

# HBV

## Türk Kültürü ve HACI BEKTAŞ VELÎ Araştırma Dergisi

*Safevîler Döneminde Sema (Semah) (Kronikler, Seyahatnâmeler ve Minyatürlerde)*

**İlgar BAHARLU**

*Kuzey Makedonya-Kanatlar Köyünde Anlatılan Evliya Menkıbeleri*

**Satı KUMARTAŞOĞLU**

*Sosyal Ağlarda Kimliğin Sosyo-Kültürel İnşasında Sivil Toplum Kuruluşları: Kuzey Kıbrıs Alevi Dernekleri*

**Nuran ÖZE  
Filiz SOYER**

*Folklorlaşan Hz. Hüseyin ve Kerbela Olayı*

**Fuzuli BAYAT**

*Dört Kapı Kavramının Kaynakları*

**Ali Rıza ÖZDEMİR**

*Göroğlu Destanında Mistik ve Hami Yardımcılar: Hazreti Ali, Kalenderler, Erenler, Aksakallar*

**Nalle ASKER**

*Âşıklık Geleneğinin Oluşumunda Bâtini Tekkelerin Önemi*

**Caner IŞIK**

*Alevilik Öğretisi Açısından Önemli Bir Eser: Fetvaname Risalesi*

**Doğan KAYA**

*Konak Romanındaki Börk ve Kılıç Etrafında Ahiliğin İzleri*

**Derya KILIÇKAYA**

*Alevi İnanç Sisteminde Bir Mikro Merkez Olarak "Dâr" Kavramının Etrafında Oluşan Anlam Alanı ve Ritüel Evreni*

**Didem Gülçin ERDEM**

*Nur Suresi 35. Ayet Bağlamında Alevilik ve Bektaşilikte Nur ve Mişkât Kavramlarının İzahı ve Bir İbadet Formuna Bürünmesi*

**Ramazan SÖNMEZ**

*Alevi ve Bektaşî İnançında Müzik Aktarımında Kadının Rolü: Bursa-Şehitler Köyü Örneği*

**Ersen VARLI  
Turgay YILDIRIM**

*Mustafa Timisi Anlatıyor: Biz Varız, Dün Bugün Yarın, Dipnot Yayınları, Ankara, 2021 (Yayın Değerlendirme)*

**Hüseyin DEDEKARGINOĞLU**

*Tahereh Mirzai, İsmâillilik İnançının Temel Metinlerinden Kelam-ı Pir Kitab-ı: Heft Bâb, Kalan Yayıncılık, Ankara, 2020. (Yayın Değerlendirme)*

**Ali TANRIVERDİ  
Melike TEPECİK**





ANKARA  
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ  
TÜRK KÜLTÜRÜ AÇISINDAN  
HACI BEKTAŞ-I VELÎ ARAŞTIRMALARI  
UYGULAMA VE ARAŞTIRMA MERKEZİ

## TÜRK KÜLTÜRÜ VE HACI BEKTAŞ VELÎ ARAŞTIRMA DERGİSİ

Turkish Culture and Hacı Bektash Veli  
Research Quarterly

**Bahar** | **Mart** / March  
Spring | **2021/97**



# Türk Kültürü ve HACI BEKTAŞ VELİ Araştırma Dergisi

## Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi / TKHBVD

Turkish Culture and Hacı Bektash Veli Research  
Quarterly / TKHBVD

Yıl/Year: 28 Sayı/Issue: 97  
Bahar (Mart) / March 2021

ISSN: 1306-8253 e-ISSN: 2147-9895

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

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

Dr. Yusuf Tekin, AHBV Üniversitesi Rektörü/Rectör  
of AHBV University

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor  
Dr. Ahmet Taşgin

## Baş Editörler/Editors in Chief Dr. Ahmet Taşgin

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
Ankara Hacı Bayram Veli University, TURKEY  
<https://orcid.org/0000-0002-2751-9924>  
tasgin.ahmet@hbv.edu.tr

## Dr. Erdal Aksoy

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
Ankara Hacı Bayram Veli University, TURKEY  
<https://orcid.org/0000-0003-2201-9039>  
erdal.aksoy@hbv.edu.tr

## Editör Yardımcıları/Assistant Editors Arş. Gör. Abdurrahman Kültür

Ankara Hacı Bayram Veli Ü. Lisansüstü Eğitim  
Enstitüsü, abdurrahman.kultur@hbv.edu.tr

## İbrahim Yıldız

Ankara Hacı Bayram Veli Ü. Lisansüstü Eğitim  
Enstitüsü, iyildiz@hbv.edu.tr

## Yabancı Dil Editörleri/Foreign Language Editors

Dr. Ali Serinkoz, Hacettepe Ü. Yabancı Diller  
Yüksekokulu  
aliserinkoz@gmail.com

Dr. H. Kazım Kalkan, Gazi Ü. Eğitim Fak.  
k.kalkan@gazi.edu.tr

Dr. Miyase Yavuz Altıntaş, İğdir Ü. İlahiyat Fak.  
miyaseyavuz@gmail.com

Dr. Zeynep Serap Tekten Aksürmeli, Ankara Hacı  
Bayram Veli Ü. Edebiyat Fak. zeynep.tekten@hbv.edu.tr

## Bilişim Danışmanı/Informatics Advisor Uğur Yağın Kara, Ankara Hacı Bayram Veli Ü. Osman Durmaz, Aksaray Ü.

## Düzeltilme/Redaction

Arş. Gör. Abdurrahman Kültür

Arş. Gör. Furkan Kayhan

İbrahim Yıldız

## Sekreteryası/Secretariat

Hasan Basri Gürel

Damla Kaya

## Yayın Türü/Publication Type

3 Aylık, Yaygın, Süreli (Quarterly, International)

## Yayın Dili/ Publication Language

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

## Yönetim Merkezi Adres/Headquarter

AHBVÜ Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Velî  
Araştırmaları Uyg. ve Ars. Merkezi  
Emniyet Mah. Abant 1 Caddesi No: 10 E Blok 10. Kat  
Teknikokullar Yenimahalle/ANKARA

Telefon/Phone: +90 312 546 05 23

## Elektronik Posta/E-mail

hacibektas@hbv.edu.tr

Web/Web: hbvdergisi.hacibayram.edu.tr

## Kapak Tasarımı/Cover

Osman Durmaz

## Baskı/Printed By

Asil Organizasyon A.Ş.  
Aşağı Öveçler Mah. Lizbon Cad. No: 35/A, Çankaya/  
ANKARA

## Basım Yeri ve Tarihi/Place and Date of

Publication  
Çankaya/ANKARA, Mart 2021

## EDİTÖR KURULU/EDITORIAL BOARD

### Dr. Ahmet T. Karamustafa

University of Maryland, USA  
akaramus@umd.edu  
<https://orcid.org/0000-0001-7041-0214>

### Dr. Ahmet Yaşar Ocak

TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi, TOBB  
University of Economics & Technology TURKEY  
aocak@etu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0001-5239-3019>

### Dr. Ataullah Hasani

Shahid Beheshti University, IRAN  
a-hasani@sbu.ac.ir  
<https://orcid.org/0000-0002-2892-2176>

### Dr. Cenk Güray

Hacettepe Üniversitesi, Hacettepe University, TURKEY  
<https://orcid.org/0000-0002-9410-725X>  
cenk.guray@hacettepe.edu.tr

### Dr. Farhad Daftary

The Institute of Ismaili Studies, ENGLAND  
fdaftary@iis.ac.uk  
<https://orcid.org/0000-0002-2140-3963>

### Dr. Fatih Usluer

Ankara Üniversitesi, Ankara University, TURKEY  
fusluer@icloud.com  
<https://orcid.org/0000-0001-5543-770X>

### Dr. Ferenc Péter Csirkés

Sabancı Üniversitesi, Sabanci University, TURKEY  
ferenc.csirkes@sabanciuniv.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-9670-3733>

### Dr. Frances Trix

Indiana University Bloomington, USA  
ftrix@indiana.edu  
<https://orcid.org/0000-0002-9525-1624>

### Dr. Irene Markoff

York University, School of Arts, Media, Performance &  
Design, CANADA  
imarkoff@yorku.ca  
<https://orcid.org/0000-0002-5442-4509>

### Dr. Krasimira Mutafova

St. Cyril and St. Methodius V. Turnovo University,  
BULGARIA  
kmutafova@mail.bg  
<https://orcid.org/0000-0003-3373-3721>

### Dr. Mehmet Baha Tanman

İstanbul Üniversitesi, Istanbul University, TURKEY  
bahatanman@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-9821-3666>

### Dr. Namiq Musali

Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu University, TURKEY  
nmusali@kastamonu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0003-1291-8380>

### Dr. Razia Sultanova

University of Cambridge, Cambridge Muslim College,  
ENGLAND  
razia@raziasultanova.co.uk  
<https://orcid.org/0000-0002-7809-1219>

### Dr. Robert Langer

Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, GERMANY  
robert.langer@ori.uni-heidelberg.de  
<https://orcid.org/0000-0002-9761-0889>

## DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

**Ali Aksüt**  
Araştırmacı, Yazar, Türkiye  
**Ali Aktaş**  
Araştırmacı, Yazar, Türkiye,  
**Dr. Ali Duymaz**  
Balıkesir Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Ali Murat İrat**  
Araştırmacı, Yazar, Türkiye  
**Ali Pasia**  
Araştırmacı, Yazar, Greece  
**Dr. Ali Yakıcı**  
Gazi Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Ali Yaman**  
Bolu-Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Aziz Altı**  
Munzur Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Bahriye Güray Gülyüz**  
Trakya Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Bayram Durbilmez**  
Erciyes Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Berdi Sariyev**  
Ankara Üniversitesi, Türkiye  
**Burhan Dereli**  
Araştırmacı, Yazar, Türkiye  
**Bülent Keleş**  
Araştırmacı, Germany  
**Dr. Cemal Kurnaz**  
Gazi Üniversitesi, Türkiye  
**Deniz Büyüksahin**  
Araştırmacı, Yazar, Türkiye  
**Dursun Gümüşoğlu**  
Araştırmacı, Yazar, Türkiye  
**Dr. Erdal Aksoy**  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Erdal Kalaycı**  
University Of Teacher Education of Christian Churches, Austria  
**Ertürk Maral**  
Araştırmacı, Austria  
**Dr. Fahri Maden**  
Kastamonu Üniversitesi  
**Dr. Fatma Ahsen Turan**  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Güldane Gündüzöz**  
Kırıkkale Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Hamiye Duran**  
Gazi Üniversitesi, Türkiye  
**Hamza Aksüt**  
Araştırmacı, Yazar, Türkiye  
**Dr. Haydar Efe**  
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Heath W. Lowry**  
Bahçeşehir Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Henryk Jankowski**  
Adam Mickiewicz Üniversitesi, Poland  
**Dr. Hulusi Yılmaz**  
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Türkiye  
**Hüseyin Dedekargınoğlu**  
Araştırmacı, Yazar, Türkiye  
**Dr. Iurii Averianov**  
Institute of Oriental Studies, Russia  
**İbrahim Bahadır**  
Araştırmacı, Yazar, Germany  
**Dr. İlgar Baharlı**  
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. İsa Habıpbeyli**  
Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası, Azerbaycan  
**Kahraman Özkök**  
Araştırmacı, Yazar, Türkiye

**Kaya Gökçe**  
Araştırmacı, Yazar, Türkiye  
**Kazım Büklü**  
Araştırmacı, Yazar, Türkiye  
**Dr. Kibar Taş**  
Araştırmacı, Yazar, Türkiye  
**Levent Mete**  
Araştırmacı, Yazar, Germany  
**Luan Afmataj**  
University of Lugano, Swiss  
**Dr. Marcello Mollica**  
University of Messina, Italy  
**Dr. Mehmet Dönmez**  
İnönü Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Mehmet Fatih Köksal**  
İstanbul Kültür Üniversitesi, Türkiye  
**Mehmet Özduzmaç**  
Araştırmacı, Yazar, Türkiye  
**Dr. Mehmet Saffet Sarıkaya**  
Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Mehmet Şeker**  
Düzce Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Memiş Süleyman Merdan**  
Şumen Episkop Konstantin Preslavski Üniversitesi, Bulgaria  
**Dr. Metin İzzeti**  
Kalkandelen/Tetova Üniversitesi, Kuzey Makedonya  
**Dr. Metin Ömer**  
Ovidius University of Constanta, Romania  
**Dr. Michel Balivet**  
Provence University, France  
**Murat Küçük**  
Araştırmacı, Yazar, Germany  
**Mustafa Düzgün**  
Araştırmacı, Yazar, Türkiye  
**Dr. Naciye Yıldız**  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Nezir Bata**  
Tiran Devlet Üniversitesi, Arnavutluk  
**Dr. Olsi Jazexhi**  
European University Institute, Italy  
**Dr. Ömür Ceylan**  
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Özcan Güngör**  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Özer Şenödeyici**  
Hitit Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Pervin Ergun**  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Peter Kövesci Olah**  
Eötvös Loránd University, Hungary  
**Refik Engin**  
Araştırmacı, Yazar, Türkiye  
**Dr. Refik Turan**  
Gazi Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Sadullah Gülten**  
Ordu Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Salahaddin Bekki**  
Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Salih Çift**  
Bursa Uludağ Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Sultanmurad Abjalov**  
Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan  
**Dr. Türker Eroğlu**  
Gazi Üniversitesi, Türkiye  
**Ufuk Erol**  
Indiana University, USA  
**Vatan Özgül**  
Araştırmacı, Yazar, Türkiye  
**Dr. Yalçın Çakmak**  
Munzur Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Zekeriya Işık**  
Hitit Üniversitesi, Türkiye

**YURT DIŞI TEMSİLCİLİKLERİ**  
REPRESENTATIVES ABROAD

**Almanya/Germany**  
Dr. Özgür Savaşçı  
**Amerika/USA**  
Dr. Eliton Mehmet Pashaj  
**Arnavutluk/Albania**  
Hisen Sulejmani  
**Avusturya/Austria**  
Kazım Balaban  
**Azerbaycan/Azerbaijan**  
Dr. Dilaver Azimli  
**Belçika/Belgium**  
Abbas Şahbaz  
**Bulgaristan/Bulgaria**  
Veysel Bayram  
**Bosna Hersek/Bosnia and Herzegovina**  
Dr. Çazım Hacimeyliç  
**Dağıstan/Daghistan**  
Dr. Meherremov Şerafeddin Arifoviç  
**Fransa/France**  
Serdar Umut  
**Hollanda/Holland**  
Dr. Mehmet Tütüncü  
**Irak/Iraq**  
Seyyid Enver El-Musavi  
**İran/Iran**  
Gheis Ayaz Ebadi  
**İsveç/Sweden**  
Eraslan Örgün  
**İsviçre/Switzerland**  
Ozan Sevinc  
**İtalya/Italy**  
Tommaso Parlanti  
**Kanada/Canada**  
Dr. İrene Markoff  
**Kazakistan/Kazakhstan**  
Dr. Zhakhangir Nurmatov  
**Kırım/Crimea**  
Dr. Neriman Seyitayahya  
**KKTC/TRNC**  
Dr. Nuran Öze  
**Kosova/Kosovo**  
Dr. Ergin Jabley  
**Macaristan/Hungary**  
Dr. Eva Csaki  
**Kuzey Makedonya/North Macedonia**  
Abedin Tekeshanoski  
**Özbekistan/Uzbekistan**  
Dr. Nodirkhon Khasanov  
**Polonya/Poland**  
Dr. Cem Erdem  
**Romanya/Romania**  
Öner Ermiş  
**Rusya/Russia**  
Dr. Pavel Basharin  
**Tataristan/Tatarstan**  
Dr. Azat Akhunov  
**Türkmenistan/Turkmenistan**  
Dr. Kakajan Bayramov  
**Ukrayna/Ukraine**  
Dr. Tudora Arnaut  
**Yunanistan/Greece**  
Necmettin Kahya

**97. SAYI HAKEMLERİ**  
REFEREES OF THE 97<sup>th</sup> ISSUE

**Dr. Adem Öger**  
Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi  
**Dr. Abdülkadir Yeler**  
İstanbul Medeniyet Üniversitesi  
**Dr. Bülent Akın**  
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi  
**Dr. Cenksu Üçer**  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
**Dr. Elmira Memmedova-Kekeç**  
Bakü Avrasya Üniversitesi  
**Dr. Fevzi Rençber**  
Şırnak Üniversitesi  
**Dr. Fuzuli Bayat**  
Azerbaycan Millî İlimler Akademisi  
**Dr. Gülhan Atnur**  
Hitit Üniversitesi  
**Dr. Harun Yıldız**  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi  
**Dr. İlham Gültekin Mürselkızı**  
Bakü Devlet Üniversitesi  
**Dr. İlkey Şahin**  
Erciyes Üniversitesi  
**Dr. Mehmet Naci Önal**  
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi  
**Dr. Metin İzeti**  
Kalkandelen/Tetova Üniversitesi  
**Dr. M. Fatih Kanter**  
Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi  
**Dr. Nasib Göyüşov**  
Azerbaycan Millî İlimler Akademisi  
**Dr. Nilgün Çıblak Coşkun**  
Mersin Üniversitesi  
**Dr. Ramazan Tarik**  
Bitlis Eren Üniversitesi  
**Dr. Seadet Şixiyeva**  
Azerbaycan Millî İlimler Akademisi  
**Dr. Siddık Korkmaz**  
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi  
**Dr. Şahin Köktürk**  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi  
**Dr. Vahit Göktaş**  
Ankara Üniversitesi  
**Dr. Xatire Beşirli**  
Azerbaycan Devlet Üniversitesi  
**Dr. Zeki Gürel**  
Gazi Üniversitesi

*Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, uluslararası hakemli bir dergidir. Kış/Aralık, Bahar/Mart, Yaz/Haziran, Güz/Eylül sayısı olmak üzere yılda dört defa yayımlanır. **EBSCO Humanities International Index, SCOPUS Arts and Humanities: General Arts and Humanities-Social Sciences: Cultural Studies, MLA, ULAKBİM TR Dizin, DOAJ, OAJI, Index Copernicus Master List (ICI), ERIH PLUS, SJR, Index Islamicus** gibi ulusal ve uluslararası indeks ve veritabanları tarafından taranmakta ve dizinlenmektedir. Dergide yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir.

