasın yetmiş sekiz ey ehl-i rây*

Burada geçen “o şedde” (دءء وا) kelimesinin aslında “ušta” (ءءءءوا) olduğunu, zira Bilal isminde şedde ile ilgili bir durum söz konusu değildir, “dür aded” (ءءءءءءءء) kelimesinin de “der-aded” olarak okunması gerektiğini söyleyebiliriz.

Kıblenin ilk olarak Kudüs’teki Mescid-i Aksâ olduğunu daha sonra Allah’ın emriyle Kâbe olarak değiştirildiğini ifade etmesi gereken beyit Nimet Tohumcu’nun şu aktarımında “Kudüs” yerine “Kuddüs”, “evvel” yerine “ol” dendiği için maksûdu ifade edememiştir:

587. *Kuddüs idi ol niçün oldı Hicâz*

*Ahmed [ol dem] eyledi cây-ı niyâz*

Hadiste kendisi için “sütten beyazdı” denilen Hacerü’l Esved ile yüzdeki hatlar arasındaki ilişkiyi, “yedi hattın süt ile beslenmesi” ile açıklayan Misâli’nin şu beyti

*Yedi hatt şîr ile bulur perveriş*

*Ma’ni-i nâzîkdürür fehm it iriş*

Hacı Yılmaz tarafından şöyle okunmuştur:

633. *Yedi hatt-ı şîr ile bulur pervereş*

*Ma’na-i nazenündürür fehm it iriş*

Bu okumadaki Osmanlıca ile ilgili hatalar bir yana, “hatt-ı şîr” ifadesiyle Hurûfilîğe ait bir malumat, yanlış okumaya kurban gitmiş durumdadır.

Hacda şeytanın taşlanması, şeytanın insan yüzündeki hatları bilmemesiyle açıklayan Misâli’nin şu beyti

*Görmedi çün sûret-i Havvâ’yı dîv*

*Başladı bâ hud’a u mekr u garîv*

Hacı Yılmaz tarafından konunun tamamen dışında, anlaşılması imkansız bir şekilde şöyle verilmiştir:

668. *Görmedi çün suret-i hayvan deyü*

*Başladı bâ hud’a ve mekr u -----*



Nimet Tohumcu, Hurûflerle dağın insan vücudundan, mağara (kehf)nin da vücuttaki deliklerden kinaye olarak kullanıldığını bilseydi, Âdem'in vücudundaki 12 delikten bahseden bölümdeki şu beyitte, “mana dağı” anlamına gelen “Kûh-ı ma'nî” terkîbini kullanmazdı:

227. *Kûh-ı ma'nîde [hemân] kehfün hisâb*  
*İste çün Mûsâ bu ma'nîde cevâb*

Hacı Yılmaz da aynı hatayı yapmıştır:

235 *Kûh-i ma'nisin gel it Kehfün hisâb*  
*İste çün Mûsâ bu ma'niden cevâb*

Oysa bu beytin şöyle okunması gerekirdi:

*Kûh ma'nisin gel it Kehf'in hesâb*  
*İste çün Mûsâ bu ma'nâdan cevâb*

Hurûfler, birbirine bitişik olan saç ve sakal hattının farklı hatlar olduğunun bilinmesi için kadınlarda ebî hatların bulunmadığını söylerler. Bu çerçevede şöyle okunması gereken beyit

*Hatt-ı ârızdan degildür hatt-ı ser*  
*Ya'ni başka hatdurur ender makar*

Hacı Yılmaz'ın şu okumasıyla maksadı ifade etmekten uzak bir şekilde aktarılmıştır:

681. *Hatt-ı arızdan degüldür hatt-ı sır*  
*Ya'ni başka hatdurur ender makar*

Yüzde bulunan hatlar, bir taksime göre on hattır. Bunlar, bir saç-sakal, iki kaş, dört kirpik, iki bıyık ve bir anfekadır (Usluer, 2009: 351). Misâlî'nin bu konudan bahseden beytini Hacı Yılmaz şöyle nakletmiştir:

814. *Hatt-ı arız hatt-ı ser birdür didi*  
*Unıkala sâyirîn on eyledi*

Bu beyite, bu haliyle anlam vermek imkânsızdır. Oysa Misâlî, on hatta işaretten şöyle demektedir:

*Hatt-ı ârız hatt-ı ser birdür yedi*  
*Anfekayla şâribin on eyledi*

Bu beyitin devamında, bu on hattın yüzdeki beyazlıkla birlikte 11 hat olduğunu, daha önceki beyitlerde de, yedi ümmî hat, yedi ebî hattın istivâ hattı geçtikten sonra, saç

ve anfekanın ikiye bölünmesiyle sekizer hat olduğunu, yüzdeki beyazlıkla birlikte de toplamının 17 hat olduğunu belirtmiştir. Hacı Yılmaz, bu konuyla ilgili bir beyti

820. *Oldu mânend-i Hızır misli sefer*  
*Kıl tefekkür ez hüdâ-yı vâr ger*

şeklinde, aynı beyti Nimet Tohumcu,

813. *Oldı mânende-i Hızır misl-i sefer*  
*Kıl tefekkür ez hudâ-yı dâd-ger*

şeklinde aktarmıştır. Ancak çok açıktır ki Misâlî burada şunu söylemiştir:

*Oldı mânend-i hazar misl-i sefer*  
*Kıl tefekkür ez-hüdâ-yı kârger*

Zira yüzdeki 17 hat, hazarda (Hızır'la ilgisi yoktur), yani mukîm olan kişinin bir günde kıldığı 17 farz rekat, 11 hat da seferî olan kişinin bir günde kıldığı 11 farz rekat sayısındadır.

362. *Beş nemâzı yine üç kısım iyledi*  
*Hem Hızır cem'a sefer ism iyledi*

363. *Oldı on yedi Hızır on bir sefer*  
*Cem'a on beş oldı ez hem kârger*

beyitlerinde de Hacı Yılmaz aynı hatayı yaparak, hazar, Cuma ve seferde farklı sayılardaki farz rekatlara atıfta bulunulduğunu gözden kaçırmıştır. Dolayısıyla ilk beytin ikinci mısraı, “Hem hazar Cum’a sefer ism eyledi” şeklinde okunmalıdır. İlk mısradaki “yine” kelimesinin de beyitin siyak ve sibakından, daha da önemlisi beyitin anlamından hareketle “niye” olarak okunması gerektiği de açıkça görülmektedir. İkinci beyitteki “Hızır” ve “Cem’a” kelimelerinin de “hazar” ve “Cum’a” şeklinde okunması gerekmektedir.

807. *Bir dahi hatt-ı beyazın âşikar*  
*Hefde oldu çün hazır kıl itibâr*

beytinin son mısraında da hazarda (hazır değil) kılınan 17 (Farsça hifdeh) farz rekat dile getirilmiştir. Dolayısıyla bu mısra da “Hifdeh oldı çün hazar kıl i'tibâr” şeklinde okunmalıdır.

Hurûflüğün elifbesi mahiyetinde olan hatların ifade edildiği şu beyitte, Hacı Yılmaz'ın aktardığı “müjde” kelimesinin “müje” yani kirpik, “burnun bıyığı” gibi komik bir

anlama gelen “şârib-i bînî” terkinin de bıyık ve burun içindeki kıllara işaret eden “şârib u bînî” şeklinde olması gerektiğini hatırlatmakta fayda olduğu görülmektedir:

809. *İki ebru çâr müjde ey civân*  
*Şârib-i bînî ile ondur iyân*

Hatlardan bahseden diğer bir beyitte de temel bilgi eksikliğinden kaynaklanan hatalar yapılmıştır. Hacı Yılmaz’ın naklettiği şu beyti inceleyelim:

619. *Çaride hatt-ı reh-i Âdem ey yâr*  
*Yerlerle beyt-i heşdür aşikâr*

Beyitteki “çaride” kelimesinin “çârdeh”, yol anlamına gelen “reh” kelimesinin, yüz anlamına gelen “ruh” şeklinde okunması gerekmektedir. Nitekim konu, Âdem’in yüzündeki 14 hattır. Yerleriyle, yani mahalleriyle dediğine göre 14 hattın 14 mahalli olması gerçeğinden hareketle, sekizin evdir veya sekiz evdir gibi ilgisiz bir anlama gelen “beyt-i heşdür” şeklinde aktarılan terkinin, 28 anlamına gelen “bist o heşt” şeklinde olması gerektiği de ayrıca belirtilmelidir.

Nimet Tohumcu da şu beyitteki maksudu anlamamış görünmektedir:

106. *İki sekiz hem olur on altı hat*  
*Si vü düdür nâ-mahal düşmem galat*

Misâlî, bu beytin sibakında Âdem’in yüzündeki 7 ümmî ve 7 ebî hattı zikreder. Hatt-ı istivânın geçmesiyle saç ve anfekanın ikiye bölünmesinden dolayı iki sekiz hattın ortaya çıktığını söyler ki “on altı hat” budur. Bu on altı hat mahalleriyle, yani “bâ-mahal” 32 hat olur, Tohumcu’nun aktardığı gib “nâ-mahal” değil.

Misâlî, insan vücudundaki 32 harfin zuhûrunu izah ederken dişlerden bahis açar. Zira insanın ağzında 28 veya 32 diş vardır. Hacı Yılmaz, ilgili beyti şu şekilde okumuştur:

840. *Dört sekizdür () dendân hem*  
*Biri dahî dört sekiz ey muhterem*

Beyitte boş bırakılan yerde, Hurûfî sembollerden “si o do” yazmaktadır. İkinci beyitin başı da Yiri olmalıdır. Yani beyit aslında,

*Dört sekizdür si o do dendân hem*  
*Yeri dahî dört sekiz ey muhterem*

demektedir ki, dişlerin 32 sayısının olduğu gibi, yerlerinin yani mahallinin de, önden ve arkadan dışı saran diş eti nedeniyle sekiz kez sekiz yani iki kere otuz iki tane olduğunu ifade etmektedir. Bir sonraki beyitte bu açıkça söylenmiştir:

*Pîş u pes hem lahm-ı dendân ey civân*  
*Oldi sekiz kez sekiz ez-gayb-dân*

Nimet Tohumcu'nun da

170. *Şeş cihetle dört si vü düden i yâr*

*İste bist ü çâr otuz iki bî var*

171. *Ya'ni on altı yigirmidür dile*

*Kırk kez otuz ikiden geldi dile*

beyitleriyle, metinden koptuğu anlaşılmaktadır. Zira dört alamet üzerinden (diş, diş mahalli, ön ve arkadaki diş etleri) oluşan 32 diş (dört si o do) altı yön (şeş cihet) ile çarptığımızda 24 (bist o çâr) kez 32 (si o do)'yi elde ederiz. İlk beyitte “bî”nin yeri olmadığı gayet açıktır. Devamında ise Misâlî, ilk beyitte elde edilen 24 kez 32'deki 24 üzerine, 4 alameti (diş, diş mahalli, ön ve arkadaki diş etleri) 4 unsurla çarparak elde edilen 16'yı ekliyor ve 40 kez 32'ye ulaşıyor. Dolayısıyla ikinci beyitte de “yigirmidür dile” ibaresinin “yigirmi dördile” şeklinde okunması gerekirdi.

Hacı Yılmaz neşrinde, nâşirin konuya hâkimiyetinin zayıflığını gösteren diğer bir örnek de şu beyittir:

869. *Asıl-ı Kurân () dür ey civân*

*Elif u bî tâ be bî ez ğaybdân*

İlk mısradaki boş bırakılan yerin 28 olduğu açıktır. Zira Kuran'ın aslı, 28 harfdir. İkinci mısradaki buna açıklık getirilmiştir. Ancak yukarıdaki şekliyle bu, bir mana ifade etmemektedir. Beyit, ancak şu şekilde okunduğunda maksudu ifade edecektir:

*Asl-ı Kur'ân bist o heştdür ey civân*

*Elif u bî tâ-be-yî ez ğayb-dân*

Yani Misâlî, bu 28 harfi, elif, bî...yî'ye kadar diyerek özetlemektedir.

Nimet Tohumcu, 28 harfin 22 noktası olduğunu ifade eden beytin akabindeki beyti,

368. *Yani kim harf-i nukat pencâh olur*

*Ki ânı Hak'dan fehm iden âgâh olur*

şeklinde okumuştur. Anlamı vezne kurban ettiği anlaşılan Tohumcu'nun, “noktaların harfi” anlamına gelen “harf-i nukat”ın elli olmadığını akılda tutması gerekirdi. Dolayısıyla beytin ilk mısraı, elimizdeki nüshada da görüldüğü gibi “Ya'ni kim harf u nokta pencâh olur” şeklinde olmalıdır.

Diğer bir çarpıcı örnek, Hacı Yılmaz'ın

920. *Hî sekizi ikiyüz ender cümel*

*Harf-i fî seksendür ez zât-ı ezel*

şeklinde Nimet Tohumcu'nun

911. *Hay sekizdür rî iki yüz ender cümel*

*Harf-i fî seksendür ez zât-i evvel*

şeklinde okudukları beyittir. Bu beyitin hiçbir mana ifade etmediği ortadadır. Sekiz, hî (ح) harfinin, seksen de fî (ف) harfinin ebcedidir. En azından bu ipuçlarından hareketle H. Yılmaz'ın, sayısal değeri iki yüz olan rî (ر) harfini, N. Tohumcu'nun da ebced değeri sekiz olan hî (ح) harfini metinde araması icap etmekte ve beyti şöyle okumaları gerekmektedir:

*Hî sekiz rî iki yüz ender-cümel*

*Harf-i fî seksendür ez Zât-ı ezel*

Yani ebced değeri 280 yani 9 kere 32 olan bu üç harfin, harf (فرح) kelimesini oluşturduğu fark edilip, “rı” harfinin beyitteki varlığı fark edilmeliydi.

Gayr-ı mükerrer mukattaat harflerinin sayısı 14 tanedir. Bu 14 harf (ق ح ط ص ع ي ه ك ر ل ا ن) okunduğu gibi yazıldığında, üç yeni harf ortaya çıkar. Bunlar elif'in telaffuzundaki (ن) fe, sâd'ın telaffuzundaki (د اص) dal, nûn'un telaffuzundaki (ن ون) vâv. Böylece bu 3 yeni harfle birlikte mukattaat harfleri 17 harf olarak kabul edilmiştir (Usluer, 2009: 205). Hurûflerin çok sık bahsettikleri bu durum Misâli tarafından da dile getirilmiştir. Hacı Yılmaz'ın

386. *Hem elifde iste fî ve sâd lâm*

*Nûnda harf-i vâvi ey sâhib-i kemal*

şeklinde, Nimet Tohumcu'nun

381. *İste elifde fî vü dâd ü lâm ü dâl*

*Bunda harf-i vâv ey sâhib-kemal*

şeklinde okuduğu beyit tam da bu durumdan söz etmektedir. Ancak elbette nâşirlerin aktardıkları şekliyle değil, şu şekliyle:

*Hem elifde iste fî vü sâdda dâl*

*Nûnda harf-i vâvi ey sâhib-kemâl*

Ana rahmine düşerek insanı oluşturan “nutfe” ile birleşerek Kuran'ın harflerini dolayısıyla Kuran'ı oluşturan “nokta” arasında karşılaştırma yapılan beyitlerden birinde, harfin temeli olan “nokta”nın da Kuran'ın üzerine indiği yani Kuran'ın özü olan 7 harfe işaret ettiği söylenir. Söz konusu beyit şöyledir:

*Lafz-ı nokta çâr harf'u se nukat*

*Oldı hem derk eyle ânı bî-galat*

Beyitte nokta (وطقن) kelimesinin oluştuğu 4 harf ve 3 noktanın toplamı olduğu söylenerek, mâ-kablinde geçen Kuran'ın üzerine indiği 7 harfe işaret olduğu gösterilmiştir. Ancak bu beyti

952. *Lafz-ı nukat çâr-ı harf u se nukat*

*Oldı hem derk iyle anı biğalat*

şeklinde okuyan Hacı Yılmaz'ın, Misâli'nin maksudunu anlamadığı görülmektedir. Zira nukat (وطقن) kelimesinde, beyitte ifade edildiği şekliyle 3 nokta bulunsa da 4 harf bulunmamaktadır.

### III. Temel İslam Bilgilerinin Eksikliği

Hurûfliğin naşir tarafından yeteri kadar bilinmemesi belki bir özur olarak kabul edilebilirse de, *Feyznâme*'de yapılan temel dini bilgilerle ilgili kısımlarda yapılan yanlışlıklar bizi düşündürmektedir. Mesnevî içerisinde defaatle geçen, Kuran'dan alınmış olup Hurûflerce Fazlullah'a işaret ettiği kabul edilen “men indehû ilmu'l kitâb” [13/43] cümlesi 35, 47, 132, 146, 202, 423, 837, 866 ve 964. beyitlerde Hacı Yılmaz tarafından “min indihî ilmü'l-kitâb” olarak aktarılmıştır.

Miraç gecesinde namazın ilk olarak elli vakit iken, tahfif edilerek beş vakte indirildiğini ifade sadedinde Hacı Yılmaz tarafından

361. *Sonra tahfif istedi Yezdân'dan*

*Başa geldi oku gel Rahmândan*

ve Nimet Tohumcu tarafından

356. *Sonra tahfif itdi [hem] Yezdân'dan*

*Pîşe geldi okı gel Rahmân'dan*

şeklinde okunan beyitlerde “Beşe geldi” yerine “Başa geldi” ve “Pîşe geldi” denmesi dikkatsizlikten kaynaklanmış olsa gerektir.

Bir hadiste, Hz. Âdem'in baş ve alınının Kabe toprağından, sırt ve göğsünün (sadr ve zahrının) Kudüs toprağından yaratıldığı söylenmiştir. Bu nedenle, Hacı Yılmaz'ın

597. *Kudüsdendür sadr-ı zuhrı Âdemin*

*Bu iki yer efdalidür âlemîn*

şeklinde ifade ettiği beyitteki “sadr-ı zuhrı” ifadesi “sadr u zahrı” olarak düzeltilmelidir. Anlam gereği de beytin son kelimesinin “âlemin” olması gerektiği açıktır. Sırt anlamına gelen “zahr” kelimesiyle ilgili benzer bir hata da H. Yılmaz tarafından

941. *Âdemin zuhrinde ey sâhib-i kemâl*

*Dürr-i nokta noktadür ez zul-celâl*

beytinde yapılmıştır ki beytin doğrusu şu şekildedir:

*Âdem`ün zahrında ey sâhib-kemâl  
Dürr-i nutfe noktadur ez-zü`l-celâl*

Görüldüğü bahsedilen konu Âdem`in sırtındaki (zahrındaki) nutfe (nokta değil) incisinin nokta ile benzerliği üzerinedir. H. Yılmaz`ın

643. *Gel işit esar-ı binü`l-âlemîn  
Anlayasın tâ rümûz-ı âlemîn*

şeklinde okuduğu beytin ilk mısraının “Gel işit esrâr-ı beyne`l alemeyn” olması gerektiği de açıktır. Zira burada, hac menasiklerinden biri olan Arafat dönüşü beyne`l alemeyn denilen yerden süratle geçmeye atıfta bulunulmuştur.

Hz. Âdem`e Allah`ın, isimlerin tamamını öğretmesini ifade eden “Alleme`l esmâe küllehâ” [2/31] ayetinin zikredildiği şu beytin ilk mısraının “Alleme`l-esmâe külden açdı râh” şeklinde okunması gerekirken Hacı Yılmaz tarafından

661. *Alleme`l-esmâe geldin açdın râh  
Âdem u hâtem göründi ez ilâh*

şeklinde okunmuş olması, mühim bir hatadır.

Hz. Ali`nin bir sözünün açıklandığı bölümün sonunda geçen “Böyle dimekdür kelâm-ı şâh-ı dîn” mısraındaki Hz. Ali`yi tanımlayan “şâh-ı dîn” terkinin Hacı Yılmaz tarafından

929. *Böyle dimekdür kelâm-ı şâhidîn*

şeklinde okunmuş olması düşündürücüdür.

Kuran`ın 7 harf üzerine indiğini söyleyen “Nezele`l Kur`anu alâ seb`ati ehruhin” hadisinin başına lafzen telmihte bulunulan şu beyitten de nâşirin söz konusu hadisi duymadığı anlaşılmaktadır:

948. *Buyurur hem nuzulü`l-Kurân imâm  
Ya`ni indi yedi harf üzre kelâm*

Dolayısıyla ilk mısraın “Buyurur hem nezele`l-Kurân imâm” şeklinde okunması gerekmektedir.

Şu beyitte ise “ilm-i şâh” terkinin Hacı Yılmaz tarafından yapılış nedenini anlamak oldukça güçtür:

961. *Ânnçun noktaya dir ilm-i şâh  
Ârif ol kim noktadür sırr-ı ilâh*

Zira beyit, Hz. Ali'nin meşhur "İlim bir nokta idi onu cahiller çoğalttı" sözüne atıfta bulunmuştur ve bu nedenle ilk mısram "Ânın için noktaya dir ilm şâh" şeklinde okunması gerekmektedir ki bu, "Onun için Şâh, noktaya ilim der" şeklinde ifade edilebilir. Aksi takdirde, nâşirin verdiği şekliyle mısra "Onun için Şâh'ın ilmi noktaya der" gibi garip bir anlama gelecektir.

#### IV. Osmanlı Türkçesine Vukûfiyetin Eksikliği

Buraya kadar gösterdiğimiz hatalı okumalar, Hurûflik ve İslam bilgilerindeki malumat eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Hurûfi metinlerinin neşrinde bu iki alanla ilgili bilgi birikimi görüldüğü gibi oldukça önemlidir. Doğru bir metin neşri için her şeyden önce metnin naşir tarafından doğru anlaşılması gereklidir. Yapılan tüm terkip hatalarının naşirin metni doğru anlamamasından ve vezin bilgisinin yetersizliğinden kaynaklandığı bilinmektedir. Elimizdeki iki *Feyznâme* neşrinde de bunun örnekleri, burada zikredilemeyecek kadar fazladır. Araştırmacılara yol göstereceğini düşünerek yapılan yanlışlıklardan bazılarını göstermek yerinde olacaktır.

Hacı Yılmaz'ın

70. *Câilun fi'l-arzı didi zât-ı pâk*  
*Kıldı hâk îm demî bir rû-yi hâk*

şeklinde, Nimet Tohumcu'nun

70. *Câilün fi'l-arz didi ol pâk-zât*  
*Kıldı hâkim Âdemi bir rû-yi hâk*

şeklinde aktardığı beyitindeki "bir rû-yi hâk" ifâdesinin "ber-rû-yi hâk" olması gerektiği gayet açıktır. Dolayısıyla beyitin doğru şekli şöyledir:

*Câilun fi'l-ardi didi zât-ı pâk*  
*Kıldı hâkim Âdem'i ber-rû-yi hâk*

Nimet Tohumcu şu beyitte de aynı hatayı yaparak "ber-bâlâ-yı sin" (sin -harfinin- üzerine) kelimesini "bir bâlâ-yı sin" (bir sin -harfi- üzeri) olarak okumuştur:

562. *Nokta vaz' olunsa bir bâlâ-yı sin*  
*Harf iki [ol dem] olur iy ayn-ı şin*

Hacı Yılmaz'ın aktardığı,

144. *Sekiz olur hem tabâyığdan işit*  
*Otuz ikidür o gönül berâyiş it*



beyitinde bir gariplik olduğu aşıkardır. Doğrusu

*Sekiz olur hem tabâyi'den işit*

*Otuz ikidür okı gel bir işit*

şeklinde. Beyitteki “oku gel” (لگ و قوا) kelimesinin “o gönül” (لگ و گوگ و ا) olarak okunduğu görülmektedir.

167. *Ya'nî her bir hat heman on altıdür*

*Fehm idersen baharsın sen mânadür*

beyitinde meşhur deniz-inci mazmununa atıfta bulunan “bahr sensin ma'nâ dür” (رحب رد ین عم نیس نس) cümlesinin Hacı Yılmaz tarafından “bahar sensin mânadür” olarak hatalı okunduğu anlaşılmaktadır.

313. *Müşteri Merih Zühâl Zühre ey yâr*

*Hem attârdür mihr u mâh-ı aşıkâr*

şeklinde yıldız isimlerinin zikredildiği beyitte, Utarid (دراطع) kelimesinin attardür (دراطع) olarak okunması Hacı Yılmaz'ın dikkatsizliğinden kaynaklanan bir yanlışlıktır.

405. *Kim ki bilmez ma'na-i mafsalların*

*Boynun urdur kır ayakla ellerin*

beytinin, “Boynun ur dir kır ayakla ellerin” şeklinde okunması gereken ikinci mısramdaki yanlışlığı da aynı nedene bağlayabiliriz.

Nimet Tohumcu'nun aktardığı şu beyite anlam verilememesi de okumada yaptığı yanlışlıktan kaynaklanır:

401. *Hilkate şol kim ki pes bulmaya yol*

*Olur ayak emr ile bu kınla ol*

Oysa beyit, “boyunlarını vurun” [47/4] ayetinin muhatabı olarak hilkatinin sırrına ulaşamayanlar bahsetmektedir. Dolayısıyla beyitin şu şekilde okunması gerekirdi:

*Hilkate şol kim ki pes bulmaya yol*

*Olur elyak emrile bu katle ol*

Hacı Yılmaz'ın aktardığı şu beyitte de bir gariplik olduğu açıkça görülmektedir:

419. *Çûn sezâvâr olmadı ol rahmete*

*Misl-i Şeytân lâyık oldu rahmete*

Beyitin şu şekilde okunması gerekmektedir:

*Çün sezâvâr olmadı ol rahmete*

*Misl-i şeytân elyak oldı la'nete*

Şu beyitteki “Bir kolda” kelimesinin beyit içerisinde yeri olmadığı ve “Bir kavilde” (مدلوق رب) olarak okunması gerektiği de açıktır:

450. *Kun ikidür bâ nokat hem () olur*

*Bir kolda hem () yatmışden gelur*

Ayrıca beyitte kün (نك) kelimesinin iki harften oluştuğu ve nokta ile üç olduğu söylendiğine göre ilk mısradaki boş bırakılan yerin “se” olması gerektiği de gayet açıktır. Sonuç olarak beyit aslında şöyledir:

*Kün ikidür bâ nukat hem se olur*

*Bir kavilde hem sırr yetmişden gelür*

Hacı Yılmaz’ın yaptığı diğer bir ilginç hata şu beyitte karşımıza çıkmaktadır:

497. *Ya’ni elin ayağın yüzün kamu*

*Üçer üçer yürüdi ender vuzu’*

İkinci mısradaki “yu didi” (ی دی دی وی) cümlesinin yürüdi (ی دی وی) olarak okunduğu görülmektedir. Oysa beyitte açıkça Hz. Peygamber’in abdest uzuvlarını üçer kere yıkmayı emretmesi ifade edilmiştir.

536. *Gör salât u kâmet ver ez ezân*

*Kendü sırrından virür sana nişân*

beytindeki, “kâmet u râz-ı ezân” (نادا زار و تماق) kelimeleri “kâmet ver ez ezân” (تماق) (نادا زار) olarak okunmuştur ki dikkati çeken bir yanlışlıktır.

550. *İki incüklü Bilâldür âşikâr*

*Kim virür bânın ezân leyl ü nehâr*

beytinde ise H. Yılmaz’ın okuduğu “bânın ezân” (نادا گناب) terkininin “bang-ı ezân” (نادا گناب) olarak okunması gerektiğini belirtmekle yetinelim.

Nimet Tohumcu’nun okuduğu şekliyle şu beyit hiçbir anlam ifade etmemektedir:

666. *Hilkate yol bulmadı çün ol recîm*

*Rahm idün dîvânı sengile kerîm*

Beyitte şeytan taşlamaktan bahsedildiğine göre, “rahm” kelimesinin “recm”, “dîvânî” kelimesinin de “dir ânî” şeklinde okunması gerekirdi. Hacı Yılmaz da aynı beyitte “seng ile” kelimesini “seninle” şeklinde okuyarak anlamı ibtâl etmiştir:

669. *Hulkat yol bulmadı çün evvel racîm*  
*Recm idün dir ânî seninle kerîm*

Hacı Yılmaz,

937. *Koya bir kırtâs çün gelen debîr*  
*Nokta peydâ olur evvel ey delîr*

Beytinde de “kilk” (کلک) kelimesini “gelen” şeklinde, “ber-kırtâs”ı “bir kırtâs” şeklinde okuyarak, “Kâtip, kalemi kâğıt üzerine koysa” anlamına gelmesi gereken ilk mısraı “Gelen katip bir kâğıt koysa” anlamına gelecek şekilde aktarmıştır.

Şu beyitlerdeki cehennemliktir anlamına gelen “Dûzehîdir” (ردیخزود) şeklinde okunması gereken kelimenin Hacı Yılmaz tarafından “Rûz-ı Haydar” (ردیخ زور) şeklinde okunmuş olmasını anlamakta gerçekten güçlük çekilmektedir:

694. *Vuslat-ı dîdârdan dûr oliser*  
*Rûz-ı Haydar sanma mağfur oliser*

696. *Rûz-i Haydar rûz-i Haydar rûz-i Hay*  
*Oku eaznâ mine'n nâr ey ehî*

Anlama dikkat edilmediği gibi kafiyeye de dikkat edilmeyerek, “gürûh” (گورگ) şeklinde okunması gerekirken “kerde” (درک) olarak okunan örnekler de Hacı Yılmaz neşrinde birden fazla yerde karşımıza çıkmaktadır:

698. *Âdem u Havva vücudıdır o kuh*  
*Fehm ider âm olan nâci kerde*

514. *Ahiretdür zinde ol çün enbiya*  
*Tâ olasın ez-kerde-i evliya*

Hz. Âdem ile Hz. Havvâ'nın buluşmalarını anlatan şu beyitte Hacı Yılmaz'ın yaptığı yanlışlık, araştırmalarda en fazla karşılaşılan türden olsa gerektir.

699. *Aradılar birbirini buldular*  
*Anda döndüler yüzüne güldüler*

Bir nebze dikkatle “yüzüne güldüler” (رلیدلگ دنوزوی) cümlesinin aslında “özüne geldiler” (رلیدلگ دنوزوا) olduğu görülecektir.

Hayme-i Mîâd ile ilgili şu beyitteki “yâ nedendir” (ردن دن اي) kelimesinin her iki nâşir tarafından da “yandandır” olarak okunması da beyitin siyâkına dikkat edilmemesinden kaynaklanmaktadır:

714. *Yandandır her taraf elli tınâb*  
*Eyledi Musa nedür buna cevap*

Aynı konu çerçevesinde Hacı Yılmaz’ın aktardığı şu beyitteki “Haymerevendür” (ردن ور همي خ) kelimesinin ki anlamsız bir kelimedir, aslında “Haymeye döndür” (همي خ) olduğu da dikkatlerden kaçmamaktadır:

737. *Hayme sensin hayme sensin hayme sen*  
*Haymerevendür yüzün ey pâk-ı ten*

Hacı Yılmaz tarafından aktarılan şu beyitteki “der hâb sen” ve “gark-ı âb sen” kelimelerinin “der hâbsın” ve “gark-ı âbsın” olması gerektiğini, anlamsız bir terkip olan “Felek-i nevha”nın da “Fülk-i Nûh’a” (وحن كلف) yani “Nûh’un gemisine” olduğunu tahmin etmek zor olmasa gerektir:

790. *Sen özünden bî-haber der hâb sen*  
*Felek-i nevha girmedin ğark-ı âb sen*

Durum böyle olunca bir sonraki beyitteki “Cehl-i tavkanında” terkinin de “cehl tûfânında” (هدن نافوط لهج) olması gerektiği gayet açıktır:

791. *Anlamazsan ger seni ez zât-i pâk*  
*Cehl-i tavkanında olursun helâk*

Hemen akabindeki şu beyitteki Hızır olması gereken kelimenin de Hazr olarak okunmuş olması da metnin anlamsız hale gelişini büsbütün arttırmaktadır:

792. *Hazr iken sen teşne olmak ey civân*  
*Ayb ola aç aynını Hakdan utan*

İki beyit sonra gelen şu beyitteki “düşmana pâ” kelimesinin anlamsızlığını, bunun aslında “düşme be-pâ” (اب همشود) yani “ayağa düşme” olduğunu söyleyerek giderebiliriz:

794. *Morde olmak İsa’ya olmaz revâ*  
*Kadrini bil cevher ol düşmana pâ*

Hacı Yılmaz’ın okuduğu şekliyle şu beyitte bir gariplik olduğu açıkça görülmektedir:

1036. *Bî amel olan ziyân iyler ziyân*  
*Âkıbet hûr u cemil olur inan*

Garâbet, hor ve utanan anlamına gelen “hor u hacîl” (لجج و روح) kelimelerinin, hûri ve güzel anlamına gelen “hûr u cemîl” (لجج و روح) olarak okunmasından kaynaklanmaktadır.

1050. *Sîyi se harfi şevkim idrâk ider*

*Ma'rifet suyuyla kalbin pâk ider*

beytinin ilk mısramdaki “sîyi se”nin otuz üç anlamına gelen “si u se”, “şevkim” olarak okunan kelimenin de “şu kim” (مكوش) olması gerektiğini belirtmekle yetinelim.

Son olarak, eserin yazıldığı ay hakkında bilgi veren

1053. *Hem Cemâze'l-Evveli ey kân-ı cûd*

*Mâhîdür buldı evâsıtta vucûd*

beyitindeki “Cemâze'l Evveli” şeklinde bir terkip olmadığını bunun “Cemâziye'l Ūlâ” (ىلوالى ذامج) olması gerektiğini, “mâhîdür” kelimesinin “balıktır” anlamına geldiğini, oysa bunun “mâhîdür” şeklinde okunması gerektiğini söylemekle yetinelim. Nimet Tohumcu da “mâhîdür” kelimesini “mâhî idi” şeklinde okuyarak aynı hatayı yapmıştır.

Elbette, yapılan metin neşrindeki okuma hataları bu kadar değildir ancak, mevcut her bir yanlış göstermek, eseri yeni baştan neşretmekten daha zor olacaktır. Bu nedenle yanlış okunan kelimelerden bir kısmını, parantez içinde beyit numaraları ve doğru şekilleri olmak üzere örneklendirmek isabetli olacaktır.

Hacı Yılmaz'ın neşrinden örnek olarak: Ferahdür (7, Fer'idür), elvâh-ı unkin (19, elvâh-ı ışkun), hârdür (30, hûrdur), gerdekâr/kerdekâr/ferdekâr (41, 49, 91, 126, 142, 214, 225, 490, 783, 789, 910, 958, 984, 996, kirdgâr), cümle (68, 79, 82, 86, cümel), hefte (84, 85, 534, 780, 816, hifdeh), sarah/serâh (202, 220, 221, 236, 237, 759, 780, 842, 856, sûrâh), çarîde/çârde/çarde (39, 151, 184, 224, 275, 382, 387, 490, 619, 625, 779, 781, 782, 817, 916, 974, 980, 1016, çârdeh), istihvan/istihvân (271, 272, 278, 279, üstühân), kenc (308, 1018, genc), Dırızai/Dırâzei (341, 464 der-izâ-yı), mülâyın (346, melâik), ögöne (355, önüne), hordevân (395, hurde-dân), diyû/diyu (408, 476 dîv), kemân (138, 430, 437, 461, 463, 864, 953, 1044, gümân), ne felek (477, noh felek), Merde (458, morde), mesihazededür (460, mesihâ zindedür), meje (489, müje), keşt (498, 732 geşt), tâb-ı mâhi (505, tâ-be-mâhî), berûn (534, bîrûn), tâbiyâ (741, tâ-be-pâ), beştür (679, bîşter), şakka (708, 711, 713, 715, 717, şukka), kencine (767, gencine), bîş u kîm (887, bîş u kem), huyûd (934, hod), sîr (971, seyr), hald (986, huld), uyûr (986, ubûr), pîmüberdem (995, peyemberdim), terâvic (1022, terâvîh), kenz-i nân (1023, kenz-i fân), ligâ (1032, 1033 likâ), âleh (414, ilâh), görmiyedür (401, görmeyiserdir), çıkmıyaya (1037, çıkmayiser), söyliyeye (1044, söyleyiser), ir gördi (421, 903 irgürdi) kelimeleri zikredilebilir.

Nimet Tohumcu'nun neşrinde de dirdi budur (79, dördü birdür), tûnun (85, hutûtun), der-ezâ-yı/der-azâ-yı (103, 460 der-izâ-yı), şehvâr (192, şehsuvâr), Ka'beyle (220, ka'bile), beş on (229, pistân), izziyle (262, addeyle), renk (265, reg), sekiz (265, sinir), menzile (265, mağzile), gün (279, kevn), Zât Hudâ haddür (289, Zât-ı hod vâhiddür), pes be-pû (319, pes bu), itdügüm (344, itdi kim), sûri (364, sûdi), beciddür (364, bî-haddür), hefde/heftdeh/heftde/Fazl (382, 533, 909, 948, 966, 972, hifdeh), âhir (428, âhar), feyz-i lâ-yenâm (440, Fazl-ı lâ-yenâm), gün (441, kün), hem-cinân (461, hem-çünân), maksûr (467, maksûd), recül (484, ricl), tâ be-mâhî (503, tâ be-mâhî), gündüzünden (507, kendözünden), deyu (508, div), ol kadem Habeş (539, ol kavm-i Habeş), müezzindür salât (545, müezzin der-salât), kimün (644, giymek), â dimek (653, evmek), devr (690, dûr), göre (693, gürûh), bûy-ı Hak (696, be-sû-yı Hak), eyâ (729, aya), bâ cüz'-i (732, be-eczâ), heftâd rû (738, heftâd u do), hasar (800, hazar), bî-hazar (809, bî-hatar), otuz iki nokta ez sende (857, otuz iki nutk izâsında), oldı gence (984, olduğunca), tüyün (1030, topun) gibi kelimeler hatalı okunmuştur.

Hacı Yılmaz neşrini, hangi nüshadan hareketle yaptığını belirtmediği için hazırladığı metni orijinal nüshayla karşılaştıramadık. Bununla birlikte, Nimet Tohumcu'nun okuduğu Atatürk Üniversitesi'ndeki nüshayı incelediğimizde, müstensihin de birçok kelimeyi, yukarıda maddeler halinde gösterdiğimiz nedenlerle hatalı yazdığını görüyoruz. Son olarak söz konusu nüshadaki müstensih hatalarından örnekler vererek bu bahsi noktalayalım:

Bâyile (82, yâ ile), Fazl heft (84, hifdehdür), hâl mahal (102, hâl u mahal), Oldı unsurdan bu kere bist o heşt / Ba'd-zân gel bist o heşt pâ vü çâ vü heşt (109, Oldı unsurdan bu dört kez bist o heşt / Ba'd-ez-ân gel bist o heşt bâ çâr heşt), lîk (137, itsen), nutk-ı fehmi Hak'dan (179, nutk-ı Hak femden), hem ikidür (183, hem bî ikidür), on hat (197, on dört hat), fehmi (203, fem), beyân (216, benân), yigirmidür (216, yigirmi sekizdür), çârdeh (217, çâr), on iki iken (233, on iki kez), kuhl derdiyle gözine (239, kuıldür dil gözine), âkibetü'l müttakîn (244, âkibet li'l müttakîn), hem (267, her), eylerdi (275, eyler dir), göz kaş (277, zülf ü kaş), vücûda kâinât (285, vücûd-ı kâinât), Küll olmuş ol eşyâda zinde nihân (287, K'olmuş ol eşyâ derûnunda nihân), her biri oldı yedi (295, hem yeri oldı yedi), andan bahr u ber (305, ender bahr u ber), üç yüz altmış dört burûc (319, Üç yüz altmışdur derec), der ey (336, der izâ-yı), ile (360, eyleye), ey (371, ez), âzîne (387, âyîne), derd-i âlem (411, der dü âlem), hû-Mesîhâ (456, çün-Mesîhâ), yedi (481, dedi), Hatt-ı ârız anfikası oldı bular (486, Hatt-ı ârız anfeke ser oldı bir), Gör salâti kâmeti râz-ı ezân (535, Gör salât u kâmet u râz-ı ezân), Beyne'l âlemîn (641, beyne'l alemeyn), sol (655, tûl), peserine (655, sırrı ne), ki (662, giy), hatt-ı ârızdur (678, hatt-ı ârızdan), meşûm (689, hem şûm), Âdem u Havvâ hür dîdâr göre / Fehm ider ânı olan nâcî göre (693, Âdem u Havvâ vücûdidür o kûh / Fehm ider ânı olan nâcî gürûh), Cell urûkun sırrıdır hem kırk kişi (699, Çil hurûfun sırrıdır hem kırk kişi), binâsın (704, pehnâsın), ma'zûr (714, ma'dûd), hatt-ı inânun (734, hatt u benânın), çünân (737, çahâr), Derki (773, dürr gibi), hatt degül (850, hatt-ı küll),

pes (851, sinn), sultan resûlün (870, sultân-ı rusûlün), birdür (877, berter), bir kara taş (882, 928, ber kırtâs), Zât-ı kün (883, zât iken), şükûf (884, şigerf), pes (895, beş), nutfe (934, nokta), nokta nokta (943, lafz-ı nokta), çâr heft (948, hifdeh), ez eger (954, aranz), elli (964, iki), nüsha-i nûr (990, 1001 nüsha-i nev), heybeti (1000, hestî-i).

## V. KAYNAKÇA

- TOHUMCU, Nimet (2002): Misâlî'nin Kitâb-ı Manzûme-i Feyznâme-i İlâhî mesnevîsî, Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi, Erzurum, Atatürk Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı.
- USLUER, Fatih (2009): Hurufilik, İstanbul, Kabalcı Yayınevi.
- YILMAZ, Hacı (2000a): "Feyznâme-i Misâlî Gülbaba" Hacı Bektaş Veli Dergisi, 15, 95-105.
- YILMAZ, Hacı (2000b): "Feyznâme-i Misâlî Gülbaba" Hacı Bektaş Veli Dergisi, 16, 165-174.
- YILMAZ, Hacı (2001): "Feyznâme-i Misâlî Gülbaba" Hacı Bektaş Veli Dergisi, 17, 115-137.

## DÜNKÜ VE BUGÜNKÜ ALEVİLİK

Hüseyin DEDEKARGINOĞLU<sup>1</sup>

### ÖZET

Alevilik sözlük anlamı olarak da ifade edildiği gibi Ali'nin yanında olmak ya da onun yolunda yürümek demektir. Yaklaşık bin dört yüz yıldır bu şekilde algılanan Aleviliğin tarihinde belli zamanlarda kırılma noktaları olmuştur. Anadolu'daki Aleviliğin son kırılma noktası olarak kabul ettiğimiz 1826'da Yeniçeri ocağının kaldırılmasıyla başlayan süreçte bile Alevilik anlayışı bakımından büyük farklılaşmalara pek rastlanmadı. Alevi toplumu ocak sistemini, dedelik kurumunu, musahiplik, görgü ve düşkünlük anlayışını hep canlı tuttu. Dedelerin ise toplum içindeki misyonları devam etti. İbadet anlayışlarını ve cemlerini gizli saklı yollardan da olsa devam ettirdiler. 1960–1980 yılları arasında Alevi toplumuna mensup genç kuşağın bir kısmı inanç ve ideolojiyi birbirine karıştırdı, yüzyıllardır süregelen inanç değerlerinden uzaklaşmaya başladılar. 1980'den sonra Dünya konjonktüründeki değişiklikler, Avrupa Birliği sürecinde yaşanan olaylar, ülkede iletişim araçları ve medyanın gelişmiş olması kendilerini boşlukta hissedilen bu genç Alevileri inançları hakkında kendi özüne dönmeye yöneltti. Bu yazımızda Aleviliğin son elli yıla kadar nasıl uygulandığı, günümüzdeki uygulamalarda yapılan doğrular, yanlışlar ve eksikliklerin altını çizmeye çalıştım.

**Anahtar Kelimeler:** Alevilik, Cem, Dede Ocağı, Dedelik Kurumu, Musahip, Görgü

### IN THE PAST AND TODAY ELWİSM

### ABSTRACT

Alevism means to take Ali's side and to follow in his tracks, as the denotation of Alevism indicates. There have periodically been breaking points in the history of Alevism, which has been perceived in this way during 1400 years. Even in the period of the abolition of Janissary Guild in 1826, which is accepted as the last breaking point of Alevism in Anatolia, there were no big differentiation in understanding of Alevism. The society of Alevism always kept association system, the dedelik institution, muhahipship (companionship), good manners and devotion alive. The missions of the dedes in a society continued. They kept their understanding of worship and cems even in a secret way. The some youth generation of Alevi society between 1960-1980 mixed the faith and ideology, and started to alienate themselves from their

<sup>1</sup> Dede Kargın Ocağı Dedesi - Yazar



longstanding faiths. After 1980, changes in the conjuncture of world, the events happened in the period of EU, the means of communication and the development of communication made these young Alevi who felt empty return to self. In this article, I tried to emphasize how Alevism was applied until the last 50 years and the truth, mistakes and deficiencies in the practices today.

**Key Words:** Alevism, Cem, Dede Association, Dedelik institution, Musahip, Good manners

### 1-Giriş:

Aleviliğin sözlük anlamı kelimenin kendisinden de anlaşılacağı üzere Ali'nin yanında olmak, Ali taraftarı olmak ya da onun yolunda yürümek demektir. Bu sözlük anlamına bağlı olarak genel bir tanımla Hz. Muhammed'in ölümünden sonra Hz. Ali'nin halife olmasını isteyen, onu imam kabul eden, daha sonra ise Şii-Batini inançlara bağlananların tümüne Alevî denilmiştir. Bilindiği gibi Hz. Ali, İslam peygamberi Hz. Muhammed'in amcasının oğlu, damadı ve İslam'ın dördüncü halifesidir. İslamiyet içinde önemli bir yeri olan kimsedir.

Peygamberin 632'deki ölümünden sonra yerine kimin geçeceği sorusu Müslümanları ikiye böler. Başta Peygamberin soyu Haşimoğulları olmak üzere bir grup, Peygamberin soyundan geldiği, onun damadı olduğu için Ali'nin halife olması gerektiğini öne sürerler. Diğer bir grup ise Ebubekir'in halife olmasını istemektedir. Ömer de Ebubekir'i desteklemektedir. Ali'yi destekleyenler Peygamberin son hac dönüşünde Gadir-i Hum'da bir süre dinlenerek binlerce kişinin önünde "Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır. Ona dost olana dost, ona düşman olana düşman ol, ona yardım edene yardım et, onu horlayanı horla, nerede olursa olsun gerçeği onunla beraber kıl ve benden sonra sizin imamınız Ali'dir." der.

Peygamber öldüğünde Ali ve yakınları cenaze töreni ile uğraşırken, Peygamberin bazı yakınları Ebubekir'in halifeliğini ilan ederler. Hayber'in fethinden sonra Hz. Muhammed'in mülkiyetine geçen Fedek hurmalığının geliri hep yoksullar için harcanmıştır. Hz. Muhammed'in ölümünden sonra kızı Fatima'ya kalan bu hurmalık Ebubekir'in "Peygamberlerin mirası olmaz." gerekçesiyle Fatima'nın elinden alındı. Ali, Ebubekir'in halifeliğini karısı Fatima'nın ölümüne kadar kabul etmedi. Fakat İslam içerisinde karışıklığa yol açmamak için daha sonra Ebubekir'in halifeliğini kabul etti.

Hz. Muhammed'in vasiyetine karşı çıkarak Ebubekir'i halife seçtiren Ömer, Osman'ı da kullanarak Ebubekir'in ölümü üzerine kendisini halife seçtirdi. Ali, İslamiyet'in selameti için Ebubekir'e biat etmekte kalmadı; halk arasındaki hoşnutsuzluğu ortadan kaldırmak için Ömer'e yakınlık gösterdi ve yardımcı oldu. İslam imparatorluğu Ömer zamanında kuruldu. Muaviye onun zamanında Şam valisi oldu, onun desteği ile büyüdü ve güçlendi. Ömer'in halifeliği 10 yıl kadar sürdü. 644 yılında camide namaz kılarken hançerlenerek öldürüldü.

Ömer, kendisinden sonra halife seçilmek üzere altı kişinin ismini vererek tavsiye etti. Fakat

bunlardan dördü kendi istekleriyle seçimden çekildiler, geriye kalan Haşimoğullarından Ali ve Ümeyye oğullarından (Emeviler) Osman'dı. İslam tarihinde ayrılıkların en fazla derinleştiği dönem Osman dönemidir. Ömer zamanında valilik görevlerine getirilen bazı sahabeyi görevlerinden alarak yerlerine Müslümanların nefretini kazanmış olanları tayin etmesi örnek olarak gösterilebilir. Halifeliği döneminde Emevileri koruyup kollayan Osman, Hz. Muhammed zamanında Taif'e sürgün edilen Mervan ve babasını yanına aldı. Hazineden kendisine lüks saraylar yaptırarak bir safahat ve israf dönemi başlattı. Bu hoşnutsuzlukların sürmesi sonucunda olaylar büyüdü ve Osman'a karşı olan Mısırlılar, Küfeliler, Basralılar harekete geçerek Osman'ı halifelikten indirmek üzere Medine'ye doğru yola çıktılar. Ali, Osman'ın isteği üzerine isyancıları vazgeçirmek için gayret sarf etse de, Ebubekir'in oğlu Mehmet ve arkadaşları evin damından içeri girerek Osman'ı öldürdüler.

Osman'ın ölümü üzerine halife olan Ali'nin ilk işi, Osman'ın katillerini aramak olur. Ali'nin yapmak istediği işlerden bir tanesi de, Hükümet merkezini Küfe'ye taşımak istiyordu. Hilafetin Haşimilere geçmesi Emevileri rahatsız ediyordu. Ali'nin halife olmasına karşı olanların başında olan Hz. Muhammed'in son eşi Ebubekir'in kızı Ayşe, Talha ve Zübeyir ile ortak hareket ediyordu. Şam valisi Muaviye ise Ali'nin halifeliğine karşı çıkıyordu. Cemal harbinde Ayşe ve yandaşlarını yenerek Basra ve Küfe'ye ilerleyen Ali, Muaviye'nin kendisine biat etmesini istedi; fakat Muaviye oyalama taktiği güdünce İslam tarihine Sıffin Savaşı diye geçen savaş başladı. Ali savaşı tam kazanmak üzereyken, Muaviye Kur'an sayfalarını askerlerin mızrakları ucuna taktırdı. Bunu gören askerlerin "Biz Kuran'a kılıç çekmeyiz." deyip saldırıdan vazgeçmesi üzerine anlaşmazlığın hakem tarafından çözülmesine çalışıldı. Ali ve Muaviye arasındaki hilafet meselesi, savaştan sonra tarihte "Hakem Olayı" olarak bilinen yöntemle çözülmeye çalışıldı. Muaviye'nin hakemi Amr İbnül As, Ali'nin hakemi Abu Musa El Eşari dir. Muaviye'nin hake mi, Ali'nin hakemini hile ile aldatarak Muaviye'yi halife tayin ettiğini açıkladı.

Hz. Ali'nin halifeliği bir hileye kurban giderken, Ali'nin bu kararı tanınması mümkün değildi. Ama Muaviye'nin Şam dışında halifeliği kabul edilmese de kaybetmekte olduğu bir savaştan yine de kazançlı çıkmıştı. Bu olay İslam tarihinde, günümüze kadar sürecek olan bir kavganın başlangıcı idi. Hakem olayından sonra Muaviye ve Ali taraftarları dışında üçüncü bir grup oluştu, buna da Hariciler dendi. Bu grup İslamiyet'teki ikiliğin ortadan kaldırılması için buna sebep olan üç kişiyi (Ali, Muaviye ve As oğlu Amr) öldürmeye karar verdiler. Hz. Ali'nin 63 yaşında sabah namazı sırasında İbni Mülcem adlı harici tarafından öldürülmesiyle dört halife devri de sona ermiş oldu.

