

# KASİDELERDE HZ. ALİ VE HZ. ALİ'YE DAİR UNSURLARIN KULLANIMINA YÖNELİK TESPİT VE DEĞERLENDİRMELER

İbrahim GÜLTEKİN\*

## Özet

Divan şiiri geleneği içinde dinî ve tarihî şahsiyetlerin anlamı çok büyüktür. Şairler, şiirlerinin çatısını oluştururken tarihin ve geleneğin bu şahsiyetlere yüklediği anlam zenginliklerinden ziyadesiyle yararlanmışlar ve onları şiir estetiği içinde yeniden yorumlamışlardır. Bu şahsiyetlerden biri de şüphesiz Hz. Ali'dir. Hz. Peygamber'imizin amcasının oğlu, damadı ve dört halifeden birisi olan Hz. Ali; seçkin kişiliği, yiğitliği, cesareti, ilmi, ahlakı, cömertliği vb. özellikleriyle İslam dünyasında önemli bir yere sahiptir. Divan şiiri ve tasavvuf edebiyatında onun özellikleri çeşitli vesilelerle konu edilmiş; onun için birçok methiye, na't vb. türlerde şiirler kaleme alınmıştır. Kasidelerde ise Hz. Ali'nin özel bir yeri vardır. Bazen ona, şairin övdüğü kişiyi tavsif etmek için benzetilen unsuru olarak yer verilmiş; bazen de kendisi için yazılan şiirlerde üstün nitelikleri dile getirilmiştir. Her iki durumda da Hz. Ali, tarihin ve geleneğin kendisine sunduğu unvan ve lakaplarıyla şiire kaynaklık teşkil etmiş ve şairlere ilham olmuştur. Bu çalışmada Hz. Ali'nin divan şiiri kaside geleneği içindeki yeri tespit edilerek divan şairlerinin onu nasıl ve ne şekilde tasvir ve tavsif ettikleri ortaya konulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Kaside, Hz. Ali, Hayder, Murtazâ, Zülfikâr

## THE DETERMINATION AND EVALUATION OF SAINT ALI AND THE USAGE OF THE ELEMENTS BELONGING TO SAINT ALI IN QASIDAS

### Abstract

Religious and historical figures have important roles in the tradition of the Ottoman poetry. The poets made use of the richness of the meanings which the history and tradition gave to these figures while they were constructing the skeleton of their poems. Undoubtedly, one of these figures is Saint Ali. As one of Saint Prophet's cousins, son-in-law and one of the caliphs (successors), Saint Ali holds an important position in Muslim world with his outstanding personality, bravery, courage, wisdom, manners, generosity and with such positive characteristics. His characteristics were used in Ottoman poetry and Sufi literature for various reasons, and numerous eulogies as well as the naat-type poetries have been composed for His sake. Moreover, Saint Ali has a special place in qasidas. Sometimes, He is mentioned as an attribution factor to describe the person praised by the poet and sometimes His superior characteristics are put down in words within poems. In both cases, Saint Ali

\* Yrd. Doç. Dr., Bülent Ecevit Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Zonguldak/Türkiye

has been a resource for many poems with his dedicated appellations and the monikers provided to Him by the history and the tradition. Besides, he provides an inspiration for the poets. In this study, Saint Ali's place in the qasida tradition of the Ottoman poetry has been determined. Additionally, how and in which manner the Ottoman poets described Him has been presented.

**Keywords:** Qasida, Saint Ali, Hayder, Murtaza, Zulfiqar

## Giriş

Hız. Ali, Hız. Peygamber'in amcasının oğlu, damadı, ilk Müslümanlardan ve dört büyük halifenin sonuncusudur. Hicretten yaklaşık yirmi iki yıl önce (M. 600) Mekke'de doğduğu rivayet edilir. Hız. Peygamber'in amcası Ebu Talib'in en küçük oğludur. Annesinin adı Fâtıma bint Esed b. Haşım'dır. Çocukluğundan itibaren Hız. Peygamber'in yanında olmuştur. Mekke'de baş gösteren bir kıtlık üzerine amcasının yükünü hafifletmek için Hız. Peygamber onu himayesine aldığında Hız. Ali, henüz beş yaşındadır (Fığlalı, 1989: 371).

Hız. Ali, Hız. Muhammed'e ilk tabi olan Müslümanlardandır. O, Müslüman olduğunda yaşının henüz 9, 10 ya da 11 olduğu rivayet edilir. Cahiliye dönemi Araplarında puta tapıcılık söz konusu idi. Hız. Ali, yüzünü hiç puta döndürmemiş bir kişidir. Bu münasebetle kendisine "kerremellahü vechehu" ifadesiyle tazimde bulunur. Künyesi Ebu'l Hasan, Ebu Turâb ve Murtaza olarak bilinir. Lakabı Esedu'llah, el-Galib ve Haydar'dır (Pala, 2005: 18). Hız. Ali, Hız. Peygamber'in kızı Fatıma ile evlenir. Hız. Fatıma ile Hız. Ali'nin üçü erkek ve ikisi kız olmak üzere beş çocuğu olur. Çocukların adları şu şekildedir: Hasan, Hüseyin ve ölü doğan Muhsin ile Ümmü Gülsüm ve Zeynep. Hız. Ali gibi oğulları Hasan ile Hüseyin de fitne ve bozguncululuğun kurbanı olmuştur ve şehit edilmişlerdir.

Fiziki olarak Hız. Ali, ortaya yakın kısa boylu, koyu esmer tenli, iri siyah gözlü olup sakalı sık ve genişti; yüzü güzeldi (Fığlalı, 1989: 374). Sünni ve Şii kaynaklar onun, ilim ve ahlakta müstesna özelliklere sahip olduğunu belirtir. Samimi, fedakâr, takva sahibi, ihlaslı bir Müslümandır. Yiğitliği ve cesareti, savaşlarda gösterdiği başarıları ile İslam âleminin örnek şahsiyetleri arasında yer alır. Hız. Peygamber Medine'ye hicret ettiği gece, Hız. Ali'yi kendisini öldürmeye gelecek müşrikleri oyalamak ve yokluğunu gizlemek amacıyla Mekke'de bıraktığında o, Hız. Peygamber'in yatağında yatacak kadar büyük bir cesaret örneği göstermiştir. Mekkeli müşrikler Hız. Peygamber'i öldürmeye geldiklerinde karşılarında onun yerine Hız. Ali'yi bulurlar. Hız. Ali, Hız. Peygamber'in kendisine bıraktığı emanetleri sahiplerine teslim ettikten sonra Peygamber'imizin kızı Fatıma ve annesi Fatıma ile birlikte yanındakilerle Mekke'den ayrılır ve Kuba denilen mevkide Hız. Peygamber'e yetişir (Fığlalı, 1989: 371-374).

Hız. Peygamber'in sancaktarlığını yapmış olan Hız. Ali, katıldığı bütün muharebelerde çok büyük kahramanlıklar göstermiş, onun bu kahramanlıkları kendisinden sonra oluşturulan menkıbevi hikâyelere konu olmuştur. Hız. Ali'ye Şîr-i Yezdân, Esedu'llah, Hayder gibi unvanların verilmesi katıldığı savaşlarda gösterdiği kahramanlıklar dolayısıyladır. Kur'an'ı ezbere bilen Hız. Ali, aynı zamanda Hız. Peygamber'e kâtiplik ve vahiy kâtipliği yapmıştır. "Kur'an ve hadis konusundaki derin ilminden dolayı hem Hız. Ebu Bekir'in hem de Hız. Ömer'in özellikle fıkhi meselelerde fikrine müracaat ettikleri bir sahabi olmuştur. Hız. Ömer zamanında, Hız. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicret ettiği günün İslam tarihi için başlangıç kabul edilmesine dair teklif de onun tarafından yapılmış ve kabul edilmiştir." (Fığlalı, 1989: 372).

Halife olduğu dönemde iç karışıklıklarla mücadele etmek zorunda kalan ve bu münasebetle Müslümanların birbirini kırdığı dönemlere şahit olan Hız. Ali'yi bu olaylar derinden sarsmıştır. "Çok yüksek ahlaki ve insani vasıflara sahip olan Hız. Ali, Kur'an ve sünnete tam olarak bağlı, dünyevi işlerden uzak kalmayı dileyen, İslam tarihinin Cemel, Sıffin, Nehrevan gibi talihsiz vakaları sonunda gözyaşı döküp muhaliflerinin iman ve hidayetleri için dua edecek kadar hassas, takva sahibi ve idealist bir mümindir." (Fığlalı, 1989: 372). Hız. Ali, mutasavvıflar için de önder olarak görülmüş bu özelliğiyle tasavvuf edebiyatında çeşitli vesilelerle kendisinden söz edilmiştir. Hız. Ali'nin yukarıda ifade ettiğimiz özelliklerini şu şekilde özetleyebiliriz: Vakar sahibidir. İlim ve irfanda mümtaz bir şahsiyettir. Yiğit, kahraman, cesur bir savaşçıdır. Cömerttir. Takva sahibi, ihlaslı bir Müslümandır. Zeki ve akıllı, di-rayetli bir devlet adamıdır. Dürüst, güvenilir ve samimi bir insandır. Ahmet Talat Onay (2007:32-33), manzum eserlerden yola çıkarak Hız. Ali'ye atfedilen unvanları şu şekilde sıralar: 1. Allah'ın Arslanı, Şîr-i Yezdân, Esedullah, Şîr-i Hudâ. 2. Hayder, Hayder-i Kerrâr. 3. Sâki-i Kevser. 4. Şâh-ı Velâyet. 5. Şâh-ı Necef, Sultân-ı Necef. 6. Dürr-i Necef. 7. Padişah-ı Necef. 8. Sahib-i Necef. Ebû Turâb. 10. İmâm-ı Evliya. 11. Emîrül-Müminîn. 12. Murteza.

Divan şiiri başta olmak üzere Hız. Ali ile ilgili diğer şiirlerde ve menkıbelerde Hız. Ali adı ile birlikte yukarıda sözü edilen ve kendisine atfedilen unvanları ile tazim edilir. Özellikle kasidelerde memduhunu ilim, irfan, yiğitlik, şecaat gibi değerlerle öven şair, bu övgülerinde kendisine benzetilen olarak yararlandığı Hız. Ali'nin lakap ve unvanlarını kullanır. Böylelikle şair, memduhunda olduğuna inandığı ya da olmasını beklediği özellikleri Hız. Ali benzetileni yoluyla ifade etmiş olur.

Hız. Ali'nin iki çatallı kılıcının adı Zülfikâr'dır. Düldül ise Hız. Peygamber tarafından Hız. Ali'ye hediye edilen katırın adıdır. Düldül, kirpi demektir ve hızlı yürüyüşünden dolayı katıra bu ad verilmiştir. Düldül, İskenderiye kralı Mukavkıs tarafından Hız. Peygamber'e hediye edilmiştir. Hız. Peygamber de bir müddet sonra bu ester cinsi katırı Hız. Ali'ye hediye eder. Zülfikâr'la birlikte şiirlerde Hız. Ali'ye ait değerli bir varlık olarak düldüle de sıklıkla yer verilir (Pala, 2005: 18-19).

*Divan Şiirinde İlim İrfan Sahibi Hz. Ali* adlı makalesi ile Güftâ, Hz. Ali'nin daha çok ilim ve irfan sahibi özellikleriyle divan şiirine nasıl yansıdığı konusuna değinmiş, bu vasıta ile onun diğer özellikleri hakkında da örnek beyitlere yer vermiştir. “Yüksek ahlâkî ve insanî vasıflar bakımından müstesnâ bir yere sahip olan Hz. Ali, Divan şiirinde *kahramanlık, cömertlik, ilim, irfan ve velayet timsâli* olarak ele alınmış ve bu seçkin nitelikleriyle de hemen hemen her kesimden şaire ilham kaynağı olmuştur. Özellikle ilminden ve veliliğinden bahsetmek Türk şiirinde bir gelenek hâlini almıştır. Hz. Ali, ilme, ilmin üstünlüğüne ve ilim tahsiline çok önem vermiş, sahip olduğu ilmin enginliğinden dolayı da bir hadîs-i şerîfte *ilim şehrinin kapısı* olarak nitelendirilmiştir. Divan şairleri, Hz. Ali'nin ilme ve ilim tahsiline verdiği değeri takdir etmişler ve bundan dolayı onu şiirlerinde ilim ve irfan âbidesi olarak tasvir etmişlerdir.” (Güftâ, 2002: 24-69).

Hz. Ali, divan şairlerinin divanları üzerine yapılan tahlil çalışmalarında ise Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman'la birlikte dört halife olarak “Çar-yâr” başlığı altında incelenmiş ve onların şairler tarafından Divanlarda ne şekilde yansıtıldıkları dile getirilmiştir. Harun Tolasa, *Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası* adlı eserinde Hz. Ali'nin Divan'a şu şekilde yansıdığını belirtir: “Ali, velayeti ve imamlığı ile ele alınır.” “O, cesurluk ve kahramanlık hâlinin timsali olarak ele alınmakta ve memduhla bu yönden teşbih maksadıyla münasebete getirilmektedir.” (Tolasa, 1973: 32). Cemal Kurnaz ise Dört Halife başlığı altında Hayalî Divanı'nda Hz. Ali'nin şu özelliklerine yer verildiğini ifade eder: Dört halife içinde en çok zikredilen Hz. Ali (Ebû Turâb, Haydar, Murtaza, Şâh-ı Necef, Şâh-ı Merdân)'dir. Zülfikar adlı kılıcı ve Döldül adlı atı ile Hayber fatihi oluşu, Hâricî ve Yezid münasebetiyle anılır. Yiğitliği dolayısıyla övülenin benzetileni olur. (Kurnaz, 1996: 73). M. N. Sefercioğlu ise *Nev'î Divânı'nın Tahlilinde* Hz. Ali'den, ismeti, ilim şehrinin kapısı, şâh-ı Necef, halife-i din, şîr-i Hudâ, sermâye-i velayet unvanları ile zikredildiğini belirtir. Beyitlerde “Murtaza Ali” ve “Bû Turâb” adlarıyla zikredilen Hz. Ali bir beyitte, Hz. Peygamber Efendimiz Mi'rac'a çıkarken onunla “hem-rikâb” olduğu ifade edilir. (Sefercioğlu, 2001: 30).

Yukarıda ifade edilen özellikleri münasebetiyle Hz. Ali, Müslüman toplumlarında çok sevilmiş, saygı ve tazimle anılmış; ona yüklenen unvan ve sıfatlarla birlikte edebiyatın önemli bir dinî ve kültürel ögesi olarak şiir ve hikâyelerde yerini almıştır. Bu çalışmada, Hz. Ali ve ona ait unsurların Divanların kaside bölümlerinde ne şekilde ve hangi özellikleriyle ele alındığı incelenmiştir. Kaside; “niyet etmek, yaklaşmak, kastetmek, yönelmek” anlamlarında *kasada* kökünden gelen Arapça bir kelimedir. Divan edebiyatı nazım şekillerinden olup daha çok din ve devlet büyüklerini övmek amacıyla kaleme alınır. Bu manzumelere kaside adının verilmesinin sebebi kaside manzumelerin bir maksatla yazılmış olmasıdır (Kılıç, 2005: 208). Çavuşoğlu (1986: 20) kasidenin, konusunu oluşturan niyet ve maksada göre adlandırıldığını belirtir: “Şairin kasideyi yazmaktan maksadı Tanrı'ya yakarmak ve kendisinin bağışlanmasını

dilemekse kaside *münâcât*, Peygamber'i veya ailesi mensuplarından birini anlatmaksa *na't*, bir kimsenin erdemlerini sayarak o kimseye bağlılığını göstermekse *medhiyye* veya kötü taraflarını belirtip yermekse *hicviye* ve nihayet bir kimsenin ölümünden duyduğu üzüntüyü bildirmekse *mersiyye* adını alırdı."

Kaside; sultanın cesaretinin, adaletinin, cömertliğinin, zekâsının, bilgeliğinin propagandası idi. Halkın erdem olarak bildiği ve değer verdiği ne varsa onların eksiksiz olarak en mükemmel şekilde sultanda bulunduğu hem de büyüleyici bir eda ile anlatılıyordu." Şair, medhiyye bölümünde sultanlık, vezirlik, müftülük örneği yüksek makamlardan birinde bulunan kişinin o makamın gerektirdiği erdemlerin en yücesine sahip olduğunu söyler, böylece onu övmüş, fakat diğer taraftan o erdemlere gerçek anlamda sahip olmaya da teşvik etmiş olurdu. Bunlar adalet, bilgelik, eli açıklık, düşkünleri korumak, sanat ve bilim adamlarına el uzatmak, merhamet, cesaret gibi her türden idarecede bulunması mutlak olarak gerekli niteliklerdi (Çavuşoğlu, 1986: 17-27).

Şairler, memduhlarını överken tarihi ve efsanevi şahsiyetlerden, tabiat üstü güçlere sahip masal kahramanlarından da yararlanırlar, onların üstün niteliklerine gönderme yaparak övülen kişinin şahsiyetinde bu kahramanları ve varlıkları bütünleştirirlerdi. Hz. Ali de yukarıda saydığımız özellikleri dolayısıyla kasidelerde övülen kişinin benzetileni olmuş, onun üstün nitelikleri övülen kişide yaşatılmıştır. Böylelikle şairler, hem tarihe mal olmuş şahsiyetleri bir kültür ögesi olarak kullanmış hem de övdükleri kişilerde görmek istedikleri özellikleri bir şekilde ifade etmiş olurlardı. Bu durum şairden şaire ya da övülen kişinin şahsiyetine göre pek bir değişiklik göstermez. Bir gelenek olarak edebiyat dünyasının içinde yerini alır.

Kasidelerde Hz. Ali, övülen kişiyi tavsif etmede kullanılmakla birlikte ayrıca bazı şairler sadece Hz. Ali'yi övdükleri kasideler de yazmışlardır. Bununla birlikte Divanların kaside bölümlerinde 12 İmam, Hz. Hasan ve Hüseyin için mersiye türünde şiirlere de yer verilmiştir. Böylelikle Divan şairi, Hz. Ali soyundan gelen şahsiyetlere karşı da tazim ve hürmetini göstermiş ve bu ailenin başına gelen feci olaylar dramatik bir biçimde kasidelere konu olmuştur. Özellikle Kerbela Mersiyele üzerine kaleme alınan bu tür şiirleri sadece kasidelerle sınırlamak da doğru değildir. Konu hakkında kapsamlı bir araştırma olarak Mehmet Arsan ve Mehtap Erdoğan'ın *Kerbela Mersiyeleleri* adlı kitabına bakılabilir (Arslan-Erdoğan: 2009).

*Türk Edebiyatı'nda Hazret-i Ali Vecizeleri* adlı çalışmasında Âdem Ceyhan, dört halife ve hususiyile Hz. Ali hakkında yazılan edebî tür ve eserler üzerine geniş bilgiye yer verir. "İslam-Türk Edebiyatı'nda Hz. Muhammed'in ilk dört halifesinin, bilhassa Hz. Ali'nin hayatı, şahsiyeti ve sözleri etrafında başlangıcından zamanımıza kadar gelişimini sürdürmüş olan birtakım edebî türler teşekkül etmiştir. Hz. Peygamber'in 'dört seçkin dost'uyla ilgili hadisleri derlenmiş; onların faziletleri-

ni anlatan deliller, rivayetler toplanmış; haklarında pek çok övgü şiirleri yazılmış; kelimelerle portreleri çizilerek bedenî ve ahlaki hususiyetleri tasvir edilmiş; kahramanlıkları anlatılmalıdır. İslam tarihi ve kültüründe, kendisinden önce gelen ve ilk üç halifeye birlikte Hz. Ali'nin ne kadar büyük bir yeri ve tesiri olduğunu gösteren eserlerden belli başlıları şunlardır: Fazilet-nâmeler, Methiyeler, Mevlitler, Menkıbe kitapları, Dini Menkıbevi Kahramanlık Hikâyeleri, Hilyeler.” (Ceyhan, 2006).

Hz. Ali ve Hz. Ali'ye dair unsurlar, divanların hemen hem her bölümünde geçer. Hz. Ali'den ve onun ailesinden söz eden bir şiir bazen terakib-i bend, bazen gazel ya da başka bir nazım şekliyle de karşımıza çıkabilir. Hz. Ali ve Hz. Ali'ye dair unsurlarla ilgili *Türk- İslâm Edebiyatında Hz. Ali* adlı doktora tezinde Meliha Yıldırım Sarıkaya, sistematik bir çalışma gerçekleştirmiştir (Sarıkaya, 2004). Biz bu çalışmamızda konuyu sınırlamak ve Hz. Ali'nin özellikle kasidelerde yansımalarını ortaya koymak adına çalışma çerçevesini kasidelerle sınırlı tuttuk. Böylelikle onun kaside nazım şekliyle yazılmış divan şiirlerinde ne şekilde ifade edildiğini, hangi özellikleriyle ön plana çıktığını göstermeye çalıştık. Bu özelliğiyle çalışma, daha önceki araştırma ve çalışmaları destekleyen ve zenginleştiren bir nitelik taşımaktadır.

Çalışmada Hz. Ali ve Hz. Ali'ye dair unsurlara yer verilirken şiire daha çok dramatik boyutlarıyla giren Kerbela, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin gibi kavramlar başka bir çalışmanın konusu olması hasebiyle dikkate alınmadı. Ayrıca yukarıda da ifade edildiği üzere bu konuda yapılmış bir araştırma (Arslan-Erdoğan, 2009) da bulunmaktadır.

Bu çalışmanın amacı kasidelerde Hz. Ali ve Hz. Ali'ye dair unsurların kullanımına yönelik tespit ve değerlendirmelerde bulunmak; Hz. Ali'nin kasideler yoluyla divan şiirine nasıl ve ne şekilde yansıdığını ortaya koymaktır.

Çalışma, nitel araştırma yönteminin tarama modeli esas alınarak gerçekleştirilmiştir (Karasar, 2005). Araştırma verilerinin toplanmasında belge tarama modeli kullanılmıştır. Bu çalışmanın evrenini divan şiiri geleneği içinde tertip edilen Divanların kaside bölümleri oluşturmaktadır. Örneklem olarak da 15, 16, 17 ve 18. yüzyıllarda kaleme alınmış on sekiz Divan'ın kaside bölümleri seçilmiştir.

## **Bulgular ve Yorumlar**

### **Hz. Ali ve Hz. Ali'ye Dair Unsurların Kullanım Sıklığı**

İncelediğimiz Divanların kaside bölümlerinde Hz. Ali ve Hz. Ali'ye dair unsurların şairlere göre kullanım sıklığı tabloda gösterilmiştir. Tabloda şairler, yaşadıkları yüzyıllara göre sıralanmıştır.

Tablo 1: Kasidelerde Hz. Ali ve Hz. Ali'ye Dair Unsurların Şairlere Göre Kullanım Sıklığı

	Necatî	Mesihî	Usulî	Hayalî	Behiştî	Fuzulî	Ravzî	Bakî	Râmî	Nef'î	Nâbî	Vecdî	Mezakî	Fehim-i Kadim	Fasih	Nalî	Nedim	Şeyh Galib	TOPLAM
âl-i abâ		1							1						2			1	5
âl-i Muhammed									3							1			4
âl-i Resûl									3										3
âl-i Mustafa									1		1								2
ehl-i beyt						2					1					1			4
âl-i Ahmed-i Muhtar						1													1
âl-i Ali						1													1
evlâd-ı Ali						1													1
âl-i Murtezâ									1										1
âl-i neseb															1				1
menkibe-i abâ																1			1
çâr-yâr (çehâr-yâr)	1					2					22		2			1		1	29
Ali	3	1	1			5	2	4		7	1		1	2	3	1	1	1	32
Zülfikâr		1		1		1		1	3	1			1	1		4	1	2	17
Şîr-i Hudâ									1				1		1			1	4
Şîr-i Yezdân							2	1					1			1		1	6
Şeh-i Esed																1			1
Gazanfer	1			1															2
Hayder	1				1	3	1	1	3	9		1	1	1			1	3	26
Şâh-ı Merdân	4			1		1		1								1			8
Merd-i Meydân										1									1
Şâh-ı Zülfikâr						1													1
Murtezâ				1		3			3	1					2	1		1	12
Şâh-ı Velâyet						3			2						1				6
Şâh-ı Cümle	1																		1
Veliyullah																1			1
Îmâm-ı Evliyâ										1									1
Îmâm-ı Mü'minân						1													3
Halife-i Râbî'						1													1
Meh-i Reb'i-i Hilâfet																1			1
Îmâm-ı Dîn ü Dünya						1													1
Sâki-i Kevser	1							1											2
Sâhib-sır								1											1
Pîşvâ-yı Evliyâ	1																		1
Düldül		1						1		1			2						5
Kanber						2	1				1								4
Hayber				1	1		1			1					1			1	6
Necef						3			1										4
TOPLAM	13	4	1	5	2	32	10	8	22	22	26	1	9	2	10	17	3	12	



İncelediğimiz Divanlara göre hemen hemen her şairin Hz. Ali'ye çeşitli anlam ve biçimlerde kasidelerde yer verdiğini söyleyebiliriz. Yukarıdaki tabloya göre Hz. Ali ve Hz. Ali'ye dair unsurlara kasidelerinde en çok yer veren şairlerin, Fuzûlî (32), Râmî (23), Nef'î (22), Nailî (17), Necatî (13), Şeyh Galib (12), Ravzî (10), Fasîh (10), Mezâkî (9), Bâkî (8) oldukları görülmektedir. En az yer verenler ise Usulî (1), Vecdî (1) (Vecdî'nin Divançe'si vardır.), Behiştî (2), Fehîm-i Kadîm (2), Nedim (3) ve Mesihî (4)'dir. Nâbî Divan'ının kaside bölümünde Hz. Ali ve ona dair unsurlar 4 kez yer alır. Bunun dışında Nâbî'nin "Mediha-i Çehâr Erkân-ı Binâ-yı Dîn Çâr 'Unsur-ı Şahs-ı Yakîn Çehâr Yâr-i Güzîn Rıdvânü'llâhi Ta'âlâ 'Aleyhim Ecma'in" adlı kasidenin redifi "çehâryâr" olduğu için 20 beyitli kasidede bu kelime başlıktaki kullanımını dışında 21 defa geçer. Tabloda da görüleceği üzere Hz. Ali ve Hz. Ali'ye dair unsurların sayısal değeri şairden şaire farklılık göstermektedir. Bu farklılığın çeşitli nedenleri olduğu söylenebilir. Örnek olarak şairin yaşadığı coğrafi çevre ve içinde yer aldığı ya da ait olduğu sosyal çevre onun kelime ve kavram seçimini de etkileyebilmektedir. Tabloya göre Hz. Ali'ye dair unsurlara kasidelerinde en fazla yer veren şairin Fuzûlî olduğu görülmektedir. Fuzûlî'deki bu kullanım sıklığını onun sosyal ve fiziki çevresiyle açıklamak mümkündür.

Râmî Divan'ının kaside bölümünde "âl-i abâ" (1), "âl-i Muhammed" (3), "âl-i Mustafa" (1), "âl-i Resûl" (3), "âl-i Murtezâ" (1) terkiplerinin kullanımına dair sıklığın önemli bir yekûn tuttuğunu söylemek gerekir.

Şairlerin Divanlarında kaside bölümlerine verdikleri yer, şairden şaire farklılık göstermektedir. Örnek olarak Nef'î'nin Divan'ında yer alan kaside bölümü yukarıdaki tabloda kendisine yer verilen diğer şairlerden çok daha hacimlidir. Buna paralel olarak da Hz. Ali'yle ilgili unsurların kullanım sıklığı Nef'î'de -Râmî dışında- diğer şairlere göre daha fazladır. Ancak Nef'î'nin kasidelerinde Hz. Ali ve Hz. Ali'ye dair unsurların sıklıkla yer almasının tek nedeni elbette kaside sayısının çokluğu değildir. Şairler eğer doğrudan Hz. Ali için kaside yazmadılarsa Hz. Ali'ye dair unvan ve sıfatları daha çok övdükleri kişilerin benzetileni olarak kullanmışlardır. Nef'î'nin bu tür kullanımlara sıklıkla yer verdiğini söyleyebiliriz.

Nef'î'nin aksine bazı şairler ise Divanlarında çok az kasideye yer vermişlerdir. Bu şairlerde Hz. Ali ve Hz. Ali'ye dair unsurların kullanım sıklığı da kaside sayısı ile paralellik göstermektedir. Örnek olarak Behiştî Divan'ında dört kaside yer almaktadır. Fehîm-i Kadîm ve Nedim'in Divan'larında ise kaside sayısına göre Hz. Ali'ye dair unsurların kullanım sıklığının oldukça az olduğunu söyleyebiliriz.

Nâbî Divan'ında 29 kaside vardır (Bilkan, 2011). Nâbî de "çehâr-yâr" redifi etrafında "çehâr-yâr-ı güzîn" için yazmış olduğu kaside dışında diğer kasidelerinde Hz. Ali ve Hz. Ali'ye dair unsurlara pek fazla yer vermeyen şairlerdendir.



Şairler, kasidelerde Hz. Ali ve Hz. Ali'ye dair unsurları sadece övdükleri kişilerin benzetilene olarak kullanmamışlar; ayrıca Hz. Ali'yi öven kasideler de kaleme almışlardır. Örnek olarak Necatî, Nailî, Fuzûlî, Fasîh gibi şairlerin kasidelerindeki Hz. Ali unsurları daha çok bu şiirlerde geçmektedir. Bu türden yazılmış kasidelere yazının son bölümünde ayrıca yer verilecektir.

Şairlerin, Hz. Ali ve Hz. Ali'ye dair unsurları kullanım sıklığı da değişkenlik göstermektedir. Kasidelerde en çok kullanılan ad, Hz. Ali adıdır (32). Ali adına daha fazla yer veren şair ise Nef'î'dir. O, kasidelerinde memduhu ile Hz. Ali arasında Ali'ye yüklediği/yüklenen sıfatlar/unvanlar bağlamında ilişki kurar. Hz. Ali adını, 26 defa kullanılan Hayder sıfatı takip eder. Hayder'i en çok kullanan şair de Nef'î'dir ve o daha çok övdüğü kişide olduğunu kabul ettiği ya da görmek istediği bir sıfat olarak Hayder'i kullanır. Zülfikâr, Hz. Ali'nin kılıcıdır ve onun kahramanlığının bir simgesidir. Kasidelerde kullanım sıklığı bakımından üçüncü sırada zülfikâr (17) yer alır. Zülfikâr'ı yine Hz. Ali'nin bir diğer unvanı Murtezâ (12) takip eder. Murtezâ'dan sonra yine Hz. Ali'nin bir sıfatı olarak Şâh-ı Merdân (8) kullanılır. Bu terkihi en çok kullanan ise Necatî (4)'dir. Çehâr-yâr, (29) Hz. Peygamber'den sonra gelen dört halifeye (Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali) verilen müşterek unvanıdır. Kasidelerde "çehâr-yâr"ın kullanım sıklığını artıran sebep Nâbî'nin bu kelimeyi yukarıda adı verilen kasidede redif olarak seçmesinden kaynaklanmaktadır.

### **Kasidelerde Hz. Ali ve Hz. Ali'ye Dair Unsurlar**

Çalışmanın bundan sonraki bölümünde kasidelerde Hz. Ali ve Hz. Ali'ye dair unsurlar, beyitlerden hareketle gösterilmiştir.

İncelediğimiz kasideler bağlamında Hz. Ali'ye dair unsurlar, Hz. Ali'nin lakapları ve unvanları alt başlıklara göre tertip edilmiş, böylelikle Hz. Ali'nin, kaside nazım şekline hangi yönleriyle girdiği tespit edilmiştir. Her alt başlık altında yüzyıllara göre ayırt edilmeksizin şairlerin beyitlerinden örneklerle yer verilmiş ayrıca bu örneklerle çeşitli açıklamalar yapılmıştır. Yapılan açıklamalar ile alt başlığın ve verilen örneklerin uygun olmasına dikkat edilmiştir.

#### **1. Çâr-yâr (Çehâr-yâr)**

Hız. Ebu Bekir, Hız. Ömer, Hız. Osman ve Hız. Ali, Hız. Peygamber'den sonra sırasıyla halifelik makamına gelmişlerdir. İşte bu dört halifeye "çâr-yâr/çehâr-yâr" adı verilir. Divan şairleri tarafından "çâr-yâr" adına şiirler yazılmış; çeşitli vesilelerle bu kavrama manzumelerde yer verilmiştir.

"Çâr-yâr" adı, na'lerde, "çâr-yâr" (dört halife) için yazılan şiirlerde ve şairlerin kasidelerde övdükleri kişiler için kendisine benzetilen olarak kullanılmıştır.

Ahmet Hamdi Tanpınar, şiirde asıl temanın kafiye ve redif olduğunu belirtir.

Şairin ilhamını hemen tek başına bunlar idare eder. Şair, kafiye ve redifin imkânlarıyla duygularının ve duyularının dünyasına girer (Tanpınar, 1985: 20). Nâbî “çehâr-yâr” redifli kasidesinde kelimeyi redif olarak merkeze alıp duygu ve düşüncelerini dile getirme yolunu seçmiştir. 20 beyitlik bu kasidede Nâbî, dört halifenin ismini ya da onlara yüklenen sıfatları zikretmemiş, dört halifeyi “çehâr-yâr” redifinin etrafında çeşitli anlatım ve içerik zenginlikleriyle tavsif etmiştir. Buna göre çehâr-yâr;

“Asl-ı esâs-ı hâne-i dîndür / Erkân-ı kasr-ı dîn-i mübîndür. / Mahrûsa-i şerî’at-i dîn-i mü’eyyedün etrafına hisâr-ı raşîndür. / Cârî miyân-ı sâha-i firdevs-i şer’de hem-hâl-i çâr cûy-ı rezîndür. / Şer’i şerif-i sâye-i ‘arş-ı mecîddür. / Hem-dest-i rûkn-i ‘arş-ı berîndür. / Sene-i semediyye (olan) dîn-i Muhammedîde füsûl-i çâr-güzîndür. / Kâbe’ye rûkn-i rekîndür. / Hıfz-ı vücûd-ı dîne mu’îndür. / Dîvân-ı dînde sadr-nişîndür. / Her biri tertîb-i kârgâh-ı hilâfette ruhsâr-ı dîne satr-ı cebîndür. / (Onlar) mehbûb-ı Hakk’un hem-nişînleri olmak ile hüsn-i rızâ-yı Hakk’a karîndür. Fahr-ı cihânın râz-dânları olmag ile sohbet-şînâs-ı rûhu’l-emîndür. (...) (Bilkan, 2011: 33).

Nâbî, kasidenin son beytinde kendisine seslenir ve “çehâr-yâr”ın sâye-i kere-mine iltica etmesini söyler. Çünkü “çehâr-yâr” ashâb-ı acz için hısn-ı hasîn (müstah-mek bir hisar)’dir. Aşağıda nakledilen beyitte Mezâkî, Sultan Mehmed’in adaletli yönetimi için “çâr-yâr”a benzetilen olarak yer verir. Onun adil yönetiminin “çâr-yâr”ın hükmüne uygun olduğu ifade edilir:

İdüp cûy-ı ‘adâlet şeş-cihât-ı ‘âleme cârî  
Ne hükm itse hemân ber-vefk-ı hükm-i Çâr-Yâr eyler (19)  
Mezâkî, Kaside 8), (Mermer, 1994)

Şairler, kelimenin anlamından istifade ederek çeşitli sanat oyunları içinde Hac farızasında Safa ile Merve arasında gerçekleştirilen ibadete gönderme yaparlar. Bu duruma Necâtî’nin kasidesinden alınan beyti ve Galib’in mısralarını örnek olarak verebiliriz:

Dört yanından du’â-yı Çâr-yâr-i bâ-şafâ  
Hem nasir ü hem zahir ü hem şefi’ ü hem mu’în (60)  
(Necâtî, Kaside 20), (Tarlın 1992)

Çâr-yâr ile olur Beyt-i Hudâ çâr-erkân  
Umredir anda Ömer ayn-ı Safâdır Siddîk (15)  
(Galib, Kaside 2), (Kalkışım, 1994)

“Çâr-yâr” için kasidelere geçen diğer bazı örnekler aşağıda gösterilmiştir.  
Çihâr-yârî ki bezl etdi cân-ı şîrînin  
Olup şehâdetün ümmid-i şehd-i nâbında (45)  
(Nâilî, Kaside 3), (İpekten, 1990)

Bunda olmuş huccet-i hükm-i hilâfet muntavî  
Bundadır hâk-i hilâfet-hîz-i hatm-i Çâr-yâr (7)  
(Fuzûlî, Kaside 11), (Akyüz vd., 1958)

## 2. Ehl-i Beyt, Âl-i Abâ, Âl-i Muhammed, Âl-i Resûl, Âl-i Mustafa

Yukarıdaki başlıkta yer alan bütün terkipler Hz. Peygamber ve ailesini ifade eder. “Ev halkı” manasına gelen “Ehl-i Beyt” terkihi, Hz. Peygamber’i, onun eş ve çocuklarıyla Hz. Ali’yi içine alır. “Âl-i Abâ” (Aba ailesi) terkihiyle anlatılan kişilerse, Hz. Peygamber, Hz. Ali, Peygamberimizin kızı Hz. Fatıma, torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’dir.

İncelediğimiz kasidelere göre “ehl-i beyt” kelimesine Fuzûlî (2), Nâilî (1) ve Nâbî (1) yer vermiştir.

Aşağıdaki beyit Fuzûlî’nin Hz. Ali için yazdığı “Kaside Der- Medh-i Hazret-i Şâh-ı Velâyet” adlı “olur” redifli kasidesinden alınmıştır. Fuzûlî, “Diğer insanlardan bir kimse, eğer temiz gönüllü olsa, ehl-i beyt’in fırkasından sayılır; Selman olur” demektedir:

Sâyir-i mahlûktan bir kimse olsa pâk-dil  
Ehl-i Beyt’in fırkasından sayılır Selmân olur (8)  
(Fuzûlî, Kaside 7), (Akyüz, 1958)

Bu beytin ikinci mısrasında önceleri Mecusi iken sonra Hristiyan olan ve Hz. Peygamber’i gördükten sonra Müslümanlığı seçen Selmân-ı Fârisi kast edilmekte ve “Selman bendendir; benim Ehl-i Beytimdendir.” mealindeki hadise telmih olunmaktadır. Hz. Ali ile uzun müddet birlikte bulunan Selmân-ı Fârisi’nin, başkanlığını Hz. Ali’nin yaptığı kırklardan olduğu rivayet olunur (Pala, 2005: 398).

Kanuni Sultan Süleyman Bağdat’ı fethettiğinde (1534) İbrahim Paşa sadaret makamındadır. Bağdat’a ilk olarak 28 Kasım 1534 tarihinde sadrazam İbrahim Paşa’nın komuta ettiği öncü kuvvetler girmiştir. Fuzûlî Bağdat’ın fethini vasıta kılarak İbrahim Paşa için yazdığı kasidede “Ehl-i Beyt” terkihini de kullanır. Irak topraklarının Ehl-i Beyt için anlamı çok büyüktür. Hz. Ali’nin türbesi Necef’tedir. Hz. Hüseyin ve yanındakiler Kerbelâ’da şehit edilmişlerdir. Fuzûlî aşağıdaki beyitte özellikle “tavaf etmek” fiilini kullanarak “Ehl-i Beyt”ten bazılarının makamının bulunduğu bu toprakların kutsallığını ifade etmiş olur:

Makam-i Kanber ü evlad-i Fazl ü ba’z-i Ehl-i Beyt  
Tavaf ettin civan-merdane kıldın çok zer-efşani (9)  
(Fuzûlî, Kaside, 26), (Akyüz, 1958)

Nâilî, Hz. Hüseyin için yazdığı mersiyede “Ehl-i Beyt” terkihi ile aynı anlam çerçevesi içinde yer alan “Kerbelâ”, “âl-i Muhammed”, “Hasan”, “Hüseyin”, “Yezîd” vb. kelime ve terkipleri de kullanır:

Cevâbı var ise hasmın hemân dilir olsun  
Tutunca dâmenini ehl-i beyt rûz-ı va’id (50)  
(Nâilî, Kaside, 7), (İpekten, 1990)

Kasidelerde “âl-i abâ” terkibine ise Nâilî, Galib, Mesîhî ve Rahmî birer beyitte yer vermişlerdir:

Galib, “Matbah-ı Monla”nın “makâm-ı hizmet-i Âl-i Abâ” olduğunu belirtir.  
Yeter fakr ehline yüzler karası mâye-i rahmet  
Makâm-ı hizmet-i Al-i Abâdır matbah-ı Monlâ (6)  
(Galib, Kaside 7), (Kalkışım, 1994)

Mesîhî ise kendisine seslendiği beyitte “Âl-i Abâ”nın dünya malına ve ziynetine önem vermediğine göndermede bulunur:

Ey pîr kaddüni eger egdiyse bâr-ı fakr  
Bir kat nemed yeter sana âl-i ‘abâ gibi (14)  
(Mesîhî, Kaside 21), (Mengi, 1995)

Nâilî ve Râmî’nin kasideleri içinde de “Âl-i abâ”nın anıldığı beyitler vardır. Nâilî, “âl-i abâ”ya “menkıbe-i abâ” terkiibi içinde yer verir:

Âferîn himmet-i vâlâsına kim eylememiş  
Zeyl-i ünvan-ı şeref menkıbe-i Abâyı (29)  
(Nâilî, Kaside 5), (İpekten, 1990)

Ammâ biraz da Âl-i ‘abâyı  
Yâd eyleyüp ol vassâf-ı nâkil (36)  
(Râmî, Kaside, 8), (Hamami, 2001)

“Âl-i Muhammed” terkibine Nâilî Hz. Hüseyin için yazdığı mersiyede yer verir:

Eziyyet-i dil-i dânáda tâ ki çarh-ı denî  
Ede husûmına âl-i Muhammedin taklîd (61)  
(Nâilî, Kaside, 7), (İpekten, 1990)

Nâbî, memdûhu Mekke kadısı Seyyid Mustafa Efendi’yi “memdûh-ı ehl-i beyt” ve “âl-i Mustafa’nın gülü” olarak tavsif eder:

Memdûh-ı ehl-i beyt gül-i âl-i Mustafâ  
Rahşende sûretinde fûrûg-ı siyâdeti (25)  
(Nâbî, Kaside 20), (Bilkan, 2011)

### 3. Ali

Hz. Ali, kasidelerde en çok kendi adıyla zikredilir. Şairler, memduhlarını överken Hz. Ali’nin fiziki ve manevi özelliklerinden yararlanırlar. “Alî-heybet”, “Alî-sıfat”, “Alî-sûret”, “Alî-sîret”, “cûd-ı Alî”, “Alî-ilm”, “Alî-rezm”, “İlm ü ‘irfân-ı Alî”, “Alî-hikmet”, “Alî’nin pençesi” gibi. Ali kelimesine yüklenen sıfatlar, memduha övgü

vesilesi olurken Hz. Ali'nin de özelliklerini ifade eder. Yukarıdaki sıfatlardan yola çıktığımızda karşımıza şu şekilde bir Hz. Ali portresi çıkar:

Hz. Ali, heybetli bir fiziki görünüme sahiptir. Hz. Ali, cömert bir kişidir. Hz. Ali ilim, irfan ve hikmet sahibidir. Hz. Ali, güzel bir sûrete ve iç güzelliğine sahiptir. Hz. Ali savaşçı bir kimsedir. Bu sıfatlar yazımızın başında kaynaklardan hareketle tasvir ettiğimiz Hz. Ali portresiyle uygunluk gösterir.

Mezâkî, Sultan Mehmed Han'ı övdüğü kasidesinde memduhunu Hz. Ömer'in adaleti ve Hz. Ali'nin heybetiyle tavsif eder. Kaza, Sultan Mehmed Han'ın kılıcını Hz. Ali'nin kılıcı Zülfikâr'ın vekili kılmıştır:

Cihângîr-i 'Ömer'-adl ü 'Ali'-heybet ki heycâda  
Kazâ şemşîrini nâyib menâb-ı Zül'-fekâr eyler (18)  
(Mezâkî, Kaside 8), (Mermer, 1994)

Usûlî, Kaside-i Bahariyye'de memduhunun cömertliğini anlatırken Hz. Ali'nin bu vasfından yararlanır:

Gördü kim zâtında var adl-i Ömer cûd-ı Ali  
Kıldı Osmânoğlu sen şâhı emîr-i nâmdâr (31)  
(Usûlî, Kaside-i Bahariyye 3), (İsen, 1990)

Necâtî de Sultan Mahmûd için yazdığı kasidede Hz. Ali'nin cömertlik vasfından yararlanır:

'Osmân Oğullarında sen ey Şâh-ı muhterem  
Cûd-i Alî-alemsin ü adl-i Ömer-nişân (33)  
(Necâtî, Kaside 21), (Tarlan, 1992)

Nef'i, Hz. Ali'nin savaşçı kimliğini ön plana çıkarır. "Der Sitâyîş-i Kasr-ı Sultân Osmân Aleyhirrahmetü Velgufrân" adlı kasidede Sultan Osman'ı tavsifte Hz. Ali'ye yer vermesi mizacıyla paralel bir anlam taşımaktadır:

Alî-rezm ü Süleymân-kevkebe Sultân Osmân kim  
Revâdır tâk-ı arşa asılırsa tîg-ı hûn-bârı (30)  
(Nef'i, Kaside 14), (Akkuş, 1993)

Şeyhülislâm Muhammed Efendi için yazdığı kasidede ise Nef'i, Hz. Ali'nin ilim sahibi olmasıyla övdüğü kişi arasında ilgi kurar. Bu ilgide şüphesiz övülenin mesleği hâkim rol oynar:

Ey Ömer-adl ü Alî-ilm ü Aristo-hikmet  
Ve'y Hızır-dâniş ü Ahmed-reviş ü İsâ-dem (39)  
(Nef'i, Kaside 51), (Akkuş, 1993)

Sultan Süleyman için yazdığı kasidede Bâkî, dört büyük halifenin vasıflarını Sultan Süleyman'a yükleyerek İslam'ın halifesi bir padişapta bulunması gereken özellikleri de bir beyitte özetlemiş olur:

Adl ü dâd-ı 'Ömer ü sıdk u safâ-yı Sıddik  
'İlm ü 'irfân-ı 'Alî hilm ü hayâ-yı 'Osmân (27)  
(Bâkî, Kaside 2), (Küçük, 1994)

Yaşamının son yıllarını yoksullukla geçiren Mesihî (Mengi, 1995: 3), memduhundan at isteğinde bulunduğu *Kaside der Recâ-yı Esb* adlı kasidesinde aşağıdaki beyitte Hz. Ali'nin birçok özelliğine ve ona ait unsurlara yer verirken ironi ile sanatı güzel bir şekilde mezceder:

Dir cûd u heybetün ile râkib gören seni  
Düldüldür atı kendü 'Alî tîgı Zülfekâr (33)  
(Mesihî, Kaside 7), (Mengi, 1995)

Şairler bazen övdükleri kimsenin adı ile benzetilen olarak yer verilen kimse arasında ad ilgisinden de yararlanırlar. Kasidelerinde çok az olarak Hz. Ali'ye yer veren Nedim, bu yola başvuran şairlerden olup Ali Paşa için yazdığı kasidede aynı beyit içinde hem memduhunun hem de Hz. Ali'nin adını zikreder. Bu kaside aynı zamanda Nef'i'nin, "Der Medh-i Sultân Ahmed Hân Aleyhirrahmetü Ve'l- Gufrân" adlı kasidesine naziredir. Nef'i'nin kasidesinde de Nedim'in beytine benzer bir beyit yer almaktadır:

Hem-nâm-ı Murtazâ 'Alî Pâşâ ki rûz-ı rezm  
Şemşîri Zü'l-fikâr-ı 'Aliden nişan verir (20)  
(Nedim, Kaside 4), (Macit, 1997)

Devri zamân-ı Ahmed-i Muhtârı andırır  
Şemşîri Zülfikâr-ı Alî'den nişân verir (35)  
(Nef'i, Kaside 4), (Akkuş, 1993)

Hz. Ali'nin şiirlerde yer verilen bir lakabı da "sâki-i Kevser"dir. Ravzî, onu bu vasıfla tavsif ettiği beyitte aynı zamanda onun "sâhib-sır" olduğunu ifade eder. Kaynaklarda (Kandemir, 1989: 375; Pala, 2005: 19; Fıçlalı, 1989, 371-374) onun zahiri ve manevi ilimlere vâkıf olduğu belirtilir. "Rivayete göre kainatın sırrı Kur'an'da, Kur'an'ın sırrı besmelede, besmelenin sırrı be harfinde, be'nin sırrı, altındaki noktada ve noktanın sırrı da Ali'dedir. Peygamber'imiz, 'Ben ilmin şehriyim, Ali de onun kapısıdır. O hâlde ilim isteyen kimse kapıya gelsin.' buyurmuştur." (Pala, 2005: 19).

Sâhib-sır sâki-i Kevser 'Alî'dür kim müdâm  
Cân ile dilden sevüp ol âşık-ı bî-bâk ana (5)  
(Ravzî, Kaside 5), (Aydemir, 2007)

#### 4. Şîr-i Hudâ, Şîr-i Yezdân, Şeh-i Esed, Gazanfer, Hayder, Hayder-i Kerrâr

Başlıkta belirtilen kelime ve terkipler Hz. Ali'nin divan şiirinde sıklıkla kullanılan unvan ve sıfatlarını ifade eder. O, savaşlarda gösterdiği kahramanlıklarla *Allah'ın Arslan'ı* sıfatıyla tavsif edilmiştir. Şairler kasidelerde, Hz. Ali'nin bu unvan ve sıfatlarını bazen Hz. Ali'nin kendisi için kullanmışlar, en çok da övdükleri kişileri bu sıfatlarla tasvir etmişlerdir.

Mezâkî, Kamanîçe fethi dolayısıyla Sultan Mehmed için yazdığı kasidede memduhunu “şîr-i Hudâ”, onun atını da “Düldül” olarak tavsif eder:

Sahn-ı meydâna gelüp ceng idicek merdâne  
Kendüsi şîr-i Hudâ Düldül olur yekrânı (60)  
(Mezâkî, Kaside 9), (Mermer, 1994)

İncelediğimiz kasidelerde Hz. Ali'nin bu unvan ile sıklıkla yer almadığı görülmüştür. Daha çok “Hayder” unvanı kasidelerin bu anlamda malzemesini teşkil etmiştir.

“Şîr-i Yezdân”, “Şeh-i Esed” ve “Gazanfer”le ilgili olarak aşağıdaki beyitler örnek olarak verilebilir:

Veliyy-i ni'met-i sofrâ-keşân-ı hitta-i cûd  
Semiyy-i silsile-dârân-ı şîr-i yezdânî (17)  
(Mezâkî, Kaside 23), (Mermer, 1994)

Ne Zül'fikâr ki bir yerde eylemez ârâm  
Bulunca pençe-i pür-zür-ı şîr-i Yezdân (33)  
(Nâilî, Kaside 6), (İpekten, 1990)

'Adûyü dil-figâr itdi peleng-âsâ şikâr itdi  
Muhassal âşikâr itdi neberd-i Şîr-i Yezdânî (12)  
(Bâkî, Kaside 14), (Küçük, 1994)

Gel halâs eyle peleng-i kûy-ı fûrkatden beni  
Şîr-i Yezdân 'ışkına lutf eyle hey arslân Dede (2)  
(Ravzî, Kaside 10), (Aydemir, 2007)

Geh yeşil destâr ile teşrîf idersin meclisi  
Bezme geldi sanki Âl-i Şîr-i Yezdân'um pilav (18)  
(Ravzî, Kaside 11), (Aydemir, 2007)

Şeh-i esed menişâ ola şîr-savletin  
Ser-i hezâr-adû mîm-lokma-i âzı (21)  
(Nâilî, Kaside 8), (İpekten, 1990)



Şeh-i serîr-sitân Husrev-i vilâyet-bahş  
Hizebr-i bîşe-i dîn saf-der-i gazanfer-ceng (12)  
(Hayalî, Kaside 7), (Tarlan, 1992)

Yegâne Haydar-ı saf-der Gazanfer-i Bâri  
Ali ki nâm-ı şerîfi olur mübârek fâl (45)  
(Necatî, Kaside-i Na't-ı Restûl), (Tarlan, 1992)

Kasidelerde Hz. Ali'nin unvanı olarak en fazla yer verilen, yukarıda da zikredildiği gibi "Hayder" ve "Hayder-i Kerrâr"dır. Memduhun övgüsünde "Hayder" ve "Hayder-i Kerrâr" şairlerin sıklıkla tercih ettikleri bir benzetilen olmuştur. Pala (2005: 199), bu lakabın ona annesi tarafından verildiğini belirtir.

Nef'î, Sultan Osman ve Sultan Murad'ı övdüğü kasidelerde bu iki padişahı Sultan Osman'ı "dest-bürd-i Hayderi", Sultan Murad'ı "Haydar-ı kerrâr" olarak tavsif eder:

Ser-firâz etdin livâ'ü'l-hamd-i dîn-i Ahmedi  
Kâfire gösterdin el-hakk dest-bürd-i Hayderi (3)  
(Nef'î, Kaside 14), (Akkuş, 1993)

Hizebr-ı ma'reke Sultân Murâd Hân kim eder  
Gazâya Haydar-ı kerrâr gibi ikdâmı (12)  
(Nef'î, Kaside 21), (Akkuş, 1993)

Divan şiirindeki yerini daha çok kaside şairi olmakla gösteren Nef'î bilindiği üzere kasidelerin birçoğunda memduhunu övmekten ziyade kendisini, şiir vadisindeki kudretini ön plana çıkarmıştır. Aşağıdaki beyitte Nef'î, savaş meydanları için kullanılan "Hayder-i kerrâr" sıfatını, şiir meydanına götürür. Çünkü onun savaşı ve kahramanlığı şiir meydanındadır. Beyitte kendisini "Hayder-i kerrâr-ı ma'nâ" olarak tavsif etmesi bundandır.

Benim ol Hayder-i kerrâr-ı ma'nâ kim hücumumdan  
Dilirân-ı hayâle teng olur endişe meydânı (42)  
(Nef'î, Kaside 12), (Akkuş, 1993)

İncelediğimiz Divanlarda yer alan kasideler içinde "Hayder" sıfatına en çok Nef'î'nin yer verdiği tespit edilmiştir. O, bu sıfatı şiirlerinde memduhunu övmeye benzetilen unsuru olarak kullanır. Aşağıdaki beyit örnekleri onun kasidelerinden alınmıştır.

Kahramân-ı vüzerâ saf-şiken-i kal'a-güşâ  
Merd-i meydân-ı vegâ saf-der-i Hayder-şemşîr (14)  
(Nef'î, Kaside 40), (Akkuş, 1993)

Zihî düstûr-ı Âsaf-menkıbet pâşâ-yı Hayder-dil  
Ki hem kânûn-ı dîvânı bilir hem resm-i hiycânı (9)  
(Nef'i, Kaside 28), (Akkuş, 1993)

Ma'reke-perdâz-ı pesendide-re'y  
Hayder-i Yûsuf-şiyem-i rûzgâr (26)  
(Nef'i, Kaside 43), (Akkuş, 1993)

Nice demdir ki zirâ Hayder-i kerrâr-ı endişem  
Geçirdi rûzgârın rûzgârile cihâd üzre (36)  
(Nef'i, Kaside 44), (Akkuş, 1993)

Kuvvet-i tab'ide ger vârise teslim edelim  
Ola mı Hayder-i Kerrâra mukâbil Rüstem (50)  
(Nef'i, Kaside 51), (Akkuş, 1993)

Peyrev-i ashâb-ı Peygamber imâm-ı ehl-i dîn  
Hayder-i Osmân-şiyem Sıddîk-ı Fârûk-ihtisâb (10)  
(Nef'i, Kaside 55), (Akkuş, 1993)

Kasidelerinde Hz. Ali ve onunla ilgili unsurlara en az yer veren şairlerden biri de Nedim'dir. Nedim'in kasidelerinde Hz. Ali, "zülfikâr", "Ali" ve "Hayder" olmak üzere iki beyitte geçer:

Kabza-i teshîrine mevhub kavş-ı Rüstemî  
Bâzû-yı ikbâline mevrûs zûr-ı Hayderî (23)  
(Nedim, Kaside 5), (Macit, 1997)

"Hayder" sıfatını kullanan diğer bazı şairlerin kasidelerinden örnek beyitler şöyledir:

Bir Hayder-i Kerrâr-ı gazâsın ki vegâda  
Kanlar dökülür kabza-i tîg-ı dü-demünden (17)  
(Mezâkî, Kaside 16), (Mermer, 1994)

Şâd-mân olsun 'Acemler gözleri aydın yine  
Mîr Haydar nûr-ı çeşm-i husrev-i İran gelür (16)  
(Bâkî, Kaside 2), (Küçük, 1994)

İskender-i Haydar-sıfat pîrâye-bahş-ı ma'delet  
Evreng-i zîb-i saltanat hâkân-ı kerrûbî-şiyem (20)  
(Galib, Kaside 19), (Kalkışım, 1994)

Cihân-girâna yalman gösterip çıkmış niyâmından  
O keskin zülfeler kim Zülfikâr-ı Haydariyyetdir (3)  
(Galib, Kaside 19), (Kalkışım, 1994)

Dedim târîh-i milâdını Gâlib  
Muhammed Kudretü'llâh lutf-ı Haydar (7)  
(Galib, Kaside 19), (Kalkışım, 1994)

Hayber-i şirki n'ola itse harâb  
Haydar-ı lâ ilâhe illallâh (30)  
(Ravzî, Kaside 2), (Aydemir, 2007)

Başını kes mihr ü mâhun Zülfikâr-ı âhla  
Saf-şikâf-ı düşmen ol mânend-i Haydar rûz u şeb (12)  
(Fehîm-i Kadîm, Kaside 1), (Üzgor, 1991)

Pîr-i Bistâm-ı 'ibâdât u Felâtûn-tedbir  
Bû-Bekir Sıdk u 'Ömer-gayret ü Haydar-heycâ (10)  
(Vecdî, Kaside 1), (Mermer, 2002)

Zül-fikârın çekicek 'asker-i şâm itdi firâr  
Oldı gûyâ seheri çarhda Haydar horşid (25)  
(Râmî, Kaside 5), (Hamami, 2001)

Emîrû'l-mü'minin Hayder Aliyy ibn-i Ebi Tâlib  
Ki Cibril-i Emîn'dir halvet-i vahdetde der-banı (28)  
Fuzûlî, Kaside 26), (Akyüz vd., 1958)

### 5. Murtezâ

“Beğenilmiş, seçilmiş” anlamlarına gelen “murteza” Hz. Ali'nin lakaplarından biridir. Onay (2007: 33), Hz. Ali'ye bu lakabın hangi olay üzerine verildiğini şu şekilde açıklar: “Hz. Muhammed Tebûk muhârebesine giderken Ali'yi Medine'de vekil bırakmış. Ali, 'Beni kadınlarla çocuklara halife tayin ettin.' demiş. Muhammed de 'Ya Ali! Musa'ya göre Harun ne rütbede ise bana göre de sen o rütbedesin. Şu farkla ki benden sonra peygamber gelmeyecektir. Buna râzı değil misin?' deyince Ali razı-yallahu demiş. Bundan sonra kendisine Razi-yallahu manasına Murtezâ denilmiştir.”

Şairler kasidelerinde Hz. Ali'nin “Murtezâ” lakabını daha çok övdükleri kişiler için benzetilen olarak kullanmışlardır. Aşağıda kelimenin kullanımını ile ilgili örnek beyitlere yer verilmiştir.

“Murtaza” kelimesine bir kasidesinde yer veren Hayâli Bey, Sultan Süleyman için yaptığı övgüde dört büyük halifenin üçüne yer verir. Beyitte Sultan Süleyman'ı adalet zamanında Hz. Ömer, savaş olduğunda Murtazâ olarak tavsif eder.

Rezm olıcak Murtazâsın adl hîninde Ömer  
Yoksa fahr-ı dūdumân-ı Hazret-i Osmân mısın (12)  
(Hayalî, Kaside 20), (Tarlan, 1992)

Nef'i de Hayalî gibi Hz. Ali'nin "murteza" lakabını kasidelerinde bir yerde kullanır. Sultan Osman için yazdığı kasidede onun savaşıllığını över ve Hz. Ali'nin savaşı kişiliğine telmihen Murtaza lakabına yer verir.

Tîgına n'ola yemîn eylerse rûh-ı Murtaza  
Bir gazâ etdin ki hoşnûd eyledin peygamberi (4)  
(Nef'i, Kaside 14), (Akkuş, 1993)

Galib, Sultan Selim'i "Murtaza heybetli şah" olarak tavsif eder.  
O şah-ı Murtaza-heybet ki birden müstezâd eyler  
Kemâl-i lutf-ı tab'ı niçe beyt-i şa'b u düşvârî (21)  
(Galib, Kaside 19), (Kalkışım, 1994)

Râmî, Karaman Valisi Mü'min Paşa için yazdığı kasidede "murteza" lakabını şiir kudreti için övgü vesilesi olarak kullanır. Ma'nâ âleminde "Murtaza"ya (Hz. Ali) âşina olduğunu ifade eder.

Fâris-i meydân-ı 'irfândur 'aceb mi Râmiyâ  
Âlem-i ma'nâda olsa Murtezâyâ âşinâ (7)  
(Râmî, Kaside 34), (Hamami, 2001)

İncelediğimiz şairler arasında Hz. Ali için en fazla kaside yazan şairin Fuzûlî olduğu tespit edilmiştir. O, kasidelerinde üç yerde Hz. Ali'nin "murteza" lakabına yer verir. Fuzûlî'nin "murtaza"yı kullanımı bir kişiyi övmek için değil doğrudan Hz. Ali'yi anlatmak içindir.

Tâbi'i fermân eder hükmüne cümle âlemi  
Murtaza hükmüne her kim tâbi-i fermân okur (11)  
(Fuzûlî, Kaside 7), (Akyüz vd., 1958)

Sahn-i çemende erguvân her bergini etmiş zebân  
Tekrâr eyler her zaman medh-i Aliyyü'l-Murtaza (14)  
(Fuzûlî, Kaside 8), (Akyüz vd., 1958)

Nedir dünya vü ukba bî-rıza-yi Murtaza bi'llah  
Ne ol baki gerek sidk ehline mutlak ne bu fani (29)  
(Fuzûlî, Kaside 26), (Akyüz vd., 1958)

## 6. Şâh-ı Merdân, Merd-i Meydân

Başlıkta yer alan terkipler Hz. Ali'nin yiğitliğini, cesaretini ve kahramanlığını tavsif eden lakaplarıdır. Kasidelerde övülenin benzetilene olarak kullanılmış olup özellikle Hz. Ali için yazılan şiirlerde onun özelliklerini tavsifte bu terkiplere yer verilmiştir. Ancak bu terkiplerin kasidelerde sıklıkla kullanıldığı söylenemez.

Hayalî, memduhunu övdüğü kasidesinde onu “şark ve garba kılıcını çeken “Zülfikâr-ı Şâh-ı Merdân” olarak tavsif eder. Beyitte Hz. Ali’nin halifelîği döneminde Râfîzî ve Hâricîlerle yaptıkları savaflara da gönderme yapılıır.

Revâfızla havâric mün’adim oldu zamânında  
Çekelden şark-ı garbe Zülfikâr-ı Şâh-ı Merdâmı (13)  
(Hayalî, Kaside 22), (Tarlan, 1992)

Bâkî, Sultan Mehmed’i övdüğü kasidesinde onu, “Şîr-i Yezdân” ve “Şâh-ı Merdân” olarak tavsif eder.

‘Adû-yıldil-figâr itdi peleng-âsâ şikâr itdi  
Muhassal âşikâr itdi neberd-i Şîr-i Yezdâmı (12)  
Didi Behrâm-ı düşmen-kâm gördü darb-ı şemşîrin  
Koluna kuvvet ey rûz-ı vegânun Şâh-ı Merdâmı (13)  
(Bâkî, Kaside 14), (Küçük, 1994)

Necâtî’nin *Na’t-ı Ali* adlı şiirinin ilk ve son beyitlerinde Hz. Ali “Şâh-ı Merdân” sıfatı ile anlatılır.

Esselâm ey Şâh-ı merdân esselam  
Esselam ey sırr-ı pinhân esselam (1)  
Ey Necâtî Şâha ve yüz bin selâm  
Esselam ey Şâh-ı Merdân esselam (9)  
(Necâtî, Na’t-ı Ali), (Tarlan, 1992)

Hz. Ali’nin “Merd-i Meydân” sıfatı, incelediğimiz kasideler içinde Nef’î’nin Sadrazam Husrev Paşa’yı övdüğü kasidesinde memduhun benzetileni olarak yer alır:

Kahramân-ı vüzerâ saf-şiken-i kal’a-güşâ  
Merd-i meydân-ı vegâ saf-der-i Hayder-şemşîr (14)  
(Nef’î, Kaside 40), (Akkuş, 1993)

## 7. Şâh-ı Velâyet, Veliyullah, İmam-ı Evliya, Pişvâ-yı Evliya, Sâki-i Kevser, İmam-ı Mü’minân, Halife-i Râbî’, Şâh-ı Necef

Velî, Hakk’ın dostu ve sevgili kulu (Uludağ, 2005: 379), velayet ise velinin bu dostluktan kaynaklanan hâli ve sıfatıdır, yani velîliktir (Devellioğlu, 2008: 1145; Kara, 1995: 153; Güftâ, 2002: 24-69). Velâyet, “Hakk’ın kulunu, kulun Mevlâ’sını dost edinmesi, Allah ile kulu arasındaki karşılıklı sevgi ve dostluk; Allah’ın kulun (ibadet, taat gibi) işleri kendi üzerine alması; Allah’ın kulunu, kulun da Allah’ın velisi (vekili) olması” (Uludağ, 2005: 378) demektir.

Divan şairleri, yüksek ahlaki ve insani vasıflara sahip olması, Allah rızasına muhalif hâlinin bulunmaması, tam bir imanla ilahi emir ve hükümleri yerine ge-

tirmeye çalışması, yüce himmet sahibi olması ve himmetini yalnızca Allah rızasına yöneltmesi, dünya malına ve dünyevi kazanç yollarına sevgi ve düşkünlüğünün olmaması, her türlü haramdan ve şüpheli şeylerden sakınması, ömrü boyunca Hz. Muhammed'e ve sünnetine sadık kalması, ilahi sırlara mazhar olması, kendisinden keramet zuhur etmesi gibi hâllerin Hz. Ali'de mevcudiyeti dolayısıyla birçok beyitte onu *velî*, *veliyullâh* ve *Ali veliyullâh* şeklinde anmışlardır (Güftâ 2002: 24-69).

Kasidelerde Hz. Ali'nin bu özellikleri de dile getirilmiş olup şâh-ı velâyet, veliyullah, imâm-ı evliya, imam-ı mü'minân gibi sıfatlarla tavsif edilmiştir.

Ali veliyullah, hilafet baharının ayıdır. Onun şanı, dördüncü feleğin tahtını ihtiyarlatır:

Meh-i rebî'-i hilâfet Ali velîyul-lah  
Ki taht-ı çârüm-ı eflâki şeyb eder şâmı (35)  
(Nâîlî, Kaside 6), (İpekten, 1990)

O, evliyaların önderi (reisi) ve sâki-i kevserdir.  
Esselâm ey sâki-i kevser imâm  
Esselam ey kible-i cân esselam (5)  
Esselâm ey pîşvâ-yı evliyâ  
Esselam ey Âl-i İmrân esselam (7)  
(Necâtî, Na't-ı Ali), (Tarlan, 1992)

Aşağıdaki beyitte Râmî, onu “şâh-ı velâyet” ile birlikte başka vasıflarla da ifade eder:

Şâh-ı velâyet ehl-i inâyet  
Nûr-ı hidâyet rûh-ı heyâkil (40)  
(Râmî, Kaside 8), (Hamami, 2001)

Fuzûlî'nin Hz. Ali için yazdığı kasidelerin başlığında onun “şâh-ı velâyet” sıfatı kullanılmıştır. Birkaç beytini nakledeceğimiz kasidede Fuzûlî Hz. Ali'yi “imâm-ı mü'minân” olarak tavsif eder:

Sahn-i çemende erguvân her bergini etmiş zebân  
Tekrâr eyler her zaman medh-i Aliyyü'l-Murtazâ (14)  
Yâ'ni gül-i gül-zâr-i cân Hayder imâm-i mü'minân  
Ol kim añadır bi-gümân miskin Fuzûlî bir gedâ (28)  
(Fuzûlî, Kaside 8), (Akyüz vd. , 1958)

Hz. Ali, dört halifenin dördüncüsüdür. Ayas Paşa için yazdığı kasidede Fuzûlî, onun bu özelliğini “halife-i râbî” terkihiyle ifade eder:

Hilaf-i gayr nasib oldu hîn-i hükm sana  
Ziyaret-i harem-i pak-i Hayder-i Kerrar (29)

Kim ol halife-i rabi'dir ü münasibdir  
Sana ki hakim-i rabi'sin ana kurb-i civar (30)  
(Fuzûlî, Kaside 17), (Akyüz vd. , 1958)

Sultân İbrahim için yazdığı kasidede Fuzûlî, Şâh-ı velâyet'in hasımlarını taşâ döndürmesini dilemektedir:

Hemişe hasmumı Şâh-i Velâyet daşa döndersün  
Nice kim gördün itmiş mu'ciz ilen daş arslanı (12)  
(Fuzûlî, Kaside 26), (Akyüz vd. , 1958)

Nef'i, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî için yazdığı kasidede ilm-i vahdette onun ders arkadaşının "imâm-ı evliyâ" olduğunu belirtir:

İlm-i vahdetde sebakdâşı imâm-ı evliyâ  
Hikmet-i ma'nâda şâkirdiş Hakîm-i Gaznevî (8)  
(Nef'i, Kaside 40), (Akkuş, 1993)

Onay (2007: 32), makberinin Necef civarında bir yere olduğu hakkındaki ri-yayete mebni, Hz. Ali'nin "şâh-ı Necef" unvanıyla tavsif edildiğini belirtir. Hz. Ali'nin bu unvanı "Şeh-i serîr-i Necef", o bölgede yetişmiş ve o bölgenin ikliminden beslenmiş Fuzûlî'nin şu beytinde yer alır:

Şeh-i serîr-i Necef âf-tâb-ı evc-i şeref  
Aliyy-i âli-i a'lâ kasîm-i cennet ü nâr (19)  
(Fuzûlî, Kaside 6), (Akyüz vd., 1958)

## 8. Zülfikâr, Döldül, Kanber

Zülfikâr, Hz. Ali'nin ucu çatallı kılıcının adıdır. Onay (2007: 6), "Abdal" mad-desinde zülfikâr ile ilgili olarak şu bilgiye yer verir: "Kureşlilerden Münebbih bin Âf'ın Bedir Muharebesi'nde iğtinam olunup... tarafından Hz. Ali'ye hediye edilen kılıçtır. Güya bir gün Hz. Muhammed, Ali'ye ben öldükten sonra Zülfikâr'ı kimseye çekme" diye vasiyyet etmiş. O da Zülfikâr'ı Necef Deryasına atmış. Sonra eline bir ağaç parçası almış ve harplerde bu ağacı kullanmış. İşte bu sopaya ser-deste veya dest-i çûp derler."

Kasidelerde Hz. Ali'nin kılıcı Zülfikâr'a birçok defalar yer verilmiş olup bazen övülen kişinin kahramanlığının tavsifinde kullanılmış; bazen de Hz. Ali'yi anlatan şiirlerde tamamlayıcı bir öge olarak belirtilmiştir.

Nâilî'nin 54 beyitlik "Der-Menkabe-i Şîr-i Hudâ Aliyy-i Murtazâ Radyallahu Anh (6)" adlı kasidesinin 31, 32, 33, 34. beyitleri Hz. Ali'nin kılıcı Zülfikâr üzerine kuruludur. Diğer beyitlerde de onun özellikleri çeşitli terkip ve ibarelerle ifade edilir. Söz konusu ettiğimiz beyitler şunlardır:



Ne gamze cevher-i şemşîr-i Zü'l-fikâr-ı alem  
Ki çâk eder eser-i semmi zehre-i cânı (32)

Ne Zü'l-fikâr ki eyler olunca sad pâre  
Şikâf-ı zehre-i hasma dürüst peymânî (33)

Ne Zü'l-fikâr ki bir yerde eylemez ârâm  
Bulunca pençe-i pür-zûr-ı şîr-i Yezdân (34)

Ne Zü'l-fikâr ki hasma havâle etdikçe  
Alırdı sâyesi âğûşa Şâh-ı Merdânı (35)

Meh-i rebî-i hilâfet Ali velîyul-lah  
Ki taht-ı çârüm-ı eflâki şeyb eder şâmı (36)

O şehriyâr-ı melâ'ik-i sipâh-ı âlem-i cûd  
Ki her kademde eder bezl keff-i ihsânı (40)

Zihî kerâmet-i dâd-ı Hudâ ki etmişdir  
Hızâne ber-kef-i ilm-i ledün o sultânı (43)

Olurdu sûret-i hâli mukârin-i tehzib  
Ederdi ahsen-i ahlâkı arz-ı rüchânî (47)  
(Nâilî, Kaside 6), (İpekten, 1970)

Bâkî, Sultan Mehmed Han için yazdığı şiirinde memduhunu Ali olarak tavsif ederken, onun kan saçan kılıcını Zülfikâr'a teşbih eder:

Eyler hücûm-ı düşmen-i dîne 'Alî-sıfat  
Şemşîr-i hun-feşânı kılur kâr-ı Zü'l-fekâr (15)  
(Bâkî, Kaside 9), (Küçük, 1994)

Galib de iki kasidesinde Zülfikâr'a yer vermiştir:  
Pençe-i Şîr-i Hudâdır mihr u mehdîr Zü'lfikâr  
Çeşm-i hussâda bu ma'nâ günden azher rûz u şeb (34)  
(Galib, Kaside 1), (Kalkışım, 1994)

Cihân-girâna yalman gösterip çıkmış niyâmından  
O keskin zülfeler kim Zülfikâr-ı Haydariyyetdir (3)  
(Galib, Kaside 30), (Kalkışım, 1994)

Fehîm-i Kadîm "Zülfikâr"a, içli ve nahif kişiliğine uygun bir ifade bulur. "Zülfikâr"la "âh" kelimesi arasında münasebet kuran ve bu iki kelimeyi bir terkip içinde gösteren tek şair Fehîm-i Kadîm olsa gerektir:

Başımı kes mihr ü mâhun Zülfikâr-ı âhla  
Saf-şikâf-ı düşmen ol mânend-i Haydar rûz u şeb (12)  
(Fehîm-i Kadîm, Kaside 1), (Üzgör, 1991)

Hız. Ali için kasideler yazan ve kasidelerinde birçok yerde Hız. Ali'ye dair unvan ve sıfatlara yer veren Fuzûlî'de Zülfikâr, bir yerde geçer. Bu durumu da yine Fuzûlî'nin nahif kişiliği ile açıklamak mümkündür. Şiirlerinde "aşk" temasının hâkim olduğu bir şairin Zülfikâr'dan söz etmemesi de o derece tabiidir:

Bunda bağlanmış gazâ şemşirini Sultân-ı Rûm  
Bunda salmış sâye-i ikbâl Şâh-i Zü'l-fekâr (8)  
(Fuzûlî, Kaside 11), (Akyüz, 1958)

Düldül, Hız. Peygamber tarafından İmam Ali'ye bahş buyurulan bir katırın adıdır. Edebiyatımızda at ve katır vasfında müşebbehün bih olarak kullanılmıştır (Onay, 2007: 33). Onay, Düldül'ü bu cümlelerle ifade eder. İncelediğimiz kasidelerde şairler Düldül'e beş beyitte yer vermişler; onu daha çok övülenin atı için benzetilen olarak kullanmışlardır. Düldül'ün anıldığı beyitler için şu örnekler verilebilir:

Sahn-ı meydâna gelüp ceng idicek merdâne  
Kendüsi şîr-i Hudâ Düldül olur yekrâmı (60)  
(Mezâkî, Kaside 6), (Mermer, 1994)

Düldül gibi altında ne hoş cilveler eyler  
Ol eşheb-i dil-dâde-i cevân-ı zamâne (31)  
(Mezâkî, Kaside 12), (Mermer, 1994)

Vezir-i Azam Hüseyin Paşa için yazdığı kasidede Nef'i Düldül'ü sîmurg kanatlı olarak tavsif eder:

Ne çâpük-rahş olur ol Düldül-i sîmurg-per el-hak  
Ki olmuş âlem-i fitratda sehmü'l-gayb ile tev'em (27)  
(Nef'i, Kaside 39), (Akkuş, 1993)

Süvâr-ı düldül-i kudret emîr-i milket-i 'izzet  
Bizümle yâr-ı bî-minnet olan yârâna 'ışk eyle (12)  
(Ravzî, Kaside 13), (Aydemir, 2007)

Kanber, Hız. Ali'nin kölesinin adıdır. İncelediğimiz kasidelerde dört yerde (Fuzûlî 2, Ravzî 1, Nâbî 1) Kanber'e yer verilir. İşaret edilen beyitler şunlardır:

Ger olursan 'Alîlük eylersin  
Kanber-i lâ ilâhe illallâh (9)  
(Ravzî, Kaside 13), (Aydemir, 2007)

Makam-i Kanber ü evlad-i Fazl ü ba'z-i Ehl-i Beyt  
Tavaf ettin civan-merdane kıldın çok zer-efşani (9)

Gehî muhtaca vermiş Kanber'i tuğyan edip lutfu  
Gehî arslandan almış muztarip halinde Selmanı (25)  
(Fuzûlî, Kaside 26), (Akyüz vd., 1958)

Eyleye keyvânı şâyân-ı nigâh-ı iltifât  
Cânına minnetdür olmak ol 'Ali'nün Kanber'i  
(Nâbî, Kaside 17), (Bilkan, 2011)

## 9. Hayber

Hayber'in fethinde Hz. Ali, büyük başarı ve kahramanlık göstermiştir. O, bu anlamda şiirlerde "Fatih-i Hayber" olarak tavsif edilir:

Uğurun açık ola şimdi senindir nusrat  
Fâtih-i Hayber olan Server-i merdân-şekil (26)  
(Hayalî, Kaside 22), (Tarlan, 1992)

Am-zâde-i sultân-ı rüsül fâtih-i Hayber  
Her bâbda sâhib yed-i tûlâ-yı ma'ânî (20)

Oldur o sebep 'ilm-i ilâhîye dühûle  
Hâdî-i reh-âverd-i kazâyâ-yı ma'ânî (21)  
(Fasîh, Kaside 3), (Çıpan, 2003)

Hız. Ali ve ona dair unsurlar, kasidelerde sadece övülen kimseler için benzetilen unsur olarak yer almamış; aynı zamanda şairlerin birçoğu Hız. Ali için na't, medhiye türlerinde kasideler kaleme almışlardır. Bu kasidelerde Hız. Ali, yukarıda ifade ettiğimiz ve herkes tarafından bilinen unvan ve sıfatlarının dışında başka özelliklerle de tavsif edilmektedir. İfade etmek gerekir ki Hız. Ali'ye dair belirtilen bu özellikler, Hız. Ali portresinin mütemmim cüzlerini teşkil eder.

İncelediğimiz kaside şairlerinden Hız. Ali için en fazla şiir yazan (üç medhiye) Fuzûlî olmuştur. Onun şiirlerinde Hız. Ali bilinen unvan ve sıfatları dışında birçok özelliğiyle dile getirilmiş ve tavsif edilmiştir. Fuzûlî onu, Kaside-i Der Medh-i Hazret-i Şâh-ı Velâyet'te (6) (Akyüz vd.: 1958) "pâdşâh-i kişver-ilm, "âf-tâb-ı evc-i şeref", "kasım-i cennet", "Seyyid-i arş-âsitân ü kuh-vekâr", "Muhammed-i Necefîyy ü yegâne-i sâni", "ferd-i kâmil" sıfatlarıyla ifade eder.

"İmâm-ı dîn ü dünya" olarak tavsif edilen 7. kasidede Hız. Ali övgüsü anacağımız şu beyitlerde etkili bir anlatımla dile getirilir:

Gerçi İsmâil'e kurbân gökten inmiş kadr için  
Hak bilir kadr için İsmâil aña kurbân olur (21)

Her kim ihlâs ile hâk-i merkadinden zerreyi  
Alsa anuñla tabâbet eylese Lokmân olur (23)

"Kaside-i Der Medh-i Sultân İbrahim"de (26) (Akyüz vd. 1958) ise Fuzûlî aşağıdaki beyitleri Hız. Ali ve özellikleriyle süsler.

Makam-i Kanber ü evlad-i Fazi ü ba'z-i Ehl-i Beyt  
Tavaf ettin civan-merdane kıldın çok zer-efşani (9)

Ali'nin pençesin kıldın ziyaret kim mukarrerdir  
Yeni gördükde mahdumun el öpmek bende damanı (10)

Hemîşe hasmunı Şah-i Velâyet daşa döndersün  
Nice kim gördün itmiş mu'ciz ilen daş arslanı (12)

Gehî muhtaca vermiş Kanber'i tuğyan edip lutfu  
Gehî arslandan almış muztarip hâlinde Selmânı (25)

Gehî vermiş Resul'e arşda arslan ile mührün  
Gehî arz etmiş elde hatem-i hüküm-i Süleymân'ı (26)

Emîrül-mü'minin Hayder Aliyy ibn-i Ebi Tâlib  
Ki Cibrîl-i Emin'dür halvet-i vahdetde der-bânı (28)

Nedir dünyâ vü ukbâ bi-rızâ-yi Murtaza bi'llâh  
Ne ol baki gerek sıdk ehline mutlak ne bu fânî (29)

Nâilî de Fuzûlî gibi Hz. Ali için kaside kaleme alanlardandır. Onun, “Der-Menkıbe-i Şîr-i Hudâ Aliyy-i Murtazâ Radyallahu Anh (6)” (İpekten, 1990: 39-42) adlı kasidesinde Hz. Ali, bilinen özellikleri yanında ledün ilmine sahip oluşu ve ahlakının güzelliği ile betimlenir.

Fasîh, en az kaside yazan şairlerdendir. Onun altı kasidesinden ikisi Hz. Peygamber için, biri Hz. Ali ve bir diğeri de Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesi üzerine yazılmış mersiyedir. Fasîh, Hz. Ali için yazdığı kasidede onu “allâme-i ilm-i ledün”, “hâce-i hikmet”, “sultân-ı velâyet”, “şeh-i dâna-yı ma'ânî”, “Sultân-ı Arab”, “kân-ı edeb”, “bahr-i leb-â-leb”, “Am-zâde-i sultân-ı rüsül”, “fâtih-i Hayber”, “Hâdî-i reh-âverd-i kazâyâ-yı ma'ânî” sıfatlarıyla tavsif eder. Necâti Beg de “Na't-ı Ali” (Tarlân: 1992: 48) adlı şiirinde onu bilinen vasıfları dışında “sırr-ı pinhân”, “kâşif-i ilm-i ledün”, “dürr-i deryâ-yı ilâh”, “gevher-i kân”, “zât-i pâk-i Mustafa”, “nûr-ı imân”, “kible-i cân”, “sâhib-i lutf-ı kerem”, “kân-ı ihsân”, “Âl-i İmrân”, “şâh-ı cümle”, “gevher-i cân”, sıfatlarıyla tavsif eder.

## Sonuç

Hz. Peygamber'in hem damadı hem de amcasının oğlu olan Hz. Ali, bütün İslam âleminin kendisine çok değer verdiği ve tazimde bulunduğu önemli bir şahsiyettir. Dört büyük halifeden birisi olan Hz. Ali; yiğitliği, cesareti, kahramanlıkları, cömertliği, ahlakı, ilmî vb. insanî değerleriyle kasidelerde yerini almıştır. Hz. Ali, kasidelerde daha çok kendisine atfedilen unvan ve sıfatlarla şairlerin övdükleri kişileri tavsifte benzetilen olarak kullanılmıştır. Divan şairleri, sadece Hz. Ali'den söz eden ve onun özelliklerini anlatan medhiyye ve na't türünde kasideler de yazmışlardır. İncelediğimiz şairler içinde Hz. Ali ve Hz. Ali'ye dair unsurlara kasidelerinde en fazla yer veren şairler Fuzûlî ve Râmî olmuştur. Bu şairlerden sonra ise daha çok kaside şairi olarak ünlenen Nef'i'nin geldiğini görmekteyiz. Ancak Nef'i, özellikle Hz. Ali için kaside kaleme almamış; daha çok onu, özelliklerini övdüğü kimselerin benzetilene olarak kullanmıştır.

Bir kısım şairler ise kasidelerinde Hz. Ali'ye çok az yer vermişlerdir. Bu şairlerden birisi Nedim'dir. Şairlerin, içinde buldukları sosyal, psikolojik ve fiziki çevre kasidelerinin içeriklerini ve kasidelerinde kullandıkları dili de doğrudan etkilemiştir. Örnek olarak Bağdat ve çevresinin fiziki, sosyal özellikleriyle yetişen ve manevî yönden de bu çevrenin ikliminden beslenen Fuzûlî kasidelerinde Hz. Ali'ye dair unsurlardan daha çok nahif olanları seçmiştir. Onun kasidelerinde Hz. Ali ve çevresi dramatik bir tema özelliği gösterir.

Kalemi oldukça keskin olan Nef'î, Hz. Ali'ye dair unsurlardan daha çok kahramanlık unvanlarına yer vermiştir. İncelediğimiz kasidelerin içinde "Hayder" sıfatını en fazla kullanan şairin Nef'î olduğu tespit edilmiştir. Fehîm-i Kadîm ise "Zülfikâr-ı âh" terkibiyle Hz. Ali'nin kahramanlığının sembolü olan kılıcı farklı bir boyuta taşıyarak gelenek içinde kullanılagelen "tîg-i âh" tamlamasını Hz. Ali'nin kılıcı ile daha müşahhas ve daha güçlü kılmayı uygun bulmuştur.

Bu çalışmanın sonunda, divan şiiri geleneği içinde yer alan önemli tarihî şahsiyetleri ve değerleri spesifik çalışmalar ile incelemenin, kültürümüze dair nüans değerinde zenginliklerin ortaya çıkarılmasında önemli katkısı olduğu görülmüştür.

Şairlerin malzemesi, bütün bir milletin yüzyıllar boyu kullandığı, işlediği ve geliştirdiği dildir (Birinci, 2010: 394), dile ait söz varlığıdır. Bu tür tematik çalışmalar şairlerin, dil malzemesini kullanmaları hususunda hangi durum ve şartların da etkili olduğunu tespit etmemizi kolaylaştırmaktadır.

### Kaynakça

- Akkuş, Metin. (1993). Nef'î Divanı, Ankara: Akçağ Yayınevi.
- Akyüz Kenan vd. (1958). Fuzûlî, Türkçe Divan, hzl. Kenan Akyüz, Süheyl Beken, Sedit Yüksel, Müjgân Cunbur, Ankara.
- Arslan M, Erdoğan M. (2009). Kerbelâ Mersiyeleri, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Aydemir, Yaşar. (2007). Ravzî Divanı, Ankara: Birleşik Kitabevi.
- Aydemir, Yaşar. (2000). Behiştî Divânı, Ankara: MEB Yayınları.
- Bilkan, Ali Fuat (2011), Nabi Divanı I, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Birinci, Necat, vd. (2010). Türk Dili ve Kompozisyon, Bursa, 4. Baskı, Ekin Yayınları.
- Ceyhân, Âdem. (2006). Türk Edebiyatı'nda Hz. Ali Vecizeleri, Ankara: Öncü Kitap.
- Çavuşoğlu, Mehmed. (1986). "Kaside", Türk Dili Türk Şiiri Özel Sayısı II Divan Şiiri, Sayı: 415,416-417, Temmuz, Ağustos, Eylül, Ankara: Türk Dil Kurumu Dergisi.
- Çıpan, Mustafa. (2003). Fasih Divanı İnceleme-Tenkitli Metin, İstanbul: MEB Yayınları.
- Devellioglu, Ferit. (2008). Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Lûgat, 25. Baskı, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.

- Güftâ, Hüseyin. (2002). "Divan Şiirinde İlim ve İrfan Timsâli Hz. Ali", Hacı Bektaş Veli Dergisi Sayı: 24, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. (1989). "Ali", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 2, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hamami, Erdal. (2001). Râmi Divânı, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İpekten, Halûk. (1970), Nâ'îli-i Kadîm Divânı, İstanbul, Millî Eğitim yayını.
- İpekten, Halûk. (1990), Nâ'îli Divânı, Ankara: Akçağ Yayınları.
- İsen, Mustafa (1990). Usûli Divanı, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kalkışım, Muhsin. (1994). Şeyh Gâlib Divânı, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kandemir, M. Yaşar. (1989). "Ali", Türkiye Diyanet vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 2, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kara, Mustafa. (1995). Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Karasar, Niyazi. (2005). Bilimsel Araştırma Yöntemi, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara.
- Kılıç, Filiz vd. (2005). "Nazım Şekilleri", Eski Türk Edebiyatı El Kitabı, 3. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Kurnaz, Cemal. (1996). Hayâlî Bey Divânı'nın Tahlili, İstanbul: MEB Yayınları.
- Küçük, Sabahattin. (1994). Bâkî Divânı, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Macit, Muhsin. (1997). Nedîm Divanı, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Mengi, Mine. (1995). Mesîhî Divânı, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Mermer, Ahmet. (2002). XVII. Yüzyıl Divân Şâiri Vecdî ve Divânçesi, Ankara: MEB Yayınları.
- Mermer, Ahmet. (1994). Mezâkî: Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanının Tenkitli Metni, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi.
- Onay, Ahmet Talat. (2007). Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü, Hzl. Cemal Kurnaz, Ankara: Birleşik.
- Pala, İskender. (2005). Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, 14. Baskı, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Sarıkaya, Meliha Yıldırım. (2004). Türk-İslâm Edebiyatında Hz. Ali, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Sefercioğlu, M. Nejat. (2001). Nev'î Divanı'nın Tahlili, İkinci Baskı, Ankara: Akçağ.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. (1985). 19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul, Çağlayan Kitabevi.
- Tarlan, Ali Nihat. (1992). Hayâlî Bey Divanı, Ankara: Akçağ.
- Tarlan, Ali Nihat. (1992). Necatî Beg Divanı, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tolasa, Harun. (1973). Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Uludağ, Süleyman. (2001). Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Üzgor, Tahir. (1991). Fehîm-i Kadîm Hayatı, Sanatı, Dîvân'ı ve Metnin Bugünkü Türkçesi, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını.

# 1940 SONRASI TOPLUMCU TÜRK ŞİİRİNDE HACI BEKTAŞ VELÎ VE PİR SULTAN ABDAL İMGESİ

Gonca GÖKALP ALPASLAN\*

## Özet

Türk halk kültürünün önemli figürlerinden olan Hacı Bektaş Veli ve Pir Sultan Abdal, modern Türk şiirinde zaman zaman karşılaşılan imgelerdir. Bu çalışmada 1940-2010 yılları arasında modern Türk şiirinde geniş bir tarama alanı oluşturulmuş, Hacı Bektaş Veli ve Pir Sultan Abdal'ı imgeleştiren, onların yaşamları ve eserleriyle alıntı, anıştırma, gönderme, imge, söyleyiş yoluyla metinler arası ilişki kuran şiirler tespit edilerek yorumlanmıştır. Modern şairlerin Hacı Bektaş Veli'nin sakin ve barışçı tavrını, Pir Sultan'ın muhalif kimliğini, idamını, halkın belleğinde hâlâ canlı kalmış dize ve imgelerini şiirlerine taşıdıkları görülmüştür. Şiirlerde Hacı Bektaş Veli ve Pir Sultan'ın tarihsel gerçekliklerinden biraz farklılaştırılarak ve bağlı oldukları tasavvufi dünya görüşünden bağımsızlaştırılarak ya barış için ya da mücadele için birer halk önderi olarak algılandıkları dikkati çeker. Modern Türk şiirinde Hacı Bektaş Veli ve Pir Sultan Abdal'a yapılan göndermeler beklenenden az olsa da özellikle toplumcu şairlerin, kendi düşüncelerine daha uygun bulmaları nedeniyle Hacı Bektaş Veli'ye oranla Pir Sultan Abdal'a daha fazla yer verdiklerini söylemek mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** Modern Türk şiiri, toplumcu şiir, Hacı Bektaş Veli, Pir Sultan Abdal, metinlerarasılık.

## IMAGES OF HACI BEKTAS VELI AND PIR SULTAN ABDAL IN SOCIALIST TURKISH POETRY AFTER 1940

### Abstract

Hacı Bektaş Veli and Pir Sultan Abdal who are well-known figures of Turkish folk culture are images that one can sometimes come across in modern Turkish Poetry. In this article, the poems from 1940 to 2010 have been examined in order to find out the inter-textual relations that occur as a result of quotations, reminders, images and styles. It has been found out that modern poets mostly refer to the tranquillity and peace-loving manners of Hacı Bektaş Veli, and the opposition-loving identity and the hanging event of Pir Sultan in their poems. In the poems it is noticeable that Hacı Bektaş Veli's and Pir Sultan's historical reality have been slightly changed, and it is also observable that they have been, mentally, separated from their mystic world views and, as a result, they have begun to be recognized as national heroes for

\* Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara/Türkiye, ggonca@hacettepe.edu.tr



peace or fighters for political ideas. It is also possible to claim that especially socialist poets have preferred to refer to Hacı Bektaş Veli more than Pir Sultan Abdal because of finding his political views more similar to their own although the references have been less than expected in number.

**Keywords:** Modern Turkish poetry, socialist poetry, Hacı Bektaş Veli, Pir Sultan Abdal, intertextuality.

## Giriş

Sözlü kültürde yüzyıllarca dönüğe değişe aktarılan bilgi, deneyim, düşünüş ve duyuşlar, modern kültürün oluşumunda önemli bir etkidir. Toplumun belleğinde bir akış ve dolaşım hâlinde yaşayan sözlü kültür, metinden yoksundur ama ezbere dayalı olduğu için unutulmaz<sup>1</sup>; dolayısıyla yazılı kültüre dönüştüğünde de modern döneme geçildiğinde de etkilerini sürdürür. Bu bağlamda modern sanat ve edebiyatta gelenek-yenilik tartışmalarıyla her zaman karşılaşılır. Sözlü kültürden yararlanma, divan ve halk edebiyatı gibi iki güçlü geleneğe sahip olan Türk edebiyatında da modern edebiyatın başladığı XIX. yüzyıldan bugüne dek sık sık gündeme gelen bir konudur<sup>2</sup>. XX. yüzyıl Türk şiirinin hemen her döneminde, sözlü kültürden imge, duyuş, düşünüş, söyleyiş bakımından izler taşıyan ürünlere rastlanır; Cumhuriyetin ilk yıllarında neredeyse tamamen halk şiirinden gelen etkiler gözlenir. Özellikle 1940 sonrasında aydınlar arasında halk edebiyatına eğilim artar. Bunda en önemli etkenlerden birinin, kendinden sonraki toplumcu sanatçıları büyük ölçüde etkileyen Nazım Hikmet'in eserlerinde halk edebiyatı ürünlerine yönelmesi<sup>3</sup> olduğu söylenebilir. Sanatın ve edebiyatın halkın bilinçlenmesinde bir araç olarak kullanılması düşüncesine dayanan ve temellerini Marksist dünya görüşünden alan toplumcu-gerçekçi edebiyat dönemi<sup>4</sup>, başlangıcını Nazım Hikmet'ten alır; ama asıl 1960 sonrasında yaygınlaşır ve sanatçılar önemli bir kaynak olarak halk kültürü ve edebiyatına yönelir. Halk anlatılarının toplumcu açıdan yeniden yazılması ve modern öyküye, tiyatroya, romana dönüştürülmesiyle, anonim ve bireysel halk şiirlerine imge, söyleyiş, duyuş bakımından benzer şiirler yazılması ya da gönderme, çağırışım, alıntı yoluyla halk şiirlerinden izlerin yüzey yapıda ve derin yapıda modern şiire taşınmasıyla, 1940 sonrası Türk edebiyatında sıklıkla karşılaşılır ve gelenekten yararlanma meselesi, edebiyat dergilerinde yoğun tartışmalara konu olur.

Bu bağlamda Türk halk düşünüşü, duyuşu ve edebiyatının önemli figürlerinden olan Hacı Bektaş Veli ve özellikle Pir Sultan Abdal'ın 1940'tan sonraki modern Türk şiirinde yer yer karşılaşılan sanatsal imgeler olduğu görülür. Onların tarihsel gerçekliklerinden biraz farklılaştırıp bağlı oldukları tasavvufi dünya görüşünden bağımsızlaştırılarak ya barış ya da mücadele için birer halk önderi olarak algılanması, bu dönemde toplumcu düşünüşü benimseyen sanatçılar için olağandır. Çünkü toplumcu edebiyat ve sanat görüşünde, sosyal ve siyasal düzene eleştirel bir bakış

hâkimdir. Sanat, bu düzenin değişmesi için bir araçtır ve halk, düzenin değişmesinde en önemli güçtür. Dolayısıyla toplumcu şairler, halkın belleğinde varlığını ve canlılığını koruyan imgeleri kendi şiirlerine taşıyarak hem sözlü kültür-yazılı kültür bağına kurmakta hem de bu imgeler aracılığıyla halk bilincine ve belleğine seslenebilmektedir. Bu açıdan bakıldığında özellikle toplumcu şairlerin barışı, sükûneti benimseyen bir bilge olarak Hacı Bektaş Velî'ye ve onunla aynı dünya görüşünü benimsese de bambaşka bir tavır olan, kurulu düzene başkaldıran ve bedelini ödemeyi göze alan Pir Sultan Abdal'a kayıtsız kalmadıkları görülür<sup>5</sup>. Çünkü Pir Sultan'ın şiirlerinde sakınmasızca dile getirdiği muhalif tavır, toplumda derin bir sevgiyle benimsenmiş ve dizeleri halkın belleğinde yüzyıllardır korunmuştur. Dolayısıyla toplumcu şairler halka ulaşmak ve düşüncelerini aktarmak için Pir Sultan'ı kendilerine örnek alır, onun dizelerinin çağrışımından yararlanarak okurlarına seslenir. Pir Sultan'la benzer nitelikleri taşısa da Hatayî, Nesimî gibi şairlerin Cumhuriyet dönemi şairlerince pek tanınmadığı, dolayısıyla -makalenin tarama alanındaki- şiirlerde pek anılmadıkları fark edilir. Bu nedenle makalede Pir Sultan'ın şair kimliğiyle ve şiirleriyle toplumcu sanatçılarda nasıl bir etki ve iz bıraktığı çözümlenmeye çalışılmaktadır. 1940-2010 yılları arasında yayınlanmış kitaplardan oluşan geniş bir evrende Hacı Bektaş Velî ve Pir Sultan Abdal'a uzak-yakın, kapalı-açık çağrışımlarla göndermede bulunan şiirler olduğu fark edilir. Bu amaçla Nazım Hikmet, Orhan Veli Kanık, Oktay Rifat Horozcu, Melih Cevdet Anday, Ercüment Behzat Lav, Cahit Irgat, Asaf Halet Çelebi, Behçet Necatigil, Cemal Süreya, Turgut Uyar, İlhan Berk, Edip Cansever, Attila İlhan, Metin Altıok, Bedri Rahmi Eyuboğlu, Cahit Külebi, Enver Gökçe, Ahmed Arif, Gülten Akın, Abdülkadir Bulut, Sabahattin Kudret Aksal, Salah Birsal, Hasan Hüseyin, Ataol Behramoğlu, Can Yücel, Ahmet Oktay, Güven Turan, Özkan Mert, Hulki Aktunç, Tuğrul Tanyol, Ali Püsküllüoğlu, Sina Akyol, Hilmi Yavuz, Arif Damar, Behçet Aysan, Ahmet Telli, Abdülkadir Budak, Hüseyin Ferhad, Sezai Karakoç, İsmet Özel, Murathan Mungan, Ahmet Erhan, Nevzat Çelik, Haydar Ergülen'in bütün şiirleri<sup>6</sup> tarandığında bu düşüncenin kanıtlandığını söylemek mümkündür. Bu makalenin inceleme alanını, şiirlerinde doğrudan ya da dolaylı olarak Hacı Bektaş Velî ve Pir Sultan Abdal'a yer vererek onları imgeleştiren, onların yaşamları ve eserleriyle alıntı, anıştırma, gönderme, imge, söyleyiş yoluyla metinler arası ilişki kuran sanatçıların şiirleri oluşturmaktadır. Makalenin tarama alanı, sosyalist ya da sosyal demokrat tavrılı toplumcu şairlerle sınırlı tutulmuş, 1940-2010 yılları arasında eser veren memleketçi şairlerin, Hisar grubu şairlerinin, sağ görüşlü şairlerin kitapları taramaya dâhil edilmemiştir. Böylesi bir tarama, başka bir makalenin konusu olabilecek genişliktedir.

Öte yandan, taranan onca şiir kitabı içinde Pir Sultan Abdal ve Hacı Bektaş Velî'yle ilgili olduğu belirlenen şiir sayısı tahmin edilenden azdır. Bunu XX. yüzyılın ikinci yarısında modern Türk şiirinin sözlü gelenekten giderek uzaklaşmasına bağlamak mümkün değildir; çünkü her ne kadar 1980 sonrası Türk şiirinde daha

az rastlansa da, özellikle 1940-1980 arasında eser veren modern şairlerin çoğunun sözlü geleneğin anlatı ve şiirlerini, motif ve imgelerini uzak ve yakın çağrışımlarla sıkça kullandığı görülmektedir<sup>7</sup>. Tasavvufi bir görüşü benimseyen Hacı Bektaş Veli'nin modern şairlerce pek işlenmemesi, onun temsil ettiği sakin, dingin, dünya zevklerinden arınmış yaşam tarzının XX. yüzyılın hız, iktidar, güç, bireysel ya da toplumsal arzulara odaklı yaşam anlayışıyla uyuşmamasından kaynaklanabilir. Tarihsel ve sosyal gerçekleri sınıf kavramı doğrultusunda irdeleyen, edebiyatı halkın egemenliği için mücadeleyi sürdürmenin araçlarından biri olarak gören toplumcu şairlerin daha çok Pir Sultan Abdal'a yönelmesi, ama şiirsel ve düşünsel diğer özelliklerine pek değinmeden onu sadece halkçı bir mücadele simgesi olarak algılaması da ilginçtir. Buna benzer bir yaklaşım, toplumcu şairlerin ve yazarların Şeyh Bedrettin'le, Nesimi'yle, Hallac-ı Mansur'la ilgili yaklaşımlarında da görülürse de onların düşünce ve eserlerine oranla Pir Sultan Abdal'ı daha yakından tanıdıkları, daha yoğun olarak içselleştirdikleri, dolayısıyla kendi eserlerine daha fazla yansıtıkları fark edilir. Yine de dikkat çeken bir nokta, 1940-1980 yıllarında özellikle toplumcu edebiyat anlayışını benimseyen yazar, şair, eleştirmenlerin halk isyanlarına katılmış ya da önderlik etmiş, tavrını toplumdan yana koyarak iktidara direnmiş ve bu uğurda bedel ödemiş halk ozanlarını özel bir duyarlılıkla yeniden ele almış olmalarıdır. Aynı dönemde daha gelenekçi bir tavrı temsil eden sanatçılarsa bu tür şairlerden genellikle uzak durmuşlardır. 1980 sonrası Türk şiirinde<sup>8</sup>, genel olarak toplum sorunlarından ve siyasal düşünüşten uzak, bireyci bir dünya görüşü ve sanat algılayışı yaygınlaştığı için sözlü kültür kökeninden beslenen bir şiir anlayışıyla çoğu sanatçıda karşılaşılmaz; bu da onları halk ozanlarının dünya ve şiir görüşünden çok ayrı bir yana iter.

## 1

Toplumcu şairlerin Hacı Bektaş Veli'ye dair az sayıdaki şiirlerinden biri Turgut Uyar'a, biri de İlhan Berk'e aittir; diğer şairlerse başka halk ozanlarıyla birlikte onun adını da anıp geçmektedir. Hacı Bektaş Veli'nin efsanelerle gerçeğin birbirine karıştığı, halkın belleğinde yücelirken değişen yaşam öyküsünde<sup>9</sup> belirgin noktalarından biri, onun mütevazı, sessiz, ağırbaşlı kişiliğidir. Ona göre nefsine hâkim, erdemli, güvenilir, dürüst, paylaşımcı, barışçı, alçakgönüllü biri olmak, tüm varlıklara saygı ve sevgiyle yaklaşmak, insanlar arasında ayırım gözetmemek, sorunları bilimin aydınlığında çözmek gerekir (Akarpınar ve Arslan, 2004: 238). Bu özellikleri, Hacı Bektaş Veli'yi XIII. yüzyılda Anadolu'da yaşanan kargaşalarda barışçı bir konuma yükseltmiş ama sağlığında değil de ölümünden sonra ünü ve etkisi yaygınlaştırmıştır. Halkın görüş ve duyusunda yer eden hâliyle Hacı Bektaş Veli'nin yalnızlığı, Turgut Uyar'ın 1949'da yayınlanan *Arz-ı Hal* kitabındaki "Yalağuz" şiirinde yalnız sözcüğünün XIII. yüzyıl Türkçesindeki karşılığıyla işlenir:

## Yalağuz

Bektaş yüce dağ başında –yalağuz-du.<sup>10</sup>  
 Bektaş zaten doğduğundan beri –yalağuz-du ...  
 Bir sopa, üç beş koyun, bir köpek,  
 Bulutların içinde kendi kendine –yalağuz-du.

Mintanı ile yalnızdı, çarığı ile yalnızdı,  
 Bilinmez düşünceleri, Tanrısı ile yalnızdı ...  
 Köyde, şehirde, kasabada, dağda  
 Beş on kelimesi, diliyle.  
 Yalnız insanların o garip haliyle;  
 Yalnızdı Bektaş, yapayalnızdı..

Bektaş mayıs böceği kadar yalnızdı,  
 Esaretinde, hürriyetinde, sevdasında,  
 Üç yaşında da yalnızdı, on beşte de, seksende de,  
 Yağmurların altında, bulakların kenarında.  
 Türküsünde, koşmasında, şarkısında,  
 Tamamda da noksanda da,  
 Papatya gibi yalnızdı, kuşyemi gibi yalnızdı

... ..

İğneden ipliğe işte Bektaş, yapayalağuzdu ... (Uyar, 2004: 19)

Şiirde herhangi bir çobanın dağ başındaki hâlinin anlatıldığı ilk anda düşünülebilir. Çünkü Hacı Bektaş'ın dinsel kimliğine herhangi bir göndermede bulunulmaz, yalnızlığı vurgulanır. Bu yalnızlığın, herhangi bir insanın değil de tanrıyla bütünleşmiş birinin yalnızlığı olduğu, dizeler art arda geldikçe anlaşılır. Şairin yalnız/yalağuz ve yapayalnız/yapayalağuz sözcüklerini dönüşümlü olarak kullanması, dil bağlamından başlayarak Hacı Bektaş'ın yaşadığı XIII. yüzyılla bu şiirin yazıldığı XX. yüzyıl arasındaki bağı güçlendirir, aradaki zamansal ayrımı kaldırır. Böylelikle şiirde yalnızlığı anlatılan kişinin herhangi bir yalnızgezer ya da çoban olmadığı fikri güçlenir. İlk dizelerde, mintanı ve çarığıyla, çevresinde hayvanlarla dağlarda dolaşan bir derviş betimlenir. Sonraki dizelerde dervişin sessizliği, insanlarla birlikteyken bile yalnızlığı bütün yaşamıyla birleştirilir. Onun yalnızlığını gideren, Tanrı'yı arayış sürecidir ama yalnızlığı süreklidir; son dizede "işte Bektaş yapayalağuzdu" sözleri, yalnızlığın sonsuzluğuna işaret eder. Kendini kalabalıkların içinde yalnız hissetme duygusunu şiirlerinde sıklıkla işleyen Turgut Uyar'ın<sup>11</sup>, Hacı Bektaş'ı da "köyde, şehirde, dağda" yani insanın olduğu ya da olmadığı her yerde yalnız olarak algılaması çok şaşırtıcı değildir. Burada dervişler için dağların inziva ve ibadet yeri olmasına bir anımsatma olduğu gibi Hacı Bektaş'ın Sulucakaraöyük'e geldiğinde köye yakın bir tepeye çıkıp bir mağarayı inziva yeri olarak seçmesine de kapalı bir gönderim-

de bulunulduğu düşünülebilir<sup>12</sup>. Şiirin ilk bölümünde *yalağuz* sözcüğünün üç kez yinelenmesi ve her seferinde sözcüğün iki çizgi arasına alınması, yalnızlığı daha da vurgular. Bu bölümden başlayarak şiir boyunca Hacı Bektaş Veli'nin Bektaş olarak anılması da, onun yalın birey hâliyle, herhangi biri gibi algılanmasını sağlar<sup>13</sup>. “Yüce dağ başı, koyun, bulut, köpek, mayısböceği, yağmur, bulak, papatya, kuşyemi” gibi daha çok doğaya dönük öğelerle betimlenen bu yalnızlık, şiirin ve Hacı Bektaş'ın en güçlü yanıdır. Şiirin son dizesinden önce yer alan ve yedi noktadan oluşan dize, bu yalnızlığın sonsuz çeşitliliğini düşündürür. O nedenle son dize, Hacı Bektaş'ın yalnızlığını anlatmaya çalışmanın yetersizliğine dair yalın bir işarettir.

1976 tarihli *Atlas* kitabının “Taşbaskıları” bölümünde yer alan *Hacı Bektaş Veli* başlıklı şiirinde İlhan Berk, Hacı Bektaş'ı doğayla bütünleştirir. Bu kez, Hacı Bektaş'ın görsel betimlemesi ön plandadır:

### Hacı Bektaş Veli

Bir resimde bağdaş kurmuş oturuyor Hacı Bektaş Veli. Evi gibi yeryüzü.  
Bir bulut düşürmüş başını duruyor. Onunla gidip gelen. Uzakta bellibelirsiz.  
Beyaz, uzun kavuğu. Demek ki güneş var.  
Kucağına almış bir ceylanı, bir aslanı. Duruyorlar. Üç kişiler.  
Hayvanları mı severdi Hacı Bektaş Veli? Bilmiyoruz. Ama açtı hep evinin  
kapısı.  
Çizgili mintanı. Yakın, düz. Ta bileklerine değin uzuyor, uzayıp orda kalıyor.  
Yüzü? Uzun yüzü: Sakallı, virdi okur gibi de önüne bakıyor.  
Delik değil kulağı ve halkasız.  
Yanında yeryüzü: Ağaçlar, sular, gök. Her sabah okuduğu. (Berk, 2007b: 108)

Şiirde Hacı Bektaş, sonsuz bir sükûnet içinde çevresindeki öğelerle birlikte resmedilmektedir; odakta Hacı Bektaş vardır. Irene Melikoff, *Hacı Bektaş* başlıklı çalışmasında onu “uzun bıyıklı, saçları, kaşları, sakalı kazınmış, muhtemelen keçi kılından bir külah giyen, yüzü iyiliğini yansıtan” biri olarak betimler (2004: 125). Melikoff, Hacı Bektaş'ın halk resimlerinde yanında zaferi ve gücü temsil eden bir aslan, kucağında güçsüz ve uysal bir ceylanla betimlenişini, onun merhametli ve iyiliksever yaşam felsefesiyle etkileyici kişiliğinin ve yüksek manevi önderliğinin bütünleşmesi olarak açıklar. Ona göre bu tasvir Hacı Bektaş'ın halk tarafından benimsenmiş biçimiyle uyumludur; ama pek de gerçekçi değildir (2004: 345). Melikoff, Hacı Bektaş'ın giyiniş ve görünüşü için tarihsel gerçeklere daha uygun olan Siyah Kalem'in resimlerini kaynak göstermektedir<sup>14</sup>. İlhan Berk'in şiirde *bir resimde* diyerek bahsettiğinin Melikoff'un işaret ettiği Siyah Kalem'in minyatürleri olup olmadığını bilmek imkânsızdır. Ancak İlhan Berk'in resim yapan, resim izlemeyi seven ve yer yer şiirlerini resimlerle bütünleyen bir şair olduğunu düşündüğümüzde, onun Siyah Kalem'in minyatürlerini görmüş ve bu şiiri onlardan hareketle yazmış olması elbette

mümkündür. Nitekim *Atlas* kitabında “Hacı Bektaş Veli” şiirinin yer aldığı bölümün başlığı “Taşbaskıları”dır. Ayrıca Siyah Kalem imzalı resimler, İlhan Berk’in resimlerindeki desen anlayışından çok uzak değildir. Her ne kadar Siyah Kalem’in resimleri arasında doğrudan Hacı Bektaş Veli’yi betimleyen bir resim yoksa da, Melikoff’un değindiği gibi, o yüzyılın ruhunu yansıtan çizimler, bugüne de ışık tutmaktadır ve İlhan Berk’in Hacı Bektaş betimlemesini anlamamıza kapı açmaktadır. Melikoff’un “uydurma” dediği halk resimlerindeki Hacı Bektaş imgesinin, İlhan Berk’in şiirlerindekiyle paralelligi, Berk’in bu şiiri halk resimlerindeki Hacı Bektaş’a bakarak yazdığını düşündürür.

Öte yandan Berk’in halk resimlerine mi yoksa Siyah Kalem’in gravürlerine mi bakarak Hacı Bektaş Veli’yi betimlediği şiirin anlamı açısından aslında çok da önemli değildir. Çünkü şair, gördüğü bir resmi dizelere dönüştürürken aslında resmin öznesi olan Hacı Bektaş’ı bir birey olarak yorumlamaktadır. İlhan Berk, Hacı Bektaş’ı huzuru ve sükûnu bulmuş, doğayla bütünleşmiş bir bilge olarak değerlendirir. Hacı Bektaş’ın yaşamına dair tarihsel belirsizlikler, “*evi gibi yeryüzü, demek ki güneş var, hayvanları mı severdi bilmiyoruz, okur gibi önüne bakıyor*” ifadeleriyle İlhan Berk’in dizelerine de yansır. Şairin, hayalindeki Hacı Bektaş’ı değil, gördüğü resimdeki Hacı Bektaş’ı betimlediğini, şiirin perspektifinden ve öğelerin Hacı Bektaş’a göre yerleştirilmesinden de anlamak mümkündür: Üzerinde çizgili, düz, uzun mintan, başında uzun kavuk, kucağında bir ceylan ve bir aslan ile resmin ortasındaki Hacı Bektaş, yanında yeryüzünün/doğanın temel öğeleri olan ağaçlar ve su ile oturmakta ve vird okumaktadır.<sup>15</sup> Güneş, bulut ve gökyüzü, şiirin ve şiirde betimlenen resmin perspektifindeki sonsuzluğu sağlar. Şiirde “uzun, uzak, uzuyor” sözcükleri de bu sonsuzluk algısını destekler. Berk’in düşünsel vurguyu yüklediği nokta, son dizede yeryüzünü Hacı Bektaş’ın her sabah okuduğu bir kutsal kitap olarak görmesidir. Bu, doğayı önceleyen anlayışın ve doğaya saygının ifadesidir aslında. Nitekim halk resimlerindeki Hacı Bektaş’ın bir tarafında aslan bir tarafında ceylanla oturması, onun doğanın bütün öğelerine sükûnetle hâkimiyetini temsil etmektedir. İlhan Berk’in resmi algılayışı, bu inanca paraleldir.

Ercüment Behzat Lav, 1964’te yayınladığı *Üç Anadolu* kitabındaki “Kayzer-i Rûm” şiirinde Fatih Sultan Mehmet’in İstanbul’u fethini anlatırken Hacı Bektaş Veli’yi anar:

Vur nevbeti mehter başı:

(...)

*Pîrler erenler üçler yediler kırklar*

*Gülbank-ı Muhammedî, nâr-u Nebî, kerem-i Ali*

*Pîrimiz sultânımız Hacı Bektaş-ı Velî devrine devrânına*

*Hû diyelim hû* (Lav, 2005: 420)

Dizelerde, İstanbul'u fethetmeye hazır yeniçerilerin coşkulu sesi duyulur. Yeniçerilerin Bektaşilikle bağına<sup>16</sup> işaret eden şiirin diğerlerinden farkı, daha çok barışçıl ve sakin bir edayla işlenen Hacı Bektaş'ın yeniçerilerle ve fetih ruhuyla birleştirilmesidir.

## 2

Toplumcu Türk şiirinde bazı sanatçılar da Hacı Bektaş Velî'yi ya da Pir Sultan'ı tek başına değil, temsil ettikleri dünya görüşü bağlamındaki tarihsel çizgiyle şiirlerinde ele alırlar. Başta Hasan Hüseyin olmak üzere İlhan Berk'in ve Hüseyin Ferhad'ın Ahmet Yesevi'den başlayarak Hacı Bektaş Velî, Yunus Emre, Pir Sultan arasındaki duyuş ve düşünüş ortaklığını dile getirdikleri görülür. Oktay Rifat, Melih Cevdet, Cemal Süreya, Ahmed Arif, Metin Eloğlu, Hilmi Yavuz, Abdülkadir Budak gibi şairlerse Pir Sultan Abdal'ı Köroğlu, Karacaoğlan gibi halk ozanları ve Ferhat, Kerem, Emrah gibi halk anlatılarının âşıklarıyla birleştirirler.

Hasan Hüseyin, birçok şiirinde Ahmet Yesevi, Taptuk Emre, Yunus Emre, Baba İshak, Mevlana, Kaşgarlı Mahmut, Şeyh Bedrettin, Pir Sultan Abdal'la Hacı Bektaş arasındaki bütüncül çizgiye işaret eder. Şair, "sor beni bildirsinler sana" derken, adını saydığı bütün ozanlarla ve düşünürlerle kendini aynı çizgide gördüğünü söylemektedir. Bu, tasavvufî düşüncenin tarihsel akışıyla<sup>17</sup> halkın duygu ve düşünce dünyası arasındaki bütünselliğin ifadesidir. Nitekim "bu toprakta sönmeyecek bu ocak" dizesi, Bektaşî ocağına işaret olarak yorumlanabilirse de esasen Hasan Hüseyin'in yaklaşımı, hem süreklilikten hem de inançtan yana güçlü bir tavidir:

tanığımdır *hacı beктаş*  
sor istersen  
söylesin *tapduk emre*  
tanığımdır *koca yunus*  
sor istersen  
söylesin *baba ishak*  
sor beni *mevlâna*'dan  
*yesevi*'den *kaşgarlı*'dan  
sor söylesin *bedrettin*  
canlar canı *pir sultan*  
sor beni bildirsinler sana kimliğim (Hasan Hüseyin, 1975: 356)

### **bu toprak**

*baba*'larla *pir*'lerle ve *yunus*'larla  
*ahi*'lerle bayrak açmış bu cânım toprak  
bu toprakta sönmeyecek bu ocak! (Hasan Hüseyin, 1975: 282)



konuş bre koca haydar  
 konuş bre pîr sultan  
 hilaf var mı sözüümüzde?  
 geçmedin mi oralardan, sâsanya illerinden  
 çiçekleri kan kan açan o kan revan topraklardan?  
 duymadın mı çölde kumun  
 dalda kuşun  
*mazdek mazdek* çığırışını?  
 duymadın mı koca haydar  
*hayyam*'ın çığlıklarını?  
  
 ne söyler baba *ahmet yesevî*  
 ne çalar kopuzu *baba ishak*'ın?  
 ya senin boynundaki bu ip de n'ola?  
 severiz *ali*'yi, yoksul dostudur  
 mazlum yumruğudur, hey baba hey can  
 ya nerden sürüp gelir  
 sende *oniki*?  
 konuş bre koca haydar  
 konuş bre pîr sultan  
 konuş da koy yerine  
 gökteki yerlerine  
 oniki burcu! (Hasan Hüseyin, 1975: 112)

Hasan Hüseyin, son iki alıntıda, Hacı Bektaş Velî'den Pir Sultan'a dek gelen çizgiyi Yunus Emre ve Ahmet Yesevi gibi mutasavvıflarla değil Hz. Ali ve on iki imamla bütünleştirir. Son alıntının tekrarlanan dizelerinde “konuş bre koca haydar” diye seslenilen hem Hz. Ali hem de asıl adının Haydar olmasından dolayı Pir Sultan'dır. Şairin Pir Sultan'la konuşurcasına oluşturduğu şiirde, Pir Sultan doğruları söyleyebilecek tek kişidir ve şair sorularının yanıtlarını bilse de doğruların bir kez de onun ağzından haykırılmasını bekler. Şiirde anılan Mazdek, Pir Sultan, Hz. Ali, on iki imam, şairin düşünce dünyasına uygun kişilerdir. Hasan Hüseyin -odağa Pir Sultan'ı koyarak- tasavvufi Türk şiirindeki bütüncül çizgiye değinmektedir bu şiirlerde. Hasan Hüseyin'in çağa ve özellikle Batı'nın yaşama/düşünme biçimine bir eleştiri niteliğindeki “Barbar” şiirindeyse Hacı Bektaş, Yunus Emre, Pir Sultan, Şeyh Bedrettin Anadolu insanının barışçıl ve yüce gönüllü tavrının simgesidir:

bana barbar diyorlar  
 barbarım ben  
 ne mutlu  
 (...)  
 barbarım ben

yunus'um ben  
 baba ishak'ım  
 bedrettin'im pirsultan'ım teslimabdal'ım  
 akarsuyum merhabayım anadolu'yum  
 ak güvercin kılığında hacıbektaş'ım  
 sofram işte  
 buyurun  
 suyum işte  
 buyurun  
 kan mı istersiniz kızılıcak şerbeti mi  
 buyurun  
 barbarım ben  
 insanım ben  
 ne mutlu (Hasan Hüseyin, 1990: 24)

Hüseyin Ferhad'ın düzyazıyla dizelerin birbirine karıştığı uzun şiirlerinde tarih yeniden canlanırken Orta Asya'dan Anadolu'ya, Yunan mitolojisinden Türk halk edebiyatına uzanan çizgide önemli düğüm noktalarından biri de Hacı Bektaş'tır. Şair için Hacı Bektaş, dirilmesi umut edilen bir bilgedir. Hüseyin Ferhad için tarih, birbirinin içinden geçerek eriyen halkalar hâlinindedir. Metinde sözü edilen coğrafyaya bakıldığında şairin, kapalı olarak Hacı Bektaş'ın doğum yeri olan Horasan'a da göndermede bulunduğu düşünülebilir:

Gökyüzünün yırtığını diyor çobanlar, Çolpan Yıldızı'nın göz kırpışlarına aldanarak. Çekiç sesleri uluyor derinlerden. Alacalar çoğalıyor bulutların karnında... Açık panjurlarını çırpıyor ve kubbesinin sorguç tozlarını batıya savuruyor Tac Mahal. Vakit, kuşluk vakti olmalı Babür Şah'ın yurdunda! Aral bizden uzak, Baykal daha da uzak... Hacı Bektaş diriliyor Toprak Ana'nın kızıl süretinden. Bir çift kumru olup uçuyor Dede Korkut'un şaman davulunda Leda: biri gri, biri ak... (Ferhad, 2000: 107)

Hüseyin Ferhad, aynı şiirin devamında, tasavvufi düşünüşte olduğu gibi Pir Sultan'ı, Yesevi, Yunus, Mevlana çizgisi içinde değerlendirir:

Yaya yürürdü Ahmed Yesevi, sağında  
 Türkçe ilâhiler okurdu bir melek,  
 ağlardı solunda Zeliha'sını yitiren Yusuf;  
 kılıcı kınında kaldı bu yüzen.  
 Aşk menzili halktır Pir Sultan'ın da  
 Ama Yunus'tur ilk rençber mürid;  
 tek bir hazine kaldı Mevlâna Celâleddin'den  
 dul hürilerin tenhâ kaderi,  
 ama Yunus'tur gizemin koynundaki ilk ümid. (Ferhad, 2000: 107-108)

Hasan Hüseyin, *O Kuş* adlı şiirinde de Kurtuluş Savaşı'nı, bugüne dek Anadolu topraklarında yetişmiş bütün halk ozanlarının ve Keloğlan gibi masal kahramanlarının varlığıyla açıklar ve XX. yüzyılda Türkiye'den gelip geçen Batılı sermayeye eleştiride bulunur:

yunus'lar geçmedi mi bu topraklardan  
baba ishak'lar, pirsultan'lar, karacaoğlan'lar  
kurtuluş geçmedi mi bu topraklardan  
haramiler, keloğlan'lar  
mister ford'lar geçmedi mi (Hasan Hüseyin, 1988: 83)

Hasan Hüseyin'in ve Hüseyin Ferhad'ın herhangi bir ayrıma gitmeksizin mistik halk ozanlarının ve halk bilgelerinin hepsini aynı potada eriten tavrı, modern Türk şiirinin toplumcu şairlerinin çoğu için geçerlidir. Toplumcu şairlerin büyük bölümünün gözünde Pir Sultan, bir mücadele adamı ve halk önderidir. Belki de o nedenle şiirlerinde Hacı Bektaş'tan çok Pir Sultan Abdal'a değindikleri görülür. Umay Günay, Pir Sultan Abdal'ın "epik dönemlerin kabul gören insan tipi olan kahraman insan tipini" temsil ettiğini belirtir ve şöyle der: "O, kendi inancı ve görüşüne göre dünyayı yeniden düzenleme arzusundadır. Uzlaşma ve uyum, Pir Sultan'ın yaşama üslubunda yer almayan kavramlardır. Onun kendi doğruları vardır. Dünyayı siyah ve beyaz olarak algılar, farkları ve ara renkleri kabul etmez. (...) Mevlana ve Yunus Emre'de temel tema olarak ortaya çıkan hoşgörü, kendisiyle ve çevresiyle barışık yaşama anlayışı, Pir Sultan Abdal'da yer almayan kavramlardır" (Günay, 2007: 181-182). Bu tespitler, Pir Sultan'ın neden toplumcu şairlerce içtenlikle benimsendiğini açıklar. Toplumcu şairlerin de kendi görüşlerine göre düzenlemek istedikleri ve uğruna mücadeleden kaçınmadıkları bir dünya görüşleri vardır; şiir de bunun en etkin aracıdır. O nedenle ezenin değil ezilenin temsilcisi olan, sisteme başkaldıran, düşüncelerinden geri adım atmayan, tercih ve kararlarını açıkça dile getirerek otoriteye meydan okuyan halk ozanları, toplumcu şairler için önemli birer simgedir. Nitekim çoğu şiirde Yunus Emre, Karacaoğlan, Köroğlu, Şeyh Bedrettin, Nesimi, Hallac-ı Mansur'la Pir Sultan birlikte anılır.

Hasan Hüseyin'in, Hüseyin Ferhad'ın yukarıdaki şiirlerinde olduğu gibi, İlhan Berk'in 1953'te yayınlanan *Türkiye Şarkısı* kitabıyla aynı adı taşıyan şiirinde de vatan topağı ve halk şairleri bir bütünlük oluşturur:

Sen şu koca Türkiye toprağı  
Sen Yunus'un, Karacaoğlan'ın, Pir Sultan Abdal'ın vatani  
Sen kimsesizliğimizin, büyük yalnızlığımızın, alınterinin memleketi  
Gözümüzün içindeki sarılık  
Avucumuzun içindeki yara  
Sen her gün biraz daha bağlandığımız  
Her gün bizi bağlayan hayata (Berk, 2007a: 149)

İlhan Berk'in şiir yaşamının başlangıcına yani toplumcu edebiyat anlayışını benimsediği döneme denk gelen bu şiirde Anadolu, uğruna acılar çekilen, alın teriyle ve halk şairleriyle yüceltilen bir imgedir. Berk'in Anadolu topraklarının şiirsel ve derin köklerine işaret ederken üç halk ozanını seçmesi rastlantı değildir. Yunus Emre ve Pir Sultan, halkın sağlam ve temiz inancının simgesidir. Berk için bu üç şairin üslup, konu, bakış açısı, dönem farklılıklarının herhangi bir önemi yoktur; hepsi Türkiye şarkısının renkli ve özel sesleridir. "Dikenli Taşta" şiirinde, İlhan Berk gibi Oktay Rifat da Yunus Emre'yle Pir Sultan'ı bütünleştirir. Şair, onları Anadolu'yu temsil eden ozanlar olarak görür:

halkımın etini dişledim dikenli taşta  
güneşi tuzu yaradılışı dişledim  
tüm türküleri Anadolu'yu ozanları  
Yunus Emre'm Pir Sultan Abdal'ım başta (Oktay Rifat, 2007b: 507)

Oktay Rifat "Bayır Aşağı" şiirinde de Köroğlu ve Pir Sultan Abdal'ı aynı bütünlükte algılar; ona göre ikisi de halk mücadelesinin öncüsüdür. Şair onların bu niteliğini doğrudan değil, "abdallarıyla rüzgâr gibi, kırk atlısıyla doludizgin" betimlemesiyle verir ve ikisini "bir kasırğa hâlinde" dizesinde birleştirir.

Sağımızda Pir Sultan  
Abdallarıyla rüzgâr gibi  
Solumuzda Köroğlu  
Kırk atlısıyla dolu dizgin  
Bolu dağına aştık vadiye iniyoruz  
Bir kasırğa hâlinde  
Zangır zangır kamyon (Oktay Rifat, 2007a: 151)

Benzer şekilde Melih Cevdet Anday "Olsun da Gör" şiirinde Köroğlu ile Pir Sultan'ı aynı dörtlükte anar:

Yazık olur bu düş yarısı kalırsa  
Barış günü insan hakkı yenirse  
Köroğlu'nun sözü dinlenmelidir  
Sivas ilinin Banaz köyünden  
Pir Sultan Abdal dirilmelidir (Anday, 2003: 125)

Bu şiirin barışa övgü içermesi, Anday'ın Pir Sultan'ı anma amacını diğer şairlerinkinden ayırır. Anday, ileriki dizelerde "barış çağı altın çağ" olarak nitelediği bir geleceğe duyduğu coşkulu özlemi dile getirirken Pir Sultan'dan bütün haksızlıkların giderileceğine dair umudunun göstergesi olarak söz eder. Anday, Köroğlu'nun "Benden selam olsun Bolu beyine/Çıkıp şu dağlara yaslanmalıdır/Ok gırcırtısından güzün sesinden/Dağlar seda verip seslenmelidir" dizeleriyle başlayan ünlü koçakla-

masının söylemini “Koroğlu’nun sözü dinlenmelidir” ve “Pir Sultan Abdal dirilmedir” dizeleriyle anımsatmaktadır. Şair, “Bize de Banaz’da Pir Sultan derler”, “Sivas illerinde sazım çalınır” gibi çok bilinen dizeleriyle sıklıkla memleketine işaret eden Pir Sultan’ın şiirlerine ve asıldıktan sonra dirilmesine dair efsaneyi de hatırlatır.

Ahmed Arif de 1968’de yayınlanan *Hasretinden Prangalar Eskittim*’deki “Anadolu” adlı uzun şiirinde Pir Sultan’ı, Koroğlu ve Şeyh Bedrettin’le birlikte ele alır. Epey uzun olan şiirin ilk üç bölümünde Anadolu halkının yoksulluğuna rağmen “ne şah ne sultan” deyip dayatması övülür:

Nasıl severim bir bilsen  
Koroğlu’yu,  
(...)  
Sonra Pir Sultanı ve Bedrettini.  
Sonra kalem yazmaz,  
Bir nice sevda...  
Bir bilsen (Ahmed Arif, 1988: 80)

Şiirde Koroğlu’ndan, Pir Sultan’dan, Şeyh Bedrettin’den arkadaşı gibi söz eden tekil birinci kişi, şairin kişileştirerek konuştuğu Anadolu halkıdır. Şairin Koroğlu’ndan, Pir Sultan’dan başlayıp Kurtuluş Savaşı’na kapalı bir anıştırmada bulunması, boşuna değildir. Bunların hepsi, halkın kendi kararlarını kendisinin verdiği ölümüne mücadelelerdir. İlerleyen dizelerde “Selvi dalından ölüme gülen” olarak söz edilense Şeyh Bedrettin ve Pir Sultan gibi idam edilmiş halk adamlarıdır. Şiir, Anadolu’nun geleceğe dair büyük umutlarıyla sona erer. Ahmed Arif, hem lirik hem epik tonda kurmuştur şiirini; ne bir eleştiri vardır ne de sızlanma. Şair, Anadolu halkının kendinden emin, minnetsiz ve cesur tavrını Pir Sultan gibi halk ozanlarıyla somutlaştırmaktadır.

Abdülkadir Budak, *Şimdi Yaz* kitabındaki birkaç şiirde Pir Sultan’a değinir. *Simge* şiirinin ilk kıtasında çekingenliğiyle Ferhat, ikinci kıtasında korkusuzluğuyla Pir Sultan, üçüncü kıtasında karanlığın üstüne yürüyen, mücadelecî tavrıyla Koroğlu yer alır. Son kıtada Budak, hüzünlü bir sesle kendini şiire katarak Ferhat, Koroğlu ve Pir Sultan’la bütünleşir. Onun da Pir Sultan’ı idam edilişi bağlamında ele alışı dikkat çeker. “Şaha mı, götür beni” dizesiyle Abdülkadir Budak, Pir Sultan’ın “Hıdır Paşa bizi berdar etmeden/Açılın kapılar Şah’a gidelim/Siyaset günleri gelip yetmeden/Açılın kapılar Şah’a gidelim” dörtlüğüyle başlayan şiirine kapalı göndermede bulunur:

İpe yağlı ipe hem de  
Uzatır boynunu biri  
Koşar gelir Pir Sultan  
- Şaha mı, götür beni

Saz elinde altında at  
 Türkiye toza ışığa  
 Belese kendini biri  
 Köroğlu haykırır hemen  
 - Karanlığın üstüne mi (Budak, 2007: 69)

Hilmi Yavuz ise diğer şairlerden farklı olarak, “düş yola ey yabancı” adlı şiirinde, Pir Sultan’ı Emrah’la birlikte anar; birinde gurbet birinde idamdır anımsatılan:

bil, şiir gurbettedir emrah’la  
 ağzı kanlı bir ağaç selidir pir sultan için (Yavuz, 2010: 69)

Yavuz’un Pir Sultan’ın idamına göndermede bulunması, diğer şairlerle ortak yanındır bu dizelerin. Bu noktada Hilmi Yavuz’un, hem bir dönem yolu Sivas’tan da geçtiği ve gurbete dair şiirleriyle tanındığı için Erzurumlu Emrah’ı hem de Selvihan’ın peşinden ömür boyu gurbette gezdiği için Ercişli Emrah’ı kastettiğini düşünmek mümkündür. Hasan Hüseyin de *Ağlasun Aşşafağı*’nda Emrah’ı, Kerem’i, Pir Sultan’ı bütün olarak görür ve onların diliyle, söylemiyle Pir Sultan’ın idamına yanar:

söyledim emrah emrah  
 ağladım kerem kerem  
 baktım ipi boynunda  
 güneşleri alnında alnında  
 pir sultan dedem gider  
 kızılırmak köprüsünden ötede  
 gider ha gider  
 gider ha gider (Hasan Hüseyin, 1975: 214)

Emrah ile Selvihan, Kerem ile Aslı hikâyelerindeki âşıklerle kendi hâli arasında bağlantı kuran Hasan Hüseyin, Pir Sultan’ın alnında güneşlerle idama gitmesi imgesiyle Hz. Ali’nin güneşle simgelenmesine<sup>18</sup> kapalı bir anıştırmada bulunmakta ve idamın Pir Sultan’ın düşünsel aydınlığını karartamayacağını düşündürmektedir. Kızılırmak ise hem ırmağı ve Pir Sultan’ın yaşadığı coğrafyayı hem onun ölümüyle akan kanı hem de Alevilikle kızıl renk arasındaki ilişkiyi düşündürmektedir. Pir Sultan’ın Kızılırmak köprüsünden gidedurmasıysa, onun ölümsüzlüğüne dair halk arasındaki efsanelere bir atıftır. Şiirde Emrah ve Kerem’in temsil ettiği gurbet ve acı, Pir Sultan’ın gidişiyle birleşmektedir.

Hasan Hüseyin bir başka şiirinde de Ferhat ile Şirin hikâyesine göndermede bulunarak Pir Sultan’ı anar. Özellikle son dizelerde “dağ dağ haykırmak” ve sevi-nememek, Ferhat’ın dağı delip suyu getirdiği halde sevgilisine kavuşamamasını ve havaya attığı külüngün altında kalarak ölmesini<sup>19</sup> anımsatmaktadır. Şair, ilk dizede hem kendi adını hem on iki imamdan ikisinin adını kullanırken, Pir Sultan’ı çakti-

ği çileyle, zorbalığa direnişiyile kendine örnek alır. Hasan Hüseyin, halk türküsünün “Yüce dağ başına yağın kar idim/Yağdı yağmur güneş vurdu eridim/Evvel yarin sevdiceği ben idim/ Şimdi uzaklardan bakan el oldum” dizelerindeki lirik ve bireysel aşk hikâyesini “büydük, ateşleri elledik, ateş çemberlerinden geçtik, ağrıdık, haykırdık” diyerek zorlu bir mücadeleyi anlatan toplumsal öze dönüştürür. Şiirin çoğul birinci kişi ağzından yazılmış olması, acı ve zorlukların sadece şair için değil belirli bir kadere paylaşan insanlar için geçerli olduğunu düşündürür. Hasan Hüseyin kötümserdir ama umutsuz değildir yine de:

adımız sorulursa  
hem hasan hem hüseyin  
işimiz sorulursa  
her sabah *ferhat*  
çilemiz sorulursa  
hergün *pir sultan*  
düştüğ sivas toprağına vaktin birinde  
yağmur yağdı güneş açtı büyüğük  
elledik ateşleri zorlarla zorbalarda  
geçtik ateş çemberlerinden  
ağrıdık kalın kalın  
haykırdık dağ dağ  
sevinmek yasakmış bize ezelden (Hasan Hüseyin, 1975: 162-163)

Metin Eloğlu ve Cemal Süreya'nın Pir Sultan'ı anışlarıysa, yukarıda aktarılan şiirlerdekinden epey farklıdır; çünkü her ikisi de mizahi bir tavır taşır. Eloğlu *Ninelere Dedelere Şiirler*'de kafası karışmış, bilinci bulanıklaşmış yaşlıların dilinden ve gözünden geçmiş özellikle çarpıtarak aktarırken bir yerde Pir Sultan'a değinir:

Oğlanlarımız da oğlandır ha ... Kâhtane çayırında, kâfir kız!  
Tez ütileyin setremi, fesime toz konmasın, ruganları cilalayın!  
İndi mi ikindi, miğdem eziliyor, Ramazan'da bugünler  
kaçıydı ayın?  
Hayta Pir Sultan'a daha mı darağacı; kadife hartanın  
neresindeydi Banaz? (Eloğlu, 2010: 336)

Eloğlu, buradaki mizahi tavrıyla tarihi oluşturan trajik olayları, büyük yanlışları eleştirmektedir aslında. Setre, fes ve ruganlar, Osmanlı saray yaşayışına göndermelerdir, Banaz'sa Pir Sultan'ın yaşadığı yerlere. Şairin Pir Sultan'dan “hayta” diye söz etmesi, metne muzip bir hava katmaktadır; “daha mı darağacı” sorusuysa Pir Sultan'dan bu yana sistemi sorgulayan şairlerin hâlâ yargılanmasına zekice bir değinmedir.