*Turkish Culture and Hacı Bektash Velî Research Quarterly* is an international and refereed journal. The owners of the article account for the legal and scientific responsibility. It is published quarterly in Winter/December, Spring/ March, Summer/June, Autumn/September. It is indexed in **EBSCO Humanities International Index, SCOPUS Arts and Humanities: General Arts and Humanities-Social Sciences: Cultural Studies, MLA, ULAKBİM TR Dizin, DOAJ, OAJI, Index Copernicus Master List (ICI), ERIH PLUS, SJR, Index Islamicus**. The authors are responsible for the opinions stated in the articles published in the journal.

# İÇİNDEKİLER / CONTENTS

<b>EDİTÖRDEN</b> .....	7
<b>MAKALELER/ARTICLES</b> .....	9
<b>SAFEVİLER DÖNEMİNDE SEMA (SEMAH) (KRONİKLER, SEYAHATNÂMELER VE MİNYATÜRLERDE)</b> Sema/Samâh During Safavid Period (In Chronicles, Travel Books, and Miniatures) İlgar BAHARLU .....	11
<b>KUZEY MAKEDONYA-KANATLAR KÖYÜNDE ANLATILAN EVLİYA MENKİBELERİ</b> Saint Legends Told in North Macedonia-Kanatlar Village Sati KUMARTAŞLIOĞLU .....	29
<b>SOSYAL AĞLARDA KİMLİĞİN SOSYO-KÜLTÜREL İNŞASINDA SİVİL TOPLUM KURULUŞLARI: KUZEY KIBRIS ALEVİ DERNEKLERİ</b> Civil Society Organizations in Socio-Cultural Building of Identity in Social Networks: Northern Cyprus Alawite Associations Nuran ÖZE-Filiz SOYER .....	47
<b>FOLKLORLAŞAN HZ. HÜSEYİN VE KERBELA OLAYI</b> The Folklorization of Hazrat Husayn and the Event of Karbala Fuzuli BAYAT .....	67
<b>DÖRT KAPI KAVRAMININ KAYNAKLARI</b> The Sources of "Dört Kapi" Concept Ali Rıza ÖZDEMİR .....	83
<b>GÖROĞLU DESTANINDA MİSTİK VE HAMİ YARDIMCILAR: HAZRETİ ALİ, KALENDERLER, ERENLER, AKSAKALLAR</b> Mystic and Protecting Supporters in Göroğlu Epic: Hazrat Ali, Kalanders, Erens, and Aksakals Naile ASKER .....	95
<b>ÂŞIKLIK GELENEĞİNİN OLUŞUMUNDA BÂTİNİ TEKKELERİN ÖNEMİ</b> The Significance of Heterodox Lodges in the Formation of Minstrel Tradition Caner IŞIK .....	111
<b>ALEVİLİK ÖĞRETİSİ AÇISINDAN ÖNEMLİ BİR ESER: FETVANAME RİSALESİ</b> An Important Work in Terms of Alawi Doctrine: Fetvaname Risalesi Doğan KAYA .....	123
<b>KONAK ROMANINDAKİ BÖRK VE KILIÇ ETRAFINDA AHİLİĞİN İZLERİ</b> Traces of Ahi Community around the Cap and Sword in the Konak Novel Derya KILIÇKAYA .....	151

## **ALEVİ İNANÇ SİSTEMİNDE BİR MİKRO MERKEZ OLARAK “DÂR” KAVRAMININ ETRAFINDA OLUŞAN ANLAM ALANI ve RİTÜEL EVRENİ**

As a Micro Centre in Alawi Belief System the Semantic Field and the Ritual Universe That are Created Around the Concept of “Dâr”

Didem Gülçin ERDEM ..... 165

## **ALEVİLİK VE BEKTAŞİLİKTE “NUR” VE “MİŞKÂT” KAVRAMLARININ NUR SURESİ 35. AYETİ BAĞLAMINDA İZAHİ VE BİR İBADET FORMUNA BÜRÜNMESİ**

Explanation of the Concepts of “nur” and “mishkat” in Alawism and Bektashism in the Context of the 35th Verse of Sûrah An-Nur and their Conversion to a Form of Worship

Ramazan SÖNMEZ ..... 177

## **ALEVİ VE BEKTAŞİ İNANCINDA MÜZİK AKTARIMINDA KADININ ROLÜ: BURSA-ŞEHİTLER KÖYÜ ÖRNEĞİ**

The Role of Women in Music Transmission in the Belief of Alawi and Bektashi: The Example of Bursa-Şehitler Village

Ersen VARLI-Turgay YILDIRIM ..... 189

## **YAYIN DEĞERLENDİRMELER/BOOK REVIEWS ..... 211**

### **Mustafa Timisi Anlatıyor: BİZ VARIZ, Dün Bugün Yarın, Dipnot Yayınları, Ankara, 2021.**

Hüseyin DEDEKARGINOĞLU ..... 213

### **Tahereh Mirzai, İsmâîlîlik İnançının Temel Metinlerinden Kelam-ı Pir Kitab-ı: Heft Bâb, Kalan Yayıncılık, Ankara, 2020.**

Ali TANRIVERDİ-Melike TEPECİK ..... 221

### **Fazlı Arslan, Vâhitnâme, Mûsikîşinâs-Halkbilimci, Vâhit Lütî Salcı, Mavi Yayıncılık, Ankara, 2015.**

Fatih ERKOÇOĞLU ..... 233

### **János Sipos and Éva Csáki, The Psalms and Folk Songs of a Mystic Turkish Order, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2009.**

Ezgi TEKİN ARICI-Sadettin KALENDEROĞLU ..... 241

## **YAZAR REHBERİ/AUTHOR GUIDE ..... 245**

Sevgili Dostlar,

Türkistan, Horasan, Azerbaycan, Rum ve Balkan irfanı açısından her yıl Şubat ayının ikinci haftasının Perşembe gecesi, üç gün süren Hızır Orucu, Hızır Lokması ve Hızır Cemi ile başlamaktadır. Hızır ile başlayan yeni yıl, bütün varlığın canlanma habercisidir. Hem mahlûkatın ilk yaratılışından uyanması hem de Âdem ve çocuklarının bu uyanışa şahit kılınması, Hızır ile başlatılmakta ve bu bilgi Hızır ile sağlanmaktadır. Hızır Günlerinin başlaması; üç gün tutulan oruç, hazırlanan lokma ve cem ile tamamlanan bir erkâna dönüşmüştür. Dikkate alınan ve değerlendirilen hususların başında; üç gün tutulan oruç, lokma ve cem tertibiyle uygulamaya konan Hızır Günlerinin kurgu, tasarımı ve pratikleri gelmektedir.

Cümle Allah kullarının hizmet ve yardımına yetişen Hızır, Hızır Günleriyle birlikte idrak eden ve edemeyen yol oğullarına lütfu keremdir. Hızır Günlerinin bereketi, yerden ve gökten gelmekte ve insan merkezinde bir âleme yayılmaktadır. Bu bereketin şükranesi olarak geniş bir coğrafyada ve Allah'ın bütün kulları arasında Hızır Günlerine ilişkin farklı uygulama ve tecrübe sürdürülmektedir.

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Hızır Günlerinde yeni bir sayıyla yayına hazırlanmış ve Türkistan, Horasan, Azerbaycan, Rum ve Balkan marifeti takipçisi ve yol oğullarının karşısına çıkmıştır. Bu nedenle Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisinin 97. sayısı olan bahar sayısı yeşil renk etiketiyle yayınlanmaktadır. Hızır ve Yeşil, hikmetin geldiği Doğu'ya yani hayatın ve canlılığın yeni ve tekrarı olmadan ortaya çıkmasına işaret etmektedir. Bir önceki sayı olan kış sayısı, kara (siyah) ile etiketlenmiştir. Kış ve Kara'dan çıkışın habercisi Hızır'dır ve bu haberin veya çıkışın teşekkürü olarak Hızır ve yaptıklarına oruç, lokma ve cemle mukabele edilmektedir.

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisinin bu sayısında da kıymetli vaktini ve emeğini harcayan yazar ve hakemlere minnet borçluyuz. Nihayetinde Dergimiz, yazar ve hakemlerin katkı ve destekleriyle yayın hayatını sürdürmektedir.

Car diyenin carına yetişen Hızır'dır!

Hızır, cümle Âdemoğlunun yoldaşı olsun!





**MAKALELER**  
ARTICLES



# SAFEVÎLER DÖNEMİNDE SEMA (SEMAH) (KRONİKLER, SEYAHATNÂMELER VE MİNYATÜRLERDE)\*

*Sema/Samâh during Safavid Period*

(In Chronicles, Travel Books, and Miniatures)

İlgar BAHARLU\*\*

## Öz

Safeviye tarikatının Erdebil’de ortaya çıkışından başlamak üzere özellikle devletin Tebriz’de kuruluşunun ilk dönemlerinde her şeyden ziyade bir tasavvuf ve tarikat ruhunun hâkim olduğu ve bu ruhun kelimelere de yansımış olduğu yazılı kaynaklar aracılığıyla görülmektedir. Söz konusu kaynaklarda mükerreren mürşit, mürşid-i kâmil, halifetü’l-hulefa, halife, tarikat, irşat, tövbe, telkin ve hidayet gibi tasavvufi içerikli kavramlar geçmektedir. Bu devletin Kızılbaşlar tarafından Türkmen tasavvufu/Kızılbaşlık inancı üzerine kurulduğu göz önünde bulundurulurken ilk akla gelen soru devlet nezdinde Kızılbaşlığın aslı ritüellerinden biri olan semahın yeri ve izidir. Tabiidir ki bu karaktere sahip olan ve yaklaşık hâkimiyeti iki buçuk asır süren bir devletten semahın hat safhada olması beklenmektedir. Ne var ki söz konusu devletin kuruluşundan yıkılışına dek bütün dönemlerde durumun böyle olmadığı görülmektedir. Başka bir deyişle devletin Şah İsmail tarafından kuruluş dönemi ve Tahmasb döneminin ilk yarısına kadar semah ritüeli Kızılbaş devleti ve tebaasının hayatının her aşamasında görülürken ilerleyen süreçte giderek bu ritüelin eski konumunun kaybedildiği görülmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada dönemin kronikleri, seyahatnameleri ve bu çağda en doruk noktasına taşınan sanat dallarından olan minyatürlerden yola çıkarak semahın Safeviye tarikatı ve Safevi Devleti’nin kuruluş dönemindeki varlığı ve yeri ele alınacaktır. İlerleyen süreçte sufilerin ve dolayısıyla bu zümrenin esas ibadetlerinden olan semahın konumu ele alınarak bir neden-sonuç ilişkisi içerisinde sufiler ve dolayısıyla onların inanç sisteminin esas erkânlarından olan semahın arka plana atılmış olması ve gerçekleşen değişimin sebepleri üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Sözcükler:** Safevi Devleti, Kızılbaşlık, Semah, Alevi, Şia.

## Abstract

It is seen through the written sources that a sufistic and sect spirit rather than everything predominated during the first years of establishment of the Safavid state in Tabriz, in particular starting from emerging of Safawid sect in Ardabil, and that this spirits reflected on words, as well. In the said sources, sufistic-content concepts are mentioned repeatedly such as mürşid (guide), mürşid al-kâmil (perfect spiritual guide), khalîfat al-khulafâ (leader of caliphs), caliph, tarîqa (sect), irshâd (spiritual guidance), tawba (repentance), talqîn (inculcation) and hidâya (true path). Taking into consideration that this state was founded by the Qizilbash (Red-Heads) upon Turckoman sufi belief, the first question that comes to mind is place and trace of samâh, one of the essential rituals of Qizilbash in the presence of the state. Of course, samâh is expected to be in its peak in a state that has this character and reined approximately for two and half centuries. However, it is seen that it is not the case during all periods from the foundation of the said state until its destruction. In other words, while samâh ritual was seen in every stage of life of Qizilbash state and among its subjects, from the foundation period of the state by Shah Ismail I until the first half of Tahmasp I period, this

\* Geliş Tarihi: 20.11.2020, Kabul Tarihi: 28.12.2020 DOI: 10.34189/hbv.97.001

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, Nevşehir/Türkiye, ilgariahharlu@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5200-1705>

ritual gradually lost its previous position during the forthcoming years. Therefore, in this study, we will address existence and place of samāh in Safavids and during the foundation period of Safawid state based on chronicles of the period, travel books (seyahatname) and miniatures, which is one of art branches and reached to its peak during this age. Then, we will discuss the position of samāh which is one of essential prayers of Sufis, and will dwell upon the fact that why samāh was thrown out of focus in later period as well as the reasons for this change within the scope of cause and effect relation.

**Keywords:** Safavid State, Qizilbashness, Samāh, Alawite, Shia.

## 1. Giriş

İster bilim insanları isterse Alevi ve Bektaşî inanç sistemine mensup topluluklar için Safevî Devleti'nin inancı büyük oranda Şia mezhebi veya Kızılbaş/Alevi inancı şeklinde bilinmektedir. Oysaki bu görüş küllî ve genelleyici bir bakışın mahsulüdür. Safevî Devleti'nin resmi inancı da tarihte karşılaştığımız birçok devletin tarihinde gerçekleştiği gibi kuruluşundan yıkılışına dek birçok değişim ve dönüşüme maruz kalmıştır. Tarihi süreçte dönemin iç ve dış siyasî konjonktürel yönleri, ekonomik faktörler ile süreç içerisinde değişen demografi ve toplumsal yapı, kültürel farklılaşmalar bu değişim ve dönüşümleri tetikleyen hususlar olmuştur. Elbette söz konusu devlet çerçevesinde değişime uğrayan öğelerden biri inanç sistemi ve bu inancın önder ve mensuplarının toplum ve devletteki konumu ve statüsü olmuştur. Başka bir ifadeyle kuruluş aşamasında Türkmen Kızılbaşlığı ve İslami tasavvufun Türkmen yorumu esasları üzerine inşa edilmiş inanç sisteminin yerine Şeriatçı Şia mezhebi geçmiş, Türkmen Kızılbaş inanç sistemine önderlik eden dede ve halifelerin yerine ise Şeriatçı Şia ve bunun temsilcileri olan Arap ve Tacik din âlimleri oturmuştur.

Durum böyleyken tabiidir ki değişime uğrayan inanç sisteminin ibadet şekli ve ritüelleri de bu süreçten payını almıştır. Nitekim Kızılbaşlık/Aleviliğin esas ritüellerinden biri olan semah ritüelinin<sup>1</sup> bu devletin hâkimiyet alanlarındaki konumu ve yeri bir hayli önemlidir. Zira bu ritüelin devlet erkânı nezdinde varlığının tespiti bir yandan bu devletin özü ve inancının mahiyetini gösterirken, diğer yandan süreç içerisinde uğradığı değişimleri de haber vermektedir. Bu durum dolaylı yoldan devlet içerisindeki inançsal değişimin izini sürmemize imkân sağlayacaktır. Bu da yukarıda bahsi geçen Safevî Devleti'nin inançsal mensubiyet tanımına pratik ve canlı bir örnek sunarak bu tanımın içeriğini genellemeye gitmekten kurtarmakta, söz konusu devletin inançsal özelliklerini dönemlere ayırmamıza imkân vermektedir.

Bunun yanı sıra Alevi ve Bektaşî inanç sisteminin önemli ibadet şekillerinden olan cem ritüelinin esas bölümlerinden olan semahın Şia tarafından, neredeyse iman ve ilhad arasındaki gibi bir ayrım olarak kabul edilmiş olması, kimi Alevi zümreler tarafından kabul gören Şia ve Aleviliğin tarihi ve teolojik benzerlik ve yakınlıkları kabulünün sorgulanmasını gerektirecek niteliktedir.

Bunlara ilave olarak semahın Safevî Devleti çerçevesinde varlığının tespiti, yeri ve özelliklerinin ortaya konulması, günümüz Alevilik ve Bektaşîlik ve Safevî tarihi araştırmaları açısından da önem arz etmektedir. Zira bu alanla ilgilenen kimi

bilim insanlarının Kızılbaşlar tarafından kurulan bir devletin kroniklerinde kendi inanç sistemlerine dair öğelerin yer almaması söz konusu devletin inançsal mahiyeti ile ilgili şüphelere yol açmıştır. Ancak bu çalışmada görüleceği üzere semah ritüeli hakkında nicelik olarak az da olsa dönemin eserlerinde yer alan bilgilerden yola çıkarak birtakım tespitlerde bulunmanın mümkün olduğu gibi bu durum söz konusu alanda daha kapsamlı çalışmaların yapılması gerektiğine de işaret etmektedir.