Hz. Ali'nin ölümü üzerine Küfe halkı, Hz. Ali'nin büyük oğlu Hasan'ı hilafet makamına seçtiler; ama Şam'da oturan Muaviye, Hasan'ın halifeliğine karşı çıktı ve üzerine bir ordu göndererek Hasan'ın kendisine biat etmesini sağladı. Yapılan antlaşmaya göre Hilafet ölünceye kadar Muaviye'de kalacak, öldükten sonra Hasan'a geçecekti. Camilerde Hz. Ali'ye sövmekten vazgeçilecekti. Ama Muaviye sözünde durmadı. İktidarı için büyük bir tehlike olarak gördüğü Hasan'ı zehirleterek ortadan kaldırdıktan sonra kendisi için Hasan'dan daha tehlikeli gördüğü Hz. Ali'nin oğlu İmam Hüseyin'i de yok etme planları yapıyordu. İmam Hüseyin,

Muaviye'ye biat etmemekte kararlıydı. Zaten kardeşi Hasan'ın Muaviye'ye biatına baştan beri karşı çıkıyordu. Muaviye'nin ölümü üzerine yerine oğlu Yezit geçti. Yezit'e biati kabul etmeyen Hüseyin babasının hilafet adına hançerlendiğini, ağabeyinin hilafet adına zehirlendiğini söyleyerek Küfe'ye doğru yola çıktı. Yolda, Küfe Valisi İbni Ziyad'ın ordu ve komutanı Hür İbni Riyad karşıladı, kendisinden Yezit'e biat etmesini istedi ve emirin böyle olduğunu bildirince, İmam Hüseyin buna "Sen binlerce mazlumun kanını üstüne sıçratmış bir katilin söylediklerini emir mi sayıyorsun?" diye cevap verdi. Hüseyin'in karşısında güçlü bir ordu, yanında ise kendisiyle yola çıkan 70 kişi kadar çoluk çocuk vardı. Kerbela denen bu çölde aç susuz kalmış bir avuç insanın bu ordu ile baş etmesi mümkün değildi. Ya savaş ya da biat etmesi gerekiyordu. Hüseyin yanındakilere dönerek şöyle dedi: "*Ben Yezit'e biat etmem. Ama benim yüzümden size zarar gelmesini istemem. Beni yalnız bırakın, ama Yezit'in benim başımı kopardığını duyarsanız, bilin ki o baş biatsızdır.*" Bu konuşmaya rağmen yanındakiler İmam Hüseyin'i yalnız bırakmadılar. Tarihe "Kerbela Vakası" olarak geçen bu olayda Hz. Muhammed'in soyu, ehlibeyti Yezit tarafından yok edildi. Hüseyin'in başı kesilerek Yezit'e götürüldü.

Başta da belirtildiği gibi Ali'ye bağlı olan ya da onun tarafını tutan anlamına gelen Alevi kavramı, bu bağlılığın niteliğine göre değişik kimseler ve topluluklar için değişik anlamlarda kullanılmıştır. Ali'nin halife olmasını isteyenlere Şia-Şii denilmiştir. Şii İslam içerisinde Sünni mezhepler olarak adlandırılan Hanefi, Hambeli, Maliki ve Şafi mezhebi dışında bir mezheptir. Sünni, Arapçada Hz. Peygamberin davranış biçimi ve uygulamaları (Sünnet) anlamına gelmektedir. Daha sonra mezheplerin ortaya çıkmasıyla Şii İslam içerisinde Hz. Ali, On İki İmam, Ehlibeyt sevgisi ile beslenen bir mezhep olmuştur. Kelime anlamı olarak Şii İslam ve Alevilik aynı anlamı ifade etse de; burada Şii İslam derken tarihsel gelişimi içinde İran'ın resmi din anlayışını, Alevilik derken de Anadolu'daki Aleviliği ve bunun uzantısı olan Bektaşılığı kastetmek gerekir. İran'da Humeyni rejimi ortaya çıkıncaya kadar Türkiye'deki insanların büyük bir bölümü Alevilerin İran yanlısı olduğunu, İran şahına sevgi ve muhabbet duyduklarını zanneder. İslam'ı anlayışta ve yorumlamada farklı düşünüldüğünü söylerlerdi. Ama daha sonra görüldü ki İran'a sempati duyan Aleviler değil, bir kısım Sünni gruplardı. Alevilerin On İki İmam, Ehlibeyt ve Hz. Ali sevgisi dışında İran ile hiçbir ortak yanı yoktur.

Asıl farklılık, Anadolu'daki Aleviliğin tanrı ve ibadet anlayışındadır. Aleviler tasavvuftan devraldığı vahdeti vücut anlayışla, tanrıyı evrenin her yerinde gören bir inanca sahiptir. Malazgirt savaşı sonrası Anadolu kapıları Türklere açılınca, göçebe bir toplum olan Türkmenler eski din ve inançlarını da koruyarak beraber getirmişlerdir. Arap ve İran kültüründen uzak kalmayı sağlamışlardır. Eski töre ve geleneklere bağlı kalmışlardır. Örneğin, Alevi cemlerindeki "Delil(Çerağ)"ı Sünni İslam içerisinde görmek mümkün değil. İslam'ı kabul ettiklerinde, İslam'a mal edilen Arap milliyetçiliğini ve İslam şovenizmini temel alan yaklaşımlara yer vermeyerek kendi kültürleri ile uyumlu hale getirmeye çalıştılar. İslam'ın bazı özelliklerini kabul edip bazılarını etmediler.

Sonuç olarak, Alevilik bir din değildir; ama İslam içerisindedir. Bir mezhep değildir. Mezhepler ve tarikatlar üstü bir inanış biçimidir. Bu inanış biçimi sadece dinsel yaşamı değil,

aynı zamanda toplumsal yaşamı da belirlemekte sosyal hayatı düzenleyen bir inanç sistemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Alevilik daha çok Anadolu'ya özgüdür. Burada kastettiğimiz, Anadolu'yu bugünkü coğrafi sınırlarımız ve bu sınırların etrafından yaklaşık yüz kilometre daha dışa taşan bir hale şeklindeki alan olarak düşünebiliriz. Çünkü XVI. yüzyılda Vilayet-i Diyarbekir (Diyarbakir Vilayeti) dendiğinde Harput, Ruha (Urfa), Musul ve Rakka bu vilayet sınırları içindeydi. Adana, Gaziantep, Kahramanmaraş ve Halep, aynı vilayet (Vilayet-i Halep) sınırları içindeydi. Eskiden Anadolu denince, Fırat'ın batı kesiminde kalan coğrafya anlaşılırdı. Fırat'ın doğusuna ise Mezopotamya, bazen de Şam denirdi.

Aleviler, tasavvufi düşünceden etkilenmiş ve Bâtını inançları benimsemişlerdir. Alevi felsefesinin güzel bir örneği olan Hünkâr Hacı Bektaş Veli'ye ait şiir şöyledir:

*Hararet nardadır sacda değildir  
Dervişlik hırkada taçta değildir  
Her ne arar isen kendinde ara  
Kudüs'te Mekke'de Hacda değildir*

Yunus Emre ise bir şiirinde;

*Bir kez gönül yıktın ise  
O kıldığın namaz değil  
Yetmiş iki millet dahi  
Elin yüzün yummaz değil*

Diyerek Alevilerin ibadet anlayışındaki farklılığı çok güzel yansıtmaktadır. Alevilerin tasavvufun devraldığı vahdeti vücut anlayışıyla, tanrıyı evrenin her yerinde gören bir tanrı ve ibadet anlayışı vardır.

## **2-Alevilik, Türklere has tek bir inanç ve etnik yapı mıdır?**

Son çeyrek yüzyılda Aleviliğin yükselen bir değer olarak algılanmasıyla birlikte Aleviliği doğal mecrasından çıkarıp farklı farklı yerlere çekmeye çalışan ve erken kalkıp eline kalemi alan kişilerle karşılaşmaktayız. Bunların bir kısmı iyi niyetli, bir kısmı ise planlı ve projeli bir operasyondur, diye düşünüyorum. Şöyle ki; Cumhuriyet ile beraber başlayan hatta daha gerilere gidecek olur isek, İttihat ve Terakki ile başlayan bu süreçte gerek Aleviler gerekse Anadolu'daki bütün halklar tek din, tek ırk olarak lanse edilmeye başlandı. Bu teze göre, Anadolu'daki halkların hepsi etnisite olarak Orta Asya'dan kalkıp Anadolu'ya gelmiştir. Oysa biliyoruz ki; Anadolu coğrafyası büyük çoğunluğu Türkmenler olmak üzere Kürtler, Araplar, Farslar, Arnavutlar, Ermeniler, Çerkezler, Lazlar, Gürcüler, vs. olmak üzere birçok etnisiteyi kapsayan farklı kültürlerden oluşmaktadır.

Diğer taraftan aynı teze göre inanç bağlamında baktığımız zaman, Anadolu'daki halkların hepsi inanç olarak İslam dinine inanırlar, yani tamamı Müslüman'dır. Mezhep olarak da Sün-

ni mezhep grubundan olan Hanefî'dir. Bu mezhebin kurucusu olarak lanse edilen Ebu Hanefî de, 6'ncı imam olan İmam Cafer'in öğrencisidir. (Bugünkü Hanefî anlayışı Ebu Hanefî'nin görüşlerini değil, onun öğrencisi olan Ebu Yusuf'un görüşlerini yansıtır.) Bu yaklaşımı biraz daha ileri giderek ifade edecek olursak; tarikat olarak da Nakşibendî'dir. Günümüzde nüfus cüzdanlarında din hanesine kişinin dininin yazılıp yazılmayacağı ve din hanesinin kaldırılması tartışılırken, 1960'lara kadar nüfus cüzdanlarının mezhebi bölümünde "Hanefî" yazardı. Sen gerçekten ne olursan ol; Alevi misin, Bektaşî misin? Fark etmez ben seni Hanefî olarak kabul ediyorum. Sen de edeceksin diyen bir devlet anlayışı hâkimdi. Hâlbuki Anadolu coğrafyası çok inançlı, çok kültürlü farklı grupların bir arada yaşadığı bir bölgeydi. Neyse ki, 1972'de çıkarılan nüfus kanunu ile mezhep hanesi çıkarıldı.

**Alevilik, Türklerden başka Kürt, Arap, Fars, Arnavut ve Rom (Çingene) gibi çeşitli etnik grupların da içinde bulunduğu bir inanç sistemidir, bir yoldur.** Bunun en güzel ifadesi de Alevilikteki "Yetmiş iki millete bir nazarda bakmak" anlayışıdır.

Aleviliğin bir yol olduğunu Pir Sultan Abdal bir deyişinde şöyle ifade ediyor:

*Kadılar müftüler fetva yazarsa  
İşte kement, işte boynum asarsa  
İşte hançer, işte kellem keserse  
Dönen dönsün ben dönmezem yolumdan*

Aleviler bu anlayışın bir sonucu olarak hiç kimseyi din, dil, ırk, renk, cinsiyet ve bölge olarak birbirinden ayırtmamıştır. Baskıcı yönetimlerle olan ilişkilerini mesafeli tutmuş, meydana gelen sosyal sorunlarını kendi içinde görgü-sorgu anlayışıyla cemlerde ve dedelerin hakemliğinde, Hak meydanında çözmüştür. Osmanlı'nın ya da başka bir devletin mahkemesine de, kadısına da mihnet etmemiştir.

Alevilik dendiği zaman, bununla ilgili bazı kavram ve terimleri iyi anlayıp irdeledikten sonra bu kavramlar üzerinde yorum yapmak gerekir. Bu kavramları asıl anlamları ve bugünkü anlaşılan biçimleriyle aşağıda incelemeye çalışalım:

- a. Dede Ocağı
- b. Dedelik kurumu
- c. Âşıklık kurumu
- d. Cem ibadeti ve cemevi
- e. Musahiplik anlayışı
- f. Görgü, sorgu ve düşkünlük

### 3-Dede ocağı nedir?

Aleviliğin temel kurumu dede ocağıdır. Dede ocaklarının ne zaman kurulduğu konusunda çok farklı görüşler ortaya atılmaktadır. Bunlardan birisi, dede ocaklarının Hacı Bektaş zamanında ortaya çıktığı; bir diğeri, Hacı Bektaş döneminden önce de var olduğudur. Üçüncü görüş ise, ocaklar Safeviler döneminde Şah İsmail tarafından oluşturulmuştur, denilerek Safevi Hükümdarı Şah İsmail ile Osmanlı Padişahı I.Selim (Yavuz)<sup>2</sup> arasında gelişen siyasal çekişmelere bağlamaktadır. Tarihi olaylar ve belgeler bu dede ocaklarının Safeviler döneminden yaklaşık üç yüz yıl kadar önce de var olduğunu göstermektedir: Hacı Bektaş Velâyetnamesi'ndeki “*Hazret-i Hünkâr Velâyet kohusı gösterüp İbrahim Hacı'ya Nazar İtdügidür.*”<sup>3</sup> başlığı altındaki Dede Garkınlılar ve Şeyh İbrahim evlatları arasında yaşanan geyik derisi taç olayı ve 1240 yılındaki Babailer hareketini başlatan Dede Garkın'ın her biri keramet sahibi 400 halifesini toplayarak Dede Garkın sahrasında kırk gün cem yaptıklarını, Elvan Çelebi Menâkıbu'l-Kudsiyye Fi Menâsibi'l-Ünsiyye<sup>4</sup> adlı eserinde açıkça belirtmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere, Dede Ocaklarının XIII. yüzyıldan önce de vardır.

“**Ocak**” kavramını, dedeler ve araştırmacılar arasında net biçimde, ortak bir görüş çerçevesinde tanımlamak çok zor gözükmektedir. Dedelerin büyük bir bölümü Seyyid olduklarını belirterek, ataerkil bir yaklaşımla soylarını babadan sürerek Ehlibeyt'e dayandırmaktadır. Dedeler biyolojik olarak ne denli Ehlibeyt'e mensuptur, onu bilemeyiz. Ama aidiyet olarak bütün ocakzade dedelerin Ehlibeyt soyundan geldiği dedeler ve talip toplulukları tarafından kabul edilirler.

Alevi topluluklar, dede ocaklarına bağlıdır. Son yıllarda dede ocakları ile ilgili yapılan yorumlarda ise, aşiret ve boyların beyleri ya da çocuklarının, Emevî ve Abbâsî zulmünden kaçan Ehlibeyt soyundan olan seyyid ve seyyideler ile evlendikleri görüşü dile getirilmektedir. Bu aşiret ve boy beyleriyle evlenen Ehlibeyt soyundan gelen ailelerin oluşturduğu çevresel inanç merkezine ve ekolüne “**Ocak**”, bu ocaklara mensup olan kimselere de “**Ocakzade**” diyoruz. İşte bu ocakzade olan ve cem erkânının uygulanmasını sağlayan kişilere de “**Dede**” ya da “**Pir**” denir. Ocakzade olanlar, hangi aşiret ve boya mensup ise bunların talip toplulukları da aynı aşiret ve boydan olur, diye bir şart yoktur. Herhangi bir dede ocağındaki talipler, dedelerin bağlı olduğu boydan olabileceği gibi başka boylardan da olabilir. Örn: Dede Garkın ocağının talip toplulukları başta Kargınlılar olmak üzere, Çepni, Bayat, Salur, Demirci, Dedesli, Salmanlı, Geygel ve Afşarlardan oluşmaktadır. Afşarlar ve Çepnilerin bir kısmı aynı zamanda Hacı Bektaş Ocağı'nın talipleridir.

Dede ocakları, mürşit ve pir ocakları olmak üzere iki gruba ayrılır:. Bir dede ocağı, ya **pir**

2 Yavuz sözcük anlamı olarak “kötü, fena” demektir. Fakat kişiye takılan bu lakap onun ünlü olması dolayısıyla, sonraki yüzyıllarda Yavuz sözcüğüne “güçlü, çetin” anlamı yüklemiştir.

3 Hamiye Duran. *Velâyetnâme Hacı Bektâş-ı Veli*, s.186-193

4 İsmail Erünsal – A. Yaşar Ocak. *Menâkıbü'l-Kudsiyye Fi Menâsibi'l-Ünsiyye*, s.12-17

**ocağı**, ya da **mürşit ocağı**dır. Mürşit, irşat eden, kılavuz, uyarıcı, müritlerine kurtuluş yolunu gösterici, dervişleri yöneten ve yönlendiren, sözü yasa niteliği taşıyan kimsedir. Mürşit, hem taliplerin hem de pirin üst makamıdır. Kendi sorumluluğunda olan piri, rehberi ve talipleri dinsel eğitim ve öğretim, yargılama ve karar verme yönünden denetler. Bu nedenle mürşidin dinsel, toplumsal ve ahlaksal yönden geniş bilgiye sahip olması gerekir. Tarikatın geleceğini mürşidin eğitimi belirleyeceği için önemi çok büyüktür. Mürşit kavramı da âşıkların dilinde ve telinde alabildiğince yer almış en önemli kavramlardandır. Her pir ocağı bir mürşit ocağına bağlıdır. Her dede ocağının bir talip topluluğu vardır. Mürşit ocağının talibi, bir pir ocağı olabileceği gibi doğrudan mürşit ocağına bağlı talip de olabilir. Bu talip topluluğu kendisini tanımlarken hangi ocağın talibiyse, o şekilde “Falan ocağın talibiyim.” veya “Bizim pirimiz filanca ocağın mensuplarıdır.” gibi ifadelerle tanımlar. Bir ocağın dedesi, talibinin piridir. Ocak mürşit ocağı değil, bir pir ocağıysa, bu ocağın da bağlı olduğu bir piri (dedesi) vardır. Bu durumda o pir ocağının bağlı olduğu ocak, mürşit ocağıdır. Pir ocağı, bağlı olduğu mürşit ocağının talibidir. Yani hem pirdir, hem taliptir; kendi talibinin piridir, kendi pirinin talibidir. Kendi pir ise talibinin mürşididir. Mürşit dahi taliptir. O da yolun talibidir. Çünkü Alevilikte **Yol Cümleden (Her Şeyden) Uludur**. Hatır gönül saymak uğruna yol çiggenmez. Şah Hatayî'nin dediği gibi;

*Gel gönül incinme bizden  
Kalsın gönül yol kalmasın  
Evvel ahir yol kadimdir  
Kalsın gönül yol kalmasın  
Başındadır altın tacı  
Budur erenler miracı  
Keskindir yolun kılıcı  
Kalsın gönül yol kalmasın*

Günümüz araştırmacılarından bazıları, Anadolu'daki dede ocağı sayısını günden güne artırmaktadır. Alan araştırması yapan akademisyenler gittikleri yerlerde: “Siz hangi ocağın mensubusunuz?” diye soruyorlar. Uzmanlar da aldıkları cevabı notlarına ekliyorlar. Çoğunlukla araştırmacılara verilen cevaplar yalan değil, ama eksik oluyor. Bu eksiklik bazen araştırma yapan kişinin altyapısının yetersiz oluşundan, bazen de soruyu cevaplandırın ocak mensubunun bilgisizliğinden veya kendilerini belli bir aileye, soya ya da ünlü bir kişiye bağlama gayretinden kaynaklanıyor. Sonuçta, Alevi ocakları sayısal olarak günden güne fazlaşıyor. İşte bu nedenlerden dolayı dede ocağı sayısı günden güne artmaktadır. Yaklaşık 4–5 yüzyıldır var olan ve bugün de varlığını sürdüren bir ocak olan Pir Sultan ocağını örnek olarak alırsak;; Pir Sultan 16. yüzyılda yaşadığına göre Pir Sultan'ın babası, amcası veya dedesi, Alevi değil miydi? Pir Sultan Abdal musahibi olan Ali Baba ile birlikte hangi ocağın dedesi olan pirinin huzurunda dâra durmuş, önünde diz çöküp ikrar vermişti? Pir Sultan'dan sonra yaşamış olan Kul Himmet adına kurulan Kul Himmet ocağı için de aynı şeyleri söyleyebiliriz.

Anadolu'daki ocak sayısı için hep 40 veya 42 telaffuz edilir. Bunlara mürşit ocaklarını da ilave edersek 48–50 arasında bir ocak sayısı çıkar ki, bizce de olması gereken budur. Bu ocakların 5–6 tanesi mürşit ocağı, diğerleri ise bu mürşit ocaklarına bağlı pir ocaklardır. Ocak sayısının çoğaltılması yanında, yapılan bir diğer yanlışlık ise, “**El ele, el Hakk'a bağlı**” anlayışı çerçevesinde bütün ocakların birbirine bağlı olarak gösterilmesidir. Gerek Hacı Bektaş, gerekse adıyla anılan Hacı Bektaş tekkesi, tarihimizde önemli roller üstlenmiştir. Bizlerin, yani her Alevinin yüreğinde onlara karşı sevgi ve saygı ile gönül bağı olduğu bir gerçektir. Fakat Anadolu'daki bütün ocakların bağlı olduğu tek merkez değildir. Bütün ocaklar adeta birer tespih şeklinde birleştirilmekte, bu ocakların başına da sanki tespihin imamesi gibi Hacı Bektaş ocağı oturtulmaktadır. Bu görüş, Alevileri tek merkezden idare edebilmek için, Osmanlının olmasını istediği; ama hiçbir zaman gerçekleştirmediği bir görüştür. 1826 yılında II. Mahmut zamanında Yeniçeri ocağının kaldırılmasıyla birlikte devleti yönetenler tarafından Anadolu'daki Aleviliğin ve ocakların köreltilmesi amacıyla tüm ocakların Hacı Bektaş tekkesine bağlanması için çaba harcandı. Kısmen de olsa başarılı oldular. Ama bu uygulama talip toplulukları tarafından hiçbir zaman benimsenmedi. Bir ocağın talibi iken bağlı bulunduğu ocağı bırakıp, başka bir ocağa bağlanan, özellikle de Hacı Bektaş Ocağı'na bağlanan talip toplulukları halk arasında, biraz da küçümser bir ifadeyle “**Dönük**” diye tanımlanmaktadır.

Özellikle 1980'lerden sonra oluşan bazı dernek ve sivil toplum kurumlarının yöneticileri ocak anlayışını reddederek, bunun yerine kendi kurmuş oldukları dernek ve vakıfları yerleştirdiler. Bir kısım Aleviler ise ocak anlayışını reddetmemekle birlikte, kendilerinin bağlı olduğu ocak ile bağlarını koparmak, kabul etmedikleri dedelik ve ocak kurumunu pasivize etmek için bir çeşit kendi kurdukları ocağa tekkenin adını vererek, kendilerince yola hizmet ettiklerini zannettiler. İşte bu ve buna benzer yaklaşımlar sonuçta, bazı Aleviler için belki başarı sayıldı. Ama Alevilik adına önemli bir hata idi. Son bir iki yıl içinde gerek yurt dışında, gerekse yurt içindeki bu tip sözcülerin Aleviliğin temel kurumlarından olan ocak kurumunu dışlamanın bir hata olduğunu görmelerini “**Hatadan dönmek erdemdir**” diye yorumlamak istiyorum. Alevileri köklerinden koparıp başkalaştırmak isteyenlerin bunu başarması mümkün değildir. Bir diğer yanlışlık ise tekkelerin, türbelerin ve ziyaret yerlerinin ocak gibi algılanmasıdır. Örnek olarak, **Abdal Musa** tekkesini verebiliriz. Abdal Musa bir erendir. Anadolu'nun ünlü erenlerinden ve ermişlerinden olan Abdal Musa, aynı zamanda ünlü bir ozan ve düşünürdür. Aslen Horasan'lıdır. Azerbaycan'ın Hoy kasabasına gelmiş ve bir süre orada yaşamış olduğundan, “Hoylu” olarak tanınmıştır. Hacı Bektaş'ın amcası Haydar Ata'nın oğlu, Hasan Gazi'nin oğludur. 14. yüzyılda yaşadığı ve Osmanlıların Bursa'yı fethi yıllarında Orhan Bey'in askerleriyle savaflara katıldığı ve büyük yararlılıklar gösterdiği tarihi kaynaklarda yazılıdır. Hacı Bektaş'ın önde gelen dervişlerindendir. Antalya'nın Elmalı ilçesine bağlı Tekke köyündeki dergâhı Alevi ve Bektaşilerce ziyaret edilmektedir. Ama Abdal Musa, bir ocak değildir. Abdal Musa, Hacı Bektaş ocağından bir dededir. Ocak olabilmesi için kendisine bağlı talip topluluklarının olması gerekir. Son 20–25 yıla kadar “Biz Abdal Musa talibiyiz.” diyen kimse yoktu. Yine aynı yanlışlıklar Ahmet Yesevi Ocağı tanımlaması kullanılarak yapılmaktadır. **Ahmet Yesevi Ocağı** adında bir ocak yoktur. Hatta Ahmet Yesevi; Alevi midir, Sünni midir? Bu bile tartışmalıdır.



Ocak kavramını yukarıda anlattıktan sonra günümüze geldiğimizde, talip topluluklarının büyük çoğunluğunun hangi ocağın mensubu olduğuna dair bir bilgi sahibi olmadığı ya da ocağın adını söylemekle birlikte ocak hakkında detaya giremediğini görmekteyiz. Oysa, bir talip bağlı olduğu ocağı yani pirini ve pirin bağlı olduğu ocağı yani müşidini bilmelidir. Eğer pir kendisi görülüp sorulmadan cemde posta oturuyorsa, talip pirine de bazı soruları sorar: “Pirim sen görgüden geçmedin; ama bizleri görgüye çağırıyorsun: Önce senin görülmen gerek.” diyebilir. İşte piri görececek olan da müşittir.

Müşit ocağı olarak hep yedi ocaktan bahsedilir ama üzerinde görüş birliği sağlanan ilk dört ocak olarak: **Hacı Bektaş, Dede Garkın, Ağuçen ve Baba Mansur** ocağını bir de bugünkü İran coğrafyasındaki **Sultan Sahak** ocağı'nı sayabiliriz. Bunların dışında bir iki tane de konuları netlik kazanmamış ocaklar vardır.

#### 4-Dedelik nedir ?

Dedelik, Aleviliğin biçimlenmesi ve sistemleşmesinde en etkin ögedir. Aleviliğin toplumsal ve inançsal oluşumunda dedelik temel rol oynar. Bugüne kadar yaşanan bütün olumsuzluklara karşın en az bin yılı aşkın bir süredir bu inancı ve kültürü bu güne kadar iki kurum üstlenerek getirmiştir. Bunların hakkını teslim etmek gerekir: Bu kurumların birincisi **Dedelik**, diğeri ise **Âşıklık** (Zâkirlik) Kurumu olmak üzere esas pay dedelik kurumuna aittir. Aleviliğin biçimlenmesi ve sistemleşmesindeki en önemli etken olan dedelik kurumunu göz ardı etmek ve dedelerin sistem içindeki yerini görmezlikten gelmek tümüyle yanlış olur. Çünkü Alevilikte dinsel hiyerarşinin başında dede vardır. Dede dinsel yapının direğidir.

Dede talip topluluklarının üzerinde; hem toplumsal önder, hem dinsel önder, hem de bilgeliliği kişiliğinde toplayan çok yönlü, yol gösterici, karizmatik bir kişiliktir. Özellikle son 500 yılda yani 16.yüzyıldan sonra devletin bunca baskı, yıldırma ve yok etme hareketlerine karşı, yazılı kaynaklardan çok sözlü kültüre dayanan; dilden dile aktarılarak bugünlere kadar getirilen Alevi inancı ve bu inanç sistemi içerisindeki ritüeller; Dedeler tarafından “**Dilden dile**”, aşıklar tarafından “**Telden tele**” aktarılarak yüzyıllardan günümüze taşınmıştır. Dede ocakları ve buradaki dedeler aynı zamanda her türlü baskıya karşı Aleviliği gizli saklı yollarla yaşatan, eğiten, birer üniversite olmuştur.

Esasında dedelik kurumu ve ocak anlayışını bir bütün olarak ele almak gerekir. Çünkü dedeler mensup olduğu dede ocakları ile tanınır ve anılırlar. Alevilikte dedenin; Küskünlerin barıştırılmasında, çözülemeyen davaların hallinde etkisi büyüktür. Kötü huylar edinmiş taliplerin bu huylarından vazgeçmesinde dedenin telkin ve tavsiyelerinin önemli ölçüde ağırlığı vardır. Dedeler insanları ayırıştırıcı değil birleştiren bir düşünce yapısına sahip olmalı ve alçak gönüllü olmalıdır. Alevilerin büyük aşıklarından olan Hatayi'nin bir deyişinde belirttiği gibi:

*Hatayi'm hal çağında*

*Hak gönül alçağında*

*Bin hactan yeğrekdir*

*Bir gönül al çağında*

Dedeler bu güçlerini bağlı olduğu ocaklar ve ocakların dayandığı “ehlibeyt soyu” yaklaşımından alırlar. İşte bu özelliklerinden dolayı dedeleri cami hocasıyla aynı kapsamda ele almak dedelik kurumunu önemsememektir. Bir diğer konu ise Cami hocalarının vermiş olduğu cenaze hizmetinin, dedeler tarafından cemevinde yapılması yaklaşımı da dedelik kurumunu asıl konumundan uzaklaştırarak cami hocaları ile aynı seviyeye getirmektedir. Toplumun büyük bölümünün kırsalda yaşadığı dönemlerde her yerleşim yerinde cenaze hizmetlerini yapan ve adına hoca denen bir kişi Alevi erkanına göre cenaze hizmeti yapardı ve bunun ücreti de yine köy halkı tarafından yıllık olarak karşılanırdı.

Dedeliğin bir okulu yoktur. Dedeler bağlı olduğu ocaklar vasıtasıyla atadan ve dedelerinden aldıkları bilgileri nesilden nesle aktarırlar. Alevi toplumu günümüze kadar kimliğini açık olarak ifade edemediği ve takiyye (yani gizlenme) yaptığı için resmi olarak bir eğitim kurumları olmamıştır. Dedeler yetkilerini bağlı oldukları Dede ocaklarından alırlar. Alevi topluluklar cemaat oluşumu bakımından dede ocaklarına bağlıdır. Her dede, mensubu olduğu ocağın adıyla anılır. Bir talip kendisini bağlı olduğu pir ya da mürşit ocağını belirterek tanımlar. Örn. “Pirim Şeyh İbrahim, mürşidim Dede Garkın” gibi..

Alevilikte dedelik soy sürer. Dede olan birisinin oğlu da dede olacak diye bir zorunluluk yoktur. Aynı ocak/soydan olan herkes dede olabilir. Yani bir kişinin dedeyim diyebilmesi için ilk şart, ocakzade (seyyid) olması gerekir. Dede ocakları, geleneksel olarak soy ağaçlarını; İmam Musa-i Kâzım, İmam Cafer-i Sadık, İmam Bâkır, Zeynel Abidin ve İmam Hüseyin yolu ile Hz. Ali’ye yani Ehlibeyt’e ulaştırırlar. Sonuç olarak Seyyiddirler, bunu da ellerinde bulunan şecereler ile belgelendirirler. Dede ocaklarındaki şecerelerin hemen hemen tümü Necef, Kerbela ve geç dönemde Hacıbektaş’tan alınmadır. Dedelerinin soylarına başka grupların (Seyyid olmayanların) soyunun karışmaması için bazı kurallar konmuştur. Örneğin: Bir talip, piri ya da mürşidi konumunda olan aileden birisiyle evlilik yapamaz, musahip olamaz. Ancak kendisi gibi talip olanlarla evlilik yapabilir ve musahip olabilir. Ocakzade, yani pir ya da mürşit ocağı mensubu olanlar ise birbirleriyle evlilik yapabilir ve musahiplik olabilirler. Ocakzade olanların aynı ocak mensubu olması şart değildir. Farklı ocaklara da mensup olabilirler. Çünkü bunların hepsi seygidir. Bir ocakta dede, birden fazla olabilir. Ama bunların içinde cem yürütme konusunda birikimi olan, o makamın gerektirdiği bilgi birikime sahip olan ocak oğulları dede olarak posta oturabilir.

Eğer bir bölgede yapılacak olan bir cemin bütün masraflarını bir talip karşılıyor ise ve bağlı olduğu ocaktan dede olarak da birden fazla kişi varsa, dedeyi seçmek talibin hakkıdır. Bu anlamda dedeyi talip seçer diyebiliriz; Çünkü dede de o toplumun bir parçasıdır. Dede köyde, mezrada, obada ya da herhangi bir yerleşim yerinde diğer talipler gibi ya çiftçidir, ya çerçidir, ya demircidir, ya ustadır... vs. Yani normal zamanlarda halktan birisidir. Dedenin de talip gibi hataları ve eksikleri olabilir. Dede de yol düşkünü konumuna düşebilir.

Bir de “Dikme Dedelik” vardır: Dedelerin uzakta bulunan taliplerini sık ziyaret edemediği durumlarda o bölgedeki talipler dede sıkıntısı çekmektedir. Dedeler ise yolun uzak, bu işlerle ilgilenen yani dedelik yapacak yakınlarının olmadığı gibi mazeretler belirtmesinden dolayı

cemler gerekli sıklıkta yapılamaz. Dolayısıyla taliplerin görgü ve sorguları da gecikir. Böyle durumlarda o bölgedeki taliplerin cem erkânı konusundaki hizmetlerini görecek, cem erkânı uygulamaları konusunda bilgi ve birikimi olan, pirin geldiği zaman, pire taliplerin dilek ve isteklerini doğru bir şekilde aktaracak, olup biteni takip ederek pire bilgi verecek bir kişiyi yerine vekil olarak atar. Bu kişiye “**Dikme**” ya da “**Dikme Dede**” denir. Dikme dedeler, talipler tarafından kabul gören, saygınlığı yerinde olan, hal ve hatırı bilinen kişilerdir. Dikme dedelere de görev yaptıkları süre içinde asıl dedeler gibi hakkullah verilir. Dikme dede hak terazisini doğru tutmuyor ise ve adaletli davranmıyorsa o zaman pir, taliplerin şikâyeti üzerine, ya da herhangi bir sebepten dolayı dikme dedeyi görevden alabilir. Görevden alınan dikme dedeye hakkullah verilmez ve dedeliği de biter. Dikme dede vefat ettiği zaman, dikme dedenin görevi de biter. Ailesinden herhangi birinin bu görevi devam ettirmesi mümkün değildir. Çünkü bu hizmet sadece o kişiye verilmiştir. Dikme dedeler ocakzade (dedesoylu) değildir.

Alevi toplumunda dinsel önderliği, dedeler yerine getirir. Halkı bilgilendiren, aydınlatan; “Hak Ademdedir”, “Benim Kâbem İnsandır”, “Çok Kerâmet Var İnsanda”, “İnsan Olmaya Geldim” diyen, yeri gelince de Selçuklunun sultanına, Osmanlının Padişahına karşı halkı örgütleyip karşı koyan bu dede ocaklarıdır. Bunlara örnek olarak Baba Resul olayını<sup>5</sup> ve Kalender Çelebi’yi<sup>6</sup> verebiliriz. Aleviler bütün baskılara rağmen yüzyıllardır bu inancın bugüne taşınmasında Alevi toplumunun direncinin yanında, biraz da resmi anlayışın Alevileri bir köşeye sıkıştırarak homojen bir yapıda kalmaları sağlamıştır.

Dedeler, Alevi toplumundaki sosyal hiyerarşinin en üst noktasında bulunan kişilerdir. İster mürşit olsun, ister pir olsun her ikisi de ocakzadedir. İkisi de erdir, erendir. Aralarındaki ilişkiyi ast-üst olarak görmemek gerekir. Aleviler bu görüşü “**Eri erden seçen kördür**” ifadesiyle anlatmaktadır. Aynı zamanda Ehlibeyt soyundan (Seyyid) olarak da tanımlanan dedeler; posta oturarak cemleri yönetir. Taliplerin görgü-sorgu işlemlerini yapar, küskünleri barıştırır, musahip olacakların işlemlerini yol-erkan gereğince yerine getirir.

Aleviliğin temel kurumu olan dede ocağı, dedelik, taliplik gibi Aleviliğe ait statüleri ve başta cem olmak üzere inanç ritüellerini belirleyen öznedir. Anadolu’nun farklı bölgelerinde etkinlik sahasına sahip Alevi ocaklarının merkez ritüel pratiği, cemdir. Aleviliğin tarihsel süreci incelendiğinde cemin salt inanç boyutu olan bir yapı olmayıp ikrar, musahiplik, görgü, düşkünlük, birlik gibi uygulamalarla sosyal, hukuksal ve iktisadi boyutlara sahip bir sistem olduğu görülür.

Dedelik kurumu son elli yılda epeyce erozyona uğradı. Bu erozyonun başlıca nedenleri 1950’den sonra kentleşmenin hız kazanması ve buna paralel olarak köyden kente taşınan hal-

5 Baba Resul Olayı: Anadolu Selçuklu Devleti’nin tarihindeki en büyük ayaklanma. 1 Ağustos 1240’da Dede Garkın’ın halifesi olan Baba İlyas’ın öncülük ettiği ayaklanma, Malya Ovası’ndaki yenilgiyle sonuçlandı. Ama Selçuklu’nun da sonunu hazırladı.

6 Kalender Çelebi İsyanı: Hacı Bektaş Veli Dergâhı’nın beşinci postnişini Kalender Çelebi, 1526’da Alevilerden ve sipahilerden oluşan yaklaşık olarak 30 bin savaşı ile Osmanlıya karşı ayaklandı.

kın Dedelik kurumu ile olan bağlarının zayıflamasını sayabiliriz. Alevi toplumunun yoğun olarak köylerde yaşadığı dönemlerde, Aleviler kasabalarda bir bakkal dükkanı bile açamazken, büyük şehirlere gelerek ticarete atıldılar. Ticarete atılanlar arasında şirket ve büyük holding sahibi olanlar, ithalat-ihracat gibi uluslararası ticaret yapanlar görülmeye başladı. Alevilerin 1961 anayasasının getirmiş olduğu özgürlüklerden de destek alarak, kendilerini ifade etme konusunda, özgüvenleri gelişti.

1960'lı yıllara gelindiğinde Avrupa'ya işçi olarak gidenler arasında, Aleviler genel nüfusa oranla daha fazla olmuştur. Gerek ülkemizde, gerekse iki kutuplu ideolojik dünyada oluşan akımlar nedeniyle Alevi toplumu bu iki akımdan sol ideolojilere daha yakın durdu. Bu ideoloji, sömüren ve sömürülen anlayış üzerine kurulu idi. İşte buna göre sömürülen grup bulunmuştu! Sömürülen halk idi, Alevilikte buna (halk'a) talip denirdi. Yani talip sömürülüyordu. Sömürü düzeni değişmeliydi. Sömürülen halk, yani Alevilikteki talip belliydi de buna bir de sömüren bulmak gerekiyordu. Hemen onu aramaya başladık. Bir müddet sonra onu da bulduk: O kişi dede idi, dedelik kurumu idi. Dedeler sömürü düzeninin bir parçası olarak, halkı yani talibi soyup sömürüyordu. Dedeler ve dedelik kurumu halkın bilinçlenmesinin önünde bir engeldi. Bunlar artık yok olmalıydı. Çünkü kendi siyasal ideolojilerimize ters düşüyordu. Aslında bu anlayış Aleviliğin temelinde dinamik koymakla eşdeğerdi. Bu hatanın anlaşılması için yaklaşık 30-40 yılın geçmesi; Maraş, Çorum, 12 Eylül, Sivas ve Gazi olaylarının yaşanması gerekiyordu. Bu olaylar yaşandıktan sonra anlaşıldı ki: Bizler farklı bir bütünün parçalarıyız. Bizim siyasal uyum sağladığımız gruplarla kan uyuşmazlığımız var imiş. BU biraz geç anladık. Burada tezat oluşturan bir başka durum ise: Sömürücü olarak görülen Dedeler ve dedelik kurumunun temsilcileri, ailesi ve çevresindekiler de Dedelerin sömürü düzeninin bir parçası olmadığını iddia ediyorlar. Ama kendilerine karşı çıkan ideolojiyi kendileri de destekliyordu.

Resmi ideolojinin sansür kurulları Alevi aşıkların yüzyıllardır çalıp söylediği deyişlerin özgür bir şekilde yayınlanmasına izin vermiyordu. İzin verilenler ise uyduruk bir kelime değişikliği ile anlamsızlaştırılıyordu. Örneğin Pir Sultan'ın hemen hemen neredeyse bütün şiirlerinde "Şah" sözcüğü geçtiği halde bu sözcük "Yar", "Dost" gibi sözcüklerle değiştiriliyor. Sonuçta söylenen şiir veya deyiş ne kuş oluyor ne de deve. Alevilerin büyük ozanlarının, ulu Aşıklarının deyişleri de biraz değiştirilerek plaklarda ve müzik piyasasında topluma sunuluyordu: Örneğin: 12 Mart döneminin gençliğinden olan benim bu gruplara dahil olmam, bir deyişin dörtlüğünün iki satırı ile başlamıştır:

*Sayılmayız parmak ile*

*Tükenmeyiz kırmak ile*

**P. S. Abdal**

Ya da yine Pir Sultan Abdal'a ait bir başka deyişte her ne kadar Pir Sultan, Hz.Hüseyin'in kanının peşinde olsa da biz onu şöyle söylemeyi yeğledik:

*Gelin canlar bir olalım*

*Münkire kılıç çalalım*

*Yoksulun hakkın (Hüseyin'in kanın) alalım*

*Tevekkeltü taalallah*

1990'lı yıllardan itibaren şehre taşınmış olan Alevi kitleler başta İstanbul, Ankara olmak üzere büyük şehirlerde cemler düzenlemeye ve kendi inançsal uygulamalarını yerine getirmeye başladılar. Düzenlenen cemlere katılan insanlar, belli bir ocağın talipleri olmayıp, her bölgeden gelen ve farklı ocaklara mensup talip toplulukları olduğu için belli bir mürşit ya da pir ocağının uyguladığı sürekliler de uygulanamadı. Dedeler ise farklı talip topluluklarına hitap ettiği içindir ki, özellikle genç nesil tarafından hizmet sektörünün bir üyesi imiş gibi cami hocasıyla aynı kapsamda görülmeye başlandı. Belli bir talip topluluğunun dedesi olan ocakzade dedelerin yerini “Cemevi Dedesi” diyebileceğimiz bir anlayış aldı. Bu anlayış sonucunda dedelik kurumu inançsal yaklaşımdan uzaklaşarak, hizmet sektörünün bir elemanı gibi görülmeye başladı.

### **5-Aşıklık (Zakirlik) Kurumu**

Türk halk şiirinin ortaya çıkışında ve yaşamasında çok önemli katkısı olan Alevi aşıklık geleneği diğer bir adıyla zakirlik, Alevi toplumunun ibadet biçimi olan cemlerin temel öğelerinden birisidir. Çünkü zakirler cemde dedenin en yakın yardımcısıdır. Bir bakıma cemi dede ile yöneten kişidir. Zakir, dedenin himmetini (iznini) alarak saza başlar. On iki hizmetin yerine getirilişinde deyiş ve düvazları saz ile seslendirerek, hizmetlerin yapılmasına katkı sunar. Örneğin Kerbela bölümünde mersiyele ile, cem birlemede miraçlama ile, ayrıca tevhit ve semahlar okuyarak cemde bulunanlara büyük coşkunluk verir. Sazsız ve sözsüz cem olmaz. Cemlerde zakirlerin elindeki sazı Aleviler “Telli Kur'an” olarak ta tanımlarlar.

Zakir, Alevilerce cem ibadetinde deyişleri saz eşliğinde söyleyen ve bu statüye çekirdekten, başka bir deyişle kuşaktan kuşağa sözlü aktarma yolu ile yetişerek gelen ozanlardır. Zakirlerin binlerce deyiş, düvaz, mersiye, miraçlama ve semahları belleğinde tuttıkları düşünülürse her birinin ayrı bir araştırma konusu olduğu birçok çevrece belirtilmektedir. Zakirlerin belleğinde tuttuğu deyişler hem önceki etkili ozanların deyişlerinden, hem de kendi ürettiği ilahi şiirlerden oluşur. Zakirlerin etkilendiği ozanların başında yedi ulu aşık olarak adlandırılan Nesimi, Hatayi, Fuzuli, Virani, Pir Sultan, Kul Himmet ve Yemini başı çekmektedir. Deyişlerin konusu ise daha çok Hak-Muhammed-Ali, On iki İmam, Ehlibeyt, Kerbela, İmam Hüseyin, Hacı Bektaş ve diğer Alevi erenlerin yanı sıra; Musa, Davut, İbrahim ve İsmail gibi Yahudilik ve Hıristiyanlık peygamberleri Muhammed, Ali ile beraber övülmektedir.

Cemlerde gerek aşıklar tarafından saz ile, gerekse dede tarafından söz ile okunan deyiş ve düvazlarda, onu yazan kişinin mahlasının geçtiği satır (bu bölüme şahbeyit de denir) okunurken sağ el göğüse değiştirilerek bir saygı ifadesi olarak selamlanır. Eğer bu şahbeyit, yedi Hak Aşığından birisine ait ise, sağ el işaret parmağı dudağa değiştirildikten sonra göğüse götürülerek niyazlanır.

Aşıklık kurumu günümüzde geleneksel çizgisini korumakla birlikte, geçmişteki inanç temelli özelliğini kaybetmektedir. Kentli ve biraz da eğitilmiş olan gençler saz çalmaya ve deyiş söylemeye ilgi duymakla beraber, cemlerde ve muhabbet ortamlarında yetişemedikleri için, Aşıklığı bir çeşit sahne sanatçılığı gibi algılamakta, aşıklığın gerektirdiği edebi bilgi ve terminolojiden uzak kalmaktadır. Her saz çalıp deyiş söyleyen kişi aşık olamaz, cemde aşık (Zakir) olmak inanç sağlamlığı gerektirir. Alevi inancı zayıf olan bir kimse ne kadar iyi saz çalarsa çalsın ona zakir diyemeyiz.

## 6- Cem ibadeti ve cemevi

Cem, sözcük anlamı olarak toplama, birlik olma, bir araya gelme demektir. Alevi inancında ibadet için cem olma; bir araya gelme kavramından yola çıkılarak, bütünleşme anlamında kullanılır. Aleviliğin temel ibadet şekli “cem”dir. Cem ibadetinin yapıldığı mekâna da “**Cemevi**” ya da “Cemhane” denir.

Standart bir cem olarak tanımlayabileceğimiz birlik cemleri akşam saat 7-8 sıralarında başlar ve yaklaşık 8-10 saat devam eder. Cemlerin uzun sürmesinin nedenleri şöyledir: Canlı olarak meydana gelen kurbanlar; dualandıktan (Tığlandıktan) sonra, kurbanlıklar (kasaplar) tarafından kesilerek yüzölür ve etleri lokma olarak pişirilmek üzere küçük parçalar halinde hazırlanır. Bu etlerin pişirilmesi ve lokmanın hazırlanması uzun zaman almaktadır. Ceme hazır et getirilerek cemde bulunanlara lokma niyetine çiğ et olarak dağıtılmaz. Oraya çiğ olarak giren her lokma-niyaz pişmiş olarak tüm canlılara eşit bir şekilde dağıtılır.

Cem, köylerde büyükçe bir evde veya büyük bir mekân geçici olarak cemevi şeklinde düzenlenerek o mekânda, şayet varsa cemevinde yapılır. Cemin yapılacağı zamanı bütün köylülere bildirmek için On iki hizmetten biri olan peyikler (Peyik hizmetini gören kişiler) gönderilir. Peyik halkı davet ederken şu tercemanı okur:

*Bülbül oldum bugün güzlâra geldim*

*Halim arz etmeye dildare geldim*

*Koyarlarsa bizi hane içeri*

*Erenler cemine davete geldim*

Bu daveti duyan canlılar, musahibi ile buluşur ve cem için hazırlanmaya başlar. Herkes evinde tertemiz yıkanıp en temiz elbiselerini giydikten sonra ceme katılacak olan ev halkı ile birlikte, belirtilen zamanda ceme gelir. Ceme bedenlen ve ruhen en temiz şekilde gidilir. Bu şu demektir: Ceme şatafat ve gösterişten uzak, ibadet alanına uygun temiz giysiler giyerek gel. Bu meydana yüreğini kin ve kibirden, gönlünü kızgınlık ve dargınlıktan arındır.

Akşam saat yedi-sekiz sıralarında herkes eşi ve musahibi ile birlikte “Hak Meydanı” olarak kabul edilen cemevine gelmeye başlar ve gelirken niyaz olarak yemiş, meyve, çörek, kömbe, baklava, helva gibi yiyecekleri getirirler. Musahipler ve eşleri cemevine gelince, meydana dâr’a durup, niyazlarının duasını alırlar. Talip genellikle dedeye veya posta niyaz eder. Bu-

nun anlamı: Hem “Âdem’e secde” hem de cemaatte bulunan bütün canlarla görüşmek, onlara saygı ve sevgi göstermektir. Niyaz mürşide sunulan lokmaya dendiği gibi, cemde canların secdeye gelerek üç kere Allah, Muhammed, Ali aşkına, deyip yeri veya pirin elini öpmesine de denir. Yer öpülürken sağ el sol elin üstüne konur, sağ elin üstü öpülür. Böylece cem adına kendi elini öpmüş olur.

Cemvine gelen canlardan ön sıralara oturmak isteyenler gözcünün göstereceği yere oturlar. Musahiplerin eşleri ise cemevinde kendileri için ayrılmış bölüme oturlar. Erkekler, yönü dededen tarafa gelmek üzere orta yerde büyükçe bir boşluk bırakarak daire (Selman halkası) oluşturacak biçimde oturlar. Burada herkes birbirine dönüktür. Benim Kâbem insandır anlayışı ön plana çıkmıştır.

Günümüzde ise cemler eskisi kadar sıklıkta yapılamamaktadır. Şehirlerde cemevi olarak düzenlenen veya cemevi olarak yapılmış mekanlar, köylerdeki cemevlerinin mistik özelliklerini taşıyor. Kendi talip topluluğuna dedelik eden ocakzade dedelerin yerini kısmen cemevi dedeleri aldı. Dedenin kendi talip grubu olmadığı için talibin yanındaki saygınlığının da azaldığını görmekteyiz. Ceme gelen kimseler içinde Alevi olmayanlara da rastlamak mümkündür. Ceme gelenlerin önemli bir kısmı Alevi olsun veya olmasın Alevi inanç ve kültürü hakkında bilgi ve görgü sahibi olmadıkları için cemleri teatral bir sahne oyunu gibi görmekte, ikinci gelişlerinde farklı bir mizansen sergilenmesini beklemektedir. Oysa camiye giden bir Sünni namazın rekatlarının her gelişinde farklı olarak uygulanmasını düşünemez. Bazı Aleviler son dönemde gerek cemlerde gerekse başka dinsel uygulamalarda Kur’an ayetlerine aşırı derecede gönderme yaparak Sünnilerle Müslümanlık yarışına girercesine “biz sizden daha iyi müslümanız” mesajı vermek durunda kalmaktadırlar. Alevilikte olmayan ama Sünnilerin hoşuna gidecek bu uygulamalar cemleri farklı bir şekilde dönüştürmekteler. Bu durum Alevilerin karşı karşıya kaldıkları asimilasyon baskınına açık bir şekilde göstermektedir.

Alevilere göre cemin en önemli unsurlarından ve on iki hizmetten birisi olan semah ise Hz. Muhammed ve Kırklardan kalma bir ibadet biçimidir. Semahın ibadet olma inancı da Kırklar cemine dayanmaktadır. Burada Hz. Muhammed’te Kırklar ile beraber cem eyleyen ve semah dönen bir Muhammed olarak kabul edilir. Buradan da anlaşıldığı üzere semah ulu orta dönülmez. Cem veya ibadet anlamı taşıyan bir ortamda semah dönülür. Semah, Alevilerin ibadeti olan cemin ayrılmaz bir parçasıdır. Aleviler için ilahi bir aşktır. İlahi aşkı ruhunda duymaya, o aşkla onun güzel isimlerinden herhangi birisini anarak ayakta dönmeye denir. Semah dönen canlar; duygunun, sevginin, aşkın dorukta olduğu adeta ayrı bir dünyaya yolculuk edildiği bir trans halini yaşarlar. Okunan deyiş ve düvaz imamların eşliğinde kadın-erkek ayrımı yapmadan; din, dil ve ırk ayrımı yapmaksızın Hakk’ın bir olduğunu tekrar tekrar zikretmektir. Nefsin, bencilliğin, savaşların, açlıkların, menfaatin ve ikiyüzlülüklerin, kısaca yaşama dair bütün kötülüklerin anlamsızlığını görmektir.

Yüzyıllarca gizli olarak yapılan cemlerin bir parçası olan semah, Alevilerin son yıllarda inançlarını saklamadan, kendilerini ifade etme imkânı bulmasıyla güncellik kazandı. Alevi bir aileden gelmesine rağmen Alevilik hakkında fazla bilgisi olmayan genç kuşakların büyük bölü-

mü önce semahı tanıyarak Alevilikle ilgilenmeye başladılar. Hacı Bektaş törenlerinde, sosyal etkinliklerde, ulu orta, herhangi bir cem ritüeli olmadığı halde semah döndüler. Toplumun Alevi olan ve olmayan büyük bölümü tarafından ilgi ile izlenen bu semah gösterilerine önceleri; Alevi inancının tanınmasına katkısı olur, “Kendilerini ifade etmek, duygularını dışa vurmak için içlerinden böyle geliyor” düşüncesiyle hoşgörü gösterildi. Bu semah gösterileri daha sonra düğünlerde, açık eğlence yerlerinde ve içkili türkü barlarda bilenler-bilmeyenler tarafından sanki meze niyetine sunulmaya başladı. Artık Alevi olduğumuzu, inanç ve ibadet anlayışımızı bütün olumsuzluklara rağmen rahatça ifade edebiliyorsak. Semahımızı da olması gerektiği yerde yani cemlerde dönmeliyiz. Çünkü semah bir oyun, folklorik bir gösteri değildir. İbadetin bir parçasıdır. İlahi bir aşktır. Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin dediği gibi:

*Haşa ki semahımız oyuncak değildir.*

*İlahi bir aşktır salıncak değildir.*

*Her kim ki semahı oyuncak sanır*

*Cenaze namazı kılınacak değildir.*

## 7- Musahiplik anlayışı

Alevi inanç sisteminin temel kurumlarından biri olan musahiplik, sözcük itibarıyla dünya ve ahret (yol) kardeşliği anlamına gelmektedir. Musahipliğin başka bir adı da “**Ahret kardeşliği**”dir. Alevi inancında bu “**malı mala, canı cana katmak**” olarak açıklanır. Musahiplerin tasada-kıvançta, varlıkta-yoklukta, sağlıkta-hastalıkta birbirine arka çıkmaları gereklidir. Birbirlerine öz kardeşten daha yakın olmaları, birbirlerini desteklemeleri esastır. İnsanın öz kardeşini seçme şansı yoktur. Ancak musahibini (Ahret kardeşini) seçme şansı vardır. Biri zorda kaldığında, diğeri hemen yardımına koşar. Bunu severek ve töreye dayanan bir görev olarak yerine getirir. Ahret kardeşleri birbirinin gidişatını, çocuklarının durumunu izlerler. Kötü yola sapmamaları için göz kulak olurlar. Acıları, sevinçleri ve tasaları ortaktır. Bu anlamda da sosyal bir kurumdur.