Cemal Süreya da 1989'da yazdığı “Hükümet” şiirinde XX. yüzyıl sonunda iç siyasetin eleştirisini halkın üç güçlü ozanı sayesinde yapar ve ironik bir yaklaşımla Pir Sultan, Yunus Emre ve Karacaoğlan'ı beraber anar. Burada şairlerin dünya ve şiir görüşlerinin ortaklığı ya da farklılığının herhangi bir önemi yoktur:

### Hükümet

Bu hükümet  
Pir Sultan'a pasaport vermiyor,  
Onu anladık.

Yunus Emre'ye de  
Basın kartı vermiyor,  
Onu da anladık.

Ama bu hükümet  
Ferman çıkarmış  
Karacaoğlan'ı  
Otobüse bindirtmiyor (Cemal Süreya, 2000a: 295)

Cemal Süreya şiirde üç halk ozanını kullanırken XX. yüzyılın ozanlarına, aydınlarına yönelik tavrı eleştirmektedir aslında. Pir Sultan'a pasaport verilmemesi, 1950'den sonra bazı yazarlara, aydınlara yurt dışına çıkış yasağı konmasının; Yunus Emre'ye basın kartı verilmemesi yine aynı dönemde bazı gazetecilere basın kartı verilmemesinin ironik bir yorumudur. Son kıtadaysa şair, Karacaoğlan gibi aşkı, insani duyguları temsil eden bir ozana, yani suya sabuna dokunmayan aydın ve gazetecilere, yönelik tedbirlere akıl erdiremez. Bu noktada Pir Sultan, düşüncelerinden ötürü cezalandırılan aydınların, şair ve yazarların temsilcisidir.

Oktay Rifat'ın, İlhan Berk'in, Cemal Süreya'nın aynı yüzyılda başka başka düşüncelerle Pir Sultan'ı ve diğerlerini birlikte alması, halk ozanlarının Anadolu'nun bugünü, geçmişini ve geleceğini temsil ettiklerini gösterir. Cemal Süreya, 1969 tarihli çok uzun şiiri “Yunus ki Sütdeşleriyle Türkçenin...” başlıklı uzun şiirinde Âşık Paşa'dan Pir Sultan'a dek her dönem ve anlayıştan halk ozanını kapsamlı bir söyleyişle anar. Şiirin Pir Sultan'la ilgili bölümü onun mücadelesini içerir:

Sen ki şu kısacık hayatında  
Sevdin ve yaşadın kelimeleri  
Bir gün bile düşürmedin kalbinden  
Yarana bastığın o büyüdü deyimi  
Niye mi koşarsın böyle ufka doğru

Pir Sultan mı ısmarladı seni  
Kızılırmak'tan öte Sivas'a doğru  
Yeryüzü gökyüzü ve sabah vakti



Bilece uçarsınız hastanız ulu  
 Alnında göğsünde parmak uçlarında  
 Kan pıhtısının ısrarlı bakışı  
 Siyaset meydanı hıncahınç dolu,  
 Ustamın gözlerinde son damla mavi  
 Takılıp kalmış kipriklerine,  
 Perçemi uysalca dolanmış darağacına;  
 Uzakta kavaklar kuşku sorulu  
 Bir tambur dehşeti sazında  
 Hazırlar kaderini Kadı Burhanettin'in  
 Olsa da bir gün Sivas'a sultan  
 Fıskıracaktır kanı bir tuyuğ gibi  
 Azeri ağzıyla koçlara devran  
 Bir tuyuğ gibi elemsiz bir fiskiye gibi  
 Başı omzundan kaydığı zaman (Cemal Süreya, 2000a: 95-96)

Şiirde seslenilen tekil ikinci kişi, her bölümde halk ozanlarının biriyle bir nedenle özdeşleştirilmiştir; Pir Sultan'la bağdaştırıldığı noktaysa onun dolaylı olarak çağrıştırılan siyasal tavrı, mücadelesi ve doğrudan işaret edilen idamıdır. Kısacık bir yaşam süren, sevgiyi yaşam felsefesi edinmiş, geleceğe koşan, ölümü göze almış ve ömrü bir darağacında son bulmuş bu kişi, “Pir Sultan mı ısmarladı seni” dizesinden de anlaşılacağı gibi, Pir Sultan'la özdeşdir. Şair, “sen” diye seslendiği kişinin gerçek yaşamdaki karşılığını açıklamaz ama onu anlatırken Pir Sultan'ı nasıl algıladığını da anlatmış olur. İlk bölümdeki “yaraya basılan büyüü deyim”, yaraya tuz basmak deyimini anımsatır ve Pir Sultan'ın “Gurbet elde yad ellerin derdini/Çekeyim de eğleneyim bir zaman/Yaralı sineme bal ile tuzu/Ekeyim de eğleneyim bir zaman” dizelerini çağrıştırır. “Kan pıhtısının ısrarlı bakışı” bir kan pıhtısından yaratılmış insanoglunun “alnında, göğsünde, parmak uçlarında” bütün gücüyle hissettiği yaşama isteğini duyurur. Şiirin Pir Sultan'la ilgili bölümünün en can alıcı noktası “hıncahınç dolu siyaset meydanında darağacına uysalca dolanmış perçem” imgesidir. Bu, Pir Sultan'ın idamına olduğu gibi başka ozanların, aydınların, muhaliflerin idamlarına da el çırpan siyasetçilere bir eleştiridir aslında. Şair “Sivas'a sultan” olmayı Hızır'ın değil, idam edilse bile yüzyıllardır halkın kalbinden adı silinmediği için Pir Sultan'ın özelliği olarak görür. Son dizelerde “Azeri ağzıyla koçlara devran”la Kadı Burhaneddin'in “Hakk'a şükür koçların devrânıdır/Cümle âlem bu demün hayrânıdır/Gün batardan gün toğan yire değün/Işk erinün bir nefes seyrânıdır” dizeleri anımsatılır. Böylece hem Pir Sultan'la kendinden sonraki ozanlar arasındaki bağ düşündürülür hem de şiir boyunca sen diye seslenilen kişinin halk belleğinden silinmemiş bu büyük ozanların varlığından güç alması beklenir. Bu, hüznü olduğu kadar acıyla dolu bir şiirdir.

## 3

1940 sonrasında toplumcu şairlerin XX. yüzyılda Pir Sultan'la özdeşleştirdikleri kişiyse çoğunlukla Nazım Hikmet'tir. İkisinin de dava şairi olarak algılanması ve düşünceleri uğruna ağır bedeller ödemiş şairler olması, bu özdeşliğin çıkış noktasıdır.

Cemal Süreya, 1967'de yayınlanan *Kalın Abdal* şiirinde Nazım Hikmet'i anlamak ve anlatmak için Pir Sultan'dan yola çıkar. Bu şiirde de "sen" diye seslenilen kişiyle karşılıklı bir konuşma vardır. Halk şiirindeki dedim-dedi şiirlerinin örtülü bir yorumu gibi olan şiirin ilk kıtasının ilk iki dizesi bir soru, 3. ve 4. dizeleri o sorunun bir anlamda yanıtı, 5. ve 6. dizesi yine bir sorudur. İkinci kıtada ilk üç dize ve son dize karşıdaki kişinin açıklaması, dördüncü dize şairin sorusudur. Üçüncü kıtada da benzer bir yapı vardır; ilk beş dize ve son dize karşıdaki kişinin ağzından bir kendini ortaya koyuş, dördüncü dize şairin ağzından bir sorudur. Dördüncü kıtada yapı değişir; ilk dört dize karşısındakine "dostum" diye seslenen şairin sorusu, son iki dize onun yanıtıdır. Son kıtadaysa tamamen karşıdaki kişinin sesi duyulur. Şiirin tamamında epik bir eda sezilir; bu eda daha ikinci kıtada Pir Sultan Abdal gibi bir halk ozanının varlığıyla, ona yakılan ağıtla özdeşleşir. Zaten Pir Sultan idam edilmeden önce kendi ağıtını kendi yakmıştır şiirlerinde. İlk kıtada Pir Sultan, usul usul idama gidişyle ve -hem onun şiirlerinde hem Anadolu halk kültüründe sıklıkla görülen bir imge olarak- turnayla<sup>20</sup> anımsatılır:

### **Kalın Abdal**

ağıtı önce söylenen  
sen nereye uçuyorsun,  
ağıtı önce söylenen  
ölüm korkusunu atar,  
sen nereye uçuyorsun  
boynu usul telli turna

Pir Sultan benim ağıtım  
ben de senin ağıtınım  
uzar gideriz bu yolda,  
sen nereye uçuyorsun  
gökyüzüne kana kana

benim söylendi ağıtım  
yazda kışta haziranda,  
ben hep zindanlarda yattım,  
en müşkülü daha sonra

kendi kendim sürgün ettim,  
sen nereye gidiyorsun  
bir yerlere konmayana

silah çatuben askerler,  
neden silah çatıyorsun  
dostum dostum aslan dostum  
sen nereye uçuyorsun,  
Kerem Aslı'nın koynunda  
çiçeği hiç solmayana

biz ki Nâzım'dık dünyada  
rumelli kalın abdal  
uçan kuşa selam saldık  
sevdik oluklar boşaldık,  
cemi cümle bir sofrada  
muhannehtlik kalmayana (Cemal Süreya, 2000a: 122)

Şiirin birinci kıtasında iki kez, ikinci ve dördüncü kıtasında birer kez “Sen nereye uçuyorsun”, üçüncü kıtada bir kez “Sen nereye gidiyorsun” diye sorulur. Bu sorulara ilk ve son kıtalarda cevap verilmez; ikinci, üçüncü ve dördüncü kıtalarda ise “gökyüzüne kana kana, bir yerlere konmayana, çiçeği hiç solmayana” cevabı verilir. Dördüncü kıtada bir kez sorulan “neden silah çatıyorsun” sorusunun yanıtıysa hiç verilmez; çünkü o soru, şiirin ikinci tekil kişisine yönelik değildir aslında. O soruda, var olan duruma dair bir eleştiri, üstü kapalı bir sorgulama vardır. Son kıtadaysa sadece “muhannehtlik kalmayana” şeklindeki son dize değil, kıtanın tamamı “nereye gidiyorsun/uçuyorsun” sorusuna cevap niteliğindedir. Bu kıta, aynı zamanda şairin dizeler boyunca seslendiği tekil ikinci kişinin Nazım Hikmet olduğunun açığa çıktığı bölümdür.

Cemal Süreya, Nazım Hikmet’i Pir Sultan’la özdeşleştirmekte ve onu “Rumelli kalın abdal” olarak nitelendirmektedir. Son kıtadan dönüp şiirin başına yeniden bakıldığında, bütün işaretler yerine oturmakta, hakkında verilen kararlarla daha basından ölümüne ağıt yakılan, hapiste yatan, ülkeden kaçarak gönüllü sürgün olan, sevdiklerinden ayrı kalan Nazım Hikmet, inandığı değerler uğruna mücadele eden, önderlik eden ve bedel ödeyen halk ozanlarıyla bütünleşmektedir. Bir yazısında Cemal Süreya “Nazım Hikmet’in çıkışını kendinden önceki bir Türk şairine bağlamak oldukça güç. (...) Nazım Hikmet için, söylesek söylesek, Pir Sultan Abdal’ı söyleyeceğiz. Bu da çok zayıf, hatta belki yanıltıcı, yapay olacak” (2000b: 42) der. Gerçekten de Nazım Hikmet’in şiirinde Pir Sultan Abdal’ın etkisinden söz etmek epey zordur. Ama Cemal Süreya’nın kurduğu bağlantı, şiirlerinde değil iki şairin tavrındaki ortaklıktadır. Pir Sultan’ın otorite karşısında “Dönen dönsün ben dönmezem

yolumdan” ya da “Kalsın benim davam divana kalsın” diyen tavizsiz ve kesin duruşu, XX. yüzyılda Nazım Hikmet’in duruşuyla birleşir. Nitekim Cemal Süreya “Nazım Hikmet’in önemi şurada: Bir devrim düşüncesini toptan üstlenmiş ve sonuna kadar götürmek cesaretini göstermiştir” (2000b: 51) der. Pir Sultan da kendi çağında aynı şeyi başarmıştır. Cemal Süreya’nın Nazım Hikmet’e “Kalın Abdal” demesi<sup>21</sup> de aynı bağlamda düşünülebilir. Buradaki “kalın” sözcüğü, güçlü ve sağlam olarak yorumlanabilir. Cemal Süreya’nın halk şiirinde mahlas kullanma geleneğine modern bir göndermedir. Doğan Kaya, özellikle Alevi-Bektaşî şiirinde alçakgönüllülüğü ifade etmek üzere içinde abdal sözcüğü geçen bir mahlas almış yirmi dokuz şair olduğunu belirtir; Kaya’nın saydığı şairler arasında Meczup Abdal, Teslim Abdal, Sefil Abdal, Sersem Abdal gibi ilginç adlara da rastlanmaktadır ama Kalın Abdal adında bir halk ozanı yoktur (Kaya, 2002). Cemal Süreya, âşıklık geleneğindeki bu ayrıntıyı bileerek Nazım Hikmet’e “Kalın Abdal” der. Şiirde genel olarak halk şiirinin imgelerine, duyuş ve söyleyiş biçimine uygun bir tavır görülür. Ayrıca Pir Sultan’a açık ve kapalı göndermeler, özellikle son kıtada Yunus Emre’nin “Biz dünyadan gider olduk/ Kalanlara selam olsun” dizelerine anıştırma ve genel olarak Anadolu mistisizmine uygun bir bitiş fark edilir.

Hasan Hüseyin de *Ağlasun Ayşafağı*’nın bir bölümünde Pir Sultan’ı Nazım Hikmet’le birleştirir:

kimi yumruk kaldırır saltanata saz ile  
adına *haydar* derler  
*pir sultan abdal*  
saray göçer  
gün biter  
haydar gider  
ad kalır  
kimi yıkar duvarları söz ile  
adına *nâzım* derler  
yalan-gerçek bilinir  
gün biter  
*nâzım* gider  
ad kalır (Hasan Hüseyin, 1975: 162)

Hasan Hüseyin’in Pir Sultan’ı yücelten tavrı, onun aradan geçen yüzyıllara rağmen canlı kalmasıyla bağlantılıdır. “Ağlasun” sözcüğü hem Hasan Hüseyin’in eşinin memleketi olan Burdur’un Ağlasun ilçesine işaret eder<sup>22</sup> hem de ağlamak eyleminin emir kipiyle çekimidir. Eylemin yuvarlak ünlüyle çekimlenmesi, Hasan Hüseyin’in Pir Sultan’ın yaşadığı dönemle dilsel bir bağlantı kurmak istediğini düşündürür. Şair, “at ölür meydan(nalı) kalır, yiğit ölür namı kalır” atasözünün sözdü-

zimine ve düşüncesine uygun bir dille önce “haydar gider ad kalır” sonra “*nâzım* gider ad kalır” diyerek ikisini eş gördüğünü açıkça belirtir. Şaire göre ikisinin ortak yanı, otoriteye ve haklarında verilmiş kararlara karşı çıkmaları, arkalarında güçlü birer ad bırakmalarıdır. Sarayın ve -açıkça söylenmemekle birlikte- hapishanenin duvarlarının yıkılması, onların şiirleri sayesinde. Bu, toplumcu şairlerin çoğu için Pir Sultan’ı kendilerine örnek almalarında da önemli bir noktadır. Çünkü şiirin ilerleyen bölümlerinde Hasan Hüseyin kendinden, çektiği bütün acılardan sonra geriye “ağrılı birkaç türkü” bırakmayı uman bir şair olarak söz eder ve böylece kendisiyle Pir Sultan ve Nazım Hikmet arasında da bağ kurar.

#### 4

1940 sonrası Türk şiirinde pek çok şair doğrudan ya da dolaylı olarak Pir Sultan’ın dizelerini de kendi şiirlerinde kullanır, onunla özdeşleşmiş imge ve dizelere göndermede bulunur. Bu, modern şairin Pir Sultan’la kurduğu içsel bir bağ olarak düşünülebilir.

Özellikle Hasan Hüseyin’in şiirlerinde özgün haliyle ya da dönüştürerek Pir Sultan’ın dizelerine yer verdiği, onun şiir söylemini açık veya kapalı olarak övdüğü görülür. Bazen de kendi şairliğini Pir Sultan’a bağlamak arzusundadır. Çok fakir bir aileden yetişmiş, ekonomik ve siyasal güçlüklerle uğraşmış, Ankara’da yaşadığı süreçte doğup büyüdüğü ve ailesinin yaşadığı topraklara yani Sivas’a özlem duymuş<sup>23</sup> bir şair olarak Hasan Hüseyin’in şiirlerinde sıklıkla Pir Sultan’ı anması, kendisiyle onun arasında bağ kurması çok şaşırtıcı değildir. Aşağıdaki şiirin ilk dizeleri bir yanıyla Yunus Emre’nin “Bir ben vardır benden içeri” dizesini bir yandan da Sivaslı Âşık Ruhsâtî’nin “Ben değilim Hak söyletir dilimi/Bade içtim kimse bilmez halimi” dizelerini anımsatır. Hasan Hüseyin’in şiiri için tasavvufi bir bağlamdan söz edilemezse de, şairin âşıklık geleneğinin temellerini modern ve toplumcu bir düşünüşle kendi şiirine dönüştürdüğünü söylemek mümkündür:

ben değilim bunu diyen  
beni de var bir söyleten  
“*ireñberler hoşça tutun öküzü*”  
demiş bizim *pîr sultan*  
o türkmen kocası ki  
sallamış çağımızı  
kavak dalı salları gibi  
taa onaltıncı yüzyıldan (Hasan Hüseyin, 1975: 331)

Hasan Hüseyin’in tırnak içinde vererek Pir Sultan’dan alıntı olduğunu açıkça belirttiği şiiri, “Dağdan kütür kütür hezen indirir/İndirir de ateşlerde yandırır/Her evin devleşen öküz döndürür/İreñberler hoşça tutun öküzü” (Bezirci, 1986: 201)

kıtasıyla başlar. Şiirin çevresinde döndüğü, “İreçberler hoşça tutun öküzü” dizesi Pir Sultan Abdal’la özdeşleşmiş ve Türk toplumunun kültürel belleğine adeta kazınmış bir dizedir. O nedenle şair, Pir Sultan’ı anmak için özellikle bu dizeyi kullanmaktadır.

Hasan Hüseyin’in ilk kez 1973’te -ve yeniden düzenlenerek 1975’te- yayınlanan kitabı *Acıyı Bal Eylemek*’le aynı adı taşıyan uzun ve destansı şiiri, başlığından itibaren açık ya da kapalı göndermelerle Pir Sultan Abdal’in şiirlerine uzanır. Acıyı bal eylemek, Pir Sultan’ın “Pir Sultanım ere yettik/Vardık pîr dâmenin tuttuk/Biz ağuyu bala kattık/İçebilirsen gel beri” (Bezirci 1986: 279) dizelerinin en vurucu noktasının sözel olarak dönüştürülmüş hali gibidir. Burada sadece Pir Sultan’ın değil, onun gibi bir inanç yolunu benimseyen bütün dervişlerin hayat görüşünü bilgece ifade eden bir öz vardır. Hasan Hüseyin, sanatta toplumculuğu benimseyen tavrıyla Pir Sultan’ın bu deyişini birleştirmektedir:

### **Acıyı Bal Eyledik**

“pir sultan ölür dirilir”

bak şu bebelerin güzelliğine

kaşı destan

gözü destan

elleri kan içinde

kör olasın demiyorum

kör olma da

gör beni

damda birlikte yatmışız

öküzü hoşça tutmuşuz

koyun değil şu dağlarda

san kendimizi gütmüşüz

hor baktık mı karıncaya

kırdık mı kanadını serçenin

vurduk mu karacanın yavrulusunu

ya nasıl kıyarız insana

sen olmasan öldürmek ne

çürümek ne zindanlarda

özlem ne ayrılık ne

yokluk ne yoksulluk ne

ilenmek ne dilenmek ne

işsiz güçsüz dolanmak ne  
gün gün ile barışmalı  
kardeş kardeş duruşmalı  
koklaşmalı söyleşmeli  
korka korka yaşamak ne

kahrolasın demiyorum  
kahrolma da  
gör beni

kanadık toprak olduk  
çekildik bayrak olduk  
döküldük yaprak olduk  
geldik bugüne

ekmeği bol eyledik  
acıyı bal eyledik  
sıratı yol eyledik  
geldik bugüne

ekilir ekin geliriz  
ezilir un geliriz  
bir gider bin geliriz  
beni vurmak kurtuluş mu

kör olasın demiyorum  
kör olma da  
gör beni (Hasan Hüseyin, 1977: 19-22)

Şiire ve kitaba adını veren “acıyı bal eylemek”, yaşam karşısında dervişçe bir duruşu, mütevekkil bir tavır ifade ederse de şiirde bütün acıları olduğu gibi kabul-lenen kaderci bir yaklaşım yoktur. Bir kargış havasındaki şiirde Pir Sultan’ın çok bilinen -ve yukarıda da değindiğimiz- “ireçberler hoşça tutun öküzü” redifli şiirine gönderme vardır. “Koyun değil şu dağlarda/san kendimizi gütmüşüz” dizeleriyle Pir Sultan’ın “Uyur idik uyardılar/Diriye saydılar bizi/Koyun olduk ses anladık/Sürüye saydılar bizi” (Bezirci, 1986: 359) dizelerini anıştırır. Şair, kendi dönemini ve toplumsal gerçeklerini sorgularken genel olarak tasavvufun özel olarak Pir Sultan’ın dünya görüşlerine dayanmaktadır. Hasan Hüseyin, “Gün gün ile barışmalı/Kardeş kardeş duruşmalı” derken barış içinde bir dünya umudunu, Yunus Emre’nin “Gelin tanış olalım/İşi kolay kılalım/Sevelim sevelim/Bu dünya kimseye kalmaz” dizelerini ve Pir Sultan’ın “Gelin canlar bir olalım/(...)/Özü öze bağlayalım/Sular gibi çağlayalım/Bir yürüyüş eyleyelim”(Bezirci, 1986: 249) dizelerini çağrıştırır. Sonra-

ki bölümlerde Pir Sultan'ın mücadelecı tavrına yaklaşan şair umutlarının gerçekleşmemesinden duyduğu öfkeyi, karamsarlığı, kırgınlığı bazen sorularla bazen de “kör olası demiyorum/kör olma da/gör beni” dizelerini yineleyerek ifade eder. Başlığın hemen altındaki “pir sultan ölür dirilir” dizesi, şiir boyunca yakınılan haksızlıkların sona ereceğine ya da hesabının sorulacağına dair peşinen bir umut ve bir uyarı gibidir. Burada popüler kültürde hâlâ sıklıkla karşılaşılan, pek çok sanatçının seslendirdiği “Yürü bre Hıdır Paşa/Senin de çarkın kırılır/Güvendiğin padişahın/O da bir gün devrilir/(...)/Ben Musa'yım sen Firavun/İkrarsız Şeytan-i lâin/Üçüncü ölmem bu hain/Pir Sultan ölür dirilir” (Gölpınarlı ve Boratav, 1943: 59) şiirinin son dizesi alıntılanmaktadır. Böylece bir yandan da halk belleğinde Pir Sultan'ın idam edildiğinde ölmediğine dair inanca atıfta bulunmaktadır. Şiirin “olduk, eyledik, geliriz” redifli dizeleri de Pir Sultan'ın şiirlerine imge, duyuş, düşünüş, söylem ve söz dizimi bakımından benzerlik göstermektedir. Özellikle “eyledik” redifli bölüm Pir Sultan'ın “Pir defterine yazıldık/Hak divanına dizildik/Bal olduk şerbet ezildik/Doluya saydılar bizi//Hâlimizi hâl eyledik/Yolumuzu yol eyledik/Her çiçekten bal eyledik/Arıya saydılar bizi” (Bezirci, 1986: 359) dizelerini de içeren şiirine bir öykünme (pastiş) niteliğindedir. Kısa ve etkili bir söyleyişin hâkim olduğu şiirde üç-dört dize arasında kurulan uyaklarla halk şiiri nazım biçimleri modern yapının içine yerleştirilmiştir.

Hasan Hüseyin'de olduğu gibi, diğer modern şairler de bazen Pir Sultan'dan kısa ama etkili alıntıları şiirlerine katarak onunla kendileri arasında bir bağ kurarlar. Örneğin Gülten Akın, 1979'da yayınladığı *Seyran Destanı*'nın bir yerinde Pir Sultan'ın dizelerine yer verir. Çeşitli yörelerden göçen halkın ağzından yazılmış bölümlerden biri olan “Van'dan Gelirik” adlı uzun şiir Pir Sultan'dan alıntılanan “Harami var deyu korku verirler/Benim ipek yüklü kervanım mı var” dizeleriyle başlar (2010: 76). Şiirde sınırda kaçakçılık yapan köylülerle karşı karşıya kalan jandarmanın yoksulluk karşısındaki çaresizliği ve halkın çektiği acılar işlenir. Bir yanda yasalar ve devlet, bir yanda yoksulluk ve çaresizlik vardır. Şair, köylülerin canları pahasına kaçakçılık yaparak geçim peşinde olmaları karşısındaki öznel tavrını, Pir Sultan'ın dizeleriyle ifade etmiştir daha şiirin başında.

Toplumcu şiirde Pir Sultan'ın anıldığı hemen her dize, onu siyasal bir tavır olarak yüceltirken mutlaka idamına gönderme içerir. Bu, bazen ipe, sehpayla, gülle işaret edilen bazen de açıkça ifade edilen trajik bir gerçektir şiirlerde. Şairler, onun idamıyla hem haksızlığı ve zulmü hem de bunlara boyun eğmeyişi işlerler. Attila İlhan, *Eldede Var Hüzümler* kitabında yer alan “An Gelir” şiirinin üçüncü bölümünde, Hasan Hüseyin “Ağlasun Aysafağı” adlı senfonik ve epik şiirinin çeşitli bölümlerinde Pir Sultan'ın idamını anar:



an gelir  
 ömrünün hırsızdır  
 her ölen pişman ölü  
 hep yanlış anlaşmıştır  
 hayalleri yasaklanmış

an gelir şimşek yalar  
 masmavi dehşetiyle siyaset meydanını  
 direkler çatırdar yalnızlıktan  
 sehpa da pir sultan ölür (İlhan, 1999: 67)

bre sivas dağları da sivas dağları  
 horasan'dan geçer gelir yolları  
 kuşdili konuşur mazlum dilleri  
 hızırpaşa gevvatının kanlı elleri  
 her seher  
 her seher  
 astırır beni! (Hasan Hüseyin, 1975: 111-112)

kalmışık kondularda elkapılarında  
 kalmışık kuytularda insan pazarlarında  
 kaç yüzyıl ötelere kan revan  
 tak dedi gayrı cana, hey baba hey can  
 özümüzü özün bildik yolumuzu yol eyledik  
 canımızı pul eyledik geldik bu çağa  
 seni bizde bulup, hey baba hey can  
 her sabah *pir sultan*'lar götürüyorlar asmağa  
 tak dedi gayrı cana hey baba hey can  
 tak dedi cana! (Hasan Hüseyin, 1975: 313)

Attila İlhan'ın şiirinde geçen “siyaset” sözcüğü, bir yandan “ıdam cezası” anlamıyla açıkça Pir Sultan'ın idamını ve örtülü olarak da idama mahkûm edilen aydınları düşündürürken bir yandan da Pir Sultan'ın “Hızır Paşa bizi berdar etmeden/ Açılın kapılar Şah'a gidelim/Siyaset günleri gelip yetmeden/ Açılın kapılar Şah'a gidelim” dizelerini anımsatır. Hasan Hüseyin'in dizeleri ise Pir Sultan'ın asılışını Hızır Paşa'nın kanlı elleri imgesiyle işler; Pir Sultan'ın şiirlerinde sık sık Horasan'ı anmasını ve daha çok idamıyla bağlantılı şiirlerde geçen seher imgesini çağırıştırır.

Attila İlhan'ın ve Hasan Hüseyin'in şiirlerinde ayrı söylemlerle aynı gerçek dile getirilir. Attila İlhan için Pir Sultan'ın idamı, engel olunamamış anlardan biridir. Hasan Hüseyin içinse her sabah yinelenen büyük acıların simgesi, değiştirilemeyen

sosyal gerçeklerden biridir ve halkın yaşamının doğal bir parçası haline gelen yoksulluk gibi kaçınılmazdır. Her ikisi de Pir Sultan'a yani geçmişe göndermede bulunarak günümüzdeki idamlara ve sisteme muhalif olmaktan dolayı çekilen acılara işaret etmektedir.

## 5

Buraya kadarki şiirlerin çoğunda modern Türk şairlerinin, şiirlerinin bazı bölümlerinde adını anarak, ondan dizeleri doğrudan ya da dolaylı olarak kullanarak Pir Sultan'a işaret ettikleri görülüyor. Bazı şairlerse doğrudan doğruya Pir Sultan Abdal için şiirler yazmıştır. Hilmi Yavuz, Ahmet Telli, Abdülkadir Budak, Murathan Mungan, Hüseyin Ferhad bu şairlerdendir. Hilmi Yavuz'un 1975'te yayınlanan *Bedrettin Üzerine Şiirler*'inde yer alan "Pir Sultan" şiiri bunlardan ilkidir. Yavuz'un toplumcu bir yaklaşımla ele alıp yücelttiği Şeyh Bedrettin'e dair bu kitapta Pir Sultan hakkında bir şiirin yer alması, ikisinin aynı kaderi paylaşan muhalifler olmasındandır:

### pir sultan

alçacıktan uçarken yaza dokunan  
sessizliktir belki ahşap kanatlı  
kulluğa acı tuz vuran son atlı  
bir hüznün soyadıdır pir sultan

kalın turnalarda balkıyan gizle  
gök ekin çilerken geceye sazı  
bir gül derneğinin börklü sonyazı  
köpükten gömleği, yensiz denizde

şimdi derin doğumlara koşan kim  
ey bin çiçek soluyan yağız dokuma  
sorguçlu düşlerle çattığın ova  
kızıl gülde konaklasın isterdin (Yavuz, 2010: 71)

Şairin Pir Sultan'ın şiirlerini andıran bir yapıda dörtlükler halinde ve abba uyak şemasıyla kurduğu şiir, Pir Sultan'ın idamına hem bir ağıt hem bir övgüdür. Hilmi Yavuz, Yunus Emre'nin "gök ekini biçme" imgesini, Pir Sultan'ın şiirlerinde sıklıkla geçen turnaları, abdalların çile ve yolculuk serüvenlerini, sessiz olgunluklarını birleştirdiği şiirde Pir Sultan'ın direnişini "kulluğa acı tuz vurmak"la, idamını "derin doğumlara koşmak"la çağrıştırmaktadır. Şairin Pir Sultan'ı özdeşleştirdiği imge, kızıl bir güldür. Bu, toplumcu şiirde sıklıkla görülen bir imgedir. Gülün kızılığı, hem kanı hem de Pir Sultan ölümüne götürülürken dostunun attığı gül hikâyesini anımsatmaktadır. Hilmi Yavuz'un 1977'de yayınladığı *Doğu Şiirleri*'nde yer alan bir başka şiiriye, Pir Sultan'la birlikte Anadolu'nun bütün hüznü halk ozanlarına dairdir:

### doğunun şairleri

işte doğu, ki sen sanki  
 pirsultan ile bâki efendiyi  
 sırmalı bir çiğdemde birleştirerek  
 işte doğu, hil'ati güzün  
 ne zaman giydiyse o kadar hüzün  
 ve ağır, ürkek ve beyaz  
 bir sülüne benzeyen örtümüzün  
 kat kat altındaki sağır bir hırka gibi  
 ölümdür, dar gelir eğnimize  
 işte doğu, ki orda herşey  
 kendini yineliyor batarak  
 orda herşey batıdan batıyor  
 ve bir ayışığı dahil olup gülümsememize  
 ve doğu ki daim düşen bir yaprak  
 yahut utangaç bir yakut ile  
 tartıla tartıla incelen sözün  
 çıkarır nakşını gözlerimize

o doğu ki simyacısıdır  
 siyaseten katledilmiş bir gülün  
 yahut bir çilehaneye benzeyen yüzümüzün  
 ve sevgili, gam sultanıdır orda  
 yâni doğuda, solgun bir melametle doğan  
 bükük boynuyla gecenin ve gündüzün  
 ve şairler ki sevda askerleridir  
 kızıl bir kadife kadar mağrur  
 yahut bir şayak kadar hırçın  
 ve vakur  
 gönlümüzün (Yavuz, 2010: 93)

Şiirde hil'at, hırka, çilehane, melamet gibi tasavvufi yaşam biçimine doğrudan işaret eden dizelerin yanında "siyaseten katledilmiş bir gül"le dolaylı olarak Pir Sultan'ın ve diğer idam edilmiş ozanların kaderi anımsatılmaktadır. Yavuz'un doğunun şairleri olarak andığı iki isim Pir Sultan ve Baki'ye de aslında Osmanlı'nın ve Anadolu'nun bütün şairleri bu şiirin meselesidir. Şair, onları hem utangaç, nazik, derin, boynu bükük hem de mağrur, hırçın ve vakur olarak niteler. Şiirde, diğer şiirlerin çoğundan farklı olarak Pir Sultan'ın mücadele ruhuyla değil, kırılğan bir tavırla, doğunun incelikleriyle, çileyle, gamla, hüznle birleştirildiği görülür. Hatta hil'at gibi, Osmanlı padişahlarının birini ödüllendirmek için verdikleri sırmalı kaftan bile,

doğunun şairleri için hüznü bir kabuldür. Pir Sultan “Melamet hırkasını giydim eğnime” (Bezirci, 1986: 311) diyerek hil’ati değil melameti yeğlediğini açıkça belirtir şiirlerinde. Bu da onu Baki’den ve Baki’nin temsil ettiği değerlerden ayırır. Hatta Yavuz’un dizelerine göre melamet hırkası bile dardır, hüznüdür, ölümü çağırıştır.

Hilmi Yavuz, şiirde Doğu’yu bir yön veya bir coğrafya olarak değil, yaşamın acıları karşısında mütevekkil ama dirençli bir tavır olarak ele alır. Bu tavır, Pir Sultan ve diğer “siyaseten katledilmiş”leri gönlünde yüceltir. Yavuz’un değindiği de Pir Sultan ve benzerlerinin neden ve nasıl katledildiği değil, onların halkın belleğinde nasıl sarılıp sarmalandığı, “eğnime dar” gelen ölümü nasıl kabullendiğidir. Hilmi Yavuz, aynı yüzyılda yaşayan ama biri saray kültürünü ve edebiyatını diğeri halkın yaşamını ve edebiyatını temsil eden iki şairi, Baki’yi ve Pir Sultan’ı “sırmalı bir çiğdem”de buluşturur. Oysa çiğdem Baki’nin şiirlerinde hiç geçmez<sup>24</sup>, hatta genel olarak divan şiirinde de pek görülmez. Dağların çiçeği olan çiğdem yetiştiği yer itibariyle sarayın dışını, sırmalı oluşuyla da zenginliği ve sarayı düşündürür. Çiğdem, on altıncı yüzyılda yaşayan ama farklı anlayışların, farklı koşulların iki şairini birleştiren bir imgedir. Böylece Yavuz, doğuda karşıtlıkların birlikteliğine işaret eder. Bir yandan da çiğdem varlığı, Pir Sultan’ın “Sordum sarı çiğdeme” (Bezirci, 1986: 338) dizesiyle başlayan şiirini anımsatır; ki Yunus Emre’nin de benzer bir şiiri vardır. Şiir boyunca karşıtlıkların birlikteliği işlenir; Baki’yle Pir Sultan, hil’atle melamet, sırmayla çiğdem... Şaire göre, doğunun derinliği, acısı ve bilgeliği buradadır. Şiirde Pir Sultan’ın ölümüne isyan ve haksızlık duygusundan çok, hüznü ve kabullenişle işaret edilir.

Ahmet Telli, 1979 yılında yayınlanan *Hüznün İsyan Olur* adlı kitabının dörtlükler bölümünde Pir Sultan Abdal, Karacaoğlan, Dadaloğlu, Nazım Hikmet ve Şeyh Bedrettin’le ilgili dörtlükler kurar. Bu şairlerin ortak yönü, diğer şiirlerde de değinildiği gibi, halkın sesini yansıtması ve Karacaoğlan hariç, bir direnişi temsil etmeleridir ama Pir Sultan’la ilgili dörtlükte hüznü ve karamsarlık vardır:

### **Pir Sultan**

Solgun bir gülün usulca kanattığı yara  
Ağacaktır hazin bir gülümseyişle zamana  
Ve berdar edecektir her mevsim yeniden  
Gülleri ve gülümseyişleri ol hızır paşa (Telli, 2011: 71)

Telli’nin dört dizede iki kez gül imgesini, iki kez de gülümseyişi kullanması, Pir Sultan’ın idamının yüzyıllardır halkın bilinçaltında nasıl yer ettiğini düşündürür. Pir Sultan’ın her mevsim yeniden asılması, sürekli yok edilen umutları temsil eder. Şiirin başlığı Pir Sultan’dır; ama bitiş sözcüğü –onun idamına karar veren- Hızır Paşa’dır. Bu, şiire kötümserliğin hâkim olmasına yol açar. İlk iki dizede değinilen, Pir Sultan’ın idamına dair efsaneleşen hikâyelere ve onun “Şu ellerin taşı hiç bana değmez/İlle dostun gülü yaralar beni” (Bezirci, 1986: 410) dizelerine kapalı bir gön-

dermedir. Gülün solgunluğu ve yaranın usulca kanaması, Pir Sultan'ın ölümünün yarattığı acının ve hüznün ifadesidir. Yaranın zamana akmasıysa, bu acının ve hüznün yüzyıllardır sürdüğüne işaret eder. Son iki dizede de Pir Sultan'ın "Hızır Paşa bizi berdar etmeden/Açılın kapılar şaha gidelim" (Bezirci, 1986: 31) dizelerine gönderme sezilir.

Murathan Mungan'ın 1977-1983 yılları arasında yazdığı şiirlerin toplandığı *Sahtiyan* adlı kitabında Pir Sultan'a dair bir şiir yer alır:

### Çağdaşımız Pir Sultan

bir ağaç vardı dalları kanatlanan  
güneş saçlarını taradı: rüzgâr  
sanki dalları dar ağaçların  
haykırdı pir sultan  
ölmedim ben, dedi  
ölmedim  
acı çekmekteyim hâlâ  
asılmaya asılmam ya  
iş şu ipleri kurtarsam boynumdan  
yoruldu ipek  
yoruldu urgan  
ve ipler bir zaman kopmak içindir (Mungan, 1992: 117)

Şiirin ilk dizelerinde sinematografik bir görüntü hâkimdir; güneşli bir günde rüzgârla dalları sallanan bir ağaç belirir ve Pir Sultan'ın sesi duyulur. Pir Sultan ölmemiştir, hâlâ acı çekmektedir. Bu ses, görüntünün anlam değiştirmesine neden olur: Rüzgârda sallanan, ağacın dalları değil, ağaca asılı Pir Sultan'dır. Son dize, iplerin kopacağına, yani ölümün değil kurtuluşun gerçekleşeceğine dair umudu temsil eder. Bu dizenin, "acı çekmekteyim hâlâ/asılmaya asılmam ya" dizeleri gibi geniş zamanlı kurulması, er ya da geç bu haksızlığın giderileceğini düşündürür. Son dizede yinelenen "ipler" sözcüğü, Pir Sultan ve onun gibileri bağlayan, özgürlüklerini kısıtlayan her türlü baskıyı ve zorbalığı temsil eder. Şiirin başlığında geçen "çağdaşımız" sözcüğü, Pir Sultan'ın hikâyesinin, insanların/şairlerin adları değişse de sürdüğünü gösterir. O nedenle "iplerin bir zaman kopmak için" olması, umut verir.

Abdülkadir Budak da Pir Sultan'ı çağdaş olarak görür; öyle ki bugün bir yerlerden çıkıp gelivermesini bekler. Sadece ilk bölümünde "gül, tel, söz, sevda" gibi sözcüklerle Pir Sultan'a işaret eden ama diğer bölümlerde onu çağrıştıracak imgeler kullanmayan Budak, her seferinde "Nerede kaldı Pir Sultan?" diye sorar. Bu, hem sabırsızlığı ve yaşanan çağa, koşullara tahammül gücünün kalmamasını hem de Pir Sultan'a bağlanan umutları düşündürür:

## Maya

Kaftanından gül deseni  
Eksilmemiştir daha  
Teline düzen veren  
Sözünden bal damıtın  
Sevdasıyla rüzgâr gibi  
Çıksa gelse zamandır

- Nerede kaldı Pir Sultan?

Bedenlerimiz pahalı  
Kumaşlarla örtülüyor  
Ama karlı kış gününde  
Kalmış gibi dışarda  
Çene kemiklerimiz  
Çıtırdıyor durmadan  
Bir yaz güneşi örneği  
Isıtsa zamandır

- Nerede kaldı Pir Sultan?

Yol tozlu deniz kirli  
Çiçeksiz balkonları  
Beton yığınlarının  
Pıhtılaşmak üzere  
Vücudumuzdaki kan  
Yetişse serum gibi  
Ve taburcu edilsek

- Nerede kaldı Pir Sultan?

Onarmak gerek çatıyı  
Su vermek bahçelere  
Elden geçirmek yeniden  
Kırık olan her şeyi  
Son dalını bir ağacın  
Baltalara kaptırmadan  
Çıkıp gelse zamandır

- Nerede kaldı Pir Sultan? (Budak, 2007: 57-58)

Büyük kent yaşamının, beton blokların, çiçeksiz balkonların, pahalı giysilerin, onarılmayı bekleyen eşyaların arasında bunalan şair de Pir Sultan'ın er geç döneceğini umar. İlk dizelerde “kaftanından gül deseninin henüz eksilmemiş olması”, onun

hâlâ ölmediğine dair bir umuttur. Son dizelerdeki “ağacın son dalını baltalara kaptırmamak” ise, Pir Sultan’ın idamını anımsatır ve vaktin daraldığına, her an gerçekten öleceğine işaret eder. Nitekim şiirde üç kez “zamandır”, dört kez “Nerede kaldı Pir Sultan?” denir. “Çıksa/çıkıp gelse, ısıtsa, taburcu edilsek” sözleriyle birleşen bu yinelemeler, sabırsızlığı, bekleyişi, azalsa da umudun devamını hissettirir. “Maya”, sadece Pir Sultan’a değil, onun temsil ettiği tüm değerlere duyulan özlemin ifadesidir. Çünkü gittikçe zorlaşan ve kişiyi boğan yaşam koşulları altında geleceğe duyulabilecek umudun ve güvenin mayası Pir Sultan’dır şaire göre.

Budak, “Maya” gibi 1980’lerde yazdığı “Satırbaşı” şiirinde de Pir Sultan’ın ölümüne “kan renginde yağan kar”la göndermede bulunur:

### **Satırbaşı**

Yılgınlığı çini kâse  
Gibi özenle koruyan  
Gül yer diken çıkarır  
Demek istemiş Pir Sultan

Kan renginde kar yağar  
Sivas’ı bastı ayaz  
Ozansın üşüyorsun  
Şimdi yaz (Budak 2007: 75)

Şair, Pir Sultan’ın dünya görüşünü kendince ilk üç dizede değerlendirir ve onun yılgınlığa düşmemeyi öğütlediğini söyler. Ama şiirde zorluklara karşı çıkış, direniş, mücadele yoktur; aksine sükûnet, bekleyiş vardır; acılara şiirle göğüs germek tek çaredir son kıtada.

Hüseyin Ferhad’ın 1984’te yayınladığı *Ve Yürüdük Gecenin Ateşleri İçinden* kitabında yer alan “Pir Sultan’a Tuyuğ”da da benzer bir kabullenmişlik sezilir:

### **Pir Sultan’a Tuyuğ**

Asıldık ak köynekli seher yelinde bir sabah  
Abdal gönlüm, görklü Sultan’ım, dilimin Pir’i  
ölüyü diri gördük külüng seslerinde ham demiri  
evvel ebed insan adına lâ ilâhâ illallah! (Ferhad, 2000: 43)

Eski Türk şiirindeki dörtlüklerden doğan, maniler gibi aaxa şeklinde ve genellikle cinaslı kafiyeyle kurulmuş tek dörtlükten ibaret olan tuyuğlar, daha çok Azeri ve Çağatay edebiyatlarında yaygındır. Nesimi, Kadı Burhanettin, İvazpaşazade Atayi gibi şairlerde örnekleri olan tuyuğlardaki hikmetli, tasavvufi söyleyişin bir yorumu olan bu şiirin birinci ve üçüncü dizeleri Pir Sultan’ın, ikinci ve dördüncü dizeleri şairin dilinden söylenmiş gibidir. İlk dizede Pir Sultan’ın asılışına, üçüncü dizede onun

şiiirlerine ve Ferhat'ın demir dağı delmesine göndermede bulunulur. İkinci dizede abdal, sultan ve pir sözcüklerini ayrı ayrı kullanan şair, her özelliğiyle ona duyduğu sevgiyi ifade eder. Son dizenin şehadetle bitmesi, Pir Sultan'ın ölümünü çağırıştırır. Şiirin düşünsel vurgusu, üçüncü dizedeki imgelerde düşümlenir: Ölüyü diri görmek, Pir Sultan'ın halk belleğindeki ölümsüzlüğüne işaret eder, külüng sesinde ham demirin görülmesiye her şeyin özüne erişmiş olmayı düşündürür. Şiirde Pir Sultan'ın "Üçüncü ölmem bu hâin/Pir Sultan ölür dirilir" (Gölpınarlı ve Boratav, 1943: 59), "Doksan yıl da ölü yattım/Gine sağsın can dediler (Bezirci, 1986: 194), "Uyur idik uyardılar/Diriye saydılar bizi/(...)/Pir Sultan'ım eydür şunda/Çok keramet var insanda/O cihanda bu cihanda/Alî'ye saydılar bizi" dizelerine ve ölümlüyle ilgili üç kez dirilip öldürüldüğüne ilişkin efsaneye göndermeler sezilir. Diğer şairlerden farklı olarak Hüseyin Ferhad'ın Pir Sultan'ı anarken tasavvufi hatta dinsel söylemi belirgin bir şekilde kullanması, dikkat çekicidir. Hilmi Yavuz'un, Murathan Mungan'ın, Abdülkadir Budak'ın, Hüseyin Ferhad'ın şiirlerine bakılarak 1980'den sonra yazılan şiirlerde Pir Sultan'ın bir halk önderi ve mücadele simgesi olarak değil de, daha çok trajik bir kahraman olarak ele alındığını söylemek mümkündür.

### Sonuç

Modern Türk şiirini besleyen güçlü kaynaklardan biri olan sözlü kültür, gelenek ve modernlik ilişkisi açısından sıklıkla tartışılmıştır. Bu açıdan bakıldığında tasavvufi düşünceyi temsil eden bilge ve ozanlar, belki de modern şairlerin en az bağ kurdukları kişilerdir. Nitekim bu makalenin yola çıkış noktasını oluşturan Hacı Bektaş Veli ve Pir Sultan Abdal'ın toplumcu şiirimizde birbiriyle eşit ölçüde tanınan ve değinilen kişiler olduğunu söylemek zor. Hacı Bektaş ve onun temsil ettiği barışçıl yaklaşım, sevgi, bilgelik, ağırbaşlılık gibi değerler birkaç şiirde işlense de ağırlığın Pir Sultan'a kaydığını belirtmek gerekir. Bunda halk adına sisteme ayak dirediği için idam edilen Pir Sultan'ın kamu vicdanında yüzyıllardır kanayan bir acıyı temsil etmesinin etkisi açıktır. Toplumcu şairlerin, şiirleri aracılığıyla okurlarına ve halka iletmek istedikleri düşünceler için Pir Sultan, hem bir düşünsel referans hem de halkın belleğinde yer etmiş dizeleriyle doğrudan bir kaynak durumundadır. Sanatçıların düşünsel/ideolojik tercihlerinin bunda etkisi olabileceği gibi, şiirlerinde belirgin bir kimlik olarak ortaya koymasalar da köken olarak Alevi olmalarının ya da Alevi kültürüne yakınlık duymalarının etkisi de olabilir. Nitekim Cemal Süreya şiirlerinde Aleviliğe dair kapalı sezdirimlerde bulunur, Hasan Hüseyin'se belirgin bir kimlik olarak Aleviliğini şiirlerinde işler. Diğer şairlerse aile kökenlerinden çok düşünsel/ideolojik tercihlerinden dolayı Pir Sultan'a yönelirler. Öte yandan Asım Bezirci'nin deyimiyle sanatını ve yaşamını inancıyla birleştiren, gözünü budaktan sakınmayan, en kötü durumlarda bile umudunu yitirmeyen, inancından caymayı düşünmeyen



Pir Sultan'ın korkusuz ve inançlı tavrı, onu Anadolu halkı için bir umut kaynağına dönüştürmüştür. Yaşanan yoksulluklar ve haksızlıklar karşısında onun tavrı halktan yanadır, çünkü kendi de halktan biridir. O yüzden de halka kötülük edenleri eleştirmekten geri durmaz (Bezirci, 1986: 49-53). Bu özellikleri Pir Sultan'ın yüzyıllardır şiirleriyle ve efsaneleşmiş yaşam öyküsüyle halkın belleğinde canlı kalmasını sağlar. Şiirlerinde açıkça ifadesini bulan gerçekçi ve eleştirel bakış açısı, 1940 sonrası Türk şiirinde özellikle toplumcu şairlerin sanat ve edebiyat anlayışıyla tam olarak örtüşür. Çünkü toplumcu edebiyatın temel yaklaşımı, sanat ve edebiyat yoluyla halkı otorite karşısında uyararak, harekete geçirmek, eleştirel bir yaklaşım oluşmasını sağlamaktır. Belki de bu nedenle birçok şair uzak-yakın çağrışımlarla Pir Sultan'a değinir.

Toplumcu şairler için XX. yüzyılın yaşam biçimi ve dünya görüşüyle Hacı Bektaş Velî'nin, Yunus Emre'nin, Pir Sultan'ın yaşadığı dönemler arasında değişmeyen değer, haksızlığa boyun eğmemektir. Çoğu şiirde Hacı Bektaş Velî'nin, Pir Sultan Abdal'ın Yunus Emre, Karacaoğlan, Köroğlu, Şeyh Bedrettin, Nesimi, Hallac-ı Mansur'un birlikte anılması dikkat çekicidir. Pertev Naili Boratav, Pir Sultan için "Sanat ifadesindeki kudreti, zamanının ve muhitinin hayatını bütün şiddet ve kasvetiyle yaşamış olmasından geliyor. (...) O kendini büsbütün bir ideale vermiş, en sonunda başını da bu uğurda feda etmekten çekinmemiş. Hayatı Hallac-ı Mansur ve Nesimi'ninki gibi bir ölüm trajedisıyla bittiği için onun şahsiyeti etrafında da bu büyük sofilerde olduğu gibi, zengin bir menkıbeler manzumesi meydana gelmiştir (Gölpınarlı ve Boratav, 1943: 5) der. İlhan Başgöz de Pir Sultan'ın süsten uzak, canlı, kıvrak, güçlü, yalın, renkli bir konuşma diliyle söylediği kavga şiirlerinde içinde yaşadığı düzenin sosyal ve ekonomik temelini sorgulamaktan çok, güçlülerine, Osmanlı'nın adalet dağıtıcılarıyla, siyasi gücü elinde tutanlarıyla ve hatta sultanla kavga ettiğini belirtir. Başgöz, onun şimdiki kadar hiçbir şiirde doğrudan eleştirilmemiş sultana bile doğrudan veya sultanın temsilcisi olarak gördüğü Hızır Paşa üzerinden en ağır yergileri yönelttiğine dikkat çekerek "Bu kötü güçlülere karşı Pir Sultan'ın fikirleri duru, yargıları kesin, gözlemleri gerçekçi, duyguları uzlaşmazdır." der (Başgöz, 1983: 39-40).

Boratav ve Başgöz'ün Pir Sultan ve şiiriyle ilgili tespitleri, toplumcu şairlerin neden Pir Sultan'a dair daha çok şiir yazdıklarını ve neden XX. yüzyılda onu Nazım Hikmet'le özdeş saydıklarını açıklamaktadır aslında. Toplumcu şairlerin halk ozanlarının inançlarından, dünya görüşlerinden, mistik tavırlarından çok, uğruna kendilerini feda ettikleri bir davaya inanmış insanlar olmalarını, şiirleriyle bunu etkili bir şekilde dile getirmelerini, hayatları çevresinde efsanevi anlatılar oluşturulacak kadar halkın sevgisini ve takdirini kazanmış olmalarını önemsedikleri görülür. Halk, haksız bir kararın kurbanı olanı belleğinde efsaneleştirerek yüceltmektedir. Pir Sultan'ın yüzyıllardır halk nezdindeki saygınlığının kaynağını, baş eğmeyen du-

ruşunda ve kararlarında, direnişinde aramak gerekir. Onun bu nitelikleri, modern şairlerin çağın haksızlıklarına karşı çıkan şiirlerinde Pir Sultan'a sıklıkla göndermede bulunmalarının bir açıklaması olarak düşünülebilir. İlginç olan, toplumcu şairlerin Nazım Hikmet'le bağdaştırdıkları Pir Sultan'ın, Nazım Hikmet'in şiirlerinde hiç geçmemesidir.

Şiirlerde en çok değinilen nokta, Pir Sultan'ın idamıdır. Halkın bilincinde ve bilinçaltında yüzyıllardır süregelen bu idamın haksızlığı fikri, modern şairlerin de bu konuya yönelmesinde en önemli etkidir; toplumcu şairlere göre Pir Sultan, halkı temsil eder, idam edenlerse haksız gücü. Şairlerin çoğunun idamı bitmiş değil de süren bir eylem olarak algılaması, halkın belleğinde Pir Sultan'ın ölmediğine dair efsanenin modern şiirde dönüşüme uğramış hâlidir. Pir Sultan'ın modern şiirlerin çoğunda gülle birlikte anılması da hem Pir Sultan'ın idamı sırasında ona atılan gülle-re hem onun şiirlerinde sıklıkla yer alan bir imge olarak güle bir göndermedir. Aynı yaklaşım turna, servi, kızıl, Kızılırmak, Sivas, Banaz gibi imgeler için de geçerlidir; modern şiirlerde bu imgelerle açık ya da kapalı olarak Pir Sultan'a işaret edilmektedir. Şiirlerde Pir Sultan'ı idam eden Hızır Paşa'ya yapılan göndermelerse, çoğunlukla modern şairin kendi çağından duyduğu bunalıntıyı, öfkeyi anlatmak için kullandığı bir araçtır ve Hızır Paşa, otoriteyle, siyasal baskıyla, kötü yönetimle, adaletsizlikle, haksızlıkla özdeş olarak yansıtılır.

Açıkça fark edilmektedir ki, şiirlerinde Pir Sultan'a en sık değinen şair, Hasan Hüseyin'dir. Bunda sanatçının Sivashlı bir aileden yetişmesinin ve Alevi kökenli olmasının etkisi olabilir. Ama o da diğer şairler gibi daha çok Pir Sultan'ın mücadelesiyle, idamıyla ilgilenir ve ona toplumcu bir yaklaşımla eğilir. Zaten toplumcu şairler için Alevi-Sünni-Şii gibi ayrımların herhangi bir önemi olmadığı açıktır.

1940-2010 yılları arasında taranan eserlere bakıldığında, modern Türk şiirinde Hacı Bektaş Velî ve Pir Sultan Abdal'a yapılan göndermeler beklenenden az olsa da toplumcu şairlerin, kendi siyasal düşüncelerine ve mücadele anlayışlarına daha uygun bulmaları nedeniyle Hacı Bektaş Velî'ye oranla Pir Sultan Abdal'a daha fazla yer verdiklerini söylemek mümkündür. 1980'den sonraki Türk şiirindeyse sadece Pir Sultan Abdal ve Hacı Bektaş Velî gibi düşünür ve ozanlardan değil, sözlü kültürden bütünüyle kopuş gözlenmektedir. Bununla birlikte onlar, halkın belleğinde, düşünüş ve duyusunda değerlerini korumaktadır.

## Sonnotlar

- <sup>1</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Ong, 1995.
- <sup>2</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Gökalp Alpaslan, 2002 ve 2007.
- <sup>3</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Gürsel, 1992.

- <sup>4</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Oktay, 2008.
- <sup>5</sup> Toplumcu Türk şiirinde Hacı Bektaş Veli ve Pir Sultan Abdal imgesiyle ilgili olarak birbirini tamamlayan iki ayrı makale kaleme alınması amacıyla başlanan bu çalışmanın şiir taramaları sırasında Hacı Bektaş Veli'ye ilişkin tahmin edilenden çok daha az sayıda şiirle karşılaşmış, birçok şiirde de Hacı Bektaş Veli ile Pir Sultan'ın birlikte anıldığı fark edilmiştir. Bu nedenle makalede Hacı Bektaş Veli ve Pir Sultan Abdal imgeleri birlikte incelenmiş, dolayısıyla makale tahmin edilenden çok daha hacimli olmuştur.
- <sup>6</sup> Adı geçen şairlerin -varsa- bütün şiirlerini birleştiren toplu yayınlar tercih edildi. Tarama sırasında, ne kadar geniş bir evren oluşturulmaya çalışıldıysa da gözden kaçan şiirler muhakkak vardır ve bu makalenin eksiklerinin tamamlanması diğer çalışmalara bir başlangıç olacaktır.
- <sup>7</sup> Bkz. Çelik, 2010 ve Gökalp Alpaslan, 2009.
- <sup>8</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Asiltürk, 2006.
- <sup>9</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Ocak, 1996 ve Melikoff, 2004.
- <sup>10</sup> Makale boyunca aktarılan şiirlerde büyük-küçük harf kullanımı, başlık, noktalama, dize düzeni, italik karakter kullanımı vb. bütün yazımlarda şairlerin tercihlerine sadık kalınmıştır.
- <sup>11</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Yıldırım, 2007.
- <sup>12</sup> Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli'de inziva yeri olarak Arafat Dağından söz edilmektedir. Bkz. Ocak, 2010: 114-115.
- <sup>13</sup> Ocak, "Asıl adı Bektaş olup muhtemelen ölümünden sonra Hacı Bektaş-ı Veli diye şöhret bulmuştur" der (1996: 455). Bu, Turgut Uyar'ın da bildiği ve şiirinde onun birey olarak varlığına işaret etmek için kullandığı bir dikkat noktası olabilir.
- <sup>14</sup> Ortak bir çizim üslubunda birleşen Muhammed Siyah Kalem imzalı minyatürlerin 14.yüzyılın son çeyreğinde Semerkant'ta yapıldığını belirleyen Beyhan Karamağaralı, minyatürlerin bir bölümünün tarikat resmiyle ilgisine değinir (1984: 11). Bazıları imzalı bazıları imzasız bu resimlerin Şamanizmle olduğu kadar Yesevilik ve Alevilikle de bağı vardır (Karamağaralı, 1984: 69). Aralarında doğrudan Hacı Bektaş Veli'yi betimleyen yoksa da bu resimlerde dervişler, tekkeler, Aleviliği temsil eden işaretler görülür. Tamamen özgün ve kendi çağını aşan bir çizim anlayışı taşıyan Siyah Kalem imzalı resimlerin bir bölümünde, gerçekçi bir üslupla dervişlerin giyim kuşamları ve gündelik yaşamları betimlenir.
- <sup>15</sup> Vird okumakla ilgili şu açıklamaların faydası olabilir: "Vird: Kur'an-ı Kerim'den, hadislerden (... ) derlenmiş, tertiplenmiş olan ve muayyen zamanlarda okunan sözlerin tümüne denir. (...) 'Virdi olmayanın vâridi olmaz' atasözü tarikat ehli tarafından söylenir; vârid, kalbe gelen, ilham edilen feyiz anlamındadır ve atasözü, virdi olmayanın, evrâd okumayanın, Tanrı feyzine erişemeyeceğini bildirir" (Gölpınarlı 2004: 326). "Her tarikatın kendine özgü bir evrâdı vardır. Bu dualar günün ve gecenin belli saatlerinde topluca veya alçak sesle okunabilir. Tarikat ehline ve sufilere göre herkesin bir virdi (hecir) olmalıdır. Virdi olmayanın vâridi olmaz, böylelerine feyz ve ilham gelmez" (Uludağ, 2001: 382).
- <sup>16</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Aslan 2009.
- <sup>17</sup> Tarihsel süreç ve bağlantı hakkında bkz. Akarpınar, 2007.
- <sup>18</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Korkmaz, 2005: 84 ve Yıldırım, 2008: 520-522.
- <sup>19</sup> Bkz. Onay, 1992: 167.

- <sup>20</sup> Bu konuda şu bilgileri anımsamanın yararı olabilir: “Anadolu halk kültüründe turna simgesinin sürekli olarak yeniden üretildiği ve Alevi Turna Semahında bu kültün izlerinin devam ettiği görülür. Konargöçer toplumların Müslümanlaşması ve yerleşik düzene geçmesiyle birlikte turna figürünün totemle ilgili, tanrısal karakterinin yerini âşıktan mâşuka, dosttan dosta ve insandan Tanrı’ya mesaj taşıyan kutsal geleneklere sahip bir haberci kimliği almıştır. Üstelik Bektaşî geleneği turnanın çıkarıldığı sesi Hz. Ali’nin sesiyle özdeşleştirerek ona öğretisinin merkezinde yer vermiştir” (Küçükyalçın, 2009: 21).
- <sup>21</sup> Bununla ilgili anekdot için bkz. Ünal, 2008.
- <sup>22</sup> Bkz. Aydın, 1987.
- <sup>23</sup> Bkz. Aydın, 1987.
- <sup>24</sup> Bkz. <http://www.belgeler.com/blg/22en/baki-divaninda-bitkiler-ve-cicekler-plants-and-flowers-in-bakis-divan> ve <http://www.belgeler.com/blg/1amu/baki-divani-sozlugu-baglamli-dizin-ve-islevsel-sozluk-baki-s-divan-glossary-concordance-and-functional-glossary>.

### Kaynakça

- AHMED ARİF.(1988). Hasretinden Prangalar Eskittim. İstanbul: Cem Yayınevi.
- AKARPINAR, Bahar. (2007). “Tasavvufî Halk Şiiri”, Türk Edebiyatı Tarihi I. Ed. Talat Sait Halman vd. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 644-674.
- AKARPINAR, Bahar ve Mustafa ARSLAN (2004) “Tekke-Tasavvuf Edebiyatı”, Türk Halk Edebiyatı El Kitabı. Ed. Öcal Oğuz, Ankara: Grafiker Yayınları, 213-262.
- AKIN, Gülten. (2010). Ağıtlar ve Türküler: Toplu Şiirler II (1972-1983). Yapı Kredi Yayınları, İstanbul (2. Baskı).
- ANDAY, Melih Cevdet. (2003). Rahatı Kaçan Ağaç: Toplu Şiirleri I. İstanbul: Adam Yayınları (6. Baskı).
- ASİLTÜRK, Baki. (2006). 1980 Kuşağı Türk Şiirinin Poetikası. İstanbul: Toroslu Kitaplığı.
- ASLAN, Mustafa. (2009). “Yeniçeriler ve Bektaşîlik”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi, 50: 243-260.
- AYDIN, Mehmet. (1987). Hasan Hüseyin Korkmazgil: Sanatı, Yaşamı. Ankara: Hatiboğlu Yayınevi.
- BAŞGÖZ, İlhan. (1983). “Pir Sultan Abdal ve Pir Sultan Abdal Geleneği”, Pir Sultan Abdal. Sabahattin Eyuboğlu, İstanbul: Cem Yayınevi, 11-56.
- BERK, İlhan. (2007a). Eşik: Toplu Şiirler I (1947-1975). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları (3. Baskı).
- (2007b). Aşk Tahtı: Toplu Şiirler II (1976-1982). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları (3. Baskı).
- BEZİRCİ, Asım. (1986). Pir Sultan: Yaşamı, Kişiliği, Sanatı, Bütün Şiirleri. İstanbul: Say Yayınları.

- BUDAK, Abdülkadir. (2007). *Dalgın Rüzgâr: Toplu Şiirler 1978-2006*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- CEMAL SÜREYA. (2000a). *Sevda Sözleri: Bütün Şiirleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları (13. Baskı).
- (2000b). *Toplu Yazılar I: Şapkam Dolu Çiçekle ve Şiir Üstüne Yazılar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları (1. Baskı).
- ÇELİK, Yakup. (2010). “1940 Kuşağı Toplumcu Şairleri ve Halk Şiiri”, *Milli Folklor*, 87: 78-83.
- ELOĞLU, Metin. (2010). *Bu Yalnızlık Benim: Toplu Şiirler 1951-1984*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları (3. Baskı).
- FERHAD, Hüseyin. (2000). *Kılıç İpekte Sınanır: Toplu Şiirler 1982-2000*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları (1. Baskı).
- GÖKALP ALPASLAN, G.Gonca. (2002). *XIX. Yüzyıl Yazılı Anlatılarında Sözlü Kültür Etkileri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- (2007). “Modern Edebiyatta Sözlü Kültür Etkisi”, *Türk Edebiyatı Tarihi III*. Ed. Talat Sait Halman vd, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- (2009). “Modern Türk Şiirinde Halk Hikâyelerinin İzleri”, *CAFT: International Congress of Comparative Literature and the Teaching of Literature and Language*, 29 Nisan-1 Mayıs 2009, Congress Proceedings, 31-45.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki. (2004). *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki ve Pertev Naili BORATAV. (1943). *Pir Sultan Abdal*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- GÜNAY, Umay. (2007). “Alevi-Bektaşî Şiir Geleneği ve Pir Sultan Abdal”, *Türk Edebiyatı Tarihi II*. Ed. Talat Sait Halman vd., Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 179-185.
- GÜRSEL, Nedim. (1992). *Nazım Hikmet ve Geleneksel Türk Yazını*. İstanbul: Adam Yayınları.
- HASAN HÜSEYİN. (1975). *Ağlasun Aşşafağı*. Ankara: Bilgi Yayınevi (2. Baskı).
- (1977). *Acıyı Bal Eyledik*. Ankara: Bilgi Yayınevi (4. Baskı).
- (1988). *Tohumlar Tuz İçinde*. Haz. Azime Korkmazgil, Ankara: Bilgi Yayınevi (1. Baskı).
- (1990). *Işıklarla Oynamayın*. Ankara: Bilgi Yayınevi (3. Baskı).
- İLHAN, Attila. (1999). *Elde Var Hüzün*. Ankara: Bilgi Yayınevi (8. Basım).
- KARAMAĞARALI, Beyhan. (1984). *Muhammed Siyah Kalem'e Atfedilen Minyatürler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

- KAYA, Doğan. (2002). “Cönklerden Gün Işığına: Abdal Mahlaslı Halk Şairleri”, <http://turkoloji.cu.edu.tr>. Erişim tarihi: 2.8.2011.
- KORKMAZ, Esat. (2005). Alevilik ve Bektaşilik Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- KÜÇÜKYALÇIN, Erdal. (2009). Turna'nın Kalbi: Yeniçeri Yoldaşlığı ve Bektaşilik. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- LAV, Ercüment Behzat. (2005). Bütün Eserleri. Haz. Doğan Hızlan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları (2. baskı).
- MELİKOFF, İrene. (2004). Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe. çev.Turan Alptekin, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- MUNGAN, Murathan. (1992). Sahtiyan. İstanbul: Metis Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (1996). “Hacı Bektâş-ı Velî”, İslam Ansiklopedisi XIV. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 455-458.
- (2010). Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri. İstanbul: İletişim Yayınları.
- OKTAY, Ahmet. (2008). Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları: Sosyalist Realizm Üstüne Eleştirel Bir Çalışma. İstanbul: İthaki Yayınları (4. Baskı).
- OKTAY RİFAT. (2007a). Bütün Şiirleri I. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- (2007b). Bütün Şiirleri II. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- ONAY, Ahmet Talat. (1992). Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar. haz. Cemal Kurnaz, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992.
- ONG, Walter. (1995). Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözümlenmiş Teknolojileşmesi. çev. Sema Postacıoğlu Banon), İstanbul: Metis Yayınları.
- TELLİ, Ahmet. (2011). Hüznün İsyan Olur. İstanbul: Everest Yayınları (16. baskı).
- ULUDAĞ, Süleyman. (2001). Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- UYAR, Turgut. (2004). Büyük Saat: Bütün Şiirleri. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları (3. Baskı).
- ÜNAL, Mecit. (2008). “Cemal Süreya Nazım Hikmet'e Niçin Kalın Abdal Dedi”, <http://uvercinka-uvercinka.blogspot.com>. Erişim tarihi: 2.8.2011.
- YAVUZ, Hilmi. (2010). Büyü'sün,Yaz!: Toplu Şiirler 1969-2005. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları (4. Baskı).
- YILDIRIM, Fariz. (2007). Turgut Uyar'ın Şiirlerinin Yapı ve Tema Bakımından İncelenmesi, Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış yüksek lisans Tezi <http://www.belgeler.com/blg/14qz/turgut-uyar-in-siirlerinin-yapi-ve-tema-bakimindan-inceleme-examining-turgut-uyar-s-poems-in-the-aspects-of-structure-and-theme> Erişim tarihi: 5.8.2011.
- YILDIRIM, Nimet. (2008). Fars Mitolojisi Sözlüğü. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

**AHİ EVRAN'IN MENKABEVİ HAYATINA DAİR  
BİLİNMEYEN BİR ESER:  
“MENÂKIB-I AHÎ CİHÂN-I NASREDDİN AHİ EVRAN”**

**M. Fatih KÖKSAL\***

**Özet**

Menkabeler, bir toplumun kültür ve inanç tarihinin tespiti hususunda son derece önemli kaynaklardır. Bir şahsa ait pek çok menkabenin bir arada anlatıldığı eserlere “menâkib” veya “menâkıbnâme” diyoruz. Konu edilen zatın bütünüyle kerametlerinden bahseden menâkıblar olduğu gibi o şahsın bir nevi kişisel tarihi denilebilecek kadar gerçek hayat izlerinin yoğun olduğu menâkıblar da vardır. Fütüvvet kurumunun Anadolu'daki kurucusu olarak bilinen Ahi Evran-ı Velî'nin menkabevi hayatında dair, başta Hacı Bektaş Velî Vilayetnâmesi olmak üzere türlü kaynaklarda bilgiler mevcuttur. Bugüne kadar doğrudan Ahi Evran'ın menâkıbından bahseden, her ikisi de mesnevi tarzında yazılmış iki eser biliniyordu. Bu yazıda, bu iki eserde yer alanlardan çok farklı menkabeleri barındıran ve Ahi Evran'la ilgili literatürde kullanılmadığını ve bilinmediğini tespit ettiğimiz bir eser tanıtılacaktır. Tam adı Menâkib-ı Ahî Cihân-ı Nasreddin Ahi Evran olan bu eser ise mensur olup yazarı meçhul, 8 varaklık (16 sayfa) küçük bir risaledir. Buna rağmen Ahi Evran'ın hem menkabevi hem de gerçek hayatına dair başka kaynaklarda yer almayan bilgileri içeren eser, Yapı Kredi Bankası Kütüphanesi'nde bulunan Burgazî Fütüvvetnamesi'nin sonunda yer almaktadır.

Yazıda menkabe kavramına kısaca değinildikten sonra, Ahi Evran'ın menkabevi hayatına dair eserler ve yapılan çalışmalardan söz edilecektir. Daha sonra eser tanıtılacak ve tam metni yayımlanacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Ahi Evran, Ahilik, Fütüvvet, Menkabe, Menâkib

**“MENAQIB-I AHİ CİHAN-I NASREDDİN AHİ EVRAN”  
THE UNKNOWN SOURCE ON AHI EVRAN'S LEGENDARY LIFE**

**Abstract**

Mystic or epic legends (menqabes) are crucial works in determining the cultural and belief history of a society. The works containing several menakibs are called “menaqib” or “menaqibname”. While some menaqibs mention wonders of the legendary personalities, there are also some others containing mostly biographical information about them. As it is known many sources including Hacı Bektash Velayetname have addressed the life of Ahi Evran-i Velî who is the founder of futuwatnamah institution in Anatolia. To date, two

---

\* Prof. Dr., Ahi Evran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kırşehir/Türkiye, mfkokal@gmail.com



primary sources written in mathnawi genre and mentioning Ahi Evran's legends have been known. However, in this article the third one that contains different legends than the previous ones will be presented. Furthermore, as far as it is determined, this source is never known and used before. This is a 16-page treatise written in prose form by an unknown author, and it is entitled as Menaqib-i Ahi Cihan-i Nasreddin Ahi Evran. This treatise that contains valuable information cannot be found in other sources such as Ahi Evran's biographical or legendary life but it can be found at the end of the Burgazi Futuwatnamah registered in Yapi Kredi Bank Library.

After touching shortly upon the concept of mankabe and mentioning the secondary sources on the subject, the treatise will be presented and full text of it will be given in this article.

**Keywords:** Ahi Evran, Ahi Community, Futuwwah, (Mystic or epic) Legend, Menaqib

## Giriş

Ahi Evran (1171?-1261?), hayatı ve eserleri üzerine yapılan pek çok çalışmaya rağmen esas itibarıyla gerçek hayatına dair bilgilerimizin oldukça sınırlı olduğu bir tarihî şahsiyettir.<sup>1</sup> Hayatı hakkında kesin olduğu şimdilik bilinenler, Ahmed adlı birinin oğlu olduğu, Hoy'da doğduğu, gençlik yıllarında geldiği Anadolu'da Kayseri, Konya ve Denizli'de bulunduğu, nihayet Kırşehir'e geçtiği, XIII. yüzyılın ikinci yarısında Kırşehir'de vefat edip yine Kırşehir'de medfun olduğundan ibarettir. Anadolu'da Ahiliğin kurucusu, debbağların ve "32 esnaf zümresinin" piri olarak kabul edilen Ahi Evran'ın Hacı Bektaş Velî ile olan yakınlıkları da hakkında bilinen hususlardandır. Ahi Evran'ın menkabevi kişiliğine dair kaynaklar ise gerçek hayatıyla ilgili malzemeyle mukayese edilemeyecek kadar zengin ve çeşitlidir.

Arapça "nekabe" (isabet etmek, haber vermek...) mastarından türemiş ve lugat manası "övünülecek güzel iş, davranış" demek olan "menkabe"yi (menkabet) Şemseddin Sami, "Bir zatın fazl u meziyetine delâlet eden fikra ve bundan bahseden makale ve risale(-i) medhiye" olarak tarif eder (1318: 2/1420). "Menâkıb" ise "menkabe"nin çoğuludur. Bu ad altında başta evliyadan kimseler olmak üzere bazı büyük âlimlerin ve tarihî şahsiyetlerin / kahramanların menkabevi hayatlarına dair irili ufaklı pek çok eser kaleme alınmıştır. Menkabeler "ilk önce tasavvufi tabakat kitaplarında ve evliya tezkirelerinde yer almıştır. Muhtemelen XIII. yüzyıldan başlayarak tek bir velî hakkındaki menkabeleri toplayan ve kendilerine Menâkıb, Menâkıbnâme veya bazen da Vilâyetnâme denilen müstakil eserler doğmuş, Arapça, Farsça veya Türkçe gibi çeşitli dillerde yazılıp İslam âleminin her tarafında okunur olmuşlardır. (Ocak, 1983: 1)"

Menâkıb kitapları şekil bakımından manzum ve mensur yazılabildiği gibi hacim ve muhteva itibarıyla da oldukça çeşitlilik gösterir. Menâkıblar, anlatılan menkabelerin o şahsın gerçek şahsiyeti / hayatı ile bağdaşması konusunda da birbirinden çok farklı örnekler gösterir. Menâkıb adlı eserlerden bazıları âdeta kısmen menkabe-

lerle süslü bir tarih, biyografi veya monografi kitabı hüviyeti taşır.<sup>2</sup> Elvan Çelebi'nin *Menâkıbu'l-kudsîyye'si* (Erünsal ve Ocak, 1984), adı "Menâkıb" olmakla birlikte XIII-XIV. yüzyıl Anadolu Türk tarihinin aydınlatılması hususunda en önemli kaynaklar arasında kabul edilir. Keza Eyyûbî'nin *Menâkıb-ı Sultan Süleyman*'ı Kanunî'yi muhtelif cepheleriyle anlatan manzum bir monografi (Akkuş, 1991), Gelibolulu Âlî'nin *Menâkıb-ı Hünerverân*'ı (Cunbur, 1982) hattatlar ve diğer bazı kitap sanatçılarının tezkiresi mahiyetinde eserlerdir. Bunun yanı sıra menâkıbı anlatılan şahsın bütünüyle kerametlerini içeren, onun gerçek yaşantısından izlerin çok az olduğu menâkıbnâmelerin sayısı daha fazladır.<sup>3</sup> Burada tanıtacağımız kitap da bu türdendir.

"Menâkıb", "menkabe", "vilâyetnâme", "kerâmât" gibi genel adlarla anılan bu tür eserlerde kayıtlı bilgileri, o şahsın gerçek kişiliğini ortaya koymaya çalışırken şahıs hakkındaki diğer kaynaklarla ciddi mukayeseler yaparak tenkit süzgecinden geçirmek ve büyük bir dikkat ve ihtiyatla kullanmak gerektiği açıktır.<sup>4</sup>

## I. Ahi Evran'ın Menkabevi Hayatına Dair Yazılı Kaynaklar

Bugüne kadar doğrudan Ahi Evran'ın menkabelerini konu edinen iki eser biliniyordu. Bunlardan biri, ilk defa Franz Taeschner tarafından yayımlanarak bilim dünyasına tanıtılan Gülşehri'nin *Kerâmât-ı Ahî Evran* adlı mesnevisi (Taeschner, 1930), diğeri Baki Yaşa Altınok'un varlığını bildirdiği, yine mesnevi tarzında yazılmış *Menâkıb-ı Ahî Evran-ı Velî* adlı 93 beyitlik manzumedir (Altınok, 2005; Altınok, 2007).

### I.1. Kerâmât-ı Ahî Evran Mesnevisi

Gülşehri'ye aidiyeti konusu tartışmalı olan *Kerâmât-ı Ahî Evran (tâbe serâhû)* adlı 167 beyit tutarındaki mesnevi, Ahi Evran'ı konu edinen eserlerin -şimdiki bilgilerimize göre- ilkidir. Ahilik üzerine yaptığı çalışmalarıyla bilinen Alman şarkiyatçı Franz Taeschner,<sup>5</sup> eseri ilk defa kısa bir ön söz, eserin Arap harfleriyle harekeli matbu metni ve Almancaya çevirisiyle 1930 yılında yayımlamış (Taeschner, 1930); daha sonra eserin Gülşehri'ye ait olamayacağına dair yayınlar üzerine, Gülşehri'nin *Mantıku't-tayr*'ıyla karşılaştırmak ve tıpkıbasımını da eklemek suretiyle bir kez daha neşretmiştir (Taeschner, 1955). Eserin daha sonra Taeschner'in neşrinden yapılan pek çok yanlış okumalarla malul bazı neşirleri yapılmışsa da (Msl. Çalışkan ve İkiz, 1993: 104-117) ilmî usuller çerçevesinde Latin harfleriyle ilk olarak Ahmet Kartal tarafından yayımlanmıştır (Kartal, 2009). Eserin *Manıku't-tayr* sahibi Gülşehri'ye ait olup olmadığı konusu uzun zaman gündemi işgal etmiştir.

Agâh Sırrı Levend, Hulvî Mahmud Cemâleddin'in *Lemezât* adlı eserinde Gülşehri'yi Ahi Evran'ın halifesi olarak göstermesine rağmen başka kaynaklarca doğrulanmadığı için bunu yeterli delil olarak kabul etmez (Levend, 1957: 12-14).

Levend, bu görüşünü bu eserle Gülşehrî'nin diğer eserleri arasında yazarın kişiliği bakımından farklılıklar olmasına, Gülşehrî'nin öteki eserlerinde Ahi Evran'ın adının geçmemesine ve bu küçük mesnevide *Feleknâme*'den bahsedildiği hâlde birçok beytin olduğu gibi aktarıldığı *Mantiku't-tayr*' in hiç anılmamasına dayandırmaktadır.

Abdülbaki Gölpınarlı da bu eserin Gülşehrî'ye ait olamayacağı kanaatinde dir. Ancak 844'de (1440-41) yazılmış olan *Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi*'nde Ahi Evran'ın bir menâkıbı bulunduğunu bildirilmesine bakılırsa böyle bir kitabın bulunduğunun muhakkak olduğunu belirten Gölpınarlı, yine *Vilâyetnâme*'de geçen bir ibareye dayanarak *Kerâmât-ı Ahi Evran*'ın Gülşehrî'nin değil henüz kim olduğunu bilmediğimiz Sadreddîn-i Semerkandî'nin eseri olduğunu belirtmektedir (Gölpınarlı, 1949-50: 96-97). Eseri doktora tezi olarak hazırlayan Müjgan Cunbur, bu eserden, "*Mantiku't-tayr*'daki fütüvvet bahsinden alınmış bazı beyitlere eklemeler yapılarak sonradan başkaları tarafından yazılan bu eser..." diye bahseder (Cunbur, 2004: 252).

*Mantiku't-tayr*'ı neşreden Prof. Dr. Kemal Yavuz da Levend'in kanaatini haklı bularak *Kerâmât-ı Ahi Evran* adlı eserin Gülşehrî'ye ait oluşu fikrine ihtiyatla yaklaşır. Yavuz, bu fikrini Gülşehrî'nin diğer eserlerinin hiçbirinde Ahi Evran'ın adını anmamasına dayandırmaktadır (Yavuz, 2007: XL).

Bu hususta Taeshner'e katılan bilim adamları da vardır. Claude Cahen, Gülşehrî'den bahsederken "Ayrıca Ahi Evran'a bir övgü de yazmıştır." diyerek eserin Gülşehrî'ye aitliğini kabul eder (Cahen, 1994: 347). *Mantiku't-tayr*'ı Süleymaniye Kütüphanesi Fatih nüshasına dayanarak doktora tezi olarak hazırlayan Aziz Merhan ise (Merhan, 2003), Gülşehrî'nin Ahi Evran'ın halifesi olduğu görüşündedir ve ihtiyat kaydı ile eserin Gülşehrî'ye aidiyeti konusunda Taeschner'e katılır (2004).

Bu konuda, her iki görüşü savunanlar da haklı gerekçeler iler sürmektedirler. Fakat elde "Gülşehrî" mahlaslı bir şairin bir mesnevisi varsa ve eserin ona ait olmadığı kesin delillerle ortaya konamıyorsa en azından aksi ispatlanana kadar eseri Gülşehrî'nin eserleri arasında saymanın doğru olacağı kanaatini taşıyoruz. Eserin yazarının Gülşehrî olup olmadığı da elbette bu iki şahsiyetin aralarındaki yakınlığı ve ilişkiyi ortaya koyması bakımından önemli ise de, sahibi kim olursa olsun bizi daha çok ilgilendiren, elde böyle bir metnin var olmasıdır.

Ahi Evran'ın bazı kerametleriyle fütüvvete dair hususların anlatıldığı bu küçük mesnevide Ahi Evran'ın gerçek hayatının safhalarına dair izler yok denecek kadar azdır. Somut bilgi olarak sadece öldüğü günde ay tutulması olduğuna dair beyitlerden bahsedebiliriz (Taeschner, 1930: 4).<sup>6</sup> Bu eserdeki kerametlerin hemen hemen hiçbirinin aşağıda bahsedeceğimiz kaynaklarda bulunmamasını, eserin yaygınlaşmasına, mevcut duruma göre Taeschner'in bildirdiği tek nüshayla kalmış olmasına bağlamak mümkündür.

## I.2. Menâkıb-ı Ahî Evran Mesnevisi

Süleyman b. Alâüddevle b. Abdullah tarafından 997'de (1588-89) Kırşehir'de kaleme alınan bu mesnevi,<sup>7</sup> Baki Yaşa Altınok'un şahsi kütüphanesinde bulunmaktadır. Altınok'un aktardığı beyitlere nazaran eser, Ahi Evran'ın kerametlerinden ziyade gerçek hayatına dair izler içermesi bakımından son derece önemli görünmektedir.<sup>8</sup> Bu eserin Ahi Evran'ın hayatına dair bilgilerimize çok önemli katkıları olmuştur. Hatta sadece Ahi Evran'ın hayatına değil, dönemin başka karanlıkta kalan konularına da ışık tutar mahiyettedir. Özetle ifade edecek olursak, adı (Nasirüddin), memleketi (Hoy), mesleği (debbağlık) gibi malum bilgilerden başka Sultan I. Alâaddin tarafından Konya'ya davet edilmesi, sonra Denizli'ye sürgün edilmesi, Kayseri'ye geçişi ve nihayet Kırşehir'i mesken tutması; oradaki "ıssı suyu" hamam yapması, saraçlar çarşısı ve debbağlar çarşısı kurarak "niçe benzi soluk karnı aç"ları doyurması, onlarla "kârı zararı üleşmesi" gibi son derece önemli bilgileri ihtiva eder. Bu arada Ahi Evran'ın birlikte olduğu çağdaşlarından Baba İlyas'ın Çat'a yerleşmesi, Baba İshak'ın firar etmesi, Hacı Bektaş'ın Öyük'te (Hacıbektaş) kalması, kardeşi Menteş'in Sivas'a gitmesi gibi dönem hadiselerinden bahsedilir. Özellikle Edebalı'dan bahseden;

Hem Ede Balu İnâcu'l-Kırşehrî  
Ol hümâ olmuşdı Evran'ın yâri

Nâmına dirlerdi erin Balı Şeyh  
Vardığı yire ad oldı Balı Şeyh

beyitleri (Altınok, 2005: 67), Şeyh Edebalı'nın Kırşehir'in İnaç köyünden olup Balışeyh'e oradan geçtiği iddiasını güçlendirir mahiyettedir.<sup>9</sup> Keza bu beyitten hemen sonra gelen;

Yunus bile anınla düşdi yola  
Nice ahıyı buluban şâd ola

beyti (Altınok, 2005: 70), Yunus Emre'nin Kırşehir civarında yaşadığı tezini destekleyici, kayda değer bir not olarak kabul edilebilir. Bu eserin bir başka değerli tarafı, Ahi Evran'ın "Cebrail" adıyla bilinen Cacabey'in emriyle katledildiği iddialarını kuvvetlendiren beyitler içermesidir (bk. Altınok, 2005: 72).<sup>10</sup>

Bu kısa ama önemli mesnevide dile getirilen dikkat çekici bir husus da Yabanlu Pazarı olarak bilinen uluslararası pazarın kurucusunun da Ahi Evran olduğu ve pazarın Moğollar tarafından tamamen tahrip edildiği bilgisidir:

Şol adûlar âleme havf saldılar  
Yabanlu Bazarı'n harâb kıldılar

Evrân eylemişdi hem anı bünyâd  
Güli diken ider nâdân-ı hoyrâd (Altınok, 2007: 12)

### I.3. Diğer Yazılı Kaynaklar

#### I.3.1. Ahi Şecerenâmeleri

Ahi şecerenâmeleri, “şecerenâme” kelimesinin yaygın olarak bilinen anlamından çok farklı olarak şecere (soy ağacı) dışında Ahi ocaklarının âdet ve göreneklerinin, davranış biçimleri ve uyulması gereken kuralların, fütüvvet adabı vb. Ahilikle ilgili bilgilerin yer aldığı, uzunlamasına yazılmış, birbirine eklenmiş kâğıtlardan oluşan, tomar şeklinde metinlerdir.<sup>11</sup> Ahi şecerenâmelerinin çoğunun bugün muhtelif illerde, cedleri içinde Ahi Baba olan ailelerin ellerinde olduğunu tahmin ediyoruz. Nitekim Enver Behnan Şapolyo’nun “Ahi Evran yakınlarından” Enver Kardeş’in elinde biri fütüvvetname, biri şecerenâme olmak üzere Ahilikle alakalı 43 adet belge olduğunu söylemesine (Şapolyo, 1967: 23) ve yayımlanan şecere ve icazetname metinlerine bakıldığında bu durum görüldüğü gibi (Msl. bk. Güzelbey, 1986; Ecer ve Yıldırım, 1988; Bayram, 1994; Bayar, 2005) Kırşehir Müzesi’nde bulunup bir kısmı sergilenen şecerenâmelerin de ailelerden yapılan bağışlarla temin edilmiş olması bu düşüncemizi pekiştirmektedir.<sup>12</sup>

İslam medeniyeti dairesinde yazılmış bütün eserler gibi Ahi şecerenâmeleri de besmele, hamdele ve salveyle başlar. Daha sonra hemen her şecerenâmede ortak olan menkabeler zincirleme olaylar hâlinde zikredilir. Şecerelede geçen Ahi Evran’la ilgili menkabelerde iki Ahi Evran söz konusudur. Biri Hz. Abbas’ın oğlu, yani Hz. Muhammed’in amcasının oğlu olarak takdim edilen Ahi Evran, diğeri bazı kaynaklarda “Ahi Evran-ı sâni” (ikinci Ahi Evran) olarak da anılan gerçek tarihî şahsiyet olan Ahi Evran’dır. Şecerenâmelerde menkabelerin bir kısmı, yazımızın asıl konusu olan ve tam metnini burada yayınlayacağımız *Menâkıb-ı Ahî Cihân-ı Nasreddîn Ahi Evran* adlı eserde de mevcuttur ve ileride mukayese için zikredilecektir. Burada, sadece Ahi şecerenâmelerinde görülen menkabeleri kısaca özetleyelim:

Hız Muhammed, Bedir savaşından üç gün önce ashâbı toplayarak silahlarını hazır etmelerini söyler ve alem-i şerîfi amcası Hz. Abbas’a vermek ister. Hz. Abbas kendisinin yaşlandığını eğer uygun görülürse oğlu Mahmud’a verilmesini arzu ettiğini söyler. Peygamber alem-i şerîfi Mahmud’a havale eder. Hz. Peygamber’in Bedir Savaşı’nda çok iyi çarpıştığını öğrendiği Mahmud’u (Ahi Evran) tebriki üzerine sahabenin her biri Mahmud’a teberrüken birer yeşil yaprak takdim ederler. Hz. Ali ise ganimet adına elinde ne varsa tamamen fukaraya dağıttığı için bir şey veremez. Hz. Muhammed “Sen ne verirsin yâ Ali?” diye sorunca “Kızım Rukiye’yi verdim.” diye cevap verir (Bazı şecerenâmelerde Zeyneb’i). Hz. Ali’nin kızı Rukiye’yle (veya Zeynep’le) Ahi Evran’ın toy ve düğünü üç gün üç gece sürer. Düğün yemeği için 99 adet sığır, koyun ve keçi kesilir. Hz. Peygamber Ahi Evran’a debbâğlık sanatını öğreterek ondan bu derileri işlemesini ister. Ahi Evran o derilerden rengârenk, çok güzel ürünler yapar. Peygamber de Ahi Evran’ın beline şed bağlayarak onun 32 esnafa pîr olduğunu duyurur.

Ahi şecerenâmelerinde Ahi Evran'ın (ikinci Ahi Evran) 830 (1426/27) yılında Anadolu'ya geldiği, çeşitli şehirleri gezdikten sonra başka yere yerleşmeyip Kırşehir'de ikamet ettiği ve 93 yaşında iken öldüğü gibi bilgiler de vardır ki, XV. yüzyıla tekabül eden 830 tarihinin doğru olamayacağı da açıktır.<sup>13</sup>

### 1.3.2. *Hacı Bektaş Velî Vilâyetnâmesi*

*Menâkib-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî* adıyla da anılan *Vilâyetnâme*, Hacı Bektaş Velî'nin yaptığı faaliyetlerle gösterdiği kerametleri anlatır. *Vilâyetnâme*'de Ahi Evran'ın adı da pek çok yerde geçer. Anadolu'da bulunduğu şehirler, Denizli, Konya, Kayseri ve nihayet Kırşehir olarak sıralanan Ahi Evran "gayb erenlerinden" biri olarak takdim edilir. Eserde sık sık *Ahi Evran Padişah* olarak anılması da, onun devrindeki saygınlığına işaret eder mahiyettedir.

Ahi Evran'ın *Vilâyetnâme*'deki menkabeleri yayınlandığı (Yıldız, 2005; Gökalp, 2005) için burada ayrıntısına girmeyeceğiz. Yalnız dikkat çekmek istediğimiz husus, -tıpkı Gülşehrî'nin eserinde olduğu gibi- *Vilâyetnâme*'de 10 kadar kerameti yer alan Ahi Evran'ın bu kerametlerinin hiçbirinin Ahi şecerenâmelerinde, burada tanıtacağımız *Menâkib*'de ve yukarıdaki zikredilen diğer eserlerde bulunmamasıdır. Sadece bir keramet -bazı farklılıklarla- söz konusu kaynaklarda yer bulmuştur. Bunun sebebi üzerine farklı yorumlar getirmek elbette mümkündür. Biz bu durumun, hemen hepsinde Hacı Bektaş Velî'yle birlikte anılan bu menkabe veya kerametlerde Hacı Bektaş'ın daha önde olmasına bağlamanın yanlış olmayacağı kanaatindeyiz.

*Vilâyetnâme*'de, diğer kaynaklarda da bulunduğunu ifade ettiğimiz menkabe şöyledir:

Ahi Evran, Kayseri'de kimsenin yapamadığı türden renk renk sahtiyan (deri) işlemekte; bunları, üstü örtülü bir kapta muhafaza etmektedir. Biri gelip kendisinden deri istese besmeleyle elini atar, ne renkte ve kaç tane deri istiyorsa çıkarır verir, parasını alırdı. Ne kadar deri istenirse istensin verirdi. O zaman her zanaat ehlinde ve her dükkândan vergi almak âdetti. Kendisini çekemeyenler, Kayseri sancak beyine gelip "Burada ulu bir üstad debbağ var, işçileri çaraları çok; her gün dilediği kadar deri satıyor, malı çok fakat vergi vermiyor, ondan da vergi alsanız yerinde olur." diyerek onu şikâyet ederler. Bunun üzerine Kayseri beyi, "Varın o da şu kadar mal versin. Yoktur derse bu şehre geleli işlediği derinin vergisini versin." der ve soruşturmak üzere birkaç adam gönderir. Görevliler kapıyı açıp içeri baktıklarında imalathanenin içinin gözleri külhan alevi gibi parlayan, ağızlarını açıp kendilerine karşı kükreyen evranlarla (ejderha) dolu olduğunu görürler. Bunun üzerine akılları, başlarından gider, korkarak kaçıp beye gelirler gördüklerini haber verirler ve Ahi Evran'ın keramet sahibi olduğunu anırlar.<sup>14</sup>



Bu yazılı kaynaklardan başka Ahi Evran'la ilgili olarak özellikle Kırşehir'de halk arasında sözlü olarak hâlâ anlatılagelen pek çok menkabe vardır. Mahmut Seyfeli tarafından derlenerek neşredilen (Seyfeli, 2005) bu menkabelerin çoğu seçerenâmeler ve sayılan diğer yazılı kaynaklarda da yer almaktadır.

## II. Menâkıb-ı Ahî Cihân-ı Nasreddîn Ahi Evran

### II.1. Menâkıb'ın Yegâne Nüshası

Menâkıb-ı Ahi Cihân-ı Nasreddîn Ahi Evran adlı bu eserin şu an için bilinen tek nüshası Yapı Kredi Bankası Sermet Çifter Kütüphanesi Nu. 919'da kayıtlı Burgazi Fütüvvetnâmesi'nin sonunda, 83a-91a arasında yer alıp 8 varak (16 sayfa) tutarındadır.

Bu eser, "Ahi Evran"ın adıyla anılan bahsettiğimiz diğer iki eserden farklı olarak manzum değil mensurdur. Diğer iki mesnevinin müellifi -hiç değilse ad olarak belliyken bu eserin yazarı belli değildir. Eserin herhangi bir yerinde müellif adı olmadığı gibi istinsah kaydı da bulunmamaktadır. Ancak dil ve imla özelliklerine nazaran en geç XVI. yüzyılda –muhtemelen daha önce- yazılmış olması gerektiği söylenebilir. Zira harekeli nesihle kaleme alınan metinde faktitif ekleri (-dur, -dür), şahıs ekleri (-um, -üm; -uñ, üñ; -uz, -üz), genitif ekleri (-uñ, -üñ [n]uñ, [n]üñ) gibi Eski Anadolu Türkçesi dönemine mahsus "yuvarlaklaşma"nın yoğun oluşu, "-ıcak, -icek" gerundium eki gibi eklerle arkaik Türkçe kelimelerin varlığı, bu görüşü destekleyici dil özelliklerindedir.

Besmeleyle başlayan eserin tam adı ilk sayfanın 6. satırında kırmızı mürekkeple yazılı olup "Der-Menâkıb-ı Ahi Cihân-ı Naşre'd-dîn Ahî Evran Raḥmetullâhî 'Aleyh"tir. Her sayfası 13 satırlı ve söz başları kırmızı olup<sup>15</sup> harekeli nesih hatla yazılan nüshanın 84b sayfasındaki ayak ("aşḥâb" kelimesi) 85a sayfasının ilk kelimesiyle ("temâşâ") uyuşmamaktadır. Bu durum ilk bakışta varak kopukluğu varmış intibai verse de cümlelerin akışında hem gramer hem de anlam bakımından hiçbir eksiklik veya kusur bulunmadığından ayak olarak yazılan "aşḥâb" kelimesinin müstensih hatası sonucu yazıldığını düşünüyoruz. Birçok imlâ hatasına bakarak çok da bilgili bir müstensih elinden çıkmadığına hükmedebileceğimiz bu eserin ileride farklı nüshaları bulunduğu takdirde bunun ve nüshada mevcut –metin kısmında görülecek- benzer başka sorunların da çözülebileceğini düşünüyoruz.

### II.2. Menâkıb-nâme'nin Adı ve Muhtevası

Eserin adının *Menâkıb-ı Ahî Cihân-ı Nasreddîn Ahi Evran* olduğunu baştan beri ifade ediyoruz. Anlam olarak bu adın "Menâkıb-ı Ahi-yi Cihân Nasreddîn Ahi Evran" olması daha makul görünmektedir. Ancak metindeki hiçbir yazılım böyle okuma imkânı vermemekte, aksine tamlama kesresi düzenli olarak "Cihân" kelimesi-

nin sonunda bulunmaktadır. Bu şekli de anlamsız olmadığı için aslına sadık kalmayı tercih ettik. Ahi Evran'a izafe edilen bu ad, görebildiğimiz kaynaklar arasında sadece Farsça Ahi Sinan şecerenâmesinde geçmekte olup şöyledir: "Sultânu'l-fütüvve ve'l-mürüvve Ahi Cihân Nâşıru'd-dîn Evran (Köksal vd., 2008: 44)"

Öncelikle şunu izah etmek gerekir ki, bu Menâkıb'da da, şecerenâmelerde olduğu gibi "iki Ahi Evran" vardır. Birisi Hz. Muhammed'in amcası Hz. Abbas'ın oğlu olarak takdim edilen, yani Hz. Muhammed'in amca oğlu Ahi Evran, diğeri ise yine menkabeye göre onun sülbünden gelen, gerçek tarihî şahsiyet olan Ahi Evran. Bu eserdeki ilk Ahi Evran, Hz. Abbas'ın oğlu olduğundan söz edilmeksizin "sahâbeden biri" olarak takdim edilir. Bu, sadece fütüvvet erbabının ulusu olan Ahi Evran'a özgü bir durum değildir. Allah dostu kabul edilen zatların, tarikat kurucusu büyük kimselelerin menâkıblarında benzer örnekler çoktur. Onların hiç değilse rüya âleminde Hz. Peygamber'le irtibatlandırılması gönüllerdeki yerleriyle ilgili bir husustur.

Eserde, ilk Ahi Evran'la ilgili şu dokuz menkabe yer almaktadır:<sup>16</sup>

1. Hz. Muhammed'le ashâbı yolda yürürken bir köpek leşine rastlarlar. Sahabe yüzlerini çevirip giderken Hazret-i Peygamber "Ne güzel dişçeğizleri var..." der.<sup>17</sup> Ahi Cihân-ı Nasreddîn oraya dönüp gelir. O ölü köpeğin derisini tabaklayarak güzel bir iş ortaya çıkarır. Hz. Muhammed bunu çok beğenir ve tahsin eder (Bkz. Metin, s. 83b).<sup>18</sup>

2. Yine Hazret-i Peygamber derilerin yığılı olduğu bir yerden geçerken ağır kokudan dolayı burnunu tutar. Ahi Evran-ı Cihân, Hz. Risalet'in burnuna bir daha pis koku gelmesin diye o derileri yıkar, temizler, tabaklayarak nefis birer sahtiyan (işlenmiş keçi derisi) hâline getirir ve yol üzerindeki duvarların üzerine asar. Hz. Peygamber bunları çok beğenir. "Bunları kim astı?" diye sorar. Hz. Ali, Ahi Evran'ın yaptığını söyler. Bunun üzerine Ahi Evran, derilerden birini kamçısı üzerinde parlatarak Peygamber Efendimiz'in eline verir.<sup>19</sup> Saykal (cilâ) oradan kalmıştır. Hz. Peygamber de ashâbıyla birlikte el açarak Ahi Evran'ın "kârı ve kesbi için" (iş ve kazancı için) dua ederler (Bkz. Metin, s. 83b-84a).<sup>20</sup>

3. Uhud gazası sonrası Müslümanlar çok ganimet kazanırlar. Ahi Evran-ı Cihân, kendine düşen ganimeti Hz. Muhammed'in önüne koyarak: "Ya Resulallah, fukara çoktur, benim de aızığa kanaatim vardır. Benim hissemi fakirlere sadaka olarak dağıttınız." der. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona "Ahi" (kardeşim) diye hitab eder (Bkz. Metin, s. 84a).<sup>21</sup>

4. Hz. Peygamber, Hz. Ali'ye Uhud'da nasıl savaştığını sorar. Hz. Ali de, bir eli kılıçta, bir eli alemde (sancak) idi, der ve "evran" (büyük yılan, ejderha) gibi çarpıştığını söyler. Menkabeye göre onun "Ahi Evran" diye anılmasına sebep bu iki olaydır (Bkz. Metin, s. 84a).<sup>22</sup>



5. Hz. Peygamber ashabına seslenerek, her peygamberden bir yadigar kaldığını, debbağlık (dibâgat) mesleğinin de Hz. Davud Nebi'den yadigar olduğunu, ona da bu mesleği Danyal Peygamber'in öğrettiğini, nihayet bu silsilesinin Hz. Âdem'e kadar gittiğini, zira bütün mesleklerin ve sanatların Hz. Âdem'den zuhur ettiğini söyler. "Allah'ın emriyle biz de bu mesleği Ahi Evran Mahmud'a ihsan ettik." der. Ahi Evran, Hz. Peygamber'in ve Hz. Ali'nin elini öper.' (Bkz. Metin, s. 84a-b).<sup>23</sup>

6. Hz. Muhammed, Ahi Evran'ın elinden tutarak Hz. Ali'nin mutfağına gider. Orada kimi sığır, kimi keçi derisi olmak üzere çokça deri toplu olarak duruyordu. Allah'ın elçisi o derileri mübarek elleriyle Ahi Mahmud'a teslim eder. Mucizatiyle ona debbağlık sanatını öğretir. O da "vilâyet ilmiyle" kolayca öğrenir. O gece sabaha kadar Allah'ın keremiyle renk renk, çeşit çeşit deriler tabaklar. Hepsini bohçalayarak Hz. Muhammed'in önüne getirir. Hz. Ali de derileri parlatır. Ahi Mahmud der ki: "Ey Allah'ın resulü. Bu çırak sanatını tamamladı ve usta hizmetine getirdi. Ustasından dua ister." Hz. Peygamber el açıp kârına ve kesbine dua eder. Orada olan Cebrail ve pek çok melek de bu duaya katılır (Bkz. Metin, s. 84b-85a).<sup>24</sup>

7. Hz. Muhammed, Ahi Evran'la birlikte Abdulvahab Gazi'yi ve Sehl-i (Süheyl-i) Rumi'yi Anadolu'ya (Rûm) gönderir.<sup>25</sup> Ahi Evran orada bir işyeri (atölye) kurar. Ahi Evran'ın dört halifesi vardır: Sahtiyancı Zeki, meşinci Bilâl, sofracı Atâ ve göncü Behram. Bunlar o kadar deri işlerler ki, derilerin atık suları bir dere olur. Bu suyun kokusundan halk muzdarip olurlarsa da Ahi Evran'a bunu söyleyemezler. Hz. Peygamber'e haberci göndererek durumu aktarırlar. Hz. Muhammed, "Bu sıkıntınızı Mahmud'a söylediniz mi?" diye sorar. "Hayır", cevabını alınca, "Siz gidin benim selâmımı söyleyin. O meseleyi çözer." der. Ulaklar, Anadolu'ya ulaşırlar. Aynı günün gecesi Hz. Muhammed Ahi Evran'ın rüyasına girer. İki parmağını eline alarak sıkır ve kendisinin selâmıyla yanına birilerinin geleceğini, su konusundan mustarip olduklarını söyleyeceklerini, iki parmağıyla suya işaret ettiği takdirde o suyun aradan gideceğini anlatır. Ertesi sabah memleket halkı Ahi Evran'a gelerek sudan duydukları rahatsızlığı dile getirir ve Resul aleyhisselâm'ın selâmını ve isteğini iletirler. "Başım, gözüm üstüne!" diyen Ahi Evran, Hz. Peygamber'in sıkığı iki parmağını "Hz. Peygamber'in mucizatiyle" diyerek suya tutunca o su gidip yerine yeşil çimenler gelir (Bkz. Metin, s. 85a-86a).<sup>26</sup>

8. Bu olay üstüne Ahi Evran, dükkânını emanet edip, Hz. Peygamber'i görmek üzere Medine'ye gider. Medine'de Peygamber'in elini öpüp "Senden sayısız yardımlar oldu. Bu mutluluğa şükür için kazan kaynatıp bütün halkı doyurmak isterim." der. Hz. Muhammed kazan getirtir. Ahi Evran gelen kazanın küçük olduğunu, insanların bununla doyamayacaklarını söyleyince Hz. Muhammed, "Sen altına ateş at. Umulur ki halk doyduktan sonra artar." der. Ahi Evran denileni yapar. Bütün halk yediği gibi yemekten bir kaşık kadar olsun eksilmez (Bkz. Metin, s. 86b).<sup>27</sup>

9.<sup>28</sup> Sahabeden Hz. Talha, Hz. Muhammed'e Yemen padişahının verdiği hediyelerden biri olan kılıçla peygamberin izniyle bir koç kurban eder. O koçu bütün fukaraya paylaştıran kişi Ahi Evran'dır. Ahi Evran 33 bin sahabe içinde "makbul"dür. O koğun derisini ise Mansur-ı Âbid tabaklamıştır. Tabaklarken su yerine Hz. Peygamber'in abdest suyu ve tükürüğünü kullanmış, Hz. Peygamber çehar yâr ile (dört halife) birlikte dua etmiş, daha sonra o deriyi Hz. Ali alarak yeşil bir sahtiyan yapmış, Hz. Osman Kur'an'ı toplayıp kitap hâline getirdikten sonra o sahtiyandan mushafa cilt yapılmıştır. Mushafa cilt yapmak, altın tezhip ve cetvel çekmek de ondan kalmıştır. (Bkz. Metin, s. 90a-b).<sup>29</sup>

10. Ahi Evran'ın verdiği ziyafette bulunan Yemen halkından bazı kimseler Hz. Muhammed'e gelerek kendilerinin halifesi bulunmadığını, Yemen'e bir halife göndermesini isterler. Hz. Muhammed, Yemen'e halife olarak Ahi Evran'ı gönderir. Menkabeye göre Ahi Evran Yemen'de halife olduğu hâlde vefat eder (Bkz. Metin, s. 86b).<sup>30</sup>

Bundan sonra silsile yoluyla ilk Ahi Evran'dan ikinci, yani gerçek tarihî şahsiyet olan Ahi Evran'a (Ahi Evran-ı sâni) geçilir. Buna göre silsile şöyledir. Ahi Cihân-ı Nasreddin Ahi Mahmûd'dan Ahi Hızır, ondan Ahi Mâlik, ondan Ahi Beşîr, ondan Ahi Ahmed, ondan Ahi Cüneyd ve ondan da Ahi Evran Sultan olur (Bkz. Metin, s. 86b).<sup>31</sup>

*Menâkıb-ı Ahi Evran*'da ikinci (gerçek) Ahi Evran'la ilgili olarak sırasıyla şu menkabeler anlatılır.

1. Ahi Evran, adını aldığı Hz. Muhammed sahabilerinden Ahi Evran-ı Cihân Mahmud'u (ilk Ahi Evran) kastederek "Dedemiz de Anadolu'ya (Rûm) girmişti. Biz de gider, orayı vatan tutarız." der ve Anadolu'ya gelir. İlk önce Açe şehrine gelir.<sup>32</sup> Orada fazla kalmayıp Gülşehri'ne (Kırşehir) gelir. Atölyesini kurarak orayı vatan tutar (Bkz. Metin, s. 87a).<sup>33</sup>

2. Kırşehir halkı, Ahi Evran'a hoş geldiniz, dedikten sonra bir müddettir kendilerine musallat olan bir ejderhadan mustarip olduklarını söyleyerek kendilerini ondan kurtarmalarını isterler. Ahi Evran'a ejderhayı gösterirler. Ahi, Fatiha ve esma okur, ejderhaya üfler. Ejderha yuvarlana yuvarlana, yüzünü yere süre süre Ahi Evran'ın "ayağına düşer". Ahi Evran boynuna bir zincir takar, bir taht kurarak onu tahtın altına bağlar. Şehir halkı bu büyük belâdan kurtulur. Ona da "Ahi Nasreddin Evran" derler. Kerametini gören herkes ona muti olur (Bkz. Metin, 87a-b).<sup>34</sup>

3. Ahi Evran'ın Alâaddîn adlı bir oğlu vardı. Lakabı Ahi Sinâneddîn İbni Ahi Mes'ûd idi.<sup>35</sup> Ahi Evran 93 yaşındayken vefat etti. Vefat etmeden önce bütün âlimleri toplayarak Ahi Sinâneddîn ibni Ahi Mes'ûd'u tanıtır. "Ced dedemiz Ahi Evran haz-

retlerinin (ilk Ahi Evran'dan bahisle) bütün çocukları kuşak kuşanmış ve kuşatmışlardır. Ben dahi kuşak kuşattım, bey'at ettim, bey'at verdim. Âsitaneyi (Ahi tekkesini) buna (Alâaddin'e) bırakıyorum. Kandil assın, çıra yaksın, gelene gidene hizmet etsin, kuşak bağlasın, kuşak çözsün. (Tekkeye) gelenler meslek sahibi kimseler (hâref=hıref: hırfet ehli) olsunlar." diye vasiyet eder. Âlimlerden dua ister ve gözlerini kapatır (Bkz. Metin, s. 87b-88a).<sup>36</sup>

4. Ahi Evran'ın Mehmed adlı bir ustası vardır.<sup>37</sup> Dükkânı ve evini Ahi Evran'a emanet edip hacca gider. Ahi Evran, ustasına gelene kadar sende dursun diyerek bir kutu hediye eder. Hicaz dönüşü bazı dedikoducular (koğucular) ustasına, Ahi Evran'ın karısıyla gönül eğlendirdiği iftirasında bulunurlar. Ustası "Ekmek hakkı böyle mi olur?" diye kızınca Evran "Onlar benim yanımda değillerdi." demekle yetinir. O yüzden Gülşehir'de tabak olmaz.<sup>38</sup> Ahi Evran, ustasından, verdiği emanetini ister. Mehmed Usta emanet olarak verilen kutuyu debbağların huzurunda getirip Ahi Evran'a verir. Ahi Evran kutunun kapağını açar. O anda (88a-b) "bâtın-ı vücûd" tazelenir ve Ahi Evran'ın pek çok kerameti zahir olur. Ustası Mehmed de hatasını anlar ve "Berhudar ol!" diyerek ona dualar eder (Bkz. Metin, s. 88a-b).<sup>39</sup>

5. Ahi Evran dükkânında çalışırken Frek'ten (Frenk diyarından: Avrupa'dan) bir adam gelerek yedi türlü renkte sahtiyan sipariş eder ama üç günde teslim şartını koşar. Ahi Evran bu zor işi başararak adama üç gün sonra siparişini teslim eder. Öyle olunca onu kıskanan diğer tabaklar (debbağlar) Ahi Evran'a karşı ayaklanarak ona hücum ederler. Ahi Evran onların zulmünden kaçmak için bir hamama sığınır ve kapıyı içeriden kilitler. Saldırganların kapıyı kırarak içeri girmeleri üzerine Ahi Evran bunlara yedi başlı ejder suretinde görünür. "Evran" adı buradan kalmıştır. Yoksa Ahi Mehmed'in çırağı iken adı Nimetullah idi (Bkz. Metin, s. 88b).<sup>40</sup>

6. Ahi Evran, Hz. Muhammed 700 yılından sonra<sup>41</sup> Ebû İshâk ve Molla Hünkâr (Hacı Bektaş Veli) ile (Anadolu'ya) gelmişlerdir. Debbağlık etmişlerdir. Debbağlık sanatını Ahi Evran'dan Ahi Selman öğrenmiş, sonra yaygınlaşmış, günümüze gelene kadar devam etmiştir (Bkz. Metin, s. 89a).<sup>42</sup>

Eserde bu menkabelerden sonra fütüvvetnâmelere benzer tarzda, fütüvvet adabına dair bazı bilgilere yer verilir. Şâkirdin (çırağın) üstadına (ustasına) ve pirine münkir olsa akıbetinin hayır olmayacağından, ustasının da çırağına bütün bildiklerini öğretmesi gerektiğinden, debbağlık sanatının farzları, sünnetleri, vacipleri bulunduğu vs. söz edilir (Bkz. Metin, s. 89b).

Eser İmam-ı Azam'ın "bilgi"ye verilen değerle ilgili bir menkabeyle sona erer (Bkz. Metin, s. 91a).

### II.3. Menâkıb'ın Önemi ve Sonuç

Menâkıb-nâmeler hiç kuşku yok ki birer tarihî belge veya tarih araştırmalarında bütünüyle güvenilecek kaynaklar kabul edilemezler. Tabii bunu söylerken “menâkıb” başlığı altındaki eserlerin, tarih ve hakikatle az veya çok belli bir oranda irtibatları bulunduğunu yeniden hatırlatmak gerekir. Hatırasının yüceliğine binaen Hz. Abbas'ın oğlu olarak tasavvur edilen Ahi Evran, başta debbağ esnafı olmak üzere sevenlerinin ve bağlılarının muhayyilesindeki tasavvuruyla şecerenâmelerden sonra küçük ama müstakil bir eserde daha karşımıza çıkmıştır. Bu anlamda eserin Ahi Evran'ın hayatıyla ilgili bilgilerimize yapacağı ciddi katkılardan söz etmek güç olacaktır. Ne var ki Anadolu'ya 700 yılında, Ebu İshak ve Hacı Bektaş'la birlikte geldikleri kaydı başka kaynaklarda zikredilmemesi bakımından dikkate değer bir bilgidir. Ama asıl kıymetli tarafı, eserde zikredilen 17 menkabeden 10 kadarının başka hiçbir kaynaktan bulunmamasıdır. Muhakkak bir yerlerde mevcut olması gerektiğini düşündüğümüz diğer bir nüshası veya nüshaları da gün yüzüne çıktığında eserin kısmen muğlak kalan kısımlarının da aydınlanacağını tahmin ediyoruz.

### III. METİN<sup>43</sup>

[83a]<sup>44</sup> Bismillahi'r-raḥmāni'r-raḥim

Şükr ü sipās, ḥamd ü senā<sup>45</sup>-i bî-kıyās ol pādīşāhlar pādīşāhına kim 'alīm u 'aẓīm ve cevāhir ü kerīm ve müdebbīr ü ḳadīmdür. Ol Ḥālīḳ-ı külli şey'in Ḥay'dür. Ve şalavāt ol peygamberler serveri Muḥammedü'l-Muştafā üzerine<sup>46</sup> olsun kim muḳaddemü'l-emīndür ve anuñ āli ve aşḫābı üzerine olsun-kim ṭayyibīn eṭ-ṭāhirīndür ve sellem teslīmen dā'imen keşīren ilā yevmi'd-dīn.

Der münacāt-ı Menâkıb-ı Aḫi Cihān-ı Naşre'd-dīn Aḫi Evran raḫmetullāhi 'aleyh. Bir gün Ḥazret-i Resūlullāh -şallallāhu 'aleyhi ve selem- oturup çıkup Mescid-i 'A' zām'a teveccüh ḳıldı. Ba'z-ı aşḫāb-ı kibār ile giderler. Aḫi Cihān Naşre'd-dīn bile idi. Bir kelb ölüsine uğradılar. Şāḫābe yüzün dönderüp geçdiler. Resūl ḫazreti:

- Ne güzel dişcügezleri var, didi.

Andan Aḫi Cihān-ı Naşre'd-dīn<sup>47</sup> dönüp geldi ol kelb derisin ṭbāḡat<sup>48</sup> idüp Resūl [83b] ḫazret[i]<sup>49</sup> görüp Aḫi Cihān-ı Naşre'd-dīn'e<sup>50</sup> teḫassün eyledi. Resūlullāh namāzı edā idicek mescidden ric' at idüp beyt-i mübareke geldi, teveccüh itdi. Gördi yoluñ iki cānibine envā'-ı elvān-ıla şaḫtiyānlar aşmışlar. Ḥazret-i 'Alī -kerremallāhu vechehu-dan sū'āl itdiler ve:

- Bunları kim aşdı?

'Alī -kerremallāhu vechehu- cevāb virüp didi ki:

- Bu ol derilerdür ki mescid-i mübârekünüze giderken қоhusından mübârek burnuñuz dutup geçdiñüz idi. Ahi Cihân-ı Naşre'd-dîñ Evran hazretleri cümlesin yuyup pâk itdi. Tâ ki Hazret-i Risâlet bir dağı geçicek mübârek burnına yaramaz қоһу gelüp bi-һuzür olmayalar. Pes eyle olıcaқ birisin alup kamçısın üstünde şayқal idüp Resüllullâh hazretiniñ mübârek eline virdi. Cilâ vü şayқal dağı andan қaldı. Çün Resüllullâh [84a] ol sahtiyânı böyle mücellâ göricek aşşâb-ı kibâr-ıla el açup Ahi Cihân-ı Naşre'd-dîñ Evran'uñ kârına ve kesbine berekât-içün du'âlar itdiler. Çün Fâtiһa tamâm oldı.

‘ Alî hazreti işâret idüp Ahi Cihân-ı Naşre'd-dîñ Evran ile yürüyüp Resüllullâh ile [U]hud қазâsı feth itdi. Vâfir mâl ғanımet getürdiler ve cemî‘ -i aşşâba baһş itdiler. Ol zamânda Ahi Maһmûd ol mâlını kendü һişşesin Resüllullâh öninde қodı. Yâ Resüllullâh fuқarâ çoқdur ve benüm қûta<sup>51</sup> қanâ‘ atüm vardır. Benüm һişsem Allâh içün fuқarâya taşadduқ idüñ didi. Allâh te‘âlâ saña ‘ivâzın ide ve andan Resüllullâh aña “Ahi” didi.

Ve Hazret-i Resüllullâh ‘ Alî’ye su‘âl eyitdi:

- Yâ ‘ Alî Ahi Maһmûd ғazâda nice һarb iderdi?

- Bir eli қılıçda ve bir eli ‘âlemde<sup>52</sup> idi ve her cânibe kim һarb iderdi, evran gibi.

Anuñ-çün aña Sultân Ahi Evran didiler. Ol maһalde Hazret-i Resüllullâh:

- Yâ aşşâbî! Her peyğamberden bize bir yâdigâr қalmışdur ve Hazret-i Dâvûd [84b] nebiden tabâқat bize yâdigâr қalmışdur ve Hazret-i Dâvûd nebî dağı Hazret-i Danyâl peyğamberden öğrenmişdür ve ol dağı Âdem peyğambere varınca. Zîrâ cemî‘ -i şanâyi‘ Âdem nebiden izhâr olmuşdur. Haқ te‘âlâ emri ile tabâқat dağı anlardan қalmışdur ve şimdi ol şanâyi‘ i biz Ahi Evran’a iһşân itdük ve Ahi Maһmûd gelüp Resüllullâh’uñ mübârek elini öpdı ve Hazret-i ‘ Alî’niñ elini öpdı. Cemî‘ -i şaһâbe ile dest-bûs itdi ve Resüllullâh Ahi Maһmûd’uñ elini eline alup Hazret-i ‘ Alî’niñ muţbaһına girdiler ve ba‘zî deri cem‘ olmuşdı. Kimi şığır derisi ve kimi kiçi derisi idi ve Hazret-i Resüllullâh ol derileri mübârek eliyle Hazret-i Ahi Evran’a teslîm eyledi ve mu‘cizatıyla sebaқ virdi ve ol dağı ‘ilm-i vilâyet-ile öğrendi ve ol gün ol gice şabâһa degin Allâh’uñ keremiyle elvân-ı envâ‘ dürlü reng idüp tamâm itdi ve bir boһçaya baғlayup Resüllullâh’uñ önine қodı ve Hazret-i Resüllullâh dağı eliyle açdı <sup>54</sup>[85a] temâşâ itdi ve Hazret-i ‘ Alî mübârek birisini alup şayқal u mücellâ itdi<sup>55</sup> ve Ahi Maһmûd didi ki:

- Yâ Resüllullâh ol şâgird şan‘atı tamâm idüp ol üstâz һızmetine getürdi ve o üstâzdan du‘â temennâ ider. Ve Hazret-i Resüllullâh dağı el kaldurdı du‘â eyledi. Ol һinde Cebrâ‘il ve nice melâ‘ikeler du‘âda bile idi ve Resüllullâh Ahi Evran’uñ kârına ve kesbine du‘âlar eyledi.<sup>56</sup>

Ān ki sürūr-ı kâ'inât<sup>57</sup> -'aleyhi's-selām- Maḥmūd Evran'ı ve 'Abdu'l-vehhāb Ġāzi ve Sehl-i Rūm'ı<sup>58</sup> Rūm'a gönderdiler. Pes ol zamān ki Ḥāzret-i Resūllullāh -ṣallallāhi 'aleyhi ve sellem- Mekke'den Ḥāzret-i Aḫi Evran'ı ve 'Abdu'l-Vehhāb Ġāzi'yi ve Sehl-i Rūmī'yi Rūm'a gönderdiler. Rūm'a geldiler ve Ḥāzret-i Aḫi Evran bir kār-hāne bünyād eyledi ve Aḫi Evran'ın dört ḫalifesi vardı. Biri Zekī idi ṣaḫtiyāncı ve biri Bilāl idi meṣinci ve biri 'Aḫā idi sofracı<sup>59</sup> ve biri Behrām idi gönci. Ol kadar işlediler ki isti'māl [85b] itdikleri şudan bir dere peydā oldu. Sāhib-memālik ol şuyūñ ḳoḫusından ıztırāb çeke[r]lerdi. Aḫi Evran'dan<sup>60</sup> ḫicāb idüp dimezlerdi. Sāhib-memālik daḫı Mekke-i şerīfeden Ḥāzret-i Resūllullāh'a bir ḳaç kimesneler gönderdiler ki "Bu kār-hānenüñ aḫvālinden şikāyet idüñ." diyü anlar daḫı Ḥāzret-i Resūl -'aleyhi's-selām-a vardılar, buluşdılar. İytdiler ki:

- Yā Resūllallāh! Ol kimse ki bizüm memleketimize geldi, isti'māl olunan şudan bir deryā oldu. Ol şunuñ bed rāyīḫasından memleketimizden duramaz olduḳ. Ol kişi dursun yāḫud biz duralum didiler. Ḥāzret-i Resūllullāh buyurdi ki:

- Ol kişiyeye varup siz bu aḫvālīñüzü i'lām itdikden şoñra ol kişi size cevāb virdi mi? Didiler ki:

- Yā Resūllallāh! Biz aña varup nesne söylemedük, toḫrı size geldük.

Resūllullāh daḫı:

- Siz gine aña varuñ, benden selām idüñ. Ol şunuñ def'ine ḳādir olur, diyü buyurdılar. Anlar daḫı ḳalkup Rūm'a teveccūḫ ḳıldılar, memleketlerine geldiler. Ol gice yatdılar. [86a] İrtesi gelüp Resūllullāh'ın selām-ı şerīfīñ edā itseler gerekdür. Ol gice Ḥāzret-i Resūllullāh Aḫi Maḥmūd[un] vāḳı'asına girüp iki barmaḫın eline alup şıḳdı ve buyurdi ki:

- Yā Aḫi! İrte memleket ḫalkı saña ol şudan şikāyet itse gerekdür. Sen daḫı ol şunuñ ḳatına varup iki barmaḫıñla işāret ḳıl. Ol şı aradan def'ola diyü buyurdi. [İrte] olıcaḳ aṣḫāb-ı memleket Aḫi Maḥmūd'ın nazarına yüz sürüp gelüp eyitdiler ki:

- Yā Aḫi! Ḥāzret-i Resūl saña selām itdi. Burada ḫalka ız tırāb viren şuyı def'itsün, diyü emr itdi. Ne buyurursuz? didiler.

Aḫi Maḥmūd daḫı:

- 'Ale'r-re'si ve'l-ayn, diyüp selām-ı sa'ādeti ḳabul ḳılıp "Ḳalkuñ imdi bile varalum." didi. Ol mecmū'-ı ḫalk-ıla şunuñ kenārına vardılar. Ol şunuñ yanında durup "Be-mu'cizāt-ı peyḫamber!" diyüp iki barmaḫıla işāret ḳıldı. Ol şuyı def'idüp yerinde yeşil çemen göründi.

Andan Aḫi Evran gelüp kār-hāneyi işmarladı. Baña Ḥāzret-i Resūl'ün cemāli gerek diyü ḳalkup Medine-i şerīfeye [86b] müteveccih oldu. Medīne[-i] şerīfeye ge-

lüp Hâzret-i Risâlet'in mübârek elin öpüp baña senden bî-hadd<sup>61</sup> 'inâyetler oldu diyü tazarru' ve temennâ kıldı. "İmdi ben bu şâzılığun hamdi için kazan kaynadup 'âm u haş konuklayam direm." didi. Resûlullâh buyurdu, kazan getürdiler dağı gördi ki "Kazan küçük, halka vefâ itmez yâ Resûlallâh." didi.<sup>62</sup> Hâzret-i Resûlullâh eyitdi:

- Sen altına od ur, didi. Ümîddür ki, cemî'-i halk nafaçalandıktan sonra arta didi.

Ahi dağı eyle kıldı. Hâzret-i Resûlullâh buyurdu, münâdiler nidâ kıldılar. Cemî'-i halk ta'âmdan ta'ûmlandılar, ol ni'etden bir kaşık dağı eksilmedi.

Ol halkun içinde Yimen'den bir niçe kimesneler Hâzret-i Resûlullâh katına gelüp eyitdiler ki:

- Yâ Resûlallâh, bizim halîfemüz yokdur, bize bir halîfe virün, didiler.

Hâzret-i Resûl dağı bir nice şahâbiyle Ahi Maḥmûd'ı gönderdi. Kalkup Yimen cânibine teveccüh kıldılar Yimen'e halîfe olup Yimen'den dâr-ı beḳâyâ rihlet itdiler. [87a] Ahi Cihân-ı Naşre'd-dîn Ahi Maḥmûd oldu. Ahi Maḥmûd nazîre Ahi Hızır oldu. Ondan Ahi Mâlik oldu, andan Ahi Beşîr'e oldu, andan Ahi Aḥmed oldu, andan Ahi Cüneyd oldu, andan Sultân Ahi Evran oldu. "Dedemiz<sup>63</sup> ibni Rûm'a varmışdı. Biz dağı varuruz vaḫan iderüz." didiler.

İmdi geldi Rûm vilâyetine sa'âdetle. Evvelâ mübârek ḳademin Açe şehrine başdılar. Andan ḳarâr itmediler ve girü Gülşehri'ne geldiler. Anda kâr-hâne binâ itdiler, mütemekkin oldılar. Lâkin çok vilâyetleri zâhir oldu.

- Memleketümize geldiñüz, mübârek ḳademiñüz başdıñuz, 'izzet itdüñüz ammâ bunda bir ejderhâ vardır. Cemî'-i şehrimüz andan ḫavf iderler. Ümmîdimiz budur ki bizi anuñ şerrinden ḫalâş idesiz, didiler.

Anlar dağı buyurdu ki:

- Gelün, bize ol ejderhayı gösterün, diyicek vardılar ejderhayı gösterdiler Ahi Evran dağı du'â eyleyüp nâgâh gördiler ki ejderhâ peydâ [87b] oldu. Ahi Evran dağı esmâ ile Fâtiḫa tamâm itdi ve okudu ol ejderhanun üzerine üfürdi. Gördi ki ejderhâ ḡaltân ḡaltân yüzünü yire süre geldi, ayağına düşdi. Ahi Evran boğazına bir zencir taḳdı ve götürdüğü<sup>64</sup> yirde bir taht urdu, altına baḡladı. Allâh Te'âlâ'ya çok şükürler eyledi. Anuñ için aña dağı Ahi Naşre'd-dîn Evran didiler ve bu vilâyeti göricek cemî'-si anlara muḫî' oldılar.

Ve kendülerün dağı toḳsan üç yaşında idi ve bir evlâdı var-ıdı. Nâmına 'Alâ'e'd-dîn didiler idi. Laḳabı<sup>65</sup> Ahi Sinâne'd-dîn İbni Ahi Mes'ûd didiler idi. Ve ḫaberdâr oldılar ki kendüler âhirete intikâl iderler ve ol diyaruñ 'ulemâsı cemî' itdiler. Ve didiler ki<sup>66</sup> 'ulemâya:



- Bu Ahi Sinān bin Ahi Mes'ūd<sup>67</sup> ced-be-ced didemüz Sultān Ahi Evran ibni evlādı miyān-beste olmışlardır. Ve ben dağı kuşak kuşatdum ve bey'at eyledüm ve bey'at at virdüm ve āsitāneyi buña teslīm itdüm ve kandil assun ve kapu açsun ve şofra biraşsun [88a] ve çırāğı yaşsun ve āyende ve revendeye hizmet eylesün ve bir hārefden gelsünler. Hizmet eylesün ve kuşak bağlasun ve açsun.

Ve bu[nı] vaşiyet itdi ve 'ulemādan du'ā taleb eyledi. Ve imān arza itdi<sup>68</sup> ve cānını Hāq Te'ālā'ya teslīm itdi. *Ḳālū innā li'llāhi ve innā ileyhi rāci'un.*<sup>69</sup>

Eş-şeyh Hāzret-i Ahi Evran[un] -rahmetullāhi 'aleyh- üstāz[ı] Hicāz'a gidüp Ahi Evran'ı evinde kodı. Ahi Evran dağı üstāzına bir kutu<sup>70</sup> emānet virdi. "Sende dursun gelince." didi. Ahi Muḥammed Hicāz'dan gelince "Ḥatunıyla Ahi Evran dem idüp şafā sürdi." diyü Ahi Meḥemmed'e kovladılar. Ahi Meḥemmed dağı Ahi Evran'ı çağırup;

- Niçün güstāhlık idüp haqq-ı nān böyle mi olur? diyicek Ahi Evran dağı cevāb virüp itdi ki:

- Sen bunların sözine uyma! Ben olduğum<sup>71</sup> yirde bunlar olmasalar gerekdir.

Anuñ-çün Gülşehri'nde tabāk olmaz. Ve "Sende olan emānetümi vir." diyicek Ahi Meḥemmed emāneti 'avāmu'n-nās ya'ni tabāklarunı katında getirüp virdi Ahi Evran dağı ol kutununı kapagın açup [88b] bātin-ı vücūdın tāze olup ortaya getirdi. Ba' dehu Ahi Evran'un orada çok vilāyeti zāhir olıcağ zemm<sup>72</sup> iden münāfıklar hacil olup Ahi Meḥemmed ḥatunı bir evlād getirüp Hicāz'da ustasınun önüne ḥalvā<sup>73</sup> komışdı. Çok kerāmetlerin bilürdi. Ahi Meḥemmed, Ahi Evran'a "Berḥudār ol!" diyü du'ā eyledi ve Ahi Evran dağı dükkāna geçüp tabāgat iderken Frek'den bāzırgān gelüp saḥtiyān isteyüp;

- Yidi türlü reng ola ve üç günde yitişe, diyicek cemi'-i Gülşehri'nde olan tabāk ustaları bu sözi kabül[it] itmeyüp durur<sup>74</sup> imdi tā bu zamāna gelince didiler. Ahi Evran, "Ben işlerem." diyüp üç güne va' de aldı. Üç günde tamām olıcağ bāzırgāna bī-kuşūr saḥtiyānı yidi türlü reng ile teslīm idüp Ahi Evran'un vilāyeti zāhir olıcağ cümle tabāklar gülü eylediler. Ahi Evran dağı bunlardan kaçup bir ḥammāma girdi. Ḥammāmunı kapusunu berkidüp kitledi. Cümle ḥalāyık ḥammāmunı kapusın yıkup içeri girdiler. [89a] Ahi Evran dağı bir<sup>75</sup> yidi başlu ecder şüretinde bunlara göründi. "Evrān" dimege sebep bu ma' nīdür. Yoḥsa Ahi Meḥemmed şāgirdi iken adı Ni' metullāh idi. Bu vilāyeti göriceğ şükr-i şükrān<sup>76</sup> ḳurbān-ı Raḥmān<sup>77</sup> şofra-i Ahi Evran ve iḥsān diyüp du'ā eyledi. Şimdi tabāklar piri dirler. Ruḥi-çün du'ā eylesün. ' İmāretleridür.

Ahi Evran, Hāzret-i Resüllullāh 'a.m. yidi yüz yılından soñra Ebu İshāk ve Monlā Hünkār ile gelmişlerdir. (...)<sup>78</sup> tabākat itdikleri işlenilmişdir ve Ahi Evran'dan tabāgatı Ahi Selmān öğrendi. Soñra tağıldı, tā bu zamāna gelinceye-dek.



Ve ba‘dehu bir şāgird üstāzına ve pīrine münkir olsa ‘ākıbet hayr olmaz. Dutduğı kolay gelmez. Ve ahlılar kuşak kuşanup ve şāgird[d]le revān olması lāzımdur. İmdi bir şeyh ve bir nakīb ve bir ehl-i kible ve bir yigit başı ve bir ṭabbākılıktan başka çıkarup ayurduğı<sup>79</sup> şāgirdde öğretmese ve üstāzı dağı bilmesee ve şāgirdi ile üstāzıñ mā-beyni helālleşdirüp (...)<sup>80</sup> çevireler ve erkān-ı evliyāyı yirüne getüreler. [89b] ve dağı İmām-ı A‘zam’a niçe kimesne şāgird olmuşdur. ‘İlm okumak için ve ‘ibadet için dağı bu şan‘at-ı ṭabbākılığın farzı vardır, sünneti var, vācibi var, bed‘at-ı ḥasenesi<sup>81</sup> var ve bed‘at-ı sittesi ve altı şartı var. ‘Arabca şart-ı sitte dirler. Farzı oldur kim bir ṭabbāk helāl kisbe niyyet idüp ṭabbāğat iderken “bismillāhi” demek farzıdır ve ṭabbākılık işlerken şer‘e ka‘il olup çehār yāre ve peygambere şalavāt getürmek sünnettür. Ve dağı devr-i Ādem‘den Ḥātemü’n-nebiyyīn’e gelince ve Ḥātemü’n-nebiyyīn‘den Aḥi Evran’a gelince kaç peygamber ṭabbākılık işledüğünü bilmek vācibdür.

Ve Ḥāzret-i Enbiyā’ya Yemen pādīşāhından hedāye için bir çoç kurbān ve bir Marya ve bir kılıç, bu üçin Yemen pādīşāhı göndermişdir. Marya’dan Ḥāzreti Resūl’ün bir oğlu oldu ve ol kılıc[ı] Resūl -‘aleyhi’s-selām- Ḥāzret-i ‘Alī’ye virdi. Ġazāda götürmek-içün yādīgār virdi. Ve çoçı Ḥāzret-i Resūlullāh’ın izniyle Ṭalḥa raḍiyallāhu ‘anhu [90a] “bismillāh” diyüp boğazladı. Bayrām namāzına sekiz tekbir olmağa sebep bu mā‘nīdür ve kurbānıñ etini mecmū‘-ı fuḡarāya üleşdürdiler. “Üleşdüren kimdür?” dirlerse Mañşūr-ı ‘Ābid evlādı Aḥi Evran; otuz üç biñ şāḥābe içinde maḡbūldür. Resūlullāh emriyle ba‘dehu koyunuñ derisi kalıcaḡ Ḥāzret-i Resūl -‘aleyhi’s-selām- buyurdi, ṭabbāğat idiler. Eger “Kim itdi?” dirseñüz anı dağı Mañşūr-ı ‘Ābid eyledi. “Nice eyledi?” dirseñüz Resūlullāh ‘a.m. ağızı yarıyla ve āb-desti suyuyla bir hoşca (...)<sup>82</sup> eyleyüp ṭabbāğat idüp Ḥāzret-i Resūl’ün -‘aleyhi’s-selām- öñine getürüp ve Resūl -‘aleyhi’s-selām- aña çehār yār-ıla du‘ā eyleyüp ve dağı ol saḡtiyānı Ḥāzret-i ‘Alī yeşil reng idüp ve hem kelām-ı ḡadīme altun tezhīb ve cedvel eyledi. Şimdi muşşafırlara tezhīb ve altun cedvel ve naḡş eyleme Ḥāzret-i ‘Alī’den ḡalmışdur ve Ḥāzret-i ‘Oşmān -raḍiyallāhu anhu- Kelām-ı ḡadīm’i cem‘ idüp ve yazup ol saḡtiyānı cild eylemişdür.