Ayrıca daha önce ele aldığımız *Tasavvuf Klasikleri Eşliğinde Safeviler Öncesinde Sema (Semah)* başlıklı makalemizde bilhassa birincil tarihi kaynak olarak kabul edilen eserler semahın izlerinin Safevî dönemi öncesinde de bu devletin hâkim olduğu kültür coğrafyasında var olduğuna tanıklık etmektedir<sup>2</sup>. Nitekim eskiden beri bölgede mevcut olan söz konusu ritüelin Safevî döneminde varlığının tespiti, şekli özellikleri ve niteliği semahın tarihî devamlılığının tespiti ve arka planının ortaya konulması açısından dikkate değerdir.

Buna ilaveten 15. ve 16. yüzyıllarda Anadolu Alevi ve Bektaşî zümrelerle yakın ilişkide olan Erdebil Tekkesi ve bu tekkeden gelen Safevî Devleti'nin Anadolu Alevi ve Bektaşiliği üzerine karşılıklı ciddi etkiler olduğunu bilinmektedir. Öyle ki birçok Alevi Ocağı Erdebil Süreği adı verilen sürekle adı altında ritüellerini gerçekleştirmiştir.<sup>3</sup> Dolayısıyla Safevî Devleti çerçevesinde bu inanç sistemine mensup toplumların ibadet ritüelleri ve mahiyetinin ortaya konması günümüz Anadolu insanının mensubu olduğu inancın tarihî temelleri ve tarihteki şeklini açıklanması için yararlı olacaktır.

## 2. Safevîler Döneminde Semah

1501 yılında Şah İsmail tarafından kurulan Safevî Devleti'nin ilk tohumları 1301'de Safiyyüddin-i Erdebilî (ö.1334) tarafından serpilmiştir. Safeviyye tarikatı ve bir sonraki aşamada Safevî Devleti kendi ismini bu şahıstan almış yaşadığı sürece ismini kutsiyetle anmıştır. Mezarı kutsal mekân mahiyeti taşımış, yolu Kızılbaşlar tarafından devam ettirilmiş ve vefatından yirmi dört yıl sonra oğlu Şeyh Sadrettin Musa döneminde Şeyh Safî ve oğlunun müridi olan İbn Bezzâz tarafından kaleme alınan *Safvetü's-safâ*, tarikatın kutsal kitabı olarak sufiler tarafından bir yol kılavuzu olarak okunmuştur. Nitekim Safevîlerde semah meselesinin ele alınması için ilk önce bu tekkenin kurucusunun sözleri, hayatı ve irşat yöntemlerini içeren eserin ele alınması gerekmektedir.

*Safvetü's-safâ*'da Şeyh Safî semahı tevâcüt, vecd ve vücut olarak üç seviyeye ayırmıştır. Tevâcüt, tarikatta müptedi olanların semahıdır. Bunlar, kalpleri marazlardan kurtulmuş ancak tamamiyle sıhhate varmamış olanlardır. Bunları gerçi an çoşturur ve zevke getirir ancak yine de ihtiyar ellerindedir<sup>4</sup> (İbn Bezzâz, 1543: vr. 196b. 197a.).

Vecd sahibi olan kimse, kalbi sıhhate kavuşmuş, cismaniyeti ruhaniyete dönmüş ve kalbi Tanrıdan gelenin mekânı olandır. Şeyh Safî'nin anlatımına göre sufünün gönlüne inen, vecd seviyesini belirler. Sufünün semah meclisinde hareketlerini etkileyerek belirleyen, hâl makamında Tanrı tarafından gönlüne inenlerdir. Hal, güçlü

ve vecdi yüksek ise hareketleri de hızlanır ve cisminin ağırlığı da o seviyede hafifler. Ancak hal makamında vecd zayıf olursa hareketler ağırlaşarak yavaşlar. Şeyh Safi bu durum için değirmen misalinini kullanmıştır. Öyle ki sufinin kalbine inenler değirmeni döndüren suya teşbih edilmiştir. Su şiddetli akarsa değirmen taşı daha hızlı ve çevik döner ve tersi olursa taş da yavaş ve ağır hareket eder. Bu vecd, kişinin irade ve ihtiyarına bağlı değildir. Öyle ki bu kişi vecdin şiddetinden ve halin kuvvetinden iradesiz olup ihtiyarsız kalır. Bu kişi vecd halinde öyle olur ki eğer vücudundan bir parçayı kesseler bile farkında olmaz (İbn Bezzâz, 1543: vr.197a. 197b. ).

Ancak “vücut” makamı ihtiyar sahibidir. Kalbine inenler ile kendi vücudunu kontrol eder. İsterse harekete kalkar, isterse sakin yerinde oturur. Şeyh Safi bu durumu Şeyh Cüneyd-i Bağdâdî’den bir örnekle açıklamıştır. Öyle ki bir semah esnasında görünürde hiç hareket etmeyen Şeyh Cüneyd’e müritleri hareket etmeyişinin sebebini sormuşlar. Şeyh Cüneyd ise cevapta “Dağları görür, onların durduğunu sanırsın; oysa bulutlar gibi hareket ederler.”<sup>5</sup> (İbn Bezzâz, 1543: vr. 198a. ).

Sonuç olarak Şayh Safi’ye göre tevâcüd gövde<sup>6</sup> ile yapılan semah, vecd kalp ile yapılan semah ve vücut ise ruh ile yapılan semahtır. Tevâcüd genel sufilerin semahı, vecd has sufilerin ve vücut ise haslar hasının semahıdır (İbn Bezzâz, 1543: vr. 198a.).

Bunların yanı sıra söz konusu eser Şeyh Safi’nin semah meclislerindeki gerçekleşen hadiseleri kaleme alırken aslında dönemin semah dönüş şekli, semah mekânı ve yeri, mahrem olmayan kimsenin semah dönüş esnasında mahfile girişinde şeyhin semahı kesip yere oturması, müritlerin Şeyh Safi ile birlikte semah dönüşleri, semahın zamanları ve bayram gecelerindeki semah dönmenin gelenekten olması gibi bilgiler vermektedir (İbn Bezzâz, 1543: vr. 258b.-259a, 259b.).

Sonuç olarak İbn Bezzâz’ın kaleme aldığı eser Safevî tarikatının kurucusu olan Şeyh Safi ve dolayısıyla bu ocağın mensupları nezdinde semahın yerini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ancak bu eserin önemini sadece tarikatın kuruluşu ile sınırlamak doğru olmayacaktır. Zira devletin kuruluşundan sonra İbn Bezzâz tarafından Farsça olarak kaleme alınan eserin Şah Tahmasb döneminde Türkçeye tercüme edilmesi, söz konusu eser ve öğretilerinin Türkmen Kızılbaşlar ve Safevî Sultanları için önemini göstermektedir. Özellikle de Safevî şahları sarayında kutsal bir kitap olarak tutulan ve okunan bu eser aslında bu tarikatın erkân özelliklerini göstermektedir.

Bunun yanı sıra Safevî döneminin başlangıçtaki semah meselesinin yaygınlığı ve Safevî sultanının bu duruma karşı tavrı Venedik elçisi olan Michele Membré’nin yazılarında da göze çarpar. 1538 yılında Şah Tahmasb’ın ziyareti için Tebriz’de bulunan elçi, bayram şenlikleri için süslenmiş meydandaki çadırlar ve sultanın oturduğu mekânı tasvir ederek üç gün boyunca gerçekleşen ritüelleri kaleme almıştır.

“Sufiler<sup>7</sup> üç gün boyunca halifeleri ile birlikte eşyalarını yanlarına alarak yaya şekilde köylerden elli/altmış kişilik gruplar halinde (Tebriz’e) gelirler. Mezkûr meydanda bir halka teşkil ederek birer, ikişer, üçer, dörder şekilde (meydanda) raks ederler. Diğer oturanlar saz çalıp Tanrı ve Şah’a ibadet ederler. Her bir halifenin elinde bir asa bulunur<sup>8</sup>. Çok sayıda olan bu halifeler Şah için hediyeler getirirler [...] Tören günlerinde herkes oturur ve zikir olarak birlikte “la ilahe illallah” der. Şah da orada kendine mahsus yerde oturur [...] Sonra yemek dağıtılır. Sonra da şah kendi sarayına gider... Şahın methi için gelen sufiler gece boyunca orada kalırlar ve bütün gece saz çalarlar, şarkı söylerler ve şaha ibadet ederler. Bu düzen üç gün boyunca devam eder ve sonra herkes oradan ayrılır.” (2015: 227-228).

Adı geçen seyyahın sözünü ettiği bu tören, belli ki cem ritüelinden farklı bir şey değildir. Bu ritüel içerisinde gerçekleştirilen raks/dans ise semahtır.

Venedikli seyyah ayrıca Kızılbaş sufilerin düğün merasimlerinden birini anlatırken de törende zikirler yapılarak tambur ve diğer sazlar eşliğinde Kızılbaşların ikişerli, üçerli ve dörderli semah döndükleri veya yazarın tabiriyle raks ettiklerini kaleme alır (2015: 243-244). Membré başka bir yerde Tahmasb’ın ordu ile birlikte yolculuğunu anlatırken yine Kızılbaşlar tarafından yapılan bu ibadet dikkat çekmiştir. Yazarın anlattıklarına göre köylerden geçen Tahmasbı köyün ahalisi kadınlı erkekli halifelerinin önderliğinde ellerinde sazları ve dillerinde “la ilahe illallah” zikriyle ziyarete gelirler. Yazar ayrıca bu ritüelin halk tarafından Şah’ın halifeleri ile birlikte yapıldığını da belirtmiştir (2015: 216).

Membré’nin yazdıkları adeta 16. yüzyılın başlarındaki Kızılbaş toplumunun günlük yaşamındaki örf, adet ve gelenekleri tasvir etmektedir. Kayıtlardan anlaşıldığına göre semah, saz, söz, dede ve halifenin, hayatın her aşamasında yer aldığı görülmektedir. Semah ritüeli sadece Kızılbaş insanının günlük yaşamında değil, aynı zamanda bu ritüele verilen değer ve kazanılan önem itibarıyla Safevî döneminin sanatında da yer edinmiştir. Öyle ki söz konusu dönemin önde gelen sanat dallarından olan minyatür sanatında, semah meclislerinin ciddi bir şekilde konu edinildiğini görmek mümkündür.

Semah ritüelinin ve meclisinin sanatkarlar tarafından konu edinilmesinin sadece dönem sanatkarlarının şahsi seçim ve eğilimleri sonucunda ortaya çıktığını düşünmek pek doğru bir tespit olmayacaktır. Zira söz konusu dönemin resim ve minyatür sanatı uzmanlarına göre Safevî el yazma eserleri ve istinsah edilen eserlerdeki yer alan minyatürlerin konusu saray ve saraya mensup kişilerin istek ve talimatı sonucunda sanatkarlar tarafından ele alınmıştır. Dolayısıyla semah ritüelinin sanatçılar tarafından işlenmesi söz konusu çevreler nezdinde rağbet gördüğünü göstermektedir. Ayrıca alanın uzmanlarına göre Safevî öncesi edebiyat sahasında yazılmış eserlerin istinsahında ilgili yerlerin semah minyatürleri ile süslenmesi de söz konusu dönemin sosyo-kültürel ve inançsal özelliklerini yansıtmaktadır. Bu minyatürler Safevî Devleti’nin ilk dönemlerinde tasavvufi bir atmosferin hâkim olduğu ve müsamahakâr



bir anlayışın yaygınlaştığının bir tebarüzüdür. Örneğin Hâfız-ı Şîrâzî gibi şairlerin eserlerinin istinsahında semah ile ilgili olan beyitlerin semah minyatürleri ile süslendiği ve bu figürlerin önceki dönemlere göre sık ve özgürce kullanıldığı görülmektedir ki bu da Safevî döneminde fikhî baskılardan uzaklaşarak mistik bir anlayışın yaygınlaştığına işaret etmektedir (Dadger ve Nebevî, 2016: 83). Bu minyatürlerin 16. yüzyıla tarihlenmesi ve özellikle söz konusu yüzyılın ilk yarısında çizilmesi o dönemin özelliklerini yansıtmak açısından bir hayli önemlidir. Başka bir ifadeyle semah minyatürlerinin Safevî Devleti'nin ilk dönemlerine denk gelmesi devletin kuruluşu yıllarında bu ritüelin yeri ve önemini göstermesi açısından dikkate değerdir. Örnek olarak 1512 yılında çizilmiş Tebriz ekolu minyatür (Res.1), 1523 yılına ait II. Tebriz ekolu minyatür (Res.2), 1552 yılına ait Hâfız-ı Şîrâzî divanında bulunan minyatür (Res.3), 16. yüzyıla ait semah minyatürü (Res.4), Safevî döneminin ilk başlarında, Mesnevi'de bulunan II. Tebriz Ekolu (Res.5) minyatürleri gösterilebilir. Ancak bu örneklerden 1582 yılında çizilmiş olan “dervişlerin semah meclisi” isimli minyatürde semah halkasında kadın ve çocukların bulunması kadın ve erkeklerin aynı ortamda bulunmaları veya kadınların semah meclisinde yer almaları Kızılbaşlar arasında gerçekleşen semahlardaki kadın sufilerin yerini göstermek açısından başka bir öneme sahiptir (Res.6).<sup>9</sup>

Böylece semah Safevî Devleti'nin ilk dönemlerinde baskın bir şekilde sufilerin irşadı için kullanılan *Safvetü's-safâ* kitabından sarayda düzenlenen bayram şenliklerine, Kızılbaş sufilerin düğünlerine ve dönemin sanat eserlerine girecek kadar hayatın her evresinde bariz bir şekilde görünerek üstün bir yere sahip olmuştur. Ne var ki semahın reddine dair kaleme alınan eserlerin ortaya çıkması yine Safevî Devleti havzasındaki yazarlar tarafından gerçekleşmiştir. Semahın tarihi seyri içinde dikkat çeken hususlardan biri de bu ritüelin reddine dair en sert yazı ve hükümlerin büyük çoğunluğunun 16. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Şîa tarafından ortaya konmuş olmasıdır. Esasen bu konunun dikkat çeken tarafı semahın reddi, tasavvufi esaslar üzerinde, tekke merkezli teşekkül eden, başlangıçta Kızılbaş zümre tarafından Kızılbaşlık inanç sistemi etrafında kurulan Safevî Devleti çerçevesinde konunun ele alınmış olmasıdır. Konuya bu perspektiften bakılınca temeli Kızılbaşlar tarafından Kızılbaşlık İnanç sistemi üzerine atılan bir devletin zaman içerisinde kalem erbabı tarafından devletin kurucularının dinî ritüellerinin önemli ögesi olan semaha karşı kalem almaları bir çelişki göstergesidir. Bu minval üzere söz konusu tezattın ortaya çıkış sürecini anlamak ve çözmek önem arz eder.

Bu bağlam üzere Şîiatçı Şîa literatüründe semahın reddine yer verilmiş eserler ele alındığında başta Muhammed Ahmed b. Muhammed el-Erdebîlî'nin (Mukaddes Erdebîlî) (ö. 1585) *Hadîkatü's-Şî'a*, Muhammed b. el-Hasen b. Alî el-Hürr el-Âmilî'nin (ö. 1693) *Risâletü'l-isnâ'aşeriyye fi'r-red'ale's-sufiyye*, Muhammed Ali bin Vahid Behbehânî'nin (1731-1801): *Hayratiyye der İptal-ı Tarikat-ı Sufiyye (Risale-yi Hayrâtiyye)*, Muhammed Bâkır Meclîsî'nin (ö. 1698-9) *Aynü'l-hayât ve ayrıca Bihârü'l-envâr* ve Muhammed Tahir Kumî'nin (ö. 1686-7) *Tuhfetü'l-Ahyar* adlı eserlerinde ortaya çıkar.

İran araştırmacılarından olan Abdî ve Zerganî'ye göre Şia din adamları tarafından tasavvuf aleyhine yazılmış en eski eser yukarıda ismi zikredilen *Hadikatü's-Şi'a* isimli eserdir<sup>10</sup> (2017: 128). Burada dikkat çeken husus şeriatçı Şia'da fikhî ve şeri tahlillere dayanarak başlıca tasavvuf ve alt başlıkta semaha yazılan reddiyenin çok geç dönemlere ait olmasıdır. Bu durum bir taraftan şeriatçı Şia'nın fikhî ve şeri esaslarının kurulduğu döneme ait ipuçları barındırırken; diğer taraftan tasavvufi hareketlerin Safeviler döneminde hangi dönemlerde ve ne şekilde baskılandığını tespit edebilmek için de önemlidir. Ancak bu hareket asıl güçlendiği noktanın 17. yüzyıl olduğunu söylemek mümkündür. Öyle ki İran'da Şia tarihçisi olan Caferiyân'ın da söylediği üzere 17. yüzyıldan itibaren Safevî Devleti sınırları içerisinde Sufilerin sapkınlıklarını ileri sürerek ciddi şekilde onlara cephe alan Şia âlimleri ortaya çıkmıştır (2010: 515-528).