Ehlibeyt sevgisi ile dolu olan, Ehlibeyt yoluna inanan, pirine, mürşidine, inanıp iman getiren, yolun yasakladığı suçları işlememiş ve yol düşkünü olmamış insanlar birbiri ile anlaşırca musahip olabilirler. Belli bir yaşa gelen Alevi, kendisine uygun bir musahip tutmakla yükümlüdür. Musahiplik için en uygun yaş fiziksel ve kişilik olarak belli bir olgunluğa erişme yaşı olan 18-20 yaş ve üzeridir. Eskiden bu yaşlarda kişiler evlenmiş oluyorlardı. Akil baliğ (ergen) dönemine gelmiş her Alevi genci kendi kişiliğine uygun anlaşabildiği bir kişi ile musahip olma kararı alabilir.

Musahip olmak isteyenler, anne ve babalarının rızalığını aldıktan sonra musahiplik kavline girmek için dualanmak üzere pirin (bağlı olduğu ocağın dedesi) huzuruna çıkarlar. Bu çıkış herhangi bir ortamda olabilir. Bu dualanma işlevi bir cemde olabileceği gibi, herhangi bir ev ortamı içinde de olabilir. Dedenin musahiplik kavline girecek olan bu iki kişiye yaptığı duaya Gözlengeç duası denir. Bir tür musahiplik öncesi nişanlılık gibidir. Bu dönem içerisinde



birbirlerini daha iyi tanırlar, musahipliğin ağırlığını taşıyacak olgunlukta olup olmadıklarını ölçerler. Eğer musahipliğin şartlarını taşıyamayacaklarsa bu sevdadan vazgeçerler. Çünkü musahiplikten ayrılma yoktur. Evlilik gibi, ya da ortaklık gibi; ayrılalım, bir yenisini deneyelim denemez. Musahiplik bir defa yapılır ve ölüncüye kadar devam eder. Dedenin Gözlengeç duası yaptığı sırada musahip olacak kişiler bekar olabilir. Ama musahipliğe ikrar vereceği ve kurbanını kesip musahiplik cemine katılacakları zaman evli olmaları ve eşleriyle beraber dört kişi olarak pirin huzuruna çıkmaları gerekir. Bu dört kişilik iki aile, Alevi toplumunun çekirdek ailesi sayılır. Musahip çiftlerin Alevilik kurallarını; örneğin: eline, beline, diline sahip olmasını bilmeleri gerekir.

Her iki kişi de musahip kardeşini seçerken bazı değerlere dikkat etmek zorundadır:

1. Musahip ile aynı dili konuşur olması gerekir.
2. Aile durumu uygun olacaktır. Yani her ikisi de evli olacak, birisi evli diğeri bekâr iki kişi musahip olamaz.
3. Yaş durumları birbiriyle dengeli olacaktır. Genç birisiyle aralarından büyük yaş farkı olan yaşlı birisi musahip olamaz.
4. Kültürel olarak birbiriyle uyum sağlayacak konumda olmalıdır: Alimle cahilin musahip olması uygun değildir.
5. Dede (ocakzade) olan bir kişi ile talip olan bir kişi musahip olamaz.
6. Musahiplerin yaşadıkları bölgeler birbirinden çok uzak yerler olmamalıdır.
7. Musahibi Hakk'a yürümüş (vefat etmiş) olan kişinin tekrar musahip tutması erkân değildir.
8. Musahipler birbirlerinin kız kardeşleri ile evlenemezler. Eğer böyle bir evlilik daha önce oluşmuş ise musahip olamazlar.
9. Musahiplerin çocukları da birbirleriyle evlenemezler. (Amca çocukları evlenebildiği halde).

### **Musahipliğe İkrar Verme**

Alevilerde ikrar; yola, erkâna, Aleviliğe girecek olan talibin, mürşidin öğüt ve telkinlerini kabul edip; yolun bütün kurallarını benimseyip uyacağına dair verdiği sözdür. Sosyal antropolojik anlamda buna kültürleme diyebiliriz. Çünkü bu olay Alevi bireyi için; içine girdiği toplumun kültürünü öğrenme, benimseme ve yaşama konusunda dedeye söz vermektir.

### **Musahiplik kurbanı kesme**

Musahiplik ikrarı vererek sözleşmiş olan canlar, en az bir yıl geçtikten sonra, birbirlerinden usanmamışlarsa, musahiplik konusundaki uyumları devam ediyorsa ve yol kardeşliğine engel

olacak bir durumları yoksa; bekar olarak musahiplik ikrarı verenler de evlenmişse, musahipliklerini sağlamlaştırmak için kurbanlarını kesmek isterler. Bu kurban kesimi, yapılan bir cem için kendi kurbanlarını katarak olabileceği gibi kendileri tarafından düzenlenecek, bağlı olduğu ocağın dedesi (piri) tarafından yürütülecek “musahiplik cemi” şeklinde de olabilir. Musahiplik cemi olarak yapılan cemdeki kurbanın yüreği ortadan dörde bölünerek musahipler ve eşlerine paylaştırılır.

Musahiplik kurbanı kesen canlar eşleri ile beraber cemevine gelmeden önce yıkanır, temizlenir ve şatafatsız, abartsız bir şekilde temizce giyinirler. Cem akışı içerisinde On İki Hizmet yerine getirilir. Hizmet akışı içerisinde uygun bir zamanda musahipliklerini kesinleştirecek olan canlar bellerine kemerbest bağlarlar. Dört kişiden oluşan iki musahip aile (musahipler ve eşleri) gözcü önlerinde olmak üzere yalınayak olarak meydana gelir ve dâra dururlar. Sağ başta yaşça büyük musahip, onun solunda yaşça küçük olan musahip, onun solunda büyük musahibin eşi bacı, en solda da yaşça küçük olan musahibin eşi bacı ayakları yalınayak olarak meydana, pirin huzuruna gelir. Eğilip meydana niyaz eder, dara dururlar, dede dâr duasını verir. Günümüzde musahiplik kurumu tamamen yok olmasa da büyük ölçüde zayıflamıştır. Şehir hayatının Musahipli olmayınca görgü-sorgu anlayışı da kendiliğinden ortadan kalmış oldu.

## 8- Görgü, sorgu ve düşkünlük

Görgüde daha önceleri musahip olmuş ve tarikata girmiş, yol düşkünlü durumuna düşmemiş canlar görülür. Musahipli canlar görülmeden önce yıkanır, temizlenir ve temizce giyinerek cemevine gelirler. Cem akışı içerisinde on iki hizmet yerine getirilir. Görgü işlemi başlayacağı sırada görülecek olan canlar meydana dara durmak için hazır beklerler. Abdülbaki Gölpınarlı “*Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*” adlı yapıtındaki “Görgü-sorgu, görülmek sorulmak” maddesinde şöyle yazmaktadır: “*Alevilerde kış mevsimi gelip, herkes bağının bahçesinin tarlasının işlerinden kurtulunca dedeler, taliplerinin bulunduğu köylere giderler. Cuma geceleri bir evde toplanırlar. Musahiplik kavline girmiş (yani ikrar verip, kardeş olmuş) olanlar bir yıl içinde yaptıkları suçları, toplantı yerinin ortasına dâra gelerek söylerler. Dârda durandan incinmiş varsa, o da yanına gelerek şikâyetini söyler. Böylece herkes yaptığı suçun cezasını çeker, birbirleriyle haklaşırlar. Buna “Görülmek” denir. Dede bunları görmüş olur. Bu törene ‘Görgü-sorgu’ adı verilir.*”

Pir Sultan’ın dâra ilişkin nefeslerinden birinde geçen şu dörtlüğe bir göz atarsak, görgü-sorgu işleminin, yani dârın toplumsal işlevini kavramak kolaylaşır:

*Mansur Hakk’ım dedi buldu dârımı*

*Talip burda çeker ahret zarını*

*Cümle kazanç ile külli varımı*

*Bütün Hak yoluna dökmeli imiş*

Hallac-ı Mansur “Ben Hakk’ın kendisiyim” (Enel-Hak) derken toplumsal insan gerçeğini dile getirdiğinden kendini dârda bulmuştur. Talip, kendine ilişkin gerçekleri saklamadan,

dârda can pahasına her şeyi ortaya dökmelidir; benlikten uzaklaşıp tüm malvarlığını bu yolda verebilmelidir. Öte dünyada değil, yaptıkları varsa burada çekmelidir. Dâr meydanında işlenmiş günahlar ve kusurlardan yargılamalar, kesinlikle Mahkemeyi Kübra'ya bırakılmaz. Sorumlu olduğu topluma öder ve ondan bağışlanmasını diler.

Dört kişiden oluşan iki musahip aile (musahipler ve eşleri) bellerine kemerbest bağlarlar; Gözcü önlerinde olmak üzere yalınayak olarak büyük musahip sağ başta, küçüğü onun solunda, eşlerden büyük olanı da onun solunda ve küçük eş de dördüncü sırada olmak üzere meydana, pirin huzuruna gelir. Eğilip meydana niyaz eder, dâra dururlar.

## Sonuç

Dedelik kurumu ve ocak sistemi son yarım yüzyılda epeyce erozyona uğramış günümüzdeki talip toplulukları ise dede, ocak, musahip, görgü, düşkünlük gibi kavramları bilemez ve tanıyamaz duruma gelmiştir. Nüfusun büyük bölümünün kırsalda yaşadığı dönemde kendi içinde sorunlarını çözebilen Alevi toplumu bugün yukarıda bahsettiğimiz değerlerden uzaklaşmıştır. İnanç anlayışı ile ideolojik anlayış birbirine karışmıştır. Köylerde iken herkes birbirini tanıyıp eğrisi doğrusu hakkında bir bilgi sahibi olduğu halde, günümüzde aynı ocağın talipleri dahi birbirlerini tanımamakta hatta bağlı oldukları dedeleri de bilmemektedir. Ocak dedeliğinin yerini cemevi dedeliği almıştır. Cemevlerinin inşası ve yönetimi genelde dernekler tarafından yapılmakta dernek yöneticisi olan kişiler de Alevi inancı hakkında fazla bir şey bilmediği halde yetkili olarak kendilerini görmektedir. Aynı yöneticiler Dedelerin bilgisiz ve cahil olduğunu iddia etmektedirler.

Aleviliğin inanç ve kültür unsurları sözlü ve yazılı kaynaklardan oluşmaktadır. Alevi kültüründe yazılı kaynakların yetersiz ve az olduğundan sık sık söz edilmektedir. Sözlü gelenek uygulamaları dedeler tarafından “Dilden dile”, âşıkler tarafından “Telden tele” aktarılarak günümüze kadar gelmiştir. Sözlü geleneğin birinci sırada olması, Alevi yazılı kaynaklarının yokluğundan değildir. Alevi yazılı kaynakları vardır ancak her dönemde iktidarda bulunanların baskısına, zulmüne, yok sayma ve asimilasyon uygulamalarına karşı koyan Alevi toplumu; ellerinde bulunan kitap, icazet, hüccet, ferman, el yazması ve cönk gibi yazılı belgeleri meydana çıkarmamıştır. Yazılı kaynakların büyük bölümünün yok edildiği; saklandığı toprak altında, duvar içlerinde çürüyüp yok olduğu, devletin el koyma ve imha etme politikalarıyla, çok azının günümüze ulaştığı doğrudur. Bu belgelerin arda kalanları ise babadan oğla geçmiştir ve Alevi inanç önderi olan Dedelerin ellerinde bulunmaktadır. Eldeki belgelerin büyük bölümü ne yazık ki halkın anlayacağı dillere çevrilememiş ve gün yüzüne çıkarılmamıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı, bazı kişi ve çevrelere birtakım kitaplar çevirtmiş ve yayımlamıştır. Ancak bu eserlerdeki bilgiler politik amaçlarla, tahrif edilerek, saptırılarak aktarıldığı için yarardan çok zarar vermektedir.

Son yıllarda Alevilik yükselen bir değer olarak algılanmaktadır. Avrupa Birliği sürecinde oluşan fikir ve inanç özgürlüğü ortamı Alevi toplumunu da etkilemiştir: Aleviler artık eski dönemlerde olduğu gibi kimliğini gizlememekte, ibadet ve inançlarını eskiye nazaran daha

rahat yaşamaktadır. Alevi toplumuna hitap eden radyolara, televizyonlara ve diğer medya iletişim araçlarına her yerden ulaşılmaktadır. Başta büyük kentler olmak üzere her yerde rahatlıkla cem yapılmakta, Alevi geleneğindeki önemli anma günlerinde ve Alevilerin diğer etkinliklerinde rahatlıkla deyişler söylenmekte ve semahlar dönülmektedir. Eski dönemlerle kıyaslandığında, oluşan bu rahatlamaya rağmen camilere tanınan kolaylıklar ve devlet katkıları cemevlerine hâlâ tanınmamıştır. Başta Diyanet İşleri Başkanlığı olmak üzere resmi kurumlar Aleviliği yok saymakta, cemevini cümbüş evi olarak niteleyen üst düzey yöneticiler bulunmaktadır.

### KAYNAKÇA

- AKSÜT, Hamza. (2009) *Aleviler*, Yurt Kitap-Yayın, Ankara
- ARSLANOĞLU, İbrahim. (1992) *Şah Hatayi ve Anadolu Hatayileri*, Der Yayınları, İstanbul
- ATABEYLİ, Naci Kum. (1951) *Dedekargın-Kargınoğulları-Çepniler: Belgeler ve Menkibeler Üzerine Yapılan Tetkikler*, Basılmamış Eser
- BİRDOĞAN, Nejat. (1995) *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*, Berfin Yayınları, İstanbul
- BOZKURT, Fuat. (2006) *Buyruk*, Kapı Yayınları, İstanbul
- DEDEKARGINOĞLU, Hüseyin. (2010) "Dede Garkın Süreğinde Cem", Yurt Kitap-Yayın, Ankara
- DEDEKARGINOĞLU, Hüseyin. (2008) "Dedekargın Süreğinde Cem Töreni", *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı 46, s.11-75, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara
- DURAN, Hamiye. (2007) *Velâyetnâme Hacı Bektaş-ı Veli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara
- ERÜNSAL, İsmail E. - OCAK, Ahmet Yaşar. (1995) *Menâkıbü'l Kudsiyye Fi Menasibi'l Ünsiyye*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara
- MELIKOFF, Irene. (2007) *Kırkların Ceminde* Demos Yayınları, İstanbul
- NOYAN, Bedri. Doç. Dr. (1987) *Bektaşilik Alevilik Nedir*, Doğu Kitap, Ankara
- OCAK, Ahmet Yaşar. (1996) *Babaîler İsyanı*, Dergah Yayınları, İstanbul
- OCAK, Ahmet Yaşar. (1997) *Menâkıbnâmeler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara
- ÖZKIRIMLI, Atilla. (1993) *Alevilik Bektaşilik*, Cem Yayınevi, İstanbul
- ÖZTELLİ, Cahit. (1971) *Pir Sultan Abdal*, Milliyet Yayınları, İstanbul
- SARICIK, Murat. (2003) *Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakibü'l-Eşrâflık Müessesesi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara

- SÜMER, Faruk. (1999) *Oğuzlar-Türkmenler*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul
- ŞAPOLYO, Enver Behnan. (2004) *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Elif Kitabevi, İstanbul
- TULUM, Mertol. (2000) *Tarihi Metin Çalışmalarında Usul, Menâkıbu'l Kudssiye Üzerinde Bir Deneme*. Deniz Kitabevi, İstanbul
- UNAT, Faik Reşit-KÖYMEN, Mehmet Altay, (1987) *Kitab-ı Cihan-Numa-“Neşri Tarihi”*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara
- YAMAN, Ali. (2006) *Kızılbaş Alevi Ocakları*, Elips Kitap, İstanbul

## İNSANA SINIRLI BİR ANLAYIŞIN İÇİNDEN BAKMAK GÖRMEMEKTİR

Ali YÜCE<sup>1</sup>

### ÖZET

Bu çalışmada bazı dinî kavram ve Alevilik eksenindeki bazı genel kabuller, bilimsel kaynaklardan ve Kur'an-ı Kerim'den hareketle irdelenmiştir. İnsanlık, İslam ve inanç temelli kavramların tümüne tarih ve bilim disipliniyle birlikte yaklaşmak bu yazıda amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam, beşeriyet, Alevilik

**LOOK FROM A LIMITED PERSPECTIVE TO HUMANITY MEANS FAIL TO SEE**

### ABSTRACT

In this study some terms and and general acceptances axis of Alawism has been probed through Kur'an-ı Kerim and other scientific sources. Examining to human being, Islam and religion-based terms via history and science disciplines has main aim of this study.

**Key Words:** Islam, mankind, Alawism.

İnsana dar bir anlayışın içinden bakmak görmemek demektir. Sınırlı bakış insanı bütünden değil, parçaladığı anlayışların içinden değerlendirmektir.

Beşeriyet birbirine şartlandığı anlayışın içinden bakar. İnsana bakışları o toplumun ilkeleri üzerinden ideolojik, dinsel, mezhepsel, kültürel ve gelenek açısından olmuştur. Bu bakış bir yüzün doğrusudur; fakat hakikatte perdeli ve kördür. Kur'an "**Onlar sana bakar görmez**" der. Yani Yaratılışı "Fitratı" açısından insanı görmezler. Beşeriyetin tümünde insana dair algı neyse insan o kadardır. İnsanı hafıza aklı görmez, idrak iman görür. Bu görüşe ulaşmak için ilimde, irfanda yakın gerekir. Kur'an bizi yaratılışa bakışımızda teklife getirir. Buna onlarca ayeti delil kılarız fakat bir ayeti örnek verelim, Kur'an "**Doğudan batıya nereye dönseniz Allah'ın veçhidir.**" der. Bu bütünleyici anlayış bizi gördüklerimize, duyduklarımıza parçalanmaktan kurtarır. Kur'an aklımızda, nefsimizde, bakışımızda, duyuşumuzda, görüşümüzde tam bir bütünlük içinde bizi hakiki kibleye çevirir. Bu kiblede nereye dönsek Allah, İnsan vardır. Secde insanadır, meleklerle ve şeytana secde emri insanadır. Peki insan

<sup>1</sup> Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanı

nereye secde eder? İnsanın secdeye ulaşması ise kendinden geçip şah damarından daha yakın olana ulaşmasıylaadır. Gerçek secde ise budur.

Şu halde kişisel anlayışlarla kalıplanmış, tanımlanmış bir insan hudutlanmış bir insandır. İnsana erenler sonluda sonsuz, acizde kudreti, varlıkta yokluğu, yoklukta varlığı, cehalette ilmi, karanlıkta aydınlığı işaret etmişlerdir.

İnsan beşeriyetin bilgisi ile kendine çok uzak olduğu halde taşraya, gurbete düşmüştür. Bizi ilmel, aynel, hakkel yakine ulaştıracak olan uzaktan kurtulmuş, şah damarından yakın olana ulaşmış olan insanla mümkündür. Taklidi din mercileri değerleri çok uzakta yaşarlar. Yakınlaştıramadıkları değeri Peygamberlerin, Nebilerin, Velilerin üzerinden anlatırlar; fakat anlattıklarını haline getiremezler. Anlattıkları değerleri haline getiremedikleri için o yüksek değerler isimler, resimler üzerinde kalmıştır. Bu bir eleştiri değil hepimizin irdelemek zorunda olduğu sorundur. Hz. Muhammed **“Ben size Allah’ın ahlakını getirdim.”** Yine **“Biz indirdik, siz sahip çıkın.”** demiştir. Müslümanlar Hz. Muhammed’in ve Ehlibeyti’nin ahlakına, görüşüne sahip çıksaydı o değerler İslam toplumunda mevcut olacaktı ve o değerlerin altında ıslah olup mümin olacaktı. Fakat bunun aksi oldu, kişisel çıkarlar devreye girdi Hz. Muhammed’in ve Ehlibeyti’nin ahlakını, ilmini başa akla taşımadılar; kendi nefisini, heva ve heveslerini baş edip halife yerine koydular ve bunun sonu dram oldu. Dinsel, siyasal bütün yapılanmalarda bu böyledir. Özellikle Müslüman ülkeler ilimden, bilimden, fenden, hakikatten uzak kaldı. (Ehlibeyt anlayışının açığa çıktığı dönemler hariç) Sözüm ona ulemaların, din adamlarının din diye anlattıkları saman sözler ile toplum oyalandı. Bunu en iyi anlaması gereken Ehlibeyt’e inanan ve yolundan gidenler olması gerekirdi; fakat tam da böyle oldu diyemeyiz. Hacı Bektaş Veli **“İlimden, bilimden gidilmeyen yolun sonu karanlıktır.”** demişti fakat erenlerin gösterdiği keramet ilim ve fen yüzünü almaktan ziyade keramet adı altında anlatılanlarla toplum erenleri sevdi ve türbelerin üzerinde kurban kesip dilekler dilediler. Fakat onları anladılar diyemeyiz. Sonrakiler atalarının kerametinden, büyüklüğünden bahsettiler; fakat erenlerin ne anlattığını anlamadıkları gibi onların üzerinden birbirine üstünlük davasına giriştiler. Bu dava kimindir? Hepinizin malumu diğer din kurumları da böyledir. Tayy-i mekân hikâyelerine, şeyhin uçma hikâyelerine heves edenler müspet ilimden uzaklaşp hayale daldılar. Gerçek müminleri tenzih ederek söylüyorum burada miskin, avare kişiler tespih elinde şu kadar zikir çekersen falan kata çıkarsın hikâyelerine daldılar. Sakın burada zikre karşı çıktığım sanılmasın zikir mutlak gereklidir; fakat işin oyun, taklit tarafında olan din kılıfına bürünmüş kişiler, hayatın eşya yüzündeki üretiminden insanlığı geri koydular. Bunlar da İslam’ın geriye gidişindeki en büyük etken oldu. Emevi, Abbasi tuzaklarından biri de buydu. Dünya sizin neyinize, siz cenneti istemiyor musunuz, bırakın dünyayı dediler. Hala günümüzde bunlar ne ilimde ne fende ne bilimde yoktur. Falan gün mehdi gelecek, falan gün kıyamet kopacak hikâyeleri ile gündemi meşgul edip saman sözleri din kılıfıyla pazarlarlar. Oysa Kur’an onlarca ayetinde **“İnsanlığın hayrına barışına yönelik işler yapın.”** demiştir. Bu hem madde hem mana için geçerlidir. Kur’an’ı elinde tutan okuyan fakat kitabına bu kadar ters düşen toplum kendini tetkik etmelidir. Müspet ilme yaklaşanlar uçak yaptı, uzay aracı yaptı nice buluşlarla insanlığın

hayatına değişim geldi. Atatürk, çağında bu hakikati en iyi görenlerden birisi oldu. **“Hayatta en hakiki mürşit ilimdir. İstikbal göklerde dir”** demişti. Bu gün uydularla dünyamız, uzay taranıyor. Fakat cüppeli, sarıklı din adamlarımız cennetteki hurilerle, yeme içme zevkiyle hayale daldılar. Dünyada da nefesine uygun ortamları oluşturmaktan geri durmadılar. Taklit şeyhleri ise tayy-i mekândan, müridi uçurmaktan bahsederken ilim, fen bunları yaptı. Bunların mana, hakikat yüzü var; fakat taklitçiler anlamadığı, görmediği değere toplumu davet ederken tebaasını hakikatten mahrum bıraktı. Atatürk baktı, ülke bunların elinde ziyan oluyor. Kurtuluş Savaşı’ndaki durum bu anlatılanlara delildir. Bu nedenle toplumu ilme, bilime, fenne yönlendirdi. Kadınlara hayvan muamelesi, eşya muamelesi yapılırken uçak kullanmayı öğretti; onları hayatın her alanında iş ve meslek sahibi olmaya yönlendirdi. Tabii bu durum şeyh efendilerin, cüppelilerin, cehalet sopası elinde sarıklı hoca efendilerin hoşuna gitmedi. Onlar kadının çarşaf, türban özgürlüğünü savunurlar; fakat kadının başka haklarından kesinlikle bahsetmezler. Gerçek dindarları tenzih ederek söylüyorum. Ülkeyi geriye götüren bu güruba karşı Ata daima ileriye dedi. Camileri, tekkeleri mesken haline getirmiş miskinleri uyarıp çoğunun kapısını kapattırdı.

Hz. Muhammed, Hz. Ali’nin kapısından başkasını kapattırmıştı. Kendi avlusuna açılan Ebubekir, Ömer, Osman kapısı kapatılanlardandı. Bu mesaj iyi anlaşılmalı: Hz. Muhammed yalnız Hz. Ali’nin kapısını açık bırakarak **“Ben ilmin şehriyim Ali kapısıdır. Her kim şehre girmeyi dilerse Ali’nin kapısından gelsin.”** demiştir. Atatürk hilafeti kaldırmakla Emevi kapısını, taassup kapısını kapatmış; toplumu ilme, bilime yönlendirmiştir. Böylelikle Ali kapısı açılmıştır fakat bunu ancak idrak sahipleri anladı.

Atatürk, bodrum altlarında din adına insanlık düşmanı yetiştirenlerin oyunlarını bozdu. İyi anlayalım ki dinin kendisi değil; fakat dinleşmiş anlayışlar, siyaset veya ideolojiler insanı şartlar, mahkum eder ve ellerine biraz hayal tutuştururlar. Din, siyaset, ideolojiler adına işlenmiş suçlar bu şartlamaların eseridir. Fakat ilk önce kişiyi kendisinden alan, yok eden şartlandığı anlayıştır. Nice bedenler bu anlayışlara binek oldu. Bu anlayışların köleleri iyi bakarsa nice zaman üzerine bindirdiği ideoloji sahipleri bu gün başka davalarla halkın üzerine binip amaçlarına koşutuyorlar.

Cenabı Allah bize hakikatleri enfüste ve afakta göstereceğini ayetle beyan etmiştir. Yani madde ve mana bir olup hakikati nefislerimizde ve eşyada göstereceğini bildirdiği halde dünyadan uzaklaşmak diye bir tanım uydurarak Cenabı Hakk’ın eşya üzerinden bize gösterdiği hakikatten toplumu uzaklaştıranların tabiatı şeytan olup din kıyafetine bürünüp erenlerin, Resullerin kullandığı ifadeleri çarpıtarak siz ahreti istiyorsanız dünyayı terk edin dediler ve topluma cüppe, sarık, çarşaf giydirerek ellerine birer tespih üzerlerine de hacı yağdı sürerek toplumu yağladılar, yağmaladılar. Halen de din üzerinden emellerine ulaşmanın gayreti içindedirler; fakat azıcık vicdanı olan şunu anlamalıdır: Firavun, Nemrut, Muaviye, Yezit, Karun elde ettiğini sandıklarıyla dünyasından da ahretinden de mahrum oldular. Allah mülkün sahibi benim diyor. Unutmayın Hakk’ın elinden hak etmeden gasıplar bir şey alamazlar, sadece biraz yanılıklarını yaşarlar; fakat sonları hüsrandır. Riyakârın, din oyunu



oynayanların vb. kişilerin, kurumların siyaset oyunları ile halkın üzerinde oynayanların düşmanı Allah'tır.

Hız Muhammed'in, resullerin, nebilerin, velilerin insanı yaratıcısına davetten kastı sonlu, sınırlı, zanlı bakıştan anlayıştan yaratıcının sonsuzluğuna davettir. Dinin oyun yüzünden dinin hakikatini anlayarak kurtuluruz. İnsanın kamil yüzüne yürüyerek cehal etimizden, ilmimizin nefsimizin karanlığından kurtuluruz. Ne demektir ilmimizin karanlığı? Kişi ilim diye anlatılan bilgileri duymuş, bir yerden okumuş fakat şahit değil; kabul ettiği gibi, anladığı gibi değerlendirme halidir. Fakat kişi o anlatılan veya anlattığı bilgilerin mahiyetine kendi şahit olsa kişisel değerlendirmelerden uzak durur.

Sonuç olarak bütün insanlık bizi parçalayan, bölen anlayışın altında durmamalıdır. Ehlibeyt görüşünün altına girelim orada kötülük, ikilik anlayışı yoktur. Onlar birbirlerine zulüm etmezler. Cennet ehli onlardır. Onlar yalnızca birbirlerine "selam" derler. İslam da budur; huzur, sevgi, ilim, irfan, muhabbetir. Bunlardan yoksun olan din kuru, cansız bir cesettir. Cümle insanlığa huzur muhabbet sevgi diliyorum, okuyuculara sevgiyle niyaz ediyorum.

## ALEVİLİĞİ YAŞAMAK VEYA ALEVİ OLMAK

Kaya GÖKÇE<sup>1</sup>

### ÖZET

Bu çalışmada Aleviliğin temel kavramlarından olan cem, Kerbela olayı, ibadet ve buyruklar ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Cem, Kerbela, İbadet.

### LIVE THROUGH ALAWISM OR BEING AN ALEVİ

### ABSTRACT

In this study, main terms of Alawism as worship, Karbala, prescriptions and tot has been examined.

**Key Words:** Tot, Karbala, worship.

Alevilik, kaynağını Kur'an-ı Kerim'den alan, Türk'ün geleneğine, örfüne, adetine ve töresine uygun destansı yaşam biçimine göre; İslamı yorumlayan, İslam'a tasavvufi ve batını bir anlam yükleyen, içtihadı (dinde gelişmeye) açık, Anadolu'ya özgü İslami din anlayışıdır Alevilik.

Alevilere göre İslam fitratı "Kâlû Belâ'dan" beri insanda vardır. Alevi Hak âşıkları, bunları deyiş duvaz-ı imamlarla en güzel şekilde ifade etmişlerdir. Ozan Seyyid Mahzuni bir dörtlüğünde şöyle demektedir;

*Ta Kalu Bela'dan duyduk hitabı*

*Sıtk ile yetirdik ahd-ı imanı*

*Ba-i bismillahtan aldık cevabı*

*Teslim olup şaha verdik bu canı.*

Yüce Allah tüm evreni yaratmadan önce Adem'e verdiği ruhunu " Seni kendi özümden yarattım, ruhumdan üfledim, şah damarından daha yakıным (32/9)" deyip Cenab-ı Hakkı insanda nurlandırmıştır.

<sup>1</sup> Şeyh Şazeli Ocağı Dedesi

Aleviler kendilerinin guruh-u naciden geldiklerine inanırlar... Adem'in ruhu oğlu Şit Peygamber'e geçti. Şit Peygamber, cennette bulunan Naciye Ana ile evlendi. Onlardan doğan evlatlarına Fırka-i Naciye kavmi dendi. Bu nurun geldiği soy Hz. Muhammed ile ehlibeytten "Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'de" birleşti. Seyyid Mahzuni bir dörütlüğünde yine şöyle demektedir;

*Mahzuniyem elde bürhanımız var.*

*Guruh-u Naci'yiz erkanımız var*

*İmam Cafer gibi Sultanımız var*

*Muhibb-i Sadık'ın dar-ül amanı*

Alevi inancının ilk icra ortamı gizli olarak yapılan Kırklar Cem'ine dayanmaktadır. Orada kırk can bir can olmuştur. Hak Muhammed Ali yolu yüce peygamberimizin Miraca çıkmasıyla Tanrı katında şereflerin en yüksek mertebesine ermiş, dönüşünde Kırklar Meclisi'ne gelerek Mirac'ı taçlandırmıştır.

Hak Muhammed Ali yolu onlara yar ve yaren olan yüce peygamber ve kırk kişinin iştirakiyle gerçekleşmiştir. Bu kırk kişi engürü şerbetinden bade yapıp içerek, biri kırk-kırkı bir olmuş Hakkın huzuruna çıkılmış, ölmeyen önce ölüp Hakkın didarına ermişler ve Hakkın didarına erenlerin cehennem narı görmeyeceklerine inanmışlardır. Bunlar her türlü nefislerini öldürdükleri için Hak ile Hak olmuşlardır.

Peygamberimiz döneminde İslam öncesinde Arap toplumunda her türlü kötü ilişkilerin yaşandığı, insanın insan olmaktan çıktığı, kölelik düzeninin insan onurunu nasıl ayaklar altına aldığı, kız çocuklarının doğar doğmaz öldürüldüğünü, insanlık dışı düzeni ortadan kaldırmak için Allah tarafından gönderilen yüce peygamberin Allah'ın emirlerini canı pahasına yerine getirerek insanlara yeni dinin kurallarını anlatarak iyiye, güzele, doğruya yöneltmenin mücadelesini vermiştir.

Peygamberimizden sonra İslam ilkeleri ve İslam adına elde edilen kazanımlar birer birer kaybedilmeye başlanılmış. Ali taraftarları Peygamberimiz döneminde yaşanan İslam'a geri dönüşünü istemişlerdir. Ali taraftarlarının Peygamberden sonra hilafetin Ali'nin hakkı olduğunu söylemelerine rağmen Hz. Ali İslam zarar görmesin diye hilafet makamına gelen üç halifeye de biat etmiştir. Hz. Ali hilafeti aldıktan sonra İslam birliğini, kardeşliğini yeniden tesis etmek için her şeyini ortaya koymuş bu yolda büyük başarılar elde etmesine rağmen Sıffin Savaşı'nda Muaviye tarafından. Hakem Olayı ile yenik sayılmış ve hilafeti bırakmak zorunda kalmıştır. Bu yol her türlü saltanattan uzaklaşarak, İmam Ali, Hasan ve Hüseyin tarafından batın ve ilahi aşk yoluyla yürütülmüş İmam Cafer-i Sadık'a atfen Caferi Mezhebi adını almış, İmam Cafer Kuran'ın batın manası olan İlm-i Ledun'u Caferi'liğin içine yerleştirmiş, bu yoldan Alevi hikmeti tasavvuf ve Vahded-i Vücut inancını ortaya çıkarmıştır. Bu mezhebin tasavvufu karışık şeriat anlayışı İrani'lere Şia ve Caferi mezhebi olarak geçmiş ... Tasavvufi ve batını sırrına dayanan Caferi ve Alevi Yol Türkistan'a ve Türk'lere geçmiştir.

Türklerin İslamiyet’i kabulünden sonra Abbasi-Emevi zulmünden kaçan ehlibeyt evladı Horasan’da Türklere sığınmış karşılıklı kız alışverişinde bulunarak akrabalık bağı oluşmuştur. Türkler kendi öz yaşantılarını İslamiyet ile harmanlamış Ahmet Yesevi’nin halifesi Hacı Bektaş Veli kanalıyla Anadolu’ya yayılmış, oradan balkanlara kadar uzanmıştır. Anadolu’ya gelirken elbette birkaç günde gelmemiştir. Bu göç yüzyıllar sürmüş, konargöçer Alevi-Türk/ Türkmen aşiretleri geçtikleri bölgelerden de etkilenecek beraberinde taşıdıkları inançlarıyla birleştirerek Anadolu’ya özgü bir İslam anlayışı ortaya çıkmıştır.

Gene Zunubi mahlasıyla yazan Seyyid Mahzuni dörtlüklerinde şöyle demektedir;

*Emrini tutan Guruh-u Naci derler bitamam  
Cem olup namaz kıldılar bir müezzın bir imam  
Onların abdesti fasid olmaz hiç yevm-ül kıyam  
Beş vakit namaz sayarlar bir niyazı vesselam*

*Ceddimiz Şeyh Şazeli Sultan ol yüce dergahımız  
Çün anın nur-ı cemali gökyüzünde mahımız.*

*Ey Zunubi dest ile hem post ile Şah’a niyaz  
Teslim erkana biat Ali dergaha niyaz  
Pir-i ikrar-ı tarikat bend –i ervaha niyaz  
Pirime kılşam sücudu bir niyazım bin namaz*

*Ceddimiz Şeyh Şazeli Sultan ol yüce dergahımız  
Çün anın nur-ı cemali gökyüzünde mahımız.*

Alevilerin dini ibadetlerine esas kaynak eserler buyruklar “İmam Cafer buyruğu, Şeyh Safi buyruğu” ve menakıpnamelerdir. Buyrukların uygulandığı icra ortamı da cemlerdir. Cemlerde yürütülen on iki hizmetin tamamı Kuran kaynaklıdır. Cemlerde başta Şah Hatayi ve diğer Hak âşıklarına ait deyişler ve duvaz-ı imamlar saz ile terennüm edilir. Alevilere göre saz, “Konuşan Telli Kur’an” dır.

Seyyid Mahzuni bir başka dörtlüğünde secde ve niyazı şöyle dile getirir:

*Emri kün deminde ervah bulundu  
Hakkın emri hayat orda bilindi  
Ta o demde secde niyaz kılındı  
Muhammed Ali’den bürhanımız var*

Dünyanın hiçbir toplumunda, hukuk sistemlerinde bulunmayan, yeryüzünde uygulanan, hâkimi, savcısı ve şahidi olan, yaşamı sorgulayan, kişinin özünü dara çeken inançsal uygulamadır cem.

Hakkın doğruluğun, kardeşliğin, eşitliğin, insan sevgisinin Tanrı sevgisiyle eşdeğer olduğu, Bu dünyada temizlenmeyi esas alan Cenab-ı Hak'ın huzuruna kul hakkıyla çıkılamayacağını, kulun kuldan razı olduğu "gelme gelme dönme dönme gelenin malı dönenin canı"nın ortaya konduğu. Kimi zaman Hallac olur kimi zaman Nesimi kimi zaman da Fatıma gibi dar-ı didar olunur cemde. Cem kemikteki iliktir.

Peygamber ve onun ehlibeytine yapılan zulmün Hz. Hüseyin'in katliyle zirve yaptığı Kerbela olayını unutmuyarak "şerefsizce yaşamaktansa, şereflice ölümü tercih ederim" deyip Yezid'e biat etmeyen Hz. Hüseyin için gözyaşlarının akıtıldığı ibadettir cem. Diri bir kalple nefsinin öldürdükten sonra semah dönerek Hak'ka yaklaşılır cemde.

Sonuç olarak Alevilik Allah'a kul Hz. Muhammed'e ümmet Ali'ye talib olandır. Kur'an ayetlerinin Allah'ın kelamı olduğuna inanandır. Peygamberlikten sonra imametini başladığına inanan tevella ve teberrâ ilkesine bağlı olandır. İkrar verip yola giren müsahib olup tasavvufî bir düşünceyle ehlibeytin soyundan gelen Pir'e Mürşid'e rehber teslim olan, onların önderliğinde ibadetini yapan. Dört kapı Kırk Makam'ı kabul edip, Üç Sünnet, Yedi Farz'a uyan. Ölmeden önce ölüp sorgu sualini bu dünyada yapan, rıza ile Hakk'a eren eline beline diline sahip olandır Alevî.

## ALEVİLİĞİ YAŞAMAK VEYA ALEVİ OLMAK

Kaya GÖKÇE<sup>1</sup>

### ÖZET

Bu çalışmada Aleviliğin temel kavramlarından olan cem, Kerbela olayı, ibadet ve buyruklar ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Cem, Kerbela, İbadet.

### LIVE THROUGH ALAWISM OR BEING AN ALEVİ

### ABSTRACT

In this study, main terms of Alawism as worship, Karbala, prescriptions and tot has been examined.

**Key Words:** Tot, Karbala, worship.

Alevilik, kaynağını Kur'an-ı Kerim'den alan, Türk'ün geleneğine, örfüne, adetine ve töresine uygun destansı yaşam biçimine göre; İslamı yorumlayan, İslam'a tasavvufi ve batını bir anlam yükleyen, içtihadı (dinde gelişmeye) açık, Anadolu'ya özgü İslami din anlayışıdır Alevilik.

Alevilere göre İslam fitratı "Kâlû Belâ'dan" beri insanda vardır. Alevi Hak âşıkları, bunları deyiş duvaz-ı imamlarla en güzel şekilde ifade etmişlerdir. Ozan Seyyid Mahzuni bir dörtlüğünde şöyle demektedir;

*Ta Kalu Bela'dan duyduk hitabı*

*Sıtk ile yetirdik ahd-ı imanı*

*Ba-i bismillahtan aldık cevabı*

*Teslim olup şaha verdik bu canı.*

Yüce Allah tüm evreni yaratmadan önce Adem'e verdiği ruhunu " Seni kendi özümden yarattım, ruhumdan üfledim, şah damarından daha yakıным (32/9)" deyip Cenab-ı Hakkı insanda nurlandırmıştır.

<sup>1</sup> Şeyh Şazeli Ocağı Dedesi

Aleviler kendilerinin guruh-u naciden geldiklerine inanırlar... Adem'in ruhu oğlu Şit Peygamber'e geçti. Şit Peygamber, cennette bulunan Naciye Ana ile evlendi. Onlardan doğan evlatlarına Fırka-i Naciye kavmi dendi. Bu nurun geldiği soy Hz. Muhammed ile ehlibeytten "Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'de" birleşti. Seyyid Mahzuni bir dörtlüğünde yine şöyle demektedir;

*Mahzuniyem elde bürhanımız var.*

*Guruh-u Naci'yiz erkanımız var*

*İmam Cafer gibi Sultanımız var*

*Muhibb-i Sadık'ın dar-ül amanı*

Alevi inancının ilk icra ortamı gizli olarak yapılan Kırklar Cem'ine dayanmaktadır. Orada kırk can bir can olmuştur. Hak Muhammed Ali yolu yüce peygamberimizin Miraca çıkmasıyla Tanrı katında şereflerin en yüksek mertebesine ermiş, dönüşünde Kırklar Meclisi'ne gelerek Mirac'ı taçlandırmıştır.

Hak Muhammed Ali yolu onlara yar ve yaren olan yüce peygamber ve kırk kişinin iştirakiyle gerçekleşmiştir. Bu kırk kişi engürü şerbetinden bade yapıp içerek, biri kırk-kırkı bir olmuş Hakkın huzuruna çıkılmış, ölmeyen önce ölüp Hakkın didarına ermişler ve Hakkın didarına erenlerin cehennem narı görmeyeceklerine inanmışlardır. Bunlar her türlü nefislerini öldürdükleri için Hak ile Hak olmuşlardır.

Peygamberimiz döneminde İslam öncesinde Arap toplumunda her türlü kötü ilişkilerin yaşandığı, insanın insan olmaktan çıktığı, kölelik düzeninin insan onurunu nasıl ayaklar altına aldığı, kız çocuklarının doğar doğmaz öldürüldüğünü, insanlık dışı düzeni ortadan kaldırmak için Allah tarafından gönderilen yüce peygamberin Allah'ın emirlerini canı pahasına yerine getirerek insanlara yeni dinin kurallarını anlatarak iyiye, güzele, doğruya yöneltmenin mücadelesini vermiştir.

Peygamberimizden sonra İslam ilkeleri ve İslam adına elde edilen kazanımlar birer birer kaybedilmeye başlanılmış. Ali taraftarları Peygamberimiz döneminde yaşanan İslam'a geri dönüşünü istemişlerdir. Ali taraftarlarının Peygamberden sonra hilafetin Ali'nin hakkı olduğunu söylemelerine rağmen Hz. Ali İslam zarar görmesin diye hilafet makamına gelen üç halifeye de biat etmiştir. Hz. Ali hilafeti aldıktan sonra İslam birliğini, kardeşliğini yeniden tesis etmek için her şeyini ortaya koymuş bu yolda büyük başarılar elde etmesine rağmen Sıffin Savaşı'nda Muaviye tarafından. Hakem Olayı ile yenik sayılmış ve hilafeti bırakmak zorunda kalmıştır. Bu yol her türlü saltanattan uzaklaşarak, İmam Ali, Hasan ve Hüseyin tarafından batın ve ilahi aşk yoluyla yürütülmüş İmam Cafer-i Sadık'a atfen Caferi Mezhebi adını almış, İmam Cafer Kuran'ın batın manası olan İlm-i Ledun'u Caferi'liğin içine yerleştirmiş, bu yoldan Alevi hikmeti tasavvuf ve Vahded-i Vücut inancını ortaya çıkarmıştır. Bu mezhebin tasavvufu karışık şeriat anlayışı İrani'lere Şia ve Caferi mezhebi olarak geçmiş ... Tasavvufi ve batını sırrına dayanan Caferi ve Alevi Yol Türkistan'a ve Türk'lere geçmiştir.

Türklerin İslamiyet'i kabulünden sonra Abbasi-Emevi zulmünden kaçan ehlibeyt evladı Horasan'da Türklere sığınmış karşılıklı kız alışverişinde bulunarak akrabalık bağı oluşmuştur. Türkler kendi öz yaşantılarını İslamiyet ile harmanlamış Ahmet Yesevi'nin halifesi Hacı Bektaş Veli kanalıyla Anadolu'ya yayılmış, oradan balkanlara kadar uzanmıştır. Anadolu'ya gelirken elbette birkaç günde gelmemiştir. Bu göç yüzyıllar sürmüş, konargöçer Alevi-Türk/Türkmen aşiretleri geçtikleri bölgelerden de etkilenecek beraberinde taşıdıkları inançlarıyla birleştirerek Anadolu'ya özgü bir İslam anlayışı ortaya çıkmıştır.

Gene Zunubi mahlasıyla yazan Seyyid Mahzuni dörtlüklerinde şöyle demektedir;

*Emrini tutan Guruh-u Naci derler bitamam  
Cem olup namaz kıldılar bir müezzini bir imam  
Onların abdesti fasid olmaz hiç yevm-ül kıyam  
Beş vakit namaz sayarlar bir niyazı vesselam*

*Ceddimiz Şeyh Şazeli Sultan ol yüce dergahımız  
Çün anın nur-ı cemali gökyüzünde mahımız.*

*Ey Zunubi dest ile hem post ile Şah'a niyaz  
Teslim erkana biat Ali dergaha niyaz  
Pir-i ikrar-ı tarikat bend –i ervaha niyaz  
Pirime kılсам sücudu bir niyazım bin namaz*

*Ceddimiz Şeyh Şazeli Sultan ol yüce dergahımız  
Çün anın nur-ı cemali gökyüzünde mahımız.*

Alevilerin dini ibadetlerine esas kaynak eserler buyruklar “İmam Cafer buyruğu, Şeyh Safi buyruğu” ve menakıpnamelerdir. Buyrukların uygulandığı icra ortamı da cemlerdir. Cemlerde yürütülen on iki hizmetin tamamı Kuran kaynaklıdır. Cemlerde başta Şah Hatayi ve diğer Hak âşıklarına ait deyişler ve duvaz-ı imamlar saz ile terennüm edilir. Alevilere göre saz, “Konuşan Telli Kur'an” dır.

Seyyid Mahzuni bir başka dörtlüğünde secde ve niyazı şöyle dile getirir:

*Emri kün deminde ervah bulundu  
Hakkın emri hayat orda bilindi  
Ta o demde secde niyaz kılındı  
Muhammed Ali'den bürhanımız var*



Dünyanın hiçbir toplumunda, hukuk sistemlerinde bulunmayan, yeryüzünde uygulanan, hâkimi, savcısı ve şahidi olan, yaşamı sorgulayan, kişinin özünü dara çeken inançsal uygulamadır cem.

Hakkın doğruluğun, kardeşliğin, eşitliğin, insan sevgisinin Tanrı sevgisiyle eşdeğer olduğu, Bu dünyada temizlenmeyi esas alan Cenab-ı Hak'ın huzuruna kul hakkıyla çıkılamayacağını, kulun kuldan razı olduğu "gelme gelme dönme dönme gelenin malı dönenin canı"nın ortaya konduğu. Kimi zaman Hallac olur kimi zaman Nesimi kimi zaman da Fatıma gibi dar-ı didar olunur cemde. Cem kemikteki iliktir.

Peygamber ve onun ehlibeytine yapılan zulmün Hz. Hüseyin'in katliyle zirve yaptığı Kerbela olayını unutmuyarak "şerefsizce yaşamaktansa, şereflice ölümü tercih ederim" deyip Yezid'e biat etmeyen Hz. Hüseyin için gözyaşlarının akıtıldığı ibadettir cem. Diri bir kalple nefsini öldürdükten sonra semah dönerek Hak'ka yaklaşılır cemde.

Sonuç olarak Alevilik Allah'a kul Hz. Muhammed'e ümmet Ali'ye talib olandır. Kur'an ayetlerinin Allah'ın kelamı olduğuna inanandır. Peygamberlikten sonra imametini başladığına inanan tevella ve teberrâ ilkesine bağlı olandır. İkrar verip yola giren müsahib olup tasavvufî bir düşünceyle ehlibeytin soyundan gelen Pir'e Mürşid'e rehber teslim olan, onların önderliğinde ibadetini yapan. Dört kapı Kırk Makam'ı kabul edip, Üç Sünnet, Yedi Farz'a uyan. Ölmeden önce ölüp sorgu sualini bu dünyada yapan, rıza ile Hakk'a eren eline beline diline sahip olandır Alevî.

## İMAM RIZA OCAĞI'NDA İNANÇ UYGULAMLARI

Yusuf Can SEVEN<sup>1</sup>

### ÖZET

Anadolu coğrafyasında yer alan inanç- dede ocaklarından biri olan İmam Rıza Ocağı'nın Tunceli, Erzincan, Malatya, Elazığ, Sivas illeri dışında bir kolu da Yozgat, Tokat ve Çorum illerine yerleşerek inançsal ve düşünsel pratiklerini hâlen sürdürmektedirler. Bu çalışmada, Tokat ili Zile ilçesi Büyükkök köyü İmam Rıza Ocağı dedelerinden olan Şahin Petek Dede ile yapılan görüşmeye yer verilmiştir. Görüşme süresince Alevi inancının temel kavramları ile Tokat iliyle birlikte Yozgat ve Çorum illerinde İmam Rıza Ocağı'nın inançsal-düşünsel yapısıyla ilgili uygulamalara açıklık getirilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Alevilik, İmam Rıza Ocağı, Tokat, Yozgat, Çorum, Dede, İnanç, Gelenek

### FAITH PRACTICES IN İMAM RIZA ASSOCIATION

### ABSTRACT

A branch of İmam Rıza Association (except for the provinces of Tunceli, Erzincan, Malatya, Elazığ, Sivas), which is one of the faith-dede associations taking place in Anatolia, settled in the provinces of Yozgat, Tokat, Çorum and has kept its faith and thought practices. In this paper, an interview conducted with Şahin Petek Dede, who is the dede of İmam Rıza Association in Büyükkök Village, Zile District of Tokat was given place. During the interview, the basic concepts of Alevi faith and the practices about the structure of faith and thought of İmam Rıza Association in the provinces of Yozgat and Çorum together with Tokat were tried to explain.

**Key Words:** Alevism, İmam Rıza Association, Tokat, Yozgat, Çorum, Dede, Faith, Tradition

### GİRİŞ

Anadolu Aleviliğinde gelişen tarihsel süreçte karşımıza çıkan en önemli kurum inanç-dede ocaklarıdır. Anadolu'nun birçok farklı bölgesinde etkili olan Alevi inanç-dede ocakları, yüz yıllardır Alevilik öğretisini yaşatmak amacıyla. On İki İmamların sekizincisi olan Hz. Ali er- Rıza, Anadolu Aleviliğinin önemli temsilcilerindendir. İmam Ali Rıza, yüzyıllardan beri Türkler arasında özel bir konuma sahip olmuştur. Türk halkının yüzyıllar boyu İmam Rıza türbesini ziyaret etmeye gösterdikleri önem, İmam Rıza'ya karşı besledikleri sevginin açık kanıtıdır. İmam Rıza Ocağı, Horasan'da kurulmuş ve bu öğreti Anadolu başta olmak üzere geniş

<sup>1</sup> Gazi Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, 2. Sınıf Öğrencisi Gazi Üniversitesi, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Çalışanı

bir coğrafyaya yayılmıştır. 13. yüzyılda ortaya çıkan Moğol istilası sebebiyle İmam Rıza Ocağı mensupları, Horasan'dan Anadolu'ya gelerek bu coğrafyaya yerleşmişlerdir. Anadolu'da Tunceli, Erzincan, Malatya, Elazığ, Sivas illerine yerleşen İmam Rızalıların bir kolu da Tokat, Yozgat ve Çorum illerini kendilerine yurt edinmişlerdir.

Tokat, Yozgat ve Çorum illerinde İmam Rıza Ocağı'nın inançsal yapısı ile Alevi inancının temel kavramlarına değinileceği bu çalışmada Tokat ili ve çevresindeki İmam Rıza ocağının düşünsel yapısı ile uygulanan pratikleri, İmam Rıza Ocağı dedelerinden biri olan Şahin Petek Dede ile yapılan görüşme kapsamındaki bilgiler doğrultusunda ortaya koymaya çalışacağız<sup>2</sup>.