[90b] İmdi Muşşaf-ı Şerīf’e cild eylemek andan ḡalmışdur. Dağı ṭabbākılığ[ı] Mañşūr-ı ‘Ābid’den Aḥi Ḳayşer öğrenmişdür. Aḥi Ḳayşer’den [Aḥi Nūre’d-dīn], Aḥi Nūre’d-dīn’den Aḥi Ḳubeys öğrenmişdür ve Ḳubeysden dağı şan‘atı Aḥi ‘Abdu’l-a‘mā öğrendi ‘Abdu’l-a‘mā dağı Esdevīl öğrendi. Ve bu yidi kimse Ḥāzret-i Resūl zamānından İmām-ı A‘zam’a gelinceye dek bunlar işlemişdür. Mā-beyninde iki yüz otuz bir yıl geçdi. Andan şoñra İmām-ı A‘zam ḡazret-i zuḡūra geldi ve dağı Ḥāzret-i ‘Oşmān emr-i Resūlullāh [ile] Kelām-ı ḡadīm yazup ve yeşil cild eyleyüp Ḥāzret-i Resūlullāh’a getürdi ve Ḥāzret-i Resūl ‘a.m. dağı ta‘zīmān ayak üzre ḡalkup yüzine ve gözine sürüp başı üzerine koyup Medīne-i münevver[e] ḡalḡına vaḡf eyledi.

Ḥāzret-i İmām ve muḡtezā-yı mu‘azzama vaşıtıyla Kelām-ı ḡadīm vāşıl olup Ḥāzret-i İmām dağı Kelām-ı ḡadīm’ün tefsirini beyān iderken bir tersā-peçe<sup>83</sup> görür.

Hemân Hâzret-i İmâm ayağ üzere durup müşârun ileyh tersâ-peçe [91a] ya' nî kâfir oğlancuğına ta' zîm itdi. Hâzır olanlar ta' accübe kaldı. Keyfiyyet-i hâlden şordılar. Hâzret-i İmâm bu vech-ile cevâb virüp iyitdi ki:

- Kelbün hadd-i bulûğa irdüğün iş bu kâfir oğlancuğınun babasındañ istimâ' itdüm. Kelbün ayağın çaldırıp işemesi imiş. Baña nev' â üstâd gibi oldı. Pes lâ-büd oğluna anuñ-çün ta' zîm iderem. didi.

İmdi ol dîn reh-nümâsı ve İslâm muhtedâsı böyle idicek lâzım oldı ki üstâda kemâl-i meritebe hizmet ve kemâl-i ta' zîm ve tekrîm ve hürmet ve ' izzet vacib imiş. Belki bu delîl ile farz ola.<sup>84</sup>

### Sonnotlar

- <sup>1</sup> Ahi Evran'ın hayatı ve eserleri hakkında başta Mikail Bayram'ın çalışmaları olmak üzere pek çok yayın yapılmıştır. Fakat -ileride görüleceği üzere- ölüm tarihinin ve oradan hareketle doğum tarihinin tespitinden ölüm şekline, Evhadüddin-i Kirmanî'nin damadı veya Fatma Bacı'yla evli olduğundan eserlerine kadar hakkında yazılıp çizilenlerin çoğu, delillendirilmiş ve belgelere dayalı bilgiler olmaktan ziyade tahmin, çıkarım ve varsayımlardan hareketle ortaya konmuş, tenkit süzgecinden geçirilmemiş bilgilerdir.
- <sup>2</sup> “Bir menâkıbnâme yazılırken ekseri hallerde güdülen gaye, konu alınan velinin hem tarikat içinde hem de dışarıda tanıtılması ve şanının yüceltilmesidir. Bu yüzden çoğu defa büyük aşırılıklara kaçıldığı bir gerçektir. Ancak, bazen ileri sürüldüğü gibi, menâkıbnâmelerin tamamıyla hayali keramet hikâyeleriyle dolu olduğunu düşünmek yanlıştır. Çünkü yazıldıkları devir ve muhitin dini, içtimai, kültürel ve hatta siyasî telâkkilerini bazen diğer kaynaklardan daha iyi ifade ettikleri görülür (Erünsal – Ocak 1984: VII).”
- <sup>3</sup> Bu noktada “keramet-menkabe” kavramlarına da bir cümleyle temas etmekte yarar vardır. Keramet, velilerden sadır olan “olağanüstü” olaylara verilen genel addır. Menkabe ise, bir keramet olabileceği gibi keramet içermeyen herhangi bir olay da olabilir. Başka bir deyişle her keramet menkabe olmakla birlikte her menkabe keramet değildir. “Menkabe kerametın kapsayıcısıdır.” demek de yanlış olmaz.
- <sup>4</sup> Menâkıbnâmelerin önemi ve Türk kültür tarihine katkıları ve değerlendirilmelerine dair geniş bilgi için bkz.: Ocak, 1992.
- <sup>5</sup> Taescner'in hayatı, eserleri ve özellikle Ahilikle ilgili çalışmaları için bkz.: Odabaşı, 2008.
- <sup>6</sup> Ancak bu önemsiz gibi görünen bilgidен hareketle Ahi Evran'ın (“muhtemel” M.F.K.) ölüm tarihine ulaşılmıştır. Mikail Bayram, Mevlânâ'nın oğlu Alâaddin ile Ahi Evran'ın Moğollar tarafından aynı katliamda öldürüldüğü düşüncesindedir. Sultan Veled'in kardeşi Alâaddin'in ölümü için yazdığı bir rubaide de ay tutulmasından söz edilmektedir. Ay tutulmasının gerçekleştiği bu gün, astronomik bir hesaplamayla tam olarak ortaya çıkarılabilir, düşüncesiyle İstanbul Üniversitesi'ne müracaat eden Bayram, oradan 27 Rebi'ülevvel 659 (1 Nisan 1261) gününde ay tutulması gerçekleştiği ve bunun Türkiye'den görüldüğü bilgisini alır. (Bayram 1981-82: 532) Bu tespit, bilim çevrelerinde genel bir kabul de görmüştür. (Yalnız 27 Rebi'ülevvel 659 tarihi 1 Nisan değil 1 Mart 1261 tarihine tekabül etmektedir. M.F.K.)
- <sup>7</sup> Eserin bahsedilen künyesi sadece ilgili makalenin kaynakçasında verildiği kadarıyla buraya alınmıştır. Bu sebeple Süleyman b. Alâüddeve b. Abdullah'ın müellif mi müstensih mi, 997 tarihinin telif tarihi mi istinsah tarihi mi olduğunu tam olarak bilemiyoruz.



- <sup>8</sup> “Görünmektedir” ibaresini kullanmamızın sebebi şudur. Altınok, şahsi kütüphanesinde bulunduğunu bildirdiği mesneviyi bahis konusu iki bildiriye malzeme etmesine rağmen tam metin olarak neşretmemiştir. Ancak yayınladığı beyitler üzerinden yorumlama yapabiliyoruz.
- <sup>9</sup> Bütün kaynaklarda Karaman’da doğduğu belirtilen Şeyh Edebalı (Edebâli), sadece Hüseyin Hüsameddin’in Amasya Tarihi’nde “Mustafa b. İbrâhîm b. İnac el-Kırşehirî” künyesiyle anılır (Şahin 1994: 393). XVI. yüzyılda kaleme alınmış bir mesnevîde de aynı künyenin geçmesi elbette önemlidir. Ancak, bu Bali Şeyh’in Kırıkkale Balışeyh’te türbesi de bulunan aynı adlı zat olması ihtimalini de göz ardı etmemek gerekir.
- <sup>10</sup> Baki Yaşa Altınok’un, yine elinde bulunduğunu ifade ettiği Kerâmât-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli adlı bir yazma eserde geçtiğini söylediği şu ifadeler de bu katil olayını teyit eder mahiyettedir: “*Ahi Evran pâdişâh Kayseri’den debbâğ idi. Ulu Alâeddin onu Konya’ya davet eyledi. Sadedin Konevi ile muhabbeti ziyade idi. Tâ kim onu Denizli’ye gönderdiler. Hacı Bekdeş kim Sulucaöyüğe gelince o da Kırşehirî’ne geldi. Çokça debbâğlık yaptı. Tatar muhâlifî olup savaştan idi. Fütüvvet erbâbının serveridir. Bu yüzden şehidlik şerbetin içdi. Hünkâr ile musafahası, kerâmâtı çok-durur.*” (Altınok, 2005: 70).
- <sup>11</sup> Ahi Şecerenâmeleri hakkında geniş bilgi için bkz. Hacıgökmen, 2007; Köksal, 2007; Kurtoğlu, 2011.
- <sup>12</sup> Kırşehir Müzesi’ndeki şecerenâmeler ve Ahilikle ilgili diğer Arap harfli belgeler, orijinal metinleri ve sadeleştirilmiş şekilleriyle birlikte Latin harflerine çevrilerek yayımlanmıştır (Köksal vd., 2008).
- <sup>13</sup> Eski yazıdaki 8 rakamıyla 6 arasındaki benzerlikten hareketle, şecerenâmelerin ilk istinsahlarından birinde sehven 6 yerine 8 yazılmış ve bu hatta teselsülen devam ettirilmiş olabileceğini düşünüyoruz. Hicri 630 ise miladi 1232/33 yıllarına tekabül eder ki, Ahi Evran’ın yaşadığı dönemle uyuşan bir tarihtir.
- <sup>14</sup> Aynı menkabe, biraz farklı bir tarzda Evliya Çelebi Seyahatnâmesi’nde de geçmektedir. Bkz., Yıldız, 2005: 1033; Tökel 2005: 893; krş. Gölpinarlı 2000: 51. Seyahatnâme’de Ahi Evran’ın bir menkabe olarak şu da anlatılır. Ahi Evran, halifelerinden birine “Eteğindeki nedir?” diye sorar. Meğer halifenin eteğindeki köpek pisliği imiş. Utancından “Eteğimdeki kuruştur.” diye cevap verir. Hemen Ahi Evran “İlâhî, mal ve rızkınız bereketli olup çok ola.” diye dua eder. Bugün de debbâğlarda eli açık, ikramı seven adamlar çoktur (Tökel 2005: 893-894).
- <sup>15</sup> Hz. Muhammed’in ad(lar)ı veya ayet vb. ibarelerle beraber “ol sahtiyânı”, “Resûlullâh Ahi Mahmûd’un” gibi tek başına anlam ifade etmeyen muhtelif ibarelerin de kırmızı yazıldığı görülmektedir.
- <sup>16</sup> Buradaki menkabeler, Gülşehrî’nin eseri ve *Vilâyetnâme*’dekilerle benzerlik göstermezken Ahi şecerenâmeleriyle aynı olanlar, kısmi farklılık bulunanlar ve şecerenâmelerde hiç bulunmayanlar vardır. Hemen her şecerenâme birbirinden farklı olmakla birlikte özellikle Ahi Evran’a dair menkabeler konusunda önemli farklılıklar yoktur. Yayımlanan diğer şecerenâmelerde geçen menkabelerin hepsi M Fatih Köksal, Orhan Kurtoğlu, Hasan Karaköse ve Özer Şenödeyici tarafından yayımlanan kitapta da (Köksal vd., 2008) bulunmaktadır. Bu nedenle karşılaştırmalarda sadece bahis konusu kitap kullanılacaktır.
- <sup>17</sup> Bu olay İslâm tarihine ve siyere dair kaynaklarda da çokça zikredilir. Ancak bundan sonraki kısım sadece Ahi Evran bağluları tarafından hazırlanan şecerenâmelerde ve bu eserde yer almaktadır.
- <sup>18</sup> Şecerenâmelerde de yer bulan bu menkabe için bkz. Köksal vd., 2008: 4-5; 130-131.
- <sup>19</sup> Şecerenâmelere göre cilâlayan Hz. Ali’dir.
- <sup>20</sup> Ahi Sinan şecerenâmesinde de bazı farklılıklarla bulunan bu menkabe için bkz. Köksal vd., 2008: 86-87.

- <sup>21</sup> Şecerenâmelerde de yer bulan bu menkabe için bkz. Köksal vd., 2008: 66-67.
- <sup>22</sup> Şecerenâmelerde de yer bulan bu menkabe için bkz. Köksal vd., 2008: 4-5; 64-67; 86-87.
- <sup>23</sup> Şecerenâmelerde de yer bulan bu menkabe için bkz. Köksal vd., 2008: 66-67.
- <sup>24</sup> Şecerenâmelerde de yer bulan bu menkabe için bkz. Köksal vd., 2008: 4-5; 68-69; 86-87; 104-105.
- <sup>25</sup> “İbni Abbâs” olarak geçen bu ilk Ahi Evran’ın Anadolu’ya gönderilmesi bir şecerenâmede de geçmektedir: “Şöyle rivâyetdür ki âğâh olun. Sultân Ahi Evran İbni ‘Abbâs’ı Rûm’a gönderdi, Zi’n-nûr’ı Mısır’a gönderdi, Ebû Derdâ’yı Yemen’e gönderdi, Selmân’ı Medine’ye gönderdi.” (Köksal vd., 2008: 142-143).
- <sup>26</sup> Bu menkabe sadece bu eserde bulunmaktadır.
- <sup>27</sup> Bu menkabe sadece bu eserde bulunmaktadır.
- <sup>28</sup> Bu menkabe ilk Ahi Evran’la ilgili olduğu için yeri normal olarak eserin baş kısımlarında olmalıydı.
- <sup>29</sup> Bu menkabe de sadece bu eserde bulunmaktadır.
- <sup>30</sup> Bu menkabe sadece bu eserde bulunmaktadır.
- <sup>31</sup> Buradaki isimlerden sadece Ahi Beşir’in adı Ahi Sinan şecerenâmesinde geçmektedir. Bkz. Köksal vd (2008): 82-83.
- <sup>32</sup> Tespit edebildiğimiz tek Açe şehri, Kamusu’l-a’lâm’a göre, Hint Okyanus’un da Sumatra adasının kuzey kısmında bir şehirdir (Şemseddin Sami 1306: 42). Bu Açe’nin Rum’da (Anadolu’da) bir şehir olarak zikredildiğine göre burası olması mümkün değildir. Ancak Osmanlı coğrafyasında bu adda bir şehir bulamadık. Müstensih hatasının mebzul miktarda olduğu nüshadaki bu Açe adının müstensihin okuyamadığı bir kelimeyi benzeterek yazmış olmasını, yani bu yer adının aslında başka olduğunu düşünüyoruz.
- <sup>33</sup> Ahi Evran’ın Anadolu’ya (Rûm) gelişinden hemen bütün Ahi şecerenâmelerinde ve yukarıda anılan diğer kaynaklarda söz edilir. Ancak gerek gelişle ilgili tarih, gerekse birlikte anıldığı isimler -Menâkıb-ı Ahi Evran mesnevisi hariç- geçmez. Bu menkabe bu şekliyle sadece bu eserde bulunmaktadır.
- <sup>34</sup> Şecerenâmelerde de yer bulan bu menkabe için bkz. Köksal vd., 2008: 6-7; 68-69; 88-89.
- <sup>35</sup> Bu bilginin doğru olmadığı açıktır. Adı Alâaddin olan Ahi Sinan bin Mes’ûd, 876 Rebiulevvelinde (1471) adına Türkçe iki şecerenâme düzenlenen Ahi Sinan’dır ve anlaşıldığına göre Alâaddin o tarihte sağdır. Şecerenâmenin adına düzenlendiği Farsça Ahi Sinan şecerenâmesine göre Alâaddin Ahi Sinan’ın künyesi şudur: Seyyidü’ş-şebâb ve’l-mürüvve Kıdvetü’l-fütüvve Alâaddin Ahi Sinân bin Ahi Mes’ûd (Köksal vd., 2008: 42-43). Hicri 676 (1277) tarihli bir vakfiyede kendisinden “merhum” diye bahsedildiğine göre 1277 yılında Ahi Evran’ın hayatta olmadığı da kesindir (Bkz. Köksal 2008: 18-19). Yani adı geçen Alâaddin, Ahi Evran’dan yaklaşık iki asır sonra yaşamıştır. Kaldı ki Ahi Sinan bin Mes’ud olarak anıldığına göre babasının adının Mesud olduğu da açıktır.
- <sup>36</sup> Bu menkabe sadece bu eserde bulunmaktadır.
- <sup>37</sup> Görebildiğimiz kaynaklarda Ahi Evran’ın bu adda bir ustası olduğu bilgisi yoktur. Yalnız Cevat Hak- kî Tarım, Ahi Evran neslinden merhum Şeyh Said’in kitapları arasında bulduğu bir vesikada Ahi Evran’ın Ahi Mehmed adında bir zata hizmet ettiği ve bu zatla aralarında geçen bazı menkabeler ve kerametlerin anlatıldığını kaydeder. Tarım’ın bahsettiği bu vesikada Ebu İshak, Geyikli Baba, Hacı Bektaş-ı Veli ve Abdal Musa ile çağdaş oldukları da bildirilmekte imiş (Tarım 1948: 79-80). Yazımıza konu olan menâkıbın oldukça farklı bir nüshası olduğu intibai veren bu belgenin şu an nerede olduğunu bilemiyoruz. E. B. Şapolyo da *Fütüvvetnâme-i Everan* (?) adlı bir eserde Ahi Evran’ın pirinin ona

Ahiliği öğreten Ahi Muhammed adlı biri olduğunun, bu zatla aralarında pek çok menkabeler geçtiğinin yazıldığını belirtmekte ancak bu eserin nerede bulunduğunu bildirmemektedir (Şapolyo 1967: 26). Ancak bu bilgilerden önce Enver Kardeş'te gördüğü Ahilikle ilgili, içinde bir fütüvvetnâmenin de bulunduğu 43 adet belgeden ve ardından onlar arasındaki bir şecerenâmeden bahsetmesine nazaran, bu eserin Enver Kardeş'te bulunduğunu söylediği fütüvvetnâme olması mümkündür.

- <sup>38</sup> “Kırşehir’de tabak olmaz.” sözü bugün de Kırşehir’de özellikle yaşlılar arasında söylenen bir sözdür. Kırşehir’de buna kaynak olan sözlü rivayet biraz farklıdır. Bu rivayete göre Ahi Evran farklı bir iftiraya uğramıştır. Onun çalışkanlığını, gayretini ve kazancını çekemeyen bazı kimseler, kendi derilerini çalarak satığını ve debağhanesini o parayla kurduğu iftirasını atarlar. Buna karşılık Ahi Evran “Dilerim Allah’tan deriniz tabak tutmasın.” der. Ahi Evran’ın duası kabul olmuş ve bu olaydan sonra bir daha Kırşehir’de tabak tutmamış (Seyfeli 2005: 813-814). Mahmut Seyfeli bunu, “Bu nedenle gümmümüzde Kırşehir’de tabakhane yoktur.” diyerek yorumlar (Seyfeli, aynı yer). Enver Behnan Şapolyo’nun kaynağını bildirmedığı rivayete göre gelen yüklü bir siparişi o kadar deri bulunmadığı ve işlemek için zamanın yeterli olmaması dolayısıyla ustasının kabul etmemesi üzerine Ahi Evran, “Ustam sen bana bırak, dükkânının altında çok deri var.” diyerek işi üstlenir. Kısa zamanda o kadar deriyi işlemesini ustası onun kerametine bağlar ancak diğer debağlar “Bu kadar deriyi nereden buldun yoksa çaldın mı?” derler. Bunun üzerine onlara acı acı bakarak “Bundan sonra Kırşehri’nde gönleriniz tutmasın.” diye inkisar eder (Şapolyo 1967: 22-23).
- <sup>39</sup> Bu menkabe -yazılı kaynaklardan- sadece bu eserde bulunmaktadır.
- <sup>40</sup> Sözlü kerametler arasında benzer anlatı varsa da bu oldukça farklı bir versiyondur. Yazılı kaynaklar arasında sadece bu eserde bulunmaktadır.
- <sup>41</sup> Metinde “Hâzret-i Resüllullâh ‘ a.m. yidi yüz yılından şoñra” şeklinde geçen ibareyi herhâlde “hicretten sonra” anlamak icap eder. Hicri 700, miladi 1300-1301 yıllarına tekabül etmektedir.
- <sup>42</sup> Bu menkabe sadece bu eserde bulunmaktadır.
- <sup>43</sup> Elimizdeki yegâne nüsha, transkribesi edilmiş, metne müdahalenin zorunlu görüldüğü durumlarda metin tamiri yoluna gidilmiş ve bu durum dipnotlarla açıklanmıştır. metnin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamak için uygun yerlerde noktalama işaretleri kullanılmış, ayrıca yazarın vermek istediği diyalog tarzına uygun biçimde aktarılmıştır.
- <sup>44</sup> Nüşhada eski (Arabi) sayfa numaralarıyla yeni sayfa numaraları birer farklı olarak verilmiş durumdadır. Meselâ bu sayfa eski numaraya göre 84a, yeniye göre 83a’dır. Biz yeni numaralara uyduk.
- <sup>45</sup> Şenâ: Metinde “senâ” olarak yazılmıştır.
- <sup>46</sup> Nüşhada, bazı ibareler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Birer başlık olmadığı gibi çok da anlamlı olmayan bu kırmızı yazılı kelimeleri ayrıca işaret etmeye gerek görmedik. Meselâ burada geçen “Muhammedü’l-Muştafa’ üzerine” ibaresinin kırmızı yazılması gibi.
- <sup>47</sup> Metinde “Ahi Evran-ı Cihân-ı Naşre’ d-dîn” yazılmışsa da sonradan kurşun kalemlle “Evran” kelimesinin üstü çizilmiştir. Yukarıdaki iki yazılışa bakarak biz de bu şekilde alınmasını uygun gördük.
- <sup>48</sup> Bu kelime metin boyunca hepsi de aynı anlamda ola “tıbâğat”tan başka “tabakât”, “tabâkat”, “tabâgat” gibi farklı şekillerde geçmektedir. Aslı “debbâg” olan kelime de metinde “tabâk” ve “tabbâk” şekillerinde geçmektedir. Bu farklı yazılımların hepsinde metne olduğu gibi uyduk.

- 49 Metnin bu bölümü kurşun kalemle karalanmıştır.
- 50 Burada da “Evrān” kelimesinin üstü çizilmiştir.
- 51 Anlam olarak “ḳūṭa” (ḳūt: azık, gıda) olması gereken kelime metinde “ḳuvvete” okunacak şekilde harekelenmiştir.
- 52 ‘alem: Metinde “‘ālem” olarak verilmiştir.
- 53 Metinde “Resūlullāh Allāh’uḥ” şeklindedir.
- 54 Çoban kısmı ile sonraki sayfanın başlangıç kısmı uyuşmamaktadır. Ancak metnin akışında gramer bakımından da, anlam bakımında da problem yoktur.
- 55 itdi: metinde “ile”.
- 56 Bu cümleden sonra yazılmış olan “Bu arada tamām oldı.” ibaresi sonradan üzeri karalanarak silinmiştir. Cümlenin olay akışında gerçekten de yeri yoktur.
- 57 Daha yaygın ve kalıplaşmış şekliyle bu ibarenin “server-ı kâ’ināt” olması daha makuldür. Ancak bu şekil de anlamlı olduğu için metinde böyle harekelenen tamlamayı olduğu gibi aktarmayı tercih ettik.
- 58 Bu isim biraz ileride Sehl-i Rūmī olarak geçiyor ki doğru olan o olmalıdır.
- 59 “sofracı: metinde “seferci”. Kelimenin “meşinden yapıma yaygı” anlamındaki “sofracı” olması gerektiği kanatındeyiz. Diğer üç halifenin mesleği de hepsi deriyle ilgili iş alanlarıyken “seferci”liğin (?) bir ilgisi olmasa gerektir.
- 60 Aḫī Evran’dan: metinde “Aḫī Evran andan”
- 61 bī-ḥadd: metinde “bī-ḥadd ü”.
- 62 didi: metinde “didiydi.”
- 63 “dedemiz” ibaresi derkenardadır.
- 64 “götürdigi” olması gereken kelime metinde bu şekildedir.
- 65 Laḳabı: metinde “Laḳabı”.
- 66 itdiler ve didiler ki: metinde “itdiler ki didiler ki”.
- 67 Aḫī Sinān bin Aḫī Mes‘ūd: metinde “Aḫī Sinān ben Aḫī Mes‘ūd”.
- 68 itdi: metinde “eyitdi”.
- 69 “ ‘Biz Allah’ınız ve elbette O’na döneceğiz.’ derler.” Kur’ān 2/156.
- 70 ḳutu metinde <sup>قُتْر</sup> şeklinde yazılmıştır.
- 71 olduğım: metinde “öldüğüm”.
- 72 zemm: metinde “zem”.
- 73 ḥalvā: metinde “ḥālvā”.
- 74 durur: metinde “dūr”.
- 75 bir: metinde “biz”.
- 76 şükr-i şükrān: metinde “şükür şükran”.
- 77 ḳurbān-ı Raḥmān: metinde “ḳurbān Raḥmān”.
- 78 Metnin bu bölümünde iki kelimenin özellikle kazanmak suretiyle silindiği anlaşılmaktadır. Silinen ilk kelime “Resūlullāh” gibi görünüyor.

- <sup>79</sup> “ayurduğı” yazılması gereken kelime metinde “eyürdüğü” şeklinde yazılmıştır.
- <sup>80</sup>  şeklinde yazılan kelime okunamadı.
- <sup>81</sup> ḥasenesi: Metinde “ḥanesi” şeklinde yazılmış.
- <sup>82</sup>  şeklinde yazılan kelime okunamadı.
- <sup>83</sup> Kelimenin doğrusu “tersâ-beçe”dir.
- <sup>84</sup> Metin burada bitmektedir. Metnin sonuna pek çok yanlışlarla yazılmış “Temmetü'l-kitâb ve bi-'avni'l-meliki'l-Vehhâb” ibaresi bulunmakta fakat istinsahla ilgili bilgiler yer almamaktadır.

### Kaynakça

- Akkuş, Mehmet. (1991). *Menâkıb-ı Sultan Süleyman (Risâle-i Padişâh-nâme)*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- \_\_\_\_\_, (2002). “Farklı Bir Ahilik İcâzetnâmesi”, *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 21, 95-100.
- Altınok, Baki Yaşa. (2005). “Yeni Vesikalar Işığında Ahi Evran Velî İle Arkadaşlarının Sür-  
gün ve Şehit Edilmesi” *G.Ü. I. Ahi Evran-ı Velî ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu (12-13  
Ekim 2004 Kırşehir)*, Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi, Ankara, 63-77.
- \_\_\_\_\_, (2007). “Selçuklu Ekonomisinde Yabanlu Pazarı ve Bu Pazarın Kurulmasında Ahi  
Evran'ın Rolü”, *II. Ahi Evran-ı Velî ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu – Bildiriler 13 Ekim  
2006 Kırşehir*, Haz. M. Fatih Köksal, A.E.Ü. Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi Yay.,  
Ankara, 1-18.
- Bayar, Muharrem. (2005). “Arşiv Vesikalarına Göre Bolvadin'de Ahilik Teşkilâtı ve Bir Ahi  
Şeceresinin Tanıtımı”, *G.Ü. I. Ahi Evran-ı Velî ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu (12-13  
Ekim 2004, Kırşehir)*. Haz. M. Fatih Köksal, Ankara, 1, 129-161.
- Bayram, Mikâil. (1981-1982). “Ahi Evren'in Öldürülmesi ve Ölüm Tarihinin Tespiti”, *İÜEF  
Tarih Enstitüsü Dergisi*, 12, 521-540.
- Bayram, Sadi. (1994). “Ahilik ve Bir Ahi Şeceresi”, *TTK Belleten*, 222, 295-309.
- Cahen, Claude. (1994). *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, Çev.: Yıldız Moran. İstan-  
bul: e Yayınları.
- Cunbur, Müjgan. (1982). “Gülşehri”, *Âli – Hattatların ve Kitap Sanatçılarının Destanları  
(Menakıb-ı Hünerverân)*. Ankara: KTB Yay.
- \_\_\_\_\_, (2004). “Gülşehri”. *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, AKM Yay., 4, 251-253.
- Çalışkan, Yaşar - M. Lütfi İkiş. (2003). *Kültür, Sanat ve Medeniyetimizde Ahilik*, Ankara:  
Kültür Bakanlığı Yay.
- Ecer, Ferhat - Arif Yıldırım. (1988). “Ahi Birlikleri ve Bir Belge”, *Türk Dünyası Araştırmaları*,  
53, 171-181.
- Erünsal, İsmail E. – A. Yaşar Ocak. (1984). *Elvan Çelebi – Menâkıbu'l-kudsiyye fî Menâsibi'l-  
ünsiyye (Baba İlyâs-ı Horasanî ve Sülâlesinin Menkabevi Tarihi)*. İstanbul: İÜEF Yay.
- Gökalp, Haluk. (2005). “Ahi Evran'ın Menkıbevi Kişiliği”, *Ahilik Araştırmaları Dergisi*, 2, 23-  
37.



- Gölpınarlı, Abdülbaki. (1949-1950). "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları", *İÜ İktisat Fakültesi Mecmuası*, 11 (1-4), 2-354.
- \_\_\_\_\_. (1990). *Vilâyetnâme (Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli)*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Güzelbey, Cemil Cahit. (1986). "Bir Ahi Şeceresi", *Türk Kültürü ve Ahilik XXI. Ahilik Bayramı Sempozyumu Tebliğleri* (13-15 Eylül 1985 Kırşehir). İstanbul, 235-241.
- Hacıgökmen, M. Ali. (2007). "Ahi Şecerenâmelerinin Tarihi Temeli ve Yazılış Sebepleri", *II. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu – Bildiriler 13 Ekim 2006 Kırşehir*, Haz. M. Fatih Köksal, A.E.Ü. Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi Yay., Ankara, 285-296.
- \_\_\_\_\_, (2001). *Ahi Sinan bin Ahi Mes'ûd ve Şecere-nâmesi*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE, Konya.
- Kartal, Ahmet. (2009). "Kerâmât-ı Ahi Evran Mesnevisi Üzerine Notlar", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 2, 223-242.
- Köksal, M. Fatih. (2007). "Kırşehir Müzesi'ndeki Ahi Şecerenâmeleri", *II. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu – Bildiriler 13 Ekim 2006 Kırşehir*, Haz. M. Fatih Köksal, A.E.Ü. Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi Yay., Ankara 2007, 313-324.
- \_\_\_\_\_, (2008). *Ahi Evran ve Ahilik*. Ankara: Kırşehir Valiliği Yay.
- \_\_\_\_\_, Orhan Kurtoglu, Hasan Karaköse, Özer Şenödeyici. (2008). *Kırşehir Müzesindeki Ahilik Belgeleri (Ahi Şecerenâmeleri, Beratlar, Vakfiyeler)*. Ankara: Kırşehir Valiliği Yay.
- Kurtoglu, Orhan. (2011). "Ahi Şecerenâmelerine Göre Ahilik Âdab ve Uygulamaları", *I. Uluslararası Ahilik Kültürü ve Kırşehir Sempozyumu 15-17 Ekim 2008, Kırşehir*, 2, 705-717.
- Merhan, Aziz. (2003). *Die 'Vogelgespräche' Gülşehris und die Anfänge der türkischen Literatur*, Göttingen.
- \_\_\_\_\_, (2004). "Ahi Evran ve Şair Gülşehri", *Ahilik Araştırmaları Dergisi*, 1 (1), 93-103.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1983). *Bektaşî Menakıbnamelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- \_\_\_\_\_, (1992). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*. Ankara: TTK Yay.
- Odabaşı, Zehra. (2008). *Bir Ahi Dostu: Franz Taeschner -Hayatı ve Eserleri-*, Ankara: Ahi Evran Ün. Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi Yay.
- Seyfeli, Mahmut, "Ahi Evran-ı Veli İle İlgili Kırşehir'de Anlatılan Efsane ve Menkabeler" *G.Ü. I. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu (12-13 Ekim 2004, Kırşehir)*. Kırşehir 2005, 2, 801 -820.
- Şahin, Kâmil. (1994). "Edebâli", *İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 4, 393-394.
- Şapolyo, Enver Behnan. (1967). *Kırşehir Büyükleri*. Ankara: Kirsed Yayıncılık.
- Şemseddin Sami. (1308). *Kamus-ı Türki*, 2, İstanbul: İkdâm Matbaası.
- \_\_\_\_\_, (1306). *Kamusu'l-a'lâm*, 1, İstanbul: Mihran Matbaası.
- Taeschner, Franz. (1930). *Ein Mesnevi Gulschehris Auf Achi Evran*. Hamburg: Als Ms gedruckt, Glückstadt u.,
- \_\_\_\_\_, (1955). *Gulschehris Mesnevi Auf Achi Evran den Heiligen von Kirsheir und Patron der Türkischen Zünfte*. Wiesbaden: DMG, Kommissionverlag Franz Steiner Ggmbh.



- Tarım, Cevat Hakkı. (1948). *Tarihte Kırşehir – Gülşehir (Babailer – Ahiler – Bektaşiler)*, İstanbul: Yeniçağ Matbaası.
- Tökel, Dursun Ali. (2005). “İbni Battuta Seyahatnamesi ve Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nin İstanbul Bölümüne Göre Ahiler ve Ahilik”, *G.Ü. I. Ahi Evran-ı Velî ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu (12-13 Ekim 2004, Kırşehir)*. Haz. M. Fatih Köksal, 2, Kırşehir, 885-897.
- Yavuz, Kemal. (2007). *Gülşehir'nin Mantıku't-tayr'ı (Gülşen-nâme) –Metin ve Türkiye Türkçesine Aktarma*. Ankara: Kırşehir Valiliği Yay.
- Yıldız, Harun. (2005). “Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi'nde Ahi Evran”, *G.Ü. I. Ahi Evran-ı Velî ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu (12-13 Ekim 2004, Kırşehir)*. Haz. M. Fatih Köksal, 2, Kırşehir, 1023-1042.

## 20. YÜZYIL TÜRK EDEBİYATINDA ALEVİ-BEKTAŞI UNSURLARIN NEGATİF TEMSİL EDİLDİĞİ BAZI ESERLER

Zeki UYANIK\*

### Özet

Bu makale, edebiyat sosyolojisi ve söylem çalışmalarının sağladığı teorik zeminden hareketle son dönem Türk Edebiyatında Alevi-Bektaşî unsurların negatif temsil edilmesi sorunu üzerine eğilmektedir. Türk Edebiyatında Alevilere ilişkin tüm temsillerin negatif olmadığı ve pozitif temsillerin de bulunduğu bilinmekle birlikte, bu yazı negatif temsil örneklerinin incelenmesi ile sınırlandırılmıştır. Edebî metinlerde Alevi unsurların negatif temsiline yönelik olarak kullanılan söylemsel stratejilerin ve düzenliliklerin ortaya çıkarılmasının yanı sıra bu metinlerin üretilmesinde etkili olan sosyal, siyasal ve tarihî bağlamın söylemsel yapıları ne şekilde etkilediği sorusu makalenin diğer bir boyutunu teşkil etmektedir. Yazıda, eleştirel söylem analizi yöntemiyle analizi yapılan metinlerde gözlemlenen negatif söylem unsurlarının toplumsal muhayyiledeki genel Alevi algısının bir yansıması olduğu tezi savunulacaktır. Ayrıca, söylemle toplum arasında karşılıklı bir ilişkinin varlığı kabul edilerek toplumsal bağlamın etkisi altında ortaya çıkan olumsuz söylemsel kalıpların topluma geri dönerek insanların zihnindeki negatif Alevilik imajını pekiştirdiği ve yeniden üretilmesine katkıda bulunduğu makalede savunulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Alevilik, Türk Edebiyatı, Negatif Temsil, Söylem Analizi

## SOME CASES OF NEGATIVE REPRESENTATIONS OF ALAOUIE-BEKTASHI ELEMENTS IN TWENTIETH CENTURY TURKISH LITERATURE

### Abstract

Leaning on the theoretical basis and opportunities supplied by critical discourse analysis and sociology of literature, this study focuses on issue of negative representation of the Alevi-Bektashi elements in Turkish literature. Being aware of the fact that there exist also positive representations of the Alevis in Turkish literature, the writer limits himself only with problematization of the cases of negative representations. Not only discursive strategies and regularities aiming negative representation of the Alevi-Bektashi elements in Turkish literature, but also social, political and historical context in which these discursive structures emerged will be analyzed in this article. It is argued in this study that discursive elements in Turkish literary texts concerning the negative representation of the Alevis can be evaluated as the reflections of how the Alevis have been perceived by the non-Alevis in Turkish society. Assuming that there exist a reciprocal relation between literature and society, it is proposed

\* Yrd. Doç. Dr., Ardahan Üniversitesi, Ardahan/Türkiye, zekiuyanik@hotmail.com

in this article that negative discursive regularities regarding to the Alevi in the literary texts intensify and reproduce negative perceptions of the Sunni majority with respect to the Alevi living in Turkish society.

**Keywords:** Alewism, Turkish Literature, Negative Representation, Discourse Analysis

## Giriş

Sosyal olanın her geçen gün daha da karmaşıklaşan yapısını anlamaya ve açıklamaya çalışmak, teker teker sosyal bilim disiplinlerinin üstesinden gelemeyeceği bir sorun olarak karşımızda durmakta ve bu sorun, disiplinleri birbirleriyle iş birliği yapmaya zorlamaktadır. Sosyal bilimciler arasında, toplumsal sorunların çok boyutlu tabiatı ile başa çıkmak için disiplinler arası girişimlerde bulunmanın gerekliliği uzun zamandan beri yüksek bir sesle dile getirilmektedir. Sosyal bilimlerde gelişen iş birliği çabaları, sosyal disiplinler arasındaki sınırları hatırı sayılır ölçüde muğlaklaştırmakla kalmamış, aynı zamanda hayli mümbit yeni çalışma alanlarının belirmesine de yardımcı olmuştur. Disiplinler arası perspektif, özellikle sosyoloji alanında birçok alt disiplinin (hukuk sosyolojisi, edebiyat sosyolojisi, eğitim sosyolojisi gibi) doğmasına yol açmıştır.

Bu makalede, farklı sosyal disiplinler arasındaki iş birliğinin gerekliliğine inanılarak ve edebiyat sosyolojisinin sağladığı/vaat ettiği imkânlardan da faydalanılarak, sosyolojik bir konunun edebî metinler dolayımı ile ele alınması hedeflenmektedir. Türkiye’de yaşayan Alevi ve Sünniler; çeşitli siyasi, sosyal ve tarihî nedenlerle İslam’ı birbirinden farklı yorumlayan buna bağlı olarak da nevi şahsına münhasır kimlikler geliştirmiş olan, aynı çatı altındaki alt dinî gruplara/yorumlara tekabül etmektedirler. Siyasi saiklerin de belirleyici bir şekilde devreye girmesi ile birlikte, özellikle Osmanlı’nın 16. yüzyılından itibaren, bu farklı kimlikler söz konusu bu iki grup arasındaki mekânsal ve toplumsal mesafelerin önemli ölçüde açılmasına yol açmış, bu durum da Alevilerin aleyhine gelişen ayrımcılıklara ve negatif algılamalara da zemin hazırlamıştır. Günümüz Türkiye’sindeki Alevi<sup>1</sup> ve Sünni toplulukları arasında yüzyıllar öncesinden kaynaklanıp gelen ve bugün de geçerliliğini devam ettiren karşılıklı ön yargılar, stereotipleştirmeler, damgalamalar ve sabit fikirliliklerin varlığı konuyla uzaktan yakından ilgisi olan herkesin malumudur. Sözü edilen bu ön yargıların ve ötekileştirmelerin tek taraflı değil aksine karşılıklı olduğu gerçeğini<sup>2</sup> gözardı etmemek gerekmektedir.

Bu makalede Alevi-Bektaşî unsurların 20. yy. Türk edebiyatında negatif temsil edildiği bazı durumlar üzerinde durulacaktır. Buna ek olarak, söz konusu negatif temsil durumlarına yol açan muhtemel çevresel (sosyal, tarihî ve siyasal) sebepler tartışılacaktır. Burada hemen dile getirmek gerekir ki, Alevilerin negatif temsil edil-

mesi tüm Türk edebiyatına hâkim olan bir durum olmayıp bol miktarda olumlu temsil durumlarına da rastlamak mümkündür.<sup>3</sup> Aynı şekilde edebiyattaki negatif temsil durumlarını besleyen sosyal yapı içerisindeki ön yargı ve iftiralar da Alevi olmayan toplum kesimlerinin hepsi tarafından benimsenmez. Alevi ve Sünniler arasında karşılıklı olumlu algılamalar da mevcuttur. Ancak, bir grubun edebiyatta olumlu temsili veya sosyal ilişkiler boyutunda ön yargısız algılanışı sosyolojik bakış açısı için sorunlu bir alana tekabül etmemektedir. Sorunlu olan negatif temsil ve olumsuz algılama kalıpları olduğu için bu yazının konusu negatif temsil durumları ile sınırlıdır. Olumlu temsiller ve algılamalar vardır, hatta yaygındır ve/fakat bu durum başka çalışmaların konusu olabilir.

Alevi-Bektaşî unsurların edebiyatımızda negatif temsiline etki eden ön yargıların, stereotipleştirme ve iftiraların Sünni toplumsal kesimi oluşturan her bir birey tarafından benimsendiği söylenemez. Söz konusu ön yargılar ve stereotipleştirmelerin öncelikle bu çalışmada ele alınan, eserleri incelenen yazarların zihin dünyası için geçerli olduğunu söylemek daha yerinde bir tespit olacaktır. Aşağıda ayrıntılı bir şekilde ele alınacağı gibi Alevi unsurlara ilişkin negatif söylem kalıplarını tespit girişiminde bulunulurken bakılacak temel kaynak, edebî metinler olacaktır. Daha açık bir şekilde ortaya koymak gerekirse, bahsettiğimiz bu negatif algılamaların peşine düşerken hareket ettiğimiz zemin, doğrudan doğruya toplumsal grupların ve aktörlerin parçası oldukları ve tecrübe ederek içinde yaşadıkları sosyal ilişkiler ağı değil, bu ilişkilerden de etkilenerek (ve birçok durumda dönüp bu ilişkileri de etkileyerek) şekillenen, sanatsal bir insan faaliyeti olmasının yanı sıra çoğu kez “çağının tanığı/belgesi” (Parla, 2000: 14), “ayna” (Alver, 2006: 18) ya da “toplumun doğrudan bir ifadesi” (Laurenson ve Swingewood, 1972: 13) olarak da nitelendirilen edebî metinler (romanlar, öyküler, oyunlar) olacaktır. Söz konusu olan edebî metinler olunca, temsil kavramını da devreye sokarak konumuzu biraz daha elle tutulur ve operasyonel hâle getirmemiz gerekmektedir. Bundan hareketle, Türk edebiyatında Alevilerin negatif temsil edilme şekillerini tespit etmek ve tespit edilen bu temsil şekillerini ilgili edebî metinlerin ortaya çıktığı sosyopolitik bağlamla ilişkilendirerek değerlendirmek, bu yazının temel amacıdır.

Genel olarak sosyolojik bakış açısı ve özelde de bu makalede yararlanılan metodolojik araçlardan biri olan eleştirel söylem analizi (ESA) sorun odaklı bir yaklaşımı teşvik etmektedir; bu yüzden Alevilere yönelik Sünni algısının negatif görünümleri üzerine yoğunlaşılacaktır. Şüphesiz, Sünni grupların Alevilere yönelik algılarının tamamı negatif olmayıp pozitif algılamalar da mevcuttur; ayrıca söz konusu negatif algılamaların Sünni topluluğun her bir bireyi tarafından paylaşıldığı da iddia edilemez. Ancak Alevilerin/Aleviliğin pozitif algılanması bizim açımızdan bir sorun ala-

nına tekabül etmemektedir. Sosyolojik analizin ve eleştirel söylem çözümlemesinin amacı da örtük ya da aşikâr bir şekilde ifade edilen söylem unsurları üzerinden yürütülen ayrımcılık, baskı, hâkimiyet ve gücün kötüye kullanılması durumunun açığa çıkarılmasıdır.

Söylem çalışmalarına yön veren temel kabule göre söylem, sosyal gerçekliğin ya da sosyal ilişkilerin yansız, olduğu gibi, eksiksiz yansıtıldığı/temsili edildiği bir düzlem değildir; aksine sosyal kimlikler, olaylar ve olgular söylem aracılığı ile inşa edilirler ve insanlar ideolojinin cismanileşen/somutlaşan formu hâline gelen söylem aracılığı ile sosyal özneler olarak konumlandırılırlar (Fairclough, 1992: 12; Purvis and Hunt, 1993: 483; Pecheux, 1982: 11). Bu kabulden yola çıkılacak olursa Alevilere ve Aleviliğe ilişkin söylemlere ya da temsillere, Alevilerin kim olduklarının veya Aleviliğin ne olduğunun objektif bilgisi olarak muamele etmek yerine, dil aracılığı ile üretilen söylem ürünleri, inşa edilen hakikat iddiaları ya da kategorize etme girişimleri olarak yaklaşmak gerektiği sonucuna varılabilir. Ayrıca, Alevileri ve Aleviliği açıklamayı hedefleyen birden fazla (ve çoğu durumda da birbirleriyle rekabet hâlinde olan) söylemin var olduğunu ve bu söylemlerin zaman içinde değişime uğramış olabileceğini söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü birçok durumda söylemsel düzlemdeki değişimlerin sosyal değişimin bir aracı olarak kullanıldığına kimi zaman da sosyal değişimlerin bir göstergesi olarak okunabildiğine şahit olunmaktadır.

### **Edebiyat Sosyolojisinin İmkânı, Sınırları ve Eleştirel Söylem Analizi**

Edebiyat sosyolojisinin üzerinde yükseldiği temel kabule göre, içinde üretildiği toplumun ifadesi olan edebiyat, ortaya çıktığı dönemin ve sosyal bağlamın en önemli şahitlerindedir. Bu yüzden de sosyal olguların ve süreçlerin incelenmesinde ve anlaşılmasında edebî eserlerin dikkate alınması önemli bir gerekliliktir (Alver, 2006: 11-19; Lanson, 1976: 16; Ortaylı, 2001: 123). Edebiyatın, duyu ve düşüncelerin birtakım estetik ölçüler ve edebî kalıplarla ifade edildiği insan zevkine hitap eden bir sanatsal faaliyet olmaktan daha öteye giden boyutları vardır. Bu çerçevede edebiyat, çok işlevli bir faaliyet alanı olarak tanımlanır (Alver, 2006: 17). Edebiyat, estetik ve edebî unsurların yanı sıra, toplumsal yapının diğer alanlarının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilecek başka unsurlar da barındırır ve bu anlamda edebiyat, bir kapı görevi üstlenmiştir (Lowenthal, 1968: 141). Üzerinde büyük ölçüde ittifak sağlanmış diğer bir kabule, edebiyatla toplum arasında çok yönlü bir ilişkinin var olduğu yönündedir ve edebiyat sosyolojisinin görevi bu karşılıklı ilişki çerçevesinde, yazarın şahsiyeti/biyografisi, edebî eser ve bu eserin şekillenmesini etkileyen toplumsal çevre arasındaki bağlantıları açığa çıkarmaktır (Rifat, 2005: 60). Herhangi bir edebî ürünün toplumsal olaylardan ve ilişkiler ağından hiç etkilenmeden orta-

ya konmuş olması düşünülmemeyeceği gibi (Baydar, 2002: 62) edebî metinlerin de sosyal ortamın şekillenmesine katkıda bulunmamış olması düşünülmez (Güllülü, 1988; Randal, 1999). Edebiyat, özellikle bir kolektif kimlik tesis etme, toplumsal bilinç durumu belirleme, cemaatsel birlik sağlama, ulusal, dinsel ve ideolojik anlam haritaları örme bağlamında (Alver, 2006: 17) toplumsal yapının şekillenmesine katkıda bulunmaktadır. Buradan hareketle söylenebilir ki, bu çalışmada incelenecek edebî metinlerin yazarları, eserlerinde Alevi-Bektaşî unsurları olumsuz bir şekilde temsil ederken ilhamlarını içinde buldukları toplumsal ortamda mevcut olan menfi algılama haritalarından almış olmalıdırlar. Diğer bir deyişle söz konusu eserlerde gözlemlenen Alevilik tasvirleri, eserlerin kaleme alındığı dönemdeki toplumsal muhayyilede Alevilerin pozisyonu ile yakından ilişkili olmalıdır. Devamında ise, bu muhayyileden beslenerek meydan getirilen eserlerin toplumdaki Alevi algısının yeniden üretilmesi ve sonraki kuşaklara aktarılması konusunda önemli bir rol oynadığı ileri sürülebilir. Burada hemen belirtmek gerekir ki, edebiyatımızda Aleviliğe ilişkin müspet temsillere de rastlandığına göre toplumsal muhayyilede Alevilere ilişkin tek ve hâkim algı tipi, menfi kanaatlerden müteşekkil değildir. Pozitif eserleri besleyen olumlu algıların varlığından bahsetmek doğru olacaktır.

Edebiyatın “norm, tutum, davranış, gelenek ve görüngüleri yansıtan” bir ayna (Alver, 2006: 18) veya toplumdaki his ve değerlerin doğrudan bir yansıması (Laurenson ve Swingewood, 1972: 13-17) olarak kavramsallaştırılması, edebiyat sosyolojisi tartışmalarında sıkça rastlanılan diğer bir temel yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramsallaştırma edebiyat sosyolojisi incelemelerinde edebî bir metnin önemini vurgulamaktadır. Ancak bu görüş, edebiyatın içinden çıktığı toplumsal gerçekliği birebir yansıttığı, onun tam bir kopyası olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Böylesi bir yaklaşım, edebiyatın asıl varoluş nedenini (estetik/sanatsal kaygılar) ıskalamak ve edebiyatla toplum arasında var olan ilişkiyi aşırı boyutlara taşımak anlamına geleceği gibi edebiyat sosyolojisinin ayaklarını yerden keseceği için gerçekçi hedeflerden uzaklaşmasına da yol açabilecektir. Edebiyat, gerçeği olduğu gibi yansıtmayan “kırık bir aynadır” (Eagleton, 1970: 70). Her ne kadar toplumun kendisi edebiyat ve sosyolojinin ortak malzemesi ve konusu olsa da edebiyat bir sanat ve kurmacadır; sosyoloji ise bilimsel bir disiplin. Bizim bu yazıdaki pozisyonumuz, yazarın eserini meydana getirirken yapmak durumunda olduğu gözlemlerin yaşadığı sosyal ortamdan önemli ölçüde etkileneceği ve üyesi olduğu toplumda hâkim olan ideolojik örgülerin, algılama biçimlerinin, değerlerin ve kalıp-yargıların izlerinin eserinde gözlemlenebileceği ile sınırlıdır.

Jameson, toplum ve sanat ilişkisini “ideologeme” kavramı üzerinden çözümlemeye çalışır. “Ideologeme,” anlamı tarihsel olarak belirlenmiş kavramsal manzume-

ler ya da değer yüklü ifadeler olarak tanımlanır (Jameson, 1994: 115). “Ideologeme” belli bir döneme ait ideolojik örgünün en temel yapı taşlarını oluşturur bir sosyal sınıfa ait kolektif söylemlerin idrak edilebilen en küçük birimidir (Jameson, 1994: 76). Bu ideolojik yapı taşları, edebî bir metinde tarihi, sosyal ve siyasal bağlamın etkisiyle gün yüzüne çıkar. Jameson’a göre edebî metinler ideolojilerin kuvvetli tesiri altında şekillenen sosyal içerikli mesajlar olarak algılanmalıdır (Jameson, 1994: 125). Görüldüğü gibi Jameson, bir edebî metnin anlaşılmasında metin dışı unsurların hayati önemini vurgulamaktadır. Bundan hareketle, bu makalede kullanılan söylem analizi kategorilerden en önemlisini bağlam teşkil etmektedir. Alevi-Bektaşî unsurların haksız yere itham edilmesine ve damgalanmasına yönelmiş söylemsel düzenliliklerin edebî metinlerde belirmesine yol açan sosyal, siyasal ve tarihî bağlamın tespiti en az söylemsel unsurların kendisi kadar önem taşımaktadır.

Jameson’a benzer şekilde, edebî metnin anlaşılmasında ve yorumlanmasında tarihsel ve toplumsal öğelerin önemini vurgulayan başka bir Marksist yazar da Goldmann’dır. Goldmann, edebiyatı bir ideolojinin/dünya görüşünün anlatımı olarak kavramsallaştırır (1998: 57-76). Goldmann’a göre edebî bir eser, belirli bir yere ve döneme has egemen ideolojinin yazar kanalıyla ifade bulmuş ve somutlaşmış biçimidir (Parla, 2000: 39, aktaran Şan, 2006: 149). Ayrıca Goldmann, edebî türler içinde romanı bir toplumdaki sosyal sınıf yapısıyla en yakından ilgili olan tür olarak ayrı bir yere koyar (Goldmann, 2005: 42).

Eagleton, edebî bir eseri kuran değer yargılarının tarihsel olarak değişkenlik arz ettiğini ama her hâlükârda bu değer yargılarının toplumsal ideolojilerle yakından ilişkili olduğunu öne sürer (Eagleton, 2004: 33). Eagleton’ın, bu makalenin açığa çıkarmaya çalıştığı “edebiyatta Alevilerin negatif temsili” sorunu bağlamında daha da anlamlı olan bir başka teorik yaklaşımına göre edebî metinlerin kurulmasında rol oynayan değer yargıları “bazı toplumsal grupların diğer gruplar üzerinde iktidar sağlamak ve uygulamak için kullandıkları” araçlar olarak karşımıza çıkmaktadır (Eagleton, 2004: 33). Bu anlamda Eagleton’a göre edebiyat, bir sosyal grubun diğer grup üzerindeki hâkimiyetinin doğal ve sürekli kılınmasına hizmet eden algılama sisteminin bir unsurudur. Bireylerin içinde yaşadıkları toplumu anlamakta başvurdukları ideolojiler ve değerler sistemi ancak edebiyat aracılığı ile sonraki kuşaklara aktarılabilir (Eagleton, 1970: 7). Aşağıda ayrıntılı bir şekilde görüleceği gibi, bu yazıda analize tabi tutulan Türk edebiyatı metinlerindeki algılama sisteminde Alevilerin olumsuz olarak damgalanmış olmaları, onların toplumsal ilişkiler ağı içerisinde maruz kaldıkları ayrımcılıklara, aşağılanmalara ve haksızlıklara zemin hazırlamaktadır. Diğer bir deyişle, Sünni çoğunluğun tahayyülünde negatif bir şekilde kodlanmış olmaları, Alevilerin üzerindeki baskı ve tahakkümün “meşru” görülmesine, doğal ve sürekli kabul edilmesine hizmet etmektedir.



Teorik tartışmalardan da anlaşılacağı üzere edebiyat bize sosyolojik bir analiz için önemli malzemeler ve fırsatlar sunmaktadır. Ancak Alver'in de dediği gibi sosyoloji, edebiyattan aldığı bu malzemeleri kendine özgü metodolojik araçları devreye sokarak sosyolojik bilgi hâline getirmelidir (Alver, 2006: 19). Buradan hareketle bu makalede, edebî metinlerden elde edilen malzemeler eleştirel söylem analizinin ESA, hâkim grup ya da kurumların söylemlerinde gücün kötüye kullanımına yönelik stratejilerin nasıl uygulandığını, yeniden üretildiğini ve meşrulaştırıldığını ortaya çıkarmayı hedeflemektedir (van Dijk, 1995). Van Dijk'e göre gücün istismarı yalnızca kaba kuvvet ve şiddet kullanılması yolu ile gerçekleşmez; bazen de insanların zihinlerini etkileme yoluyla gerçekleşir. Kişilerin bilgileri, tavırları, değerleri ve ideolojileri kamusal söylem araçlarıyla (edebiyat, medya, ders kitapları, siyasi konuşmalar, vb.) ve bu araçların içeriklerinin belli bir amaca yönelik olarak yapılandırılması ile bir grubun çıkarları doğrultusunda şekillendirilebilir ve kişiler yanlış kanaatlere maruz bırakılabilirler (van Dijk, 1993).

Gücün suistimali, çoğu kez sosyal eşitsizliklerle ve ayrımcı uygulamalarla el ele yürümektedir ve böyle durumlarda söylemsel pratikler öteki gruplar hakkındaki ön yargıları ve mesnetsiz ithamları besleyerek ayrımcı uygulamalara zemin teşkil etmektedir (van Dijk, 2004: 133). Bu bağlamda, diğer birçok söylem türünün arasında edebî metinlerin ayrı bir yeri vardır. Çünkü edebî metinler, ders kitapları ve medyada yer alan haberlerle birlikte "hâkim ideolojilerin" yayılmasında, toplumca paylaşılan inançların/kanaatlerin yüceltilmesinde, azınlıklara ait inanç ve değer yargılarının aşağılanmasında ve birçok insanın dimağının şekillenmesinde önemli roller üstlenmektedirler (van Dijk, 2004: 133). Edebiyat aracılığı ile etnik ve dinî azınlıklara yönelik ön yargıları oluşturması, pekiştirmesi ve yeniden üretilmesi nadir görülen bir durum değildir. Diğer bir deyişle, ırkçılık, etnik ve dinsel ayrımcılık konusunda yapılan birçok araştırma (van Dijk, 1987; Wodak, 1997; van Dijk, 1991; Teo, 2000) bize göstermektedir ki, özellikle medya, ders kitapları ve edebî metinler aracılığıyla yayılma imkânı bulan söylemsel pratikler öteki gruplara yönelik kavramasallaştırmaların ve algılamaların üretilmesinde grup içindeki bireylere ihtiyaç duydukları girdilerin/malzemelerin sağlanması konusunda hayati roller üstlenmektedirler. Özellikle, etnik ve dinî gruplar arası ilişkilerin şekillenmesinde elitlerin (politikacı, yazar, gazeteci, akademisyen vb.) kontrolünde olan sembolik kaynakların söylemsel stratejilerle manipülasyonu belirleyici olmaktadır.

Aralarında birtakım temel esaslar üzerinde fikir birliği ve uzlaşma olmasına rağmen, ESA'nın uygulanması konusunda, birbirinden farklı yaklaşımlar vardır. Bu çalışmada ESA'nın Teun van Dijk tarafından geliştirilmiş olan versiyonu temel alınmıştır. Van Dijk'in yöntemi söyleme ait hususiyetlerin yanı sıra söylemin üretildiği tarihî, sosyal ve siyasal bağlamın hususiyetlerine de aynı ölçüde eğilmeyi gerektiren bir yöntemdir.



Bu makalede yapılan analizde bizzat metinlerin incelenmesinde kullanılan kategoriler şunlardır: 1-tema ya da temel anlamsal yapılar 2- lokal anlam birimleri 3- üslup. Metnin ortaya çıktığı bağlamla ilgili olarak ise şu kategoriler üzerinden analizler yapılmıştır: 1-Söyleme ulaşım imkânı 2-Sosyal, siyasal ve tarihi ortam. Herhangi bir metnin söylem analizinde kullanılması mümkün sayısız kategorinin varlığından söz edilebilir. Çoğu analizde bu kategorilerin hepsini birden kullanma imkânı olmadığından aslında her söylem analizi kısmi bir analiz olmakla maluldür ve analiz, sosyal bilimcinin inisiyatifi altında şekillenmektedir.

Bu çalışmada kullanılan edebî metinlerin seçimine gelecek olursak bu eserlerin hepsi 20. yüzyılda kaleme alınmış olup yeni Türk edebiyatı başlığı altında kategorize edilebilecek eserlerdir. Çalışmada Alevi-Bektaşî unsurların olumsuz bir şekilde temsil edildiği eserler incelemeye tabi tutulmuş olup bu ölçütü taşıyan roman, hikâye ve oyunlar üzerinde durulmuştur. Şüphesiz burada, bu nitelikteki eserlerin istisnasız hepsine ulaşıldığı ileri sürülmektedir. Bu çalışmanın kapsamı en az iki açıdan sınırlıdır. İlk olarak, negatif temsil unsurları barındırdığı hâlde burada analizi yapılan eserler dışında kalan ve ulaşılamayan eserlerin varlığı mümkündür. Şüphesiz bu türden eserlerin ortaya çıkması ve analize dâhil edilmesi yazıda iddia edilen tezleri güçlendirecek bir etken olarak karşımızda durmaktadır. Diğer yandan, Türk edebiyatına her geçen gün yeni eserlerin eklendiği ve eserlerinde bu makale çerçevesine giren unsurlar içerebileceği gözden kaçırılmamalıdır. Sözü edilen bu iki sebepten dolayı bu çalışma bitirilmiş sabit bir eser olmaktan öte dinamik ve geliştirilebilir bir nitelik arz etmektedir. Bu çalışmada roman kategorisinde analize tabi tutulan roman ve yazarlarını şu şekilde sırlamak mümkündür: Nur Baba (Yakup Kadri Karaosmanoğlu), Rahmet Yolları Kesti, Yediçınar Yaylası ve Bozkırdaki Çekirdek (Kemal Tahir), Toraman (Hüseyin Rahmi Gürpınar), Gizli El (Reşat Nuri Güntekin), Mermer Köşk'ün Sahibi (Refi' Cevad Ulunay). Hikâye kategorisinde ise Harem (Ömer Seyfettin), Kantar Kâtibi Ali Rıza Efendi ve Ablam (Haldun Taner) adlı eserler analiz edilmiştir. Oyun kategorisi altında analize tabi tutulan eserler ve yazarları ise şöyledir: Balıkesir Muhasebecisi, Tanrı Dağı Ziyafeti (Reşat Nuri Güntekin), Mum Söndü (Musahipzade Celal).

### **Türk Edebiyatında Alevi-Bektaşîliğin Negatif Temsiline İlişkin Söylemsel Yapı ve Stratejiler**

**Tema ya da Temel Anlamsal Yapılar:** Bir söylemde ifade edilen en önemli ya da en özetleyici fikir olarak tanımlayabileceğimiz tema, o söylemin en genel manada ne hakkında olduğu konusunda kabaca bir fikir verir. Tema bazen direkt ifadelerde gözlemlenebileceği gibi birçok durumda da dolaylı olarak metinden çı-

karsanabilir. Çözümlemesini yaptığımız metinlerde Alevilerin belli başlı birtakım temalar aracılığıyla ele alındığını görüyoruz. Bu temaların başında Alevilerin cinsel birtakım etiketlemelerin öznesi olarak sunulması gelmektedir. Aşağıda da göreceğimiz üzere, bu metinlerde işlenen “cinsel alana ilişkin sapkın davranışlar sergileme” durumu bireysel bir sapmanın da ötesinde tüm Alevilerce paylaşılan bir gayrı ahlaki durum olarak ileri sürülmektedir. Örneğin Kemal Tahir’in *Bozkırdaki Çekirdek* adlı romanında “gayri ahlaki” olarak tespit edilen bir davranış kalıbı Kızılbaş<sup>5</sup> olmanın bir gereği olarak gösterilmektedir. Köyünde, köy enstitüsü kurulmasına muhalefet eden bir derviş, romanda şu şekilde konuşturulur: “... Oğlan kız bir döşekte yatıp kalkacak Kızılbaş-komünist töresince...” (s.47). Burada dikkat edileceği üzere *Kızılbaş* kelimesi *komünist* kelimesi ile birlikte zikredilmektedir. Bu tavır, soğuk savaş dönemi Türkiye’si’nin sosyopsikolojik ortamında *komünist* kavramının zihinlerde bir dizi negatif çağrışımlara yol açıyor olması ve bu çağrışımlardan birinin de cinsel açıdan ahlaksızlık olmasıyla alakalıdır. Yine aynı yazarın *Rahmet Yolları Kesti* adlı romanında bir Alevi dedesinin karısı gayri meşru ilişki içerisinde resmedilmekte ve (dede karısı bile olsa) önüne gelenle düşüp kalkan bir Alevi kadını profili çizilmektedir (s. 219).

Aleviliğin iffetsizlik temasıyla ilişkilendirildiği, diğer bir deyişle, Alevilere yönelik iffetsiz olma suçlamasının görülebileceği bir başka metin Hüseyin Rahmi Gürpınar’ın *Toraman* adlı romanıdır. Romanda Aleviler namus konusunda toplumda geçerli olan kuralın ötesinde *aşırı rahat* olarak temsil edilmektedir: “Tanrım insanı bir kere şaşırtmasın. Herif artık bu hırtlamba karının yüzüne bakmaktan bıktı. Karşısında dolaşan ay gibi evlatlığı görünce kendini tutamadı. Mezhebi geniş adam... Kızılbaş mıdır nedir?” (s. 218).

İncelediğimiz edebî metinlerde, “Alevilerin cinsel sapkınlığına” ya da “iffetsizliğine” ilişkin yapılan söylemsel atıfların en sık karşılaştığımız versiyonu onların *mumsöndü*<sup>6</sup> yapan insanlar olarak temsil edilmesidir. Mumsöndü temasının işlendiği edebî metinlerden biri Reşat Nuri Gültekin’in *Balıkesir Muhasebecisi Tanrı Dağı Ziyafeti* adlı eseridir. Güntekin, söz konusu tiyatro oyununda Dayı ve Namık adlı karakterleri şöyle konuşturur (s.13):

Dayı, Namık’a – ... (Camekânın bir köşesinde cilveleşen bir kadın ile erkek gölgesini göstererek ve gülerek) Sinema oynuyor ses etme... Gölgeler birbirleri ile kucaklaşacak gibi yaparlarken kadın gölgesi birdenbire erkeğe iki tokat atar ve kaybolurlar. Dayı, (kahkaha ile gülerek) - Karı amma vurdu ha. Eh bu da olur... Kızılbaşların mum söndü gecesi gibi töbe olsun...

Mumsöndü teması, aynı yazarın *Gizli El* adlı romanında yine karşımıza çıkar. Bu sefer Bektaşilerin tekkeleri ve ayinleri kadın erkek herkesin teklifsizce cinsel ilişkiye girdikleri ortamlar olarak resmedilmektedir. Örneğin, kitabın yetmiş altıncı

sayfasında yazar zihnindeki *mumsöndü* kurgusunu şu şekilde dile getirir: “Hoca, belki yine bir ağacın üstünden bir Kızılbaş mumsöndüsünü seyretmekte, geniş bahçenin koyu karanlıklarında korkunç ihtilaçlarla birbirlerine sarılan çiftler görmektedir” (s.76). Aynı romanda yazar ahlaki yönden sorunlu gördüğü bir toplumsal enstantaneyi ihtiyar muhasebeci karakterinin ağzından şu şekilde anlatır: “Çiftlik Bektaşî tekkesine dönmüş, diyordu... Onlar kadın, erkek bir arada vur patlasın gidiyor... Kaç-göç yok... Karılar neredeyse edep yerleri açık dolaşüyor bahçelerde... Her gece kızılbaşların mumsöndü ayinleri gibi bir şey...” (s.59).

Bazı edebî metinlerde Alevilere yönelik iddialarının çok daha ileri boyutlara vardırıldığını görüyoruz. Örneğin, Aleviler arasında aile içi cinsel ilişkinin (ensest) meşru ve doğal karşılandığı iması bu iddialardan yalnızca bir tanesidir. Bazı tutucu Sünni çevrelerde Alevilerin *ana bacı tanımaz* olarak algılandığını gösteren akademik çalışmaların varlığını biliyoruz<sup>7</sup> ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu inanış ve iddialar muhafazakâr çevrelerle sınırlı değildir. Örneğin, muhafazakâr bir Sünni olmadığını bildiğimiz Haldun Taner *Şişhane’ye Yağmur Yağmıyordu* adlı kitabındaki *Ab-lam* adlı öyküsünde Alevileri ensest ilişkilerde bulunan gruplar olarak temsil eder. Kitaptaki ifadeler aynen şöyledir: “...Ve iste o anda, tövbeler olsun, abla-kardeş, Kızılbaşlar gibi sarmaş dolaş oluverdik.” (s.54).

Ömer Seyfettin, *Harem* adlı öyküsünde “cinsel sapkınlık” temasını daha da ileri boyutlara taşır ve işi Alevi gruplar içinde doğan çocukların anne babalarının belli olmadığı (veledizina) iddiasında bulunma noktasına getirir. Öykünün kahramanlarından Nazan ile Sermet arasında şöyle bir diyalog geçer (s.29):

-Evvel zamanda, insanlar daha hayvanlara pek yakın iken, ferdi izdivaç yokmuş. Sürü hâlinde yaşarlarmış. Kabilenin bütün erkekleri, bütün kadınların musavi surette kocası imiş. Nazan şaştı: - Olur iş değil... -Neye? Basit bir teşkilatın basit neticesi? Doğan çocukların anası babası da kabilenin, bütün halkı imiş. Bu hal ayin gibi hala bazı cemaatlerde devam eder. Mesela Kızılbaşlar gibi... Ne ise...”

Cinsel sapkınlık ve iffetsizlik dışında Alevilerin negatif temsil edildiği metinlerde en sık karşılaştığımız bir başka tema ise Alevilerin gerçek anlamda Müslüman olmadıkları veya İslam dairesi dışında oldukları temasıdır. Bu temanın bariz bir örneğini Haldun Taner’in *Kantar Kâtibi Ali Rıza Efendi* adlı hikâyesinde bulabiliriz. Hikâyedeki kahveci karakteri, Alevi olduğu anlaşılan Ali Rıza Efendi hakkında istasyon müdürüne şöyle konuşur: “Bırak alasen müdür bey. Bazen kanıma dokanıyor vallaha. Sen onun oruçlu olduğuna inanıyor musun? O ne hinoğludur o, ne kahpe dinli kızılbaştır o! Müslüman olsa acımak bilir” (s.38). Hikâyenin kahramanlarından Tellal Kasım lafa karışır ve “Doğru” der. “Gâvur gibi adam” (s.38).

Haldun Taner'in *Kantar Kâtibi Ali Rıza Efendi* adlı hikâyesinde karşılaştığımız başka bir tema ise *Alevi olanların uğursuzluk getirdiği* hakkındadır. Sünniler arasında yaygın olan Alevilerin “gusül abdesti almadıkları bundan dolayı kirli ve pis (murdar) oldukları ve kestiklerinin yenmeyeceği” yönündeki inanışın (Erdemir, 2004: 71-87) bir uzantısını bu hikâyede gözlemleyebiliriz. Hikâyedeki postacı adlı kişi, hikâyenin Alevi karakteri olan Ali Rıza Efendi hakkında şöyle konuşturulur: “Esnaf bile denemiş... Bir dükkâna girse akşama kadar işler kesat gidiyormuş” (s. 38). Uğursuzluk konusunun işlendiği başka bir eser Kemal Tahir'in *Bozkırdaki Çekirdek* adlı romanıdır. Romanda Kızılbaş töresinin uğursuzluk getireceği dile getirilir ve bu durum Kara Derviş adlı karakter aracılığı ile şu şekilde ifade edilir: “Uğursuzluktur! Deniz gibi köpürüp akan Kızılırmağımızın suyu çekilir... Düzenimiz bozulur ki ne kadar...” (s.47). Yukarıda ifade edildiği gibi, Alevi-Bektaşî grupların negatif bir şekilde kodlanmalarına yalnızca dindar ve muhafazakâr Sünnî çevrelerde rastlanmamaktadır; söz konusu grupların “uğursuzluğu” veya “gavurluğu” laik ve modern bir hayat tarzını benimsemiş, Batılı değerleri özümsemiş birçok cumhuriyet aydını tarafından da ileri sürülmektedir.

Analiz çerçevesinde karşımıza çıkan başka bir tema, Alevilerin gelişmeye ve değişmeye kapalı, hoşgörüsüz, aynı şeyleri sürekli tekrarlayan, gerici bir topluluk olarak resmedilmesidir. Bu temanın işlenişinin en bariz örneğine Kemal Tahir'in *Bozkırdaki Çekirdek* adlı romanında rastlanır. Cumhuriyetin ilk dönemlerinde uygulamaya sokulan köy enstitüleri projesinin tartışıldığı kitapta köy enstitüsü öğretmenlerinden Halim Akın, Aleviler hakkında şu ifadeleri kullanır (s.230):

“Aleviler, lafta daha toleranslıdırlar... Bundan ilerilik anlamı çıkarmak yanlış olur. Şu kadar milyon Alevi, hiçbir zaman, bu memleketin ileri atılımlarını fazla desteklememişlerdir açıkça... Kelimeleri iyi kullanmalarına gelince... Biraz dikkat edilirse çoğu lafların, deyimler, mısralar, atasözleri, kısacası, çok tekrarlanan kalıplar olduğu anlaşılır. Buda dünya görüşlerinin yüzyıllar boyu pek az değiştiğini, bir çeşit, gerçekçi gerilik olduğunu ispatlar...”

Alevilerin negatif temsil edilmelerinde kullanılan bir başka tema Alevilerin “akıldan yoksun,” “sürü psikolojisi ile hareket eden,” “mantıklı düşünüp kendi başına karar veremeyen” insanlar olarak tasvir edilmesidir. Bu temaya ilişkin örnekler daha çok Kemal Tahir romanlarında rastlamaktayız: “Bu Alevi milleti bu kadar akıllı olmayacaktı ya ... Bu herif bu aklı kimden yağmaladı (Bozkırdaki Çekirdek, s. 195).” Bunun köylü aklı mı, avanak Alevi aklı mı (Bozkırdaki Çekirdek, s. 214 ). Abuzer Ağa söz bilenlerden birkaç kişinin de Alevilere gönderilmesini öğütüyor, Alevi milletinin gayet tutkun olduğunu, bir dede sopasıyla hepsinin koyun davarı gibi güdülece-

ğini söylüyordu (Yediçinar Yaylası, s. 353). Sen bizim avanak köylümüzü bilir misin? “Dede iyidir gayet” lafını bir kere tutturmuşlar (Rahmet Yolları Kesti, s. 119). Yahu şu Kızıl Oba köylüsünde hiç akıl var mı? (Rahmet Yolları Kesti, s. 160). Dede’nin razı geldiği bir işe Alevi milleti nasıl laf karıştırabilirmiş? (Rahmet Yolları Kesti, s. 209). Dede yoluna ölecek akılsız Alevi mi ararsın! (Rahmet Yolları Kesti, s. 294).

Kemal Tahir’in *Rahmet Yolları Kesti* adlı eserinde bütün Alevi deyişlerini ve nefeslerini bilmekle ve bunları ezbere okumakla övünen romanın Alevi karakterlerinden Uzun İskender, İbrahim Efendi adlı karakter tarafından şu şekilde aşağılanır: “*Yaz kış sedire yanlanıp dede uydurması, kocakarı horoznamesi ezberlemekten başka ne marifetin var?*” (s.70). Yine aynı romanda Alevi inancında merkezî bir öneme sahip olan dedelik kurumu Kasım Dede adlı karakterin şahsında yerden yere vurulur. Romandaki dede karakteri, namussuz, hilebaz, çıkarıcı, düzenbaz, uğursuz, yankesici, soyguncu, vb. olumsuz sıfatlarla karakterize edilmektedir. Eserde, Kasım Dede’nin temsil edildiği bazı söylemsel kalıplar şu şekildedir (s.274):

“[Kasım Dede’nin]... Alevi milletini tek mil soyduğunu ispat ederim (s.282)... Dede’nin avanak Alevi milletinden topladığı armağanlar... (s.237)... Asıl namussuzluk Dede tarafında (s.200)... Yahu Kasım Dede denilen deyyusu bana sen mi öğreteceksin bre Uzun Ağa? Ondaki namussuzluğun haktan şeytan-iblis gelemez. Dede’nin sakalındaki her tel bir şeytan (s.66)... Dede Kasım ne domuzdur bana sormalı! (s.67)... Çıkarı olmayınca bir kimsenin avucuna Allah için işemez (s.67)... Dede Kasım’ı bana öğretme onda rezillik tükenmez.”

Alevi-Bektaşî “yol”una ilişkin inanç ve itikat esaslarının, bu geleneğin dinî önderlerinin, ibadet ve ayinlerinin negatif bir tarzda sunulması, çarpıtılması ve aşağılanması hususunda Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun *Nur Baba* adlı romanı ayrı bir yere sahiptir. Bu eser, Alevi-Bektaşî unsurlarının negatif temsili konusunda birçok diğer eseri öncelemektedir ve eserin temel kurgusu tamamen bu negatif temsil üzerinedir. Romanın kendisi ve yazarını bu romanı yazmaya iten saikler ülkemizde çokça tartışılmıştır. Tüm bunlardan dolayı eser ve yazarı ayrı bir makale kapsamında incelenmeyi hak etmektedir. Ancak biz burada söz konusu eserin ayrıntılı bir analizini yapmayı, romanda yer alan ve yukarıda belirlediğimiz temel temalar kapsamına giren bazı söylemsel yapılara ve stratejilere yer vermekle yetineceğiz.

Romanda Bektaşî dergâhlarının, Bektaşî ayinlerinin, Bektaşîlikteki dinî önderlik kurumu olan babalığın, Bektaşîlik yol ve erkânının çarpıtılmış birer tasvirini görüyoruz. *Nur Baba*, herkesin Nur Baba dediği Bektaşî babası ile ondan “nasip almak” için dergâha gelen Nigar Hanım arasındaki aşkın hikâyesidir. Hikâye bir Bektaşî dergâhında geçer. Romanda, bu dergâh tasavvuf ilkelerinin uygulandığı dinî

bir mekândan çok bir işret meclisini andırmakta ve insanların cinsel hazlarının ölçüsüzce tatminine zemin teşkil eden bir ortam olarak temsil edilmektedir. Nur Baba adlı kahramansa gerçek bir Bektaşî babası olmaktan ziyade sürekli içki sofralarında zaman geçiren, Bektaşî dergâhını, Bektaşîlik yol ve erkânını kadınları elde etmek için kullanan bir kişi olarak sunulmaktadır.

Nur Baba'nın nefsanî arzularının peşinden koşan bir zampara olduğu iddiası romanda sistematik bir şekilde işlenmektedir. Bu iddianın somutlaştığı birtakım ifadeler Macid adlı kahramanın ağzından şöyle anlatılır romanda: “Birden Nur Baba'nın bize yaklaştığını ve sonra Nigar'ı belinden tutup yavaşça kendine doğru çektiğini ve ikisinin birden fısıldaşarak karanlığın içinde kaybolduklarını gördüm” (s.126). Yine romanda anlatıldığı üzere Nur Baba, Süheyla adlı kadın karakterin kendisine sunduğu kadehi almayıp birden bileğinden kavrayıp Süheyla'nın parmaklarını ağzına alır (s.189). Romanda Bektaşîlerin temel ibadet şekli olan ayin-i cem töreni tıpkı bir meyhane ortamı olarak temsil edilir. Bu durum Macid adlı kahramanın dilinden aşağıdaki gibi okuyucuya sunulur (s.116):

“Bektaşî ayini bu kadarla kalmıyor, daha doğrusu asıl bundan sonra başlıyor. Çok geçmiyor aynı meydan garip bir meyhane haline giriyor, biraz evvel son derece huşu ile postlarının üstünde tek tek diz çökenler yine aynı meydana kahkahalar, şakalar ve şakalar ve şarkılarla birtakım yuvarlak yer sofralarının etrafında geliş güzel yığılıveriyorlar. Bu sofralar bir sarhoşluk ve coşkunluk gecesinin beşikleri gibi duruyorlar. İnsanların etrafında oturanların biraz sonra yerlerinden ne halde kalkabileceklerini evvelden ve ilk bakışta tam bir açıklıkla tahmin edebiliyor. Buza konulmuş iri karınlı rakı sürahileri bertaraf, yalnız mezeleri görmek burasının er geç nasıl bir mide bozukluğuna meydan açacağını anlamağa kâfi gelir.”

Bilindiği gibi içki içmek Alevi-Bektaşî geleneğinde haram olarak görülmez. Ancak, içki içmenin de bir usulü adabı vardır, içki içmek belirli kurallara bağlanmıştır. Romanda ise içki içmek bir kurala bağlanmadığı gibi, yerli yersiz, zamanlı zamansız sürekli içki içilen bir dergâh atmosferi yaratılmıştır. Hatta yer yer içki içmek Bektaşî yoluna girmenin olmazsa olmaz bir şartı gibi sunulmuştur (s.73). Romanda karşılaştığımız bir başka çarpıtma örneği ise Alevi-Bektaşî geleneğindeki “nasip alma” ritüeli ile ilgilidir. Bu gelenekte ikrar vererek, ant içerek bir mürşide bağlanma ve “yol” un gereklerini yerine getirmeye niyetlenme işine “nasip alma” denir. Ancak romandaki “nasip alma,” meyhane haline dönüştürülen bir dergâhta, kadınlı erkekli ayyaş bir güruhun birlikte ölçüsüzce içki içtiği ve en sonunda ayine katılan her erkeğin cinsel arzularının peşine düşerek bir kadını alıp bir köşede âlem yaptığı bir faaliyet olarak sunuluyor (s.110-117).



Yakup Kadri'nin bu romanında Bektaşilikten ne anladığını ve Bektaşi dervişleri nasıl gördüğünü yine Macid karakter üzerinden anlatıyor okuyucuya (s.88):

“... [T] asavvuf onun için bir nevi ‘mistisizm’ idi ve Bektaşilik iptidai, kabataslak bir ‘panteizm’den ibaretti; bu mezhebe giren dervişlere gelince; Macid bunları kendilerine göre rind, lakayt ve biraz da reybî ve kelbi olarak tanıyordu. Filvaki, onca Bektaşi dervişleri umumiyetle İslamiyet’ten geçmiş ve safiyetini kaybetmiş birer ‘Diyojen’den başka bir şey değildiler.”

Görüldüğü üzere Bektaşilik ilkel ve yüzeysel bir anlayış, Bektaşi dervişlerde başına buyruk, boş vermiş ve edepsiz olarak sunulmuştur. Bunların yanı sıra Bektaşi dervişler, gerçek anlamda Müslüman olmamakla itham edilmektedir.

Bu yazıda analizi yapılan edebî metinlerde en çok rastlanılan tematik yapılar yukarıda sıralanmıştır. Şüphesiz böyle bir çalışmada, Alevi-Bektaşi unsurların olumsuz bir tarzda kodlanıp geniş kitlelere sunulmasına aracılık eden bu tür temaların tüketici bir analizini yapmak mümkün değildir. Ancak burada yapılan analizin, bu amaca yönelik olarak kullanılan tematik unsurlar içinde en sık kullanılanlar hakkında kabaca bir fikir verdiğini söyleyebiliriz.

**Lokal Anlam Birimleri ve Üslup:** Yukarıda yapılan tema analizi Alevilerin negatif temsiline yönelik söylemsel pratikler hakkında genel bir fikir vermekle birlikte sadece makro söylem yapılarını açığa çıkarmayı hedefleyen bir analizdir. ESA yaklaşımına göre, söylemsel yapıların tam anlamıyla çözümlenebilmesi için lokal/mikro seviyede yapılacak bir çözümlemeye de gerek duyulmaktadır. Bu çözümleme aşamasında, söylem sahiplerinin, anlatmak istediklerini anlatırken ne tür kelimeler, deyimler, cümleler seçtikleri üzerinde durulur ve bu seçimin önemli ölçüde yazarın zihin yapısı ve dünya görüşüyle ilişkili olduğu varsayılır. Kelime, deyim ve cümle seçimi iki açıdan önem taşır: Öncelikle, söylemi kurarken seçilen bu mikro yapılar bünyelerinde, dezavantajlı veya azınlık konumundaki gruplara yönelik bir takım imalar, atıflar, ön yargılar, ayrımcılıklar, dışlamalar ve suçlamalar taşıyabilir ve ESA için bunların açığa çıkarılması gereklidir. Ayrıca, yazarın savunduğu görüşleri inandırıcı kılma adına nasıl bir üslup kullandığı veya ne tür retoriksel imkânlardan faydalandığı bu seviyede yapılacak bir okuma aracılığı ile ortaya çıkarılabilir. Van Dijk’in isabetle belirttiği gibi yapılan sözcük ve deyim seçimi okurun veya mesajı alan kimsenin zihinsel yapısını dolayısıyla tavırlarını etkileyen en önemli unsurlardandır (1993: 253).

Yukarıda tematik açıdan analizini yaptığımız eserlere bu açıdan bakacak olursak, birçoğunda Alevi-Bektaşi geleneğine ilişkin terminolojinin ve bu geleneğin önemli şahsiyetlerinin ustalıklı kullanılmış olduğunu görürüz. Örneğin, gerek



Yakup Kadri'nin *Nur Baba* adlı eserinde gerekse Musahipzade Celal'in *Mum Söndü*'sünde Alevi-Bektaşî geleneğinin itham edildiği, aşağılandığı bölümler gelişigüzel veya lalettayin kaleme alınmış bölümler değildir. Aksine, bu bölümler Alevi-Bektaşî geleneğine ait literatürün incelikle ve yoğun bir şekilde kullanıldığı, Alevi-Bektaşî ulularına yer yer göndermelerde bulunulan bölümlerdir. Söylem sahiplerinin kullandıkları üslubu Alevi-Bektaşîliğin önemli şahsiyetleriyle ve ilgili literatürle bezemeleri okuyucunun gözünde onları konularının “uzmanı” yazarlara dönüştürebilmekte ve bu durum söz konusu metinleri Alevi-Bektaşî geleneğini yakından bilmeyen sıradan okuyucuların gözünde daha da inandırıcı hâle getirebilmektedir. Refi' Cevad Ulunay'ın *Mermer Köşk'ün Sahibi* adlı romanı da verilen mesajın inanılır kılınması veya okuyucunun ikna edilmesi amacıyla yönelik olarak Alevi-Bektaşîliğe özgü terimlerin ve bu “yol” un ulularının maharetli bir biçimde kullanılmasına örnek teşkil eden eserlerdendir. Bu üç eserde kullanılan Alevi-Bektaşî geleneği ile ilgili bazı terimler şunlardır:

Tablo 1: Eserlerde Yer Alan Terimler

<i>Mermer Köşk'ün Sahibi</i> , Refi' Cevad Ulunay	Tarik-i Nazenin, baba, dem, post, baba erenler, Bektaşî, melâmet, Haydar, bezm-i cem, şah, pir, abdal, çerağ, dede, niyaz eylemek, Bektaşî tacı, teslim taşı, nefir
<i>Mum Söndü</i> , Musahipzade Celal	Baba, erenler, tekke, dede, derviş, Hızır, Fazlı Hurufî, Hurufîlik, Tahtacı, Çepni, lokma, dört kapı, nefes, pir, himmet, sır, nasib, Kızılbaş, ayin, ikrar verme
<i>Nur Baba</i> , Yakup Kadri Karaosmanoğlu	Nasip alma, baba, derviş, dergâh, rehber, mürşit, meydan, post, ayin-cem, tekke, niyaz eyleme, Eline beline diline sahip olmak, sır, Hacı Bektaş Veli, erkân, musahip, Hz. Ali, Kğusuz Sultan, Zülfikar, Döldül

**Söyleme Ulaşım İmkânı:** Arka planındaki geniş felsefi ve sosyolojik tartışmaları bir tarafa bırakacak olursak, güç kavramını başkalarının davranışlarını, tutumlarını ve algılama şekillerini kontrol edebilme kabiliyeti olarak tanımlayabiliriz. Başkalarının fikirlerine, zihni tutumlarına tesir etme konusunda oldukça etkili olan kamusal söylem çeşitlerine ulaşma imkânına sahip olanlar geniş kitleleri yönlendirme ve şekillendirme imkânına da sahip olmuş olurlar (van Dijk, 1993). Bu yüzden söyleme erişim ya da ulaşım imkânı, analizde kullanılan kategorilerden biridir. Van

Dijk'in dediği gibi kişilerin ve grupların sahip oldukları güç ve hâkimiyet, onların söyleme erişim imkânlarıyla ölçülür (1993: 256). Bundan hareketle, burada analizi yapılan söylem çeşidi olan edebî metinler, yukarıda zikredilen sınırlı sayıda edebiyatçı/yazar tarafından üretilen metinlerdir. Diğer bir deyişle edebî metinler, sıradan insanların kullanma/üretme imkânı olmayan bir söylemsel platform olarak karşımıza çıkmaktadır. Sıradan insanlar, söylemsel bir tür olarak edebî metinlerin bir nevi pasif hedefleri konumundadırlar. Edebiyatı söylemsel bir platform olarak kullanma ayrıcalığına ve kabiliyetine sahip olmaları analizimize konu olan yazarları başkalarının davranışlarına, tutumlarına ve algılamalarına yön verme konusunda daha güçlü ve avantajlı bir konuma getirmektedir.

Bu makalede eserlerini çözümlediğimiz yazarlar Türk edebiyatının en seçkin kalemleri arasındadırlar. Bir kısmı burada incelediğimiz eseriyle bir kısmı da başka eserleriyle Milli Eğitim Bakanlığının 100 Temel Eser<sup>8</sup> listesinde yer almaktadır. Örneğin Haldun Taner'in incelememize konu olan iki hikâyesi yazarın söz konusu listede yer alan seçme hikâyeleri arasında yer almaktadır. Yine Ömer Seyfettin'in incelediğimiz hikâyesi aynı şekilde 100 Temel Eser listesinde kendine yer bulur. Burada çözümlemesini yaptığımız kitaplarıyla olmasa da Kemal Tahir (bir eserle), Reşat Nuri Güntekin (iki eserle), Hüseyin Rahmi Gürpınar (bir eserle) ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu (iki eserle) diğer eserleriyle listeye giren yazarlar arasındadır. Edebiyatla uzaktan yakından ilgisi olan herkes bu isimlerin Türk edebiyatındaki saygın konumunun ve ne kadar yaygın bir şekilde okuduklarının farkındadır. 100 Temel Eser listesinde yer almaları bu yazarların saygınlığının devlet otoritesi aracılığı ile de tescillenmesi ve yaygın bir şekilde okunmalarının resmen teşvik edilmesi anlamına gelmektedir. Bahsettiğimiz bu hususların konumuzu oluşturan romanları ve onların yazarlarını daha da inandırıcı ve ikna edici kıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Ayrıcalıklı, herkese açık olmayan ve resmen de teşvik edilen bir söylemsel platformdan Alevi-Bektaşî geleneği hakkında ileri sürülen negatif temsil söylemleri, bu geleneği bilmeyen okuyucuları sanıldığından çok daha kolay bir şekilde etkisi altına alabilmektedir.

Sosyal grupların, toplumsal algıları belirleme ve yönlendirme konusundaki güç ve etkinlikleriyle onların söylemsel araçlara veya platformlara erişim imkânları arasında pozitif bir ilişki olduğu söylenir (van Dijk, 1993: 256). Kendileri hakkında ileri sürülen aşağılayıcı, damgalayıcı, dışlayıcı ve hepsinden önemlisi asılsız iddialarla ve negatif söylemsel temsillerle mücadele etme noktasında Alevilerin söylemsel araçlara ve platformlara (şüphesiz burada edebiyatı kastediyoruz) ulaşma imkânlarının olup olmadığı, varsa bu imkânları yeterince kullanıp kullanmadıkları önemli sorular olarak karşımızda durmaktadır. Bununla yakından ilgili olarak, "Peki, bu aşağılayıcı iddialar karşısında Aleviler kendilerini neden savunmuyorlar?" soru-

su genelde iyi niyetli Sünni çevrelerde dile getirilen, ilk bakışta mantıklı ancak daha yakından incelendiğinde oldukça naif kalan bir sorudur. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki birkaç on yıl evveline kadar “Alevilik” ve “Aleviler” kendinden bahsedilmesi sakıncalı konular arasındaydı; bırakın Alevilik ve Aleviler hakkında olumlu söylemsel tavırlar geliştirmeyi ve onların haklarını savunmayı, insanların kendilerini Alevi kimlikleriyle toplumsal hayatta açıkça tanıtmaları bile önemli bir özgüven ve cesaret gerektirmekteydi. Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinden beri çevresel muhalif bir unsur olarak yaşamak durumunda kalmış olan Aleviler, bu ülkedeki siyasal ve ekonomik alanların yanında kültürel alanda da belirleyici olmaktan çok uzak kalmışlardır. Analize konu olan edebî eserlerin hemen hepsinin yeni Türk Edebiyatı çerçevesinde değerlendirilebilecek eserler olduğunu kabul edersek, bu dönemde ortaya çıkmış hangi önemli Alevi yazardan bahsetmek kolay olmayacaktır. Diğer bir deyişle, edebiyatı Aleviliğin-Bektaşiliğin anlamını ve toplumsal algılanışını belirleme konusunda söylemsel bir mücadele alanı olarak görürsek, bu alanda Yakup Kadri’ye, Reşat Nuri’ye, Hüseyin Rahmi’ye, Kemal Tahir’e ve Haldun Taner’e karşı Aleviler adına mücadele verecek aynı kıratında bir kaleme rastlamak nerdeyse imkânsızdır. Hâl böyle olunca, aynı seviyede ve aynı düzlemde bir “Alevilik müdafaası” yapmak ta mümkün olmamakta, bu söylemsel alanın kontrolünü elinde bulunduranların ileri sürdüğü Alevilik algısı toplumsal dimağları daha fazla tesiri altına alabilmektedir.

**Bağlam:** İçinde söylemsel pratiğin doğduğu ve şekillendiği, sosyal, politik ve tarihî yapıların beraberce oluşturdukları arka plana bağlam denmektedir (van Dijk, 1993). Eleştirel söylem çözümlemesinin bu aşamasında söylemin içinden çıktığı çevresel faktörler üzerinde durulur. Söylemsel yapıları ve stratejileri etkileyen sosyal durumlar, politik, tarihî ve kültürel özgüllükler analiz bu seviyesinde ele alınır. Bağlamın, söylemin tüm niteliklerini ve boyutlarını etkileyen, âdeta ona rengini veren bir hususiyeti ve işlevi vardır. Sözcüklerin seçimi, retorik ile ilgili araçların kullanımı, daha da önemlisi söylemle etkileşim içindeki bireylerin zihinsel dünyası hep bağlam tarafından şekillendirilmektedir. Bundan dolayı, “Metinlerin üretildiği bağlam, söz konusu metinlerde Alevilerin aşağılanmasını ve olumsuz bir şekilde algılanmasını ne derecede etkilemiştir?” sorusu, üzerinde öncelikle durmamız gereken bir sorudur.

Söylemle etkileşim içinde olan bireylerin birbirlerini algılayış biçimlerinin büyük ölçüde bağlamsal faktörlerin etkisi altında şekillendiği dikkate alınacak olursa, Alevi ve Sünni grupların rakip topluluklar olarak ortaya çıkış serüvenleri ve bu grupların tecrübe ettikleri tüm tarihsel süreç, bağlamın bir ögesi olarak incelenmeyi hak etmektedir. Ancak, böyle sınırlı bir çalışma, bu türden geniş çaplı bir tarihsel analize imkân tanımamaktadır. Onun yerine, burada yalnızca Alevi ve Sünni grupların karşılıklı ön yargılarının kaynağını teşkil eden unsurları anlamaya çalışacağız.

Edebî metinlerdeki Alevi-Bektaşî topluluklara yönelik negatif temsil kalıplarını anlamak için kökeni asırlar öncesine uzanan karşılıklı ön yargıları ve bunların tarihî ve dinî gerekçelerini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. En geniş manada bir aidiyet duygusunun tezahürü olarak karşımıza çıkan kimlikler aracılığı ile bireyler genellikle kendilerini ve diğer insanları kategorize ederler. Kimliklerimiz çok fazla sayıda ögenin/unsurun bir araya gelmesiyle oluşan kurgulardır ve kimlik kategorileri aracılığı ile bizler bir yandan başkalarından ayrılırken, diğer yandan başkalarıyla aynı gruba dâhil oluveririz. Bu kategorilerin en başında da din ve inanç kategorileri gelmektedir. Ortaya çıkan her yeni dinin müminlerine önceki dinlerden farklı bir algılama çerçevesi ve kimlik önerdiği bilinen bir gerçektir. Farklı dini kimlikler beraberinde farklı varlık tasavvurları ve anlam haritalarını da getirirler.

Birçok diğer din gibi İslam dini de doğuşundan kısa bir süre sonra çok hızlı bir şekilde farklı coğrafyalara yayılmış ve birbirinden çok farklı sosyal ve kültürel yapılarla sahip topluluklarla temasa geçmiştir. Bundan dolayı, çok geniş bir coğrafyada İslam'ı birbirinden farklı şekillerde yorumlayan ve bu farklı dinî yorumları kendi kimliklerinin kurucu bir ögesi hâline getiren topluluklar ortaya çıkmıştır. Birçok durumda da aynı dinin farklı yorumlanması sonucu şekillenen farklı dinî kimlikler, kaçınılmaz olarak birbirleriyle çatışma noktasına gelmiştir. Farklılaşan İslami yorumlar içinde Ehl-i Sünnet gruplar, Kur'an ve sünnet çerçevesinde dinin aslını temsil etme ve sınırlarını çizme iddiasıyla ortaya çıkmış ve kendi anlayışlarıyla örtüşmeyen görüşleri din dışı olarak ilan etmişlerdir. İslam'ın bu yorumları, başta yaratıcı tasavvuru, evren ve yaratıcı arasındaki ilişkinin mahiyeti, iman ve ibadet esasları olmak üzere birçok temel konuda anlaşmazlık içerisindedir.

Aynı din çerçevesinde farklı dinî yorumların belirmesi kaçınılmaz olarak bu yorumları benimseyen gruplar arasında çeşitli çatışmaların da ortaya çıkmasına yol açmıştır. Rakip dinî yorumlar, hakikatin kendi tekellerinde olduğu varsayımı ile birbirlerini hep "sapkınlık içinde olmakla" ve "dinden çıkmakla" suçlamışlardır. Örneğin, 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti'nde resmî inanç olarak kabul edilen Hanefiliğin (Sünni gelenek içindeki dört büyük mezhepten biri) etkisiyle Kızılbaş grupların hepsi rafizi (heretic) olarak kodlanmışlar ve Osmanlı millet sistemi içerisinde resmen tanınmamışlardır (Deringil, 1998: 48). Devlet tarafından resmen kabul edilmeme ve "sapkın" olarak algılanmalarının yanı sıra, Kızılbaş unsurlar, Sünni çoğunlukça da "sapkın, ahlaksız, pis, murdar, Allahsız, kâfir, vb" olarak damgalanmışlar (Pakalın, 1946: 277) ve bu damgalanma yüzyıllar boyunca (modern Türkiye'de bile) geçerliliğini sürdürmüştür. 16. yüzyılda İstanbul'dan Amasya Sancakbeyliği'ne gönderilen ve Kızılbaş unsurların araştırılmasını talep eden resmî bir belgedeki "Kızılbaşların nasıl fark edileceğine dair yardımcı bilgiler" o dönemde Kızılbaşların hâkim Sünni görüş tarafından ne şekilde algılandığını çarpıcı bir şekilde gözler önü-

ne sermektedir: “ ... [ç]ar yar-ı güzine hakaret ederler... Müslümanlara ‘Yezid geldi’ diye hitap ederler... Karıları ve kızlarıyla beraber geceleri bir araya gelerek bu toplumlarda birbirlerinin karı ve kızlarını kullanırlar... Ne namaz ne de oruç bilirler... Çocuklarına Ebu Bekir, Ömer ve Osman adını koymazlar... Onların sapkın oldukları bu sebeplerden dolayı aşıkârdır” (aktaran Imber, 1979: 261-262). Burada ifade etmek gerekir ki Alevi toplumsal hayatında ve ibadet şekillerinde kadın erkek ayrımı ve kaç-göç yoktur, ancak Yörükân’ın da ifade ettiği gibi bu çok yönlü bir kardeşlik düzeninin uygulanmak istenmesinden kaynaklanır. Çünkü Alevilikte musahiplik aracılığı ile yola girenler tarikat ve hakikat kardeşidirler. Bunlar Tanrı katında muhabbet kardeşi olmuşlardır. Kadın ve erkekler arasında kıskançlık gösterilmemesi, kardeşlik anlayışına dayanır (Yörükân, 1998: 319).

Sünniler ve Aleviler dinin anlamını belirleme konusunda sürekli bir mücadeledenin içinde görülmektedir. Özellikle Osmanlı’nın 16. yüzyılından itibaren, bu mücadelenin ortodoks tarafını teşkil eden Sünniler heterodoks taraf olan Kızılbaşları/Alevileri “dinin dışına çıkmakla,” “kâfirlikle,” “zındıklıkla” ve “mülhitlikle” suçlamıştır (Tekindağ, 1967: 53-55). Osmanlı Devleti ile Safeviler arasındaki mücadele esnasında Anadolu’daki Kızılbaş unsurların kontrol altına alınmasına zemin hazırlayan meşhur fetvalarında Şeyhülislam Ebussud Efendi Kızılbaşları: “*baği, vücuh-i kesireden kâfir, mürted, şer ve fesad*” gibi sıfatlarla kategorize etmiştir (Düzdağ, 1998: 173-178).

Burada analizi yapılan metinlerin hemen hepsi Cumhuriyet dönemi Türkiye’sinde kaleme alınmış eserlerdir. Cumhuriyetle birlikte Aleviler geçmişe nazaran daha özgür bir döneme girmiş olsalar bile, kendilerine yönelik olarak, yüzyılların ürünü olarak birikmiş olan ön yargılar ve sosyal mesafeler toplumun bazı kesimlerinde bu dönemde de varlığını sürdürmüştür. Toplumsal alandaki bu menfi tavırlar ne yazık ki siyasal uygulamalar alanındaki birtakım eksikliklerle birleşince ön yargıların yeniden ve yeniden üretilmesi kaçınılmaz olmuştur. Sadece Sünniliği esas alan bazı düzenlemeler (resmî din eğitimi, Diyanet İşleri Başkanlığı gibi), Aleviliği olumsuz şekilde temsil eden edebî eserlerin resmî eğitim sisteminde herhangi bir sorgulamaya tabi tutulmadan kullanılıp yaygınlaştırılması ilk akla gelen yanlış siyasal uygulamalardandır. Bu tür uygulamalar Cumhuriyet’e sürekli bir sadakat besleyen Alevilerin yeni rejimden olan beklentilerinin bir kısmının karşılıksız kalmasına neden olmuş ve bazı toplumsal kesimlerdeki ön yargıların ve stereotipleştirmelerin varlığını sürdürmesine zemin hazırlamıştır. Her şeye rağmen, Türkiye’deki Alevi nüfusun önemli bir kesimi, rejimin temel prensipleriyle ve Atatürk ilkeleriyle barışık görünmektedirler.

Türkiye’deki Aleviler 1950’lerden itibaren önemli toplumsal değişimler geçirmiş; çok partili hayata geçiş, sanayileşme, kırdan kente göç, iletişim ve eğitim ağ-

larının yaygınlaşması gibi etkenlerle Alevilerin sosyal marjinalliği ve izolasyonu kırılmaya başlamıştır. Sayılan tüm bu etkenlerin bir araya gelmesiyle Aleviler, daha önce tamamen dışlanmış oldukları sosyal ve ekonomik olanaklara ulaşmak üzere rekabete girme şansına erişmişlerdir.

### Sonuç

Bu yazıda incelenen edebî metinlerdeki Alevi-Bektaşî unsurlara yönelik olumsuz söylemler toplumsal gerçeklikten bağımsız bir şekilde var olmamakta, aksine toplumun bütününe olmasa da bir kesiminin Alevi-Bektaşî algısının bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tespit özellikle eserleri incelemeye tabi tutulan yazarların zihin dünyasındaki Alevi algısı için geçerlidir. Bu durumda, Jameson'un izinden giderek edebî metinlerin toplumdaki ideolojilerin ve algı sistemlerinin etkisi altında şekillenen sosyal içerikli mesajlar olduğunu söyleyebiliriz. Herhangi bir metnin oluşumunda metin dışı faktörlerin önemini göz önünde bulundurmanın gerekliliği açıktır. Bu bağlamda, bu çalışmada dikkat çekilen ve Alevileri hedef alan negatif temsil çabaları aslında edebî eser sahiplerinin algı haritalarında mevcut olan (Alevilere yönelik) menfi tutumların, ön yargıların ve mesnedi olmayan suçlamaların bir yansıması olarak okunabilir.

Ön yargıların doğuştan getirilmediğini daha sonra yaşanan sosyal tecrübelerimizin neticesinde öğrenilip inşa edildiğini söyleyebiliriz. Buradan hareketle başkaları hakkındaki ön yargılarımız ve kanaatlerimizin şekillenmesinde çocukluk ve gençlik döneminde aldığımız eğitimin, okuduğumuz kitapların ve izlediğimiz televizyon programlarının rolü inkâr edilemez. Burada analizi yapılan edebî metinlerin yüzyıllar öncesine dayanan Alevi ve Sünni grup kimlikleri arasındaki gerilimin toplumda yayılmasında, yeniden üretilmesinde ve canlı tutulmasında önemli bir yeri olduğu kesindir.

Cumhuriyet döneminde Aleviler, Osmanlı dönemine nazaran devletle daha barışık bir ilişki geliştirebilmiş ise de yeni dönemde bazı toplumsal kesimler nezdindeki negatif Alevi algısının tamamen ortadan kalktığını söylemek güçtür. En azından bu yazıda incelenen edebî metinlerin yazarları ölçeğinde bu kanaate varmak yanlış olmayacaktır. Yukarıda söyleme ulaşma imkânı bağlamında da söylendiği gibi Alevi-Bektaşî unsurları hedef alan olumsuz söylemsel kalıplarını üreten yazarların çoğunlukla dindar Sünni kesimler arasından değil de daha çok "laik ve modern" bir hayat tarzını benimsemiş (Yakup Kadri, Reşat Nuri, Haldun Taner gibi), sosyal ve siyasal güç odaklarına yakın "aydın" kişiler arasından çıktığı söylenebilir. Zaten söylem sahiplerinin bu ayrıcalıklı pozisyonları onların kullandığı söylemsel kalıpların çok daha etkili ve yaygın olmasını sağlamıştır.



## Sonnotlar

- <sup>1</sup> Arapça menşeli olan “Alevi” kelimesinin bu lisandaki sözlük karşılığı, “Ali’nin soyundan gelen” ya da “Ali’nin destekçisi” anlamındadır. Ancak, Türkçede “Alevi” terimi “Ali’yi yücelten bir mezhebin üyesi” anlamında kullanılmaktadır (Savaşçı, 2004: 19-20). Öte yandan, günümüzdeki birçok akademik çalışmada “Alevi” terimi bir şemsiye terim olarak kullanılmakta olup bu terimle belli birtakım ortak özelliklere sahip olmakla beraber birbirinden farklı yönleri de olan bir dizi heterodoks dini gruba (örneğin, Kızılbaş, Çelebi, Bektaşî, Nusayrî, Tahtacı, Çepni, Ocakzade, Abdal, Bedreddini) atıfta bulunmaktadır (bknz. Erdemir, 2004: 30; Bruinessen, 1996: 7). Aksi belirtilmedikçe, bu çalışmada da Alevi terimi yukarıda belirtilen şekliyle bir şemsiye terim olarak kullanılacaktır. Ezici çoğunluğu Türkiye’de yaşayan Alevilere (yaşadıkları başlıca bölgeler şöyledir: Çorum, Yozgat, Amasya, Tokat, Sivas, Erzincan, Tunceli, Malatya, Muş, Elazığ, Bingöl, Kahramanmaraş, Ege ve Akdeniz kıyıları, göç sonrası İstanbul, Ankara ve İzmir), az sayıda olmakla beraber Suriye, İran, Bulgaristan ve Arnavutluk’ta da rastlanmaktadır. Türkiye’de yaşayan Aleviler konuştukları dillere göre (Türkçe, Kürtçe, Arapça) en az üç ayrı etnik gruba mensupturlar (Bruinessen, 1996: 7). Sayıları hakkında kesin istatistikî bilgi bulunmasa da yedi (Üzüm, 2000) ila yirmi beş milyon (Doğan, 1995) arasında olduklarına ilişkin tahminler bulunmaktadır.

Heterojen yapıları nedeniyle Alevileri tanımlamak oldukça zor olsa da onları niteleyen temel bazı özelliklerden bahsetmek mümkündür. Alevilik değişik zaman ve yerlerde İslam’ı kabul eden grupların yerel kültür ve inanışlardan da (Şamanizm, Buduzim, Maniheizm ve Zerdüştlük gibi) etkilenecek oluşturdukları heterodoks bir inançtır (Ocak, 1999: 31-51). Bağdaştırıcı (*syncretic*) bir karaktere sahip olan Alevilik farklı inanç ve kültür unsurlarını bünyesinde barındırarak kendisini Ortodoks İslam’dan farklı tutar. Alevilikte içevliliğin (*endogamy*) yaygın bir şekilde uygulandığı görülür. Esoterik bir nitelik taşıyan Alevilikte, genellikle, İslam inancının zahiri yönlerinden çok batını tarafları üzerinde durulur. Yüzyıllardır maruz kaldıkları coğrafi ve sosyal marjinalizasyonun ve dışlanmanın da etkisiyle inançlarını ve kimliklerini saklama geleneğini (*takiyye*) benimsemişleridir. Aleviler Hz. Ali’yi, Hz. Muhammed’in tek meşru halefi olarak görürler ve Sünnilerden farklı olarak onlar için Hz. Ali tarihi bir figürden çok daha fazlasıdır. Alevi inancının merkezinde Ehli Beyti ve On İki İmam’ı sevip yüceltmek (*tevella*), bu ikisine karşı çıkanları sevmeyip onlardan uzak durmak (*teberra*) vardır. *İkrar* Alevilikte önemli bir yer tutar ve Alevi topluluklarda yola/erkâna girecek olan talibin, müşşidin telkinlerini kabul edip yolun bütün kurallarına uyacağına dair verdiği sözdür (Eröz, 1990: 139).

Ayin-i cem töreni Alevilikteki temel ibadet şeklidir. Bu tören aracılığı ile topluluğun üyeleri arasında dayanışma bağları tesis edilir. Ayrıca, inançların ve geleneklerin yeni kuşaklara aktarıldığı araçların başında da ayin-i cem törenleri gelmektedir. Kadın ve çocuklarında yetişkin erkeklerle birlikte törene katılmaları ayin-i cemlerin özgün yanlarından birini teşkil etmektedir. Ayrıca, Baba İlyas ve Hacı Bektaş Veli’nin yaptığı dini törenlere toplumun kadın üyelerinin de katıldığı tarihi birer vak’adır (Melikoff, 1999). Dedelik, Alevilikteki önemli sosyal ve dini kurumların başında gelmektedir. Dedeler, Aleviler için dini lider olmalarının yanı sıra hayatın hemen her alanında başvurulmuş bir kanaat önderidir. İnancın ve geleneklerin yeni nesillere taşınması, dini ayinlerin yürütülmesi gibi görevleri olan dedelerin Hz. Muhammed’in soyundan geldiklerine inanılır. Alevilikteki merkezi kurumlardan biri de musahiplik kurumudur. Musahiplik (yol kardeşliği, ahiret kardeşliği) bir dedenin kan bağı taşımayan iki erkeği kardeş ilan etmesiyle ortaya çıkan manevi bir kardeşliktir ve bazı durumlarda kan kardeşliğinden daha bağlayıcı sonuçlar doğurur. İki yol kardeşi birbirlerine her türlü koşulda yardım etmekle yükümlüdür. Mehmet Eröz’e göre her ne kadar namaz ve oruçtan uzakta olsalar da inanç bakımından Aleviler Müslüman daire içerisinde değerlendirilmelidir ve bu inanç müsamahalı



ve bir kolaylaştırıcı bir Müslümanlık anlayışının yansımasıdır (1990). Aleviliğin mahiyetini açıklarken Fıglalı da onun “Türki” özelliklerine işaret eder (1990). O’na göre Türkmen unsurlar, İslam ile tanışmalarından sonra, önceki inançlarının etkisinden tam olarak sıyrılamamışlar ve İslamiyeti Şamanilik etkisi altında yorumlamışlardır; bu durumdan hareketle Alevilik “Türkmen Sünniliği” olarak nitelendirilebilir. (Fıglalı, 1990: 387).

- 2 Alevilerin Sünnilere yönelik ön yargıları konusunda yaptığı alan araştırmasında İbrahim Arslanoğlu ilginç bulgular sunmaktadır (2010: 5): “...Yine ortalama bir Alevi’ye göre ‘Sünni; gerici, yobaz, Atatürk düşmanı, Yezid olup gerçek Müslümanlıkla uzaktan yakından alakası olmayan bir kişidir. Sünniler, Müslümanlığı sadece namaz abdest ve bir de kadınların sınıksız kapatılmasından ibaret şekilsel bir inanç olarak görüp Müslümanlığın insan ilişkilerindeki boyutuna hemen hiç yer vermezler. Ayrıca Hz. Ali’yi tanımaz ve dolayısıyla Hz. Hüseyin’in Yezid’in askerleri tarafından hunharca öldürülmesinden ya haberi yoktur ya da onunla ilgilenmezler. Yezidi oldukları için de belki buna sevinmektedirler... Yıldırım Beyazıt’ta bulunan Özbekköyü Derneğinde bir grup Alevi hanımla görüşürken “Sünniler, Yezid midir?” diye bir soru sormuştum. Kadınlardan birisi gayet doğal bir şekilde “Tabii Yezittir” cevabını verdi. Yine 2006 yılında Çubuk yöresi Alevililerinin kurduğu Ay dost Vakfı’nda Muharremle ilgili bir seminerde, bir hanım, “Sünniler Muharremi kabul etmezler” dedi.”
- 3 En eski dönemlerinden 21.yüzyıla kadar Türk edebiyatında Alevi-Bektaşî unsurların olumlu bir şekilde temsil edildiği onlarca esere rastlamak mümkündür. Bu bağlamda, Yusuf Has Hacib’in *Kutadgu Bilig*’indeki “Ali-Evladı ile Münasebeti Söyler” adlı kısımda Karahanlılar döneminde Alevilerin saygın ve sevilmesi gereken toplumsal unsurlar arasında zikredilmesi eski döneme ait çarpıcı bir örnek olarak sunulabilir (Yusuf Has Hacib, 1998: 313): “*Bunlardan [Aleviler] biri Peygamberin neslidir; bunlara hürmet edersen devlet ve saadete kavuşursun. Bunları pek çok ve gönülden sev; onlara iyi bak ve yardımında bulun. Bunlar ehli-i beyttir, Peygamberin uruğudur; ey kardeş sen de onları, sevgili Peygamber hakkı için sev.*” Mevlevî edebiyatı da söz konusu unsurlarla ilgili olumlu temsil örnekleri barındırmaktadır. Yeni Türk Edebiyatı bağlamında Alevi unsurların pozitif temsil edildiği eserlerden bazılarını şöyle sıralamak mümkündür: *Kaplumbağalar* (Fakir Baykurt), *Köprü* (Ayşe Kulin), *Binboğalar Efsanesi* (Yaşar Kemal), *Hasan Boğuldu* (Sabahattin Ali), *Bir Ses Böler Geceyi* (Ahmet Ümit). Saydığımız bu eserlerden başka, bir de yazarı Alevi kökenli olan dolayısıyla Alevilik olgusuna “içeriden” bir bakış olarak değerlendirilebilecek edebî eserler mevcuttur. Bu eserlerden bazılarını şunlardır: *Kardeşlerin Kini* (Lütfi Kaleli), *Yelatan, Çarpana, Hakkullah* (Ümit Kaftancıoğlu), *Güllüce-li Kazım* (Yusuf Ziya Bahadınlı), *Bütün Ülke Yeşil Vadi* (Ali Balkız), *Savaşlı Yıllar: Son Görgü Cemi-I*, (İsmail Kaygusuz).
- 4 Edebiyat sosyolojisi literatüründe birbirinden nüanslarla ayrılan değişik yaklaşımlar mevcut olup bu yaklaşımlardan hemen hepsi edebiyatın sosyolojik analizde kullanımına ve edebî metinlerde sosyal alana ilişkin önemli ipuçları bulunabileceğine dikkat çekmektedir. Örneğin, Stael’in edebiyat ve toplumun karşılıklı etkileşimi üzerine tezleri bu alan için çığır açıcı niteliktedir (1967). Yine, Warton he dönemin kendine has özelliklerini kaydetme hususunda edebiyata büyük önem atfeder (Wellek ve Varren, 1993). Laurensen, benzer şekilde edebî metinleri ihmal eden bir sosyal araştırmacının analizinin eksik kalacağını ileri sürer (Laurensen ve Swingewood, 1972). Öte yandan, post-modern edebiyat teorisi de geleneksel kuramdan farklı olarak yazarın sosyolojik ortamından çok okura öncelik tanıyan bir yaklaşımda bulunur. Bu yaklaşımların birçoğu genel olarak bu çalışmanın üzerinde durduğu konulara zemin teşkil edecek nitelikte olsa da Marksist edebiyat sosyolojisi kadar rafine ve yaygın bir bilgi birikimine sahip değildir. Birkaç sebepten dolayı bu yazıda temel hareket noktası ola-

rak Marksist teorisyenlerin görüşleri olarak belirlenmiştir. Öncelikle, Marksist edebiyat kuramı sosyal, ekonomik ve siyasi boyutları olan genel Marksist teoriye yaslanmakta ve ondan güç almaktadır. İkinci ve daha önemlisi, Eagleton ve Jameson gibi Marksist kuramcılar, yazarın ve içinde bulunduğu toplumun ideolojik yapısı ile edebi bir metnin içeriği arasında çok yakın ve anlamlı ilişkiler görmüşler ve bu ilişkileri merkeze alan çalışmalar yapmışlardır. Üçüncü husus, bu çalışmada kullanılan yöntemsel yaklaşım olan eleştirel söylem analizini geliştiren sosyal bilimcilerin (Fairclough, Wodak ve van Dijk gibi) Marksist teoriden beslenerek yöntemlerini geliştirmiş olmalarıdır. Marksist geleekten gelen sözü edilen bu teorisyenler edebiyat aracılığı ile etnik ve dini azınlıklara yönelik toplumun bazı kesimlerindeki ön yargıların oluşturulması, pekiştirilmesi ve yeniden üretilmesi konusunda önemli ve sistematik çalışmalarda bulunmuşlardır ( bkz. van Dijk, 1987; Wodak, 1997; van Dijk, 1991; Teo, 2000). Bu teorisyenlere göre, medya, ders kitapları ve edebi metinler başta olmak üzere yazılı metinler aracılığı ile yayılma imkânı bulan söylemsel pratikler öteki gruplara yönelik kavramasallaştırmaların ve algılamaların üretilmesinde grup içindeki bireylere ihtiyaç duydukları girdilerin/ malzemelerin sağlanması konusunda hayati roller üstlenmektedir. Markist edebiyat sosyolojisi dışında kalan kuramsal yaklaşımlar konusunda ayrıntılı bilgi için Alver'in *Edebiyat sosyolojisi*, (Hece Yayınları, Ankara, 2006) adlı kitabına bakılabilir.

- <sup>5</sup> Kızılbaş ifadesi Aleviler için kullanılan tarihi bir adlandırmadır. Bu ifade Osmanlı'nın son yüzyılına kadar kullanılmıştır.
- <sup>6</sup> Mumsöndü iddiası, Alevi-Bektaşileri hedef almış asılsız bir iddiadır. Bu temelsiz iddiaya göre, Aleviler genellikle geceleri tertipleedikleri ayin-i cem törenlerinin belli bir anında mumları söndürürler ve herkes önüne gelenle rastgele cinsel ilişkiye girer.
- <sup>7</sup> Bk. Erdemir 2004.
- <sup>8</sup> 100 Temel Eser, Türkiye Cumhuriyeti 59. Hükümeti Millî Eğitim Bakanlığının ortaöğretim kurumlarındaki öğrencilere hem Türk Dili ve Edebiyatı dersi müfredatı ile ilişkilendirilerek okutulması hem de boş zamanlarını değerlendirmek üzere öncelikle başvurabilecekleri kaynak eserler olarak tavsiye edilmesi için derlenmiş edebî eserlerdir. Bu liste, Millî Eğitim Bakanı Hüseyin Çelik tarafından 19 Ağustos 2004'te yayımlanan bir genelgeyle kamuya açıklanmıştır.

### Kaynakça

- ALTHUSSER, Luis (1971). *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New Left, London.
- ALVER, Köksal (2006). "Edebiyatın Sosyolojik İmkânı," Ed. Köksal Alver, *Edebiyatın Sosyolojik İmkânı*, Hece Yayınları, İstanbul, s.11-19.
- ARSLANOĞLU, İbrahim (2010). "Türkiye'de Alevi-Sünni Farklılığı ve Sorunlar," <http://w3.gazi.edu.tr/~iarслан/alevisunnifarklligi.doc>, Erişim tarihi: 8.8.2010.
- BAYAR, Oya (2002). "Roman Toplumsal Zaman İçinde İnsanı Anlatır," *Toplumsal Tarih*, 108, s. 61-69.
- BRUINENSEN, Martin van (1996). "Kurds, Turks and the Alevi Revival in Turkey," *Middle East Report*, July-September, s.7-10.
- DERİNGİL, Selim (1998). *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909*, Tauris, London.

- DOĞAN, İzzettin (1995). "Hacı Bektaş'ı Seviyorsanız Güvercini Uçurmalısınız, Hem de İncitmeden," *Milliyet*, 17 Ağustos 1995.
- DÜZDAĞ, M. Ertuğrul (1983). *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları*, Şule Y. İstanbul.
- EAGLETON, Terry (2004). *Edebiyat Kuramı*, Ayrıntı Y., İstanbul.
- EAGLETON, Terry (1970). *Edebiyat Eleştirisi Üzerine*, çev. Handan Gön, Elestiri Yayınevi, İstanbul.
- ERDEMİR, Aykan (2004). *Incorporating Alevis: The Transformation of Governance and Faith-Based Collective Action in Turkey*, Harvard University, Anthropology and Middle Eastern Studies, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Boston.
- ERÖZ, Mehmet (1990). *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*, Kültür Bakanlığı Yay, İstanbul.
- FAIRCLOUGH, Norman (1992). *Discourse and Social Change*, Polity Press, Cambridge.
- FIĞLALI, E. Ruhi (1990). *Türkiye'de Alevilik*, Bektaşilik, İstanbul.
- GOLDMAN, Lucien (2005). *Roman Sosyolojisi*, çev. Ayberk Erkay, Birleşik Y., İstanbul.
- GÜLLÜLÜ, Sabahattin (1988). *Sanat ve Edebiyat Sosyolojisi*, Atatürk Ü.Y., Erzurum.
- GÜNTEKİN, Reşat Nuri (1992). *Balıkesir Muhasebecisi Tanrı Dağı Ziyafeti*, MEB Yayınları, İstanbul.
- GÜNTEKİN, Reşat Nuri (1997). *Gizli El*, İnkılâp Yayınları, İstanbul.
- GÜRPINAR, Hüseyin Rahmi (1996). *Toramam*, Özgür Y., İstanbul.
- IMBER, Colin (1979). "The Persecution of the Ottoman Shi'tes According to the Mühimme Defterleri," *Der Islam*, s. 245-73.
- JAMESON, Fredric (1994). *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Cornell University Press, NY.
- KARAOSMANOĞLU, Yakup Kadri (2011). *Nur Baba*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- KEHL-BODROGI, Krisztina (2003). "Atatürk and the Alevis: A Holy Alliance," Ed. White, P.J. ve Jongerden, J., *Turkey's Alevi Enigma*, Brill, Leiden, s. 60-79.
- LANSON, Gustave (1976). "Edebiyat Tarihi ve Sosyoloji," çev. Cemil Meriç, *Hisar*, 16/154 s. 9-17.
- LAURENSEN, D. ve SWINGWOOD, A. (1972). *The Sociology of Literature*, Schocken Books, New York.
- LOWENTHAL, Leo (1968). *Literature, Popular Culture, and Society*, Pacific Books, California.
- McDONOUGH, Sheila (2005). "Orthodoxy and Heterodoxy," Ed. Lindsay Jones, *Encyclopedia of Religion*, Macmillan, Detroit, s.6909.
- MELIKOFF, Irene (1999). *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, Cumhuriyet Yayınları, İstanbul.
- MUSAHİPZADE (1970). *Bütün Oyunları*, Milliyet, İstanbul.
- OCAK, Ahmet Y. (1999). *Türkler, Türkiye ve İslam*, İletişim Y, İstanbul.
- ORTAYLI, İlber (2001). *Gelenekten Geleceğe*, Ufuk Yayınları, İstanbul.

- ÖMER SEYFETTİN (2010). *Harem*, Haz. Yılmaz Kurt, Ankara.
- ÖZ, Baki (1989). *Kurtuluş Savaşında Alevi-Bektaşiler*, Can Y., İst.
- PAKALIN, M. Zeki (1946). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Y., İstanbul.
- PARLA, Jale (2000). “Yirminci Yüzyılda Edebiyat Eleştirisi ve Terry Eagleton,” Terry Eagleton, *Edebiyat Kuramı*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s.1-39.
- RANDALL, William (1999). *Bizi “Biz” Yapan Hikâyeler*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- RİFAT, Mehmet (2005). “Toplumbilimsel Eleştiri ve Edebiyat Sosyolojisine Giriş,” *Varlık*, 1172/Mayıs.
- PECHEUX, Michel (1982). *Language, Semantics and Ideology*, Macmillan, London.
- PURVIS, T. and HUNT, A. (1993). “Discourse, Ideology, Discourse, Ideology...,” *British Journal of Sociology*, 44, s. 473-499.
- SAVAŞÇI, Özgür (2004). “Alevi Sözcüğünün Kökeni,” Ed. Engin, İsmail and Engin, Havva, *Alevilik*. Kitap Yayınları, İstanbul, s.19-28.
- ŞAN, Mustafa K., (2006). “Edebiyat Sosyolojisi,” Ed. Köksal Alver, *Edebiyat Sosyolojisi*, Hece Yay., İstanbul, s.127-68.
- ŞENER, Cemal (1998). “Medya ve Alevilik,” *Cem*, 77, s.13-19.
- TAHİR, Kemal (1991). *Bozkırdaki Çekirdek*, Tekin Y., İstanbul.
- TAHİR, Kemal (2007). *Rahmet Yolları Kesti*, İthaki Y., İstanbul.
- TAHİR, Kemal (2008). *Yediçınar Yaylası*, İthaki Y., İstanbul.
- TANER, Haldun (2001). *Şişhane’ye Yağmur Yağıyordu/Ayışığında “Çalışkur,”* (Kantar Kâtibi Ali Rıza Efendi), Bilgi Yayınevi, İstanbul.
- TANER, Haldun (2001). *Şişhane’ye Yağmur Yağıyordu/Ayışığında “Çalışkur,”* (Ablam), Bilgi Yayınevi, İstanbul.
- TEKİNDAGÇ, Şehabeddin (1967). “Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığında Yavuz Sultan Selim’in İran Seferi,” *Tarih Dergisi*, 22.
- TEO, Peter (2000). “Racism in the News: A Critical Discourse Analysis of News Reporting in Two Australian Newspapers,” *Discourse & Society*, 11/1, s.7-49.
- ULUNAY, Refi’ Cevad (1995). *Mermer Köşkün Sahibi*, ARBA, İstanbul.
- ÜZÜM, İlyas (2000). *Günümüz Aleviliği*, İsam Y., İstanbul.
- VAN DIJK, Teun (1996). *Texts and Practices: Readings in Critical Discourse Analysis*, Routledge, London.
- VAN DIJK, Teun (1995). “Aims of Critical Discourse Analysis,” *Japanese Discourse*, 1/1, s.17-28.
- VAN DIJK, Teun (1987). *Communicating Racism: Ethnic Prejudice in Thought and Talk*, SAGE Pub. California.
- VAN DIJK, Teun (1991). *Racism and the Press: Critical Studies in Racism and Migration*, Routledge, London.

- VAN DIJK, Teun (1993). "Principles of Critical Discourse Analysis," *Discourse and Society*, 4, s.452-485.
- VAN DIJK, Teun (2004). "Racism, Discourse and Textbooks: The Coverage of Immigration in Spanish Textbooks," Ed. Tarba, D. ve Irzık, G., *How are We Educated?* TTK, İstanbul, s.125-138.
- WODAK, Ruth (1997). "Others in Discourse, Racism and Anti-semitism in Present Day Austria," *Research on Democracy and Society*, 3, s 275-96.
- YAVUZ, M. H., (2003). "Değişim Sürecindeki Alevi Kimliği," Ed. Engin, İ. ve Franz, E., *Aleviler/Alewiten*, DOI, Hamburg, s.75-91.
- YUSUF HAS HACİB, (1998). *Kutadgu Bilig*, çev. Reşid Rahmetli Arat, TTK, Ankara.
- ZEIDAN, David (1999). "The Alevi of Anatolia," *MERIA*, 3/4, s.1-9.

# GELENEKSEL ALEVİLİKTEN MODERN ALEVİLİĞE: TARİHSEL BİR DÖNÜŞÜMÜN ANA EKSENLERİ

Rıza YILDIRIM\*

## Özet

Bu makale, günümüzde Aleviliğin köklü bir dönüşüm süreci içinde olduğu kabulü üzerine oturmaktadır. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayan bu sürecin karşımıza çıkardığı Alevilik geçmişte var olan Alevilikten birçok bakımdan farklıdır. Dolayısıyla her iki Aleviliği de aynı terimle ifade etmek, anlam kargaşasına neden olacaktır. Elinizdeki çalışma, kargaşanın önüne geçmek için ayrı terimlerin kullanılması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu bağlamda “Geleneksel Alevilik” ve “Modern Alevilik” terimlerini önermektedir. Buna göre tarihsel bir miras olarak devralınan “Geleneksel Alevilik”, içinde bulunduğumuz dönemde “Modern Alevilik”e dönüşmektedir. Makale, henüz tamamlanmamış olan bu dönüşüm sürecinin ana eksenlerini tespit etmeyi denemekte ve bu eksenler üzerinden söz konusu dönüşüm sürecinin belirleyici dinamiklerini irdelemektedir. Ayrıca, Modern Alevilik ile Geleneksel Aleviliği, tespit edilen ana eksenler üzerinden karşılaştırmakta, süreklilik ve farklılaşma alanlarını tartışmaktadır. Nihayet, Modern Aleviliğin kendisini yeniden yapılandırma sürecinde karşılaştığı temel sorunlara işaret ederek konuyu bağlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Geleneksel Alevilik, Modern Alevilik, Alevi Kimliği, Şehirleşme

## FROM TRADITIONAL ALEWISM TO MODERN ALEWISM: MAIN AXES OF A HISTORICAL TRANSFORMATION

### Abstract

This paper rests on the conventional wisdom that the Alevi identity is experiencing a radical transformation. The new Alewism that is coming out of this transformation process, which has started in the second half of the twentieth century and is still ongoing, shows differences from the historical Alewism in many aspects. Hence, using the same term for these two Alewism would lead us to a semantic ambiguity. In order to avoid such an ambiguity, this paper suggests employing two different terms as “Traditional Alewism” and “Modern Alewism”. According to this postulation, the Traditional Alewism, which is historically inherited, is being transformed into the Modern Alewism during modern times. This article essays to delineate the main axes of this transformation process and analyzes governing dynamics of this transformation through determined axes. Furthermore, through these axes, it compares and contrasts the Modern Alewism and the Traditional Alewism, as well as discussing fields of continuity and discontinuity. Finally, it concludes by highlighting some major challenges that Modern Alewism is posed during its restructuring process.

**Keywords:** Traditional Alewism, Modern Alewism, Alevi Identity, Urbanization

\* Yrd. Doç. Dr., Öğretim üyesi, TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi, Tarih Bölümü, Ankara/Türkiye

## Giriş

Alevilik çalışmalarında karşımıza çıkan kavram kargaşasının önemli bir nedeni terimlerin tarihsel süreç içinde meydana gelen dönüşümleri dikkate alınmaksızın kullanılmasıdır. Bu cümleden olarak, Alevi ve Alevilik gibi terimlerin bütün zamanlara yayılmış, değişmeyen, donmuş bir olgunun karşılığı olarak kullanılması (bilinçli veya bilinçsiz) bu terimlerin kavramsal içeriğini muğlaklaştırmaktadır. Şu hâlde tarihsel dönemleri de dikkate alarak daha özgün terimlerin kullanılmasının kavram kargaşasını azaltacağı aşikârdır.<sup>1</sup>

Bu makale, özellikle günümüz Aleviliğini anlamak için böylesi bir ayrımın zorunlu olduğu görüşüyle kaleme alınmıştır. Makale, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Aleviliğin tarihsel bir dönüşüm sürecine girdiğini kabul ederek, bu sürecin öncesinde ve sonrasında karşımıza çıkan Aleviliğin ciddi farkları olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla her iki Aleviliği de aynı terimle ifade etmenin anlam kargaşasına neden olacağını, bu kargaşanın önüne geçmek için ayrı terimlerin kullanılması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu bağlamda “Geleneksel Alevilik” ve “Modern Alevilik” terimlerini önermekte ve her iki terimin içeriklerini karşılaştırmalı olarak tartışmaktadır. Esasen geniş bir açıdan bakıldığında Alevilikle ilgili konuşulan her sorunun daha geniş ve hegemonik kitleyi oluşturan Sünni toplum, devlet yapısı ve Sünniliğin bizzat kendi tarihsel macerasıyla doğrudan bağlantılı olduğu görülecektir. O yüzden, modern Aleviliğin oluşum sürecinde Alevi önderleri ve Aleviliğin iç dinamikleri kadar (belki daha fazla) devletin ve Sünni toplumun da etkili olduğunu ifade etmek gerekir. Ancak bu makale, dönüşüm sürecinde Alevi toplumunun iç dinamiklerini anlamaya yöneldiğinden dışsal etkenleri analiz çerçevesinin dışında bırakacaktır.

## Bir Alevi Tarih Yazımına Doğru

Aleviliğin (bütün alt grupları dâhil olmak üzere) kendi tarihsel macerası ve değerleri merkeze alınarak ve kendi referansları öncelenerek bir tarihi henüz yazılmış değildir. Esasen “Kızılbaş Aleviliği” ve “Bektaşlı Aleviliği”nin tarihi üzerine hatırı sayılır bir literatürün oluştuğu söylenebilir. Ancak bu yazılanların hemen hemen tamamı, gerek kavramsal kalıpların inşası ve kullanımı gerekse tarihsel dönemlendirme bakımından Alevi toplumunu çevreleyen dış dünyanın referanslarına dayanmaktadır. Böyle bir bakış açısıyla kurulan tarih perspektifi, büyük resmin bir bakıma “Sünni çerçeveye göre” şekillenmesi ve ona göre de bilgi kategorileri, terimler ve kavramların üretilmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu şekilde yürütölen tarihçilik, şüphesiz “parça olgular” ve “alt tarihsel üniteler” (belirli zaman dilimlerinde meydana gelen olaylar, tarihler, yer ve kişi adları vs. gibi) bakımından çok değerli bilgiler üretmektedir ve bu bilgiler Aleviliği tarihsel, dinsel ve kültürel boyutlarıyla anlamamıza ciddi katkı yapmaktadır. Ne var ki, ana resimdeki “Sünni merkezli” yapılanma, Aleviliğin kendi iç dünyasına nüfuz etmemize ve kullandığımız terimlerin



kavramsal içeriklerini Alevilerin kendilerinin anladıkları şekilde anlamamıza çoğu zaman engel olmaktadır. Öte yandan, “Alevi merkezli” bir büyük resim (veya ana çerçeve) ve buna dayanan bir tarihçilik anlayışı inşa etmek de kolay bir iş değildir. Her şeyden evvel mevcut kaynakların mahiyeti böylesi bir mesaiyi zorlaştırmaktadır. Zira kaynaklarımızın büyük çoğunluğu Alevilerin muarızları tarafından yazılmış belgeler, kayıtlar, risaleler veya mektuplardır. Alevi toplumunun kendisi tarafından üretilmiş kaynaklar hem miktarca sınırlı hem de tarihsel veriden çok mitolojik ve teolojik bilgiler içermektedir. Ayrıca, modern yazın dünyasının durumu da böylesi bir tarihçilik anlayışının gelişmesi konusunda yüreklendirici değildir. Alevilik tarihi üzerinde yazan ciddiye alınabilecek yazarların büyük çoğunluğu Sünni kökenlidir. Esasen akademik ilkeleri özümsemiş bir tarihçi için Alevi veya Sünni kökenli olmasının ele aldığı konuya yaklaşımında bir fark oluşturması beklenmez. Ne var ki, “Alevi merkezli” bir tarihçilik anlayışına göre yazılacak bir Alevi tarihinin ihtiyacını daha çok Alevi kökenli tarihçilerin hissedeceği veya böyle bir arayışa daha çok onların yöneleceği tabiidir.

Nihayet, hiçbir tarihçinin herhangi bir toplumun tarihini sıfırdan yazması mümkün değildir. Her bir tarihçi ancak kendisine intikal eden literatürün gelişip gelişmesine katkı yapabilir. Dolayısıyla tarihçi belli oranda kendisine intikal eden tarihçilik anlayışına ve o anlayışın ürettiği kavramlara, bilgi kategorilerine, anlam kalıplarına mahkumdur. Yukarıda kısaca işaret edilen sebeplerden dolayı Alevi merkezli bir tarihçilik anlayışının inşası oldukça çetrefilli ve zor bir mesaidir. Ancak böyle bir ihtiyacın hem akademik hem de sosyolojik bakımdan kaçınılmaz olduğu da ayrı bir gerçektir. Muhtemelen önümüzdeki on yıllar, böylesi bir tarihçilik inşasına şahit olacaktır. Yeni bir tarih vizyonu geliştirmeye bu makalenin ne takati ne de hacmi müsaittir.