Esasında 17. yüzyılda sufi zümrelere yapılan baskının 16. yüzyılın ilk yarısından itibaren başlayan bir süreç olduğunu not etmekte gerekir. Bu sürecin başlangıcı ise Şah İsmail'den sonra Safevi tahtına çıkan Şah Tahmasb dönemidir. Tahmasb döneminin 1532-33 yıllarından itibaren Lübnan Cebel-i Amilden -Safevî Devleti'nin ikinci devrinde- Kızılbaş sarayına nüfuz eden Arap âlimlerin faaliyetleri sonucunda giderek din adamlarının güçlenmesi ile birlikte devleti kuran sufi zümrenin gücü kırılmıştır. Bunun neticesi olarak Sufi Kızılbaşların erkân ve ritüelleri, yerini yeni mezhebin şeriatına bırakmıştır.<sup>11</sup> Bu minval üzere devletin kuruluşunda Şah İsmail'in Kızılbaş sufilere verdiği değer sayesinde bu sufilerin inancı devlet ve toplumun bütün sahalarında egemen bir figür olarak ortaya çıkmıştır. Ancak Tahmasb döneminin ortalarından itibaren başlayan değişim süreci özellikle Şah Abbas döneminde olgunluk devresine girmiş, devletin sufi zümrelere olan himayesi bu şekilde ortadan kalkmıştır. Bunun sonucunda da Kızılbaşların inançları eski itibar ve ihtişamını yitirmiştir. Bu bağlam üzere Abdî ve Zerganî'nin de tespitlerine göre; I. Şah Abbas nüfuz sahibi Kızılbaş büyüklerinin gücünü kırması sonrasında başkent İsfahan'da mukim Arap din adamlarının nüfuzu artarak sufi kesime ciddi bir düşmanlık başlatmışlar ki bu süreç 17. yüzyıldan itibaren daha da hız kazanmıştır. Öyle ki kalabalık sayıda hankâh bulunan Tebriz ve Yezd gibi şehirlerde söz konusu hankâhlar kapatılmış ve yerine mescitler inşa edilmiştir (2017: 128). Ancak, bu çekişmeli süreçte, 1300'lerden itibaren köklü ve muntazam bir şekilde kendi inanç sistemi ve buna bağlı olarak erkân ve ritüellerini sürdüren sufilerin bir anda silinmesini düşünmek pek doğru olmayacaktır. Caferiyân'ın da belirttiği üzere sufilerin fukahâ karşısında mukavemeti Safevî Devleti'nin son dönemlerine kadar siyasî ve içtimai sahada devam etmiş ve genel olarak halk tabanında kendi nüfuzunu koruyabilmiştir (2010: 1313).

Esasında yukardaki satırlarda aktarılan tespitleri belli bir oranda Safevî coğrafyasına gelen ve Safevî sarayını ziyaret eden seyyahların aktardıkları desteklemektedir. Bu seyahatnamelerin birinci elden aktarılması ve ayrıca tarafsız bir kişi tarafından gözlemlenmesi dönemin sosyo-kültürel ve siyasî atmosferini anlamak açısından bir hayli önem taşımaktadır. Bu sebepten örnek olarak Jean Chardin'ın izlenimleri hem dönemin sufi topluluklarının içtimai ve siyasî durumunu hem de erkân ve ritüelleri için aydınlatıcı bir örnek teşkil edecektir.

Üç kere Safevî coğrafyasına seyahat eden, toplam on iki yıl bu coğrafyada kalan, Türkçe ve Farsçaya hâkim olan Fransız tüccar Chardin, II. Şah Abbas (1632-1666) ve ondan sonra tahta geçen Şah Süleyman (1648-1694) dönemlerinde Safevî toplumunu incelikle gözlemlemiştir. Chardin din adamları ve sufilerin arasındaki inançsal anlaşmazlıkların sebebini açıklarken:

“Tasavvuf ehli kendi aralarında, hak benim, hakiki vücut bendedir (derler) ve sizin zahir gözü ile baktığımız değil. Ancak sathî bakan, mutaassıp zahir ehli, sufileri şirk koşmak ve mühlitlikle itham ederler. Onlar sufiler kıyamete inanmadıklarını düşünürler ve bu düşüncelerinin ispatı için sufilerin sır dolu bu beytini tekrarlarlar: vücut birdir ancak sûret bindir/sûrette olan kesretin itibarı hiçtir.” (1997: 1044).

Yazar devamında din adamlarından birinin halka açık kalabalık meclisinde duyduklarını şu şekilde kaleme almıştır:

“Bir molla umumî meydanında vaaz verirdi. Vaaz esnasında aniden sinirlendi ve asabiyetle tasavvuf ehli hakkında acı ve ağır şeyler söylemeye başladı. Dedi ki; sufiler müşriktirler ve bunları ateşte yakmak lazım. Bugüne kadar neden bunları öldürmediklerine ve kendi hallerine bırakıldığına şaşırıyorum. Bir sufiyi öldürmek on dindar adama bakmak kadar sevabı vardır.” (1997: 1044-1045).

Chardin devamında “sufiler müşrik değiller, tam aksine bütün bu suçlardan arılar. Hatta bütün itikatlarıyla Hak Teâla'nın zatına aşk ile bağlılar. Onlar akşamlar ibadet ve zikir için bir araya gelirler”. Fransız seyyah konunun devamında sufilerin ibadet halkasını tasvir ederken onların çark dönerek raks ettiklerini, “hû” zikrini tekrar ederek esrimeye geçip baygın halde yere serildiklerini anlatır. Bu işlemin kendilerine geldikten sonra tekrar tekrar yaptıklarını söyler. Yazar sufilerden naklen semah esnasında esrime aracılığıyla Hak ile birleştiklerini aktarmıştır. Müellifin notlarına göre “onlar genelde zikir ve ibadet esnasında raks ve semah ederler. Onlara göre bu şekilde esrime ve kalbi ferahlık daha müsait olur.” (1997: 1045). Chardin eserinde ayrıca sultanın etrafında belki de eski gelenekler üzerine sufi ismi ile bilinen zümreden bahsetmiştir. Yazar bu sufilerin cuma günleri “Tevhit-hane”<sup>12</sup> isimli bir mekânda ibadet ettiklerini kaydetmiştir (1997: 1446).

Göründüğü üzere Chardin eserinde, dönemin din adamları ve sufilerin karşılaşması ve toplumdaki sufilerin din adamları tarafından maruz kaldığı ithamları ve buna rağmen sufi zümrenin bağlılıkla ritüellerini sürdürmeye devam ettiklerini göstermektedir. Diğer taraftan semah meclisinin niteliği ile de bilgi aktarmaktadır.

Semah sadece seyyahların dikkatini çekmemiştir. Bu ritüel dönemin fukahası için de mühlitlik, zındıklık ve kafirlik ile dindarlık ve Müslümanlığın (meşru ile gayri meşru, iman ile küfür ve Müslümanlık ile mülhidliğin) mihenk taşı ve kırmızı çizgisi olmuştur. Bu bağlamda Kîyânî, “*İran'da Hankâh Tarihi*” eserindeki tespitine göre fukaha tarafından özellikle sufilerin pratikteki erkân ve ritüellerinin, bunların dışlanmalarına sebep olduğunu belirterek, İran'da Safevî Devleti'nin iş başına gelmesi

ile birlikte ilgi gören tasavvufun, din adamlarının siyasî ve fikrî güç kazanması ile birlikte kısa süre sonra sönmeye yüz tutmuş der (2011: 262). Ancak konu ile ilgili dikkat çeken husus fukaha nezdinde istinat edilenin semah meselesi olmasıdır. Bu bağlamda Safevî dönemindeki fukahanın tasavvuf ile ilgili fikirleri mercek altına alınca adeta semah dönmek bu zümrenin reddedilmesinin esas sebeplerinden biri olmuştur.

Bu minval üzere Şah Süleyman (1648-1694) döneminin şeyhülislâmı ve devamında Şah Sultan Hüseyin (1668-1726) döneminin molla başı mansabında bulunarak devlet ve toplumun en yüksek dinî makamlarını elde eden Şia fikhının adeta sacayaklarından birisi konumunda bulunan ve on Arapça eser ve yaklaşık kırk dokuz Farsça kitap ve risale sahibi olan<sup>13</sup> Muhammed Bâkır el-Meclîsî (ö. 1698-99) sufilerin reddi için ileri sürdüğü mesele onların genelde ritüelleri olduğu görünmektedir. Bu bağlamda söz konusu fakihin eserlerinde bakıldığında sufi geleneklerin gayrimeşru oluşu için hırka giymek ve postnişinlik (2004: 454-455), çile çekmek ve çilehane geleneği (1983: 88; 1982: 241), zikir (2004: 422-424) ve ayrıca raks ve semah (1982: 208) gibi deliller ileri sürmüştür<sup>14</sup>.

Fakat Safevîlerin son dönem âlimlerinden olan Meclîsî, yukarıda zikredilen tasavvuf erkân ve ritüellerin içerisinde en çok vecd ve semah meclislerini hedef almıştır. Ona göre semah meclisinde saz eşliğinde<sup>15</sup> söylenen kelimeler gınâ ve tegannîdir ve bu da Şia fikhına göre haramdır (Caferîyân, 2009: 369). Aslında Meclîsî'nin Mevlana'ya itirazı da bu sebeptendir. Zira yazar Mevlâna ve müritleri tarafından semah dönülmesini din dışı bir eylem olarak değerlendirir (2004: 457).

Meclîsî, semahı haram bilerek bu ritüelin varlığı nedeniyle tasavvuf ve dolayısıyla sufiliği hedef gösteren son âlim değildir. Aslında bu süreç yetiştirdiği talebeler veya kitaplarından etkilenen halefleri nezdinde de devam etmiştir. Söz konusu dönemin ortamı ve atmosferini anlamak babında Portekizli bir keşiş olup 1697'de Safevî ülkesine geldikten sonra Müslüman olan Alikulu Cedidü'l-İslâm'ın tasavvufa saldırıları önemlidir. Yazar "*seyfû'l-Müminin fi Kıtâlû'l-Müşrikin*" ve ayrıca tasavvufa yazılan reddiye risalesinde sufilere ciddi eleştiri ve saldırılarda bulunmuştur. Onun için de semah ve vecd, sufilerin sapkın olduğunun bir işaretidir (Caferîyân, 2010: 898).

Bu minval üzere Safevî döneminin son yıllarındaki gösterdiğimiz iki örneğin aslında Safevî Devleti sınırları içerisinde yazılan eserlerin birçoğunda görmek mümkündür. Fukaha semah ve saz eşliğinde yapılan ritüelleri veya başka bir deyim ile ibadetinin omurgası ve teolojik ayağını hedef alarak toplum ve devlet nezdinde gayrimeşru bir duruma düşürmeyi başarmışlardır. Sonuç olarak sufi zümrelerin arasındaki ihtilaflar (Türkmen Kızılbaşların iktidar çekişmesi) ve bunların karşısında fukahanın düzenli saldırıları Tebriz başkentinde devleti kuran Kızılbaş Safevî Devleti'nin sonlarına doğru İsfahan başkentinden ulemanın baskıları sonucunda kovulmuşlardır (eş-Şeybî, 2016: 399).

### 3. Sonuç

14. yüzyılın başlarından itibaren Horasan'dan Anadolu'ya ve Balkanlara kadar uzanan geniş bir coğrafyada faaliyet gösteren ve organize bir biçimde kalabalık mürit ve talip nüfusuna sahip olan Erdebil dergâhı ve bunun yanı sıra tarikatın devlete dönüşmesinden sonra kısa bir zaman da olsa Kızılbaş inanç sistemi merkeziyeti etrafında kurulmuş devletin yazılı kaynakları, sanatı ve bu devleti ziyaret eden seyyahların aktardıkları Kızılbaşlığın esas erkânlarından olan semahın önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Ancak ilerleyen zaman içerisinde tasavvuf, sufiler ve dolayısıyla Sufilerin ibadet ritüellerinden en önemlisi semah da eski itibarını kaybetmiştir.

Şah İsmail tarafından Kızılbaş sufilere verilen itibar sayesinde bu inanç devlet ve toplumun her sahasında galip bir figür olarak ortaya çıkmış ise de artık Tahmasb döneminin ortalarından itibaren başlayan süreç, özellikle Şah Abbas döneminden itibaren bu devletin himayesi sufi Kızılbaşlardan yana değil rakip mahiyetteki Şia din âlimleri ve fukahaya aktarılmıştır. Bu değişim ile birlikte memâlik-i Kızılbaşiyye'de yaşayan Şia temsilcileri sufiler ve bu sufilerin inanç ve erkânına muntazam bir biçimde saldırıya geçmiştir. Sonuç olarak tarikatın kurucusu döneminden devletin ilk hükümlerine kadar semah Kızılbaş insanının yaşamının önemli bir parçası iken sonraki dönemlerde suç unsuru olarak gösterilmiş ve saraydan kuytu sokaklara sürülmüştür.

Bu süreç seyyahların gözüyle bakmak objektif bir şema sunmaktadır. Bu minval üzere Membré ve Chardin'in bize aktardıkları Safevî Devleti'nin kuruluş aşaması ile sonraki dönemler arasında bir mukayese şansı vermektedir. Michele Membré'nin gözlemlediği dönem Safevî Devleti'nin ilk dönemlerine denk gelmektedir. Söz konusu dönemde Tahmasb Kerekî gibi Lübnanlı (Cebel-i Amil) Arap din adamını davet ederek birçok inisiyatif tanımış olsa da devlet hala Şah İsmail'in kurduğu esas ve erkânlar üzerinden ilerlemekte ve şeriatçı Şia din adamları emel ve amaçlarını tamına uygulayamamış ancak kendi anlayışlarının esaslarını kurma aşamasındadırlar. Nitekim görüldüğü üzere Kızılbaş inancının rolü kendini her aşamada göstermektedir. Düğünden şenliklere kadar Kızılbaş inanç ritüelleri uygulanmakta ve sultan ise sufilerin mürşidi makamında bu ritüellere iştirak etmektedir. Ancak Chardin'in dönemi Safevî Devleti'nin son dönemlerini kapsamakta ve artık Kızılbaşlık eski ihtişamını yitirmiş yerine Şia din adamları, devletteki din işlerinde karar mercii haline gelmişlerdir. Resmî siyaset ve devletin himayesi onlardan yana işlemekte, sufilik gelenekleri hor görülmekte ve sufilik bakiyesi sadece bir görenek olarak sembolik şekilde devlet dairelerinde yaşamaktadır.

Bu süreç Meclisî gibi fukahanın çabaları sonucunda gerçekleşmiş ve tasavvuf ve Kızılbaşlığa son darbeyi indirebilmiştir. Ancak aslında Mevlisî'nin kendisi 16. yüzyıldan itibaren Safevî coğrafyasında tasavvufa karşı çıkan ekolün olgunlaşmış tebadürüdür. Onun bu alandaki etkisi hem yetiştirdiği talebeler hem de kendisinden

sonra gelen din adamlarının fikirlerini de bariz bir şekilde etkilemiş ve Şah İsmail ile başlayan Kızılbaş-Alevi inanç sisteminin erkine son darbeyi indirmişti.

Devletin kuruluş döneminde Şah İsmail tarafından Kızılbaş sufilere verilen itibar sayesinde bu inanç, devlet ve toplumun her sahasında galip bir figür olarak ortaya çıkmış ise de Tahmasb döneminin ortalarından itibaren başlayan süreç, özellikle Şah Abbas döneminden itibaren bu devletin himayesi karşı tarafa aktarılmıştır. Bunun sonucunda memalik-i Kızılbaşîyye’de yaşayan Şia temsilcileri sufiler ve bu sufilerin inanç ve erkânına muntazam bir biçimde saldırıya geçmiştir.

Bunlara ilaveten Membre ve Chardin’ın kaleme aldıkları seyahatnamelerde sufilerin inanç ve ritüellerinden en çok dikkat çeken semah ritüeli olmuştur. Diğer taraftan semah ritüeli, dönemin sanatında önceki dönemlerden çok daha belirgin bir şekilde yer edinmiştir. Bunun yanı sıra semahın, Kızılbaşlar nezdinde yaygınlığı ve onların yaşantılarının her bir sayfasında yer aldığı da oldukça belirgindir. Sufilerin saz, söz ve raksı veya günümüz tabiriyle semah ritüeli, adeta sufilerin ve özellikle erken dönem Safevî Devleti’nin en dikkat çeken özelliklerinden biri olup söz konusu dönemde Safevî Devleti ve Kızılbaş toplumunun karakteristik özelliği mahiyetini taşımaktadır.

## Sonnotlar

<sup>1</sup> Alevi inancında semah ritüeli hakkında bilgi ve bu konuda yapılan belli başlı çalışmalar ile ilgili bk. Erseven, 1996; Bozkurt, 2007; Onatça, 2009; Elçi, 1999; Öztürk 2005; Ersal-Kayhan Kılıç, 2018: 1-24; Akın, 2018: 269-294.

<sup>2</sup> Söz konusu makale için bk. (Baharlu, 2020).

<sup>3</sup> Alevilikte ocak kavramı ve Alevi ocakları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yaman, 2006; Yaman, 2011: 43-64; Aksüt, 2012; Akın, 2017: 239-264; Akın, 2020a: 59-82; Ersal, 2016: 36-92.

<sup>4</sup> Bilindiği üzere tevâcüt kelimesi vecd hâline erişmek için iradî ve ihtiyarî bir şekilde çaba göstermek veya vecde gelmiş gibi göstermektir. Metinden anlaşılan, talibin vecde gelmek için gayretidir. Şeyh Safî bu durumu “semah ile hareketler kim ondan zahir ola tekellüflü ola” şeklinde açıklamıştır. Eserde bu durum ile ilgili “yakasını tutar öz (kendi) eli ilen / gelir meydana erler gibi ...” beytine yer verilmiştir. Esasında gördüğümüz kadariyle Şeyh Safî’nin semahı bu şekilde ele alış daha önceki diğer sufilerden farklıdır. Zira genelde daha önce ele aldığımız kaynakların birçoğunda tevâcüt doğru semah sayılmamaktadır.

<sup>5</sup> وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدًا وَهِيَ تَدُورُ مَرَّ السَّحَابِ Neml Suresi 88. Ayet. Metinde aynı şekilde kaydedilmiştir.

<sup>6</sup> Özgün metinde bu kelime “gövde” şeklinde ve beden manasında kullanılmıştır.