Şahin Petek Dede, 1964 yılında Tokat ili Zile ilçesi Büyükkaköz<sup>3</sup> Köyü'nde dünyaya gelmiştir. Evli ve iki çocuk sahibi olan Dede, işçi emeklisidir ve bugün Ankara'da ikamet etmektedir. İmam Rıza Ocağı'na mensup olan Şahin Petek Dede, cem erkânında müşşid postu makamındadır ve bu hizmetini hâlen cemlerde sürdürmektedir. Röportaj yapma teklifimizi kabul eden Şahin Petek Dede ile 13 Kasım 2010 Cumartesi günü kendi evinde söyleşimiz gerçekleştirilmiştir.

#### **Yusuf Can Seven (Y.C.S) : Aleviliği tanımlayabilir misiniz?**

**Ş.P (Ş.P) (K.K.1) :** Aleviliğin sözlü veya yazılı olarak tanımını yapmak gerçekten çok zordur. Aleviliği yaşamak gerekir. Hak- Muhammed-Ali'yi, Kuran-ı Kerim'i, Ehl-i Beyt'i kişi kendi özünde görmelidir. Alevilik sözde değil, özde yaşanmalıdır. Alevilik, ulu bir yoldur ve bu yol bizlere Peygamber Efendimizin, İmam Ali'nin kutsal bir emanetidir.

#### **Y.C.S: Hz. Muhammed'in Alevi inancındaki yeri ve önemi nedir?**

**Ş.P:** Hz. Muhammed, bizim peygamberimizdir. Alevilikte çok büyük bir değere sahiptir. Hz. Muhammed, bizim müşşidimizdir. Müşşid postu, Hz. Muhammed'i temsil eder.

#### **Y.C.S: Hz. Ali'nin Alevi inancındaki yeri ve önemi nedir?**

**Ş.P:** Hz. Ali'nin Alevilikteki önemi, değeri asla tartışılmaz. O, bizim yolumuzun rehberidir. Bazı çevreler bunu yanlış bir şekilde algılıyorlar. Hz. Ali'yi, Hz. Muhammed'den daha üstün gördüğümüzü sanıyorlar. Kesinlikle böyle bir şey düşünülemez. Bu yolu, bizlere onlar emanet etmiştir. Hz. Ali, Hz. Muhammed'in hem amcasının oğlu, hem damadıdır. Bu nedenle bizler bu tür bir ayrımı yapamayız. Hz. Ali, Allah'ın Aslanıdır. Peygamber Efendimiz, Hz. Ali hakkında şu sözleri söylemiştir: " Hz. Ali'deki vasıflar çok farklıdır, ben onun vasıflarına ayan olamadım." Hz. Ali, cümlemizin yardımcısı olsun.

<sup>2</sup> Bu çalışmada, bazı kavramların net bir şekilde ortaya konulması amacıyla kaynak kişilerden de faydalanılmıştır. Kaynak kişi listesi çalışmanın sonunda yer almaktadır.

<sup>3</sup> Büyükkaköz köyü, Tokat ilinin Zile ilçesine bağlı bir köydür. Tokat iline 107 km, Zile ilçesine 40 km uzaklıktadır. (K.K.1-K.K.3-K.K.4)  
Yozgat ili Çekerek ilçesine de 17 km uzaklıktadır. Büyükkaköz köyü; Küçükaköz, Kırkdilim, Doğanoglu, Gümüşkaşköy, Şeyhköy, Alihoca, Yücepınar gibi köylere komşudur. (K.K.1-K.K.3-K.K.4)

**Y.C.S: Ehl-i Beyt'in Alevi inancındaki yeri ve önemi nedir?**

**Ş.P:** Peygamber Efendimiz: *“Benim sizlere iki emanettim vardır: Biri Kuran-ı Kerim'im, biri Ehl-i Beyt'imdir.”* diye buyurmuştur. Peygamberimizin Ehl-i Beyt'ine inanmayan, o yoldan gitmeyen hiçbir zaman medet umamaz. Ehl-i Beyt, Hz. Nuh'un gemisine benzer. Nasıl ki, Nuh'un gemisine binenler tufanda helak olmadı, kurtuldu; Ehl-i Beyt yolundan da gidenler, inançlarını yaşayarak huzura ererler.

**Y.C.S: On İki İmamlar'ın Alevi inancındaki yeri ve önemi nedir?**

**Ş.P:** On İki İmamlar'ımız, Ehl-i Beyt'in soyundan gelmektedir. On İki İmamlar, yolumuzu yaşatan, yolumuzu yürüten ulularımızdır. Bektaşiler, Dedebabalar ve Dedeler On İki İmam neslinden gelmektedir.

**Y.C.S: Hoca Ahmed Yesevi kimdir? Alevilik inancındaki yeri ve önemi nedir?**

**Ş.P:** Hoca Ahmed Yesevi' de Ehl-i Beyt'ten zuhur edip geliyor. O'da bizim bir ulumuzdur, bir pirimizdir. Pir Hoca Ahmed Yesevi, günümüzdeki öğretmenler vasfındadır. Yolumuzun öğreticisidir.

**Y.C.S: Hoca Ahmed Yesevi'nin öğretilerini Anadolu'da irşadını sağlayan bir ulumuz da Hünkâr Hacı Bektaş Veli'dir. Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin Alevi inancındaki yeri ve önemi nedir?**

**Ş.P:** Alevi toplumu Hacı Bektaş Veli'yi, piri ve üstadı olarak bilir. O, hem Ali'dir hem Veli'dir. Bizim Alevi felsefimize göre Hacı Bektaş Veli, çok yüksek bir mertebededir.

**Y.C.S: Alevilerdeki Kuran-ı Kerim anlayışı ile ilgili olarak bilgi verebilir misiniz?**

**Ş.P:** Bizim temel kaynağımız Kuran-ı Kerim'dir. Kuran-ı Kerim; herkesin saygı ve sevgi duyduğu, doğru yolu gösteren, eğitici-öğretici bir kılavuzdur. Kuran-ı Kerim, Peygamber Efendimiz'in bizlere değerli bir emanettir. Bizim özümüz, Kuran-ı Kerim'e bağlıdır.

**Y.C.S:Bazı çevreler Alevi inancının İslamiyet ile ilişkisinin olmadığını ifade ediyor. Alevi inancını, İslam dışı olarak görüyorlar. Bir Alevi dedesi olarak bu konu hakkındaki düşünceleriniz nelerdir?**

**Ş.P:** Bu düşüncede olan kişiler, Peygamber Efendimiz'i de tanıımıyordu. Ehl-i Beyt'i de tanıımıyordu. Peygamberimiz İslamsa, Ehl-i Beyt'imiz islamsa, o vakit bizlerde İslamız. Bizlerin temel kaynağında İslamiyet vardır. Bu sözleri söyleyenler; bilinçsizdir ve bilgisizdir. O zaman bunların başka bir peygamberi, başka bir kitabı vardır. Kesinlikle böyle bir düşünce olamaz, çok yanlıştır.

**Y.C.S: Horasan Erenleri kimlerdir?**

**Ş.P:** Erenlerimiz, Aleviliği daha doğrusu İslamiyet'i yaymak için Horasan bölgesinden, Anadolu'ya ve birçok bölgeye dağıldılar. Bu erenlerin kimilerine; Rum Erenleri dendi, kimilerine de Gayıp Erenler dendi. Erenlerimiz, Anadolu'ya ve Balkanlara dağılarak, inancımızı yaymaya çalışmışlardır.

### **Y.C.S: Şah İsmail Hatai'nin Anadolu Aleviliğindeki yeri ve önemi nedir?**

**Ş.P:** Alevilikte Şah İsmail'in çok büyük değeri vardır. Alevi toplumu O'nu bir hükümdar olarak görmüştür. 15. yüzyılda Alevi toplumu için büyük bir mücadeleye girişmiştir, çok fedakârlıklar göstermiştir. Bizler cemlerimizi mühürlerken, mutlaka Şah İsmail'den deyişler, duvaz imamlar okuruz. Hatai'den nefes okunmayınca kesinlikle cemimiz mühürlenmez. Şah İsmail, çok büyük bir şairdir.

### **Y.C.S: Anadolu coğrafyasında birçok Alevi ocağı mevcuttur. Sizce ocak ne demektir? Anadolu Aleviliğinde, Alevi ocaklarının önemi ve işlevselliği nedir?**

**Ş.P:** Ocaklar, bizim yolumuzun birer inançsal merkezidir. Ocaklarımız sayesinde bizler yolunuzu öğreniyoruz. Hacı Bektaş Veli'den önce de ocaklarımız vardı; ama Anadolu'daki ocaklar Hacı Bektaş Veli ile birlikte oluştu ve hâlen de ocaklarımız hizmetlerini yürütmektedir.

### **Y.C.S: Sizin bağlı bulunduğunuz ocak hangisidir?**

**Ş.P:** Bizim ocağımız, On İki İmamlardan sekizincisi olan İmam Rıza Ocağıdır. Bizler İmam Rıza Ocağına bağlıyızdır.

### **Y.C.S: Bağlı bulunduğunuz ocağın ve aşiretin geçmişi hakkında bilgi verir misiniz?**

**Ş.P:** Bizim ecdatlarımız, Horasan'dan gelmişler. Geçmişimizle ilgili olarak yazılı kaynağımız yoktur. Bildiklerimiz; dedemizden, babamızdan bizlere anlatılanlardır. Tunceli<sup>4</sup>, Erzincan, Malatya<sup>5</sup>, Sivas'a ve Elazığ'a<sup>6</sup> yerleşmişler. O illerden de Yozgat, Tokat, Çorum ve Amasya'ya da göç etmişler. Bunları büyüklerimiz bizlere anlatırdı. Bizlere "Canıbekliler" derler. Biz, Canıbek aşiretindeniz.

### **Y.C.S: Yörenizde İmam Rıza Ocağına bağlı olan başka aşiretler var mı?**

**Ş.P:** "Şihhonlar" aşireti vardır. Bu aşiretten olanlar komşu köylerimizdendir. Bir de "Milli"<sup>7</sup> dediğimiz bir aşiret daha vardır, bunlar da İmam Rıza Ocağındandır.

4 İmam Rıza Ocağı'na mensup olan kişilerin Anadolu'da ilk olarak yerleştikleri bölge Tunceli ilinin Pertek ilçesi Koçpınar- eski ismi "Vasgird"- köyüdür. (K.K.2)

5 Ocak merkezi, Malatya ili Pötürge ilçesi Üyüküşağı(Gündeğer) köyüdür. Bu ocak mensupları, kendilerine "İmam Rızalılar" derler; fakat bu yanlış bir söylemdir. Çünkü İmam Rıza'nın tek oğlu vardır. Bu oğlu İmam Taki'dir. İmam Taki'nin de İmam Naki ve Musa Araç adında iki oğlu olur. İmam Naki'nin oğlu İmam Hasan Asker ve onun oğlu İmam Mehdi, Abbasiler tarafından ortadan kaldırıldığından dolayı bu kol yok olmuştur. İmam Rıza'nın soyu, Seyyid Musa Araç ile sürmüştür ve onun soyundan Pir İlyas, Hacı Bektaş Veli, Sucaettin Veli, Abdal Musa, Ali Seydi, Kızıl Deli, Sarı Saltık, Hüseyin Abdal, Hasan Dede gelmektedir. İmam Rızalılar adı, Seyyid Musa Araç kolundan gelmektedir. Malatya-Pötürge'deki İmam Rızalılarının mürsitliğini, Mineyik dedeleri yapmaktadır. İmam Rızalılarının bir kolu, yakın tarihte Tunceli ilinin Pertek ilçesinin Koçpınar köyüne gelip yerleşmiştir. Malatya, Antep, Erzurum, Kars köylerinde de İmam Rızalılar yaşamaktadır (Saltık 2009,194).

6 İmam Rıza Ocağı'nın dedeleri yoğunlukla Malatya, Sivas, Elazığ'da bulunmaktadır. Malatya ili Pötürge ilçesi Gündeğer(Hüsük Uşağı) köyündeki dedeler soylarının İmam Rıza veya Musa-i Hardi Ocağı'ndan olduklarını kabul etmektedirler. Elazığ'da bulunan İmam Rıza Ocağı'na mensup olan dedeler, Elazığ merkeze bağlı Şabanlı köyündedirler. Şabanlı köyünde bulunan dedeler, İmam Rıza Ocağı'na mensup olup kökünde aynı aileden gelmektedirler. Soyadları "Ergündüz" ve "Özdür." İmam Rızalılarının bir kolu da Sivas ili Çetinkaya ilçesi "Hido" nun köyüdür.(K.K.2)

7 "Milli", diye tabir edilen aşirete mensup olanlar, Amasya yöresinde ikamet etmektedirler. (K.K.1 - K.K.3-K.K.6)

**Y.C.S: İçinden gelmiş olduğunuz topluluğun kökeni nedir?**

**Ş.P:** Atalarımız, Horasan'dan gelmişlerdir. Bizler Türk'üz ve Türkçe bizim dilimizdir; ama yöremizde Kürtçe de konuşulmaktadır<sup>8</sup>.

**Y.C.S: Birçok Alevi dedesinin soy şeceresi vardır. Sizin de soyunuzu gösteren bir şeceranız var mıdır?**

**Ş.P:** Soyumuzu gösteren şeceremiz yoktur. Şeceresi olan dedelere de çok büyük bir saygım vardır. Benim düşünceme göre, dedenin talibi varsa en büyük şecere, yani belge, kanıt o talibidir. Bir dedenin soy şeceresi olabilir; fakat dedeliğini yapacak talibi yoksa o şecerenin bir önemi olmaz. En önemli şecere, dedenin talibidir.

**Y.C.S: Ocağınızda siz, mürşid postundasınız. Sizce Pir, Mürşid, Rehber ve Evlad-ı Resul ne demektir?**

**Ş.P:** Bu yol bizlere Peygamber Efendimiz'den, İmam Ali'den, Hz. Hüseyin'den, Hacı Bektaş Veli'den bir miras, bir emanet olarak kalmıştır. Bu yolu, şimdi bizler yürütmeye çalışıyoruz ve bu yolu devam ettireceğiz. Mürşidimiz, Hz. Muhammed'dir. Rehberimiz, İmam Ali'dir. Pirimiz, Hz. Hüseyin'dir. Evlad-ı Resul ise Ehl-i Beyt'ten gelen ve yolu süren zatlarımızdır.

**Y.C.S: Dedelik kurumunun Alevi inancındaki yeri ve önemi nedir?**

**Ş.P:** Dede, Alevi toplumunun bir önderidir. Topluma yol gösteren kişidir, bir öğretmendir.

**Y.C.S: “El ele, el hakka” ne demektir?**

**Ş.P:** Kendi özünü, başka bir canda görmektir. Cenab-ı Allah'ı özünde hissetmektir. “El ele, el hakka” diyerek, birlik ve beraberliğimizi sağlayarak hakka yürümeyi amaç hâline getirmektedir.

**Y.C.S: Alevi dedelerinin soyu nereye dayanır?**

**Ş.P:** Dedelerin soyu, bir Seyyid olan İmam Hüseyin'e dayanır. İmam Hüseyin, bir Seyyid'dir. İmam Hasan ise bir Şerif'tir. Dedelerin soyu Ehl-i Beyt'e dayanır.

**Y.C.S: Dede olabilmenin koşulları nelerdir?**

**Ş.P:** Dede olacak kişi, ahlaklı olmak zorundadır. Eline, beline, diline sahip olmalıdır. Ocakzade soyundan olması gerekir.

**Y.C.S: Siz dedelik hizmetine ne zaman ve nerede başladınız?**

**Ş.P:** Dedem Mehmet Ali Petek, dedelik görevini yürütüyordu. Dedem hakka yürüyünce, babam Hüseyin Petek posta oturdu. Babam kısa bir süre bu hizmeti yürüttü ve hakka yürüdü. Babamdan sonra da bu görevi ben devraldım ve hâlen bu hizmeti yürütüyorum. Kesin tarihini hatırlamıyorum; ama tahmini olarak ben bu göreve 1988–89 senelerinde başladım.

<sup>8</sup> Tunceli ve çevre illerinde yaşayan ve zamanla Yozgat, Tokat, Çorum illerine bağlı köylere göç edip yerleşen İmam Rızalılar, doğu bölgesinin egemen kültürünün etkisinde kalarak (Kurmancı) Kürtleşmişlerdir. Ancak bölge halkı aslen Horasan'dan geldiklerini, Türk olduklarını ve egemen kültürlerin etkisinde kalarak Kürtleştiklerini ileri sürmektedirler. (K.K.1- K.K.3-K.K.6)

**Y.C.S: Sizin soyunuzdan ve farklı soydan olup sizin ocağınızda dedelik hizmetini yürüten başka dedeler var mıdır?**

**Ş.P:** Benim sülaleimde benden başka dedelik yapan kişi yok. Bizim yöremizde farklı aşiretlerden İmam Rıza Ocağı'na bağlı olan dedelerimiz var. Kırkdilim köyünde Abidin Yıldız Dede'miz var. Abidin Dede, 2009 yılında hakka yürüdü. Abidin Dede'nin yerine, torunu Erzade Yıldız Dede, hâlen de dedelik görevini yürütmektedir ve Küçük Toraman köyünde Rıza Akbaş Dede, dedelik görevini hâlen yürütmektedir<sup>9</sup>. Çorum-Ortaköy'den Ahmet Dede'miz var. Küçükaköz köyünde Nesimi Yıldız Dede, Kemal Yıldız Dede ile Yücepınar köyünde Bahri Doğanay Dede, dedelik hizmetini hâlen yürütmektedirler<sup>10</sup>.

**Y.C.S: Ocağınızda dedenin eşi ile cemlerinizde bulunan bay ve bayanlar için ne tür ifadeler kullanılır?**

**Ş.P:** Cemlerimizde bulunan herkes eşittir ve hepsi bizim canımızdır. Bizim yörede, dedenin eşine "ana" denir. Cemlerimizde bulunan bayanlara genelde "bacılar" deriz. Bir de "mümin müslim" diye bir ifade vardır. "Mümin" erkekler için, "müslim" ise bayanlar için söylenir.

**Y.C.S: Talib ne demektir?**

**Ş.P:** Dedeye bağlı olan canlara talib denir. Dede de bir talibdir. Hepimiz, bu yolun talibiyiz.

**Y.C.S: Talib olabilmenin koşulları nelerdir?**

**Ş.P:** Talibin de çok büyük bir sorumluluğu ve görevi vardır. Talib de; eline, beline, diline sahip olmalıdır. Yanlış yapmaması, doğru işler yapması gerekir.

**Y.C.S:Ocağınızın mensubu olan canlar hangi bölge ve illerde yaşamaktadır?**

**Ş.P:** Geçmiş senelerde cemlerimizi köylerimizde yapardık. Köyden kente göçün başlaması ile birlikte, taliblerimiz de köyden kentlere göç ettiler. Günümüzde başta İstanbul olmak üzere, Ankara ve yöremizdeki köylerde taliblerimiz vardır<sup>11</sup>.

9 Yozgat ilinin Çekerek ilçesine bağlı Kırkdilim, Doğanoglu, Başalan; Yozgat ilinin Aydıncık ilçesine bağlı Büyük Toraman, Küçük Toraman, Sakızlı, Güroğlu, Kırımoluk ve Üzümlük köyleri ile Tokat ilinin Zile ilçesine bağlı Alihoca, Büyükkök, Gümüşkaşköy köyleri "Canibek" aşiretine mensup olup İmam Rıza Ocağı'na bağlıdır. Bu köylerde yaşayan taliplerin pirleri Yozgat ilinin Çekerek ilçesine bağlı Kırkdilim köyünden Abidin Yıldız ile Küçük Toraman köyünden Rıza Akbaş'tır. 2001 yılında Abidin Yıldız'ın yaşamış olduğu sağlık problemlerinden dolayı pir postunu torunu ErzadeYıldız'a bırakmıştır. (K.K.1 - K.K.3-K.K.6)

10 Tokat ilinin Zile ilçesine bağlı Küçükaköz, Yücepınar ve Yücepınar köyünün mahallesi olan Cıgerbağı, Şeyhköy köyleri de "Şihhonlar" veya "Şehyonlar" diye tabir edilen soya mensup olup İmam Rıza Ocağı'na bağlıdır. Bu köylerde yaşayan İmam Rızalıların pirleri Küçükaköz köyünden Nesimi Yıldız ve Kemal Yıldız; mürşitleri ise Yücepınar köyünden Bahri Doğanaydır.(K.K.4)

11 Yozgat ilinin Çekerek ilçesine bağlı Kırkdilim, Doğanoglu, Başalan; Yozgat ilinin Aydıncık ilçesine bağlı Büyük Toraman, Küçük Toraman, Sakızlı, Güroğlu, Kırımoluk ve Üzümlük köyleri ile Tokat ilinin Zile ilçesine bağlı Alihoca, Büyükkök, Gümüşkaşköy köylerinde ve İstanbul ve Ankara'nın birçok semtinde de İmam Rıza Ocağı talibi bulunmaktadır. Bu yerleşim birimlerimde her sene cem ibadeti yapılmaktadır. (K.K.1 - K.K.3-K.K.4-K.K.6)

**Y.C.S: Günümüzde hâlen cem ibadeti yapıyor musunuz?**

**Ş.P:** Evet, cemlerimizi her sene yapıyoruz.

**Y.C.S: Cemlerinizi hangi bölge ve illerde yapıyorsunuz?**

**Ş.P:** İstanbul'da, Ankara'da ve yöremizde taliblerimizin bulunduğu köylerde cemlerimizi her sene yapmaya çalışıyoruz.

**Y.C.S:Canların cemlere girebilmesinde hangi koşullar aranmaktadır?**

**Ş.P:** Herkes ceme giremez. Yanlış yapmayan, hakkıyla kazanan, doğru ahlaklı olan kişiler ceme girebilir. Küs olan, düşkün olan, dargın olan, müşkülü olan asla ceme giremez.

**Y.C.S:Cem ne demektir? Sizin ocağınızda yapılan cemler kaç çeşittir?**

**Ş.P:** Cem, Alevilerin ibadetidir. Bizler ilk olarak "Abdal Musa Cemi"ni yaparız. Abdal Musa cemi, birlik ve beraberlik cemidir. Abdal Musa ceminden sonra "Görgü Cemi" yapılır. Görgü ceminde musahipli olan canlar dara kaldırılır ve sorgudan geçirilir. Görgü ceminden sonra, perşembe gününü cuma gününe bağlayan gece "Cumalık Cemi"ni yapmaktayız. Bu cemlerimizi elimizden geldiğince her sene yapmaya çalışıyoruz.

**Y.C.S:Ocağınız Pençeli mi yoksa Erkânlı(Tarıklı) mıdır?**

**Ş.P:**Biz cemlerimizde çoğunlukla Tarık'la hizmetimizi yaparız. Erkan'ın olmadığı yerde ise Pençe hizmetini uygularız<sup>12</sup>.

**Y.C.S: Tarık veya Pençe hizmetini hangi cemlerde uygularsınız?**

**Ş.P:** Görgü ceminde Tarık veya Pençe hizmeti yoktur. Görgü ceminde musahipli canlar sorgu- sualden geçerler. Musahipli canlara, Cumalık ceminde ya Pençe vurulur ya da Tarık çalınır.

**Y.C.S: Erkân(Tarık) ne demektir?**

**Ş.P:** İnancımızda, Tarık'ın çok büyük bir yeri vardır. Tarık, "tuba ağacı"ndan yapılmıştır. Tuba Ağacı da cennette bulunmaktadır. Tarık, bir asa şeklindedir; ama bizim için çok kutsaldır.

**Y.C.S:Pençe-i Ali Aba nedir? Bilgi verebilir misiniz?**

**Ş.P:**Pençe, beş kişiyi temsil eder, yani Ehl-i Beyt'i ifade etmektedir. Hz. Muhammed, İmam Ali, Fatima Anamız, İmam Hasan ve İmam Hüseyin Pençe-i Ali Aba'yı oluşturur.

12 İstanbul'un ilçelerinde yapılan cem ibadetlerinde Tarık hizmeti uygulanmaktadır. (K.K.1)

Ankara'nın Mamak ilçesinde yapılan cemlerde Tarık hizmeti uygulanırken; Çankaya ilçesi İlker semtinde ise yapılan cemlerde Pençe hizmeti uygulanır. (K.K.1- K.K.3-K.K.6)



**Y.C.S: Ocağınızda yapılan cem ibadetlerinde on iki hizmet yürütülür mü?**

**Ş.P:** Abdal Musa ceminde Miraçlama okunmaz, çerağ(delil) uyandırılmaz ve post(seccade) serilmez. On iki hizmeti sadece musahipli olan canlar yürütebilir. Abdal Musa cemi, birlik ve beraberlik cemi olduğu için o cemde musahipli olmayan canlarda bulunduğundan on iki hizmet yürütülmez. On iki hizmeti, sadece Görgü ve Cumalık cemlerinde yürütürüz.

**Y.C.S:Cemlerinizde on iki hizmet kapsamında hangi hizmetler yürütülmektedir?**

**Ş.P:**Pir hizmeti, mürşid hizmeti, rehber hizmeti, saki hizmeti, zakir hizmeti, iznikçi(ıbriktar hizmeti), selman(süpürge hizmeti), kurbancı, çerağcı(delil hizmeti), gözcü, kapıcı, peyik(haberci). Cemlerimizde bu hizmetler yürütülmektedir.

**Y.C.S:Cemlerinizde on iki hizmetten biri olan zakirlik hizmetini dede mi yoksa zakir mi yürütür?**

**Ş.P:** Zakirlik hizmetini, dede de yürütebilir; ama ilk şart cemde zakirin bulunmasıdır. Eğer zakir yoksa dede bu hizmeti yürütür.

**Y.C.S:Ocağınızda musahiplik kurumu var mıdır ve hâlen işlevselliğini sürdürmekte midir?**

**Ş.P:**Evet, musahiplik kurumu vardır. Bizler hâlen musahipliği yürütüyoruz. Musahiplik, Alevi inancının, olmazsa olmazıdır.

**Y.C.S:Musahip olabilmenin ne gibi şartları vardır?**

**Ş.P:** Bizim ilk şartımız, musahip olacak kişilerin evli olmasıdır. Musahip olacak canlar, birbirlerini gönülden sevmelidirler. Kişiliklerinin uyuşması gerekmektedir.

**Y.C.S: İkrar verme ne demektir, ne tür koşulları vardır?**

**Ş.P:**Musahip olacak dört can, cemde dar meydanına gelir ve pirin, mürşidin, rehberin, tüm cemaatin huzurunda ikrar verirler. İkrar veren canlar, Hak-Muhammed-Ali yolunda yürümek isterler. Bizler, her sene Görgü cemimizi yaparız ve her sende yeni canlar ikrar vererek bu ulu yola girerler.

**Y.C.S: Görgü cemlerinde musahipli olan canlar dara kaldırılır. Musahipli olanlar neden dara kaldırılır?**

**Ş.P:** Dara kaldırılmak, Cenab-ı Allah'ın huzuruna çıkmaktır. Dört çeşit dar vardır: Darı Fatıma, Darı Fazlı, Darı Nesimi ve Darı Mansur. Canlar, bir sene zarfında yaptığı her şeyi dar meydanında açıklar ve sorgu-sualden geçer. Dar meydanındaki canlar; pirin, mürşidin, rehberin, tüm cemaatin huzurunda razılık ve helallik ister.

**Y.C.S: Düşkünlük nedir ve ocağınızda bu kurum hâlen işlevselliğini sürdürmekte midir?**

**Ş.P:** Düşkünlük, bizim ocağınızda uygulanmaktadır. Düşkün olanlar, kesinlikle ceme alın-

maz. Düşkün olan kişiye yaptığı suça göre ceza verilir. 3 yıl, 7 yıl, 12 yıl ve 40 yıl ceza süreleri vardır ve hatta kişi bir ömür boyu düşkün bırakılır. Cana kıyan, kötü huyları olan, ahlaksızlık yapan, hızsızlık yapan kişiler düşkün kabul edilir. Düşkünlerin bırakın cemde, toplumda dahi yerleri yoktur. O kişilerin toplumda selamı da alınmaz. Bunları gören toplum ibret almalıdır. Düşkünlük çok ağır bir durumdur. Allah, kimsenin başına vermesin.

**Y.C.S: Cemleriniz sırasında okunan duvaz imamlar, mersiyeler, deyişler ve nefesler hangi ozanlara aittir?**

**Ş.P:**Şah İsmail Hatai, Pir Sultan, Kul Himmet, Nesimi, Virani gibi ulu ozanlarımızdan; ayrıca Seyyid Nizamoglu ve Edip Harabi'den de nefesler okuruz.

**Y.C.S: Cemlerinizde hangi tür müzik aletlerini kullanırsınız?**

**Ş.P:**Bizim cemlerimizde bağlama çalıyoruz. Eski zamanlarda, köyde yaptığımız cemlerde ise uzun sap bağlama ile cura da kullanılırdı; ama günümüzde çoğunlukla kısa sap bağlama çalınır.

**Y.C.S:Kurbanın Alevi inancındaki yeri ve önemi nedir? Hangi hayvanlar kurban olarak tığlanır?**

**Ş.P:**İsmail Peygamber için kurban bayramında kurban kesilir. Muharrem ayında, 12 gün oruç tutulduktan sonra “*şükür kurbanı*<sup>13</sup>”mızı keseriz. Abdal Musa ve Görgü ceminde de inancımız gereği kurbanlarımızı keseriz. Koç veya koyun kurban olarak tığlanabilir.

**Y.C.S:Aleviliğin inanç sisteminde var olan semahın manası nedir?**

**Ş.P:**Semah, miraçlamada geçiyor. Kırklar meclisinde Peygamber Efendimiz ile birlikte kırklar semaha kalktılar. Semah, bizim ibadetimizdir. Semahın, cem ibadeti dışında dönülmesi çok yanlıştır ve büyük bir günahdır.

**Y.C.S:Cem ibadeti sırasında semah ne zaman ve kaç kişiyle dönülmektedir?**

**Ş.P:**Cemin mühürlenmesi sırasında okunan Miraçlama'nın sonunda coşa gelen canlar semaha dururlar. 3 veya 5 kişiyle dönülmektedir.

**Y.C.S:Cemlerinizde ne tür semahlar dönülür?**

**Ş.P:** Bizim cemlerimizde semahın özel bir adı yoktur. Semah, kırklar meclisinde dönüldüğü için bizler kırklar semahı diyoruz.

**Y.C.S:Dem, dolu veya bade ne demektir? Ocağınızda bu tür bir uygulama var mıdır?**

**Ş.P:**Günümüzde bizim cemlerimizde böyle bir uygulama yoktur. Eski zamanlarda yaptığı-

13 İmam Zeynel Abidin, Kerbela olayında sağ olarak kurtulmuş ve bu nedenle Ehl-i Beyt'in nesli devam etmiştir. Yaşanan bu olay, Alevi toplumu tarafından çok önemsenmektedir. Muharrem ayında, 12 İmam orucu sonunda İmam Zeynel'in anısına kurbanlar kesilir. Tokat, Yozgat ve Çorum illerinde yaşayan İmam Rızalılar, Muharrem ayında kestikleri bu kurbanı “*şükür kurbanı*” demektedir. (K.K.1)

mız cemlerde ise sadece dem olarak alınıyordu. Demi bizler içki olarak görmeyiz. Dem, dualanmış bir lokmadır. Demin geçmişi kırklar meclisine dayanmaktadır.

**Y.C.S:Cemlerinize yörenize ait olan kıyafetler giyilmekte midir?**

**Ş.P:**Bizim cemlerde giydiğimiz özel bir kıyafetimiz yoktur. Bacılarımız uzun etek giyer ve başları da tülbentle örtülüdür.

**Y.C.S:Ocağınızda hakullah geleneği var mıdır?**

**Ş.P:**Hakullah geleneği vardır. Eskiden köylerimizde talipler, dedelerine hakullah olarak buğday, arpa, nohut ve mercimek verirlerdi. Günümüzde ise talibin gönlünden ne koparsa dedesine hakullah olarak vermektedir.

**Y.C.S:Alevilikte Muharrem ayının yeri ve önemi nedir?**

**Ş.P:**Muharrem ayında, 12 İmamlar orucu tutarız. Kербela olayından dolayı bu ay bizim için yassı matem ayıdır.

**Y.C.S:Muharrem ayında ocağınızda ne gibi uygulamalar vardır?**

**Ş.P:**Muharrem ayı boyunca hiçbir canlıya kıyılmaz. Kesici aletler kesinlikle kullanılmaz. Bir yaş ağacın dalının dahi kırılması çok büyük günahdır. Zevk ve sefadan uzak durulur. Kesinlikle suyu sade bir şekilde içmeyiz. Et, elma, yumurta gibi yiyecekler yenilmez<sup>14</sup>. 12 gün boyunca oruç tutulur ve 12. günün sonunda aşure lokması hazırlanır. Aşure lokması tüm eşe dosta dağıtılır.

**Y.C.S:Ocağınızda Nevruz ile ilgili olarak ne tür gelenekler vardır?**

**Ş.P:**21 Mart günü nevrzudur. Hem ilkbaharın gelişi hem de İmam Ali'nin doğum yıldönümü olduğu için önemli bir gündür. Eskiden köylerimizde nevrz günü bazı komşularımız lokma hazırlardı.

**Y.C.S:Ocağınızda Hıdrellez ile ilgili yapılan uygulamalar nelerdir?**

**Ş.P:**Hıdrellez de yaz mevsiminin gelişi açısından önemli bir gündür.

**Y.C.S:Hızır kimdir?**

**Ş.P:**Hızır, bir Nebi'dir. Hızır, ölümsüzdür; çünkü o ab-ı hayat suyundan<sup>15</sup> içmiştir. Hızır, insanların dar anlarında, zor günlerinde imdatlarına yetişen ulu bir zattır.

<sup>14</sup> Et ve yumurta gibi canlı varlıklardan elde edilen besilerin, Muharrem ayında yenmesi günahdır. (K.K.1) Cennette bulunduğu inanan elma da Muharrem ayında yenmez. Elma, Alevi toplumunda bir lokma olarak kabul edilir. (K.K.1-K.K.6)

<sup>15</sup> Ab-ı Hayat'ın Türkçe manası, bengesudur. Hayat suyu, can suyu anlamına gelir. Bu sudan içen ölümsüzlüğe kavuşur. Hz. Hızır'ın, Ab-ı Hayat suyundan içtiğine inanılır. (K.K.1-K.K.4-K.K.6)

**Y.C.S:Ocağınızda Hızır orucu geleneği var mıdır?**

**Ş.P:** Hızır orucunu biz tutarız. “Çoban hesabı<sup>16</sup>”na göre 31 Ocak–1–2 Şubat Hızır orucu tutulur. Eski zamanlarda köyümüzde, 31 Ocak 1- 2 Şubat arasında toplam üç gün olmak üzere Hızır Orucu tutulurdu. Orucun son günü, yani 2 Şubat’ta sac çörekleri yapılırdı. Köyümüzde bulunan “Hüseyin Onar Dede Türbesi”nde tüm köy halkı toplanarak, o yerde oturur ve lokmalar yenilirdi. Kurbanlar kesilirdi. Hazırlanan lokmalar için dualar okunurdu.

**Y.C.S: Hızır orucu tamamlandıktan sonra Hızır cemi yapılır mıydı?**

**Ş.P:** Hızır orucunun son gününde köyün dedeleri, babaları ve yetişkinleri cem odası dediğimiz bazı evlerin büyük salonlarında oturur, muhabbet eder, gülbanklar okur ve zakirlerimiz dinlenilirdi. O gün çevre köylerden de gelen birçok konuğumuz olurdu. Cemlerde zakirlik yapan İbrahim Elibaş, Aziz Çelik, Mustafa Aydın ve Hüseyin Gayretli gibi ocakzade olan dostlarımızda köyümüze gelerek Hıdrellez günü yapılan cem erkânında deyişler, nefesler ve duvaz imamlar söylerlerdi<sup>17</sup>. Muhabbetle geçen bu akşamlar çoğu zaman sabaha kadar devam ederdi. Anlatmış olduğum olaylar 1975–1980 yılları arasında geçmektedir. Günümüzde Hızır cemlerini eskisi gibi pek yapamıyoruz.

**Y.C.S:Ocağınızda ölüm ile ilgili olarak ne tür uygulamalar vardır?**

**Ş.P:**Cenazenin defnedilmesinden sonra, cenazeye katılan canlara “kazma-kürek ekmeği<sup>18</sup>” dediğimiz yemek yedirilir. Yemekten sonra Kuran-ı Kerim okunur. 7’si, 40’ı bazen de 52’si ve en son olarak da vefatından 1 sene sonra senelik ekmeği yedirilir.

**Y.C.S:Ocağınızda dar kurbanı uygulaması var mıdır?**

**Ş.P:**Musahipli olan kişinin darının çekilmesi ve “gömlekten çıkarılma<sup>19</sup>”sı gerekir. Bazı yörelerde vefatından 2–3 gün sonra veya vefat ettiği gün vefat eden kişinin darı görülüyor. Bizim yöremizde ise 1 sene sonunda yapılan Görgü ceminde vefat eden kişinin darı çekilir.

16 Tokat, Yozgat ve Çorum bölgesinde yaşayan İmam Rızalılar, Hicri Takvimi “çoban hesabı” olarak ifade etmektedirler. (K.K.1-K.K.4)

17 İbrahim Elibaş, Mustafa Aydın ve Hüseyin Gayretli Yozgat ili Çekerek ilçesinin Kırkdilim köyünde ikamet etmişlerdir. (K.K.1-K.K.3-K.K.6)

Aziz Çelik ise Yozgat ili Çekerek ilçesine bağlı Doğanöğlü köyünde ikamet etmiştir. (K.K.1-K.K.3-K.K.6)

18 Hakka yürüyen kişinin defin işleminden sonra cenazeye katılan kişilere yedirilen yemeğe “kazma –kürek ekmeği” denir ve cenazeye gelenler tarafından bu yemeğin yenilmesi çok makbul görülür. “Kazma –kürek ekmeği” ifadesi Tokat, Yozgat ve Çorum yöresinde yaşayan İmam Rızalılar tarafından çok yaygın kullanılan bir ifadedir. (K.K.1-K.K.4-K.K.6)

19 Hak-Muhammed-Ali Yolu’na ikrar vermiş olan taliplerden biri vefat edince “Dardan İndirme Erkânı” adı verilen ritüel uygulanır. Tokat, Yozgat, Çorum illerine bağlı İmam Rıza Ocaklıları dardan indirme erkânını “gömlekten çıkarma” terimiyle ifade etmektedir. Gömlekten çıkarma, terimiyle; “Hz. Muhammed ve Hz. Ali’nin musahip olduklarını ve bir gömleğin içine girerek bir vücut iki baş şeklinde çıktılarına” inanılmaktadır. Anadolu’da yer alan bazı Alevi ocaklarında ölen bir kişiye dar kurbanı kesilebilmesi için cenazenin defin edildiği günden itibaren bir yıl gibi bir süre zarfının geçmesi gerekmektedir. Tokat, Yozgat, Çorum illerine bağlı İmam Rıza Ocaklılarında da bu uygulama gerçekleştirilir. (K.K.1-K.K.2-K.K.3-K.K.6)

**Y.C.S:Yörenizde ve yörenize yakın olan yerleşim birimlerinde ziyaret, türbe, yatır gibi kutsal kabul edilen mekânlr var mıdır?**

**Ş.P:** “Yeşil Pabuç<sup>20</sup>”, “Şehit<sup>21</sup>”, “Şeyh Resul<sup>22</sup>”, “Gakke Golluk<sup>23</sup>”, “Hüseyin Onar Dede Türbesi<sup>24</sup>”, “Kabardıç<sup>25</sup>”, “Yeşil Kanat<sup>26</sup>”, “Kelca<sup>27</sup>”, “Karaşeyh<sup>28</sup>” gibi birçok türbe yöremizdedir ve bu türbeler yöre halkı tarafından hâlen yoğun bir şekilde ziyaret edilmektedir. Ayrıca bu türbelerin dışında ocakzade olan kişilerin mezarları ve evleri de ziyaret edilmektedir.

**Y.C.S:Günümüzde, kentlerdeki Aleviler ile kırsal bölgelerde yaşayan Aleviler arasında ne gibi farklılıklar vardır? Siz bu farklılıkları hangi nedenlere bağlıyorsunuz?**

**Ş.P:** Şehir hayatı çok zordur. Çalışma ortamları insanları çok yoruyor. Şehirde yaşayan her insan kendi işinin telaşında; ama köydeki ilişkiler daha samimi. İnançlarını farklı ölçüde, hissederek yaşıyorlar.

**Y.C.S:Alevi inancı ile ilgili olarak ülkemizdeki üniversiteler ve araştırmacılar tarafından birçok bilimsel çalışma yapılmaktadır. Bu yapılan çalışmalar hakkında düşünceleriniz nelerdir?**

**Ş.P:** Bu çalışmaların çok büyük faydası vardır. Eski zamanlarda, korktuğumuzdan dolayı ibadetlerimizi gizlenerek yapardık. Alevi toplumu hep iftiralara maruz kalmıştır. Günümüzde ise araştırmacılar, bilim adamları, yazarlar, televizyon kanalları bizim değerlerimizi tanıttıyorlar ve bu sayede toplum doğru bir şekilde bilgilendirilmiş oluyor. Bu nedenle bu tür çalışmalar faydalıdır ve devam etmelidir.

20 “Yeşil Pabuç”, Yozgat ili Çekerek ilçesi Doğanolu köyünde bulunan bir ziyaretir. (K.K.1)

21 “Şehit”, Yozgat ili Çekerek ilçesi Kırkdilim köyünde orta mahallede bulunan bir türbedir ve bu türbede toplu mezarlar bulunmaktadır. (K.K.5)

22 “Şeyh Resul”, Yozgat ili Çekerek ilçesi Kırkdilim köyünde orta mahallenin karşı yamacında bulunan bir türbedir. “Şeyh Resul” un, yöredeki köyler arasında yerleşim olarak en eski tarihe sahip olan Kırkdilim köyünün kurucusu olduğu söylenmektedir, ayrıca İmam Rıza soyununun 16 veya 17. göbeğinden olduğu tahmin edilmektedir. (K.K.5)

23 “Gakke Golluk”, Yozgat ili Çekerek ilçesi Kırkdilim köyünde Yeşil İrmak’ın Çekerek Kolu’nun kenarında bulunan bir türbedir. “Gakke Golluk” Kürtçe bir ifadedir. Türkçesi “İhtiyar Dede” anlamına gelmektedir. Yöre halkı bu türbeyi genellikle Kütçe karşılığı olan “Gakke Golluk” ifadesi ile telaffuz etmektedir. Bu türbede yatan zatın, Şeyh Resul’un oğlu ve asıl adının da “Gillik Yusuf” olduğu tahmin edilmektedir. (K.K.5-K.K.6)

24 “Hüseyin Onar Dede Türbesi”, Tokat ili Zile ilçesinin Büyükkök köyünde bulunan bir makam mezardır, asıl mezar ise Gümüşkaşköy yolu üzerinde Yeşil İrmak’ın Çekerek Kolu’nun kenarında yer alır. Bu zatın, “Gakke Golluk” in soyundan geldiği tahmin edilmektedir. (K.K.2- K.K.3-K.K.6)

25 “Kabardıç”, Tokat ili Zile ilçesinin Yüceınar köyünün üst kısmında ormanlık bir arazide bulunan bir ziyaretir. Yöre halkı tarafından “Kabardıç” ya da “Kavördüç” olarak telaffuz edilir. Rivayete göre, bu kutsal mekânın Hz. Ali tarafından ziyaret edildiğine inanılır. (K.K.4)

26 “Yeşil Kanat”, Tokat ili Zile ilçesine bağlı Ali Hoca köyü ile Yozgat ili Çekerek ilçesine bağlı Doğanolu köyü arasında yer alan ormanlık arazide bulunan bir ziyaretir. (K.K.3-K.K.4)

27 “Kelca” veya “Kelce”, diye ifade edilen türbe Tokat ili Zile ilçesine bağlı Şeyhköy merkezinde yer alır. (K.K.1-K.K.4)

28 “Karaşeyh”, Tokat ili Zile ilçesine bağlı Karaşeyh köyünün altında yer alan Yeşil İrmak’ın Çekerek Kolu’nun yamacında yer alan bir türbedir. (K.K.1-K.K.4)

**Y.C.S:Tarihi süreç içerisinde Alevilerin maruz kaldığı sıkıntılara bakacak olursak, gelecek ile ilgili düşünceleriniz ve beklentileriniz nedir?**

**Ş.P:**Aleviler geçmişte çok büyük sıkıntılar çekti, yaşananlar asla unutulmaz. İnşallah, gelecekte her şey daha iyi olur.

**Y.C.S:Son olarak söylemek istedikleriniz nelerdir?**

**Ş.P:**Sizlere yardımcı olabilmek için bildiklerimi anlattım, sağ olun.

**Y.C.S: Bizimle bu anlamlı görüşmeyi yaptığınız için size çok teşekkür ediyorum. Çok değerli bilgilerinizi bizimle paylaştınız. Dilinize ve yüreğinize sağlık, çok teşekkür ediyorum, çok sağ olun.**

**Ş.P:** Sağ olun, var olun. Bu kültüre sizin gibi insanların çok büyük katkısı oluyor. Böyle araştırmalar yaparak gelecek nesillere büyük bir emanet bırakıyorsunuz. Çok büyük emekleriniz var. Hak-Muhammed-Ali yardımcınız, Hızır yoldaşınız olsun.

## SONUÇ

Anadolu Aleviliği'nin şekillenmesinde 13. yüzyıl dönemi önemli bir süreçtir. Horasan'da şekillenen Alevi-Bektaşî öğretisi 13. yüzyıldan itibaren Anadolu coğrafyasında etkin hâle gelmeye başlamıştır. Alevi-Bektaşî öğretisi, Anadolu'nun birçok bölgesinde oluşan Alevi inanç-dede ocaklarının önderliğiyle sağlam bir şekilde temellendirilmiştir. Anadolu coğrafyasında Alevi-Bektaşî öğretisini yaymak amacıyla oluşan Alevi inanç-dede ocaklarından biri de, İmam Rıza Ocağı'dır. İmam Rıza Ocağı'nın Anadolu coğrafyasında bir kolu da Tokat, Yozgat ve Çorum yöresindedir. Yukarıda yer alan söyleşide Tokat ilinden İmam Rıza Ocağı dedelerinden Şahin Petek Dede ile görüşerek, İmam Rıza Ocağı'nın Tokat, Yozgat ve Çorum illerinde günümüzde hâlen uygulaması devam ettirilen inançsal-düşünsel yapısı ve pratikleri hakkında bilgi almaya çalıştık. Alevi inanç-dede ocakları aracılığıyla sözlü bir kültür hâlinde yayılma alanı bulan Alevi-Bektaşî öğretisi ile ilgili olarak bu tür ve bu çalışmadan daha geniş kapsamlı bilimsel çalışmalar yapılarak sözlü kültür kayıt altına alınmalıdır.

## KAYNAK KİŞİLER<sup>29</sup>

**Şahin Petek (K.K.1):** 1964-Tokat/ Zile- Büyükaköz, ortaokul mezunu, emekli

**İbrahim Elibaş (K.K.2):** 1954-Yozgat/ Çekerek- Kırkdilim, ortaokul mezunu, emekli

29 Bu çalışma kapsamında yer alan bazı kavramların net bir şekilde ortaya konulması amacıyla değerli bilgilerinizi bizlerle paylaşarak çalışmamıza destek olan Şahin Petek Dede'ye, İbrahim Elibaş'a, Dursun Onar'a, Ali Düzenli'ye, Ercan Yıldız'a, İbrahim Seven'e ve derlemenin düzenlenmesinde yardımlarını esirgemeyen Erman Onar'a ve Tazegül Demir Hocam'a çok teşekkür ederiz.

**Dursun Onar (K.K.3):** 1960- Tokat/ Zile- Büyükaköz, lise mezunu, emekli

**Ali Düzenli (K.K.4) :** 1947-Tokat/ Zile Yücepınar, ilkokul mezunu, hoca

**Ercan Yıldız (K.K.5):** 1976-Yozgat/ Çekerek- Kırkdilim, lise mezunu, konfeksiyoncu

**İbrahim Seven(K.K.6):** 1957- Tokat/ Zile- Büyükaköz, lise mezunu, emekli

#### **FAYDALANILAN KAYNAK**

Tunceli'de Aşiret, Oymak ve Ocaklar/ Veli SALTİK–2009/ Ankara

## KÜTAHYA ALEVİLİĞİ

Eda Nur KARAKUŞ<sup>1</sup>

### ÖZET

Bu çalışmada Kütahya ili Merkez ilçesinde ikamet eden Dede Ali KARAARSLAN ile yapılan söyleşiye yer verilmiştir. Söyleşi kapsamında Kütahya'da yaşayan Alevilerin bu geleneği yaşayış tarzı ve Aleviliği algılayış biçimleri, onların inanç önderleri olan ve geleneğin devamlılığını sağlayan Dede tarafından verilen bilgiler doğrultusunda ortaya konulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Alevilik, Kütahya, dede, inanç, gelenek.

### ALEVISİM İN KUTAHYA

#### ABSTRACT

In this study, an interview conducted with Dede Ali KARAARSLAN dwelling in Merkez district of Kütahya province was given place. Within the scope of this interview, the tradition, lifestyle and the understanding of Alevism of Alevis living in Kütahya were tried to explain in parallel with the information provided by Dede, who is their faith leader and has kept the this tradition.

**Key Words:** Alevism, Kütahya, Dede, Faith, Tradition

#### Giriş

Alevi-Bektaşiliğin ruhani liderlik vasıflarını üzerinde bulunduran “dedelik kurumu” Alevi-Bektaşî inanç yapılanması içerisinde önemli bir yere sahiptir. Genel anlamda baktığımızda cem ayinlerini yapmak ve manevi kılavuzlukla sorumlu olan bu kimseler, bu inanış biçiminin uygulamaları ve önderliğini de doğrudan kontrol eden kişilerdir. Bu bakımdan “Dedeler” sosyal hiyerarşinin en üst noktasında bulunurlar. Alevi inanç-dede ocakları arasında organize edilen “el ele, el Hakk’a” şeklinde tanımlanan yapılarıyla, toplum yapısındaki inançsal, kültürel, sosyal alanlar disiplinize edilmiştir. Dedeler üstlendikleri görevler nedeniyle hitap ettikleri toplum karşısında saygı değer kimseler olarak görülmektedir. Yüzyıllar boyunca Dedelerin

<sup>1</sup> Arş. Gör. Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği Bölümü.



sahip oldukları yetkiler ve yaptırım güçleri cemaatin sosyal düzenini sağlayan çok etkili bir güç konumunda olmalarını sağlamıştır. Bu anlamda dedeler sorumlu oldukları toplulukların hassasiyetlerini ve folklorik özelliklerinin tamamını kendilerinde toplamış kimseler olarak nitelendirilebilirler.

Tarih sürecinde yaşananlar Alevi- Bektaşî toplumunun içine kapanmasına ve içsel bir döngü içerisinde dini vecibelerini yerine getirmesine neden olmuştur. Bu içsel kapanış döneminde inanç sistemi bakımından en büyük vazifeyi dedelik kumrunun yaptığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Cem adı verilen ritüel organizasyon ve ikrar, musahiplik, görgü, dar, düşkünlük gibi temel inanç pratikleri, Alevi inanç-dede ocakları merkezli yaşamıştır. Sözlü ortamda nesilden nesile intikal eden bilgiler temel öğretiler noktasında birleşen bu düşünüş biçimini yöresel farklılıklar nedeniyle uygulamada farklılaşmalar göstermesine neden olmuştur.

Bugün iletişim araçlarının etkinliğini arttırması köyden kente hareketlerin hızlanması “Dedelik kurumu”nun toplum üzerindeki etkisini yitirmesini de beraberinde getirmiştir. Bu etki yitirimi bünyesinde barındırdığı kültürel mirasın da kaybolmasına sebep olacak düzeye gelmiştir. Ayrıca geleneksel dede sisteminin işlediği coğrafyalarda da kentleşmenin yarattığı değişikliklerden dolayı otantik bilgilerin elde edilmesinde de çeşitli güçlüklerle karşılaşmaktadır.

Dedelerin sayısının gün geçtikçe azalması, bu konuda bir an önce araştırmalar yapılmasını da gerekli kılmaktadır. İçinde yaşadıkları toplumun kültür birikimi olan bu kimseler gerekli araştırmalarla bizlere pek çok konuda bilgi sunacaktır. “Dedelik kurumu”nun araştırılmasıyla ortaya çıkacak bu hüviyet Alevi- Bektaşî düşünüşünün de temellerini ortaya koyan bilgi birikimini beraberinde getirecektir. Bu farkındalık doğrultusunda aşağıda yer alacak çalışmada Kütahya ili çevresindeki aleviliği, bu öğretinin merkezindeki bir dededen edinilen bilgilerden yola çıkarak ele almaya çalışacağız.