Alevi toplumunun kendi iç dinamikleri merkeze alındığında (Aleviliğin teolojik içeriği ve toplumsal yapılanmasını beraberce ele alınıp analizin merkezine konduğunda) Alevi tarihini üç ana döneme ayırarak incelemek işlevsel olacaktır:

1. Oluşum Dönemi (11. yüzyıl -15. yüzyıl)
2. Safevi (Kızılbaş) Dönemi (16. yüzyıl -19. yüzyıl)
3. Modern Alevilik Dönemi (20. yüzyıl ortalarından itibaren devam eden süreç)

Bugün “Alevi” dendiğinde kafamızda canlanan insan kitlesinin her bakımdan bu dönemlerde ayrı ayrı ele alınması gerekmektedir. Her bir dönemde bu toplumun isimlendirmesinin farklı olmasının yanı sıra, teolojik, dinsel ve sosyal birçok kavram da bu dönemlerde farklı içeriklere sahip olmuştur. Hatta bazı kavramların bir dönemde mevcut iken diğer dönemde tamamen ortadan kalktığı da gözlenmektedir.

Bu dört dönemin her birisinin karakteristiklerini ayrıntısıyla incelemeyi başka bir yana bırakıp burada ilk iki dönemle son dönem arasında bir karşılaştırma ya-

pılacaktır. Alevi tarihini oluşturan ilk iki dönemin ortak karakterlerini beraberce taşıyan genel bir Alevilik kategorisi hayal edip buna “Geleneksel Alevilik” denecektir. Ancak ifade etmek gerekir ki “Geleneksel Alevilik” ifadesinin içeriğini doldururken en fazla ikinci dönemden faydalanılacaktır. Öte yandan Aleviliğin bugünü ve yarınına bakan üçüncü dönemde karşımıza çıkan olguya “Modern Alevilik” denecektir.

Aleviliğin iç dinamikleri açısından bakıldığında Alevi tarihinde iki büyük kırılma noktası karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birincisi yukarıdaki şemada birinci dönemden ikinci döneme geçişte yaşanmıştır. Bu ikinci dönem günümüze kadar gelen ve bizim “Geleneksel” sıfatıyla ayırt etmeyi yeğlediğimiz Aleviliğin her bakımdan şekillendiği dönem olmuştur. Şeyh Cüneyt’le başlayıp Şah Tahmasb’la tamamlandığını tahmin ettiğimiz bu süreçte, Aleviliğin (o dönem için doğru adı Kızılbaşlık) inanç esasları, ritüelleri (ibadet) ve dinî-sosyal yapılanması şekillenmiştir (Mazzaoui 1972; Mélikoff 1975 ; Sohrweide 1965; Ocak 1997). Safevi şeyhleri/şahları liderliğinde biçimlenen bu yapı, 20. yüzyılın sonlarına kadar köklü bir değişime uğramadan gelmiştir. İlginçtir ki, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçiş Alevi toplumunca sevinçle karşılanırsa da Türkiye’nin siyasi hayatındaki bu köklü değişim Alevi toplumsal ve dinsel düzenini pek fazla etkilememiştir.<sup>2</sup>

Alevi tarihindeki ikinci büyük kırılma 1960’lardan sonra başlamış olup hâlen devam etmektedir. Bu süreçte Safevi-Kızılbaş formülü çözülmekte ve yerini yeni arayışlara bırakmaktadır. Bu çözüme, şüphesiz Alevi toplumunun hızla şehirleşmesiyle doğrudan bağlantılıdır. 16. ve 20. yüzyıllar arasında kentlerden ve devlet otoritesinden uzak kırsal bir hayat içinde şekillenen geleneksel Alevilik, kent hayatının ihtiyaçlarına cevap verecek araçlardan mahrumdur. Bunun yanında kırsal toplumsal düzenin ikamesi ve devamı bakımından merkezi konumda bulunan kimi kurumlar ve ritüeller kent hayatında işlevsiz kalmıştır. Yine kırsalda yaşayan insanın zihinsel ve psikolojik ihtiyaçlarını tatmin edecek şekilde yapılan bir teoloji kentli ve eğitilmiş insan için sorgulanır olmaktan kurtulamamaktadır. Bütün bu dinamikler Aleviliği her bakımdan dönüşmeye mecbur bırakmıştır. 1980’lerde ciddi bir görünürlük kazanan bu dönüşüm süreci bugünlerde ivmelenerek devam etmektedir. Sürecin sonunda geleneksel Aleviliğin tarihin sayfalarına çekilerek yerini modern Aleviliğe bırakacağını tahmin etmek zor değildir. Esasen bu iki Alevilik, belirgin bir şekilde birbirinden ayrılmaya başlamıştır. Bugün artık Alevilik üzerine konuşurken bu farkın bilincinde olmak kaçınılmaz olmuştur. Genel bir kategori olarak Alevilik deyip analizler yapmak çoğu zaman yanıltıcı olmaktadır. Örneğin, “Alevilerin inanç esasları nedir?” sorusunun cevabını geleneksel Alevilik ve modern Alevilik için ayrı ayrı aramak gerekmektedir. Elbette bu ikisi arasında ortak paydalar ve bir süreklilik vardır. Ancak farklılaşmanın derecesi ikisini de aynı çerçeve içerisinde analiz etmeye imkân vermeyecek dereceye ulaşmıştır. Aşağıdaki satırlar bu farklılaşmanın ana eksenlerine kısaca işaret edecektir.

Önemli bir husus olarak belirtmek gerekir ki ne Geleneksel Alevilik ne de Modern Alevilik yekpare bir bütün değildir. Her ikisi de kendi içlerinde birçok alt gruba bölünmektedir. Dolayısıyla her iki Aleviliğin de detaylı bir analizi iç farklılıklar dikkate alınmaksızın yapılamaz.<sup>3</sup> Ancak bu çalışma, yukarıda işaret edilen tarihsel dönüşümün ana eksenlerine kuşbakışı işaret etmeyi amaçladığından, grup-içi farklılaşmaları bir kenara bırakıp değerlendirmelerini genel geçerliliği olan nitelikler üzerinden yürütecektir. Geleneksel Alevilik ile Modern Alevilik arasındaki farklar, ana başlıklar hâlinde şu şekilde özetlenebilir:

*1. Geleneksel Alevilik oluşum sürecini tamamlayıp nihai formuna ulaşmıştır; Modern Alevilik oluşum sürecinin henüz ortalarında olup teolojisi, kurumları, ana referansları ve kimlik unsurları bakımından nihai formuna ulaşmamıştır.*

Geleneksel Alevilik, tarihsel gelişimi tamamladığından inanç esasları, dinî ve sosyal kurumları, kavramları, ana referansları ve dinî-sosyal yapılanması oturmuştur. Bu bakımdan geleneksel Aleviliği tespit etmek ve anlamak nispeten kolaydır. Öte yandan modern Alevilik, bir arayışın adıdır. Teolojisi, kurumları, ana referansları ve dinî-sosyal yapılanması henüz oluşum sürecini tamamlamadığından net değildir.

Geleneksel Alevilik, çözümlenme sürecindedir. Buna mukabil modern Alevilik doğum sancısı yaşamaktadır. Geleneksel Alevilik, tarihte yaşanmış olup bugün artık yavaş yavaş yaşlı Alevilerin nostaljik özlemi hâline dönüşmeye başlamıştır. Öte yandan, modern Alevilik genç ve orta yaşlı Aleviler arasında canlı bir şekilde yaşanmaktadır. Söylem düzleminde, geleneksel Alevilik otantik kabul edilmekte ve doğru Aleviliğin kaynağı veya kendisi olarak kabul görmektedir. Ancak pratik hayatın her alanında modern Alevilik yavaş yavaş geleneksel Aleviliğin yerini almaktadır. Bir başka deyişle geleneksel Alevilik modern Aleviliğe dönüşmektedir. 20. yüzyılın ikinci yarısında başlayan bu süreç, muhtemelen 21. yüzyılın ilk yarısı içinde tamamlanacaktır.

*2. Geleneksel Alevilik kırsaldır; modern Alevilik kentseldir.*

Geleneksel Alevilik kırsal toplum içinde ortaya çıkmış ve tarihi boyunca kırsal karakterini korumuştur. Türklerin İslam diniyle ilk karşılaştıklarında İslamlaşma süreci farklı toplumsal katmanlar, coğrafyalar ve boylar arasında farklı karakterlere bürünmüştür. Fuat Köprülü'nün ortaya koyduğu analiz çerçevesi hâlen geçerliliğini korumaktadır. Buna göre Türklerin Müslüman oluşu iki ayrı sosyal katmanda farklı karakterlerle gerçekleşmiştir. Yönetici sınıf ve onlara eklenen sosyal gruplar daha başından "Kitabi İslam"la tanışmış ve şehir merkezli bu "Sünni" yorumu benimsemişlerdir. Öte yandan göçebe aşiretler hâlinde yaşayan ana gövde İslam'ı daha çok tasavvuf erbabından öğrenmiştir. Ancak onların takip ettiği şehyhler Bağdat, Basra gibi gelişmiş şehir kültürü içinde neşet eden tasavvuf önderinden ziyade, kendi sosyokül-

türel muhitlerinde işlevsel olacak ve zihinsel alışkanlıklarını fazlaca yadsımayacak bir İslam tasavvufunun inşacıları olmuştur. Böylesi bir inşada yeni dinin bazı ana prensipleri kadar Türklerin kadim gelenek ve inançlarından unsurların da muhafaza edileceği sosyolojik bir realitedir. Türklerle İslam arasında bir nevi köprü işlevi görmüş olan bu şeyhlerin en meşhuru, şüpheşiz Ahmed Yesevi olmuştur (Köprülü, 1981).

İşte 16. yüzyıl Anadolu'sunda tam olarak şekillenen Kızılbaş Aleviliğinin ana damarı budur. Ancak başka damarları da vardır. İslam tarihinin çok erken safhalarından itibaren – özellikle Fars bölgesinin İslam'a girişiyle beraber – Doğu'nun kadim inançlarından beslenerek şekillenmeye başlayan alternatif yorumlar İslam dairesi içinde çok geniş bir müktesebat oluşturmuştur. Sünni merkezin siyasi erk eksenini etrafında güçlü bir şekilde inşa edilmesine paralel olarak bu alternatif yorumların Şii bir karakter kazandığı görülmektedir. Şii İslam'ın da kendi içinde kitabi ortodoksisini üretmesi (burada aslında On İki İmam Şiası ve İsmaililik olma üzere iki ortodokside bahsedilebilir) kadim dinlerin izlerini belirgin bir şekilde taşıyan inanç motifleri ve mitolojik anlatıların daha da marjinalleşmesi sonucunu doğurmuştur. Gerek Kızılbaş Aleviliği gerekse diğer Alevi gruplarının teolojilerinde bu ortadoğu müktesebatının birinci dereceden katkısı vardır. Söz konusu bu müktesebatın da şehir kültüründen uzak bir sosyokültürel muhitte geliştiği bilinmektedir (Moosa, 1988).

Geleneksel Kızılbaş Aleviliğinin yeniden şekillenme dönemi olan 16. yüzyıl da bu ana karakter değişmemiştir. Kızılbaş hareketinin Türkmen oymaklar arasında ortaya çıktığı bilinmektedir. Safevi devleti kurulduktan sonra yönetim anlayışının hızla şehir kültürüne adapte olması, kurucu Kızılbaş unsurların yavaş yavaş sisteme yabancılaşmasına neden olmuştur. Ancak yine de askerî aristokrasinin belkemiğini oluşturan Kızılbaş oymaklarının Safevi dünyasında etkinliklerinin tamamen ortadan kalkması iki yüz yıla varan bir sürede gerçekleşmiştir (Mélikoff, 1975; Kehl-Bodrogi, 1988; Yıldırım, 2008). Öte yandan günümüz Kızılbaş Aleviliği, Safevi devletinin askerî aristokrasisini oluşturan Kızılbaşlardan gelmemektedir. Safevi devletinin önce On İki İmam Şiası ekseninde bir ortodoksiye eklenmesi, arkasından da tamamen yok alması (18. yüzyılın ilk yarısı) Osmanlı topraklarında kalan Kızılbaşları kendi kaderleriyle baş başa bırakmıştır. İşte bu süreçte Osmanlı Kızılbaşları, şehir merkezlerinden iyice uzaklaşarak “devletin olmadığı alanlarda” bir sosyal-dinî düzen kurmuşlardır. Bu düzenin de tamamen kırsal hayatın dinamikleri üzerine kurulduğu açıkça görülmektedir. Cumhuriyete geçiş, bu kırsal Kızılbaş Alevi düzeninde kayda değer bir etki yapmamıştır. Kızılbaş Aleviler, Cumhuriyetle beraber üzerlerinde yüzyıllardır süregelen devlet baskısının azaldığını hissetmişler, ancak şehirlere gelerek yeni düzenin aktörleri arasına katılmamışlardır. Dolayısıyla Cumhuriyet'in ilk 60 yılı, Kızılbaş Alevileri için ne teoloji ne de sosyal düzen bakımından köklü değişimlere sahne olmuştur.<sup>4</sup>

Alevilerin bütün tarihleri boyunca yaşadıkları en köklü dönüşüm, 20. yüzyılın sonlarında başlamıştır. Henüz devam etmekte olan bu dönüşümün daha öncelilerden çok daha derin ve kapsamlı olacağını tahmin etmek zor değildir. Zira bu dönüşümün sebebi öncelilerden çok farklı ve çok daha etkilidir. Alevi toplumu, tarihinde ilk defa kitlesel olarak şehirleşmektedir. 1980'lerde hızlanan ve bugün artık neredeyse tamamlanmış olan bu şehirleşme süreci Aleviliği ciddi bir kriz içine sokmuştur.<sup>5</sup> Bütün boyutlarıyla kırsal bir karakter taşıyan geleneksel Alevilik, şehir hayatına hitap etmemektedir. Hatta bazı kurumları itibarıyla şehir hayatı içinde varlığını devam ettirme imkânı bulamamaktadır (Shankland, 2003; Yaman, 2006; Dressler, 2008). Örneğin, musahiplik geleneksel Aleviliğin omurgasını oluşturan ana kurumlarından. Öyle ki, geleneksel Aleviliğe göre musahip tutmayan bir kişi Alevi sayılmaz. Ne var ki, köy hayatında son derece işlevsel olan musahiplik şehir hayatında hantal kalmış ve büyük oranda terk edilmiştir. Aynı durum dede ocaklarının teolojik ve sosyal sistemdeki konumu ve dede-talip ilişkisi için de geçerlidir. Dedeler geleneksel otoritelerini yitirmekteler. Hakeza cem ibadeti de ciddi dönüşümlere sahne olmaktadır. Örneğin geleneksel Alevi toplumunda cem ibadetinin ana işlevi toplumsal barışı ve ahengi korumaktır. Bunu sağlayabilmek için elindeki en güçlü silah ise "düşkünlük" kurumudur. Kırsal hayatta düşkün olan bir kişinin yaşamını devam ettirme şansı çok düşük olduğundan düşkünlük çok güçlü bir müeyyidedir. Bu yolla toplum iç ahengini şiddet kullanmadan sağlamaktadır. Ne var ki kalabalık şehirlerin kozmopolit mahallelerinde kaybolan modern Alevi için düşkünlük kurumunun herhangi bir müeyyide gücü kalmamıştır. Dolayısıyla işlevselliğini yitirmiştir ve terk edilmektedir. Netice olarak, Alevi toplumunun kitlesel olarak şehirleşmesi Aleviliğin kendisinde de bir dönüşümü kaçınılmaz kılmaktadır (Subaşı, 2002; Ellington 2004). Bugün için bu inşa sürecinin çoktan başladığını ancak nihai sonuca ulaşmaktan henüz çok uzak olduğunu söyleyebiliriz. Süreç tamamlandığında karşımıza bir *Kent Aleviliği* çıkacaktır. Bizim bu makalede modern Alevilik terkihi ile ifade ettiğimiz kavram da bu müstakbel kent Aleviliğinin öncü versiyonundan başka bir şey değildir.

### 3. Geleneksel Alevilik inanç merkezlidir; modern Alevilik kimlik merkezlidir.

Geleneksel Alevilik ile şekillenmekte olan modern Alevilik arasındaki en önemli farklardan birisi inanca yaptıkları vurguda ortaya çıkmaktadır. Geleneksel Alevilik, tamamen inanç merkezlidir. Gerek bireylerin iç dünyaları gerekse toplumsal yapılanma inanç referanslarına göre biçimlenmiştir. Dolayısıyla geleneksel Alevilikte Alevi olmanın alâmet-i farikası inanca dair alanlarda belirlemektedir. Allah, Muhammed, Ali ve Ehl-i Beyt geleneksel bir Alevinin hayatının tamamını kuşatmıştır. Sadece dinî ritüellerde değil gündelik hayatın her aşamasında bu kutsallarla bağıni hisseder ve yaşar. Kısacası geleneksel Alevi kendi inandıkları çerçevesinde "samimi bir dindar"dır. O yüzden geleneksel Aleviliği anlamaya ve tanımaya çalışırken dinî

kavramlar üzerinden yürümek gerekir. Öte yandan, modern Alevilik inanca fazla vurgu yapmaz. Onun ilgisi daha çok kimlik inşası üzerine yoğunlaşmıştır. Modern Alevilik için her şeyin üstüne çıkan kaygı özgün ve bağımsız bir “Alevi kimliği” ve bu kimliğe mensup bir Alevi kitlesi inşa etmektir. Adı Alevi olacak bu kimliğin dinsel içeriği ancak ikinci planda gelmektedir.

Modern Aleviliğin inşa süreci siyasi ve sosyal içeriği ağır basan kimlik tartışmaları üzerinden yürümektedir. Bu durumun Alevi toplumunun kent hayatında kendilerine bir yer edinme çabasıyla doğrudan bağlantısı olduğu açıktır. Yukarıda kısaca işaret edilen kentleşme süreci inanç vurgusunun azalıp kimlik vurgusunun artmasının da ana nedenidir. Kent hayatında kendilerinden olmayanların da bulunduğu kamusal alanla tanışan Aleviler, aleni olarak kendilerini ifade etme zorunluluğu ile karşı karşıya kalmışlardır.<sup>6</sup> Bu zorunluluk kent hayatına uygun bir kimlik inşasını en acil bir ihtiyaç konumuna yükseltmiştir.

Öte yandan, Türkiye genelinde hissedilen Sünni dindarlaşma cereyanı da Aleviler tarafından kentteki varlıklarına karşı bir tehdit olarak algılanmıştır. Bu Sünni tehdit algısı Alevi toplumunun “Alevi” adı etrafında kenetlenmelerine neden olmuştur. Ancak, hissedilen tehdit tamamen dinî içerikli olmasına rağmen bunun karşısındaki Alevi reaksiyonu oldukça seküler bir karakterde gelişmiştir. Yükselen Sünni dindarlığı karşısında, inanç merkezli bir Alevi dindarlığının yerine seküler karakterli bir Alevi kimliği ortaya çıkması enteresandır. Modern yazarların çoğu bu durumun sebebini Alevi teolojisinin kendisinde aramaktadırlar. Bu görüşe göre Alevilik zaten seküler bir damarı kendi içinde barındırmaktadır; o yüzden ortaya çıkan seküler karakterli modern Alevilik geleneksel Aleviliğin inanç esaslarıyla özde çatışmamaktadır. Bu görüşün en ateşli savunucuları sol kökenli Alevi aydınlarıdır ki onlardan aşağıda bahsedeceğim. Ne var ki bu görüşe ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Gerek yazılı kaynakları gerekse hâlâ yaşayan canlı örnekleri dikkatle incelendiğinde, geleneksel Aleviliğin güçlü inanç vurgusu hemen görülecektir. Şekillenmekte olan modern Aleviliğin seküler karakterini Aleviliğin özünden ziyade 20. yüzyılın ikinci yarısında yaşanan gelişmelerde aramak gerekir. Bugün Alevi hareketini yönlendiren kişilerin önemli bir kısmı 60’lar ve 70’lerde sol hareket içinde bulunmuş insanlar olup bireysel hayatlarında inancın yeri ve önemi yoktur.<sup>7</sup> 80’lerden sonra tekrar Aleviliği keşfeden bu insanların Aleviliği dedelerin veya köylerde geleneksel dokusunu hâlâ koruyan “samimi” Alevilerin gördüğü gibi görmeleri iki sebepten beklenemez: öncelikle bu insanlar kendi iç dünyalarında Alevi inancını çoktan yıkmışlardır. Dedeleri “emek sömürücüsü” olarak görüp şiddetle eleştiren solcu Alevi gençlerin hikâyesi oldukça fazladır. Dolayısıyla, bu solcu Alevilerin sol hareketin etkinliğini yitirmesinden sonra tekrar Aleviliğe dönüşleri inanç ihtiyacından değil sosyal ve siyasi bir mücadele yürütmek amacıyla olmuştur. İkincisi, daha sonra Alevi aydını konumuna yükselen bu grup Alevi toplumunun en okumuş ve en şehirli kesimini teşkil etmektedir. Bu özellikleri onlara geleneksel Aleviliğin modern Aleviliğe dönüşümü sürecinde öncülük etme fırsatını sunmuştur (Massicard 2007: 80-81).



Sonuç olarak, din olgusuna karşı içsel bir antipati ve geleneksel Aleviliğin kırsal karakter taşıyan yapısıyla kent hayatına uymayacağı (dolayısıyla revize edilmesi gerektiği) görüşü modern Aleviliğin mayasını oluşturan iki ana unsur olmuştur. 80'lerde ve 90'larda Alevi hareketinin öncüleri tarafından geliştirilen bu yaklaşımın geniş Alevi tabanı tarafından aynen paylaşıldığını söylemek çok zordur. Ancak bugün itibarıyla bu yaklaşımın sayıca olmasa da etkinlik bakımından hâkim görüşü belirlediğini ifade etmek gerekir.

Modern Alevilik, kendisini yüzyıllardan süzülüp gelen inanç esasları üzerinden inşa etmek istemediğine göre (en azından inancı kimliğin belirlenmesinde başat unsur olarak benimsemediği ifade edilmeli) hangi eksenler etrafında şekillenecektir? Son otuz kırk yılda meydana gelen gelişmelere bakıldığında modern Aleviliğin ana eksenini siyasi ve kültürel kimlik arayışının oluşturduğu görülmektedir. Alevi hareketinin en yüksek amacı Türkiye'de dinsel, sosyal, siyasi ve kültürel haklarını tam olarak kazanmış bir Alevi toplumunun varlığını garanti altına almaktır. Daha doğrusu, kentte ve kamusal alanda böyle bir varlığı inşa etmektir. Bu Alevi varlığının dinsel içeriğinin nasıl şekilleneceği en azından şu aşamada fazlaca üzerinde durulan bir konu değildir. Bunun yanında yaşam tarzı ve siyasi duruş gibi konular modern Aleviliğin içeriğini belirlemede oldukça etkindir.

Örnek vermek gerekirse, geleneksel bir Alevi Kerbelâ anıldığında derin bir hüznün duyulması; "Murteza Ali" denildiğinde kalbi titrer, cemde en ufak bir ayrıntının değişmesine şiddetle karşı çıkar. Öte yandan, modern Alevi bunlar gibi inanca dair konularla ilişkisini çok düşük yoğunlukta tutmaktadır. Onun esas heyecan duyduğu konular Madımak katliamının anılması, Alevi köylerine cami yaptırılması, Diyanet İşleri Başkanlığı ve mecburi din derslerinin kaldırılması, cem evlerinin statüsü gibi konulardır.<sup>8</sup>

Alberto Melucci, toplumsal bir harekette farklı bir grubun oluşması için üç şartın gerekliliğinden bahseder: 1) etrafında kolektif bir kimlik oluşturulan ve ortak simgelerle sürdürülen bir dayanışma düşüncesinin varlığı, 2) toplumsal bir çatışmaya odaklanan grup çıkarı ve bunu destekleyen bir ortak düşmanın varlığı, 3) toplumsal değişim için mücadele (Melucci, 1989). Melucci'nin tespit ettiği üç şartın tamamının modern Alevi hareketinde bulunduğu görülmektedir. 1980'lerden itibaren Sünni İslam'ın kamusal alanda görünürlüğünü hızla artırması<sup>9</sup> Alevi toplumunda da ciddi bir tehdit algısı oluşturmuştur. Özellikle Madımak olayı bir dönüm noktası olmuştur. Arkaplanı hâlen yeterince aydınlatılmamış bulunan bu olay, Alevilerin Sünni tehdit algısını doruğa çıkarmıştır. Nitekim bu hadiseden sonra özellikle kentli Alevilerin birbirine kenetlendiği, örgütlenme faaliyetlerine görülmemiş bir ivme verdiği bilinmektedir (Erman ve Göker 2000: 99-103; Dressler 2008: 286).

Modern Aleviliği şekillendiren Alevi hareketi, kendisini düşünsel ve inançsal bakımdan her şeyden evvel Sünni karşıtlığına konumlandırmakta ve motivasyonunu "asimilasyon korkusu"ndan almaktadır. Modern Aleviliğin böylesi diyalektik bir



süreç içinde şekillenmesi oluşan kimlikte esas belirleyici unsurun Sünnilik olması sonucunu doğurmaktadır. Modern Alevilik kendisini tanımlarken tarihsel referanslarına atıf yapmak yerine Sünni İslam'ın değerlerine ve kurumlarına atıf yapmakta, kendisini daha çok “ben o değilim” diyerek konumlandırmaktadır.

Toplumsal dayanışma düşüncesinin etrafında şekillendiği ortak simgelere gelince bunlar Alevi tarihinde oldukça yeni olup geleneksel Alevilikle doğrudan bir bağı yoktur. En başta bizzat Sivas olayının kendisi ve geçmişte yaşanan buna benzer olaylar (Maraş, Çorum olayları gibi) ortak simgelerin en etkilileri arasında yerini almıştır (Coşkun, 1995; Bruinessen 1996: 9; Dressler 2008: 287). Bunlara kısa sürede cem evlerinin statüsü, Diyanet İşleri Başkanlığının Alevilerle ilişkisi, zorunlu din dersleri gibi semboller eklenmiştir. Öte yandan Alevi hareketinin öncüleri kendi toplumlarına sürekli asimilasyon korkusunu aşılıyarak Sünni tehdit algısını canlı tutmaktadır. Enerjisini Sünni çoğunluğun en temel haklarını gasp ettiği argümanından alan Alevi hareketi, temel amacını “bu haksız düzenin sona erdirilmesi ve Alevilerin de eşit yurttaş olarak toplumdaki hak ettikleri yere kavuşması” olarak belirlemiştir.

Görüldüğü gibi, siyasi, sosyal, kültürel ve hukuki boyutları söz konusu olduğunda modern Alevilik oldukça nettir. Bu alanlarda “ne olmadığı” gibi “ne olduğu”nu da ikna edici bir vurguyla ifade edebilmektedir. Ancak iş Alevi kimliğinin inanç boyutlarına geldiğinde durum sıkıntılı bir hal almaktadır. Modern Aleviliğin inanç esaslarını henüz tam anlamıyla oluşturmadığını söylemek herhalde yanlış olmayacaktır. Bu durumun muhtelif sebepleri arasında şunlar sayılabilir: Öncelikle, Alevi hareketi şu aşamada din ve inanç konularına pek fazla eğilmemektedir; bir varlık-yokluk meselesi olarak algılanan kimlik inşası ve bazı temel hakların tanınması için verilen mücadele çok daha öncelikli görülmektedir (Erman ve Göker: 102; Dressler 2008: 282). Esasen bu durum kentleşmenin doğal bir sonucudur. Kentte her boyutuyla görünür olan Alevilik bu yeni şartlarda hem kendi mensuplarına hem de dış dünyaya karşı kendisini sunmak zorunluluğuyla karşı karşıya kalmıştır.

Görünür olmanın bir başka yönü de devlet erkiyle bir biçimde ilişki kurma gerekliliğidir. Devletle ilişki konusunda tarihsel tecrübesi bulunmayan Alevilik bu alanda da yeni problemlerle mücadele etmek zorunda kalmıştır. Neticede, bir taraftan Sünni çoğunluk diğer taraftan devlet karşısında tamamen aleni bir alanda kendisini bulan Alevilik için “tanınma” hayati bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Alevi hareketinin ana amacı, dinsel, hukuksal, sosyokültürel ve siyasi düzlemlerde hem devlet hem de Sünni vatandaşlar tarafından meşru kabul edilen bir Alevi kimliğinin tanınmasını sağlamaktır. Ancak mücadele neredeyse tamamen siyasi düzlemde yürütüldüğünden tanınması istenen Alevi kimliğinin kendi içeriği üzerinde yeterince kafa yorulmamaktadır. Özellikle bu kimliğin dinsel içeriğinin nasıl şekilleneceği konusu şu aşamada tamamen ihmal edilmiş görünmektedir.

İkinci olarak, modern Alevilik yukarıda bazıları sayılan sebeplerden dolayı geleneksel Aleviliğin inanç referanslarını kullanmak hususunda isteksizdir. Bu duru-

mun sebepleri arasına yukarıda anılanlardan başka şu da ilave edilebilir: Geleneksel Aleviliğin inanç kaynakları belirgin bir “Alevi özgünlüğü” taşımakla beraber yer yer Sünni İslam’la kesişen alanlar ortaya koymaktadır. Sünniliğe yaklaşmak veya bazı ortak paydalarda buluşmak ise modern Alevilik açısından ciddi bir asimilasyon tehdidi taşımaktadır. Bu yüzden Aleviliğin kendi öz kaynakları da bazen modern Alevililer için tedirgin edici olabilmektedir.

Tarihsel birikim bir yana bırakılınca geriye “Sünni olmayan” gibi belirsiz bir boşluk kalmaktadır ki bunun üzerinden bir inanç kimliği geliştirmek pek mümkün görünmemektedir. Alevi hareketi, siyasi ve kültürel alandaki mücadelesinde belirli bir noktaya geldikten sonra inanç esaslarını da belirginleştirme zorunluluğu ile karşı karşıya kalacaktır. İşte o noktada karşımıza nasıl bir Alevi inancı çıkacağını tahmin etmek çok güçtür. Alevilik ya geleneksel referanslarına geri dönüp onları modern hayatın gereklerine göre yeniden yorumlayacak ya da inanca dair her şeyle arasına mesafe koyarak seküler karakterli sosyokültürel bir kimlik olarak şekillenecektir. Olsson’a göre din modernleşme şartları altında yok olup gitmez, fakat köklü değişiklikler geçirir (Olsson, 2003: 260). Eğer bu önermeyi kabul edersek, modern Alevilik oluşum sürecini tamamladığında yine inanç ekseni etrafında şekillenen bir dinsel olgu niteliğine bürünecektir. Ancak dinsel içeriğinin geleneksel Aleviliğe göre epeyce farklılaşacağını tahmin etmek zor değildir. Esasen bu köklü dönüşümün sinyalleri şimdiden belirmeye başlamıştır.

Burada son olarak modern Aleviliğin paradoksal bir yapısından bahsetmek gerekir. Yukarıdan beri açıklamaya çalıştığımız gibi Alevi hareketi inanca karşı soğuk, samimi dindarlıktan uzak bir karakter taşımaktadır. Ne var ki yaşanan “hâl”deki bu yoğun seküler karaktere rağmen söylem düzeyinde her geçen gün artan bir din ve inanç vurgusu göze çarpmaktadır. Aleviliğin “bir kültür değil bir inanç olduğu”, cem evinin “ibadet-hane” olduğu Alevi sözcülerinin tamamı tarafından altı çizilerek ifade edilmektedir. Hatta bireysel hayatında Alevi inançlarının hiç birini dikkate almayan “Alevilerin” dahi söylemlerinde yoğun bir dinsel dil kullandıkları görülmektedir.<sup>10</sup>

Modern Alevi hareketinin inanç meseleleriyle fazlaca ilgilenmemesine rağmen Alevilik aidiyetinin belirlenmesinde dinsel referansların vurgusu da her geçen gün artmaktadır. Bu gelişme karşımıza ilginç bir dindarlık modeli çıkarmaktadır ki buna “inançsız dindarlık” denilebilir. Bu dindarlık modelinde inanç esasları ve ibadetler görmezden gelinirken, grup dayanışmasını ve aidiyet duygusunu güçlendirecek semboller ve örgütlü yapılara üyelik ön plana çıkmaktadır. Örneğin, cemin ibadet, cemevinin ibadethane olarak kabul edilmesi yolunda mücadele etmek yeni Alevi dindarlığının en önemli göstergelerinden birisidir. Ancak cemin özünü oluşturan ibadet boyutu ve o ibadete anlamını kazandıran inançlar önemsenmemekte, hatta gereğinde çekinmeden müdahaleye maruz bırakılabilmektedir. Bu dindarlık modelinde Ali’siz “Alevi dindarı” olmak mümkün olabilmektedir. Hâlbuki geleneksel Alevilikte “Ali’siz” bırakın Aleviliği hiçbir şeyin olamayacağı açıktır.<sup>11</sup>

Söylem ve hâldeki birbirine taban tabana zıt bu durum bize modern Aleviliğin birbirinin rağmına ama birbiriyle iç içe geçmiş iki ana cereyanının etkisinde şekillendiğini göstermektedir. Bu iki cereyan (sekülerleşme ve dindarlaştırma) aynı anda gelişmekte ve girişim oluşturmaktadır. Bu girişim deseninden ortaya çıkacak nihai Aleviliğin ne olacağını ancak bekleyerek göreceğiz.

*4. Geleneksel Aleviliğin taşıyıcı (omurga) kurumları dede ocakları, musahiplik ve cemdir; Modern Aleviliğin taşıyıcısı dernekler ve cemevleridir.*

Şehirleşme ve inançtan kimlik vurgusuna kayma Aleviliğin temel kurumlarında da bir dönüşüm sürecini başlatmıştır. Geleneksel Alevi toplumunun dinsel ve sosyal düzenini ayakta tutan ana kurumlar dede ocakları, musahiplik ve cemdir. Fertlerin dinî ve sosyal hiyerarşideki yerleri, birbirleri ile ilişkileri, gündelik hayatın işleyişi, anlaşmazlıkların düzenlenmesi gibi hayatın her alanı bu ana kurumlara referansla düzenlenmiştir (Bal, 1997). Eski buyruk metinlerine göre bir talibin kırk gündend fazla müridinin huzuruna çıkmaması doğrudan düşkünlük sebebidir. Yine ergenlik çağına gelmiş bir kişinin musahip kavline girmesi zorunludur. Musahip tutmaksızın Alevi olup hakikat cemlerine katılmak hiçbir şekilde mümkün değildir. Her sonbaharda yapılan görgü cemleri toplumun iç düzenini gözden geçirip aksaklıkları yoluna koymaktadır. Ayrıca yıl boyunca yapılan diğer cemler bir yandan kolektif bilinci beslerken diğer yandan her ferdin topluma, dedeye ve birbirine karşı konumunu ve sorumluluklarını bilinçaltına işlemektedir. Kısacası, geleneksel yapıda bir kimsenin Alevi sayılabilmesi için en temelde şu üç şartı muhakkak sağlamalıdır: 1) kalıtsal olarak belirlenmiş olan müridine (dede) bağlılık ve birçok konuda onun onayına tabi olmak, 2) musahip kavline girip hayat boyu onun şartlarını sağlamak, 3) her yıl görgüden geçmek. Modern Alevilikte bu kurumların üçü de geleneksel işlevini ve müeyyidesini yitirmiş durumdadır. Denilebilir ki bu üç şart işletilecek olsa bugün ortada pek az Alevi kalır. Özellikle de Alevilik adına yüksek sesle konuşanların bu testi geçmeleri pek mümkün görünmemektedir. Öte yandan, modern Alevilik başka, yeni kurumlar geliştirmekte ve kendisini o kurumlar etrafında inşa etmektedir. Modern Alevi hareketinin motoru denilebilecek bu kurumların başında dernekleri-vakıfları saymak gerekir. Geleneksel Aleviliğin hiç bilmediği “dernek veya vakıf”, dönüşüm sürecinin başat aktörü olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira dernek veya vakıf adı altında bir araya gelip kolektif bir varlık ortaya koymak, Alevilerin kent ortamında kendilerini ifade etmenin ilk ve en etkili aracı olmuştur (Yaman, 2003).

Alevi hareketinin (karşısına aldığı Sünni canlanmanın da etkisiyle) dinsel karakter kazanmaya başlamasıyla (en azından söylem düzeyinde) dernek ve vakıfların yanında cem-evleri önem kazanmaya başlamıştır. Esasen biri dünyevi biri dinsel çağrışım yapan bu iki yapılanma (dernek-vakıf ve cem-evi) yapısal ve işlevsel bakımından bir birine tamamen bağlı, bir paranın iki yüzü gibidir. Her cem-evi ya doğrudan bir dernek tarafından kurulmakta veya büyük oranda bir dernek gibi işlev görmektedir.

Modern Alevi artık sık sık kalıtsal olarak belirlenen dedesinin huzuruna çıkmamakta, her yıl gidip dedesinin görgü ceminden geçmemekte, musahip tutmamaktadır.<sup>12</sup> Dahası geleneksel Aleviliğin olmazsa olmazı olan bu temel şartları sağlamasına rağmen kendisini dört dörtlük Alevi olarak görebilmektedir. Zira onun için Alevi olmanın ölçütleri değişmiştir. Mahallesinde bulunan bir cem evine ara sıra gidip orada ceme katılmak veya derneğe üye olmak grup aidiyeti için yeterli sayılmaktadır. Daha da önemlisi belirli konularda öngörülen siyasi tutumları benimsemek ve Sünni İslam'ın yasak kıldığı bazı eylemleri yapmak (içki içmek, namaz kılmamak gibi) modern Alevi kimliğinin çok daha belirgin unsuru haline gelmektedir. Buna göre dedesini reddeden, görgüden geçmeyen, musahibi olmayan bir insan rahatlıkla "gerçek Alevi" olabilirken örneğin namaz kılan bir insanın Aleviliği çok tartışmalıdır.

*5. Geleneksel Aleviliğin dinsel-sosyal kurgusu "dede - talip ilişkisi" üzerine oturmaktadır; Modern Alevilik "cem-evi – cemaat eksenli" etrafında şekillenmektedir.*

Geleneksel dinsel-toplumsal yapı iki ana omurga üzerinde yükselmiştir: dede ve talip. Alevi toplumunun tamamı üyeliğin kalıtsal olarak belirlendiği bu iki toplumsal sınıftan oluşmaktadır. Dedelerden oluşan sınıf dinsel liderlik ve aydınlatma görevini üstlenirken taliplerden oluşan sınıf da her türlü inanç ve din işlerinde dedelere bağlanmıştır. Dikkat edilmesi gereken önemli nokta şudur: bu yapıda dede ile talip arasındaki ilişki fertler arasında tesis edilen ikili kontratlara dayanmamaktadır. Bu ilişki bireysel düzlemi çok aşan soy grupları arasında kurulmuştur. Belirli bir obanın mensubu talip Aleviler (ki bu mensubiyet çoğu zaman fiktif olsa da bir akrabalık bağından ileri gelmektedir) ocak tabir edilen belirli bir soy grubuna bağlıdırlar. Bu obanın manevi işlerinde yetkili makam mürşit ocaklarıdır. Tabii ocak zatı itibarıyla soyut bir varlık olduğundan ocak adına mürşitlik işlevini o soy grubuna mensup olan bir fert yerine getirmektedir ki buna dede denir. Alevi haritasının tamamına bakıldığında talip soy grupları ile dede soy grupları arasında oldukça girift bir eşleşme ağının varlığı görülür. Bu eşleşmelerde zaman zaman kaymalar olduğu veya bir ocağa bağlı talip kümesine dışarıdan girişler ve çıkışlar olduğu vakidir. Ancak bu durum, sistemin omurgasını soy esasına bağlı büyük sosyal yapılar arasında (ocak ve talip grubu) tesis edilen dinsel bağların oluşturduğu geçişini değiştirmemektedir.

Modern Alevi toplumuna gelince, soy grupları arasındaki bu bağ hızla çözülmektedir. Dedeler ve talipler arasındaki eşleştirmenin kalıtsal ilkelere bağlı sosyal gruplar üzerinden soyut bir düzlemde yapılması kent hayatında işlevsel değildir. Kent hayatı dinsel pratiklerde daha somut esaslara dayalı bir kurumsal yapı ve mekânsal varlık talep etmektedir. Aleviliğin bu talep karşısında ürettiği güzel bir cevap cem-evidir. Geleneksel Alevilikte cem ve cem etrafında şekillenen dinsel hayatın yürümesi bakımından mekân birincil öneme sahip değildir. Orada esas olan ibadetin içeriği ve insanlara aşladığı soyut ilkelere. Halbuki modern Alevilikte vurgu cemin soyut içeriğinden somut mekânına kaymıştır. Cem-evi, içinde icra edilen ibadetten çok kentte Alevi var oluşunun ana sembolü olarak önemlidir.

Vurgunun soyut ilkelere ve inançlardan somut sembollere ve mekâna kayması, Alevi toplumunun dinsel-sosyal kurgusunun ana ilkesini sarsmıştır. Artık dedelik ve taliplik düzeni kalıtsal gruplar arasında tanımlanmaktan çıkıp bireylerle mekân arasında bir ilişki biçimine doğru evirilmektedir. “Ocak dedesi” yerine “cem-evi dedesi” tabiri telaffuz edilmeye başlanmıştır. Dahası kentte yaşayan Alevi, dinsel ihtiyaçlarını soy üzerinden bağlandığı bir dede aracılığıyla değil mahallesinde bulunan cem-evi aracılığıyla gidermektedir. Yani “bir ocağa talip olma” kavramı “bir cem-evine üye olma”ya doğru evirilmektedir. Burada önemli bir fark “cem-evi üyeliği”nin kalıtsal veya başka herhangi bir birey-üstü etkene bağlı olmamasıdır. Birey cem-evini istediği gibi seçme ve gerektiğinde değiştirme özgürlüğüne sahiptir. (Bu yapıyı Sünni toplumdaki “cami cemaatlığı” fenomeni ile karşılaştırmak mümkündür).

Mekânın sistemde böylesine merkezi konuma yerleşmesi şüphesiz ocakların geleneksel otoritesini eritecektir. Daha doğrusu, mekân (cem-evi) geleneksel Alevilikte ocağın sahip olduğu konumu ve dinsel ayrıcalıkları devralacaktır.<sup>13</sup> Alevi toplulukları kendilerinin dinsel koordinatlarını ifade ederken “falan ocağın talipleri” yerine “falan cem-evinin üyeleri” diyeceklerdir. Belki de geleneksel ifadeyi devam ettirip “cem-evinin talipleri” denilecektir. İfade her nasıl biçimlenirse biçimlensin, bu yeni durumun sosyolojik karşılığı “cem-evi cemaati” tabiridir.<sup>14</sup> Elbette böylesi bir toplumsal kurguda dede ile talip arasındaki kalıtsal sınır da anlamını kaybedecektir. Cem-evi dedesinin soy bakımından bir ocağa mensup olması şartının bir süre daha gözetileceği tahmin edilebilir. Ancak bu sürecin sonunda, cem-evinde dedelik yapan kişinin dışındaki ocak-zâdelerle talip soylu Aleviler arasında ne dinsel ne de sosyal bakımdan önemli bir fark kalmayacaktır.

#### *6. Geleneksel Alevilik toplum merkezlidir; Modern Alevilik birey merkezli olacaktır.*

Geleneksel anlamda Alevi olmak her şeyden önce toplumsal bir aidiyettir. Kişinin Alevi olup olmadığını belirleyen en baskın etken, Alevi toplumunun bir parçası olmasıdır. Daha da açık ifade etmek gerekirse, Alevi olmayı belirleyen esas şart Alevi toplumun içinde doğmaktır. Bu şartı sağlamayan bir kişinin sonradan Alevi olması mümkün olamamaktadır.

Esasen, geleneksel Aleviliğin kaynaklarına bakıldığında inancın sınırlarını belirlerken kalıtsal unsurlara belirgin şekilde vurgu yapılmadığı görülür. Alevi teolojisi, özünde etnik bir karakter taşımamaktadır. Aksine, teoloji düzleminde konuya yaklaştığımızda, oldukça evrensel ve hümanist (insancıl) bir inanç yapısı ile karşılaşırız. Ancak, dinsel bir topluluğun sınırlarını ve bu topluluğa üyelik şartlarını belirleyen, sadece inanç unsurları değildir. Alevilik gibi özünde bir inanca yaslanan dinsel-toplumsal oluşumlarda dahi, inanç kadar siyasi ve sosyal etkenlerin de belirleyici olduğu bilinen bir gerçektir.

Tarihsel süreç içinde Alevi dinsel yapısını koşullandıran inanç-dışı etkenler bu yapının tedricen yarı-etnik bir karakter kazanmasına neden olmuştur. Çaldıran Savaşının (1514) bu anlamda bir dönüm noktası olduğu söylenebilir. Savaşı kaybeden Şah İsmail, Anadolu üzerindeki emellerinden vazgeçmek zorunda kalmıştır. Öyle olunca, Anadolu ve Balkanlarda Osmanlı sınırlarının içinde kalan Kızılbaşların Safevi merkezi ile irtibatları zayıflamıştır. Öte yandan bu Kızılbaşlar ile Osmanlı rejimi ve ona yaslanan Sünni toplum arasında aşılmaz çatlaklar oluşmuştur. Neticede Kızılbaşlar, Osmanlı denizi içinde her taraftan kuşatılmış küçük dinsel-sosyal adacıklar hâlinde varlıklarını devam ettirebilmişlerdir.

Öte yandan, oluşan bu siyasi, dinî ve sosyal atmosfer, Kızılbaşların Sünni ana gövdeden her bakımdan yalıtılmasına neden olmuştur. Tarih her devrinde olduğu gibi, dinsel-sosyal yalıtım kendisini en fazla evliliklerde göstermiştir. Bu süreçte, Sünni toplum ile Kızılbaş toplumu arasında çapraz evlilikler tamamen imkânsız hâle gelmiştir. Beş yüz yıla yakın bir süre katı bir şekilde devam eden ilişkisizlik, ancak son on yıllarda bireysel maceralarla aşılmaya çalışılmaktadır. Günümüzde Alevi-Sünni evlilikleri hatırı sayılır bir düzeye ulaşmış olsa da, tarafların bu noktadaki isteksizlikleri hâlâ çok keskindir. Netice itibarıyla, beş yüz yıl kendisini çevreleyen Sünni toplumla akrabalık ilişkisine girmeyen Kızılbaş-Alevi toplumu, kendiliğinden yarı-etnik bir karakter kazanmıştır. Ancak bu yarı-etnik karakterin tamamen sosyal içerikte olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Burada söz konusu olan yapı, pratik hayatın dayatmaları sonucunda ortaya çıkan tarihsel bir akrabalık örgüsüyle sınırlıdır. Yoksa, ne dinsel ne de kültürel öğeler bakımından – ki *etnisite* tanımında bunlar da başat unsurlardır – bir farklılaşma veya *etnikleşme* söz konusu değildir. Dil ve kültür bakımından Türk bir Alevi ile Sünni arasında hiçbir fark olmadığı gibi Kürt Alevi ile Sünni arasında da fazlaca bir farka rastlanmaz. Dolayısıyla, akrabalık bakımından kesin bir yalıtımla kendi içine kapanan Kızılbaş-Alevi toplumunun, bu karakterini dil ve kültür alanında sergilemediği söylenebilir. Aynı şekilde, öğretiyeye yansıyan bir etnik vurguya da rastlanmamaktadır.<sup>15</sup> Ne var ki, sosyal bir ayrışma kaçınılmaz olmuştur. Alevi toplumunun tarihsel gelişim seyrini etkileyen koşullar, onu kapalı-kompakt bir yapı hâline dönüştürmüştür. Kendisini kuşatan dış dünyadan yalıtılmışlık, toplumun kendi içindeki sosyal ve dinsel bağları daha da güçlendirmiştir. Geleneksel Alevi toplumuna dikkatle bakıldığında, dinsel ve sosyal (hatta belli ölçüde siyasal ve hukuksal) nitelikleri ayrışmaz bir şekilde iç içe geçmiş bu bağların hayatın her alanını kuşattığı görülür. Bir yandan toplumun sosyal karakterini güçlendirirken bir yandan da bireyin hareket alanını kısıtlayan böylesine bir yapı, esasen devlet himayesinden mahrum bir toplumun varlığını devam ettirebilmesi için kaçınılmazdır.

Toplumsal kurguyu biçimlendiren bu sosyal karakter teoloji ve ibadet pratiğine de yansımıştır. Örneğin, Alevi öğretisi Tanrı-insan ilişkisinden çok insan-insan ilişkisine vurgu yapmaktadır. Bu durum ibadetlere de yansımıştır. Geleneksel Alevilik bireysel ibadetleri pek fazla önemsemezken, toplu ibadete merkezî bir konum



vermektedir. Elbette geleneksel bir Alevi gündelik hayatında ibadet kapsamı içinde değerlendirilebilecek bazı aktiviteler yapmaktadır: yemekten önce, sabah kalkınca ve akşam yatarken bazı dualar etmek gibi. Ancak bu ibadetler, cem gibi net bir şekilde formüle edilip tam bir ritüel formuna ulaşmamıştır.

Denilebilir ki, geleneksel Alevilik aslında bir “toplum dini”dir.<sup>16</sup> Dolayısıyla, geleneksel Aleviliğin var olabilmesi geleneksel Alevi toplum yapısının var olmasına bağlıdır. Alevilik geleneksel mahiyetiyle bireysel çerçevede var olamaz. Bu “din”e bireysel olarak intisap etmek mümkün olmadığı gibi bireysel olarak dinin gereklerini tatbik etmek de mümkün değildir. Bir başka deyişle, Alevi toplumunun var olmadığı bir yerde bir ferdin tek başına geleneksel Alevi inancının gereklerini yerine getirmesi mümkün değildir. Örneğin, geleneksel yapıya göre, Alevi olmanın olmazsa olmaz şartları şunlardır: dedesiyle sürekli irtibatla olup onun manevi gözetiminden çıkmamak, senede bir dedesine (bağlı olduğu ocağın bir temsilcisine) görülmek, musahhip kavline girmek, yılın belli mevsimlerinde yapılan cemlere katılmak. Görüldüğü gibi bütün bu eylemler tamamen sosyal karakterde olup bireyin tek başına yerine getirmesi mümkün değildir. Bu eylemlerin var olabilmesi belirli bir dinsel-toplumsal yapının mevcudiyetine bağlıdır. Dahası, birey için bu yapıya dâhil olmadan Alevi olmanın gereklerini yerine getirmek (geleneksel anlayışa göre) mümkün değildir.

Sonuç olarak, geleneksel yapıda “Alevi olmanın” sınırları belirlenirken toplumsal aidiyet bir ön şart olarak karşımıza çıkmaktadır. İnanç ve ibadet bakımından ortaya konan yükümlükler, ancak bu şartın varlığı ile gerçekleşme imkânı bulabilir. Esasen, fiili duruma bakıldığında, “Alevi olmanın” sınırları (yani bu dinsel yapıya mensubiyetin esas şartını) belirleyen unsurun toplumsal aidiyet olduğu, diğer yükümlülüklerin daha çok “Alevi olmanın” niteliklerine dair olduğu görülmektedir.

Oysa modern hayat bireyselliği âdeta kutsama derecesinde ön plana çıkarılmaktadır. Dünya ölçeğinde etkin olan bu cereyandan Alevi toplumunun da nasibini almaması düşünülemez. Öte yandan, bu makale boyunca işlendiği gibi, kentleşme geleneksel Alevi toplum kurgusunu çözmekte, dolayısıyla geleneksel anlamda Alevi olarak var olmayı âdeta imkânsız kılmaktadır.

Şu hâlde, bireysellik meselesi, modern Aleviliğin çözmesi gereken ana problemlerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Hem Aleviliğe intisap etme hem de Aleviliği yaşama noktasında, bireysel ölçekte inisiyatif alanı açmak gerekmektedir. Bir başka deyişle geleneksel Alevilik “bir toplum dini” iken modern Alevilik “birey dini” olma zorunluluğu ile karşı karşıyadır. Yani, hem öğreti, hem ibadet, hem de dinsel-sosyal ilişkiler alanında, bireyin belirli bir toplumsal yapının varlığına ihtiyaç duymaksızın Aleviliğini yaşayabilmesi mümkün kılınmalıdır.

Modern hayatın kapalı-kompakt toplum yapılarını çözüp bireyselliği dayatması, Alevi olmanın sınırları konusundaki geleneksel kabulü de tartışmaya açmıştır.



Modern Aleviler artık soy esasına bağlı bir Alevilik aidiyetinden ziyade, tercih ve liyakate dayalı bir mensubiyet ölçütünü kabul etme eğilimindedir. Geleneksel Aleviliğin tamamen yabancı olduğu bu görüş, artık bizzat Alevi dedeleri tarafından yüksek sesle dile getirilmektedir.<sup>17</sup> Ancak, bu yeni kabulün toplumsal kabul görmesi ve Modern Aleviliğin öğretisine girmesi herhalde vakit alacaktır.

*7. Geleneksel Alevilik İslami geçmişe dayalı bir ortak bellek ve tarih algısına sahiptir; Modern Alevilik Kemalist geçmiş ve yakın tarihinin mağduriyetlerini ön plana çıkarır.*

Benedict Anderson'un yerinde tespit ettiği gibi toplumların bilinçlerinde yaşanan köklü değişimler beraberinde karakteristik bellek kayıplarını getirmektedir (Anderson 1991: 204). Gerçekten de, şehirleşme ve modernleşme sürecinin Alevi bilincinde meydana getirdiği köklü değişim, doğrudan ortak belleğe yansımıştır. Geleneksel Alevi ortak belleği, İslam tarihinin bazı kahramanlarının isimleri etrafında şekillenen efsanevi-mitolojik menkıbeler üzerine kuruludur. Başta Hz. Ali ve Hz. Peygamber olmak üzere Ehl-i Beyt mensuplarının menkıbeleri, hilafet meselesine dair tartışmalar, Kerbelâ olayını anlatan makteller, Eba Muslim, Battal Gazi gibi destanlar, Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi vb. velayetnamelerde yer alan hikâyeler, nesilden nesle aktarılarak toplumu bir arada tutan ve kolektif aidiyet hissini yaratan ortak belleğin ana unsurlarıdır. Bütün Alevi gruplarının paylaştığı bu ana bellek havuzuna ocak mensuplarının kendi atalarına dair anlatageldiği menkıbeler de ana belleğin yerel uzantıları olarak eklenmelidir.

Ne var ki bu geleneksel Alevi ortak belleğini teşkil eden menkıbeler olağanüstülüklerle doludur. Modern eğitim sürecinden geçmiş kentli Alevi, bu menkıbelere inanmakta ve onlardaki insan portrelerini ideal örnek olarak benimsemekte zorlanmaktadır. Öte yandan bu menkıbelerde öngörülen hayat modelinin modern kentlerde karşılığı kalmamıştır. Dolayısıyla kent Alevilerinin sosyal, dinsel, psikolojik ve entelektüel ihtiyaçlarına cevap verememektedir.

Yaşanan hayatla daima canlı bir diyalog içinde bulunan ortak belleğin sosyokültürel muhitteki bu köklü değişime paralel olarak yeniden şekillenmesi kaçınılmazdır. Nitekim Alevi ortak belleğinde de çok ciddi bir kayma olduğu net olarak görülmektedir. Kerbelâ kültürü, Hz. Ali cenkleri ve muhtelif evliya menkıbeleri üzerine kurulu geleneksel bellek, artık yerini Maraş olayları, Çorum olayları, Madımak katliamı, Diyanet meselesi, asimilasyon tartışmaları, cemevinin statüsü gibi tartışmalara terk etmiştir.

Bellekteki kayma, tarih projeksiyonunu da doğrudan etkilemiştir. Hz. Ali başta olmak üzere geleneksel Alevi kahramanlarının hemen hepsi yaşayan bellekteki canlılığını yitirirken özellikle Atatürk ve Cumhuriyet döneminin bazı liderleri ön plana çıkmaktadır. Alevilerin başından beri cumhuriyet rejimine dost oldukları bilinmektedir. Şüphesiz bunda tatsız Osmanlı hatırasının etkisi büyüktür. Ancak yine

de 1980'lere kadar geleneksel kahramanlar Alevilerin gönüllerinde ve belleklerinde yaşamaya devam etmiştir. Öte yandan kentli Aleviler Kemalizmi daha da benimsemiş, tarih algılarında Atatürk'ü karizması tartışılmaz bir konuma yerleştirmişlerdir. Onların gözünde ne Ali'nin ne de Hacı Bektaş Veli'nin Atatürk'le yarışması mümkündür. Ancak birinci nesil kent Alevilerinde karşılaştığımız bu durumun son zamanlarda değişmeye başladığını, tarihsel-mitolojik kahramanların en azından ismen daha fazla vurgulandığını ifade etmek gerekir.

*8. Geleneksel Alevilik Buyruklar, Velayetnameler, belirli aşıkların (ozanların) değişleri gibi kaynakları ana referans olarak kabul eder; Modern Alevilik ana referanslarını henüz netleştirmemiştir.*

Herhangi bir dinsel, sosyal ya da siyasi oluşumu (din, mezhep, kimlik, vs.) tanımlayabilmek için her şeyden evvel bu oluşumun mensuplarının kahır ekseriyetinin üzerinde ittifak ettikleri referanslar olmalıdır. Dinsel oluşumlarda bu referanslar genelde *kanon* statüsünde metinler olurken sosyal-siyasi oluşumlarda ortak ütopyaları anlatan metinler, siyasi tavırlar, ortak bellek gibi çok farklı alanlara dağılmaktadır.

Geleneksel Alevilik için ortak referanslar konusunda gevşek bir uzlaşma çerçevesi oluşturulabilir. Bu hususta bazı metinler ön plana çıkmaktadır. Bu metinlerin başında şüphesiz "buyruk" dediğimiz tür gelmektedir. Buyrukların Kızılbaş Aleviliğinin hem teoloji hem de sosyal-dinsel yapılanma bakımından ana metinleri olduğu görüşünü herkes kabul etmektedir. Referans metinler olarak buyruklara başta Hacı Bektaş Velayetnamesi olmak üzere muhtelif velayetnameler, Faziletname, Hüsnüye, Maktel-i Hüseyin, Kitab-ı Cabbar Kulu gibi eserler eklenebilir. Eski metinlerden sonra (belki önce) geleneksel Alevilik için başlıca kaynağımız sözlü (şifahi) edebiyat ürünleridir. Kaynak olarak dikkate alınması gereken son kategori, kanaat önderi olarak görülebilecek dedelerin sözlü aktarımları ve pratikleridir.

Ancak bahsettiğimiz bu ortak referansların tam bir netlikten uzak olduğunu ifade etmek gerekir. Buyruklardan başlayacak olursak, öncelikle, "buyruk" kavramı bir kitaba değil bir yazın türüne karşılık gelmektedir. Bugün elimizde bulunan yüzü aşkın buyruk nüshalarının her biri kendi hikâyesi, içeriği ve işlevi ile özgün metinlerdir. Nüshalar arasındaki bu farklılaşmalar Kızılbaş Aleviliğinin geneline dair konuşurken buyrukların kaynak olarak kullanılmalarını sorunlu hale getirmektedir. Zira burada "Hangi buyruk?" sorusu haklı olarak gündeme gelmektedir.

Sözlü edebiyat ürünlerinde ortak çerçevenin sınırları daha da silikleşmektedir. Bu alanda sözlü olmanın doğası gereği farklılaşma ve öznelleşme kaçınılmazdır. Herhangi bir şiirde yer alan her türlü bilgi her şeyden önce o şaire aittir ve öznel bir nitelik taşır. Bunu bütün Kızılbaş Alevilere teşmil etmek sorunludur. Dahası bu şiirlerin tarihsel sıhhati de tartışmalıdır. Kızılbaş Alevi yolunun en büyükleri arasında kabul edilen ve nefesleri özellikle cemlerin ana rüknü olmuş aşıkların (şairlerin) divanları mevcut

nüshalar itibarıyla çok sonraları kaleme alınmıştır. Bu hususta Hatayi divanının diğerlerine nazaran daha eski nüshalarının mevcut olduğunu ifade etmek gerekir. Ne var ki, Hatayi divanının en eski nüshalarında yer alan deyişler (şiiirler) de Kızılbaş Alevi cemlerinde okunan deyişlerden dil ve tema bakımından dikkate değer farklar içermektedir

Netice itibarıyla, Aleviliğin herkesçe kabul edilen ortak bir referans çerçevesinin eksikliği ciddi bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Aşağıda ele alınacağı gibi modern Alevilikte bu ortak referans çerçevesi sorunu kriz boyutuna ulaşmaktadır. Geleneksel Alevilikte ise belirgin bir çerçeveye ulaşmakla beraber sınırlarını netleştirmekte sıkıntı yaşanmaktadır. Bu durumun en önemli sebebi şüphesiz Kızılbaş Aleviliğinin tarihi boyunca bir *ortodoksi* geliştirmemiş olmasıdır. Safevi merkezinden koptuktan sonra Osmanlı sınırları içinde bir nevi başsız kalan Kızılbaş toplumu adem-i merkezîyetçi bir örgütlenme modeli benimsemiştir. Dolayısıyla da eriyen Safevi liderliğinin yerine ikame edilecek siyasi, sosyolojik ve teolojik bakımdan yeni bir merkez üretmemiştir. Otoriter bir merkezin eksikliği teolojiye de yansımış, gerek inanç esaslarında gerekse ibadet uygulamalarında bölgesel farkların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Tarihsel ortak bellek ile bağları ciddi erozyona uğramış modern Aleviliğe geldiğimizde durum, içinden çıkılmaz bir hâl almaktadır. Geleneksel değerlere karşı zımni bir reddiyeci tavır alan bu yeni anlayış, ortak zeminini daha çok siyaset alanında geliştirmektedir. O yüzden modern Alevi'nin siyasi tavırlarını ve reflekslerini tespit etmek ve bu düzlem üzerinde bir *Alevi belirlemesi*<sup>18</sup> yapmak kolaydır. Ancak söz inanç esaslarına geldiğinde ortak referansların tam bir erozyonu söz konusudur.

Örneğin, modern Alevilik için Buyrukların ortak referans hüviyeti oldukça zayıflamıştır. Bu durumun başlıca sebebi, diğer geleneksel kurumlar gibi Buyruk'un da modern Alevi hayatının ihtiyaçları ile örtüşmemesidir. Teorik olarak buyrukların Aleviliğin esaslarını anlatan metinler olduğuna – nev-zuhur bazı marjinal gruplar hariç tutulursa – kimsenin itirazı yoktur. Ancak bu kabulün pratik karşılığı her geçen gün erimektedir. Zira, toplum tarafından okunması, içinde yazılanların bilinmesi ve hayata aksettirilmesi bakımından buyrukların modern Alevi hayatından neredeyse tamamen çekildiğini söylemek mümkündür. Bir başka deyişle, modern Aleviler için Buyruk'un o eski otoritesi kalmamıştır. Bu ise, buyruklarda yer alan bilginin yaşayan Alevilerin inançlarıyla ilişkisini sorunlu hale getirmektedir.

Sonuç olarak, inanç ve mitoloji ağırlıklı klasik metinler yaşayan Alevilikle organik bağını yitirmekte, dolayısıyla da yaşayan Alevilerin inançlarına ne derece referans olabilecekleri tartışmalı hâl gelmektedir. Aynı durum deyişler için de geçerlidir. Dedelere gelince, Alevilik kent koşullarına göre yeniden şekillenirken dede ocakları sistem içindeki merkezi konumlarını kaybettiklerinden dedelerin sözleri de eski otoriter karakterini ciddi derecede yitirmektedir.

### 9. Geleneksel Alevilik sözlü, modern Alevilik yazılı karakter taşıır.

Geleneksel Alevilik, sözlü karakteri ağır basan bir *dindir*. Aksine son zamanlarda yapılan çalışmalar hatırı sayılır ölçüde bir yazılı kaynak külliyyatının var olduğunu göstermiştir. Ancak öğretinin ana karakterleri yazılı kültürden ziyade sözlü kültür dinamikleri içinde gelişmiştir. Yazıya aktarılan kısım daha çok hatırlatma amaçlı esas büyük bilgiden *kesitler* hüviyetindedir. Burada sadece metin esas alınarak bilginin tamamını inşa etmek mümkün değildir. Zira bu metinleri yazanlar okuyucunun metni anlamlandırarak geniş bağlamı sözlü aktarım yoluyla zaten biliyor olduklarını varsaymaktadır. O bağlamı bilmeyen kişinin metni doğru ve tam anlaması mümkün değildir (Şahin 2001).

Köy ortamında bir Alevi, inancını ve onun uygulamalarını müridinden ve diğer köylülerden ikili ilişki içinde bizzat göreyerek, duyarak ve taklit ederek öğrenir. Bu, son derece canlı, dinamik ve sürekli bir aktarım sürecidir. Hayat boyu devam eden bu süreçte kişi, öğretiyi tedricen içselleştirir (Olsson, 2003: 262). Bu öğrenme modelinde bir kişiden diğerine bilgi aktarımı yüz yüze, söz ve vücut hareketleri aracılığıyla gerçekleştirilir. Dolayısıyla bilginin varlığını devam ettirebilmesi sürekli bir aktarım zincirinin varlığı ile mümkündür. Bu zincirde bir halka dahi kopsa bilgi yok olma mahkûm olacaktır.

Böylesi bir bilgi aktarımının gerçekleştirilebilmesi için her şeyden evvel özel bir toplumsal kurgu gerekmektedir. Toplumun bütün fertlerinin aynı ortak belleği paylaştığı, aynı inanç ve değerler etrafında kümelenildiği ve periyodik ritüellerle toplumsal kurgunun ana ilkelerini birbirlerine hatırlattığı bir yapı gerekmektedir. Bu tür toplumsal ve dini yapılanmalar ancak kapalı toplumlarda varlık bulabilir. Geleneksel Alevi toplumu da tam olarak böyle bir şeydir. Kendi içinde çok sıkı bir *bağlar ağı* oluşturan böylesi bir toplum, bir yandan dışarıya kapalı diğer yandan kendi içine oldukça istikrarlıdır. Özünde dinsel olmakla beraber sosyal ve hukuki yönleri de olan bu bağlar, toplumsal düzen ve ahengin teminatı olduğu kadar dinî öğretinin de başlıca koruyucusudur. Zira sözlü aktarım zincirinin kesintiye uğramadan devam edebilmesi ancak toplumsal yapının korunması ile mümkündür.

Yüz yüze iletişim ve etkileşimle aktarılan bilgide bir mahremiyet tonu her zaman vardır. Bu yüzden Batını hareketler yazıya daima şüpheyle yaklaşmışlar, sırlarını sözlü aktarım zincirine emanet etmeyi tercih etmişlerdir. Zira yazıya aktarılan bir bilgi doğası gereği aleni olmuş demektir. Bir kitap, kendisini ele geçiren bir yabancıya sayfalarını kapatma imkânına sahip değildir. Oysa bir müridin gizli bilgileri sadece ehline açıp, namahremden saklama imkânına her zaman sahiptir.

Geleneksel Aleviliğin modern Aleviliğe dönüşme sürecini başlatan temel sebebin şehirleşme ile beraber geleneksel toplum yapısının çözülmesi olduğu yukarıda ifade edildi. Aynı sebepten, Alevilik bilgisinin aktarım mekanizmaları da dönüşmek zorunda kalmıştır. Şehirde hem iç bağlarını hızla kaybeden hem de dış dünya ile

çok yakın bir temas içine giren Alevi toplumu, öğretisini muhafaza etmek için yazıyı daha fazla kullanmak zorunda kalmıştır. Son 20-30 yıl içinde “Alevilik Nedir?”, “Alevi Erkânı”, “Alevilikte Cem”, “Gerçek Alevilik” gibi isimlerle yayınlanan yüzlerce kitap bu ihtiyacın derecesini açıkça ortaya koymaktadır. Aleviler (özellikle dedeler) tarihlerinde ilk defa inançlarını yazı aracılığıyla ifade etmeye başlamışlardır. Bu modern yazın buyruk yazını veya velayetname yazınından çok farklıdır. Yukarıda işaret edildiği gibi, bir buyruk yazarı inancı detaylarıyla tanımlama amacı taşımaz. Hele o inancın doğruluğunu ve meşruluğunu ispat etme derdi hiç yoktur. Onun yaptığı sadece bazı noktaları hatırlatıcı olması bakımından not etmektir. Zira bilginin esas gövdesi sözlü aktarım yoluyla gelmektedir.<sup>19</sup> Oysa modern dönemde yazılan eserler bir taraftan detaylarıyla inancı ve ritüelleri tanımlama amacını güderken diğer yandan bir savunma manifestosu niteliğindedir. “Geleneklere göre kalıplaşmış ve dışı kapalı ritüel ortamlarında yapılan ilk yazıya geçirme işlemlerinin aksine, günümüzdeki yazıya geçirme işlemi açık bir arenada yürütülmektedir. Bu arenada İslamcılar ve laikler gibi rakip aktörler de saldırgan sözde entelektüel tutumlarıyla kendi performanslarını sergilemektedir. Bu koşullar metinlere de yansımaktadır” (Olsson, 2003: 270).

Yeni yazının birinci karakteri Alevi toplumunun iç dinamiklerinde meydana gelen değişimin doğrudan bir sonucu iken, ikinci karakteri Aleviliğin aleniyet kazanmasından ileri gelmektedir. Geleneksel sözlü aktarım kanalları artık çalışmadığından, dinsel bilgi bütün detaylarıyla yazı yoluyla öğrenilmek durumundadır. Öte yandan dış dünyadan gelen eleştiriler karşısında sürekli bir savunma pozisyonu Alevi yazarlarda içsel bir peyoratif tutum üretmektedir.

Sonuç olarak, artık Alevi bilgisi yazı aracılığıyla aktarılmaktadır. Burada söz konusu olan belirli sözlü metinlerin yazılması değil, sözlü gelenekleriyle bir yaşam biçimi olarak var olan inancın bir bütün hâlinde yazıya geçirilmesidir. İnancın sözlü ifadeleri, pratik ve kurumlarıyla beraber topyekûn yazıya geçirilmesi bir yandan gerçekleşmekte olan bir dönüşümün habercisi iken diğer yandan bu dönüşümü hızlandıran bir faktördür (Olsson, 2003: 268). Bir başka deyişle, dinsel bilginin muhafazası ve aktarımında meydana gelen bu teknik değişim bilginin bizzat kendi doğası üzerinde köklü dönüşümlere yol açmaktadır. Olsson’un ifadesi ile: “Burada matbu metinlerin kendine özgü gücü kendini gösterir; öyle ki sözün matbu metin hâline gelmesiyle, bir dinsel sözlü gelenek biçimi, ritüel yoluyla aktarılan, hayatı yönlendiren bir model olmaktan çıkar, standartlaştırılmış bir doktrine dönüşür. Dinî öğretilerin yazıya dökülmesi, yaşanan bir dinî, sistematik ve nesnelleştirilmiş basılı metinler topluluğuna dönüştürebilir. Artık bilgi miras olarak kuşaktan kuşağa devredilmez, bu metinler kullanılarak edinilir, öğrenilir. Dinî bilgi aktarımı artık farklı bir araçla ve farklı bir konumu olan bir toplumsal pratikle gerçekleşmektedir. Dinî bilgi artık yeni dini taşıyıcıların elinde bir söylemin parçaları hâline gelmiş ve burada ele alınan örnekteki gibi, yeniçağ ve İslam’ın güçlü biçimleri tarafından temsil edilen başka dinî konumlarla rekabete girmiştir” (Olsson, 2003: 265).

## Sonuç

Gelinen noktada Aleviler için eski hâl artık muhaldir; dolayısıyla ya yeni hâl ya da izmihlal olacaktır. Alevilerin geleneksel Aleviliğe dönmesi hiçbir şekilde mümkün değildir. Soru modern Aleviliğin kendisini inşa sürecinde nasıl bir güzergâh takip edeceğidir. Bu noktada karşımıza çıkan ilk mesele modern Aleviliğin geleneksel Alevilikle kurduğu ilişkinin biçimi ve içeriğidir. Gelinen aşamada bu ilişkinin pozitif bir düzlemde geliştiğini söylemek imkânsızdır. Bununla beraber, modern Aleviliğin sağlıklı gelişebilmesi için bir yandan kent hayatı ve modernitenin dayatmaları karşısında cevaplar üretirken diğer taraftan geleneksel köklerinden beslenmek suretiyle bir tarihsel süreklilik vasatını koruması gerekmektedir.

Ne var ki, mevcut tablo devamlılık konusunda pek parlak değildir. Alevilerin şehir hayatıyla ilk tanışmalarını 1950'lere kadar götürmek mümkündür. Bu ilk dönem aynı zamanda ilk Alevi neşriyatının ortaya çıkmasına şahit olmuştur. Özellikle Sefer Aytekin'in Ay Yıldız Yayınları'nı kurup ciddi miktarda el yazmasını (ne kadar amatörce olursa olsun) yayınlaması önemli bir göstergedir. Yine bu dönemin öne çıkan isimleri arasında M. Tevfik Oytan, Ziya Şakir, Şinasi Koç sayılabilir.<sup>20</sup> Altını çizmek gerekir ki, Alevi toplumunun "ilk şehirli aydınları" olarak görebileceğimiz bu kişiler, inanç karakteri ağır basan bir Alevilik anlatmışlardır. Esasen, bu dönemin "Alevi neşriyatında" ortaya konan resim, "kentte köy Aleviliği"nden, bir başka deyişle "gecekondu Aleviliği"nden başka bir şey değildir.

Ne var ki, 1960'larda bütün dünyayla beraber Türkiye'yi de sarsmaya başlayan "sol rüzgârı", henüz az sayıda olan kentli Alevilerin hemen hemen tamamını içine çekmeyi başarmıştır. Hatta, bazen Alevilikle solculuk eş anlamlı olarak algılanır olmuştur. Alevilerin bu ateşli solculuk döneminden geriye kalan en önemli miras, kentle ilk temasta ortaya çıkan inanç vurgusunun eriyip yok olması olmuştur. Bir başka deyişle, kentteki macerasına (her ne kadar gecekondu karakterinde olsa da) inanç vurgusuyla başlayan Alevilik, sol hareketin etkisiyle anti-dinci bir çizgiye kaymıştır. Eğitimli Alevi kesiminin solculuğu o kadar benimsemesi, Ay Yıldız Yayınları ile başlayıp sonra Can Yayınları ile devam eden "inanç damarı"nın cılız kalmasına yol açmıştır. Dolayısıyla, 1980'lerde Aleviliğin kentlerde kitlesel varlığını ortaya koymasına üzerinde yükselen Alevi hareketi, Sefer Aytekin döneminin inançlı gecekondu Aleviliğinden ziyade 1960'ların inançsız solculuğundan etkilenmiştir.

Dolayısıyla, modern Alevi hareketinin ilk safhasına (kabaca 1960 – 2010 arası olarak alınabilir) anti-dinci ve reddiyeci bir tutum damgasını vurmuştur. Bu tutumun hedefinde elbette her şeyden önce Sünni İslam bulunmaktadır. Ancak geleneksel Alevi yaşam tarzı ve kurumlarının da bu anti-dinci hışımdan nasibini aldığını ifade etmek gerekir. Bu dönem yoğun kentleşme hareketiyle de örtüştüğünden her bakımdan modern Aleviliğin temellerinin atıldığı dönem olmuştur. Şu hâlde modern Aleviliğin temelini oluşturan katman geleneksel Alevi bilgisinin kent hayatına



adaptasyonunu önceleyen entelektüel bir faaliyetle biçimlenmemiştir. Aksine, geleneksel Alevilik ile modern Alevi kimliğinin üst katmanları arasında bir yalıtım tabakası oluşturmuştur. Aleviliğin bu dönemde henüz öğretisinin ana gövdesini yazıya aktarmamış olduğu, ana aktarım kanallarının hala belirli bir sosyal kurgu içinde işleyen sözlü iletişim ve ritüellere bağımlı bulunduğu hatırlanırsa, bu kopukluğun Alevi belleğinde ne çapta bir tahribat oluşturduğu anlaşılacaktır. Bu noktada belki tam bir bellek kaybindan (*amnesia*) bahsetmek dahi mümkündür.

Öte yandan bu ilk dönemin yoğun bir siyasi dille inşa etmeye çalıştığı Alevi kimliği bugünlerde tekrar dinsel karakterlerini keşfetme eğilimine girmiştir (Dressler 2008: 281). Aleviliğin bir inanç olduğu, cem-evinin bir ibadethane olduğu, cem ve semahın ibadet olduğu gibi vurgular Alevi söyleminde her geçen gün güç kazanmaktadır. Dinsel içeriğe karşı canlanan ilgi, beraberinde geleneksel Aleviliğe yönelimi de getirmektedir. Ancak yukarıda işaret edilen intikal kopukluğundan dolayı geleneksel Alevilik bilgisi ciddi oranda yitirilmiştir. Zira bu bilgiye doğrudan ulaşma kanallarını oluşturan sözlü aktarım silsilesi kopmuştur. Artık yapılabilecek iş, yazıya aktarılmış parçalar ve halen geleneksel havasını koruyan yaşlı Alevilerin anlatımları üzerinden gerçekleştirilecek bir kurguyla sınırlıdır.

Kısacası, hem kent hayatının yeni şartları hem de fiili bellek kaybı Aleviliği geri dönülmez bir dönüşüm sürecine sürüklemiştir. Bu noktada ortaya çıkan bir başka soru, sürecin sonuna gelindiğinde Aleviliğin bütünlüğünü koruyup koruyamayacağıdır. Süreci yönlendiren dinamiklere bakıldığında Alevi toplumunun bütün katmanlarını birbirine doğru itekleyen faktörler olduğu gibi farklı fraksiyonlar oluşumuna destek veren etkenler de vardır. Dinsel alanda meydana gelen bellek kaybı ve sosyal kurgunun çözülmesi farklı Alevi grupları arasındaki ortak bağları zayıflatmıştır. Sosyal belleğin böylesine parçalandığı bir dönemde ortaya çıkan dernek ve vakıf gibi oluşumlar, kısa sürede farklılaşma eksenleri hâline gelmişlerdir. Aleviler siyasi konularda ve kimlik tartışmalarında aldıkları tavırlara göre dernek ve vakıf seçmeye yönelmişlerdir. Farklılaşmayı daha da körükleyen talihsiz bir etken de rant kavgaları olmuştur. Bazı gruplar veya şahısların yeni eksenler etrafında bir taban oluşturmayı kendi ikballeriyle birlikte değerlendirdikleri, bu kaygılarla Alevi toplumu içinde belirmeye başlayan yeni fay hatlarını derinleştirmeye yöneldikleri anlaşılmaktadır.

Farklılaşma cereyanlarını besleyen bu etkenlerin yanında, modern Aleviliği bir bütün hâlinde tutma yönünde çalışan dinamikler de vardır. Öncelikle, yenice belirmeye başlayan inanç ilgisi ve geleneksel referansların tekrar keşfi, bütün Alevi grupları üzerinde bütünleştirici bir baskı oluşturacaktır. Zira bu alanda ortak zemin, farklılıklardan çok daha güçlüdür. Öte yandan, modern Alevi hareketinin en baskın karakterini oluşturan siyasal, kültürel ve hukuksal hak talepleri bütün Alevilerin paylaştığı belirli hatlar üzerinde net olarak şekillenmiştir. Amacın aynı oluşu şüphesiz kitle üzerinde birleştirici bir işlev görecektir. Alevi bütünlüğünü destekleyen üçüncü



bir faktör, ortak tehdit algısıdır. Kemikleşmeye yüz tutmuş bir mağduriyet belleği ile sürekli beslenen bu tehdit algısı, Alevilerin kendi içlerinde dayanışma ve kenetlenme katsayısını artırmaktadır.

2010'lara kadar modern Alevi kimliğinin oluşum sürecinde belirleyici katkının anti-Sünnilik ve tehdit algısından geldiği görülmektedir. Ancak bu tepkisel durumun sağlıklı bir kimlik inşası için yeterli olmadığı, hatta belli ölçüde zararlı olduğu ifade edilmelidir. Esasen, kentin getirdiği ürkeklik ve tedirginlik böylesi bir reaksiyoner tutumu Alevi hareketinin ilk safhası için anlaşılır kılmaktadır. Ancak gelinen noktada Alevi toplumu kent hayatında kendine bir yer edinmiş ve ihtiyacı olan özgüveni kazanmıştır. Artık kendisini tanıırken önce Sünniliğe bakıp "Ben o değilim" şeklinde bir anlayışa mahkûm olmamalıdır. Bilakis, evvelen ve bizzat kendi köklerine ve özdeşlerine yönelerek "ne olduğunu" belirlemeye yönelmelidir.

Esasen böyle bir yönelim, hem güçlü bir kimlik inşası hem de Türkiye'nin geleceğine katkı bakımından "vaatkâr"dır. Bugün Alevilik olarak karşımızda duran dinsel ve sosyal damarın tarihine baktığımızda müthiş bir içsel dinamizme sahip olduğu görülecektir. Bu damar tarihinde iki defa (kurduğu devletle beraber) şehir zeminine kaymak seçeneğiyle karşı karşıya kalmış, fakat kırsalda kalmayı tercih etmiştir. Kırsalda kalmak ise bir taraftan dinsel ve sosyal yapılanmasını şehrin kozmopolit karakterine tamamen yabancı bir kurguya dayandırması ile sonuçlanırken diğer taraftan devlet erkiyle ilişki kurma tecrübesinden yoksun kalmasına neden olmuştur.

İçinde bulunduğumuz üçüncü dönemde ise şehirleşme, Alevilere bir seçenek olarak sunulmamış, zorunlu bir tecrübe hâlinde ortaya çıkmıştır. Bu tecrübe Aleviliği çok çetin meydan okumalarla karşı karşıya bırakmıştır. Fakat aynı zamanda tarihsel fırsatlar da sunmaktadır. Modern hayatın akışına kapılarak geldiği bu noktada, içine düştüğü krizleri fırsata çevirerek güçlü bir kimlik inşa etme kapasitesi Alevilik için mevcuttur. Bunun gerçekleşebilmesi için, bir yandan tarihsel köklerinden layıkıyla beslenirken, diğer yandan tarihsel tecrübesi hiç olmayan üç alanda özgün bir sentez inşa etmesi gerekmektedir:

1. Aleviliğin öncelikle şehirleşme sürecinin ve modern hayatın dayatmalarına karşı yeterli ve işlevsel yanıtlar üretmesi gerekmektedir. Yani, modern Alevilik şehir hayatının kozmopolit, aleni, geçişken ve çok renkli şartlarına uygun bir biçimde öğretisini ve dinsel-sosyal kurgusunu yeniden üretmelidir. Aynı şekilde, bireysel ölçekte mensup olunabilir ve yaşanabilir karakter kazanması kaçınılmazdır.

2. Şehre ve kamusal alana inmenin zorunlu neticesi devletle yakın temas içine girmektir. Alevi toplumunun bu konuda tarihî tecrübesi yok denecek kadar azdır. Hâlbuki modern hayatta devletin ulaşıp düzenleyemediği alanlar kalmamıştır. Alevi toplumu da devletle olumlu bir düzlemde ilişki kurmak ve hayatının her alanını devlet erkiyle diyalog içinde yeniden düzenlemek zorundadır.

3. Üçüncü olarak, Alevilik bir “ortodoksi” inşa etmek zorundadır. Zira kentleşme ve devletle ilişki, bir yandan güçlü bir ortak eksen ve liderliğin (ortodoksi) ortaya çıkmasını destekleyen sosyolojik dinamikleri üretirken, diğer yandan temsil gücü olan böylesi bir otoritenin varlığına ihtiyaç duymaktadır. Ayrıca, dinsel bilginin sözden yazıya aktarılması ortodoksi inşasının hem başlıca enstrümanı hem de tetikleyicisi olduğu bilinmektedir ki modern Aleviliğin bu sürecin içinde olduğu yukarıda ifade edilmiştir.

Kabul etmek gerekir ki, Aleviliğin her üç alanda da kendi özgün sentezini geliştirmesi kolay olmayacaktır. Nitekim modern Alevi hareketinin ilk safhasında her üç alanda da pozitif cevap üretme yönünde ciddi bir gayret gösterilmemiştir. Onun yerine toptancı bir reddiye anlayışı benimsenmiş ve modern Alevi hareketi (en azından birinci safhanın önderleri) kendi varlığını Sünniliğin ve devletin olmadığı bir marjinal alanda inşa etmeyi denemiştir. Ne var ki, bu yaklaşımın çok yetersiz olduğu artık anlaşılabilir durumdadır. Zaten tarihin akışı da Aleviler için başka seçenek bırakmamaktadır. Ne kadar zor olursa olsun, kentte inanç ve tarihiyle bir Alevi olarak yaşamak, devletle pozitif bir ilişki kurmak ve kendi içinde hiyerarşik bir dinsel *ortodoksi* geliştirmek Aleviler için tek istikamettir.

### Sonnotlar

- <sup>1</sup> Bu makalenin müsveddelerini okuyarak değerli eleştiri ve önerilerini benimle paylaşan Hıdır Temel, Hüseyin Dedekargınoğlu ve Yesari Gökçe’ye şükranlarımı sunmak isterim. Makalenin bu hâle gelmesinde onların görüşlerinin önemli katkısı olmuştur. Elbette hatalar ve noksanlıklar makalenin yazarına aittir.
- <sup>2</sup> Cumhuriyet’in kuruluş sürecinde Alevi-Bektaşilerin rolüne dair bk. (Küçük 2002) bazı araştırmacıların Alevi kimliğindeki köklü dönüşümün Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçiş döneminde gerçekleştiğine dair savları tarihsel kaynaklara ve ciddi analizlere dayanmamaktadır. Örneğin bk. (Dressler 2008: 283-284).
- <sup>3</sup> Örneğin Modern Alevilik içinde ortaya çıkan gruplaşmaların farklı kriterlere göre tasnifi ve analizi için bk. (Erman ve Göker 2000; Massicard 2007: 89-125; Dressler 2008: 290-295).
- <sup>4</sup> Alevi tarihi bakımından oldukça önemli olan bu konu, henüz ciddi bir çalışmanın konusu yapılmamıştır. Alevi-Bektaşî toplumunun kurtuluş savaşında Mustafa Kemal ve arkadaşlarına verdiği desteği inceleyen Hülya Küçük’ün (2002) çalışması istisna edilecek olursa bu alanın henüz bakir olduğu söylenebilir.
- <sup>5</sup> Öte yandan, Alevilerin kitlesel olarak şehirlere inmeleri, burada (yani kamusal alanda) bir “Alevi varlığı”nın kabul edilmesini kaçınılmaz kılmıştır ki bu mecburiyet, Sünniliği de belli ölçüde kriz içine sokmuştur. Ancak bu mesele başlı başına bir inceleme konusu olduğundan burada sadece işaret etmekle yetineceğiz.
- <sup>6</sup> Kent hayatının dinsel cemaatleri yüz yüze getirdiği görünür olma sorunuyla ilgili bk. (Raudvere, 2003).

- <sup>7</sup> Bu dönemde sol hareketin Alevi toplumu ve Alevilik üzerindeki etkilerine dair bk. (Massicard 2005).
- <sup>8</sup> Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe geçerken geleneksel kurumlar bağlamından ve geleneksel işlevlerinden sıyrılarak yeni işlevler kazanmaktadır. Semah üzerinden bu işlev dönüşümünün bir analizi için bk. (Öztürkmen 2005).
- <sup>9</sup> 1980'lerden sonra İslamcılığın Türkiye'de yükselişi için bk. (Meeker 1995; Göle 1996).
- <sup>10</sup> Alevi hareketinin en seküler ve din karşıtı kanadını temsil eden bir grubun Adalet ve Kalkınma Partisi'nin 2008 yılında düzenlediği Muharrem iftarına katılanları "düşkün" ilan etmesi bu çarpıklığa oldukça çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir.
- <sup>11</sup> Modern Alevi hareketinin Geleneksel Alevilik ile bağlarını zayıflatarak sekülerleşme çabası Faik Bulut'un ortaya attığı "Alisiz Alevilik" terimiyle sembolleşmiştir. Bulut'un hararetle tartışmalara yol açan tezleri Alevi toplumunun tabanı tarafından kabul görmemiş ve kısa sürece marjinalleşmiştir (Bulut 1997). Bu kitaba bir cevap olarak bk. (Aktaş vd. 1998).
- <sup>12</sup> Bu dönüşüm sırasında "Dede"nin konum ve işlevlerinin nasıl değiştiği konusunda genel bir analiz için bk. (Dressler 2006). Dedelik kurumunun Almanya Alevi toplumunda maruz kaldığı dönüşüm için bk. (Sökefeld 2002).
- <sup>13</sup> Bu hususta Nilgün Çıplak-Coşkun'un "Alevi Kültür Dernekleri Mersin Şubesi" özelinde gerçekleştirdiği çalışma ilginç örnekler sunmaktadır. ("Sosyokültürel Hayattaki Değişimlerin Alevi Cemlerine Etkisi: Alevi Kültür Dernekleri Mersin Şubesi Örneği" başlığıyla *Tarihten Bugüne Alevilik II Uluslararası Sempozyumu (23-24 Ekim 2010 Ankara)*'nda sunulan bu tebliğ henüz yayın aşamasındadır. Sayın Coşkun-Çıplak'a bu çalışmasını benimle paylaştığı için teşekkür ediyorum.)
- <sup>14</sup> "Cemaat" kelimesi Sünni bir çağrışım yaptığından terimin Alevi literatürüne bu şekilde girmeyeceği beklenmelidir.
- <sup>15</sup> Burada kast ettiğim Alevi inanç öğretilerinin belirli bir ırk ya da etnik anlayışa atfı yapmadığıdır. Yoksa inancın kendisi ve uygulamaları bakımından Sünni pratikten farklı olmadığı anlamım çıkarılmamalıdır. Aksine, bu noktadaki farklılaşma ayrıca ifade etmeye gerek bırakmayacak kadar açıktır. Benim demek istediğim, Alevi teolojisinin kendisini (dolayısıyla bir anlamda farklarını) ifade ederken etnik çağrışım yapacak referanslar kullanmadığıdır.
- <sup>16</sup> Burada "din" kelimesini Batı dillerindeki "religion" anlamında kullanıyorum. Bu kullanımda "din", "belirgin bir inanç özü etrafında, ayırt edilebilir bir toplumsal varlık ortaya koyan inanç grubu" anlamına gelmektedir. Yoksa, Türkçedeki yaygın anlamıyla bir peygamberi ve kitabı olan İslam veya Hristiyanlık gibi büyük yapıları kast etmiyorum. Dolayısıyla Alevilik İslam'ın içinde mi dışında mı tartışmasından uzak bir noktadayım.
- <sup>17</sup> Örneğin, Ali Yücel Dede (Cem Vakfı bünyesinde kurulan Alevi İslam Din Hizmetleri biriminin başkanıdır) kendisi ile yapılan bir röportajda şöyle demektedir: "Alevi doğulmaz, Alevi olunur". Üstelik röportajın yayınlandığı süreli yayını (TURNA: Alevi Vakıfları Federasyonu'nun resmi yayınıdır) konuşmanın tamamı içinde en fazla dedenin bu fikrini vurgulamak istemiş olmalı ki bu cümleyi başlık yapmıştır. Bk. *TURNA*, Temmuz 2011, s. 8.
- <sup>18</sup> Burada "tanımlama" kelimesini kullanmaktan kaçınıyorum.

- <sup>19</sup> Olsson'un dikkat çektiği gibi çoğu ilmihal mahiyetinde olan bu yazın ürünlerini sözlü metinle yazılı metin arasında bir biçim olarak kabul etmek gerekir (Olsson, 2003: 262)
- <sup>20</sup> Aleviliğin kente tanışma macerasının bu ilk aşamasında adı geçen isimlerin önemine ve bu dönemde baskın olan inanç karakterine dikkatimi çeken Yesari Gökçe'ye teşekkür ederim.

### Kaynakça

- AKTAŞ, Ali. vd. (1998). *Alisiz Alevilik Olur mu?*. İstanbul: Ant.
- ANDERSON, Benedict. (1991). *Imagined Communities*. New York.
- BAL, Hüseyin. (1997). *Alevi-Bektaşî Köylerinde Toplumsal Kurumlar*. İstanbul: Ant Yayınları.
- BRUINSEN, Martin van. (1996). Kurds, Turks and the Alevi Revival in Turkey. *Middle East Report* (200): 7-10.
- BULUT, Faik. (1997). *Alisiz Alevilik*. Ankara: Doruk.
- COŞKUN, Zeki. (1995). *Aleviler, Sünniler ve Öteki Sivas*. İstanbul: İletişim.
- DRESSLER, Markus. (2006). The Modern Dede: Changing Parameters for Religious Authorities in Contemporary Turkish Alevism. *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*. ed. Gudrun Kramer and Sabine Schmidtke. Leiden: Brill: 269-294.
- DRESSLER, Markus. (2008). Religio-Secular Metamorphoses: The Re-Making of Turkish Alevism. *Journal of the American Academy of Religion* (76/2): 280-311.
- ELLINGTON, George. (2004). Urbanization and the Alevi Religious Revival in the Republic of Turkey. *Archeology, Anthropology, and the Heritage in the Balkans and Anatolia. The Life and Times of F. W. Hasluck, 1878-1920. Vol. I*. ed. David Shankland. İstanbul: ISIS: 369-401.
- ERMAN, Tahire ve GÖKER, Emrah. (2000). Alevi Politics in Contemporary Turkey. *Middle Eastern Studies* (36/4): 99-118.
- GÖLE, Nilüfer. (1996). "Authotitarian Secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey". *Civil Society in the Middle East*. vol. 2. der. Augustus Richard NORTON. Leiden: Brill.
- KEHL-BODROGI, Krisztina. (1988). *Die Kızılbaş/Aleviten, Untersuchngen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- KÖPRÜLÜ, Fuat. (1981). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Gaye Matbaacılık.
- KÜÇÜK, Hülya. (2002). *The Role of the Bektâshîs in Turkey's National Struggle*. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- MASSICARD, Elise. (2005). Alevism in the 1960s: Social Change and Mobilization. *Alevis and Alevism: Transformed Identities*. ed. Hege Irene Markussen. İstanbul: ISIS Press: 109-135.
- MASSICARD, Elise. (2007). *Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketi'nin Siyasallaşması*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- MAZZAOUI, Michel M. (1972). *The Origins of the Safawids: Shi'ism, Sufism, and the Ghulat*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

- MEEKER, Michael E. (1995). "Oral Culture, Media Culture, and Islamic Resurgence in Turkey". Exploring the Written. ed. Eduardo P. ARCHETTI. Oslo: Scandinavian University Press.
- MÉLIKOFF, Irène. (1975). "Le probleme Kızılbaş". *Turcica* (VI): 49-67.
- MELUCCI, Alberto. (1989). *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. London: Century Hutchinson.
- MOOSA, Matti. (1988). *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- OCAK, Ahmet Y. (1997). "Un aperçu général sur l'hétérodoxie Musulmane en Turquie: Réflexions sur les origines et les caractéristiques du Kizilbashisme (Alévisme) dans la perspective de l'histoire". *Syncretistic Religious Communities in the Near East*. eds. Krisztina Kehl-Bodrogi, Barbara Kellner-Heinkele, Anke Otter-Beaujean. Leiden, New York, Köln: Brill : 195-204.
- OLSSON, Tord. (2003). "Sonsöz: Ali Odaklı Mezheplerde Yazıya Geçirme". *Alevi Kimliği*. 2. Baskı. der. Tord OLSSON, Elizabeth ÖZDALGA, Catharina RAUDVERE. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 260-75.
- ÖZTÜRKMEN, Arzu. (2005). "Staging a Ritual Dance out of its Context: The Role of an Individual Artists in Transforming the Alevi Semah", *Asian Folklore Studies* (64/2): 247-260.
- RAUDVERE, Catharina. (2003). "Kentin bugünü ile Geleceğine Bakış ve Dini Cemaatler: Erişim ve Görünürlük". *Alevi Kimliği*. 2. Baskı. der. Tord OLSSON, Elizabeth ÖZDALGA, Catharina RAUDVERE. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 241-59.
- SHANKLAND, David. (2003). *The Alevis in Turkey. The Emergence of a Secular Islamic Tradition*. London: Routledge.
- SOHRWEIDE, Hanna. (1965). "Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert". *Der Islam* (41): 95-221.
- SÖKEFELD, Martin. (2002). *Alevi Dedes in the German Diaspora: The Transformation of a Religious Institution*. *Zeitschrift für Ethnologie* (127): 163-186.
- SUBAŞI, Nejdet. (2002). "Türk Modernleşmesi ve Alevilik". *Folklor/Edebiyat (Alevilik Özel Sayısı-1)*, (VIII/XXIX): 91-122.
- ŞAHİN, Şehriban. (2001). *The Alevi Movement: Transformation from Secret Oral to Public Written Culture in National and Transnational Social Space*. PhD dissertation. New School for Social Research.
- YAMAN, Ali. (2003). *Anadolu Alevileri'nde Otoritenin El Değiştirmesi: Dedelik Kurumundan Kültürel Organizasyonlara. Bilgi Toplumunda Alevilik*. haz. İbrahim Bahadır. Bielefeld: Bielefeld Alevi Kültür Merkezi: 329-353.
- YAMAN, Ali. (2006). *Kızılbaş Alevi Ocakları*. Ankara: Elips.
- YILDIRIM, Rıza. (2008). *Turkomans between two Empires: The Origins of the Qizilbash Identity in Anatolia, 1447-1514*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Bilkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

# ALEVİ-SÜNNİ EVLİLİKLERİNİN AİLE İLİŞKİLERİ İLE ÇOCUK YETİŞTİRME ÜZERİNE ETKİLERİ VE SOSYAL DAMGALAMA\*

Mehmet Ali BALKANLIOĞLU\*\*

## Özet

Bu çalışmanın amacı, Alevi-Sünni gruplar arası evliliklerinin; eşler arası ilişkiler, çocuk yetiştirme, aile ve akrabalarla olan ilişkiler üzerine etkileri ve bu evliliklerle ilgili sosyal damgalamayı incelemektir. Alevi-Sünni gruplar arası evlilikleri üzerine yapılmış çalışmalar yok denecek kadar azdır. Dolayısıyla bu çalışma, Alevi-Sünni evliliklerinin sözü edilen ilişkiler üzerine etkisini ve sosyal damgalamayı keşfederek mevcut kaynak ihtiyacını gidermeyi amaçlamaktadır. Bu çalışmada nitel araştırma teknikleri kullanılmıştır. Alan araştırması kapsamında, Çorum ilinde yaşayan yirmi kişi (on çift) kartopu ve amaçlı örneklem metodu kullanılarak seçilmiştir. Bütün eşlerle birebir ve yüz yüze görüşmeler yapılmıştır. Görüşmelerde veri toplama araçları olarak, yarı-yapılandırılmış soru kâğıdı, sosyo-demografik soru kâğıdı ve katılımcı gözlem metodu kullanılmıştır. Sonuçta, Alevi-Sünni evliliklerinin, eşlerin birbiriyle olan ilişkilerine ve çocuk yetiştirme üzerine belirgin bir etkisinin olmadığı görülmüştür. Buna karşın çiftlerin, bu evliliklerden dolayı aile ve akrabalarıyla çok ciddi problemler yaşadıkları tespit edilmiştir. Ayrıca aileler, akrabalar ve toplum tarafından bu evliliklerle ilgili sosyal damgalama yapıldığı görülmüştür. Alevi-Sünni evliliklerinin farklı yönlerinin tespit edilebilmesi için disiplinler arası daha fazla çalışmaya ihtiyaç vardır.

**Anahtar Kelimeler:** Alevi, Sünni, Gruplar arası evlilik, İlişkiler, Sosyal damgalama

## IMPACTS OF ALAOUITE-SUNNI INTERMARRIAGE ON THE FAMILIAL RELATIONSHIPS AND CHILD-REARING, AND SOCIAL STIGMA

### Abstract

The purpose of this study is to explore how Alevi-Sunni intermarriage affects the relationships of couples, child-rearing, relationships of couples with their parents and relatives, and social stigma on intermarriage. It is almost impossible to find any study about such intermarriages and their influences on such relationships. Therefore, this research aims to fulfill the lack of the literature on the topic by examining the different dimensions of this phenomenon. Qualitative research methods have been used in the study. Case study method with snowball and purposeful sampling was applied to obtain the respondents. Data were gathered by

\* Bu makale, yazarın "Influence of Alevi-Sunni intermarriage on the spouses' religious affiliation, family relations, and social environment: A qualitative study of Turkish couples" adlı doktora tezinden türetilmiştir. Department of Sociology, College of Public Affairs and Community Service, University of North Texas, 2011.

\*\* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Fatih Üniv. Sosyoloji Bölümü, İstanbul/Türkiye, e-posta: mehmetbalkanlioglu@gmail.com

having interviews with twenty interviewees (ten couples) living in Çorum province, Turkey, by using semi-structured questionnaire along with socio-demographic questionnaire and participant observation. Finally, it has been concluded that Alevi-Sunni intermarriage does not affect relationship of spouses, and is not much influential on child-rearing. However, it highly and generally influences the spouses' relationships with their families and relatives. In addition, couples of Alevi-Sunni intermarriage suffer from social stigma. Therefore, there needs to be more interdisciplinary research in order to detect different aspects of Alevi-Sunni intermarriages.

**Keywords:** Alevi, Sunni, Intermarriage, Relationships, Social Stigma

## Giriş

Aile kurumu, yapısı itibarıyla farklılık göstermesine rağmen, pek çok toplumda en temel ve önemli kurum olarak kabul edilmektedir. Bu anlamda evlilik, ailenin temel taşı konumundadır (Roopnarine ve Gielen, 2005: 1-25). Yinger'in de belirttiği gibi, evlilik pek çok şeyi bir araya getiren çok yönlü bir olgudur ve her evlilikte eşler, değişik türden farklılıklara sahip olabilmektedir (Yinger, 1968: 104-107; Balkanlıoğlu, 2011a, 2011b: 298). Bu bağlamda ırk, din, kültür vb. türden farklılıklara sahip kişilerin yaptıkları evliliklere, gruplar arası evlilik ya da karma evlilik denilmektedir (Landis, 1949: 401-407).

Gruplar arası evlilik oranı pek çok ülkede gittikçe artmaktadır. Örneğin 2007 yılı itibarıyla Amerikan toplumunda bu oran % 37 olarak tespit edilmiştir ki bu, yaklaşık olarak her on evlilikten dördünün gruplar arası evlilik olduğu anlamına gelmektedir. Ek olarak, karma evliliği yapan her iki eşten birinin, eşiyle aynı dini inançlara sahip olmak için bazı dinî tercihlerini değiştirdiği de görülmüştür (Pew Forum on Religion & Public Life, 2008: 34-35). Türkiye'ye gelince, bu konu hakkında ne resmî ne de gayri resmî bir veri bulunmaktadır (İçişleri Bakanlığı, Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğü, e-posta, 24 Mart, 2011; Türkiye İstatistik Kurumu, e-posta, 25 Mart, 2011; Diyanet İşleri Başkanlığı, e-posta, 14 Mart, 2011). Resmî ve gayriresmî verilerin yokluğuna rağmen mevcut kaynaklar incelendiğinde, yapılmış birkaç çalışmaya rastlamak mümkündür. Bunlar; Gündüz-Hoşgör ve Smits'in Türk-Kürt evlilikleri üzerine yaptıkları çalışma (2002: 417-432), Çatlı'nın İstanbul ve Nevşehir'deki Alevi-Sünni evliliklerini incelediği yüksek lisans tezi (2008) ve Balkanlıoğlu'nun Alevi-Sünni evlilikleri ile bu evliliklerin etkilerini incelediği çalışmalarıdır (2011a, 2011b).

Kıyas edildiğinde, Türkiye'nin aksine Amerika'da gruplar arası evlilik konularında yapılmış pek çok çalışma bulmak mümkündür. Bu çalışmalar hem disiplinler arası farklı bakış açılarını yansıtmakta hem de evliliklerdeki ırk, din, kültür, dil vb.



farklılıkları incelemektedir (bk.: American Medical Association, 1937: 314; Bossard ve Bol, 1957: 1-50; Bugelski, 1961: 148-153; Burchinal ve Chancellor, 1962: 348-354; Cavan, 1970: 311-320; Glick, 1970: 292-298; Greenstein ve Carlson, 1993: 428; Heer, 1967: 112-120; Marcson, 1950: 75-78; Merton, 1941: 361-374; O'Leary ve Finnas, 2002: 235-254; Peres ve Schrif, 1978: 428; Schoen, 1986: 49; Sherkat, 2004: 606-625).

Sonuçta, Türkiye'deki gruplar arası evlilikler ile bu evliliklerin içerik ve etkileri hakkında bilimsel pek çok çalışmaya ihtiyaç olduğu açıktır. Bu çalışmayla bahsi geçen mevcut kaynak boşluğunun giderilmesi amaçlanmıştır.

### **Gruplar Arası Evlilik**

Gruplar arası evlilikler, uzun zamandır sosyolojinin araştırma konularından birisidir. Bireyler genel olarak kendilerine yakın hissettikleri gruptan birisiyle evlenirken kimi durumlarda farklı gruptan birisiyle de evlenebilmektedirler (Kalmijn, 1998: 395-421). Bu bağlamda gruplar arası evlilik çalışmaları hem evlilikleri etkileyen faktörler ile “eş seçimi ve oran ilişkilerini” hem de “evlilik kalıpları ve çocuklar” konularının tahlil edilmesinde önemli bir yere sahiptir (Barron, 1951: 249). Kalmijn ve Tubergen ise gruplar arası evliliğin esas itibarıyla üç şekilde ele alındığını belirtmişlerdir ki bunlar: a) “Grup içi veya grup dışı evlilikte kişisel tercihler,” b) “Şahsın kendi grubundan kişilerle tanışması için yapısal uygunluk” ve c) “Üçüncü [dışsal] etkenlerin evlilik alışkanlıkları üzerine etkisi[dir]” (2010: 461; Kalmijn, 1998: 395-421; Balkanlıoğlu, 2011a: 9; 2011b: 300).

Gruplar arası evlilikler genel olarak dinler arası, ırklar arası ve etnik gruplar arası evlilikler gibi farklı alt başlıklarda çalışılmaktadır (Cerroni, 1985: 26-46). Sözgelimi Kalmijn, Siyah ve Beyazlar arasındaki ırklar arası evlilikleri araştırmış ve “Siyah erkeklerin, Siyah bayanlara oranla Beyazlarla daha fazla evlendiği” sonucuna ulaşmıştır (1998: 412). Diğer yandan, eğitim durumu farklı bireylerin yaptığı evlilikler de gruplar arası evlilik çalışmalarının konuları arasındadır. Bu bağlamda, azınlık gruplardaki eğitim oranı yükseldikçe, grup dışı evlilik eğiliminin arttığı gözlemlenmiştir. Mesela, eğitim düzeyi yüksek bireyler, eğitim düzeyi daha düşük bireylere kıyasla, hangi gruptan olurlarsa olsunlar, daha bireysel davrandıkları gibi, ailelerine ve çevrelerine daha az bağımlı ve hayat üzerine daha genel bir bakış açısına sahip olmaktadır (Kalmijn, 1998: 414).

Şurası da bir gerçektir ki, pek çok toplumda farklı ırk, din ve etnik gruplara mensup bireyler arası yapılan evlilikler sıcak karşılanmamaktadır (Degler, 1971).

Bunun tam aksine bazı toplumlarda ise, Amerika Birleşik Devletleri gibi, toplumun heterojen yapısından dolayı bu tür evlilikler daha fazla hoşgörülle karşılanmaktadır (Baber, 1937: 705-716; Spickard, 1989). Dolayısıyla gruplar arası evlilikler Amerika'da artmaktadır (Hobart, 1990: 31-45). Bunun temel sebebi ise, Amerika'nın farklı din ve ırka mensup bireyler arası kin ve nefreti azaltan ve bir arada yaşamayı teşvik eden (melting-pot) politikalarıdır (Chiswick ve Lehrer, 1991: 21-34). Ayrıca bu ülke, neredeyse bütün farklı kültür, etnik ve dinî alt grupların temsil edilebildiği ve birbirleriyle iletişim ağı kurabildiği bir yerdir. Bundan dolayı da, gruplar arası evlilik çalışmaları için fevkalade bir gözlem sahası sunmaktadır (Kalmijn & Tubergen, 2010: 459-479).

Çocuk yetiştirme ve çocuğun asimile olması konuları da gruplar arası evlilik çalışmalarının araştırdığı konulardandır. Aynı dinî inanca sahip bireylerin yaptığı evliliklerde, çocukların genelde anne-babalarının dinini kabul ettikleri görülmüştür (Hoge vd., 1982: 569-580). Buna karşın, farklı dinî gruplara mensup bireyler arası evliliklerde, dinî sosyalleşme konusundaki uyumsuzluktan dolayı çocukların dinî duygularının ve dine bağlılıklarının daha zayıf olduğu tespit edilmiştir (Petersen, 1986: 731-732). Bu hususta çocukların dinî sosyalleşmelerini etkileyen farklı nedenler de bulunmaktadır. Bunlar arasında, dinin türü, "ebeveyn-çocuk sistemi," çocuğun cinsiyeti ve anne-baba rolüyle dinî bağlantı arasındaki ilişki sayılabilmektedir (Salisbury, 1970: 128). Mesela, "kız çocukları erkek çocuklarına oranla, aynı dinî inancı paylaşan kişilerle evlenmesi konusunda ebeveynlerinden daha fazla baskı görmektedir" (Knox vd., 2002: 84). Yine karşılaştırıldığında, Protestan, Katolik ve Yahudi ebeveynler kendi dini inanç ve geleneklerini devam ettirmek için, çocuklarının aynı inançlara sahip olmalarını istemekte, aynı durum dinler arası karma evliliklerde ise söz konusu olmamaktadır (Bisin vd., 2004: 615-664). Sonuç olarak Reiss'in de belirttiği gibi, dinler arası evlilikler bir yandan çocukların dinî ve alışkanlık eğilimlerine etki etmekte, diğer yandan da toplumun "gelecekteki dinî kültür farklılaşmasını" tahmin etmek için bir kaynak sunmaktadır (1965: 64). Diğer evlilik türlerinde olduğu gibi gruplar arası evlilik yapan eşler arasında da eğitim, yaş, sosyal statü ve diğer bazı farklılıklar olabilmektedir. Bu farklılıkların tamamı olmasa bile bazıları, tipik olarak karma evlilik yapan eşler arasındaki problemlerin kaynağı olarak görülmektedir (Landis, 1949: 401).

## Yöntem

Bu çalışmadaki araştırma soruları, Alevi-Sünni evliliklerindeki eşler arası ilişkiler, çocuk büyütme, eşlerin aile ve akrabalarıyla olan ilişkileri ve bu evliliklerle ilgili sosyal damgalama konularının tespitine yönelik hazırlanmıştır. Bu bağlamda araştırma soruları şunlardır:

a) Alevi-Sünni evliliğinde, eşlerin farklı dinî gelenek tercihlerine sahip olmaları, eşler arası ilişkileri etkilemekte midir? b) Alevi-Sünni evliliği, çocuk büyütme üzerine herhangi bir etkide bulunmakta mıdır? c) Alevi-Sünni evliliği, eşlerin her iki tarafın aileleriyle olan ilişkilerini etkilemekte midir? ç) Alevi-Sünni evliliği eşlerin her iki tarafın akrabalarıyla olan ilişkilerini etkilemekte midir? d) Eğer bahsedilen ilişkiler üzerine herhangi bir etkide bulunuyorsa, bu etki ne şekildedir? e) Alevi-Sünni evliliği konusunda sosyal damgalama var mıdır?

Bu araştırma Kuzey Teksas Üniversitesi Etik Kurulunun izniyle, nitel veri toplama ve analiz teknikleri kullanılarak yapılmıştır. Araştırmanın evreni, Çorum ilinde yaşayan Alevi-Sünni evliliği yapmış çocuk sahibi çiftlerdir. Çorum ilinde farklı etnik ve dinî gruplar bulunmakla birlikte, Alevi ve Sünni gruplar çoğunlukta olduğu ve bu çalışma için yeterli miktarda Alevi-Sünni evliliği yapmış örneklem sunabildiği için araştırma alanı olarak bu il seçilmiştir. Örnek olay incelemesi metodunun yanında, çiftleri gösteren herhangi bir kayıt veya liste olmadığı için kartopu ve amaçlı örneklem metodu tercih edilmiştir.

Araştırmanın toplam örneklem sayısı birbiriyle evli yirmi kişidir. Eşler arasındaki çeşitliliği ve bakış açılarındaki farklılıkları yakalayabilmek amacıyla eşler, beş Alevi kadın, beş Sünni erkek, beş Sünni kadın ve beş Alevi erkek olacak şekilde seçilmiştir. Çiftlerin seçiminde, öncelikle çiftlerin sağlıklı ve konuşmaya istekli olmaları göz önünde bulundurulmuştur. Çiftlerin tamamı ilk ve tek evliliğini Alevi-Sünni evliliği yapmış olanlardan seçilmiş, böylece başka evliliklerin bahsi geçen evliliğe etkisinin olmadığı özgün evliliklere ulaşılmıştır. Ayrıca, evlilik sürelerinin ilişkilere etki edip etmediğini görebilmek amacıyla farklı evlilik sürelerine sahip çiftler tercih edilmiştir. Zikredilen evliliklerin çocuk yetiştirme üzerine etkisini inceleyebilmek için en az bir çocuğu olan çiftler araştırmaya alınmıştır.

Örneklemelerden detaylı veriler elde edebilmek amacıyla mülakat, sosyodemografik soru kâğıdı ve katılımcı gözlem metodları kullanılmıştır. Bütün veri toplama işlemleri, örneklemelerin kesin rızası ve gönüllü katılımcı olmaları üzerine gerçekleştirilmiştir. Mülakatlarda yarı-yapılandırılmış soru kâğıdı kullanılmıştır. Gerektiğinde örneklemelere derinlemesine araştırma soruları da sorulmuştur. Ayrıca görüşme süresince araştırmacı, gözleme dayalı notlar da almıştır. Her görüşme sonunda araştırmacı, görüşme programını kontrol etmiş, programın tamamlanması üzerine katılımcıya teşekkür ederek mülakatı bitirmiştir.

Veri analizi için Strauss ve Corbin'in geliştirdiği "Gömülü Teori" (Grounded Theory) metodu kullanılmıştır (Strauss ve Corbin, 1998). Veri analizinde öncelik-

le açık kodlama, sonra eksen kodlama ve son olarak seçici kodlama işlemleri uygulanmıştır. Buna mukabil, katılımcılar tarafından doldurulan sosyo-demografik soru kâğıtları SPSS programı kullanılarak analiz edilmiş, gözleme dayalı tutulan notlar da ayrı ayrı değerlendirilmiştir. Netice de, elde edilen bütün sonuçlar birleştirilmiş, karşılaştırılmış, benzerlikler ve farklılıklar tespit edilerek veri analizi tamamlanmıştır. Analiz sonucunda değerlendirmeleri birbirine çok yakın olan örneklemelerden bir kısmının mülakatları çalışmaya direkt alınmış, diğerlerine ise genel atıf yapılmıştır. Neticede bu çalışmayla, bahsi geçen evliliklere dair kaynaklarda olmayan yeni bulgular elde edilerek aile ve gruplar arası evlilik kaynaklarına bilimsel katkıda bulunulmuştur.

Son olarak, bu çalışmanın birtakım sınırlılıkları bulunmaktadır. İlk olarak, nitel bir çalışma olması sebebiyle çalışmanın genellenebilirlik özelliği yoktur. Bu sebeple, bulguların bütün evreni temsil edecek şekilde genellenmesi mümkün değildir. Örneklem sayısı bu çalışmanın bir diğer sınırlılığıdır. Nitel çalışmalarda araştırmacıların az sayıda örneklemle çalışmaları genel bir durumdur ve bu durum, veri analizi için de bir sınırlamaya sebep olmaktadır. Örneklem seçiminde de olası yanlışlık ihtimali vardır ki bu husus, çalışmaya katılan örneklemelerin tipik örneklemeler olmama ihtimalini ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle, çalışmaya dâhil olmayan Alevi-Sünni evliliği yapmış çiftlerin aile ve evlilik yapılarının farklı olması mümkündür. Son olarak, “katılımcıların tepki vermesi” durumunun bu çalışma için bir sınırlama teşkil etme riski vardır.

Bundan sonraki kısımda, Alevi-Sünni gruplar arası evliliklerinin eşler arası ilişkiler, çocuk yetiştirme, eşlerin aile ve akrabalarıyla olan ilişkileri üzerine etkileri ve bu evlilikler üzerine sosyal damgalama konuları anlatılacaktır.

## **A. Alevi-Sünni Evliliklerinin Etkileri**

### **1. Alevi-Sünni Evliliklerinin Eşlerin Birbirleriyle Olan İlişkilerine Etkileri**

Bu çalışmaya katılan örneklemelere, Alevi-Sünni evliliklerinin eşlerin birbirleriyle olan ilişkilerine etki edip etmediğini tespit etmek amacıyla; “Evliliğinizin eşinizle aranızdaki ilişkilerinizi nasıl etkilediğinden bahseder misiniz?” sorusu sorulmuştur. Neticede, bu evliliklerin eşlerin ilişkileri üzerine direkt ya da özel bir etki yapmadığı tespit edilmiştir. Örneğin, Alevi ve dört yıllık evli olan Aydın Bey şunları beyan etmiştir:

“Biz birbirimizi sevdik ve gece-gündüz hep birbirimizi düşündük. Aşkımız her geçen gün büyüdü! Eşim bana dedi ki, ‘Eğer ailem beni sana vermeseydi kimsey-

le evlenmeyecektim!’ Bende aynı şeyi söyledim.” Aydın Bey ayrıca, Alevilik ve Sünniliğin kendileri için mesele olmadığını ve eşyle ilişkilerinin mükemmel olduğunu da belirtmiştir.

Sünni ve üç yıllık evli olan Ufuk Bey, Alevi-Sünni evliliği yapmış olmalarının, eşyle olan ilişkilerine bir etkisi olmadığını belirtmiştir. O, gülümseyerek şunları söylemiştir: “Alevi-Sünni evliliği yapmamız, bizim ilişkimizi etkilemiyor. Eşimle bundan dolayı herhangi bir problem yaşamış değilim. Eşimle mutluyum.”

Alevi ve 4 yıllık evli olan Zeynep Hanım, mutlu bir evliliğinin olduğunu beyan etmiştir. Hayatını değiştiren en önemli şeyin aşk olduğunu ve eşini her şeyden çok sevdiğini söylemiştir. Eşinden bahsederken gülümsediği ve coşkulu bir hâl aldığı gözlemlenmiştir. Zeynep Hanım şunları söylemiştir: “Eşimi çok sevdim. Onu sevdiğimi anladığımda, onun beni sevdiğini söylemesini bekledim. Bana sevdiğini söylediği gün, hayatımdaki en mutlu gündü. Ayrıca çocuğumuz olduğu içinde mutluyum. Aşk, hayatımdaki en önemli şeydir. Ben ve eşim bu şekilde düşünüyoruz.”

Sünni ve on dört yıllık evli olan Esra Hanım, Alevi ve Sünni olmanın mesele olmadığını, asıl meselenin eşlerin bakış açıları ve birbirleriyle uyumu olduğunu belirtmiştir. Esra Hanım ayrıca şunları demiştir: “İnsanlar evleniyor ve boşanıyor. Ne zaman boşansalar, eşler Alevilik ve Sünniliği günah keçisi olarak görüyorlar. Benim Alevi bir kocam var, on dört yıllık evliyim ve onunla mutluyum.”

Yapılan mülakatlar neticesinde, Alevi-Sünni evliliği yapan diğer eşlerin de benzer beyanlarda bulunduğu görülmüştür. Alevi-Sünni evliliği yapan eşler, dinî gelenek tercihi farklılığını bir problem olarak görmedikleri için Alevi-Sünni gruplar arası evliliklerinin, eşler arası ilişkileri etkilemediği değerlendirilmektedir.

## 2. Alevi-Sünni Evliliklerinin Çocuk Yetiştirme Üzerine Etkileri

Alevi-Sünni evliliklerinin çocuk yetiştirme üzerine etkisini keşfetmek bu çalışmanın amaçlarından birisidir. Bu noktada, eşlerin çocuk yetiştirme konusundaki fikir ve tutumlarını öğrenmek amacıyla “Evliliğinizin çocuk yetiştirme üzerine etkisinden bahseder misiniz?” sorusu sorulmuştur. Neredeyse bütün eşler, Alevi-Sünni evliliklerinin çocuk yetiştirme konusunda bir etkisinin olmadığını beyan etmişlerdir. Alevi ve on dört yıllık evli olan Hüseyin Bey, çocuklarının “İyi eğitilmiş, disiplinli ve iyi insanlar” olmasını istediğini ifade etmiştir. Ayrıca, Alevilik ve Sünniliğin kendisi için bir mesele teşkil etmediğini de belirtmiştir. Alevi ve dört yıllık evli olan Aydın Bey ise, çocuğunun Alevi veya Sünni olmasını önemsemediğini ve sadece doğruyu bulmasını istediğini şöyle ifade etmiştir:

“Şimdi, oğlumun Alevi veya Sünni olmasını beklemediğimi söyleyebilirim. Bunu söyleyebilirim çünkü çocuğumun doğruyu kendisinin bulmasını istiyorum. İki taraf da [Alevilik-Sünnilik], bazı durumlarda yanlış olabilir. Ben onun, iki tarafın da doğrularını bulmasını istiyorum. Bunu öğrenmesini istiyorum. Yani, diğer insanların dinlerini sevmeyen aşırı Sünni ya da doğru dinî inançları tümüyle reddeden veya Sünnileri görmezden gelen Alevi olmak şeklinde değil. İki yolunda ortasını bulmasını istiyorum.”

Bir başka Alevi eş ise, Hüseyin ve Aydın Beylerin çocuk yetiştirmek konusundaki görüşlerinin aksine, kendisi Alevi olduğu için, çocuğunun da Alevi olmasını istediğini belirtmiştir. Altı yıllık evli olan Hasan Bey, çocuğunun kendisini Alevi olarak tanımlamasını istediğini söylemiştir. Çünkü ona göre: “Her şey kendi kökü üzerine büyür. Çocuğumun babası Alevi, ben Aleviyim. Kızımın Alevi olmasını isterim. İnşallah. Kızımın namaz kılıp oruç tutmasını da isterim tabii ki. Belki mükemmel olamaz ama namaz kılar ve kendini de Alevi olarak tanıtır.”

Sünni erkek eşlere gelince, onların da çocuk yetiştirme konusunda Alevi erkek eşler gibi ılımlı bir yaklaşım içinde oldukları görülmüştür. Mesela on üç yıllık evli olan Metin Bey, çocuğunun dinî gelenek kimliği konusunda ilgilenmediğini ifade etmiştir. Beş yıllık evli olan Hakan Bey ise şunları beyan etmiştir:

“Vallahi, çocuğum Sünni ya da Alevi olarak büyümesin. İyi bir insan olsun, dindar olsun. Bunun için her şeyi yaparım. Allah’tan korksun, Allah’ını bilerek yaşasın. Ateist olmasın. Ateist olmasını istemiyorum. Alevi ya da Sünni olabilir benim ve eşim için büyük bir şey değil bu. Benim Alevilikle Sünnilikle bir problemim yok. Onun için çocuğumun Alevi ya da Sünni olmasına bakmıyorum ama iyi bir kimse olsun.”

Üç yıllık evli olan Ufuk Bey ise bu konuları aklına bile getirmediğini şu şekilde ifade etmiştir: “Bunu hiç düşünmedim, ama oğlumun kendisini Alevi ya da Sünni olarak tanımlaması benim açımdan problem değil. İkisi de benim için olur.”

Anlatılan konuda, kadın eşlerin durumunun çok farklı olmadığı görülmüştür. Alevi ve dört yıllık evli olan Zeynep Hanım, çocuğunun Alevi ya da Sünni olmasının önemli olmadığını, ancak dindar olmasının önemli olduğunu şöyle beyan etmiştir:

“Ben çocuğumun namazı nasıl kılacağını ve Müslümanlar için gerekli bilgileri öğrenmesini isterim. Oğlum büyüdüğünde belki de soracak Alevilik Sünnilik konularını. Yani bana göre Alevi olmak ya da Sünni olmak diye bir şey yok çünkü ben Allah’a kitaba inanıyorum. Namaz kılıyorum, kocam da kılıyor. Çocuğumun namaz

kılmasını, oruç tutmasını istiyorum, herkese karşı saygılı olsun. Bir de toplumda nasıl davranacağını bilsin. Çocuğumun böyle olmasını istiyorum işte.”

Sünni ve on dört yıllık evli olan Esra Hanım çocuklarını Alevi, Sünni, ya da çok dindar bir şekilde değil, iyi eğitimli ve ahlaklı insanlar olarak yetiştirdiklerini ifade etmiştir: “Biz çocuklarımıza insanlara karşı nasıl saygılı olacaklarını öğretiyoruz. Biz çok dindar kimseler değiliz. Çocuklarımın insanlara karşı saygılı-şefkatli olmasını istiyorum.”

Yapılan mülakatlar neticesinde, örneklemelerin neredeyse tamamının, Alevi-Sünni gruplar arası evliliklerinin çocuk yetiştirme üzerine bir etkisinin olmadığını düşündükleri tespit edilmiştir. Toplumdaki genel yargının aksine ebeveynlerin, çocuklarının kendilerini Alevi ya da Sünni olarak tanımlamalarını değil; iyi eğitimli, donanımlı ve ahlaki değerlere sahip kimseler olmalarını istedikleri görülmüştür.

### 3. Alevi-Sünni Evliliklerinin Eşlerin Aileleriyle ve Akrabalarıyla Olan İlişkilerine Etkileri

Alevi-Sünni evliliklerinin, eşlerin aile ve akrabalarıyla olan ilişkilerine etkilerini tespit etmek amacıyla “Evliliğinizin aile ilişkilerinizi nasıl etkilediğinden bahseder misiniz?” ve “Evliliğinizin, akrabalarınızla ilişkilerinizi nasıl etkilediğinden bahseder misiniz” soruları sorulmuştur. Mülakat sonuçları değerlendirildiğinde bu evliliklerin, eşlerin aile ve akrabalarıyla olan ilişkilerini ciddi biçimde etkilediği tespit edilmiştir. Eşlerin Alevi-Sünni evliliği yapmış olmalarından dolayı, hem kendi aileleriyle hem de eşlerinin aileleriyle olan ilişkilerinin, sadece evlilik sürecinde değil, evlilik sonrasında da güçlü ve genellikle olumsuz şekilde etkilendiği görülmüştür.

Ali Bey’in yaşadıkları, Alevi-Sünni evliliklerinin eşlerin aileleriyle olan ilişkilerini nasıl etkilediğini göstermesi bakımından oldukça uç bir örnek teşkil etmektedir. Alevi ve yirmi sekiz yıllık evli olan Ali Bey, eşi ve kendisinin, eşinin ailesiyle ilişkilerinin kötü olduğunu belirtmiştir. Bu konuyu konuşurken üzgün olduğu açıkça belli olan Ali Bey şunları söylemiştir:

“Kayınbabam düşünceli bir insandı fakat kaynanam bizim evliliğimiz hakkında çok katıydı. Nişanlandığımız hâlde bizi ayırmaya çalışıyordu. Nişanlımdan nikâh muameleleri için kimliğini almak için evlerine gittiğimde bile kaynanam, evlenmek için sen başka birisine bak dedi. Bu oldu, çünkü o Sünni’ydi ben de Alevi! Evlendikten sonra bayramda bile gittiğimizde bizi evden kovdular. Ondan sonra da bir



daha gitmedik. Kayınbabam, kızına yani eşime küs olarak öldü. Kayınbaba tarafımla hiçbir zaman iyi ilişkilerimiz olmadı. Yani, kaynanam çocuklarımı görse belki de tanımaz bile. Yıllardır hiçbir akrabalık ilişkimiz yok!”

Hakan Bey’in anlattıkları ise, Alevi-Sünni evliliklerinin, eşlerin ailelerle olan ilişkilerini nasıl olumsuz etkilediğine dair bir başka örneği teşkil etmektedir. Sünni ve beş yıllık evli olan Hakan Bey, kendisinin ve eşinin, kendi ailesiyle iyi ilişkilerinin olduğunu fakat evlendiklerinden beri eşinin ailesiyle olan ilişkilerinin olumsuz olduğunu şu şekilde belirtmiştir:

“Kaynanam evlenmemize karşıydı. Kayınpederim ve kaynanam eşime, benimle evlenmemesi için baskı yaptılar. Nedeni de ben Sünni’yim. Bundan dolayı da, kayınbabamgille ilişkilerim hep kötü oldu. Kaynanamla yıllardır konuşmam. Ben ona saygısızlık ettiğim için değil ama o ben Sünni olduğum için ayrımcılık yapıyor!”

Alevi ve altı yıllık evli olan Hasan Bey de, kendisinin ve eşinin, kendi ailesiyle iyi ilişkilerinin olduğunu beyan etmiştir. Buna mukabil, eşinin ailesiyle ve akrabalarıyla evlilik öncesi çok kötü ilişkilerinin olduğunu ve bu kötü ilişkileri tamir etmenin yaklaşık dört yıl sürdüğünü belirtmiştir. Hasan Bey şunları ifade etmiştir:

“Evlenmiş olmamıza rağmen eşimin ailesi ve akrabaları eşimin parmağındaki yüzüğünü alıp fırlatmak istediler. Düğünümüze eşimin ailesinden birkaç kişi hariç kimse gelmedi. Yaklaşık dört yıl içinde problemleri çözdük. Şimdi ilişkilerimiz iyi çünkü benim kötü bir insan olmadığımı onlar da gördüler. Bugün ilişkilerimiz iyi ama bugüne kadar çok kötü şeyler yaşadık.”

Sünni ve dört yıllık evli olan Mustafa Bey’in beyanları, Hasan Bey’in söylediklerini tasdik etmektedir. Mustafa Bey ve eşi, Mustafa Bey’in ailesiyle iyi ilişkilere sahipken, eşinin ailesiyle ve akrabalarıyla kötü ilişkilere sahiptir. Bahsedilen olumsuz ilişkiler, evlilikten beri olumluya doğru ilerlemektedir. Mustafa Bey şunları söylemiştir:

“Evlendiğimiz zaman eşimin ailesi beni reddetti. Bir gün eşimin abisi eşimi aradı ve eşimi bensiz evine çağırdı. Eşim de ben olmayacaksam kendisinin de gitmeyeceğini söyledi. Beni Sünni olduğum için reddettiler. Yaklaşık bir buçuk sene sonra beni kabul ettiler. Şimdi onun [eşimin] ailesiyle aramız iyi. Bir tek babası kaldı [ilişkimizin kötü olduğu].”

Bazı durumlarda ise eşlerin ilişkilerinin aileleriyle olumlu olmasına karşın, akrabalarıyla problemlili olduğu tespit edilmiştir. Bu anlamda Sünni ve üç yıllık evli

olan Ufuk Bey, hem kendi hem de eşinin ailesiyle güzel ilişkilerinin olduğunu ancak iki taraftaki akrabalarla problemler yaşadıklarını söylemiştir: “Kayınbabam beni öz oğlu gibi severdi. Fakat kayınbabamın kardeşleri, kayınbabam kızının bir Sünni’yle evlenmesine izin verdiği için onunla konuşmadılar. Kayınbabam bizim evliliğimizden dolayı kardeşleriyle küs olarak öldü. Eşimin amcaları beni hiç sevmezler!” Ufuk Bey, kendi akrabalarıyla da evlilik öncesi bazı problemler yaşadıklarını fakat şimdi herhangi bir problemlerinin olmadığını belirtmiştir.

Bazı hususi örneklerde ise, eşlerin hem aile hem de akrabalarıyla olan mevcut ilişkilerinin iyi olduğu fakat ailelerin bu tür evliliklere başlangıçta tereddütle yaklaştıkları tespit edilmiştir. Alevi ve yirmi beş yıllık evli olan Zeynel Bey, hem kendi hem de eşinin aile ve akrabalarıyla iyi ilişkiler içinde olduklarını belirtmiştir. Zeynel Bey, eşinin ailesinin, evlenmeden önce kendisini Alevi olduğu için dini konularda sorguladıklarını ifade etmiştir. Bir başka örnek olarak Alevi ve on dört yıllık evli olan Hüseyin Bey de, şunları söylemiştir: “Benim ailemle de eşimin ailesiyle de iyi ilişkilerimiz oldu her zaman. Tek şey, eşim benimle evlenmek istediğini söylediğinde, babası ben Alevi olduğum için olmaz demiş. Sonra da tamam demiş. Ondan beri, hiçbir problemimiz olmadı.”

Alevi-Sünni evlilikleri, tipik olarak kadınlarında, Alevi ya da Sünni olmalarına bağlı olmaksızın, aile ve akrabalarla olan ilişkilerini etkilemektedir. Sünni ve yirmi beş yıllık evli olan Mehtap Hanım ile Sünni ve on dört yıllık evli olan Esra Hanım hariç, bütün Alevi ve Sünni kadınlar, Alevi-Sünni gruplar arası evliliği yapmalarının, aileleriyle ve bazı akrabalarıyla olan ilişkilerini farklı derecelerde ve şekillerde etkilediğini belirtmişlerdir.

Neticede, mülakatlardan elde edilen bilgilere dayanarak, Alevi-Sünni evliliklerinin belirtilen ilişkiler üzerinde ciddi etkilerinin olduğu görülmüştür. İlişkilerin iyi olduğu örneklerde dahi ailelerin, en azından bir şüphe veya tereddüt dönemi yaşadıkları tespit edilmiştir. Olumsuz etkilenen ilişkilere gelince, kimi örneklerde, bu tip gruplar arası evlilikler çiftlerin aileleriyle ve akrabalarıyla olan ilişkilerini uzun süreli ve olumsuz olarak etkilemektedir. Diğer bazı örneklerde ise, olumsuz etkilenen ilişkiler belli bir zaman sonra olumluya dönmekte ancak iyi ilişkilere sahip olmanın ne kadar zaman alacağı; evlilik, aile ve akraba yapısı ve diğer etkenlere göre değişmektedir. Bir başka hususta, sadece Alevilerin ya da sadece Sünnilerin bu tür evliliklere tepki gösterdikleri inancının gerçeği yansıtmaktadır. Başka bir ifadeyle, sadece bir taraf değil, hem Alevi hem de Sünni kesim bu tip evliliklere tepki göstermektedir. Tablo 1, Alevi-Sünni evliliklerinin muhtelif ilişkiler ve çocuk yetiştirme üzerine etkilerini göstermektedir.

*Tablo 1: Alevi-Sünni Evliliklerinin Muhtelif İlişkiler ve Çocuk Yetiştirme Üzerine Etkileri*

<b>Alevi-Sünni Evliliklerinin Etkileri</b>	<b>Evlilik Aşamasında</b>	<b>Evlilikten Sonra</b>	<b>İlişkilerin İyileşme Süreci</b>
Eşler arası ilişkiler	Belirtilen etkisi yok.	Belirtilen olumsuz etkisi yok.	–
Eşlerin, kadının ailesiyle olan ilişkileri	Genellikle olumsuz Nadiren olumlu	Genellikle olumsuz olarak devam ediyor ya da belli bir zaman sonra olumluya dönüyor.	Olumluya dönmesi yaklaşık dört yıla kadar sürüyor veya olumsuz olarak devam ediyor.
Eşlerin, erkeğin ailesiyle olan ilişkileri	Genellikle olumlu Nadiren olumsuz	Genellikle olumlu, eğer olumsuzsa belli bir zaman sonra genellikle olumluya dönüyor.	Olumluya dönmesi yaklaşık dört yıla kadar sürüyor veya olumsuz olarak devam ediyor.
Eşlerin, kadının akrabalarıyla olan ilişkileri	Genellikle olumsuz Nadiren olumlu	Genellikle olumsuz olarak devam ediyor ya da belli bir zaman sonra olumluya dönüyor.	Olumluya dönmesi yaklaşık dört yıla kadar sürüyor veya olumsuz olarak devam ediyor.
Eşlerin, erkeğin akrabalarıyla olan ilişkileri	Genellikle olumlu Nadiren olumsuz	Genellikle olumlu, eğer olumsuzsa belli bir zaman sonra genellikle olumluya dönüyor.	Olumluya dönmesi yaklaşık dört yıla kadar sürüyor veya olumsuz olarak devam ediyor.

Son olarak, Alevi-Sünni gruplar arası evlilikleri konusunda farklı sorular ortaya çıkmaktadır. Örneğin, eşlerin kendi hür iradeleriyle verdikleri evlilik gibi güzel bir karar genelde olumlu karşılırken, neden Alevi-Sünni gruplar arası evlilikleri söz konusu olunca olumsuz karşılır? Neden bu evlilikler, eşlerin aile ve akrabalarıyla olan ilişkilerini farklı düzeylerde ve olumsuz etkileyebilmektedir? Bu hususta en temel faktörün, -eşlerin beyanıyla- “sosyal damgalama” olduğu tespit edilmiştir. Sosyal damgalama, özelde aile ve akrabalar tarafından, genelde ise toplum tarafından yapılmakta ve bu tür evliliklerin önündeki en büyük engel olarak görülmektedir.

## B. Alevi-Sünni Evlilikleri ve Sosyal Damgalama<sup>1</sup>

Alevi-Sünni evlilikleri üzerindeki sosyal damgalama, tartışılması gerekli olan sosyolojik bir meseledir. Bu evlilikler üzerine sosyal damgalama konusunu tespit edebilmek için örneklemelere, “Evliliğiniz ve sosyal damgalama konusundaki fikirlerinizi paylaşır mısınız?” sorusu yöneltilmiştir. Mülakata katılanların çoğu, sadece evlilik sürecinde değil, evlendikten sonra da sosyal damgalamaya maruz kaldıklarını ifade etmişlerdir.

### 1. Aileler, Akrabalar ve Sosyal Damgalama

Sosyal damgalama, geniş dairede toplumun genelinde görülse de, özelde aile ve akrabalar tarafından uygulanmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak Alevi ve altı yıllık evli olan Hasan Bey, sosyal damgalamanın hem gruplar arası evlilik yapan eşlerin hayatını yaşanmaz hâle getirdiğini hem de eşlerin aileleri arasında husumete sebep olduğunu ifade etmiştir. Hasan Bey, kayınpederi tarafının onu Alevi diye kabul etmediklerini ve eşi hamile olduğu halde kendisinden ayırmak istediklerini söylemiştir. “Eşimin ailesi bizi içlerine almak istemediler, işte ailelerinin bir parçası olmamızı istemediler.” Hasan Bey şunları da ifade etmiştir:

“Alevi olmak suç işlemek gibi kabul ediliyor. Eşimin ninesi bizim evlenmemizi istemeyen kişilerden birisiydi. Eşimin hamile olduğunu öğrendiğinde, ‘ölü doğurur inşallah’ demiş. Mutlu olmamızı hiç istemedi, çocuğumuzun olmasını bile istemedi. Bu sosyal damgalamalardan dolayı çok sıkıntılar yaşadık.”