<sup>7</sup> Burada kastedilen Kızılbaş inancına mensup olan halktır.

<sup>8</sup> Özgün metinde bu kelime “çomak” olarak kaydedilmiştir.

<sup>9</sup> Safevî dönemi minyatür sanatında semahı konu edinmiş eserlerde yer alan öğeler ve bu öğelerin özelliklerinin tahlili münferit bir çalışmanın mevzuu olabilir. Bu konunun ele alınması makalenin ıtınabına sebep olacaktır. Nitekim söz konusu minyatürlerde semahın mekânı, ortam özellikleri, giysiler (hırka, taç, kemer), renkleri ve anlamları, semahtakilerin dizilişi, çizimde yer alan saz ve bu musiki aletlerinin çeşitleri, esrimeye geçen sufilerin yere düşen taç, kuşak ve yırtılan hırkaların anlamı ve hükümleri, özellikle Safevî döneminin semah şekli ve genelde tasavvuftaki semah meclislerinin içeriği ve şekli ile ilgili önemli malumat barındırdığı kanaatindeyiz. Örneğin 1512 yılında çizilmiş Tebriz ekolu (Dadger ve Nebevî, 2016: 84; Muhammediyan vd., 2020: 63) minyatüre

(Res.1) bakıldığında, sufilerin taçları Kızılbaş tacı olarak resmedilmiştir. Minyatürün alt kısmında dervişlerin bir kısmı vecc halinde, iki kişi ise esrimeye geçip baygın halde yere serildiklerini resmedilmiştir. Bu iki kişiden birisinin ise kuşağı açılmıştır. İç kısımlarda dört sufi halka şeklinde semah dönmektedir. Tasvirin solunda ise iki sufiden birisinin kuşağı açılmış vaziyette esrime hali gösterilerek diğer sufi ona yardım etmektedir. İki kişinin baş ucu ve minyatürün üst sol köşesinde üç kişi sükûnet içinde görülmektedir. Bunlardan ikisinin (mürşit ve rehber) elinde bir asa resmedilerek meclisteki diğerlerden daha yaşlı gösterilmiştir. Ayrıca bu mürşit ve rehber diğerlerinden daha büyük boyutlarda resmedilmiştir. Yanlarındaki daha genç görünen ve başında Kızılbaş tacı bulunan kişi ise sükûn içinde bulunmaktadır. Bunların karşısında ve tasvirin sağında ellerinde musiki aletleri olan üç kişi yer almaktadır. Zakirler ve mürşitlerin arasındaki alanda iki kanadı tamamen açık olan bir kapı, yeşil bir bahçe ve altın gibi gökyüzüne yükselen çiçek dolu bir ağaç bulunmaktadır (Dadger ve Nebevî, 2016: 84-85). Nitekim bu minyatür ve benzeri eserlerde görülen öğelerin mitik ve tasavvufi anlamları döneme hakim olan Alevilik tasavvufu açısından ele alınması icap eder. (<https://ganjgah.ir/api/imagery/orig/1a0d530f-8e56-477d-0a64-08d7e68468de.jpg>, Erişim tarihi: 22.08.2020).

<sup>10</sup> Ashında bu eserin de anılan tarihlerde söz konusu müellif tarafından kaleme alınması meselesi şaibeli konulardandır. Kimi araştırmacılara göre özellikle tasavvufun aleyhine yazılan bölümün sonradan kitabe ilave edildiği de öne sürülmüştür. Konu ile ilgili detaylı bilgi için bz. (Zamanî Nejad, 1997: 108-109).

<sup>11</sup> Bu sürecin başlangıç noktası ve şekli ile ilgili bz. (Sohrabiabad, 2018: 69-70,73-79; Sohrabiabad, 2019).

<sup>12</sup> Chardin'in eserinde yanlışlıkla "Taous can" şeklinde kaydedilen bu kavram kimi mütercim ve yazarlar tarafından "Tavus-hane" şeklinde okunmuştur. Oysaki Safevî döneminin diğer kaynaklarında bu kavramın "Tevhit-hane" şekli ile karşılaşmaktayız. Halifetü'l-hülefa önderliğinde Kızılbaşların ibadetler için yapılan bu mekânın bir benzeri de başkentün İsfahan'a taşınmasıyla birlikte sarayın yakınında yapıldığı bilinmektedir. Ancak ne var ki Şia ulamanın güçlenmesi sonucunda bu mekân asli işlevinden uzaklaşarak Safevîlerin son sultanı olan Şah Sultan Hüseyin döneminde resmen kapatılmıştır (Behramnejad, 2018: 9-10). Görüldüğü üzere bu kutsal mekânın işlerinden sorumlu ve aynı zamanda yürütülen ibadethelere Halifetü'l-hülefa yani Şah İsmail'in başlattığı ve devamında Safevî Şahlarının atadığı özellikle manevi işlerde Sultanların vekili (Sohrabiabad, 2018: 101-102,106) rehberliğinde gerçekleşirdi. Ayrıca bu mekânın Safevî şahlarının sarayının yanında bulunması veya sultanın sefer ve göçler esnasında "tevhit-hane çadırı"nın var olması görülmektedir. Bunların yanı sıra Safevî Devleti coğrafyasında günümüze kadar devam eden gelenekte heterodoksi zümreler tarafından geleneksel olarak ibadethanelerine cem-hane denilmesi yukarıda geçen Tevhit-hane'nin sadece Safevî şahları, devlet erkânı ve saray mensuplarının ibadethanelerine verildiği bir isim olmasını akla getirmektedir.

<sup>13</sup> Meclisî Şia uleması içinde en çok eser sahibi olanlardan biri olması ile bilinmektedir. Yazarn sadece "Bihârü'l-envâr" adlı eseri yedi yüz bin satırdan ibaret olup ilk cildin yazımı 1676-77 yılında bitmiş ve diğer ciltlerin yazımı vefatına kadar sürmüştür. Bu eser günümüzde yüz on cilt halinde basılmıştır.

<sup>14</sup> Burada dikkat edilmesi gereken hususlardan Safevî döneminde Meclisî'nin tasavvuf ile ilgili düşüncelerine eleştirel bir yöntem ile yaklaşan kalem ehlinin var olmasıdır. Örneğin; Molla Sadra (ö. 1641) Meclisî'nin kimi hadis tefsirlerine karşı çıkarak kendi düşüncelerini ortaya koymuştur. Ancak burada dikkate alınması gereken konu Molla Sadra gibi zümrelerin tasavvufa bakışı bizim kastettiğimiz Türkmen Alevî tasavvufi yorumundan uzak, oluşan Şia şeriatı çerçevesi içinde bir tasavvuttur. Molla Sadra ve bu ekolün bakış açısı ile ilgili detaylı bilgi için bk. (Asghari, 2017: 157-182).

<sup>15</sup> Burada Şeriatçı Şia'nın musikiyi haram görmesi ve musiki aletlerinden sayılan sazı teganni malzemesi görenek haram bilmesi ile Alevilikteki saza "telli Kur'an" ismi verilmesi, Şia ve Aleviliği birbirinden ayıran önemli hususlardandır. Cemlerde telli Kur'an eşliğinde icra edilen semah da

bunun bir başka örneğidir. Kimi araştırmacılar tarafından Şia ile Alevi inanç sisteminin aynı kefedeki değerlendirilmesi gerek erkân kuralları gerekse de ritüeller bakımından Aleviliğin ruhu ve tarihinden uzak bir iddia olarak gözükmektedir. Saz, Alevi inancında telli Kur'an olarak değerlendirildiği için ritüellerde saz eşliğinde icra edilen metinler de "ayet" olarak adlandırılır. Alevilikte sazın konumu ve kutsiyeti hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Akın, 2020b: 135-162).

### Kaynakça

- Abdî, Hüseyin ve Seyit Mehdi Zergânî. (2017). "Tahlil-i Güftemânî-yi Risalehâ-yi Reddiye Ber Tasavvuf der Asr-ı Safevî". *Dü Fasnâme-yi İlmî-Pejühişi-yi Edebiyat-ı İrfânî-yi Danişgâh-i Ez-Zehra* 16, 119-146.
- Akın, Bülent (2017). "Alevilikte 'Ocak': Kavramsal Çerçeveye ve Tarihi Arka Plana Yeni Bir Bakış." *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 17/2, 239-264.
- . (2018). "Diyarbakır Alevi Ocakları Cem Semahları". *Alevi-Bektaşî Semahları-I*, Edt. Mehmet Ersal ve Seyhan Kayhan Kılıç, 269-294. Ankara: Barış Kitap.
- . (2020a). *Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail'in Anayurdu Diyarbakır*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- . (2020b). "Kopuzdan 'Telli Kur'an'a Türklerde Sazın Kültürel Serüveni ve Kutsallığı". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 20/1, 135-162.
- Aksüt, Hamza (2012). *Aleviler Türkiye-İran-İrak-Suriye-Bulgaristan*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- Asghari, Seyed AmirHossein (2017). "Ontology and Cosmology of the 'aql in Şadrâ's Commentary on Uşûl al-Kâfî". *Journal of Shi'a Islamic Studies* 10/2, 157-182.
- Baharlu, İlgar (2020). "Tasavvuf Klasikleri Eşliğinde Safevîler Öncesinde Sema (Semah)", *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi* 22, 179-198.
- Behramnejad, Muhsin. (2018, Kış). "Bazşenasî-yi Tevhid-hane der İnan-ı Ahd-i Safevî: Zeval-ı Nizam-ı Hankâhî". *Mutalaat-ı Tarih-i İslam* 31, 7-29.
- Bozkurt, Fuat (2007). *Semahlar Alevi Dinsel Oyunları*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Caferiyân, Resul. (2009). *Safeviyye ez Zuhur ta Zeval*. Tahran: Kânûn-i Endişe-yi Civan.
- . (2010). *Safeviyye Der Arse-yi Din, Ferheng ve Siyaset* (Cilt I). Kum: Pejuhişgâh-i Havze ve Danişgâh.
- Chardin, Jean. (1997). *Sefernâme-yi Şövalye Chardin* (Cilt III-IV). Edt. İkbâl Yağmayî. Tahran: Tûs.
- Dadger, Muhammed Rıza ve Ferzâne Nebevî. (2016). "Cilve-yi Tasviri-yi Sema' ve Serây-ı Mugan der Divan-ı Hafız-ı Devre-yi Safeviyye". *Nâme-yi Hünerhâ-yi Tecessümü ve Karbordî* 13, 81-93.
- eş-Şeybî, Kâmil Mustafa. (2016). *Taşayyu' ve Tasavvuf*. Tahran : Emir-kebir.
- Ersal, Mehmet (2016). *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi Çubuk Havzası Örneği*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Ersal, Mehmet ve Kayhan Kılıç, Seyhan (2018). "Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminde Semah Ritüeli". *Alevi-Bektaşî Semahları-I*, Edt. Mehmet Ersal ve Seyhan Kayhan Kılıç, 1-24, Ankara: Barış Kitap.



- Erseven, İlhan Cem (1996). *Alevilerde Semah*. İstanbul: Ant Yayınları.
- İbn Bezzâz (1543). *Safvetü ş-safâ*. Tebriz Milli Kütüphanesi, Yazma Eserler Bölümü, no. 710/1872.
- Kîyânî, Muhsin. (2011). *Tarih-i Hankâh der İnan*. Tahran: Tahûrî.
- Membré, Michele. (2015). *Se Sefernâme*. Edt. Hasan Cevâdî ve Willem M. Floor. Tahran: Bünyâd-ı Mevkufat-ı Afşar.
- Muhammed Bâkır el-Meclisî. (1982). *Bihârü'l-envâr* (Cilt 58/67). Beyrut: Darü'l-ihya'et-trasü'l-Arabî.
- . (1983). *Mir'âtü'l-'ukûl fî şerhi ahbâri âli'r-resûl* (Cilt VII). Çev. Seyid Haşım Resuli Mahallatî. Tahran: Dârü'l-Kütüb el-İslamiyye.
- . (2004). *'Aynü'l-hayât* (Cilt I-II). Kum: Envârü'l-hüda.
- Muhammediyan, Fahreddin; Seyyid Resul Musevî Hacı ve Âbid Takavî. (2020). "Seyri der Tahavvulat-ı Ain-i Sema' ve Musiki-yi İrfanî İnan Ba Teveccüh be Nigâreha-yı İslamî". *İrfan-ı İslamî* 62, 51-68.
- Onatça, Neşe (2009). *Alevi Bektaşî Kültüründe Kırklar Semahı*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Sohrabiabad, Hamidreza. (2018). "Safevî İdaresinde Toplumsal Dönüşüm". Yayımlanmamış Doktora Tezi, Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırklareli.
- . (2019). "Kızılbâş Sarayında İlk Fakih". *I. Uluslararası Kapadokya Felsefe ve Sosyal Bilimler Kongresi*, (ss. 132-133). Nevşehir.
- Yaman, Ali (2006). *Kızılbâş Alevi Ocakları*. Ankara: Elips Kitap.
- . (2011). "Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 60, 43-64.
- Zamanî Nejad, Ali Ekber. (1997). "Kitapşinâsi-yi Muhakkik Erdebilî." *Aine-yi Pejühiş* 39, 93-122.

## EKLER



**Resim 1:** Semah, Hafız Divanı, h.918/m.1512, Tebriz Ekolu, (<https://art.thewalters.org/detail/81873/sufis-performing-sama-2/> ) W.628.49B, Erişim Tarihi: 15.08.2020



**Resim 2:** Semah, h. 930/m. 1523, II.Tebriz Ekolu, (<https://tr.pinterest.com/pin/63191201000228584/>). Erişim Tarihi: 15.08.2020



**Resim 3:** Semah, h. 958/m.1552, (<https://tr.pinterest.com/pin/437834395002315956/>). Erişim Tarihi: 30.08.2020



**Resim 4:** Sufilerin Semahı, Hafız Divanı, 16. yüzyıl, (<https://ganjgah.ir/api/images/orig/e65cad41-97f0-40a5-119f-08d7e68468de.jpg>). Erişim Tarihi: 30.08.2020



**Resim 5:** Semah, Mesneviden, II. Tebriz Ekolu, Safevî Döneminin Başları, (Muhammediyan vd., 2020: 63). Erişim Tarihi: 05.06.2020



**Resim 6:** Semah, Şiraz Ekolu, 1582, (Muhammediyan vd., 2020: 63). Erişim Tarihi: 05.06.2020



# KUZEY MAKEDONYA-KANATLAR KÖYÜNDE ANLATILAN EVLİYA MENKİBELERİ\*

Saint Legends Told in North Macedonia-Kanatlar Village

Satı KUMARTAŞLIOĞLU\*\*

## Öz

Kanatlar, Kuzey Makedonya’da Pirlepe’ye bağlı bir Türk köyüdür. Köyün nüfusu yaklaşık olarak 1700’dür ve 500 hane olarak ifade edilmektedir. Köyde Bektaşî tarikatı mensupları hâkimdir. Kanatlar’da köyün kurucusu olduğuna inanılan Dikmen Baba yatağı, aynı zamanda tekke vazifesi görmektedir. Bu nedenle köyde Dikmen Baba hakkında çeşitli menkıbeler anlatılmaktadır. Bunun yanı sıra gerek Kanatlar’da gerekse civar yörede yatağı bulunan Kurt Dede Koca, Eyat Baba, Ali Baba ve Hasan Baba gibi veliler hakkında da menkıbeler anlatılmaktadır. Bu yazıda ele alınan evliya menkıbeleri, Kanatlar köyünde yaygın olarak anlatılan ve yalnızca yatağı olan veliler etrafındaki menkıbelerdir. Söz konusu menkıbeler, 2015 ve 2019 yıllarında Kanatlar’da gerçekleştirilen dört ayrı saha araştırmasından elde edilmiştir. Yazıda önce Kanatlar köyü ve civarında yatağı bulunan bu veliler hakkındaki menkıbeler verilmiştir. Sonra bu menkıbeler, velilerin “kuruculuk” ve “koruyuculuk” vazifeleri ile motifleri açısından değerlendirilmiştir. Değerlendirmede “karşılaştırmalı metod” ve “işlevsel yöntem” esas alınmıştır. Sonuç olarak gerek günlük hayatta gerekse dini törenler dâhilinde anlatılan bu menkıbelerin, Kanatlar’daki Bektaşî geleneği çerçevesindeki inanış ve uygulamalarla bütünleşmiş olduğu tespit edilmiştir. Menkıbeler ve menkıbeler etrafındaki inanış ve uygulamalar, menkıbelerde hayatları anlatılan velilerin Balkan coğrafyasındaki Türk varlığının koruyucusu olduklarını da ortaya çıkarmıştır. Genel olarak Türk menkıbe geleneği içerisindeki yeri düşünüldüğünde Kanatlar’da anlatılan menkıbelerin Türk kültürünün ve Türk varlığının Balkan coğrafyasındaki yerini ve izlerini göstermesi açısından önemli olduğu vurgulanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kuzey Makedonya, Kanatlar Köyü, Menkıbe, Keramet, Veli, Dikmen Baba.