#### **06.08.10 / 07.08.10 Kütahya Merkez Dedesi Ali Karaarslan ile Görüşme**

##### **Eda Karakuş E.K: Ali Dede, öncelikle kendinizi tanıtır mısınız?**

**Ali Karaarslan A.K:** Kütahya merkezde bulunuyorum. Aslen Körs köyündenim. Kütahya merkezde Evliya Çelebi bölgesinde ikamet etmekteyim. 1994’de Kütahya Hacı Bektaşî Veli Derneğinin kurucularından ve aynı zamanda Kütahya’da oturan tek dede olarak derneğin hem ikinci başkanımı hem Hüseyin Gazi Dedesiyim. Gazi Üniversitesi’nden Kütahya Dumlupınar Üniversitesi’nden gelen birçok araştırmacı gerek dernek vasıtasıyla gerekse Eskişehir yöresinin tavsiyesiyle bizi bulurlar. Biz de elimizden geldiği kadar onlara bilgi vermeye çalışırız. Kütahya içinde bulunduğumuz sürece de araştırmacılara yardım etmeye devam edeceğiz. Sahip olduğumuz kültürümüzü, dini felsefemizi ve dini inanç kültürümüzü geliştirmek amacıyla bir dernek kurduk. Onun yanı sıra da hala Cem evinde ya da Eskişehir bölgesinde çeşitli hizmetler veriyoruz. Bu nedenle Kütahya’da bulunan Alevi dedesi olduğum için dernek tarafından veya başka kişiler taraflardan siz araştırmacıları yönlendirecekleri tek kişi

benim. O yüzden bu çalışmalarınızda siz öğrencilerimize, siz hocalarımıza yardımcı olmaya çalışacağım.

**E.K: Teşekkür ediyoruz. Şimdi de köye ait bilgileri sizden öğrenebilir miyiz? Hitap ettiğiniz yerleşim birimi neresidir?**

**A.K:** Kütahya ili, Merkez İlçesi Körs Köyü.

**E.K: Bu köye ne zaman yerleşildiği hakkında bir bilginiz var mı?**

**A.K:** 600-650 yıllık bir geçmişi var köyün. Aslen “Köşk Köyü” diye geçiyormuş ama sonradan köşk, köşk derken körs olarak kalmış. Körs Köyü Kütahya’ya 51 km uzaklıkta ve merkeze bağlı bir köydür. Ayrıca köyde Hüseyin Gazi Türbesi vardır.

**E.K: Bu köyün özellikleri nedir?**

**A.K:** Köy merkeze 51 kmdir. Normal arazisi ekseri hububat falan ekilir biçilir. Ben aslen orahlım. 1978’den beri de Kütahya’da ikamet ediyorum.

**E.K: Köyün bağlı olduğu bir ocak var mı?**

**A.K:** Evet köyümüzün normalde bağlı olduğu üç dört tane ocak vardı. Ama ekserisi Hüseyin Gazi’dir. Hüseyin Gazi Ocağının bütün evlatları da Hacı Bektaş’a yani Nevşehir Hacı Bektaş’a bağlıdır.

**E.K: Çevre köylerden sizin köyünüzü tanımlamak için belli şeyler söyleniyor mu?**

**A.K:** Alevi köyüdür, Kızılbaş köyüdür, deniliyor. Genellikle “Alevi” deyimi geçerlidir.

**E.K: Siz de ocakzade bir Dede misiniz?**

**A.K:** Evet, öyleyim.

**E.K: Kaç yıldır dedesiniz?**

**A.K:** Posta 22 yaşında oturdum ve 20 yıldır da bu görevi yerine getiriyorum.

**E.K: Peki soy olarak kendinizi nasıl tarif ediyorsunuz?**

**A.K:** Soy olarak Ocakzade Hüseyin Gazi Türbesinin evlatlarındanız. Kökümüz Hüseyin Gazi’ye dayanıyor. Nesilden nesile 600 yıl önce de olsa 500 yıl önce de olsa herkese dedelik yapılmaz bizde. Dedelik yapabilmek için Ocakzade olmak gerekmektedir. Eğer başka yerlerde -mesela ocakta- dedelik yapacak kimse kalmazsa bazı bölgelerde dikme dede dediğimiz olaylar oluyor. Bu kişiler Hacı Bektaş’tan veyahut da oradaki ulu soylardan getirilir, genç abdallardan bir icazetname alınır ve bu kişiler dedelik yapar. Ama Afyon, Kütahya, Eskişehir tarafında bu durum geçerli değildir.

**E.K: Öyleyse Dede olmak için öncelikle dedenin Soydan gelmesi gerekiyor.**

**A.K:** Evet, bizde Dedenin soydan gelmesi lazım.

**E.K: Peki Ali Dede, mürşid, pir, rehber, seyid, şerif, evlad-ı resul sözcüklerinin anlamları tam olarak nedir?**

**A.K:** Şimdi baştan başlayalım.

**E.K: İlk olarak Dede, dedik.**

**A.K:** Dede dedelik soyu, yolu, hizmeti gören kişidir.

**E.K: Mürşid?**

**A.K:** Mürşid ocakzade yani dedelik yapan kişidir, mürşidlik yapar.

**E.K: Pir?**

**A.K:** Pir mürşidle aynıdır.

**E.K: Yani bunlar eş anlamlı mı?**

**A.K:** Dede, mürşid, pir eş anlamlıdır.

**E.K: Peki Rehber kime denir?**

**A.K:** Rehber onlardan farklıdır.

**E.K: O halde Rehber ayrı; ancak Dede, mürşid, pir kullanımları aynıdır.**

**A.K:** Üçü posniştir. Yani bunlar hizmet sahibidir.

**E.K: Peki Rehber kime denir ?**

**A.K:** Rehber de mürşide yardımcılık yapar. Rehber yola girecek taliblerin, müridlerin, yol göstericisidir.

**E.K: Seyidin anlamı nedir?**

**A.K:** Seyid de ocakzadedir. Şimdi İmamı Hasan soyundan gelenler değil, İmamı Hüseyin'in soyuna dayandığı için seyid evladı geçer. Seyid evladı olmayan dedelik yapamaz zaten.

**E.K: Peki Şerif nedir?**

**A.K:** "Şerif" bir makamdır.

**E.K: Talib kime denir?**

**A.K:** Yol için görülenler, sorulanlar, bunlar talib olur.

**E.K: Musahiplik nedir? Musahiplik cem'i var mıdır?**

**A.K:** Musahiplik cemî aynı öbür cemlere benzer. Sadece iki ayrı insanın eşleriyle beraber beş sene veya yedi sene tartılırlar. Geçinebilecekler mi? Sadece kendilerinin geçinmesini bırak eşleri de geçinmek zorundadır, evlatları da geçinmek zorundadır. Tek taraflı musahiplik olmaz. Musahip kardeşlerden birisi zenginse diğeri zengindir, fakirse fakirdir. Sende varsa sen ne yiyorsan musahibin de onu yemek zorundadır. Senin küsünle o da küsmek zorunda, senin barışınla o da barışmak zorundadır. Bu yüzden Kütahya Eskişehir bölgesinde musahiplik yok denecek bir neticededir. Yani üç beş tane talibim kaldı musahip olan.

**E.K: Musahiplik hangi kurallara göre yapılır?**

**A.K:** Hz. Peygamber efendimizle Hz. Ali efendimizin bir dondan gömlek göstermesine göre oluyor. Musahiplik demek Hz. Peygamber efendimizden Hz. Ali efendimizden kalmadır. Bunlar ikisi bir gömlekten bütün Gadr-i Hum olayında herkes her yerden bir kardeş seçsin dedi ve en son sorduğu Hz. Peygamber efendimize sen kimi seçiyorsun dediler. Ben de yeğenim Ali'yi seçiyorum dedi. İkisi bir dondan gömlek başı ayrı vücutları bir gömlek içersinde oldular. Bu muhasiplik çok ağırdır. Bunu yaşayabilen için çok güzel bir şeydir. Çünkü eşiyile beraber ailesiyle beraber evlatlarıyla beraber ömür boyu küsmeyeceği en ufak kırgınlık dahi yaşamayacağı kişiler seçer, musahip olurlar. Bunlar dedenin huzurunda dualanır. Fakirse fakir zenginse zengin. Zengin tok yatıp musahip kardeşi aç yatarsa bu musahiplik bozulur. Evlatları kendine elbise alıyorsa kardeşine de alması lazım. Hanımı kendine alıyorsa musahip kardeşine de alması lazım. Musahiplik çok ağır bir şey olduğundan şüanda Kütahya'da bölgesinde hiç kalmadı denilebilir. Çünkü millet kaldıramadı ekonomik durumdan olsun her yönüyle kaldırılamadı. Normalde cemlere katılıyorlar musahip kardeşler. İki kişi vardı, onlar öldü. Durmuş amca hayatta sağ, musahibi ise öldü. Şimdi evlatlarının sürdürüp sürdürmeyeceği belli değil. Şimdi musahiplik sadece kendinin geçinmesi ile ilgili değil. Evlatları da geçinmek zorundadır. Musahip kardeşlerden birisi kızını yabancıya verirse onunla beraber öbür kardeşi de düşkün oluyor.

**E.K: Ali Dede, Aleviliği nasıl tanımlıyorsunuz?**

**A.K:** Alevilik bir felsefedir, inançtır. Daha doğrusu insanın kendi yapısıyla bağdaştırdığı uyguladığı bir şekilde Alevilik inancına göre dinine bağlı, Allah'ını, Peygamberini, kitabını bilerek bu yolun yolcusu olmaktır. Her Aleviyim diyen Alevi değildir. Mürşide bağlı bir süreç olmadığı zaman Alevi de olunmaz yani.

**E.K: Kütahya yöresinde Aleviler daha çok nerelerde yaşar? İlde kaç tane Alevi köyü vardır?**

**A.K:** Biz dernek olarak onu saydırdık. 36 tane Alevi köyü tespit ettik. Ancak bunlardan birkaçı sonradan asimile olmuştur.

**E.K: Hangi ilçelerde asimilasyon yoğunudur?**

**A.K:** Emet, Simav ilçelerinde yoğunluk vardır.

**E.K: Kütahya ili genelinde Alevilerin dağılımı nasıldır?**

**A.K:** Simav'da mesela Alevi yok denilir. Ama vardır, asimile oldukları için yok denilmektedir. Domaniç'te Saruhanlılar, Tavşanlı'da Dedeler Köyü, Kütahya merkezinde de çok sayıda Alevi vardır.

**E.K: Bir de sizin de köyünüz olan Körs Köyü vardır değil mi?**

**A.K:** Daha çok var. Aydoğdusu, Çamlıcası, Sofcusu, Sobranı da Alevidir.

**E.K: Bugün Aleviler için Kızılbaş da deniyor. Farklı adlandırmalar var. Bu adlandırmaların sebebi nedir sizce? "Kızılbaş" doğru bir tabir mi?**

**A.K:** Kızılbaş'ın manasını bilse herkes Kızılbaşım der. Hz. Muhammed de bir Kızılbaştı. Peygamber efendimiz savaş zamanında Müslüman Müslümanla çarpıştı, o zaman amcalı yeğenli kavga ettiler. Çünkü zamanında bizden olanlar kızıl berelerine kızıltaş bağlasınlar, kızıl şerit bağlasınlar dediler. Orada gösterirken kim öldürülecek kim öldürülecek şu kızıltaşlılar öldürülecek kızıltaş, kızıltaş, kızıltaş derken kızılbaş anlamı çıkıyor. Kızılbaşlık, kızıltaşlık Hz. Peygamberimizden sonra oluşmuştur zaten.

**E.K: Alevi olmak için gerekli şartlar neler? Babasının Alevi olması kişinin Alevi olması için yeterli midir?**

**A.K:** Babasının Alevi olması çocuğu bağlamaz.

**E.K: Peki Alevi olmak için ne gerekir?**

**A.K:** Bir kişinin Alevi olabilmesi Aleviyim demesiyle bitmiyor. Aleviliğin kuralları vardır. İkrar vermek gibi, yoldan geçmek gibi, mürşidine bağlanmak gibi sayabileceğim birkaç tane daha örnek var. İlk evvela Aleviyim diyebilmesi için bir insanın ikrar vermesi, mürşide bağlanması, bir yolun yolcusu olması gerekir.

**E.K: Ocak nedir? Ocağa bağlı olmanın anlamı nedir?**

**A.K:** Kütahya Eskişehir Afyon Bölgesinde bir ocağa bağlı olmak anlamındadır.

**E.K: Ocak belli bir soydan gelmek anlamında mıdır?**

**A.K:** Mesela Temallı, Hüseyin Gazili, Koçu Babalı, Pir Ahmet Efendili bunlar ocak olarak geçiyor.

**E.K: Peki soy ne demektir?**

**A.K:** Soy gibi geçiyor onlar ocak mesela Ağdan'da Çoban Baba var. Onun ocağı yok mesela onun dedesi yok. Bazı türbeler var mesela o türbelerin kimisinin ocak temsilcisi, mürşidi ve yahut da belden gelen evladı yoktur.

**E.K: Hacı Bektaş Veli'nin Alevilikteki yeri nedir?**

**A.K:** Hacı Bektaş Veli bir yolun yolcusudur. Yol göstericimizdir ve bütün Alevi tarikatlarının Türkiye genelindeki dış ülkeler dahil bütün Alevi diyen ocakların Alevi kültürüne bağlı bütün insanların ser çeşme başıdır.

**E.K: Hızır kimdir?**

**A.K:** Hızır yoldaş olsun. Hızır bir peygamberdir, kendisinden yardım istenen kişidir, efsaneleştirilmiştir yani. Aleviler Hızır yetişsin der Sünnisi de Hızır yetişsin der.

**E.K: Ehlibeyt kimdir, nasıl tanımlarsınız?**

**A.K:** Ehlibeyt Hz. Peygamber efendimizin beşler dediği Ali Aba sistemdeki Allah, Muhammed, Ali, Hasan, Hüseyin'dir. Ehlibeyt olarak bak Asab-ı Kerem değil, ehlibeyt olarak ehlibeyt abasının altında eşi de girmemiştir, kızı Fatma Zehra da girmemiştir. Allah, Muhammed, Ali, Hasan, Hüseyin'dir.

**E.K: Ali Dede elinizde sizin soyunuzu ortaya koyan bir şeceranız var mıdır?**

**A.K:** Şimdi şeceremiz şöyle bir şey var. Hacı Bektaş'tan benim icazetnamem vardır. Şeceremiz bize ocak evladı dediğimiz için ben nereye gitsem Hüseyin Gazi dedesi olarak tanılır. Taliblerimiz Kütahya bölgesi, Eskişehir bölgesi, Afyon bölgesi beni tanır.

**E.K: Bazı dedelerin ellerinde bu tür bir şecere var, bunu biliyoruz.**

**A.K:** İşte onlar dikme dede dediğimiz kişilerdir. Onlar kendilerini kanıtlamak için belgeye ihtiyaçları oluyor.

**E.K: Sizin öyle bir belgeniz yok yani öyle mi?**

**A.K:** Öyle bir belgemiz yok.

**E.K: Sizin ocağınızda başka dedeler var mı, yoksa şu an sadece tek dede siz misiniz?**

**A.K:** Şimdi posta oturan tek dede benim.

**E.K: Dede olabilmek için ne gibi şartlar gerekiyor?**

**A.K:** Şimdi zaten bütün İslam'da şart olduğu gibi dede eline, diline, beline, aşına, işine sahip olmaktır. Bu kuralları vardır. İkrar gibi kanun gibidir, dede hitap ettiği kesim için, mürşid için yol göstericidir. Bir inanç lideridir, rehberdir ve örnek kişi olmalıdır.

**E.K. Alevilikte Eren kime denir?**

**A.K:** Eren Allah'ın isimlerinden biridir. "Hu erenler", "hu dervişler" derler, bu ifadeyi yeniçeriler de kullanırmış.

**E.K: Aleviler ibadetlerini nasıl gerçekleştirir?**

**A.K:** Alevilerde Cem ibadeti yapılır.

**E.K: Köyünüzde şu anda cem yapılıyor mu?**

**A.K:** Köyümüzde de yapılıyor. Kütahya'da da yapılıyor.

**E.K: En son cem ne zaman oldu, ne zaman katıldınız ceme?**

**A.K:** En son ceme 5 ay önce katıldım.

**E.K: Peki cemin çeşitleri var mı? Mesela Hızır cemi yapılıyor mu?**

**A.K:** Tabi tabi şimdi ikrar cemi, görgü, birlik cemi, goldan gopan cemi ondan sonra adak cemi vardır.

**E.K: Cem hakkında bilgi verebilir misiniz?**

**A.K:** Görgü ceminde kurban kesilir, çerağ uyandırılır, duvazları yanar, saz vardır zaten saz bizimdir.

**E.K: Cemde sazı kim çalar?**

**A.K:** Zakir çalar. On iki hizmetimiz vardır. Üç nefes bir duvaz okunur. Cem birleme vardır. Tevhid vardır, dua vardır bunların içinde sakka suyu dediğimiz olay vardır. Semahlar vardır bu şekilde bağlama bunların sıralamasına girersen on iki hizmet içersine girer.

**E.K: On iki hizmet nedir?**

**A.K:** Rehber, müşid, dede, sakir, görgücü olan sakacı, ıbrıkçı, ileyenci, İznikçi mesela İznikçi dediğim semahçı, meydancı kurbançı falan bunlar on iki hizmetin içine girer.

**E.K: Cem ayinlerinde dem niyetine bir şey içiliyor mu?**

**A.K:** 1980'e kadar içiliyordu dem, şimdi kaldırıldı.

**E.K: Dem olarak içilen şey çeşitli midir?**

**A.K:** Hayır, 1980'e kadar da dem olarak alkol alınıyordu. Ama 80'den sonra her tarafta kaldırıldı. Şimdi onun yerine şerbet veriliyor dem olarak, ağız tatlılığı olsun diye.

**E.K: Cemde kurbanın kesilmesi ne amaçla yapılır, kurban nasıl kesilir, bunlar hakkında bilgi verebilir misiniz?**

**A.K:** Mesela cemde kesilen kurban, nasıl kurban bayramında kurban kesiliyorsa yani ben bu yolun yolcusuyum, ben bunu bu kurban gibi şimdi zaten ona kaldı mı Allah etini yemez, kanını içmez, derisini giyemez. Ama inancın meselesi ben bu yolun yolcusuyum, ben bu yolun kurbanıyım der niyetinde kesilir.

**E.K: Ceme kimler giriyor, kimler giremiyor?**

**A.K:** Ceme düşkünler giremez.

**E.K: Düşkünlük hangi kişiler için kullanılan bir tabirdir?**

**A.K:** Elin malında, ırzında gözü olan, hırsızlık yapan, kan davası olan kişilere düşkün denir.

**E.K: Bunları yapanları nasıl belirliyorsunuz peki?**

**A.K:** Şimdi bizde yemin vardır. Bu yemimde mesela bu cemde okutulan kulak, göz duyduğu zaman mesela dışarıdan birisi şu adam şöyleydi dediği zaman sorgulanır, suallenir ama şimdi cemlerde büyük cem evlerimiz var. Cem evlerinde falan kimlerin girdiğini bilmiyor. Hizmet sahibi münasip kişilere okuyor. Zaten ilk evvela insanın kan davası, ırz davası, öksüz hakkı dediğimiz olay, yetim malı dediğimiz olay olduktan sonra kesinlikle görgüsü de yapılmaz hizmeti de yapılmaz. Alınmaz demesinin maksadı kısa yoldan hemen alınmaz diye şey yapıyorlar. Bu şekilde olan görgüsü yapıp da alınmaz.

**E.K: Kadınlar da ceme katılırlar mı?**

**A.K:** Tabi tabi kadın erkek beraber ceme girer. Bizde kadınlar için saçlı bacı, erkekler için taşlı bacı kullanımları vardır.

**E.K: Bu kullanımların anlamları nedir?**

**A.K:** Erkek dişi diye bir ayırım yapılmaz bizde. Bunu bildiren kullanımlardır.

**E.K: Ayırmadığınız için ibadetlere de beraber katılmak mümkündür, öyle mi?**

**A.K:** Hayır kesinlikle ayırmıyoruz.

**E.K: Dedelerin Cem törenlerinde, evlenmelerde, ölümlerde ne gibi görevleri vardır?**

**A.K:** Cami Hocalarının yaptığı işleri yapabilirler.

**E.K: Cem törenlerinde zaten post sahibi dededir, değil mi?**

**A.K:** Tabi cemin hakimi post sahibi dededir.



**E.K: Cemi dede yönetir değil mi?**

**A.K:** Evet.

**E.K: Evlenmelerde dedenin vazifesi nedir?**

**A.K:** Evlenmelerde düğücü gibi varır, hoca yoksa imam nikahını kıyar, yapılacak işleri yapar. O tarikat namazı dediğimiz, tarikat ibadeti dediğimiz olayları yapar.

**E.K: Cemlerde kullandığımız özel bir giysiniz var mı?**

**A.K:** Hayır. Günlük, temiz kıyafetler giyilmesi yeterlidir.

**E.K: Alevilerde çocuklara ismi kim verir, dede olarak siz mi, annesi babası mı verir?**

**A.K:** Bize adı koymada pek sorulmaz, sadece “Dede oğlumun, kızımın, torunum oldu, evladım oldu, onun adını koyar mısın?” derse, koyulur.

**E.K: İsim verilirken neye dikkat ediyorsunuz?**

**A.K:** Herhangi bir kuralı yoktur, isim konulduktan sonra kulağına ezan okunur. Evinde varsa yemek verir, vermezse ağız tatlılığı verir.

**E.K: Kütahya Aleviliğinde sünnilerle evlenme var mıdır?**

**A.K:** Önceden olmuyordu, sadece kız sünni birine kaçarsa oluyordu; ancak artık oluyor.

**E.K: Peki kabul ediyor muydu kaçan kız?**

**A.K:** Kabul ediliyordu da şartları zordu. Ya damadı getireceksin veyahut da bazı şeyleri yapmak zorunda kalacaklar. Babası düşün oluyordu. Üç dört sene önce Eskişehir’de bizim dedelerle yaptığımız bir toplantımız vardı. Ortak bir karar aldık o kararı da kimimiz uyguladı kimimiz uygulamadı şunda işler değişti.

**E.K: Bu toplantıda evlenme ile ilgili alınan bir karar var mıydı?**

**A.K:** Vardı. Sünni biriyle evlenilirse şunlar yapılsın, evlenilmezse şunlar yapılsın konusunda şartlar belirlendi. Şartlar da tabi derneklerde falan var. Eskiden Kütahya Kütahya’yı, Simav Simav’ı tanıyormuş şimdi Türkiye Türkiye’yi tanıyor şimdi benim kızım da okuyor, öğretmenlik yapıyor Hakkari Şemdinli’de. Onun kimlerle konuşacağı, karşılaşacağı hiç belli değil. Ama icap ediyoruz zamanın şartlarına uyuyoruz.

**E.K: Yani başka meshep ve yerlerden evleniliyor artık, diyebilir miyiz?**

**A.K:** Evleniyor da yalnız yine zorlukları yapıyoruz, anlayacağın dedelerin işi zor.

**E.K: Çok iyi karşılanmıyor. Olmazsa daha iyi olur diyorsunuz yani.**

**A.K:** Tabi tabi.

**E.K:** Yakın akrabalarla evlilik var mı mesela amca kızı, amca oğlu?

**A.K:** Var var. Ben de halamın kızı var mesela. Öyle demek istiyorsun değil mi?

**E.K:** Evet evet yakın akraba evliliği var mıdır?

**A.K:** Var yani öyle yedi göbek üç göbek beş göbek değil. Akrabayla evlenmeme muacurlarda vardır.

**E.K:** Birine kız isteneceği zaman dede olarak siz mi gidiyorsunuz, yoksa onun aile büyükleri mi gidiyor?

**A.K:** Kendi aile büyükleri gider. Başaramayacak olduklarında dedeye ulaşırlar. Dede elinden geldiyse yapar. Öyle etkinliklerimiz var yani. Söz takmada, yüzük almada şurada burada nasıl hocanın rolü varsa dedenin de rolü vardır.

**E.K:** Alevilerde dini nikah kıyılır mı?

**A.K:** Tabi İmam nikahı kıyılır.

**E.K:** Ali Dede biraz ölüm geleneklerinden bahsedelim. Sizde ölü gömmeye kadınlar gelir mi?

**A.K:** Önceleri pek gelmezlerdi de son zamanlarda geliyorlar.

**E.K:** Ölü yemeği verilir mi?

**A.K:** Ölü yemeği, köy yerlerinde halkın elinde sini kurbanı olarak adlandırılan hayvanlardan varsa onu kesiyor; ama şimdi buralarda pide verip dağıtıyorlar.

**E.K:** Ayrıca tekrar bir yemek olmuyor mu?

**A.K:** Hayır.

**E.K:** Miras olayında kadınla erkek arasında hak dağılımı eşit mi olur?

**A.K:** Eşit dağıtılır. Bizde oğlan, kız ayrımı yoktur. Yok benim üç tane kızım vardı, bir tane oğlum vardı mal onun oluversin, öyle bir şey olmaz. Ölüm hak, miras helal.

**E.K:** Bize hıdırellez ve nevrüzla ilgili bilgi verebilir misiniz?

**A.K:** Hıdırellez yaparız. Hıdırellezde elinden ne geldiyse mahalle toplanır, köy halkı toplanır, helva basarlar, varsa kurban kesilir, varsa adak gibi milleti doyuracak açların doyması için tokların aralarında kurban yapması. Hıdırellezlerde öyle bir şey yapılır.

**E.K: Hıdırellez hangi tarihlerde yapılır?**

**A.K:** Hıdırellez 6 mayıstır. 22 mart 21'i 22'ye bağlayan gece de Sultan Nevruzdur veyahut da 22'yi 23'e bağlayan gece Sultan Nevruzdur.

**E.K: Bu günler için ne gibi hazırlıklar yapılır?**

**A.K:** Öyle genel bir hazırlık yapılmaz. Sadece o gün doğal olarak ne varsa o yapılır. Hıdırellezde yemek yenir. Mesela herkes sabahleyin ne varsa elinde getirir. Bir tane kurban getirilir kesilir dağıtılır. Evinden şeker getiren olur, yağ getiren olur, un getiren olur, bulgur getiren olur onu toparlayıp pişirirler. Toplanır imece usulü, ne toplanırsa halka dağıtılır. Birkaç tane gönüllü aşçı çıkar, öyle paralı şunlu bunlu değil.

**E.K: Hızır orucu tutuyor musunuz?**

**A.K:** Hızır orucu tutanlar var. Hızır orucu dediğiniz sadece Hıdırellezde tutulan 3 tane oruçtur.

**E.K: Ramazanda oruç tutuyor musunuz?**

**A.K:** Tutan da var tutmayan da var. Kişinin kendi isteğine göre. Biz Alevi dedeleri olarak tut da demeyiz tutma da demeyiz.

**E.K: Aleviler ne zaman oruç tutarlar?**

**A.K:** Genellikle Muharrem ayında tutulur. Muharrem ayı kurban bayramının birinci gününden 17 gün sonra Pak Masum üç tane karşılama vardır. 17 gün sonra oruca başlanır. Tarihe göre Pak Masum oruçlarıyla beraber 20 gün sonra da Muharrem orucuna başlanır. Muharrem ayının biriyle on ikisi oruçtur. Muharrem ayı on iki imamlar aşkına, İmamı Hüseyin aşkına tutulan oruçtur. On günü Muharrem ayı içindir. Muharrem ayının birinci günü başlar onunda biter. Aslında Muharrem ayı onuncu gün biter Aleviler içersinde; ama Aleviler onunda kurban kesen olur on iki tanesini tutarsa onunda oruç bozulmaz bizde on ikisinde bozular. Muharrem'in on ikinci günü İmamı Hüseyin'in şehit olduğu gündür, öteki iki kalanını da on iki imamlar için on ikiye tamamlarlar. Üç de ondan önce tuttukları için Eba Müslim, Pak Masumlar vardır. Onlar da zilheci ayının içersinde olması lazım. Ondan sonra Muharrem ayı giriyor. Muharremden Zilhecinin yirmi yedisinden Muharrem'in on ikisine kadar oruç tutulur on beş gün yapar. Şimdi dokuz mokuz diyorlar da dokuz değil. 12 tane tutarlar şimdi kurban kesebilecekler kesemeyecekler da tutuyor, aşureyle beraber bozarlar. Bizim kendi ev halkımız öyledir.

**E.K: Orucunuzu aşureyle mi açarsınız?**

**A.K:** Aşureyle bozular oruç. Bizde onuna kadar aşure kaynamaz on ikisinden sonra kaynatılır. Zaten bir tabir vardır: "Onun da devlet, on ikisinde millet aşure kaynatır". Bizde de belediye Muharrem ayının onuncu günü aşure kaynatır.

**E.K: Bu kurban kesildikten sonra kimlere dağıtılır?**

**A.K:** Aslında oruç tutanların yemesi lazım. Ama şimdi herkesin şeker hastası var, tansiyonu var, şunu var, bunu var. İbadet şekli tutan oluyor tutamayan oluyor. Ramazan orucunu şu sıcaklarda tansiyonu olan şekeri olan kalbi olan hadi tutsun da göreyim. Allah'ın verdiği cana eziyetten başka bir şey değildir. Öyle değil mi yani, ibadeti bırakalım Allah'ın verdiği canı yakmaktan başka bir şey değildir. O yüzden şimdi herkes yiyebiliyor.

**E.K: Kurban o halde herkese dağıtılıyor?**

**A.K:** Pişmiş olarak dağıtılır, bizde çiğ et dağıtılmaz pek. Kurbanı keser akşam da ünlerler. Ardından onla orucun bozan, orucunu bozar. On iki gün su içilmez, aynaya bakılmaz, düğün edilmez bütün eğlence, her şeyden mahrumsundur.

**E.K: Akşam orucunuzu açıyorsunuz, ama su içmiyorsunuz öyle mi?**

**A.K:** Su içilmez. Normal yemek yenir, çay içilir. Kimi su var diye kola bile içmez. Çayla suyun tadı bir başka olduğundan o içilir ama su kesinlikle içilmez.

**E.K: Oruç süresince aynaya bakımlısı da uygun değildir öyle mi?**

**A.K:** Aynaya bakılmaz evet, yine bu süreçte et de yenmez.

**E.K: Bu durumda oruçlar bittikten sonra kurban kesilir, sonra et yenir, değil mi?**

**A.K:** Evet. Ayıp olmazsa eşinle yatılmaz. Yani bütün zevki şeylerden mahrum kalırsın. Orucun manası zaten ne demek, kendini terbiye etmek değil de kendini denemektir.

**E.K: Peki köyünüzde cem evi var mı?**

**A.K:** Var. Eski de olsa cem evimiz var.

**E.K: Cemler orada mı yapılıyor?**

**A.K:** Orada da yapılıyor, evde de yapılıyor yani bizim için ibadet yeri fark etmez. Yani bizde illa ki dört duvar arası değil. Gönüller bir olsun. Cem hizmeti yapacak olduktan sonra önemli olan insanoglunun dini vecibelerini yerine getirmesidir. Onun adına da zaten cem deniyor.

**2****E.K: Ali Dede şimdi de cem hakkında bilgi alalım sizden, cemleri nasıl yapıyorsunuz?**

**A.K:** Cemlerimiz Kütahya bölgesinde, Eskişehir bölgesinde, Afyon bölgesinde görgü cemi, hizmet cemi dediğimiz olay birlik cemi, Abdal Musa Cemi ve toplum olarak da genelde yaptığımız Abdal Musa cemleri gibi Hızır cemleri gibi bölge bölge ayrılıyor. İlk, evvela şimdi şöyle bir ikrar cemi olur. İkrar da bir Alevinin ne kadar Alevi anadan babadan doğma da olsa ikrarı

dır; Âlî İmran suresininin 81. Ayetine göre ikrar vermek zorundadır. Rehberiyle mürşidinin huzuruna gelir. Yemin vardır bu yeminin içerisinde mürşid ne derse ona Allah eyvallah diyerek yemin etmiş olur ant etmiş olur. Bu da şartlardan ilkinin söyleyeyim vesairelerini söylememe gerek yok. Eline, diline, beline, aşına, eşine sahip olmak şartıyla başta koşulumuz da budur. Bunu devamını isteriz biz ondan. Hastalıkta sökellikte; varlıkta yoklukta eşine sahip çıkacağına büyüklerini sayacağına atasını sayacağına küçüklerini seveceğine çoluğunu çocuğunu okutacağına yemin isteriz. Bu ikrar olarak geçer bizde, yani tarikat yoluna girme anlamında. Tarikat da biliyorsunuz bir yoldur. Bir süreçtir bu süreç içerisinde yaşadığı süreçte elin malında ırzında canında olmamak şartıyla ben buyum diyerek kurbanıyla gelir. Bunun arkasından devamını yapacak olursa devamını yapacak olursa senede elinde imkânı varsa üç senede üç seneyi beş seneyi geçirmemek şartıyla mürşidi geldiğinde buna görgü cemi dediğimiz görgüye girer. Bu da annesiyle babasıyla eşiyle dostuyla hep birlikte küs olmamak şartıyla dışarıda gözü olmamak şartıyla bir çalışma içerisinde mürşidinin de izniyle hizmet açılır. Bu hizmet esnasında evvela şimdi eskisi gibi değil eskiden çerağ yakılır dualanır, kurban tekbirlenir, on iki cem on iki hizmet dediğimiz gibi saka suyumuz ıbrığımız çerağ olayı dediğimiz bu olaylar içerisinde görgü cemi sorulur ve sorguda da eline, diline, beline, sahip olduğu ilk ikrar verildiği günden beri de hala o sözüne sadık olduğu sorulur o cemaat de onaylarsa bu görgü cemi yapılır. Bu cem birleme içinde de tevhid vardır, sorgu vardır. Mesela sorulacak ilk şeylerden eline diline, beline dedikten sonra bu yolun yolcusu olduğuna buna devam edeceğine birlik beraberlikte yürüyeceğine devam etmek zorundadır. Cem olarak zaten düşkün insan şaşkın insan ceme alınmaz, görgüsü yapılmaz, hizmeti yapılmaz. Hatta düşkün insanın dardan bile inmez. Dar da bizlerde dardan indirme ikrar veren insan dardan iner ikarsız insan dardan inmez. Bu da bizim ana felsefemizedir. Nasıl sünnilerde devir sürdürüyorlarsa bizde de dar hizmeti vardır. Dar da en yakını eşi, evlatları, damatları, kardeşleri birlik olurlar; bizim derler; meftanın kime alacağı vereceği varsa onu ödemeye küsüyle barışmaya alacağını almaya vereceğini vermeye bunlar kefil olarak meydana dikeriz.

### **E.K: “Dar”ın anlamı nedir?**

**A.K:** Dar hizmetinin anlamı şudur: Dirinin kefil Allah'tır, ölünün kefilidir, evlatlarıdır. Çünkü ansızın gittiği zaman helalleşeceğiyle helalleşemez, küsüyle barışamaz aniden olduğu için onun kefil de diri olduğu için biz de diriden hesap sorarız. Diriye deriz ki: Sen bu meftanın oğlusun kızısın gelinisin eşisin dostusun sen bunun alacağını almaya vereceğini vermeye kefil misin? Bunun için bir sofraya döker bu dar hizmeti Fatma Anamızdan kalmıştır. Çünkü Hz. Fatma öldükten sonra bir gün evlatlarının rüyasında onlara demiştir ki, evlatlarım ben komşunun birisinden iğne almıştım, şimdi ben cennetteyim ama bu iğneyi kimden aldım bilmiyorum. Onun için eşi, dostu konuyu komşuyu toparla benim namıma ellerinizde varsa elinizden ne geliyorsa toparlayın benim hakkımda bir helalleşiverin. İşte bizim garibetimiz de buradan kalmadır. Cemlerin hepsi aynı süreçtir. Sadece yarım saatlik, bir saatlik kalabalığa göre ikrar cemi, görgü cemi, dar cemi aynıdır aynı gün de olabilir. Aynı an içerisinde olabilir. Çünkü ayrı bir ikrar cemi olamaz, ayrı bir görgü cemi olamaz hep cemler aynıdır. Sadece bu sorgu sualler değişir. Cem dediğimiz zaman baştan aşağıya aldığımız gibi çerağ uyandırılır,

kurban tekbirlenir, sakka suyu dağıtılır, sorgu yapılır ilk evvela bizde bir şey daha vardır o cemaate katılanların birbiriyle küs olmaması, eşyle dostuyla küs olmaması ve ceme birlik beraberlik barış içersinde gelmesidir.

**E.K: Toplulukta küs olan biri varsa nasıl yapılır?**

**A.K:** Ceme gelemez, lokma yiyemez daha doğrusu. Bizde lokma çok ağırdır Hakk lokmasıdır. Muhammed, Ali lokmasıdır bu görgü ceminde o lokmayı herkes de yiyemez.

**E.K: Kimler katılıyor ceme? Bütün köy halkı katılıyor mu?**

**A.K:** Köy halkı diyince şimdi mesela mefta buradadır. Köyden gelir Eskişehir'den gelir, buradan gelir akrabası şurası burası fark etmez. Ama darın hizmeti en yakın akrabalara, görgünün hizmeti de en yakın oturup kalktığınılardır. Ben burada oturup kalkmışım yemiş içmişim başka bir yerdeki adam benim küslüğümü bilmez. Niye katılıyor ceme bu adam şahitlik yapıyor.

**E.K: Biri adına mı yapılıyor görgü cemi mesela birinin evinde mi yapılıyor?**

**A.K:** Birinin evinde de yapılır cem evinde de yapılır. Ama kişilere yapılır bu. Mesela ben dede olarak iki üç senede bir hizmet açıyorum. Ne yaparım ben etrafımdaki bütün Alevileri çağırırım. Ben görüleceğim benden alacağı vereceği sorgusu şusu busu varsa gelsin hesaplaşalım. Veyahut da herkesi çağırırsın, gelir derdi varsa derdi olmazsa sana şahitlik yapmış olur. Yani bu kişilere mahsustur. Yoksa görülmeyen insana hiçbir mahsusluğu yoktur.

**E.K: On iki hizmeti anlatır mısınız?**

**A.K:** On iki hizmet dediğimiz ilk evvela mürşid post sahibi cemin yöneticisidir. Dede olur. İkinci zakirdir. Cem aşığı, zakir, saz çalandır. Üçüncüsü aslında ikincisi rehberdir. Üçüncü zakirdir. İleğen ıbrıktar dediğimiz ıbrıktardır. Meydan süpürülür, on iki hizmeti sayıyorum. İbrıktar vardır o cem evinin temizliğiyle ilgili su döker tarikat abdesti dediğimiz abdesti aldırır, ıbrık süpürge meydan temizliğini yapar. Çerağ dediğimiz Nur suresinin 35. Ayetine göre uyandırılan mumdan yapılmış bir çerağdır. Bu uyandırılır, bunu uyandırırken Kuran-ı Kerim'in 34, 35, 36. Ayetleri okunur. Arkasından üç tane duvaz imam okunur. On iki imamların adı geçer. Ondan sonra çerağ yanar en başköşeye koyarız. Bu çırağın sönməsi bizim için kötü bir şeydir. Aleviler çerağ söndürüyor mum söndürüyor dedikleri olaya biz tamamen karşısız böyle bir şey yoktur. Çünkü o bizim için bir cemde bir görgü ceminde bir ıkrar ceminde bir dar cemine mum dediğimiz çerağ dediğimiz olay sönerse kurban kesilmeden o çerağ tekrar yanmaz. Çünkü o Alevilik kültürünün ayağıdır, Aleviliğin istiklal marşı on iki imamdır, duvaz imamlardır, bayrağımız da o çerağdır. Çünkü bir manifaturacıya girsek bir beyaz patiska alsak, bir kırmızı patiska alsak bunu kapının önüne çıkıp yırtıp yırtıp atsak kim bize ne der, hiç kimse bir şey demez. Ne der sadece deli der. Ama aynı şekilde bir metre kırmızı patiska alsak, bir beyaz patiska alsak terziye varsak desek ki bize bir tane ay, bir tane yıldız yapiver bu kırmızının üzerine dikiver desek diktirsek ne olur; bu, Türk bayrağı olur. Bunu yakabilir misin kapının önünde. Bundan sonra çerağ bu zakiri anlattık, çırağı anlattık rehberi anlattık,

dedenin konumunu anlattık ıbrıkçı dediğimiz tarikat abdestti aldırır, süpürgeci dediğimiz meydan temizliğine bakar, İznikçi semah döner, sakacı sakka suyu dağıtır cem birlemenin içinde on iki hizmetin içindedir. Gözcümüz vardır bunların hepsinin pirleri vardır, hepsinin sahipleri vardır. Rehber dediğimiz Ali postudur, dede dediğimiz Muhammed postudur, âşık dediğimiz Cebrail postudur. Bunların hep arkasında makamları da vardır. Bunlar defterimde yazar şimdi yanlış bilgi vermeyeyim.

**E.K: Bu on iki görevi kadınlar da yapabilir mi?**

**A.K:** Tabi tabi kadınlar da yapar.

**E.K: Cemdeki on iki hizmeti kimler yapar, o aileden birileri mi yapmalıdır?**

**A.K:** Evet ailedeki büyükler yapar. Sizden ön ayak olan kişiler yapar.

**E.K: Hizmetleri hep aynı kişiler mi yapar?**

**A.K:** Hizmetleri eli yakışan kişiler yapar. Âşık aynıdır ekseriyetle. Rehber de aynıdır zaten, bilen herkesten âşık da olmaz, rehber de olmaz, ıbrıkçı da olmaz; bilmeyen insan bir şey yapamaz ki zaten. Hizmetleri belirli kişiler yapar. Onlar da ıkrarlı olmak şartıyla yapar bunu. Yani bu yolun yolcusu olmak şarttır. İkrarsız insan, sakka suyu dağıtamaz, ikrarsız insan, saz da çalamaz.

**E.K: Düşkünlük tam olarak hangi durumda olan kişiler için kullanılır?**

**A.K:** Düşkün dediğimiz insan, 5-6-10-12 sene görülemeyen kişidir. Ondandır sonra elin ırzına namusuna bakan düşkün sayılır. Kan davası olan düşkün sayılır. Yetim hakkı yiyen, haram yiyen düşkün sayılır. Düşkünlükten kalkabilmesi için 7 sene mürsüd tarafından cezalandırılır. Cemlere alınmamak şartıyla 7 sene sonra da düşkünlükten kaldırılır. Onu da yine halk arasında toplanır, Âdem atamızdan Havva anamızdan Süleyman peygamberden bütün bunlardan ibret alınacak şekilde kızgın saçtır, noduldur dediğimiz olay bunlara yüz kişinin içersinde Âli İmran suresinin 82. Ayetine göre de bak ayetleri de veriyorum. Âli İmran suresinin 82. Ayetine göre de düşkünlükten kaldırılır. Nasıl 81. Ayetine göre ıkrar alıyorsak 82. ayetine göre de düşkünlükten kaldırılır. Yüz kişinin içersinde der bu adamlara sorun sorgulayın soruşturun ilk peygamber zamanından bu ilk peygamber bütün bizim rivayete göre 120 peygamber rivayetlere göre yüz yirmi bin peygamberden hepsinden her şeyden bir parça alınmıştır. Bunların yaşadıkları sürece Âdem atamızdan son peygamber Muhammed Mustafa'ya kadar bütün hepsinde bir nevi de bilgilendirilmiştir. Bizim kitabımız da aynıdır, Kuranımız da aynıdır. Ehlibeyt taraftarıyız biz. Gadrihum olayında Şûra süresi 23. Ayetinde: Hz. Peygamber ben size iki emanet bırakıyorum, der. Biri Ehlibeytimdir biri Kuran-ı Kerim'dir. Biz bu ikisini birbirinden ayırmayız. Şimdi bazı Alevilerimiz diyor ki, Kuran değişti şu oldu bu oldu. Biz Kuran'ın değiştiğine inanmıyoruz. Sadece tefsirleri değiştirilir ve dört beş türlü Kuran ortaya çıkar. Yaşar Nuri Öztürk başka çıkartıyor, Süleyman Ateş başka çıkartıyor yorum önemlidir. Ama bir harfin bile değiştirilmediğine ha çıkartılmıştır zamanında mesela kanunlar yasalar

yerleştikçe bazı maddeler çıkartılmıştır. Nasıl anayasamızda değiştiriliyorsa biz diyoruz ki İslam'ın yasası Kuran-ı Kerim, Türkiye Cumhuriyetinin Anayasası anayasamızdır.

**E.K: Alevilikte Semahın manası nedir?**

**A.K:** Semah, Hakk'tan alıp halka vermektir. İlahi bir danstır.

**E.K: Semahın dönüldüğü yerler neresidir?**

**A.K:** Semah cemde yapılır. Tabi İznikçi dediğimiz semahçıdır zaten o da semahta on iki erkândan birisidir.

**E.K: Semahçı belli kişiler midir?**

**A.K:** Hayır gönüllü herkes semahçı olabilir. Kırklar semahı vardır, kırklar semahına müşahip olmak şartıyla, düşkün olmamak şartıyla, ıkrarlı olmak şartıyla kırklar semahına onlar kalkar. Diğer semahlar da üç dört çeşit olur. O semahları da içinden gelen herkes döner. Semahta kimse kimseyi dönmeye zorlayamaz. Bu iştahır. İlahi bir danstır, ilahi bir istektir. Hakk'tan alıp halka vermektir.

**E.K: Semahta neler söylenir?**

**A.K:** Nefesler söylenir.

**E.K: Kim söyler nefesi?**

**A.K:** Onu âşık söyler Pir Sultan'dan, Hatai'den, Sefil Hüseyin'den, bütün erenlerden, âşıklardan, sadıklardan söyler. Yunus Emre'den, Karacaoğlan'dan belli bir şair yoktur yani. Çünkü bizim için âşıklar, sadıklar, yanıklar, uyanıkların söylediği bir ibadet şeklidir. Bir rivayete göre Peygamber Efendimiz miraca çıktığında 120 bin kelim konuşmuştur; başka bir rivayetlere göre ise 90 bin kelim konuşmuştur ve vefat ettikten sonra Hz. Peygamber Efendimizin 23 senelik peygamberlik süresince 6666 ayeti Kuran-ı Kerim'de ayet olarak belirlenmiştir. Bunun dışında kalanlar da âşıklar, sadıklar, erenlerin, evliyanın dilinde virt olmuştur. Bizim onlara inancımız sonsuzdur. Sefili Hüseyinler, Genç Abdallar, Pir Sultanlar, Hatailer'in ağzından çıkanlar önemlidir.

**E.K: Cemde söylenen bir duayı bize söyleyebilir misiniz?**

**A.K:** Madem öyle bir kurban duası veyahut da bir lokma duası okuyalım. Şimdi lokma gelir karşına saçlı bacı, taşlı bacı kim getirdiyse lokma dikilir. Ve dede duaya başlar: Bismillah Allah Allah Allah aşkına Allah şevkine Allah pir aşkına mürşid kuvvetine Allah üçler beşler yediler kırklar hizmetlerinizden namazlarınızdan niyazlarınızdan lokmalarınızdan sofralarınızdan haberdar ola. Allah birlikten dirlikten muhabbetten ayırmaya, düşürüp şaşırmaaya Halil İbrahim Peygamber'in sürüsüne katıla tüy başına bin bir aşına yiyene helal yedirene delil ola. Lokma hakkına evliya kerimine cömertler cemine gerçek erenler demine gerçeğe hü. Bu



sade lokma duası gibi, hizmet duası gibi, sofraya duası gibi daha bunu çeşitli vesaireleri vardır. Semahçıya ayrı dua, ıbrıkçıya ayrı dua, sazçıya ayrı dua verilir.

**E.K: Cemde dua etme yetkisi dedeye mi aittir?**

**A.K:** Dede söyler. Dedenin başkasının dua yapmaya pek yetkisi de yoktur zaten, yani yapamaz.

**E.K: Her cemde kurban kesilir mi?**

**A.K:** Görgü ceminde hizmet yanacak, çerağ yakılacaksa kurban kesilir. Ama üç kişi de görülebilir, beş kişide görülebilir, on kişi de görülebilir bir kurbanla. Bizde tek ikrar kurbanıyla dar kurbanlı olmaz. İkrar verirken kurban olur ve dardan indirirken kurban olur. Bunlar şarttır. Öbür aradakiler bir dilim ekmeği de görülür sorulabilir.

**E.K: Cemde dağıtılan lokma hangi malzemelerle yapılır?**

**A.K:** Bu lokma şuanda eziyetli olmayan, çarşıdan alınan lokmadır, lokumdur. Bizim erkân üzümü dediğimiz lokma, erkân üzümü dediğimiz sarı üzüm, siyah üzüm, kuru üzüm yani bunlar lokmaya girer. Erkan üzümü dediğimiz lokumdur şerbetir. Bunlar da bu şekilde dağıtılır. Bir de canbaş lokması vardır. O da canbaş lokması o gün kesilen kurbanların ilk önce birer lokma alabilmesi için bütün cemaate dağıtılır. Tek tek tabaklarda dağıtılıyor, şimdi kâşıklarla dağıtılıyor. Bu canbaş lokmasıdır bu da o gün kesilen kurbanının sadece ciğerlerinden, kaburga yerlerinden kavrulmuş ettir.

**E.K: Bu lokmayı kim getirir?**

**A.K:** Kurbanlarımız vardır, yemeği pişirenlerimiz vardır, onlar getiriyor. Yine hizmet sahipleri, masraflar hizmet sahiplerine ait olduğu için onlardan esinlenerek tanıdığı olabilir akrabası olabilir yakını olabilir ceme katılanlar da zaten lokmasız gelmez boş gelmez öyle.

**E.K: Lokmalar cem bittikten sonra mı dağıtılır?**

**A.K:** Hayır, cem birlemenin içersinde ağız tatları gelsin dendiği zaman gelir; çünkü namaz halindesin çerağ yandıktan sonra lokmalara kadar süreç işler. Duvaz imamlardı, on iki imamlar duvazlarıydı, tevhidleri idi dualarıydı bu şekilde ibadet şeklinde sürer.

**E.K Cemin işleyiş sırasını tam olarak nasıl başlayıp bittiğini anlatabilir misiniz?**

**A.K:** Cem, kurban kesmekle başlar lokma yemekle biter. Aslında süreç yöreden yöreye değişir. Kimi yerde çerağ uyanır, kurban tekbirlenir hizmet başlar. Kimi yerlerde kurban kesilir saatler ileri alındığı için şehirleştirdiğimiz kentleştirdiğimiz için daha erken mesela gündüzden kurbanlarımızı dualıyoruz kesiyoruz akşam lokmaya varıyoruz. Cem ayını en az beş altı saat sürer. Çünkü sorguydu, görgüydü, tevhiddi dediğimiz namaz olayı beş altı sürer öyle on dakikalık, beş dakikalık değildir.

**E.K: Cemin yapıldığı yerin büyük olması mı gerekir?**

**A.K:** Elbette. Büyük şehirlerde mesela Eskişehir'deki cem evi beş yüz, altı yüz kişiyi alır. Köy yerinde zaten kaç kişi var halkına göre evde, gerekirse evde olmazsa cem evinde yapılır. Köy yerlerinde ufak tefek de olsa cem evleri var. Burada Kütahya'da Hacı Bektaşî Veli derneğinin cem evi var. Orada cem evi yüz metre karedir.

**E.K: Siz en son nerede yaptınız cemi?**

**A.K:** Kütahya Hacı Bektaşî Veli Derneğinde yaptık.

**E.K: Cem ayini olacağı halka nasıl duyurulur?**

**A.K:** Bunu duyuruna peyik denir. On iki hizmetin içinde peyik de vardır. Peyik vasıtasıyla bugün benim hizmetim var, dersin. Peyik dışarı çıkar Alevi olan vatandaşlara; mesela, temsil vereyim Ali Dede'nin lokması var akşama buyurun gelin, der. Hiç kapı ayırmadan herkesi çağırır. Kişi kendi çağırırsa küslüğü olan olabilir küslüğüne haber vermeyebilir diye bu peyik çıkartılır. Peyik de kapı ayırmadan herkesi dolandır gelir. Gündüz hizmetin olacağını duyurur. Cem ayinleri gece akşam üzerinden sonra başlar sabah kaçta biter onu Allah bilir.

**E.K: Kişi sonradan Alevi olabilir mi?**

**A.K:** Bektaşî olabilir.

**E.K: Bektaşî ile Alevi arasındaki fark nedir?**

**A.K:** Hiçbir fark yoktur. Yani inanç meselesi bu. O kişi istediği zaman bunu terk edebilir. Çünkü arkasından arayıp soran olmaz. Veyahut da adam Bektaşî olmuş, tarikata girmiş, ikrar vermiştir. Bizde ikrar vermek çok kolaydır da, darda kalmak vardır. Darda kalmak çok kötü bir şeydir. Bektaşî ikrar verir arkasından arayan soran olmadığında darda kalır. O daha acı bir şeydir.