Sünni ve on üç yıllık evli olan Metin Bey ise bu konuda şunları belirtmiştir: “Eşimin anne-babası evlenmemize izin vermedi. Sonra, eşim benimle kaçtı. Başka seçeneğimiz kalmamıştı. Beni Sünni olduğum için kabul etmediler. Sosyal damgalamadan dolayı çünkü.”

Bu evlilikler üzerine sosyal damgalama yapan ikinci etkin grup ise akrabalar-  
dır. Akrabaların tutumları neredeyse hem eşlerin aileleri kadar etkili olmakta hem de ilişkileri ciddi biçimde tehdit etmektedir. Sünni ve üç yıllık evli olan Ufuk Bey, Alevi bir bayanla evlendiği için akrabaları tarafından sosyal damgalamaya maruz kaldıklarını belirtmiştir. “Kuzenim ailemi aradı ve dedi ki: ‘Ona [Ufuk’a] söyleyin, Aleviyle evlenip kanı bozmasın. Sünni bir kızla evlensin, Aleviyle değil!’”

Alevi ve dört yıllık evli olan Zeynep Hanım da, kendi aile ve akrabaları tarafından, özellikle babası, dedesi, ninesi ve amcaları tarafından, Alevi-Sünni evliliği yaptıkları için çok kötü muameleye maruz bırakıldıklarını belirtmiştir:

“Evlendiğimden beri babam benimle hiç konuşmadı. Bana çok kızgın ve benimle de eşimle de küs. Aslında babam benim Sünni’yle evlenmemi problem yapmıyor ama amcalarım işte! Ben kaçtıktan sonra amcalarım babama gelip, ben Sünni’ye kaçtım diye hakaret etmişler. Babam bir şey dememiş ama çok ağlamış ve çok üzgünmüş. Amcalarım babama ‘Kızın Sünni’yle evlendi, kızını eskisi gibi nasıl kabul edebilirsin!’ diyerek onu depresyona soktular. Küçük kız kardeşimin bana dediğine göre, babam beni çok özlüyormuş ama işte babaannemgilin baskısından dolayı konuşamıyor benimle. Ama ben böyle olacağımızı düşünmemiştim. Ben iyi ilişkilere devam ederiz diye düşündüm. Neden olmayalım? Ama amcalarım ve diğerleri babamı depresyona soktular işte. Yani, bilmiyorum! Amcalarım, dedem, babaannem babamın moralini bozuyorlar işte. İhtiyarlar! Bunu anlayamıyorum! Babaannem benim hakkımda demiş ki; ‘Altı aylık bebeği de olsa, altı aylık hamile de olsa, onu bizim eve getireceğim.’ demiş, Sünni’yle evlendiğim için!”

Sünni olan Ayşe ve Zuhul Hanımların ifadeleri, Alevi olan Zeynep Hanım’ın söylediklerini tasdik eder niteliktedir. Dolayısıyla sosyal damgalama sadece Alevi toplumunda değil, Sünni toplumunda da görülmektedir. Mesela, dört yıllık evli olan Ayşe Hanım, evlendikten sonra yaklaşık altı ay babasının kendisiyle ve kocasıyla konuşmadığını söylemiştir. Altı yıllık evli olan Zuhul Hanım da, Alevi birisiyle evlendiğinden beri sosyal damgalamayla karşılaştığını belirtmiştir:

“Ailem benim Alevi birisiyle evlenmeme izin vermediği için bende kaçarak evlendim. Ailem bana kızgın olduğu için evlendikten sonra on beş gün benimle konuşmadılar. Babam bana kızgındı. Aleviyle evlendim diye akrabalarımın kimse düğünüm gelmedi. Halam, babaannem, hiç kimse gelmedi! Ben Alevi’ye vardım diye amcam hâlâ benimle konuşmuyor. Ailem, evlendikten sonra üç yıl eşimi Alevi olduğu için kabul etmedi.”

Sonuçta, katılımcıların da ifade ettikleri gibi, Alevi-Sünni evliliği yapan çiftler, aileleri ve akrabaları tarafından sosyal damgalamaya maruz kalmaktadır. Şu hâlde sosyal damgalama; ailelerin ve akrabaların, bu tür evliliklere karşı çıkmalarının en önemli sebebi olarak görülmektedir. Sosyal damgalama, aşağıda da incelendiği gibi, sadece aile ve arabalarda görülen bir olgu değil, toplumun genelinde var olan bir sosyal gerçekliktir.

## 2. Toplum ve Sosyal Damgalama

Bu araştırma sonucunda, Alevi-Sünni evliliği yapmış çiftlerin toplum içinde, sosyal damgalamadan kaynaklanan menfi pek çok durumla karşılaştıkları tespit edilmiştir. Bu durum, toplumun bu tür evliliklere bakışının oldukça olumsuz olmasından

kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda, Sünni ve dört yıllık evli olan Ayşe Hanım, şunları söylemiştir: “Alevi-Sünni evliliği üzerine toplumun olumsuz baskısı çok fazla! Ben ne zaman bir düğüne gitsem, kadınlar parmaklarıyla beni gösteriyorlar [parmağını kaldırıyor ve gösterme işareti yapıyor] ve diyorlar ki: ‘Bak, bak, bu işte! Alevi’yle evlenen bu!’ Yani, işte hep böyle şeyler.” Ayşe Hanım bu durumun toplumda hâlâ devam ettiğini ve eşlerin kendilerini kötü hissetmelerine sebep olduğunu da şöyle beyan etmiştir: “İşte bir düğüne gittiğimde insanlar ‘Bu, falanın Aleviyle evlenen kızı’ dediklerinde tabii ki kendimi kötü hissediyorum.”

Sosyal damgalamanın eşlerin dini gelenek tercihine ya da evlilik süresine göre değişmediği de keşfedilmiştir. Mesela, Sünni olan Mehtap Hanım, yirmi beş yıllık evli olmasına rağmen bu tür damgalamaların hem Alevi hem de Sünnilerce hâlâ yapıldığına şahit olduğunu şöyle belirtmiştir:

“Ben çok zor durumlarla karşılaştım. Evlendikten sonra da damgalamaların olduğunu gördüm. Mesela, bazı toplu şeylere gittiğimde, ben hariç herkes Alevi. Bir kadın hakkında konuşuyorlar ve diyorlar ki, o şöyle şöyle çünkü Sünni! Aynı şeyi Sünni arkadaşlarım arasında da görüyorum.”

Bir diğer husus, ılımlı çevrelerin Alevi-Sünni evlilikleri konusunda daha müsamahakâr ve bireylerin eş tercihlerine daha saygılı davrandıkları ancak buna rağmen sosyal damgalama riskinin her an var olduğu tespit edilmiştir. Mesela, Alevi ve on dört yıllık evli olan Hüseyin Bey, hem kendi hem de eşinin ailesinin liberal bir kimliğe sahip ve dinî duygularının zayıf olduğunu belirtmiştir. Bundan dolayı da sosyal damgalamaya maruz kalmadıklarını ancak bu riskin var olduğunu şöyle ifade etmiştir:

“Evlenmeye karar verdiğimizde, bunun [Alevi-Sünni evliliklerinin] Türkiye’de problem olduğunu biliyorduk. Eşim ailesiyle bunu konuşacağı zaman, ailene benim Alevi olduğumu söyle, bundan dolayı herhangi bir problem yaşamak istemiyorum. Benim ailemin sana bu açıdan bir problem çıkarmayacağını garanti ederim dedim. Aslında eşimin ailesinin bir problem çıkarmayacağını düşündük ama yine de bilmelerini istedik. On dört yıllık evliyim ve benim Aleviliğimle ilgili bugüne kadar herhangi bir şey duymadım. Fakat bu tür evliliklerin problemlili olabileceğini duyuyoruz.”

Sonuçta nereden gelirse gelsin, sosyal damgalamanın Alevi-Sünni gruplar arası evliliklerinin önünde çok önemli bir engel olduğu görülmüştür. Alevi-Sünni evliliği yapan eşlerin çoğu sosyal damgalamadan olumsuz şekilde etkilenmiştir. Sosyal damgalama çiftlerin fiziki ve ruhi hayatlarını etkilediği gibi, evliliklerini ve hayat kalitelerini de etkilemektedir.

Sosyal damgalama, Alevi ve Sünni aileler, akrabalar ve toplumun genelinde görülen bir durumdur ve toplumun bu tarz evliliklere karşı çıkmasının temel nedenidir. Aile ve akrabaların, dolayısıyla da toplumun bu tür evlilikler konusundaki etkilerinin, Türk aile ve toplum yapısından kaynaklandığı değerlendirilmektedir. Zira her ne kadar modernizm, küreselleşme, göç, kadın hakları, iletişim olanaklarının artması ve benzeri olgular klasik Türk aile ve toplum yapısını pek çok açıdan etkilemişse de henüz bu etki, yüzyıllardır devam eden ön yargıları ve sosyal damgalamaları kırabilecek seviyeye ulaşamamıştır. Bu noktada, sosyal damgalamanın en temel sebeplerinin ön yargılar ve iftiralar olduğu düşünülmektedir. Bu durumun, her iki grubun -Aleviler ve Sünniler- “öteki” hakkında çok sınırlı bilgiye sahip olmasından kaynaklandığı değerlendirilmektedir. Öteki hakkındaki bilginin kaynağı kitaplar ve araştırmalar olmadığına göre, bu kaynak asırlardır devam eden dedikodu, karalamalar ve iftiralarlardır. Bu süreçte yanlış bilgi, ön yargı ve iftiralar gerçekmiş gibi algılanarak inanca dönüşmüş, nesiller boyu aktarılarak bugünlere kadar gelmiş ve sosyal damgalamaya taban teşkil etmiştir. Tablo 2, Alevi-Sünni evliliklerine dair sosyal damgalamanın ana karakteristiklerini göstermektedir.

*Tablo 2: Alevi-Sünni Evlilikleri Üzerine Sosyal Damgalama*

Her grup diğeri hakkında ön yargı ve iftiralara sahiptir.
⇩
Aile, akrabalar ve toplum sosyal damgalama yapmaktadır ve Alevi-Sünni gruplar arası evliliğine karşı çıkmaktadır.
⇩
Sosyal damgalama Alevi-Sünni gruplar arası evliliği yapan çiftlerin fiziki, psikolojik, sosyal vb. hayatları ile aile ve akrabalarıyla olan ilişkilerini tehdit etmektedir.
⇩
Aile ve akrabalarla olan ilişkilerden hiç değilse birisi genellikle olumsuz etkilenmektedir.
⇩
Aile, akrabalar ve toplum, sosyal damgalamaya devam etmektedir.

## Sonuç

Diğer pek çok toplumda olduğu gibi aile, Türk toplumunda da her zaman önemli bir yere sahip olmuştur. Günümüzde grup içi evlilikler kadar, karma ya da gruplar arası evliliklerde ailenin teşekkülünde önemli rol oynamaktadır. Bu bağlamda, genel olarak gruplar arası evlilikler, özel olarak ise Alevi-Sünni evlilikleri Türkiye’de var olan bir sosyal gerçekliktir ve sayısı her geçen gün artmaktadır.



Alevi-Sünni evlilikleri, eşlerin birbirleriyle olan ilişkilerini ve çocuk yetiştirme-yi etkilemese de, eşlerin aile ve akrabalarıyla olan ilişkileri başta olmak üzere pek çok şeyi etkilemektedir. Bu araştırmaya katılan eşlerin çoğu, Alevi-Sünni evliliği yapmalarından dolayı, aile ve akrabalarıyla olan ilişkilerinin etkilendiğini belirtmişlerdir. Bu etki genellikle olumsuz şekildedir ve bazı örneklerde ilişkiler olumsuzluğunu korurken bazılarında ise yaklaşık olarak dört yıl içinde olumluya dönmektedir. Yine bazı örneklerde aileden birisi, mesela baba, sırf bu evlilikler sebebiyle akrabalarıyla veya Alevi-Sünni evliliğini yapan çiftle küs olarak ölmektedir.

Türk aile ve toplum yapısından dolayı bu evlilikleri yapan çiftler, hem kendi aile ve akrabaları hem de toplum tarafından damgalanmakta ve sosyal damgalamaya maruz bırakılmaktadır. Sosyal damgalama çiftlerin fiziki, psikolojik, sosyal vb. hayatlarını tehdit etmektedir. Sosyal damgalamaların temel sebeplerinin hem Alevilerce hem de Sünnilerce yüzyıllardır sürdürülen önyargı, karalama ve iftiralar olduğu değerlendirilmektedir. Her ne kadar modernleşme, küreselleşme, göç, kadın hakları, iletişim imkânlarının artması vb. gibi unsurlar sosyal damgalamayı azaltmaktaysa da; sosyal damgalama, bütün çıplaklığıyla aileler, akrabalar ve toplumun genelinde varlığını etkin bir şekilde devam ettirmektedir.

### Sonnotlar

- <sup>1</sup> *Sosyal damgalama ve sosyal etiketleme kavramları çoğu zaman birbirleriyle eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Bu çalışmada ise, sosyal damgalama tabiri hem daha olumsuz bir anlam taşıdığı hem de maksadı daha net ifade ettiği için tercih edilmiştir.*

### Kaynakça

- American Medical Association, J. A. M. A. I. C. (1937). "A study of intermarriage" American Medical Association Journal, 108:314-314. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=flh&AN=MRB-CDAS0012608&site=ehost-live&scope=site>. Erişim tarihi: 10.12.2010.
- Baber, R. (1937). "A study of 325 mixed marriages" American Sociological Review, 2(5): 705-716. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=sih&AN=12848131&site=ehost-live&scope=site>. Erişim tarihi: 14.12.2010.
- Balkanhoğlu, M. A. (2011a). Influence of Alevi-Sunni intermarriage on the spouses' religious affiliation, family relations, and social environment: A qualitative study of Turkish couples. Doktora tezi. Texas: University of North Texas.
- Balkanhoğlu, M. A. (2011b). "Influence of Alevi-Sunni intermarriage on the spouses' religious affiliation" The Journal of International Social Research", 4(19): 298-316
- Barron, M. L. (1951). Research on intermarriage: "A survey of accomplishments and prospects" American Journal of Sociology, 57(3): 249-255. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=sih&AN=19035624&site=ehost-live&scope=site>. Erişim tarihi: 10.12.2010.

- Bisin, A., Topa, G., & Verdier, T. (2004). "Religious intermarriage and socialization in the United States" *Journal of Political Economy*, 112(3): 615-664. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=sih&AN=13118976&site=ehost-live&scope=site>. Erişim tarihi: 14.12.2010.
- Bossard J. H. S., & Boll, E. S. (1957). *One marriage, two faiths: Guidance on interfaith marriage*. New York: Ronald Press.
- Bugelski, B. R. (1961). "Assimilation through intermarriage" *Social Forces*, 40(2):148-153. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=sih&AN=13566035&site=ehost-live&scope=site>. Erişim tarihi: 15.12.2010.
- Burchinal, L. G., & Chancellor, L. E. (1962). "Ages at marriage, occupations of grooms and interreligious marriage rates" *Social Forces*, 40(4): 348-354. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=sih&AN=13509630&site=ehost-live&scope=site>. Erişim tarihi: 13.12.2010.
- Çatlı, G. (2008). *İstanbul ve Nevşehir'de Alevi-Sünni evliliğinin antropojik açıdan incelenmesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Yeditepe University.
- Cavan, R. S. (1970). "Concepts and terminology in interreligious marriage" *Journal for the Scientific Study of Religion*, 9(4):311-320. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=sih&AN=12203005&site=ehost-live&scope=site>. Erişim tarihi: 14.12.2010.
- Cerroni-Long, E. (1985). "Marrying out: Socio-cultural and psychological implications of intermarriage" *Journal of Comparative Family Studies*, 16(1):26-46. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=26h&AN=13426224&site=ehost-live&scope=site>. Erişim tarihi: 12.12.2010.
- Chiswick, C. U., & Lehrer, E. L. (1991). "Religious intermarriage: An economic perspective" *Contemporary Jewry*, 12(1): 21-34. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=sih&AN=11559667&site=ehost-live&scope=site>. Erişim tarihi: 10.12.2010.
- Degler, C., N. (1971). *Neither Black nor White*. New York: Macmillan.
- Glick, P. C. (1970). "Intermarriage among ethnic groups in the United States" *Social Biology*, 17(4):292-298. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=flh&AN=MED-5538267&site=ehost-live&scope=site>. Erişim tarihi: 16.12.2010.
- Greenstein, D., & Carlson, J. (1993). "Counseling with interfaith couples" *Individual Psychology: The Journal of Adlerian Theory, Research & Practice*, 49(3): 428. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=9406100213&site=ehost-live&scope=site>. Erişim tarihi: 17.12.2010.
- Gündüz-Hoşgör, A., & Smits, J. (2002). "Intermarriage between Turks and Kurds in contemporary Turkey - inter-ethnic relations in an urbanizing environment" *European Sociological Review*, 18 (4): 417-432.
- Heer, D. M. (1967). "Intermarriage and racial amalgamation in the United States" *Eugenics Quarterly*, 14(2):112-120. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=flh&AN=MED-6063159&site=ehost-live&scope=site>. Erişim tarihi: 11.12.2010.

- Hobart, C. (1990). "Marriage and remarrige as intermarriage" *International Journal of Sociology of the Family*, 20(1), 31-45. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=sih&AN=11540506&site=ehost-live&scope=site>. Erişim tarihi: 07.12.2010.
- Hoge, D., R., Petrillo, G., H., & Smith, E., I. (1982, August). "Transmission of religious and social values from parents to teenage children" *Journal of Marriage and Family*, 44 (3):569-580. <http://www.jstor.org/stable/351580>. Erişim tarihi: 04.12.2010.
- Kalmijn, M. (1998). "Intermarriage and homogamy: causes, patterns, trends" *Annual Review of Sociology*, 24:395-421. <http://www.jstor.org/stable/223487>. Erişim tarihi: 10.12.2010.
- Kalmijn, M., & Van Tubergen, Frank. (2010). "A comparative perspective on intermarriage: Explaining differences among national-origin groups in the United States" *Demography*, 47(2): 459-479. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=sih&AN=51701434&site=ehost-live&scope=site>. Erişim tarihi: 06.12.2010.
- Knox, D., Zusman, M. E., & Daniels, V. W. (2002). "College student attitudes toward interreligious marriage" *College Student Journal*, 36(1):84. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=6539431&site=ehost-live&scope=site>. Erişim tarihi: 06.12.2010.
- Landis, J. T. (1949). "Marriages of mixed and non-mixed religious faith" *American Sociological Review*, 14(3): 401-407. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=sih&AN=12786889&site=ehost-live&scope=site>. Erişim tarihi: 07.12.2010.
- Marcson, S. (1950). "A theory of intermarriage and assimilation" *Social Forces*, 29(1): 75-78. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=sih&AN=13618309&site=ehost-live&scope=site>. Erişim tarihi: 05.12.2010.
- Merton, R. K. (1941). "Intermarriage and social structure" *Psychiatry*, 4:361-374. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=flh&AN=MRB-FSD0029011&site=ehost-live&scope=site>. Erişim tarihi: 10.12.2010.
- O'Leary, R., & Finnas, F. (2002). "Education, social integration and minority-majority group intermarriage" *Sociology*, 36(2):235-254. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=qsh&AN=BSSI02106613&site=ehost-live&scope=site>. Erişim tarihi: 11.12.2010.
- Peres, V., & Schrift, R. (1978). "Intermarriage and interethnic relations: A comparative study" *Ethnic & Racial Studies*, 1(4): 428. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=sih&AN=10447032&site=ehost-live&scope=site>. Erişim tarihi: 16.12.2010.
- Petersen, L. R. (1986). "Interfaith marriage and religious commitment among Catholics" *Journal of Marriage & Family*, 48(4): 725-735. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=sih&AN=5279788&site=ehost-live&scope=site>. Erişim tarihi: 15.12.2010.
- Pew Forum on Religion & Public Life. (2008, February). U.S. Religious landscape survey religious affiliation: Diverse and dynamic. <http://religions.pewforum.org/pdf/report-religious-landscape-study-full.pdf>. Erişim tarihi: 11.12.2010.

- Reiss, P. J. (1965). "The trend in interfaith marriages" *Journal for the Scientific Study of Religion*, 5(1): 64-67. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=sih&AN=12191369&site=ehost-live&scope=site>. Erişim tarihi: 12.12.2010.
- Roopnarine, J. L., & Gielen, U. P. (Eds.). (2005). *Families in global perspective*. Boston: Pearson Education.
- Salisbury, W. S. (1970). "Religious identity and religious behavior of the sons and daughters of religious intermarriage" *Review of Religious Research*, 11(2): 128. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rlh&AN=10802491&site=ehost-live&scope=site>. Erişim tarihi: 14.12.2010.
- Schoen, R. (1986). "A methodological analysis of intergroup marriage" *Sociological Methodology*, 16(1): 49. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=sih&AN=10294604&site=ehost-live&scope=site>. Erişim tarihi: 15.12.2010.
- Sherkat D., E. (2004, December). "Religious intermarriage in the United States: Trends, patterns, and predictors" *Social Science Research*, 33(4):606-625. doi:10.1016/j.ssresearch.2003.11.001
- Spickard, P. R. (1989). *Mixed Blood: Intermarriage and ethnic identity in twentieth century America*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Strauss, A., L., & Corbin, J., M. (1998). *Basics of qualitative research: Techniques and procedures for developing grounded theory* (2nd Edition). Thousand Oaks: Sage Publications.
- Yinger, J. M. (1968, Spring). "On the definition of interfaith marriage" *Journal for the Scientific Study of Religion*, 7(1):104-107. <http://www.jstor.org/stable/1385115>. Erişim tarihi: 15.12.2010.

# CUMHURİYETİN İLK YILLARINDA KARS-ERZURUM YÖRESİ ALEVİ-TÜRKMENLERİ VE ESAT URAS'IN BİR RAPORU

Murat KÜÇÜKÜĞURLU\*

## Özet

Bu makale, Cumhuriyet'in ilk yıllarında Kars-Erzurum yöresindeki Alevi-Türkmenlerin durumu ve dönemin önemli simalarından Esat Uras'ın, bölgedeki Alevi-Türkmenler ile ilgili raporu hakkındadır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında, Erzurum-Kars bölgesinde Cumhuriyet Halk Partisinin bölge müfettişi olarak görev yapan Esat Uras, bu raporunu dönemin ve mensup olduğu partinin siyasi-ideolojik bakış açısıyla kaleme almıştır. Çeşitli tarihlerde bölgeye gelmiş ve özellikle Ardahan ve Sarıkamış bölgelerinde yerleşmiş olan Alevi-Türkmenler, Esat Uras'ın bölgede bulunduğu dönemde, kendilerine ait köylerde varlıklarını devam ettirmekteydiler. Bu köylerde yaşayan Alevi-Türkmenler, Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran kadroların üzerinde hassasiyetle durdukları bir bölgede buldukları için, ayrı bir öneme sahipti. Rusya ile Türkiye arasındaki bu sınır bölgesi, 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra yaklaşık 40 yıl boyunca Rusya'nın hâkimiyetinde kalmış ve 1918'de tekrar Anavatan'a kavuşmuştu. Bu süreç içerisinde, zaten çeşitlilik arz eden bölgedeki etnik ve dinî yapı, daha da karmaşık hâle gelmişti. Bu durum hem bölge insanları hem de yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin yöneticileri açısından çeşitli sorunları beraberinde getirmişti. Sınır bölgesinde yaşayan Türkmenler, bölgenin bu özelliğinin getirdiği sıkıntıları, diğer unsurlarla birlikte yaşamışlardır. Ayrıca, sadece Alevi-Türkmen unsurlara mahsus birtakım sıkıntılar da tarih içerisinde ortaya çıkmıştır. Makalenin amacı, bölgedeki Alevi-Türkmenlerin Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki durumunu, karşılaştıkları sıkıntıları, bölgedeki diğer unsurlarla ve Orta Anadolu'daki Alevi-Türkmenlerle ilişkilerini ve dönemin yöneticilerinin sınırdaki Alevi-Türkmenlere bakış açısını, başta Esat Uras'ın raporu olmak üzere, çeşitli belgelerle ortaya koymaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Cumhuriyet, Alevi, Türkmen, Kars, Erzurum

## A REPORT ON ALAOUITE-TURKMEN LIVING IN KARS-ERZURUM REGION IN THE FIRST YEARS OF THE REPUBLIC

### Abstract

This article is about the situation of the Alewi-Turkmens living in Kars-Erzurum region in the first years of the establishment of the Republic, and a report about the Alewi-Turkmen living in the area written by Esat Uras who was the inspector of the Republican People's Party in Kars-Erzurum region. So he wrote this report with the political-ideological point of view of the period and of the policies of the party which he belonged to. The Alewi-

\* Doç.Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Trabzon/Türkiye, kucukugurlu@hotmail.com

Turkmen who came to the region at various dates and especially inhabited around Ardahan and Sarıkamış regions were continuing their lives in their villages while Esat Uras was the inspector in the region. The Alewi-Turkmen living in these villages were critically important because this region was a sensitive region for the administrators of the Republic of Turkey. The border region between Turkey and Russia was dominated by Russia about 40 years after the Ottoman-Russian War (1877-78), and joined the motherland again in 1918. In such a process, the already diverse ethnic and religious structure in the region had become even more complicated. This situation has brought many problems for the administrators of Turkish Republic in the first years of the Republic and the people of the region. The Turkmen living in the border area between Turkey and Russia have experienced the difficulties caused by this situation together with other groups living in the region. In addition, some other difficulties specific to Alewi-Turkmen have appeared within the course of history. The aim of the article is to bring up the situation, the problems related to other problems, and the Alewi-Turkmen in Central Anatolia in the first years of the Republic, and to give information about the way administrators viewed these groups by using a number of documents among which the one belonging to Esat Uras is the most important.

**Keywords:** Republic, Alewi, Turkmen, Kars, Erzurum

## Giriş

Kars-Erzurum yöresi, tarihin çeşitli dönemlerinde, Anadolu-İran-Kafkasya üçgenine hâkim olmak isteyen milletler için bir sınır bölgesi/uç bölge işlevini görmüştür. Bunun bir sonucu olarak da, bu yörede, siyasi, kültürel ve etnik açıdan birbirinden farklı çeşitli unsurları bir arada görmek mümkündür. Bu unsurlar bazen rakip devletlerin baskılarından kaçarak bu sınır bölgesine yerleşmiş, bazen de bizzat bu devletler tarafından çeşitli amaçlarla yerleştirilmiştir. Bu makale, Türkiye Cumhuriyetinin ilk yıllarında Kars-Erzurum yöresindeki ve özellikle bugünkü Ardahan'ın Damal ve Hanak ilçelerindeki Alevi-Türkmenlerin durumunu ve Cumhuriyet yöneticilerinin bu unsurlara bakış açısını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu yapılırken, ilgili dönemde iktidarı elinde bulunduran Cumhuriyet Halk Partisine ait bazı arşiv belgeleri ve bunlar arasında yer alan CHP Bölge Müfettişi Esat Uras'ın 1930 tarihli bir raporu esas alınmıştır. Özeldes Esat Uras'ın, genelde ise CHP'nin bölgedeki Alevi-Türkmenlere yaklaşımını doğru olarak anlayabilmek için, bölgenin Rus idaresinden Türk idaresine geçişi sırasındaki durumunu genel hatlarıyla ortaya koymak gerekmektedir. Bu geçiş sürecinde ortaya çıkan problemler ve milliyetçilik temeli üzerine inşa edilen Türkiye Cumhuriyeti'nin yöneticilerinin bu problemler karşısındaki hassasiyet ve tutumlarının da anlaşılması önem arz etmektedir.

## İdari Durum

1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı öncesinde Kars ve Ardahan bölgeleri, idari bakımdan Erzurum vilayetine bağlı olarak idare ediliyordu (Küçük, 1975:480). Po-

sof, Çıldır ve Göle, Erzurum'a tabi Çıldır sancağının Ardahan kazasına bağlı birer nahiye olup; sancağın diğer kazaları Oltu, Narman ve Ardanuç idi (ES, 1291:83, 128). Kars sancağı ise Kars, Zaruşad, Şüregel ve Kağızman kazalarından müteşekkil idi (ES, 1318:83, 133). 93 Harbi'nden sonra bölgeyi ele geçiren Ruslar, Ardahan, Posof, Göle ve Çıldır kazalarından oluşan Ardahan Sancağı'nı Kars Oblastı'na bağladılar (Badem, 2010: 38-39). Kars Oblastı bugünkü Kars, Ardahan, Kağızman, Oltu ve çevresinden oluşmaktaydı (Badem, 2010: 32; Çelik, 1943: 13-14). Bölgede Rus hâkimiyetinin başlamasıyla birlikte Kars ve Ardahan civarında yaşayan binlerce Türk; Erzurum, Tokat ve Sivas gibi iç bölgelere göçmek zorunda kaldı. Bunların çoğu Ruslar tarafından âdeta sürgüne tabi tutulmuş ve yerlerine Kafkasya'dan Ermeniler, Rumlar, Malakanlar ve diğer bazı Hıristiyan unsurlar yerleştirilmişti (Çelik, 1943: 22-23).<sup>1</sup> Bölgede kalan Türkleri ise, farklı isimler vermek suretiyle bölme politikası gütmüşlerdi. Kırzioğlu'na göre Rusların isimlendirmeleriyle bu milletler şunlardı: Osmanlı (Sünni Kars yerlisi), Truç (Kars yerlisi), Tatar (yarı göçebe Terekeme Şii), Müslüman Gürcü, Tat (yerleşik Şii Kars köylüsü ve Azerbaycan'dan gelme Türkler), Karapapak (Sünni Terekeme), Aliallahid-Alevi (Bektaşî Türkmen), Kürt ve Çerkez (Çelik, 1943:27-28). Badem'in verdiği 1882 tarihli istatistiğe göre Alevi-Türkmenler Kars'ın Ardahan, Kağızman, Taht sancaklarında yaşamakta olup toplam 6.086 kişiyle nüfusun %4,2'sini oluşturuyorlardı (Badem, 2010:80-81).

Millî Mücadele Döneminde, 1920 ve 1921 yıllarında Kars ve Ardahan kurtarılınca yeni bir yapılanmaya gidildi. 1921'de kabul edilen bir kanunla Ardahan, Artvin ve Kars livaları teşkil edildi. Ardahan Livası Ardahan, Oltu, Göle ve Posof; Kars Livası Kars, Kağızman, Zaruşad, Sarıkamış; Artvin ise Artvin, Şavşat, Borçka kazalarından oluşuyordu (TBMMZC, 1337:174-186). Bu livalar daha sonra vilayete dönüştürülecektir. 30 Mayıs 1926'da kabul edilen 977 Sayılı Teşkilat-ı Mülkiye Kanunu ile Ardahan vilayeti ortadan kaldırıldı ve Ardahan, Posof, Çıldır ve Göle kazaları Kars'a, Oltu kazası ise Erzurum'a bağlandı (VİUM, 1933:6).

Ardahan vilayetinin ortadan kaldırılarak Kars'a bağlanması, özellikle Alevi-Türkmen köylerinin bulunduğu Posof ve civarının vilayet merkezine bir hayli uzak kalmasına ve birtakım idari sıkıntıların yaşanmasına neden oldu. Bölgeden gönderilen raporlara göre; esasen ıssız ve harap olan ve hemen hiçbir hayat ve faaliyet eseri görülmeyen Posof ve civarına gereken önem verilmezse, buralar, Ermeni ve Gürcüler için müsait bir faaliyet alanı hâline gelebilirdi (BCA, BMGMK, 030.10.78.518.10, 1926; 8). Makalenin önemli bir bölümünü teşkil eden Alevi-Türkmen köyleri, özellikle Damal ve Hanak nahiyelerine bağlıydı. Hanak nahiyesinin 1958'de Posof'tan ayrılarak ilçe olması üzerine Damal nahiyesi buraya bağlandı. 1992'de ise Damal ilçesi kuruldu ve Hanak'tan ayrıldı.<sup>2</sup>



## Siyasi Durum

Cumhuriyetin ilk yıllarında, yeni rejimin idarecileri gözünde Kars ve çevresinin ayrı bir önemi vardı. Bu önem, bölgenin Rus sınırında bulunmasından ileri gelmekteydi. Kars'ın hemen ötesinde, Bolşevik Rusya'nın kontrolünde bulunan ve daha birkaç yıl öncesine kadar bölge hâkimiyeti için Türklerle savaşan Ermeni ve Gürcüler bulunmaktaydı. Rusya'nın kontrolündeki bu milletler, Kars ve Artvin yöreleri üzerindeki iddialarından vazgeçmiş değillerdi.

Cumhuriyet hükümetlerinin bölgeye ayrı bir önem vermelerinin bir diğer nedeni ise sınır üzerinden yürütülmekte olan komünistlik faaliyetleri idi. Ruslar bu faaliyetleri bölgeye gönderdikleri Ermeni ve Gürcüler üzerinden ve bölgedeki resmî temsilcileri vasıtasıyla gerçekleştirmek istiyorlardı. Cumhuriyet'in ilk yıllarında Rusların Erzurum, Trabzon ve Bitlis'te dış ticaret şubeleri; Kars, Artvin, Iğdır, Karaköse'de ise ticaret ajanları vardı. Bu şubelerin başında bulunan Rus memurları, özellikle Türk köylüsüne uygun ticaret imkânları sunarak Bolşevikliği yayma peşindeydi (BCA, CHPK, 490.01.494.1988.2, 1931: 2).

Bu anlamda Cumhuriyet yöneticilerinin dikkatini çeken en önemli hususlardan birisi, sınırın hemen iç kesimlerine yerleşmiş bulunan ve “*düşmanla işbirliği-ne meyilli*” olarak nitelendirilen “*zararlı unsurlar*” idi. 1921 tarihli Moskova ve Kars Antlaşmaları ile belirlenen sınır, bu şekilde nitelendirilen bazı unsurların Türkiye tarafında kalmalarına zemin hazırlamıştı. Esat Bey, 1926 tarihli raporunda, Artvin'deki komünist propagandası hakkında, “*Bu havali halkının öteden beri hududun diğer tarafıyla ve bilhassa Batum'la ailevi veya suver-i sairesiyle alakaları ve Ruslarla birlikte çalışarak menfaat temin etmek isteyen diğer taraftaki eski büyük ailelerin arz-ı hürmet etmeleri suretiyle pek ziyade suhûlet kesbetmekdedir*” ifadelerini kullanmaktaydı (BCA, BMGMK, 030.10.78.518.10, 1926: 6). Ayrıca, Kars ve civarındaki bazı yerli unsurların, eskiden bağlı oldukları Rus idaresiyle ilişkilerini devam ettirdiklerinden ve onlara yardım ve yataklık görevini yürüttüklerinden şüphelenilmekteydi. Dâhiliye Vekaleti tarafından hazırlanan 25 Kânunievvel (Aralık) 1926 tarihli bir raporda, konuya ilişkin şu ifadeler yer almaktadır (BCA, BMGMK, 030.10.78.518.10, 1926: 2):

“Vilayât-ı Şarkıye ahvâlinin esaslı bir sûretde ıslahı çârelerinden biri de hükümetin kavî ve muktedir ellerde bulunması ve hükümetle halk arasına perde çeken yerli memurların hükümet makinesinden uzaklaştırılması keyfiyeti olup, bu cihet vekâletce daha evvelce derpiş edilerek o havâli halkından olup da re's-i idârede bulunanların tebdilleri cihetine gidilmiş ve filhâl idare makinesi başında yerliden kimse bırakılmamıştır. Memûrin-i inzibâtiyeden olan polislerin de tebdili vekâletin nokta-i nazarına uygun bir cihet olmakla beraber, bunun bilhassa maaşları dün olan ve rüesâ-yı memurîn-i inzibâtiyeden olmayanlara teşmîli işbu maaşla oralara gönderilebilecek polis efrâdı bulmaktaki müşkilâtdan ve bu memurünün tayinleri-

nin kânunen mahallerine mevdu salâhiyet cümlesinden olduğu noktasından maada bu müşkilâtın bir çâre-i halli bulunduğu tasavvur edilemediği takdirde işbu tarz muâmele bu efrâdın harcırahlarının da merkezce tesviyesini istilzâm edeceğine ve bütçenin vaziyet-i hâzırasıyla buna imkan görülememekte bulunduğu binâen, yalnız rüesâ-yı inzibâtiyenin yerliden olmamalarına ve Türk ırkına mensub seciye sahibi memurından intihâblarına dikkat olunmakta ve buralarda istihdâmına lüzûm ve mecbûriyet hasıl olan küçük memurların da irken Türk olanlardan intihâbına itinâ olunması mahallerine tebliğ edilmektedir.”

Görüldüğü üzere hükümet, bölgenin karışık etnik ve siyasi yapısını dikkate almak suretiyle, orada görev yapacak memurların Türk olmaları konusunda bazı tedbirler alma yoluna gitmişti. Cumhuriyetin ilk yıllarına ait raporlardan anlaşıldığına göre, özellikle konumuzu ilgilendiren köylerin bulunduğu Ardahan havalisi halkı hükümete sadık ve yardımcı olmakla birlikte, ahali içine karışmış bazı “zararlı unsurlar” sıkıntılarının temel kaynağı olarak görülüyordu. Bununla birlikte diğer bir mesele ise halkın yıllarca uyutulmuş, okutulmamış ve mefkûresiz bırakılmış olmasıydı (BCA, CHPK, 490.01.494.1988.2, 1931: 2).

### İktisadi Durum

Yaklaşık 40 yıl boyunca Kars ve çevresine hâkim olan Ruslar, bu sınır bölgesinde kendilerine has iktisadi sistem oluşturmuşlardı. Özellikle hayvancılığa müsait olan bölgede süt ürünlerine yönelik olarak “zavot” denilen işletmeler kurmuşlardı. Bölgede bol miktarda olan ot ve saman, Rusların getirdiği makinelerle balyalanıyor ve Kafkasya’ya taşınıyordu. Ayrıca “Zimska” dedikleri ay çekirdeğini bolca üretmişler ve bunun yağından azami derecede istifade etmişlerdi. Ruslar gittikten sonra, başta zavotlar olmak üzere, Ruslar tarafından kurulan işletmeler ve gerçekleştirilen iktisadi faaliyetler durma noktasına geldi (RİS, 1927-28: 70-73).

Cumhuriyet’in ilk yıllarında Kars ve çevresinin ticaret ve ekonomisi tamamen Rusya’nın hâkimiyetindeydi. Rusya bölgeden genel olarak canlı hayvan ve hayvan ürünleri alırken bölgeye petrol ürünleri ve mamul ürünler satmaktaydı. Rusya’ya ihraç edilen ürünler arasında canlı hayvan, kuru ot, yün, bağırsak, koyun; tilki, porsuk, kurt, sansar, vaşak derileri; yumurta, yağ ve peynir önem arz etmekteydi. Rusya’nın bölgeye sattığı ürünler ise mazot, gaz, benzin, motoryağı, makine yağı, manifatura, çay bardağı, pencere camı, demir kürek, lamba şişesi, kotan, yemek tabağı, kaloç lastik, demir yaba, süt makinesi, muşamba, kahve fincanı, at tırımı, ot biçme makinesi, bileme makinesi, savurma makinesi, dikiş makinesi vs. idi (BCA, BMGMK, 030.10.65.433.1, 1935: 2).

Bölge ile Rusya arasında yapılan ticarete büyük bir dengesizlik ve adaletsizlik söz konusuydu. Bunun temel nedeni Rusya’nın ithalat ve ihracat işlerinin devlet kooperatifleri tarafından yürütülmesine karşılık; Türk tarafında benzer bir yapının

kurulmamış olmasıydı. Türk tüccarlar tamamen kendi imkânlarıyla ellerindeki malları Rusya'ya götürüp sadece devlet kooperatifine satabiliyor; karşılığında ise genellikle para yerine manifatura, demir hırdavat eşya ve nadiren gaz ve benzin alıyorlardı. Böylece Ruslar, ellerinde bol miktarda bulunan ürünleri elden çıkarmış oluyorlar ve kendi paralarını içeride tutuyorlardı. Buna mukabil Ruslardan para alamayan Türk tüccarları, işlerine yaramayan bir sürü gereksiz malzemeyi alıp şehir ve kasabalarında stoklamaktan başka bir şey yapamıyorlardı. Ruslar, bölge tüccarlarının kendileri dışında başka bir yere mallarını götürüp satamayacaklarını gayet iyi biliyorlardı. Yani İstanbul ve diğer büyük pazarlara uzak ve bağlantısız olan bölge, eskisi gibi Rusya ile alışveriş yapmak mecburiyetindeydi. Bu durumun farkında olan Ruslar, bölge piyasasını istedikleri gibi düzenleme ve gerektiğinde bölge halkına bazı kolaylıklar göstererek Bolşevikliği yayma konusunda çok rahat hareket ediyorlardı (BCA, CHPK, 490.01.494.1988.2, 1931: 1).

Cumhuriyet'in ilk yıllarında, makalemizin konusu olan Alevi-Türkmenler de bu genel şartlara tabi idi. Ardahan bölgesinin temel geçim kaynağı hayvancılık idi. Burası bol ot veren geniş meralara sahipti. Ayrıca, özellikle Oltu ve Posof kazalarında bolca sebze ve meyve yetiştirilip vilayet dâhilinde tüketilmekteydi. Bu iki kazanın toprakları diğer kazalara göre daha mümbit ve mahsuldar idi (Cemil Bey, 1926: 206-207). Damal ve Hanak'ın da nahiye olarak bağlı buldukları Posof kazası, soğuk rüzgârların tesirinden korunaklı dere içi bölgelere sahip olup meyveciliğe müsaitti. Hatta, kazanın Caksu köyünde Ruslar tarafından 150 dönümlük bir meyve bahçesi kurulmuştu. Gayet büyük olan bu meyve bahçesi Cumhuriyet'in ilk yıllarında terk edilmiş bir vaziyetteydi.<sup>3</sup>

### **Yol Durumu**

Cumhuriyet'in ilk yıllarında Kars sınır bölgesinin siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel bakımdan Anadolu ile bütünleşmesinin önündeki en büyük engellerden birisi yol durumu idi. Bölgedeki yolların önemli bir kısmı Rus idaresi döneminde yapılmıştı. Bunların başında bölgeyi Kafkasya'ya bağlayan Kars-Sarıkamış-Erzurum demiryolu gelmekteydi. Bölgeyi Anadolu'dan ziyade Kafkasya'ya bağlayan bu hat, Ankara-Sivas demiryolunun 1939'da Erzurum'a, 1960'larda ise Sarıkamış'a ulaşmasına kadar kullanıldı.

Rusya'nın, Cumhuriyetin ilk yıllarında bölgeyi nüfuzu altında tutmaya çalıştığı bilinmekteydi. Mevcut ulaşım ağı da buna son derece müsaitti. Ele alınan dönemde, birtakım askeri mülahazalarla, bölgede yeni yollar inşası konusunda ciddi bir faaliyete girilmediği anlaşılmaktadır (TBMMTD, 1952: 234). Mevcut yollar üzerinde de tamir ve iyileştirmeye gidilmediği görülmektedir. Örneğin; Ruslar tarafından yapılmış olan Kars-Kağızman-Kulp ve Iğdır şoselerinin harap olduğunu belirten Kars Mebusu Ömer Bey'in, bu yolların "turuk-ı umumiye" arasına alınıp tamir edilmesi teklifi reddedilmiştir (TBMMZC, 1341: 17).

Cumhuriyet'in ilk yıllarında belgelere yansıyan en problemlili yollardan birisi, Kars ve civarını Türk sahillerine bağlayacak olan Hopa-Borçka yoludur. Iğdır-Kars-Ardahan-Artvin arasında bir şekilde yol şebekesi varken, Borçka'dan Hopa'ya kadar uzanan 32 km.lik yolun bir türlü yapılmaması çeşitli şikâyetlere neden olmuştur (BCA, CHPK, 490.01.494.1988.2, 1931; 1). 1930'lara geldiğinde yaklaşık 10 yıldır bitirilemeyen bu yolun hazin durumunun, Ruslar tarafından bir "alay (istihza)" konusu yapıldığına dair raporlarda bilgiler vardır (BCA, BMGMK, 030.10.79.522.2, 1931: 1).

CHP Erzurum Mebusu Vehbi Kocagüney'in 1948 gibi geç bir tarihte TBMM'de yaptığı aşağıdaki konuşma, bölgenin yol durumunu net bir şekilde ortaya koymaktadır (TBMMTD, 1948: 91):

"Transit yolundan (Trabzon-Erzurum-Ağrı yolu) başka doğuda yol yoktur. Diğerleri kervan yürüyerek iz oluşan yollardır. Ne Erzurum'dan İspir üzerinden Rize'ye, ne Erzurum'dan Tortum'dan Çoruh'a ve Hopa'ya, ne Hopa'dan Şavşat'tan Ardahan'a kadar, ne Erzurum'dan Muş'a geçilebilir yol vardır. Hele Van'a gitmek büyük bir zorluktur."

### **Esat Uras ve Bölgedeki Alevi-Türkmenler Hakkındaki Raporu**

Esat Uras, 1882 Amasya doğumlu olup son dönem Türk tarihinin önemli ilim ve siyaset adamlarından birisidir. Babası Hacı Nuri Efendi Amasya'ya yerleşmiş olan "Şirvanizade" ailesine mensuptu. Yüksek tahsilini Mekteb-i Mülkiye'de yaptı. II. Abdülhamit'in himayesinde Ermenice öğrendi. 1906-13 yılları arasında Anadolu'nun değişik yerlerinde kaymakamlık yaptıktan sonra Emniyet Genel Müdürlüğünde görev yaptı. 1920'de Mustafa Kemal Paşa tarafından Ankara'ya çağrılarak Emniyet Genel Müdürlüğüne getirildi. 1921'de Kars Mutasarrıflığına tayin edilerek Kars Antlaşması'nda Kazım Karabekir Paşa'ya danışmanlık yaptı. 1922'de Erzurum Reji Müdürlüğüne ve daha sonra Rize Mutasarrıflığı'na atandı. 1923'te Lozan Konferansı'na müşavir olarak katıldı. Aynı yıl yapılan İkinci TBMM seçimlerinde Amasya Mebusu seçildi. Kendisi, CHP iktidarının devam ettiği 27 yıl boyunca Amasya mebusluğuna devam etti. 1950'de siyasetten çekilen Esat Bey 1957 yılında vefat etti (THV, 1339: 1; THV, 1931: 1; Zeyrek, 2007: 136-140).

Esat Bey'in hayatına genel olarak bakıldığında, siyasi yönünden ziyade ilmi cephesi ön plana çıkmaktadır. Ermenicenin yanı sıra İngilizce ve Fransızca bilen, Türkiye'nin değişik bölgelerinde ve emniyet teşkilatında görev yapmış olan Esat Bey, bu kuvvetli altyapısını çok iyi değerlendirmiş ve başta Ermeni Meselesi olmak üzere, çeşitli konularda ilmi çalışmalar yapmıştır.

Esat Bey'in siyasi hayatında bizi en çok ilgilendiren yönü, CHP'nin 4. Mıntıka Müfettişi olarak uzun yıllar görev yapmış olmasıdır. 1925'te kurulan parti müfettişlikleri kapsamında Erzurum ve Kars yöresinin içinde bulunduğu 4. Mıntıkada görevlendirilen Esat Uras, 1925-31 yılları arasında bu görevi yürütmüştür. Esat Bey, teftiş bölgesi olan Erzurum ve çevresine sık sık gelerek bu bölgede uzun süre kalmış ve bölgedeki siyasi ortamı yakından takip etmiştir. Özellikle, CHP'nin bölge teşkilatlarının kurulmasında Esat Bey'in çalışmaları etkili olmuştur. Ayrıca, bölgenin sosyal ve ekonomik konularıyla ilgili son derece önemli raporlar hazırlayarak merkeze sunmuştur. Bizim bu makalemizde ele aldığımız rapor, bunlardan birisidir.

Esat Bey'in raporuna geçmeden önce şunu belirtmek gerekir ki, Cumhuriyetin ilk yıllarında hükümetler ve Halk Fırkası, Kars-Erzurum yöresindeki Alevi köylerine ayrı bir önem vermekteydi. Bölgedeki farklı etnik ve kültürlerle bir arada; fakat onlardan ayrı bir yaşam tarzına sahip bu Türkmen köylerinin tetkiki konusu, bölge fırka teşkilatları tarafından merkeze gönderilen raporlarda özellikle ifade ediliyordu. Örneğin, Erzurum vilayeti Halk Fırkası Kongresi'nde hazırlanarak 19 Nisan 1931'de merkeze gönderilen 10 maddelik raporun bir maddesinde, *"Bu mıntıkada Kızılbaşlık çok önemlidir. Tetkiki gerekir."* ifadesi yer alıyordu (BCA, BMGMK, 030.10.79.522.2, 1931: 1). Bölgeye gönderilen Esat Uras ve diğer fırka müfettişleri de, raporlarında Alevi köylerinden özellikle bahsetmekteydi. Nitekim 1940'ların başında fırka müfettişi olarak bölgede bulunan Vehbi Demir, Erzurum'un Hınıs ilçesine bağlı Halilçavuş nahiyesinden bahsederken şu ifadeleri kullanmıştı (BCA, CHPK, 490.01.864.424.1, 1942: 7):

"Nahiye'nin 32 köyü olup umum nüfusu 4964'tür. Halk ziraatla ancak yemeklik kadar uğraşmakta asıl olarak hayvancılık yapmaktadır. Bu nahiye'nin Halil Çavuş köyünde bir ilkokul binası varsa da ikmal edilmemiştir. Nahiye'de başka bir okul yoktur. Nahiye'de dokumacılık hayli ileridedir. Çok güzel sicim ve kilim dokunmaktadır. Nahiye'nin 32 köyünden 24 köyü Alevidir. Asayiş mükemmeldir."

Devlete sadık olan, asayiş konusunda sıkıntı çıkarmayan, bununla birlikte yılların ihmaline uğrayıp geri bırakılmış olan bu Türkmen köylerinde Halk Fırkası teşkilatlarının kurulması, öncelikli meselelerden birisiydi. 1938'de Erzurum'a bağlı Pasinler (Hasankale) Halk Partisi ve Halkevi Başkanı olan Mehmet Nuri Baykal, ilçedeki Alevi köyleriyle<sup>4</sup> temasta bulunarak bunların Dersim'den gelen halis Türk köylüleriyle meskûn olduğunu görmüş, bunları devlete ısındırmak ve birtakım karışıklıklardan korumak için faydalı telkinlerde bulunmuş ve buralarda parti ocakları açmaya başlamıştı (BCA, CHPK, 490.01.648.153.1, 1938: 2).

Şunu belirtmek gerekir ki, Cumhuriyet'in ilk yıllarında Halk Fırkası bünyesinde gerçekleştirilen bazı siyasi çalışmalara rağmen, Erzurum-Kars yöresi Alevi Türkmenleri konusunda ilmi çalışmalar yapılmamıştı. Sonraki yıllarda rahmetli Fah-

rettin Kırzioğlu, Kars ve Ardahan Alevi Türkmenleri hakkında kısa bir makale yayınlamıştır. Kırzioğlu'na göre Kars Türkmenlerinin bir kısmı, Yavuz Sultan Selim'in 1514'teki Çaldıran Savaşı sırasında, bölgeye gelen Osmanlı ordusundan kaçarak daha yukarılara göçen yerli Türkmenler ile daha sonra Osmanlı'ya gönüllü itaat edip, Malatya ve Sivas gibi iç bölgelerden gelenlerden müteşekkil idi. Bunların çoğu Sivas Divriği'deki Seyyid Garip Musa Ocağı'na bağlıydı.<sup>5</sup> Sarıkamış'ın Asbuğa, Aşağı Salıt, Boyalı, Yukarı Salıt, Selim, Akyar, Akpınar, Alisofu, Aşağı Kotanlı, Cavlak, Dölbentli, İğdir, Karaçayır, Karnagaz, Katıranlı, Laloğlu, Molla Mustafa, Oluklu, Sipikör, Sipanazat, Tikniz, Tozluca, Yukarı Kotanlı; Kars'ın Karacören; Kağızman'ın Böcükü, Kömürlü, Paslı, Purut, Yalağuz-Ağaç köyleri ile Erzurum'a bağlı Şenkaya'nın Bardız bucağındaki Vartanit ve Kürkcü köylerinde oturmaktaydılar. 1960 sayımına göre bu köylerdeki Türkmen sayısı 11.561 kişi idi (Kırzioğlu, 1964: 3496).

Ardahan Türkmenleri ise Maraş Türkmenleri de denilen Dulkadirli boyundan gelmekteydi. Atabeyler çağında Maraş civarından göç etmişlerdi.<sup>6</sup> Hanak'ın Çat, Çimlicayır, Danedan, Fayatlı, Kerkeden, Piklop, Saskara, Virana-Nakalaköy köyleri ile Damal'ın Aşağı Damal, Aşağı Gündeş, Çıkora, Dereköy, Erzede, Kalender Deresi, Kirpeşen, Küçük Damal, Samuthev, Seyit-Viranı/Seydören, Sors, Tepeköy, Yukarı Damal ve Yukarı Gündeş köylerinde yaşamaktaydılar. 1960 nüfus sayımına göre Ardahan Türkmenlerinin sayısı 13.000 civarında idi (Kırzioğlu, 1964: 3497).

1930'ların ortalarında, yani Esat Uras'ın bölgedeki görevi bittikten hemen sonra Posof'taki memuriyeti sırasında bölge Türkmenlerini yakından tanımış olan Kırzioğlu'na göre; Aras Nehri boyunca yaşayan Kars Türkmenleri çoktan yerleşik hayata geçtikleri hâlde, Ardahan Türkmenleri hâlen yarı göçebe idi. Kars ve Sarıkamış'taki okullardan yararlanmış olan Kars Türkmenleri arasında yetişmiş aydınlar bulunduğu hâlde, Ardahan Türkmenleri bu fırsattan mahrum kalmışlardı. Her ikisi de Alevi-Bektaşî mezhebiniydi. Sünni olan komşu köylerde topluca veya birlikte oturmaz, hep kendi aralarında evlenip, dışarıya kız verip almazlardı (Kırzioğlu, 1964: 3495).

Esat Uras'ın aşağıda aynen vereceğimiz raporunu, yukarıda verilen bilgiler ışığında değerlendirmek ve yorumlamak faydalı olacaktır (BCA, CHPK, 490.01.494.1988.2, 1930):

*"CHP Kâtibi Umumiliğine*

Orta Anadolu'da olduğu gibi 4. mıntıkeyi teşkil eden vilayetlerde<sup>7</sup> de Kızılbaşlık yaygındır. Sünni Türklerden hakaret gören, kendi hallerine bırakılan ve kendi kendilerini idare eden Kızılbaş Türk köyleri pek çoktur. Erzincan'ın merkeze tabi birçok köylerinde ve nahiyelerinde çalışkan ve temiz birçok Türk cahil adamların



ektiği bu mezhep kavgası yüzünden acınacak bir halde bulunmaktadırlar. Aslen Türk olan ve Türkçeden başka bir lisan bilmeyen birçok Türk, sırf mezhep farkı yüzünden Alevi olan Kürtlerle mezhep iştiraki görmüş, milliyetlerini unutarak Kürtlük iddia etmeye başlamışlardır. Dersim dedeleri bu köylere giderek ayın yapmaktadır ki bu da meselenin mühim bir siyasi yönüdür.

Maalesef asırların miras bıraktığı bir cahillik olarak, güya Kızılbaş ve Alevi olmak, bu halis ve temiz öz Türkleri Türklük camiasından ihraca sebep gibi telakki edilmektedir. Mezhep milliyete tercih edilmektedir.

Aslında çok çalışkan ve açık fikirli olan ve Sünni Türklerden gördükleri nefret sonucu aralarında kuvvetli bir bağ oluşan bu Kızılbaş Türklere milliyetlerini hatırlatarak onları metruk bırakmamak gerekir.

Bütün Anadolu'da 2 milyon kadar tahmin olunan bu Kızılbaşlar hakkında esaslı ve doğru bir siyaset takip etmek yerinde olur.

Erzurum, Erzincan, Kars kazalarına, ocak avarızını, dedelik hakkını Kızılbaş çelebisi vergilerini toplamak için Kırşehir, Sivas, Yıldızeli ve Yozgat'tan dedeler gelmektedir.<sup>8</sup> Bu dedelerin sözleri, emirleri haberleri bu kitle için sarsılmaz bir iman teşkil etmektedir. Hükümetten yardım görmeyen, Sünni halkın hakaretlerine maruz kalan ve cahil dedelerin elinde oyuncak olan bu insanlar sırf bu nedenle bizden ayrı bir kitle halinde kendi aralarında sıkı bir irtibatla dedelerin telkinleriyle teselli bulmaktadırlar.

Bektaşî ve Kızılbaş çelebiliklerinin ilgası ile bunlar kesinlikle ortadan kalkmamıştır. Eski teşkilat bakidir. Dedeler muntazam surette en uzak yerlere kadar gitmekte, köylü için vergiden çok ağır olan aidatları ve nezirleri almaktadırlar ve telkinlerde bulunmaktadırlar. Kızılbaşlar da bu parayı her şeye tercihan vermektedirler. Esasen son derece ketum olan ve bunlardan Sünni Türklere asla bahsetmeyen Kızılbaşlardan aldığımız malumat bunu doğrulamaktadır.<sup>9</sup>

Aldığım bu bilgiler, Kars'ta en koyu bir Kızılbaşlık muhiti olan Posof kazasında yaptığım tetkikat, İstanbul emniyeti umumiyesinde iken Kızılbaşlıkla ilgili edindiğim malumat ve bu adamlardan bazılarıyla yaptığım görüşmelerden alınmıştır. Şiilik tamamiyle farklıdır. Kızılbaşlık Aliyullahiliktir. O her şeyde Ali'yi görür. Bütün harikuladeliğeler ondan gelir. Ali'nin kahramanlığı, yiğitliği kendisi için bir perestij bir taabbüt mevzuudur.<sup>10</sup> Halbuki Şiilik imamette Hz. Ali'ye ait hukukun gaspı, birçok haksızlıklar silsilesi, ahkam ve içtihatlarında derin farkları ihtiva eder. Doğuda Şiilik İran propagandasını istihdaf eder. Aradaki fark Sünni-Şiiliktir. Kızılbaşlık ise bir Sünniyi kedisine gâvurdan daha fena gösterir. Posof'ta bir Kızılbaş'a harpte Türklere yardım edip etmediklerini sorduğum zaman "iki tarafa da yardım etmedik" demişti. Bu cevap bu zihniyete iyi bir örnektir.



Kars'ta Kızılbaş olarak 8.000'den fazla Türk vardır. Kars ve Ardahan mülhakatında Kızılbaş nüfus 30-40.000 kadardır. Bunlar içinde en çok ehemmiyet verilecekler sınır üzerindeki Posof kazasındaki Türkmenlerdir. 93'ten itibaren Rus idaresinde kalmış olan bu Türkmenlere Ruslar, kendilerinin esasen Afganistan'dan gelmiş olan Türkler olduğunu ve Türkiye Türkleriyle aralarında bir milliyet münasebeti bulunmadığını aşlamışlardır. O zamandan beri bunlar nasıl bırakılmışsa öyle kalmışlardır.

Posof'taki bu Türkmenler tamamen Sivas, Yozgat, Çorum havalisinden gelmiş olan Türkmenlerdir. Şimdi buldukları köylere gelmiş oldukları yerlerdeki köylerin isimlerini vermişlerdir. Lehçe ve lisan tamamıyla eski yerlerinin dilidir. Bu kadar senelik ayrılığa rağmen bir Sivaslı, Yozgatlı ile aralarında katiyen bir kelime lehçe farkı yoktur. Eski yerlerden gelen dedeleri ile aynı lehçeyi konuşmaktadırlar.

Posof'taki Kızılbaş Türkmenler kesif bir şekilde şu köylerde bulunmaktadır:

Yukarı Damal, Aşağı Damal, Külekçi, Çikora, Kirpeşin, Seyidören, Tepeköy, Erzede, Yukarı Gündeş, Aşağı Gündeş, Dereköyü, Kalender Deresi, Sors, Samathev: Yozgat Hüseyinabad'dan gelmişlerdir.

Saskara, Kerkeden, Danaeden, Virane Nakalay: Divrik'ten gelmişlerdir.

Fayatlı, Çat, Çimli Çayır: Yozgat'tan gelmişlerdir.

Bunlardan başka Kars merkez kazası, Sarıkamış mülhakatı, Allahu Ekber dağları silsilesi etekleri ve Oltu mülhakatında birçok Kızılbaş köyleri vardır.<sup>11</sup>

Posof'taki bütün bu köyler diğer bütün Türk köylerinden tamamen tecrit edilmiş bir haldedir. Diğer Türklere kız vermezler ve onlardan kız almazlar. Hepsini okuma yazmadan mahrumdur.<sup>12</sup> Kendilerine mahsus adet ve gelenekleri vardır. Bütün bu köyler tamamıyla bila istisna frengi ile maluldür.<sup>13</sup> Demir gibi sağlam ve gürbüz bu köylerdeki Türklerin kısık sesleriyle frengi yaraları altındaki manzaraları yürek parçalayıcıdır. Damal köyünde görüştüğüm 60 yaşındaki Hüseyin şimdiye kadar sekiz çocuğunun yara hastalığından öldüğünü, 3 liraya Ardahan doktoruna karısına yaptırdığı aşı ile bir çocuğunun sağ olarak doğduğunu söylemiştir.

Bu kişilerin hayat şartlarının iyileştirilmesi ve dedelerin elinden kurtarılması gerekir. Bu dedeler genellikle Sivas'ın Yıldızeli'nden gelmektedir. Kızılbaşlara karşı asırlardan beri devam eden nefretin kaldırılması, bunlara her şeyden evvel milliyetlerinin bildirilmesi, hükümet memurlarının bu konuda tedbir almaları, mekteplerin önce bu köylerde açılması, fırka teşkilatının aralarına girmeleri uygun olur. Mıntıka 4 Müfettişi Esat”

## Değerlendirme ve Sonuç

Esat Bey, bu önemli raporunda birtakım tespitlerde bulunmuştur. Raporunda şimdi Damal ve Hanak ilçelerinde bulunan Posof Alevi köyleri halkının, bu bölgeye nerelerden geldiklerini açıklamaktadır. Esat Bey, bu köylerin Alevi halkının Yozgat, Hüseyinabad ve Divriği'den geldiklerini belirtmektedir.

Rapordaki tespitlerden birisi, Bektaşî ve Kızılbaş çeçebiliklerinin kanunen ilgasına rağmen, fiiliyatta bu teşkilatların yaşadıkları ve dedelerin bölgedeki Alevi köylerini ziyaret ederek teşkilatı ayakta tuttuklarıdır. Bu durum Cumhuriyetin ilk yıllarında ticaret odalarının yeniden teşkilatlandırılmasıyla birlikte kanunen yok sayılan, ahiliğe dayalı eski esnaf teşkilatı için de kısmen geçerlidir. Nitekim evvelce atıfta bulunduğumuz Abdulkadir İnan'ın raporu bunu ortaya koymaktadır.<sup>14</sup>

Esat Bey'in dikkati çeken bir diğer ifadesi ise, bölgeyi uzun süre hâkimiyetleri altında tutan Rusların, Alevi Türkmenleri Anadolu Türklüğünden ayırmak için yaptıkları propaganda ile ilgilidir. Hakikaten Ruslar, gerek 93 Harbi'nden sonra, gerekse daha önceleri hâkimiyeti altına aldıkları Türkleri öz benliklerinden uzaklaştırmak için ciddi bir propaganda yürütmüşlerdir. Örneğin, sonradan Türkiye sınırları içinde kalan Iğdır ve Kulp civarındaki Azeri Türklerinin vatan, milliyet, mevcudiyet, insaniyet, din ve ırk duygularını söndürmek ve onları cahil bırakmak konusunda ciddi bir gayret göstermiş ve önemli başarılar elde etmişlerdi (Doktor İbrahim Edhem, 1925: 12).

Halk Fırkası Müfettişi Esat Uras Bey, Kars ve Erzurum yöresindeki Alevi köylerini, bir parti adamı gözüyle mütalaa ederken; biri kültürel, diğeri de siyasi olan iki mahzurdan bahsetmektedir. Bunlardan kültürel olanı, aslen Türk olan bölge Alevilerinin, Sünni Türklerle mezhep kavgaları yüzünden, kendileri gibi Alevi olan Kürtlerle mezhep iştiraki sonucunda milliyetlerini unutmaya başlamaları ve Kürtlük iddia etmeleridir. Siyasi mahzur ise, bölge Alevilerinin hükümetten (partiden) ziyade, Orta Anadolu'dan gelen dedelere bağlılık duymalarıdır. Uras, raporunda bu iki mahzuru ortadan kaldırmanın yollarını net bir şekilde belirtmektedir. Uras, bu raporunda belirttiği tedbirlerin yanı sıra, 1926'da hazırladığı daha geniş kapsamlı diğer bir raporunda, bölgedeki derebeyi kalıntılarının ve aslen Türk olmayan bazı unsurların bölgeden uzaklaştırılmaları ve bölgede görev yapan memurların seçimi konusunda daha titiz davranılması gerektiğini belirtmiştir.

Esat Bey'in ifadesiyle *mezhep, milliyete* tercih edilmekte ve her ikisi de Türk olan Alevi ve Sünni kesim arasında uçurumlar bulunmaktaydı. Bu nedenle Aleviler, diğer Türklere kız vermezler ve onlardan kız almazlardı. 2000'li yılların başında bölgede bir araştırma yapan Yaşar Kalafat'ın tespitleri, bu statünün aynen devam ettiğini göstermektedir. Bununla birlikte Alevi-Türkmenlerin, Şii-Caferi inançlı Türkler ile kız alışverişinde bulunmaya başladıklarını; hâlbuki önceleri böyle bir uygulamanın olmadığını belirtmektedir (Kalafat, 2007: 214). Demek ki, inanç ve mezhep önceliği eskisi gibi devam etmektedir.

Gerek Esat Bey'in raporunda gerekse diğer bazı raporlarda, bu sınır bölgesinde yeni rejimin iç ve dış siyaseti açısından mahzurlu görülen hususlar tespit edilmiştir. Raporlara göre; çoğunlukla muhacir olup farklı etnik kökenlere sahip olan bölge ahalisini tek bir millet çatısı altında toplayıp siyasi, ekonomik ve kültürel açıdan Ankara merkezli Türkiye Cumhuriyeti'ne bağlayabilmek için bu mahzurları ortadan kaldırmak gerekiyordu. Özellikle Esat Bey'in raporunda, atılması gereken adımlar net bir şekilde belirtilmişti. Fakat metinde anlatıldığı üzere, bu konularda atılması gereken adımların önemli bir kısmı zamanında ve gereği gibi atılmamıştı.

### Sonnotlar

- <sup>1</sup> Ruslar, Cumhuriyet'in ilanından sonra dahi, sınır bölgesindeki Türk unsurları yerlerinden kaçırtarak, bölgeye Ermeni nüfusu yerleştirme politikasını devam ettirmişlerdir. CHP 4. Mıntika Müfettişi Esat (Uras), 1926'da hazırladığı bir raporunda şu önemli bilgileri vermektedir: "*Ermeni muhacirlerinin Ararat'tan itibaren Türk hudutlarına iskânları kararlaştırılmıştır. Ruslar, Allahuekber, Akbaba, civarındaki Türk köylerini kaçakçılık gibi bahanelerle yavaş yavaş tazyik ve dahile naklederek buralara Ermeni muhacirlerini iskan etmek ve Türkler ile Gürcüler arasına Ermenileri sokmak sistemini muntazaman tatbik etmektedirler.*" (BCA, BMGMK, 030.10.78.518.10, 1926; 12) .
- <sup>2</sup> Günümüzde Damalköyleri Burmadere, Dereköy, Eskikılıç, İkizdere, Otağlı, Seyitören ve Tepeköy'dür. Damal Kaymaklığı Resmi Web Sitesi: [http://www.damal.gov.tr/default\\_B1.aspx?content=186](http://www.damal.gov.tr/default_B1.aspx?content=186) (26 Nisan 2011)
- <sup>3</sup> Şose yolu üzerinde bulunan bu bahçe içinde iki katlı ve altı odalı bir bina ile 20 hayvan alacak genişlikte bir ahır da bulunuyordu. Harap bir halde bulunmasına rağmen bahçede çok sayıda zerdali, erik, vişne, armut, elma, dut ağaçları bulunuyordu. Sonradan cüzi bir bedel ile Posof maliyesi tarafından kiralanmaya başlandı. Çeşitli meyve ağaçlarına sahip olan Posof Çayı kenarındaki bu bahçenin özel idare tarafından yeniden ele alınması ve burada yetiştirilen fidanların Oltu ve Posof köylerine dağıtılması için 1925 yılında teşebbüse geçilmişti. (Cemil Bey, 1926: 209).
- <sup>4</sup> Erzurum'daki Alevi köyleri, yukarıda belirtilenlerin dışında ve bugünkü idari yapılanmaya göre, Köprüköy, Horasan, Şenkaya ve Olur ilçelerinde bulunmaktadır. (Taşğın, 2007: 527-528).
- <sup>5</sup> Milli Mücadelenin önemli isimlerinden Fahrettin Erdoğan'ın hayatını incelemiş olan G. Fırat Saylan, Seyyid Garip Musa Ocağına bağlı olup Divriği doğumlu olan Erdoğan'ın amcazadelerinin Sarıkamış'ın Asbuğa köyüne yerleşmiş bulduklarını belirtmektedir. Saylan'a göre; Seyyid Garib'in dervişlerinden bir kısmı, daha Osmanlı dönemi öncesinde Divriği'den kalkarak Kars'a gitmişler ve Sarıkamış'ın kuzeydoğusundaki Deliler (Deli Musa) Köyüne yerleşmişlerdi. Diğer yandan, 18. yüzyıl ile 19.yüzyılın başında Divriği'de meydana gelen beylik mücadeleleri nedeniyle, aynı ocağa bağlı olanlardan bir kısmı Sarıkamış'ın Asbuğa köyüne gelmişlerdi. (Saylan, 2003: 7-9). Asbuğa'ya gelenlerin 1402 Ankara Savaşı'ndan önce de Sarıkamış'ta yaşadıkları, fakat Fetret Dönemi'nde burayı terk ederek Divriği'ye gittikleri, daha sonra tekrar Sarıkamış'a döndükleri anlaşılmaktadır. Fakat aradan çok geçmemiş ve Orta Anadolu'dan gelenlerin bir kısmı, 93 Harbi üzerine tekrar aynı bölgeye gitmişlerdir. (Altınok-Karakaş, 2006: 79). Dolayısıyla Alevi Türkmenler, sık aralıklarla Maraş, Orta Anadolu ve Kars yöreleri arasında göçlere maruz kaldıkları söylenebilir. Gerek bölge içi gerekse bölgeler arası göçler sonraki yıllarda da devam etmiştir.

- <sup>6</sup> Kırzioğlu'nun aksine Esat Uras, bu Türkmenlerin Çorum, Yozgat ve Sivas yörelerinden geldiklerini söylemektedir. Bu bilgi farklılığı, muhtemelen yukarıda bahsettiğimiz göçlerle ilgilidir.
- <sup>7</sup> 4. Mıntıka müfettişliğine bağlı vilayetler Erzurum, Erzincan, Kars, Ardahan, Bayezit ve Artvin idi. (Varlık Gazetesi, 15 Haziran 1925: 1).
- <sup>8</sup> Orta Anadolu'dan bölgeye gelen liderler Esat Uras'ın belirttikleriyle sınırlı değildi. Kırşehir'deki debbağ esnafının piri/şeyhi de sık sık bölgeye gelmekteydi. Tabii bu durum daha çok Osmanlı dönemi için geçerliydi. Esat Uras'ın parti müfettişi olarak bölgede bulunduğu sırada Erzurum'a gelmiş olan Abdulkadir İnan, 1930'da yayınlanan raporunda konuya ilişkin şu bilgileri vermektedir: “Erzurum'daki tabak esnafının piri Kırşehir'de idi. Kırşehir'deki pir her yıl bir kez Erzurum'a gelir ve bütün esnaf tarafından şehrin batısındaki İstanbul Kapısı'nda istikbal olunurdu. Şeyh bu kapıdan itibaren yaya olarak şehre girerdi. Yanındaki yoldaşının elinde kırmızı renkli bir sancak bulunurdu... Bu şekilde merasimle şehir içinde yürüyen pir Erzurum'daki tabaklar şeyhinin evine gelir, sancağı diker ve üç gün orada kalırdı. Erzurum'daki esnafın başı olan Tabaklar Şeyhi/Kethüdası Kırşehir'deki pirin vekiliydi. Bu yüzden pir Erzurum'a geldiği zaman bu kişinin evinde misafir olurdu. Üç günlük bu misafirlik süresince esnaf her gün gelerek sancağa ve pire selam verir ve “Hoş geldiniz, safa geldiniz” derdi.” [Abdulkadir İnan, 1930: 29].
- <sup>9</sup> Alevi dedelerine yönelik rapordaki bu ifadeler, Türkiye'de kurulmak istenen modern, laik, milli ve merkezîyetçi yapının devlet-toplum-birey ilişkilerini yeniden dizaynıyla paralellik arz etmektedir. Aslında dedeler ile Alevi köyleri arasındaki maddi ve manevi ilişkiler eskiden beri vardı. Fakat Cumhuriyet döneminde, merkezî yönetimin bilgi ve kontrolü dışında gerçekleşen bu gibi ilişkiler arzulan bir şey değildi. Daha doğrusu kurulmakta olan sistem, merkezîyetçi ve laik devlet yapısı dışındaki bu tür ilişkilere karşıydı.
- <sup>10</sup> Yaşar Kalafat, Posof (Damal ve Hanak) bölgesindeki Alevi Türkmenleri, inanç ve uygulama bakımından iki kola ayırmıştır: Bektaşî ve Hüseyinli kolları. Bölgedeki köylerde her iki koldan Alevilerin karışık olarak ikamet ettiklerini, fakat dedelerinin ayrı olduğunu belirtir. Kalafat'a göre Bektaşîlerin dedeleri Çorum ve Sivas'tan gelirken, Hüseyinli kolunun dedeleri Antep ve Maraş'tan gelmektedir. (Kalafat, 2007: 209).
- <sup>11</sup> Kalafat, Kars'ın merkez köylerinden Hacihalil, Karaören ve Azat; Selim ilçesinin Böcükli, Kotanlı ve Akpınar; Sarıkamış ilçesinin Boyalı, Tuzluca köyleri ile Kağızman ve Iğdır'da da bazı Alevi köylerin bulunduğunu belirtir (Kalafat, 2007: 211).
- <sup>12</sup> Bu durumun Cumhuriyet öncesinde de aynı olduğu görülmektedir. Nitekim Çarlık Rusyası idaresinde Ardahan Sancağındaki 8 yaş ve üzeri okuryazarlık oranı Türkmenlerde %0,66 iken, Türklere %7,61, Karapapaklarda %4,60, Kürtlerde %0,58, Rumlarda %6,49, Ruslarda %89,57, Ermenilerde %21,50 idi. (Badem, 2010: s.253).
- <sup>13</sup> Frengi hastalığı sadece Alevi köylerinde değil, 93 Harbi'nden sonra Rus idaresinde kalan veya Türk tarafında kalıp, ahalisi tüccar ve mevsimlik işçi olarak Rusya tarafına geçen köy ve ilçelerde, yani Sünniler arasında da yaygındı. Erzurum Sıhhat Müdürü Şerif Bey, 1913'te hazırladığı eserinde, yaklaşık 70-80 yıl öncesinden itibaren bu gibi amaçlarla karşı tarafa geçiş yapan şahısların bu hastalığı beraberlerinde getirdiklerini ve ahali arasında yaydıklarını belirtmektedir (Doktor Şerif, 2011: 135).
- <sup>14</sup> Bu konuda ayrıca bk: (Süreyya Raif, 1925: 17-18).

### Kaynakça

- Altınok, Baki Yaşa, Karakaş, Musa (2006), Seyyid Garib Musa Sultan Ocağı, Ankara.
- Badem, Canan (2010), Çarlık Rusyası Yönetiminde Kars, İstanbul.
- BCA, BMGMK, 030.10.78.518.10, 1926 (Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi, Başbakanlık Muamelat Genel Müdürlüğü Katalogu)
- BCA, BMGMK, 030.10.79.522.2, 19.4.1931.
- BCA, BMGMK, 030.10.65.433.1, 1935.
- BCA, CHPK, 490.01.494.1988.2, 12 Ocak 1931 (Cumhuriyet Halk Partisi Katalogu)
- BCA, CHPK, 490.01.648.153.1, 28.9.1938.
- BCA, CHPK, 490.01.864.424.1, 22.7.1942.
- Cemil Bey (Ardahan Ziraat Fen Memuru) (1926), “Ardahan Vilayeti Ahval-i Ziraiye, İklimiye ve İktisadiyesine Dair Numunesi Vechle Tanzim Kılınan Rapordur (11 Teşrinisani 1341)”, Ziraat Vekaleti Mecmuası, Sene: 3, Numro: 6, İstanbul, s.205-217
- Çelik (Kırzioğlu), Fahrettin (1943), “Kars Elinin Coğrafya Durumu”, Kars, İstanbul, s.1-16.
- Çelik (Kırzioğlu), Fahrettin (1943), “Kars Eli Tarihi”, Kars, İstanbul, s.19-45.
- Doktor İbrahim Edhem (1925), Türkiye'nin Sıhhi ve İctimai Coğrafyası, Bayezit Vilayeti, İstanbul.
- Doktor Şerif Bey (2011), Erzurum Vilayeti Sıhhi ve İctimai Coğrafyası, Hazırlayan: Murat Küçükkuşurlu, Serander Yayınları, Trabzon.
- ES, 1291 (1874), Salname-i Vilayet-i Erzurum.
- [http://www.damal.gov.tr/default\\_B1.aspx?content=186](http://www.damal.gov.tr/default_B1.aspx?content=186) (26 Nisan 2011)
- (İnan), Abdulkadir (1930), Birinci İlmi Seyahate Dair Rapor, İstanbul.
- Kalafat, Yaşar (2007), “Karşılaştırmalı Dadalı Türkmen Halk İnançları”, GAP Bölgesinde Alevi Bektaşî Yerleşmeleri ve Şanlıurfa Kültür Mozayığında Kıyas Uluslar arası Sempozyum Bildirileri, 25-27 Mayıs 2007 Şanlıurfa, Cem Vakfı, İstanbul, s.209-215.
- Kırzioğlu, M. Fahrettin (1964), “Kars-Ardahan Türkmenleri”, Türk Folklor Araştırmaları Dergisi, Sayı: 181, s.3495-97.
- Küçük, Cevdet (1975), Tanzimat Devrinde Erzurum, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Sonçağ Tarihi Kürsüsü, İstanbul.
- RİS, 1927-28 (“Kars Ticaret Kongresi 1926 Senesi Raporu”, Resimli İktisad Salnâmesi, 1927-1928, İstanbul)
- Saylan, Gürkan Fırat (2003), Piroğlu Fahrettin (Erdoğan) Bey Cenûb-i Garbi Kafkas Hükümeti Hariciye Nazırı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum.
- Süreyya Raif (1925), “Eski ve Yeni Teşkilat: Erzurum'da Eski Esnaf Teşkilatı, Yeni Teşkilat, Taşğın, Ahmet, (2007), “Erzurum Türkmen Alevileri”, Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu, 26-28 Haziran 2006, II. Cilt, Erzurum, s.523-529.
- Ticaret Odası ile Arasındaki Münasebat”, Meslek Gazetesi, Sayı: 38, s.17-18.
- TBMMTD, 1952, (Türkiye Büyük Millet Meclisi Tutanak Dergisi, IX/13-1, 13.2.1952)

TBMMTD, VIII/13, 12.11.1948.

TBMMZC, 1337 (Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, Dönem: I, Cilt: XI, 7.6.1337)

TBMMZC, 1341 (Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, II/20, 2.12.1341)

THV, 1339 (Türkiye Büyük Millet Meclisi Arşivi, Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne İkinci Devre-i İntihabiyede Aza İntihab Olunan Zevat-ı Kirama Mahsus Muhtasar Tercüme-i Hal Varakası, Esad Bey Dosyası, Devre: II, Numro: 444)

THV, 1931 (Türkiye Büyük Millet Meclisi Arşivi, TBMM Aza-yı Kiramına Mahsus Muhtasar Tercümesi Hal Varakası, Esad Bey Dosyası, IV. Devre)

Varlık Gazetesi, 15 Haziran 1925, Sarıkamış.

VİUM, 1933 (Vilayetler İdaresi Umum Müdürlüğü On Senelik Çalışma Raporu, BCA, MGMK, 030.10.64.432.116)

Zeyrek, Yunus (2007), "Amasyalı Bilim ve Siyaset Adamı Esat Uras", I. Amasya Araştırmaları, 13-15 Haziran 2007, Birinci Kitap, Editör: Yavuz Bayram, Amasya, s.135-144.

# HACI BEKTAŞ VELİ'DE HZ. MUHAMMED ALGISI

Hüseyin ÖZCAN\*

## Özet

Bu çalışmada Hacı Bektaş Veli'nin "Besmele Tefsiri, Makâlât, Fâtiha Tefsiri, Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye, Kırk Hadis ve Fevâid" adlı eserleri taranarak bu eserlerde Hz. Muhammed ile ilgili bölümler tespit edilmiştir. Ayrıca bu eserlerde referans gösterilen Hz. Muhammed'in hadisleri de alıntılanmış, elde edilen bu verilerin Hacı Bektaş Veli'nin eserlerinde nasıl bir metotla kullanıldığı incelenmiştir.

Çalışmamızda kullandığımız Hacı Bektaş Veli'nin Fâtiha Tefsiri ve Kırk Hadis adlı eserleri, yaptıkları çalışmalarla Hacı Bektaş Veli hakkındaki bilgilere ve Bektaşilik sahasına önemli katkılar sağlayan bilim adamlarımızın Hacı Bektaş Veli'ye aitliği hususunda hemfikir oldukları eserlerdir. İngiltere'de yaptığımız araştırmalar sırasında bu eserlerin birer nüshası 2008 yılında tarafımızdan bulunmuş ve çalışmamızda bu özgün eserler de taranmıştır.

Hacı Bektaş Veli'de Hz. Muhammed algısının tespit edilmesi, eserlerinde hangi açılardan Hz. Muhammed'le ilgili telmihlerde bulunduğu, kullandığı hadis-i şerifler onun dini-tasavvufi bakış açısının anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu düşünceden hareketle Hacı Bektaş Veli'nin eserleri incelenmiş ve tespit ve değerlendirmelerde bulunulmuştur. Sonuç olarak Bektaşî tarikatının piri olan Hacı Bektaş Veli'nin Hz. Muhammed algısı onun eserlerinden hareketle belirlenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hacı Bektaş Veli, Hz. Muhammed, Bektaşilik, Alevilik, Sûfizm.

## HACI BEKTAS VELI ON THE PERCEPTIONS OF PROPHET MUHAMMAD

### Abstract

In this study, some of Hacı Bektash Veli's works, namely Basmala Tafsir (Commentary on Basmala), Fatiha Tafsir (Commentary on Sura al-Fatiha), Makalat-i Ghaybiyya wa Kalimat-i Ayniyya (Conversations on the Unseen and Words of the Sameness), Kirk Hadith (Forty Hadiths) and Fawaid ( Good Deeds) are scanned and their sections related to Prophet Muhammad were identified. In addition, Prophet Muhammad's hadiths referred to in these works were quoted and how Hacı Bektash Veli used these in his works was studied.

Fatiha Tafsir and Kirk Hadith, two of the works we used in our study, are the works of Hacı Bektash Veli, upon which there exists a consensus by scholars, who have contributed significantly through their works to the accumulation of information about Hacı Bektash

\* Doç. Dr., Fatih Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi, İstanbul/Türkiye  
hozcan@fatih.edu.tr



Veli, as well as to the area of Bektashism, that they belong to Hacı Bektash Veli. During our research in Britain, we found the copies of each of these two works in 2008 and these original works were scanned for the study.

Having influenced by spoken culture, as is true with many other mystics, there were certainly different images of Hacı Bektash Veli in the minds of people. As a part of the nature of spoken culture, his personality, as well as his saintly exploits are negotiated to the coming generations having been given a heroic format through the works of minstrels. In conclusion, as the master saint of the Bektashi order, Hacı Bektash Veli's perception of the Prophet is determined through analysis of his works.

**Keywords:** Hacı Bektash Veli, Prophet Muhammad, Bektashism, Alevism, Sufism.

## Giriş

Hacı Bektaş Veli, çağları aşan düşünceleriyle Türk tasavvuf ve sosyal hayatında etkili olmuş önemli bir Türk sûfisidir. Hacı Bektaş Veli sevgisi, başta Anadolu ve Balkanlar olmak üzere farklı coğrafyalarda geçmişten günümüze gönüllerde yaşamakta onun fikirleri ve sözleri asırlar boyu aktarılmaktadır. Horasan'dan tutuşturulan aşk meşalesini Anadolu'ya taşıyan Hacı Bektaş Veli, burada ciddi bir kabul görmüş, insana verdiği değer ve hoşgörüsüyle öne çıkmıştır.

Hacı Bektaş Veli, XIII. yüzyılda birtakım siyasi ve sosyal çalkantıların hüküm sürdüğü Anadolu'da, "gelin canlar bir olalım", "bir olalım, iri olalım, diri olalım" çağrılarlarıyla ayrılıkların getireceği olumsuzluklara dikkat çekerek herkesi birlik ve beraberliğe davet etmiş, "ilimden gidilmeyen yolun sonu karanlıktır" mesajıyla cehaletin getireceği felaketlere dikkat çekmiş, "eline, diline, beline sahip ol" nasihatlarıyla toplumda huzur, güven ve barış ortamı oluşması için gayret etmiştir.

Sözlü kültürün tesiriyle birçok mutasavvıf için de geçerli olduğu gibi halkın inancında ve hayalinde elbette farklı Hacı Bektaş Veli portreleri bulunmaktadır. Yüzyıllardır sözlü kültürün yapısına uygun olarak onun şahsiyeti, kerâmetleri âşıkların dillerinde ve sazlarının tellerinde destansı bir kimliğe bürünerek nesillerden nesillere ulaştırılmıştır.

Hacı Bektaş Veli'yi daha iyi anlamak için öncelikle onun eserlerini incelemek gerekir. Tasavvuf kültüründe yaygın olan, müşdidin müridleriyle yaptığı sohbetlerden oluşturulan eserleri, onun fikirlerini doğrudan yansıtan asıl kaynaklardır. Bunların dışında *Velâyetnâme*'lerdeki hayatı ve uygulamaları, onun sosyal hayattaki hâdiselere bakış açısı ile ilgili bilgiler vermektedir. Her mutasavvıf gibi onun da asıl referans kaynakları Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerdir. Bu durumu onun eserlerinde açıkça görmekteyiz. Hacı Bektaş Veli, eserlerinde konularını işlerken ayet ve hadislere sıkça yer vermiş, bu temel kaynakları yoğun bir şekilde kullanmıştır.

Hakkında yazılan *Velâyetnâme*'ler incelendiğinde de onun aşk ve cezbe sahibi bir şahsiyet olduğu, Kur'ân ve sünnete uygun bir hayat yaşadığı, bu kaynaklardaki hükümler ışığında tebliğ ve irşâd faaliyetlerinde bulunduğu açıkça görülür.

Hacı Bektaş'ın soyu, yedinci imam Mûsa Kâzım'a oradan Hz. Muhammed'e kadar ulaşır. Yazılı ve sözlü metinlerde Hacı Bektaş Velî'nin seyyid olduğu ifade edilir. *Velâyetnâme*'de Hacı Bektaş Velî'yle ilgili aktarılan kerâmetle seyyidliğine vurgu yapılır. (Gölpınarlı, 1990:5)

Hacı Bektaş Velî, ilk tahsilini Nişabur'da yaparak Arapça ve Farsçayı çok iyi derecede öğrenmiştir. Kaynakların genelinde onun Ahmed Yesevî'den feyz aldığından bahsedilir. Ahmed Yesevî'nin halifelerinden olan Lokman Perende, Hacı Bektaş'a maddî ve manevî ilimleri öğretmiştir.

Anadolu'ya gelen ilk sufiler gibi Hacı Bektaş Velî de yetiştiği kültür ortamının etkisiyle doğal olarak Orta Asya inanç kültürlerinden izler taşımaktaydı.

“Hacı Bektaş Velî'nin İslam propagandası hiç şüphesiz İslam fıkhnının sıkı kurallarıyla sınırlandırılan ortodoks bir anlayış değil, Horasan Melâmetiyyesinin kuru zühd karşıtı cezbeci karakterini yansıtmaktadır. Bundan da öte bu İslâm anlayışı İslâm süflüğünün yapısından kaynaklanan geniş bir hoşgörüyü dayanan, mühtedileri eski kültür çevrelerinden birdenbire koparmadan, bu kültürden gelen eski inançlarını da kendi içersinde değerlendiren bağdaştırmacı, yani heteredoks bir İslâm anlayıştı.” (Ocak, 1996: 160)

Hz. Muhammed, Allah'ın ilk yarattığı nur, habibullahtır. Kâinat onun nurundan yaratılmıştır. Onun davranışları her Müslüman için güzel bir örnektir. O, bütün insanlığa gönderilmiş bir rehberdir. Bütün peygamberlerin reisi, hâtemü'l-enbiyâdır. Getirdiği yeni din, kitap ve mucizeleriyle en üstün kişidir. Müslümanların gönlünde apayrı bir yere sahiptir. Ona, diğer hiçbir peygambere verilmeyen birtakım özellikler verilmiştir. Son peygamber olması, risâletinin evrenselliği, geçmiş-gelecek günahlarının affedilmesi, âlemlere rahmet olması, Mî'râc'ın ona mahsus olması, bin aydan daha hayırlı olan Kadir Gecesi'nin onun ümmetine verilmesi gibi özellikler bunlardan bazılarıdır.

Türk milleti peygamberine olan sevgisinden ayrı bir edebiyat meydana getirmiştir. *Nâ't*, *Esmâ-i Nebî*, *Siretü'n-Nebî*, *Mûcizât-ı Nebî*, *Gazavât-ı Nebî*, *Vefât-ı Nebî*, *Hicretnâme*, *Mî'râcnâme*, *Kırk Hadîs*, *Yüz Hadîs*, *Hilye* ve *Mevlîd* peygamber sevgisiyle meydana gelerek edebiyatımızın önemli türleri arasında yer almışlardır. Özellikle nâ't türü genel olarak klasik şairlerin divanının temel bir bölümünü teşkil eder. Ayrıca bütün dini eserlere besmele ile başlanması, Allah'a hamd edilmesi ve arkasından da peygambere salât u selâm getirilmesi de yaygın bir gelenektir. Kısaca

‘Besmele, Hamdele, Salvele’ olarak ifade edilen bu gelenek aynı sevginin bir başka şeklidir. Bunların dışında halk edebiyatımızdan, klasik edebiyatımıza, ondan günümüz edebiyatına kadar başta manzum türler olmak üzere bu sevginin yansımalarını görmekteyiz.

“Besmele, Hamdele Salvele” geleneğini Hacı Bektaş Velî’nin *Besmele Tefsiri*, *Fâtiha Tefsiri*, *Makâlât*, *Makâlât-ı Gaybiyye* ve *Fevâid* adlı eserlerinde görülmektedir. Hacı Bektaş Velî’nin *Velâyetnâmesi*’nde de aynı gelenek vardır. Eserin başında “Tanrı’ya hamd u senâ, Muhammed peygamberle soyuna salât u selamdan sonra bilinmelidir ki bu kitap Hacı Bektaş el Horasanî’nin menkabelerini bildiren bir vilâyetnâmedir.” (Gölpınarlı, 1990 :1) ifadeleri yer alırken eserin sonunda da peygambere salavât getirilir, ondan rahmet dilenilir: “Ulu Tanrı âkıbet hayırlığı versin de bütün mü’min kardeşlerinle beraber iman müyesser eylesin diye hayır dua ile anasınız. Fâtiha, Muhammed’e salavât, Allah’ım ulumuz Muhammed’e tertemiz soyuna sopuna rahmetler et. (Gölpınarlı 1990: 90)

Hacı Bektaş Velî’nin eserlerinin temel referansı Kur’ân ayetleri ve hadislerdir. “Hacı Bektaş Velî, bu ifadelerine bağlı olarak tasavvufla ilgili düşüncesini tamamen şeriat üzerine bina eder, hemen her konu ile ilgili olarak ya bir âyet veya bir hadisi delil olarak getirir. (Güzel, 2002,65)

Çalışmamızın bu bölümünde Hacı Bektaş Velî’nin *Besmele Tefsiri*, *Makâlât*, *Fâtiha Tefsiri*, *Makâlât-ı Gaybiyye* ve *Kelimât-ı Ayniyye* ve *Fevâid* adlı eserlerinde Hz. Muhammed’in ve hadislerinin yer aldığı bölümleri sırasıyla göstereceğiz. Kaynak eserlerden alınan metinlerin sadeleştirilmiş şekli tercih edilmiştir.

*Besmele Tefsiri*’nde Hz. Muhammed ile ilgili bölümler:

Eserin başında “Dua, selam, övgü ve salavât kendisine kitap gönderilenlerin en büyüğü, peygamberlerin başı ve sözünde duranların efendisi Muhammed’ül Mustafa’ya olsun ki günahkârların şefaâtçisidir.”(Duran,2007: 41) ifadeleriyle Hz. Muhammed’e salât ü selamda bulunulur.

Daha sonra Mi’râc hâdisesinden bahsedilerek Allah Teâlâ’nın Hz. Muhammed’le karşılıklı konuşmalarına yer verilir: “Allah Teâlâ, Mi’râc gecesi Muhammed Mustafa’ya ‘Eğer her işte yardımımın seninle olmasını istiyorsan keremimi lütfumu ve ism-i â’zamımı bildiren adım her an dilinde olsun’ diye hitap etti. Resul, ‘İlâhî, ism-i â’zâmın hangisidir? Lütfunu bildiren adım hangisidir? Hiçbir zaman onlardan ayrılmamam için onları bana bildir’ dedi. Tanrı Teâlâ ‘Ey Muhammed, ism-i â’zamım Allah’tır. Keremimi bildiren adım Rahmân’dır. Lütfumu bildiren adım Rahîm’dır. Eğer her durumda *Bismillâhirrahmânirrahîm* dersen ben keremim ve lütfum ile senin bekçin olurum’ dedi. Resul: ‘İlâhî bu lütf ve kerem yalnız bana mı?

Yoksa âsilere de bu sofradan nasip var mı ?' dedi. Tanrı Teâlâ: 'Ey cömert Peygamber, ben senin ümmetini senden bin kat fazla severim. Çünkü *Lâ ilâhe illallah Muhammedün Rasûlullah* derken önce benim adımla, sonra senin adını söylerler. Her ibadette önce farzı sonra senin sünnetini yaparlar.'" (Duran, 2007: 42-45)

Eserin ilerleyen bölümlerinde de Mi'râc mucizesine atıfta bulunularak Hz. Muhammed'den şu ifadeler nakledilir: "Mi'râc gecesi dünya hesabınca altı yüz binlik yol kadar yukarı çıktım. Bin kez bin deniz gördüm. İlâhi bu denizler ne denizleridir? diye sordum. Tanrı Teâlâ: 'Yâ Muhammed, o denizler benim rahmetimin denizleridir.' buyurdu." (Duran 2007: 70)

Eserde, cehennem hâli tavsif edildiğinde Hz. Muhammed'in "Eyvah yazık! Ümmetimin çaresiz âsilerinin durumu ne olacak" dediği ve inleyerek ağladığı nakledilir. (Duran, 2007: 86) Bunun üzerine Allah Teâlâ, müjdeli hitaplarla Hz. Muhammed'e mukabelede bulunur.

Eserde yer alan bir latifede Allah Teâlâ ile Hz. Muhammed'in diyalogunda şu sözlere yer verilir: "Tanrı Teâlâ, Resule: 'Ya Muhammed eğer müminler beni evlerine davet eder, ağırlarlarsa ben de onları ağırlarım. Onlar bana gönül aynasını gösterirlerse ben de perdeyi kaldırır, cemâlimi gösteririm.' dedi. Resul : 'Yâ ilâhi sen yemekten içmekten münezzehsin insanlar seni nasıl ağırlasın ?' dedi. Tanrı Teâlâ: Ey benim habîbim, mü'minlere söyle gönül evini tevâzuluk süpürgesiyle süpürsün, hırslın cimriliğin, düşmanlığın, hâinliğin ve kıskançlığın çerini çöpünü çıkarsın. Sonra kötü işlerinden dolayı pişman olsun. Pişmanlık suyuyla sulasın. Sonra deniz halısını (tevhîd, hakikat seccadesi, hakikat makâmı) sersin. Muhabbet sofrasını döşesin. Aşk başından çıksın. Rıza ve teslim, korku ve ümit yüzlerini tevekkül ve mârifet deniziyle, sabır bahçesinden yana açsın. *Bismillâhirrahmânirrahîm* ve *Lâ ilâhe illallah*'ı gönül okçusuna versin. Ben de bu daveti kabul edeyim. Bir gün ve bir gecede üç yüz altmış kez sevap vereyim." (Duran, 2007: 130-135)

Resul'e "Kulu Hak Teâlâ hazretine hangi ad ve amel yakıştırır? diye sordular. Resul: "Adlardan *Bismillâhirrahmânirrahîm* amellerden namaz" dedi. Resul: "Tanrı'nın yetmiş bin adı var. Mi'râc gecesi hepsini bana öğretti. İlâhi bu adları ümmetime de öğretiver dedim." Tanrı Teâlâ, 'Ümmetinin işini kolaylaştırdım. Sen şu yetmiş bin adı söylediğinde ne buldunsa bir mü'min bir kez *Bismillâhirrahmânirrahîm* dediği zaman onun dîvanına da seninki kadar sevap yazacağım.'dedi." (Duran, 2007: 142-145)

Eserde Allah ile Şeytan'ın diyalogunda "Mustafa'nın o kadar yüzü suyu var ki ben Tanrı, onlardan utanır âsilere azap etmem" (Duran, 2007: 153) ifadeleri yer alır.

### Hacı Bektaş Velî'nin *Fâtiha Tefsiri*

Hacı Bektaş Velî hakkında incelemelerde bulunan araştırmacılar onun eserleri arasında *Fâtiha Tefsiri*'ni göstermektedirler. Konuyla ilgili kaynaklarda bu eser hakkında bilgi verilirken Baha Said'in *Türk Yurdu*'nda yayınlanan makalesine atıfta bulunmaktadır. Baha Said makalesinde "Manisa'da Valide Camii Kütüphanesi'nde (M.1315), Derviş Aliyy'ül-Mevleviyyü'l Bektaşî el yazısıyla ve rik'a olarak tebyiz edilen bir defter vardır. Bu defter Tire'de Hacı Necip Paşa Kütüphanesi'nde mevcut olan ve Hacı Bektaş'a isnâd edilen Tefsîr-i Fâtiha'nın kopyası olup..." ifadeleriyle eserden haberdar etmiş, (Görkem, 2006:297) Fuat Köprülü de *Anadolu'da İslamiyet* adlı makalesinde aynı bilgiyi kullanmıştır: "Baha Said Bey muahharan yanan Tire Kütüphanesi'nde Hacı Bektaş'a ait bir Tefsir-i Fâtiha ile Makâlât-ı Erbaîn mevcut olduğunu rivayet ediyor" (Köprülü, 2000:105)

*Makâlât* hakkında kapsamlı bir çalışma yapan Esat Coşan ise, Tire Kütüphanesi'ne gittiğini fakat eserin herhangi bir nüshasına veya ilgili bir kaydına rastlayamadığını ifade eder. (Coşan, 1986: XXXIX) Aynı şekilde Bektaşî Dede babası Bedri Noyan da "Baha Said Bey Türk Yurdu'ndaki<sup>1</sup> yazısında Manisa Valide Camii Kitaplığında 1315 yılında (Derviş Aliyy'ül-Mevleviyyü'l-Bektaşî) elyike rika ile yazılı bir defterden söz ediyor. Bu yazma Tire'de Hacı Necip Paşa kitaplığında bulunan ve Hazreti Pîr Hacı Bektaş Velî eseri olan Tefsîr-i Fâtiha'nın bir kopyasıdır. Tire'de otobüs garajının yakınında olan bu kitaplık bir zaman bir yangın da geçirmiştir.... Fakîrleri Tire'de bu asıl nüshayı aradımsa da bulamadım.." (Noyan, 1987 :33,34)

Sözlü gelenekte de Hacı Bektaş Velî'nin *Fâtiha Tefsiri* ile ilgili anekdotlar bulunmaktadır. Turgut Koca Baba'dan intikal eden şu ifadeler buna örnek verilebilir: "Hacı Bektaş Velî hazretleri *Fâtiha Tefsiri*'ni yaparken kendisine 'Fatiha Tefsiri'ni yapmaya başlamışken Kur'an'ı Kerim'in tamamını tefsir etseniz' denilince cevap vermiş: 'Benim muhiblerim bana olan sevgisinden dolayı benim kitabımı okurlar, halbuki Kur'an-ı Kerim her zamanın kitabıdır' demiştir."<sup>2</sup>

Görüldüğü gibi yaptıkları çalışmalarla Hacı Bektaş Velî hakkındaki bilgilere ve Bektaşîlik sahasına önemli katkılar sağlayan bilim adamlarımız, Hacı Bektaş Velî'nin *Fâtiha Tefsiri* adlı eserinin varlığı hususunda hemfikirdirler. Fakat ilgili alıntılarda da ifade edildiği gibi kütüphanelerimizde böyle bir eserin nüshasına şu ana kadar rastlanamamıştır. İngiltere'de yaptığımız çalışmalar sırasında British Museum Library'de yazma eserleri incelerken Hacı Bektaş Velî'nin *Makâlât*'ıyla bir arada istinsah edilmiş olarak *Fâtiha Tefsiri*'nin bir nüshasına ulaşılmış daha sonra yaptığımız çalışmalar sonrasında eserin bir başka nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde tespit edilmiştir. Hacı Bektaş Velî'nin *Fâtiha Tefsiri*, dil olaral Eski Anadolu Türkçesi döneminin karakteristik özelliklerini taşımaktadır. Ayrıca eser, Hacı Bektaş Velî'nin diğer eserleri ile üslup açısından da benzerlikler göstermektedir. (Özcan, 2008a:44)

*Fâtiha Tefsiri'*nde Hz. Muhammed'in telmih edildiği bölümler:

Eserin başında, sadeleştirilmiş haliyle “Salât ve selâm onun en hayırlı yarattığı Muhammed'in ve onun bütün ehlinin üzerine olsun. Bundan sonra, alemin, ayın on dördü gibi aydınlık ve en yüksek mevkîde olanı, insanlığın efendisi, bütün varlıklara mucize olarak gönderilen, bütün kâinatın en büyüğü en yücesi ve ümmetinin bağışlanmasına aracı olan ve kıyamet gününde ümmetine baş olan ve temiz olanların en yücesi ve vefa kubbesinin ay yüzlüsü, temiz ve sâfilîğin evVeli ve başlangıcının en iyisi, başı, reisi, mevcûdâtın bütün varlıkların en şerefli, alemlerin sevinci, insanlığın en iyisi ve zamanın tamamlayıcısı son peygamber, bütün varlık alemi içinde en seçkin olan kendisine tesbih edilen ve yüce hikmetlerinin ululuk sıfatına mahsus olan yüceltilmiş, arınmış, seçilmiş olan Muhammed Mustafa, Allah'ın selamı onun, ehlinin, dostlarının, eşlerinin, soyundan gelenlerin, hidayet veren mürşitlerin ve doğru yolu bulan halifelerin üzerine olsun. Bundan sonra; O, ( Hz. Muhammed) inci gibi değerli sözleriyle, şeker ağzından buyurur ki” (Özcan, 2008: 65) ifadeleriyle Hz. Muhammed övülmüştür.

Daha sonra eserde, Cebrâil ile Hz. Muhammed arasındaki karşılıklı konuşmalara yer verilir. Hazreti Resul söyledi: “Men terake’s-salâte müteammiden fekad kefera” yani kim namazı kasten terk ederse nankör olur. Namaz, dinin direğidir, şükürdür. Her kim Hak Teâlâ'nın nimetlerini yese namaz kılsa onun nimetleri artar.” ifadeleriyle hadis-i şerif yorumlanır ve Allah'ın her peygambere farklı mekanlarda münâcaatta bulunduğu aktararak, “Ve iki cihanın övücü Muhammed Mustafa'ya a.s. münâcâtı gökler içinde verdi.” (Özcan, 2008: 67) ifadesi kullanılır.

Eserde ayrıca “Hazreti Resûlullah aleyhisselâma, Fatiha'nın sevabı ne kadardır ? diye sordum. Resul buyurdu: Ey Enes, ben Cebrâil'e sordum, Cebrâil, Mikâil'e sordu. Mikâil, İsrâfil'e sordu. İsrâfil, Levh'e sordu. Levh kaleme sordu. Kalem cevap verdi:” (Özcan, 2008: 70) ifadeleriyle bölüm bölüm soru cevap şeklinde Fâtiha suresinin faziletleri rivayet edilmektedir.

Eserde, Allah'ın dost tuttuğu altı gruptan üçüncüsü sünnet ve farzları işleyenler olarak vasıflandırılmıştır. “Hak Teâlâ altı nesneyi dost tuttu... Üçüncü, sünnet ve farzayı işleyeni dost edindi, Cenneti onlara bağışladı, onları Cennet'e atıverdi. (Özcan, 2008: 73)

Fâtiha Tefsiri adlı eserde Hz. Muhammed'in Fâtiha ve Bakara sureleri ile ilgili şu sözleri yer almaktadır: “Hazreti Resûlullah Aleyhi vesellem buyurur: Hak Teâlâ bana hiçbir peygambere vermediği iki nûr verdi. Bunların ilki Fatiha Suresi, İkincisi Bakara Suresi'dir. (Allah) o kadar Kur'ân (sureleri) gönderdi hiç karşılık istemedi. Fâtiha Suresi dediğinde karşılık istedi.” (Özcan, 2008: 74)

Fâtiha Tefsiri'nde ayrıca Fâtiha suresini okumanın fazileti ile ilgili olarak Hz. Muhammed'in şu ifadeleri nakledilmektedir: "Hazreti Resulullah -selam onun üzerine olsun- buyurur: Hak Teâlâ, Tevrat, İncil ve Zebur'da her ne anlattıysa tamamı Kur'ân'dadır. Kim Fâtihâ'yı doğru ve samimiyetle okursa İncil'i, Zebur'u, Tevrat'ı ve Kur'ân'ı okumuş gibi sevap bulur." (Özcan,2008: 75)

*Fâtiha Tefsiri'nin* sonunda Cenâb-ı Hak'tan Hz. Muhammed hatırına rahmet beklentisi dile getirilir: "Nebî'nin hürmeti için rahmetinden bizleri esirgeme." (Özcan, 2008: 76)

*Mâkâlât* adlı eserinden örnekler:

Eserin girişinde "Allah Teâlâ'nın bütün alemlerinin yüzünden yarattığı ifade edilerek peygamberlerin ulusu ve rasüllerin reisi Hz. Peygamber'e sâlat ve selam edilir. (Yılmaz vd, 2007: 43)

Eserde ayrıca "Nitekim Hz. Muhammed (a.s.) buyurur: Dünya derin bir deniz gibidir. İnsanların çoğu bu denizde boğulurlar." (Yılmaz vd, 2007: 48) "Her nesne aslına döner" "Her ne zaman ki Velilerden birisi 'Ey Rabbim' dese her türlü noksanlıktan berî olan Yüce Allah 'Lebbeyk' sesini kulağına ulaştırır." (Yılmaz vd, 2007: 48) "Her kimin ki ibadeti yok ise yaptığı hiçbir hayır kabul olmaz." (Yılmaz vd, 2007: 59) "Nefsini bilen Rabbini bilir" (Yılmaz vd, 2007:67) hadisleri yer alır.

*Makâlât'ta* şeriatın ilk makâmı açıklanırken Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve âhiret gününe iman edilmesi Allah'ın bir buyruğu olduğu ifade edilmektedir. (Yılmaz vd,2007: 68)

Tarîkatın beşinci makâmının hizmet olduğu aktarıldıktan sonra Hz. Muhammed'in "Başkasına hizmet edene hizmet edilir" buyurduğu nakledilir. (Yılmaz vd, 2007: 77)

Mârifetin onuncu makâmının kendini bilmek olduğu aktarıldıktan sonra Hz. Muhammed'in "Nefsini bilen Rabbini bilir" hadisi nakledilir. (Yılmaz vd, 2007: 78)

*Makâlât'ta* 'kırk makâm' aktarıldıktan sonra bu makâmlardan birisinin eksik olması durumunda hakikatin tam olmayacağı ifade edilmiş buna örnek olarak şöyle denilmiştir: "Birisini diliyle iman getirirse ve gönlüyle inanmasa yahut öşrünü ve zekatını vermese yahut Tanrı'nın hükümlerinden birini inkar etse yahut Muhammed Mustafa'yı inkar etse yahut evlatlarından birine haksız dese işlediği bütün amelleri boşa gider." (Yılmaz vd, 2007: 81-82) Bundan sonra bu ifadeyi güçlendirici ayetlere örnekler verilirken "Seslerinizle peygamberin sesinin üstüne yükseltmeyin"<sup>3</sup> ayetine yer verilir. Eserde ayrıca, "Hak Teâlâ insana dört göz verdi. İki baş gözü, ikisi gönül gözü. Baş gözüyle halkı görür, gönül gözüyle Hâlık'ı görür." (Yılmaz vd, 2007: 90) ifadeleri yer almaktadır.



İlmin fazileti ile ilgili olarak; “İlim üçtür: Birincisi apaçık ayetler. İkincisi, kuvvetli farz, üçüncüsü sabit sünnet.” (Yılmaz vd,2007: 97) “Her şey bir şeydir, cahil hiçbir şey değildir.” (Yılmaz vd, 2007: 105) “İlim ehli halka ve aydın kimselere faydalı kimselerdir” (Yılmaz vd, 2007: 133) “Dünya sevgisi bütün günahların başıdır. Dünyayı terk de bütün ibadetlerin başıdır.” (Yılmaz vd, 2007: 137) hadisleri aktarılır.

*Makâlât*, “Bâkî kelam, kutlu ve hayırlı sözler Kur’ân tefsirinde ve Peygamber hadislerinde nakledilir” (Yılmaz vd, 2007: 137) sözleriyle son bulur.

*Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye* adlı eserde Hz. Muhammed’le ilgili telmihler:

Eser geleneğe uygun olarak besmele, hamdele ve salveyle başlamaktadır. (Aytaş ve Yılmaz, 2009:1) “Ölmeden önce ölünüz” hadisiyle Hz. Muhammed’e hitaben “Ey Muhammed! De ki, o Allah tektir.” ayetine yer verilmiştir. (Aytaş ve Yılmaz, 2009:3)

Allah’ı zikir ile ilgili konu işlenirken “İnsanoğlunun gövdesinde bir et parçası vardır; et parçasında bir kalbi, kalpte bir gönül, gönülde bir işaret, işarette bir nur, nurda bir sır ve sırda biz varız” kudsi hadisine yer verilir.

Tâlibin tanımlandığı bölümde “Dünya, ahiret ehline, ahiret dünya ehline ve her ikisi de Allah ehline haramdır.” (Aytaş ve Yılmaz, 2009: 9) hadisi nakledilmiştir.

Mü’minin alametleri sayılırken beşincisi ‘fakirlikte ölçülü olmak’ olarak belirtilmiş, Hz. Muhammed’in “Fakirlik benim övüncümdür, biz onunla diğer peygamberlere ve resullere karşı övünürüz.” (Aytaş ve Yılmaz, 2009:16) hadisine yer verilmiştir.

Ayrıca “Kullarımdan en çok öfkelenmişim kişi bana Cehennem korkusuyla ve Cennet arzusu ile ibadet edendir” kudsi hadisi hemen sonrasında da “Namaz mü’minin mi’râcıdır.” hadisi nakledilmiştir. (Aytaş ve Yılmaz, 2009:17)

Kur’ân’la ilgili bahiste Kur’ân, ‘âşıktan mâ’şuka mektup’ olarak vasıflandırılarak “Ey derviş bilesin ki Kur’ân, Allah’ın kelamıdır. Hz. Peygambere (Allah’ın selamı üzerine olsun) amel etmek ve elçi olarak halka bildirmek için indirilmiş bir kitaptır. Çünkü yüce Allah onu, dergâhının sevgilisi kıldı, iki cihanın maksadı ve padişah eyledi. Onun başına büyüklük tacı koyarak hakkında “Eğer sen olmasaydın gökleri yaratmazdım; eğer sen olmasaydın Rab olduğumu açıklamazdım.” ifadelerine yer verilerek “Allah’ın rızasını kazanmak ve Hz. Mustafa’ya itaat etmek Kur’ân’ın emridir.” (Aytaş ve Yılmaz, 2009:20-21) denilmiştir.

Eserde diğer eserlerde de olduğu gibi Mi’râc hadisesine atıf yapılmıştır. Cebrail’in Hz. Peygambere “Ey Allah’ın Resülü benim makâmım buraya kadardır.

Buradan sonra bir parmak kadar dahi ilerlersem yanarım.” dediği nakledilir ve “Allah ona fazileti ile fakirliği rehber yaptı. O zaman onu ‘İki yay ölçüsünde veya yakın’ bir yere ulaştırdı.” denilmiştir. (Aytaş ve Yılmaz, 2009:27)

Mü’min’in tanımının yapıldığı bahiste Hz. Muhammed’in “Mü’min cennetin melikidir. Mü’min, Rahmân ile yakınlık kurandır. Mü’min, Rahmân’ın seçkin kişisidir” hadîslerine yer verilir. (Aytaş ve Yılmaz, 2009:29)

Eserde, Hz. Muhammed’in hicret sonrasında kardeş ilan ettiği, daha sonra da musahip olarak seçtiği Hz. Ali ilgili şu sözü söylediği ifade edilmiştir: “Ümmetim içinde bütün peygamberlerin bir benzeri vardır. Ey Ali! Benim benzerim de sensin.”

Velâyet ve nübüvvet kavramlarının açıklandığı bahiste “Hz. Rasulullah (a.s.) ben size kıymetli iki şey bırakıyorum; biri Allah’ın kelamı ve diğeri ise ehl-i beytim. Kurtuluşa ermek istiyorsanız Allah’ın kelamına ve peygamberler sultanının evladına tutunun.” (Aytaş ve Yılmaz 2009:39) “Mümin’in kalbi Allah’ın arşıdır.” (Aytaş ve Yılmaz, 2009:48) hadîslerine yer verilir.

Allah’ı tanımanın rehberler vasıtasıyla olacağı ifade edilen eserde bu işin usta olmadan kendiliğinden öğrenilmesinin mümkün olmadığı vurgulanır. Bu anlamda peygamberler ve Velilerin Allah tarafından gönderilen öğretmenler olduğu ifade edilir. (Aytaş ve Yılmaz, 2009: 57)

Allah’ın evliyalarının bazısının ünlü, bazılarının gizli oluşuyla ilgili bahiste ‘gizlilerin makâmının ünlülerden daha üstün oluşuna’ işaret edilir. Sır sahibi şeylerin o gizlilerden birini bulma arzusunda oldukları ifade edilirken peygamberlerin de bu arzuda bulduklarına değinilmiştir. Bu anlamda Hz. Muhammed’in de ashâbı ile birlikte Medine dışına çıkarak mübarek yüzünü Medine’ye çevirdiği ve “Rahmân’ın kokusunu Yemen tarafından alıyorum” buyurduğu nakledilir. (Aytaş ve Yılmaz, 2009:59)

Eserde, Şeyh Tüşteri’den “Her kim sünneti uygulamada çaba sarfederse ona Cennet’i gösteririz” sözü nakledilir. Buna delil olarak “Ey Habîbim de ki Allah’ı seviyorsanız bana uyun.” ayeti gösterilir (Aytaş ve Yılmaz, 2009:63).

*Fevâid* adlı eserde Hz. Muhammed’le ilgili telmihler:

Bu eser de diğer eserler gibi besmele, hamdele ve salveyle başlamaktadır. Eserin ilerleyen bölümlerinde Hz. Muhammed “peygamberlerin efendisi, bilgililerin en bilgisi, faziletli kâmil, mükemmel” şeklinde vafedilerek “Şeriat sözlerimdir, tarikat eylemlerimdir.” hadisine yer verilir. Hacı Bektaş Velî’nin bu hadisi, dilinden hiç düşürmediği ifade edilmiştir. Aynı hadis metnine “.hakikat hallerimdir, marifet elde ettiğim sermayemdir. Fazilet, dinimdir. Sevgi, esasımdır. Şevk, yol bineğimdir. Korku, arkadaşım. İlim, silahımdır. Tevekkül, elbisemdir. Kanaat, gizli hazinemdir. Sadakat, varmağa çalıştığım yerdir. Yakın-Bilgi, sığınacak yerimdir. Fakirliğimle şeref duyar, diğer peygamberlere karşı övünürüm.” sözleri eklenmiştir. (Altınok, 2009:25)

Fakr kavramı açıklandıktan sonra Hz. Resul'un "Fakr tamama erdiğinde artık kalır, ondan gayrısı yani her şey yok olur gider." "Fakr, iki cihanda yüz karasıdır." hadislerine yer verilmiştir. (Altınok, 2009:27)

Şeriat kapısının makamları açıklanırken yedinci makam 'Sultan-ı enbiyanın sünnetlerine uymak' olarak belirtilir. Bu bölümde makamlar açıklanırken Hz. Muhammed'den nakille "Susan kurtuldu", "İlim talep etmek erkek ve kadın tüm Müslümanlara farzdır.", "Nikah benim sünnetimdir ve her kim sünnetimden yüz çevirse benden değildir.", "Kim helal elbise giyerse Allah onun duasına icabet eder." hadisleri aktarılır. (Altınok, 2009:33-35)

Tarikatın makamları açıklanırken; "Şeyhi olmayanın şeyhi İblis'tir.", "Şeyhi olmayanın dini de yoktur.", "Mü'min korku ile umut arasındadır", "Hizmet eden hizmet görür." Nefsin edebi dersin edebinden daha hayırlıdır.", Şüphesiz ki Allah sadıkları sever.", "Hayâ imandandır.", "Allah cahili dost tutmaz, dost tuttuğunu ilminden dolayı dost tutar.", "Nefsini bilen Rabbini bildi.", Yokluk ile nefsinin bilen varlık ile Rabb'ini bilir." Hadislerine yer verilir. (Altınok, 2009:37-41)

Eserde 'Fâide' başlıkları altında yer alan hadisler şunlardır: "Kişinin imanının en makbulu nerede olursa olsun Allah'ın onunla olduğunu bilmesidir.", "Her ümmetin bir putu vardır. Benim ümmetimin putu paralarıdır." hadisleri nakledilir. (Altınok, 2009:59-65)

Hz. Muhammed'in makamları açıklanırken onun mü'min, âbid, zâhid, ârif, velî, nebi resul, peygamber ve hâtim, yani son peygamber makamlarına nasıl ulaştığı anlatılmaktadır. (Altınok, 2009:67)

'Fâide' başlıkları altında; "Bir saat tefekkür etmek, bir sene ibadet etmekten daha hayırlıdır." (Altınok, 2009:71) hadisi aktarılmıştır. Eserde Hacı Bektaş Velî müritlerine rüyasında Hz. Muhammed'i gördüğünü anlatır:

"Ey azizler! Bu gece Allah'ın salât ve selâmı üzerine olsun Resulullah'ı rüyamda gördüm. Dedi ki: Ey oğlum! Giysilerini kirden arındır ki Allah'ın fazlından nasiplenesin. Dedim: Ya Resulullah! Hangisi benim giysilerimdir? Buyurdu ki: Yüce Allah sana beş elbise giydirdi; muhabbet elbisesi, marifet elbisesi, tevâhid elbisesi, iman elbisesi ve İslam elbisesi. Bunların maddi ve manevi bağlardan, düşkünlüklerden temizlenmiş olması gerekir." (Altınok, 2009:75)

'Makâm-ı Mahmûd', övülen makam, ahirette Hz. Peygamber (s.a.s)'e verilecek olan makamın adıdır. Bu makam Hz. Muhammed'in önce bütün insanlara genel olarak sonra da kendi ümmetine özel surette şefaate edeceği makamın adıdır. Hacı Bektaş Velî, *Fevâid*'de makam-ı Mahmud'un Hz. Muhammed'e mahsus olduğunu bildirir, Allah'ın peygamberi övdüğü ayrıca gelmiş geçmiş tüm yaratılmışların Hz. Muhammed'i bu makamda övdükleri ifade edilir. Eserin ilerleyen bölümlerinde bu makam tafsilatlı olarak açıklanır. (Altınok, 2009:81-83)

Eserin diğer kısımlarında şu hadisler yer alır: “Hak gün gibi meydandadır ve âşikâr olduktan sonra açıklama isteyen hüsrandadır.” “Alim mü’minin faziletinin, âbid mü’mine göre üstünlüğü, benim faziletimin başka ümmetlere üstünlüğü gibidir.” “Alimin derecesiyle abidin derecesi arasında yetmiş derece mevcuttur (âlimin derecesi daha yüksektir.) ve her derece arasındaki mesafeyi bir atlı yetmiş senede alır.” “Ruhunu bilen Rabb’ini bilir.” “Bedenini tanıyan Rabb’ini tanır.” “Allah daha merhametlidir, şüphesiz ki o merhamet edenlerin en merhametlisidir.” “Semâ’ bir topluluk için farz, bir topluluk için sünnet, bir topluluk için bid’attir. Muhlislere farz, taliplere sünnet, gafillere bid’attir. Sema’ ile hareketi olmayan benden değildir.” “Kutlu uğurlu kişi (said), annesinin karnından itibaren saiddir, şakî, yani haydut, annesinin karnından itibaren şakîdir.” (Altınok, 2009:93-143)

Bu eserlerin dışında Hacı Bektaş Velî’nin *Hadîs-i Erbaîn Şerhi* adlı bir eseri olduğu Abdülbaki Gölpınarlı tarafından nakledilmiştir. (Gölpınarlı, 1936: 302) Kütüphanelerimizde nüshasına henüz rastlanamayan bu eseri 2008 yılında İngiltere’de araştırmalarımız sırasında Britsih Museum Library’de bulduk. Yayına hazırlanan bu eserde de Hacı Bektaş Velî dervişlik ve fakirlikle ilgili tercih ettiği kırk hadîsin anlamlarını vererek hadîsleri kısaca yorumlamıştır. Hacı Bektaş Velî, bu eserinde içinde fakir kelimesi geçen hadîslerden kırk tanesini seçmiş, Arapça ‘fakir’ kelimesini bazı hadîslerde kelimenin Farsça karşılığı olan Derviş anlamında kullanmıştır. Bu eserde geçen bazı hadîs-i şerifler şunlardır : “Yani Resul a.s. buyurur kim dervişlerün gülüşleri ibâdetdür ve lafları latifeleri ki Hak söylene tesbîhtür ve uyukları sadakadır. Hak Teâlâ fakirlere günde üç kez rahmetle nazar ider... Resul Hazreti buyurur ki dervişler Allâhu Teâlânun vekilleridür yirde her kim anları hor görse Allâh’ı hor görmüş gibidür ve her kim Allâh’un hizmetinde dursa Hak Teâlâ cennete kefieldür.”<sup>4</sup>

## Sonuç

Hacı Bektaş Velî’nin eserlerinde Hz. Muhammed şu isim ve sıfatlarla yer almıştır: Muhammed, Mustafa, Muhammed Mustafa, Resul, Alemin övücü, Peygamberler ulusu, mürseller serveri, günahkarların şefaâtçisi, peygamberlerin başı, peygamberlerin efendisi, sözünde duranların efendisi, ayın on dördü gibi aydınlık, Allah’ın en yüksek mevkiinde olanı, insanlığın efendisi, bütün kainatın en büyüğü en yücesi, bütün varlıklara mucize olarak gönderilen, ümmetinin bağışlanmasına aracı olan, iki cihan övücü, kıyamet gününde ümmetine baş olan, temiz olanların en yücesi ve vefa kubbesinin ay yüzlüsü, temiz ve sâfilîğin evVelî ve başlangıcının en iyisi, başı, reisi, mevcûdâtın bütün varlıkların en şerefisi, alemlerin sevinci, bilgililerin en bilgilisi, faziletli kâmil, mükemmel, insanlığın en iyisi ve zamanın tamamlayıcısı son peygamber, bütün varlık aleminde en seçkin olan kendisine tesbîh edilen ve yüce hikmetlerinin ululuk sıfatına mahsus olan yüceltilmiş, arınmış, seçilmiş olan.

Hacı Bektaş Veli'nin eserlerinde meseleler açıklanırken sık sık ayet ve hadisler delil olarak gösterilmiştir. Ayrıca Hz. Muhammed'in habîbullah oluşuna telmihte bulunularak alemlerin onun hatırına yaratıldığı ilgili kudsî hadîsle anlatılmıştır.

Eserlerin tamamında Hz. Muhammed'in rahmet peygamberi oluşuna vurgu yapılmıştır. Ona inanmanın ve onun yolundan gitmenin ona itaat etmenin Allah'ın açık bir emri olduğu ifade edilmiştir. Eserlerin başında ve sonunda Hz. Muhammed'e salât u selamlarda bulunulmuştur. Mi'râc hadîsesinin nakledildiği bölümde Hz. Muhammed'in Cenâb-ı Hakk'a iki yay ölçüsü mesafede yakınlaştığı ve makâmının yüceliğine, makam-ı Mahmûd sahibi oluşuna işaret edilmiştir.

*Besmele Tefsiri* ve *Fâtiha Tefsiri* adlı eserlerinde Mi'râc hadîsesine geniş yer verilmiştir. Bu bölümlerde Cenâb-ı Hak ile Hz. Muhammed'in konuşmalarına yer verilmiştir. Hz. Muhammed'in dünyada ümmetinin günahkarları için ağlayıp inlemesi Allah Teâlâ'nın da onun hatırına, ümmeti için müjdeli mukabelede bulunduğu nakledilmiş, dolayısıyla Hz. Muhammed'in rahmet peygamberi oluşu nazara verilmiştir.

*Fâtiha Tefsiri*'nde Allah'ın dost tuttuğu altı gruptan üçüncüsü sünnet ve farizayı işleyenler olarak sınıflandırılmıştır. Aynı şekilde sabit sünnetler de ilmin üç parçasından birisi olarak vasıflandırılmıştır.

Hacı Bektaş Veli'nin eserlerinde sık sık Cenab-ı Hakk'ın nebisinin hürmetine rahmetini esirgememesi istenirken, sünneti uygulamada çaba gösterenin cennete ulaşacağına işaret edilmektedir. Peygamberlerin, Allah'ın tecellilerine mazhar olduğu, mucizelerini Cenâb-ı Hakk'ın kudretiyle gerçekleştirdikleri aktarılmaktadır. Ayrıca kişilere hadîs öğrenilmesi tavsiye edilmektedir.

Hacı Bektaş Veli'nin "Kırk Hadîs" türünde eser yazması da hadîs-i şeriflere dolayısıyla Hz. Muhammed'e verdiği değerin müşahhas bir göstergesidir.

Hacı Bektaş Veli'yi pîr olarak kabul eden Bektâşi şairlerinin şiirlerinde de Hz. Muhammed için duyulan derin ve samimi muhabbet dikkat çekicidir. Şiirlerde kâinatın yaratılış sebebinin Hz. Muhammed oluşuna vurgu yapılarak onun şânı yüceltilmiştir. Birçok şair onun farklı isim ve sıfatlarını şiirlerinde kullanarak onu övmüşlerdir. Alevî / Bektaşî şairleri, onun yolundan gittiklerini, dinlerinin Muhammed dini olduğunu söyleyerek, rehberlerinin Hz. Muhammed olduğunu belirterek, onun şefaâtini talep etmişlerdir. Birçok şiirde Hz. Muhammed'in adı Hz. Ali ile birlikte anılarak ikisi arasında ilgi kurulmuştur.

Hacı Bektaş Veli'nin eserlerinde ve daha sonra Alevî-Bektaşî şairleri tarafından şiirleştirilen Hz. Muhammed'e olan derin muhabbet, Bektaşîlik yolundaki Hz. Muhammed'in yerini ve önemini göstermektedir. Cem ayinlerinde tekrar edilen "Hak, Muhammed, Ali" üçlemesinde de aynı değer görülmektedir.

Bir şahsiyeti en iyi tanımanın yolu, onun düşüncelerine tercüman olan eserlerini incelemektir. Bu anlamda Hacı Bektaş Velî'nin eserleri onun fikirlerini anlamada ve uygulamada en önemli referans durumundadır. Hacı Bektaş Velî ile ilgili yorum ve incelemelerde bu gerçeğin gözardı edilmemesi gerekmektedir.

### Sonnotlar

- <sup>1</sup> *Türk Yurdu*, Sayı 27,s.315.
- <sup>2</sup> Araştırmacı-Yazar Dursun Gümüšoğlu'ndan sözlü olarak nakledilmiştir.
- <sup>3</sup> Hucurat 49/2
- <sup>4</sup> Kırk Hadis, 7b.,ADD 7831, British Museum Library, England.

### Kaynakça

- ALTINOK, Baki Yaşa, (2010) *Hacı Bektaş Velî Külliyyatı (Fevâid - Hacı Bektaş Velî)*, İstanbul, Gazi Üniversitesi Yayınları.
- AYTAŞ, Gıyasettin,YILMAZ, Hacı (2009): *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye* (Hacı Bektaş Velî), İstanbul, Gazi Üniversitesi Yayınları.
- AYTAŞ, Gıyasettin, YILMAZ, Hacı vd. (2010): *Hacı Bektaş Velî Külliyyatı* Gazi Üniversitesi Yayınları
- COŞAN, M. Esad (1986), *Hacı Bektaş Velî ve Makâlât*, Seha Neşriyat, İstanbul.
- DURAN, Hamiye (2007): *Besmele Tefsiri* (Hacı Bektaş Velî), Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- GÖLPINARLI, Abdalbâki (1936): *Yunus Emre*, İstanbul, İkbâl Kitabevi.
- GÖLPINARLI, Abdalbaki(1990): *Vilâyetnâme*, Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî, İstanbul, İnkilap Yayınevi.
- GÖRKEM, İsmail (2006), *Baha Said Bey Türkiye'de Alevi Bektâşi, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- GÜZEL, Abdurrahman (2002) *Hacı Bektaş Velî ve Makâlât*, Akçağ yayınları, Ankara.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad (2000), *Anadolu'da İslamiyet*, Haz. Mehmet Kanar, İnsan Yayınları, İstanbul.
- NOYAN, Bedri (1987), *Bektâşilik Alevilik Nedir*, Ankara.
- OCAK, Ahmet Yaşar (1996): *Babaîler İsyanı*, İstanbul, Dergah Yayınları.
- ÖZCAN, Hüseyin (2008a): "Hacı Bektaş Velî'nin Fâtiha Tefsiri", Milli Folklor Dergisi, S. 80, Ankara.
- ÖZCAN, Hüseyin (2008): *Fâtiha Tefsiri* (Hacı Bektaş Velî), İstanbul, Horasan Yayınları.
- YILMAZ, A., AKKUŞ, M., ÖZTÜRK, A. (2007): *Makâlât* (Hacı Bektaş Velî), Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

# TÜRKİYE’NİN İSİM HARİTASININ TEMELİ OLARAK EHL-İ BEYT SEVGİSİ

Kadir CANATAN\*

## Özet

Bir toplumdaki kültürel olgular ve görünüşler, ilk bakışta büyük bir çeşitlilik sergilemektedir. Ancak görünürdeki bu çeşitlilik ve kaotik durum derinlikli bir analize tabi tutulduğunda, geri planda belirli kalıpların var olduğu ve toplumsal yaşama çekidüzen getirdikleri anlaşılabilir. Bu önerme, yapısal ve semiyotik kuramın özünü teşkil etmektedir. Kültür sosyolojisinde yapısal ve semiyotik yaklaşım, deterministik güçlü kuramlar ile zayıf kuramlar arasında bir yerde durmakta ve kültürel olguları, topluma dolaylı olarak etki eden “derin yapılar” olarak çözümlemektedir.

Bu makale, Türkiye’nin “isim haritası”nı yapısal ve semiyotik bir çözümlemeye tabi tutmakta ve ne tür derin yapıların isimlerde görülen çeşitliliğe çekidüzen getirdiğini araştırmaktadır. Türkiye’nin isim haritasının “merkezî eğilimleri” üzerinden yapılan çözümlemeler, bizi oldukça ilginç bir sonuca götürmekte ve gerçekten de şahıs isimlerinde görülen kaotik yapının derinden işleyen bir mekanizma tarafından yönlendirildiğini ortaya koymaktadır. Gerek isimlerin kökenleri, gerekse yan yana dizildiklerinde verdikleri toplu izlenim, bu mekanizmanın Ehl-i Beyt kavramıyla çok yakından alakalı olduğunu göstermektedir. Başka bir deyişle Türkiye’de çok sık kullanılan şahıs isimleri gerçekte Ehl-i Beyt isimlerinden başkası değildir. Bu gerçek Türkiye toplumunun ortak paydası hakkında da bize bir fikir vermektedir. Diyebiliriz ki Ehl-i Beyt sevgisi Sünni olsun, Alevi olsun Türkiye toplumunun ortak paydasını oluşturmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İsim Haritası, Türkiye, Ehl-i Beyt, Semiyotik, Kültür Sosyolojisi

## THE LOVE OF AHL AL-BAYT AS A BASIS FOR THE NAME-MAP OF TURKEY

### Abstract

Cultural phenomena and visions reflect great diversity in our society at first sight. However, when this diversity is deeply analyzed, certain patterns at the background and structure of social life are realized. This premise is central to structuralism and semiotics theories. Structuralism and semiotic approaches in cultural sociology are among deterministic strong theorems, and relevant for the analysis of cultural phenomenon as “deep structures” that indirectly shape society.

\* Doç.Dr., Balıkesir Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Balıkesir/Türkiye, kadircanatan@yahoo.com



This article makes a structuralist and semiotic analysis of Turkey's "proper name map" and examines the deep structures that organize the diversity in proper naming. The analyses of "central trends" in Turkey's proper name map indicate very interesting results and illustrate that the chaotic structure of proper names is directed by a deep-run mechanism. General impression gained by taking both the roots of the names and their appearance all together shows that this mechanism is closely related to the concept of Ahl al-Bayt. In other words, the most commonly used names in Turkey are in fact not different from the names of Ahl al-Bayt. This fact gives us a clue about common denominator of the society in Turkey. It is fair to suggest that the passion towards Ahl al-Bayt is the common denominator of the people in Turkey regardless of their sects as Sunni or Alewi."

**Keywords:** Name-map, Turkey, Ahl al-Bayt, Semiotics, Sociology of Culture

### Giriş

Sosyoloji, sosyal psikoloji ve kültürel antropoloji başta olmak üzere hemen hemen tüm sosyal bilimler, insanı kültürel bir varlık olarak tanımlar ve kültür kavramı, bu bilimlerin merkezinde yer alır. Kültürel antropolog Hofstede, kültürü, bir grubun ya da kategorinin üyelerini, başkalarından ayırt eden kolektif zihinsel program olarak tanımlamaktadır (1999:16). Bu kısa ve özlü tanımда kültür, bilgisayar sistemindeki programlamaya benzetilerek insanların duyuş, düşünüş ve davranış kalıpları "zihinsel program" olarak ifade edilmiştir. Doğal olarak bu, insanların tıpkı bilgisayarlar gibi programlandığı anlamına gelmemektedir. İnsan davranışları, ancak belirli bir ölçüde zihinsel program tarafından belirlenmektedir. İnsanlar, çoğu zaman kendilerine öğretilenlerden farkı ve hatta onlara aykırı olarak hareket edebilirler. Zihinsel programlar, sadece insanların muhtemelen hangi tepkiler vereceğini anlamamıza yardımcı olur.

Kültür ya da zihinsel programı, durağan olarak incelerken iç içe geçmiş katmanlar şeklinde düşünmek, oldukça yararlı bir bakış açısıdır. Hofstede'ye göre (1999:18-20) kültürün en yüzeydeki ve görünürdeki katmanını *simgeler* oluşturur. Simgeler, sadece kültürün ya da toplumun üyeleri tarafından anlaşılabilen bir anlamı olan sözcükler, jestler, görüntüler veya nesnelere dir. Simgelerden sonra ikinci katmanda, toplumsal statü ve itibarı yüksek olan ve çoğu insan için davranış modelleri (ya da rol modelleri) olarak işlev gören *kahramanlar* gelir. Kahramanlar, yaşayan kişiler olabileceği gibi ölmüş kişiler de olabilirler. *Ritüeller*, kültürün üçüncü katmanında yer alır. Ritüeller, teknik olarak istenen amaçları gerçekleştirme sürecinde gereksiz olmakla birlikte, bir kültür içinde toplumsal olarak aslı görülen kolektif etkinliklerdir. Bunların neyi gerçekleştirdiği değil, bizatihi kendileri önemlidirler. Bu, onların toplumda hiç işlevleri olmadığı anlamına gelmez. Görünürden görünmez katmanlara doğru ilerledikçe, bir kültürün en derin katmanını olan *değerlere* ulaşırız. Değerler, kültürün en soyut/görünmez katmanı olup bir toplumun üyelerinin neyi "iyi" ve "kötü" bulduklarına ya da neyi "önemli" ve "önemsiz" gördüklerine işaret eder.