## Abstract

Kanatlar is a Turkish village connected to Pirlepe in Northern Macedonia. The population of the village is approximately 1700 and it is expressed as 500 households. Bektashi belief is dominant in the village. Dikmen Baba tomb, believed to be the founder of the village in Kanatlar, also serves as a dervish lodge. For this reason, various legends about Dikmen Baba are described in the village. In addition, legends are told about saints such as Kurt Dede Koca, Eyat Baba, Ali Baba and Hasan Baba, who have tombs both in Kanatlar and in the surrounding area. The legends discussed in this article are about the saints who are widely told in Kanatlar village and only who have tombs. These legends are obtained from four different field surveys conducted in Kanatlar in 2015 and 2019. In the article, legends about these saints, who have tombs in Kanatlar village and its surroundings, are given first. Later, these legends were evaluated in terms of “founding” and “protection” duties of saints and motifs of legends. “Comparative method” and “functional method” were used in the evaluation. As a result, it has been determined that these legends, which are told both in daily life and within religious ceremonies, are integrated with beliefs and practices within the framework of the Bektashi tradition in Kanatlar. The legends and the beliefs and practices around them revealed that saints, whose lives were told in the legends, were the protectors of Turkish presence in the Balkan geography. Considering its place in the Turkish legend tradition in general, it was emphasized that

\* Bu yazı, Balıkesir Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Proje Birimi (BAP) bünyesinde hazırlanan 2019-062 numaralı ve “Makedonya/Kanatlar Köyü\Dikmen Baba Tekkesi Etrafında Türk Kültürü Araştırması” başlıklı proje kapsamında yazılmıştır. Geliş Tarihi: 26.06.2020, Kabul Tarihi: 10.08.2020. DOI: 10.34189/hbv.97.002

\*\* Doç. Dr. Balıkesir Üniversitesi Necatibey Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, satileri@hotmail.com. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2178-3035>

the legends told in Kanatlar are important in terms of showing the place and traces of Turkish culture and presence in the Balkan geography.

**Keywords:** Northern Macedonia, Kanatlar Village, Legend, Miracle, Saint, Dikmen Baba.

## 1. Giriş

Kanatlar (Kanatlarçı), Kuzey Makedonya’da Pirlepe’ye bağlı ve Manastır’a 25 km uzaklıkta bir köydür. Köy, Kuzey Makedonya’nın Pelagonya olarak ifade edilen güney bölgesinde bir düzlükte yer almaktadır. Köyün nüfusu yaklaşık olarak 1700’dür. 500 hane olarak tarif edilen köyde 10 hane Makedon, diğer haneler ise Türk’tür. Köyün I. Murat zamanında Karaman’dan getirtilen Yörükler tarafından kurulduğu söylenmektedir. Köyde Bektaşî tarikatı mensupları hâkimdir. Kanatlar’da köyün kurucusu olduğuna inanılan Dikmen Baba yatırı, aynı zamanda tekke vazifesi görmektedir. Tekkede Eyat Baba, Suadi Baba gibi erenlerin yatırları da bulunmaktadır. Köyde başta Dikmen Baba olmak üzere Kanatlar’da bulunan yatırların sahipleri ve geçmişten günümüze yaşamış Bektaşî babaları hakkında çeşitli menkıbeler anlatılmaktadır. Makalenin konusunu Kanatlar köyünde yaygın bir şekilde anlatılan evliya menkıbeleri oluşturmaktadır. Söz konusu menkıbeler, 2015 yılı içerisinde Kanatlar Köyüne gerçekleştirilen üç ayrı derleme gezisi ile 2019 Temmuz ayında gerçekleştirilen 10 günlük derleme gezisinden elde edilmiştir.

Derleme gezisi esnasında, köyde görüşme yapılan kişiler 1912’den önce köyün nüfusunun 5000’e yakın olduğunu söylemişlerdir. Köyün hemen yanında çok az bir nüfusa sahip bir Makedon köyü ile yakınında Budaklar isminde bir Türk köyü bulunmaktadır. Yöredeki pek çok Türk köyü Balkan Savaşları’ndan sonra ve daha sonraki süreçlerde göç etmiştir. Günümüzde gerek Türkiye’ye gerekse diğer ülkelere ne kadar göç vermiş olsa da Kanatlar köyünün bugün büyük bir köy olarak kalışında, köyde bulunan mübarek erenlerin himmetleri ile Bektaşîliğin etkisi olduğu inancı vardır. Görüşme yapılan kişiler, köydeki Türk varlığının korunmasında yatırlardaki muhterem zatların “koruyuculuk” vasıflarının yanı sıra “Bektaşîlik” felsefesinin de etkili olduğunu düşünmektedirler. Ayrıca Bektaşîlikte önemli olan şeyin “insan” olduğu ve bu nedenle Hristiyanların bu köye dokunmadıkları söylenmektedir. Hatta Hristiyan köylülerin Kanatlar’a gösterdikleri saygının, Aşure Günü etkinliklerine belediye başkanı gibi devlet adamlarının katılması ile de ispat edildiği ifade edilmektedir.

Bu yazıda ele alınan evliya menkıbeleri, Kanatlar köyünde yaygın olarak anlatılan ve yalnızca yatırı olan veliler etrafındaki menkıbelerdir. Bunların dışında Kanatlar’da bir yatırı merkezli olmayan, geçmişten günümüze yaşamış veliler ya da Bektaşî babaları hakkında da menkıbeler anlatılmaktadır. Bu anlatılar; bu yazının sınırlarını aşmakta olup, kitap hazırlığı içinde olduğumuz başka bir çalışmanın mevzusu olabilecek kadar geniştir.

Kanatlar'da hakkında en çok menkıbe anlatılan veli, Dikmen Baba'dır. Dikmen Baba Yatırı aynı zamanda bir tekke vazifesi de görmektedir. Kuzey Makedonya'da üç Bektaşî tekkesi bulunmaktadır: Kırçova'daki Hıdır Baba Tekkesi, Tetova (Kalkandelen)'daki Harabati Baba Tekkesi (Sersem Ali Baba) ve Kanatlar'daki Dikmen Baba Tekkesi. Bugün bu üç tekkede de Bektaşî erkânı yürütülmektedir. Ancak Hıdır Baba ve Harabati Baba Tekkelerinin postunda oturan babalar icazetlerini Arnavutluk'tan almaktadırlar. Bu tekkelerde törenler Arnavutça gerçekleştirilmektedir. Ancak Kanatlar köyünde bulunan Dikmen Baba Tekkesi'ndeki törenler Türkçe tertip edilmekte, nefesler Türkçe okunmaktadır. Babalar ise icazetlerini Türkiye'deki Bektaşî dedebabalarından almaktadırlar (Bu konuda Bk. İzeti, 2013: 286-293; Tuna, 2013: 238-256). Bu yüzden Dikmen Baba Yatırı ve Tekkesi (Yeşil Tekke, Kanatlar Tekkesi, Kır Tekke)'nin önemi daha da açık hale gelmektedir. Kanatlar'da Dikmen Baba'nın yanı sıra Kurt Dede Koca, Eyat Baba, Ali Baba ve Hasan Baba hakkında da menkıbeler anlatılmaktadır. Yazıda önce Kanatlar köyü ve civarında yatırı bulunan bu veliler hakkındaki menkıbeler verilmiş, sonra bu menkıbeler, velilerin "kuruculuk" ve "koruyuculuk" vazifeleri ile motifleri açısından "karşılaştırmalı metot" ve "işlevsel yöntem" kullanılarak değerlendirilmiştir.

## **2. Kanatlar Köyü ve Civarında Yatırı Bulunan Velilerin Menkıbeleri**

### **2.1. Kanatlar Köyünün Kurucusu Dikmen Baba Hakkında Anlatılan Menkıbeler**

Kanatlar köyünün kuruluşu ve geçmişi, halk arasında anlatılan menkıbelere dayanmaktadır. Bugün köy hakkında anlatılan oldukça zengin rivayetler mevcuttur. Bu rivayetlerden en yaygın olanı köyün kurucusu olan Dikmen Baba hakkındaki menkıbelerdir. Dikmen Baba'nın Kanatlar köyüne yerleşmesinden önce Hıdır Baba ile birlikte Makedonski Brod'a gelişi anlatılmaktadır. Onların Kuzey Makedonya'ya gelişi rivayetlere göre XIV. yüzyıldır.

#### **2.1.1. Hıdır Baba ve Mehmet Baba'nın Kuzey Makedonya'ya Gelişi ve Makedonski Brod'a Yerleşmesi**

Kanatlar köyünün kuruluşu hakkında Dikmen Baba ile birlikte Hıdır Baba'nın da ismi geçmektedir. Dikmen Baba'nın asıl adı Mehmet'tir. Bu iki derviş, Horasan'dan gelen ve Hacı Bektaş Veli'nin diyar-ı Rum'a, Balkanlar'a göndermiş olduğu kişilerdir. Halk arasındaki inanışa göre Hıdır Baba Sultan, İmam Hasan soyundan, yani şerifler soyundan; Mehmet Baba Sultan da İmam Hüseyin, yani seyitler soyundan gelmektedir. Onlar hakkında anlatılan rivayete göre bu iki derviş önce Kanatlar'a 80 km uzakta bulunan Makedonski Brod'a yerleşirler. Hıdır Baba Sultan, Mehmet Baba'nın piridir. Makedonski Brod'a geldiklerinde yöre halkı onlara yer vermek istemez. Hıdır Baba Sultan, dervişi Mehmet'e, "Sen biraz burada bekle, ben gökyüzüne çıkıp bir gezineyim" der. Güvercin olup gökyüzüne çıkar, araziye gözler ve yine olduğu yere güvercin şeklinde iner. Sonra onun gezdiği alanlarda



hastalık belirmeye başlar. İnsanlar genç yaşlı demeden vefat eder. Bunu gören yöre halkı bunların keramet sahibi, ermiş kişiler olduğunu anlarlar. Yanlarına gidip “Hangi milletten olursanız olun, yeter ki bu hastalığı bizim başımızdan def edin. Biz size yer vereceğiz. Öküz derisi ne kadar yeri çevrelerse orası sizindir” derler. Hıdır Baba Sultan, yöre halkının verdiği öküz derisine bir gülbank çeker, niyaz eder, deri uzayarak yaklaşık 600 hektarlık bir alanı çevirir. Anlaştıkları için kimse sözünden dönemez. O yeri Hıdır Baba Sultan’a devrederler. Makedonski Brod’da Treska ırmağı vardır. Göz gibi aktığı için “Göz ırmağı” da derler. Hıdır Baba buraya dört tane değirmen yaptırır, gelip gidene orada yemek verip yardım eder. O zaman halk bunların ne kadar iyi insanlar olduğunu anlar. Hıdır Baba, dervishi Mehmet ile birlikte yöre halkına çok yardımda bulunduğu için o yöre halkı tarafından kabul görür (Bk. Kumartaşlıoğlu, 2015a: 269-271; KK-1, KK-3, KK-4, KK-5).

### 2.1.2. Mehmet Baba’nın Dikmen Baba Adımı Alışı

Anlatılanlara göre Hıdır Baba ile Mehmet Baba, bir gün yerleştikleri Makedonski Brod’da, Treska Irmağı kenarında, Türklerin tabiri ile Tekke dağında aşure verirler. Hıdır Baba, Derviş Mehmet’ten aşure kazanlarına aşağıdaki ırmaktan su getirmesini ister. Ancak Derviş Mehmet’in su getireceği tulumu deliktir. Hıdır Baba “Sen bu tulumu dik, aşure kazanlarına su getir” der. Mehmet Baba, “Hayır babaenler, ben bu tulumu dikmem” diye karşılık verir. Yırtık tulumla aşure kazanlarına su getirir, tulumdan bir damla bile su akmaz. Omuzunda tulumu dergâha girince, Hıdır Baba “Ah Dikmen Baba! Bunun için bana, dikmem baba, dedin. Sen de bu hakikat makamına yükselmişsin, sen de evliyasın. Görürüm ki kopuk tulumdan su akmaz” der. Ocaktaki ateşten bir odun parçası alır, yukarı fırlatır. “Bu ateşin düştüğü yer, senin yerin yurdun olacak. Orada da Türklüğe, Müslümanlığa, Hoca İmam Cafer mezhebine, Bektaşiliğe hizmet edeceksin” der. Dikmen Baba kanatlanarak atılan ateşli odun parçasının arkasından gider (KK-1, KK-3; Bk. Kumartaşlıoğlu, 2015a: 369-370).

### 2.1.3. Dikmen Baba’nın Kanatlar’a Gelişi

Dikmen Baba Makedonski Brod’dan gelirken, halkı Hristiyan olan Yukarıova ve Aşağıova diye anılan iki köye rastlar. Halk orada Dikmen Baba’yı kabul etmez. O esnada “Dağları aş, korun seni bekler” diye Tanrı tarafından bir nida duyunca bugünkü köyün korusuna gelir. O zaman Kanatlar köyünün dağları hep üzüm bağlarıdır. Buraya oturur, seccadesini açar. Orada yemek yiyecektir. Bağların bekçisi onu görüp yanına gider. Dikmen Baba, bekçiye burayı yurt seçtiğini söyler, “Senin bu üzüm bağlarından bir üzüm ver de yiyeyim” der. Bekçi ise, “Hayır baba, bağlarımız yeşil koruktur” diyerek üzüm vermez. Dikmen Baba, “Mademki koruktur, öyle olsun, biz itiraz etmeyiz” diyerek gülbenk çeker, ardından “İnşallah burada bir bağ kökü kalmasın, hep ağaca dönsün” diye beddua eder. Cebinden üç tane pelit tohumu çıkarır, eliyle üç tarafa fırlatır. Onun bu duası ve hareketiyle bütün bu bağlar ağaç haline dönüşür. Sonra yemeğini yemeden önce şehadet parmağını kaldırır ve ardından Tanrı’ya yalvararak toprağa saplar. “Ya Ebu Türap, toprağın sahibi Ali Baba, sen bu

fakiri utandırma, burada bir su çıkısın” der. Orada su çıkar. Bugün bu suyun çıktığı yerde her yıl 5-6 Mayıs’ta Hıdırellez kutlanır. Dikmen Baba Sultan, burayı çevreler. Şu an köyün bulunduğu yer o zaman boş bir arazidir. Tekkenin olduğu yerdeki boş arazide bir taş vardır. Dikmen Baba buraya geldiğinde önce bir kuş şeklinde o taşta konar, bu yüzden köyün adı “Kanatlar” olur, sonra burada tekkesini kurar. Eskiden Kanatlar köyü, şimdiki köyün 1 km kuzeyindedir. Köyün eski ismi “Abramovska” (İbrahim peygamberin kavminden)’dir. Dikmen Baba, bu köyün adını “Kanatlar” olarak değiştirmek isteyince yerli ahali ilk önce kabul etmek istemez. Üç kişi onu yetkililere şikâyet etmeye giderler. Yolda giderken şişip davul gibi olurlar, nefessiz kalırlar. “Vazgeçelim, yoksa öleceğiz” derler. Biraz iyileşince kalkıp tekrar yürümeye başlarlar. Yolda yine hastalanırlar, gidemezler. İyileşince üçüncü sefer de denerler ancak kırk adım bile gidemezler. Böylelikle Dikmen Baba’nın evliya olduğunu anlarlar, “Bu evliya ile oynanmaz. Geri dönelim, ona hürmet gösterelim. Belki onun hayır duasını alırız” derler. Sözlerinde dururlar, iyileşirler. Dikmen Baba’ya gelirler, “Aman erenlerim, biz ettik, sen etme. Bugüne kadar köyde bu isimle kaldık. Artık Kanatlar olsun” derler. Ondan sonra herkes Dikmen Baba’yı sever, sayar. Dikmen Baba’nın kerametlerini gören köyün eski halkı, yavaş yavaş beri doğru kaymaya başlar. Onun etrafında kendi evlerini yapmaya başlarlar. Dikmen Baba, bu civara geldiğinde yakın köylerdeki halka da yardım elini uzatmış, halkın borçlarını kapatmıştır (KK-1, KK-3).

#### 2.1.4. Dikmen Baba’nın Öldükten Sonra Gösterdiği Kerametleri

Anlatılanlara göre Dikmen Baba, öldükten sonra da kerametlerine devam etmiştir. Hatta bugün Kanatlar köyünde Hristiyan aile sayısının azalması Dikmen Baba’nın kerametine bağlı olarak anlatılmaktadır. Rivayete göre Hristiyanlar, köye çok sayıda domuz getirirler. Dikmen Baba onların rüyalarına girer, “Bu hayvanlara bakmayacaksınız, yoksa burada hiçbiriniz kalamazsınız” der. Dikmen Baba’nın rüyada söylediği şey gerçek olur, Hristiyan aileler köyden özellikle yurt dışına göç ederler. Bugün köydeki Makedon aile sayısı o yüzden çok azdır (KK-3).

Dikmen Baba’nın öldükten sonra gösterdiği kerametlerden biri de II. Dünya Savaşı zamanında yaşananlarla ilgilidir. Anlatılanlara göre savaş sırasında tekkeye havan topu atılır ancak bir tanesi bile patlamaz. Sonra buraya bakması için asker gönderirler. Askerler gelip tekkeyi kontrol ederler, “Burada ne vardır?” diye sorarlar. “İnancımıza göre burada bir evliya vardır” denir. Sonra Almanlar kendi tanklarını, tüfeklerini buraya getirip yerleştirirler. Yine başka bir rivayete göre II. Dünya Savaşı’nda Almanlar türbeyi yıkmak isterler. Türbenin sol tarafına kazma vururlar. O esnada buradan büyük bir ışık çıkar, oradaki askerlerin hepsini yakar. Bu olaydan sonra Alman komutanına “Oğlun Almanya’da kaza yaptı” diye bir telgraf gelir. Komutan türbeye kazma vururken oğlu da aynı anda Almanya’da kaza yapmıştır. Komutanın oğlu kazada ölür. Bunun sebebinin türbeye dokunmaları olduğunu anlayıp oradan ayrılırlar. Başka bir rivayete göre ise, savaş sırasında Alman askerleri türbenin içinde yatarlar. Ancak sabah uyandıklarında kendilerini dışarıda bulurlar (KK-1, KK-3).