**E.K: Cem sırasında da dara durma var mıdır?**

**A.K:** Elbette vardır.

**E.K: Oradaki kişinin duruş şekli nasıldır?**

**A.K:** Dedenin kapısından girerler. Kapıya niyaz edilir ve mürşidin huzuruna gelinir. Orada seccadenin üzerinde beş kere Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali, Şah Hasan, Şah Hüseyin diye ortaya niyaz edilir ayağa dikilir. Büyükten küçüğe. Evlatları, eşi, damatları, gelinleri, kızları girer. Hizmet yapan kişi dedenin huzuruna dikilir. Dedenin huzurunda dardan ineceğe sorar: Siz der bu meftanın nesisiniz? Yakınlarıyız, bunun alacağına vereceğine kefil misiniz der; onlar da kefiliz derler ve o zaman dar inmesi başlar. Darda on iki imamın adı geçer. Kuran-ı Kerim okunur, bu şekilde de devam edilir.

**E.K: Kuran-ı Kerim’i dede mi okur?**

**A.K:** Hoca varsa hoca okur. Olmazsa Kuran bilen birisi okur. Kuran okuyan dedelerimiz de vardır.

**E.K: Kerbela olayı hakkında bilgi verebilir misiniz?**

**A.K:** Kerbela karubela İmam-ı Hüseyin’in şehit olduğu mekandır. Şuanda Irak topraklarındadır ve bizim için ayrı bir önem taşır, kanlı bir yerdir. Alevi kültüründe ve İmam-ı Hüseyin’i seven bütün Müslümanlar içerisinde -İmam-ı Hüseyin çünkü biliyorsunuz Hz. Peygamberin torunudur- orası her sene Aşure ayında anılır.

**E.K: Kendinizi İslam içinde görüyor musunuz?**

**A.K:** Şimdi biz zaten Kalubela’dan beri İslamız. Karubela ne demek; edebiyetten beri İslamız demektir. İslam varken Müslümanlık diye bir kavram getirildi ortaya Hz. Peygamber efendimiz zamanında herkes İslam’dı zaten. Şimdi nüfus kağıtlarına bak Alevisi, Sünnisi, Kürdünü, abazasını, çerkezini bırak herkeste İslam yazar. Müslümandı, Aleviydi, Zazaydı yazmaz İslam yazar. Bunu değiştiren dil sürtüşmesi gibi benim nüfus kağıdım da zaten Alevi de yazmıyor Müslüman da yazmıyor. Ne yazıyor İslam yazıyor.

**E.K: Bazı Aleviler kendilerini bunun dışında gösteriyorlar buna ne diyorsunuz?**

**A.K:** Yanlış, İslamın dışında demek yanlıştır.

**E.K: Köyünüzün yakınlarında türbe var mı?**

**A.K:** İçinde Hüseyin Gazi Türbesi var.

**E.K: Sizden sonra dedenin kim olacağı belli midir?**

**A.K:** Bizde atama yoktur.

**E.K: Dedenin kim olacağı nasıl belirlenir?**

**A.K:** Dede Hakk’a uğurlandıktan sonra bizim yerimize geçecek oğlum olabilir amcazadelerim olabilir, amcazadelerimin çocukları olabilir. Bektaşlardanım mesela Körs Köyünden Bektaşlardan bir kişi çıkar ve layıkta ikrarlıysa, evliyse ikrarlıysa bu yolun yolcusuysa o yapar.

**E.K: Dede olmak için evli olmak gerekli midir?**

**A.K:** İkrarlı olmak şart bizde, evli olmadan ikrar verilmez. Bizim bu yörede vardır başka Çorum’da sağda solda başka yerlerde Maraş’ta falan oğlan iken ikrarlanır askere giderken ikrarlanırlar mesela.

**E.K: “Bizim orucumuz tutulmuş, namazımız kılınmış” anlayışı hakkında bilgi verir misiniz?**

**A.K:** Alevi kültüründe insanın içine yerleştirilmiş bir şeydir. Ama baştan beri söylediğimiz gibi namaz kılmak nedir, ibadet yapmaktır. Namaz demek salat demektir. Salat da namazın şekli şemali olmadığı için namazın da hizmetleriyle kurbanıyla hizmetleriyle lokmalarıyla

namazın kılınmış ama bunun da her Alevinin yapabileceği gibi Aleviyim diyebilmesi için namazım kılını diyebilmesi için biz ne diyoruz namazımız niyazımız diyoruz. Bir niyaz da namazdır. Hz. Ali efendimizin Hz. Peygamber efendimizin dini sohbetleri yapılması da bir namazdır. Sadece biz şekil ve şemale ibadet olarak itina ediyoruz. O yüzden de bizlere abdestimiz alınmış namazımız kılınmış dediğimiz olay budur. Zaten insanoğlu temiz gezmesi lazım, insanoğlu büyüğünü küçüğünü sevmesi lazım namazını kılması lazım. Namaz demek beş vakitle ilgili olmasa da insanın kendi dini vecibesini yerine getirmesidir zaten. Dini vecibesi insanın nedir? İnanç biçimleri sadece nerde değişir? Sadece felsefe olarak değişir. İnanç olduktan sonra bütün insanların abdesti namazı alınmış kılınmıştır. İlla ki millete gösteriş için alınan abdest değil, kılınan namaz da değil. Harun Reşit bir gün Pervil'e demiş ki, "Git namaz kılanları topla getir." Pervil, gidiyor, batın gözüyle bir bakıyor dört kişinin gerçek namaz kıldığını görüyor. Kalabalık içinden o dört kişiyi alıp geliyor. Harun Reşit bağırıyor ben bu kadar yemek yaptım, sen niye sadece dört kişiyi aldın geldin, ben şimdi kime yedireceğim bu yemekleri diyor. Pervil, sen bana namaz kılanları al gel dedin; eğer camidekileri topla gel deseydin, hepsini alır gelirdim diyor. Batın gözüyle bakınca fark budur. Bizim Aleviliğimizde de ibadet şekli budur. Batın gözüyle baktığın zaman herkes bugün gider Ulu Camisi de, kahvesi de, lokantalar da, meyhane de, birahane de, cem evi de doludur. Herkes kendisini haklı çıkarır. Ama bugün gösteriş için adam ben görüyorum herkesten sonra geliyor herkesten önce gidiyor Cuma namazından. Ben kendim gitmesem de görüyorum burada esnaftan korkusuna şundan korkusuna bundan korkusuna namazını kılıyorsa bir anlamı yoktur. Riya ile şirk ile ibadet olmaz. Şimdi alınmış abdestim deyince insan temiz olmalı her zaman temiz kılmalı yarın ölecekmiş gibi de hazırlanmalıdır. İbadet şekli de her zaman ölecekmiş gibi ibadet yapması lazım her zaman ölmeyecek gibi çalışması lazım çalışmak da bir ibadettir. Gülmek de biri ibadettir, oturup kalkmak da bir ibadettir. Hepsi bunların namaza girer hepsi bunların bir ibadettir yani. Adam çok güzel güler o da bir ibadettir. Şimdi adam güzele bakmak sevaptır dediği zaman aa tövbe de güzel bakmak sevap deyince herkes yanlış anlıyor herkes hemen bayana gidiyor şuna gidiyor buna gidiyor değil işte o güzel ağaç olabilir, gül olabilir, diken olabilir, ev olabilir, bu araba olabilir her şey olabilir. Sadece tek böyle bakarsan çerçeveye çok kısa olur ama öbür türlü genişçe baktığın zaman gerçekten sevap şeylerimiz bunlardır bizim. Yani insan öyle düşünmesi lazım öyle de görmesi lazım. Tek amaçlı düşündükten sonra hiçbir ibadetin bence geçerliliği yoktur.

### **E.K: Dede olarak sizin ocağınızda kaç talib var?**

**A.K:** Şimdi ikrarlılar binin üzerinde Aleviyim diyen Hüseyin Gazi Ocağına bağlıym diyen üç binin üzerinde müridlerimiz var. Eskişehir, Afyon, Kütahya bölgesinde bizim ekseri Seyid Gazi bölgesinden köylüklerinden oldukları için aşağı yukarı on altı, yirmi tane köyümüz var bizim. İçlerinde bu köylerde Hüseyin Gazi talibi var mesela Şucaaddin Veli talibi var, Kemal talibi var, Pir Ahmet talibi var, Koçu Baba talibi var ama ekseriyeti Hüseyin Gazi. Bu daha önce bana sorulduğunda Ankara'dan Gazi Üniversitesi'nden gelen Coşkun Köken isimli araştırmacı Eskişehir Bölgesini alıyor. Eskişehir Bölgesinde bütün köyleri gezdiğinde her köyde Hüseyin Gazi çıkıyor, her köy Hüseyin Gazi çıkıyor. Ondan icazet alarak Kütahya'ya geliyor.

Kütahya'da dernek vasıtasıyla Ali Dede varmış beni buluyor ve onunla da ayrıntılara girdik Körs Köyü Hüseyin Gazi türbesinin fotoğraflarını falan çekti. Buradaki bazı tekkelerin fotoğraflarını çekti. Oraların falan fotoğraflarını çektik gezdik gördük.

**E.K: Aleviler olarak Kütahya'da karşılaştığınız problemler var mı Sünnilerin size karşı yaklaşımları nasıl?**

**A.K:** Hiçbir şey görmedim, yaklaşımları iyi. Kütahya'mız ne kadar gitgide Sünnileşse de ben Aleviyim. 75'ten beri Kütahya'da duruyorum. Hiçbir zaman bana hiçbir tepki gösterilmedi. Ben değil hiçbir Alevi vatandaşımız herhangi bir sıkıntı yaşamadı. 1994'te Kütahya Hacı Bektaş Veli Derneğini kurduk. O zamanlar da işte yok şu olur yok bu olur dediler. Hiçbir şey olmadı. Hiçbir kimse de gelip de burası neymiş demedi bizim Sünnilerden dahi dernek üyemiz olan arkadaşlarımız var.

**E.K: Kütahya yöresinde yatır olarak kadın evliya var mı?**

**A.K:** Evet, Yeni Mahallede Fatma Ana Türbesi var, Ana Sultan var.

**E.K: Kadınlar dede olabiliyorlar mı?**

**A.K:** Dede erkek cinsiyetinden olur. Ne kadar saçlı bacı, taşlı bacı ayırmıyoruz desek de burada ayrılıyor. Aslında yapılmaz, dede öldükten sonra ananın saygısı hâlâ devam eder. Sadece post makamında rehberlik makamında bulunmuyorlar, diğer görevlerde bulunuyorlar. Dedenin yanında oturan analarımız olur. Posta oturan anamız olur da cemi yönetemez.

**E.K: Kütahya'da sizden başka dede var mı?**

**A.K:** Sonradan icazet alıp dedelik yapanlar vardır bu dedelikler kimi âşıktır kimi şudur kimi budur. Biz Hüseyin Gazi Dedesi olarak Alevi dedesi olarak Kütahya'yı temsil etmesek de Kütahya Hacı Bektaş Veli Derneğinin yönetim kurulundayım. Kuruluşundan beri 94'ten beri bu derneğin içindeyim ve bu derneğin içinde çalışmalarımı devam ettirmekteyim. Kütahya Aleviliği olduktan sonra bildiğimiz kadarıyla doğrularıyla biz cevaplandırdık. Onun haricinde Akçalan'da dede var üç dört tane dede var. Bunlar icazet alıp yola çıkan dedelerdir.

**E.K: Dikme dediğiniz dedeler mi?**

**A.K:** Evet, Dikme dede bunlar.

**E.K: Bu dedelerin özelliği sadece soydan gelmemeleri midir?**

**A.K:** Soydan gelmiyor, soydan gelse de uzaktan akrabalığı vardır; soydan gelmediği için o olmadığı zaman başka birisi de bu dedeliği götürebilir. Bizim buralarda hakikatte olan yani dikme dede olmayanlar; Körs Köyünden Hüseyin Gazi dedesi olarak Ali Dede, Seyid Ali Sultan'dan geçen sene kaybettiğimiz Ali Rıza Dede onun yerine kardeşi Kütahya merkezde bulunan Ali Kayahan var. Kütahya merkezinde Pir Ahmet Efendinin dedesi var o Eskişehir'de

ikamet etmektedir. Koçu Dedesi Cafer Dede vardı rahmetlik oldu. Avdan Kırgıl Çobanların bazı bölgelerimizde dedeleri vardır onlar Afyon'dan gelirler. Oranın dedeleri de Afyon'da ikamet ederler. Şimdi bizim Kütahya ili içersinde Temallı, Hüseyin Gazi, Pir Ahmet Efendi, Koçu Baba, Seyid Ali Sultan vardır. Ocakzade olarak dedelik yapan hizmet yapan post sahibi olan bunlardır. Çoğu Eskişehir'de ikamet eder. Kütahya merkezde ben bulunmaktayım. Çamlıca Mahallemizde Seyid Ali Sultan'ın evlatları vardır. Diğer dedeler Kütahya'da ikamet etmedikleri için genellikle burada olan sorunları bizler çözüyoruz.

## SONUÇ

Sözlü kültür ortamıyla yayılma ve uygulanma imkânı bulmuş olan Alevi-Bektaşî öğretisi, son yüzyılda yapılan çalışmalarla sistemli bir şekilde kayıt altına alınmaktadır. Dedelik kurumundaki ruhani liderlik rolü, dedenin kendisine bağlı bulunan kesimin inanç merkezi olmasını da beraberinde getirmiştir. Ocak aidiyeti, Alevî inançlı bireyin inançsal-düşünsel kimliği olmuştur.

Kütahya yöresinde yaşayan ve bu bölgedeki Alevilerin ruhani lideri olan bir dedeyle gerçekleştirilen yukarıdaki söyleşiyle Kütahya Aleviliğini aydınlatmaya çalıştık. Bu çalışmanın ilgili yöreye yönelik yapılacak daha sonraki çalışmalara ışık tutmasını temenni ediyoruz.



Beylerimiz elvan gülün üstüne  
Ağlar gelir şahım Abdal Musa'ya  
Urm abdalları postun eğnine  
Bağlar gelir şahım Abdal Musa'ya

Urum abdalları gelir dost deyü  
Hırka giyer aba deyü post deyü  
Hastaları gelir derman isteyü  
Sağlar gelir bizim Abdal Musa'ya

Hind'den bezirganlar gelir yayınur  
Aşık olan bu meydanda soyunur  
Pişer lokmaları açlar duyunur  
Toklar gelür pirim Abdal Musa'ya

İkrarıdır koç yiğidin yuları  
Fakihleri çeksem gelmez  
İleri Akpınar'ın yeşil güllü suları  
Çağlar gelir pirim Abdal Musa'ya

Meydanında dare durmuş köçekler  
Çalınır koç kurbanlara bıçaklar  
Döğülür kudüm açılır sancaklar  
Erler gelir pirim Abdal Musa'ya

Kılıç sallar Yezidlerin kaskına  
Ali Zülfikar'ın almış destine  
Tümen tümen genç Ali'nin üstüne  
Erler gelir şahım Abdal Musa'ya

Her matem ayında kanlar dökülür  
Demine Hü deyü gülbank çekilir  
Uyandırıp Hak çırağı yakılır  
Erler gelir şahım Abdal Musa'ya

Benim bir isteğim vardır Kerim'den  
Yezit bilmez erenlerin sırrından  
Kaygusuz'um cüda düştüm pirimden  
Erler gelir şahım Abdal Musa'ya

KAYGUSUZ ABDAL



## 40 SORUDA ADIYAMAN'DA GELENEKSEL ALEVİLİK

Fevzi RENÇBER<sup>1</sup>

### ÖZET

Bu çalışmamızda Anadolu Aleviliğinin önemli merkezlerinden birisi olan Adıyaman bölgesindeki geleneksel Aleviliği (**Adıyaman'da Alevilik**), inançları, ibadetleri, örf ve adetleri, ah-laki kuralları, incelenecektir.

### 40 QUESTIONS TRADITIONAL ALEVİSM İN ADIYAMAN

### ABSTRACT

In our study, the worships, costumes, moral rules, will be the main topics of the traditional Alevilik in Adıyaman, which is an important region for Anatolian

**Key Words:** Alawi, Traditional Alawiten, Adıyaman.

### GİRİŞ

Günümüz Aleviliğinin sağlıklı bir şekilde anlaşılması için geleneksel Aleviliğin bütün gerçekliğiyle göz önünde bulundurulması gereklidir. Geleneksel Aleviliğin gün yüzüne çıkarılması; Aleviliğin birbirinden farklı özelliği barındırmasından dolayı alan araştırmalarının yapılmasını gerekli kılmaktadır. Bu metin Adıyaman Üryan Hızır Ocağı<sup>2</sup>Dedesi<sup>3</sup> İnş. Müh. Ali Büyükhahin Dede<sup>4</sup> ile geleneksel Anadolu Aleviliğinde, Adıyaman Aleviliğinin yeri hakkında yaptığımız görüşmedir.

1 Araş Gör. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, e-mail:fevzirenber@hotmail.com.

2 **Üryan Hızır Ocağı** kurucusu, Uryan Hızır kutsal ziyaretgahı Tunceli ilinde Pertek-Hozat yolu kenarında bir sırtın üzerinde bulunan Dorutay (Zeve) Köyü'ndedir. Bu ocağın Suriye'de Afrin kentinde, Adıyaman, Malatya, Maraş Çorum, Erzincan, Erzurum ve diğer büyük metropollerde talipleri bulunur. Uryan Hızır Ocağı, Hubyar'ın Mürşit Ocaklarıdır. Uryan Hızır Ocağının dedeleri şu anda Adıyaman'ın, Çelikhhan İlçesi'nin Bulam Kasabasında'dırlar. Şu anda ocağın Pirligini Hamo Dede(Mehmet Büyükhahin)'in hakka yürümesinden sonra Ali Büyükhahin tarafından yürütülmektedir. Uryan Hızır Ocağı 5.İmam Muhammed Bakır'ın soy silsilesiyle günümüze ulaşmaktadır. <http://www.uryanhizir.com>,23-11-2010.

3 Adıyaman Üryan Hızır Ocağı Dedesi: İnş. Müh. Ali Büyükhahin Dede ile Adıyaman Aleviliğinde inanç ve ibadet üzerine yaptığımız söyleşi için bkz. resim: 1, Ali Büyükhahin Dede, Cem Erkanı yaparken:Resim;2

4 1944 doğumlu İnş. Müh. Ali Büyükhahin Dede, Adıyaman Merkezde yaşamını sürdürmektedir. Babası Hakk'a yürüdükten sonra dedelik görevini üstlenmiştir. Ocağın piri olarak hizmet vermekte; Adıyaman, Erzurum, Sivas, Çorum, Maraş, Malatya, Tunceli, illerinde talipleri bulunmaktadır.



### 1-Fevzi Rençber<sup>5</sup>-Alevi kime denir?

Dede Ali Büyükşahin<sup>6</sup>: Hak -Muhammed- Ali yoluna girerek girerek Aleviliğin koşullarını yerine getirene Alevi denir. Alevi, musahip (yol kardeşi) edinerek yol erkân kurallarına göre hizmet vererek ibadetini yapar.

### 2-F.R-Alevilik nedir? Aleviliği tanımlar mısınız? Alevilik din mi mezhep mi tarikat mı?

Dede: Alevilik: Hz. Ali'ye yandaş olan topluluğun İslam dini içerisinde kendine özgü ibadet ve evrensel düşüncesiyle oluşturduğu inanç sistemidir. Alevilik: Allah'a inanan, din olarak İslam'ı benimseyen, Hz. Muhammed(sav)i peygamberi olarak tanıyan, Hak kitabı Kur'anı Kerim'i kabul eden, Hz. Ali'ye talip olan, On İki İmam'ların yolunu izleyen, dört kapı kırk makamdan geçerek insan-ı kâmil (olgun insan) olmayı amaçlayan, musahip edinerek ikrar ve görgüden geçen, Muharrem ve Hızır orucunu tutan, eşitliğe, paylaşımcılığa, hoşgörüyü önem veren, evrensel düşünen toplumun kendi tarihsel kültürünü de katarak oluşturdukları sosyal toplumsal, dinsel inanç sistemine Alevilik diyebiliriz. Alevilik İslam'ın Batını ve tasavvufi yorumu olarak da değerlendirilir.

### 3-F.R-Alevi gurupların inanç hakkındaki durumları nasıldır?

Dede: Aleviler, dinsel inanç konusunda duyarlı davranırlar. Şimdiye kadar dış baskılardan ötürü kapalı bir toplum durumunda olan Aleviler demokratik haklarını almak için mücadele etmektedirler.

### 4-F.R-Alevi toplumunun problemleri nelerdir?

Dede: a-Cem evlerinin devlet tarafından ibadet yeri olarak kabul görmemesi ve yasal statüye kavuşturulmaması,

b-Laiklik ilkesinin uygulanmaması,

c-Devlet iletişim birimlerinde Alevilikle ilgili programların yapılmaması,

d-Okul ders kitaplarında Alevi-Bektaşilikle ilgili bilgilerin konulmaması,

e- Alevi inanç önderlerinin devlet tarafından manen ve madden destek almaması,

f-Diyanet İşleri Başkanlığı'nın laiklik ilkesine göre yapılandırılmamış olması,

g-Alevilik inancına hizmet verecek eğitim ve öğretim okullarının açılmaması,

### 5-F.R-Alevilik inanç ve ibadetler hakkındaki bilgileri nereden öğreniyorsunuz?

5 Bundan sonra metindeki **Fevzi Rençber** ismi "F.R"şeklinde gösterilecektir.

6 Bundan sonra metindeki **Ali Büyükşahin** ismi "Dede"şeklinde gösterilecektir.

Dede: Alevilik inanç ve ibadet hakkındaki bilgileri topluma hizmet veren mürşit, pir ve rehberlerden ve ayrıca Alevilikle ilgili yazılı kaynaklardan öğrenilmektedir.

**6-F.R-Adıyaman Alevilerinin diğer Alevilerden ne tür farklılıkları var?**

Dede: Adıyaman Alevileriyle diğer Aleviler arasında hiçbir fark yoktur. Yöresel bazı ritüel farklılıklar varsa da öz olarak Alevilik geleneği her yerde aynıdır.

**7-F.R-Adıyaman Alevileri nereden Adıyaman'a gelmişlerdir?**

Dede: Adıyaman Alevileri, Tunceli'den, Sivas'tan Gaziantep'ten Malatya'dan ve diğer illerden Adıyaman'a gelmişlerdir.

**8-F.R-Adıyaman Alevilerinin tarihçesi hakkında ne biliyorsunuz?**

Dede: Adıyaman Alevileri Selçuklular döneminde Babai isyanlarından bu yana yaşamlarını Adıyaman'da sürdürmektedirler. Adıyaman (Hisn-ı Mansur)yöresi Alevilerin önemli yerleşim yerlerinden biridir.

**9-F.R-Adıyaman Alevileri olarak Sünnilerle olan ilişkileriniz nasıl? Herhangi problem var mı?**

Dede: Alevi olarak Sünnilerle ilişkilerimiz iyi sayılır. Ancak Sünnilerin Aleviler hakkında bilgi sahibi olmaları gerekiyor. Aleviler, Sünnilik devletin resmi mezhebi durumunda olduğu için Sünniliği çok iyi tanıyor. Çünkü Sünnilik okullarda öğretiliyor ve toplumsal yaşamda da uygulanarak yaşatılmaktadır. Bundan ötürü Alevi toplumu, Sünnilik hakkında oldukça bilgi sahibi olmaktadır. Bu bağlamda alevinin Sünni toplum ile sorunu yoktur. Fakat devletin laiklik ilkesini uygulamamasıyla sorunu vardır diyebiliriz.

**10-F.R-Elinizde Alevi olduğunuzu belgeleyen bir belge var mı? Seyyidlik şeriflik belgesi vb.**

Dede: Yol erkân yürüten inanç önderi (dede, pir, mürşit) Seyyit olarak bilinir. Seyyitler, Ehl-i Beyt'in evlatlarıdır. Hz. Hüseyin'den gelenler Seyyit Hz. Hasan'dan gelenler şerif olarak tanınır. Seyyit ve şeriflerin ellerinde belgeleri bulunmaktadır.

**11-F.R-On İki İmam kimdir?**

Dede: 12 İmam: 1-İmam Ali, 2-İmam Hasan, 3-İmam Hüseyin, 4-İmam Zeynel Abidin, 5-Muhammed Bakır, 6-İmam Cafer Sadık, 7-İmam Musa-el Kazım, 8-İmam Ali Rıza, 9-İmam Muhammed Taki, 10-İmam Ali en-Naki, 11-İmam Hasan El Askeri, 12-İmam Muhammed Mehdi. On İki İmam Hz. Muhammed(sav) in torunlarıdır. Ehl-i Beyt olarak kabul görmüşlerdir.

**12-F.R-Allah inancı ve Allah-Muhammed-Ali inancı, Adıyaman Aleviliğinde ne anlama gelmektedir?**

Dede: Allah: esirgeyen, başışlayandır. O'ndan başka ilah yoktur. Muhammed(sav) son peygamberdir. Allah'ın elçisidir. İslam dininin kurucusudur. Kur'anı Kerim'in tebliğcisidir. Ali, Allahın sevgili kuludur, velidir. Allah Muhammed(sav) Ali üçlü bir nurdur. Allah, nurunu Muhammed(sav) ve Aliye vermiştir. Alevinin yolu bu üç nurun bir araya gelerek oluşturdukları, tek nurdur, makamdır.

Allah Muhammed(sav) Ali üçlüsü evrendeki ve gönüllerdeki nuru ifade etmektedir. Allah'ın 99 ismi vardır. Allah: Yaratandır, başışlayandır, rahmandır, rahimdir, merhamettir.

### **13-F.R-Peygamberlere iman ve Hz Muhammed'e iman konusunda ne söylersiniz?**

Dede: Peygamberler, Allah tarafından insanlara doğru yol göstermesi için gönderilmiştir. Hz. Muhammed(sav) de Allah'ın elçisidir. İnsanlar peygamberlere inanırlar ve kalpleriyle de onaylarlar. Yani iman ederler.

Hız. Muhammed(sav), Allahın insanlara doğru yol göstermesi için gönderdiği peygamberlerin en sonucusudur. Tevrat ve İncil'de ismi "Ahmet" olarak geçer. Hız. İbrahim'in oğlu Hız. İsmail'in soyundandır. Âlemlere rahmet olarak yaratılmıştır. İslam dininin, Kur'anı Kerim'in tebliğcisidir.

### **14-F.R-Hz Peygamber ile Hz Ali hakkındaki ilişkiyi anlatırımsınız?**

Dede: Hız. Ali, Hız. Muhammed(sav) in amcası oğludur, damadıdır. Yakınlığı Hız. Harun'un Hız. Musa'ya yakınlığı gibidir. Hız. Muhammed(sav), Hız. Ali'nin ahiret kardeşidir. Aleviler bu kardeşliği musahip olarak değerlendirirler. Hız. Muhammed(sav): "Ben ilmin şehriyim, Ali kapisidir. Benim huyumdan, benim tenimden, benim cismimden ve benim kanımdandır" demiştir.

### **15-F.R-Kutsal kitaplar ve Kuranı Kerim hakkındaki kabulleriniz nelerdir?**

Dede: Kutsal kitaplar insanların aydınlanması ve doğru yolda yürümeleri için Allah tarafından gönderilmiştir. Dört büyük kutsal kitap vardır: Hız. Hız. Musa Tevrat'ın, Hız. Davut Zebur'un, Hız. İsa İncil'in, Hız. Muhammed(sav) Kur'anı Kerim'in tebliği için görevlendirilmişlerdir. Kur'anı Kerim toplumsal, dinsel ve sosyal konuları içeren kutsal bir kitaptır.

### **16-F.R-Kur'anı Kerim'in tahrif edilmesi hakkında neler anlatabilirsiniz?**

Dede: Hız. Muhammed(sav) in hakka yürüyüşünden sonra, Kur'anı Kerim ayetlerini bir araya getirmek için Halife Hız. Ebubekir Halife Hız. Ömer ve Halife Hız. Osman zamanında çalışmalar yapılmıştır. Kur'anı Kerim'de bir kısım ayetlerin değiştirildiği veya çıkarıldığı yolunda ileri sürülen tahminler tereddütlü bir ortam yaratmaktadır. Tarihi kaynaklar şimdi kullanılan Kur'anı Kerim'in halife Hız. Osman'ın nezaretinde hazırlandığını yazmaktadır. Kur'anı Kerim ayetleri toplanırken Hız. Ali'ye danışılmamış ve bazı önemli kişilerde bulunan Mushaf lar dikte alınmamıştır.

Alevilere göre ilk önceleri Kur'anı Kerim:33 cüz, 114 süre ve 6666 ayetten meydana gelmiştir. Şimdiki mevcut Kur'anı Kerim'de 6234 ayet bulunmakta olup 432 ayetin eksik olduğu görülmektedir.33 cüzden de 3 cüzü çıkarılarak 30 cüze indirilmiştir. Aleviler Kur'anı Kerim'den çıkarılan ayetlerin Ehl-i Beyt ve ibadetlerle ilgili olduğunu ileri sürmektedir. Emevi ve Abbasi döneminde binlerce hadis uydurularak yazılmış ve beyinlerde kuşklar yaratmıştır.

**17-F.R-Kuran okuması biliyor musunuz? Daha çok neleri okursunuz (sure ayet)? Ne zaman, nerelerde Kur'an okursunuz?**

Dede: Latin alfabesiyle Türkçeye çevrilmiş Kur'anı Kerim'i okuyorum. Ali-İmran, Enfal, Tevbe, Meryem, Muhammed, Şura, Hucurat, Maide, Ahzap, Nisa ve Saffet sürelerinden ayetleri çoğunlukla okumakla birlikte Kur'anı Kerim'in diğer süre ve ayetlerini de okuyorum. Bazı ayetler Alevi Bektaşî yol erkânında görülen ikrar ve görgü cemlerinde okunmaktadır.

**18-F.R-Meleklere iman ve meleklerin sıfatları hakkındaki düşünceleriniz?**

Dede: Meleklerle inanmak dinin koşulları içerisinde yer almaktadır. Melekler: güç, enerji ve akıl anlamında yorumlanır. Peygamberlere vahiy yani Allah'ın emirlerini getiren Cebrail büyük bir melek durumundadır. Dört büyük melek: Cebrail, İsrail, Mikail ve Azrail'dir.

Cebrail: Peygamberlere vahiy getiren.

Mikail: Dünya düzenini sağlayan.

İsrail: İnsanların huzur ve mutluluğu için çalışan.

Azrail: İnsan yaşamına Allahın emriyle son noktayı koyan,

**19-F.R-Kadere iman, hayır ve şer ne anlama gelmektedir?**

Dede: Kader: Allahın insan yaşamı için yazdığı alın yazısı, doğaüstü güç. İnsan Allah'ın verdiği emirlere uymak zorundadır. İnsan Allah'ın emirlerine inanır ve iman getirir. Allah insana akıl vermiştir. Bir bakıma doğaüstü güç dışında, insan aklını kullanarak kendi kaderini kendi yaratır. Alevi-Bektaşî, hayrın Allah'tan geldiğine, şerrin ise Allah'tan gelmediğine inanır. Nisa Süresi, ayet 79: 'Sana gelen iyilik Allah'tandır. Sana gelen kötülük ise senin nefsendendir.' demektedir.

**20-F.R- Ölüm ve Ahiret'e iman ne anlama gelmektedir anlatır mısınız?**

Dede: Ölüm, ruhun göçüdür. Aleviler ruh göçüne (tenasüh) inanırlar. Ahiret: insanlar öldükten sonra gidilen, buluşulan, yerdir. İslam inancına göre herkes bu yerde kendini hesabını verir. Yunus Emre: Ölürse tenler ölür; canlar ölesi değil.

**21-F.R-Kıyamet ve kıyamet sonrası olacaklar için kabulleriniz nelerdir?**

Dede: Kıyamet ve kıyamet sonrası olacak olaylar her dinsel inancın görüşüne göre değişmektedir. Alevi Bektaşî inancına göre kıyamet bir insanın öteki dünyada sonsuzda ulaşacağı bir ortamdır. Kıyamet, Dünyanın sonu anlamında değerlendirilir.

## 22-F.R-Cennet, cehennem; cennetlikler ve cehennemlikler gibi sıfatlandırmalar hakkında ne dersiniz?

Dede: Cennet iyiliklerin sonucu, cehennem ise kötülüklerin sonucudur. Alevi Bektaşî, bu dünyada cenneti yaşamak ister. Aleviler, cennet hevesiyle yaşamaz; cehennemden de korkmaz. Önce kendisinden emin olmak ister. Onun için çalışır, insanı-ı kâmil olmayı amaçlar. Çünkü insan-ı kâmil için dünya ve dünya ötesi her yer birer cennettir.

## 23-F.R- Adıyaman Aleviliğinde Hz Ali ve Ehlibeyt anlayışı konusunda neler anlatırsınız?

Dede: Hz. Ali velilerin ulusudur. Hz. Muhammed(sav) in nebilik makamından sonra imamet, velayet ortamı doğmuştur. Hz. Ali'nin velayetinden sonra imamet devam etmiştir (On İki İmam Dönemi). Hz. Ali 12 imamların birincisi ve atasıdır. Adıyaman Aleviliğinde Hz. Ali pirdir, rehberdir, velidir, murtazadır, uludur, yücedir ve yardımseverdir. Adıyaman dışındaki Aleviler Hz. Ali'yi nasıl görüp anlıyorsa Adıyaman Alevisi de öyle görüp anlıyor.

Ehl-i Beyt, Allah tarafından ödüllendirilen mutlu ev hanesidir. Hz. Muhammed(sav) ,Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin' den oluşmuştur. Ahzap Süresi, ayet 33: **“Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden, sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak ister”** diyor. Ehl-i Beyt: Hz. Fatıma, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin' nin sağladıkları bir bütünlüktür, Güruhu Naci'dir.

## 24 -F.R -Adıyaman Alevilerinin ibadet anlayışı, telakkileri hakkında neler söyleyebilirsiniz?

Dede: İbadet: Allaha dua ederek yalvarmak ve yakarmaktır. Aleviler Kur'anı Kerim'in ibadetle ilgili emirleri doğrultusunda dua ederler. Cemlerde yapılan ibadetler Kur'anı Kerim'in yorumudur. İbadetin şekli olmaz, önemli olan Allah 'ı zikretmek ve anmaktır. Çünkü Allah için yapılan ibadet ne şekilde olursa olsun Allahın dini içerisinde.

## 25- F.R -Alevilerin temizlik anlayışı hakkında ne anlatabilirsiniz?

Dede: Temizlik insanlar ve dünya için çok önemli bir yer tutar. **“Temizlik imandan gelir”**sözü doğrultusunda herkes temizliğe karşı duyarlı durumdadır, olmalıdır. Gusül ve abdest, Aleviler içinde ön plandadır. Gusül ve abdest, Alevi inancında önemli bir yer tutar. Alevilikte vücudu yıkayıp temizlemek dışında iç temizliğinin şart olması gerektiğine önem verilir. Eline, diline, beline sahip olmak ilkesine bağlı kalmaya özen gösterir. O bakımdan **“tarikat abdesti”** olarak ikrarını devamlı kılmaya çalışır. Alevi: Ceme, ikrar vermeye ve görgüden geçmeye geldiği zaman mutlaka boy abdesti almak zorundadır. Aleviler gusül ve abdesti hangi hallerde almak gerekiyorsa o temizlik çeşidini yapar. Ayrıca Alevilerin gusül almadıkları söylentisi yalandır.

## 26-F.R- Alevi olarak Namazdan ne anlamaktasınız, namaz sizin için ne anlama gelmektedir?

Dede: Namaz, Farsça bir kelimedir. Anlamı, inanılana (Allah'a) dua etmek, yalvarmak, dua etmektir. Kur'anı Kerim'de dua salât olarak geçer. Alevilikte yüz yüze yapılan ibadete **“hal-**

**ka namazı”** denilir. İnsan Allahın cemalini taşır. O bakımdan Alevi insan cemaline bakarak Allah'ı görmeye çalışır. Alevilerde beş vakit namaz yoktur. Alevi kendi inancına göre ibadetini yapar. Zaten Kur'anı Kerim'de beş vakit namaz yoktur. Beş vakit namaz kılana da saygı duyarlar. Çünkü yapılan her ibadet Allah içindir. Alevinin de ibadetinde secde, kıyam rükü vardır. Aleviler camiye gitmezler. Çünkü ibadet yerleri cem evleridir. Alevi ibadetinde camide kılınan namaz şekli yoktur. Fakat kendi inancına özgü ibadeti (tapınma)niyazı, duası vardır.

### **27-F.R-Oruç, Adıyaman Aleviliğinde nasıl anlaşılmaktadır?**

Dede: Oruç: Savm yani susmak anlamındadır. Her dinin kendi kurallarına göre oruç ibadeti vardır. Alevilerde oruç iki anlam taşır: Bedenin orucu(aç kalmak),nefsin orucu(nefsine hâkim olmak ve kalple oruç tutmak anlamındadır).Adıyaman Alevileri muharrem ayında (Kerbela şehitleri için)yas tutmaktadırlar. Tarihsel kaynaklara ve Kur'anı Kerim emirlerine dayanarak tutulan oruç 12 gündür. Muharrem Orucu: 12 İmam orucu değildir. Daha önce belirttiğimiz gibi Kerbela şehitleri(Hz. Hüseyin ve 72 yakını),birçok Peygamber tarafından kurtuluşa karşılık tutulduğu ve Kur'anı Kerim'de emredildiği için Muharrem Orucu tutulmaktadır.12 gün orucun sonunda aşure lokması yapılır. Kerbela olayından sonra sağ kurtulan Zeynel Abidin için de şükredilir. Aleviler Muharrem Orucu'nun birçok Peygamber tarafından tutulduğu ve Kur'anı Kerim'de (Bakara Süresi 183.Ayet Ve Fecr Süresi 1-2-3-4.Ayetleri) ayetlerle emredildiği için önem vermektedirler. Muharrem Orucu'nun tarihsel önemi büyüktür. Adıyaman Alevileri muharrem orucunun dışında Hızır orucunu tutarlar. Hz. Hızır için Şubat'ın 13- 14- 15.günlerinde oruç tutulur. Ramazan orucu Sünni İslam anlayışına mensup olan topluluk tarafından tutulmaktadır. Ramazan orucu tutan insanlara saygı duyulması gerekir.

### **28-F.R-Adıyaman Aleviliğinde Hac nasıl ifade edilmektedir?**

Dede: Hac: Alevilikte gönüllere ulaşmak anlamında ifade edilir. Kâbe'yi ziyaret etmek güzel bir olay, fakat Kâbe'ye gitmeden gönülleri kazanmak daha çok yararlı olur düşüncesindeyim. Hacı Bektaş-ı Veli:

**“Hararet nardadır sacda değil**

**Keramet baştadır taçta değil**

**Ne ararsan kendinde ara**

**Mekke'de, Kudüs'te, hacda değil”**

Diyerek güzel ifadelerde bulunmuştur. Alevi ve Bektaşilerde Kâbe, insandır ve insanın gönlüdür. Alevi Hacı Bektaş-ı Veli olmak için herhangi bir kutsal yeri ziyaret etmekten çok, Kâbe'miz insandır ilkesine önem verir ve özen gösterir. Aleviler bu ilkeye bağlı kalmakla beraber ziyaret edeceği yerleri Kâbe'ye karşı alternatif olarak göstermez; Kâbe'yi ziyaret edene de saygı duyar. Alevi olanakları elverirse Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hüseyin ve Ehl-i Beyt'in evlatlarını ziyaret etmek isterler. Ayrıca Hacı Bektaş-ı Veli ve bazı Alevi önderleri ve bilinen erenlerin türbelerini ziyaret ederler.

### 29-F.R-Adıyaman Alevileri zekât ibadetini nasıl yapmaktalar? Zekât vermenin şartı nedir? Hangi mallardan zekât verilmektedir?

Dede: Adıyaman Alevileri zekât verirler. Yardımlaşma, destek olma insani bir görevdir. Zekât vermenin şartı şudur: olanaklar dâhilinde fakirlere, yoksullara, yetimlere ve öksüzlere yardımcı olmaktır. Hangi mallardan zekât vermek gerekir diye bir şey yoktur. Yeter ki yoksullara yardımcı olunsun. Para olabilir, mülkiyet olabilir. Alevilikte dedelere zekât verilmez; zekât fakirlere, muhtaçlara verilir.

### 30-F.R-Adıyaman Aleviliğinde Kurban Bayramı nasıl algılanmaktadır?

Dede: Kurban bayramı dini bir bayramdır. Bayramda küskünler ve dargınlar barıştırılır, hayır işleri yapılır. Bunlar birer ibadet olarak kabul edilebilir. Kurban ibadeti dinsel koşullara göre yapılır. Ayrıca Alevilikte ibadet niyetiyle kesilen farklı kurban çeşitleri vardır: **Kurban Bayramı Kurbanı, Adak Kurbanları, İkrar Kurbanları, Düşkünlük Kurbanları, Koldan Kopma Kurbanı, Cem Kurbanları, Görgü Kurbanları, Musahiplik Kurbanları, Abdal Musa Kurbanı, Birlik Kurbanı, Dardan İndirme Kurbanı, Nevruz Kurbanı, Aşure Kurbanı(Hz. Hüseyin Kurbanı), Hıdrellez Kurbanı, Yağmur Kurbanı, Şükür Kurbanları.** Dede dua vermeden kurbanlar tığlanmaz.

### 31-F.R-Adıyaman Aleviliğinde dua ve niyaz nedir? Ne tür dualar etmektesiniz?

Dede: Alevilikte dinin kurallarına göre dua eder. Dualar kişisel olarak yapılan dua ve toplu olarak yapılan dua olarak ikiye ayrılır. Kişisel olarak yapılan duada Alevi Allah'ı zikreder, anar ve kelime-i şahadet getirir. Toplu olarak yapılan dualar: cemlerde ve toplu yerlerde ibadet edilir ve dualar okunur. Aleviler ibadetlerinde gülbanklar, mersiyele, tevhitler okurlar. Gülbank: düvaz ve tevhitlerin okunmasından sonra okunur. Mersiye: şehitler şahı Hz. Hüseyin ve Ehl-i Beyt şehitleri için okunan deyişlerdir. Tevhit: Allahın birliğini ifade eden deyişlerdir.

Niyaz: Dua, yalvarma, yakarma olarak algılanır. Ayrıca saygı ve sevginin simgesidir. Niyaz, genellikle sağ el, kalbin üzerine konularak yapılan bir saygının ifadesidir. Ayrıca büyüklerin eli, küçüklerin yüzü öpülerek de saygı ve sevgi ifade edilir. Birde “**Meydan Niyazı**” vardır; oda meydanda (erenler meydanında) yapılır, yapılan niyaz Hak içindir.

### 32-F.R-Adıyaman Aleviliğinde Ayin-i Cem, Cem Evi neyi ifade etmektedir?

Dede: Cem: topluluk; cem evi toplanılan yer anlamına gelir. Alevilikte cem kırklar cemini simgeler. Kırklar ceminde mürşit Hz. Muhammed(sav)dir. Hz. Ali rehberdir(pirdir).17 kadın ve 23 erkekten oluşmuştur. Orda 12 hizmet yürütülmüştür. Cemde küskünler, dargınlar, kul hakkı yemiş olanlar olamaz. Çünkü cem barışın yeridir. Aleviler ayini cem ibadet koşulları uygun olan yerlerde yapılır. Cem ibadetini dedenin yönetiminde yapılır. Adıyaman'da ihtiyaç duyulduğunda Birlik Cemleri, Bayram Cemleri, Görgü Cemleri, Musahiplik Cemleri, Yöresel Cemler, İkrar Verme Cemleri, Görgü Cemleri, Abdal Musa Cemleri, Kerbala Cemleri, Koldan Kopan Cemleri, Dardan İndirme Cemleri, Baş Okutma Cemleri, Aşure Cemleri, Nevruz Cemleri, Musahiplik Cemleri, Hızır İlyas Cemleri, vb. cemler yapılmaktadır.

Eskiden cem ibadetleri evlerde yapılırdı. Evlerin geniş odaları cem için hizmet görürdü. Köyümde cem evi görevini benim dedemden kalan tarihi odamız yapmaktadır. 1950'lerden sonra köyden kente göç başladı. Kentlerde oluşan kalabalığın ihtiyacını karşılamak için cem evlerinin yapılmasına başlandı. Cem evlerinin Alevilikte yeri önemlidir. Çünkü onun ibadet yeridir. Cem evlerinde hem ibadet (12 hizmet yürütülür) yapılır, hem küskünler ve dargınlar barıştırılır. Cem evleri Alevi toplumunun sosyal, dinsel ve ekonomik sorunların çözüm yeridir.

### **33-F.R-Cem ibadetinde, mum söndürüldüğüne dair sözlerin gerçeği var mıdır?**

Dede: Alevilikte mum söndü diye bir şey yoktur. Egemen güçlerin veya Aleviliğin yaşam tarzını içine sindiremeyenlerin Aleviliği karalamak için uydurduğu yalandır.

### **34-F.R-Alevilikte uyulması gereken ve kişide bulunması gereken ahlaki ilkeler nelerdir?**

Alevilikte bulunan ve uygulanması gereken ahlaki ilkeler: Eline, diline, beline, aşına, işine, eşine, sahip olmak. Alnı açık, sofrası açık, gönlü açık olmak. Kin güdücü, gazap sahibi, şiddet sahibi olmamak. Hoşgörülü olmak, kul hakkını yememektir. Toplumun ahlaki değerlerine saygı duymak ve güzel ahlaklı olmaktır. “**Eline, Diline, Beline, Sahip Olmak**” Alevilikte Hakk-Muhammed-Ali yolunda ilk başta uygulanması gereken ahlaki ilkedir.

### **35-F.R-Dört kapı kırk makam, üç sünnet yedi farz, Adıyaman Aleviliğinde ne demektir? İnanç olarak Alevilikteki durumu nasıldır?**

Dede: Dört kapı kırk makam Alevilik inancında çok önemli bir yer tutar. Bu dört kapı ve kırk makamdan geçen kişi ehli kâmil(insan-ı kâmil)makamına ulaşır. Sırnı hakikatte yer alır, Allah'ın özünü bütünüleşir. Üç sünnet yedi farz Alevilikte örnek insan olmak için önemle üzerinde durulur.

### **36-F.R-Alevi Sünni evlilikleri hakkındaki düşünceleriniz nelerdir?**

Dede: Çağdaş ve uygar bir ülkede farklı dinlerden, mezheplerden, ırklardan olanların birbiriyle evlenmesi elbette ki demokrat bir düşünce ve eylemdir. Eğer kültürlere, geleneklere örf ve adetlere saygı duyulmazsa birlikte yol alınamaz. O bakımdan evliliğin birlikte yürütülmesi için karşılıklı sevgi ve saygının olması şarttır. Aynı zamanda özverilik önemli rol oynar. Eskiden Sünni ve Alevi bu konuda çok uzak duruyor ve titiz davranıyordu; ama şimdi çağın gereği olarak evlilik yapanlar çoğalmaktadır. Ayrıca Alevilikte tek eşlilik vardır; Aleviler çok eşliliğe itibar etmezler.

### **37-F.R-Adıyaman Alevi toplumunda içki vb içkilere olan bakış açımız nasıldır? İçki içmenin dini bir temeli var mıdır?**

Dede: Alevi toplumunda içki yasağı yoktur. Ancak içki içmenin kendine göre kuralları vardır. Çünkü içki şişede durduğu gibi durmaz, insanın kanına karışarak onu harekete geçirir ve



kişiyi tehlikeli boyutlara ulaştırır. Bu bakımdan içkiyi zarar verecek şekilde kullanmamak gerekir. İçmesini bilen içmeli; içmesini bilmeyen içmemelidir. İçki insanın bedenine, sağlığına kesesine ve çevresine zarar verecek şekilde içilmemelidir.

Eskiden Alevi geleneğinde dolu vardı. Dolu olgunların, bilinçlilerin aldığı içkiydi. Deme dem katmak için düşüncesiyle, niyetiyle içilirdi. Bu dolu kırklar meydanında herkesi hoş eden bir üzüm tanesinin suya karıştırılarak yapılan (en gür)şerbet olarak algılanır. Şerbet manevi anlamda değer kazanmıştır. İçki alışkanlık haline getirilmemeli. Bu konuda insanların çok titiz ve duyarlı olması gerekir. Fazla miktarda alınan içkinin insan hayatına zarar verdiğini unutmamak gerekir.

### **38-F.R-Dedeliğin Alevi toplumundaki yeri nedir? Dede olmanın şartları nelerdir?**

Dede: Dedeliğin Alevi toplumundaki yeri çok önemlidir. Dede Alevi toplumunun hem inanç (dinsel) önderi, hem sorun çözücü, hem barışçı, hem hâkim, hem savcı ve hem de eğitici durumundadır.

Dede olmanın şartları:1 -İnsan-ı Kamil Olması,2-Ahlaklı Olması,3-İyi Bir Eğitim Görmesi 4-Barışçı Olması 5-Seyyit (Ehl-i Beyt Evladı) Olması, 6-Taliplerle İyi İlişkiler İçinde Olması,7-Toplum Tarafından Sevilmesi. Alevilikte dedelik şu şekilde sistemleştirilmiştir. Ocaklara göre: Mürşit Ocakları, Pir Ocakları, Rehber Ocakları ve Düşkün Ocakları.

### **39-F.R-Adıyaman Aleviliğinde düşkünlük kurumu ve hangi davranışlar dini, toplumsal anlamda düşkün kabul edilmenin davranışlarıdır?**

Dede: Alevi geleneğine ve kurallarına uymayan kişiler düşkün sayılırlar. Alevi düşkün olmamaya çalışır. Düşkünlük yapılan hataya ve suça göre değişir. Eğer bir Alevi can ikrar vermemişse, görgüden geçmemişse o işlediği suçtan ötürü düşkün sayılmaz. Çünkü görgüden geçenler Mansur darında, Hak didarında, erenler meydanında, yemin içerler. Yeminlerini bozup kötü yola saparlarsa düşkün durumuna düşerler. Bir talibin düşkünlüğü varsa cemaat dede ile birlikte çözmeye çalışır. Eğer çözümü zor ise onu düşkünlük ocağına gönderirler. Düşkünlük kurumunun işlevselliği devam etmektedir.

### **40-F.R-Adıyaman Alevileri olarak devletten beklentileriniz nelerdir?**

Dede: Alevi olarak devletten beklentilerimiz:

- 1-Cem evlerinin ibadet yeri olarak tanınması ve yasal statüye kavuşturulması,
- 2-Laiklik ilkesine göre Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yeniden yapılandırılması,
- 3-Devlet radyo televizyonlarının Alevi –Bektaşilikle ilgili programlar yapması,
- 4-Alevilikle Bektaşilikle ilgili eğitim ve öğretim okullarının açılması, üniversitedeler de bölümler açılması,
- 5-Okullarda Alevilikle Bektaşilikle ilgili bilgilerin ders kitaplarına konulması,
- 6-Alevi inanç önderlerine devlet tarafından maddi–manevi destek sağlanması.

## EKLER



Resim:1 Araştırmacı Fevzi Rençber, Üryan Hızır Ocağı Dedesi, Dede: İnş Müh. Ali Büyükşahin İle Söyleşi Yaparken.



Resim; 2-Ali Büyükşahin Dede Cem erkânını yürütürken. <http://www.uryanhizir.com>,

23-11-2010.



Mürşide varmağa talib olursan  
İbtida insandan rehber isterler  
Verdiğin ikrara doğru gelirsen  
Aht ile peymandan rehber isterler

Mürşidin nazarı müşkülü seçer  
Kâmil olan rehber Sıratı geçer  
Can kuşu kafesten akıbet uçar  
Tenden uçan candan rehber isterler

Mürşidin var ise olursun insan  
Mürşidin yok ise kalırsın hayvan  
Arasat gününde kurulur mizan  
Açılan mizandan rehber isterler

Muhammed Ali'nin nurun görmeğe  
On iki İmamların yolun sormağa  
Erenlerin divanında durmağa  
On iki erkândan rehber isterler

Şah-ı Merdan bir yol kurmuş kuluna  
Yola giden rehberinden biline  
Gitmek ister isen mü'min yoluna  
Din ile imandan rehber isterler

Marifet babına girmek dilersen  
Hakikat güllerin dermek dilersen  
Erenler sırrına ermek dilersen  
Ahd ile peymandan rehber isterler

Teslim Abdal söyler bu hikâyeti  
Nefsini bilmektir gücün gayreti  
Yirmi dokuz huruf yedi ayeti  
Bilmeye insandan rehber isterler

TESLİM ABDAL



## AĞAÇERİ TÜRKMENLERİ TAHTACILAR

Hava SELÇUK<sup>1</sup>

### AĞAÇERİ TURKOMANS: TAHTACILAR

Ali SELÇUK, Ağaçeri Türkmenleri Tahtacılar, IQ Yayınevi, 2008, 448 s.

Anadolu'nun Akdeniz, Ege ve Marmara bölgesinde dağınık halde yaşayan Ağaçeri Türkmenleri, ülkemizde yaptıkları meslekten dolayı Tahtacılar adıyla anılmakta olup, Alevi inanç sistemine sahiptirler.

Tahtacılar, inanç sistemleri açısından yabancı ve yerli birçok araştırmacının dikkatini çekmiş, bu nedenle de onlarla ilgili olarak pek çok araştırma yapılmıştır. Kapalı toplum özelliği taşıyan bir topluluk olmaları nedeniyle yapılan araştırmaların pek çoğu farklı bilgiler içermiştir.