Değerler, günlük yaşamda normlar yoluyla işlerlik kazanırlar. Normlar, toplumsal yaşamda bizim neye uyup ya da uymayacağımızı söyleyen somut kurallardır. Değer ve normları, bir madalyonun iki yüzü olarak görebiliriz. Yaşamımızın tüm alanlarına nüfuz eden değer ve normlar, biz doğmadan önce vardılar ve biz öldükten sonra da var olmaya devam ederler.

Kimi sosyologlar toplumsallaşma ve kültürleşme kavramlarını aynı sürecin iki farklı boyutu olarak da görürler. “Eğer toplumsallaşma, örgütsel yapılar içinde *işlev gören* insanların toplumsal varlık olma süreci ise, kültürleşme; kurumsal yapılar içinde *iletişim kuran* insanların aynı zamanda kültürel varlık olma sürecidir. Bu ikinci süreç, insanların belirli değer, norm ve anlamlardan hareketle birbirleriyle ilişki kurması ve sembolik etkileşimler içine girmesidir. Bu demektir ki toplumsallaşma sürecinde insanlar özellikle işlevsel rasyonalite, kültürleşme sürecinde ise ilke olarak özsel rasyonalite geliştiriyorlar. Başka bir deyişle toplumsallaşma yoluyla, insanlar akılsız, biyolojik et paketinden akılcı varlıklara dönüşüyorlar. Düşe kalka gerçekleşen bu süreç sonunda ayırım yeteneği kazanıyorlar.” (Zijderveld, 2007:165).

Kurumlar, kültürün mevcut yapısına işaret ederler. Oysa kurumların bir de tarihi vardır, yani onlar bize geçmişten aktarılmışlardır. Kültür ve kurumları, geçmiş ve tarihten aktarılan bir olgu olarak kavradığımızda karşımıza gelenek çıkar. Eğer kültür ve kurumlar, geçmişten aktarılmışlarsa, bu onların önemli oranda geleneksel olduğuna da işaret eder.

Kültür, soyut olan değer ve normlar kadar somut ve görünür olan ritüel, kahraman ve simgeleri de ifade eder. Biz kültürü, güncel yaşamda eylemlerimize biçim kazandıran hazır kalıplar (yani kurumlar) olarak buluruz. Gerçekte ise kültür tarihseldir, yani gelenek olarak bize aktarılır. Gelenek, kültür ya da kurumların tarihsel bir olgu olarak kavranmasını dile getirir. Demek ki kültür, ilk bakışta kolay ve basit bir olgu gibi gözükse de, farklı boyutlarıyla ve bunlar arasındaki ilişkileriyle ele alındığında oldukça karmaşık ve kapsayıcı bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

### 1. Kuramsal Yaklaşımlar

Kültürün rolü ve önemi konusunda kültür sosyolojisinde farklı kuramsal yaklaşımlar ve perspektifler bulunmaktadır. Bu kuramsal perspektifler, bize bir bakış açısı yanında bir kültürün nasıl analiz edileceğine değin araçlar da sunarlar. Anti-kültürel kuramlar bir tarafa bırakılırsa, kültürün önemini ve açıklama gücünü farklı derecelerde (belirleyici/deterministik, kuvvetli ve zayıf olarak) gören üç temel yaklaşımdan bahsedebiliriz. Kültür sosyolojisinde belirleyici/deterministik kültür kuramının temsilcisi olarak Durkheim ve onun izinden gidenleri (Durkheimciler)

görmekteyiz. Durkheim'in sosyolojik çözümlemesinin merkezinde, toplumun bireylerden değil, bireyin toplumdaki doğduğu varsayımı vardır (Arond, 1986:318). Bu basit varsayımın iki önemli sonucu vardır: İlk olarak bütünü parçalara önceliği vardır ve bu nedenle ögeler bütün tarafından açıklanmalıdır. İkinci olarak bugün ortaya çıkan olgular tarihsel bir varlık olarak toplumun ürünüdürler.

Durkheim'e göre toplumsal varoluşun koşulu olan konsensüs, toplumsal dayanışmayla sağlanır. Tarihsel olarak bakıldığında toplumlarda iki tip dayanışma görülmektedir: Mekanik dayanışma ve organik dayanışma. Geleneksel toplumlarda görülen mekanik dayanışma, bir benzeşme dayanışmasıdır. Aynı topluluğun üyeleri aynı duyguları hissettikleri, aynı değerlere katıldıkları, aynı kutsala inandıkları için birbirlerine benzerler. Bireyler henüz farklılaşmadığı için toplum tutarlıdır. Organik dayanışma, farklılaşma ile birlikte gelen modern toplumun dayanışma biçimidir. Burada bireyler artık benzer değil, farklıdırlar ve bir bakıma farklı oldukları için konsensüs gerçekleşir. Bireylik bilincine varma tarihsel bir gelişimin ürünü olarak modern toplumda ortaya çıkmıştır (Arond, 1986:314).

Durkheim'in en temel kavramlarından biri olan kolektif bellek, "bir toplumun ortalama üyelerinin ortak inanç ve duygularıdır" (Arond, 1986:314). Kolektif bilinç, toplumun ortak paydasıdır. Toplumsallaşma, bir anlamda bu ortak paydaya katılmadır. Mekanik dayanışmanın egemen olduğu toplumlarda ortak bilinç, daha güçlüdür ve dolayısıyla bireyler bu ortak bilinç içinde erimişlerdir. Toplumun sapma ve suç karşısındaki öfkesi güçlü ve canlıdır. Bireyler arasında farklılaşmanın görüldüğü modern toplumlarda herkes pek çok durumda özel seçimlerine inanma, isteme ve davranmada serbesttir. Buna karşılık bu toplumlarda bireyler toplumsal zorlayıcılar ve yasaklarla yönetilirler (Arond, 1986:317). Durkheim, geleneksel toplumdan modern topluma geçerken, toplumsal değer ve normların etkinliklerini önemli oranda yitirdiklerine inanır. Bu olguyu o, anomi olarak adlandırır. Anomi, kelime itibarıyla "kuralsızlık" anlamına gelse de, onun bununla kastettiği mutlak kuralsızlık değildir. Bu kavramla daha çok kolektif hafızanın zayıfladığı, bireyselliğin arttığı ve normların etkinliğini yitirdiği bir durum anlatılmaktadır. Anomi, modern toplumun kültürel bir özelliğidir. Özellikle hızlı değişimin olduğu toplumlarda anomi düzeyi yüksektir.

Durkheimciler, bir taraftan bazı olguların toplumsal bütünlük ve dayanışmaya etkilerini araştırırken, diğer taraftan da kolektif bilincin işleyiş biçimleriyle (sınıflandırma) ilgili sorunlara ilgi duymuşlardır. Sözgelimi Durkheim'in yeğeni Marcel Mauss, toplumda armağan değişiminin olgusal olarak nasıl işlediğini ve toplumsal bütünlüğe nasıl katkıda bulunduğunu göstermiştir. Durkheim ve Mauss, ortak yaptıkları "İlkel Sınıflandırma" (1963) adlı çalışmalarında, sosyolojik tavrı ısrarla sürdürerek toplumların olguları zaman, mekân, insan tipleri ve hayvan türleri gibi ayrı ayrı nasıl sınıflandırdıklarını açıklamaya çalışmışlardır. Onların ifadesiyle: "Şey-

ler, özellikle kutsal olan ya da kutsal olmayan, saf ya da saf olmayan, arkadaşlar ya da düşmanlar, hoş olanlar ya da hoş gitmeyenlerdir... fikirlerin birleştiği ya da ayrıştığı biçimlerde baskın tarafı oynayan... bu duygusal değerdir. O, sınıflandırmanın hâkim niteliğidir” (Aktaran Smith, 2007:108-109).

Durkheim'in güçlü toplum ve kültür kuramının karşısında, kültüre daha zayıf bir konum atfeden mikro kuramlar yer almaktadır. Mikro bakış açıları çeşitlidir ve bazen de birbirleriyle rekabet halindedirler. Bununla birlikte, bu gelenek içinde bir dizi yakın benzerlikler bulmak mümkündür. Bu benzerlikler, söz konusu kuramların ortak ve karakteristik özelliklerini ortaya koyarlar (Smith, 2007:85-86):

- 1- İnsanlar/aktörler arasındaki yüz yüze karşılaşmalar, toplumsal yaşamın temel bir özelliğidir.
- 2- İnsanlar yaratıcı, akıllı ve bilgilidirler.
- 3- Toplumsal düzen, aktörlerin bir başarısı olarak ortaya çıkar ve anlamlı ilişkiler düzeni olarak hayatı önceden sezilebilir ve anlaşılabilir kılar.
- 4- Yorumlayıcı metodoloji, toplumun nasıl işlediğini aktörlerin konumuna göre kavramaya çalışır.

Bu ortak varsayımlarıyla mikro kültür kuramları ciddi anlamda Max Weber'in anlamaya dayalı sosyolojisinin etkindedirler. Weber, sosyal ilişkilerde anlamın önemine dikkat çekerek, pozitivist ve işlevselci sosyolojiye karşı alternatif bir yaklaşım getirmiştir. Ancak Max Weberci yaklaşım ile mikro kuramlar bir noktada ayrılmaktadır: Bu ayrılık noktası etkileşim ile anlam arasındaki bağıntı etrafında düğümlenmektedir. Max Weber, toplumsal etkileşimi yönlendiren anlam, değer ve motifleri toplumda hazır olarak duran bir veri olarak alırken, mikro kuramcılar, etkileşimi anlama önceleyerek anlamların etkileşim sonucunda üretildiği tezini benimserler. Bu ayrım noktası, sosyolojide özne/aktör lehine atılmış bir adımdır.

Kültüre yönelik çözümlemeleri ve yaklaşımları itibarıyla, 1950'lerden itibaren etkili olmaya başlayan yapısalcı akım, belirleyici kültür kuramları ile zayıf kültürel kuramlar arasında orta bir yerde durmaktadır. Fransız dilbilimci Ferdinand de Saussure, genellikle bu akımın öncüsü ve temellerini atan bir düşünür olarak görülür. Onun dilbilimi alanındaki çalışmaları toplumsal ve kültürel yaşama uygulanarak ya da uyarlanarak geliştirilmiş ve böylece yapısalcı ve semiyotik kültür analizi, kültür sosyolojisinde önem kazanmıştır. Bu akım söz konusu olduğunda en fazla akla gelen ve çağdaş kültürel kuram üzerinde etkisi olan iki temsilciden biri Levi-Strauss, diğeri de Ronald Barthes'tir. Yapısalcı yaklaşımları birbirine bağlayan ve dolayısıyla ortak bir paydada buluşturan bazı ilkeler vardır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür (Smith, 2007:135-136):

- 1- Derinlik dış görünüşü açıklar. Toplumsal yaşam yüzeysel olarak kaotik, öngörülemez ve çeşitlidir. Ancak bu şaşkıncı ve benzersiz gibi görünen olayların altında saklı, oluşturuvcu mekanizmalar vardır ve bu mekanizmalar görünen dünyayı açıklamamıza fırsat tanırılar. Ama bu mekanizmaları keşfetmek için derin analizlere ihtiyaç vardır.
- 2- Derinlik yapısaldır. Derindeki oluşturuvcu mekanizmalar sadece hazır ve etkili değil, ayrıca örgütlü ve yapısaldır. Bu anlamda derindeki “yapı”, yapısalcılığın kültürel analizlerde temel aldığı sert dokuyu oluşturur.
- 3- Kültür dile benzerdir. Yapısalcılık, yapısal dilbilimi alanındaki çalışmalarından derinden etkilenir. Dil, kelime ve seslerden daha fazla bir şeydir. Kelime ve sesleri oluşturan ve biçimlendiren bir sisteme sahiptir. Bu sistem, dilin kurallarından oluşmaktadır. Nasıl dil, belirli bir mantık ve sisteme sahipse kültür de benzer bir yapıya sahiptir ve onun gibi incelenebilir.
- 4- Öznenin merkezleştirilmesi. Yapısalcı yaklaşımlar, insanî öznenin rolünü azaltma, ihmal etme ve hatta yadsıma eğilimdedirler. Çözümlemelerinde odak nokta, fail olarak insanî öznenin, kültürel sistem ve işleyiş biçimine kaydırılmıştır. Bu anlamda yapısalcılık, özne ve bireye fazla yer veren varoluşçuluk ve fenomenolojinin karşıtı olarak konumlandırılır.
- 5- Yorumcu nesnedir. Yapısalcılar, kendilerini gerçek toplumsal aktörlere görünmeyen kimi geçekleri keşfeden tarafsız ve bilimsel gözlemciler olarak takdim ederler. Bireyler, içinde bulunduğu kültüre boğulmuş olarak işlev görürler, onların konumu kendileri için pek açık değildir ve çoğu zaman eylemlerinin farkında değildirler. Eylemlerin ve bunun gerisinde yatan kültürel, oluşturuvcu mekanizmaların keşfedilmesi daha mesafeli, tarafsız ve geniş bir bakış açısını gerektirir.

Yapısalcılık, mikro kuramlardan daha fazla yapısal-işlevsel ve pozitivist yaklaşımlara yakın gözükmektedir. Çünkü yapısalcılık, yapı kavramının önemini kavrama ve değerlendirmede en az onlar kadar duyarlı ve nesnel görünürler. Ama öte taraftan onlarla birebir özdeşlik kurmayı da zorlaştıran bir farklılık vardır: Yapısalcılık güncel yaşamda insanların özne olarak faillik rollerini tümüyle yadsımaz, ama bu görünen sahnenin gerisinde derin mekanizmalar vardır ve aktörler, çoğu zaman bunların farkında olmadan ve onlardan etkilenerek eylemlerde bulunurlar. Bu noktanın nasıl bir farklılık oluşturduğunu Saussure’ün *dil* (langue) ile *konuşma* (parole) arasında yaptığı ayırım, çarpıcı bir şekilde ortaya koyar.

Saussure, dilin iki boyutu, yani yapısal yönü ile fiilen konuşulan yönü arasında bir ayırım yapar. Bunlardan birincisine dilin kendisi anlamına gelecek şekilde “langue”, ikincisine ise dilin konuşma ya da söz olarak kullanımları anlamına gelecek şekilde “parole” adını verir. Langue ya da dil, ilgili dili konuşanların birbirleriyle-

le iletişim kurabilmelerini sağlayan “uzlaşım sistemine” ilişkin bilgidir. Dil, hem mantıksal bakımdan konuşma ya da sözden önce gelir hem de konuşmadan daha soyuttur. Zira konuşma ses yoluyla işlemekte olup, sesler konuşmanın en temel dile gelme araçlarıdır (Cevizci, 2009:1232). Saussure konuşma karşısında dilin kendisine verdiği bu büyük önemin doğal sonucunun, metodolojisinin onun kendisini “yüzey yapılar”la “derin yapılar” arasında bir ayırım yapmaya sevk etmesi şeklinde tezahür ettiği söylenebilir. Bunlardan derin yapılar dilin, varlıklarını konuşmacıların söz edimlerinden bağımsız olarak koruyan asli ve temel unsurlarını, onun tek tek konuşma edimlerinin alt düzlemdeki soyut düzenini ifade eder (Cevizci, 2009:1233). Buna göre dil ile onun pratiği olan konuşma arasında nasıl bir ilişki varsa, özne ile kültür arasında da öyle bir ilişki vardır. Özne, bir taraftan kendi eylemlerine istediği gibi yön verebilir, ama diğer yandan onun istekleri ve eylemleri içinde yaşadığı kültürün kendisine sunduğu imkân ya da imkânsızlıklarla sınırlıdır. Bu tür bir yaklaşım, kültür ile özne/insan arasındaki ilişkiye, yapısal-işlevselcilikten daha yumuşak, ama mikro kuramlardan daha fazla katı olan bir yaklaşım getirmektedir.

Durkheim, Freud ve Saussure'den etkilendiği açık olan Levi-Strauss, yapısalci kültür kuramının önde gelen bir temsilcisi olarak bilinmektedir. Öncelleri gibi o da kültürel sistem içinde daha derin, oluşturucu bir mantığın varlığından hareket etmektedir. Yüzeyde görülen kaotik ve rastlantısal olayların, derinlemesine incelendiğinde kültürün daha derin bir katmanı olduğu anlaşılacaktır. Nasıl güncel konuşma incelendiğinde, bunu yöneten bir dil grameri olduğu anlaşılıyorsa kültürel sistem de incelendiğinde onu yöneten bazı temel kurallara ulaşılması pekâlâ mümkündür.

Bu ana fikirden hareket eden Levi-Strauss akrabalık sistemleri ve mitleri inceleyerek derin bir yapı keşfetme arayışı içinde olmuştur. 1940'lı yılların sonunda yayınlanan “Akrabalığın Temel/Asli Yapıları” adlı çalışması, uluslar arası düzeyde öneme sahip tipik yapısalci hareketi gösteren ilk kitaptır. Dünya üzerinde farklı etnografik materyalleri toplayan ve çözümleyen Levi-Strauss görünürde eşsiz kültürel ayrıntı kaosunun altında daha derin bir düzen olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre aslında akrabalık sistemleri, soy ve evlilik tarafından belirlenen ve sayıca çok az kuralın işlediği sistemlerdir. Akrabalık kurallarında en temel olanı ensest tabusudur. Bu evrensel yasak kültürel yaşam için başlangıç durumundadır.

Dilbilimin ve göstergebilimin kurallarını çağdaş kültürel analizlerde kullanan bir başka Fransız düşünür Roland Barthes da, Levi-Strauss gibi mit ya da ef-sane üzerinde odaklanır, ancak ondan farklı olarak o günümüzde, çağdaş mitlerin oynadığı role değinir. 1957 yılında yayınlanan “Mitolojiler” adlı eserinde çağdaş mit ve ideoloji arasındaki farkı belirlemeye ve işlevlerini betimlemeye çalışmıştır. Ona göre mit, ne bir kavram, ne bir fikir ne de bir nesnedir. Mit, bir mesajdır ve dil'den ziyade söz'ün ürünüdür. İdeoloji, hakikati gizlerken mit onu tahrif

eder. Çalışmasında Fransız günlük yaşamından pek çok örneklerin çözümlemesini yapan Barthes'in çok meşhur örneği, "Fransız bayrağını sallayan siyah insan" resmidir. Dilin ilk düzeyinde bu resim, Fransa'nın ırklar arasında ayırım gözetmeyen büyük bir imparatorluk olduğuna dikkat çeker, oysa bu resim Fransız sömürgeciliğinin örtülü bir savunmasıdır. Bu tür analizlerle Barthes, gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkiyi ve dolayısıyla anlamı çözmeye çalışır. Onun birinci ve ikinci düzey anlamlar arasındaki ayırımı, psikanalistlerin düşlerde ayırt ettikleri "görünür" ve "örtük" ayırımına karşılıktır.

Bu noktada o, düz anlam ve yan anlam ayırımı yapmıştır. Söz konusu fotoğrafta açık olan düz anlam "emperyalizm" ise, -ki bu yorumlama gerektirmeyecek kadar apaçıktır- yan anlam, mitosun doğal görünerek şeyleri meşrulaştırmasıdır. Söz konusu fotoğrafın yan anlamı emperyalizmi doğal göstererek meşrulaştırmasıdır. Bir başka deyişle düz anlam, verili anlam (*denotation*) ise, yan anlam ima edilen anlam (*connotation*)dır.

Yapısalcı ve semiyotik kurama birçok açıdan eleştiriler yapılmıştır. Bunların içinde en önemlisi, iktidar ilişkilerinin ve aktörün edimlerinin ihmal edilmesidir. Kültürün temelinde yatan derin yapılarla güç ilişkileri arasında nasıl bir bağıntı olduğu söz konusu kuramcıların ilgi alanı dışında kalmaktadır. Kültüre tanıdıkları özerklik nedeniyle öznenin failliği yadsınmaktadır. Ayrıca yapısalcıların eşzamanlı incelemeler dolayısıyla tarihsel analizlere yönelmedikleri de söylenmiştir. Yapısalcılar, derin katmanların tarihten geldiklerini söyleseler de onların nasıl olduğundan ziyade nasıl işledikleri üzerinde yoğunlaşmışlardır.

## 2. Sorun Saptama, Yöntem ve Sınırlılıklar

İnsanın kültürel varlık olmasının anlamı, şeylerle kurduğu ilişkinin anlamlı, sembolik olmasıdır. "Kültürün en önemli sembolik yönü dildir ve bu bağlamda kelimeler objelerin yerini alırlar. Ancak dil sayesinde insanlar kültürlerini bir kuşaktan diğerine aktarabilirler." (Haviland, 2002:74). Dil, bir isimlendirme ve tanımlama olayıdır ve kültürün en esaslı parçasını oluşturur. İnsan çevresindeki şeyleri (hemsinlerini, nesnelere ve dünyayı) tanımlarken, aynı zamanda bu tanımlamalara göre de tavır geliştirir. İyi, güzel ve olumlu olarak tanımladığı şeylere yakın, tersine kötü, çirkin ve olumsuz tanımladığı şeylere de uzak durur. Söz konusu tanımlamalar, kolektifleştiği oranda herkes için bağlayıcı bir duruma gelir. Kolektif bellek, ortak paydaların içinde yer aldığı birey ve grupları kuşatan bir yapıdır. Sosyalleşme, bir anlamda ortak belleğe katılım sürecidir.



Biz bu makalede isimlerin sembolik bir değere sahip olduğunu kabul etmekle birlikte, öznelardan bağımsız olarak işleyen daha derin katmanların bir uzantısı olarak işlev gördüğünü iddia etmekteyiz. Çünkü bugünün kültürünü ve ortak belleğini oluşturan değerler, önemli oranda geçmişten aktarılmaktadır. Bu çerçevede temel problemimizi şu şekilde ifade edebiliriz: Türkiye'nin isim haritası, görünürdeki çeşitliliğe rağmen belirli bir yapı gösteriyor mu? Gösteriyorsa bu yapısal durum nasıl açıklanabilir?

Hem bu soruda hem de makalenin başlığında yer alan "isim haritası" ifadeyle genel anlamda Türkiye'deki hayvan, bitki, yer, şehir vs. adlarını değil, sadece "kişi adları" nı kast ediyoruz. Kişi adları ve ad koyma gelenekleri, bir kültürün parçası olmakla kalmaz, aynı zamanda o kültürün bazı özelliklerini ve gelişimini de yansıtır. Yukarıda da belirtildiği gibi isim verme ve tanımlama anlamlı ve sembolik bir işlemdir. Bir ülkedeki insanların isimleri, o ülkenin içinde bulunduğu kültürel havza hakkında bilgi verir. Bu anlamda sadece ülkenin ve toplumun kimliğini değil, o ülke ve toplumun geçirdiği kültürel değişimleri de, yansıtır. Bu anlamda isimler, toplumsal ve kültürel değişimin birer göstergesi olarak da okunabilir.

Biz bu makalede Türkiye'deki isimlerin sıklık dağılımını ve en sık kullanılan isimlerin bir çözümlemesini yapmaya çalışacağız. Çalışmada en fazla kullanılan isimler, Türkiye'nin isim haritasının "merkez" ini ya da "merkezi eğilimleri" ni temsil etmektedir. Dolayısıyla merkezkaç isimler ve bu isimler yoluyla kültürel değişimin doğrultusu konusunda yorumlar yapmak yerine isim haritasında gözlemlenen merkezî eğilimlerin hangi oluşturucu mekanizmalar tarafından belirlendiğini saptamaya çalışacağız. Bu tür bir çözümleme yaparken, bir önceki bölümde ana hatlarıyla ele aldığımız kültür sosyolojisi kuramlarıyla bir irtibat kurulacak ve hangi kuramsal perspektifin daha açıklayıcı olduğu saptanacaktır.

Amacımıza ulaşmak için yöntem olarak Türkiye Cumhuriyeti Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğü'nün sunduğu isim istatistiklerini analiz edeceğiz. Söz konusu kuruluş, doğum-ölüm, evlenme-boşanma, vatandaşlığı kazanma-kaybetme vb. nüfus ve vatandaşlık hizmetleri yanında ilgili konularda istatistikleri tutmakta ve anketler yapmaktadır. İsim istatistikleri, istatistik çalışmalarının bir parçasını oluşturmaktadır. Bizim başvuru kaynağımız, talep üzerine söz konusu kurumdan aldığımız isimlerle ilgili istatistikî verileridir.

Bu istatistikî veriler, Türkiye'nin mevcut isim haritasını tasvir etmede yeterli olmakla birlikte, bu haritanın neden böyle olduğu konusunda yapılacak bir açıklama sosyolojik bir çözümleme gerektirmektedir. Bu nedenle mevcut durumun açıklan-

ması için Türk kültürünün kaynakları ve ad koyma konusundaki gelenekleri analiz edilecek ve mevcut kaynaklardan hareketle bir yorum tarzı geliştirilecektir. Bu yorum tarzının geliştirilmesinde kuramsal perspektiflerin imkânları da dikkate alınacaktır.

### 3. Türkiye'nin İsim Haritası: Merkezi Eğilimlerin İstatistiksel Tasviri

Gerek yer adları gerekse kişi adları Türk kültür tarihinde önemli bir yer tutmakta ve Türk toplumunun dünya görüşünü yansıtan birer gösterge niteliği arz etmektedirler. Türklerin İslamiyet'ten önce ve sonraki devirlerde kişi isimleri koymada izledikleri yöntem ve usuller farklı olsa da bu konudaki ortak bir inanç, önce ile sonrayı birbirine bağlamaktadır: Kişinin adı, kişiliğini etkiler. Bunun için çocuğa güzel isimler bulmak ve vermek çok önemlidir.

Tarihsel olarak göçebe bir hayat tarzına ve fetihler yapmaya meyilli bir millet olan Türkler, Orta Asya steplerinden çıkıp farklı coğrafya ve kültürlerle karşılaşarak Anadolu coğrafyasına gelmişlerdir. Doğu'dan Batı'ya doğru uzanan bu tarihsel strateji, isimler de dâhil olmak üzere önemli kültürel değişimlere kaynaklık etmiştir. Türkler farklı din ve kültürlerin etkisine açık bir millet olarak etkileşim halinde oldukları her kültür, coğrafya ve inançtan isimler devşirmişlerdir. Bu bakımdan Türk kişi adları büyük bir çeşitlilik ve zenginlik arz etmektedir.

Büyük bir çeşitliliğe ve zenginliğe sahip olan Türk isim haritasında belirli bir düzen ve kalıp keşfetmek üzere birçok sınıflandırmalar yapılmıştır. Bu sınıflandırmalar, bir yandan çok sayıdaki kişi adlarını gruplandırmayı amaçlarken, diğer yandan da sınıflandırma ölçütleri, çeşitliliğin temelleri hakkında bize bir fikir vermektedir.

Kelime sayılarına göre kişi adlarına bakıldığında bunların tek kelime, birleşik kelime veya tamlama şeklinde kurulu olduğu görülmektedir. Tek kelimedenden oluşan adlar ya kök halinde veya ekli şekillerde karşımıza çıkar (Aruz, Bars, Çiçek, Turmuş vb.). Birleşik kelime ve tamlama şeklinde oluşan adlar da iki özellik dikkat çekmektedir: 1) İki kelimenin birleştirilip ad olarak kullanılması. Örneğin; Atabek, Bukabay, İdikut, Tanrıbermiş gibi. 2) İki ve daha fazla kelimedenden oluşan adların bulunması. Bu adlar unvanları ile birlikte kullanılmakta ve tek bir ad gibi bütünlük oluşturmaktadır. Demek ki tamlama şeklinde kullanılan kişi adları da bulunmaktadır. Bu adlar önlerindeki ve arkalarındaki kelimelerle birlikte bir anlam ifade eder. Bunlara örnek olarak İl Almış Tigin, Yunglu Koca, Ak Mangıtlı Kutlu Kayalı, Kutbulmuş Oğul İnanç gibi adları sayabiliriz. Kişi adları tek kelime, birleşik ad ve tamlama şeklinde gruplan-

diğında tek kelime olanlar çoğunluktadır. Ancak tek kelime-çok kelime şeklinde bir ayırım yapıldığında çok kelimeliler fazladır. Birleşik adların içinde bulunan bir kelime başka bir şivede tamlama halinde bulunan bir adın içinde geçebiliyor ya da tamlama olarak kullanılan bir adın kelimeleri bir başka şivede birleşik olarak karşımıza çıkıyor. Bu durum şivelerde adların unvan ve rütbelerle birlikte kullanılmasından doğuyor. Dolayısıyla bu iki grubu birlikte değerlendirmenin doğru olacağını düşünüyoruz (Soyubol, 2007:4/11).

Pek çok dilde görüldüğü üzere Türk kişi adları da cinsiyet duyarlıdır. Başka bir deyişle adlar kişinin cinsiyetine (kadın ya da erkek olduğuna) göre değişmektedir. Cinsiyet değişkeni temel alındığında üç tip isimden bahsedebiliriz: 1) Erkek isimleri; 2) Kadın isimleri ve 3) Ortak isimler. Sonuncu türdeki isimler hem erkeğe hem de kadına verilmektedir. Örnekleme gerekirse, Yaşar, Ümit, İlhan, İsmet, Yüksel, Fikret vb. isimler hem kadınlar ve hem de erkekler tarafından ortak olarak kullanılmaktadır.

Kişi adlarını sınıflandırmada kullanılan bir başka ölçüt, isimlerin köken bilgisine dayalı olarak tasnif edilmesidir. Etimolojik açıdan kabaca kişi adları, Türkçe isimler ve Türkçe olmayan isimler olarak ikiye ayrılabilir. Daha detaylı bir ayırım ise, kişi adlarının Türkçe, Arapça, Farsça ve diğerleri şeklinde yapılandırılır. Buna göre adlarımızın yalnızca üçte birinin Türkçe olduğu, geri kalanın ise başka dillerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bu adların çok önemli bölümünün Arapça, önemli bir kısmının Farsça ve çok az bir bölümünün diğer dillerden oluştuğu görülmektedir (Kibar, 2005). Bu durum hiç de şaşırtıcı değildir, çünkü Türkler tarihsel olarak İrânlılarla karşılaşma sürecinde Müslüman olmuşlar ve bir kez İslamiyeti benimsedikten sonra da kültürel alışverişlerde bulunmuşlardır. Arapça ve Farsça isimler, bu kültürel etkileşimin sonucu olarak benimsenmiştir.

Kişi adlarındaki merkezi eğilimleri saptamayı amaçladığımız bu çalışmada en kullanışlı yöntem istatistiksel bir ölçüt olan sıklık parametresidir. Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğü'nün yaptığı istatistiklere göre 2010 yılında Türkiye'de en çok kullanılan ilk beş erkek ve kadın ismi Tablo 1'de gösterilmiştir. Burada görüleceği üzere ilk beş erkek ismini, Türkiye'de mutlak olarak 8.177.422 kişi, ilk beş kadın ismini ise 7.700.831 kişi kullanmaktadır. Başka bir deyişle söz konusu ilk on ismin sahipleri, toplam 16 milyona yakındır. 2010 yılı istatistiklerine göre toplam nüfus (72.561.312) içinde bu kitle, yüzde 22 kadar bir yekûn oluşturmaktadır.

Tablo 1. Türkiye’de En Sık Kullanılan İlk Beş Erkek ve Kadın İsimleri (2010)

	İsimler	Mutlak Rakam	Toplam Nüfusa Oranı
	<i>En sık kullanılan ilk beş erkek ismi</i>		
1	Mehmet	2.630.272	3,6
2	Mustafa	1.914.619	2,6
3	Ahmet	1.569.891	2,2
4	Ali	1.298.109	1,7
5	Hüseyin	764.531	1
	<b>Erkek Toplam</b>	<b>8.177.422</b>	<b>11,1</b>
	<i>En sık kullanılan ilk beş kadın ismi</i>		
6	Fatma	2.530.443	3,5
7	Ayşe	1.917.478	2,7
8	Emine	1.500.944	2
9	Hatice	1.259.717	1,7
10	Zeynep	492.249	0,8
	<b>Kadın Toplam</b>	<b>7.700.831</b>	<b>10,7</b>
	<b>TOPLAM</b>	<b>15.878.253</b>	<b>21,8</b>

Kaynak: [www.nvi.gov.tr](http://www.nvi.gov.tr)

Bu tabloda yer alan isimleri, daha önce ele aldığımız sınıflandırmalar çerçevesinde değerlendirdiğimizde en sık kullanılan ilk beş ismin hepsinin tek kelimelik ve cinsiyet duyarlı isim olduğunu görüyoruz. Kökenleri itibarıyla ise, bu isimlerin hemen hemen hepsi Arapçadan dilimize geçen adlardır. Bunlar içinde sadece Mehmet ismi, Türkçedir. Ama bu da Arapçadaki “Muhammed” isminin karşılığı olarak düşünülmüş ve onun uyarlanmış bir şeklidir.

En sık kullanılan isimlerin illere ve dolayısıyla bölgelere göre dağılımına baktığı zaman erkek isimleri içinde sadece Mehmet tüm illerde ilk beşe girmeyi başarmaktadır. Diğer isimlerden Ahmet 6 ilde, Mustafa 11 ilde, Ali 24 ilde, Hüseyin ise 37 ilde ilk beşin dışına çıkmaktadır. En sık kullanılan beş ismin dışında birçok ilde ilk beşe girmeyi başaran başka isimlere de rastlanmaktadır. Bu isimler içinde Hasan 34 ilde, Yusuf 12 ilde, Murat 7 ilde, Ömer ve İsmail 6 ilde, İbrahim ve İsmail 4 ilde, Abdullah 3 ilde, Ramazan 2 ilde, Halil ve Hıdır ise 1’er ilde ilk beşe girmeyi başarmaktadır. İlk beş kadın isminden sadece Fatma ismine her ilde rastlanılmaktadır. Diğer kadın isimlerinden Ayşe 2 ilde, Emine 4 ilde, Hatice 12 ilde ve Zeynep 34 ilde ilk beşin dışına düşmektedir. Buna karşın Elif, Şerife, Meryem, Hanife, Fadime, Sultan, Havva, Songül birçok ilde, Asiye, Leyla, Gülsüm, Zehra, Remziye ve Satı isimleri ise birer ilde ilk beşe girmeyi başarmaktadır.

İlk beş erkek ve kadın isminin bölgesel bir özellik gösterdiği söylenemez, bunlara her bölgede rastlanabilmektedir. Ancak bazı bölge ve illerde, ilk beşe girmeyi başarmış olmakla birlikte Türkiye'de çok yaygın olmayan isimlere rastlamaktayız. Sözelimi Satı ismi Çorum'da, Asiye ismi Trabzon'da, Remziye ismi Diyarbakır'da, Zehra ismi Iğdır'da, Gülsüm ismi Muğla'da, Leyla ismi Siirt'te ilk beşe girmektedir.

Farklı illerde ilk beşe giren isimleri de “merkezî eğilimleri” temsil eden grup içinde değerlendirmek mümkündür. Bu durumda ilk beş erkek ve kadın adlarına şu isimleri de eklemek zorundayız:

- 1- Farklı illerde ilk beşe giren erkek isimleri: Hasan, Ramazan, İbrahim, Ömer, Murat, İsmail, Yusuf, Abdullah, Osman, Halil ve Hıdır.
- 2- Farklı illerde ilk beşe giren kadın isimleri: Elif, Şerife, Meryem, Hanife, Fadime, Sultan, Havva, Songül, Satı, Remziye, Zehra, Gülsüm, Leyla ve Asiye.

Burada sözü edilen toplam 25 kişi adını da Türkiye genelinde ilk beşe giren isimlerle birlikte ele aldığımızda, toplam 35 ismin Türkiye'nin isim haritasında merkezî eğilimleri temsil ettiği söylenebilir. Ülke çapında ilk beşe giren isimlerin en düşük seviyesini (ortalama 500.000) esas aldığımızda söz konusu isimlerle birlikte merkezî eğilimleri temsil eden kitle 28 milyonu aşmaktadır. Bir başka deyişle bu isimleri taşıyan insanlar Türkiye nüfusunun yüzde 39'unu oluşturmaktadır.

#### 4. Merkezî Eğilimlerin Açıklanması

Türkiye'nin isim haritasını bir çember şeklinde düşündüğümüzde, bu çemberin merkezinde en sık kullanılan ve dolayısıyla Türkiye toplumunun kolektif hafızasının asli bir parçası olan kişi adları bulunmaktadır. Bu merkezî “çevresi”nde ise daha az kullanılan ve dolayısıyla popüler olmayan isimler yer almaktadır. Bu isimlerin önemli bir bölümünün popüler ve güncel eğilimleri temsil ettiğini söyleyebiliriz. Çemberin merkezî, değişmeyen ya da değişmesi uzun bir vadeyi kapsayan çekirdeği oluştururken, çevresi ise değişmeye en fazla maruz olan kesimini oluşturmaktadır. Çemberin merkezî ile çevresi arasında kalan (çekirdek etrafındaki ikinci çember) alanda ise, değişme eğilimi az ve dolayısıyla istikrarlı bir yapı arz eden isimler bulunmaktadır. Daha önce belirttiğimiz üzere biz, bu makalede Türkiye'nin isim haritasının merkezîni oluşturan eğilimleri çözümlenmek istiyoruz. Bu çözümlenmeyi yapabilmek için iki işleme ihtiyaç duymaktayız. İlk olarak merkezî isimlerin köken analizini yapacağız, daha sonra ise bu isimlerin tarihsel ve kültürel dip akımlarla ya da yapılarla bir ilişkisi olup ya da olmadığını soruşturacağız.

Bu analizlere girişmeden önce Türk kültüründe ad koymanın önemi ve bu konudaki geleneklerin neler olduğuna bakmak gerekiyor. Türk kültür tarihinde ad koymak ne kadar önemli bir işlemdir ve bu konuda belirli, bağlayıcı gelenekler söz konusu mudur? Birçok toplumda olduğu gibi “Eski Türklerde de adın gerçek ve kutsal olduğuna inanmak ve yeni doğan çocuğa ad koyma merasimi yapmak gibi bir gelenek vardı. Bu gelenek günümüze kadar devam etmektedir.” (Abdurrahman, 2004:125). Bunun ötesinde Eski Türklerde ismin kişiliğe etkisi olacağına değin bir inanç vardı. Bu inancın bir şekilde İslamiyet döneminde de sürdürüldüğü anlaşılmaktadır: “Tesmiyede dikkat edilecek husus, çocuğa takılacak ismin güzel olmasıdır. Sünnet her babanın evladına karşı vazifelerinden biri olarak ona güzel bir isim vermesini zikreder ve şöyle emreder: “Siz kıyamet günü kendi isimleriniz ve babalarınızın isimleriyle çağrılacaksınız, öyle ise isimlerinizi güzel kılın.” Manevi tevatür derecesini bulan rivayetlerin tesbit ettiği üzere Hz. Peygamber birçok kimsenin ismini kötü olduğu için değiştirmiştir. Güzel isimle ilgili olarak Sünnette gelen ısrardan mülhem olarak, birçok âlim, ismin müsemmaya tesir edeceğini ileri sürmüşlerdir.” (Canan, 1980:85). XIII. Yüzyıl ünlü Türk bilgini Nasirettin Tusi ismin kişiliğe etkisini psikolojik ve sosyolojik nedenlere dayalı olarak açıklar: “Çocuk olunca öncelikle ona iyi bir ad koymak gerekir. Uygunsuz bir ad konursa kişi bütün ömrü boyunca bundan utanır, canı sıkılır.” (2005:220). Dilimizde geçerli olan “ismiyle müsemma” deyimini bu anlayışın uzantısında ortaya çıkmış olmalıdır.

“Bütün Türklerde ad verme konusunda ortak olan veya çoğunda göze çarpan üç unsur görülmektedir. Çocuğun önemli bir iş yaptıktan sonra ad alması veya çocuğa ad verilmesi, ad verilirken bir tören düzenlenmesi ve bir de genellikle aksakallı, saygı duyulan bir kişinin çocuklara ad vermesidir. Çocuğun ad alacak duruma gelmesi, bir kahramanlık yapması ve kendini topluma ispat etmesidir. Çocuk, ad almakla artık toplumda bir yer edinmekte ve kendini kabul ettirmektedir. Çocuk, ana babanın devamı, ana baba hasletlerinin gerçekleştirildiği bir varlıktır. Bundan dolayı çocuk, önemli bir iş başarıp ad almayı hak ettiğinde, baba da bir nevi üzerine düşeni yapmış ve huzura kavuşmuştur... Çocuğa ad verilirken bir tören düzenlenir. Törenlerde ziyafet verilir, gelen konuklar yedirilir, içirilir ve eğlendirilir. Çocuğa törenle ad verilmesi, çocuğun topluma kabul ettirilmesi, çocuğa kişilik kazandırılmasıdır. Çocuk, törenle kendisine verilen adla birlikte, yeni bir dünyaya geçmekte, bulunduğu toplumda yeni bir statü kazanmaktadır... Hemen hemen her destanda adı, yaşlı bir kişi verir. Dede Korkut Hikâyelerinde Dede Korkut, diğer destanlarda saygı duyulan, yaşlı bir kişi çocuğa ad koyar. Çocuk toplumun geleceği, neslin devamı, soyun ve vatanın koruyucusudur. Bundan dolayı değeri çok yüksek olan çocuğun adını da, yine toplum tarafından en çok değer verilen, saygı duyulan birisi koymaktadır.” (Alkaya, 2010).

Konumuz açısından önemli bir nokta da isim seçiminin nasıl yapıldığı ve bu konudaki duyarlılıklardır. Geçmişten günümüze ad koymada izlenen belli başlı gelenek ve uygulamaları bazı maddeler halinde özetlemek mümkündür (Kibar, 2005:21-26; Acıpayamlı, 1992: 6-9).

- 1- Eski Türklerde güçlü hayvan isimleri kadar tabiatla ilgili isimlerin de çocuklara ad olarak verilmesi dikkat çekicidir. Bu, onların Şamanizm ve Budizm gibi antik dinleriyle ilişkili gözükmektedir.
- 2- Türkler farklı dinler ve kültürlerle ilişki içine girdikçe onlardan ödünç olarak adlar almışlar, bunların çoğunu olduğu gibi kullanırken, birçoğunu da kendi dillerine uyarlamışlardır. Bugünkü Türkçede bulunan Çince, Arapça, Farsça, Arapça ve benzer isimlerin çokluğu bunu göstermektedir.
- 3- Ad koymada geçmişte olduğu gibi, bugün de izlenen en önemli yöntemlerden birisi, saygı duyulan aile büyüklerinin ve ataların isimlerinin verilmesidir. Ayrıca ölen çocukların hatırasını yaşatmak üzere, daha sonra doğan çocuklara onların adlarını vermek de sıkça izlenen bir yöntemdir.
- 4- Bazen evliya ve ermiş olarak görülen yahut Türk tarihinde ünlü büyüklerin de isimleri çocuklara verilir. Bu geleneğe uygun olarak yakın tarihimizde de bazı devlet büyüklerinin isimleri çocuklara verilmiştir.
- 5- Dilek ve temenni ifade eden isimler de Türkçe isimler içinde önemli bir yer tutmaktadır. Mesela evin temeli olsun diye Temel, nazar değmesin diye Nazar, başka çocuk istenmiyorsa Songül, Sonnur veya Soner gibi isimler konulmaktadır.
- 6- Yine doğan çocukların büyük ve önemli biri olması isteniyorsa kutsal kişi, gün, mekân ve ayların isimleri verilmektedir.
- 7- İslamiyet'e geçtikten sonra Hz. Muhammed başta olmak üzere peygamberlerin, onların eşlerinin ve çocuklarının isimleri kadar onların akrabalarının isimleri tercih edilir olmuştur. Ayrıca İslam tarihinde önemli roller oynamış olan halife, komutan ve bilginlerin isimleri de her zaman ilgi konusu olmuştur.

İslamiyet döneminde ad koyma konusunda belirli bir hassasiyet olduğu, Hz. Muhammed'in uygulamalarında açıkça görülmektedir. O, İslam öncesi dönemden gelen çirkin isimleri değiştirmiş; kendisi de özellikle peygamber isimleri ve Allah'ın sevdiği isimleri tercih etmiş ve halka tavsiye etmiştir. Zira Hz. Peygam-



ber sözlü olarak “peygamberlerin isimleriyle isimlenin!” buyurmuş, bizatihi kendi oğluna İbrahim ismini vererek fiili olarak uygulamayı kendisinden başlatmıştır. En güzel isimler, şüphesiz Allah’ın sevdiği isimlerdir. Hz. Aişe’den nakledilen bir hadiste Allah’ın en sevdiği isimler olarak, Abdullah ve Abdurrahman adları zikredilmiştir. Ancak Allah katında sevilen isimler sadece bu iki isimden ibaret değildir. Bunlar birer örnek olarak sunulmuştur. Abd/kul sözcüğünün Allah’ın ad ve sıfatlarına izafe edilerek oluşturulan her isim, Allah’ın sevdiği isimler kapsamındadır. Ad koyarken yapılan sözcük seçiminin temelinde yatan en belirgin özellik, hayır beklentisi/tefeül olmaktadır. Bu gerçekten hareketle Hz. Peygamber’in yeni doğan çocuklara verdiği isimlere baktığımızda umumiyetle ya İbrahim gibi eski bir peygamber ismi, yahut da Abdullah ve Abdurrahman gibi Allah’ın ismine veya bir sıfatına izafe ederek verdiği isimler göze çarpmaktadır. (Ağırman, 1998:131-133-134). Bununla birlikte bu ifadelerden İslamiyet’e sonradan giren halkların kendi ulusal ve yerel isimlerini çocuklarına veremeyeceği ve mutlaka Arapça isimler vermesi gerektiği sonucu çıkartılmamalıdır. Hz. Peygamberin tavrı, iki şekilde yorumlanabilir. İlk olarak asgari anlamda çocuklara verilecek isimler toplum nezdinde çirkin görülen isimler olmamalıdır. İkinci olarak peygamber isimleri ve Allah’a izafe edilen isimler tercih edilmelidir.

Ad koymanın önemi ve ad koyma ile ilgili geleneklerin tarihsel ve kültürel temellerinin açıklanmasından sonra, şimdi esas konumuz olan merkezî eğilimlerin açıklanmasına geçebiliriz. En sık kullanılan ve dolayısıyla “merkezî eğilimleri” temsil eden ilk 10 kişinin adlarının kökenine baktığımız zaman, bunların hangi kültür havzasına dâhil oldukları konusunda dikkat çekici bir sonuca ulaşmaktayız: Tablo 2’de görüldüğü üzere bu isimlerin hemen hemen hepsi Arap dilinden ve Arap-İslam kültür havzasından devşirilmiştir. Bunların tek istisnası olan “Mehmet” adı, Türkçe bir isim olmakla birlikte bu ismin de kökenine baktığımızda aslında Arapçadaki “Muhammed” adının inceltilmiş ve Türkçeleştirilmiş bir biçimi olduğu görülecektir. Müslüman Türkler doğrudan Hz. Muhammed’in adını çağrıştırdığı için bu ismi taşıyan kişilerin olası kötü davranışlarının beraberinde getireceği olumsuz imgeleri dikkate alınarak, bu ismi birebir kullanmaktan kaçınmışlardır. Oysa Muhammed adı Arap toplumlarında sıkça kullanılan bir isimdir. Türklerin bu ismi doğrudan kullanmaktan çekinmeleri, bir inceliğe ve dolayısıyla Hz. Muhammed’e duyulan yüksek bir saygı ve sevgiye işaret etmektedir. Bu ismi alan kişilerin Hz. Muhammed imgesine getirebilecekleri olumsuz yükler nedeniyle, bunu “Mehmet” olarak değiştirmeyi ve böylece ifade etmeyi uygun görmüşlerdir.

Tablo 2. Türkiye'de En Sık Kullanılan İsimlerin Kökeni ve Anlamları

	İsimler	Kökeni	Anlamları
1	Mehmet	Tr.	1. Övülmüş 2. Hz. Muhammed'in adlarından biri 3. Muhammed isminin Türkçesi
2	Mustafa	Ar.	1. Temizlenmiş, seçilmiş, seçkin, güzide. 2. Hz. Peygamberin isimlerinden. 3. Sa'd Suresi 47. ayette geçer.
3	Ahmet	Ar.	1. Çok, en çok övülmüş, methedilmiş, övülmeye layık. 2. Kur'an-ı Kerim'de Saf suresinin 2. ayetinde: Hz. İsa, İsrailoğullarına: "...adı Ahmed olan peygamberi de müjdeleyici olarak geldim" şeklinde geçen isimlendirme ile Hz. Muhammed'in isimlerinden birisi olarak anıldı ve kullanılmaya başlandı.
4	Ali	Ar.	1. Yüce, ulu, yüksek. 2. Hz. Ali: Ebu Talib'in oğlu. Hz. Muhammed'in amcazadesi ve kızı Fatma'nın kocası. Dördüncü halife.
5	Hüseyin	Ar.	1. Küçük sevgili. 2. Hz. Muhammed'in torunu, Hz. Ali'nin küçükoğlu.
6	Fatma	Ar.	1. Sütten kesilmiş, çocuğunu sütten kesen kadın. 2. Kendisi ve zürriyeti cehennemden uzak kılınmış. 3. Hz. Peygamber'in Hz. Hatice'den dünyaya gelen en küçük kızının adıdır. 18 yaşında iken Hz. Ali ile evlenmiş, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Hz. Ümmü Gülsüm ve Hz. Zeyneb adında dört çocuğu vardır. Lakabı Zehra'dır.
7	Ayşe	Ar.	1. Yaşayan, zenginlik ve bolluk gören. 2. Yaşayış, rahat ve huzur içinde yaşayan. 3. Birinci halife Ebu Bekir'in kızı. 4. Hz. Muhammed'in hanımlarından. Aişe, İslami bilgisi ve fakihliği ile de meşhurdur
8	Emine	Ar.	1. İnanılır, güvenilir, sakıncasız, tehlikesiz. 2. Yüreğinde korku olmayan, korkusuz. 3. Arapçadaki Âmine kelimesinin Türkçeleştirilmiş şeklidir. 4. Hz. Muhammed'in annesi.
9	Hatice	Ar.	1. Erken doğan kız çocuğu. 2. Hz. Hatice'tü'l-Kübra; Hz. Peygamber'in ilk eşi ve 6 çocuğunun annesi. Ümmü'l-Mü'minin.
10	Zeynep	Ar.	1. Değerli taşlar, mücevherler. 2. Cahş'ın kızı: Hz. Muhammed'in hanımlarından.

Kaynak: Abdurrahman DİLİPAK-Asiye DİLİPAK - Nevin MERİÇ, İsim Ansiklopedisi ve TDK, Kişi Adları Sözlüğü.

Söz konusu isimlerin anlamları ve tarihte işaret ettikleri figürler (bk. Tablo 2), bizi bir başka gerçeğe götürmektedir. İlk üç isim (Mehmet, Mustafa ve Ahmet) Hz. Muhammed'in isimleridir. İlki Türkçeye uyarlanmış, diğer ikisi de Arapça olarak kullanılmakta ve bu isimler doğrudan doğruya Kur'an'da da geçmektedir.

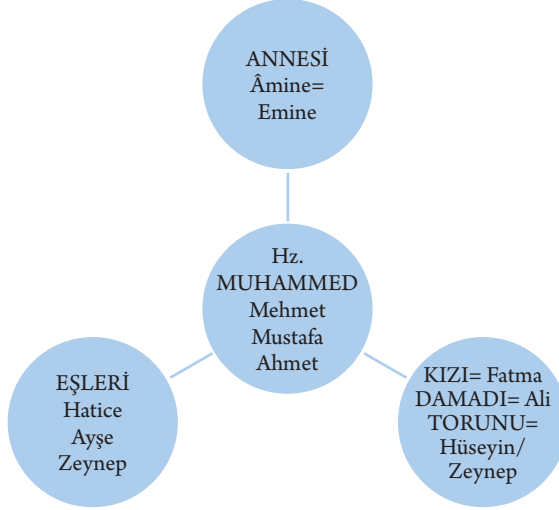
Diğer isimlere de dikkatle bakıldığında, bunların hepsinin Hz. Muhammed'in etrafındaki insanların isimleri olduğu görülecektir. Bir başka deyişle bu isimler, "Ehl-i Beyt" olarak ifade edilen insanları işaret eden göstergelerdir. Ehl-i Beyt kavramı, doğrudan Kur'an'da geçen bir ifade (Ahzap, 33) olmakla kalmayıp, İslam kültür tarihinde belirli bir anlam kazanmıştır:

"Hz. Peygamber'in ev halkı anlamında Ehl-i Beyt deyiminin de biri geniş, biri dar olmak üzere iki çerçevesi vardır. Geniş anlamda Ehl-i Beyt, Hz. Peygamber'in bütün ev halkını, hatta ev halkına yakın kişileri de içerir.... İslam geleneği geniş anlamda Ehl-i Beyt'ten Hz. Peygamber'in hanımlarıyla Hz. Ali-Hz. Fatıma ailesini anlamaktadır.... Dar anlamda Ehl-i Beyt ise, İslam bilginlerinin ortak kabullerine göre şu dört kişiden oluşur: Hz. Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin." (Öztürk, 1993:100).

Kur'an'da ve Müslümanların gözünde Ehl-i Beyt'in çok özel ve seçkin bir yeri vardır. Bu seçkin konumu dolayısıyla Müslüman dünyada Ehl-i Beyt, geçmişten günümüze hep peygambere duyulan muhabbetin bir parçası olagelmıştır. Bu konuda gerek Sünni gerekse Şii ve Alevî kesim arasında farklı bir tutum söz konusu değildir. Ehl-i Beyt sevgisi, bu kesimlerin ortak paydasıdır. Bu sebeple olsa gerek ki, Türkiye'de söz konusu isimlerin illere dağılımlarında da önemli bir farklılık görülmemektedir: Yani hem Sünnî hem de Alevîlerin yaşadığı illerde Mehmet, Mustafa ve Ahmet gibi isimlere yaygın olarak rastlanıldığı gibi, Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyt'ine mensup kimselerin adlarına da aynı yaygınlıkla rastlanılmaktadır.

Merkezi eğilimleri temsil eden isimler çerçevesinde bir yorum yapmak gerekirse diyebiliriz ki, Ehl-i Beyt kavramı Türklerde geniş anlamıyla anlaşılmıştır. Bu geniş anlamlı Ehl-i Beyt kavramını ve Ehl-i Beyt sevgisinin çerçevesini şu şekilde görselleştirmek mümkündür:

Tablo 3. Hz. Muhammed ve Ehl-i Beyt İsimleri



Tablo, merkezi isimlerin önemli bir kısmını kapsamakla birlikte bazı açıklamalar yapmayı gerektirmektedir. İlk olarak Hz. Muhammed’in annesi Âmine (ya da Emine) teknik olarak Ehl-i Beyt kavramının dışında kalmaktadır. Çünkü Ehl-i Beyt kavramı, Hz. Muhammed’in davasına inanan ve onunla beraberlik içinde olan insanlardır. Âmine ile onun arasındaki ilişki sadece akrabalık ilişkisidir. Âmine, Muhammed altı yaşında iken ölmüş ve onun getirdiği mesajın muhatabı olmamıştır. Bununla birlikte o, Hz. Muhammed’in annesi olarak Müslümanlar arasında saygın bir kadın olarak algılanmış ve adı, çocuklara isim olarak verilmiştir. Tabloda; Âmine, Ehl-i Beyt kavramının dışında kalırken, Ehl-i Beyt’ten sayıldığı halde burada yer almayan birçok isim bulunmamaktadır. Bunların başında Hz. Muhammed’in bazı eşlerinin isimleri gelmektedir. Çizelgede eşlerinden sadece üçünün ismi (Hatice, Ayşe ve Zeynep) yer almaktadır. Bunların dışında “Sevde”, “Hafsa” (Hafize), “Ümmü Seleme”, “Cüveyriye”, “Reyhane”, “Safiye”, “Ümmü Habibe”, “Mariya” (Meryem) ve “Meymune”yi bu çizelgede göremiyoruz. Ayrıca onun ikinci erkek torunu “Hasan” ile kız torunu “Ümmü Gülsüm” de bu çizelgede bulunmamaktadır. Her ne kadar bu isimler, en sık kullanılan ilk ona girmemişlerse de Türkiye’de bu isimlerin bazıları oldukça sık kullanılan isimler arasında yer almaktadır.

Bu isimler içinde Hasan, Türkiye genelinde ilk beşe girmese de toplam 34 ilde ilk beşe girmeyi başaran oldukça yaygın bir isimdir. Dolayısıyla çizelgede yer almasa da onu Hüseyin gibi tercih edilen yaygın isimlerden biri olarak görebiliriz.

Hız. Muhammed'in eşlerinin isimleri arasında yer alan Meryem ismi, altı ilde ilk beşe girmeyi başarmaktadır. Bunlar kadar olmasa da Sevde, Hafize, Reyhan, Safiye ve Habibe isimlerine de Türkiye'de az ya da çok rastlanmaktadır, ama Cüveyriye, (Ümmü) Seleme ve Meymune isimlerine pek rastlanmamaktadır. Peygamberin bu eşlerinin isimlerinin fazla tanınması onların soysal statüleriyle ilgili olabilir: Cüveyriye, köle iken Hız. Peygamber tarafından satın alınmış ve özgürlüğüne kavuşturulmuştur. Ümmü Seleme, yaşlı, kıskanç ve çocuk sahibi olduğu için evlilikten kaçman bir kadındı. Meymune ise, Peygamberin hem son evlendiği hem de en son vefat eden eşidir. Dul kalınca, Hız. Peygambere teklif edilmiştir. Sosyal statüsü hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Meymune'nin ismi, daha önce "Bere" iken, Hız. Peygamber değiştirerek "Meymune" yapmıştır.

Hız. Muhammed'in kız torunu olan Ümmü Gülsüm ismi, Türkiye'de çoğunlukla "Gülsüm" şeklinde kısaltılarak kullanılmaktadır. Bu isim, sadece bir ilimizde (Muğla) ilk beşe girmeyi başarmıştır.

Bu bulgular çerçevesinde Türkiye'nin isim haritasının önemli bir oranını temsil eden merkezî isimlerin Ehl-i Beyt kavramı çerçevesinde açıklanabileceğini söyleyebiliriz.

Türkiye genelinde ilk beşe girmeyi başarmasa da, bazı illerde ilk beşe giren diğer erkek ve kadın isimlerini (Erkek isimleri: Hasan, Ramazan, İbrahim, Ömer, Murat, İsmail, Yusuf, Abdullah, Osman, Halil ve Hıdır; Kadın isimleri: Elif, Şerife, Meryem, Hanife, Fadime, Sultan, Havva, Songül, Satı, Remziye, Zehra, Gülsüm, Leyla ve Asiye) analiz ettiğimizde bu isimler arasında pek çoğunun peygamber, peygamber çocukları ya da eşlerinin isimleri olduğu görülmektedir. Sözelimi "İbrahim" ve "Yusuf", Kur'an'da hikâyeleri anlatılan ünlü İsrail peygamberlerinin isimleridir. Hız. İbrahim, ayrıca "Allah'ın dostu" anlamında Halil(ullah) ismiyle de anılır. İsmail, Hız. İbrahim'in oğludur. İbrahim, onu Allah'a kurban olarak adanmış ve sözünde durmak için harekete geçmiştir. Fakat Allah onu son anda Cebrail aracılığıyla durdurmuş ve bu imtihanı kazandığını bildirmiştir. İsmail, ayrıca Kur'an'da ismi geçen peygamberlerdendir ve babasıyla beraber Ka'be'yi inşa etmişlerdir. Ömer ve Osman, Hız. Muhammed'in ünlü sahabelerinden olup ilk dört halifeden ikisinin ismidir. Abdullah, Hız. Muhammed'in babasının adı, Hasan ise torununun adıdır. Bu isimlerin dışında kalan isimler daha farklı çağrışımlar yapmaktadır. Ramazan, Hicri (kameri) ayların dokuzuncusu olup oruç bu ayda tutulmaktadır. Kur'an'da Bakara suresi 185. ayette bu ayın ismi anılmıştır. Murat, tarihimizde Sultan Murad'ı çağrıştırmaktadır. Hıdır, Hızır'ın Türkçe şeklidir. Kehf suresinin 59-81. ayetlerinde bahsi geçen ve müfessirlere göre Hız. Musa'nın onunla buluşarak imtihan olunduğu şahsın ismidir.

Kadın isimlerinden Havva, Hız. Âdem'in eşinin, Meryem ise Hız. İsa'nın anesinin ismidir. Asiye, Hız. Musa daha bebekken onu Nil'den kurtarıp sarayda büyü-

ten ve sonra onun peygamberliğine iman eden kadının adıdır. Kur'an'da Fir'avun'un karısı olduğu belirtilmiştir, fakat ismi zikredilmemiştir (bkz. Kasas: 9; Tahrir: 11). Firavun'a karşı gelerek Müslüman olmuştur. Zehra, Hz. Muhammed'in kızı olan Hz. Fatıma'nın lakabıdır. Yine "Fadime", Türkçe'de Fatıma ya da Fatma'nın karşılığı olarak yumuşatılmış bir telaffuzla ifade edilmektedir. Ümmü Gülsüm, daha önce belirtildiği gibi Hz. Fatıma'nın kızı ya da başka bir deyimle Hz. Peygamber'in kız torununun ismidir. Türkiye'de çoğunlukla "Gülsüm" şeklinde kısaltılarak kullanılmaktadır. Bu isim sadece Muğla ilinde ilk beşe girmeyi başarmıştır.

Diğer kadın isimleri (Elif, Şerife, Hanife, Sultan, Songül, Satı, Remziye, Leyla), yukarıdaki kategoride değerlendirilemeye de dilimizde ve kültürümüzde önemli çağrışımları ve anlamları olan isimlerdir. "Elif", Arap alfabesinin ilk harfi olup ebced hesabında değeri birdir. Musikide ise "la" notasını ifade için kullanılır. "Şerife", Şerif isminin dişilidir ve sözcük anlamı "şerefli, kutsal ve temiz soylu" demektir. "Hanife", Hanif'in dişili olup Hz. Muhammed'in tebliğinden önce Mekke'de Allah'ın birliğine inananları ifade etmektedir. "Sultan", padişah veya hükümdar demektir. "Songül" Türkçe bir isim olup sonbaharın sonlarında ya da kış başlangıcında açan gül demektir. "Satı" ismi Türkçe olup "alışveriş"den türemekte ve "düğün armağanı" anlamına gelmektedir. "Remziye", eril olarak kullanılan Remzi'nin dişil muadilidir. Mana olarak remizle ilgili ya da sembolik/simgesel demektir. Son olarak Leyla ismi, bizim daha çok Leyla ve Mecnun hikâyesinde duyduğumuz kadın kahramandır.

## 5. Sonuçlar ve Tartışma

Türkiye'nin isim haritası ve isim haritasının merkezî eğilimleri üzerine yaptığımız analizler, bizi bazı önemli bulgulara ulaştırmıştır. Şimdi bu bulguları özetledikten sonra Türkiye'nin isim haritasının hangi kültürel kuram tarafından açıklanabileceğini saptamaya çalışacağız.

İlk etapta farklı bölge, etnik yapı ve kültürlerle sahip bir ülke olarak Türkiye'nin çok zengin bir isim haritası bulunmasına rağmen, bu zengin ve kaotik gibi görünen tablonun aslında belirli bir ağırlık noktası ya da ortak paydası bulunduğunu görüyoruz. İlgili kurumun yayınladığı isim istatistikleri ve buna yaptığımız eklemelerden anlaşılacağı üzere, Türkiye'de nüfusun neredeyse yüzde 40'a varan önemli bir kısmı (başka bir deyişle 28 milyon) sadece 35 adet ismi taşımaktadır. Bu isimleri Türkiye'nin isim haritasının merkezî eğilimleri olarak adlandırdık.

İkinci olarak isimlerin gerek bölgesel dağılımına, gerekse son otuz yılda meydana gelen gelişmelere baktığımızda, bazı değişimler olsa bile merkezî eğilimlerin önemli oranda aynı kaldığı görülmektedir. Bu, bize oldukça istikrarlı bir yapının varlığını kanıtlamaktadır.

Son olarak isimlerin köken analizi ve yaptığı çağrışımlar üzerinden önemli bir gerçeğe ulaşmış bulunmaktayız. En sık kullanılan isimlerin hemen hepsi Arapça kökenli olup tarihte Müslümanlar tarafından saygıyla karşılanan çok önemli figürlerle göndermede bulunmaktadır. Göstergibilimsel kavramlarla ifade edecek olursak, gösterge olarak bu isimler Ehli Beyt olarak ifade edilen bir gösterilene işaret etmektedir. Başka bir deyişle en sık kullanılan isimler İslam kültüründe ve tarihinde Ehli Beyt olarak bilinen Hz. Peygamber ve onun yakın akrabalarının isimlerinden başkası değildir.

Ayrıca Türkiye genelinde ilk beşe girmese de bazı illerimizde ilk beşe girmeyi başaran erkek ve kadın isimlerinin birçoğunun İbranî ve İslamî geleneğin tanıdığı önemli peygamberlerin ve yakınlarının ismine göndermede bulunduğu anlaşılmaktadır.

Şimdi kuramsal olarak bu bulgular ne ifade etmektedir? Hangi kuramsal perspektif Türkiye'nin isim haritasını açıklamaya muktedir gözükmektedir?

Kültür sosyolojisinde zayıf kültürel kuramın temsilcileri (mikro kuramcılar) yaratıcı özne ve özneler arası etkileşimi, toplumsal yaşamın ve düzenin kaynağı olarak görürler. Bunlara göre çocuklara isim verme, bireysel ve yaratıcı bir tercihtir. Eğer isim verme bireysel ve yaratıcı bir tercihse mikro kuramlar neden büyük bir kitlenin benzer isimleri seçtiğini izah etmekte zorlanacaklardır. Bu kuramların zıddına Durkheim ve Durkheimcılar kolektif bellek ve sınıflandırma biçimlerine dayanarak bir toplumun isim haritasındaki merkezi eğilimleri açıklamak konusunda daha başarılı sayılırlar. Onlara göre ortak belleğin bir parçası olarak geçmişten aktarılan isimler, bir toplumun alet ve edevatı gibidirler. İhtiyaç duyulduğunda, yani bir çocuk doğduğunda ebeveynler buradan kendilerine uygun düşen isimleri seçerler ve kullanırlar.

Durkheimcilik, güçlü bir kültürel kuram olarak geleneklerin ve kolektif yapıların önemini vurgulamakla bireyleri pasif bir konuma düşürdüğünün pek farkında değildir. Eğer insanlar, birebir üyesi oldukları toplumun kültürel geleneklerine göre hareket ediyorsa o zaman değişme nasıl mümkün olmaktadır? İşte, bu soruya cevap vermek Durkheimcılar için pek kolay değildir.

İsimlendirme kolektif olduğu kadar bireysel bir tutum olarak da görülebilir. Özellikle popüler/güncel isimler önemli ölçüde bireyselliğin ürünüdür ve bu bireysellik sayesinde kolektif bellekten sapmalar ve ayrı düşmeler mümkün olmaktadır. O zaman bireysellik ile kolektifliği aynı madalyonun iki yüzü olarak gören bir kurama ihtiyaç duyulmaktadır.

Yapısalcı ve semiyotik kuram, Saussure'ün dil ve konuşma (ya da söz) ayrımına dayalı kavramlaştırılması çerçevesinde, birey ile kolektif yapılar arasındaki ilişkiyi



daha iyi bir şekilde izah etmeye muktedir gözükmektedir. Bu kurama göre isimlerin görünürdeki çeşitliliği, kişilerin bireysel seçeneklerini ve tercihlerini göstermekle birlikte bu seçimlerin gerisinde derin yapılar bulunmaktadır ve bu yapılar gizli bir şekilde insanları yönlendirmektedir. Konuşma, bireysel ve yaratıcı bir etkinlik ise de, dilin kuralları tarafından yönlendirilmektedir. Tıpkı bunun gibi isimlendirmede de bireysel tercihler önemlidir, fakat bu isimlendirme işlemlerini yönlendiren derin mekanizmalar vardır. İşte, bu derin mekanizmalar sayesinde isim haritasında belirli düzenlilikler ortaya çıkmaktadır. İsimlerde görülen sıklık dağılımları, bu düzenliliğin birer göstergesidirler.

Yukarıda yaptığımız analizler, sık kullanılan isimlerin gelişi güzel verilmediğini, bu süreci etkileyen derin bir yapının olduğunu göstermektedir. Sık kullanılan isimler ya da merkezî eğilimler, tarihsel ve kültürel bakımdan oluşturuca bir mekanizma olarak işlev gören Ehl-i Beyt kavramının ya da sevgisinin bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Geleneksel isimler yoluyla kendini hissettiren ve kuşaktan kuşağa aktarılan bu sevgi, kendini doğrudan değil dolaylı bir şekilde kabul ettirmektedir. Burada, hem kolektif hem de bireysel tercihlerin bir karışımından bahsedebiliriz.

Ülke genelinde olmasa da bazı illerde ağırlığını hissettiren ve ilk beşe girmeyi başaran diğer erkek ve kadın isimleri de, ya peygamberlere ya da onların eşlerine ve çocuklarına çıkmaktadır. Bu durumda, özelde Hz. Muhammed ve onun yakın çevresiyle sınırlı olan Ehl-i Beyt sevgisi, genelde ise diğer büyük peygamberlere ve onların yakınlarına duyulan muhabbet, Türkiye isim haritasının merkezî eğilimlerinin açıklayıcı arka planını oluşturmaktadır.

Bireysel bir çaba olarak isimlendirme (ad koyma) ile kolektif oluşturuca mekanizma arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu, ad koyma konusundaki bazı geleneklerle daha somut olarak açıklanabilecek bir meseledir. Daha önce de belirttiğimiz gibi ad koyma, Türk kültüründe büyüklerin müdahil oldukları bir meseledir. Başka bir deyişle genç anne ve babalar bu işlemi, geleneğe daha yakın olan ve hatta onu temsil eden eski kuşaklara (aile büyüklerine) bırakmaktadırlar. Öte taraftan isim seçiminde büyük anne ve baba isimlerinin tercih edilmesi, geçmişle bugün arasında ilişkinin kurulmasına hizmet eden bir başka gelenektir. Bu ikili mekanizma, sürekli bir biçimde isimler konusundaki kültürel mirasın (yani geleneğin) yeniden üretilmesini sağlamaktadır.

Sonuç olarak yapısalci ve semiyotik kuram Türkiye'nin isim haritasında saptadığımız merkezî eğilimleri açıklama konusunda diğer kuramlara kıyasla daha başarılı gözükmektedir. Otuz milyona yakın bir kitlenin belirli isimlere yönelmiş olması tesadüflerle açıklanamaz. Bu kolektif yönelimde kültürün dip akıntıları ve derin yapıları etkili gözükmektedir.

## Kaynakça

- ABDURRAHMAN, Varis (2004), “Türklerin Ad Koyma Gelenekleri Üzerine Bir İnceleme”, In: Milli Folklor, Yıl 16, Sayı 61.
- ACIPAYAMLI, Orhan (1992), “Türk Kültüründe Ad Koyma Folkloru’nun Morfolojik ve Fonksiyonel Yönlerden İncelenmesi”, In: IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, IV. Cilt, Gelenek, Görenek ve İnançlar, Ofset Repromat Matbaası, Ankara.
- AĞIRMAN, Cemal (1998), “Ad Koyma ve Hz. Peygamber’in İsimlere Karşı Tutumu”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 2, Sivas.
- ALKAYA, Ercan (2010), “Türklerde Ad Verme Geleneği ve Kişi Adları”, [http://www.turkceciler.com/forum/forum\\_posts.asp?TID=1219](http://www.turkceciler.com/forum/forum_posts.asp?TID=1219)
- BARTHESE, Roland (1993) Göstergibilimsel Serüven, Çev.: Mehmet Rifat – Sema Rifat, YKY, İstanbul.
- CANAN, İbrahim (1980), Hz. Peygamberin Sünnetinde Terbiye, DİB Yayınları, Ankara.
- DİLİPAK, Abdurrahman – DİLİPAK, Asiye – MERİÇ, Nevin (2000), Ansiklopedik İsim Sözlüğü, Risale, İstanbul.
- HOFSTEDE, Geert (1999), Allemaal Andersdenkenden, Omgaan met cultuurverschillen, Uitgeverij Contact, Amsterdam.
- KİBAR, Osman (2005), Türk Kültüründe Ad Verme, Timaş Yayınları, İstanbul.
- NVİ (Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğü) (2010), <http://www.nvi.gov.tr/Hizmetler/Istatistikler>
- ÖGEL, Bahaeddin (1988), Türk Kültürünün Gelişme Çağları, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri (1993), Kur’an’ın Temel Kavramları, Yeni Boyut, İstanbul.
- RİFAT, Mehmet (2000), XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergibilim Kuramları, YKY, İstanbul.
- SMITH, Philip (2007), Kültürel Kuram, Babil Yayınları, İstanbul.
- SOYUBOL, Emel (2007), Türk Dili Kökenli Kişi Adlarının Yapısı, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- TDK (2012), Kişi Adları Sözlüğü, Türk Dil Kurumu, Ankara.
- TUŞİ, Nasreddin (2005), Ahlak-ı Nasırî, Fecr Yayınları, Ankara.
- HAVILAN, William (2002), Kültürel Antropoloji, Kaknüs, İstanbul.
- ZIJDERVELD, Anton (2007), Sahnelik Toplum, Açılım Yayıncılık, İstanbul.

# ALEVİ İNANÇ SİSTEMİNDE ADLAR VE DİL-KİMLİK İLİŞKİSİ

Başak UYSAL\*

## Özet

Ad verme, toplumsal ve kültürel kimliği yansıtmaması bakımından önem taşıyan ve birden çok disiplinin ilgilendiği bir çalışma alanıdır. Bir inanç sistemi olarak Alevilikte de adlar, kişisel tanımlayıcılar olarak kabul edilir. Bu gerçekten hareketle çalışmada Alevi kültüründe kullanılan, kabul gören, tercih edilen ve edilmeyen adların tespit edilmesi amaçlanmıştır. Alevilikte ad verme, Türk toplumundaki ad verme çerçevesi içerisinde yer almakla birlikte dil bilimi ve kültürel unsurlar açısından kendine özgü bir çizgiye sahiptir. Çalışma, 17 ayı ocağa mensup 21 Alevi inanç önderi ve taliple gerçekleştirilmiştir. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden odak grup görüşmesi esas alınmış, araştırmacı tarafından oluşturulan Alevilikte Ad Verme Kültürüne Yönelik Görüşme Formu aracılığıyla veriler toplanmıştır. Verilerin kayıt altına alınması, ses ve görüntü kaydı yoluyla gerçekleştirilmiştir. Çalışma sonucunda Alevi inanç sisteminde tercih edilen isimlerde 1950-2012 yılları arasında dil sosyolojisi bakımından bir katmanlaşmanın gerçekleştiği, bununla birlikte 12 İmamların isimlerinin her dönem tercih edildiği görülmüştür. Alevi inanç sisteminde kullanılmayan/tercih edilmeyen olarak nitelenen isimlerin temelinde bazı tarihi karşılaşmaların var olduğu, fakat 2000'li yıllarda söz konusu isimlerin de Alevi toplumunda kullanılmaya başlandığı çalışmada elde edilen önemli veriler arasındadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kişi Adları Bilimi, Alevilik, Dil Sosyolojisi, Ad Verme

## NAMES IN ALAOUITE BELIEF SYSTEM IN LANGUAGE - IDENTITY RELATION FRAME

### Abstract

Naming is important as it reflects the social and cultural identity and is an area that more than one discipline is interested in. In Alaouite belief system, names are accepted as personal descriptions. From this fact, in this study it is aimed to identify the names that are alive, preferable, non-preferable and unused in Alaouite culture. Although it remains in the same structure in Turkish society, naming in Alewism and Bektashiyya in linguistic and cultural terms has a unique style. This study is carried out with 21 Alaouite Leaders and suitors from 17 different families. In the study, focus group interview is used as a qualitative research method and the data is collected through the Naming Culture in Alewism. Recording of data took place through voice and video recording. As a result of the study, it is seen that there has been a social stratification in preferred names in Alaouite belief system between

\* Öğr. Gör., Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü, Ankara/Türkiye, basakuyosal@gazi.edu.tr

1950 and 2012, however the names of 12 Imams are preferred in every period. One of the data obtained from the study is that, names which are considered to be unused and/or non-preferred in Alaouite belief system are the results of historical conflicts but in 21st century these names are also started to be used in Alaouite society.

**Keywords:** Anthroponymy, Alewism, Language Sociology, Naming

## Giriş

Kişi adları, toplumların kültürel tapuları içerisinde yer alan belirleyici unsurlardan birisidir. Bununla birlikte, her toplumda yer alan küçük gruplarda kişi adlarının verilmiş şeklinin belirli değişkenleri bulunmaktadır. Bu değişkenlerin başlıcaları; sosyal statü, ailenin yakın dönemde karşılaştığı travmalar (aileden bir kişinin ölümü, ailenin mevcut durumunu etkileyen kişiler vb.), yaşanan döneme etki eden toplumsal olaylar, geleceğe yönelik beklentiler, ad veren kişinin sahip olduğu mental miras, aile büyüklerine verilen sözler, dinî kimliğe sahip kişilere adanan adaklardır. Alevilikte ise ad verme, Türk toplumundaki ad verme çerçevesi içerisinde yer almakla birlikte dil bilimi ve kültürel unsurlar açısından kendine özgü bir çizgiye sahiptir. Bu çalışmada amaçlanan, 1950 sonrası Alevi inanç sisteminde kullanılan kişi adlarını zaman haritası üzerinde sıklık ve yaygınlık bakımından incelemektir.

Adlar, dil sosyolojisi bakımından bir toplumda veya grupta sosyokültürel süreç ve yapıların anlaşılmasına yardımcı olur (Çelik, 2005: 21). Dolayısıyla dil ile kimliğin arasındaki ilişkinin en güncel taşıyıcılarından biri de kişi adlarıdır. Dil, geleneği muhafaza eden ve bugüne taşıyan bir unsur olarak ele alındığında Alevi kültüründe tercih edilen adların bir gelenek taşıyıcısı görevinde olduğu görülmektedir.

## Adlar ve Anlam Değerleri

Kişi adları, sahip oldukları ontolojik değer bakımından sadece sözlük yardımıyla açıklanamayacak kadar karmaşık bir yapıya sahiptir. Kişi adları üzerinde çalışan araştırmacı Matushansky'e göre bir kişi adının anlamı sadece seslerin dizilimi değildir. Morfolojik tahliller vasıtasıyla bazı kişi adlarının üzerinde çalışmak gerekebilir, bu bilgi de ses bağlantılarının nasıl özel ad konumuna geldiğini açıklamaya yardımcı olabilir (Matushansky, 2008).

Mill (1905)'e göre adların anlamları değil, işaretleri vardır (Akt. Kripke, 2005). Bir gösterge olarak ele alınan ad, gönderge ile doğrudan bağlantısını kaybetmiş görünebilir. Bu aşamada önemli olan, adın işaret ettiği kavramı temsil edebilmesi, yani işaretleme yeteneğidir.

Adların anlamına yönelik bir diğer değerlendirme, Ziff (1967)'e aittir. Ziff'e

göre adların net olarak bir anlamı yoktur. Yani adlar, bir bakıma dilin parçası kabul edilmeyebilir. Ziff'in özellikle tarihi kişiliklerin adları konusunda söyledikleri, tarihî karşılaşma sonuçlarının ad verme kültürünü etkilediği Alevi toplumunu ele alan bu araştırma için önemlidir. Ziff'e göre özel adlar, tarihi kişilerin adlarından farklı olarak ele alınmalıdır. Dolayısıyla bu görüşe göre özel addan hareketle genellemelere gitmek doğru değildir (Ziff, 1967: 94). Searle (1958)'a göre ise bir ad, tek başına oluşmaz, bazı kümeler vasıtasıyla anlam kazanır. Türü yeterince karşılayan ne ise o, artık adın göndergesidir. Dolayısıyla ada kimlik kazandıran, ada sahip kümelerin oluşturacağı topluluklardır.

### Türklerde Ad Verme

Kişi adları; tarih, felsefe, dilbilim, sosyal antropoloji, edebiyat ve sosyoloji gibi farklı disiplinlerin çalışma alanları içerisinde yer almakta ve her disiplinde farklı yönleriyle incelenmektedir. Farklı disiplinlerde kişi adları, çeşitli açılardan ele alınmıştır. Aynı disiplin içerisinde bile kişi adlarının amaca yönelik olarak farklı sınıflandırmalara tabi tutuldukları da görülür. Bu sebeple literatür açısından kişi adları, zengin bir geçmişe sahiptir. Türkiye'de ise Türk kişi adlarıyla ilgilenen ilk araştırmacı, Besim Atalay'dır. Türk Yurdu Dergisi'nde yayımlamaya başladığı bir dizi yazıyla konuya eğilmeye başlamıştır (Sakaoğlu, 2001: 34). Rasonyi, *Tarihte Türklük* isimli eserinde Türklerde isim koyma geleneği ile ilgili olarak şunları söyler: "Türk has isimlerinin alınışı, tek bir hadise olmayıp kavim adlarında olduğu gibi bir düzene bağlıdır. İptidai derecesinde diğer kavim ailelerinde ad verme, ad gelişmesinde bağlı olduğu psikolojik zeminin tesiri altındadır (Rasonyi, 1971: 22)." Rasonyi'nin kitabındaki ifadeler, ad vermenin Türkler için özel anlam ifade ettiğini göstermektedir. Dede Korkut'ta, Oğuz Kağan Destanı'nda ve Göktürk Kitabeleri'nde ad vermenin önemini belirten izler bulmak mümkündür.

Türklerin verdikleri adları tespit etmek amacıyla birçok gruplama yapılmıştır. Yapılan gruplamaların bir kısmı Rasonyi'nin gruplamasını temel almakta birlikte bir kısmı belirli disiplinlere yönelik gruplamalardır. Bu çalışmada Rasonyi'nin sınıflaması, literatürdeki kullanım yaygınlığı bakımından esas alınmıştır. Rasonyi, ad koyma âdet ve geleneklerini totem kaynaklı adların yanı sıra 6 başlıkta toplamaktadır. Bunlar:

Amaçlı adlar: Anne baba dilekleri, koruyucu adlar, çocuk için iyi dilekleri doğrudan doğruya, dolaysız anlatan adlar, gösteriş ifade eden adlar. (*Hami, Kaya, Haşim*)

Tesadüf âleminde alınmış adlar: Doğum anında vuku bulan meteorolojik veya astronomik bir olay; gün, mevsim, bayram adları. (*Kutluay, Bayram, Temmuz*)

Teofor adlar: Kötü ruhları şaşırtmak maksadıyla belirlenen adlar. (*Osman*)

Anne-babanın sevgisini gösteren adlar: Genellikle ince, değerli, tatlı, güzel, küçük anlamına gelen ve daha ziyade kızlara verilen adlar. (*Çiçek, İpek*)

Kişilere bağlı adlar: Ata ve akraba adları, herkes tarafından tanınan ve büyük şahsiyetlerin adları. (*Ali, Hasan, Hüseyin, Mansur, Veli*)

Rütbe ve unvan adları: Klan adı, oymak başkanının idari ve askerî görevine işaret eden adlar (*Derviş, Seyit, Baba*) (Rasonyi, 1971: 22-25) şeklinde sınıflandırılmıştır.

Acıpayamlı'ya göre çocuğa; ölü büyükbaba ya da büyükannelerin, ad verme sırasında eve ilk gelen kimsenin, peygamberin, peygamber eşlerinin, peygamber çocukları yahut dört halifenin, doğduğu yerin, çocuğun doğduğu gün ve ayların adı verilebilir (Acıpayamlı, 1992: 6-7). Bu bilgiyi, İçişleri Bakanlığı Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğünün istatistik verileri de desteklemektedir. İstatistiklere göre 2000-2005 yılları arasında ve 2006 yılında doğan çocuklar için tercih edilen ilk 5 ad (Arda, Yusuf, Mehmet, Mustafa, Emirhan; Elif, Zeynep, İrem, Büşra, Merve) arasında dinî adların ağırlıkta olduğu görülmektedir.

Rasonyi'ye göre "Hristiyanlığı kabul eden Macarlarda olduğu gibi İslamiyeti kabul eden Türklerde de saha itibarıyla kuzeyden güneye inildikçe ve zaman bakımından yeni çağa yaklaştıkça İslam dininin tesiri altında birinci derecede Arap, ikinci derecede Acem adları yerleşmiştir (Rasonyi, 1971: 26). Bu etkiyi doğrulayan bir diğer kaynak Divanü Lugat-it Türk'tür. Divan'da yer alan 110 civarındaki kişi adının %20'si Arap kökenli olup ad sistemine uygun bir yapının izlendiği görülmektedir (Amanoğlu, 2000).

Türklerde ad verme kültüründe yer alan bir diğer unsur, takma adlardır. Takma ad, bazı kişilere esas adlarının dışında, onların bedensel, sosyal ve kültürel yaşamlarıyla ilgili olarak verilen ad (Acıpayamlı, 1992: 11) olarak tanımlanır. Takma ad, aynı zamanda destekleyici ad (Tonkin, 1980) olarak da kabul edilir. Kripke ise "Bazen iki ad, aynı göndergeye sahip olabilir (Kripke, 2005: 40)" şeklinde takma adın destekleyen kimliğin görüşünü ifade etmektedir. Dolayısıyla takma ad, genel olarak asıl adı destekleyen yahut asıl adın, amaçlanamı ifade etmekte yetersiz olduğu durumlarda tercih edilen adlar olarak kabul edilebilir.

Adlar, çoğu kültürde *katı belirleyiciler* (Kripke, 2005), daha yumuşak bir ifadeyle *belirgin açıklayıcılar* (Searle 1958; Matushansky, 2008) olarak kabul edilirler. Alevi inanç sistemi açısından bu bilgi değerlendirildiğinde adların belirleyicilik özelliğinin Alevilikte ön planda olduğu görülür. Ali adı, Ali bin Ebu Talib'e

atfen, Alevi toplumunda sıkça kullanılan adlardan biridir. Dolayısıyla “Ali” adından hareketle şu örnek verilebilir: Hz. Ali’nin belirleyici özellikleri; inancı, lider kimliği, adil olması, cesurluğu ve ilme verdiği önemlidir. Adlar, katı belirleyiciler olarak kabul edildiğinde Ali ismini taşıyan tüm insanlardan bu özelliklere sahip olması beklenemez; fakat Ali adı, bu şekilde olumlu bir imaja ve göndergeye sahiptir.

Adlandırma ve adların sembolik değeri, birden çok disiplinin ilgilendiği bir alan olarak bilinmektedir. Alana yönelik yapılan çalışmalarda toplumun isim kültürünü ortaya koyacak sosyolojik yöntem ve gözlem araçları yerine, genellikle nüfus müdürlüklerinden, okullardan, mezarlıklardan toplanan ad listeleri kullanılmakta, arşivlere yönelik araştırmalar ise sistematik bir çerçeveye sahip görünmemektedir (Çelik, 2005: 2). Daha önce yapılan araştırmaların işaret ettiği noktadan hareketle çalışma, alan araştırmasına ve birebir görüşmeye dayanması bakımından önemlidir. Çalışmanın önemini gösteren bir diğer unsur, Alevi inanış sisteminde yer alan adlar üzerine yapılacak olası çalışmalara vereceği katkıdır. Türkiye’de önemli bir topluluğu temsil eden Alevi toplumu içerisinde tercih edilen ve edilmeyen adların tespit edilmesi, Alevi kimliğinin kültürel önemine yönelik yapılan çalışmalara katkı sunması bakımından önem taşımaktadır.

### **Yöntem**

Alevilikte ad verme tercihlerini tespit edebilme amacıyla 21 inanç önderi ve taliple görüşmeler yapılmıştır. Görüşmelerde nitel araştırma yöntemleri içerisinde yer alan odak grup görüşmesi esas alınmıştır. Odak grup görüşmeleri, önceden belirlenmiş yönergeler çerçevesinde gerçekleştirilen, bu yöntemin mantığına uygun olarak, görüşülen kişilerin öznelliklerini ön planda tutan, katılımcıların söylemine ve bu söylemin toplumsal bağlamına dikkat edilmesi gereken nitel bir veri toplama tekniği olarak tanımlanabilir (Çokluk, Yılmaz ve Oğuz, 2011).

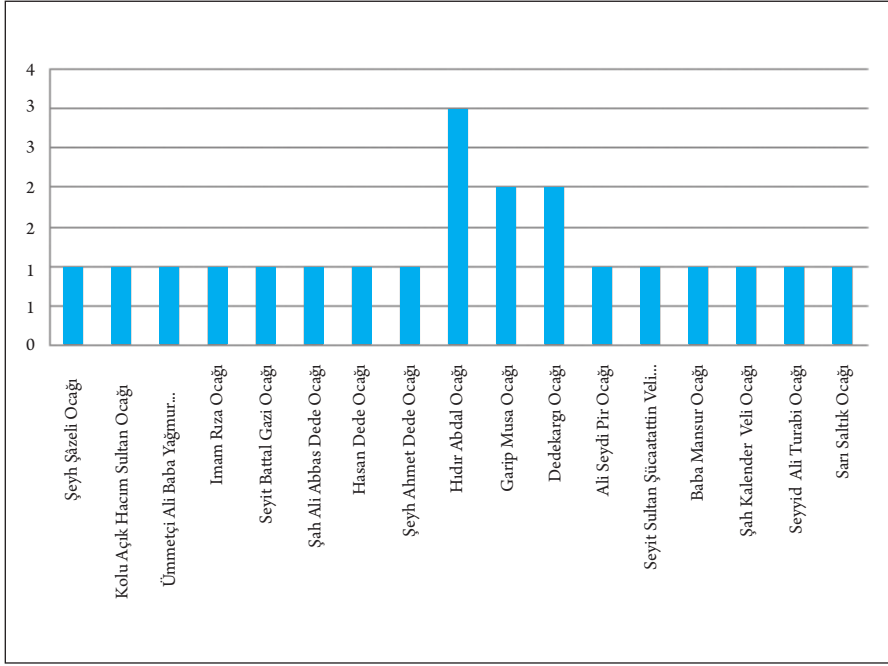
İlk aşamada alanla ilgili literatür taranmış ve literatür çerçevesinde Alevilikte Ad Verme Kültürüne Yönelik Görüşme Formu, yarı yapılandırılmış mülakat sürecinde kullanılmak üzere oluşturulmuştur. Görüşme formu, alan uzmanınca incelendikten ve gerekli düzeltmeler yapıldıktan sonra katılımcı listesi belirlenmiştir. Katılımcı listesinin oluşmasında kesişen ve çelişen adları tespit edebilmek amacıyla farklı ocak mensuplarına yer vermeye dikkat edilmiştir. Alevilikte Ad Verme Kültürüne Yönelik Görüşme Formu vasıtasıyla katılımcılardan gerekli bilgiler toplanmış, verilerin kayıt altına alınmasında görsel ve sesli kayıttan yararlanılmıştır. En son aşamada ise toplanan verilerin içerik analizi yapılmış ve sonuç raporlaştırılmıştır.



## Bulgu ve Yorumlar

Çalışma, 17 ayrı ocağa mensup 21 inanç önderi ve talip ile gerçekleştirilmiştir.

Grafik 1: Katılımcıların Ocaklara Göre Dağılımı



Hıdır Abdal, Dede Kargın ve Garip Musa Ocaklarından birden fazla kişinin katılımı sağlanırken diğer 18 ocaktan birer katılımcı çalışmada yer almıştır. Katılımcıların coğrafi dağılımına bakıldığında İç Anadolu Bölgesi'nden 15, Karadeniz Bölgesi'nden 2, Marmara Bölgesi'nden 4 katılımcının çalışmada yer aldığı görülmektedir. 15 kişi, dinî unvanını *ocak dedesi* olarak belirtirken 6'sı kendisini *ocakzâde*, *talip* yahut *yola hizmet eden* olarak tanımlamıştır.

2012 yılı itibarıyla katılımcıların yaşlarının 60-69 aralığında yoğunluk gösterdiği görülmüştür. Buna göre katılımcıların ağırlıklı doğum yılı aralığını 1943-1952 kabul etmek mümkündür. Bu zaman çizelgesi, adların yıllara göre tercih edilme oranını göstermesi bakımından önemlidir.

21 katılımcıya, ad verme yetkisinin kimde olduğunu tespit edebilme amacıyla "Adınızı size kim verdi?" sorusu yöneltilmiştir.

Tablo 1: “Çocuğa adını kim verir?” Sorusuna Verilen Yanıtın Yıllara Göre Değişimi

Çocuğa adını kim verir?	1943-1952 arası doğan çocuklara	2000 ve sonrasındaki yıllarda doğan çocuklara
Anne Baba	6	19
Aile Büyüğü	15	2

15 katılımcı, ad veren kişiyi aile büyüğü/ocak dedesi olarak belirtirken, 6 katılımcı anne/baba olarak soruyu cevaplamıştır. Katılımcılara 2000 sonrası doğumlu olan çocuklar için adı kimin verdiği sorulduğunda 2 katılımcı “Aile büyüğü” şeklinde cevap verirken 19 katılımcı “çocuğun ebeveyni” şeklinde cevap vermiştir (bk. Tablo 2). Bu oran farklılığı, ad verme geleneğinin çekirdek aileye doğru yöneldiğini ve ad vermenin topluma mal edilmekten çok aile içerisinde gerçekleştiğini göstermektedir. Daha sonra elde edilen bulgular, ad vermenin çekirdek aile içerisine çekilmesiyle birlikte seçilen adlarda da değişme olduğunu göstermektedir.

Katılımcılara yöneltilen bir diğer soru, takma ad ve lakaplara yöneliktir. İsmi genel anlamı varlıkları birbirinden ayırmak, tanımak ve zihne getirmek için kullanılan sözcük olduğuna göre bu işlem için ad, künye ve lakap olmak üzere birbirlerinden farklı anlamlar ifade eden ancak aynı amaç için kullanılan üç sözcük türü söz konusu olmaktadır (Ağırman, 2012: 3). Bu sebeple çalışma içerisine adlarla birlikte lakaplar da dâhil edilmiştir. Yapılan çalışmada görüşülen grupta künye veya kısaltmaya rastlanmazken katılımcılardan 10 tanesi, takma adı olduğunu söylemiştir. Tercih edilen takma adlar ve lakaplar incelendiğinde takma adların Alevilik kimliğini ön plana çıkardığı görülmektedir. Otman, Kıvra, Baba, Memet ve Muhammed şeklindeki takma adlar, bu duruma örnektir.

Araştırma içerisinde katılımcılara bir kuşak önceki katmanı tespit edebilmek amacıyla dede, anneanne ve babaannelerinin isimleri sorulmuş ve en sık tekrar edilen beşer ad belirlenmiştir.

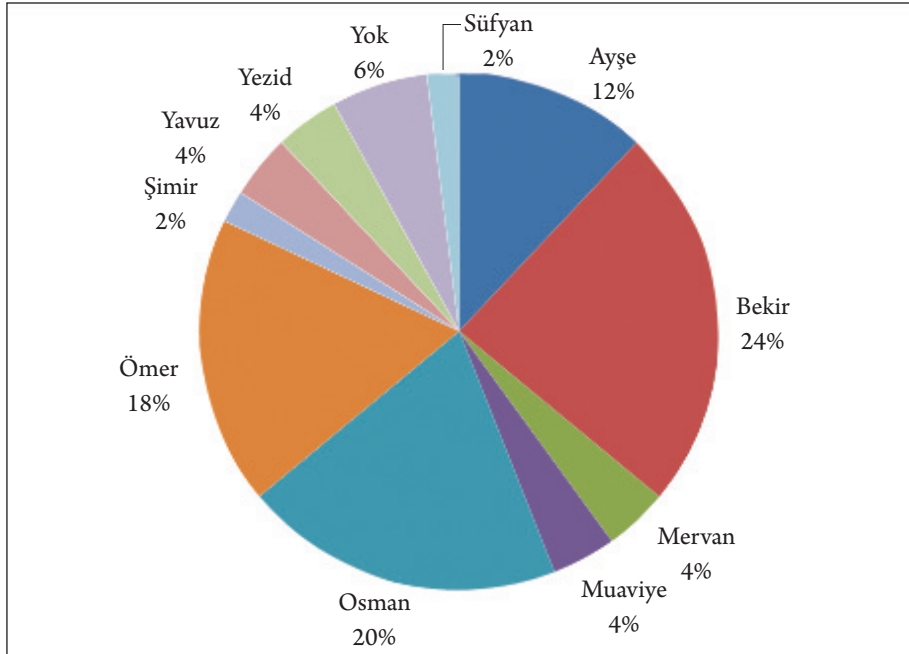
Tablo 2: Katılımcı Görüşlerine Göre 1950 Öncesi ve Sonrası En Sık Kullanılan 5 İsim

1950 öncesi erkek adları (Katılımcıların baba/dede adları)	1950 sonrası erkek adları (Katılımcıların çocuk/torunlarının adları)	1950 öncesi kadın adları (Katılımcıların baba/dede adları)	1950 sonrası kadın adları (Katılımcıların çocuk/torunlarının adları)
Hüseyin	Ali	Fatma	Zeynep
Hasan	Hasan	Zeynep	Fatma
Mustafa	Hüseyin	Elif	Kezban
İsmail	Ahmet	Hatice	Zöhre
Ali	Rıza	Kezban	Hatice

Tekrar sıklığı fazla olan adlara bakıldığında dini ve tarihî kaynaklarda Alevi toplumu içerisinde yer alan şahsiyetlerin isimlerinin 1950 öncesinde sıkça tercih edildiği görülmüştür. Katılımcılara kendi çağdaşlarının (kardeş, arkadaş, yaşça yakın akraba) sahip oldukları isimler sorulduğunda elde edilen sonuçlar, ad bazında küçük farklılıklar gösterse de adların belirttikleri işaretleyiciler bakımından aynı çerçeve içerisinde yer almaya devam etmektedir.

Katılımcılara “Ocağınızda/yörenizce kullanılmayan, tercih edilmeyen adlar var mı?” sorusu yöneltildiğinde Kerbela Olayı’na karışan şahsiyetlerin adlarının özellikle tercih edilmediği tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra tarihî süreçte Alevi toplumunun karşısında yer aldığı inanılan adlar da özellikle tercih edilmeyen adlar arasındadır. Oranlara bakıldığında Alevi toplumunda rastlanma olasılığı en düşük adın “Bekir” olduğu görülmektedir. Bununla birlikte 3 kişi “Ocağınızda/yöremizde kullanılmayan, özellikle tercih edilmeyen ad yoktur.” şeklinde soruyu cevaplamıştır. Alevi düşünce sisteminin hoşgörüyü temel alan yapısı düşünüldüğünde daha geniş alanda yapılacak bir çalışmada tercih edilmeyen ad oranının daha düşük çıkacağı beklenmektedir. Bu düşünceyi destekler nitelikte olması bakımından katılımcılardan 2 tanesinin anneanne adını Ayşe olarak belirtmesi önemlidir.

Grafik 2: Katılımcı Görüşlerine Göre Alevi İnanç Sisteminde Kullanılmayan İsimler



Katılımcılara “Ölen kişinin adı yeni doğan çocuğa verilir mi?” sorusu sorulduğunda 19 kişi “Evet.” 2 kişi “Hayır.” yanıtını vermiş ve gerekçesini “Eskide kalan bir uygulama, artık uyulmuyor.” diyerek belirtmiştir. Yine aynı başlık altında “Yeni doğana verilen isim, daha sonra değiştirilir mi?” sorusuna 2 katılımcı “Evet.” 19 katılımcı “Hayır.” şeklinde yanıt vermiştir.

Çalışma sonucunda ulaşılan bulgulardan birisi de Alevi toplumunda 2000 yılı ve sonrası doğan çocuklara verilen adlardır.

*Tablo 3: Katılımcı Görüşlerine Göre 2000 sonrası doğumlu çocuklar için Alevi İnanç Sisteminde Yer Alan Adlar*

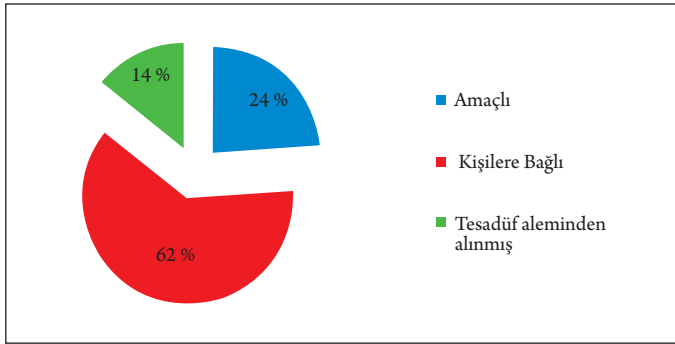
<b>Kız Çocuğu</b>	<b>Erkek Çocuğu</b>
Ayşe	Ali
Dilek	Arda
Doğa	Barış
Esmâ	Berk, Berkecan, Berkay
Esra	Burak
Fethiye	Deniz
Hatice	Ege
Hülya	Emre
Hüsniye	Gürkan
İdil	Hasan
İnci	Hüseyin
Melahat	İlkay
Nilüfer	Kadir
Özgecan	Mansur
Özlem	Mustafa
Satı	Özgür
Selen	Ufuk
Sevilay	Umut
Sıla	Yağız
Tülay	Taylan

2000 yılı ve sonrasında doğan çocuğa ad vermenin genellikle çekirdek aile içerisinde gerçekleştiğini daha önceki bulgu sonuçları göstermiş bulunmaktadır. Çekirdek aile tarafından tercih edilen adlara bakıldığında ise “şefkat ve sevgi gösteren adlar”ın ağırlıkla tercih edildiği görülmektedir. Erkek çocuklarda Hasan, Hüseyin, Ali, Mansur; kız çocuklarda Hatice, Hüsnüye gibi kimlik belirleyici adların kullanıldığı görülmekle birlikte ad vermede belirleyici faktörün şefkat ve sevgiyi temsil etme olduğu görülmüştür.

2000 yılı ve sonrası tercih edilen adlara bakıldığında elde edilen bir diğer sonuç, adların belirleyici kimliğini kısmen yitirmiş olmasıdır. Bu durum, kız isimlerinde daha fazla görülmekte; kız çocuklarına verilen isimlerde anne babanın şefkati ve sevgisini gösteren adların daha sıklıkla tercih edildiği görülmektedir.

Rasonyi'nin daha önce değinilen sınıflaması çerçevesinde Alevi toplumunda tercih edilen adlar incelendiğinde kişilere bağlı adların ağırlıklı olarak ön planda olduğu görülmektedir.

Grafik 3: Rasonyi'nin Sınıflamasına Göre Katılımcı Adlarının Gruplandırılması



Rasonyi'nin sınıflaması doğrultusunda bir sınıflama yapabilmek amacıyla katılımcılara “Bu adı size neden verdiklerini biliyor musunuz?” sorusu yöneltilmiştir. Ata ve akraba adları sınıflamasını içeren kişilere bağlı adların tercih edilmesinde 12 İmam'ın adlarının etkili olduğu görülmektedir. Amaçlı adlar grubunu ise adak ve türbe ziyareti sonucu tercih edilen adlar oluşturmaktadır. Tesadüf âleminden alınan adlar grubunda da rüya sonucu belirlenen adlar ve doğulan gün meydana gelen doğa olaylarının etkili olduğu görülmüştür. 2 katılımcıdan ise Osman adının ailenin art arda vefat eden çocuklarından en son doğana yaşaması amacıyla verildiği bilgisi edinilmiş, Osman adı bu sebeple teofor isim sınıflamasına alınmıştır.

Kişi adlarının temsil yeteneği taşıdığına yönelik yargıyı destekleyen en önemli unsurlar, kolektif bellekte bulunan inanç önderlerinden edinilen adla ilgili deyiş ve söyleyişlerdir. Katılımcılara ad verme kültürüne yönelik olarak ocaklarına/yörelere has bir deyiş olup olmadığı sorulmuştur. Elde edilen söyleyişleri beddua ve temenni başlıklarında değerlendirmek mümkündür. Beddua başlığı altında değerlendirilen söyleyişler adın batmak ve adı yerde kalmak şeklindedir. Temenni başlığı altında ise şu ifadeleri değerlendirmek mümkündür:

Allah adını bağışlasın.

Allah adıyla büyütsün.

(Ölen kişinin ismi verildiğinde) Adı benzesin yaşı benzemesin.

Adını ben koydum yaşını Allah versin.

Adıyla yaşasın.

Ad bir boncuktur.

Söyleyişlere bakıldığında temenni ve övgü amaçlı olarak kullanılan adla ilgili söyleyişlerin beddua amaçlı söyleyişlerden sayıca fazla olduğu görülmektedir. Hem beddua hem temenni amaçlı söyleyişlerin ortak noktası adın kimlik belirleyici özelliğini ön plana çıkaracak ifadeler olmalarıdır.

## Sonuç

Çelik (2005:11)'e göre, Türkiye'de isimler ve isim verme kültüründeki farklılaşmalar üzerinden yapılacak bir değişim analizi, toplumsal değişme olgusunun kültürel alana yansımalarını gösterecektir. Yapılan çalışma, kişi adları üzerinde bir sosyal katmanlaşma olduğunu ve 1950 yılı öncesindeki isimlerin 2012'ye çok zayıf bir biçimde tezahür ettiğini göstermektedir. Adlandırmanın psikolojik boyutu düşünüldüğünde kişisel ilgi ve sevgiyi ifade eden adların tercih edilmesinin sebebi anlaşılabilir.

Aleviliğin hem bir inanç sistemi hem kültürel kimlik göstergesi olarak toplumda kabul görmesi, ad verme kültürüne de etki etmiştir. 2000 sonrasındaki nesilde amaçlı adların yerini sevgi ve şefkati belirten adların tercih edilme sebebi olarak ise Alevi-Sünni evliliklerinin eskiye kıyasla artması ve ad vermenin kişisel belirleyici anlamının değişmesi gösterilebilir.

Çalışma sonucunda doğrudan ulaşılan bir bilgi olmamakla birlikte katılımcılarla yapılan görüşmelerde asıl adın yanı sıra Can ve Cem adlarının da kullanıldığı görülmüştür.

Dilin sürekli gelişen ve değişen yapısı içerisinde dilin bir ögesi olan kişi adlarının değişime uğraması, bir bakıma kaçınılmazdır. Bununla birlikte çalışmadan çıkan bir diğer sonuç şudur ki her ne kadar ad, kişiye verilse ve kişiye ait gibi görülse de adlar aslında onu veren kişiye aittir. Adın kimlik üzerindeki sahibi ise adı bir sonraki kuşağa taşıyıcı görevindedir. Bu açıdan bakıldığında kimlik belirleyicisi olarak adlar, kuşaktan kuşağa aktarılması gereken kültürel tapular niteliğindedirler.

### Kaynakça

- Acıpayamlı, Orhan. (1992). Türk Kültüründe “Ad Koyma Folkloru”nun Morfolojik ve Fonksiyonel Yönlerden İncelenmesi. IV. Milletler Arası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildiri Kitabı, s. 1-15, Ofset Repromat Matbaası, Ankara.
- Ağırman, Cemal. Ad Koyma ve Hz. Peygamber’in İsimlere Karşı Tutumu, <http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/217.pdf>, Erişim Tarihi 20/04/2011.
- Amanoğlu, Ebulfez Kuh. (2000). Divanü Lugat’it Türk’teki Kişi Adları Üzerine. Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi S. 15, Erzurum.
- Çelik, Celaledin. (2005). İsim Kültürü ve Din: Şahıs İsimleri Üzerine Bir Din Sosyolojisi Denemesi. Çizgi Kitabevi, Konya.
- Çokluk, Ömay, Oguz, Ebru, Yılmaz, Kürşad. Nitel Bir Görüşme Yöntemi: Odak Grup Görüşmesi. Kuramsal Eğitimbilim, 4 (1), 95-107, 2011
- Çolak Bostancı, Gülcan. Kişilere İsim Vermenin Sahne Arkası. Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turcic Volume 4/3 Spring 2009.
- İçişleri Bakanlığı Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Müdürlüğü, [http://www.nvi.gov.tr/Hizmetler/Istatistikler,Isim\\_Istatistikleri.html](http://www.nvi.gov.tr/Hizmetler/Istatistikler,Isim_Istatistikleri.html), Erişim Tarihi 29/03/2012
- Karahan, Leyla. (2008). Türkçede Dinî Anlamlı Bazı Kişi Adlarını Ekle Değiştirme Geleneği. The 51st Meeting of the Permanent International Altaistic Conference.
- Kibar, Osman. (2005). Türk Kültüründe Ad Verme Kültürü: Kişi Adları Üzerine Bir Tasnif Denemesi. Akçağ Yayınları, Ankara.
- Kripke, Saul A. (2005). Adlandırma ve Zorunluluk. Çev: Berat Açıll. Litera Yayıncılık, İstanbul.
- Matushansky, Ora. (2008). On the Linguistic Complexity of Proper Names. *Linguist and Philos* 21:573–627.
- Rasonyi, Laszlo. (1971). Tarihte Türklük. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları: 39. Ankara.
- Sakaoğlu, Saim. (2001). Türk Ad Bilimi I. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları. Ankara Üniversitesi Basımevi: Ankara.
- Searle, J. R. (1958). Proper names. *Mind, New Series*, Vol. 67, No. 266 (Apr., 1958), pp. 166-173.
- Tonkin, Elizabeth. (1980). Jealousy Names, Civilised Names: Anthroponomy of the Jlaio Kru of Liberia. *Man, New Series*, Vol. 15, No. 4, pp. 653-664.
- Uca, Alaattin. (2004). Türk Toplumunda Ad Verme Geleneği. Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi. S. 23.
- Ziff, Paul. (1967). *Semantic Analysis*. Cornell University Press.



# SOSYOLOJİK AÇIDAN ALEVİ/BEKTAŞİLERDE TENASÜH İNANCI

Özcan GÜNGÖR\*

Erdal AKSOY\*\*

## Özet

Dinî tecrübenin teorik ifadesi olarak, ölümden sonra yeniden dünyaya başka bir bedenle gelmek olan tenasüh inancının, Hatay yöresi öncelikli olmak üzere Nusayrilerde olduğu gibi bazı Alevi toplulukların anlatılarında ve günümüz bazı Alevi düşünürlerin yazılarında olduğu görülmektedir. Tenasüh inancı, birçok inanç dünyası içerisinde yer bulmuş karmaşık bir bütünlük olarak belirmektedir; bir yandan Hz. İsa'nın bir başka insan bedeninde dünyaya yeniden geleceği/Mesih inancı ile Hristiyanlık ve hatta İslam retoriğinde rastlanan tenasüh inancının izlerini, Şamanizm ve Hinduizm'de de görmek mümkündür. Bu çerçevede olmak üzere; tenasüh inancının, bir yol olması itibarıyla önemli tasavvuf okullarından biri görünümünde olan Alevilikte yer alışı da karmaşık bir içeriğe sahip olacağı muhakkaktır. Bu çalışmada Alevilikteki tenasüh anlayışı, Alevilik üzerine yapılan sosyolojik çalışmalardan özellikle Karaşar yöresi Alevi/Bektaşileri- bazı Alevilik yazınları ve Alevilik okumalarına dayalı vesikalardan hareketle çoklu bakış açısı ile ele alınmıştır. Bunlar; materyalist bakış açısı, bağdaştırıcı yaklaşım, temel İslami bakış ve yüzeysel anlayış olarak ifade edilebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Tenasüh, ahiret inancı, Alevilik/Bektaşilik, Karaşar Alevileri

## THE FAITH OF REINCARNATION IN ALEVIS/BEKTASHIS FROM SOCIOLOGICAL PERSPECTIVE

### Abstract

There is reincarnation belief which is rebirth of souls after death in new bodies in the historic Alewi sources, scientific studies and some of today's Alewi authors' thought as a theoretical expression of religious experience. Despite this belief is from eastern origin (Hinduism) and the divine religions refuse this faith, there is in Alewi tradition which is one of Islamic mysticism school, but it is not single dimension in Alewism/Bektashism. In our study, we find out four perspectives from sources of the sociological studies especially Karaşar region's understanding, historical documents and some of Alewi writers ideas about reincarnation in Alewi/Bektash's faith. We will discuss in our paper from these points; materialist point of view, reconciliatory approach, the essential Islamic view and surface understanding. We

\* Yrd.Doç.Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Erzurum/Türkiye, ogungor@atauni.edu.tr

\*\* Yrd.Doç.Dr. Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Ankara/Türkiye, erdalaksoy@gazi.edu.tr.

determined that believing to Hereafter is an important factor in whether or not accept to faith of reincarnation. Accordingly, to believe reincarnation is closely related to faith of Judgement day from the Islamic perspective.

**Keywords:** Reincarnation, the belief of judgement, Alewism/Bektashism, Karaşar's Alevis.

## Giriş

Tenasüh inancının İslam öncesi devirde Türklerin inanç dünyasında hulûl ve tenasüh şeklinde yer aldığını, İslam'dan sonra ise atalar kültü gibi benzer kültürel kodlar taşınmasından dolayı Türkler arasında tutunduğunu ve Anadolu'ya geliş yollarından birisinin de Asya'dan göç eden Türk boyları olduğunu söylemek mümkündür (Ocak, 2007: 194; Üçer, 2010: 122; Roux, 1994: 219). İlk dönem Türk İslam eserlerinde bu inancın etkisini görmek, bu inancın daha önce de kültürel olarak sosyal kodlarda var olduğunu bize göstermektedir (Ocak, 2007: 192). Şehristani'nin (Ö.548/1153) de vurguladığı gibi hiçbir din yoktur ki tenasüh fikrinin şu veya bu şekilde onun bünyesinde bir yeri olmasın (Şehristani, 1990: 714).

Büyük dinlerin tenasüh anlayışını kabul etmemesine karşılık<sup>1</sup> (Baloğlu, 2001: 79, 83-84, 87; Mann, 1998: 44; Güllüce, 2004: 52-58), İslam içinde bir tasavvufi yorum olan Aleviliğin birçok kültürel kaynağında, günümüz önde gelen düşünürlerinin fikirlerinde ve yapılan sosyolojik çalışmalarda hem tenasüh hem de ahiret inancının unsurlarına yönelik çok sayıda farklı bakış açlarına rastlamak mümkündür (Üzüm, 2007: 118; Shankland, 1993: 129; Birge, 1991: 146; Mandel, 2010; Melikoff, 1994: 44, 45).

Tarihsel süreç içerisinde Alevi/Bektaşiler farklı görüş ve inançları "bağdaştırıcı" bir yapı içerisinde barındıran bir toplumsal gruplaşmayı temsil etmektedirler (Güngör, 2010: 124–126). Öyle ki onun bu karakteristiği, her zaman yeni unsurlara kendi bünyesinde gösterdiği uyumla ortaya çıkmaktadır. Bu yapı, Şiiliğin etkisini eski Türk gelenek ve inançlarına uydurarak yeni bir sentez şeklinde varlığını devam ettirmektedir. Bu sentezin bir parçası olarak, özellikle Şah İsmail ile birlikte Türkmen boyları arasında "ruhun beden göçü" inancı iyice sağlamlaşmış (Ocak, 1992: 373–375; Üçer, 2010: 168; Yeşilyurt, 2003: 13) ve günümüzde de farklı boyutlarıyla varlığını sürdürmeye devam ettiği görülmektedir.

Kültürel kaynaklarında, Alevi önderlerinin fikirlerinde ve yapılan sosyolojik araştırmalarda, "ölümden sonra insan ruhunun yeniden başka bir kalıba girerek yaşaması" biçiminde tanımlanan tenasüh anlayışıyla ilgili olarak ahiret inancı konusu da dikkate alınarak dile getirilen farklı görüşleri dört başlık altında tasnif etmek mümkündür;

1. Alevi inancında tenasühün varlığını iddia ederek ahiret inancını inkâr eden arkasında materyalist düşüncenin yer aldığı (Materyalist Bakış Açısı),
2. Tenasühü Türk tarihi ve İslami perspektiften yorumlayarak kabul eden ve ahiretin varlığına da inananlar (Bağdaştırıcı Yaklaşım),
3. Tenasühü ahiret inancına zıt görüp, bozulan gelenek içerisinde değerlendirilenler (Genel İslami Perspektif),
4. Tenasüh'ün gerçek manasını ve arka planını bilmeden kabul eden ve ahirete de inananlar (Yüzeysel Yaklaşım).

Bu çalışmada, dört farklı yaklaşım içerisinde Alevi/Bektaşilerde tenasüh inancı kültürel kaynaklara, bazı Alevi düşünürlerin fikirlerine ve yapılan sosyolojik çalışmalara özellikle Karaşar<sup>2</sup> yöresi Alevilerinin kendi tutum ve düşünceleri referans alınarak açıklanmaya çalışılacaktır.

### **Araştırmanın Metodu**

Çalışmada nitel araştırma metodolojisinin görüşme tekniği uygulanmış olup toplam 33 katılımcı ile görüşülmüştür. Araştırmanın nitel evrenini; Beypazarı/ Karaşar Beldesi ve Dereli, Saray ve Köseler köylerinde doğmuş fakat değişik sebeplerle Ankara/Abidinpaşa semtine göç etmiş Alevi/Bektaşiler oluşturmaktadır. Bu evrenden katılımcılar amaçlı örnekleme tekniği ile seçilmiş, yörenin Alevi/Bektaşî büyükleri olan “dede/baba”lar başta olmak üzere toplam 33 katılımcı yarı yapılandırılmış görüşme formu ve odak grup görüşme veri toplama tekniği ile sahadan veriler toplanmıştır. Araştırmanın nitel verileri, Kasım 2006-Nisan 2007 döneminde Ankara Abidinpaşa semtinde görüşme formu uygulanarak elde edilmiştir. Katılımcıların özelliklerine bakıldığında; Katılımcıların 5'i yörenin dede/baba olarak bilenen kişilerinden, diğerleri ise herhangi bir sıfat/unvan sahibi olmayan kişilerinden oluşmaktadır. Katılımcıların yaş dağılımlarına bakıldığında; dede/babalar 59 ve üzeri yaş grubunda yer almakta iken diğerlerinin 25-46 yaş grubu aralıklarında yer aldıkları görülmektedir. Eğitim durumlarına bakıldığında ise; bir dede/baba hariç diğerleri ilkokul mezunu, diğer katılımcılar ise lise ve üniversite mezunu olma noktasında bir değişkenlik gösterdikleri gözlenmektedir.

### **Tenasühe Kavramsal Yaklaşım**

Arapça n-s-h kelimelerinden türeyen tenasüh kelimesi (İbn Manzur, ty: 4407) nefsin bedeninin yok olmasından dolayı yeni bir bedene intikal etmesi ve bu intikaller arasında bir ilişkinin söz konusu olmasıdır. Ruhun başka bir bedende yeniden doğması olgusunu Türkçede ifade etmek için “tekrar doğuş”, “ruh göçü” gibi kavramların yanı sıra, (TDK, 2011) Latince kökenli Fransızca bir kelime olan reenkarnasyon te-

rimi yaygın olarak kullanılır. Batı terminolojisinde ise “metempsychosis”, “transmigration”, “reincarnation”, “palingenesis” ve “rebirth” kelimeleri; Hinduizm ve Budizm gibi doğu dinlerinde ise “samsara” ve daha çok hulûl fikriyle ilişkili olan “avatar” kelimeleri, ruh göçü inancını ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır (Smart, 2006: 331). Diğer taraftan bir şeyin tıpkısını çıkarma anlamını da içeren tenasüh, bir canlının ölümünden sonra ödül ya da ceza olarak yaşamının karşılığını bulmak üzere, ruhunun bedenden bedene geçtiği ve birçok bedeni canlandırdığı varsayılan inanca verilen isimdir (Hançerlioğlu, 2000: 436-7).

Tenasühün en çok geliştiği yer, Budizm’in memleketi olan Hindistan’dır (Şehristani, 1990: 714). El-Biruni *Et-Tahkik* adlı eserinde Hindu tenasüh anlayışıyla ilgili olarak “Şahadet kelimesi İslam, teslis Hristiyanlık, cumartesi gününe saygı Yahudilik için ne derece önemliyse tenasüh de Hindular için bu derece önemlidir” (Tümer, 1986: 154) diyerek tenasühün bu dinlerdeki merkezi konumuna dikkat çekmektedir. Tıpkı Şehristani’nin bu inancın, hemen her dine bir grubun ileri sürdüğü bir iddia olduğu ve asıl kaynağın ise Mazdekiler, Brahmanlar, filozoflar ve Sabiiler olduğunu dile getirmesi gibidir (Şehristani, 1990: 176: 177).

Şekil değiştirmeye mitoloji araştırmalarında *metamorphose* da denir. Bu inancın nerede ortaya çıktığı konusu ihtilafli olsa da, tenasüh dünyanın ilk yerleşim bölgeleri olan Eski Mısır, Mezopotamya, Yunan, Roma ve Hindistan gibi yerlerde kabul edilmiştir. Bu inancın sosyolojik görüntüsü kimi yerlerde mumyalarda ortaya çıktığı gibi kimi zamanda ölen kimselerin eşyalarının yanlarına konulması şeklinde de ortaya çıkmaktadır. Bütün bu uygulamaların ana teması, ruhun bedenden ayrıldıktan sonra da yaşamının devam ettiği ve bir gün dünyaya yeniden geleceğine dair inançtır. Yine tenasüh bir düşünce olarak; Yunanlılarda, Pisagorcularda, Yeni Platoncularda, Eski Mısır’da, Maniheizm’de, Orfizm’de ve Gnostisizm’de mevcuttur. Ayrıca bu inanca İhvan’ı Safa’da ve bazı Hristiyan mezheplerinde de rastlanmaktadır (Tümer ve Küçük, 2002:103; Long, 2005: 7676-7681; Koç, 2005: 135).<sup>3</sup>

Bazı kaynaklarda reenkarnasyon ile tenasüh kavramları arasındaki ilişki konusunda farklı yaklaşımlar dile getirilmektedir. Bu kaynaklara göre; reenkarnasyonda bir insanın tekrar dünyaya gelişinde ancak insan olarak gelebileceği kabul edilmekte iken, tenasüh inancında ise dünyada insan olarak yaşamış bir ruhun tekrar gelişinde bir hayvan olacağı fikri öne çıkmaktadır.

Tenasüh ve reenkarnasyonun inançlarının birbirinden farklı yapılar oldukları ileri sürülse de her ikisinde de en temel nokta, “ruhların beden değiştirerek dünyaya tekrar tekrar gelmeleri” hususunun olmasıdır. Bu yüzden reenkarnasyonun tekamül, tenasühün de mükâfat ve mücazat fikirleri üzerine oturduğu şeklinde ayırım yapmak yukarıdaki ortak manayı etkilememektedir. Bu iki düşüncenin altında yatan temel hususun ruhun ebediliği inancı olduğu görülmektedir. Bu inancın ise İslam inancına aykırı bir düşünce olduğu görülmektedir.<sup>4</sup>

Ruhların tekâmül ettiği fikrine dayanarak bu görüşü kabul etmenin açıklanamaz bir yönü de; her geçen gün dünyanın daha kötüye gittiği dikkate alınacak olursa, ne yazık ki, milyarlarca yıllık süreçte ruhların mükemmelleşme yolunda henüz gözle görülür bir ilerleme kaydetmedikleri sonucunun görülmesidir (Baloğlu, 2001: 15).

Kane'in de belirttiği gibi karma/tenasüh inancı empirik veriler sonucunda ulaşılmış ve her an doğrulama imkânı olan tecrübî bir kanun değildir. Her şeyden önce o, içinde yaşanan sosyokültürel şartların ortaya çıkardığı ahlaki bir zorunluluktur. Özellikle Hint kültürü açısından düşünüldüğünde böyle bir fenomen kabul edilmediğinde, fenomenler âlemindeki kötülüğü ve bilhassa insanlar arasındaki farklılıkları açıklamak güçleşecektir (Yitik, 1992: 129–130).

Tenasüh inancı sadece bu dünyada yeniden doğuş anlamında basit bir kabul olmayıp kendine özgü bir varlık anlayışı, dünya görüşü ve bilgi nazariyesine ihtiyaç duymakta, bu da doku uyumsuzluğu ve bazı yapısal değişiklikleri beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla İslam dininin Tanrı, evren ve insanla ilgili prensiplerine ve bu temel prensiplerin izdüşümleri olan tevhid akidesi, kurtuluş doktrini, ahiret inancı, iman, sorumluluk, suçun şahsiliği, masumiyet karinesi, af, rahmet, mağfiret ve daha birçok esasına zarar vermeden bu inancın İslamiyete akreditasyonu mümkün değildir (Baloğlu, 2001: 99; Bulgen, 2011: 72).

### **Alevi/Bektaşî Kültürel Kaynaklarında Tenasüh**

Genel olarak Alevi-Bektaşî düşüncesi için ifade edilmesi pek mümkün gözükmese de, bazı Alevi gruplarında ruh göçünü/tenasüh ifade eden anlatımlara rastlanmaktadır (Kutlu, 2003: 48). Yapılan çalışmalarda taliplerin bile bu inancın mahiyetine ilişkin bilgilerinin bulunmadığı sonucu, bu inancın Alevi/Bektaşî literatüründe yer alan biçimlerini oldukça ihtiyatlı değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır (Gündoğdu, 2007: 277). Alevi anlatımlarında ortaya çıkan tenasüh anlayışına ilişkin vurgular; bu inancın arka planında yer alan cennet, cehennem, kabir ve ahiret inancını inkâr felsefesiyle alakalı değildir. Zira bütün Alevi/Bektaşî anlatıları bu kavramlar üzerine kurulu olup, yapılan alan çalışmalarında da inanç konusunda ahirete inanç hemen hemen tam olarak ortaya çıkmaktadır.

Alevi-Bektaşî kültürel kaynaklarında, araştırmacıların söylemlerinde ve yapılan araştırmalarda “ölmek” kavramı;<sup>5</sup> “bir diyardan diğer bir diyara göçmek”, “taşınmak”, “kalıbı dinlendirmek”, “don değiştirmek”, “esfel kalıbı donuna girmek”, “Hakk’a yürümek”, “gerçeklere karışmak”, “yürümek”, “sır olmak”, “emaneti teslim etmek”, “Cemal’e ve Didar’a kavuşmak” gibi terimlerle ifade edilmektedir (Kaya, 1996: 368–370; Şahin, 2006: 66; Eröz, 1992: 68; Üçer, 2010: 71). Görüldüğü üzere Alevi/Bektaşîlerde ölüme yüklenen bazı anlamlar, yeniden dünyaya geliş ifade eden kalıplarla ifade edilmektedir.<sup>6</sup>

Müslüman olmadan önce kültürel belleklerinde Budizm'den ve başka dinî geleneklerden geldiği sanılan etkiyle değişik sembol ve kişi imgeleriyle yer eden tenasüh inancı, Türklerin Müslüman olmasından sonra da belli ölçüde, kimi evliyaların şahsiyetine uygulanarak 'evliya menkıbesi' şekline dönüştürülmüştür. Örneğin menkıbelerde geçen geyikler, kendilerini avlamak isteyenleri mistik bir şekilde yola götüren bir kılavuz rolündedirler (Ögel, 1993: 24). Temelinde hiç şüphesiz Buda-geyik münasebetinden geliştirilen evliya-geyik ilişkisi bulunan bu telakki, Anadolu'da ortaya çıkmış olmayıp İslam öncesi dönemlere dayanmaktadır. Bu inancın sonucu, geyiğin avlanması kesinlikle yasaklanmış görünmektedir. Bütün Tahtacı ve Yörük aşiretleri inançlarında görüldüğü üzere, geyik vuran avcılarının başlarına mutlaka bir felaket geleceği inancının mevcudiyeti dikkati çekmekte ve bu konuda sayısız olaylar nakledilmektedir (Ocak, 2007: 182–184; Yörük, 2002: 31, 118, 119).

Bektaşî menakıbnâmelerine bakarak tenasüh inancını tespit eden Ocak (2007: 190–191), bu menakıbnâmeleri tenasüh inancı açısından üç bölüme ayırarak incelemektedir:

1. Tek ruhun Âdem'den (as) başlayarak sırasıyla bütün peygamberlerin bedenlerinde ve en son da Hz. Muhammed'in bedeninde şekillenmesi.
2. Hz. Ali'nin, Hacı Bektaş Veli olarak yeniden dünyaya gelmesi; daha sonra da bütün büyük evliyanın bedeninde yaşamaya devam edecek ve bunun kıyamete kadar sürüp gidecek olması.
3. Büyük bir velinin ruhunun, yine büyük bir velide ortaya çıkması şeklinde tasnif etmiştir.

Şimdi örnek olarak kimi Bektaşî anlatılarında (*vilâyetnâmeler*) tenasühü çağrıştıran benzetmelere bakmakta fayda var. Örneğin *Menâkıbu'l-Kudsiye'de* Baba İlyas sülâlesinin usul ve fîrûundan gelen şeyhlerin hep aynı ruhun mazharları olduğu bunların da; Dede Garkın, Baba İlyas, Muhlis Paşa, Âşık Paşa oldukları vurgulanmaktadır. *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli'de* Hz. Ali'nin Hünkâr donunda olduğu, *Vilâyetnâme-i Abdal* Musa'da Hacı Bektaş'ın ruhunun öldükten sonra Abdal Musa olarak tekrar dünyaya geldiği, *Vilâyetnâme-i Sultan Şucâuddîn'de*; Sultan'ın çok zamanlar evvel aynı yerlerde, yani Eskişehir dolaylarında Seyyid Battal Gazi olarak yaşadığını, şimdi de Sultan Şucâud-din'in bedeninde zuhur ettiğini; *Vilâyetnâme-i Otman Baba'da* ise tenasühe örnek olabilecek pek çok anlatı mevcuttur (Ocak, 2007: 184–188).

Genel olarak menakıbnâmelerde Hacı Bektaş Veli'nin "güvercin", "şahin" donuna girdiği, Ahmet Yesevi ve baş halifelerinin "turna" şekline girip uçtukları, Hünkâr'ın baş halifelerinden Baba Resül'ün bir yerde "geyik" bir yerde "güvercin" donuna girdiği yollu anlatımlara da rastlanmaktadır (Aslan, 2004: 39). Yine temsil-

lerde ve metinlerde Hacı Bektaş Veli veya başka bir büyük önderin “ay”a benzetilmesi ilginçtir. Şöyle ki; ayın hilal şekline başlayarak zamanla dolunay hâlinde en uygun biçimine girip giderek kaybolması gibi, ruh da hilal gibi bir bedende doğmakta, olgun yaşa gelmekte ve zamanı dolunca beden ölümüyle ondan çıkıp yepyeni bir başka bedende ortaya çıkmaktadır. Zahir de hangi biçimde görünürse görünsün, ay aynı ay olduğu gibi, hangi bedene girerse girsün, ruh da aynı ruhtur.

“Cenazeye imam olmak” biçiminde de ifade edilen bu inanca dayanak olarak şu söylene sık sık anlatılmaktadır: “Hz. Ali’nin ölmeden önce söylediği vasiyeti üzerine, cenazesi evden almak üzere gelen kişiye verilir. Hz. Ali’nin cenazesini devenin üzerine yükleyip, oradan uzaklaşan yüzü örtülü yabancıyı Hz. Ali’nin oğulları gizlice takip ederler. Bir ara yüzündeki örtünün açılmasıyla, cenazeyi alıp götürenin de Hz. Ali olduğunu görürler.” Yani bu düşüncede ölüm, aslında bir yok oluş değil, bir dönüşümdür. Bu söylene, birçok Alevi-Bektaşî deyişine ve söylenesine (efsanesine) de kaynaklık etmektedir (Yörükân, 2002: 130; Aktaş, 2010).

Diğer taraftan örneğin Hünkâr’ın Vilâyetname’sinde anlatılan kimi hikâyeler birer sembol ve simgedir. Bu hikâyeler derinlemesine ve tasavvufî kültür içerisinde incelendiğinde onlarla bir mesajın verilmek istendiği açıktır. Bu bakımdan kendisinden önceki dinlerin ve kültürlerin ortak mesaj araçlarından istifadelere sıkça rastlamak mümkündür ve bu oldukça olağan karşılanmalıdır (Noyan, 1998: 368).

Şia mezhebinin İmamiyye kolundan Bakiriyye ve Caferiyye’ye göre Cafer Es Sadık’ın hulûl ve tenasüh fikrini kabul etmediğini ilan edip reddetmesine karşılık, kimi Şia gruplar bu görüşte ısrar etmişlerdir (Şehristani, 1990: 167). Buna rağmen Şiilikten kimi terim ve sembollerini Türk Aleviliği bünyesine taşıyan Şah İsmail’in ise bu fikre yakın olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Şah İsmail Hatayi, Kul Himmet ve Pir Sultan’ın Yıldız Dağı’nda buluşup dem/devran geçirdiklerini, hâl diliyle muhabbet ettiklerini belirleyen, Kul Himmet’in köyü Varzıl’da İrfan Çoban’ın derlediği anlatı, tenasühün halk inançlarındaki göstergelerinden sayılabilir. Söylencede Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in; Şah İsmail, Pir Sultan Abdal ve Kul Himmet’in donlarında bir arada olmaları da tesadüfî değildir (Kaygusuz, 2010).

Bir rivayete göre de Hz. Hüseyin’in katilinin ruhunun bir yaban tavşanına geçtiği ve bu sebeple Alevi-Bektaşîlerin yaban tavşanı avlamadıkları, onu yemedikleri hatta ona dokunmadıkları görülmektedir (Birge, 1991: 146-147; Baloğlu, 2001: 75).

Alevi-Bektaşî literatür ve nefeslerinde Hz. Ali’nin farklı insanların bedenlerinde yaşadığı, varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Bu kültürün önemli şahsiyetlerinden ve yedi büyük şairinden<sup>7</sup> biri olan Şah Hatayi’nin bir deyişinde durum net bir şekilde görülmektedir:



Kırk yılın başında bir nur doğuyor,  
On iki imam mehdi ile geliyor,  
Düldül eğerlenmiş Ali biniyor,  
On iki imam mehdi ile geliyor (Avcı, 2006: 669).

Alevi kültüründe erenlerin genelde geyik ve kuş şekline girdiklerini söylemiştik. Bilhassa Hacı Bektaş Veli, en çok güvercin sembolüyle anılmaktadır (Noyan, 2000: 665).

Yalancı dünyanın varın getiren,  
Zemheride gonca güller bitiren,  
Güvercin donuna girmiş oturan,  
Hünkâr Hacı Bektaş kandedir (Avcı, 2006: 670).

### Materyalist Yaklaşım

Aleviliği sınıf mücadelesinin bir uzantısı olarak algılayan bu anlayışa göre Alevilik kendi başına bir din değil, çeşitli dinlerden etkilenmiş bir yaşama biçimidir. Dahası Alevilik tarih boyunca egemen sınıflara karşı ezilenlerden yana tavır almış bir halk hareketidir. Bir bakıma Marksist bir Alevi teolojisi üreten bu eğilim sosyalist bloğun çöküşünden sonra etkinliğini arttırmıştır. Çünkü 1980 öncesi sol parti ve sendikalarda yer alan Alevi-Bektaşî gençler, 1990'lardan itibaren bu akım içinde bulunmaya başlamışlardır. Kendilerine Pir Sultan Abdal'ı örnek alan bu akım, Pir Sultan Abdal dernekleri, Pir Sultan Abdal dergisi ve Kervan dergisi etrafında örgütlenmişlerdir (Bilici, 1999).

Bu yaklaşım içerisinde yer alan kişiler, inandıkları materyalist felsefeyi Alevilik üzerinde yorumlama girişimi suretiyle Aleviliğe yeni bir yön verme gayreti içerisine girmişlerdir. Bunlara göre Alevilikte Hz. Ali figürü, kaynaklardaki ahiret, hesap, mizan gibi kavramlar İslami perspektifin dışında anlaşılmalıdır. Bu fikir adamları çoğunlukla da düşüncelerini tasavvufi yorum ve renklerin olduğu nefes ve değişlerdeki manayı zahiren yorumlayarak destek bulma gayreti içerisine girmişlerdir. Bu yaklaşıma örnek olarak Piri Er, Erdoğan Çınar, Nejat Birdoğan ve Anton J. Dierl verilebilir.

Er (1998: 114), Türk dininin etkisi ve Budizm'in katkısıyla Alevilerde tenasüh inancının olduğunu, buna göre; kişi iyi bir insansa onun ruhunun iyi bir insan olarak geleceğini, kötü bir insansa da onun ruhunun kötü bir varlığa geçeceğini ifade etmektedir. Bunun yanında Er'in bir kısım nefes ve şiirleri yanlış tarzda zahiri olarak yorumlayıp, Alevilikte ahiret inancı, hesap, mizan, kabir gibi inançların başka manalarda kullanıldığını iddia ettiği görülmektedir.

Çınar (2007: 80-82, 145), Alevilerde tenasüh inancının varlığını "can ölmez, ten ölür" deyişinden hareketle izah etmeye kalkar ve ruhun "vücut-u mutlak"tan

ayrıldığını ve tekrar ona dönünceye kadar da huzura ve kemale eremeyeceğini ifade ettikten sonra, bunun da ancak tenasühle mümkün olacağını iddia ederek ahiretin varlığını inkâr etmektedir.

Bir başka görüş de Alevilikte ahiret inancı olmadığını, zaten Alevilerin Hz. Ali'nin Hacı Bektaş Velî şeklinde yeniden dünyaya geldiğine inandıklarını ifade ettikten sonra; "sudur nazariyesi" gereği insanın Tanrı'dan çıkıp, yeniden tanrıya dönüşünü "devir" olayıyla açıklamakta ve tıpkı ahireti inkâr eden diğer yazarlar gibi ruhun tekâmülünü bu yolla savunup tenasühü Alevi inancının merkezine oturtmaktadır (Dierl, 1991: 78).

Birdoğan (1996: 209) da Alevilerin tenasüh inancını "sudur nazariyesi" formunda yorumlamakta ve bu nazariyeyi Tanrı'nın bir kişinin içine girip yaşaması olarak ifadelendirmekte ve Tanrı'nın yarattığı ruhların "devir" denilen uzun bir yolculuğa çıktığını, bedeninin ruhu taşıyamayacak duruma geldiğinde yani öldüğünde ruhun aslına döneceğini ve bu aslın da Tanrı olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca, ahiret inancını inkâr etmekte ve ölümün de, hesabın da dünyada olacağı iddiasını öne sürmektedir.