## 2.2. Kurt Dede Koca Hakkında Anlatılan Menkıbeler

Kanatlar köyünde Dikmen Baba hakkında anlatılan menkıbelerden sonra en yaygın olanı Kurt Dede Koca hakkında anlatılanlardır. Kurt Dede Koca'nın yatırı köyün aşağı tarafındadır. Anlatılanlara göre Kurt Dede Koca, buraya Dikmen Baba'dan yüz elli yıl önce gelmiştir. Bu bilgi, 1980 yılında vefat eden köyün Bektaşî halifesi Süleyman Baba'nın defterinde yer almaktadır (KK-3).

Onun hakkında anlatılan bir menkıbe, onun Kurt Dede ismini alışı ile ilgilidir. Kurt Dede Koca, bir gün ev yapacaktır. İki tane öküzü vardır, bu öküzleriyle dağdan taş getirir. Taşları getirdikten sonra yemek yiyip dinlenmek için oturur. Tam o esnada bir kurt gelir, öküzünü yer. Kurt Dede Koca kurda bakar, umursamaz, taşları arabaya doldurmaya devam eder. Sonra kurdun yanına giderek “Hadî bir öküzümü arabaya bağladım, bu öküz tek başına bu arabayı çekemez, taş doldurdum. Seni bu öküzün yerine bağlayacağım. Bir kurt, bir öküz bu arabayı korudan benim evime götürceksiniz” der. Öküzü ve kurdu arabaya koşar, eve doğru çekmeye başlar. Korudan eve gelirken onun öküzün yanına kurdu koştuğunu gören insanlar, “Dede kurt mu? Dede kurt, Dede Kurt...” diye bağırırlar. Bu olaydan sonra asıl adı Mehmet olan velinin adı, Kurt Dede Koca olarak kalır. Kurt Dede Koca arabasını eve getirince kurdu da boyunduruktan salıverir (KK-1, KK-3, KK-5).

Anlatılanlara göre, Kurt Dede Koca öldükten sonra da keramet göstermeye devam eder. Buna göre II. Dünya savaşında Kanatlar köyünden de asker almak istenir. Askerler Kurt Dede Koca tarafına geldiklerinde, orada köyün etrafının hendeklerle kazılmış olduğunu görürler. Askerler, komutanlarına halkın köyün etrafına hendek açıp su koyduklarını söylerler. Komutanlar da bu köyden asker alamayacaklarını düşünüp geri dönerler. Ancak ertesi gün köyün etrafında hendek kazılmadığını fark ederler. Halk bu hendeklerin Kurt Dede Koca'nın bir kerameti olduğuna inanmakta ve evliyaların sırrına erilemeyeceğini düşünmektedir (KK-1).

Dikmen Baba ve Kurt Dede Koca hakkında günümüzde civardaki Makedon köylerinde yaşayan Hristiyanlar tarafından da inanıldığı söylenen kerametler anlatılmaktadır. Hem köyün içinden hem de yakın köylerden gece yarısı Dikmen Baba yatırından 10 km kadar uzağa giden bir ışığın görüldüğü söylenmektedir. Sabidin Yusufoski Baba'nın amcasının oğlu da gece Dikmen Baba Yatırı'ndan üç evliyanın fenerle çıktığını, Eski Cami'den de onlara bir fener katıldığını ve oradan birlikte Kurt Dede Koca'ya gidip içeride Kırklar Meclisi'ne dâhil olduklarını gördüğünü anlatmıştır. Köyün dış tarafında olan Kurt Dede Koca yatırına yakın olan kişiler her daim gece yarısı bir fenerin tekkeye gittiğini gördüklerini anlatırlar (KK-1).

## 2.3. Eyat Baba Hakkında Anlatılan Menkıbe

Köyde Eyat Baba hakkında da bir menkıbe anlatılmaktadır. Köyün 2 km ötesinde Eyat Baba'nın bastığı yerden çıkan bir su kaynağı bulunmaktadır. Eyat Baba'nın da Horasan'dan Balkanlar'a gelmiş bir ermiş olduğu söylenmektedir. Anlatılanlara göre

Eyat Baba Horasan'dan buraya geldiğinde Kanatlar tarafından karşı dağa, Yunanistan hududuna doğru uçarak orada bir kayaya basar. Bastığı kayadan su çıkarır. Bastığı yerden çıkan su bugün de akmaktadır (KK-1).

#### 2.4. Ali Baba Hakkında Anlatılan Menkıbe

Kanatlar köyünde anlatılan menkıbelerden biri de Pirlepe'de yatırı bulunan Ali Baba'ya aittir. Ali Baba yatırı, Pirlepe'de evler arasında kalmış tek bir mezar şeklindedir, türbesi yoktur. Anlatıldığına göre Hristiyanlar bu yatırı başlarına bir şey geleceği korkusuyla kaldıramazlar. Ali Baba hakkında anlatılan menkıbeye göre, o "Ene'l Hak. Ben Allah'ım. Allah'ın bende sıfatları var" der. Onun bu sözleri söylediği yer, bugün Pirlepe meydanında aşevinin kalıntıları olduğu söylenen yerdir. Ali Baba'nın söylediği söz üzerine bir ferman çıkarılarak kafası kesilir. Ali Baba, kafasını koltuğuna alarak yaklaşık 2 km yukarı gider. Bugün yatırının olduğu yere düşer. Kanatlar köyünde Ali Baba'nın Pirlepe şehrinin koruyucusu olduğuna inanılır (KK-1).

#### 2.5. Hasan Baba Hakkında Anlatılan Menkıbe

Köye 25 km mesafedeki Manastır'da bulunan Hasan Baba türbesi de Kanatlar köyü halkının ziyaret mekânlarından biridir. Burada yatan Hasan Baba hakkında anlatılanlara göre, on yıldan fazla bir zamandır evladı olmayan bir kadın çare aramak için Hasan Baba'yı tekkesinde ziyaret eder. "Babaenler on yıldır evliyiz. Allah bize evlat vermedi" diyerek ondan yardım ister. Baba, pazardan biri kırmızı biri yeşil iki elma alıp getirmesini söyler. Kadın, Hasan Baba'nın istediği elmaları getirir. Hasan Baba bunları okur, kadına eşyle beraber yemesini söyler. Kadın, eşinin asker olduğunu söyler. Hasan Baba "Eşin ne zaman gelirse, elmaları o zaman yersiniz" der. Adamın askerliği Yemen'de olduğu için üç beş yıl gelmez. Kadın dayanamaz ve sonunda elmaları yer. Sonra kadın hamile kalır. Bunu duyan halk, eşi askerdeyken tekkeye gitti diye dedikodu çıkarmaya başlar. Padişaha "Bektaşî babaları bunları yapıyor" diye haber gider. O zaman IV. Murat zamanıdır. IV. Murat, babanın kellesinin kesilmesini ferman eder. Hasan Baba, etrafındaki canlara "Canlar, İstanbul'dan ferman geldi, kelleme alacaklar. Yerime talip var mı?" diye sorar. Kimseden çit çıkmaz. Bir iki yıldır Bektaşî olan yeni muhiplerden biri "Senin yerine talibim" der. Hasan Baba da "Aman evladım, daha yenisin, tez geldin" der. Onun adı da "Tez Baba" kalır. Hasan Baba tacını ve hırkasını çıkararak ona giydirir. Askerler gelirler, kellesini kesmek için Tez Baba'yı Hasan Baba diye götürürler. Hasan Baba da un getirtilip dervişi Tez Baba'nın helvasını hazırlar. Sıcak helvayı elleriyle karıştırır. Bunu gören askerler onun mübarek insan olduğunu anlarlar. Padişah askerleri gönderirken ne görürlerse yazmalarını söylemiştir. Hasan Baba askerlere olanları anlatır. Kadının geldiğini, iki elma verdiğini ama kadının eşini beklemeden elmayı yediğini yazdırır. Askerler Hasan Baba'nın yerine geçen dervişin kafasını vururlar. Tez Baba kafasını koltuğu altına alır, gider. Muhipler bir bakar ki aynı anda Hasan Baba'nın da kafası kesilir. Manastır'ın orta yerinden geçen ırmak Dragor'dur. Tez Baba kafası kesildikten

sonra Dragor nehrine “Bu ırmağın filan yerini beğendim” der. O andan sonra ırmak aktığı yönün tam tersi akmaya başlar. Padişaha durumu bildirirler. Padişah “Madem kerametleri gördünüz. Niye durdurmadınız?” der. Bu sefer de bu işte kusuru olanlar idam edilir. Hasan Baba ve muhibbi Manastır’da yan yana yatar. Osmanlı döneminde bu iki yatır için her gün kurban kesilirmiş. Eğer her gün kurban kesilmezse Hasan Baba’nın şehrin altını üstüne çevireceğine inanılmış (KK-1).

Benzer bir menkıbeyi Ahmet Yaşar Ocak, Mehmet Tevfik’in “Manastır Vilayetinin Tarihçesi” isimli eserinden (Manastır 1327, ss. 54-56) nakletmektedir (Ocak, 1989: 32-33). Ancak bu rivayet ile Kanatlar’da derlenen menkıbe arasında bazı farklılıklar vardır. Mehmet Tevfik’in aktardığı rivayette IV. Murat zamanında geçen olaylarda Hasan Baba’nın yerini Ciğer Baba, Tez Baba’nın yerini Hasan Keşfi Efendi alır. Kanatlar’da derlenen menkıbede iftiranın mesnedine ayrıntılı bir şekilde yer verilirken, Ciğer Baba hakkındaki anlatıda iftiranın sebebi anlatılmaz. Bu metinde Ciğer Baba yerine Hasan Keşfi Efendi’nin başı kesilir ve Hasan Keşfi Efendi kesik başını koltuğuna alarak dergâhtaki yerine doğru yürür. Hasan Keşfi’nin haksızlığa uğradığı ortaya çıkınca IV. Murat onun mezarının üstüne bir türbe yaptırır, yanına da bir cami ve zaviye inşa ettirir.

### 3. Velilerin Menkıbelerle Aktarılan “Kuruculuk” ve “Koruyuculuk” Vazifeleri

Kanatlar’da velilere ait menkıbeler her fırsatta anlatılmakta, velilerin yatırları yine her fırsatta ziyaret edilmektedir. Veliler etrafında gelişen bu “söz” ve “eylem”ler, velilerin Kanatlar halkının hayatında merkezî bir rol üstlendiğini göstermektedir. Her şeyden önce Kanatlar’da yatırların ve bu yatırların sahipleri olan velilerin Kanatlar ve civarının koruyucusu olduklarına inanılmaktadır. Bu velilerin Balkan coğrafyasının ve bu coğrafyada yaşayan Türklük ve Bektaşiliğin koruyucusu olduğu düşüncesinin kökenleri çok daha geriye, bu toprakların birer “vatan” coğrafyası yapıldığı dönemlere götürülmelidir. Balkan coğrafyasının fethedildiği dönemler, bu veli şahısların da Balkan coğrafyasına yerleşerek buraları yurt edindikleri dönemlerdir.

Kuzey Makedonya’nın Türklere tanışması IV. yüzyılda Hunların bu coğrafyaya gelişi ile başlar. Hunları; Avar, Bulgar, Kıpçak ve Peçenekler takip eder. XIV. yüzyıldan Balkan Savaşları’na kadar da Osmanlı hâkimiyeti sürer. Kuzey Makedonya’ya Türk nüfusunun yerleşmesi Osmanlı Devleti’nin 1395 yılından sonra Anadolu’dan getirdiği Yörükleri, Vardar ırmağının doğusuna ve batısına uzanan topraklara yerleştirmesi ile başlar (Halaçoğlu, 2010: 148). Anadolu’dan gelen Türklerin bir kısmının ticaret ve kültür merkezlerinin etrafındaki yerlere yerleştirilmesi, Kuzey Makedonya’da Türk köylerini meydana getirmiştir. O zaman kurulan bazı Türk köyleri bugün de varlığını sürdürmektedir. Bunlardan biri de Kanatlar köyüdür (Hamzaoğlu, 2010: 173).

Balkan Savaşları’ndan sonra göçler ve çeşitli sebeplerden dolayı Kuzey Makedonya’da Türk nüfusu azalmış ve azınlık konumuna düşmüştür (Çayırılı, 2002: 752). Bugün yaklaşık iki milyon nüfusa sahip olan Kuzey Makedonya nüfusunun

yüzde dördü Türk'tür (Hacısalihoglu, 2003: 437). Türkler Kuzey Makedonya'nın Gostivar, Kalkandelen (Tetovo), Ohri, Struga, Manastır (Bitola), Kırçova, Debre, Üsküp (Skopje), Köprülü (Veles), Valandova, Ustrumce, Radoviş, İştıp (Stip) adı verilen yerleşim yerlerinde yaşarlar (Çayırılı, 2002: 753).

Osmanlı döneminde Kuzey Makedonya topraklarına yapılan fetih hareketleri 1370'li yıllardan itibaren I. Murat döneminde gerçekleştirilir. 1400'lü yılların başına kadar (Yıldırım Beyazıt dönemi) bu toprakların fethi tamamlanır (Halaçoğlu, 2010: 133-137). Ahmet Yaşar Ocak'a göre asıl fetih hareketleri, yani Balkanlara Türklerin yerleşmesi ve buralarda İslâmî faaliyetlerin başlaması, çok daha gerilere götürülebilir. Ocak'a göre XIII. yüzyıldaki Sarı Saltık'ın faaliyetleri Balkanlar ile ilgili fetih hareketlerinde etkili olmuştur (Ocak, 2002: 71, 85). Zira Osmanlı imparatorluğunun kuruluşunda tarikatlar etrafındaki mistik yapılanmanın fetih hareketlerindeki rolü bilinmektedir. Ömer Lütfi Barkan, kolonizatör Türk dervişleri üzerine hazırladığı çalışmada (1942), bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Fütuhatı başarmak için Osmanlı ordularına yalnız teşkilatlı ve imanlı muharip temin etmekle kalmayıp, bu misyoner dervişlerin dinî ve sosyal fikirler propaganda ile de halk kütleleri arasında çok faal bir maya gibi faaliyete geçerek, o memleketlerin sosyal bünyesinde ve siyasi kuruluşunda büyük yenilikler yapmak için müsait kaynaşmayı yaratmakta, temsil ve fütuhat işlerini kolaylaştırmakta amil oldukları da muhakkaktır. Rum ilinin İslamlaşmasında bu misyoner derviş gruplarının oynadığı rol her halde büyüktür" (Barkan, 1942: 283).

Gerek Anadolu'nun gerekse Balkanlar'ın fethedilmesinde pek çok faktör etkili olmuştur. Öncelikle Moğol istilası ve Babai isyanı, Anadolu'dan Batı'ya doğru bir Türkmen göçünü zorunlu kılmıştır (Barkan, 1942: 281). Bu göçler içerisinde Türk-İslam dünyasının her tarafından gelmiş her sınıftan insan vardır. Bunlar; İran, Mısır ve Kırım medreselerinden çıkan hocalar, Doğu ve Orta Anadolu'dan gelmiş Selçuklu ve İlhanlı bürokrasisine sahip şahıslar, çeşitli tarikatların temsilcileri, yani İslam misyonerleri denilebilecek dervişlerdir. İşte bu misyoner Türk dervişleri, Ortaçağdaki Hristiyan hukukuna karşı yeni bir sosyal düzen ve adalet anlayışı ile ordulardan önce fetih hareketlerine çıkarak gittikleri yerleri çok daha önceden manen fethetmiş bulunuyorlardı (Barkan, 1942: 281-283). Osmanlı Devleti, Balkanlarda fethedilen topraklarda bu veli veya dervişlerin faaliyetleri ile gönüllü İslamlaşma politikasını uygulamış, hiçbir şekilde zorlama ve yasaklama yapmamıştır (Köprülü, 1991: 108; Halaçoğlu, 2010: 191).

Balkanlar'ın fethedilmesi ile İslamlaşıp Türkleşmesinde Ömer Lütfi Barkan'ın bahsettiği misyoner dervişlerin, başka bir ifade ile alp-erenlerin rolü çok büyük olmuştur. Batıya doğru akında birer öncülük gösteren bu dervişler birçok köye ismini vermiş, dağ başlarında yer açıp yerleşmiş, bağ ve bahçe yetiştirmiş, tekke ve zaviyeler kurmuşlardır. Kurdukları tekkeler etrafında müritleri ile birlikte ziraatla ve hayvan yetiştirmekle meşgul olmuşlardır. Dervişlerin kurdukları zaviyeler, zamanla büyük kültür ve din merkezleri haline gelmiştir. Bu zaviyeler, aynı zamanda buralara

gelen ilk Türk muhacirlerin yerleşme ve teşkilatlanma merkezleri olmuştur. Hatta bu zaviyelerin ordulardan daha önce hudut boylarında kurulmuş olması, ordunun harekâtını kolaylaştıran bir sebep olmuştur. Zaviyelerin ve köylerin kurucusu olan dervişler, aynı zamanda beraber göç ettikleri toplulukların da aşiret reisi olma özelliğine sahiptirler (Barkan, 1942: 285, 290, 295).