Ağaçeri Türkmenleri-Tahtacılar adlı eseri Alevilik üzerine yapılan diğer araştırmalardan farklı kılan özelliği ise çalışmanın yöntemidir. Ülkemizde Alevilik üzerine yapılan çalışmaların pek çoğunda Alevilik, çözülmesi gereken bir problem olarak görülmektedir. Söz konusu bu anlayışın dışında, *katılarak gözlemin* uygulandığı bu çalışmada Selçuk, sahadan elde ettiği verileri *anlayıcı* ve *yorumlayıcı* bir yöntemle ele almıştır. Başka bir ifadeyle yazar, Tahtacılar arasında katılarak gözlemin sonucunda elde ettiği verileri onların kendi terimleri ve kendi bakış açılarını göz önüne alarak *anlamlandırmaya* çalışmıştır.

Ağaçeri Türkmenleri, günümüzdeki adıyla Tahtacılarla ilgili olarak yayınlanan, Ali Selçuk'un alan araştırmasına dayanan çalışması üzerinde önemle durulması gereken bir eserdir. Selçuk'un, "Mersin Yöresi Tahtacılarının Dinî İnanç ve Uygulamaları Hakkında Bir Araştırma" adıyla 2003 yılında tamamladığı doktora çalışmasını yeniden gözden geçirmek ve geliştirmek suretiyle yayınlamış olduğu bu eser, genel bir girişten sonra dört bölüm, sonuç, ekler ve kaynakçadan oluşmaktadır.

Eserin giriş bölümünde çalışmanın konusu, sınırları, önemi, amacı, araştırmayı hazırlarken kullanılan yöntem, Tahtacıların tarihi altyapısı ve Mersin Tahtacılarının sosyokültürel hayatı hakkında bilgi verilmektedir.

Tahtacıların İnanç Sistemi adını taşıyan birinci bölümde Tanrı Tasavvuru, Tenasüh ve Devriye İnanç, On iki İmam ve Mehdi İnanç, Ahiret ve Şefaât İnanç incelenmiştir.

<sup>1</sup> Doç. Dr. Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih bölümü Öğretim üyesi.

Kitabın ikinci bölümü Tahtacı ibadetlerine ayrılmıştır. Bu bölümde Cem, Kurban ve Oruç ibadetleri ele alınmıştır..

Üçüncü bölümde Tahtacılar da doğum, sünnet, ikrar alma/verme, evlenme, musahiplik ve ölümden oluşan Geçiş/Giriş Ritüelleri incelenmektedir.

Dördüncü bölümünde ise Tabiatla İlgili İnanış ve Uygulamalar başlığı altında yağmur duası, ağaç ve orman kültü, hayvan kültü, su kültü, ateş kültü, Tahtacıların bahar bayramları ve ziyaret yerleri hakkında bilgi verilmektedir.

Ağaçeri Türkmenleri-Tahtacılar adlı eserde, Anadolu'da *Türk kültür sahasının* temsilcisi olan Aleviliğin alt grubu olarak karşımıza çıkan Tahtacıların değerler sisteminin bir analizi yapılmıştır. Bu bağlamda yazara göre Tahtacı değerler sistemi, Orta Asya Türk Şamanlığı çerçevesinde şekillenmiştir. Selçuk, Tahtacılarıdaki Ali inancının *atalar/kahraman atalar kültü* kaynaklı olduğu sonucuna ulaşmıştır

Ağaçeri Türkmenleri-Tahtacılar adlı bu çalışma, katılarak gözlem, anlayıcı, yorumlayıcı araştırma teknik ve yöntemlerinin uygulandığı bir araştırma olması açısından bilim hayatımıza önemli katkı sağlamıştır. Bu yönüyle söz konusu eser, dinler tarihi, din antropolojisi ve halk bilimi disiplinlerinde örnek bir araştırma niteliği taşımaktadır.

## “SON KIZILBAŞ ŞAH İSMAİL” ÜZERİNE

Tazegül DEMİR<sup>1</sup>

### ABOUT ŞAH İSMAİL THE LAST QIZILBASH

Tufan GÜNDÜZ, Son Kızılbaş Şah İsmail, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2010

*Ali İsmail'em geldim seyran eyledim  
Zülfikar durmaz kınında günde yüz bin kan eyledim.*

*Hataî*

Tarihte Kızılbaşlar için oldukça önemli olan Şah İsmail'i incelemeyi gerekli gören Tufan Gündüz, “Son Kızılbaş Şah İsmail” adlı eserinde Şah İsmail ve Kızılbaş hareketini orijinal kaynaklar ışığında ele almıştır.

Şah İsmail, Gündüz'ün ifadesiyle “Bir yaşında yetim, altı yaşında şeyh, on dört yaşında hükümdar, Kızılbaşların Şahı, Safevi Devleti'nin kurucusu, Ebu'l Muzaffer, Mürşid,î Kâmil, Allah'ın Yeryüzündeki Gölgesi, Hataî.”dir.

Bazı kaynaklarda Şah İsmail ile ilgili şu bilgiler bulunmaktadır: İsmail 17 Temmuz 1487 tarihinde Erdebil şehrinde Safevi Tarikatı'nın şeyh ailesinin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Baba tarafı Şeyh Safiyüddin'in sülalesinden olun Şeyh Haydar, dedesi Şeyh Cüneyd; annesi ise “Chatrina (Alemşah Halime Begim)” Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın kızı, Pontus Rum İmparatoru IV. Yohannes Komnenos'un torunu'dur.

Şeyh Haydar 1488'de yapılan bir savaşta öldürülünce annesi ve kardeşleri Sultan Ali ve İbrahim ile birlikte Şiraz'da mahkûm edilmiştir. 1500 yazında Erzincan'da Ustaclu, Şamlu, Rumlu, Tekelü, Zülkadir, Avşar, Kaçar ve Varsak kabilelerinden oluşan 7.000 Kızılbaş Şah İsmail'in davetine icabet etmiş ve Kasım 1500'de Kura Nehri'ni geçerek Şemahi'ye doğru yürümüştür. Gülistan Kalesi yakınında gerçekleşen Çabani Meydan Muharebesi'nde Şirvanşah Ferruh Yasar'ın ordusunu yenmiş ve Bakü'yü ele geçirmiştir. 1501 yılında Tebriz'de Azerbaycan Safevi Devletini kurmuş; 1514'te yapılan Çaldıran Muharebesi'nde Osmanlı padişahı I. Selim'e yenilmiş ve 1524'te 37 yaşındayken vefat etmiştir.

Edebi yönünü ele alan kaynaklar ise Hataî'yi şöyle ifade ederler: Şah İsmail, Hataî mahlasıyla şiirler yazdı. Sanatçı kişiliği çok zor koşullar altında geçen çocukluğu sırasında oluştu. Aruz ve heceyle yazdığı şiirler Azerbaycan edebiyatının Nesimi ve Fuzuli arasındaki döneminin en

1 Arş. Gör. Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi.

güçlü temsilcisi olduğunu kanıtlar. Özellikle heceyle yazdığı şiirler Anadolu'da gelişen tekke edebiyatını büyük ölçüde etkiler. Alevi -Bektaşî edebiyatının en güzel örneklerini sunar. Sadettin Nüzhet, şiirlerini dörde ayırıyor:

- a) Tasavvufî düşüncelerini içerenler,
- b) Aleviliği dile getirenler,
- c) Hurufiliğin ilkelerini yansıtanlar,
- d) Aşıkane olanlar.

Aruzla yazdığı şiirlerinin ise daha çok tasavvufî olduğu görülür. Bu şiirlerinde kullandığı dil klasik şiirin dilidir.

Hece ölçüsüyle koşma ve semai biçiminde yazdığı nefesler ise Yunus'un izlerini taşır. Ama Hatayi'nin kendine özgü şiir yolu oluşturduğu da belirtilmelidir. Hece ve aruzla yazdığı şiirlerini kapsayan Divan'ı basıldı (Sadettin Nüzhet Ergun, Hatayi divanı, 1956; bütün nüshaları karşılaştırılarak yapılan basımı için bkz. Aziz Aka Mehmedof, Şah İsmail Hatayi Eserleri 1, Bakü 1966). Ayrıca Dehname adlı Ali'yi öven bir mesnevisi (Bakü 1946) ile yine mesnevi biçiminde yazılmış bir Nasihatnamesi vardır. Nejat Birdoğan "Alevilerin Hükümdarı Şah İsmail Hataî" adlı yapıtında bu büyük ozanın yaşam öyküsünü, Osmanlı ve Safevi yanlarından topladığı şiirlerini daha geniş ve gerçekçi biçimde vermiştir.

Bu bilgilerin ardından Gündüz'ün "Bambaşka bir Şah İsmail portresi ortaya çıktı" dediği eserini ele alalım. Doç. Dr. Tufan Gündüz'ün eserini, Kaynaklara Dair, Kökler, Şeyh Cüneyd, Şeyh Haydar, Sultan Hoca Ali, Şeyh İsmail, Akkoyunlu Tahtında Sarsıntı, Osmanlılar ve Kızılbaşlar, Şirvan'ın Zaptı, Tebriz Yolu, Şah İsmail ve Şiilik, İlk Tayinler, Akkoyunlu Sultanlarıyla Son Savaş, Firuzkuh'un Zaptı, Yezd ve Tebes'in Alınması, II. Bayezid'in Elçileri, Şeyh Haydar'ın İntikamı, Kürt Sarım, Dulkadiroğulları ile Savaş, Bağdat'ın Alınması, Muşşâ'alar Üzerine Harekat, Yeni Tayinler, Şirvan Seferi, Özbeklerle Savaşlar, Şahkulu Ayaklanması, Babür'e Yardım Ve Horasan'da Bitmeyen Kavga, Tebriz'de İsyân, Tahmasb'ın Doğumu ve Şah İsmail'in Çocukları, Rum Sultanı, I.Selim, Rumlu Nur Ali Halife, Yeni Zülkarneyn, Savaş Hazırlıkları, Kızılbaş Takibi, Mektuplar, Çaldıran'a Doğru, Çaldıran Savaşı, Taçlı Hanım Meselesi, Yavuz Sultan Selim Tebriz'de, Yeni Dönem, Batı Sınırında Kayıplar, İçre Kapanık Kızılbaşlık, Barış Girişimi, Doğu Sınırındaki Gelişmeler, Kuzey Sınırları, İçerde, Son Kızılbaş başlıklarından oluşturmuştur.

Eserin önsözünde yazar öncelikle kitabı kaleme alma nedeni açıklamıştır. Bu nedenler başlangıçta İranlı tarihçi Abdülhüseyn Nevaî'nin "Tekmiletü'l Ahbar" eserinde Kızılbaşlar hakkında yazdığı yanlış bilgiler ile Gündüz'ün Tahran Üniversitesinde katıldığı derslerde Kızılbaşların layıkıyla anlatılmadığına yönelik gözlemleri ve Türk araştırmacıların Kızılbaşların İran tarihine katkılarını tam olarak değerlendiremediklerine yönelik düşünceleridir.

"Kaynaklara Dair" başlığı altında yazar Şah İsmail'den önce babası ve dedesinin anlatıldığı, Şah İsmail döneminin anlatıldığı, Çaldıran Savaşının, bu savaşta Kızılbaşların yeri ve

öneminin; ayrıca bu savaşın yansımalarının anlatıldığı eserleri içerik ve taşıdığı önem bakımından bildirmiştir.

Yazar "Kökler" başlığı içinde Şeyh Safiyüddin'in mezhebi ve etnik kökenine yönelik kaynaklar ve yazarlara göre oluşan fikir çeşitliliğini ifade etmiştir.

Kitabın "Şeyh Safiyüddin ve Safeviyye" kısmında yazar yine Şeyh Safiyüddin ve Safeviyye tarikatı hakkındaki bilgileri kaynaklardan edindiği bilgiler doğrultusunda irdelemiştir. Bu konuda eserlerde yer alan bilgileri ilişkiyel ve tutarlık boyutunda eleştirmiştir.

"Şeyh Cüneyd" bölümünde yazar, Şeyh Cüneyd'in Safeviyye tarikatıyla olan ilişkilerini onun ölümüne kadar yaşadığı olaylar çerçevesinde orijinal kaynaklara dayandırarak aktarmaya çalışmıştır. Tarikatın Şiileşmesini onun kişiliğinde ve fikirlerinde arama yoluna gitmiştir.

Yazar "Şeyh Haydar"ı anlatırken onun ne kadar savaşçı bir kişilik olduğu bilgisinden yola çıkar ve tarikatın başına geçmesinden ölümüne kadar olan süreci anlatır. Yazar ayrıca Şeyh Haydar'ın müridlerine on iki dilimli ve kırmızı renkli bir başlık giydirdiğini bundan dolayı Safevî tarikatının müridlerine "Kızılbaş" denilmeye başlandığı bilgisini de bu bölümün satır aralarına yerleştirir.

"Sultan Hoca Ali" başlığı altında Safeviyye tarikatında önemli liderlerden biri olacak İsmail'e Sultan Hoca Ali tarafından nasıl liderlik tacının verildiği anlatılmaktadır. Yazar bu bölümde Kızılbaşların güdümünde tarikatın ilerleyişini heyecanlı bir üslupla ele almaktadır.

"Şeyh İsmail" bölümü henüz 5-6 yaşlarında olan İsmail'in tarikatın başına gelmesi olayını anlatarak başlar. Bu kadar küçük yaşta bir lidere bütün Kızılbaşların biat edebilmelerinin nedeni İsmail'e kadar bütün liderlerin ölümünün ardından yeni liderin küçük yaşta gelmesi, bu durumun alışılmış olması şeklinde açıklanmıştır. Yine bu bölümde Rüstem Bey'in İsmail'i öldürtme kararı, İsmail'in çocukluğunda yaşadığı 4,5 yıllık zindan hayatı, arkasından Erdebil'de takibi ve öldürülme ihtimali, sonra 6 yıl süren gizlenme ve son olarak da affedilmesi bütün detaylarıyla anlatılır.

"Akkoyunlu Tahtında Sarsıntı" bölümünde Akkoyunlularda tahtın sürekli el değiştirmesi iç çekişmeler ve sonunda ülkenin ikiye bölünmesi sürükleyici bir üslupla kaleme alınmıştır.

Şah İsmail'in "Şeyhlikten Şahlığa" geçiş sürecinin ifade edildiği bu bölüme yazar, Akkoyunlu ülkesinin yaşadığı karmaşanın Kızılbaşlar için oluşturduğu fırsatı anlatarak başlamıştır. Bu fırsat Kızılbaşların henüz 13 yaşındaki şeyhlerini ŞAH yapabilmeleri için en uygun zamanın gelmiş olmasıydı. Daha sonra Kızılbaşların katile katile İsmail'in hizmetine girmeleri ve İsmail'in adım adım devlet kurma yolunda ilerleyişi anlatılmıştır.

"Osmanlılar ve Kızılbaşlar" başlığı altında ilk olarak o dönemde Osmanlı tahtında II. Beyazid'in hüküm sürdüğü bilgisi yer almıştır. Ardından Osmanlı'nın sınırları ve bu sınırlar doğrultusunda yeni bir devlet kurma girişimlerinde bulunan Kızılbaşlar ve İsmail'in içinde



bulunduğu süreç ayrıntılarıyla bildirilmiştir. Ayrıca bu bölümde yer yer tarihi kaynaklardan alınan Osmanlı tarihine yönelik beylikler ve toplumsal yaşama dair önemli satır arası bilgilerine de yer verilmiştir.

“Şirvan’ın Zaptı” bölümü Şah İsmail’in kendisine tabii olanlarla birlikte daha güçlü bir hâl alması ve öncelikle Şirvan ülkesine bir sefer düzenleme kararıyla başlar; Bakü’nün ele geçirilmesi ve Şeyh Cüneyd’in intikamının alınması bilgisiyle sonlandırılır.

“Tebriz Yolu” başlığında Şeyh İsmail ve beraberindeki Kızılbaş birliklerinin sayı ve güç olarak kendilerinden üstün olan Akkoyunlu ülkesini ele geçirmesi ve Tebriz’e görkemli bir şekilde girişleri anlatılır.

“Şah İsmail ve Şiilik” bölümü, Şah İsmail’in asıl meselesi olan Şiiliğin ilan edilmesini içerir. Yine bu bölümde Tebriz’de yaygın mezhep olan Sünniliğin nasıl sindirilmeye çalışıldığı; insanların Şiilik ve ölüm arasında nasıl tercih yapmak mecburiyetinde bırakıldığı kaynaklar ışığında ayrıntılı olarak bildirilmiştir.

“İlk Tayinler” bölümü şahlığın ilanından sonra Şah İsmail’in devlet makamlarına atamalarda kişilerin Şiiliğe duyduğu samimiyet doğrultusunda izlediği yol bildirilmiştir.

“Akkoyunlu Sultanlarıyla Son Savaş”, başlığında Akkoyunlu hanedanının nasıl bir ittifak karşısında sona erdiği anlatılmıştır.

“Firuzkuh’un Zaptı” bölümü Firuzkuh Kalesinin Şah İsmail tarafından ele geçirilişinin ve bu olayın oluşturduğu geniş yankının öyküsünü ele almaktadır.

“Yezd ve Tebes’in Alınması”, başlığında Yezd şehri ve Horasan hududundaki Tebes’in alınış öyküsü sürükleyici bir üslup ve kaynaklardan hareketle anlatılmıştır.

“II. Bayezid’in Elçileri” bölümünde yazar, Osmanlı Sultanı II. Bayezid’in Şah İsmail’i fetiflerdeki başarısından dolayı tebrik için elçiler göndermesi olayını ele almaktadır.

“Şeyh Haydar’ın İntikamı” bölümü Şah İsmail’in dedesi Şeyh Haydar’ın öldürülmesinden sorumlu olan kişileri ölümle cezalandırılması olayını anlatmaktadır.

“Kürt Sarım”, Azerbaycan sınırındaki Urumiye’ye saldırıda bulunan ve katliam yapan Kürt Sarım’ın cezalandırılmasının anlatıldığı bölümdür.

“Dulkadiroğulları ile Savaş” bölümü Dulkadir Türkmenlerinin Safevi Tarikatının en eski müridlerinden olması bilgisiyle başlar. Ardından adım adım ilerleyişi ve Dulkadirlilerle nasıl sulh tesis ettiği anlatılır.

“Bağdat’ın Alınması” kısmında Şah İsmail’in Azerbaycan, Irak-ı Acem, Kirman ve Diyarbekir hâkimiyetlerinden sonra Bağdat’ı almaya karar verdiği bilgisi yer alır.

"Muş'a'alar Üzerine Harekat" bölümünde Bağdat'ın fethinin ardından Huveyze, gulat-ı Şia'dan sayılan Muş'a'lardan alındığını belirten bilgiler yer almaktadır.

"Yeni Tayinler" kısmında 1508'de yapılan bazı tayinlerin Şah İsmail'in yakın çevresine karşı tutumunda oluşturduğu değişikliklerden, idari işlerle askeri bürokrasiyi birbirinden ayırmaya çalışmasından ve Safevi Devleti'nin her alandaki yönetim işleyişinde detaylı bir şekilde bahsetmiştir.

"Şirvan Seferi" bölümünde Şah İsmail'in yine başarılı bir seferi olarak, Şirvan'ın ele geçiriliş tarihini aydınlatan bilgilere yer vermektedir.

"Özbeklerle Savaşlar", bu bölümde Şah İsmail'in Akkoyunlu tahtına geçişiyle sınırlarının ve komşularının değişiminden ve bu vesileyle Doğu yönünden komşusu olan Özbeklerle olan savaşlarından kaynaklar ışığında bahsedilmiştir.

"Şahkulu Ayaklanması" bölümünde Tarihte önemli bir vak'a olarak görülen Şahkulu Ayaklanması bütün detaylarıyla, kaynaklara dayandırılan nesnel yorumlarla ele alınmış; nedenleri ve sonuçları hakkında bilgilere yer verilmiştir.

"Babür'e Yardım Ve Horasan'da Bitmeyen Kavga" bölümünde Şah İsmail'in Babür'ün yardım çağrısı üzerine harekete geçmesi ve bu olayın tetiklediği bir dizi tarihi silsile gözler önüne serilmiştir.

"Tebriz'de İsyân" bölümünde Türk tarihinin klasikleşen bir unsuru - kardeş- anlatılmaktadır. Şah İsmail'in Horasan seferininin uzun sürmesi üzerine kardeşi Seyyid Süleyman'ın çıkarttığı ayaklanma anlatılmıştır.

"Tahmasb'ın Doğumu ve Şah İsmail'in Çocukları" bölümünde Şahın ilk oğlu Tahmasb, daha sonra da oğulları Elkas, Sam, Behram; kızları Haneş, Perihan, MEhin Banu Sultanem, Ferengis ve Şah Zeynep sıralaması ve çocukların isimlerinin İran milli destanlarından seçilmesinin Şahın kendisini İran hükümdarlarından biri olarak görmesine bağlaması yer almıştır.

"Rum Sultanı", bölümde II. Beyezid'in oğulları arasındaki taht kavgası sürükleyici bir üslupla kaleme alınmış, Trabzon sancak beyi Selim'in tahtı ele geçişi ayrıntılarıyla anlatılmıştır.

"I.Selim" Selim'in tahta oturması ve ardından oluşan kardeş isyalarını ve o esnada İran'da Şah İsmail'in Özbeklerle olan savaşının anlatıldığı bölüm önemli bir tarihi devri aydınlatır.

"Rumlu Nur Ali Halife" Şah İsmail'in Anadolu'da yaptığı seferlerde etkili olan Nur Ali Halife'nin anlatıldığı bölümdür.

"Yeni Zülkarneyn" bölümünde I. Selim'in tahta geçer geçmez doğudaki Şah İsmail tehlikesini ortadan kaldırmak istemesi ve bunun nedenini olarak Şah'ın babası II. Beyazid'i sık sık aşağılaması ve Şeybek Han'ın başını ona hediye olarak göndererek onu tehdit etmesi gerekçelerine dayandırır. Bu bölümün devamında Safevi hükümeti ise sınırlarını genişletme

ve benzeri sebeplere dayanarak bir meydan okuma halini alması anlatılır. Ardından I. Selim'e İran ve Horasan'dan gelen destek haberleri vardır. İran'ın Hâce Molla'yı İsfahâni'sinin Selim'i Zülkarneyn'e benzeten desteğinin etkisi ifade edilir. Bu bölümde ayrıca yazar okurlarına Çaldıran Şavaşının sebeplerinin ayrıntısıyla verildiği önemli bulgulardan oluşan bir yelpaze sunar.

“Savaş Hazırlıkları” bölümünde savaş gerekçesinin divanda resmi olarak görüşülmesi ve bu konuda bir fetva olarak yayınlanması bilgisıyla başlar ve yazar kaynaklara dayandırarak bu fetvayı şöyle ifade eder: “Safevilerin mühlid ve zındık bir topluluk olduğu, sahabeye küftedikleri, büyük sahabelerin büyüklüklerini tanımadıkları, değerli kişilerin kanlarını dökmekte sakınca görmedikleri, mescidleri ve ibadethaneleri yıktıkları gösterildi. Onlarla savaşmanın, fesat kapılarını kapatacağından, vacip; kanlarının dökülmesinin helal, köle ve cariyelerinin yağmalanmasının mübah olduğu ifade edilir. Ardından savaş hazırlıkları ve Safevi topraklarına varış güzergahı açık, anlaşılır bir üslupla bildirilmiştir.

“Kızılbaş Takibi” yazar bu bölümde çeşitli kaynaklarda yer alan ve Çaldıran Savaşı sırasında Anadolu Kızılbaşlarının bir karışıklık oluşturmasını engellemek için katledildiklerini yönelik bilgilerin doğruluğu ve yanlışlığını gerekçeleriyle tartışır.

“Mektuplar” bölümü ilk olarak Yavuz Sultan Selim'in Şah İsmail'e savaş için sefere çıktıklarını bildiren ve seferin gerekçelerini anlattığı mektubu kaynaklar ışığında ortaya koymasıyla başlar. Ardından Selim'in Şah İsmail'i savaşa gerek kalmadan itaate davet ettiği 2. mektup anlatılır. Daha sonra ise Osmanlı Ordusunun Erzincan'a kadar gelmesine rağmen Safevi ordusunun hâlâ ortalarda görünmeyişi ve bu durumun Osmanlı ordusunda yabancı topraklarda saldırısını nereden geleceğinin bilinmemesinden dolayı oluşturduğu tedirginliği gidermek ve Şah İsmail'i kıskırtmak üzere Selim tarafından yazılan 3. mektuba yer verilir.

“Çaldıran'a Doğru” bölümünde ilk olarak Yavuz Sultan Selim'in mektuplarına Şah İsmail'in yanıtı ve Selim'in tekrardan kaleme aldığı cevap mektubu detaylarıyla anlatılır. Ardından her iki taraftaki savaş öncesi müzakereleri kaynaklarla desteklenerek sunulur.

“Çaldıran Savaşı” bölümünde savaşın iki taraftaki yansımaları ve Osmanlı galibiyeti verilir.

“Taçlı Hanım Meselesi” bölümünde öncelikle Taçlı Begüm'ün tanıtılması yer alır. Ardından Şah İsmail'in eşi olan Taçlı Begüm'ün Çaldıran Savaşına katılıp katılmadığı, nedenleri ve spekülâtif söylemleriyle birlikte kaynaklardan hareketle verilir. Ayrıca savaş esnasında Safevi ordusu tarafından çok sayıda kadının bulunduğu ve esir edildikleri yine çeşitli kaynaklardan naklen tartışılır. Sonuç olarak da Taçlı Hanım'ın Çaldıran Savaşında yer aldığı ve Osmanlı eline esir düştüğü; ancak onun esaretinin bir günden fazla sürmediği, kısa zaman içinde Şah İsmail'in yanına gittiği ve kalan hayatını Safevi sarayında tamamladığı bilgisine yer verilir.

“Yavuz Sultan Selim Tebriz'de” bölümü Yavuz Sultan Selim'in savaşın ertesi günü Tebriz'e gelişi ve sonrasında hemen Amasya'ya dönüşü gerekçeleriyle anlatılır.

"Yeni Dönem", bu bölümde Yavuz Sultan Selim'in Tebriz'den çekilmesinden sonra Şah İsmail'in Tebriz'e dönüşü ve savaşta kaybettiği kumandanların yerine yenilerini atamaya çalıştığı yeni dönem teferruatlarıyla kaydedilir.

"Batı sınırında Kayıplar" bölümde Tebriz'den dönen Osmanlı ordusunun gerçekleştirdiği fetihler ve hâlâ Safevi idaresindeki Diyarbekir'in Osmanlı hakimiyetine geçişi ve yankıları dile getirilmiştir.

"İçe Kapanık Kızılbaşlık" bölümlünde Safevi Devleti'ni kuran Kızılbaşların, Şah İsmail'in Şiileştirme politikası içinde evrilip hızla Şiileşirken, Anadolu'daki Kızılbaş Türkmenler'in İçe kapanıp inançlarını geleneksel usullerle devam ettirdikleri bilgisine yer verilmiştir.

"Barış Girişim" bölümünde Şah İsmail'in Osmanlı Devleti'ne gönderdiği mektuplar ve Osmanlı'nın bunu reddedişi anlatılır.

"Doğu Sınırdaki Gelişmeler" bölümünde ilk olarak Safevi Devletinin doğu sınırındaki Horasan'ın Şah İsmail'in bir yaşındaki oğlu Tahmasb'a vermesi ve oğluna lala olarak Musullu Emir Han'ı; vezir olarak da Gıyaseddin Muhammed'i ataması ve sonrasında yaşanan hadiseler ayrıntılarıyla anlatılır.

"Kuzey Sınırları" bölümünde Çaldıran Savaşından sonra Şah İsmail'in otoritesinin azalması ve Safevi Devletinin kuzey sınırlarındaki hareketlilik detaylarıyla anlatılır.

"İçerde" başlıklı kısım Çaldıran Savaşından sonra ülke içinde yaşanan olayların anlatıldığı bir bölümdür.

"Son Kızılbaş" bölümü Çaldıran yenilgisinden sonra Şah İsmail'in devlet işlerinden elini büyük ölçüde çektiğini, ülkenin doğudan ve batıdan saldırılara maruz kalmasına ve toprak kaybına rağmen bizzat ordunun başına geçerek problemleri ortadan kaldırma ve kaybettiklerini geri alma gibi bir gayret göstermediğini anlatarak başlar. Ardından Şah İsmail'in Osmanlı Devletiyle barış yapmak için yaptığı girişimleri ve aldığı olumsuz yanıtları; daha sonra ise Osmanlıya karşı batıdaki ülkelerle işbirliği yapma girişimleri ve bunların sonuçlanamaması durumları detaylarıyla anlatılır. Bu bölüm ve kitabın son kısmında yazar, Şah İsmail'in ömrünün son döneminde eğlence ve av partilerine düşkünlük göstermesinin Kızılbaşların tepkilerine neden olduğu ve yine bir av için gittiği Şeki'de vefat ettiğini; yerine büyük oğlu 10 yaşındaki Tahmasb'ın geçtiğini; ancak Kızılbaşların aynı itaati ona göstermedikleri bilgisine yer verir.

Yazar kitabın arka sayfasında eserden aldığı anahtar cümlelerle orijinal bir özet oluşturmuş; Şah İsmail'in Kızılbaş Türkmenleri için ne demek olduğu kilit ifadelerle bildirilmiştir.

Doç. Dr. Tufan GÜNDÜZ'e önemli bir tarihi dönemi, akıcı ve zevkli bir üslupla anlatarak tarihin sayfalarında bizi sürükleyici bir yolculuğa çıkardığı ve bize bu değerli hazineyi sunduğu için teşekkür ediyor, *Son Kızılbaş Şah İsmail*'in alanda çalışan kişilere ışık tutmasını diliyoruz.



Gönül ne durursun sen varsana  
Mürşid-i kâmile varmayınca olmaz  
Varıp eşîğine yüzün sürsene  
Mürşid-i kâmile varmayınca olmaz

Mürşidin arayan gitti arayı  
Arayanlar buldu derde çareyi  
Yüzbin okur ise akda karayı  
Mürşid-i kâmile varmayınca olmaz

Bu dünyada durdukça eğer dursan da  
On dünya dolusu kitap görsen de  
Her harfine binbir mana versen de  
Mürşid-i kâmile varmayınca olmaz

Halil yaptı Kâbe'yi oldu delil  
Farz oldu varmayanlar oldu melil  
Muhammed'e rehber oldu Cebrail  
Mürşid-i kâmile varmayınca olmaz

Hatayi sözün manisin ver dedi  
Yar ile ettiğin ahde dur dedi  
Cebrail, Musa'ya Hızır'a var dedi  
Mürşid-i kâmile varmayınca olmaz

HATAİ



## GAZİ ÜNİVERSİTESİ TÜRK KÜLTÜRÜ VE HACI BEKTAŞ VELİ ARAŞTIRMA DERGİSİ'NDE YAYIMLANAN ALEVİLİK KONULU MAKALELER VE GAZİ ÜNİVERSİTESİ TÜRK KÜLTÜRÜ VE HACI BEKTAŞ VELİ ARAŞTIRMA MERKEZİ KÜTÜPHANESİNDE YER ALAN ALEVİLİKLE İLGİLİ KİTAPLAR BIBLİYOGRAFYASI

Ali Osman AKTAŞ<sup>1</sup>  
Tazegül DEMİR<sup>2</sup>

### ÖZET

Bu çalışmada, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi'nde yer alan Alevilikle ilgili olarak yayımlanmış makalelere ve Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Kütüphanesinde bulunan Alevilik hakkında yazılmış kitaplara yönelik bir bibliyografya denemesi oluşturmak amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Alevilik, Hacı Bektaş Veli, cem, semah, oymak, inanç, âşık, dede, baba.

THE ESSAY WHICH IS ABOUT ALEWISM TAKING PLACE IN THE  
CENTER OF GAZI UNIVERCITY AND TURKISH CULTURE, BOOKS ANDA  
WRITINGS WHICH ARE ABOUT ALEWISM ARE IN THE CENTER OF GAZI  
UNIVERCITY AND HACI BEKTASH VELI RESEARCH CENTER LIBRARY THE  
BIBLIYOGRAHY OF BROADCASTING

### ABSTRACT

In this study, it was tried to make a bibliography of the artciles written in the scope of Turkish Culture and Hacı Bektash Veli Research Quarterly and of the books which were written about Alevism and are present at the library of Turkish Culture and Hacı Bektash Veli Research Center.

**Key Words:** Alevism, Hacı Bektash Veli, cem, semah, oymak, belief, âşık, dede, baba.

1 Halk Bilimi Uzmanı. Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, EL-mek: ali.aktas@gazi.edu.tr.

2 Arş. Gör. Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, El-mek: tdemir@gazi.edu.tr.

## GİRİŞ

Tematik bibliyografya çalışmalarının iki temel gerekçesi bulunmaktadır. Bunlardan birincisi ve belki de en önemlisi, ilgili alanda araştırma yapacaklara kolaylık sağlamak ve onlarla ilgili kaynakları bir arada bularak, yapacakları araştırmaları kısa sürede gerçekleştirmesine zemin hazırlamaktır. Diğer önemli gerekçe ise, bir konunun belli bir sistem içerisinde değerlendirilmesi aşamasında, ilgili kaynakları bir arada bulma kolaylığıdır.

“Alevilik” özel sayısı çıkarırken, daha önce çıkardığımız özel sayılarda yaptığımız gibi, ilgili alan yayınlarından oluşan bir yayın listesini de okuyucuya sunma geleneğini, bu sayımızda da sürdürmek istedik. Genel bir bibliyografya çalışması yapmak, Alevilik konusunda yapılan bütün çalışmaları bir arada ele almak çok uzun süre ve geniş bir çalışmayı gerekli kılacağından, burada sadece Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi yayınlarını esas aldık.

Bu bibliyografya, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi tarafından çıkarılmakta olan Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi'nin 1-55 sayılarında yayımlanmış olan Alevilikle ilgili makaleler, denemeler ve kitap tanıtımı ile ilgili yazılardan seçilen bir listedir.

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi yayın hayatına Haziran 1994 yılında Birlik-Dirlik adını vererek başlamış ve yılda bir sayı olarak yayımlanmıştır. “Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Dergisi” adıyla da ikinci sayısı, Ağustos 1995 yılında yayımlanmıştır. Araştırma Merkezi Dergisi, “Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, Hacı Bektaş Veli Dergisi” adını 1998 yılında 5. Sayısında ilk kez kullanmış, bu tarihten itibaren de Bahar, Yaz, Güz ve Kış olmak üzere yıl içerisinde dört kez yayımlanmaya başlanmıştır.

2000 yılının Bahar Sayısında (13. Sayı) “Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi” adını alan Dergi, 2006 yılından itibaren (Bahar – 37. Sayısı) halen kullanılmakta olan “Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi” adını kullanmaya başlamıştır. Bibliyografyanın birinci bölümünü bu sayılarda yayımlanan Alevilik konulu yazılar oluşturmaktadır.

Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Kütüphanesi'nde Alevilikle ilgili olanların bibliyografyası kitaplar başlığı altında verilmiştir. Alevilik kavramı dışında kullanılan ve Alevilikle doğrudan olmasa bile dolaylı olarak ilgili olan kitap ve yazılar da bibliyografyama dâhil edilmiştir.

Bibliyografyanın düzenlenmesinde yazar adı esas alınmış, genel bibliyografya ve listeleme burada göz ardı edilmiştir. Bu listelemenin temel amacı, kaynağa ulaşma ve kaynağı kullanma olduğu için, bilimsel bibliyografya kuralları bu nedenle göz ardı edilmiştir.

## GAZİ ÜNİVERSİTESİ TÜRK KÜLTÜRÜ VE HACI BEKTAŞ VELİ

### ARAŞTIRMA DERGİSİ'NDE YAYIMLANAN

#### ALEVİLİKLE İLGİLİ MAKALELER

- AKSOY, Erdal, (2010) *“Nusayrilerin Sosyal Yapıları ve Cumhuriyetin İlk Yıllarında Türkiye’de Yaşayan Bu Topluluğa Devletin Yaklaşımları”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XVI/54, Bahar, s. 199-212.
- AKSÜT, Hamza, (2004) *“Ali Seydi ve Seyit Ali Ocakları”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, X/31, Güz, s. 89-101.
- AKSÜT, Hamza, (2004) *“Şeyh İbrahim Ocağı’nın Talibi Olan Oymak ve Obaların Tarihi”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, X/30, Yaz, s. 139-162.
- AKSÜT, Hamza, (2008) *“Arzuman Ocağı”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XIV/48, Kış, s. 209-214.
- AKTAŞ, Ali Osman, (2009) *“Yaşatılmalı Bir Kültür Olarak Samsun İli Avut Köyü’nde Hıdırellez Gelenekleri”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XV/49, Kış, s. 175-194.
- AKTAŞ, Ali, (1999) *“Alevilerle Ölümle İlgili Ritüeller”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, V/11, Güz, s. 117-142.
- AKTAŞ, Ali, (1999) *“Doğu Anadolu Bölgesinde Bir Alevi Köyünün Toplumbilimsel İncelenmesi: Karaçavuş Köyü’nün Tarihi, Toplumsal Değişme Açısından Nüfus, Aile ve Ekonomik Yapısı”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, V/10, Yaz, s. 73-113.
- AKTAŞ, Ali, (1999) *“Kırsal Kesimdeki Dönüşüm Sürecinde Alevi Aile Yapısında Meydana Gelen Değişmeler”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, V/12, Kış, s. 65-114.
- AKTAŞ, Ali, (2003) *“Kentsel Alanda Alevi Gençliğinin Kimlik Sorunlarına Sosyolojik Bir Bakış”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, IX/28, Kış, s. 101-119.
- AKTAŞ, Ali, (2004) *“Kentleşen Alevilik ve Sorunları”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, X/29, Bahar, s. 65-74.
- ALKAN, Necmettin, (2010) *“Alman Kaynaklarına Göre Osmanlı Nusayrileri”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XVI/54, Bahar, s. 135-148.



- ALTINOK, Baki Yaşa, (2003) “*Hacı Bektaş Veli Hakkında Yazılmış Bir Menâkıbnâme ve Bu Menâkıbnâmede Belirtilen Anadolu’daki Alevi Ocakları*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, IX/27, Güz, s. 177-194.
- ALTINOVA, Ayşegül, (1999) “*Osmanlı Arşiv Belgelerine Göre Abdal Musa Tekkesi*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, V/10, Yaz, s. 15-26.
- ALTINOVA, Ayşegül, (2000) “*Osmanlı Arşiv Belgelerinde Abdal Musa Dergâhı*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VI/14, Yaz, s. 15-23.
- ALTINOVA, Banu, (2000) “*Erzincanlı Yaşayan Ozan Âşık Müslim Seyrani*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VI/13, Bahar, s. 193-197.
- ALTINSAPAN, Erol, (2006) “*Seyitgazi İlçesi Arslanbeyli Köyü Şeyh Şücaaddin Külliyesi*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XII/37, Bahar, s. 173-184.
- ARAYANCAN, Ayşe Atıcı, (2010) “*Suriye Bölgesinde İki İnanç Hareketi: Nizarî İsmailileri ve Nusayrîlik*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XVI/54, Bahar, s. 183-198.
- ARSLANOĞLU, İbrahim, (1998) “*Çubuk Yöresi Aleviliğinde Dar Kurbanı*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Dergisi, IV/6, Yaz, s. 11-34.
- ARSLANOĞLU, İbrahim, (1999) “*Cibali Ocağı Dedesi ve Taliplerinin Alevilikle İlgili Görüşleri*” Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, V/12, Kış, s. 115-138.
- ARSLANOĞLU, İbrahim, (1999) “*Çubuk Yöresi Alevi Ocakları ve Kurucuları*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, V/10, Yaz, s. 61-72.
- ARSLANOĞLU, İbrahim, (1999) “*Dede Mustafa Güvenç İle Söyleşi*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VI/9, Bahar, s. 41-64.
- ARSLANOĞLU, İbrahim, (1999) “*Turabi Ocağı Dedeleri İle Söyleşi*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, V/11, Güz, s. 93-108.
- ARSLANOĞLU, İbrahim, (2000) “*Alevilik Nedir?*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VI/13, Bahar, s. 153-184.
- ARSLANOĞLU, İbrahim, (2000) “*Dede Ahmet Kuzukıran İle Söyleşi*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VI/14, Yaz, s. 69-90.

- ARSLANOĞLU, İbrahim, (2001) *“Alevilikte Temel İnanç Unsurları ve Pratikler”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VII/20, Kış, s. 33-134.
- ARSLANOĞLU, İbrahim, (2001) *“Çubuk Yöresi Alevi Köyleri”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VII/18, Yaz, s. 75-118.
- ARSLANOĞLU, İbrahim, (2002) *“Aleviliğin Tarihsel-Sosyal Temelleri”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VIII/23, Güz, s. 123-180.
- ARSLANOĞLU, İbrahim, (2003) *“Sünni Din Adamlarının Aleviliğe Bakışı”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, IX/25, Bahar, s. 165-176.
- AVCI, Ali Haydar, (2008) *“Pir Sultan Ocağı”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XIV/46, Yaz, s. 77-96.
- AYDIN, Ayhan, (1998) *“Hüseyin Bal İle Söyleşi”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Dergisi, IV/8, Kış, s. 35-49.
- AYDIN, Ayhan, (2000) *“Avukat Muharrem Naci Orhan Dedeyle Söyleşi”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VI/14, Yaz, s. 145-175.
- AYDIN, Ayhan, (2001) *“Alevi Dedeleriyle Söyleşiler”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VII/19, Güz, s. 45-85.
- AYDIN, Ayhan, (2002) *“Musa-yı Kazım Evlatlarından Ahmet Karanfil Dede İle Söyleşi”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VIII/24, Kış, s. 23-48.
- AYDIN, Ayhan, (2003) *“Aşk Ateşine Düşmüş Bir Ozan, Bir Zâkir”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, IX/28, Kış, s. 223-246.
- AYDIN, Ayhan, (2003) *“Bulgaristan Deliorman Bölgesi’ndeki İnanç ve Kültür Yaşamı Üzerine Ali Lütüfi Piroğlu’yla Söyleşi”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, IX/26, Yaz, s. 31-52.
- AYDIN, Ayhan, (2003) *“Şah Ali Abbas Ocağı’ndan Fethi Erdoğan Dede’yle Söyleşi”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, IX/25, Bahar, s. 117-132.
- AYDIN, Ayhan, (2004) *“Halk Ozanı Kaya Özlük (Keskinli Âşık Haydari) İle Söyleşi”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, X/30, Yaz, s. 403-426.
- BAKIRCI, Mehmet, (1998) *“Alevilik Olgusu”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Dergisi, IV/6, Yaz, s. 77-78.

- BAKIRCI, Mehmet, (1998) “*Atatürk, Aleviler ve Cumhuriyet*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Dergisi, IV/5, Bahar, s. 19.
- BALCIOĞLU, Rıza, (2003) “*Alevilik Üzerine Bir Değerlendirme*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, IX/28, Kış, s. 211-214.
- BEKKİ, Salahaddin, (2008) “*Pir(i) Davut Türbesi Örneğinde Alevilerde Su, Ateş, Kurban ve Ağaç Kültü*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XIV/45, Bahar, s. 93-101.
- BEKKİ, Salahaddin, (2008) “*Çorum-Dodurga’da Bir İnanç Merkezi: Mehmetdedetekte Köyü ve At Kurbanı*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XIV/47, Güz, s. 93-110.
- BİLGİLİ, Ali Sinan, (2003) “*Osmanlı Tarih Yazarlarının Algısıyla Türkiye-İran İlişkilerinde Siyasî Karakterin Dinî Söylemi: Kızılbaşlık*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, IX/27, Güz, s. 21-41.
- BİLGİLİ, Ali Sinan, (2010) “*Osmanlı Arşiv Belgelerinde Adana, Tarsus ve Mersin Bölgesi Nusayrileri (19-20. Yüzyıl)*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XVI/54, Bahar, s. 49-78.
- BİRDOĞAN, Nejat, (1998) “*Anadolu Aleviliğinde Çevre Sevgisi*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Dergisi, IV/6, Yaz, s. 59-76.
- BOZKURT, Fuat, (2008) “*Buyruk ve Buyruğa Göre Alevi Kimliği*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XIV/45, Bahar, s. 11-24.
- BÜYÜKOKUTAN, Aslı, (2007) “*Muğla Yöresi Alevi Türkmenler’de Evlilikle İlgili İnanç ve Pratikler*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XIII/44, Kış, s. 55-80.
- BÜYÜKOKUTAN, Aslı, (2007) “*Muğla Yöresi Alevi Türkmenlerinde Mani Söyleme Geleneği*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XIII/41, Bahar, s. 255-267.
- COŞKUN, Eyyüp, (2000) “*Âşık Muharrem Yazıcıoğlu’yla Söyleşi*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VI/15, Güz, s. 125-131.
- COŞKUN, Eyyüp, (2010) “*Hatay’da Bir Kanaat Önderi: Hasan Ay*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XVI/54, Bahar, s. 315-322.
- ÇAĞLAYAN, Alper, (1999) “*Seyit Süleyman*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, V/11, Güz, s. 155-159.
- ÇAĞLAYAN, Alper, (2000) “*Alevilikte Semah Olgusu*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VI/14, Yaz, s. 31-33.

- ÇAĞLAYAN, Alper, (2000) *“Cibâli Sultan Ya Da Cebe Ali Bey”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VI/13, Bahar, s. 89-95.
- ÇAĞLAYAN, Alper, (2000) *“Tarikat Namazı Ya Da Halka Namazı”* Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VI/16, Kış, s. 197-199.
- ÇAĞLAYAN, Alper, (2001) *“Alevilikte Niyaz Ya Da Secde”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VII/18, Yaz, s. 269-273.
- ÇELİKBAŞ, Alpaslan – ASLAN, Nihal, (2002) *“Ahmet Rıza Kargın İle Sohbet”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VIII/21, Bahar, s. 89-94.
- ÇUBUKÇU, İbrahim Ağâh, (1995) *“Hz. Ali ve Erdemi”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Dergisi, I/2, Ağustos, s. 17-18.
- DEDEKARGINOĞLU, Hüseyin, (2008) *“Dedekargın Süreğinde Cem Töreni”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XIV/46, Yaz, s. 11-75.
- DEMİR, Alpaslan, (2003) *“Kureyşan Ocağı’na Ait İki Şecere Üzerine Birkaç Söz: Şeyh Mahmudü’l-Kebir Ya Da Derviş Beyaz Kimdir?”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, IX/25, Bahar, s. 133-146.
- DİKEROĞLU, Güzzade, (2005) *“Âşık Murtaza Şirin İle Söyleşi”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XI/33, Bahar, s. 521-528.
- DOĞAN, Mustafa, (2004) *“Sünnî Din Adamlarının Aleviliğe Bakışı Adlı Yazıya Dair”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, X/30, Yaz, s. 429-432.
- DOĞAN, Paşa, (2003) *“Seyid Mahmud Hayranî Silsilenâmesi”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, IX/27, Güz, s. 63-65.
- DOĞAN, Sadık, (1999) *“Abdal Musa Erkanı”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, V/10, Yaz, s. 115-138.
- DOĞAN, Sadık, (2000) *“Abdal Musa Erkânında Dede Seçimi”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VI/14, Yaz, s. 35-38.
- DOĞAN, Sadık, (2001) *“Abdal Musa’da İkrar Nedir?”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VII/18, Yaz, s. 251-267.

- DOĞANBAŞ, Muzaffer, (2001) “*Alevi-İslam Anlayışında Tevella, Teberra ve Mehdi Kavramları Üzerine*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VII/19, Güz, s. 33-38.
- DOĞANBAŞ, Muzaffer, (2001) “*Amasya Yöresi Alevi Ziyaretgahları*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VII/17, Bahar, s. 105-113.
- DOĞRUER, Semra, (2006) “*Şücaaddin Veli Ocağı'nın Dedesi Nevzat Demirtaş İle Söyleşi*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XII/37, Bahar, s. 185-199.
- DÖNMEZ, Mehmet, (2005) “*Misyonerliğin Ağındaki Alevilik*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XI/35, Güz, s. 213-224.
- DÖNMEZ, Mehmet, (2007) “*Sosyal Değişim Sürecinde Hatay Aleviliği*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XIII/44, Kış, s. 141-153.
- DÖNMEZ, Mehmet, (2010) “*Hatay Aleviliğinde İnanç Önderlerinin İbadeti İdrak Ediş Tarzları*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XVI/54, Bahar, s. 213-223.
- DURDU, Aydın, (2010) “*Hatay Nusayrilerinde Eren İnanıcı ve İnanç Merkezleri*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XVI/54, Bahar, s. 255-266.
- EFE, Ahmet, (2010) “*İngiliz ve Amerikan Kayıtlarında Nusayriler*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XVI/54, Bahar, s. 159-182.
- EĞRİ, Osman, (2000) “*Alevi-Sünni Bütünleşmesi İçin Sevgi ve Birlik*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VI/14, Yaz, s. 39-50.
- EĞRİ, Osman, (2002) “*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri ve Alevilik*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VIII/22, Yaz, s. 165-200.
- ELÇİ, Armağan, (1999) “*Semah Geleneğinin Uygulanması*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, V/12, Kış, s. 171-184.
- ENGİN, İsmail, (1999) “*Akçaeniş Tahtacılarında Mürebbilik Kurumu*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VI/9, Bahar, s. 105-108.
- ER, Abdullah, (2010) “*Fransız Yazılı Kaynaklarda Nusayriler*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XVI/54, Bahar, s. 149-157.

- ER, Piri, (2010) *“Sözlü Gelenekten Derlemelerle Hatay Alevileri (Nusayriler) ve İnanç Esasları”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XVI/54, Bahar, s. 277-290.
- ERDEM, İlhan, (2004) *“Alevilik (Bektaşilik, Kızılbaşlık) ve Onlara Yakın İnançlar”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, X/32, Kış, s. 343-346.
- ERTAN, Züleyha, (1999) *“Bir Alevi Dedesi İle Söyleşi”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, V/12, Kış, s. 139-141.
- GAZİ ÜNİVERSİTESİ TÜRK KÜLTÜRÜ VE HACI BEKTAŞ VELİ ARAŞTIRMA MERKEZİ, (2003) *“Saburoğlu Ocağına Ait Yeni Belgeler”* Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, IX/25, Bahar, s. 75-82.
- GAZİ ÜNİVERSİTESİ TÜRK KÜLTÜRÜ VE HACI BEKTAŞ VELİ ARAŞTIRMA MERKEZİ, (2001) *“Bir Ocağın Soy Şeceresi”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VII/19, Güz, s. 17-31.
- GAZİ ÜNİVERSİTESİ TÜRK KÜLTÜRÜ VE HACI BEKTAŞ VELİ ARAŞTIRMA MERKEZİ, (2001) *“Bir Ocağın Tahlili”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VII/19, Güz, s. 143-170.
- GÖKBULUT, Güler Özden, (1999) *“Hasan Dede ve Hasan Dede Türbesi”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VI/9, Bahar, s. 101-103.
- GÖKÇE, Emrah, (2009) *“Asrımızın Dede Korkut’u: Musa Eroğlu”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XV/51, Yaz, s. 327-342.
- GÖRKAŞ, İrfan, (2002) *“Günümüz Afyonkarahisar Aleviliğinde Mevlid: Şemsettin Kubat Örneği”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VIII/24, Kış, s. 49-68.
- GÜL, Zafer, (2005) *“Ali Seydi Ocağı’na Bağlı Küre Köyü Üzerine Bir Alan Araştırması”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XI/35, Güz, s. 161-168.
- GÜLÇİÇEK, Ali Duran, (2003) *“Abdallar”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, IX/25, Bahar, s. 83-98.
- GÜLÇİÇEK, Ali Duran, (2005) *“Nusayri Aleviler”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XI/34, Yaz, s. 269-280.
- KALAFAT, Yaşar, (1999) *“Türkiye’de Halk İnançları ve Alevilik”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VI/9, Bahar, s. 15-20.