Karaşar bölgesi Alevilerinde çok az bir oranda dahi olsa ahiret inancıyla ilgili şüphesi olan ve tenasühe inananların olduğu gözlemlenmiştir. Bu inanışta olanların, diğer araştırmalarda ortaya çıkan sonuçlara benzer temel argümanları; "Ölümden sonra dirilmenin, Cennet, Cehennem ve hesap gibi temel konuların Aleviliğin temel eserlerinde ve nefeslerde yer alması, bunların sembolik manaları içindir. Bu manalandırmaya göre bu şeylerin hepsi dünyadadır. Yine bu inanışa göre kişinin görgüde toplum nezdinde aklanması bir nevi Cenneti; görgüde cezaya çarptırılıp düşkün ilan edilmesi de bir nevi Cehennemi ifade eder." (Üçer, 2010: 301).

Temel kaynaklarında kuvvetli bir vurgunun olmasına rağmen, Alevilik içerisinde az da olsa ahireti kabul etmeme ve tenasühün varlığının delillendirilmesi tutumunun var olması; Alevi kimliği ile kendisini ifade eden görüş ve grupların çeşitliliğini gösterdiği kadar, Buyruklar v.b. kaynakların yazılması ve dağıtılması çerçevesinde, geleneksel Alevilik hakkında dile getirilen "yazılı kültüre geçiş" in başlaması konusundaki kanaatlerin ihtiyatla karşılanması gerektiğine işaret edilmektedir (Üçer, 2010: 301). Konu bu bakış açısı ile irdelendiği zaman, oluşturulmaya çalışılan Alevi kimliğinde ahiret inancına yer vermeme bilimsel ve tarihsel verilerin aksine ideolojik bir tercihi ifade etmektedir.

Anlaşılan bu bakış açısıyla ahireti inkâr ve tenasühü Aleviliğin temel felsefesi konumuna getirme düşünce/tutumu daha çok Marksist olarak tanımlanan araştırmacılar da görülmektedir. Yapılan sosyolojik çalışmalarda ve Alevi kültürel kaynaklarında ise ahireti inkâr ve tenasühü birinci derece bir inanç olarak kabul eden bir tutuma, özgün kaynakların ortaya koyduğu anlayışların çarpıtılması ya da yanlış anlama dışında rastlamak pek mümkün görünmemektedir.

### Bağdaştırıcı Yaklaşım

Bağdaştırıcı sosyolojik yaklaşıma göre, parça bütün arasında, birinin diğeri ni/diğerlerini belirlediği zincirleme ilişkiler söz konusu değildir. Bu karşılıklı bağını tı tek bir faktörle açıklanamayacak kadar çok boyutludur. Çok boyutluluk, sosyo-kültürel gerçekliğin birbirine geçmiş üç boyutlu (bilişsel, davranışsal/normatif ve maddi) yapısı gereği ontolojik bir zorunluluktur. Yapısı analiz edilmek istenen her etkileşim ağının, etkileşimin ana kaynağını oluşturan ve anlam dünyasını yansıtan bilişsel boyutu; etkileşimi gerçekleştiren davranışları kapsayan ve bu davranışları düzenleyen normatif boyutu ve her iki boyutun hem en somut yansıması olan hem de onların gerçekleşmelerini sağlayan maddi boyutu vardır (Dikeçliğil 1997: 653). Bu yaklaşım, diğer yaklaşımların tersine (pozitivist ve fenomenolojik) fert-toplum etkileşimlerinde hem “anlama” hem de “açıklama” üzerinde durarak her ikisi arasındaki dengeyi kurmaya çalışmaktadır. Ayrıca bağdaştırıcı sosyolojik yaklaşım, “olması gereken” ile “olan” arasındaki ilişkiyi anlamak ve açıklamak için analiz yapmaktadır (Dikeçliğil, 1997).

Sunar (1975: 11)’in Bektaşiliğin tasvirini yaptığı yaklaşımı konu açısından da açıklayıcı bir özellik taşımaktadır: Bektaşilik, her şeyi ile ve her şeyden önce bir Türk tarikatıdır. Düşüncesi, duygusu, dili, kültürü, edebiyatı hülusa her şeyi Türk’tür ve Türkçedir. Bununla beraber İslamiyet ile bütün Asya dinleri ve felsefeleri başta olmak üzere Şamanlığı, Brahmanlığı, Budistliği, Zerdüştlüğü, hulül ve tenasühü, Yahudiliği, Hristiyanlığı, teslisi, Hurufiliği, Babailiği, Bâtıniligi, Caferiliği, Şiiligi, İmamiliği, Melamiliği, Ahiligi, Kızılbaşlığı, Kalenderiliği, Haydariliği ve daha birçok görüş ve düşünceleri içeren bir uzlaşmacı yapıdır.

Bu bağlamda Alevi nefeslerinde yer yer tenasühten bahseden ifadelerin yanı sıra mahşer, cennet, cehennemden bahseden, özellikle de velâyetnâmelerde tenasüh inancını çağrıştıran örneklerin yanında, ahiret inancına dair güçlü vurguların da bulunduğu ifade edilmelidir (Pir Sultan Abdal Divanı, 1994: 125, 132, 297; Shankland, 1993: 129; Ocak, 2007).

Bu inancı tasavvuftaki devriye<sup>8</sup> fikriyle ilişkilendirerek yorumlayanlar da bulunmaktadır. Bu inanca göre, tenasühten maksat beden değil, fikren bir ilerleme ve tekâmüldür. Yoksa ruhun başka bir bedende ortaya çıkması değil, aynı bedende gelişme kaydetmesidir, şeklinde yorumlamalar da bulunmaktadır (Üçer, 2010: 304).

Bugüne kadar yapılan alan araştırmalarında görüleceği üzere; Çorum, Amasya, Elazığ, Antalya ve civarı (Abdal Musa Tekkesi) Alevi/Bektaşilerde ahirete inananların oranının yüksek olduğu ortaya çıkmaktadır (Arabacı, 2000: 139; Uçar, 2004: 147; Yıldız, 2004: 120; Keskin, 2004: 164).

Tokat Alevileri de ahiretin varlığına büyük oranda inanmaktadırlar. Onlara göre, “Ahiret, kabir, ölümden sonra dirilme, hesap, sual-sorgu, mizan, cennet, cehennem vb. hepsi vardır ve haktır.” (Üçer, 2010: 295).

Tunceli Alevileri üzerine yapılan bir araştırmada, katılımcılardan % 55,6’sı ahirete inandıklarını, % 31,5’i ahirete inanmadıklarını, % 12,9’u ise kararsız oldukları yönünde görüş beyan etmişlerdir (Yıldırım, 2010: 156).

Tunceli Alevileri üzerinde yapılan bir başka araştırmada; “Hacı Bektaş Veli’nin Hz. Ali donunda geldiği” şeklindeki önermeye; araştırmaya katılan katılımcıların % 45,9’u bu inancı benimsediklerini, % 36,5’i böyle bir inanca sahip olmadıklarını, % 7,1’i bu inancı kısmen benimsediklerini belirtmişlerdir (Tuğrul, 2006: 189).

Uçar (2006: 130)’ın Abdal Musa Tekkesi üzerine yaptığı sosyolojik çalışmasında; “Hacı Bektaş donunda gelen Hz. Ali’nin kendisidir.” yargı cümlesine katılımcıların % 55,8’i katıldığını, % 44,3’ü ise bu düşüncüyü tamamen reddettiklerini belirtmişlerdir. Benzer bir şekilde, bir başka alan araştırmasında katılımcılara yöneltilen “Hacı Bektaş donunda gelen Hz. Ali midir?” yargı cümlesine evet diyenlerin oranı % 53, hayır diyenlerin oranı ise % 47 olduğu görülmektedir (Taşgım, 2002: 55–64).

Karaşar yöresinde gerçekleştirilen alan araştırmasında Bektaşî büyüklerinden Doğan Halife Baba (27.11.2006) tenasüh inancını değerlendirirken;

“Elbette buna inanıyoruz, bu sizin tenasüh dediğiniz şey bir anlamda. Anadolu’daki bütün erenler gelip Hacı Bektaş Veli’den el almasına karşılık, Taptuk Emre gelmemiştir. Niçin gelmediği sorulduğu zaman da o, Hz. Ali’den el aldığını söylemiştir. Bunun üzerine, ‘Hünkâr’da o eli görsen tanır mısın?’ diye sorduktan sonra, evet cevabını alınca, ‘Bu elden mi?’ diyerek kendi elini göstermiş ve o sırada Taptuk Emre bu elle, Hz. Ali’nin elinin aynı olduğunu görmüş, ‘Senin emrine uyduk’ anlamında taptuk pirim, taptuk demiş. Çünkü Hz. Ali’nin de alında ve sağ elinde yeşil bir ben varmış. Dolayısıyla biz buna inanırız.”

Yine Karaşar kökenli Bektaşî Derviş Erdoğan (03.02.2007), Hz. Ali’nin Hacı Bektaş Veli donunda geldiğine olan inancını belirtmiştir:

“Her şeyi yaratmaya kadir olan Allah dilerse, aynı kişiyi başka birinin donunda da getirir, bu halin anlaşılması için erenlerin sırrına vakıf olmak gerekir ki, bu bizde eksik olan bir husustur. Üstelik bu ruhların yeniden başka birinin donunda gelmesi alelade insanlara olacak bir şey de değildir; seçkin ve vazifeli kimseler için geçerlidir.”

Diğer taraftan Karaşarlı Demirezen Baba (27.11.2006) bağdaştırıcı bir yaklaşımdan hareketle tenasüh anlayışını kabul ettiğini şu şekilde ifade etmiştir:

“Biz ölmek için değil, olmak için dünyaya geldik. Ruh önemli, o ölmez ve mükâfatı ruh görür; cezayı beden görmez. Beden bir posa, onun bir önemi yok; eğer zamanında ruh geldiğinde ‘olmamışsa’ yeniden gelebilir. Zaten bu herkes için değil,

seçkin insanlar için söz konusudur. ‘Rabbin müstağni ve rahmet sahibidir. Dilerse, sizi başka bir milletin soyundan getirdiği gibi, sizi yok eder, dilediğini yerinize getirir.’ (Enam Suresi, 133), ayeti de buna delildir, dolayısıyla bize göre reenkarnasyon vardır.”<sup>9</sup>

Günümüzde Aleviler, öze bağlı kalmak kaydıyla yeni yorumlar da geliştirmişlerdir. Karaşarlı Çakır Baba (11.12.2006) bu konuda şunları söylemiştir:

“Bizim ‘don değiştirme’ dediğimiz tenasühe ben inanıyorum, ancak benim anladığım şey şudur; Hz. Ali’nin ne gibi baskın özellikleri vardır? Bunu herkes bilir, cesur, âlim, tevazu, soylu, abid vb. İşte bu özellikler aynen Hünkâr Hacı Bektâş Velî’de de vardır; şimdi buna tenasüh diyeceksek diyelim, ama Hz. Ali’nin bütün ruh halleriyle yeniden geldiğini düşünmek pek makul görünmüyor; çünkü Cenab-ı Allah ‘elest bezminde’<sup>10</sup> her ruhtan bir cevap aldı, yani dünyaya ne kadar insan gelecekte hepsi ikrar verdi, hatta Hz. Ali’nin bu özelliği Mevlana’nın yazdığı Divan-ı Kebir’in ‘Nadi Ali’ bölümünde karşımıza çıkıyor. Yani onun ruhu başka peygamberlerle beraber de gelmiştir; ancak bu onun tam ruhu değildir, özellikleridir, Cenab-ı Allah’ın kullarına üflediği ruh onun tamamı mı? Elbette hayır, bir cüzdür.”

İlkel dinlerin efsane ve mitlerin etkisiyle oluşan inanç sistemleri, evrensel dinlere aktarılırken yeni formlarda kendini meşrulaştırır. Bu düşünceye örnek olarak bölge insanı A.K’nin benzetmesi ilginçtir (02.12.2006);

“Bizim don değiştirme inancımızda Hünkâr’da olduğu gibi güvercinin sık sık tercih edilmesinde İslam tarihinde Hira’da saklanan Hz. Peygamberin mağarada kendisini bir güvercinin koruduğuna duyulan inancın da etkisi vardır.”

Bazı insanlar, gerek Makâlât ve Buyruk gibi temel kitaplarda gerekse nefeslerde ruh göçü manasına gelebilecek bazı karineler (ipuçları) karşısında uzlaştırma yoluna gidebilmektedir. Görüldüğü üzere sosyolojik çalışmalarda da hem ahirete iman oranları yüksek görünmekte hem de tenasüh inancına inanç varlığını devam ettirmektedir. Bu durumu eski inançlarla temel İslami inançların uzlaştırılması şeklinde yorumlamak mümkündür. Çünkü araştırmalarda da görüldüğü üzere İslami anlayışına uygun bir ahiret ve hesaba inanan Alevi kitleler, aynı zamanda geleneksel olarak yıllardır duydukları ve inana geldikleri tenasüh inancına da inanmaktadırlar. Bu iki inancın birbirine zıt olduğu düşüncesi onları bu iki inancı mezcederek inanmaya sevk ettiği görülmektedir.

### Genel İslami Yaklaşım

Kur’an’a göre, insanın kişiliğini bulması, ahlaki olgunluğa ve güzelliğe erişmesi, tek bir hayat süresi içindedir; onun için bu hayat süresini iyi değerlendirmek gerekir ve bu, insanın hür iradesine kalmış bir şeydir. Buna göre Kur’an’ın ahiret için, insanın ruh ve beden olarak yeniden yaratılacağı ve yeniden dirilişin bu şekilde gerçekleşeceğini vurguladığı görülmektedir (Baloğlu, 2001: 188, 198).

Bunun yanında, Alevi/Bektaşiler İslâm'ın temel prensiplerinden olan öldükten sonra dirilme ve ahiretin varlığına iman etme hususunda genel İslami inanç esaslarının dışında değillerdir<sup>11</sup> (Üzüm, 2002: 33; Güzel, 2002: 78, 275; Bozkuş, 1999: 137). Nitekim temel kaynaklarda konu ile ilgili kesin ve kuvvetli vurgunun varlığı tekrar olarak dile getirilmelidir. Makâlât'ta ahirete inanmak, iman esaslarından birisi olarak sıralanmıştır (Güzel, 2002: 78-79).

Üzüm (2007: 118-122), günümüz Aleviliğinde ölümden sonra ruhun yeniden başka bir tende ortaya çıkması anlayışının var olduğunu, bunun yanında ahiret inancının da % 97 oranında "dede"lerde olduğunu ifade etmektedir. Alevilik konusunda yapılan araştırmalarda da vurgulandığı üzere Çorum, Amasya, Elazığ, Antalya ve civarı (Abdal Musa Tekkesi) Alevi/Bektaşilerde ahiret inancının çok yüksek oranda olduğu görülmektedir.

Karaşar Alevi/Bektaşilerinde ahiret günü ve ölümden sonra bir kez dirilmenin varlığına dönük inanç tutumunun kabul oranı % 91,9'dur. Bu duruma göre; Alevi/Bektaşilerin ahiret günü ve ölümden sonra bir kez dirilmenin olduğu yönündeki ahiret inancına çoğunluğun katıldıklarını söylemek mümkün görünmektedir (Güngör, 2007: 183).

Yapılan araştırmada Karaşarlı Yörük Baba (04.01.2007) ahiret inancını şu şekilde ifade etmiştir:

"Ahirete elbette kesin keskin inanmalıyız, yoksa bu dünyanın sadece burada bittğini düşünmek insana ızdırap vermekte, burada ezilen, horlanan, haksızlığa uğrayanların, bu haklarını alacağı bir yer mutlaka olmalı, akıl bunu gerektiriyor."

Ancak günümüzde basın yayın yoluyla yapılan tartışmalarda bu konu gündeme getirilmiş olduğundan temel İslami telakkinin Alevi önderlerinde yer ettiğini ifade etmeliyiz. Karaşarlı Yörük Baba (04.01.2007) geleneksel "şekil değiştirme"yi kabul edilebilir bulmadığını şu sözlerle ifade etmektedir:

"Ben ruhların Cenab-ı Allah'a ikrar verilirken bir tek yaratıldığına inandığım gibi, dünyada da bir kez yaşadığına, sonra da ebedi istirahatgâhına gittiğine inanırım. Eğer Allah özel görevli kişileri dilemiş olsa yeniden yaratır, niye daha önce dünyayı görmüş bir ruhu vazifelendirsin ki... Hem bizim inancımıza göre ruhla birlikte beden de hem ceza hem de mükâfat görecektir, o zaman hangi ceset azabı veya mükâfatı çekecek? Zaten Kur'an-ı Kerim'de böyle bir şey demiyor."

Demirezen Baba (02.01.2007) Alevi gençlerinin bu konudaki tutum/düşüncelerinde değişim yaşanmakta olduğunu, yaşanan bu değişimi ise şu şekilde açıklamaya çalışmaktadır:

"Eskiden hepimiz tenasühe inanırdık, gençler de buna dâhil tabii. Ancak son yıllarda özellikle şehirlerdeki gençlerimiz ahirete inanıyorlar, ancak don değiştirme ye pek inanmıyorlar. Bunun sebebi de olsa olsa cemaat ve tarikatların çalışmalarıdır."

H.Y (02.04.2007) bir kültür ve maneviyat kaybının zamanla anlatılan her şeyin zahirine göre anlama sorununu ortaya çıkardığını dile getirmeye çalışmaktadır.<sup>12</sup>

“Don değiştirme, başlangıçta âlimlerin kerametlerini insanlar daha iyi anlasın diye, temsil yoluyla dile getirilmiş hikâyeler olup, bundan maksat insanlar bundan ibret alsınlar diyerdir; ancak zamanla Aleviler manevî makamlarını koruyamadıkları için anlatılan her şeye zahir gözüyle bakıp, gerçek zannedip, buna inanmışlar ve bunu inanç haline getirmişlerdir. Aslına bakılırsa hiçbir Müslüman’ın başka bir bedende ruhunun yeniden gelmesi mümkün değildir.”

H.T bu inanç konusuna şüpheli bir yaklaşım ortaya koymaya çalışmaktadır (05.02.2007):

“Allah her bir kuluna farklı bir parmak izi veya yüz, saç şekli vererek yaratırken ne diye aynı ruhu yeniden dünyaya göndersin? Tenasüh sorguladığımızda bazı soruların cevabını veremediğimiz için bu inanca şüphle yaklaşyorum.”

Görüşmelerimizde özellikle dikkatimizi çeken bir husus da; alan araştırması sırasında yapılan gözlemlerde “Baba”ların bu anlayışı kabul etmelerine karşılık, halkta ve bilhassa gençlerde çoğunlukla “tenasüh” anlayışının/düşüncesinin olmadığıdır.

### **Yüzeysel İnanç Yaklaşımı**

Tenasüh anlayışı, Budizm’in etkisiyle Türkçenin yazılı kaynaklarında da yer almaktadır. Budizm’den yapılan tercümelemler daha çok din büyüklerinin kerametvari işlerini anlatan eserlerdir. Türkçeye tercüme edilen bu menkıbeler, her yeniden geliş sırasındaki maceraları anlatmaktadır ki, İslamiyetin kabulüne kadar bu inançlar halk arasında çok yaygındır.

Halk arasında yaygın olan bu inançların İslam’a girdikten sonra hemen terk edilmesinin sosyolojik açıdan çok zor olduğu bilinen bir gerçekliktir. Her ne kadar bu topluluk din değiştirse de dinî düşüncenin yenileşmesi, özellikle yerleşik dini hayat ve düzene çok geç katılan topluluklarda uzun zaman alan bir süreçtir. Bu sebeple Türkler arasında bu inancın kalıntılarının varlığının sosyolojik bir bakış açısıyla anlamlandırılabilceği düşünülmektedir.

Temel Alevi kaynağı olan Buyruk’ta tenasüh anlayışına rastlamak mümkün değilken, eserde ahiretle ilgili “ölmeden önce ölmek” başlığında çok önemli kayıtlar vardır. “Mahşer olmadan hesabınızı görün.” rivayetiyle konuya girilirken bundan başka da hesaba çekilme, cennet, cehennem gibi ahret inancı ve sonucunu ifade eden pek çok kayıt da mevcuttur (Bozkurt, 2006: 143–145, 168). Buyruk’a atıf yapılmasının sebebi, halkın din anlayışının oluşmasındaki temel fonksiyonundan kaynaklanmaktadır.



Araştırmalarda görüldüğü üzere bir Alevi dede veya babasına ahiret, mahşer ve hesapla ilgili bir nefes okunsa, onu inancı olarak kabul etmekte; hulûl veya tenasühü andıran nefesler okununca da onu da inancı olarak görebilmektedir. Aslında bu inançlar temelde birbirine aykırı düşünceler olarak yorumlanabilir (Yörükan, 2002: 32, 247). Bu ikilemin temel sebebi, her iki inancın da felsefi ve dini temelinden ziyade sözlü kültüre bağlı olarak oluşan bilginin sonucunda ortaya çıkan, kendi sahip olduğu bilgiden emin olmayan ve sadece anlatılara dayalı olarak oluşan inanç yapısı ve inanma biçiminden kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır.

Yörükan (2002: 117)'ın yaptığı araştırmada Tahtacı Alevilerinde, sebep ve hikmetlerini bilemeseler de, tenasüh inancının varlığı gözlemlenmektedir. Bunun yanında tenasühün genel bir kural olmadığı ve bütün Bektaşilerin tenasühü benimsemedikleri de dile getirilmektedir (Eyüboğlu, 1993: 163).

Malatya'da Kuluncak Alevileri üzerinde yapılan araştırmada tenasüh veya don değiştirme inancının varlığı büyük oranda kabul görmektedir (Gürer, 2008: 112). Bir başka araştırmada ise Elazığ, Tadım Köyü Alevilerinde de tenasüh inancının varlığı belirlenmiştir (Köseoğlu, 2009: 48).

Üçer'in araştırmasında (2010: 284) Derviş Başdoğdu'nun ahiret inancıyla ilgili olarak; "Ahiret, bizim deyişlerini okuduğumuz velilerin sözlerinde yoktur; ama 'Kur'an'da vardır.' denirse inanırım, yanıldığımı anlarım." Bu yaklaşım, Alevilerde ahiret, tenasüh gibi inançların daha çok şifahi ve geleneğe bağlı nefeslerden kaynaklandığını göstermesi açısından ilginçtir.

Kimliğin edinilmesi ve dinî tecrübenin aktarımında anlatıların büyük önemi olduğunu Ali (02.12.2006) şu sözlerle ifade etmiştir:

"Bizler ruhların yeniden başkasında donlanmasına inanırız. Bu inancımızdan dolayı atalarımızdan aldığımız öğütlerle Ayin-i Cemlerde kesilen kurbanların kemikleri kırmadan pişirilir. Kurban kemik kafesinin günün birinde tekrar canlanabilmesi için zedelenmemesi gerekmektedir."

Bunun yanında kimliğin inşasında dilden dile anlatılan hikâyelerin/anlatıların etkisi olduğunu ifade etmek de mümkün görünmektedir. S.D (03.12.2007) bu konuda şunları ifade etmiştir:

"Bununla ilgili köyde başka şeyler de anlatılır. Mesela çocuğu genç yaşta ölen bir kimseyi annesi rüyasında görür ve genç, anne falanca hanım doğum yapacak ve erkek evladı olacak, git söyle, benim adımları versinler, sen de beni görmek istediğinde ona bak, ben ondayım demiş. Bunun üzerine rüya aynen gerçekleşmiş ve çocuk biraz büyüyünce, o ölen gencin evine geldiğinde, ben bunu buraya koymamıştım, bu nereden geldi vb. sorular sormaya başlamış ve o da kendisinin ruhunun daha önce bu evde dünyaya geldiğini iddia etmiş.<sup>13</sup> Bu herkes tarafından bilinir. Bunun dışında

başka, buna benzer şeyler anlatılırsa da bana göre Kur'an da bunu doğrular bir şey yok; ama bu anlatılanlar insanı etki altında bırakıyor, onun için birçok insan buna inanıyor.”

Anlaşıldığı üzere Alevi/Bektaşî alt kültürüne ait değerleri, dinî bilgileri sözlü kültür aktarımı ile öğrenen topluluğun belirli bir kesimi gerek sosyopsişik, gerek tarihî ve dinî sebeplerden dolayı tenasühe inanmakta ancak bunun gerekçelerini temellendirme noktasında önemli problemlerle karşılaşmaktadırlar. Bu durum göstermektedir ki, bu inanç anlayışı topluluğun belli bir kesiminin inanç yapılarında yüzeysel olarak da olsa yer etmektedir.

### **Sonuç ve Genel Çıkarımlar**

Türklerin tarih boyunca hareketli bir hayat yaşamaları, bölgeden bölgeye göç etmeleri, onlarda değişik kültür ve medeniyetleri görme ve karşılıklı etkileşim sonuçlarını doğurmuştur. Bu bağlamda göçer yaşam tarzını yaşayan Türkler; Hint, Çin ve İran kültür ve din anlayışlarından da etkilenmişlerdir. Bu etkileşim onlarda sosyal değişme yoluyla yeni kültürleşme ve dinî anlayışları ortaya çıkarmıştır. Türklerin daha yalın olan din anlayışlarında felsefi derinlik ve mana boşluklarını, karşılaştıkları bu tür kültürlerle doldurma eğilimini doğurmuştur. Müslümanlığın kabulünden sonra, İslam kültürünün boş bıraktığı bu ritüel alanları, eski Şamanist ve Budist kültürün unsurlarıyla doldurma yoluna gidildiği anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan Alevi-Bektaşî kültür kompleksi içinde ifade bulan inançlar, temel renklerini büyük ölçüde İslam'dan alırlar ve başlangıç felsefesi itibarıyla İslam'ın dışında kesinlikle değillerdir. Bununla birlikte düşünceler, büyük ölçüde dağınık, parçacı ve öznel bir temelde oluşturulur ve çoğu kere de efsanevi bir temele sahiptir. İşte tenasüh inancı da böyle bir düşüncüyü yansıtmaktadır.

Ahret inancı ve buna bağlı olarak Cennet ve Cehennem inancı, Alevi temel kaynak ve nefeslerinde görüldüğü üzere büsbütün ihmal edilmiş değildir. Her ne kadar tenasüh inancını içeren anlayışlar varsa da, bir ölçüde kıyamet sonrası iman konularına göndermeler vardır ve en önemlisi bu husustaki göndermeler, tenasühe yapılan göndermelerden daha belirgindir. Bazı düşünürlerinin fikirlerinin aksine, yapılan sosyolojik çalışmalarda Alevi-Bektaşîlerin hemen hemen tamamının ahret ve hesaba inandıklarını ifade ettikleri görülmektedir.

Değişik sebeplerde olsa günümüzde Alevi/Bektaşî zümreler arasında tenasüh ve hulûl inancının eskiden olduğu gibi, tam manasıyla devam ettiğini söylemek zordur. Araştırma sürecinde görüşülen katılımcıların büyük çoğunluğu tenasüh inancı hakkında teorik bilgiye sahip değillerdir. Birtakım psikososyal ve tarihsel neden ve anlatılardan ötürü, böyle bir inancın söylenti düzeyinde de olsa varlığı kesindir. Öte yandan yörede kendisinin yeniden bedenlendiğini iddia eden kimse de bulunmamaktadır.

Dört temel bakış açısıyla değerlendirdiğimiz tenasüh inancının toplumsal tabanına baktığımızda Kardeşer yöresi insanı da dâhil olmak üzere şu tipolojileştirme yapılabilir görünmektedir;

a-Marksist bakış açısına daha çok eski solcu, eğitilmiş ve örgütlü Alevi zümreler içerisinde rastlanılmaktadır. Bu sosyal grup daha çok 1980 sonrasında kendilerini Alevi kimliği içerisinde konumlandıran kişilerden oluşmakta olup, toplumsal tabanları ve inançları genel Alevi yapısı içerisinde en zayıf görünen grubu teşkil etmektedirler.

b-Orta gelir grubunda yer alan ve eğitim durumları orta ve lise seviyesine sahip ancak keskin ideolojik yapılanmalardan uzak ve yapılan bilimsel araştırmalardan da haberdar olanlar *bağdaştırmacı anlayışı* temsil etmektedirler. Bu insanlar bilhassa büyük şehirlere göçle birlikte karşılaştıkları yeni ortamlarda kimliklerini devam ettirme tutarlılığında olan, bunun yanında “cem evi” gibi ibadet edilen yerleri de inşa ederek İslam içerisindeki Alevi kimliklerine sahip çıkan kişilerden oluşmaktadır.

c-İslami perspektife yakın olanlar son yıllarda artan dinî hareket ve dinin toplumsal hayattaki karşılığında etkilenip, temel İslami bilgiye ulaşma gayreti içerisinde olan genç ve eğitilmiş Alevi kişilerden oluşmaktadır. Özellikle şehirli ve yüksek eğitilmiş bu kimseler, geleneksel inançlarını sorgularken karşılaştıkları güçlüklerde yeni yorumlara ihtiyaç hissetmekte ve ardından yeni bir dinsel kültürlenmeyle karşı karşıya gelmektedirler. Bu yeni kimlik inşa süreci sonucunda sahip oldukları bazı geleneksel inanç ve tutumları ise reddeden bir toplumsal grup oluşturabilmektedirler,

d-Yüzeysel düzlemin toplumsal kesimi ise daha çok kırsal kesim Alevileri ve şehir hayatında da olsa toplumsal sınıf ve gruplarla yoğun ilişkisi olmadan geleneksel hayatını sürdüren kişilerden oluştuğunu söylemek mümkündür.

## Sonnotlar

<sup>1</sup> Konumuz dinlerde Tenasüh olmadığı için kısaca ifade edecek olursak; Yahudiler’in Tekvin X. Bab, 22 ve 23. âyetlerde reenkarnasyon düşüncesine yer verdikleri iddia edilmiştir. Her ne kadar Yahudi mistisizminde tenasüh düşüncesi kabul görse de Ortodoks Yahudiler bunu şiddetle reddetmişlerdir. Bunun yanında Eski Ahit’de reenkarnasyonu destekler mahiyette açık ve net âyetlerin bulunmadığını da eklemeliyiz (Baloğlu, 2001: 87). Tenasüh inancı IV. İstanbul konsili ile Hıristiyanlıkta reddedilse de Hıristiyanlarda da bazı gruplar bu düşünceye inanmaya devam etmişlerdir. Dolayısıyla bu inanç ana Hıristiyan akımları tarafından itibar edilmeyen ve kesin bir dille reddedilen bir inanç konumundadır (Baloğlu, 2001: 84). İslam tarihinde de tenasühe enterasan olarak Mutezili grup içinde Habitiyye ve Hadsiyeye’de; Şia fırkalarından Keysaniyye ve onun alt kolu olan Haşimiyye, Beyaniyye, Rizamiyye’de; Şia Galiye fırkası içinde Sebeiyye, Hattâbiyye, Kamiliyye, Albaiyye, Mugiriyye, Kayyaliyye, Hişamiyye, Nu’maniyye, Yunusiyye, Nusayriyye, ve İshakiyye’de rastlanmaktadır. Diğer taraftan Mecusiler içinde Seneviyye’de; Sabiiler’in Hırnaniyye grubunda; Brahmanların Reenkarnasyoncu grubunda, tenasüh görüşü vardır (Şehristani, 1990: 54; 151; 176-177; 281; 362; 714). Ancak dinlerde bu yaklaşımların hiç biri ana kitleyi temsil etmemektedir.

- <sup>2</sup> Araştırmada Karaşar yöresi: aynı zamanda Dereli, Köşeler ve Saray köylerinin insanlarını da kapsar şekilde kullanılmaktadır. Karaşar, tüzel kişiliği olan bir belde olup Cumhuriyet, Gazi ve Yenimahalle adlı muhtarlıktan müteşekkildir. Ankara'nın Beypazarı ilçesine bağlı; Ankara'nın 126 km. kuzeybatısında, Beypazarı'nın ise 26 km. kuzeydoğusunda ve Bolu'nun güneydoğusunda yer alan bir beldedir. Dereli, Köşeler ve Saray Köyleri de tüzel kişilikleri olan yerlerdir. Hali hazırda idari olarak Saray ve Köşeler köyleri Karaşar Bucağına, Dereli ise 1962'den sonra Uruş Bucağına bağlanmıştır. Ancak bu yörenin dini alt kimliklerinde görülen ortaklıklar ve bu yerler arasında ilişkilerin sıkı olması sebebiyle araştırmada Karaşar yöresi veya bölgesi adını diğer adı geçen köyleri de kapsayacak şekilde kullanıldığını belirtmek gerekmektedir.
- <sup>3</sup> İslam Felsefesinin bu dini akımlardan etkilenmesiyle ilgili olarak Filiz'in ifade ettiği konu önemli görülmektedir. "İslam felsefesi Hint felsefesinin özellikle Vahdet-i Vücut, Ruhların Tenasühü ve Nefis Tezkiyesi gibi telakkilerinden yararlanarak bunları kendi çerçevesi içinde yeniden anlamlandırdı." (Filiz, 1996: 46-47).
- <sup>4</sup> Aslında tenasüh inancının temelinde "ölümsüzlük" veya "ebedi yaşam" düşüncesi vardır. Oysa İslâmiyet'in de içinde bulunduğu teistik dinlerde "ölümsüzlük" konusunda "Tanrı merkezli" bir yaklaşım söz konusudur. Buna göre insanı ölümsüz kılacak, rûhun mâhiyetine yönelik spekülasyonlar değil; ilim, irâde ve kudret sahibi Tanrı'dır. (Enbiya, 104) Bu nedenle rûhun mâhiyetinden hareketle ölümsüzlüğü ispatlama yöntemleri dinî çevrelerde fazla itibar görmemiştir. (Bilmen, 2000: 412)
- <sup>5</sup> Örneğin Yörükân (2002: 231)'a göre Tahtacı Alevilerinde ölenin eşyalarını kendisi ile birlikte gömme âdeti onların tenasüh inancından kaynaklanmaktadır.
- <sup>6</sup> Noyan (1999:231-240)'a göre İnsan-ı Kâmil olana kadar ruh, farklı evrelerden geçerek (cansız, bitki, hayvan, insan) dünyaya gelip gidecektir, yani devr edecektir. Bu manada Bektaşiler için ölüm hiçbir zaman bir yok oluşu ve sonu ifade etmez. Ölen bir kişi için öldü demek yerine, "kalıbı değiştirdi" (Noyan 1999: 236) ya da "Hakk'a yürüdü" ifadelerinin kullanılması tenasüh fikrini akla getirmektedir.
- <sup>7</sup> Diğer büyük ozanlar: Nesimi, Fuzuli, Pir Sultan, Kul Himmet, Yemini ve Virani'dir.
- <sup>8</sup> Tasavvufta devriyenin ruhsal manada bir ilerleme olarak kabul edildiği görülmektedir (Uludağ, 1994: 231-232; Uzun, 1994: 251-253). Bektaşî inancında tenasühün olmadığı ancak devriyenin de tasavvufi manada ele alındığı düşünce için bkz. (Temren, 1995: 220). Diğer taraftan Bektaşilikte tenasüh inancının bozulma dönemiyle birlikte ortaya çıktığına dair düşünceler de mevcuttur (Öztürk, 1990: 38-40).
- <sup>9</sup> Âyetin bu kısmında, bir toplumun cezalandırılışı ve onun yerine başka bir toplumun getirilişi yer almaktadır. Bu değişimin sebepleri, 125. ayetten sonraki ayetlerde verilmektedir. Bunlar zulüm, inkâr, dünya hayatına aldanma, toplumların çöküş sebeplerindedir. Fertten başlayan bu sebepler topluma sıçrayınca, çöküşü beraberinde getirmektedir. Ferdin şahsiyetindeki değişim, toplumun şahsiyetinin değişimine kadar uzanırsa, toplumsal değişim de ilâhî takdirin konusu haline gelir.
- Toplumsal değişimlerde ilâhî irade devreye girerse, Allah o toplumu yok edip yerine başka bir toplumu getirir: "Bu da, bir millet kendilerinde bulunamı (güzel ahlâk ve meziyetleri) değiştirenceye kadar, Allah'ın onlara verdiği nimeti değiştirmeyeceğinden dolaydır" (Enfâl 8/53). "Bir toplum kendilerindeki özellikleri değiştirenceye kadar Allah, onlarda bulunamı değiştirmez" (Ra'd 13/11).
- Bu iki ayet, En'âm suresinin 133. ayetindeki, bir kavmi giderip onun yerine başka bir toplumu getirmesinin alt yapısını vermektedir. Toplumun şahsiyetindeki değişim önemli bir dinamiktir. Bunun üzerine Allah kendi dilemesini değiştirmekten yana gerçekleştirirse, o toplumu değiştirmektedir. Böylece değişimin en güçlü sebebi, ilâhî irade olmaktadır. Tarihteki toplumların çöküşü ve yerine yeni bir toplumun gelişindeki sebeplere dikkat çeken Allah, hem siyaset hem toplum bilimi, hem de

tarikh felsefesi açısından önemli bir kanunu öğretmektedir. Görüldüğü üzere ayeten tefsiri ve sosyolojik bakışta böyle bir anlayışı çıkarmak güçtür. Ayrıca bu ifadelerin Reenkarnasyon anlayışıyla bire bir örtüştüğü de görülmektedir örneğin; Tibetlilerin rûhâni lideri olan Dalay Lama kendinden önce yaşamış olan bir başka Dalay Lama'nın ruhunun şimdi bedeninde tekrar dünyaya geldiğini ifade etmektedir. O ölümü sadece elbiselerin değişimi olarak ifade eder (Has, 2004: 393).

- <sup>10</sup> Bu terimden maksat: Allah, bedenlerden önce ruhları yaratmıştır. Ruhlar, bu bedenlere girmeden kendilerine özgü bir âlemde bulunmaktadır. İşte bu âlemde iken Allah onlara: “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demiş. Onlar da: “Evet, sen bizim Rabbimizsin.” diye cevap vermişler. Bu terim, ruhlar âlemindeki bu tanıklık durumunu hikâye etmektedir.
- <sup>11</sup> Buyruk'taki ifadelere göre: “Hem talibin üç musibeti vardır: Birincisi, yalan söyleye ve kasutla edep beklemeye. İkincisi, gybet ve kötülük ede. Üçüncüsü: Erenlerin sevgisini gönlünden çıkara. Herhangi bir talib bu üç türlü işi edecek olursa, dergâha kabul olmaz, dünyadan ahirete imansız gider ve de kıyamet gününde cehennem azabına layık olur.” (Bozkurt, 2006: 79) denilerek ahiret inancına vurgulu bir anlatım yapılmıştır.
- <sup>12</sup> Bektaşilerin yol büyüklerinden olan Noyan Dede baba'da aynı konuya dikkat çekmektedir. O'na göre Bektaşi tarikatına mensup bazı müellifler, özellikle Bektaşi nefeslerinde sıkça terennüm edilen ve tenasuh ve hulûlu çağrıştıran belli ifadelerin zahirinden hareket edenler tarafından yanlış algılandığını, bunların aslında birlik (tevhid) düşüncesini açıklamak amacıyla söylendiğini ve bunun seyru sulukun icaplarından olduğunu öne sürmektedir (Noyan, 2000: 253).
- <sup>13</sup> Yaklaşık 40 yılı aşkın bir süreçte 2500'ün üzerinde geçmiş yaşam iddiasını araştıran Ian Stevenson, bütün bu vakalar bir araya getirile bile reenkarnasyonun bilimsel olarak kanıtlandığı anlamına gelmeyeceğini, nihayetinde reenkarnasyonun bir inanç olduğunu söylemektedir. Ayrıca Stevenson (1998: 76), bu türden hatıralar anlatan çocukların ruhsal bunalımlar ve kişilik bölünmeleri yaşadıklarını, anne ve babalarını reddettiklerini, eski kocalar, karılar ve çocukların birbirine girdiğini, işlerin karıştığını, çok büyük aile dramları yaşandığını belirtmektedir.

## Kaynakça

### 1.Yazılı Kaynaklar

- ARABACI, Fazlı (2000): Alevilik ve Sünniliğin Sosyolojik Boyutları Çorum Örneği, Samsun, Etüt Yayınları.
- ASLAN, Namık (2004): Şekil Değiştirme Motifinin Anlatılarımızdaki Bazı Yansımaları Üzerine, Milli Folklor, S.64: 37-43.
- AVCI, A. Haydar (2006): Osmanlı Gizli Tarihinde Pir Sultan Abdal, İstanbul, Nokta kitap.
- BALOĞLU, A. Bülent (2001): İslam'a Göre Tekrar Doğuş (Reenkarnasyon), Ankara, Kitabiyat.
- BİLİCİ, Faruk (1999): Alevi Kimliği, Çev. Bilge K. Torun ve Hayati Torun, İstanbul, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayını.
- BİLMEN, Ömer Nuhu (2000): Muvazzah İlm-i Kelâm, İstanbul
- BİRDOĞAN, Nejat (1996): Alevi Kaynakları I, İstanbul, Kaynak Yayınları.
- BİRGE, John. K. (1991): Bektaşilik Tarihi, (Çev. R. Çamuroğlu), İstanbul, Ant Yayınları.
- BOZKURT, Fuat (2006): Buyruk, İstanbul.

- BOZKUŞ, Metin (1999): Sivas ve Çevresinde Yasayan Alevilerin İnançları, Yayımlanmamış Doktora Tezi, OMU Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- BULĞEN, Mehmet (2011): “İslam Dini Açısında Tenasüh ve Reenkarnasyon”, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 40 (2011/1), 63-92.
- ÇINAR, Erdoğan (2007): Aleviliğin Gizli Tarihi, İstanbul, Kalkedon Yayınları.
- DİERL, Anton, J. (1991): Anadolu Aleviliği, (Çev. Fahrettin Yiğit), İstanbul, Ant Yayınları.
- DİKEÇLİĞİL, Beylü (1997): “Bir Analiz Modeli Denemesi: ‘Sosyal Yapı’ ve ‘Toplumsal Yapı’”, Yeni Türkiye, Sayı:15, 647-666.
- ER, Piri (1998): Geleneksel Anadolu Aleviliği, Ankara, Ervak Yayınları.
- ERÖZ, Mehmet (1992): Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnanıcı) ve Alevilik-Bektaşilik, İstanbul, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- EYÜBOĞLU, İ. Zeki (1993): Bütün Yönleriyle Bektaşilik, İstanbul, Der Yayınları.
- FİLİZ, Şahin (1996): İslam Felsefesinin Serüveni, İstanbul, Delta Öz Eğitim Basım Yayım Dağıtım.
- GÜLLÜCE, Veysel (2004): Kur’an Işığında Reenkarnasyon, İstanbul, Rağbet Yayınları.
- GÜNGÖR, Özcan (2007): Araftaki Kimlik: Aleviler-Bektaşiler, Ankara, Akasya Yayınları. ....(2010). “Cemevi Konusuna Sosyolojik Bakış Denemesi”, Toplum Bilimleri Dergisi, 4 (7), 123-137.
- GÜNDOĞDU, Cengiz (2007): Hacı Bektaş-ı Veli, İstanbul, Aktif Yayıncılık.
- GÜRER, Yunus (2008): Kuluncak'ta Yaşayan Alevilerde Dini Hayat ve Yaygın Halk İnanışları, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GÜZEL, Abdurrahman (2002): Hacı Bektas Veli Ve Makalat, Ankara, Akçağ Yayınları.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan (2000): Dünya İnançları Sözlüğü, İstanbul, Remzi Kitabevi.
- HAS, Kenan (2004): “Dinler Tarihi Perspektifinden Tartışmalı Bir Kavram; Reenkarnasyon”, İslâmî Araştırmalar, C.17, (4), 390-401.
- İBN MANZUR, Lisânü'l-Arab, “nsh” md., Kahire ty., 4407.
- KAYA, Haydar (1996): Alevi Bektaşi Erkanı, Evradı ve Edebiyatı, İstanbul: Engin Yayınları.
- KESKİN, Y. Mustafa (2004): Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Aleviliği, Ankara, Avrasya Yayınları.
- KOÇ, Turan, (2005): Ölümsüzlük Düşüncesi, İstanbul, İz Yayıncılık.
- KÖSEOĞLU, İbrahim (2009): Elazığ Merkezine Bağlı Tadım Köyü Alevilerinin Halk İnanışları ve Bunların Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KUTLU, Sönmez, (2003): “Aleviliğin Dini Statüsü”, İslamiyat, 6 (3), 31-54
- LONG, Bruce J (2005): “Reincarnation” md. Encyclopedia of Religion (ed. Lindsay Jones), USA, XI, 7676-7681.
- MANN, A. Taylor (1998): Reenkarnasyon (Yeniden Doğuş), Çev. Gökhan Sezgi, Ankara, HYB Yayıncılık.



- MELİKOFF, Irene (1994): *Uyur İdik Uyardılar Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, Çev. Turan Alptekin, İstanbul, Cem Yayınevi.
- NOYAN, Bedri (2000): *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*, (Haz. Şakir Keçeli), I-IX, 1998-2007, Ankara, Ardıç Yayınları.
- OCAK, A. Yaşar (1992): “Bektaşilik”, *DİA*, C.V, İstanbul. ... ..(2007): *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İstanbul, İletişim Yayınları.
- ÖGEL, Bahattin (1993): *Türk Mitolojisi I*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ÖZTÜRK, Y. Nuri (1990): *Tarihi Boyunca Bektaşilik*, İstanbul, Yeni Boyut Yayınları.
- PİR SULTAN ABDAL DİVANI (Haz. Esat Korkmaz) (1994): İstanbul, Ant Yayınları.
- RENÇBER, Fevzi (2010): “40 Soruda Adıyaman’da Geleneksel Alevilik”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S:56, 395-406.
- ROUX, Jean P. (1994): *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, Çev. Aykut Kazancıgil, İstanbul, İşaret Yayınları.
- SHANKLAND, David (1993): *Alevi and Sunni in Rural Anatolia, Diverse Paths of Change*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Cambridge, Cambridge.
- SMART, Ninian, (2006): “Reincarnation” md., *Encyclopedia of Philosophy* (ed. Donald M. Borchert), USA.
- STEVENSON, Ian (1998): “Interwiev”, *Omni Magazine*, 10(4), 76.
- SUNAR, Cavit (1975): *Melamilik ve Bektaşilik*, Ankara, AÜİF Yayınları.
- ŞAHİN, H. İbrahim (2006): “Balıkesir Çepnilerinde Defin ve Defin Sonrası Bazı İnanış ve Uygulamalar”, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S: 39, 63-78.
- ŞEHRİSTANİ, Ebu’l Feth (1990): *El-Milel ve Ve’n Nihal*, (Üç Cilt Birarada) Tashil ve Talik: Ahmed F. Muhammed, Beyrut, Darul Kutubul İlmiyye.
- TAŞĞIN, Ahmet (2002): “Alevi İnanç Bir Alan Araştırması Sonuçları”, *Folklor Edebiyat*, C:VIII, S:XXIX, 2002/2, *Alevilik Özel Sayısı*, 54-66.
- TEMREN, Belkis (1995): *Bektaşiliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayını.
- TUĞRUL, Talip (2006): *Tunceli Aleviliğinde İnanç ve İbadet (Sarı Saltık Ocağı Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- TÜMER, Günay (1986): *Biruni’ye Göre Dinler ve İslam Dini*, DİB Yay., Ankara.
- TÜMER, Günay ve Abdurrahman KÜÇÜK (2002): *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları: Ankara.
- ÜÇER, Cenksu (2010): *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları.
- ÜZÜM, İlyas (2000): “Türkiye’de Alevi/Nusayri Önderlerinin Eserlerinde İnanç Konularına Yaklaşım”, *İslam Araştırmalar Dergisi*, S.4, 173-187. ....(2002): “Tanrı’nın Gönderdiği Kitabı Bilmeyen Tanrı’yı Nasıl Bilebilir”, *Temel Alevi Kaynağı Buyruk’ta Kur’an Anlayışı*, *Folklor/Edebiyat*, VIII/30. ... ..(2007): *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*, İstanbul, İSAM.
- UÇAR, Ramazan (2006): *Sosyolojik Açından Alevilik-Bektaşilik (Abdal Musa Tekkesi Üzerine Bir Araştırma)*, Ankara, Aziz Andaç Yayınları.



- ULUDAĞ, Süleyman (1994): “Devir”, DİA, C.9, İstanbul.
- UZUN, Mustafa (1994): “Devriyye”, DİA, C.9, İstanbul.
- YEŞİLYURT, Temel (2003): “Alevi-Bektaşiliğin İnanc Boyutu”, İslamiyat, 6 (3), 3-30
- YİTİK, A. İhsan (1992): “Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancı ve Tenasüh İnancıyla İlişkisi”, Türkiye 1.Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu, Samsun. ... (1996): Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi, İstanbul, Ruh ve Madde Yayınları.
- YILDIRIM, Erdal (2010): Tunceli Aleviliği. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YILDIZ, Harun (2004): Anadolu Aleviliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme, Ankara, Araştırma Yayınları.
- YÖRÜKAN, Y. Ziya (2002): Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayını.

## 2. Genel Ağ (İnternet) Kaynakları

- AKTAŞ, A. (2010). “Alevilerde Ölüm Ritüeli”, [http://www.alevibektasi.org/olum\\_rituel.htm](http://www.alevibektasi.org/olum_rituel.htm). 12.12.2010.
- KARAŞAR, (2010). “Karaşar’ın Tarihi”, <http://www.karasar.com/yeni/index.php?html=karasar> .14.01.2010.
- KAYGUSUZ, İsmail (2010). “Kalender Çelebi, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Şah Hatayi İlişkileri üzerine”, [http://www.gencaleviler.com/forum/kalender\\_celebi\\_pir\\_sultan\\_abdal\\_kul\\_himmet\\_sah\\_ismail\\_hatayi-t11205.html?p=83635](http://www.gencaleviler.com/forum/kalender_celebi_pir_sultan_abdal_kul_himmet_sah_ismail_hatayi-t11205.html?p=83635). 11.12.2010.
- MANDEL, Ruth (2010): “Alevism”, Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa, the Gale Group, [http://www.answers.com/library/Mideast & N. Africa Encyclopedia#ixzz19cCwbkuT](http://www.answers.com/library/Mideast%20&%20N.%20Africa/Encyclopedia#ixzz19cCwbkuT) .25.12.2010.
- TDK, (2011) “Tenasüh”, <http://www.tdkterim.gov.tr/bts/>

## 3. Sözlü Kaynak Kişiler

- A.K; Karaşar doğumlu, üniversite mezunu, 02.12.2006, Abidinpaşa-Ankara.
- İbrahim Çakır (Baba), Köseler köyü doğumlu, İlkokul mezunu, 11.12.2006, 05.01.2007, 03.04.2007 Cebeci-Ankara.
- Ali Demirezen (Baba), Karaşar doğumlu, ilkokul mezunu, 27.11.2006 Abidinpaşa, 02.01.2007 Karaşar, 10.03.2007 Abidinpaşa-Ankara.
- Ali Doğan (Halife Baba), Karaşar doğumlu, ilkokul mezunu, 27.11.2006 Abidinpaşa, 05.01.2007 Abidinpaşa, 03.03.2007 Abidinpaşa-Ankara.
- Hasan Erdoğan (Derviş), Karaşar doğumlu, lise mezunu, 03.02.2007, Abidinpaşa-Ankara.
- H.Y; Saray köyü doğumlu, lise mezunu, 02.04.2007 Abidinpaşa-Ankara.
- H.T; Saray köyü doğumlu, üniversite mezunu, 05.02.2007 Kızılay-Ankara.
- S.D; Karaşar doğumlu, lise mezunu, 03.12.2007 Ulus-Ankara.
- Hüseyin Yörük (Baba), Saray köyü doğumlu, ilkokul mezunu, 22.11.2006 Batıkent-Ankara, 04.01.2007 ve 03.03.2007 Abidinpaşa-Ankara.

# ORTA ASYA'DA ŞİİLİK: HORASAN, MAVERAÜNNEHİR VE BEDAHŞAN'A İSMAİLİLİĞİN GİRİŞİ VE GELİŞİMİ

Zahide AY\*

## Özet

Bu çalışmanın amacı, günümüzde Orta Asya olarak adlandırılan, geçmişte yer yer Horasan, Transoxiana, Maveraünnehir, Türkistan, Toharistan, Bedahşan gibi adlarla anılan bölgelerde genelde Şiiliğin özelde İsmaililiğin tarihsel gelişimini analiz etmektir. Şiiliğin öğretisel gelişimi üzerinde değil, bölgedeki tarihsel gelişimi üzerinde durulmuştur. Bu yapılırken de çalışmamızın konusu olan bölgeler ele alınmıştır. Şiiliğin Arap yarımadası, Irak ve güney batı İran bölgelerindeki gelişimi bahis konusu yapılmamıştır. Horasan ve Maveraünnehir'de IX. yüzyılın ilk yarısında yayılmaya başlayan İsmaililiğin bugünkü temsilcileri olan Bedahşan İsmailileri ve onların geleneğindeki Nasır-ı Hüsrev ve Ahmed-i Yesevi'nin rolü üzerinde durulmuştur. Bu çalışma hazırlanırken *Tarih-i Taberi*, *Siyasetname*, *el-Kamil fi't-Tarih*, *Kitab el-Fihrist*, *Tarih-i Buhara* gibi, aslında yazıldıkları dönemin bizzat tanıkları olmayan ve de saray çevrelerine yakın yazarlar tarafından yazılması sebebiyle kısmen taraflı olabilen dönemin genel kaynaklarının yanısıra; Ivanow, Stern, Lewis, Madelung, Daftary gibi bu alanın önde gelen uzmanlarının araştırma eserleri ve makalelerinden yararlanılmıştır. Bunlara ek olarak, özellikle Bedahşan bölgesi ile ilgili kısım ise, sahada yaptığımız gözlem ve şifahen topladığımız metinlere dayandırılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İsmaililik, Orta Asya, Nasır-ı Hüsrev, Ahmed-i Yesevi.

## SHIISM IN CENTRAL ASIA: ENTRY AND DEVELOPMENT OF ISMAILISM INTO KHORASAN, TRANSOXIANA AND BADAKHSAN

### Abstract

The aim of this study is to analyze the historical development of Shiism in general, and Ismailism, in particular, in and around the regions which were previously called as Khorasan, Transoxiana, Mavaraunnahr, Turkistan, Toharistan, Badakhshan. The study focuses on the historical development rather than doctrinal development of Shiism. The regions in Arabian sub-continent, Iraq and south-west Iran are not included in the study. The study mainly points out the Ismailis of Badakhshan who are the present representatives of Ismailism and spread into Khorasan and Transoxiana in first half of the 19th century, and the roles of Nasir-i Khusraw and Ahmad-i Yasawi, and their tradition.

\* Öğr. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Tarih Eğitimi Bölümü, Konya/Türkiye, ayzahide@yahoo.com

While preparing this study, the main experts of the subject like Ivanow, Stern, Lewis, Madelung, Daftary were referred to, besides the main sources like *Tarikh al-Taberi*, *Siyasat-nama*, *el-Kamil fi't-Tarih*, *Kitab el-Fihrist*, *Tarikh-i Bukhara*, which are actually non-direct witnesses of the era they were written in and partly one-sided sources because they were written by the writers who were close to the palace environments. Additionally, the part related to Badakhshan region is based on our own observations and the oral texts collected by us from the region under discussion.

**Keywords:** Ismailism, Central Asia, Nasir-i Khusraw, Ahmad-i Yasawi

## Giriş

İsmailî propagandası Horasan ve Maveraünnehir'de IX. yüzyılın ilk yarısında yayılmaya başlamıştı. Bu dönemde bölgeye Hüseyin b. Ali el-Mervezi, Ahmed el-Nesefi gibi bazı dâiler gönderilmiştir. Daha sonrasında da Samanî emiri II. Nasr Döneminde İsmailî hareketi bölgede büyük bir başarı elde etmiştir. Bu başarı, II. Nasr'ın tahtan indirilmesi sonucu gölgelenmiş gibi görünse de, IX. yüzyıldan itibaren İsmaililik Orta Asya'da asıl ve kalıcı başarısını Bedaḥşan'da sergileyecektir. Öyle ki, bölgede oluşan İsmailî geleneğine damgasını vuracak olan Nasır-ı Hüsrev, tıpkı bizdeki akademik çevrelerin yorumladığı hâliyle Türk Müslümanlığında Ahmed-i Yesevi'nin rolüne benzer bir etkiyi Bedaḥşan'da yaratacaktır. İşin ilginç yanı, Bedaḥşan İsmailî geleneği, Ahmed-i Yesevi'nin, Fatimî imam-halifesi Mustansır el-Billah tarafından Bedaḥşan'a dâi olarak gönderilen Nasır-ı Hüsrev gibi, Türkistan'a dâi olarak gönderildiğini ileri sürmektedir. Bütün bunları anlatmaya geçmeden önce, bu aşamaya gelene kadar neler olduğuna bakmak gerekmektedir. Bunun için de, makalenin mekânsal olarak konusu olan Horasan, Maveraünnehir ve Bedaḥşan'a İsmaililiğin girişi ve gelişimini, zamansal olarak "Abbasi hareketi dönemi", "Karmati hareketi dönemi", "Fatimî hareketi dönemi" ve "Fatimî sonrası dönem" olarak sırasıyla dört aşamada inceleyeceğiz.

## Abbasi Hareketi Döneminde Şiiliğin Horasan'a Girişi:

Horasan'a Şiiliğin girişi ve gelişmesinin Emevi hanedanına karşı gelişen Abbasi hareketinin Horasan'daki faaliyetleriyle doğrudan ilgisi vardır. Siyasal iktidarın Emevi hanedanından Abbasi hanedanına geçmeden önce son altmış yılı içindeki Şii hareketi, Daftary(2007: 57)'nin deyişiyle, birleşik ve uyumlu bir hareket niteliğinde değil, her biri kendi imamına sahip ve kendi öğretilerini geliştiren farklı Şii fraksiyonların var olduğu ve bireylerin bu fraksiyonlardan birinden diğerine serbestçe geçebildiği bir yapıdaydı. Bu dönemde imamlar, sadece Ali soyundan değil, peygamberin dâhil olduğu Haşimi oymağına bağlı herhangi bir koldan gelebiliyordu.

İlk dönem Şiiler arasındaki bu tür bir yaklaşımın nedeni Arap kabile geleneğinde aranmalıdır. Şii geleneğinin savunduğu, Hz. Ali'nin peygamber tarafından kendi ölümünden sonra Müslümanların başına geçmesini vasiyet ettiğine dâir yorumun<sup>1</sup> pek çok İslam tarihçisi arasında, pek mümkün olamayacağı görüşü hâkimdir. (Hodgson, 1977: 241-247; Lewis, 1993: 49) Topluluğun başına geçecek kişinin, veliyet tayin edilme ya da atama yoluyla değil, seçimle ve karşılıklı gönüllülük ilişkisine göre ve de lider kabul edilen kişinin ölümüyle otomatik olarak feshedildiği sözlü bir geleneğe sahip olan Arap kabileleri, bu gelenek sayesinde 622'de Medine'ye göçle (Hicret), aslında Medineli kabilelerin kendilerine lider olması için Peygamberi davet etmeleriyle İslam devletini de kurmuş oluyorlardı. Aynı şekilde, ilk Şiiler de, peygamberin soyundan gelsin ya da gelmesin, onun içinden çıktığı Kureyş'in önde gelen aşireti Beni Haşim'den gelen herkesi Hz. Muhammed'in ailesinden sayıyordu. Kısacası, Ali'nin sadece Fatima'dan doğan çocuklarını değil, Fatima'dan olmayan çocuklarından gelenleri de, hatta tümüyle Ali soyundan olmayıp peygamberin dedesi Abdülmuttalib'in soyundan gelenleri dahi Ehl-i Beyt içinde sayabiliyorlardı. (Daftary, 2007: 57) Bu durum, 743 yılına gelindiğinde, Hz. Muhammed'in amcası Abbas'ın soyundan gelenlerin imamlığının o zamanki Şiiler tarafından kabul gördüğü bir durum yaratmıştır.<sup>2</sup>

İlk dönem Şiileri en genel anlamda iki kola ayrılmışlardı. Bunlardan birincisi, ileride *İmamiye* olarak da tanınacak olan Hz. Ali'nin Fatima'dan olan çocuklarından Hüseyin'in soyundan gelenlerin imam olduğunu savunan ılımlı kol idi. Diğeri ise, yakın gelecekte Horasan'da siyasi zaferine ulaşacak olan Abbasi hareketinin temsil ettiği kol idi. Bu kol, ilk başlarda Ali'nin Fatima'dan olmayan yaşayan en büyük oğlu ibn el-Hanefiye'yi<sup>3</sup> tanımış, onun ölümünden sonra oğlu Ebu Haşim'i, onun ölümünden sonra da peygamberin amcası Abbas'ın soyundan Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbas'ı imam tanımışlardır. Güya, Ebu Haşim, ölmeden önce, imamlığın, kendisinden sonra, öldüğü evin sahibinin oğlu Ali b. Abdullah b. Abbas'ın oğlu Muhammed'e geçtiğini vasiyet etmiştir. Muhammed o sıralarda küçük olduğundan da vasiyet evin sahibi Ali b. Abdullah'a emanet edilmiş olur. Muhammed'in ölümü (743) üzerine de bu kol, *el-İmam* lakabıyla tanınan oğlu İbrahim b. Muhammed b. Ali b. el-Abbas'ın imamlığını kabul etmiştir. (Daftary, 2007: 61; Virani, 2007: 5) Böylelikle Emevileri devirmekte Abbasilerin arkasındaki en etkili unsur olan Haşimiye cemaati (Ebu Haşim taraftarları), Abbasi sülalesinden birini imam kabul etmiş oluyordu. Kısacası belki de Ebu Haşim'in ölümünde payı olan Ali b. Abdullah b. Abbas'ın üç oğlundan ikisinin Abbasi hanedanının ilk iki halifesi olmasından yedi yıl önce, bir diğeri oğlu radikal Şiilerin imamı olmuştur.

Abbasiler, ilk örgütlenmelerini Şiilerle Emevilerin çatışma alanlarından çok uzaktaki Horasan'da yoğunlaştırmışlardır. (Daftary, 2007: 76) Bu sayede Horasan, Abbasiler için önemli bir üs hâline gelmiştir. Burada hem Emevi yönetiminden memnun olmayan Şii olmayan Arap ve mevali arasında hem de Ebu Haşim b. el-Hanefi b. Ali b. Ebî Talib'den imamlığı devralmalarından dolayı Ehli Beyt'in liderliğini tanıyan Şiiler arasında çok sayıda taraftar bulabilmişlerdi.

El-İmam lakablı İbrahim'in imamlığı sırasında Abbasi propagandası (da've) daha bir hız kazanmış ve bölgeye İranlı mevası Ebu Müslim gönderilmiştir. Ebu Müslim Emevi valisi Nasr b. Seyyar'ı yenerek Merv'i ele geçirmiştir. (El-Taberi: 391-400) İranlı mevali ve çoğunluğu Yemenli Arapların yan yana olduğu, başında Ebu Müslim'in bulunduğu *Horasaniyye* denen Abbasi ordusu 748'de Merv'e girmiş ve kısa sürede bütün Horasan'ı ele geçirmiştir. Bu arada, son Emevi halifesi iktidarı kaybetmesinin hemen öncesinde Haşimiyye-Abbasiye cemaatinin başı olan İbrahim el İmam'ı tutuklatmıştır. İbrahim, kısa süre sonra da zindan da ölmüştür. Horasan'da el-İmam adına siyasi zafere ulaşmış olan Horasanlılar ise, biraz bekledikten sonra, 750 yılında İbrahim'in kardeşi Ebu'l Abbas'ı halife seçerek, Abbasi hanedanının ege-menliğini kurmuşlardır.

Abbasi egemenliğinin ilk yarım yüzyılı boyunca, Arap kabile aristokrasisinin hegemonyası hızla dağılmıştır (Lewis, 1953: 48). Soy, ırk ya da kabile kökenlerine dayanan ayrıcalıklar eski önemini yitirmiştir. Tam da bu nedenledir ki, Abbasi dönemiyle birlikte kabileler arası anlaşmazlıklar hakkında Arap tarihçileri çok az bilgi vermektedirler. Lewis (1993: 99)'e göre tarihçilerin bu sessizliğinin nedeni, kabile aristokrasisinin umuma dair işlerde müdahale gücünü kaybetmesidir. Kabileler arası ilişkiler hâlâ devam etmektedir, ama artık tarih kitaplarına geçecek önemlerini yitirmişlerdir. Bu arada, propagandalarını Şiilik temelinde yürüten Abbasiler, iktidara gelmelerinin ardından Müslümanların çoğunluğunun liderleri olarak kabul görebilmek için, onları iktidara taşıyan bütün Şii liderlerle bağlarını koparmaya başlamışlar ve onları yargılamaksızın ya idam ettirmişler, ya suikastle öldürmüşlerdir. (Nars-hakhi, 1954: 62-65) Abbasi hanedanının Şiilikle olan bağlarını koparan son hamle 775-785 arasında halifelik yapan Muhammed el-Mehdi'nin, "halifelüğün Abbasilere Ebu Haşim b. Hanefi'nin vasiyetiyle değil, bizzat Peygamber'in, amcası Abbas'ı atamasıyla geçtiğini" iddia ettiği açıklaması olmuştur (Daftary, 2007: 79)

Mevalinin eşit hâle gelmesiyle ilk fetihler döneminin garnizon kasabaları, kentsel merkezler hâline dönüşmüşlerdi. Bu kent merkezlerinde artık yeni sosyo-ekonomik çevreler oluşmuş ve bu çevrelerin zengin sınıfları, kırsalın göçebe boylarından ve topraksız çiftçilerinden keskin çizgilerle kopmaya başlamıştır. İşte kent

sıradan halkı ve kırsalın dışlanmış göçebe ya da köylüleri, şimdi de Abbasi yönetimi altındaki kurulu düzene karşı her türlü harekete yatkındı (Ay, 2005: 2-3; Daftary, 2001: 155). Bu gruptakiler kısa bir süre sonra Lewis (1953: 49)'in deyişiyle başarılı bir devrimle 200 yıl boyunca Şiileri Mısır'dan yönetecekleri Fatimî hanedanını kuracaktır. Madelung (1968: 7-8) ve Daftary (2007: 79), Abbasi hanedanı liderliğindeki yeni rejime yabancılaşan İran ve Orta Asya'daki bazı Şiilerin *Hürremiye* denilen siyasi-dinsel grupların arasına karıştıklarını ileri sürmektedir. İslam ile Zerdüştlük arasında bir orta yol etrafında görüşler geliştiren Hürremiler, X. yüzyılda isyan eden Babek el-Hürremi'yi destekleyenlerdir (Daftary, 1998: 41-59). Asıl kitle ise, kısa süre sonra Ali soyundan gelenlerin imamlığının artık iyice ön plana çıkmış olduğu bir İsmailî devleti olan Fatimîler etrafında toplanacaklardır.

Fatimî hareketi dönemindeki Horasan ve Maverâünnehir Şiilerinin durumuna geçmeden önce, Fatimî dönemi hareketinin doğuşuna öncülük eden Karmatî hareketinin bölgedeki etkilerinden bahsetmemiz gerekmektedir.

### **Karmatî Hareketi Döneminde İsmailîliğin Horasan ve Maverâünnehir'e Girişi**

Abbasîlerin iktidara gelişlerinin ilk yüzyılı radikal Şiiler açısından yeraltında oldukları bir dönem olarak nitelendirilebilir. Bu dönem içinde yeni bir örgütlenmeye ortaya çıkışlarını gerçekleştirecekleri Karmatî hareketine giden yolda, kendi içlerinde birtakım bölünmelere gitmişlerdir.

Emevi Döneminin Hz. Ali'nin oğlu el-Hanefiye'nin kolundan gelen ya da yetkisini bu koldan gelen çeşitli imamlardan alan gruplarca temsil edilen kolu (mevla Şiiliği), Abbasi devrimiyle neredeyse tümüyle sona ermiştir. Geriye kalanlar artık Ali soyundan ortaya çıkacak herhangi birinin imamlığını kabul edecek durumdaydılar. Tam da böyle bir zamanda *el-Sadık* adıyla tanınan imam Cafer'in imamlığı önem kazanmaya başlamıştır. Artık onlar için tek imam soyu Ali'nin Fatima'dan yürüyen kollarına indirgenmiştir (Daftary, 2007: 79) Bundan böyle Şiiler; İmamiye (Oniki İmamcılar), Zeydiye ve İsmailiye (Yedi İmamcılar) olmak üzere üç farklı koldan gelişecekti. Karmatîler ve Fatimîler ile bu makalenin konusu olan Orta Asya'nın Şiileri, İsmailiye kolunu takip etmişlerdir. Karmatî hareketi ilk olarak IX. yüzyılın ikinci yarısında kurucusu Hamdan Karmat'ın önderliğinde Irak'ta ortaya çıkmıştı. Abbasîlerin dikkatini çekmeye başlayana kadar propaganda (da've) Rey, Kum, Kaşan ve Hemedan gibi orta ve kuzey İran'da, oradan da Horasan ve Maverâünnehir'de yayılmaya başlamıştır.

İran'daki Karmatî liderliğine bağlı İsmailî da'vesinin merkezi olan Rey'deki ilk örgütlenmenin başında Halef (el-Hallac) adlı bir dâi bulunuyordu.<sup>4</sup> Ondan sonra yerine oğlu Ahmed b. Halef, sonrasında da Ahmed'in baş yardımcısı Giyas merkezin başına geçmiştir.<sup>5</sup> Giyas'ın kendi inisiyatifiyle çok sayıda yandaş kazandığı Horasan'da İsmailî da'vesinin resmen başlaması 903-913 yıllarına rastlar. Hareketin merkezinin Nişabur'dan Merv'e taşınması Giyas tarafından da'veya kazandırılan Hüseyin b. Ali el-Mervezi ile olmuştur.<sup>6</sup> Sonradan dâiliğe getirilecek olan bu emir sayesinde Merv ve komşu bölgeler Herat, Meymene, Talikan, Gur gibi illerde yaşayanların çoğu İsmailîliği kabul etmiştir. (Stern, 1960: 60-61; Daftary, 2007: 111)

Samanoğullarından Ahmed b. İsmail'in yönetimi sırasında (907-914) Mervezi, Sistan (Arapça Sicistan)'daki Samanî askerî gücünün komutanı olarak bölge emiri konumundaydı. Ahmed b. İsmail'in ölümünden sonra yerine geçen oğlu II. Nasr'a karşı 918'de Herat'ta ayaklanmış ve yenilgiye uğramıştır. Bir süre Samanîlerin sarayında yaşadktan sonra Horasan'a dönmüş ve orada İsmailîlerin başdâiliğine getirilmiştir. Kendisinden sonra yerine dâi olarak bugünkü Özbekistan'daki Nekşeb (Arapça Nesef) kasabasından saygın bir filozof olan Ahmed el-Nesefi'yi atamıştır. (Nizamü'l-Mülk, 1999: 232) Nesefi, Mervezi'nin öğüdü doğrultusunda Buhara'daki Samanî yöneticilerini İsmailîliğe kazandırmak amacıyla karargâhını Horasan'dan Maverâünnehir'e (Merv'den Buhara'ya) taşımıştır. Buradaki kısa süreli ikametinden sonra da kendi kasabası Nekşeb'a yerleşmiştir. Burada Samanî emiri ve yakın çevresi arasından taraftar kazanmıştır. Onların yardımıyla tekrar Buhara'ya dönerek Samanî sarayına girmiş ve II. Nasr ve veziriyle yakınlık kurmuştur. (Narshakhi, 1954: 96) Walker (1994: 345), onun dönemini, Horasan İsmailîlerinin Samanî sarayında kabul gördüğü başarılı bir dönem olarak değerlendirmektedir. Samanî emiri II. Nasr döneminde İsmailî hareketi bölgede büyük bir başarı elde etmiştir. II. Nasr'ın kendisi, başveziri Balâmi, ünlü Şair Rudaki ve Buhara'da söz sahibi olan birçok kişinin İsmailî olduğu sanılır. (Bartold, 1990: 260-261) Buna karşılık Frye (1977: 55), bazı kaynakların söylediği gibi, II. Nasr'ın Fatimî halifesine tabi olduğunu kabul etmenin sakıncalı olacağını, çünkü onun tarafından bastırılan paralar üzerinde Abbasî halifelerinin isimlerinin geçtiğini yazar. Samanî Devleti'nin sınırlarında yer alan Yukarı Amu Derya boyundaki Bedahşan, o dönemde daha Müslümanlığa geçmemiş, eski dinlerine devam eden toplulukların yaşadığı bölgelerdi (Negmatov, 1998: 79).

Buhara'daki bu dönem fazla sürmemiş, Türk gulamlar, ordu komutanları ve şehir ulemasından oluşan İsmailî karşıtları, II. Nasr'ı devirerek yerine oğlu I. Nuh (943-954)'u geçirmişlerdir (Frye, 1968: 142; Nizam'ül-Mülk, 1999: 233-237). Nesefi ve yardımcılarını idam ettirmişler, İsmailî taraftarlarına bütün Hora-



san ve Maverâünnehir'de kötü muamele göstermişlerdir (İbnü'n-Nedim, 1987: 234; Nizam'ül-Mülk, 1999: 238-239). Samanî emirliğinin sınırındaki Bedahşan'a İsmâililiğin girişi de büyük ihtimalle bu dönemde olmuştur.

Bu trajediye rağmen İsmâilî da'vesi bölgeden silinememiş, el-Nesefî'nin oğlu Mesud ve Rey'deki da've merkezinin de başında olan dâî Ebu Yakub el-Sicistani ve yardımcıları sayesinde yeniden canlanmıştı (Daftary, 2007: 113; Naci, 1377: 640). Bu dönemde Buhara'nın kentli İsmâilîleri arasında İbni Sina'nın babası ve kardeşi de bulunmaktaydılar (Daftary, 2007: 202-203). Ezilmişlerin İsmâilî taraftarlığının yanı sıra kentli elit içinde de doğru yolu İsmâililikte bulmayı umanlar vardı. Bu konu, İslam toplumunda ulemanın ortaya çıkışıyla doğrudan alakalıdır. Şöyle ki, Abbâsî hanedanının ilk yılları, peygamberin çevresindeki kişilerden oluşan ilk kuşaktan hiç kimsenin artık hayatta olmadığı yıllardı. Çözülmesi gereken bir davranış sorunuyla karşılaşıldığında, bu konuda Allah'ın buyruğunun ne olabileceğine dair fikir sahibi olabilecek kişiler, peygamberin sözlerini ve davranışlarını örnek gösterebiliyorlardı. Ancak o kuşaktan geriye kimse kalmamıştı. Onun davranışlarını ve sözlerini saptamak için sistemli/akademik bir çalışma yapmak gerekiyordu. Bu çalışmayı ancak belli bir uzmanlar grubu yapabilir ki, bu da ulemanın ortaya çıkması demektir. Şimdiye kadar peygamberin halefi tarafından yönetilmeye alışmış olan İslam toplumu, bundan böyle bir takım din uzmanlarına başvurmak zorunda kaldı. Bize göre, Sünni ulema tarafından yönetilmeyi reddeden birtakım kentli elit, başlangıçtaki fikirlerine bağlı kalmaya devam edince "sapkın" durumuna düşmüş ve kendilerine İsmâililikte yer bulmuş olabilirler. Bilindiği gibi başta Cafer el-Sadık olmak üzere birçok On iki İmamcı âlim, Sünnilerce de dinî bilgisine güvenilen otoritelerdi. Ancak bu gibi âlimlerin yanı sıra, Sünni ulemanın uyguladığı şeriat kurallarına kendince karşı çıkan elitler de vardı. Bunlar bir süre sonra hem Sünni ulema hem de Sünni ulemayla iyi geçinen Şii âlimler tarafından dışlanmış olabilirler. Nedeniyse, sadece İslam ilahiyatıyla ilgilenen On iki İmamcı âlimlerin aksine, toplumda adaletin sağlanması adına, siyasi iktidarla ters düşen konuları da dile getirmiş olmaları olabilir (Ay, 2005: 3). İşte İbni Sina'nın babası ve kardeşi de bu şekilde düşünen İsmâilî kentli elit arasında yer almış olabilirler.

X. yüzyılın ortalarına geldiğimizde, Karmatî hareketi uzun süre önce kendi içinde bir bölünme yaşamış ve bu bölünmeden yedinci imam Muhammed b. İsmail'in kaim olduğuna inanan *Bahreyn Karmatîleri*<sup>7</sup> ile 899'da kendini imam ilan eden Ubeydullah'ın halifeliliğiyle tarih sahnesine giren *Fatimîler* olarak iki ayrı grup meydana çıkmıştır.

## Fatimî Hareketi Döneminde İsmaililiğin Bedahşan'a Girişi

Karmatî hareketinin *Karmatîler* ve *Fatimîler* olarak ikiye ayrılmasıyla, X. yüzyılın ortalarına gelindiğinde İsmailîler, imamet anlayışıyla ilgili olarak da ikiye bölünmüş oluyorlardı. Fatimî devletinin doktrinine göre, Muhammed b. İsmail'in ölümünden sonra imamlar silsilesi onun soyundan kesintisiz olarak devam etmiştir. Karmatîlerin doktrinine göre ise, Muhammed b. İsmail'in ölümden sonra, onun soyundan gelenler, onun da'vesini imamlık iddiası gütmekten devam ettirmişlerdir. Dolayısıyla bu ikinci gruptakiler *mehdi* fikrini savunmuşlar (Stern, 1955: 22) ve *Yedi İmamcılar* olarak kalmaya devam etmişlerdir. Bu bölünme ancak kısmen Fatimî halifesi el-Muizz'in (öl.975) doğu İsmailîleri olarak adlandırılan Bahreyn'deki Karmatîleri Fatimîlere kazandırmak için imamet doktriniyle ilgili giriştiği reformlar sırasında bir kısım Karmatîyi Fatimîler tarafına kazandırmasıyla giderilmiştir (Madelung, 1996: 42).

Horasan ve Maverâünnehir'deki İsmailîlere gelince, onlar da Bahreyn Karmatîleri gibi el-Muizz'in halifeliğine kadarki uzun süre boyunca Fatimî imamet otoritesine muhalif kalmışlardır. İsmailîliğe Yeni Platoncu bir felsefe getirmiş olan Nesefî, Muhammed b. İsmail'in mehdî olarak dönüşü hakkındaki eski inancı korumuştur. Nesefî'nin görüşleri, söz konusu çeşitli Karmatî çevrelerinde kısa zamanda yaygınlık kazanmış ve merkezî bir liderlikten yoksun olan muhalif İsmailîler arasında birleştirici bir işlev görmüştür. (Daftary, 2007: 154) Nesefî'den sonra yerine geçen Sicistani, Nesefî'nin felsefi çizgisinde devam etmiştir. Hayatının son dönemlerine doğru ise el-Muizz'in halifeliği döneminde Fatimîler tarafından kazanılmıştır.<sup>8</sup>

El-Muizz'in halifeliği döneminde büyük bir gelişme yaşayan Fatimî da've etkinliği, el-Mustansır zamanında (öl. 1094) zirveye çıkmıştır. Onun döneminde, yakın gelecekte Horasan ve İran'daki Nizari İsmailîlerinin bağımsız lideri olacak Hasan Sabbah da harekete kazandırılmıştır. Maverâünnehir'de ise Samanîler Dönemindeki gibi açıkça olmasa da gizli bir şekilde etkinliğini devam ettirmekteydi.

Öyle görünüyor ki, İsmailî hareketi Samanoğullarının yıkılmasından sonra da Orta Asya'da başarı kazanmışa benzemektedir. 1045'te Buhara ve Maverâünnehir'in diğer bölgelerinde Mustansır el-Billah'ın imamlığını kabul eden çok sayıda İsmailînin Karahanlı hanlarından Buğra Han'ın emriyle katledilmesine rağmen mezhebin bölgedeki varlığı devam etmiştir (İbnü'l-Esir, 1987a: 399; Bartold, 1990: 325). Daftary (2007: 203)'e göre, Buhara, Semerkand ve Fergana vadisinin bazı kesimlerinde hüküm süren bir başka Karahanlı hanı Ahmed Han'ın, Sünni ulema tarafından İsmailîliği benimsemekle suçlanarak idam edilmesi de bölgede İsmailîliğin

hâlâ etkin olduğunun bir başka kanıtıdır. Ancak Daftary'nin (2007:203) İsmailî, Bartold'un (1990: 339) Şii olarak nitelendirdiği Ahmed Han, İbnü'l Esir'de (1987b: 206) "İsmailî" olarak değil, "zındık" olarak geçmektedir (İbnü'l-Esir, 1987b: 206; Bartold, 1990: 339; Daftary, 2007: 203).

Yine Mustansır el-Billah döneminin da'veye kazanılan en önemli şahsiyetlerinden biri de Nasır-ı Hüsrev'dir. Ölüm yılı hakkında 1072-1081 arasında değişen farklı görüşler vardır. *Seyahatname*'sinden öğrendiğimize göre, Selçuklu Merv emiri Çağrı Bey'in sarayındaki kâtiplik görevi sırasında hacca gitmek için izin istemiştir. Uzun bir hac yolculuğunun ardından Fatimîlerin merkezi Kahire'ye uğramıştır. Oradaki ikameti sırasında Fatimî İsmailî da'veesine dâhil olmuş, sonrasında da halife Mustansır el-Billah tarafından Horasan'a dâi olarak gönderilmiştir. Horasan'ın Belh civarındaki faaliyetleri sebebiyle Selçuklu yönetimi tarafından sıkıştırılmaya başlarken Horasan'ı terk etmek zorunda kalmıştır.

Nasır-ı Hüsrev'in Horasan'ı terk ettikten sonra kendisine sığınak olarak bulunduğu yer Bedahşan'da yer alan Yumgan'dır (Ivanow, 1948: 39; Bertels, 1959: 186). O sırada Yumgan'ın yöneticisi olan Ali b. Esed bir İsmailîdir. Ali b. Esed'in nasıl İsmailî olduğuna dair kaynaklar hiçbir bilgi vermemektedir. Büyük ihtimalle Samanî Döneminde II. Nasr'ın devrilmesinden sonra Buhara'dan kaçmak zorunda kalan kimi İsmailî otoriteleri, Bedahşan'a sığınmış ve İsmailîliğin yayılmasında Bedahşan yönetici sınıfı üzerinde etkili olmuş olabilirler. Ali b. Esed burada Nasır-ı Hüsrev'i, felsefi ve teolojik çalışmaları ve *Divan*'ını yazması konusunda sonuna kadar desteklemiştir. Bugüne kalan bütün eserlerini yirmi yıldan fazla kalmış olduğu Yumgan'da yazmıştır. Onu dönemin diğer yazarlarından ayıran en önemli özelliği, bütün eserlerini Arapça değil Farsça yazmış olmasıdır. Genellikle sadece şiir türündeki edebî eserler İranlı yazarlar tarafından Farsça yazılırken o, şiirlerinden oluşan *Divan*'ı dışındaki felsefi eserlerini de Farsça yazmıştır. Bu nedenle de İran edebiyatının XI. yüzyılda yetiştirdiği en önemli şahsiyetlerden biri olarak kabul edilir.<sup>10</sup>

Bugün Tacikistan'ın Pamir sıradağları ile Afganistan'ın kuzeydoğu Hindikuş sıradağlarını ve bu bölgelere komşu Pakistan ve Çin toprağını kapsayan Bedahşan bölgesi, coğrafi şartları nedeniyle bölgenin geri kalanından neredeyse tamamıyla izole durumdadır. Nasır-ı Hüsrev'in XI. yüzyılın ikinci yarısında sığınmış olduğu Bedahşan halkı da, bölgeye komşu olan Nuristan (eski adı Kafiristan)'ın bir parçasıdır. Henüz Buhara gibi merkezlerle bağlantısı olan yönetici elit dışında hiç kimsenin Müslüman olmadığı bir halkın topraklarıdır. Dolayısıyla Müslümanlık bu topraklara ilk olarak İsmailîlik yoluyla girmiştir.

Nasır-ı Hüsrev'den sonra İsmâîlî da'vesinin Bedaḥşan'da nasıl bu derece yayıldığı konusu hâlâ açık değildir. Ancak öyle görünüyor ki, onun bölgeye gelişi öncesinde de Ali b. Esed gibi, İsmâîlî olan önemli birileri olmuş olsa da, İsmâîlîliğin bölgede geniş kitleler arasında yayılması Nasır-ı Hüsrev'e dayanmaktadır. Onun Bedaḥşan İsmâîlî geleneğindeki yeri, Türkiye'deki akademik çevreler tarafından dile getirilen "Türklerin kitleler hâlinde İslamiyete girişini sağlayan Ahmed-i Yesevi"ye benzetilebilir.

Bedaḥşan İsmâîlî geleneğinin en önemli ritüeli olan cenaze töreni, yerel adıyla *Çerağruşen* ve bu törende söylenen dualar metni *Çerağname*'de Ahmed-i Yesevi'nin de ismi geçmektedir. Bu metinden anlaşıldığına göre Bedaḥşan İsmâîlî geleneği, Ahmed-i Yesevi'yi, tıpkı Nasır-ı Hüsrev gibi bir İsmâîlî dâisi olarak kabul etmektedir. Bu dua metninin Bedaḥşan halkının hafızasında yarattığı etkiye göre, Fatimî halifesi Mustansır el-Billah, dünyanın dört bir tarafına dört dâi göndermiştir: Hoca Ahmed-i Yesevi Türkistan'a, Sultan Şah Ali b. Musa Horasan'a, Şeyh Ferid-i Şekergenc Hindistan'a, Seyit Şah Nasır-ı Hüsrev Kuhistan<sup>11</sup>'a. Metin, önce Peygamber'e sonra Hz. Ali'ye salavat getirilmesiyle başlar. Ardından Fatiha okunur. Daha sonra "Allah insanları neden yaratmıştır?", "Nasıl öldürecektir?" ve "Nasıl kabirden çıkartacaktır?" gibi konulardan bahsedilir. Peygamberlerin hepsinden bahsedilir. Ve metinde geçtiği hâliyle en iyi insan Muhammed Mustafa'dan, sonra da Hz. Ali'den bahsedilir. İmam Hasan, İmam Hüseyin, İmam Zeybel Abidin, İmam Muhammed el-Bakır ve İmam Cafer el-Sadık'tan bahsedilir ve sonra da dua edilir:

"Allah'ım beş yaşlı pirin hürmetine (ehli beyt'ten bahsediyor büyük ihtimalle, yani Muhammed, Ali, Fatima, Hasan ve Hüseyin'den); oniki imam; ondört masum; yetmişiki şehid-i kerbala hürmetine; ehli şeriatın, hakikatın alimleri hürmetine; doksan bin peygamber hürmetine; Belh'in, Kandahar'ın ve yeryüzünün pirleri hürmetine Allah'ım senden yardım isteriz ki bu cenazemizin günahlarını bağışla. Beş pir-i marife hürmetine: Şems-ül Hakk-i Tebriz, Mevlana-i Rumi, Şah Kasım-ı Envar, Hacı Hafız-ı Şiraz ve Şeyh Attar-ı Veli hürmetine; dört kerem sahibi pirin hürmetine: Pir-i Rük-ni Ser-i Türkistan Hacı Ahmed-i Yesevi, Sine-i Horasan İmam Sultan Şah Ali b. Musa Rıza, Pa-i Hindustan Şeyh Ferid-i Şekergenc ve Kutb-u Kuhistan Hz. Sultan-ül Arifin Seyit Şah Nasır-ı Hüsrev hürmetine, bizim dileklerimizi kabul et Allah'ım."<sup>12</sup>

Metinden de anlaşıldığı gibi Bedaḥşan İsmâîlî toplumu Nasır-ı Hüsrev'i *Şah*, *Seyit* ve bunlara ek olarak *Hazret*, *Huccet*, *Pir* gibi unvanlarla anmaktadır. Nasır-ı Hüsrev Bedeḥşan'da zamanla tarihsel bir kişilikten mitolojik bir kişiliğe dönüşmüş-

tür. Onun kişiliği ve faaliyetleri, yüzyıllar boyunca bölge İsmailileri hatta Sünnileri arasında sözlü geleneğin ve çeşitli ritüellerin konusu olmuştur. 2007 ve 2008 yaz aylarında bölgede yaptığımız alan araştırmaları sırasında da gördüğümüz kadarıyla, bugün bölgedeki birçok ritüelin adı *Davet-i Nasır-ı Hüsrev* adını taşımaktadır.

Nasır-ı Hüsrev'in ölümünden sonra, Bedahşan'da İsmaililiğin tarihsel gelişimini takip etmekte bugün çok zorlanmaktayız. Fatimî devletinin 1171 yılında Eyyübiler tarafından yıkılışından neredeyse XIX. yüzyıla kadar devam eden süreç Bedahşan İsmailî tarihinin karanlık dönemidir.

### Fatimî Hareketi Sonrası Orta Asya'da İsmaililiğin Gelişimi

Fatimî devletinin yıkılışı, siyasi açıdan İsmailî tarihinin sonu demek değildi. 1094'te ölen halife Mustansır el-Billah'ın yerine, yeni imamın Mustansır'ın hangi oğlu olacağı konusundaki tartışmada, Fatimî da've örgütlenmesinin İran'daki temsilcisi dâi Hasan Sabbah, Fatimî devletinin kabul ettiği yeni imam Mustali yerine, kardeşi Nizar'ın imamlığını kabul ederek Fatimilerden kopup Selçuklu sınırları içinde merkezi Alamut'ta olan bağımsız bir örgütlenme kurmuştu.<sup>13</sup> Sultan Sencer'den sonra Selçukluların artık iyice güçten düşmüş olduğu XII. yüzyılın ikinci yarısında, her ne kadar Harezşahlar devleti bölgede hâkimiyet kurmuş olsa da, Alamut'taki Nizari örgütlenmesi artık bağımsız bir devlet durumundaydı. Öyle ki, 1256 yılında Moğollar İran'a geldiği sırada bölgede hâlâ varlığını sürdürmekte olan tek İslam devletiydi.

Görünüşe göre, 1256 yılında Alamut'un Moğollar tarafından düşüşünden kısa bir süre önce Bedahşan İsmailileri Nizari imamlarına bağlanmıştı. Bu bölgedeki Nizari İsmailileri, coğrafi şartların izolasyonu sayesinde Moğol istilalarından etkilenmemişlerdir. Nasır-ı Hüsrev'in eserlerinin önemli bir yer tuttuğu özgün bir İsmailî geleneği geliştirmişlerdir. Fatimî dönemi, Alamut dönemi ve sonrasına ait farsça yazılmış birçok eseri korumuşlardır.<sup>14</sup> Yerel doğu İran lehçeleri konuşan bölge halkı için Farsça yabancı bir dil olmasına rağmen, bu eserlerin korunması oldukça ilginçtir.<sup>15</sup> Onlar tarafından korunmuş olan bu eserler arasında, Nasır-ı Hüsrev'in kendisinin yazdıkları ve ona atfedilen eserlerin dışında, erken İsmaililiğin felsefi görüşlerini yansıtan *Ümm el-Kitab* da yer almaktadır.<sup>16</sup> Kitabın yazarı ya da yazarları bilinmemektedir. Ivanow (1955: 82)'a göre kitap XI. yüzyıldan önce yazılmış olmalıdır. Corbin (1968:526)'e göre ise, uzun uzun İbn Hattab'ı ve öğretisini anlatmasından dolayı VIII. yüzyıl da yazılmış olabilir. Arkaik bir Farsçayla yazılmış olan kitabın Batı

dillerindeki tek çevirisi olan İtalyanca çeviriyi bize sunan Ranconi (1977: 105-106), kitabın kökeni hakkında şöyle bir yorum yapmaktadır: *Kabalacı-Zerdüştcü eğilimlere açık bir çevrede gelişen Gnostik-Maniheist bir tarikatın ürünüdür. Söz konusu tarikatın üyelerinin Horasan ve Orta Asya'ya kaçmalarından sonra kitaba burada da Budizm'in etkisi girmiştir.* Bize göre ise, kitapta baskın bir Gulat öğretisi etkisi gözlenmesi ve Gulat öğretisinin mimarı Ebu'l Hattab'ın görüşlerinin kitapta çokça yer alması dolayısıyla kitabın VIII. yüzyılda yazılmış olma ihtimali daha fazladır.<sup>17</sup>

Yine Bedahşan İsmâîlîleri tarafından korunmuş olan bir başka eser de *Sî-u Şeş Sahîfa* adlı eserdir. Bedahşan'ın yetiştirdiği tek mutasavvıf olan Sayyid Suhrab Veli Bedahşani tarafından XV. yüzyılın ortalarında kaleme alınmıştır. (Virani, 2007: 119) Bu kitapta Sayyid Suhrab Vali, otuz altı bölümde *Kur'an*'ın bazı ayetlerini tefsir etmiştir. Ivanow tarafından derlenip yayınlanmış olan *Si-u Shesh Sahifa* adlı eserin ön sözünde Ivanow, bu eserin *Ümm el-Kitab*, Nasır-ı Hüsrev'in *Vech-i Din* adlı eseri ve hatta Alamut Dönemi Nizârî öğretisinin Alamut sonrası sufi-İsmâîlî terminolojiyle harmanlanmış hâlinin bir toplamı olduğu görüşünü dile getirmektedir (Badakhshani, 1961: 14-15).

Anlaşılan o ki, Alamut'un Moğollar tarafından düşüşünden hemen önce Bedahşan İsmâîlîleri, Fatimî devletinin 1171'de yıkılmış olmasından dolayı Alamut'taki Nizârî liderliğine bağlanmışlardı. Alamut sonrası dönemde İran'daki Nizârî İsmâîlîleri, Moğol yıkımına rağmen tümüyle yok olmamışlardır. Hatta son Alamut lideri Rükneddin Hürşah'ın oğlu ve ardılı Şemseddin Muhammed, güven altında saklanmayı başarmıştır. Bu sayede Nizârî imamlar soyu da var olmaya devam etmiştir. Bir süre sonra Moğollar tarafından esir edilen Rükneddin Hürşah'ın öldürülmesi üzerine, İran Nizârîleri hayatlarının yeni bir dönemine girmiş oldular. O güne kadar Alamut'taki merkezden yönetilmeye alışık olan Nizârîler, bundan böyle iki yüzyıla yakın bir süre yerel nitelikte ve birbirinden bağımsız topluluklar olarak yaşadılar. İran'ın çeşitli bölgelerinde saklanarak gizli bir hayat süren imamları ile doğrudan temas kuramayan Bedahşan Nizârîleri de, yerel dâî, pir ve şeyhlerce yönetildiler.

İran içindeki Nizârîler ise, Şemseddin Muhammed'le devam eden imamlar soyunun, bir süre sonra *Kasımşahlı* ve *Muhammedşahlı* imamlar olarak iki rakip kola ayrılan liderlerini takip etmişlerdir. Öyle görünüyor ki Bedahşan Nizârîleri XVI. yüzyılın başına kadar Muhammedşahlı imamlar koluna bağlı kalmışlar, daha sonra da İran'da Safevi hanedanının güçlenmeye başladığı XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kasımşahlı imamlar soyu İran'daki Nizârî liderliğinin başına geçince, Bedahşan İsmâîlîleri de zamanla onlara bağlanmıştır.

## Sonuç

Horasan ve Maverâünnehir'de IX. yüzyılın ilk yarısında yayılmaya başlayan İsmailîliğin, bugünkü temsilcileri olan Orta Asya'nın yegâne Şiileri Bedahşan İsmailîleri, günümüzde coğrafi olarak Tacikistan, Afganistan, Pakistan ve az da olsa Çin sınırları içerisindeki birbirine komşu dağlık bölgelerde yaşamaktadırlar. Dünyanın çatısı olarak da adlandırılan bu bölgenin İsmailîleri, IV. Kerim Ağa Han'ı kendilerinin kırk dokuzuncu imamı olarak kabul etmektedirler. Bugün hâlâ sırf Farsça konuşmaları dolayısıyla Tacikistan'ın da İran gibi Şii olduğunu zannedenler olabilmektedir. Oysa Tacikler tıpkı Özbekler gibi Sünnidirler. Dağ Tacikleri olarak da bilinen Pamiriler, yani Bedahşanlılar, bugünkü Orta Asya'nın tek Şiileridirler ve XVI. yüzyılın başında Şiileşen İran'ın aksine, ta XI. yüzyılda Nasır-ı Hüsrev'in bölgedeki faaliyetleri neticesinde İsmailî olmuşlardır.

## Sonnotlar

- <sup>1</sup> Şii inancına göre, Peygamber, Gadir-i Hum'da kendisini dinleyenlere, "Beni nasıl biliyorsanız Ali'yi de öyle bilin" diyerek kendisinden sonra Ali'nin İslam cemaatinin başına geçmesini vasiyet etmiştir. (Sachedina, 2005: 5; Virani, 2007: 4).
- <sup>2</sup> Araplar'ın Hz. Muhammed sonrasında ortaya çıkan sivil savaş sonrasında kendi içindeki bölünmelerinden meydana gelmiş olan Şiilik, hep Araplık dışı formlarla, özellikle İran halkı ile birlikte düşünülmür. Ancak İvanow(1955: 127)'un da belirttiği gibi Şiilik İranlılar tarafından icat edilmemiştir. Özellikle çoğu güney Arabistanlı ya da Yemenli aşiretlerle birlikte bu bölgelere gelmiştir. Göç ettiği bölgenin Arap olmayan yerlilerinin geleneklerinin de katkılarıyla zamanla bilinen halini almıştır. Şiiliğin aldığı bu yeni formda mevalinin katkısı unutmamak gerekir. (Lewis, 1953: 47-49)
- <sup>3</sup> Hasan ve Hüseyin'in anne ayrı kardeşleri Hanefiye, Hasan ve Hüseyin'in ölümünden sonra, yeğeni Zeynel Abidin'den yirmi yaş büyük olması itibariyle, Arap kabile geleneğine göre Ali'nin yaşayan en büyük oğlu olarak, Ali ailesinin başı kabul ediliyordu.
- <sup>4</sup> Massignon (2006: 189,222), Halef el-Hallac ile ilgili olarak, ünlü mistik Hallac-ı Mansur'la aynı kişi olabileceğine dair görüşün hala bir muamma olduğunu belirtmektedir.
- <sup>5</sup> Karmatî liderliğinin İran'daki baş dailerinin adlarını Nizamü'l-mülk (1999: 228-232)'ün *Siyasetnamesi*'den ayrıntılı bir şekilde öğreniyoruz.
- <sup>6</sup> Gıyas, Sünni hukukçuların baskısına dayanamayarak Horasan'a kaçmak zorunda kalmıştır. Merv'de bölgenin emiri Hüsyin b.Ali el-Mervezi ile tanışır ve onu İsmailî da'vesına kazandırır. (Nizamü'l-Mülk, 1999: 229-231). Mervezi'nin adı *Siyasetname*'de Merudi olarak geçmektedir. (Nizamü'l-mülk, 1999: 229-231)
- <sup>7</sup> Bu bölünmeden itibaren Karmatî dendiğinde Bahreyn Karmatîleri kastedilmektedir. (Lewis, 1940: 76-89; Stern, 2003: 267)
- <sup>8</sup> İran'ın en önemli İsmailî düşünürlerinden biri olarak kabul edilen Sicistani hakkında çok az şey bilinmektedir. (Walker, 1996: 20)



- <sup>9</sup> Bugüne kadar Nasır Hüsrev hakkında yapılan ve onun tarihsel rolünü en kapsamlı şekilde irdeleyen çalışma Bertels'in *Nasır Hüsrev ve İsmailizm* (Moskova, 1959) adlı çalışmasıdır. Bunun dışında, Türkçeye Afganistan kökenli Abdülvehhab Tarzi tarafından çevrilmiş olan *Sefername*'de (Nasır-Hüsrev, 1988: i-xxx) yer alan çevirmene ait önsöz de, Nasır Hüsrev hakkındaki en iyi biyografilerden biridir.
- <sup>10</sup> Nasır Hüsrev hakkında batıda yapılmış en kapsamlı çalışma Hunsberger'in *Nasir-i Khusraw the Ruby of Badakshan* (London, 2003) adlı çalışmasıdır. Bu çalışmada Nasır Hüsrev, bir İsmailî düşünü-rü olmasından ziyade, İran edebiyatının en özgün yazarlarından biri olması dolayısıyla işlenmiştir.
- <sup>11</sup> Burada kastedilen Kuhistan, dağlık bir bölge olan Bedehşan'dır. "Kuh" bilindiği üzere farsçada "dağ" demektir.
- <sup>12</sup> Bu metin ilk olarak Ivanow tarafından ortaya çıkarılmış ve yayınlanmıştır (Ivanow, 1959: 13-17, 53-70). Bizim burada kullandığımız metin ise, sahadan tarafımızca şifahen derlenmiştir. *Dualar* külli-yatından oluşan bizim elimizdeki bu *Çerağname* metini, Tacikistan Bedahşan'ın Şugnan (Sovyet döneminden itibarenki adıyla Horog) bölgesinin en önde gelen halifelerinden Şahzade Muhammed tarafından yazıya geçirilmiş ve onun dördüncü kuşak torunu Umed Mamadsherzodshoev tarafından bize verilmiştir.
- <sup>13</sup> Bundan böyle Fatimiler *Mustali İsmailileri*, İran'dakiler ise *Nizari İsmailileri* olarak tanınırlar.
- <sup>14</sup> Bu eserler arasında yer alan *Afak-nama*, *Mir'at al-Muhakikin*, *Zubdat al-Hakayik*, *Umm al-Kitab*, *Usul-i Adab* adlı metinlerin farsça orjinalleri ve Gafurov ve Mirzaev tarafından hazırlanan kısa içe-rikleri ve analizlerinin yer aldığı *Penc Risale-i Felsefi* adlı eser 1970'de Moskova'da yayınlanmıştır. Bk. *Penc Risale-i Felsefi*. (1970). haz. Gafurov ve Mirzoev, Moskov.
- <sup>15</sup> Daftary (2005: 185), bu durumu, Alamut sonrası Nizari İsmaililiğinin, tasavvuf terminolojisi içinde devam etmesiyle ilgili olmasıyla açıklar. Farsça arapçaya nazaran, İran dil ailesine mensup toplumlar için bu terminolojiyi kolaylaştırmıştır.
- <sup>16</sup> Arkaik bir farsçayla yazılmış olan bu eserin batı dilindeki tek çevirisi italyancadır. Bk. Ronconi. (1966). *Ummu'l-Kitab*, Napoli.
- <sup>17</sup> Ebu'l Hattab'ın ortaya koyduğu Gulat öğretisinin nasıl Erken-Şii'lik haline geldiği hakkında mesela bk. Hodgson. (January-March, 1955). "How Did the Early Shi'a become Sectarian?". *Journal of the American Oriental Society*, 75 (1): 1-13.

### Kaynakça

- AY, Zahide. (2005). *Alamut Sonrası Nizari İsmaililiği ve Tasavvuf*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BADAKSHANI, Sayyid Suhrab Wali. (1961). *Si-u Shish Sahifa*. Tehran: Kayhan Press.
- BARTOLD, V.V. (1990). *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. (haz. Hakkı Dursun Yıldız). Ankara: TTK.
- BERTELS, Andrei E. (1959). *Nasir-ı Khosrov i İsmailizm*. Moskova.
- CORBIN, Henry. (1968). "Nasir-i Khusraw and Iranian Isma'ilism". *The Cambridge History of Iran*. (edt. R.N. Frye). vol.4. Cambridge University Press.
- DAFTARY, Farhad, (1998). "Sectarian and National Movements in Iran, Khurasan and Transoxiana During Umayyad and Early 'Abbasid Times". *History of Civilizations of Central Asia*. (edt.s. M.S. Asimov ve C.E. Bosworth). vol.4. UNESCO.

- \_\_\_\_\_. (2001). *Muhaliif İslamın 1400 yılı İsmâîlîler Tarih ve Kuram*. (çev: Ercüment Özkaya). İstanbul: Rastlantı.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Ismailies in Medieval Muslim Societies*. London: I.B. Tauris.
- \_\_\_\_\_. (2007). *The Ismailis Their History and Doctrines*. Cambridge University Press.
- FRYE, Richard. (1977). *Bukhara- The Medieval Achievement*. (basım yeri yok).
- \_\_\_\_\_. (1968). "The Samanids". *The Cambridge History of Iran*. (edt. R.N. Frye). vol.4. Cambridge University Press.
- HODGSON, Marshall G. (1955). "How Did the Early Shi'a become Sectarian?". *Journal of the American Oriental Society*, 75 (1): 1-13.
- \_\_\_\_\_. (1977). *The Venture of Islam :Conscience and History in a World Civilization*. vol. 1. The Univ. of Chicago Press.
- HUNSBERGER, Alice C. (2003). *Nasir Khusraw the Ruby of Badakhshan*. London. I.B. Tauris.
- İBNÜ'L-ESİR. (1987a). *İslam Tarihi (El-Kamil fi't-Tarih Tercümesi)*. (çev: Abdülkerim Özaydın). c.9. İstanbul.
- İBNÜ'L-ESİR. (1987b). *İslam Tarihi (El-Kamil fi't-Tarih Tercümesi)*. (çev: Abdülkerim Özaydın). c. 10. İstanbul.
- İBNU'N-NEDİM. Muhammed b. Ishak. (1987). *el-Fihrist*. (haz: Şeyh İbrahim Ramazan). Beyrut.
- IVANOW, Wilademir. (1948). *Nasir-i Khusreaw and Ismailism*. Leiden: Brill (in Europe), Bombay: Thacker & Co (in East).
- \_\_\_\_\_. (1955). *Studies in Early Persian Ismailism*. Bombay: The Ismaili Society.
- \_\_\_\_\_. (1959). "Sufism and Ismailism: Chiragh-nama". *Revue Iranienne d'Anthropologie*, (3): 13-17, 53-70.
- LEWIS, Bernard. (1940). *The Origins of Ismailism*. Cambridge.
- \_\_\_\_\_. (1953). "Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam". *Studia Islamica*, (1): 43-63.
- \_\_\_\_\_. (1993). *The Arabs in History*. New York: Oxford University Press Inc .
- MADLUNG, Wilferd. (1968). *Religious Trends in Early İslamic Iran*. Albany: Bibliotheca Persia.
- \_\_\_\_\_. (1966). "The Fatimids and the Qarmatis of Bahreyn". *Medieval Isma'ili History and Thought*. (edt. Farhad Daftary). Cambridge University Press.
- MASSIGNON, M. Louis. (2006). *İslam'ın Mistik Şehidi Hallac-ı Mansur'un Çilesi*. (çev. İsmet Birkan). c. 1. Ankara: Ardiç.
- NACI, Muhammed Rıza. (1377). *Tarih ve Temeddün-i İslami der Kalemrau Samaniyan*. Mecme-i İlm-i Temeddün-Tarih ve Ferheng-i Samaniyan. Tehran.
- NARSHAKHI. (1954). *The History of Bukhara*. (çev: Richard N. Frye). Cambridge, Massachusettes: The Mediaeval Academy of America.
- NASIR-I HUSREV. (1988). *Sefername*. (çev: Abdülvehhab Tarzi). İstanbul: MEB.

- NEGMATOV, N.N. (1998). "The Samanid state". *History of Civilizations of Central Asia*. (edt.s. M.S. Asimov ve C.E. Bosworth). vol.4. UNESCO.
- NİZAMÜ'L-MÜLK. (1999). *Siyasetname*. (haz. Mehmet Altay Köymen). Ankara: TTK.
- Penc Risale-i Felsefi* (1970). (edt.s. Gafurov ve Mirzoev). Moskova.
- RONCONI, Pio Filippini (1977). "The Soteriological Cosmology of Central-Asiatic Isma'ilism". *Ismaili Contributions to Islamic Culture*. (edt. Seyyed Hossein Nasr). Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy.
- SACHEDINA, Abdülaziz. (2005). "Allah'ın Velisi ve Peygamber'in Vasisi: Oniki İmam Şii İnançında Ali Bin Ebi Talib". *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali*. (haz. Ahmet Yaşar Ocak). Ankara: TTK.
- STERN, S.M.. (1955). "Heterodox Isma'ilism at the Time of al-Mu'iz". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 17 (1): 10-33.
- \_\_\_\_\_. (1960). "The Early Isma'ili Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxiana". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 23 (1): 56-90.
- \_\_\_\_\_. (2003). "Ismailis and Qarmatians". *Shi'ism*. (edt. Etan Kohlberg). Hebrew Un. Of Jerusalem: Ashgate Variorum.
- EL-TABERİ, Ebu Cafer Muhammed bin Cerir. (basım yılı yok). *Tarih-i Taberi*. (çev. M.Faruk Gürtunca). c.4. İstanbul: Sağlam.
- Ummu'l-Kitab* (1966). (haz. Pio Filippini Ranconi). Napoli: Istituto Universitario Orientale di Napoli.
- VIRANİ, Shafique N. (2007). *The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, A Search For Salvation*. Oxford University Pres.
- WALKER, Paul. (July-September 1994). "Abu Tammam and his *Kitab al-Shajara*: A New Ismaili Treatise from Tenth-Century Khurasan". *Journal of the American Oriental Society*, 114 (3): 343-352.
- \_\_\_\_\_. (1996). *Abu Ya'qub al-Sijistani: Intellectual Missionary*. London: I.B. Tauris.

# BÂTİNİ DÜŞÜNCEDE TEVİL VE NUSAYRİLİK

Abdulluttalip ARPA\*

Kasım ERTAŞ\*\*

## Özet

İslam dünyasında uzun bir zaman adından söz ettiren konulardan biri de kuşkusuz Bâtinilik. Gizli olan şeylerin iç yüzünü bilenler için kullanılan Bâtinilik, her zâhirin bir bâtını olduğu ve Kur'an'daki her âyetin de bir yorumu bulunduğunu ileri sürerek bunun da, ancak Tanrı ile aralarında gizli bir sır ve özel bir bağ bulunan mâsum imamın bildiğine inanan grupları ifade etmek için kullanılmıştır. Kur'an'daki her âyetin bir yorumu olduğu görüşünden hareketle Bâtinilerde yorumun sınırı ve ölçüsü yoktur. Bu düşünceye göre Peygamber, âyetlerin zâhirini yani görünür anlamlarını ifade etmiştir, imamlar ise bu âyetlerin gerçek anlamlarına vâkıftır. Bu açıdan Kur'an'ın gerçek anlamını bilen, ondaki Bâtini anlamlara vâkıf olan imamdır.

Başlangıçta Caferilik ve İsmaililik ile vücut bulan Bâtinilik düşüncesi İslam dünyasında çeşitli isimler altında tezahür etmiştir. Bu kapsamda ortaya çıkan ve bu gün de varlığını devam ettiren bir Bâtini akım da Nusayrîliktir. Bu çalışmada öncelikle İslam düşüncesinde tevîl düşüncesinin ilk ortaya çıkışı ve bu kavramın Sünnî ve Bâtini düşüncede nasıl algılandığı ve kullanıldığı üzerinde durulacak; ardından Nusayrîlik akımının kısa bir tanıtımı, genel olarak itikâdî düşünceleri ve bu düşüncelerinin oluşumunda kullanılan tevîl yöntemlerinin yapısı ve boyutları ortaya konmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam, Bâtinilik, Nusayrîlik, Tevîl

## TA'WİL AND NUSAIRISM IN EXTERNAL THOUGHT

### Abstract

There is no doubt that Bâtiniyya (external thought) is one of the issues under discussion for a long time in Islamic world. Bâtiniyya (external thought) is used for the expression of those who know the inner face of hidden things. They argue that each verse in the Qur'an has the outer, exoteric level of meaning (*bâtin*) as well as an esoteric (*batini*) level of meaning. This *madhâp* believes that nobody knows the interpretation of the Qur'an except for innocent (*mâsum*) imams who have a secret and special bond and contact between God and themselves. Bâtiniyya, therefore, has been used to express this group of people. While claiming each verse in the Qur'an has a special interpretation, Bâtini mentality does not accept any border and limit for interpretation. It seems that a kind of ta'wîl (interpretation) concept

\* Yrd.Doç.Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı. Şırnak/Türkiye, e-posta: mutaliparpa@yahoo.com

\*\* Arş.Gör., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı. Şırnak/Türkiye, e-posta: kasimertas@hotmail.com

does not obey any rules dominant in the madh ap. According to B atiniyyas, the Prophet stated only the external meanings of the verses, but the Imams know the true meaning of the verses. In this respect, those who know the true meaning of the Qur'an and are immensely familiar with esoteric meanings are just Imams. In the beginning, B atiniyya emerged as *Ismaelite* and *Jafariyya* and then was manifested under various disguises in Muslim world.

Another mystic movement and philosophy which emerged in this context and survived until today, is Nusayriyya. This study, therefore, first deals with how the idea of *ta'wil* emerged in Islamic thought, and secondly how it was perceived and used in Sunni and B atini philosophy. At first, short information about Nusayriyya will be given and then the study will focus on its ideas of faith, the structure and dimensions of methods of *ta'wil* which is used in the formation of this madh ab.

**Keywords:** Islam, B atiniyya, Nusayriyya, tawil

## Giriş

İslam medeniyetini diğ er medeniyetlerden ayıran temel vasıf, onun metin merkezli bir h uyiyete sahip oluşudur. Bu durum, bu medeniyetin sahip olduğu tüm kazanımlarını metin merkezli bir zemin üzerinde oluşturduğu anlamına gelmektedir. Tabii bundan, bu medeniyeti tek başına bu metin oluşturdu anlamı çıkarılmamalıdır. Zira bu durum tek başına hiçbir metin için mümkün değildir. şüphesiz bir medeniyeti ve ona ait olan bir kültürü meydana getiren, bir taraftan insanın olguyla olan diyalektiği, diğ er taraftan metinle girdiği diyalogudur. İşte böylece bir medeniyetin vücud a gelmesi, insanın metin karşısındaki bu karşılıklı etkileşimi ve diyalektiğinin bir sonucuyla ancak mümkün olabilmektedir.

şüphesiz, Kur'an metninin İslam medeniyetinin merkezinde yer alması zorunlu bir keyfiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. *İlahi kelam* vasfına sahip olması itibariyle Kur'an, bütün Müslümanlar nezdinde mutlak anlamda hakikat olarak telakki edilmiş ve bu anlamdaki gücünden dolayı İslami iddi asını taşıyan her türlü görüş, düşünce ve eylem için bir meşruiyet kaynağı olmuştur. İşte bu zorunluluktan ötürü Müslümanlar n z l döneminden bugüne değin din  ve dünyevi bütün meselelerinin c z mlerini öncelikle Kur'an'ın sınırlı metni içerisinde aramaya çalışmışlardır.

Bilindiği  zere Kur'an, tarihin belli bir döneminde o dönemin somut tarih  ve toplumsal gerçekliklerine atıfta bulunan mesajlar bütünü şeklinde Arap dili üzerine inmiştir. Onun, bu somut tarih  ve toplumsal gerçekliklere yaptığı göndermeler salt zihn  ya da teorik düzeyde kalan bir açıklama ve tasvir olmayıp tam tersine o, hayat tarzını değiştirmeye yönelik eleştiri, uyarı ve gerçekliğin daha başka boyutlarını anlatmayı hedef alan ileteler niteliğindedir. Kur'an bu uyarı, eleştiri, dikkat çekme, müjdeleme ve güven verme gibi mesajlarını Arapça'nın günlük konuşma dilinin taşıyabileceği imkanları en iyi şekilde kullanarak iletir. Bu bakımdan o, bir kitap olduğu kadar aynı zamanda bir hit p olmanın veya bir nesir olmanın yanında aynı zamanda bir nazım (nazm-ı cel ) olmanın bütün imkanlarını taşıyan bir kelam olarak tez h r

eder. İşte bu yönüyle onu, herhangi bir kuram, kural ya da görüşten uzak olarak, kendi özel referans sistemini merkeze alan bir yaklaşımla ilahi bir kelim olarak okumaya çalışmak lazımdır.

Tarihsel ve toplumsal bir gereklilik olarak, Arap dili üzere indirilmiş ilahi bir kelim olan Kur'an, sözsel değer olarak, gerek o dönemin insanların, gerekse müteakip dönemlerin insanların zihnini hep meşgul etmiş; bu bağlamda kimileri onun için şiir, kimileri nesir, kimileri seci, kimileri mitoloji, kimileri cazibeli sözler demek suretiyle Kur'an'a karşı farklı tavırlar sergilemişlerdir. Kur'an için sarf edilen bu tutarsızlıklar, anlayışla karşılaşmakla birlikte aslında Kur'an bu tanımlamalardan hiçbirisine tam olarak tekabül etmemektedir.

Kur'an'ın üslup özelliği, ilahi bir kelim olması sebebiyle diğer üsluplardan farklılık arz etmektedir. Nitekim söz konusu bu üslubun sınırlarının iyi tespit edilememesi geçmişte ve günümüzde birçok farklı okuma ve anlayışlara sebebiyet vermiştir. Kur'an dilinin en önemli özelliği onun, "Allah merkezli" bir yapıda olmasıdır. Buna göre, âlemdaki bütün olaylar ve hadiseler Allah'ın gözetimi ve ontolojik hâkimiyeti altında cereyan etmektedir. Olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkilerinde Kur'an dilinin bu özelliği dikkate alınmalıdır.

Yine Kur'an-ı Kerim, ilahi bir kelim olması münasebetiyle hem bu dünya hem de gayb âlemiyle ilgili bilgiler içermektedir. İşte Kur'an ifadelerinin konu aldığı alanları (varlık alanı itibarıyla) dikkate alarak Kur'an dilini ana hatlarıyla ikiye ayırmanın doğru olacağını düşünüyoruz. Birincisi, Allah'ın zât, sıfat, fiil vs. ile melek, şeytân, âhiret gibi metafizik konulardan sözedilen ifadelerde kullanılan dildir. İkincisi ise, genel olarak insanın sosyal, ahlaki ve siyasi ilişkilerini konu edinen ifadelerde kullanılan dildir. Tabii bu ayırımları da kendi içerisinde konuları itibarıyla alt başlıklı başka ayırımlara tabi tutmak mümkün olabilmektedir.

Kur'an'da yer alan ifadelerin tam olarak neyi ifade ettiği meselesi daha nüzûl aşamasında karşılaşılan bir sorun olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim konuyla ilgili ilk sinyali veren Al-i İmrân 7. âyeti Kur'an âyetlerini muhkem ve müteşâbih olmak üzere ikiye ayırarak konuya bir anlamda zemin hazırlamıştır. Aslında bu sorun bir tefsir ya da yorumlama sorunu olmaktan daha ziyade bir dil sorunudur. Bu dil sorunu, Kur'an'ın bahsettiği konu ya da varlıkların fizikî veya metafizik alana ait olmalarıyla çok yakından ilişkili bir durumdur. Klasik tefsir usûlü kaynaklarında bu yöndeki sorunlar dilin kapalılığı veya açıklığı bağlamında çözümlenmeye çalışılmış, anlaşılması güç olan âyetler müteşâbih; kolay olanlar ise muhkem şeklinde değerlendirilmiştir. Bu anlayış, dil kaynaklı bir sorun olan garîbu'l-Kur'an diye nitelenen kelimeleri bile müteşâbih çerçevesinde bir yoruma tabi tutmaya sevk etmiştir (Şimşek, 1987: 9-18; Kırbaoğlu, 1994: 364). Hâlbuki muhkem ve müteşâbihler varlık alanları yönleriyle ele alınırsa, iki âyet kategorisi arasındaki ayırım daha da netliğe kavuşabilecektir (Paçacı, 1996: 122-125). Şüphesiz böyle bir yaklaşım tarzı Kur'an dilinin sınır ve boyutlarının oluşmasına önemli bir katkı sağlayacaktır.

Varlık alanları yönüyle Kur’ân dili üzerinde yapılan ayırımlar, din dili için farklı değerler taşıdığı gibi, dil açısından da farklı problemlere sahiptir. Fizikî alana ait olan konuların aktarılmasında herhangi bir sıkıntı yaşanmamaktadır. Zira bu alanla ilgili konuların –yetersiz de olsa- anlaşılabilir kelime ve ifade karşılıkları vardır. Ancak insanın müşâhede alanının dışında yer alan metafizik alanla ilgili konu ve bilgilerin aktarılmasında ise birçok sıkıntı söz konusudur. Zira bu alana ait konu ve kavramların doğrudan kelime ve kavram karşılığı olmayabiliyor. Hele Allah’a ait olan kelime ve ifadeler, anlaşılması en güç metinlerdir. Neticede fiziki alana ait olan kelime ve ifadelerle metafizik alana ait olan varlık ve olguların ifade edilmesi söz konusudur.

### A.Bâtını Düşünce

Lügatte gizli olan, açık olmayan, iç, sır ve kalp manalarına gelen bâtin kelimesi, ayrıca tefsire ihtiyaç duyulan kapalı ifade için de kullanılmaktadır (İbn Manzur,t.y.: XIII/52). Terim olarak *her zâhirin bir bâtını ve her nassın bir te’vili bulunduğunu, bunun da sadece Allah tarafından belirlenmiş veya onunla ilişki kurmuş masum bir imâmın bilebileceğini iddiâ eden gruplar* diye tarif edilebilir ki mutedil sûfilerden aşırı Şii fırkalara ve mühlidlere varıncaya kadar birçok zümreyi içine alır (İlhan,1992:191). Bu fırkaların ortak görüşleri, âyetlerin zâhirî anlamlarının yanında bir de Bâtını, yani gizli, açık olmayan anlamlarının olduğu etrafında şekillenmektedir.

Bâtını düşünce sistemi, temelde zâhir-bâtın ayırımına dayanır. Bu ayırımın merkezinde Allah’ın evrendeki her şeyi çift yönlü olarak yarattığı kabulü yer almakta ve buna Kur’ân’dan “İbret alınız diye her şeyi çift çift yaratmışsınız” (Kur’ân, Zariyat, 49) âyeti delil gösterilmektedir. Varlık evrenini tümüyle kuşatan bu çift boyutluluk, zâhir-bâtın şeklinde tecelli eder. Duyuların ilgi alanına giren zâhir, kabuk veya perde; bâtin ise öz ve cevherdir. Bu sebeple Bâtını birey sürekli olarak iç anlamı ve âhengi arayıp bulma endişesindedir. Duyu ve deneysel bilgi yöntemleri onların nezdinde aldatıcıdır. Gerçek bilgi Hakk’ın bir lütfu neticesinde elde edilir. (Üçüncü, 2011: 230). Bununla birlikte zâhir, her halükarda bâtinin en temel göstergesidir (Gazali, 1993: 11; Öztürk, 2003: 195). Varlığını nesnel dünyasında bulan bu çift boyutluluk, aynı şekilde Kur’ân ve sünnetin nassları için de geçerlidir. Zira Kur’ân’daki her âyetin ehl-i zâhir ve sıradan insanlara hitâp eden zâhiri anlamının ötesinde, bir de sadece imâmın ve onların önde gelen hüccet ve dâilerinin bilebilecekleri Bâtını anlam düzeyi vardır. Bunlardan zâhiri yön, Kur’ân’ın sözel anlamından -namaz, oruç, zekât, hac ve cihâd gibi- şer’î-amelî yükümlülükler oluşurken Bâtını yön ise, hem Kur’ân’ın ve dinî öğretilerin hakiki manaları, hem de bu manalara vakıf olmanın bilgisini ihtiva eder (Temimi, 1960: 28; Öztürk, 2003:195).

Şii ve tasavvufî çevrelerin nasslara yaklaşım biçimleri, zâhir-bâtın kavram ikilisi üzerine oturmaktadır. Bilginin, böyle bir düalizme tabi kılınması anlayışı, İslam’ın ilk dönemlerine kadar gider. Hz. Ali (r.a.) daha hayatta iken çevresindeki bazı insanların kendisini, hiç kimsenin sahip olamadığı Bâtını bilgi sahibi olarak nitelemesi ve



buna karşılık kendisinin de, sahip olduğu bilginin sadece zekâsının ürünü olduğunu belirterek bu tür iddiaları reddetmesi, daha o dönemlerde bu tür anlayışların varlığını göstermektedir (Uludağ, 1992: 188).

Tasavvuf ehlinin, hangi gaye ve nasıl bir süreçte böyle bir anlayışa girdiği meselesi, burada bizi doğrudan ilgilendirmemekle birlikte, her ne kadar amaç ve niyetleri farklı da olsa, zâhir-bâtın ikilisini Şii anlayışa benzer bir tarzda kullandıkları bilinen bir gerçektir. Bununla beraber Şiilerle Sûfiyye arasında bir karşılaştırmaya gidilirse, Sûfiyye'nin Şiilerden etkilendiği daha açık görülecektir (Ebû Zehra, 1983: 67; Öztürk, 1999: 112).

Bazı aşırı Şii gruplar ve Sûfilerce oluşturulan Bâtını ve sembolik tefsirlerde nesnel bir kriterden bahsetme imkanı yoktur. Her şey tamamen subjektif bir tarzdadır. Şöyle ki, her şey, her şey için sembol olarak kullanılır. Dinî nasrlara yaklaşım tarzlarında herhangi bir ilke tanımayan bu çevreler, hayallerini sınırsız bir şekilde kullanmakta kendilerini bağımsız hissederler. Bâtını tefsirciler, genel olarak Kur'ân'a iki anlam düzeyi atfederler: Dil, arka plan ve âyetlerin siyâk-sibâkına dayanan zâhirî anlam ve Bâtını anlam (Fazlurrahman, 1997: 56). Yine Bâtını çevreden bazı kimseler daha da aşırıya kaçarak, zâhirin, gizli hakikatlere işaret eden bir kabuktan başka bir şey olmadığını ve bununla iktifa edenlerin, şeriat bağlarından kurtulamayacaklarını, bâtın ilmüne vakıf olanların da dinî mükellefiyetlerinin kalmadığını iddia ederler (Cerrahoğlu, 1988: 390).

Dinî nasrlara yaklaşım tarzlarında herhangi bir ilke ve sınır tanımayan aşırı Bâtını fırkaların başında gelen Gulat-i Şia, âyetlerin zâhirinin hiçbir anlam ifade etmediğini iddia ederek tamamen zâhirin dışında, ön yargılarına göre hareket etmişlerdir. Mesela, gusül için, ahdi yenileme; oruca, sırrı ifşa etmek; cenabeti, sırrı ifşa etmek; Kabe'yi, Hz. Peygamber; Kabe'nin kapısını Hz. Ali; Musa'nın asasını, sihirbazları şüphelerini yutan hücceti gibi aklın ve dilsel kuralların kabul edemeyeceği asılsız iddialarda bulunmuşlardır (Zerkânî, 1988: 63). Gulat-ı Şia'ya oranla biraz daha mutedil hareket eden ılımlı Şii akım da dilsel kuralları zorlayan tevillerde bulunmuştur. Mesela, Nebe sûresinin 40. âyetinde geçen "turâba" lafzından kastın Hz. Ali olduğunu, dolayısıyla âyette pişman olan söz konusu kişinin aslında "keşke Hz. Ali olsaydım", demek istediğini söylemişlerdir. Yine, Nâziat sûresinin 6. ve 7. âyetlerinde geçen "racifeh" ifadesinin Hz. Hüseyin'e; "radifeh" ifadesinin de Hz. Ali'ye işaret ettiğini söylemişlerdir (Şeyh Saduk, 1978: 35). Sûfiyede de her ne kadar zâhire ters düşen bir bâtının asla muteber olamayacağı durumu vurgulanmışsa da (Uludağ, 1992: 188-189), bu anlayışa göre hakikat (bâtın) tasavvufi öğretilerde her zaman için, şeraitten (zâhir) daha üstün bir mertebeyi temsil ettiği için, her zaman Bâtını mana esas alınmış ve gerektiğinde zâhir-bâtın uyumu kolaylıkla terkedilebilmiştir. Mesela, sûfi âlimlerden Abdurrezzak Kaşaniyyus Semerkandî (ö.730/1329), "Hani İbrahim 'Rabbim, bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster' dedi. (Allah) 'yoksa buna inanmıyor musun?' deyince İbrahim 'Tabi inanıyorum. Fakat kalbim kesin ka-

naat getirsin diye bunu istiyorum,' dedi. (Bunun üzerine Allah) ona dedi ki, 'Dört kuş al, bunları önüne koyup yakından incele, sonra da kesip parçalarını birer dağın üzerine at, arkasından onları çağır, koşa koşa sana gelirler.' (Kur'ân, Bakara, 260) âyetinde zikredilen kuşların; tavus, horoz, karga ve güvercin olduğunu söyler. Bu kuşlardan tavus, kendini beğenmek; horoz, şehvet; karga, hırs; güvercin ise, dünya sevgisini ifade eder. Semerkandî'ye göre Allah, Hz. İbrahim'e bu kuşları kes demekle 'dört kuşla simgelenen olumsuz haslet ve davranışları kökünden kazıyarak nefsinin bunlardan arındır' demek istemiştir (Semerkandî, 1988:91). Görüldüğü gibi Semerkandî'nin bu yorumunda herhangi bir nesnel kriter veya dilsel bir bağlılıktan söz etmek mümkün değildir.

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Şiiilerle Sûfiler arasında yukarıda bahsi geçen genel anlamda zâhir-bâtın konusundaki benzerlik, detaylarda yerini farklılığa bırakmaktadır. Şiiiler bâtın ilmini Ehl-i Beyt ve imâmlara münhasır kılarken, Sûfilere göre ise, manevi yönden gerekli ehliyete haiz olan herkes, bu ilme sahip olabilir. Yine Şiiiler, Bâtını bilgiye daha çok imâmet ve siyaset açısından ilgi duyarken, Sûfiler ise, nasslardaki gizli manaları, ibadetlerin manevî ve ahlakî özünü ve varlık âleminin arkasındaki sırlara erişme amacını güderler (Uludağ, 1992: 188).

Mutasavvıflar, Şia ve İshrâkî filozofların bilgi anlayışlarını irfân kavramıyla ifade eden Câbirî'ye göre (Câbirî, 1994: 353), irfân ehli, beyân ulemâsının lafız-mana kavram ikilisi ile oluşturdukları sistemin boyutlarını aşmak ve lafzı başka bir bilgi alanına taşımak gayretindedirler. Objektif ölçü ve sınırları bu yolla aşmaya çalışan irfân ehli, tevil ve tefsir arasındaki mesafeyi genişletip irfânî anlamlarına uygun olarak tefsiri zâhire, tevil de bâtına hamletmişlerdir. Buna karşılık olarak beyân ulemâsı, yukarıda dilci ve kelamcılardan bahsederken değindiğimiz gibi bu mesafeyi daraltmaya ve bu karşıtlığı kontrol altında tutmaya çalışırlar (Câbirî, 1994: 356). İki grubun, bilginin istinbâtı esnasında kullandıkları kaynak ve amaçları aynı olduğu halde, kullandıkları araçlar birbirinden farklıdır. Beyân ehli; dil, ifade biçimleri, nüzûl sebepleri ve benzeri dilsel olgulardan istifade ederken; irfân ehli, riyâzet ve mücâhededen yararlanmaktadır (Câbirî, 1994: 381).

Entellektüel denetime açık olmayan Bâtını bilgi, irfân ehline çok geniş bir hareket alanı kazandırmıştır. Bunun sonucunda son derece subjektif ve aşırı yorumlar ortaya çıkmaya başlayınca, Bâtını ve işârî tefsiri tümüyle reddetmeyen tefsir usulcülerini birtakım şartlar ileri sürerek (Zehebî, 1961: 43; Cerrahoğlu, 1988: 12; Şimşek, 1995: 156) bu bilgi çeşidini bu şekilde denetim altında tutmak istemişlerdir. Böylece ileri sürülen söz konusu şartların gözetilmesi kaydıyla kısmen de olsa Bâtını bilginin önü açılmıştır. Ancak pratikte bu bilgi türünün denetimi için ortaya konan şartlara uyulduğundan bahsetmek biraz zor görünmektedir (Şimşek, 1995: 157).

Yukarıda verilen tanımlamalar ve misallerden anlaşıldığı gibi Bâtını çevrenin ortak yaklaşım tarzı, anlama ve yorumlama faaliyetinde sözün anlam sınırlarını aşmaları ve yorumu belirli bir otoriteye teslim etmeleri durumu söz konusudur. Dola-

yısıyla, beyân dairesinin dışında bir hareket yapısına sahip olan bu çevrelerin, lafızlar arası anlam geçişlerinde tevîl sisteminin en önemli enstrümanı konumunda olan mecâz ve onun hassasiyetlerine pek itibar etmedikleri açıkça ortadadır.

## B. Nusayrîlik

Nusayrîliğin inanç esasları ve tevîl anlayışlarına geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bu fırkanın nasıl teşekkül ettiği ve tarihi süreç içerisinde geçirdiği birtakım değişimler hakkında genel bir malumat vermekte fayda mülâhaza ediyoruz.

Batınî karakteri dolayısıyla ismi, tarihi ve inanç yapısı hakkında önemli bilgi eksiklikleri bulunan ve çelişkili görüşlere konu olan Nusayrîlik, mensuplarınca yayımlanan eserler ve akademik araştırmalar sayesinde bir dereceye kadar aydınlatılabilmektedir. Fırkanın neden bu ismi aldığı ile ilgili değişik görüşler bulunmakla birlikte kabul gören görüşe göre fırka adını kurucusu Ebû Şuayb Muhammed b. Nusayr en-Nemîrî'den (ö. 270/883) almaktadır. Nitekim fırkanın kutsal metni *Kitâbü'l-Mecmu'*un daha ilk bölümünde bu kişinin görüşleri nakledildiği gibi çeşitli bölümlerinde de Nusayrî ve Nemîrî nisbelerine yer verilmiştir. Tarih boyunca bu isimle anılan fırka I. Dünya Savaşı'nın ardından bölgeyi ele geçiren Fransızlar'ın talebi, mensuplarının da uygun görmesiyle Alevî adıyla anılmaya başlanmıştır. Günümüzde bu adla bilinen fırka bazen diğer Alevî kesimlerinden ayrılması için Nusayrî Alevîliği, Arap Alevîliği, Suriye Alevîliği, Çukurova Alevîliği, Akdeniz Alevîliği bazen de mahallî olarak Fellah (çiftçi) şeklinde zikredilmektedir (Üzüm, 2007: 270-271; Uluçay, 1996: 19-20). Nusayrî halkının büyük bir çoğunluğu da kendilerini tanımlarken öncelikle Alevî olduklarını ve Arap kökenli olduklarını kabul etmektedirler. Bazı Nusayrî aydınları ise "Nusayrî" kelimesinin kendilerini tanımlamadığını, kendilerine "Alevî" denmesinin daha doğru olduğunu ifade etmektedirler (Türk, 2010: 37).

Nusayrîlik, III.(IX.) yüzyılda muhtemelen Basra'da doğmuş, İsnâ Aşeriyye'nin onuncu imamı Ali el-Hâdî en-Nakî ile on birinci imam Hasan el-Askerî zamanlarında Kûfe ve Sâmerâ'da yaşamış olan Muhammed b. Nusayr tarafından kurulmuştur. İbnü'n-Nusayr, Ali en-Nakî'nin ilahlığını, kendisinin de onun peygamberi olduğunu iddia etmiştir. Onun ölümünden sonra fırkanın başına Muhammed b. Cündeb, onun ardından ise Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Cenân el-Cünbülânî geçmiştir. Cünbülânî, Irak-ı Acem'in Cünbülâ şehrinde yaşadığı için Cünbülânîyye adıyla anılan bir tarikat kurmuş, böylece fırkaya tasavvufî bir boyut kazandırmıştır (Üzüm, 2007: 271). Cünbülânî'nin ölümünden sonra fırkanın liderliğini Hüseyin b. Hamdân el-Hâsibî üstlenmiştir. Hâsibî'nin ölümünden sonra fırkanın liderliğini Halep'te Muhammed b. Ali el-Cillî üstlenmiştir. el-Cillî'ye halef olan Ebu Said el-Me'mûn dan sonra fırkanın ilmî riyaseti İsmetü'd-Devle, Hasan Acrûd, Muhammed b. Yunus el-Kilâzî gibi kimselerce yürütülmüştür (Öz, 1999: 182-184; Massignon, 1993: IX, 368-369).

Nusayrîlerin tarihi ile ilgili verilen bilgiler, bu grubun geçmişte bulunduğu coğrafi bölgeleri ortaya koymaktadır. Günümüzde Nusayrîler; Suriye, Lübnan, Irak, İran gibi Orta Doğu coğrafyasında yaşadıkları gibi Türkiye'nin güneyinde de yaşamaktadırlar. Türkiye'de Hatay il merkezi başta olmak üzere, İskenderun, Samandağı, Altınözü ilçe merkezleri ve bazı köylerinde, Adana il merkezi ile Karataş ve Yumurtalık ilçelerinin bazı köylerinde, İçel il merkezi ile Tarsus ilçesinin bazı köylerinde yaşamaktadırlar (Aksoy,2010: 200). Nusayrîlerin toplam nüfusu hakkında elimizde kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte belirtilen yerlerdeki Nusayrî cemaatinin 400-500 bin civarında olduğu tahmin edilmektedir. (Öz, 1999: 186).

### 1-Nusayrîlikte İnanç Sistemi

Kutsal saydıkları kitaplarında "Allah katında din İslam'dır" ayetine yer veren ve kendilerini Müslüman olarak tanımlayan Nusayrîler, Kur'an'a saygı göstermekle birlikte inanç ve ibadet anlayışlarını geleneğe göre biçimlendirmişlerdir (Üzüm, 2007: 272). Nusayrîyye'nin kısmen İslam'dan kaynaklanmakla birlikte tamamıyla Bâtını tevellere dayalı olan inanç esaslarının temelinde Hz. Ali'nin ilahlaştırılması bulunmaktadır (Öz, 1999:186-187). Nusayrîler tarih boyunca inançlarını gizledikleri için onların inanç esaslarını tesbit etmek oldukça zordur.

Bu nedenle Nusayrîlik hakkında bilgi sağlanabilecek kaynakların sayısı oldukça azdır. Bu kaynaklar yanında Nusayrî din adamlarınca kaleme alınmış tarihî kaynakların var olduğu bilinmektedir. Ancak bu kaynaklar sadece Nusayrî din adamlarında bulunmakta ve din adamı olmayan Nusayrîlerin bile incelenmesine izin verilmemektedir. Dolayısıyla bu kaynaklardan yararlanmak neredeyse imkansızdır (Keser,2006: 74). Biz de bu çalışmamızda mevcut kaynaklar ışığında Nusayrîlerin, tesbit edilebilen bazı inanç konuları ve bu konuda yaptıkları tevilleri aşağıdaki birkaç başlık altında incelemeye çalışacağız.

### 2-Nusayrîliğin Temel İnanç Konularından Bazıları

#### a-Uluhiyet

Fırkanın kutsal kitabı olan Kitâbü'l Mecmû'un "şehâdet" adını taşıyan on birinci suresinde yer alan şu ifade fırkaya ait din anlayışının mahiyetini ve temel özelliğini göstermektedir: "Ben Nusayrî dininden, Cündübî görüşünden, Cünbülânî tarikâtından, Hasibî mezhebinden, Cilli görüşünden, Meymûnî fikhından olduğuma şehâdet ederim." Aynı surede geçen " Ben şehâdet ederim ki Ali b. Ebû Tâlib'den başka ilâh, Muhammed Mahmûd'dan başka hicâb, Selmân-ı Fârisî'den başka bâb yoktur" biçimindeki şehâdet de fırkanın temel inancını özetlemektedir. Burada Ali "ayn", Muhammed "mim", Selmân "sin" ile simgelenmektedir. Nusayrîlikteki, Hz.

Ali'nin ilâh kabul edilmesi beşerin ilâh yerine konulmasından çok, aşkın bir ilâhın beşere hulûl etmesi anlamına gelmektedir. Nusayriliğe göre Tanrı daha önce altı defa beşer olarak tezahür etmiş, yedincisi Hz. Muhammed döneminde Hz. Ali'de gerçekleşmiştir( Üzüm, 2007: 272; Turan, 1996: 8-18 ). Allah'ın beşer olarak tezahür ettiği diğer devirler ise şunlardır: Habil ismiyle Âdem'de, Şit ismiyle Nuh'ta, Yusuf ismiyle Yakub'da, Yuşa ismiyle Musa'da, Asaf ismiyle Süleyman'da ve Şem'un el-Safa ismiyle İsa'da.

Kapalı bir toplum yapısına sahip olan ve takiye'ye çok önem veren Nusayriler'in konu ile ilgili inançlarını net bir şekilde tesbit etmek oldukça zordur. Bununla beraber konu ile ilgili başarılı bir saha araştırması yaparak Nusayrilik hakkındaki sırların önemli bir kısmını ortaya çıkaran Hüseyin Türk, uluhiyet anlayışı ile ilgili şu sonuçları elde etmiştir: 'Nusayriler; "Hz. Ali, zahirde Hz. Muhammed'le beraber görünür, bâtında ise Tanrı'nın kendisidir." "Hz. Ali, nur ehline nur, beşere beşer olarak görünür" ya da "Hz. Ali, yerde imam, gökte nurdur" diyerek, Hz. Ali ile ilgili inançlarını açığa vururlar' (Türk, 2010: 49).

Hz. Ali ile ilgili bu temel inancın Türkiye'deki Nusayri önderlerinin yazdığı kitaplarda nasıl ele alındığına gelince öncelikle belirtilmelidir ki söz konusu eserlerde Ali en çok işlenen, üzerinde durulan ve tekrarlanan konudur. Ancak bu eserlerde Hz. Ali'nin ilâhlık yönünün değil onun beşeri üstünlüklerinin ön plana çıkarıldığını ifade etmek gerekir (Üzüm, 2000 : 179- 182).

### **b- Melek İnancı**

Nusayriliğe göre Allah'ın, sayısı bilinemeyecek kadar meleği vardır. Arşın üstü âlemlerin rabbine aittir, arşı taşıyanlar da sekiz kutsal melektir. Melekler parlak, halis ipekten yapılmış yeşil elbiseler giyen nûrânî varlıklardır. Mesela Zuhâl yıldızı melek olarak Mikâil'dir, bunun yeryüzündeki karşılığı beş yetimin ilki olan Mikdâd b. Esveddir. Hz. Ali'nin çocukları Hasan ve Hüseyin de birer melektirler (Üzüm, 2007: 272). Nusayrilerin hangi dinî kaynağa dayanarak bu nitelemelerde buldukları bilinmemektedir. Ancak Nusayrilikteki 'arşı meleklerin taşıdığı' yönündeki inancın bir benzerinin Sünnî düşüncede de olduğu görülmektedir. Hadis olarak rivayet edilen bir sözde Hz. Peygamber dünyanın öküzün boynuzu ve balığın sırtı üzerinde olduğunu ifade ediyor (el-Hâkim,1990:4/636; İbnü'l-Cevzi, h.1358:1/172). Bu konu ile ilgili kendisine soru sorulan Said Nursî , "İşte Sevr ve Hut namıyla iki büyük melek, bir teşbih-i latif-i kudsi ile ve manidar bir işaretle Sevr ve Hut namıyla tesmiye edilmişler. Kudsi, ulvi lisan-ı nübüvvetten umumun lisanına girdikçe, o teşbih hakikata inkılab etmiş, âdetâ gayet büyük bir öküz ve dehşetli bir balık suretini almışlar" (Nursî,2004: 137) diyerek bunların hakikatte birer melek olduklarını ifade etmiştir.

### c- Vahiy ve Peygamberlik

Nusayriler, Dâvûd'a Zebur'un, Mûsa'ya Tevrat'ın, İsa'ya İncil'in ve Hz. Muhammed'e Kur'an'ın verildiğini kabul ederler. Kur'an'a büyük bir saygı gösteren Nusayriler, ibadetlerinde bazı sureleri okurlar. Nusayriler, Kur'an'ın Bâtını manalarının bulunduğu, kendilerinin bu manalara vâkıf olduklarını ifade ederler (Üzüm, 2007: 272). Ayrıca bu manaların herkes tarafından bilinmesine gerek olmadığı için çoğu bilgi Nusayrî şeyhlerine mahsus kalmaktadır ( Palabıyık,2010: 30).

Nusayrilikte peygamberler Tanrı'nın beşerî kalıba girdiği bedenler yahut bu bedenleri haber veren kimselerdir. Bunlar esas itibarıyla nurdan olup, semadan cesetsiz olarak iner, daha sonra bir bedene bürünürler. Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar 100 bin peygamber gelmiş olup Hz. Muhammed bunların hepsinin temsilcisidir (Üzüm, 2007: 272; Keser,2006: 76-77).

### d- Tenâsüh ve Ahiret İnancı

Nusayrî sisteminde belirleyici inançlardan birisi de tenâsühtür. Fırkaya göre ruh, ölümlerle birlikte bedenden ayrılınca başka bir bedene girerek yeniden dünyaya gelir. Bu yeni beden, ölen kişinin önceki inanç ve yaşayışına göre değişir. Nusayrî bir mümin, sırları bilerek ve onların gerektirdiği biçimde hayat sürdürdüğü takdirde yedi değişim geçirip yıldızlar arasında yerini alır. İnkârı ve kötülüğü seçenler fitratlarına göre köpek, deve, katır, koyun şeklinde doğarlar; çok çirkin davranış sergileyenler ise necis hayvanların yahut birtakım haşerelerin bedenlerine girerler (Üzüm, 2007: 272; Türk, 2010: 256-260). Nusayriler, reenkarnasyonu Allah'ın adaleti gereği olduğunu kabul etmektedirler.

Reenkarnasyon inancı, aynı zamanda Nusayrilerin cennet-cehennem anlayışlarını da etkilemiştir. Nusayrilere göre "Cennet,cehennem insanın kendi içindedir. İnsan iyiye, iyi bir yaşam sürer; kötüye, kötü bir yaşam sürer. Ruh bedenden bedene girip süresini (sınavını) tamamladıktan sonra Tanrı tarafından cennete ya da cehenneme gönderilir. Burada cennet, kemale ermiş insanlar için 'nur ehline karışma' ya da hayvan haline dönüşmedir." (Salih İflazoğlu, 54 yaşında, Küçük Karaçay) (Türk, 2010: 258).

Piri Er tarafından Hatay'da gerçekleştirilen alan araştırmasında Reenkarnasyon ile ilgili, Nusayrilerin liderleri olan bazı Şihlara yöneltilen sorulara şöyle cevap verilmiştir:

Şih Nasreddin Eskioçak: Reenkarnasyon yeni bir şey değil, eski inançlarda da var. Biz Hatay Alevileri buna kesin bir şekilde inanmışız. Her doğan öldüğü gibi ölen de aynı şekilde doğacaktır. Cenab-ı Allah eğer insanı dünyaya getirmiyorsa yüce Allah'ın adaleti tesis olur mu? Hayata kötü koşullarda gelip kötü koşullarda yaşayan ve kötü koşullarda ölen kişiye zulüm yapılmış sayılmaz mı? Dünyaya bir kere gelip gitmeyle ilahi adalet sağlanmaz, ruh gelip gittikçe olgunlaşır. Sınıfta kalan



çocuğu okuldan atarsanız adil olmaz. Bir yıl daha okutup sınıfı geçerse adaleti sağlamış olmaz mıyız? Yüce Allah'ın adaleti ancak reenkarnasyon sayesinde gerçekleşir." "Kötü bir insanın ruhu bir hayvana da geçebilir. Peygamberlere karşı gelen kişilerin dünyaya domuz olarak geldiği Kur'an-ı Kerim'de geçmektedir."

Şih Mahmut Reyhani: "Sünniler diyorlar ki reenkarnasyon mahşer gününü inkâr etmiş; anasından doğan adam sakat doğdu, bu cezayı hak etmek için ne suç işlemiş bu adam? Burası adalet yeri değil amel yeri, Allah adil olmazsa kul nasıl adil olur?" diyerek reenkarnasyonun varlığını ve gerekliliğini ifade etmektedir (Er,2010: 288).

Şih Nasreddin Eskiocak'ın bazı insanların domuz olarak dünyaya gelmesinin Kur'an'da geçtiğini söylemesi ile Maide suresi 60. ayeti kastetmektedir. Ayette: "De ki: Allah katında yeri bundan daha kötü olanı size haber vereyim mi? Allah'ın lânetlediği ve gazap ettiği, aralarından maymunlar, domuzlar ve tâğuta tapanlar çıkardığı kimseler. İşte bunlar, yeri (durumu) daha kötü olan ve doğru yoldan daha ziyade sapmış bulunanlardır" buyrulmaktadır. Şih Nasreddin'in reenkarnasyona delil olarak ileri sürdüğü bu ayeti sadece literal düzeyde anlama ve yorumlamanın pek sağlıklı bir yorum olmadığı kanaatindeyiz. Konuyla ilgili kaynaklara bakıldığında konunun etraflı bir şekilde tartışıldığı, konuya literal düzeyde yaklaşanların yanında çoğunluğun söz konusu ayetteki anlamı mecâzî bir tarzda yorumladığı görülmektedir.

Mesh kavramıyla ifade edilen insanların hayvan haline getirilmesi/dönüştürülmesi olayı surî ve manevî olarak iki türlü olabilir. Manevî olunca ahlâkî düşüklük doğuran bir dönüştürme olur. Surî ve manevî olursa ahlâkî düşüklüğün yanında hayatî düşüklük de gerçekleşir. Bu durumda nesilleri devam etmez. Allah dileğini yapar. Ayette geçen "Nebe", mühim haber demektir. Buradaki ism-i işaretin muşârun'ileyhi (işaret edilen) hakkında ve şerriyyet (şerlik, kötülük) hususunda söz edilmiştir. Bir rivayete göre Yahudilerden bir kısmı gelmişler, Resulullah'a dinini sormuşlar, Resulullah "Allah'a, bize indirilene, İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a ve torunlarına indirilene, Musa ve İsa'ya verilene ve diğer peygamberlere Rableri tarafından verilene inandık, onlar arasında ayırım yapmayız, biz Allah'a teslim olanlarız" (Kur'an, Bakara,136) diye cevap vermiş. İsa'yı işittikleri zaman, "Biz, sizin dininizden daha kötü dini bilmiyoruz" demişler. Söz konusu bu âyet bunun üzerine nâzil olmuştur. Şu halde bunlar dine "şer" (kötü) dediklerinden dolayı, "Sizin şer dediğinizden daha kötüsünü size haber vereyim ki, o sizin din adını verdiğiniz kendi halinizdir" manasına mücârat yoluyla şer denilmiş ve de ayıplanan dine işaretir denilmiş ise de, biz bu iniş sebebine karşı çıkmamakla beraber şu manayı daha açık buluyoruz: Ey Muhammed, o kitap ehline şöyle de: Daha kötüsünü çok önemli bir şekilde haber vereyim mi? İşte Allah'ın lanetlediği (Kur'an, Bakara,13) ve kendilerine gazab ettiği, ve kendilerinden maymunlar ve domuzlar yaptığı, ve bir de tağuta tapan, tağuta kulluk eden kimseler. İşte bunlar mevkice daha fena ve doğru yoldan daha çok sapmış kimselerdir.



Ayette geçen “Kırade” (maymunlar) ve “hanâzir” (domuzlar) yapılanların, yani görünüş ve manevî bakımlarından mesîh (çirkin bir şekle giriş) denilen, bu hale getirilenlerin “ashâb-ı sebt” (cumartesi günü ehli) olduğu, bunların gençlerinin maymun, ihtiyarlarının da domuz kılığına konulmuş bulunduğu söyleniyor ki, geçmiş ümmetlerde ve özellikle İsrailoğulları’nda böyle mesh (başka bir hayvan kılığına çevrilme)ler bilinmektedir. Hıristiyanlarda da İsa’nın sofra arkadaşları hakkında mesih rivayet edilmiştir. Bunun için bazı tefsirciler, kırade (maymunlar) cumartesi ehli, hanâzir (domuzlar), İsa’nın sofra arkadaşlarıdır, demişlerdir ki, Bakara suresinde ashâb-ı sebt hakkında yalnız “Aşağılık maymunlar olun” (Bakara, 2/65) buyrulduğuna göre bu daha uygun olsa gerektir.

İnsanların böyle hayvan haline konulmasına “mesîh” denilir ki, yukarıda değinildiği gibi bu da yalnız manevî veyahut hem sûrî (görünüş itibariyle) ve hem de manevî olmak üzere iki türdür: Manevî mesîh ahlâkî düşüklük doğuran değişme; sûrî ve manevî mesîh de ahlâkî düşüklükle beraber hayatı düşüklük doğuran değişimdir ki, buna “hakiki mesh” de denir. Memsûh olanlar (değişime uğrayanlar) da üreme (tenâsül) olmaz. Şu halde, “maymun ve domuz oldular” demek, “hayvan cinslerinden maymun ve domuz üremesi yapan bir çeşit oldular” demek değil, tamamı sefalet içinde tükenmeye ve sonuçsuzluğa mahkum oldular demektir. Bununla birlikte insanın maymundan genesation (doğma, doğum) yoluyla tekâmül ettiğini iddia edenlerin yine insanın da doğum yoluyla maymuna döneceğini bir kanun gibi düşünmeleri gerekir. Ve bu âyet bunlara da bir cevap ve inzar (korkutmayı) içerir. Âyette, lanetten gadab (kızmaya)a, kızmadan mesh (hayvana döndürmeyi)e, mesîhden tağuta ibadet (şeytana kulluk)e doğru giden beyan silsilesi gösteriyor ki, bunların hepsinin toplamı değil, her biri bir şerdir. Ve bunlar içinde en aşağısı lanet, en yukarısı da şeytana tapmaktır.

Demek ki şeytana tapmak, bunların hepsini gerekli kılan bir şer başlangıcıdır. Bunlar önce melûn olur, Allah’ın rahmetinden uzaklaştırılırlar. İkinci olarak uzaklaştırılmakla kalmaz Allah’ın gazabı başlarına çöker, elemeler ve belalar içinde kıvranırlar. Üçüncü olarak maymun gibi bir insan taklitçisi, kararsız, değişken, sahtekâr, bir bakıma zeki, insanın her yaptığını derhal taklit eder, fakat gerçekte ne yaptığını bilmez, taklit derdiyle her felakete atılır, sevk edilir, gayet çirkin, suratsız bir maskaralık örneği veya domuz gibi canavar, boynu bükülmez, kafası tuttuğuna gider, her kötülüğü yapar, her pisliği yer, derisi bile debâğat (tabaklama) kabul etmez, çirkin, nefret edilen bir alçaklık timsali olur giderler.

Konuyla ilgili verilen tüm bu açıklamalar ışığında ayette taraflar (maymun, domuz/insan) arasındaki benzerliklerden hareketle tevil sisteminin en önemli işletim mekanizmalarından biri olan güzel bir istiâre sanatının sergilendiği söylenebilir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Nusayriler reenkarnasyon inancının kaynağının Kur’an olduğunu ileri sürerek çok sayıda ayeti delil olarak göstermektedirler.

(Rum suresi, 11,27; Ankebut, 19; Bakara, 28; Vakıa 60-62 vs.) Nusayriler sözkonusu ayetleri beden değiştirme olayının bir kanıtı olarak görürken, İslam düşünürleri bu ayetlerde bahsedilen tekrar dirilmenin ahirette olacağına habercisi olarak görmektedirler (Türk, 2010: 260).

Ayrıca Hüseyin Türk tarafından Hatay bölgesindeki Nusayriler üzerine yapılan saha araştırmasında söz konusu bölgedeki Nusayrilerin yüzde 84'ünün reenkarnasyona inandıkları ortaya çıkmıştır. Tenasühe inananlar, bu inançlarının nedenini kendi yaşamlarını veya böyle bir olaya tanık olduklarını ifade ederek açıklamışlardır (Türk, 2010: 261). Bütün bunlarla beraber reenkarnasyonu bilimsel olarak açıklamak mümkün görünmemektedir. Günümüzde “deneysel spiritüalizm” reenkarnasyonu bilimsel bir temele oturtmaya çalışmaktaysa da bunda pek de başarılı olduğu söylenemez (Türk, 2010: 264).

### 3- İbadetler

Nusayrılık, Bâtını ve bağdaştırmacı karakterine paralel olarak temel İslami ibadetleri tevîl edip ferdi ve toplu biçimde yerine getirilebilen, kendine has bir ibadet anlayışı geliştirmiştir. Ferdi ibadetlerin başında “Bâtını namaz” adı verilen ibadet gelmektedir. Namaz, Ali'ye açılan kalbin niyazı anlamında anlaşıldığından özel bir mekana, camiye ihtiyaç duyulmadığı gibi herhangi bir tarafa yönelme yahut özel bir duruş da söz konusu değildir. (Üzüm, 2007: 273) İbadet için herhangi bir mekana ve yöne ihtiyaç duymadıklarını ifade eden Nusayrî liderlerden Şih Nasreddin Eskio-cak, bu durumu şöyle izah etmektedir:

İbadet, her temiz olan yerde yapılır. Cenab-ı Allah yalnız camide münhasır değildir. Ben bahçede, arabada, evimde namaz kılabilirim. Kur'an'da deniliyor ki 'nereye yönelirseniz yönelin Cenab-ı Allah'ın mübarek yüzü oradadır.' Bize göre döndüğün her yön kible sayılmakla birlikte, kibleye dönerek ibadet ederiz. İnançlı olan bir kimse nerede namaz kılsa orası kutsaldır (Er,2010: 282).

Yukarıdaki ifadelerde Kur'an-ı Kerim'in Bakara suresi 115. ayetinden bahsedilmektedir. Söz konusu ayette şöyle buyrulmaktadır: “Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zâtı) oradadır. Şüphesiz Allah'(ın rahmeti ve niyeti) geniştir, O her şeyi bilendir.”

İslam'a göre ibadet için zorunlu bir mekana ihtiyaç yoktur. Kişi temiz olan her mekanda ibadet edebilir. Hatta zaruret halinde herhangi bir yöne dönerek de ibadetini yerine getirebilir. Ancak gerek Bakara suresi 149. ayetindeki şu emir “Nereden yola çıkarsan çık (namazda) yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir. Bu emir Rabbinden sana gelen gerçektir. (Biliniz ki) Allah yaptıklarınızdan habersiz değildir” gerekse Hz. Peygamberin uygulamaları ibadette bir yöne yani Kabe'ye dönmeyi gerekli kılmaktadır.

Namaz gibi İslam'ın diğer temel ibadetlerinin de tevil edildiği Nusayrilikte oruç, Hz. Peygamber'in babası Abdullah'ın sessizliğini temsil eder ve diğer Bâtîni mezheplerdeki gibi "sırları başkalarından gizlemek" anlamına gelir. Zekât, Selmân-ı Fârisî'yi temsil eder ve "dini öğrenip başkalarına nakletme" manasındadır. Bununla beraber fırkanın iç işleyişinde zekât çeşitli vesilelerle icra edilen merasimlerden sonra şeyhe verilen paradır ( Üzüm, 2007: 273).

### Sonuç

İslam düşünce tarihinde Kur'an'ın yorumlanması esnasında birçok yaklaşım tarzı ortaya çıkmıştır. Vahyin Tanrı tarafından geldiği, otantik ve kesintisiz bir şekilde nesilden nesle aktarıldığı yani tek tek her ayetin Tanrı tarafından bildirildiğinden hiçbir Müslüman'ın kuşkusu olmamıştır. Bu itibarla bütün Müslümanlar aynı kitabı kabul etmiş ve onu imanın merkezine yerleştirmiş dolayısıyla hepsi *tek bir ümmet* haline gelmiştir. Kısacası vahiy metninin *sübutu* noktasında herhangi bir sıkıntıyla karşılaşmamıştır. Ancak vahyin delaletinin yani anlamının tespiti hususunda farklı dönemler, mekanlar, zamanlar, coğrafyalar ve sosyo-kültürel şartlarda yaşayan binlerce alt kültür ve etnik grup tarafından birçok farklı yorum ve anlayış ortaya konmuştur. Başka bir anlatımla *sübut* bütün Müslümanları aynı noktada toplayan bir duruma işaret ederken, buna karşın *delâlet* kavramı farklılıkları, kültürel zenginlikleri ve çeşitliliği ifade eden bir terim görünümünü almıştır.

Arap dilinde, kapalı ve gizli olan anlamındaki bâtin kelimesiyle orijine geri dönmek, maksada yönelmek, bir şeyin akıbet ve sonucunu bildirmek gibi anlamlar içeren tevil kelimesinin bileşiminden oluşan Bâtîni tevil, Sünnî gelenekte aşırı Şii İsmâiliyye fırkasına mahsus bir yorum tekniği olarak telakki edilmiştir. Anılan fırkanın bu konuda ihtisas sahibi olduğunda kuşku bulunmamakla birlikte, Bâtîni tevil anlayışını İslam düşünce ve tefsir tarihinde sadece bu fırkaya hasretmek, tabi ki yanlıştır.

Bâtîni tevil, esas itibariyle, yoruma konu olan Kur'an âyetlerini, nâzil olduğu dilden ve nüzul ortamından koparan, yani esbâb-ı nüzul, nâsih-mensuh ve Mekkî-Medenî bilgisinden; başka bir ifadeyle, nâzil olduğu zaman dilimi içinde ilahi hitabın kime ne dediğine, neyi niçin söylediğine, ilk muhataplarının ondan ne anladıklarına büsbütün kayıtsız bir bakış açısıyla yaklaşmış, dolayısıyla nasları her türlü tevil etmeyi mübah sayan son derece subjektif ve belli bir kurala kayıtsız bir yapı arz etmektedir.

Meseleye bu çerçeveden yaklaşıldığında, Bâtîni tevil'in İslam tarihinde İsmâiliyye'den İmâmiyye'ye, İhvân-ı Safâ'dan İbn Sinâ (ö.428/1037) ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye (ö.638/1240), XX. yüzyılın başlarında Hint Alt kıtasında kurumsallaşan Ehl-i Kur'an ekolünden günümüzdeki şifre çözücülere kadar uzanan ve özünde

aynı olmakla birlikte farklı zamanlarda farklı şekillerde tezahür eden bir fenomen olduğunu algılamak pek zor olmayacaktır.

Bâtını düşünce ekolleri kapsamında ele aldığımız Nusayrîlik akımı da temel düşünce ve inanç sistemi açısından yerel özellikleri dışında merkezi Bâtını düşünceden pek bir farklılık arzetmemektedir. Nusayrî düşüncede her türlü yorum keşf ve mücâhede yoluyla merkezi bir otoriteye bırakıldığından herhangi bir nesnel sorgulama ve denetimden bahsetmek mümkün görünmemektedir.

Sonuç olarak hem Bâtını düşünce hem onun önemli bir temsilcisi olan Nusayrîlik’de yorum (tevil)’un entelektüel bir denetime kapalı dilsel ve nesnel kriterlerden uzak subjektif bir yapıda olduğu söylenebilir.

### Kaynakça

- AKSOY, Erdal(2010). “Nusayrîlerin Sosyal Yapıları ve Cumhuriyetin İlk Yıllarında Türkiye’de Yaşayan Bu Topluluğa Devletin Yaklaşımları”, *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* , 54 : 199-212.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbid (1994). *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli. İstanbul.
- CERRAHOĞLU, İsmail (1988). *Tefsir Tarihi*. Ankara.
- EBÛ ZEHRA, Muhammed (1983). *İslam’da Siyasi ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, Çev. Hasan karakaya-Kerim Aytekin. İstanbul.
- EL-HÂKİM, Ebu Abdillah Muhammed b. Abdillah en-Neysâbüri (1990). *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*. Beyrut.
- ER, Piri (2010). “Sözlü Gelenekten Derlemelerle Hatay Alevileri (Nusayrîler) Ve İnanç Esasları”, *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* , 54: 277-290.
- FAZLURRAHMÂN (1997). *Allah’ın Elçisi ve Mesajı*, Çev. Adil Çiftçi. Ankara.
- GAZALÎ, Ebû Hamid b. Muhammed (1993). *Bâtınlığın İçyüzü-Fedâihu’l-Bâtıniyye-*, çev. Avni İlhan. Ankara.
- İBN MANZUR, Ebû’l-Fazl Cemalüddin Muhammed (t.yok). *Lisânü’l-Arab*. Beyrut.
- İBNÜ’L-CEVZÎ, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (h.1358). *el-Muntazam fî târihi’l-mülûki ve’l-ümem*. Beyrut.
- İLHAN, Avni (1992). “Bâtıniye” *DİA*, V : 190-194.
- KESER, İnan (2006). *Kentsel Dinamikler Ve Kamusal Alan Farklılaşması : Adana Nusayrîleri*, Doktora Tezi, Ankara.
- KIRBAŞOĞLU, Hayri (1994). *Müteşâbihât Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi*, 1. Kur’ân Sempozyumu, Ankara.
- MASSİGNON, Louis (1993). “Nusayrîler” *İA* , C. IX: 365-370.
- NURSÎ, Bediüzzaman Said (2004). *Lem’alar*, İstanbul.

- ÖZ, Mustafa, (1999). “Nusayriyye”, Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler Bektaşiler Nusayriiler, İslamî İlimler Araştırma Vakfı Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 28, Milletlerarası İlmî Toplantılar Dizisi: 4, İstanbul.
- ÖZBEK, Tarık (2006). Nusayri Kimliğinin Simgesel Oluşumu, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hatay.
- ÖZTÜRK, Mustafa (2003). Kur’ân ve Aşırı Yorum, Ankara.
- ÖZTÜRK, Mustafa (1999). Tefsir’de Zâhir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum, İslamiyat Dergisi, C.2,s.3, Ankara.
- PAÇACI, Mehmet (1996). Kur’ân’da Dil ve Varlık Alanları, 2. Kur’ân Sempozyumu, Ankara.
- PALABIYIK, M. Hanefi (2010). “Dini İnançları Ve Özellikleri Bakımından Nusayrilik”, Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi ,54 : 19-48.
- SEMERKANDİ, Abdurrezzak Kaşaniyyus (1988). Te’vilât-ı Kâşâniyye, çev. Ali Rıza Doksanyedi, Ankara.
- ŞEYH SADUK (1987). Şii İmamiye’nin İnanç Esasları, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara.
- ŞİMŞEK, M. Sait (1987). Kur’ân’da İki Mesele, Konya.
- ŞİMŞEK, M. Sait (1995). Günümüz Tefsir Problemleri, İstanbul.
- TEMİMÎ, Kâdı Numan (1960). Esâsu’t-Te’vil, Beyrut.
- TEMİZKAN, Mehmet (2010). “Alevi-Bektaşî Edebiyatında Nusayrilik”, Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi , 54 : 243-252.
- TURAN, Ahmet (1996). “Kitâbu’l-Mecmu’u’nun Tercümesi”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8 : 5-18.
- TÜRK, Hüseyin (2010). Anadolu’nun Gizli İnanıcı Nusayrilik : İnanç Sistemleri Ve Kültürel Özellikleri, İstanbul.
- ULUÇAY, Ömer (1996). Arap Aleviliği:Nusayrilik, Adana.
- ULUDAĞ, Süleyman (1992). “Bâtın İlmî”, DİA, C. V : 188-189.
- ÜÇÜNCÜ, Kemal (2011). “Dini-Tasavvufi Türk Edebiyatı Vadisinde Bâtini Yorum Geleneği Üzerine Bazı Düşünceler”, Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi , 59 : 223-238.
- ÜZÜM, İlyas ( 2000). “Türkiye’de Alevi/ Nusayri Önderlerinin Eserlerinde İnanç Konularına Yaklaşım” İslam Araştırmaları Dergisi, 4 : 173-187.
- ÜZÜM, İlyas (2007). “Nusayrilik” DİA, C. XXXIII : 270-274.
- ZEHEBÎ, Muhammed es-Seyyid Hüseyin (1961), et-Tefsir ve’l-Mufessirün, Kahire.
- ZERKÂNÎ, Muhammed Abdulazim (1988). Menâhilu’l-İrfân fi Ulûmi’l-Kur’ân, Beyrut.

# KONYA KOYUNOĞLU KÜTÜPHANESİNDE BULUNAN ALEVİLİK VE BEKTAŞİLİK İLE İLGİLİ YAZMA ESERLER

Doğan KAPLAN\*

## Özet

Konya, anıtsal tarihi binaları kadar yazma eser barındırması yönüyle de ülkemizin en önemli kentlerinden biridir. Bu tarihî kentte beş tane çok önemli yazma eser kütüphanesi bulunmaktadır. Bunlar; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Mevlana Müzesi Yazma Eserler Kütüphanesi, Mevlana Müzesi Abdülbaki Gölpinarlı Kütüphanesi, Yusuf Ağa Kütüphanesi ve Konya Büyükşehir Belediyesi İzzet Koyunoğlu Müze ve Kütüphanesidir. Bu kütüphanelerden ilk dördü, alanın ilgililerince yeterince tanınmasına karşın, bu önemli yazma kütüphanelerinden biri olan Konya İzzet Koyunoğlu Kütüphanesinin yeterince tanındığını söylemek mümkün görünmemektedir. Adı geçen kütüphane, Alevilik ve Bektaşilik araştırmaları açısından da önemli materyallere sahiptir. Zira kütüphaneye adını veren İzzet Koyunoğlu, bir koleksiyoner olarak Türkiye'nin her tarafından eser toplamıştır ki bunların önemli bir kısmı da Alevilik ve Bektaşilik ile ilgilidir.

Bu bibliyografik çalışmanın amacı bir taraftan araştırmacıların dikkatini bu kütüphaneye çekmek diğer taraftan makalenin ana konusu olan bu kütüphanedeki Alevilik ve Bektaşilik ile ilgili yüzün üzerindeki eserin tanıtımını yapmaktır. İlgili liste incelendiğinde adı geçen kütüphanenin Alevilik ve Bektaşilik ile ilgili zengin bir arşive sahip olduğu açıkça görülecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Konya, Koyunoğlu, Yazma, Mahtutat, Alevilik, Bektaşilik.

## THE MANUSCRIPTS RELATED TO ALEVISM AND BEKTAŞİSİM IN THE LIBRARY OF KONYA KOYUNOĞLU

### Abstract

The city, Konya is culturally as well as historically one of the most important cities in Turkey. This ancient capital city has five important manuscript libraries; the Konya Regional Directorate of Manuscripts, Mevlana Museum Manuscript Library, Mevlana Museum Abdülbaki Gölpinarlı Library, Yusuf Ağa Library and Konya Metropolitan Municipality İzzet Koyunoğlu Museum and Manuscript Library. But unfortunately, the last one İzzet Koyunoğlu Manuscripts Library is not known sufficiently by the interested researchers. This library has many manuscripts related to Alevism and Bektashism. İzzet Koyunoğlu as a collector had gathered the documents from all over Turkey.

\* Yrd. Doç. Dr., Konya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı Konya/Türkiye, dogakaplan@gmail.com

The aim of this bibliographic article is to draw attention of the researchers to this library, and on the other hand to introduce over one hundred manuscripts which are related to Alevism and Bektashism.

**Keywords:** Konya, Koyunoglu, Manuscript, Makhtutat, Alevism, Bektashism.

## Giriş

Konya, yazma eserler barındırması yönüyle ülkemizin en önemli illerinden biridir. Selçuklulara payitahtlık yapmış bu kadim şehrin merkezinde hâlihazırda beş tane yazma eser kütüphanesi bulunmaktadır. Bunların başında Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi olmak üzere Mevlana Müzesi Yazma Eserler Kütüphanesi, Mevlana Müzesi Abdülbaki Gölpınarlı Kütüphanesi, Yusuf Ağa Kütüphanesi ve Konya Büyükşehir Belediyesi İzzet Koyunoğlu Müze ve Kütüphanesi gelmektedir.<sup>1</sup>

Konya Koyunoğlu Müze ve Kütüphanesi yazma eserler konusunda pek bilinmeyen önemli bir kütüphanedir.<sup>2</sup> Bu çalışmanın amacı Koyunoğlu Kütüphanesinde bulunan Alevilik ve Bektaşilik ile ilgili yazma eserler hakkında bilgi vermektir. Araştırmacının Aleviliğin yazılı kaynaklarından buyrukları incelediği doktora çalışmaları<sup>3</sup> sırasında varlığından haberdar olduğu bu kütüphanede, Alevilik ve Bektaşilik ile ilgili yüzden fazla yazma eserin olduğu tespit edilmiştir. Özellikle Alevilik-Bektaşilik araştırmacılarının dikkatini bu önemli hazineye çekmek için tez çalışmaları sırasında incelenen bu yazma eserlerle ilgili bibliyografik bir bilgi vermek yararlı bulunmuştur.

Burada öncelikle anılan konuyla ilgili incelenen yazma eserlerle ilgili açıklayıcı bazı içerik bilgileri verilecek, incelenmeyenlerin ise sadece künyeleri liste şeklinde verilecektir.

## A. Koyunoğlu Kütüphanesinde İncelenen Alevilik ve Bektaşilik ile İlgili Yazmalar

Yazmalar tanıtılırken eğer yazma müstakil bir nüsha ise ilgili yazmanın adı verilecek ardından kısa bir tanıtımı yapılacaktır. Yazma, içeriğinde birden fazla risalenin bulunduğu bir mecmua ise mümkün olduğunca birbirinden bağımsız tanıtılacaktır.

### 1. Bektaşî İlmihali (Demirbaş no: 12151), Svr, 1314h.

Hicri 1314 tarihinde yazılmış olan Arapça-Osmanlıca olan bu yazma, müstakil olup 5 varaktan oluşan bir dua kitabı hüviyetindedir. On dört-on beş satırdan oluşan ve iç kapağında “Bektaşî İlmihali” ifadesi bulunan bu yazmanın ilk sayfası olan 1b’de kırmızı yazıyla **Münâcât** başlığı bulunmakta ve burada Allah’a dua edilerek ihtiyaçları gidermesi niyaz edilmektedir. “Bismillahirrahmanirrahim, Allahumme ente’l-evvelu feleyse kableke şey’un ve ente’l-âhiru feleyse ba’deke şey” diye başlar.



2a-3a arasında Hz. Peygamber (s.a.v.), Hz. Ali, Hz. Hatice ve Hz. Fatıma ve Mehdi-yi Muntazar'a kadar olan imamlara dua edilerek onların şefaatine nail olma niyazında bulunulur. 3a'da uzun bir Nadi Ali<sup>4</sup> duası başlar ardından yazmanın sonu olan 5b'ye kadar tercümân-ı dâr, tercümân-ı meydan taş, tercümân-ı tâc-ı şerif, tercümân-ı niyaz, tercümân-ı ikrâr, tercümân-ı gusl, tercümân-ı çerâğ, tercümân-ı tığ bend, tercümân-ı çamaşır gibi çeşitli tercümânlara yer verilir.

## 2. Makâlât-ı Hacı Bektaş Veli (Demirbaş no: 15049), 49vr, 1272h.

On iki ve on üç satırlı olmak üzere 49 varaktır, Osmanlıcadır ve nesh tarihi 1272'dir. 1b'de "Hâzâ Makâlât-ı Şerif Hazreti Hünkâr Hacı Bektaş Veli kuddise sıruhu'l-aziz" başlığı bulunmaktadır. Yazma 49b'de "Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin makâlâtıdır, Moravi Hüseyin Hâtem Derviş yazdı" ifadesiyle bitmektedir.

## 3. Kitâb-ı Fütüvvet Erenlerdir (Demirbaş no:15049).

İlgili mecmuanın ikinci risalesi olup 51b-86a arasındadır. 51b'de kırmızı (surh) yazıyla "Hâzâ Kitâb-ı Fütüvvet Erenlerindir" başlığı bulunmaktadır. 86a'da "Sual et-seler kim, peştimal kuşatdıkları vakit ne ayet okurlar? Cevap itkim, 'Bismillahirrahmanirrahim, Yâ eyyühellezine âmenû kû enfusekum ve ehlikum nâran, yağfirlekum hatâyâkum ve senezîdu'l-muhsinîn,' temmet el-kitâb (kitap bitti)" ifadesiyle bitmektedir. Satırlar on iki ile on altı arasında değişmektedir.

## 4. Bektaşî Erkânâmesi (İlmihâli) (Demirbaş no: 15049).

İlgili mecmuanın üçüncü risalesidir, hemen Fütüvvetnâmenin peşi sıra 86a'da başlar. 86a-100b arasındadır. Bu on beş varaklık risalede fakir nedir, iman nedir, nereden geldin, pirin kimdir, kuşağı kimden kuşandın, hutbe-i tarikat (on iki imama salevât), şeriat, tarikat, marifet ve hakikat ile ilgili meseleler soru-cevap şeklinde incelenmiştir.

## 5. Hâzâ Risâle-i İrşâdnâme-i Tarikat (Demirbaş no: 15049).

Mecmuanın dördüncü risalesi olup 100b-103b arasındadır. Yine bir tür erkânâmedir. "Kemberbeste misin, kemer ve beste kaçtır, üstadın ile aranda ne var, Hz. Peygamber (a.s.)'in Hz. Fatıma'ya Miraç'tan getirdiği hediye nedir" gibi konular üç yaprakta zikredilmiştir. 103b'de kırmızı yazıyla, "Temmet el-Kitab bi-Avni'llâhi'l-Meliki'l-Mennân. Bu kitabı yazanı duadan yâd idesin. El-fakîru'l-hakîr Morevi Hüseyin Hatem Baba, Hünkâr Hacı Bektaş Veli Dervişlerinden Hüseyin Hatem Gedayi" ifadesi yazılmıştır. Aynı yerin altında siyah kömüri yazıyla "Bin iki yüz yetmiş ikide bünyâd oldu" yazılıdır.

### 6. Enfâs-ı Bektâşiye (Demirbaş no: 15049).

104a-113a arasında Virani, Teslim Abdal, Şah Hatayi'ye ait çeşitli nefesler yer almaktadır.

### 7. Destur Şah (Demirbaş no: 15049).

113b-129a'da arasında "Destur Şah" başlığıyla Reml'in vurulma zamanı hakkında bilgi verilmektedir, okuyacağı Kur'an ayetleri yazılmıştır. 129a-132b arasında ise çeşitli nefeslerle mecmua sona ermektedir.

### 8. Mesnevi-yi Derviş Murteza Bektaşî (Demirbaş no: 15063).

Hacimli bir mecmua olan bu yazmada 319a-323b arasında mesnevi tarzında 113 beyitlik bir şiir bulunmaktadır. Yazmanın ilk varlığında kırmızı yazıyla yazılmış şöyle bir başlığı bulunmaktadır: "fi'l-Mesnevi an lisâni'l-Fakiri'l-Hakîr ila rahmeti'l-evliyâ Dervîş Murteza Şârih-i Dürr-i Yetim ani'l-Bektâşi" Mesnevinin sonunda 28 Mart 1270 tarihinde yazıldığına dair bir kayıt vardır.

### 9. Bektaşî Tarikatına Giriş İzin ve İcazetnâmesi (Demirbaş no: 15063).

Hemen yukarıda adı geçen mevneviden sonra 324a-327a arasında yer alan ve Turabi Hacı Ali Baba'ya verilen icazetnameyi konu edinmektedir. 324a'da "Zalike takdîru'l-azîzi'l-alîm, Nasrun minellah ve fethun karib ve beşşiri'l-mü'minîn. Ya Muhammed ya Ali hayru'l-beşer" diye başlanmış, Hz. Hatice ve Hz. Fatıma ile birlikte on iki imama salevat getirildikten sonra besmele hamdele ardından üç varaklık bir icazetname belgesi yer almaktadır. 326b-327a'da tetimme kaydı şu şekildedir: "Temmet biavnilâhi teâlâ sebab-i tahrîr-i kitâb ve mucceb-i tastîr-i hitâb oldır ki candan azizim sultanu'l-ârifin ezeli ve burhânu'l-âşîkân lem yezeli Hazreti Hünkâr Hacı Bektaş Veli kaddesallahu sırrahu el-hafî ve'l-celi hazretinin âsitânesinde Postnişin Turâbi el-Hâc Ali Baba tarik-ı evliyayı kabul idüp yerine sofrâ ve çerağ ve seng ve tiğ ve izin ve icâzet ve inâbet virildi ve halifelik safâ-nazar olındı ve dahi havalet virildi mürid tutına ve muhib edine ve tarik-ı evliyaya kande dolup tarikat erenleri mani ve dâfi olmyalar muccebi icazetnâmemizle âmil olına, ve's-selamu ala meni't-tebea'l-huda." Tahrir kaydı ise hemen devamında "Harrarahu fi'l-yevmi'l-erbaati ve'l-âşir fi şehri recebi'l-ferd liseneti sebîne ve mieteyn ve elf 14 Recep 1270" yani 12 Nisan 1854 olarak ifade edilmiştir.

### 10. Evrâd-ı Bektâşiye (Demirbaş no: 12138) 15 vr, 1200 h.

1b'de "Münâcât Bismillahirrahmanirrahim Allahumme ente'l-evvelu feleyse kableke şey'un ve ente'l-âhire feleyse ba'deke şey..." 1b'nin sonunda "salavât-ı

**şerif** Bismillahirrahmanirrahim” 2a’dan devam Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Fatıma Hz. Hatice ve diğer on bir imama salavattan sonra onlara tevelli ve düşmanlardan teberri ifadeleri yer alır. 3a’da “**salavât-ı şerif-i kebir** Bismillahirrahmanirrahim” 4b’nin ortasına kadar on iki imamla beraber onların masum çocuklarına salavatı içerir. 4b’nin kalanında besmele-hamdele ve salveleden sonra Hz. Peygamber ve on iki imamın nerede ne zaman kaç yaşında ve kimler tarafından şehit edildiklerini açıklayacağını söyler 6a’dan 4 satıra kadar devam eder. Ardından 6a’nın 5. satırında besmele-hamedeleden sonra “Pes, imdi aziz-i men bir kimesne tarikat içinde çeharde-i masum pâki bilmese anın goft u guyı sahih olmaya ve hırkası ve tacı tâhir değildir” denilerek 8a’dan 3 satır olacak şekilde on dört masumun kimler olduğu ve kimler tarafından kaç yaşında şehit edildikleri ifade edilir. 8a’da Hz. Peygamber’den “Benden sonra imamlar on ikidir, ilki Ali sonuncusu Mehdidir” şeklinde bir hadisten sonra İmam Muhammed Mehdi’nin künyesi verilir. 8b-9a’dan iki satırda Nâdi Ali yer alır.

9a’da “Bismillahirrahmanirrahim Rabbena zalemna enfusena ve in lem tağfirlene ve terhamna lenekunenne mine’l-Hâsirin, Allah eyvallah yüzüm yerde özüm darda erenler meydanında Muhammed Ali yolunda canım kurban, tenim tercüman, bu fakirdan can karındaş var ise dile gelsün Allah eyvallah” diye başlar ve çeşitli tercümanlar zikredilir. 12a’da meydanda olan on iki post beyan olunur. 13a’da **Ashâbu’l-Huseyn** ziyaretnâme-i şuheda-i Kerbelâ, 14a-15b’de Hz. Ali ile ilgili 21 hadis, ayrıca kale aleyhisselam başlığıyla “men mate ala hubbi al-i muhammedin mate şehiden” şeklinde on küsur rivayet. Bu yazma içerik olarak aşağıda tanıtılacak olan 11808 demirbaş nolu Noktatu’l-Beyan ile benzeşmektedir.

**11. Menâkıb-ı Şeyh Safi (Demirbaş no: 13256).** 12 vr., Yazar, Şeyh Safi Kâşifi (ö.939h.)

Başı eksik olan ve 12 varaktan oluşan bu yazmada satırlar yer yer 17’yi bulmakta ve sıkışık bir yazım ortaya çıkmaktadır. Eksik olmasına rağmen Şeyh Safi’ye sorulan sorular bölümü olduğu açıktır. Başlangıç: “evvel seyr ilallahdır ahir seyr fillahdır bu seyre nihayet yokdur. Şeyh kaddesallahu sırrahu yine sual itdiler ki talip çun hüdaya ...”

Bu yazmanın sonunda 11b-12a’da besmele, hamdele ve salveleden sonra yazar, “Bilin kim bu fakir, Sultanu’l-ârifin Şeyh Safiyüddin’in Menâkıb’ından yazılmış Türkçe tercüme” bir eser bulduğunu, şeyhin kerametlerini anlatan dördüncü babda olmayan kerametleri aldığını olanları ise terk ettiğini söyler. Burada yazarın bahsettiği Türkçe Menâkıb, muhtemelen Şeyh Safi’nin Menâkıbnâmesi olan Safvetu’s-Safâ’nın dördüncü babı olan “Kelimât ve Tahkikât”ın *Tercüme-i Menâkıb-ı Şeyh Safi* adıyla Türkçeye çevrilmiş olan eserdir. (Kaplan, 2010: 125-129)

**12. Mersiye-i Âl-i Abâ Manzumesi (Demirbaş no: 13416) 5vr, Kâzım Paşa.**

Mersiye-i hâzâ'l-cenab-ı Hasan Mücteba aleyhisselam ve ardından Hz. Hüseyin ile ilgili mersiye ve çeşitli mersiyeler mevcut.

**13. Nadi Ali'nin Fatihatu'l-Fukarası (Demirbaş no: 15040), 6vr.**

Fatiha suresi on iki imamlar aralara sıkıştırılarak yapılmış.

1b'de "Nadi Ali'nin Fatihatu'l-Fukarası" başlığından sonra "İnnehu min süleymane ve innehu Bismillahirrahmanirrahim elhamdulillahi'lezi cealena min ümmeti habibih ve celilihi muhammedini'l-mustafa rabbi'l-alemin" diye giriş yapılmış ardından on iki imam isimleri fatihanın itibaren içine yerleştirilerek verilmiş. Sonu: "Salavâtullahi aleyhim el-meliku'l-mennân."

**14. Noktatu'l-Beyan ve Kaygusuz (Demirbaş no: 11808) 189vr.**

15 ve 16 satırlık siyah kalemle yazılardan oluşmaktadır, yer yer kırmızı mürekkepli kalem de kullanılmış, küçük cep ebatlı bir deftere yazılıdır. 123b-188b arasında. 123b'de kırmızı yazıyla "Seyr-i tarik-ı aliyye-i hazreti Ali eş-Şazel evvel estağfirullah el-azim ellezi lâ ilahe illa huve'l-hayyu'l-kayyûm bedî'u's-semâvât ve'l-ardi ve ma beynehuma' yazılıdır. Ardından gülbanklar, Nadi Ali, tercüman-ı ikrar, tercüman-ı dâr-ı Mansur, tercüman-ı teslim, tercüman-ı tac, tekbir tac, tekbir-i teslim, tecüman-ı eşik, tercüman-ı sofra, tercüman-ı saki, tercüman-ı çerağ uyandırma, tercüman-ı nasihat vb çeşitli tercümanlar zikredilir. Daha sonra çeşitli konular ele alınır; başlık olarak ifade etmek gerekirse "eğer sorsalar usul budur", "hâzâ risâle-i esrar-ı tarikat", "hâzâ risâle-i kitâb-ı esrâr-ı tarikat", "silsile-i Hazreti Peygamber (s.a.v)", "erkân-ı mikras" gibi. Yine çeşitli tercüman ve tekbirler, salavatnâme-i şerife, son sayfa olan 188b'de ise Meydan-ı erenlere furuş olan postlar adıyla bir liste verilmiştir. 1. Horasan Postu: Hünkar Hacı Bektaş Veli, 2. Ayakçı postu: Abdal Musa, 3. Etmekçi Postu: Şah Balum Sultan, 12.ye kadar devam eder. Bu yazmanın içeriği 12138 nolu yazmayla aynıdır.

**15. Turuk-ı Aliye Silsilesi (Demirbaş no: 11111), 14vr, 38b-50a.**

**Baş:** "Bismillahirrahmanirrahim... Bu risâlede bizim Peygamberimiz Muhammed Mustafa sallallahu teâlâ aleyhi ve sellem hazretlerinin zikrullah hakkında eshel ve efdal beyan buyurduğu vecihle Ali kerremallâhu vechehu ve radiyallahu anh sual eylediği halde... Hz. Peygamber'in, Hz. Ali'in en efdal zikr nedir sorusuna onu yanına oturarak gözler kapalı bir şekilde tevhit zikrini çekmeyi öğretmesiyle başlar." Nakşibendiyye tarikatının büyüklerinden Bahaüddin Nakşibend'den bahsedir.

lir. Silsile-i Zeheb adıyla on iki imamın adı verilir. Ardından tarikatların Hz. Ali'ye dayandığı vurgulanarak çeşitli tarikatların kurucusundan Hz. Ali'ye kadar dayanan silsileleri verilir. Bu meyanda, Kâdiriyye, Rıfâiyye, İbrahim Desûkiyye, Bedeviyye, Sa'diyye (Sa'duddin Cibâvi), Şazeliyye, Mevleviyye, Sünbülüyye (Sünbül Sinan Efendi), Şa'baniyye, Nureddin Cerrahi, Bayramiyye, Celvetiyye, Gülşeniyye, Mısriyye (Muhammed Mısri-Niyazi), Zeyniyye tarikatları yer almaktadır. Daha sonra Hz. Ebu Bekir'e dayanan tarikatların silsilesi verilir: (45a) Nakşibendiyye, Hâliidiyye, Bektaşîyye (Lokman Horasani'den sonra Seyyid Muhammed b. İbrahim el-meşhûr bi Hacı Bektaş Veli el-Horasani) Ardından cehri, hafi zikirden bahsedilir. Ehl-i ebrâr, ahyâr ve şuttâr, dört kapı kırk makam açıklanır.

47'dan itibaren dört kapı kırk makam, on yedi erkân, üç yüz altmış menzil, on iki velayet tabakası, yedi velayet dairesi, mezhebin dört milletin bir olduğu, fırkanın yetmiş üç olduğu ancak bunlardan birinin nâciye diğerlerinin nâriye olduğu, şeriat, tarikat, marifet ve hakikat kapılarının detayları anlatılır, hırka konusunda bilgi verilir. Sonra on iki imamın, on dört masumun doğum ve ölümleri isimleriyle verilir. Son varak olan 50a'da "Der beyan-ı post" açıklaması gelir.

Yazmanın sonu şu şekildedir: "A'zamtu ileyke ya Ali, ve ekramtu ve eslemtu ve en'amtu ileyke ya Ali." Burada yazma kenarlarında erenlerin dört kapı selamı verilir ki calib-i dikkattir. "Hû deyup ya mufettiha'l-ebvâb; Es-salam ey nûr-ı şeriat erenleri/ es-salam ey pîr-ı tarikat erenleri/Es-salam ey nûr-ı ma'rifet erenleri/ Es-salam ey nûr-ı Hakikat erenleri."

### **16. Salavât-ı İсна Aşere (Demirbaş no: 15000), 2vr. Ali Rızauddin.**

Bir tür Hutbe-i Düvazdeh İmam olan ve 16 ile 17 satırdan oluşan 2 varaklık bir yazma. "Bismillahirrahmanirrahim, Allahumme salli ve sellim ala seyyidina nuri sırrı enbiya, Habib-i Hüda Rasul-i Kibriya Muhammed Mustafa" diye başlar ardından Hz. Hatice, Hz. Fatıma, on iki imam ve onların arada masum çocuklarına salât edilir, Nadi Ali ile devam eder.

Ketebesini: Harrarahu an yedi'l-fakir ilallah Ali Rızauddin ibn Atırhamam Şeyh İsmail

### **17. Bektaşî Risaleleri (Demirbaş no: 11884), 89 vr, 1298h.**

Hacimli bir mecmua olan bu yazmanın hemen iç kısmında Fihrist-i Kitâb başlığı altında bu mecmuada yer alan risaleler sayfalarıyla verilmiştir. Buna göre eserde yer alan risaleler şunlardır:

1.Sh. 1. **Mufaddatu el-Âşık Muhammed Mısri Niyazi /Tuhfetu'l-Uşşâk**

2.Sh.45. **Der Beyân-ı Fezâil-i İmam Cafer-i Sadık.**

3.Sh.69. **Girişi Hâniyevi Hacı Muhammed Rasul Baba Kitabı.**

4.Sh. 106. **Virani Hazretinin Kitabı.**

5. S.165 **Fi Beyâni Çehârde Masum Pak rahimehumullah.**

6.Sh.169. **Der Beyân-ı İlmî Ali el-Murteza ve Keşfu Sırrı Hünkar Hacı Bektaş Veli.**

7.Sh.172. **Der Beyan-ı Silsilenâme-i Âli Abâ.**

8.Sh.176. **Esnafların Pirânın Beyan Olunur.**

Şimdi bu risalelerin ayrıntılarına geçelim:

**17/1.Sh. 1. Mufaddatu el-Âşık Muhammed Mısri Niyazi.**

Yazmanın sonunda s.44'de “Tuhfetu'l-Uşşâk” risalesi olarak açıkça zikrediliyor.

Başlangıç: “Hâzâ risâle-i mufaddatu'l-âşık cenâb-ı hazreti Muhammed el-Mısri en-Niyâzî kaddesallahu sırrahu'l-âli, bismillahirrahmanirrahim, elhamdulillahillezi tecella'l-kulube'l-insan bizatihi ve sıfatih ve ef'âlih ve âsârih...emma ba'd çünkü bu müfred mebsut oldu bil ve âgâh ol kıl Hak subhanehu bir kimseyi kendi inayetine mazhar düşerse ol kimsenin derununa iştîyak bırağur ki biz bu dünyaya geldik ancak ne iş için geldik dir. İmdi bil ve âgâh ol ki Hak Subhanehu ve Teâlâ...”

Sonu: (sh.44) “Kaldıra arasatda nurla doldura ki yes'a nûruhum min beyni eydiyhim ve bi eymânihim. Temmeti'r-Risâletu Tuhfetu'l-Uşşâk biavni'l-meliki'l-mennân ve bikeremi Şah-ı Merdân. Kad harrarahu fi seneti elfin ve mieteyn tis'in ve semâniye (1289).”

**17/2.Sh.45. Hû Dost Der Beyân-ı Fezâil-i İmam Cafer-i Sadık**

Başlangıç: “Bil ki erkân beyanındadır. İmdi rehberlere ve mürebbilere ve halifelere lazım ezine erkân yürüdüler gerekdir ki Ezine gice her talip rehberi katına cem olup gözcü tarika geçüre ol talibin rehberi yanında olmaz ise kendüni gözcüye vire zira talip her Cuma gicesi rehberine varup erkândan geçmese ol talip mümin değildir. Muhammed Ali kavince oldır ki Cum'a gicesi her talip eğer yektâ eğer hemnâ eğer muvaliye rehberi katına cem olup ahşamdan sonra fi'l-cümle özlerin...”

Son: “İmdi talibe dahi lazım budır ki, adını mümin idüp müminlik kendinde bulunmasa münafık olunca cehd idüp ismin müsemmasına mutabık ide, yani amelini dahi mümin ide. İmdi **Muhammed Ali** kavlince mümin nişanı kendüde bulunmayan mü'min değildir. **vallahu a'lemu bi's-savâb hû hû hû est.** Temmeti'l-kitâbu bi-

avnillahi meliki'l-vehhab kad vakaa'l-ferâğu min tahriri haza'l-kitab hadimu'l-fukara bende post nişin Sultan Kırımlı Hacı Sadık Baba İbrahim Aziz sekene-i kabzai kokça pu. 24 zilkade 289." Bir altta şöyle bir ifade daha vardır: "Fakir Lokça'dan hicret ittiğim tarihin beyanı 1290, 28 rebiu'l-ahir."

**17/3.Sh.69.** Sâhibu Haza'l-Kitâb Giridi Hanevi el-Hacı Muhammed Rasul Baba. "Okuyanlar ve dinleyenlar hayr ile yâd ideler, kerem-i evliya gerçeğe hû. Bism-i Şah Allah Allah hû Dost.

Başlangıç: "Hamdele salveleden sonra, ... imdi rivayettir ki İmam Cafer Sadık şöyle buyurur ki şol kimseler ki Allah, Muhammed, Ali, on iki imam, on dört masum-ı pâk," diye başlar, ardından Hz. Peygamber'e kırkların tanıtılması, minberde "men küntü mevlâhu olayı" "Ya Ali! Biz bu âlemden gidiyoruz sana vasiyetim var." s.72'de Şeyh Safi ismi geçiyor, silsilenin Şeyh Safi'ye kadar devam ettiği söylenir. s.73'de Şeyh Sadreddin Konevi'nin Şeyh Safi hazretlerinin musahibi ve yol karındaşı olduğu söylenir. Şeyh Sadreddin'in Şeyh Safi'ye soruları başlar. Alevilerin yazılı kaynağı Buyrukların içeriğine benzer bir anlatım var.

**17/4.Sh. 106. Hâzâ Risâle-i Virâni. Bismillahirrahmanirrahim.**

"Elhamdulillah rabbi'l-âlemin. İmdi ey talip fazl-ı hak elhamdulillahtan murad Tanrı Teâlâyı anmaktır, anmaktan murad bihamdilillah eğer Tanrıyı dilerse özüne nazar eyle."

106-107'deki şiir

Gel ey mümin biri farz-ı Hüda'dır/Hakkı bilmek çun kul Mustafadır

Hakkı bilmek dilersen bil Ali'yi / Oku, ilmin kapusu Murteza'dır

Hasandır hem Hüseyim Abidim / Gözüm nuru İmam Bakır yuğadır

Biri kıl Caferi Kazım Rızaya / Nakiye vir özüne lütf-ı sahadır

Nefy-i Askeri Şah Mehdi-yi Hâdi / Olupdur ey Virani ol sanadır.

İmdi, Hakk'ın muradı bu idi kim Hak nedir, batıl nedir Muhammed ve Ali nedir ve bunların âl ve evladı kimlerdir ve fahri ve erkânı nicedir ki anın üzerine perestiş iderler tâki Hakk'ı batıldan fehm ve idrak eyleye, ve eğer bu ikrarı yerine getürmeyeler yalancılar olalar.

s.152'de lanet olsun ol yezidin canına / aldığı hem satdığı dükkanına

Sonu: "Subhane rabbike rabbi'l-izzeti amma yesifun veselamun ale'l-murselin velhamdu lillahi rabbi'l-âlemin hû."



### 17/5.s.165'de Fi Beyâni Çeharde Masum Pak rahimehumullah.

Başlangıç: “Ey aziz bil kim tarik içinde on iki imamı ve on dört masum pâki bilmese anın güftegusu dürüst değildir ve lokması haramdır...”

Sonu: (166) “ve yazdırasız rahmetulla aleyhim rahmeten vâsiaten.”

### 17/6. Sh.169. Der Beyân-ı İlmi Ali el-Murteza ve Keşfu Sırrı Hünkar Hacı Bektaş Veli.

“Elif maa huruf Hak Teâlâ kelâm-ı kadiminde buyurur kim Bismillahirrahman-nirrahim senürîhim âyâtına...”

Son 172: “...İlm-i ledün esrarlarından bu esrar-ı hakikiyi bilse ârif billahdır derviştir.” Ancak bu risalede Hacı Bektaş Veli ile ilgili bir değini bulunmamaktadır.

### 17/7. Sh.172. Hû Dost Der Beyân-ı Silsilenâme-i Âli Abâ.

Başlangıç: “Rivayet olunur ki Selman-ı Farisi'den Hazreti Emirilmüminin İmam Ali kerremallahu vechehu hazretlerinden tevellüd etmiş yedi nefer aşıklar ile yürür idi ibtidası ile Seman Ammar ile Yasir Nefer Tusi Süheyb-i Rumi Baba Ömer ve Selman Farisi, Kanber, Şah-ı Velayetin yoluna can ve baş ve ehl-i iyâl ve hanımın terk itmişlerdi, alelittisal şahdan ayrılmazlardı, hazreti şah Küfe'de yarenleriyle dem u cem u sohbet-i has iderlerken zikr olunan yedi nefer erenlerden Ammar ile Yasir, şah huzurunda paymençe geçüp itdi, erenlerden icazet olur ise erenlerime birkaç müşkil arz eylemek murad ideriz didi... on bir evladına mütabaat edilmesi veya onların halifelerine uyulması, onların gösterdiği yoldan ayrılmamak; ya ammar, mürid-i muhiblerim tevellamı, teberramı gözedeler, harici ile ihtilat etmeyeler, tarikat edep erkân-ı evliyadan bir harf öğredenin önüne geçmeyeler..., Ammar şaha niyaz edip süküt eyledi. Selman-ı Farisi şahın mübarek zeban-ı pâkından rivayet eylemiştir. Bu silsilenâme-i âl-i abâ silsilenâmesidir. İmam Ali k.v. bunu Farisi lisanı üzere söylemiştir, Horasan erenleri Rum'a kadem basdıkdâ Rum erenleri Türkçeye tercüme eylemişlerdir ve bunu tarik erenleri canı azizleri gibi saklayalar el ele bir el Hakka, Hak dergâhına çekilen katar yuları birdir. Bu silsilenâme pendkide yolun geçmiş müşkil olur tarikat erenlerine serserilik gelür, zira pirlir üstadlar bu silsilenâmeyi tarikatın yuları -son-dimişlerdir yularsız zabt müşkildir, erenlerim hû dost. Temmeti'l-keâm biinâyeti Düvazde İmam.”

### 17/8. Sh.176. Esnafın Pirânın Beyan Olunur

Selman-ı Pak pirlerin piridir, üç yüz otuz yaşında âhirete intikal eyledi, kabri Medayin'de, ikinci Amr-ı Ümeyye beylerin piridir kabri Humus'ta. Üçüncü Bilal-i Habeşi müezzinlerin piridir kabri Şam'dadır. Dördüncü Büreyde-i Eslemi, sancak-

tarların piridir, kabri Merv'dedir. Beşinci Zu'n-nun Mısri tabiblerin piridir, kabri Mısır'dadır. Altıncısı Süheyb-i Rumi meddahların piridir, kabri Sivas'tadır. Yedinci Hasan-ı Basri meşayihların piridir, kabri Buhara'dadır. Sekizinci Kanber-i Ali, sayislerin piridir, kabri Bağdat'tadır. Dokuzuncu Kumeyl Ziyad bazı meşayihların piridir. Onuncu Abdullah b. Abbas müfessirlerin piridir, kabri Mekke-i Mükerrreme'ye tabi Taif şehrindeydir. Onbirinci Malik Ejder'dir, silahşörlerin piridir ve gazilerin piridir, kabri Küfe'dedir. On ikinci Muhammed b. Ebu Bekir, yaycıların piridir, kabri Mısır'dadır. On üçüncü Cömerd-i Kassab, kasapların piridir. On dördüncü Cabir-i Ensar, nakib-i ensarların piridir. On beşinci Ebu Zerr-i Gıfari semercilerin, palancıların piridir. On altıncı Ebu Derda-i Âmir ehl-i riyazetlerin piridir. On yedinci Ubeyde-i Hor zemin su yolcuların piridir. Çünkü Emirülmüminin Ali kerremallahu vechehu işbu zikir olunan on yedi sahabelerin belin bağladı ve icazet verdi, dahi seccadeye geçip oturdu ve Selman pak hazretine buyurdu ki ya Selman, sen dahi ashabdan has olanların belin bağla ve icazet vir didi. Selman-ı Pak dahi emirülmüminin hazreti Ali icazetiyle işbu zikir olacak sahabeleri kuşatdı icazet verdi." Daha sonra Kemerbestelerin beyanı adıyla Hz. Ali'nin belini bağladığı on yedi kişi hakkında kısa bilgi verilir.

Mecmuanın bittiği bu son sayfada (s.182/89b) "İbrahim Aziz mührünün kenarına şu yazılmış: Hacı Bektaş Veli Dergâh-ı Şerifine geldiğim zamanın tarihi beyanı 28 Şevval 1292 yevmu pençşenbe" yazılıdır.

### **18. Velâyetname-i Hacı Bektaş Veli (Demirbaş no: 13336), 154 vr., 1250h.**

Başlangıcında kırmızı yazıyla "Menâkıb-ı Şerif Kutbu'l-Ârifin Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli Bismillahirrahmanirrahim hamd u sipas lâ nihâye ve şükr ü senâyı bigâye ol vâhid ve ferd-i yektâ" diye başlamaktadır.

Sonu: (152a-152b) "Bu vilayetname çun oldu tamam / vir Rasulun ruhuna yüz bin selam. Ya ilahi habibin hürmetiyçün bu kitab içre zikir olunan evliyanın hürmetiyçün günahlarımızı afv eyleyüp fazlın ile rahmetine layık eyle. Temmeti'l-kitab biavnillah mah-ı rebiulevvel fi seneti 1250." Bu ve 153a'daki varakta dilimlenmiş baklava gibi kutucuklar içinde güzel bir fihrist hazırlanmıştır.

### **19. Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Veli (Demirbaş no: 13337), 205 sayfa.**

Birinci sayfada "Velâyetnâme-i Şerife-i es-Seyyid Hazreti Hünkâr Hacı Bektaş Veli kuddise sırruhu'l-celi" başlığı var. Besmeleden sonra "Şükrü sipâs-ı bigâye ve hamd u senâ-yı lânihâye"

**20. Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Veli (Demirbaş no: 13338), 173 varak, yazan Muhammed Alauddin Belgradi, tarihi 1044 h.**

1b'de kırmızı yazıyla “Hâzâ Kitâb-ı Velâyetnâme-i Hazreti Hünkâr Hacı Bektaş Veli kuddise sırruh” başlığı var. Başlangıcı: “Bismillahirrahmanirrahim. Elhamdulillahi rabbi'l-âlemîn ve's-salâtu ve's-selâmu ala seyyidina muhammedin ve ala âlihi ve evlâdihi ve ehli beytihi ecmaîn. Emma ba'd, bu kitâb-ı şerif ve menâkıb-ı münif-i kutbu'l-aktâb ve müsnedü'l-elbâb Sultânü'l-evliyâ burhânü'l-etkiyâ kâşifu kenz-i şeriat ve irşâd, pîr-i tarikat ve ebrâr-ı zübde-i rumûz-ı hakikat yani Hazreti Hünkâr Hacı Bektaş Veli kuddise sırruhu'l-aziz hazretlerinin ve neseblerin ve vâki olan velâyet ve kerâmetlerin ve remz-i rumûzların beyân ider.” Sonu: (173b) “Temmet el-Kitâb bi-avni'llâhi'l-meliki'l-vehhâb ala yedi Muhammed Alauddin el-Belgrâdi -afallahu anhuma el-hâdi- liseneti erba ve erbâin ve'l-elf (1044).”

## 21. Hilafetnâme-i Şerif (Demirbaş no: 15085).

14varaktan oluşan bu Arapça yazmanın başında “Hilâfetnâme-i Şerif” yazılıdır. 1b-5a arasında Süleymaniyeli Şeyh Seyyid Muhammed Emin'in Ali Rıza adlı kişiye verdiği icazetnamedir. “Bismillahirrahmanirrahim. Elhamdulillahi hamden müstağraken fi'n-niami” diye başlar. Hamdele ve salveleden sonra kelime-i tevhidin önemiyle ilgili hadisler, ayrıca birkaç ayetten sonra Ali Rıza'nın şeyhi Muhammed Emin'den Hz. Ali'ye çıkan tarikat silsilesi verilmiş en sonunda da vr.5a'da “Ben bu tarikat-ı âliyenin icazetini Ali Rıza'ya verdim, onu Raşid ve delil olarak istihlaf ettim” der. 6b-12a arasında ise (bir varak boşluktan sonra) Süleymaniyeli Şeyh Muhammed Emin'in duası yer alır. Burada dikkatleri çeken şeyhin bilinen belli başlı tarikatların pirlarına dua etmesi ve bu meyanda Hacı Bektaş Veli'yi de sayması gelir. Burada dua edilen şeyhler şunlardır: Kutbu'r-rabbani ve'l-gavsu's-samedani heykelu'n-nurâni bazı'llahi'l-eşheb ve seyfu'llahi'l-eşebb Seyyiduna Abdulkadir Geylani el-Haseni el-Hüseyni radiyallahu anh, Ahmed Rufai, Ahmed el-Bedevisi, İbrahim Desûki, Şeyh Ömer Hulvani, Sa'duddin Cebbavi, Şehabuddin Sühreverdi, Hasan Şazeli, Necmuddin el-Kürdi, Muhammed Mevlana Celaluddin Rumi, Muhammed Bahauddin Nakşibendi ve Şeyh el-Hâc Bektaş-ı Veli kaddesa'llahu esrarahumu'l-aliyye. Yazma 10a'da şu ifade ile bitmektedir: “Ve ene'd-dâi hâdimu'l-fukara eş-Şeyh es-Seyyid Muhammed Emin Süleymaniyeli.”

## 22. Noktatu'l-Beyan (Demirbaş no: 14969). 18vr. 1b-18a (sh.1-34).

Yazarı Derviş Kazım. 1b'de “Hâzâ Kitabu'n-Noktati'l-Beyan Bismillahirrahmanirrahim senürîhim âyâtına fi'l-âfâk ve fi enfüsihim hatta yetebeyyene ileyhim ennehu'l-hakk ey tâlib ol âfâkda nişanlar...” diye başlar. Sonu: “... Muhammed Mustafa gibi kâmil pâdişah ola.”

Ferağ kaydı: Sahibi tahrir nam Yunanistan'a ilhak Yenişehir sancağından günahkâr Derviş Kazım Rıza ki Pederi Hacı Muhammed'dir. Hazreti Hünkâr Hacı

Bektaş Dergâhı ateş evinde, ateş evi dervişlerinden Derviş Kazım Rıza yadigar olmak için, Bilecikli Derviş Hüseyin Efendiye yazmış.4 Şaban 1314 / 26 Kanun-i Evvel rumi ayında 1312 perşembe.

**23. Risâle-i Vücdnâme-i Hazreti Kaygusuz Abdal Sultan kaddesallahu sırrah (Demirbaş no: 14969). 5 vr.**

Mecmuanın 18b-23a arasında yer almaktadır. Başlangıç: “İnnehu min süleymane ve innehu Bismillahirrahmanirrahim. Hamdele ve salveleden sonra; pes bu meydan erenlerden bu fakir dahi âşıkâna ve sâdıkâna bir yâdigâr etdim emaneti irşâd için Allah eyvallah, malum olsun ki evvela Âdem kudret-i hakla ana rahmine niçe düşer ve nice vücûda gelür ve ruh ile nice dirilür” diye başlar. 23a’da “Gel imdi Kaygusuz Abdal beri / küfr ü iman dedikleri / xx şeydir küfrü gizlemek / İman bir şeyi aşikâr eylemek/ Bu meydan pes keyfiyet meydanıdır/ burada Hak cümleye yekdir / eğer Hak dilemez ise birşey vücûda gelmez / ve burada fi’l-cümle insanlara Hak Teâlâ kelâm-ı kadiminde” diye biter.

**24. Noktatu’l-Beyan (Demirbaş no: 15041), 40vr.**

Başlangıç: “Noktatu’l-beyan biemân Bismillahirrahmanirrahim. Kalellahu teâlâ elâyet, senürîhim ayatine fi’l-âfâk ve fi enfusihim hatta yetebeyyene lehum ennehu’l-hakku ey talip bil kıl ki ol afakda vardır.”

**25. Havass-ı Kelâm-ı Meliki’l-Allâme Cafer-i Sadık (Demirbaş no: 13230), 18 vr.**

Farsça olan bu yazmanın nasihi, Muhammed b. Cemaleddin, nesh tarihi ise 794 hicridir. Yazısı talik olan yazma 2b-8b arasındadır. İmam Cafer Kurşun kalemle min kelami’l-imam Cafer sadık ifadesi yer almakta leyse bitelif. 2b. “Bismillahirrahmanirrahim, hamdele ve salveleden sonra amma ba’d nukilet ez imam natik Cafer sadık ki rivayet kerd an hazret-i risalet sallallahu aleyhi ve sellem ki her”... Sonu: 8b “Muavvizeteyn, def-i mekr-i hâsid u bedgûyan u gamazân u çeşm-i bed râ her ruz se bâr hanend nâfid bud bi’l-hayri ve’s-seâde temmet.”

Kur’an’ın Mushaf sırasına göre yedi suresi hariç tüm sûrelerinin okunmasıyla ilgili faydalar ve nelere şifa olduğuna dair bilgi verilmiştir. Sure isimleriyle ilgili olarak bilinenin dışında İsra suresi yerine “Beni İsrail”, Fâtır yerine “Melâike”, Kıyâme yerine surenin ilk kelimesi olan “Lâ Uksimu”, Nebe yerine yine ilk kelime olan “Amme”, Tekvir yerine ikinci kelime olan “Kuvvirat”, İnşirah yerine ilk cümle olan “Elem Neşrah”, Beyyine yerine “Kıyâmet” kelimeleri tercih edilmiştir. **13230/1’de** ise Farsça ve Arapça beyitler yer almaktadır. (9a-17a arasında) 17b-18a arasında Bes-

meyleyle başlanmış bölümde uzun bir hamdele ve salveleden sonra Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yle ilgili söylediği "Ene medinetu'l-ilmî" rivayetiyle ilgili Farsça açıklamalar yapılmıştır.

**26. Hz. Ali (r.a)'in Yüz Kelimesi ve Tercümelere (Demirbaş no: 11068),** 16 vr.

Arapça-Osmanlıca olan bu yazmanın adı "Mecmûatu'l-Fevâid" olup 132 yapraktır. İçinde 10 adet risale bulunmaktadır. Hz. Ali'nin yüz kelimesi ve tercümesi Ömer b. Bahrani hattıyla yazılmıştır. 57b-64a arasındadır.

**27. Vasâya'n-Nebi li-Ali, (Demirbaş no: 10262).** 16 vr, 1177h.

135 varaklık müteferrik bir mecmua olan bu yazma başlangıçta İmam Gazali'nin bir talebesinin ben şu kadar ilim okudum vs. sözleriyle başlıyor. Ardından ikinci risale muhtasar hadis kitabı masabih ve tenbihu'l-gâfilin gibi. Kitabı Vasaya'n-Nebi liAli, mecmuanın 3.risalesi 1177 tarihli, 31-46 arası (30b-45b). Bu kitap Mahmud b. Ali b. Nasr en-Nesefi'nin hocası Necmeddin Ebu Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefi'den rivayet etmiştir. Ya Ali! diye başlayan üç şey vardır diye bu şekilde devam ediyor. Sonu (45b) "Ya Ali! A'taytuke fi hâzihi'l-vasiyyeti ilme'l-evvelîne ve'l-âhirîn. Temme'l-hadîsu bi-avni'llâhi ve hüsni tevfikîhi ve salla'llâhu ala seyyidina muhammedin ve âlihi ecmaîn birahmetike ya erhame'r-rahimîn. Tarih 1177."

**28. Enfâs-ı Bektaşîyye (Demirbaş no: 11969),** Osmanlıca 37 vr, 1227h.

1b'de Besmele ve ardından Hutbe-i Dûvazdeh imamla başlamış. 2b'de Tercümanlara başlamış, tercüman-ı tâcı babaya teslim ederken, tekbir tac, tercüman-ı teslim, tekbir-i teslim, tercüman-ı hırka 4a'da Ez Gofte-i Hatayi diye bir Hatayi nefesine yer verilmiş, Virani Gazeli, On iki imamın hayatıyla ilgili bilgi, 29a'ya kadar çeşitli nefesler, tarik-ı alevîyye silsilenâmesi, tarikat-ı sufiyye ve silsilenâme-i tarik-ı celveti, 37a'da bir Nadi Ali benzeri duayla yazma bitmektedir.

**B. Koyunoğlu Kütüphanesinde Bulunan Ancak Tarafımızdan İncelenmemiş Alevîlik ve Bektaşîlik ile İlgili Yazmalar**

Bu kısımda doktora çalışmalarımız sırasında kütüphane kataloğundan tespit ettiğimiz ancak incelemeyeğimiz eserlerin bir listesi verilecektir. Burada verilen bazı eserlerin Alevî-Bektaşî eseri sayılmayabileceğini, kesin kanaate ancak bu eserler de incelendikten sonra ulaşılabileceğini hatırlatmak faydalı olacaktır.

**29. Hâzâ Hutbetu'l-Beyân** (Demirbaş no: 11817) 1b-4b arası Hz. Ali'ye nispet edilen Kufe'de irad ettiği bir hutbe.

**30. Makâlât Hacı Bektaş Horasani**, (Demirbaş no: 11375), Derviş Hatiboğlu, 56vr. (Bu nüshayla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Esad Coşan,1986:L-LL.)

**31. Makâlât-ı Hazreti Hacı Bektaş Veli el-Horasâni kuddise sırruhu'l-aziz** (Demirbaş no: 11442). "Bismillahirrahmanirrahim. Şükr ü minnet sipâs ol Tanrı Teâlâ Hazretine olsun kim bir zayıf biçare.."

**32. Menâkıb-ı Hacı Bektaş Veli**, (Demirbaş no: 11845), 46vr, Osm.

**33. Menâkıb-ı Hacı Bektaş Veli** (Demirbaş no: 13333), 3vr.

**34. Nutk-i Hacı Bektaş Veli** (Demirbaş no: 11869), 38vr. Mecmua, iki cihan var olmadan Âdem demde, Divani Azbi Baba. Kömür kalemlle yazılmış, bozulmak üzere. Enfâs-ı Bektaşîye mevcut.

**35. Cönkler:** Burada 29 adet cönkün önce demirbaş numaraları ardından nesh tarihleri ve varak sayısı topluca verilmiştir. Demirbaş no: **10190** (nesh tarihi 1222h, Osmanlıca, 4 vr.); **10813** (nesih tr 1275, 19vr, Osm); **11446** (1223h, Osm. 83 vr); **11447** (41vr. Osm); **11448** (1200 h. 25 vr. Osm); **11449** (1295h. 77vr, Osm); **11450** (42 vr. Osm); **11451** (22vr. Osm); **11453** (1230h., 42vr); **11477** (1224h. 172vr); **11480** (148vr); **11481** (1225h, 63 vr); **11482** (1165h, 106 vr.); **11483** (1300h. 51vr); **11484** (1300h., 32vr); **11485** (1300h. 32 vr.); **11700** (1330h. 46vr); **11701** (1292h. 12vr); **11702** (1300h. 21 vr. Arapça); **11703** (1300h. 47vr); **11704** (21 vr); **11705** (19vr); **11918** (34vr); **12043** (75 vr); **14980** Cönk Mecmuası, rüya tabiri, hutbeler, dualar (67vr. Arp-Osm); **11825** Cönk Misali Mecmua (78 vr. 1300h.); **12387** Cönk Misali Mecmua (95 vr. Arp-osm 1190h.); **12936** Cönk, Mecmuai Eş'ar (12vr.); **14975** Cönk, Mersiye, Gazel, Ed'îye ve Eş'ar (42vr)

**36. Der Beyân-ı Âli Âba Menkıbe-i Ehl-i Kisa** (Demirbaş no: 12855). Müellifi, Abid Efendi, 11 vr, 1287h. Osmanlıca, On kadar risale var, çoğu matbu. Yazma olan şerh-i âl-i âba, kisânâme-i şerîfe.

**37. 11851 Destan-ı Muhammed Hanefi** (Demirbaş no: 11851), 9vr. Osmanlıca.

**38. 1312 Divan-ı Eşrefoğlu**, (Demirbaş no: 1312) müellifi Abullah Eşrefoğlu Rumi, ö. 873h., 27vr osm.

**39. Deveran'ın (Sema) Haram-Helal** (Demirbaş no: 12855) 3vr., Arapça

**40. Divan-ı Dürr-i Mekkûn** (Demirbaş no: 10962), 95 vr. Telif 1100, nesh 1208. Abdülkerim b.İbrahim, harekeli nesih, 95vr.

41. Divan-ı Fereşteh (Demirbaş no: 10835), Fereştehoğlu 7vr., Farsça, h.XII. yüzyıl
42. Divan-ı Feriştah (Demirbaş no: 11841), Feriştah, 8vr. Farsça, nesh tarihi
43. Divan-ı Fuzuli (13793), Muhammed b. Süleyman Fuzuli Bağdadi, 56 vr. Osmanlıca
44. Divan-ı Fuzuli (Demirbaş no: 13834), Muhammed b. Süleyman Fuzuli Bağdadi, 68 vr. Osmanlıca
45. Divan-ı Fuzuli (Demirbaş no: 14504), Muhammed b. Süleyman Fuzuli Bağdadi, 94 vr. Osmanlıca
46. Divan-ı Kasım Envar (Demirbaş no: 12794), Ali b. Nasr Ebu'l-Kasım el-Hüseyni ö. 837h. Farsça 221 vr, nesh tarihi 957h.
47. Divan-ı Nesimi, (Demirbaş no: 11439) Seyyid Ömer İmadüddin, ö. 832h. Osmanlıca 179 vr.
48. Divan-ı Nesimi (Demirbaş no: 11440), Seyyid Ömer İmadüddin, ö. 832h. Osmanlıca-Ar-Fars 73 vr.
49. Divan-ı Nesimi (Demirbaş no: 11438), Seyyid Ömer İmadüddin, ö. 820h. Osmanlıca 88 vr., nesh tarih 1084h.
50. Divan-ı Nesimi (Demirbaş no: 13191), Seyyid Ömer İmadüddin, ö. 820h. Osmanlıca 128 farsça, x.yy (h)
51. Divan-ı Niyazi (Demirbaş no: 12296), müellif: Muhammed Mısri Niyazi ö.1105, Osm. 27vr. Nesh tarihi 1215.
52. Divan-ı Niyazi (Demirbaş no: 13250), müellif: Muhammed Mısri Niyazi ö.1105, Osm. 68vr.
53. Divan-ı Niyazi (Demirbaş no: 15004), müellif: Muhammed Mısri Niyazi ö.1105, Osm. 2vr. Nesh tarihi 1161.
54. Divan-ı Niyazi (Demirbaş no: 11897), müellif: Muhammed Mısri Niyazi ö.1105, Osm. 70vr.
55. Divan-ı Vehbi (Demirbaş no: 15010), Vehbi İbrahim (Bektaşî), osm. 49vr.
56. Divan-ı Virani (Demirbaş no: 13190), Virani, Osm. 170v r. nesh tarihi 1309.



57. Divan-ı Yunus Emre (Demirbaş no: 14448), Yunus Emre, osm 8vr.
58. Divan-ı Yunus Emre (Demirbaş no: 13650), ö.843, osm 123 vr.
58. Dürr-i Meknun (Demirbaş no: 11868), Kaygusuz Abdal osm. 155 vr. Nesh 1100h.
59. Dürr-i Yetim Terceme-i (Yezdan) Cavidannâme (Demirbaş no: 15062), Derviş Murtaza Bektaş, osm.318vr, nesh tarihi 1270vr.
60. Esma-i Celcelutiyye biHazreti Ali k.v. (Demirbaş no: 15061/2 ) Arp. 3 vr.
61. Faziletnâme-i Hz. İmam Ali (Demirbaş no: 10567), Yemini, Osmanlıca 190vr.
62. Gazavat-ı Ali (r.a.) ve Hikâye-i Sa'd b. Ebi Vakkas (Demirbaş no: 13285), Osm. 8 vr. 1036 h.
63. Hadikatu's-Suada Ravzatu's-Şuhedâ (Demirbaş no: 10910), Fuzuli Mehmed b. Süleyman Bağdadi ö.969, Osm. 54 vr. Nesh tarihi 10yy.
64. Hadikatu's-Suada (Demirbaş no: 13833), Fuzuli Muhammed b. Süleyman Bağdadi osm. 282 vr.
65. Es'ile-i Kayser-i Rum ila Muaviye, (Demirbaş no: 12383), 7vr.
66. Fezâil-i Ali kv. (Demirbaş no: 13244), 1vr.
67. Hâzâ Kitâbu Vasiyetname, (Demirbaş no: 10243), 18 vr.
68. Hz. Ali'nin Yüz Kelimesi, (Demirbaş no: 13236 ), 7vr.
69. Kitabu Murg Dede (Demirbaş no: 12778), 24vr.
70. Lugat-ı Feriştah (Demirbaş no: 12301), 20vr.
71. Lugat-ı Feriştah (Demirbaş no: 11494), 50vr.
72. Şerhli Lugat-ı Feriştah (Demirbaş no: 12385), 57vr.
73. Lugat-ı Feriştahoğlu (ö.801h.) (Demirbaşno: 12821), 57vr.
74. Lugat-ı Feriştahoğlu (Demirbaş no: 12356), 31vr.
75. Lugat-ı Feriştahoğlu (Demirbaş no: 11347), 16vr.
76. Seyyid Battal Gazi (Demirbaş no: 11874), 201 vr, Osmanlıca.
77. Makâmât-ı Emiru'l-Müminin Ali (Demirbaş no: 13244), 1vr.
78. Maktel-i Hüseyin (Demirbaş no: 11936), 46vr.

**79.** Maktel-i Hasan ve Hüseyin (Demirbaş no: 13445), Şazi Rumi, 103 vr. Osm. 974h.

**80.** Mecmua Makâlât-ı HBV, (Demirbaş no: 11442), 35vr.

**81.** Bau'l-Besmele (Demirbaş no: 11377), Ebu Said M.B.Abdullah el-Hâdimi, 2vr, Arapça.

**82.** Mecmua, (Demirbaş no: 10198), 3 varaklık bu mecmua içinde üç farklı risalecik vardır. Birinci ve ikincisinde dualar varken üçüncüsünde doğum, ölüm ve Bektaşilik ile ilgili sözler bulunmaktadır.

**83.** Mecmua- Eş'ar-ı Şah İsmail-Selim (Demirbaş no: 13188), 4vr, Osmanlıca-Farsça.

**84.** Mecmua-i Ehadis-i Nebeviye ve Kelimât-ı Ali (Demirbaş no: 13441), 20vr, Ar.

**85.** Menâkıb-ı Ali el-Murteza b. Ebi Talib (Demirbaş no: 11840), Yahya Oğlu Neşati, 28vr. 26 satırlı, Osm.

**86.** Cam u Cem (Demirbaş no: 13567), 156 vr. Mensur Fârisi, müellifi Evhadi El-İsfehani (ö.738)

**87.** Cifr-i Cafer ve Derlemeler (Demirbaş no: 11632), 61 vr. Osmanlıca-Arapça, müellif, Cafer b. el-Bakir el-Kuraşi.

**88.** Mersiye-i Cenab-ı Kerbelâ (Demirbaş no: 14005), 3vr.

**89.** Muhtasar Şeriat, Tarikat, Marifet, Hakikat (Demirbaş no: 13812), 1vr.

**90.** 11911-12-13-14-15-16. Altı demirbaş no bir arada 11911 Mukaddime-i Caferi, 25vr., ardından Niyazi Mısri risaleler 9vr., ardından Risalet Mukaddime-i Nesimi 12vr. 11914 ise Risâletü Noktatu'l-Beyan, senurîhim ayâtına, 1277h. 14vr, 21 satır.

**91.** Nasihat-ı Rasul Kızı Hz. Fatıma'ya (Demirbaş no: 12167), 12vr. Vasiyetnâme-i Hz. Muhammed berayı Fâtımatu'z-Zehra, 11 varaklık, siyah mürekkep.

**92.** Nefesler Mecmuası Bektaşi (Demirbaş no: 15099), 4vr, 1320h. Eski uzun çizgili muhasebe defterlerine yazılı.

**93.** Dastân-ı Mustafa (sav) (Demirbaş no: 13755), 59vr. Osm.

**94.** Risâle-i Noktatu'l-Beyan (Demirbaş no: 11914), 14vr.

95. Şerh-i Divan-ı Feriştah (Demirbaş no: 12544), 76vr.
96. Şerh-i Hüseyiniye fi'l-Âdâb (Demirbaş no: 5058), 10vr.
97. Şerhu Hutbeti'l-Beyan li-İmam Ali (Demirbaş no: 11201), 196vr. 1271 Ramazan tarihli.
98. Şerh-i Lafz-ı Zındık (Demirbaş no: 13794), 15vr.
99. Şerh-i Lugat-ı Feriştah (Demirbaş no: 11195), 37vr.
100. Şerh-i Lugat-ı Feriştah (Demirbaş no: 11157), 54vr.
101. Şerh-i Lugat-ı Feriştah (Demirbaş no: 12845), 64vr.
102. Şerh-i Lugat-ı Feriştah (Demirbaş no: 11228), 49vr.
103. Şerh-i Lugat-ı Feriştah (Demirbaş no: 10568), 122vr.
104. Şerh-i Lugat-ı Feriştah (Demirbaş no: 10586), 70vr.
105. Şerh-i Risale-i Men Arafe (Demirbaş no: 13455), 5vr.
106. Tac ve Post Giymenin Tariki (Demirbaş no: 13244), 3vr.
107. Risâle-i Men Arafe Nefsehu (Demirbaş no: 13455), 5vr.
108. Hâzâ Hutbe-i Duvazdeh-i İmam ridvanullahi aleyhim ecmain. 103a-112a
109. Destan-ı Hz. Fatıma Ana, Numarasız, 8 vr. Osmanlıca.
110. Destan-ı Hz. Fatıma (r.a.), Numarasız, 9 vr. Osmanlıca.

### Sonuç

Ülkemiz çok zengin bir kültür ve medeniyet birikimine sahip olduğu hâlde bu potansiyelini tam olarak ortaya çıkardığını söylemek mümkün görünmemektedir. Bunun en somut örneğini ülkemizin dört bir tarafında sahip olduğu yazmalara dayalı arşivini tam olarak gün yüzüne çıkaramamasında görebiliriz.

Bu incelemede altı binin üzerinde yazma esere sahip İzzet Koyunoğlu Kütüphanesine dikkat çekmeye çalıştığımız gibi Alevilik ve Bektaşilik ile ilgili yüzün üzerinde yazma eseri de en azından künyeleriyle tanıtmaya çalıştık. Umarız ki burada tanıtmaya çalıştığımız yazmalar araştırmacıların dikkatini çeker ve bilimsel çalışmalara konu olur.

## Sonnotlar

- <sup>1</sup> İlk dört kütüphane ilgili araştırmacılar tarafından bilindiği için burada sadece Konya Büyükşehir Belediyesi İzzet Koyunoğlu Müze ve Kütüphanesi hakkında bilgi vermek yararlı olacaktır. Hâlihazırda Konya Büyükşehir Belediyesine ait bir müze ve kütüphane olarak hizmet vermekte olan bu kütüphanedeki eserler, demiryollarından emekli başmüfettiş ve koleksiyoner Ahmet Rasih İzzet Koyunoğlu'na (ö.1974) aittir. Demiryollarında çalışmış ve başmüfettişlikten emekli olmuş Koyunoğlu 1913 yılından itibaren topladığı eserleri 4 Temmuz 1973 tarihinde Konya Belediyesine armağan etmiştir. O gün bugündür belediyeye ait bir kurum olarak hizmet vermekte olan Koyunoğlu kütüphanesinde 4000 cilt civarında (müstakil konulu 6 bin) yazma eser bulunmaktadır. Eserlerin sayısıyla ilgili bilgiyi kütüphane görevlileri dışında kütüphanenin manuel kataloğu teyit etmektedir.
- <sup>2</sup> Her ne kadar Konya Büyükşehir Belediyesi 1997 yılında Mehmet Eminoğlu'na *Koyunoğlu Müze ve Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu* adıyla 1504 adet yazma eseri içeren bir katalog hazırlatıp yayımlamışsa da adı geçen çalışma devam ettirilmediği için eksik kalmıştır. (Eminoğlu: 1997)
- <sup>3</sup> "Buyruklara Göre Kızılbaşlık" adıyla 2008 yılında tamamlanan çalışmamız *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik* adıyla 2010 yılında Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yayımlanmıştır. (Kaplan, 2000)
- <sup>4</sup> "Nadi Ali, (عليه دان)" Arapça bir ifade olup, "Ali'yi çağır/ Ali'ye seslen" anlamına gelir. Bu duanın iki beyit olarak Uhud savaşında Hz. Peygamber'in kulağına (hatiften) seslenildiği söylenmiştir. Aynı dua Seyyid Hüseyin b. Seyyid Gaybi'nin (ö.896/1490 sonrası) *Şerhu Hutbeti'l-Beyan*'ında ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır. Buna göre Uhud savaşında Müslümanlar zor durumda kalıp Hz. Peygamber de yaralanınca Cebrail gelir. Hz. Peygamber, Cebrail'e ne oldu böyle bizim ordumuza deyinince Cebrail, Hz. Peygamber'e Ali'yi yardıma çağırmasını söyler ve ona Nadi Ali duasını öğretir. (Sarıkaya, 1998: 17-31; 2004: 36-34)

## Kaynakça

- Coşan, Mahmud Esad. (1986) Hacı Bektaş-ı Veli Makâlât, İstanbul: Seha Neşriyat.
- Eminoğlu, Mehmet. (1997). Koyunoğlu Müze ve Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Gaybi, Seyyid Hüseyin b. Seyyid Gaybi. (2004). Şerhu Hutbeti'l-Beyan. Haz. M.Saffet Sarıkaya. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Kaplan, Doğan. (2010). Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik. Ankara: TDV Yayınları.
- Sarıkaya, M. Saffet. (1998). "Bektâşi-Alevilerde Bir Dua: Nâdı Ali", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (5: 17-31).

## SİVAS-SARIKAYALI HÜSEYİN GÜRSOY (ÂŞIK HÜSEYİN)

Reyhan Gökben SALUK\*

### Özet

Hüseyin Gürsoy (Âşık Hüseyin), âşıklık geleneğinin Sivas-Sarıkaya'dan Anadolu'ya uzanan en önemli halkalarından biridir. 1907 yılında Sivas'ın Şarkışla ilçesine bağlı Sarıkaya köyünde dünyaya gelen Âşık Hüseyin; çağdaşları Âşık Veysel, Hacı Fedai gibi üslubu oldukça güçlü ve etkili olan, irticalen şiir söyleyen, şiirlerinde sade ve samimi bir söyleyişe yer veren bir âşıktır. Âşık Hüseyin, şiirlerinde yalın bir söyleyişle Hakk'a, Hz. Muhammed'e, Ehl-i Beyt'e, On İki İmam'a ve Anadolu Erenleri'ne bağlılığını ifade etmiş bir gönül dostudur. Çeşitli sebeplerden ötürü şiirlerinin bugüne dek derlenip toplanamaması, kimi şiirlerinin de bazı âşıklar tarafından sahiplenilmesi Âşık Hüseyin'le ilgili araştırmalarda ciddi bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Aynı zamanda dilden dile aktarılarak yeni nesillere aktarılan bu şiirlerin bir kısmında akıcılığın bozulmuş olması, şiirlerdeki yapı unsurlarının (ölçü, kafiye vb.) tahrip olması bir diğer önemli problemdir. Sivas'tan Anadolu'ya uzanan gelenek sahiplerinden -Âşık Veysel, Vahit Poyraz gibi şahsiyetlerden- derlenerek ele geçirilen bu şiirler; Âşık Ali İzzet'e, Karacaoğlan'a ve Pir Sultan Abdal'a ait olarak bilinen şiirler karşılaştırılmalı ve mevcut malzemenin ilmi ölçütlere göre ayıklamaları yapılmalıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Âşıklık Geleneği, Sivas, Hüseyin Gürsoy.â

## HÜSEYİN GÜRSOY FROM SİVAS-SARIKAYA (THE ASHIK HÜSEYİN)

### Abstract

HHüseyin Gürsoy (Ashik Hüseyin) is an important figure of ashik tradition whose fame spread from Sivas-Sarıkaya to the rest of Anatolia. Ashik Hüseyin who was born in 1907 in Sivas-Şarkışla-Sarıkaya has a powerful and effective style, extemporaneous sayings and simple and sincere utterance in his poems like his contemporaries Ashik Veysel and Haji Fedai. In his poems he uses a plain language and he expresses his loyalty to the Prophet Muhammad, his household, the Twelve Imams and the Anatolian Dervishes. Because his poems haven't been collected and compiled yet, some minstrels have claimed that some of his poems belonged to them and they published the poems as if they belonged to them. This causes some problems in researches about him. Another important problem is that the fluency of these poems are ruined as they were transferred from language to language into new generations and the structural elements of the poems (measure, rhyme, etc.) were destroyed in time. These poems compiled from Ashik Veysel and Vahit Poyraz who are the symbols of Sivas and Anatolia, must be compared with Ashik Ali İzzet's, Karacaoglan's and Pir Sultan's poems in accordance with scientific criteria.

**Keywords:** Ashik tradition, Sivas, Hüseyin Gürsoy.

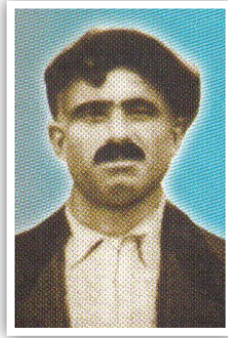
\* Arş. Gör., Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı, Ankara/TÜRKİYE, rgsaluk@gazi.edu.tr

**Hüseyinî'yem** der meded mürüvvet yaradan  
 Kün deyip de şu âlemi var eden  
 Ya ilâhi bizi koyma sıradan  
 Cümle ilmin başı bir değil midir?

## Giriş

Hüseyin Gürsoy, 1907 tarihinde Sivas'ın Şarkışla ilçesine bağlı Sarıkaya köyünde dünyaya gelmiştir. (Tuncalı,1995: 128). Küçük yaşta babası İsmail'i kaybeden âşığın çocukluk yılları Osmanlı Devleti'nin yıkılma sürecine girdiği ve Milli Mücadele'nin başladığı savaş yıllarına denk gelmektedir. Annesi Bessey Hanım ile altı yetim çocuğun bu dönemdeki zor ve özverili yaşam mücadelesi -şiirlerinden anlaşıldığı üzere- âşığın gönül dünyasında özel bir yere sahiptir.

Hüseyin Gürsoy (Âşık Hüseyin), köylerinde okul olmadığından yaşlılarıyla birlikte Ali Hoca'dan okuma yazma dersleri almış, Abdullah Efendi'den dinî eğitimini tamamlamıştır. Bununla birlikte halk ve Hakk âşığı olmaya merakı ergenlik çağında zuhur etmiş, daha çocukluk çağlarında keman çalmaya, türkü yalmaya başlamıştır.



Hüseyin Gürsoy (Âşık Hüseyin)  
 [Hüseyin Gürsoy (Âşık Gürsoy)'un arşivinden alınmıştır.]

## Hüseyin Gürsoy (Âşık Hüseyin)'in Bade İçmesi

Hüseyin Gürsoy (Âşık Hüseyin), bir gece rüyasında üç pir görür ve pirlere ona, "Bu senin kısmetindir." deyip bir kız gösterirler. Âşık sevdalandığı bu kıza arama koyulur, nitekim çobanlık yaptığı Eskiuyurt köyünde kağnıya ekin yükleyenlerin arasında bir kız fark eder. Bu kız rüyasında sevdalandığı kızdır ve Hüseyin'in dilinden tam da o esnada şu sözler dökülür:

Ben de şu âlemi seyran eylerken  
Baktım ki bir güzel çıktı yürüdü  
Gönül defterimi devran eylerken  
Sineme hançeri çaktı yürüdü

...

**Hüseyin'im** mail oldum bir cana  
Dili baldır, dişi benzer mercana  
Tükettim ömrümü ben yana yana

Dünyayı başıma yıktı yürüdü [Âşık Gürsoy'un Arşivi; İlyas İyidoğan ve Hüseyin Kılıç'tan yapılan derleme].

Âşık Hüseyin, bir hayli mücadele ile hem sevdiği kızı hem de kızın ailesini evliliğe razı eder. Âşık, vatanî görevini yerine getirdikten sonra bu kızla (Şehriban Hanım) nişanlanır. Bir müddet sonra nişanlısıyla aralarında bir pürüz çıkar, olaylar büyür ve nişan atılma safhasına kadar gelir. “*Evlık*” adı verilen mağaraya düşünüp bir karara varmak için giden âşık, burada uykuya dalar ve bir rüya görür. Bu rüya kendisiyle aynı adı taşıyan yeğeni Hüseyin Gürsoy'un (Âşık Gürsoy) derlediği şekliyle şu şekildedir:

“Âşık Hüseyin, rüyasında bostandan eline bazı yiyeceklerle -meyve ve sebze- dolu iki sepet ile eve gelmek için dışarı çıkar. Kapıyı kapatır. Su arkını geçer tam yolun kenarına vardığında, kulağına sağ taraftan, zil, çan, ayak sesleri gibi tuhaf sesler gelir. Başını sağ tarafa çevirir ki aşağıdan yukarıya doğru bir ulu kervan gelmektedir. ‘Ulu kervanın önünden geçmenin doğru olmadığını söylerler. Hatta günah olduğunu kabul ederler. Öyleyse ben de bu ulu kervanın önünü kesmeyeyim. Kervan geçsin de öyle gideyim.’ diyerek yolun kenarında kervanın geçmesini bekler. Ulu kervan da âşığın önünden geçmeye başlar. Kervanın geçmesi saatler sürer. Âşık ayakta durmaktan usanır, yorulur. Önceden geçmediğine pişman olur. Ama iş işten geçmiştir. Kervanın ortasından da geçmesi mümkün değildir. Çaresiz kervanın sonunun gelmesini bekler. Uzun bir bekleyişten sonra nihayet kervanın sonu gelir. Kervanın sonunda ise bir eşek, eşeğin üzerinde bir hurç, hurcun iki gözünde de iki fıçı şarap yüklüdür... Eşeğin sağında, solunda, arkasında kara yağız, esmer tenli, kaytan bıyıklı, kıvrıcık saçlı iri yapılı üç yakışıklı babayiğit delikanlı vardır. Ellerinde tuttukları maşrapa ile hurcun gözündeki fıçılardan şarap doldurup içen bu yiğitler, kendi aralarında çok samimi bir şekilde sohbet etmektedirler. İçlerinden birisi âşığı görür. Selam verir ve arkadaşlarına şöyle seslenir:

‘Arkadaşlar bu adam bizim işimize çok yarar. Buna da birer lokma verelim.’ der. Onlar da: ‘Hay hay verelim.’ deyip birer maşrapa doldurup âşiğa sunarlar. Âşık ikram edilen badeleri bir yudumda içer. Bu üç kişi de âşiğa ‘Sırrımızı kimseye ifşa



etmeyessin ha!’ diye sıkı sıkı tembih ederler. Ve oradan ayrılırlar. Bunun üzerine âşık, aşk meyinden içmiş, sarhoş olmuştur. Oracıkta sızıp kalmıştır. Burada kaç gün kaldığını ise kimse bilmemektedir... [Âşık Gürsoy’un Arşivi].

Hüseyin’i birkaç gün sonra adı geçen mağarada baygın bir şekilde bulanlar onun dolu içtiğini anlarlar ve bu andan itibaren eriştiği manevî gücün de farkına varırlar. Fakat âşığın bu dolu içme hadisesini aşıkâr etmesi -Âşık Gürsoy’dan derlediğimize göre- pirlerin hoşuna gitmez ve bir süre sonra tekrar uykuya dalan âşıktan rüyada verdikleri badeyi alırlar, ona tastaki bulaşığı bırakırlar. Âşık Hüseyin’in bu rüyaya telmih yaparak zaman zaman “*Bana bulaşığı bıraktılar, eğer içtiğim o dolular bende kalsaydı, ben derya olurdum.*” dediği rivayet edilir (Ali İhsan Tuncalı,1995:129).

### **Hüseyin Gürsoy (Âşık Hüseyin)’in Mahlası ve Çıraqları**

Hüseyin Gürsoy, deyişlerinde “*Hüseyin*” kimi zaman da Hüseyinî mahlaslarını kullanmıştır.

Âşık Hüseyin’in, aynı zamanda akrabası olan Sivas-Saraçlı Hasan Yıldırım’ı (Mihmanî/Yüzbaşıoğlu) yetiştirdiğini ve onun ustası olduğunu “*Çırağım*” adlı şiirinden anlamaktayız:

Hasan Yüzbaşıoğlu, Saraç köyünden  
Çıracı ettim amma tez aldı benden  
Benim gibi içmiş, Zemez Suyu’ndan  
Bade kattım amma doz aldı benden

Divan sazı takmış küçük dalına  
Serini adamış aşkın yoluna  
Düzen ettim sazı verdim eline  
Eğri tuttım ama düz aldı benden

Anası akrabam, babadan öksüz  
Elinden tutmazsam olurum haksız  
Bana zararı yok masrafsız, yüksüz  
Yüze çıktım amma, öz aldı benden

Umudum yok idi, amma başardı  
Kuru kütük idi, açtı yeşerdi  
Ayrılık zamanı gözü yaşardı  
Yandım, tütüm, ama köz aldı benden

**Hüseyin'im** der ki ne mutlu bana  
 Şükür iyilik ettim yeğenim sana  
 Unutma üstadın beklerim yine  
 Uzak gittim amma iz aldı benden [Âşık Gürsoy'un arşivinden].

Bugün ise yeğeni (erkek kardeşinin oğlu) Hüseyin Gürsoy (Âşık Gürsoy), Âşık Hüseyin'den aldığı emaneti yeni nesillere aktararak yaşatmaya çalışmaktadır.

### **Hüseyin Gürsoy (Âşık Hüseyin)'in Atatürk'le Tanışması, Ankara'ya Gitmesi**

Âşık Hüseyin, Şehriban Hanım'la evlendikten sonra para kazanmak için mevsimlik işçi olarak Çukurova'ya giderken yol üstünde uğradığı Kayseri'de bir açık hava toplantısında Atatürk'e ve orada toplanan kalabalığa Cumhuriyet'i ve ulu önderi övgüyle anlatan bir şiir okumuştur. Bu şiir onun hayatında âdeta bir dönüm noktası olmuştur:

Dinleyelim Atatürk'ün sözünü  
 Kurtardın yurdumu Atatürk yaşa  
 Devrimlerle ayan ettin özünü  
 Kurtardın yurdumu Atatürk yaşa  
 ...

**Hüseyin'im** eyler senin methini  
 Destanla donattın göğün katını  
 Millete öğrettin zahir batını  
 Kurtardın yurdumu Atatürk yaşa [Âşık Gürsoy'un Arşivi; İlyas İyidoğan ve Hüseyin Kılıç'tan yapılan derleme].

Bu şiirle iltifat bulan Âşık Hüseyin Ankara'ya davet edilmiş, “*Türk Ocağına*” yerleştirilmiştir ve Ankara Sular İdaresi'nde tahsildarlık görevi ile işe başlamıştır. Yine bu süreçte Âşık Hüseyin'in arzusuyla Ali İzzet Özkan, Âşık Veysel ile Hacı Fedai'yi memleketten Ankara'ya yanına getirtilmiştir. Âşık Hüseyin, Emlek-Höyük köyünden arkadaşı Âşık Ali İzzet Özkan'la Ankara ve çevre illerdeki halkevlerinde, okullarda konserlere katılmıştır. Âşık Hüseyin, Ankara'da bulunduğu sürede pek çok esere imza atmış, sayısız konserler vermiştir. Fakat bu Ankara macerası âşığın sıla özlemiyle neticelenmiş; âşık memleketine, köyüne dönmüştür [Âşık Gürsoy'un arşivinden].

### **Hüseyin Gürsoy (Âşık Hüseyin)'in “Mühür Gözlüm”ü**

Âşık Hüseyin, Şehriban Hanım'dan sonra Ankara'da konser verirken tanıştığı Ayşe Hanım ile evlenmiştir. İkinci eşi Ayşe Hanım ile Şehriban Hanım arasında ge-

çen bir anlaşmazlık ve bunun neticesinde ailesinin ve dostlarının Ayşe Hanım'a yönelen tepkisi Âşık Hüseyin'i derinden yaralamıştır. Bunun üzerine Âşık Hüseyin, eşini "Aileni ziyarete gideceğiz." diyerek aldatmış ve onu trene bindirir bindirmez kendisi de köyüne dönmüştür. Bu ayrılığa dayanamayan ve eşine haksızlık yaptığını düşünen âşık, vicdanen rahatsız olmuş ve ardından "Mühür Gözlüm" türküsünü yakmıştır:

Mühür gözlüm seni ilden  
Sakınırım, kıskanırım  
Uçan kuştan esen yelden  
Sakınırım kıskanırım

Kaviminden, akrabandan  
Kardeşinden öz babandan  
Seni doğuran anandan  
Sakınırım kıskanırım

Beşikte yatan kuzundan  
Hem oğlundan hem kızından  
Ben seni senin gözünden  
Sakınırım kıskanırım

Havadaki turnalardan  
Su içtiğin kurnalardan  
Giyindiğin urbalardan  
Sakınırım kıskanırım

**Hüseyin'im** amcalardan  
Elindeki goncalardan  
Yerdeki karıncalardan

Sakınırım kıskanırım [Âşık Gürsoy'un Arşivi; İlyas İyidoğan-Devrani Baba'dan yapılan derleme].

Yukarıda bahsi geçen yediden yetmişe hemen herkesin dilinde olan bu türkü -Âşık Hüseyin'in bazı eserleri gibi- Âşık Ali İzzet Özkan'a ait olarak bilinmektedir. Bu konuda Âşık Hüseyin'in kendisi gibi âşık olan ve onun hatırasını, tarzını-tavrını yaşatmaya gayret eden yeğeni Hüseyin Gürsoy (Âşık Gürsoy) şu sözleri söylemektedir:

"Âşık Hüseyin vefat ettikten sonra ailesini ziyaret eden Ali İzzet, onun çok büyük bir ozan olduğunu, yazın çevrelerine tanıtılması gerektiğini, onun içinde defterlerinin kendisine verilmesi gerektiğini söyler. Âşık Hüseyin'in defterleri Ali İzzet'e verilir. Burada dikkat edilecek bir konu var. Özellikle araştırmacıların üzerinde dur-

ması gereken bir konu. Ali İzzet, Âşık Hüseyin'in bazı şiirlerini kendisine mal etmiştir. Bunun ortaya çıkarılması, deyim yerinde ise 'Sezar'ın hakkının Sezar'a verilmesi' gerekir. Bu aşamadan sonra devreye araştırmacıların girmesi ve iki ozanın da eserleri incelenerek gerçeğin ortaya çıkarılması zorunludur" (Gürsoy, 1998:221,222).

İlhan Başgöz, "Âşık Ali İzzet Özkan" adlı eserinde, Ali İzzet'in defterlerini incelemiş ve başka âşıkların bazı şiirlerini kendisine aitmiş gibi göstererek kendi şiir defterine yazdığını tespit etmiştir. Ali İzzet bunları kitap halinde yayınlarken bir ayıklama işine girişse de başka âşıklara ait bazı şiirleri yine kendi eseriymiş gibi göstermiştir. Bu konuda İlhan Başgöz, kitabında şunları kaydetmiştir:

"... Böyle olduğu halde, yayınlanan şiirlerinin arasında da, başka âşıkların şiirlerinden bir kaç kalmış. Onun Teller, s.18, Mühür Gözlüm, s.33, Türkün Sazından, No.6'daki Davut Oğlu Sultan Süleyman Öldü diye başlayan şiirini Biz Âşık Hüseyin Gürsoy'un olarak derledik. Ali İzzet'in Teller s.89, Mühür Gözlüm s. 103'teki başka bir şiiri Türkmen Kızı Bir Ormanın İçinde", gene Âşık Hüseyin Gürsoy'un olarak derlenmiştir (İlhan Başgöz,1979:43; İlhan Başgöz bu derlemeyi Alaklise köyünden Yusuf Aslan'dan derlediğini belirtmiştir.)"

Aynı mevzu ile alakalı olarak İlhan Başgöz eserinde başka malumatlar da vermektedir. 1952 yılında Ahmet Adnan Saygun'un "Karacaoğlan, Yeni Bilgiler, Bir Rivayet" adlı eserinde Ali İzzet'in derleyip verdiği hikâye ve şiirlerin pek çoğu, yine Ali İzzet tarafından başka bir tarihte Pertev Naili Boratav'a Pir Sultan Abdal'ın şiirleri gibi gösterilip verilmiştir. İlhan Başgöz'e göre bu durum şöyle açıklanabilir:

"... Ali İzzet, onları, başka âşıkların şiirlerinden seçmiş, sadece sonundaki ad yerine Karacaoğlan yazmıştı. Bu olay, Ali İzzet'in şiirlerinden çoğunun da, başka âşıklardan aşırılmış olduğu yolunda, abartılmış ve yanlış görüşlerin ortaya atılmasına neden oldu." (İlhan Başgöz:1979,39).

İlhan Başgöz, bu eserinde ayrıca Ali İzzet'in kendi defterlerinde başka âşıkların şiirlerinin kendisine mal edilecek biçimde yazıldığını gösteren emareler olduğunu belirtmektedir. Ali İzzet, defterlerinde başka âşıklardan aldığı şiirlerin şah beyitlerini değiştirip kendi mahlasını (İzzeti) yazmıştır. İlhan Başgöz'ün adı geçen eserde Ali İzzet ve Âşık Hüseyin ile ilgili tespitleri de şöyledir:

Ali İzzet Defter I, No.110'da Âşık Hüseyin Gürsoy'la Ankara köylerinde yaptığı bir geziyi anlattıktan sonra diyor ki: "Âşık Hüseyin'den bir mektup geldi. Kızın Akgül hasta imiş, acele gel memlekete gidelim, diyor. Karalı mektubu okudum, ağladım, orada şu şiiri söyledim.":

Kem haberi geldi edalı yârin  
Mektubu açarken al ataşlandı

...

Ali İzzet'im kul başına vermeye  
Gideceğim gün yol ataşlandı.

Şiirin başındaki açıklama, şiirin Âşık Hüseyin'le ilgili olduğunu düşündürmüştü bize. Sonra gördük ki, Defter IA, No.102'de şiirin altına şöyle bir not yazılmış: "Bu da yanlış yazılmıştır." Biz şiirin daha tam ve düzgün bir çeşitlemesini Âşık Veysel'den derledik. Veysel, bu şiirin Âşık Hüseyin'in olduğunu söylüyor. Biz de böyle olması gerektiği düşüncesindeyiz. Deftere yanlış yazıldığını işaretlediği halde, Ali İzzet bu şiiri yayınlamış; kitaplarına da kendisinin olarak geçmiş bu şiir... (İlhan Başgöz:1979,41).

Ali İhsan Tuncalı'nın "*Emlek Âlevî Âşıkları*" adlı eserinde belirttiğine göre Âşık Hüseyin'in "*Adı Güzel Şevketli Yâr Hastayım*" adlı şiiri de Ali İzzet Özkan tarafından bir iki kelime değişiklikle kendi eseri gibi gösterilmiştir (Ali İhsan Tuncalı:1995,137,138). Âşığın bu deyişi, Âşık Gürsoy'un derlediği şekliyle şu şekildedir:

### **Adı Güzel Şevketli Yâr Hastayım**

Adı güzel şevketli yâr hastayım  
Ecel memurları gelmeden yetiş  
Can veriyom ölüm döşeğindeyim  
Azrail canımı almadan yetiş

Gözüm yumulmadan, canım çıkmadan  
Hasiret ölmeden yola bakmadan  
Kefenim biçilip suyum akmadan  
Ömrüm çiçekleri solmadan yetiş

Helal et hakkını gel yanım otur  
Çenem bağlamaya bir mendil getir  
Salacamdı sen tut mezara götür  
Hoca cenazemi kılmadan yetiş

Yavrularım yok ki tabutum dize  
Komşularım gelip mezarım kaza  
Karanlık kabire, on arşın beze  
Yumadan, sarmadan, koymadan yetiş

Âşıkların cenaze namazını  
Güzel ölür güzel yumar gözünü  
Ölüm türküsünü, ecel sazını  
Günahkâr **Hüseyin** çalmadan yetiş [Âşık Gürsoy'un Arşivi; Saraçlı Ali Çakmak-Durmuş Çetinkaya'dan derleme].

Âşık Hüseyin, 35 yaşında iken 22 Temmuz 1942 tarihinde vefat etmiştir. Vefat etmeden önce kendisi gibi âşık olan Süleyman Çetinkaya'ya yukarıda metnini verdiğimiz “*Adı Güzel Şevketli Yâr Hastayım*” deyişini okumuş ve Hakk'a yürümüştür (Hüseyin Gürsoy,1998:221).

Bugüne kadar Âşık Hüseyin'in şiirleri yazıya geçirilememiştir. Dilden dile, kulaktan kulağa geçerek, zihinlerde yeni nesillere taşınan bu şiirlerin pek çoğunda bu sebepten akıcılık bozulmuş, şiirin yapısal unsurları -ölçü düzeni gibi- tahrip olmuştur. Şu an elimizde bulunan pek çok şiir âşığın öğretmen yeğeni Hüseyin Gürsoy'un (Âşık Gürsoy) üstün gayretleriyle âşığın etrafında yaşayan, onu tanıyan, şiirlerinden deyişlerinden haberdar olan şahıslardan ve Sivas'tan Anadolu'ya uzanan gelenek sahiplerinden -Âşık Veysel, Vahit Poyraz (Vahit Bey Dede), vs. şahsiyetlerden- derlenerek ele geçirilmiştir. Aynı zamanda bu şiirler ile Âşık Ali İzzet'e, Karacaoğlan'a ve Pir Sultan Abdal'a ait olarak bilinen şiirler karşılaştırılmalı, ilmi ölçütlere göre ayıklamalar yapılmalı ve âşığın hakkı teslim edilmelidir.

### **Hüseyin Gürsoy (Âşık Hüseyin)'in İnanç Dünyasını Aksettiren Şiirlerinden Örnekler**

Âşık Hüseyin, çağdaşları Âşık Veysel, Hacı Fedai gibi Alevi-Bektaşî tarzı Türk şiirinin Sivas'ta yankılanan en önemli seslerindendir. Âşık Hüseyin, üslubu oldukça güçlü ve etkili olan, irticalen şiir söyleyen, şiirlerinde sade ve samimi bir söyleyiş yer veren bir âşıktır.

Âşık Hüseyin bir şiirinde, Kızılbaş-Güruhu Naci'den olduğunu şu dizelerle dile getirmektedir:

Alevi Güruhu Naci'yiz.  
Bize özü güruh derler.  
Bir adımız kızılbaştır.  
Bize Musa Kenan derler.

Biz doğru yola taparız.  
Münkir der, yoldan saparız.  
Kamçıdan katar yaparız.

Zilli Hisar Kaya derler [Âşık Gürsoy'un Arşivi; Âşık Hüseyin'in torunu Sebahattin Şenoğlu'nun Divriği-Çamşılı yöresinin ozanlarından Mahmut Erdal'dan yaptığı derleme].

Âşık Hüseyin'in deyişlerinde tasavvufî mevzulara bağlılık göze çarpmaktadır. Âşık Hüseyin'in bu söyleyiş biçiminin şekillenmesinde katıldığı cem törenlerinin etkisi büyüktür. Âşık Hüseyin, “*Varıp Bir Cahille Sohbet Edersen*” adlı deyişinde âlimlerle-ariflerle edilen kelâmın değerini ve mürşide bağlanmanın önemini şu sözlerle ifade eder:

### **Varıp Bir Cahille Sohbet Edersen**

Varıp bir cahille sohbet edersen  
Elin ile evini sana yıktırır  
Mürşitle kâmile eyle sohbeti  
Önceden ağlatır, sonra güldürür

Kâmilin sözleri cana binadır  
Takılma cahile burnun kanatır  
Cahile uyanlar Hakk'ı unuttur  
Din ile imanı senden kaldırır

Kâmil ile otur meyânı paktır  
Hayır, nasihati, öğüdü çoktur  
Cevri, sitemi şakası haktır  
Âyet ve hadisle seni kandırır

İflah mı olurlar edenler bühtan  
Hakk'ı tanımaz mı bed-fiil tutan  
Takılma cahile cahildir şeytan  
Devre talgın verir seni azdırır

**Hüseyin'i yem** gezer kendi hâlinde  
Hakk'ı zikreliyor her dem dilinde  
Ölürsen de var öl kâmil yanında

Haklı kelimeler söyler Hakk'ı buldurur [Âşık Gürsoy'un Arşivi; Temecik Köyünden Hasan Özdemir'den yaptığı derleme].

Âşığın yalın bir söyleyişle ifade ettiği “*Abdal Musa Efendim*” adlı deyişi onun Hakk'a, Hz. Muhammed'e, Ehl-i Beyt'e ve On İki İmam'a ve Anadolu Erenleri'ne bağlılığının bir göstergesidir. Bilindiği gibi Abdal Musa; Abdal Murad, Geyikli Baba gibi Anadolu Erenleri'ndendir ve bunların hepsi Baba İlyas tarikine mensuptur:

### **Abdal Musa Efendim**

Abdal Musa Efendim gazaba geldi  
Urum'u fetheden Yaratan meded  
Cihan harap oldu, mümin az kaldı  
Gene sen bilirsin el-aman meded



Car'a yetişesin Urum'un eri  
Kayıp erenlerin Horasan Pir'i  
Muallâkta tuttun Bab-ı Hayber'i  
Uhud'da İslam'a car eden meded

Şüphem yoktur, Balım Sultan Ali'sin  
Düşkünlerin kanadısın, kolusun  
Urum Kutbu, Hacı Bektaş Veli'sin  
Cansız duvarları yürüten meded

Ezelden severiz Ali soyunu.  
Hasan'la Hüseyin'e yaptı oyunu  
Zindanda Zeynel'e verdi payını  
Bakır'ı zindanda var eden meded

Mürvet İmam Cafer ele al bizi  
Daim bu günlerde bekleriz sizi  
Ervah iken yuttu koca denizi  
Muhip deryasını kurutan meded

Musa-yı Kazım'a bile varalım  
Şah Rıza'dan derde derman bulalım  
Taki, Naki, Asker'den ilham alalım  
Mehdi'yi mağaradan sır eden meded

Hüseyin Gazi'sin, bir belli cansın  
Müşkülü hal eyleyen algan kansın  
Gittiğimiz yolun gözcüsü sensin  
Ayırma kuzuyu sürüden meded

**Hüseyin'im** her gönüle değmeyen  
Kibir gömleğini alıp giymeyen  
Yerin göğün arasına sığmayan  
Müminler kalbine yer eden meded [Âşık Gürsoy'un Arşivi; ozan İsmail  
Gökoğlu'ndan yaptığı derleme].

Mustafa Abdal Tekke'sinin kapatıldığını ve hatta yıkıldığını gören ve yıkık  
tekkenin bu durumuna çok üzülen Sarıkayalı Âşık Hüseyin eline kemanisini alır ve  
şu türküyü yakar:

Mustafa Abdal Tekke'sine uğradım  
Yıkılmış duvarı, yeri kalmamış  
Sinem kebab ettim köze doğradım  
İçinde dervişi, Bâri kalmamış

Türbeyle al yeşil hani yatanlar  
 Car edip mümine gelip yetenler  
 Türbeyi paklayıp, külü atanlar  
 Hizmetini gören biri kalmamış

Hak aşkına pir postuna oturan  
 Eksişini Ulu Hakk'tan yetiren  
 Zahmeri ayında güller bitiren  
 Muhammed Ali'nin nuru kalmamış

Binası dağılmış, bahçesi melûl  
 Erenler yolunda gösterdin delil  
 Maksuduna erdi İbrahim Halil  
 Sıdk ile çağırın geri kalmamış

Sadık dost olanlar, kalır mı sefil  
 İkrardan dönüp de olmayın gafil  
 Verdiğim emekler olmasın nafil  
 Bana söyleyecek soru kalmamış

**Hüseyin'im** buna efkâr eyleme  
 Nüş eyle badeni ele söyleme  
 Asıl zaman azdı, yayla yaylama  
 Mehdi kılıç çekse zoru kalmamış [Âşık Gürsoy'un Arşivi;].

Âşık Hüseyin, güçlü bir saz ve söz ustası olarak İslam dininin gerçek mesajının varlıkta birlik ve beraberlik olduğunu toplumsal bir mesaj olarak “*Nedir Kızılbaşı, Nedir Sünnisi*” adlı şiirinde şu şekilde ifade eder:

### **Nedir Kızılbaşı, Nedir Sünnisi**

Nedir Kızılbaşı, nedir Sünnisi  
 Tâ ezelden birdir yolumuz bizim  
 Ehli din olanlar iyi bilirler  
 Şefaât kanidir ulumuz bizim

Kur'an birdir, lisan birdir, din birdir  
 İbadet insanda gizli bir sırdır  
 Dinini yolunu bilmeyen kördür  
 Birbirine bağlı elimiz bizim

Havva-yı Âdem'den dünyaya geldik  
 Nuh'un gemisiyle deryaya daldık  
 Derya kayıp oldu karadan kaldık  
 İşte böyle gider yolumuz bizim

Düşmana birlikte silah açarız  
Şehitlik şerbeti bile içeriz  
Vatan için al kanları saçarız  
Ay, yıldız sembollü alımız bizim

Âdem değil midir bizim atamız  
Havva değil midir asıl anamız

**Hüseyin** yurt için aksın kanımız

Tâ ezelden böyle kavlimiz bizim [Âşık Gürsoy'un Arşivi; İlyas İyidoğan-Hüseyin Kılıç-Mahmut Şahin'den yaptığı derleme].

Âşık Hüseyin, Hz. Muhammed ve Ehl-i Beyt'e karşı muhabbetini, sevgisini dile getiren şiirlerinden birinde yaratılışın sırlarına şöyle değinir:

### **Hakk Muhammed Ali**

Hakk Muhammed Ali zuhur edende  
On sekiz bin âlem zuhura geldi  
Melekler Âdem'e secde edende  
Secde kör şeytanın zoruna geldi

Evveli Muhammed ahiri Ali  
Hasan'la Hüseyin bir dalın gülü  
Âdem Ata halk olmadan ezeli  
Fadime Firdevs'in şârına geldi

**Hüseyin'im** der ki bu böyle oldu

Müminin davası Mehdi'ye kaldı  
Onlar şehit oldu murada erdi

Münkir cehennemın narına kaldı [Âşık Gürsoy'un Arşivi; Ahmet Aklaya-Hasan Çınar'dan yaptığı derleme].

Âşık Hüseyin yine bir başka şiirinde sevgiliyi ve vasıflarını harflerle şu şekilde betimlemektedir:

### **Kaşların Arada**

Kaşların arada nişanı vardır  
Baktım yıldızını aya benzettim  
Balaban duruşu hûb bakış vardır  
Çatıktır kaşları “ى”ya benzettim

Dünyada görmedim yâr gibi güzel  
Ak gerdana çifte gaziler dizer  
Onun eşi meral, dağlarda gezer  
Durur bir harf ile “ج”ye benzettim

**Hüseyin'im** der ki Allah eyvallah  
 Cemalini gördüm elhamdülillah  
 Görenler yârime desin maşallah  
 Gözler iki nokta “ت”ye benzettim [Âşık Gürsoy'un Arşivi; Ali Şahinoğlu'ndan  
 Yapılan Derleme].

Alevî-Bektaşî şiir geleneğimizin en önemli temsilcileri olarak bilinen Pir Sultan, Kul Himmet gibi halk ve Hakk âşıkları bilhassa Anadolu sahasında etkili olmuş ve ardından gelenlere önder olmuşlardır. Bu muhabbetle Anadolu'da teşekkül eden Pir Sultan ve Kul Himmet gibi nicesine bağlı ekollerin ve bu ekollere bağlı üslup-tarz, biçim ve muhtevanın Anadolu mayasıyla mayalanarak âşık geleneğinin temsilcileri vasıtasıyla günümüze kadar taşındığı ve takip edildiği bilinmektedir. Âşık Hüseyin de bu yolun takipçisi olarak, Alevî-Bektaşî tarzı Türk şiirinin Sivas illerinden yankılanan güçlü bir sesidir.

### **Kaynakça**

- Başgöz, İlhan. (1979). Âşık Ali İzzet Özkan Yaşamı, Sanatı, Şiirleri. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Gürsoy, Hüseyin. (1998). “Âşık Hüseyin Gürsoy Hayatı, Kişiliği ve Eserleri”. I. Emlek Yöresi ve Çevresi Halk Ozanları Sempozyumu. 16-17 Mayıs, Ankara.
- Tuncalı, Ali İhsan. (1995). Emlek Alevî Âşıkları. Kızılırmak Yayınları.
- Arşivler:  
 Hüseyin Gürsoy'un Arşivi Ve Âşık Hüseyin İle İlgili Sivas'ta Yaptığı Derlemeler.

# DÜNDEDEN BUGÜNE İMRANLI VE KOÇGİRİ TARİHSEL BİR İNCELEME

İlknur GÖK\*

*Hüseyin Çavuşoğlu, Düünden Bugüne İmranlı ve Koçgiri Tarihsel Bir İnceleme, Motif Matbaacılık, Ankara, 2011*

## Özet

Bu yazıda Hüseyin Çavuşoğlu tarafından yazılan “Düünden Bugüne İmranlı ve Koçgiri Tarihsel Bir İnceleme” adlı eser tanıtılmaktadır. Çavuşoğlu tarafından kaleme alınan bu eser, Koçgiri ve İmranlı’yı farklı boyutlarıyla okurlarına sunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Koçgiri, İmranlı, tarih, Hüseyin Çavuşoğlu

## FROM PAST TO PRESENT: A HISTORICAL REVIEW OF IMRANLI AND THE KOÇGİRİ

### Abstract

In this article, written by Huseyin Cavusoglu, the work “ From past to present: a historical review of Imranli and the Koçgiri,” is introduced. This work written by Çavuşoğlu introduces readers the Imranlı and Koçgiri with various perspectives.

**Keywords:** Koçgiri, İmranlı, History, Huseyin Cavusoglu

### Giriş

İnsanlar tarih boyunca çeşitli topluluklar hâlinde yaşamışlardır. Bu toplulukların bir kısmı çok fazla sıkıntı çekmezken, bir kısmı da pek çok zorlukla mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Koçgiri de büyük zorluklara göğüs germek durumunda kalan aşiretlerden biridir.



\* Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara, ilknur\_gok\_@hotmail.com

Hüseyin Çavuşoğlu tarafından kaleme alınan bu eser, Koçgiri ve İmranlı'yı geçmişten günümüze çeşitli yönleriyle bizlere anlatmaktadır. Büyük bir emeğin ürünü olarak karşımıza çıkan kitap, 144 sayfadan oluşmaktadır. Ön Söz ve Giriş (s.3-10) kısımlarından sonra çeşitli başlıklarla konu ele alınmıştır. Bu başlıklar şunlardır: Koçgiri Aşireti Anadolu'nun Çeşitli Bölgelere Yerleşmelerinin Genel Bakış, Koçgiri Köyleri, Koçgiri Aşireti ve Boyları, Koçgiri İsyanları, Dersim Aşiretlerinden Biri, Koçgiri Tarihine İlişkin Çalışmalar, Koçgiri İnsanın Genel Tavrı, Koçgiri Topluluğunun Adı Bölgenin Yörel Adı ile Bütünleşerek Yerleşmiştir, Koçgiri Aşireti'nin Mezhepsel ve Etnik Yapısı, Koçgiri Halkı Atatürk'ün Yanında Yer Almıştır, Kurtuluş Savaşı Sürecinde Koçgirililer, İsyanın Sonuçları ve Koçgirililerin Durumu, Cumhuriyet Kurulurken Aleviler Atatürk'ten Yana Oldular, Koçgiri Kazasının Kısa Tarihi, Koçgiri Aşireti ve Yayıldığı Alan, İmranlı İlçesi'nin Coğrafi ve Demografik Özellikleri, İlçenin Tarihi ve Gelişmesi, Koçgiri Aşiretinin Bugüne Kadar Yaşam Biçimleri ve Yerleşim Alanı, İmranlı'da İnanç, İbadet ve Manevi Değerler, Koçgirililerin İbadet ve Ziyaret Yerleri, İmranlı'da Dedelik Geleneği, Cem Geleneği, İmranlı'da Evlilik Törenleri, İmranlı'da Sanat ve Kültür Yaşamı, İmranlı'da Anıt ve Mezarlar, Koçgiri Müzik ve Âşık Geleneği, Âşık Feryadi, İsmail Elçioğlu, Hasan Dede, Hasret Gültekin, Ozan Ali Cevat Yürekli, Hasan Erdoğan, Gültekin Tunç, İmranlılar Tarafından Kurulan Dernekler. Eser, sonuç ve kaynakça bölümleriyle son bulmuştur.

Yazar Sivas'ta görevli olduğu zaman, bölgenin geçmişini öğrenmek istemiş, Koçgiri isyanı hakkında bilgi edinmek amacıyla araştırmalarına başlamıştır. Çok sayıda kaynaktan faydalanan Çavuşoğlu, eseri oluştururken nesnel bir bakış açısıyla kitabını yazmıştır.

Kitapta çok sayıda harita ve tablo bulunmaktadır. Koçgiri Aşiretinin Anadolu'nun Çeşitli Bölgelere Yerleşmelerinin Genel Bakışı başlığı altında, Koçgirililerin Anadolu'ya gelişini ve ilk olarak Tunceli'nin Nazımiye-Mazgirt köylerine yerleştiklerini oradan da Anadolu'nun çeşitli yerlerine dağıldıklarını il, ilçe ve köy olarak tablolarla okurlarına sunmuştur.

Koçgiri aşiretinin köylerindeki nüfusun 1970 ve 1995 yıllarında ne kadar olduğunu ve sözü edilen yıllarda köylerdeki okul ve yol durumları da tablo olarak okurlarına aktarılmıştır. Aynı şekilde Ginniyan, Şadiyan, Direjan, Çarekan, Canbegan, Kurmeşan, ve Atma aşiretlerinin köyleri de bir tabloyla karşımıza çıkmaktadır.

Kitabın ilerleyen sayfalarından Dersim aşiretlerinden biri olan Koçgiri aşiretinin boyları, günümüze kadar gelenleri ve bilinenleriyle kaynak gösterilerek yazılmıştır. Aşiretin mezhep yapısı ve etnik özellikleri ayrıntılı bir şekilde tanıtılmıştır. Aşiretin dilinde bir birlik yoktur. Genel olarak Kürtçenin bir lehçesi olan “Kırmançça” konuşulmaktadır. Tümüyle Alevi bir toplumdur. Ocaklı dedelere bağlıdır. Baba Mansur Ocağının bölgede etkin olması sebebiyle söz konusu ocağın soyağacı şeması oluşturulmuştur. Ayrıca yazar, Koçgirililerin tarihine ilişkin çalışmalara değinmiştir. Konuyla ilgili çeşitli kaynaklar kısaca tanıtılmıştır. Konuyla ilgili çalışmalar kayda değer olmakla birlikte önemli yetersizlikler de taşımaktadır.

Koçgiri insanın genel tavrı gayet samimi ve içtendir. Bu olumlu özelliklere rağmen hiçbir zaman hak ettikleri ilgiyi görememişlerdir. Koçgiri halkının savaşlar zamanında Atatürk’ün tarafında yer aldığı, cumhuriyetin kuruluş yıllarında Alevilerin de Atatürk’ün yanında olduğu belirtilmiştir.

Koçgirililerin yayıldıkları alan yaklaşık 5 bin metrekaredir. Koçgirililer ülkenin çeşitli il ve ilçelerinde yer almışlardır. İmranlı da bunlardan birisidir. Çavuşoğlu; İmranlı’nın coğrafi, tarihî, sosyal yapısında değinerek bölgenin tarım ve hayvancılıkla geçindiğine değinilmiştir. İmranlı’nın bu köylerinin 1856 öncesinden günümüze kadar isimlerinin listelendiğini de görüyoruz.

İmranlı’nın köylerinde Alevilerin yanında Sünnilerinde bulunduğunu; fakat Alevilerin daha fazla olduğunu sayılarla görüyoruz. İmranlı’ya bağlı Delice, Maden, Karapınar, Karacaören köyleri hakkında çeşitli bilgiler veren yazar, daha sonra İmranlı’nın inanç, ibadet ve manevi değerlerine değinmiştir. Alevilerin manevi değerlere önem verdiğini, hoşgörü zihniyetinin yaygın olduğundan bahsedilmiştir.

Koçgirilerin Şeyh Marzuban Veli Türbesi, Cöğü Baba Türbesi, Pir Gökçek Türbesi ile ibadet ve ziyaret yerleri kısaca tanıtılmıştır. Ayrıca İmranlı’nın sosyokültürel yapısı, tarihi ve özelliklerine de karşımıza çıkan ögeler arasındadır.

İmranlı ve Koçgiri’yi çeşitli yönleriyle tanıtan yazar, âşıklık ve ozanlık geleneğinin de yaygın bir şekilde karşılaştığını belirtmiştir. Pek çok değerli sanatçının Koçgiri kültürüyle beslendiğini bunların arasında da Âşık Feryadi, İsmail Elçioğlu, Hasan Dede, Hasret Gültekin, Ozan Ali Cevat Yürekli, Hasan Erdoğan, Gültekin Tunç gibi isimler yer aldığını kitapta belirtmiştir. Ayrıca Koçgiri kültürü içinde yetişen bu sanatçıların eserleriyle de karşılaşıyoruz. Bunların dışında kitabın son sayfalarında yörenin bazı yerlerinin fotoğraflarıyla görmemiz mümkündür.



Kitabın son bölümünde yazar İmranlı'ya çok eski zamanda gelen Koçgirilerin zengin bir tarihe ve kültüre sahip olduğunu ve bunu değerlendirmemiz gerektiğini; gelenek, görenek ve yaşayışlarıyla ülkemizin kültürel zenginliğini daha da artıracığını önemle vurgulamıştır.