- KARAKAŞ, Musa, (2003) *“Alevilikte Cem”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, IX/27, Güz, s. 227-266.
- KARAKAŞ, Musa, (2003) *“Seyyit Garip Musa Sultan İle İlgili Bir Yeni Belge Dolayısıyla”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, IX/25, Bahar, s. 99-104.
- KARGIN, Ahmet Rıza, (2003) *“Dede Kargın Oğulları Soyağacı”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, IX/27, Güz, s. 67-68.
- KAYA, Bilge, (2005) *“Muharrem Ayı ve Kerbelâ Mersiyeleri”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XI/33, Bahar, s. 501-519.
- KENANOĞLU, Ali – ONARLI, İsmail, (2002) *“Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Sıraç Toplulukları”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VIII/23, Güz, s. 27-111.
- KILIÇ, Filiz – BÜLBÜL, Tuncay, (2006) *“Erdebil Dergâhı’nın Anadolu Aleviliğindeki Yeri ve Erdebil Dergâhı’nda Uygulanan Bazı Dinsel Pratikleri İçeren Bir Risale”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XII/39, Güz, s. 9-20.
- KILINÇ, Cafer, (1995) *“Cemevi’nin Açılışı Münasebetiyle”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Dergisi, I/2, Ağustos, s. 36-38.
- KOCADAĞ, Burhan, (2001) *“Anadolu Alevileri’nin İnanç Önderleri (Ocaklar-Dedeler ve Babalar)”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VII/18, Yaz, s. 281-290.
- KOCADAĞ, Burhan, (2003) *“Doğu Anadolu’da Yer Alan Alevi/Türkmen Kökenli (Lolan) Lolan Oymağı’nın Etimolojik Araştırma Raporu”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, IX/26, Yaz, s. 199-222.
- KOCADAĞ, Burhan, (2005) *“Şah (Şeyh) Süleyman Ocağı”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XI/34, Yaz, s. 315-340.
- KOÇAK, Yunus, (2002) *“Saroğlu Ocağı’nın Tarihi Hakkında Bazı Yeni Bilgiler”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VIII/22, Yaz, s. 201-209.
- KOÇAK, Yunus, (2003) *“Kırklar Meclisi”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, IX/27, Güz, s. 205-225.
- KOÇAK, Yunus, (2004) *“Muharrem Ayı ve Bir Muharrem Mersiyesi”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, X/29, Bahar, s. 103-168.

- KOÇAK, Yunus, (2004) “*Şah İbrahim Ocağı’ndan Gelen Bir Şeyh Safi Buyruğu*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, X/30, Yaz, s. 63-118.
- KÖKEL, Coşkun – ERSAL, Mehmet, (2008) “*Çankırı İlindeki Alevi Köyleri Hakkında*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XIV/48, Kış, s. 13-54.
- KÖKEL, Coşkun, (2004) “*Büyükyayla, Salihler ve Aydınlar Köyleri Ali Koç Baba Ocaklıları*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, X/31, Güz, s. 69-87.
- KÖKEL, Coşkun, (2005) “*Güvenç Abdal Ocağı Üzerine Bir Değerlendirme*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XI/35, Güz, s. 47-60.
- KURUDAYIOĞLU, Mehmet, (2003) “*Horasan Pirlerinden Alperen S. Hacı Ali Türab-ı Velî Velayetnamesi*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, IX/26, Yaz, s. 289-290.
- KÜÇÜKCAN, İlyas, (2007) “*Birlik, İriliik, Dirilik İçin Dönülen Semahların Ardından*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XIII/41, Bahar, s. 405-408.
- MARANGOZ, Kazım, (2004) “*Ali Koç Babalılar*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XI/36, Kış 2005, s. 145-157.
- ONARLI, İsmail, (1999) “*Şeyh Hasan Ocağı ve Aşireti*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, V/12, Kış, s. 25-50.
- ONARLI, İsmail, (2001) “*Şeyh Hasan-Onar Dede Toplum Tasarımında Bir Alevilik Belgesi: Medine Vesikası*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VII/18, Yaz, s. 155-172.
- ÖZDEMİR, Nazife, (2007) “*Çorum’da Bir Türkmen Dedesi: Mehmet Dede*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XIII/42, Yaz, s. 207-215.
- ÖZDEMİR, Şuayip, (2008) “*Malatya Örneği Düzleminde Tarihsel Süreç İçerisinde Alevi Toplumunca Dinî-Sosyal Otorite Olarak Kabul Gören Dedeliğe Günümüz Aleviliği’nin Bakış Açısı*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XIV/47, Güz, s. 67-92.
- ÖZEROL, Süleyman, (2004) “*Şah İbrahim Veli İle İlgili Anlatımlar: Ballıkaya Köyünden Derlemeler*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, X/30, Yaz, s. 119-138.
- ÖZGÜL, Vatan, (2004) “*Kızılbaşlık ve Türkmenler*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, X/32, Kış, s. 255-274.



- ÖZÜDOĞRU, Ersin, (2007) “*Ali Koç Baba Ocağı Dedesi Seydi Koç İle Söyleşi*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XIII/43, Güz, s. 125-136.
- PALABAYIK, M. Hanefi, (2010) “*Dini İnançları ve Özellikleri Bakımından Nusayrîlik*”, (Nusayrîler kendilerini Arap Alevisi olarak tanıtırken hem Araplıklarına ve hem de Aleviliklerine vurgu yaptıklarını görmekteyiz. Nusayrîlerin kendilerini Hz. Ali'nin torunlarına veya Şia'nın imamlarına nispet etmesi dolayısıyla bu mezhebin Şia'dan türediğini görebilmekteyiz. Bu sebeple Nusayrîler kendilerini “Alevi” olarak tanıtmaktadırlar.) Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XVI/54, Bahar, s. 19-48.
- PİROĞLU, Ali Lütfi, (2003) “*Bulgaristan Deliorman Alevilerinde Secdenin Anlamı (Yedi Kat Yer, Yedi Kat Gök)*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, IX/26, Yaz, s. 25-30.
- PİROĞLU, Ali Lütfi, (2003) “*Deliorman Alevilerinde Müsahiplik, (Ahirete Kadar Dostluk, Arkadaşlık)*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, IX/26, Yaz, s. 21-24.
- PİROĞLU, Ali Lütfi, (2003) “*Deliorman Yöresinin İnanç Yapısı İle İlgili Gözlemler*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, IX/26, Yaz, s. 15-19.
- ROEMER, Hans R., (2006) “*Kızılbaş Türkmenler: Safevî Teokrasisinin Kurucuları ve Kurbanları*”, çev. Harun Yıldız, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XII/38, Yaz, s. 81-92.
- SALTIK, Veli, (2005) “*Sarı Saltuk ve Saltuklular*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XI/34, Yaz, s. 11-31.
- SALTIK, Veli, (2009) “*Tunceli’de Alevi Ocakları*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XV/52, Kış, s. 145-176.
- SARAL, İsmail Tosun, (2003) “*Baba Sultan (Dede Sultan)*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, IX/28, Kış, s. 215-221.
- SAY, Yağmur, (2006) “*Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Önemli Bir Kült Kimlik: Şücaaddin Veli (Sultan Varlığı)*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XII/37, Bahar, s. 99-133.
- SEÇER, Sefa, (2009) “*XVI. Asırda Anadolu’da Alevilik*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XV/49, Kış, s. 249-253.
- SEYMAN, Yaşar, (2004) “*Alevi Öğretisinde ve Toplumsal Yaşamda Kadın*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, X/32, Kış, s. 65-78.

- SEZGİN, Abdülkadir, (1998) *"Alevilik Çalışmalarında Usûl ve Osmanlı Arşiv Belgeleri"*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Dergisi, IV/6, Yaz, s. 49-58.
- SHANKLAND, David, (1997) *"Anadolu Kırsalında Alevilik ve Sünnilik"*, çev. : Sinan Olgun – Zeynep Yedigün, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Dergisi, III/4, Ağustos, s. 23-35.
- ŞAHİN, Ali Rıza, (2002) *"Muhammed Ali Cemaatinde Abdal Musa Cem Erkânı"*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VIII/23, Güz, s. 181-236.
- ŞAHİN, Halil İbrahim, (2006) *"Balıkesir Çepnilerinde Defin ve Defin Sonrası Bazı İnanış ve Uygulamalar"*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XII/39, Güz, s. 63-78.
- ŞAHİN, Haşim, (2010) *"Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) Üzerine Bir Literatür Değerlendirmesi"*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XVI/53, Kış, s. 17-33.
- TALAS, Mustafa – AKSOY, Numan Durak, (2009) *"Küreselleşme-Yerelleşme Çerçevesinde Türk Aleviliği"*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XV/51, Yaz, s. 147-170.
- TAŞGIN, Ahmet, (2006) *"Diyarbakır Türkmen Alevilerinde İrsat ve Kuşanma Töreni"*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XII/39, Güz, s. 51-61.
- TAŞGIN, Ahmet, (2009) *"Safevi-Osmanlı Savaşı'ndan İtibaren Dini Söylemin Siyasal Propaganda Aracı Olarak Kullanılması: Dede Kargın Örneği"*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XV/49, Kış, s. 209-223.
- TATAR, Taner, (2008) *"Kutsalın Siyasallaşması ve Alevilik"*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XIV/45, Bahar, s. 113-134.
- TELEVİZYON, Avrasya Radyo, (2010) *"Avrasya Televizyonu'nda Yayınlanan "48 Perşembe" Adlı Programda Nusayrilerle Yapılan Söyleşi"*, Düzenleyen: Tazegül Demir – Nazife Özdemir, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XVI/54, Bahar, s. 267-275.
- TOZLU, Selahattin, (2010) *"Nusayriler ve Nusayrilik Bibliyografyası"*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XVI/54, Bahar, s. 323-350.
- TOZLU, Selahattin, (2010) *"Osmanlı Arşiv Belgelerinde Antakya ve İskenderun Nusayrileri"*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XVI/54, Bahar, s. 79-125.

- TURAN, Fatma Ahsen, (2003) *“Turabi Ocağı’ndan ve Haydar Tombak’tan Alınan Cönkler Üzerine Birkaç Söz”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, IX/27, Güz, s. 107-120.
- TURAN, Fatma Ahsen, (2010) *“Nusayrilerde Gadir Hum, Fıraş ve Mubahale Bayramları”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XVI/54, Bahar, s. 291-297.
- TÜRK, Hüseyin, (2010) *“Nusayrilerde Hızır İnanç”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XVI/54, Bahar, s. 225-242.
- TÜRKDOĞAN, Doğan, (2004) *“Alevi İslam İnanç İçerisinde Hz. Hızır”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, X/29, Bahar, s. 19-26.
- UYANIK, Zeki, (2004) *“Alevilik, Aleviler ve Kadın”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, X/32, Kış, s. 29-35.
- ÜÇER, Cenksu, (2005) *“Tokat Örneğinden Hareketle Alevilik Üzerine Bir Değerlendirme”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XI/34, Yaz, s. 229-268.
- ÜRKMEZ, Naim – EFE, Aydın, (2010) *“Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nusayriler Hakkında Genel Bilgiler”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XVI/54, Bahar, s. 127-134.
- ÜZÜM, Gülden, (2008) *“Cem Törenlerinin Semiotik Analizi”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XIV/48, Kış, s. 141-164.
- YALÇIN, Alemdar – UYSAL, Başak, (2005) *“Karadeniz Çepnileri 1: Taşlıca Köyü”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XI/35, Güz, s. 29-36.
- YALÇIN, Alemdar – UYSAL, Başak, (2005) *“Karadeniz Çepnileri 2: Eskiköy”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XI/35, Güz, s. 37-42.
- YALÇIN, Alemdar – UYSAL, Başak, (2005) Güzzade Dikeroğlu, *“Karadeniz Çepnileri 3: Şalpazarı ve Gürgentepe”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XI/35, Güz, s. 43-46.
- YALÇIN, Alemdar – YILMAZ, Hacı, (2002) *“Kargın Ocaklı Boyu İle İlgili Yeni Bilgiler”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VIII/21, Bahar, s. 13-88.
- YALÇIN, Alemdar – YILMAZ, Hacı, (2002) *“Kureyşan Ocağı Hakkında Bazı Yeni Bilgiler”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VIII/23, Güz, s. 9-24.
- YALÇIN, Alemdar – YILMAZ, Hacı, (2003) *“Bir Ocağın Tarihi: Seyyid Hacı Ali Türâbi Ocağı’na Ait Yeni Bilgiler”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, IX/26, Yaz, s. 83-120.

- YALÇIN, Alemdar – YILMAZ, Hacı, (2003) “*Bir Ocağın Tarihi: Seyyid Hacı Ali Turabi Ocağı – II*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, IX/27, Güz, s. 121-140.
- YALÇIN, Alemdar – YILMAZ, Hacı, (2004) “*Şah İbrahim Ocağı Üzerine Yeni Bilgiler*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, X/30, Yaz, s. 11-62.
- YALÇIN, Alemdar – YILMAZ, Hacı, (2004) “*Şeyh Hasan Ocağı ve Sineminli Oymağı Üzerine Yeni Bilgiler*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, X/30, Yaz, s. 235-265.
- YALÇIN, Alemdar – YILMAZ, Hacı, (2005) “*Güvenç Abdal Ocağı*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XI/35, Güz, s. 9-27.
- YALÇIN, Alemdar – YILMAZ, Hacı, (2005) “*Sarı Saltuk İle İlgili Yeni Belgeler*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XI/36, Kış, s. 105-123.
- YAMAN, Ali, (1998) “*Kızılbaş Alevilerinin Düşkün Ocağı Hıdır Abdal Sultan ve Ocak Köyü*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, IV/8, Kış, s. 27-34.
- YENMİŞ, Nihad, (2010) “*Arap Aleviliğinde Kutsal Günler ve Bayramlar*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XVI/54, Bahar, s. 299-313.
- YILDIZ, Harun, (2004) “*Anadolu Aleviliğinin Yazılı Kaynaklarına Bir Bakış*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, X/30, Yaz, s. 323-359.
- YILDIZ, Harun, (2007) “*Alevi Geleneğinde Ölüm ve Ölüm Sonrası Tören ve Ritüeller*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XIII/42, Yaz, s. 93-111.
- YILMAZ, Hacı – KÖKEL, Coşkun, (2005) “*Ali Koç Baba Ocağı İle İlgili Kısa Bir Değerlendirme ve İki Yeni Şecere*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XI/36, Kış, s. 125-136.
- YILMAZ, Hacı, (2003) “*Hasan Dede Dergâhı'ndaki Ali Bahri Demirhan Dede İle Söyleşi*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, IX/27, Güz, s. 195-204.
- YILMAZ, Hulusi, (2009) “*Nizari İsmaililiği ve Alevilik: İki Farklı Dinî İdrakte Benzeşen Yorumlar Üzerine Değerlendirmeler*”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XV/50, Bahar, s. 223-234.

**GAZİ ÜNİVERSİTESİ TÜRK KÜLTÜRÜ VE HACI BEKTAŞ VELİ  
ARAŞTIRMA DERGİSİ'NDE YAYIMLANAN  
KİTAP TANITIMLARI (KİTABİYAT)**

- AKTAŞ, Ali Osman, (2010) *“Anadolu'nun Gizli İnanıcı: Nusayrîlik İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri”*, Eserin Yazarı: Hüseyin Türk, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XVI/54, Bahar, s. 353-356.
- BEKTAŞOĞLU, Celal Abbas, (2004) *“Evlîya Yolunda Erkan”*, Eserin Yazarı: Haydar Teberoglu, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, X/30, Yaz, s. 437-440.
- BOLAT, Alev, (2005) *“Koçu Baba Anadolu ve Avrupa'da Türk Damgası – I”*, Eserin Yazarı: Müslüm Ulusoy, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XI/33, Bahar, s. 597-598.
- DENİZ, Kemalettin, *“Ali Teker (Temiroğlu) ve Üç Kitabı”*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, X/29, Bahar, s. 227-228.
- DOĞAN, Yusuf, (2002) *“Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan”*, Eserin Yazarı: Mürsel Öztürk, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VIII/21, Bahar, s. 245-247.
- ENGİN, İsmail, (2001) *“Tahtacı Türkmen Ozanları, Necolea'dan Seyitgazi'ye Seyyid Battal Gazi Külliyesi ve Vakfı”*, Eserin Yazarı: Veli Asan – İlyas Küçükcan, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, VII/18, Yaz, s. 277-280.
- ERSAL, Mehmet, (2008) *“Çerağlar Uyanırken”*, Eserin Yazarı: A. Yılmaz Soyver, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XIV/48, Kış, s. 249-253.
- KÖKEL, Coşkun, (2006) *“Bütünleşen Evciler”*, Eserin Yazarı: Ahmet Demirer, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XII/39, Güz, s. 123-125.
- KÖKEL, Coşkun, (2006) *“Seyyid Garib Musa Sultan Ocağı”*, Eserin Yazarı: Baki Yaşa Altınok – Musa Karakaş, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XII/38, Yaz, s. 123-124.
- UĞUR, Kadir Gökhan, (2006) *“Kaygusuz Abdal (Alaaddin Gaybi)”*, Eserin Yazarı: Abdurrahman Güzel, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XII/38, Yaz, s. 117-122.
- UYSAL, Başak, (2005) *“Dimetoka'dan Erzincan'a Bir Alevî Aşiret: Balabanlılar”*, Eserin Yazarı: Vatan Özgül, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XI/35, Güz, s. 295-298.
- YILMAZ, Hacı, (2005) *“Anadolu Aleviliği: Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme”*, Eserin Yazarı: Harun Yıldız, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XI/33, Bahar, s. 569-572.

**GAZİ ÜNİVERSİTESİ TÜRK KÜLTÜRÜ VE HACI BEKTAŞ VELİ ARAŞTIRMA  
MERKEZİ KÜTÜPHANESİNDE BULUNAN ALEVİLİK KONULU KİTAPL**

- ABDUH, Muhammed, (2009) *Hz. Ali'nin Mektup, Emirname ve Tavsiyelerinden Seçmeler*, çev. Mehmet Yolcu – Hacı Çiçek, Çıra Yay. İstanbul.
- Adil Ali Atalay Vaktidolu, (1996) *Hz. Betül – Fatıma Anamız*, Can Yay., İstanbul.
- AKGÜL, Rıza, (1999) *Geçmiş ve Gelecek Gözüyle Alevilik*, Can Yay., İstanbul.
- AKKOYUNLU, Adil, (2007) *Hz. Ali*, Çıra Yay., İstanbul.
- AKSÜT, Hamza, (2002) *Anadolu Aleviliğinin Sosyal ve Coğrafi Kökenleri*, Art Bas. Yay. Mrk., Ankara.
- ALEVİ-BEKTAŞI KÜLTÜR ENSTİTÜSÜ, *Alevilik*, Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Yay., Manheim, 1998.
- ALGÜL, Rıza, (1996) *Aleviliğin Sosyal Mücadeledeki Yeri*, Pencere Yay., İstanbul.
- ALİ, Dervişoğlu, (Tarihsiz) *Vak'ayı Kerbelâ 1320*, 25 Kanunu-i Sani. Ant Yayınları, (1998) *Âli'siz Alevilik Olur mu?*, Ant Yay., İstanbul.
- ARABACI, Fazlı, (2000) *Alevilik ve Sünniliğin Sosyolojik Boyutları*, Etüt Yay., Samsun.
- ARSLANOĞLU, İbrahim, (1992) *Şah İsmail Hayatı ve Anadolu Hatayileri*, Der Yay., İstanbul.
- ARSLANOĞLU, İbrahim, (1997) *Pir Sultan Abdal*, Can Yayınları, İstanbul.
- ASAN, Veli, (1997) *Tahtacı Türkmen Ozanları*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara.
- ASIMGİL, Sevim, (1997) *Hz. Fatma*, İpek Yay., İstanbul.
- AYDIN, Ayhan, (2003) *İzzettin Doğan'ın Alevi İslam Kültürü İle İlgili Görüş ve Düşünceleri*, Cem Vakfı Yay., İstanbul.
- AYDIN, Ayhan, (2005) *Günümüz Alevi Ocakları*, Cem Vakfı Yay., İstanbul.
- AYDOS VAKFI, (2000) *Hizmet Düvazıamları*, Aydos Vakfı Yay., Ankara.
- AYYILDIZ YAYINLARI, (1990) *Basında Alevilik (1-5)*, Ayyıldız Yay., Ankara.
- AYYILDIZ, S. – AYYILDIZ, B., (1996) *Hz. Muhammed (S.A.V.) Ehl-i Beyt İçin Söylediği Kutsal Sözler Ayet ve Hadisler*, Ayyıldız Yay., Ankara.
- BAHADIR, İbrahim, (2003) *Bilgi Toplumunda Alevilik*, İstanbul.
- BAHADIR, İbrahim, (Tarihsiz) *Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Alevi Tarih ve Kültürü*, İstanbul.
- BALCI, Ramazan, (2006) *Gül Nesli Hz. Fatıma ve Ehl-i Beyt*, Nesil Yay. İstanbul.
- BALDEMİR, Hamit, (1994) *Din ve Alevilik Üzerine*, Nam Yay., İstanbul.
- BARDAKÇI, Cemal, (1945) *Kızılbaşlık Nedir?*, Işık Basımevi, İstanbul.
- BAYRAK, Mehmet, (1997) *Alevilik ve Kürtler (İnceleme-Araştırma-Belgeler)*, Özge Yay.
- BAYRAK, Mehmet, (2004) *Orta Çağdan Modern Çağa Alevilik*, Öz-Ge Yay., Ankara.
- BENDER, Cemşid, (1991) *Kürt Uygarlığında Aleviler*, Güney Yay., İstanbul.

- BENDER, Cemşid, (1993) *Kürt Uygarlığında Alevilik*, Kaynak Yay., İstanbul.
- BENDER, Cemşid, (1994) *12 İmam ve Alevilik*, Berfin Yay., İstanbul.
- BENEKAY, Yahya, (1967) *Kızılbaşlar Arasında Yaşayan Alevilik*, Varlık Yay., İstanbul.
- BİRDOĞAN, Nejat, (1991) *Alevilerin Büyük Hükümdarı Şah İsmail*, Can Yay., İstanbul.
- BİRDOĞAN, Nejat, (1994) *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*, Berfin Yay., İstanbul.
- BİRDOĞAN, Nejat, (1995) *Anadolu Aleviliğinde Yol Ayrımı*, Mozaik Yay., İstanbul.
- BİRDOĞAN, Nejat, (1995) *Anadolu ve Balkanlarda Alevi Yerleşmesi*, Mozaik Yay., İstanbul.
- BİRDOĞAN, Nejat, (1996) *Alevi Kaynakları – I*, Kaynak Yay., İstanbul.
- BİRDOĞAN, Nejat, (1999) *Alevi Kaynakları – II*, Kaynak Yay., İstanbul.
- BOZGEYİK, Burhan, (2002) *12 İmam ve Alevilik*, Sevgi Yay., İstanbul.
- BOZKURT, Fuat, (1993) *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*, Tekin Yay., İstanbul.
- BOZKURT, Fuat, (2000) *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*, Doğan Kitap, İstanbul.
- BOZKURT, Nizam, (Tarihsiz) *Aleviliğin Oluşumu*, Ceylan Ltd. Şti, İstanbul.
- BOZKUŞ, Metin, (2006) *Sivas Aleviliği*, Fakülte Kitabevi, Isparta.
- BULUT, Faik, (1997) *İslam'da Özgürlük Anlayışı I (Ali'siz Alevilik)*, Doruk Yay., Ankara.
- CANAN, İbrahim, (2002) *Alevilik Sünnilik Meselesi*, Nesil Yay., İstanbul.
- CEYLAN, Abdullah, (Tarihsiz) *Alevilik Nedir, Ne Zaman Kurulmuştur?*, Gürlar Ofset, Ankara.
- CİLASEN, Ali Haydar, (1995) *Alevilik Bir Sır Değildir*, Ceylan Ofset, İstanbul.
- CİNEMRE, Levent – AKŞİT, Figen, (1995) *100 Soruda Tarih Boyunca Alevilik ve Aleviler*, Hürğüç Gazetecilik Yay., İstanbul.
- COŞKUN, Zeki, (1995) *Aleviler, Sünniler ve Öteki Sivas*, İletişim Yay., İstanbul.
- ÇAĞLAYAN, Alper, (2002) *Çubuk Yöresinde Erkan*, Kültür Bak. Yay., Ankara.
- ÇALIŞLAR, Oral, (2004) *Hz. Ali-Muaviye Çatışması (İslamın Doğuşu ve İlk Ayrılıklar)*, Pencere Yay., İstanbul.
- ÇAMUROĞLU, Reha, (1992) *Günümüz Aleviliğinin Sorunları*, Ant Yay., İstanbul.
- ÇAMUROĞLU, Reha, (2000) *Değişen Koşullarda Alevilik*, Doğan Kitap, İstanbul.
- ÇEM, Munzur, (1996) *Alevilik-Kurmançı-Zazaki ve Dersim Üzerine Kimi Yanlış Görüşler*, Deng Yay., İstanbul.
- ÇETİN, Mustafa Sami, (1993) *Bir Başka Açıdan Alevilik*, Yeni Asya Gazetesi Neşriyatı, İstanbul.
- ÇETİNER, M. Sait, (Tarihsiz) *Kerbela Faciasının Manzum Hikayesi: Matemiyye*, Ayyıldız Yay., Ankara.
- ÇETİNKAYA, Nihat, (2004) *Kızılbaş Türkler*, Kum Saati Yay., İstanbul.
- ÇUHACIOĞLU, Abdülkadir, (2002) *Hz. Peygamberin Dilinden Hz. Ali*, Keyser Yay., Amasya.

- DEMİRCAN, Adnan, (1996) *Hz. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadir-i Hum Olayı*, Beyan Yay., İstanbul.
- DİERL, Anton Joseph, (1991) *Anadolu Aleviliği (I-II)*, Ant Yay. İstanbul.
- DİNÇAL, Ali, (1997) *Alevilik-Bektaşılık Notaları İle Semahlar*, Cem Matbaası, Ankara.
- DİNÇER, Murtaza, (1996) *Kur'an, Ehl-i Beyt ve Alevilik*, Emek Matbaası, Ankara.
- DİYAROĞLU, Süleyman, (2005) *Kozmik Bir Senfoni Alevilik-Gül Alırlar Gül Satarlar*, Chivi Yazıları Yay., İstanbul.
- DOĞAN, Ali, (1996) Allah (C.C.), *Kur'an, Ehl-i Beyt*, Sistem Ofset.
- DOĞAN, Cafer, (2005) *Alevi Müslüman'ın İslam Anlayışı*, Ankara.
- DOĞAN, Gürabi, (1998) *Alevilikte Ön Bilgiler ve Cem – Zakirlik*, Can Yay., İstanbul.
- DOĞAN, Gürcü – DOĞAN, Erdal, (1994) *Ehl-i Beyt'ten Bir Deste Gül*, Can Yay., İstanbul.
- DURU, Abdülkadir, (1995) *Kim Alevi?*, Özden Yay., İstanbul.
- DURUKAN, Sabri, (2003) *Deşt-i Kerbela Fırkatı Ehl-i Beyt'in Izdırabı*, Can Yay., İstanbul.
- EKİNCİ, Mustafa, (2002) *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, Beyan Yay., İstanbul.
- ENGİN, İsmail, (1993) *Akçaeniz Tahtacılarında Dinin ve Dini Örgütlenmenin Günlük Yaşama Etkisi (Master Tezi)*, Ankara.
- ENGİN, İsmail, (1998) *Tahtacılar*, Ant Yay., İstanbul.
- ER, Piri, (2006) *Direnen Kültür: Anadolu Aleviliği*, Detay Yayıncılık, İstanbul.
- ER, Pirir, (1998) *Geleneksel Anadolu Aleviliği*, Ervak Yay., Ankara.
- ERDEMİR, Hüseyin Avni, (Tarihsiz) *Kur'an'da Ehl-i Beyt ve Oniki İmamlar*, Ankara.
- ERSEVEN, İlhan Cem, (1996) *Alevilerde Semah*, Ant Yay., İstanbul.
- ERSEVEN, İlhan Cem, (1997) *Yabancı Araştırmacılar Gözüyle Alevilik-Tuttum Aynayı Yüzüme Ali Göründü Gözüme*, Ant Yay., İstanbul.
- ERZURUMLU, Kenan, (2007) *Gerçeğe Hû Diyelim*, Ofset Matbaacılık, Ankara.
- ESKİOCAK, Nasreddin Eskiocak, (1996) *İlk Alevi Kimdir?*, Can Yay., İstanbul.
- ETEMXEMGİN, (1998) *Aleviliğin Kökenindeki Mazda İnancı ve Zerdüşt Öğretisi*, Berfin Yay., İstanbul.
- EYÜPOĞLU, İsmet Zeki, (1989) *Alevilik-Sünnilik-İslam Düşüncesi*, Der Yay., İstanbul.
- EYÜPOĞLU, İsmet Zeki, (1991) *Abdal Musa (Bir Ermişin Işıldağıyla Aranan Gerçek)*, Geçit Kitabevi, İstanbul.
- EYÜPOĞLU, İsmet Zeki, (1991) *Hatayı (Şah İsmail) Bir Ozanın İç Evreninde Gezintiler*, Geçit Kitabevi, İstanbul.
- EYÜPOĞLU, İsmet Zeki, (1991) *Sömürülen Alevilik*, Özgür Yay. Dğt., İstanbul.
- EYÜPOĞLU, İsmet Zeki, (1992) *Bütün Yönleriyle Kaygusuz Abdal*, Özgür Yay., İstanbul.
- EYÜPOĞLU, İsmet Zeki, (1996) *İslam'da Bölünmeler Çelişmeler*, Pencere Yay., İstanbul.



- EYÜPOĞLU, İsmet Zeki, (1997) *Günümüzde Alevilik (Sorunları-İlkeleri-Gelişimi)*, Pencere Yay., İstanbul.
- EYÜPOĞLU, İsmet Zeki, (1998) *Hz. Ali'nin Şiirleri*, Pencere Yay., İstanbul.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi, (1996) *İmam Ali*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara.
- GAZALÎ, İmam, (1993) *Batmiliğin İç Yüzü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara.
- GAZÎ, Müseyib, (1996) *Kerbela'nın İntikamı*, çev. Emrullah Eraslan, Can Yay.
- GEORGİEVA, Ivanicka, (1991) *Bulgaristan Alevilerine Ait Etnografik Malzeme Koleksiyonu*, Bulgaristan.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki, (1989) *Oniki İmam*, Der Yay., İstanbul.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki, (1993) *Mü'minlerin Emiri Hazret-i Ali*, Dergah Yay., İstanbul.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki, (Tarihsiz) *Hazret-i Ali Nehc'ül Belâga*, Der Yayınları, İstanbul.
- GÜL, Muhsin, (Tarihsiz) *Alevilik Üzerine Doğrular*, Ayyıldız Yay., Ankara.
- GÜLÇİÇEK, Ali Duran, (1996) *Der Werg Der Aleviten*, Ezgi Grafik & Druck, Köln.
- GÜLŞAN, Hasan, (2001) *Anadolu Alevi Müslümanlığı*, Can Yay., İstanbul.
- GÜNAL, Mustafa, (1998) *Hz. Ali Dönemi ve İç Siyaset*, İnsan Yay., İstanbul.
- GÜNDÜZALP, Selim- SUAD, Ali, (2005) *Hz. Ali'den Özlü Sözler*, Zafer Yay., İstanbul.
- GÜNEL, Âşık Durmuş, (2000) *El Ele El Hakk'ka*, Can Yay., İstanbul.
- GÜREL, Şevketli, (2000) *İslam'da Facia 12 İmam*, Sağlam Yay., İstanbul.
- GÜRTUNCA, M. Faruk, (1997) *Hadikatü's Süeda Fuzulî Ermişlerin Bahçesi Kerbelâ Şehitleri*, Huzur Yayın-Dağıtım, Ankara.
- GÜZEL, Abdurrahman, (1999) *Abdal Musa Velayetnamesi*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara.
- GÜZEL, Abdurrahman, (Tarihsiz) *Kaygusuz Abdal (Alaaddin Gaybi) Menakıbnamesi*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara.
- HACI BEKTAŞ VELİ ANADOLU KÜLTÜR VAKFI, (Tarihsiz) *Alevilik ve Günümüzdeki Sorunları*, Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı Yay., Ankara.
- HAMNECİ, Ayetullah Uzman, (2001) *Ehl-i Beyt Fıkında Oruç ve Hükümleri*, Kevser Yay., İstanbul.
- HATİP, Abdulaziz, (2006) *Hz. Ali'den Hikmet Parıltıları*, Sebat Basım Yay., Dğt., İstanbul.
- HATİP, Abdulaziz, (2005) *Hz. Ali'nin Hayret Ettikleri*, Rağbet Yay., İstanbul.
- HATİP, Abdulaziz, (2007) *İlmin Kapısı Hz. Ali'den Altın Sözler*, Horasan Yay., İstanbul.
- HATİP, Abdüllatif, (2006) *Hz. Ali'den Çağlara Mesaj Terceme ve Açıklama*, Horasan Yayınları, İstanbul.
- HUB, Ramazan, (2002) *Hızır Aleyhisselam*, Kırkkandil Yay., İstanbul.
- HZ. EMİR ALİ İBN-İ EBU TALİP, (1990) *Hz. Ali Divanı*, çev.: Vedat Atila, Ant Yay., İstanbul.
- İLHAN, Avni, (1996) *İmam Musa Kazım - İmam Ali Rıza - İmam Muhammed Taki*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, Ankara.

- İNAN, Yusuf Ziya, (1994) *Aşere-i Mübeşşere Cemevi ve Alevilik*, Yaylacık Matbaası, İstanbul.
- İPÇİ, Hasan, (Tarihsiz) *On İki İmamlar*, Onur Yay., Ankara.
- İTTİHAT İLMİ ARAŞTIRMA HEYETİ, (1995) *Alevilik ve İmamet*, İttihat Yay., İstanbul.
- KABANKA, Türkan Akkurt, (2009) *Efendimizin Dilinden Hz. Ali'ye Öğütler*, İz Yay., İstanbul.
- KALELİ, Lütfi, (1994) *Alevi-Sünni İnancında Mevlana-Yunus ve Hacı Bektaş Gerçeği*, Alev Yay., İstanbul.
- KALELİ, Lütfi, (1996) *Binbir Çiçek Mozaiği Alevilik*, Can Yay., İstanbul.
- KALELİ, Lütfi, (1997) *Kimliğini Haykıran Alevilik*, Can Yay., İstanbul.
- KALELİ, Lütfi, (2000) *Alevi Kimliği ve Alevi Örgütlenmeleri*, Can Yay., İstanbul.
- KARACAAHMET SULTAN DERNEĞİ, (1998) *Karacaahmet Sultan*, Karacaahmet Sultan Derneği Yay., Ankara.
- KARATÜRK, Mustafa, (Tarihsiz) *İki Cihan Hazinedarı, Seyit Veli Baba Sultan ve Türbesi*, Onur Yay., Ankara.
- KAYA, Ali, (1965) *Alevilik ve Haksız Hücumlar*, Sanat Matbaası, Ankara.
- KAYA, Ali, (2006) *Alevilik'te Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*, Can Yay., İstanbul.
- KAYA, Hasan, (2000) *Bir Başka Gözle Alevilik Kızılbaşlık*, Amaç Yay., İstanbul.
- KAYA, Haydar, (1994) *Alevilikte Yaradılış ve Kader*, Engin Matbaacılık, İstanbul.
- KAYA, Haydar, (Tarihsiz) *Alevilik Kuralları*, Engin Yay., İstanbul.
- KAYA, Haydar, (Tarihsiz) *Alevilik Tanımı ve İlkeleri El Kitabı*, Manisa.
- KAYGUSUZ, İsmail, (1991) *Musahiplik*, Alev Yay., İstanbul.
- KAYGUSUZ, İsmail, (1995) *Alevilik (İnanç, Kültür, Siyaset) Tarihi ve Uluları I. Cilt*, Alev Yay., İstanbul.
- KAYGUSUZ, İsmail, (2009) *Görmediğim Tanrı'ya Tapmam Alevilik ve Materyalizm*, Su Yay., İstanbul.
- KIRKINCI, Mehmet, (1995) *Alevilik Nedir?*, Türdav, İstanbul.
- KISAKÜREK, Necip Fazıl, (1997) *Hazret-i Ali*, B.D. Yay., İstanbul.
- KIZILGÖZ, Mehmet, (1996) *Kurtuluş Savaşı'nda Aleviler – Kürtler ve Dersim Olayları*, Ayyıldız Yay., Ankara.
- KIZILGÖZ, Mehmet, (1997) *Anadolu Aleviliğinde Yargı ve Sorgu Cemi*, Ayyıldız Yay., Ankara.
- KOCADAĞ, Burhan, (1997) *Doğuda Aşiretler-Kürtler-Aleviler*, Can Yay., İstanbul.
- KOÇAK, Yunus, (Tarihsiz) *Hasan Dede (Hayatı ve Öğretisi)*, Kırıkkale Hasandede Belediyesi Kültür Yay., Kırıkkale.
- KORKMAZ, Esat, (1997) *Alevi Felsefesi*, Pencere Yay., İstanbul.
- KORKMAZ, Esat, (1997) *Alevilere Saldırılar*, Pencere Yay., İstanbul.
- KORKMAZ, Esat, (1997) *Alevilik ve Aydınlanma*, Pencere Yay., İstanbul.

- KORKMAZ, Esat, (1998) *Dört Kapı Kırk Makam*, Anadolu Matbaası, İstanbul.
- KORKMAZ, Esat, (2000) *Anadolu Aleviliği*, Berfin Yay., İstanbul.
- KOŞAN, Esat, (1995) *Hz. Ali Efendimizden Vecizeler*, Seha Yay., İstanbul.
- KUTLU, Haşim, (2007) *Kızılbaş Alevilikte Yol-Erkan-Meydan*, Yurt Kitap-Yay., Ankara.
- KUTLU, Haşim, (1997) *Alevi Kimliğini Tartışmak*, Belge Yay., İstanbul.
- KÜLTÜR BAKANLIĞI, (1995) *Tahtacılar-Seminer-Kongre Bildirileri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara.
- MATTEÏ, Jean-Louis, (2004) *Hz. Ali Cenknameleri*, Kitabevi Yay., İstanbul.
- METİN, Hüseyin Gazi, (1997) *Alevilik'te Cem*, Uyum Yay., Ankara.
- METİN, İsmail, (1995) *Alevilerde Halk Mahkemeleri*, Alev Yay., İstanbul.
- MUTAHHARİ, Murtaza, (1999) *Bilinmeyen Yönleriyle Hz. Ali*, Kefser Yay., İstanbul.
- MUTLU, İsmail, (1997) *Hz. Fatma*, Mutlu Yay., İstanbul.
- MUTLU, İsmail, (2000) *Hz. Ali'den İdarecilere Tavsiyeler*, Mutlu Yay., İstanbul.
- NESAÎ, İmam, (1999) *Hadislerle Hz. Ali*, İz Yay., İstanbul.
- NİZAMÎ, Ali, (1990) *Er-Risale-i Ehlibeytiyye*, Gülbay Yay., İstanbul.
- NOYAN, Bedri, (Tarihsiz) *Alevilik-Sünnilik Anlamsız Bir Bölücülük I-II*, Ayyıldız Yay., İstanbul.
- NOYAN, Bedri, (Tarihsiz) *Seyit Ali Sultan Velayetnamesi*, Ayyıldız Yay., Ankara.
- OCAK, Ahmet Yaşar, (1990) *Türk-İslam İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültürü*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara.
- OCAK, Ahmet Yaşar, (1996) *Babailer İsyanı (Aleviliğin Tarihsel Altyapısı)*, Dergah Yay., İstanbul.
- ÖKTEM, Niyazi, (1995) *Laiklik, Din ve Alevilik Yazıları*, Der Yay., İstanbul.
- ÖZ, Baki, (1992) *Osmanlı'da Alevi Ayaklanmaları*, Ant Yay., İstanbul.
- ÖZ, Baki, (1996) *Alevilik İle İlgili Osmanlı Belgeleri*, Can Yay., İstanbul.
- ÖZ, Baki, (1996) *Alevilik Nedir?*, Der Yay., İstanbul.
- ÖZ, Baki, (1996) *Aleviliğe İftiralara Cevaplar*, Can Yay., İstanbul.
- ÖZ, Baki, (1997) *Alevilik Tarihinden İzler*, Can Yay., İstanbul.
- ÖZ, Baki, (2001) *Bir Alevilik Yok Ahilik*, Can Yay., İstanbul.
- ÖZ, Gülağ, (1995) *İslamiyet Türkler Alevilik Bin Dört Yüzyıllık Muhalefet*, Ayyıldız Yay., Ankara.
- ÖZ, Gülağ, (1999) *İslamiyet Türkler ve Alevilik*, Yol Bilim Yay., Ankara.
- ÖZ, Gülağ, (Tarihsiz) *Aleviliğin Tarihi Kökleri ve Anadolu Erenleri*, Uyum Yay., Ankara.
- ÖZ, Gülağ, (Tarihsiz) *Şah İsmail Hatai*, Ankara.
- ÖZ, Mustafa, (1995) *İmamiye Şiasında Oniki İmam ve Mehdi İnanç*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay., İstanbul.

- ÖZDAĞ, Muzaffer, (1998) *Türk Aleviliğinin Yükselişi*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul.
- ÖZDALGA, Elisabeth, (1999) *Alevi Kimliği*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul.
- ÖZDAMAR, Mustafa, (2008) *Ehl-i Beyt*, Kırkkandil Yay., İstanbul.
- ÖZDÜZEN, Halit, (2006) *Tasavvuf Yolcusu Tarikatlar ve Alevilik*, Ötüken Yay., İstanbul.
- ÖZKAYA, Zeki, (1999) *Alevilik Ehl-i Beytin Yolu*, İstanbul.
- ÖZTÜRK, Ali Rıza, (1999) *İslam'da Demokrasi Alevilik*, Gri Ajans, Ankara.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, (1999) *Ehl-i Beyt'in Annesi Hz. Fatma*, Yeni Boyut Yay., İstanbul.
- PEHLİVAN, Battal, (1994) *Anadolu'da Alevilik*, Alev Yay., İstanbul.
- PEHLİVAN, Battal, (1995) *Aleviler ve Diyanet*, Pencere Yay., İstanbul.
- PİR SULTAN ABDAL KÜLTÜR DERNEĞİ, (1998) *Anadolu Aleviliği ve Pir Sultan Abdal*, Öteki Matbaası, Ankara.
- POYRAZ, Bedriye, (2007) *Direnişle Piyasa Arasında: Alevilik ve Alevi Müziği*, Ütopya Yay., Ankara.
- PROFESÖR 1400, (1993) *Ehl-i Beyt Nesli Seyyid Mahmud Hayrani ve Evlatları* (der. : Seyyid Hacı Mustafa Aklıbaşında), Ufuk Yay., Almanya.
- PROFESÖR 1400, (1995) *Hz. Ali'nin Babası Hz. Ebûtalib*, Ayyıldız Yay., Ankara.
- PROFESÖR 1400, (1998) *Merd-i Meydan Şir-i Yezdan Hazret-i Ali II (Hayatı-Savaşları-Öğütleri)*, Ayyıldız Yay., Ankara.
- RAHİMÎ, Fazullah (1987) *Gülzâr-ı Hasaneyn*, Can Yay., İstanbul.
- REYHANİ, Mahmut, (1997) *Gölgesiz Işıklar – (I-II) Alevilik ve Öncesi*, Can Yay., İstanbul.
- REYHANİ, Mahmut, (1997) *Gölgesiz Işıklar – (III) Mezhepte Aleviler*, Can Yay., İstanbul.
- SAADETİN EFENDİ, Müstakimzade Süleyman, (1981) *Hz. Ali Divanı*, Der Yayınları, İstanbul.
- SADR, Mehdi, (1996) *Ehl-i Beyt Ahlakı*, çev. : Vahdettin İnce, İnsan Yay., İstanbul.
- SALTIK, Veli, (2004) *Alevi Türkmen Tarihi ve Saltuklular*, Kişisel Yay., Ankara.
- SARICIK, Murat, (1997) *Kavram ve Misyon Olarak Ehl-i Beyt*, Nesir Yay., İstanbul.
- SAVAŞ, Saim, (2002) *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, Vadi Yay., İstanbul.
- SAY, Yağmur, (2007) *Anadolu Alevilerinin Tarihi*, Su Yay., İstanbul.
- SAYAN, Sabri, (1999) *El-İrşad On İki İmamın Hayatı Tahkik ve Tetkik: Hüccetü'l-İslam*, çev. : Davud Duman, Gümüş Ofset, İstanbul.
- SAYGI, Hakkı, (1997) *Hz. Ali'nin Faziletleri ve Menkıbeleri*, Saygı Yay., İstanbul.
- SEYİRCİ, Musa, (1999) *Abdal Musa Sultan*, Der Yay., İstanbul.
- SEZGİN, Abdülkadir, (1996) *Alevilik Deyince*, Burak Yay., İstanbul.
- SEZGİN, Ecdat Abdülkadir, (1998) *Ülkemizde Alevilik Sünnilik*, Ankara.

- ŞHİNDELDECKER, John, (1998) *Turkish Alevis Today*, Şahkulu Sultan Külliyesi Vakfı Yay., İstanbul.
- SİVASI, Şemsüddin, (2007) *Hız. Ali*, Ailem Yay., İstanbul.
- SÖZENGİL, Tarık Mümtaz, (1991) *Tarih Boyunca Alevilik*, Çözüm Yay., İstanbul.
- ŞAHİN, Teoman, (2002) *Alevilere Söylenen Yalanlar – 1*, Armağan Kitap ve Yay., Ankara.
- ŞENER, Cemal – İLKNUR, Miyase, (1995) *Kırklar Meclisi'nden Günümüze Alevi Örgütlenmesi Şeriat ve Alevilik*, Ant Yay., İstanbul.
- ŞENER, Cemal – İLKNUR, Miyase, (1995) *Şeriat ve Alevilik*, Ant Yay., İstanbul.
- ŞENER, Cemal Şener, (1995) *Alevi Sorunu Üstüne Düşünceler*, Ant Yay., İstanbul.
- ŞENER, Cemal, (1994) *Alevilik Üstüne Ne Dediler?*, Ant Yay., İstanbul.
- ŞENER, Cemal, (1994) *Atatürk ve Aleviler*, Ant Yay., İstanbul.
- ŞENER, Cemal, (1995) *Alevi Törenleri*, Ant Yay., İstanbul.
- ŞENER, Cemal, (1995) *Alevilik Olayı*, Ant Yay., İstanbul.
- ŞENER, Cemal, (1995) *Bihatayık Evladı Kerbelayık*, Ant Yay., İstanbul.
- ŞENER, Cemal, (1996) *Alevizm*, Yön Matbaası BDS Yay., İstanbul.
- ŞENER, Cemal, (1996) *Yaşayan Alevilik*, Ant Yay., İstanbul.
- ŞENER, Cemal, (1997) *Şaha Doğru Giden Kervan-Alevilik Nedir?*, Şahkulu Sultan Külliyesi Vakfı Yay., İstanbul.
- ŞENER, Cemal, (1998) *Aleviler Ne Yapmalı?*, Ant Yay., İstanbul.
- ŞENER, Cemal, (2002) *Aleviler'in Etnik Kimliği-Aleviler Kürt mü? Türk mü?*, Etik Yay., İstanbul.
- ŞENER, Cemal, (2009) *Alevism with Questions*, Pozitif Yay., İstanbul.
- ŞİMŞEK, Mehmet, (1996) *Alevi Ozanları*, Can Yay., İstanbul.
- ŞİMŞEK, Mehmet, (1996) *Dede Korkut ve Ahmed Yesevi'den Günümüze Uzanan Alevi Ozanlar*, Can Yay., İstanbul.
- ŞİMŞEK, Mehmet, (Tarihsiz) *Kırklar ve Kırkbudak*, Maarif Kitaphanesi, İstanbul
- TANRIKULU, Raşit, (1990) *Alevilik Muzafferiyettir ve İslam Dini'nin Temelidir*, Ayyıldız Yay., Ankara.
- TANRIKULU, Raşit, (Tarihsiz) *Alevi Felsefesinde Kamil İnsan; Mürşid-i Kamil*, Ayyıldız Yay., Ankara,
- TANRIKULU, Raşit, (Tarihsiz) *Alevi Felsefesinde Mürşidi Kamil*, Ayyıldız Yay., Ankara.
- TEBEROĞLU, Haydar, (Tarihsiz) *Anadolu Evliyalarından S. Kalender Veli Velayetnamesi*, Kale Ofset, Ankara.
- TEBEROĞLU, Haydar, (Tarihsiz) *Horasan Pirlilerinden Alperen-S. Mehmed Abdal Velayetnamesi*, Kale Ofset Matbaacılık, Ankara.

- TEBEROĞLU, Haydar, (Tarihsiz) *Seyyid Hacı Ali Turab-ı Veli Velayetnamesi*, Özsen Yay., Ankara.
- TEMİROĞLU, Ali, (2002) *Varto'daki Harzem Hormekleri-Pircanlar Tarihi*, Kültür Ajans Yay., Ankara.
- TÜRKMANI, Kudbeddin, (1948) *Alevilik (Doğuşu, Yayılışı ve Hususiyetleri)*, Sakarya Basımevi, Ankara.
- UĞURLU, Ali Rıza, (1999) *Garip Dede Dergahı*, Ufuk Reklamcılık Matbaacılık, İstanbul.
- ULUÇAY, Ömer, (1997) *Dilde ve Gönülde Hz. Ali*, Gözde Yay., Adana.
- ULUÇAY, Ömer, (1996) *Alevilikte Cem Nefesleri*, Gözde Yay., Adana.
- ULUÇAY, Ömer, (1996) *Alevilikte Dua Gülbang*, Gözde Yay., Adana.
- UŞAKLI ALİ İBN-İ HACI MUSTAFA, (1993) *Kolu Açık Hacım Sultan*, Ayyıldız Yay., Ankara.
- UYAR, Gülgün, (2008) *Ehl-i Beyt İslam Tarihinde Ali Fatıma Evladı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay., İstanbul.
- UZUNYAYLALI, M. Talat, (Tarihsiz) *Alevi İnanışı ve Siyasal Alevilik*, Beka Yay., İstanbul.
- ÜÇER, Cengsu, (2005) *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*, Ankara Okulu Yay., Ankara.
- ÜNLÜ, İhsan, (2008) *Ehl-i Beyt Ocağı Alevilik*, Popüler Kitaplar, İstanbul.
- ÜZÜM, İlyas, (1997) *Günümüz Bulgaristan Aleviliği*, Horasan Yay., İstanbul.
- ÜZÜM, İlyas, (2002) *Kültürel Kaynaklarına Göre Alevilik*, Horasan Yay., İstanbul, İstanbul.
- VAKTİDOLU, Adil Ali Atalay, (1996) *Kerbela ve Matem*, Can Yay., İstanbul.
- VAN BRUİNESSEN, Martin, (2000) *Kürtlük, Türklük Alevilik*, çev. : Hakan Yurdakul, İletişim Yay., İstanbul.
- YALÇIN, Aziz, (2001) *Hz. Ali ve Alevilik Gerçeği*, Der Yay., İstanbul.
- YALÇINKAYA, Ayhan, (1994) *Alevilik Toplumsal Kurumlar ve Öznenin Siyasal Belirliği (Master Tezi)*, Ankara.
- YAMAN, Ali, (1998) *Dünden Bugüne Kızılbaş Alevi Dedeleri*, Başak Matb., İstanbul.
- YAMAN, Ali, (1998) *Alevilikte Dedeler-Ocaklar*, Ufuk Matbaacılık, İstanbul.
- YAMAN, Ali, (1998) *Muaviye-Yezid-Hz. Hüseyin ve Kerbelâ*, Ufuk Matbaacılık, İstanbul.
- YAMAN, Ali, (1999) *Alevilik Nedir?*, Ufuk Reklamcılık, İstanbul.
- YAMAN, Ali, (2006) *Allahçılar Orta Asya'da Yesevilik Kızılbaş Türkler Laçiler*, Nokta Kitap Yay., İstanbul.
- YAMAN, Ali, (2006) *Kızılbaş Alevi Ocakları*, Elips Yayınları, Ankara.
- YAMAN, Ali, (Tarihsiz) *Alevilik Nedir?*, Şahkulu Sultan Külliyesi Vakfı Yay., İstanbul.
- YAMAN, Ali, (Tarihsiz) *Kızılbaş Alevi Dedeleri*, Şahkulu Sultan Külliyesi Vakfı Yay., İstanbul.
- YAMAN, Mehmet, (1994) *Alevilik*, Ufuk Matbaası, İstanbul.

- YAMAN, Mehmet, (1998) *Alevilikte Cem*, Ufuk Matbaacılık, İstanbul.
- YAMAN, Mehmet, (1999) *Alevilikte Cenaze Hizmetleri*, Ufuk Reklamcılık, İstanbul.
- YAMAN, Mehmet, (2001) *Alevilik İnanç-Edeb-Erkan*, İstanbul.
- YELKEN, Enver, (1991) *Kerbela'dan Buhara'ya*, Kamer Yay., İstanbul.
- YEMİNİ, (1996) *Hz. Ali'nin Faziletnamesi*, çev. Abbas Altınkaş, Can Yay., İstanbul.
- YILDIRIM, Ali, (2000) *Alevi Öğretisi*, İtalik Kitaplar, Ankara.
- YILDIRIM, Hıdır, (Tarihsiz) *Alevi, Din ve Ahlak Kültürü*, İstanbul.
- YILDIZ, Harun, (2005) *Anadolu Aleviliği Amasya Yöresi*, Özkan Matbaacılık, Ankara.
- YÖRÜKAN, Yusuf Ziya, (2006) *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- ZELYUT, Rıza, (1992) *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, Yön Yay., Ankara.
- ZELYUT, Rıza, (1993) *Aleviler Ne Yapmalı*, Yön Yay., İstanbul.
- ZELYUT, Rıza, (2009) *Türk Aleviliği*, Kripto Yay., Ankara.
- ZENGER, Erkal, (2000) *Postmodern Şamanizmin Alevilik ve Halk Ozanları*, Ayyıldız Yay., Ankara.