Bugünkü Kuzey Makedonya toprakları, geçmişte Türklerin yerleşip yurt edindikleri bir coğrafyadır. Kuzey Makedonya’da bulunan Kanatlar köyü de geçmişte yurt edinilmiş ve bugün de varlığını devam ettiren bir Türk köyüdür. Kanatlar köyünün nasıl yurt edinildiği ve buraya Türklerin nasıl yerleşmeye başladığı, Hıdır Baba ve Dikmen Baba hakkında anlatılan menkıbelerde açık ve ayrıntılı bir şekilde görülmektedir. Menkıbelerde, Horasan erenlerinden olarak tarif edilen bu veliler, gösterdikleri kerametler vesilesi ile bu topraklara yerleşmişler ve yerli halk tarafından kabul görek buraları yurt edinmişlerdir. İşte Hıdır Baba ve Dikmen Baba gibi veliler, Ömer Lütfi Barkan’ın tarif ettiği “misyoner Türk dervişleri”nden olup, yerleştikleri kasaba ve köylerin fiziki yapısını değiştirmiş ya da yeni yerleşim yerleri kurmuşlardır (Barkan, 1942: 279-280; İzeti, 2013: 334).

Hıdır Baba’nın Dikmen Baba ile birlikte geldiği Makedonski Brod, bugün Türklerin yaşadığı bir yer değildir. Hıdır Baba’nın makamı ise günümüzde bir kilise görünümünde olup Hristiyanlarca Aziz Nikola olarak ziyaret edilmektedir. Ancak Kuzey Makedonya’daki Bektaşilerce bugün Hıdır Baba yatırı olarak ziyaret edilmektedir. Bektaşiler tarafından yapılan bu ziyaretler ve yatır içinde Hıdır Baba için uyandırılan mumlar (Kumartaşlıoğlu, 2015a) ise Hıdır Baba’nın hala bu coğrafyanın koruyucusu olarak varlığını sürdürdüğünü göstermektedir.

Kanatlar köyü ise, günümüzde bir Türk köyü olarak varlığını sürdürdüğü için önemli bir konuma sahiptir. Dikmen Baba’nın yatırının da bulunduğu tekke, günümüzde vazifesini devam ettirmektedir. Bu açıdan köydeki ve civardaki Bektaşiler için önemli bir merkez konumundadır. Kanatlar köyünde günümüzde Dikmen Baba’nın köyün kurucusu olmakla birlikte köyün “koruyucu”su olduğuna da inanılmaktadır. Köyde yaşayan Halife Baba Sabedin Yusufoski, özellikle 1955’ten sonra yapılan bir anlaşma ile köyden çok göç eden olduğunu, bu nedenle eskiye nazaran köyün nüfusunun azaldığını söylemektedir. Sabedin Yusufoski Baba, Kanatlar köyünde yaşayan insanlardan bazıları “Aklı olan gitmiş” diyerek sızlandıklarında onlara “Arif olan kalmış” diyerek cevap verdiğini aktarmaktadır. Kendisine neden böyle söylediği sorulduğunda Sabedin Baba, Kanatlar’da “Yeşil Türbe” olduğunu söyleyerek Yeşil Türbe’nin ve bu türbenin sahibi olan Dikmen Baba’nın manevi gücünü vurgulamaktadır.

Geçmişte Balkan coğrafyasını vatan yapan Dikmen Baba ve Hıdır Baba gibi veliler, her ne kadar bedenen olmasalar da, manevi güçleri ile varlıklarını devam ettirmektedirler. Onların manevi güçleri, tekkeleri ve yatırları ile olduğu kadar, haklarında anlatılan menkıbeleri ile de devam etmektedir. Dikmen Baba, Hıdır

Baba gibi veliler bu coğrafyanın birer manevi koruyucuları olarak her daim saygı duyulmakta, muhabbetlerde her daim isimleri anılmaktadır. Örneğin muhabbetlerde söylenen her nefes sonrasında okunan tercümanlarda haklarında menkıbeleri de anlatılan bu velilerin isimleri zikredilmektedir: “Hü Allah Allah, aşk olsun, nefesin gür olsun. Dinleyen canlar da bin murat eylesinler. Hıdır Baba Sultan, Dikmen Baba Sultan, Kurt Dede Sultan, Eyat Baba Sultan, enbiyalar, evliyalar, 12 imamlar iki cihanda yar ve yardımcın olsun. Hatice Ana, Fatma Ana ilelebet yardımcınız olsun. Gerçeğe hü mümine ya Allah ya Muhammet ya Ali” (KK-1, KK-2).

Pirlerin, velilerin buldukları ortamın koruyucusu olma özellikleri, onların gösterdikleri kerametlerle ilgili olmakla birlikte, veli inancının eski Türk kültürünün izlerini taşımasından kaynaklanmaktadır. Ahmet Yaşar Ocak bu konuda, “Eskiden mevcut mahallî tabiat yahut ata kültürleri, tasavvufun veli telakkisinin ister istemez yardımıyla halk çevrelerinde yorumlanıp veli kültürü haline inkılâp etmiştir.” (Ocak, 2010: 7) diyerek veli kültürünün köken ve kaynağı konusuna açıklık getirmiştir. Nitekim eski Türk kültüründeki “iye-hâkim ruh-koruyucu” (Beydili, 2005: 274; Çetin, 2007: 3; Öztürk, 2009: 519) anlayışının günümüzde yatırlarda yatan muhterem zatlarda yansıdığı açıkça görülmektedir. Bilindiği gibi İslamiyet’ten önceki “iye” anlayışı daha farklı bir boyutta devam ederek İslamiyet’ten sonra “pir-evliya” anlamlarına dönüşmüştür. Geçmişte iyelere yapılan sunular, edilen dilekler günümüzde evliya yatırlarına ziyaretlerde aksini bulmuştur.

Geçmişte Balkanlar’a gelen veliler etrafındaki inanış ve uygulama ağı, “iye” anlayışının yanı sıra yine eski Türk kültüründeki “ata-ecdat” anlayışı ile bütünleşmektedir. Gustav Mensching’in “Çünkü ecdat, daima güçlü ruhları ile mezarlarında, daimî ve güçlü şekilde ailenin ruhunu korur... Aile mezarı (ecdat mezarı), yine bu ailenin güç kaynağını teşkil etmektedir” (Mensching, 2004: 28) sözleri, yukarıda kerametleri aktarılan veliler için de teşmil edilebilir. Balkanlar’a gelerek buraları Türk yurdu yapan, hayat hikâyeleri ve kerametleri günümüzde de zikredilen, her defasında saygıyla anılan, her vesile ile yatırları ziyaret edilen bu veli şahıslar, Kanatlar halkı için “ecdat” olarak kabul edilirler.

#### 4. Menkıbelerdeki Kerametler

Menkıbeler, Türk tasavvuf kültüründe veli tipi etrafında gelişen anlatılar olup, velilerin hayatta iken ya da öldükten sonra göstermiş oldukları kerametleri içermektedirler. Veli tipinin ortaya çıkışında İslamiyet’ten önceki Türk kültürünün etkisi bilinmektedir. İslamiyet’le birlikte eskiden mevcut olan tabiat ve ata kültürleri, tasavvufun etkisiyle Türk kültüründeki veli tipini yaratmıştır (Ocak, 1983: 25-26; Ocak, 2010: 6-7). Kerametleri aktarılan Kanatlar köyü velileri de işte Türk kültüründeki veli tipinin Balkanlar’daki yansımalarıdır. Bahsi geçen menkıbelerdeki veli tipi, Balkanlar’ı Türkleştirip-Müslümanlaştıran tipler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tipler, gösterdikleri kerametler ile sıradan insanlardan ayrılırlar.



Türbe ve yatırlara yapılan ziyaretler, ziyaretler esnasında yapılan çeşitli uygulamalar, yatırlar hakkında anlatılan menkıbelerle daha anlamlı hale gelir. Yatırlar etrafındaki inanış ve uygulamalar, yatırların kutsallığını da ortaya koymaktadır. Bu kutsal makamların sahipleri gerek yaşarken gerek öldükten sonra gösterdikleri kerametlerle veli şahsiyetler olduklarını ispatlamışlardır. Onlarla kurulan her temas, onlara duyulan saygı ile birlikte onların velayetlerinden faydalanma gayesi de taşımaktadır. Bu nedenle bahsi geçen velilerin çeşitli dileklerin gerçekleşmesi için birer “aracı şahıs” rolünde oldukları söylenebilir. Nitekim onlar hakkında anlatılan menkıbeler, onların gösterdikleri kerametleri ortaya dökmekte, olmayacak pek çok şeyi oldurduklarını göstermektedir; bu durum ise haklarında menkıbeleri anlatılan velilerin yatırlarında çeşitli uygulamaların yapılmasına ya da edilen dualar içinde adlarının anılmasına sebep olmaktadır. Çünkü onlarla çeşitli şekillerde temasa geçildiğinde edilen dileklerin ve yapılan duaların gerçekleşeceği düşünülmektedir. İşte bu yüzden, yatırların sahipleri olan bu kutsal şahsiyetler hakkında anlatılan menkıbelerin anlamı daha önemli hale gelmektedir.

Velilerin manevî ve olağanüstü güçlerinin eyleme dönüşmesi olan kerametler, menkıbelerin motiflerini oluşturmaktadır. Kanatlar’da anlatılan ve birinci bölümde aktarılan menkıbelerin motifleri şu şekilde sıralanabilir: Şekil değiştirme ve havada uçma motifi, ateşe hükmetme motifi, yerden su fıskırtma motifi, kesik baş ile yürüme motifi, halka felaket musallat etme motifi, öküz derisi ile ölçülecek kadar yer isteme motifi, vahşi hayvanlara hükmetme motifi, elma ile hamile kalma motifi...

#### 4.1. Şekil (Don) Değiştirme – Havada Uçma Motifi

Menkıbelerde “donuna girmek” şeklinde karşılaştığımız şekil değiştirme, Ahmet Yaşar Ocak’a göre kaynağını Budizm’den almaktadır (Ocak, 1983: 154-171). Menkıbelerde şekil değiştirmenin en sık karşılaşılan biçimi, kuş şekline girme durumudur. Şahin, doğan, güvercin, turna donuna girerek (Ocak, 1983: 166-167); bir yerden bir yere kolayca ulaşan, kâfirle mücadele eden veya önüne çıkan engelleri aşan veli tipi, böylelikle kerametini de göstermiş olur.

Kanatlar’da anlatılan menkıbelerde Hıdır Baba’nın, Dikmen Baba’nın ve Eyat Baba’nın şekil değiştirip kuş donuna girip havada uçarak keramet gösterdikleri görülmektedir. Dikmen Baba ile birlikte Makedonski Brod’a gelen Hıdır Baba, kendilerine yer vermek istemeyen yöre halkını gözlemlemek için güvercin şeklinde gökyüzünde dolaşır. Dikmen Baba da piri Hıdır Baba’nın yanında yırtık tulumla su taşıyarak kerametini ispat edince piri tarafından Kanatlar’a gönderilir. Dikmen Baba, Hıdır Baba’nın fırlattığı ateşli eğsinin ardından kanatlanıp uçarak bugünkü Kanatlar köyünün olduğu yere gelir. Köyün adının Kanatlar olmasının nedeni de Dikmen Baba’nın buraya kanatlarıyla gelmesine dayandırılır. Eyat Baba hakkında anlatılan menkıbede de Eyat Baba’nın Horasan’dan Balkanlara kuş olup uçarak geldiği dikkat çekmektedir.

#### 4.2. Ateşe Hükmetme Motifi

Türklerde İslami dönemdeki veli tipinin oluşumunda, tasavvufun yanı sıra eski Türk inanış sisteminde yer alan kamlık geleneğinin etkisi bilinmektedir. Veliler, eski Türk kültüründe yer alan kamların İslami bir kisveye bürünerek benzer vasıflarla benzer roller üstlenen kişilerdir (Kaplan, 1996: 120-131). Dolayısıyla kamların ateşe hükmetmeleri, İslami dönemde velilerin ateşe hükmetmeleri şeklinde kendini göstermiştir. Velilerin ateşe hükmederek gösterdikleri kerametler; ateşte yanmama, ateşle pamuğu bir arada tutma, ağzından ateş çıkarma, ateşli eğsi fırlatma (vb.) şeklinde kendini göstermektedir (Kumartaşlıoğlu, 2016a: 140-150).

Kanatlar köyünde Hasan Baba için anlatılan menkıbede Hasan Baba'nın dervişi Tez Baba için hazırlattığı sıcak helvayı elleriyle karıştırması, onun ateşin yakıcı etkisinden etkilenmediğini ve dolayısıyla ateşe hükmettiğini gösteren bir keramettir.

Velilerin ateşe hükmetmeleri konusunda Hıdır Baba'nın, dervişi Dikmen Baba'yı Kanatlar'a göndermesinde "ateşli eğsi fırlatma motifi" dikkati çekmektedir. Eğsi fırlatma ile ilgili anlatılan menkıbelerin önemli bir kısmı Ahmet Yesevî ve müritlerinin kerametleri üzerinedir. Bilindiği gibi velilerin Anadolu'ya gönderilişleri üzerine anlatılan menkıbelerin bir kısmında Ahmet Yesevî veya onun erenlerinden birisi, Anadolu'ya doğru ateşli bir eğsi (ökse/öksü/köseği) fırlatır. Eğsi nereye düşerse, eğsiyi bulması için gönderilen veli oraya yerleşir. Bu motif çeşitli menakıbnamelerin yanı sıra sözlü rivayetlerde de tespit edilmiştir (Kumartaşlıoğlu, 2016a: 146-150). Hasibe Mazıoğlu, ateşli eğsi motifi üzerine yaptığı çalışmasında, bu menkıbelerde yer alan ateşli eğsi motifinin bir sembol olduğunu, bu sembolün ise XII-XIV. yüzyıllarda Anadolu ve Rumeli'nin Türkleşmesi ve İslamlaşmasında önemli rolleri bulunan velilere, Orta Asya erenlerinin ilgisini ve manevî desteğini gösterdiğini ifade etmektedir (Mazıoğlu, 2000: 464). Aynı zamanda bu motif, Anadolu'yu Türkleştirme ve İslamlaştırma çabasında olan alp-erenlerin Anadolu'ya nasıl geldiklerini ve bu erenlerin ilk Türk mutasavvıfı sayılan Ahmet Yesevî ile olan nasıl bir bağ içinde bulduklarını açıklamaktadır (Kumartaşlıoğlu, 2016a: 149). Ateşli eğsi, peşinden gönderilen velilerin nereye yerleşeceklerini ve nereyi irşat edeceklerini belirleyen bir rol oynamaktadır.

Dikmen Baba'nın, Hıdır Baba'nın fırlattığı ateşli eğsinin düştüğü yere yerleşerek orayı bir Türk yurdu haline getirmesi menkıbede açıkça anlatılmaktadır. Bugün Kanatlar köyündeki Dikmen Baba Tekkesi özellikle Bektaşiler için kutsal bir mekân durumundadır. Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı* adlı eserinde bir mekânın "kutsal" olmasında ya da kutsal bir niteliğe sahip olmasında, belirleyici bazı unsurları anlatmaktadır. Ona göre insan kutsal mekânları seçme konusunda özgür değildir. Bu kutsal mekânların oluşması için çevrede bir "işaret" oluşması gerekir (Eliade, 1991: 8-9). Bu açıdan Hıdır Baba'nın fırlattığı ateşli eğsinin düştüğü yer, Dikmen Baba'nın yerleşeceği yeri gösteren bir "işaret" olarak düşünülebilir. Ateşli eğsinin düştüğü yer, "Kanatlar" köyünün kurulduğu ve Dikmen Baba'nın tekkesini inşa ettiği yerdir. Ayrıca

Eliade'ye göre bir toprak parçasının kutsallaştırılması, onun evrenselleştirilmesine eş değerdir. Bilinmeyen toprakların evrenselleştirilmesi de her zaman bir kutsallaştırma anlamına gelmektedir (Eliade, 1991: 11-13). Dolayısıyla Dikmen Baba tekkesi ve yatır, geçmişte kutsal bir kişinin, bir pirin işareti ile belirlenen bir yer olarak günümüzde kutsalın tezahür ettiği, bu nedenle de geçmişten günümüzde Bektaşî ayin ve ritüellerinin yapıldığı bir mekân olarak karşımıza çıkmaktadır.

### 4.3. Yerden Su Fıskırtma Motifi

Yerden su çıkarma motifi Kanatlar'da anlatılan iki menkıbede, Dikmen Baba'nın buraya ilk geldiği yerde şahadet parmağını batırdığı yerden su çıkarması, yine Eyat Baba'nın Horasan'dan güvercin şeklinde kalkıp Kanatlar'a gelerek burada ilk bastığı kayadan su çıkarması şeklinde geçmektedir. Anlatılanlara göre bu iki velinin kerameti ile ortaya çıkan bu kutsal sular günümüzde akmaya devam etmektedir. Hatta Kanatlar köyünde 5-6 Mayıs'ta gerçekleşen Hidrellez bayramı Dikmen Baba'nın yerden çıkarttığı su kaynağı etrafında kutlanır. Anlatılanlara göre eskiden Hidrellez'den bir gün önce kızlar suyun bulunduğu tepeye çıkarak bu sudan alır, içine yüzük, küpe gibi şeyler koyarak gün doğmadan bir gül ağacının altına bırakırlarmış. Sonra gün doğmadan o suyla başlarını yıkarlarmış (KK-2). Bu uygulamada Dikmen Baba'nın kerametiyle ortaya çıkan kutsal suyun aynı zamanda şifa verici ve dilekleri gerçekleştiren olduğu da görülmektedir.

Kanatlar'da karşılaştığımız bu motif, Anadolu'da bazı kutsal sular etrafında anlatılan menkıbelerde de yaygın olarak yer alır. Hastalık, adak vb. durumlarda ziyaret edilen ve etrafında çeşitli uygulamalar yapılan kutsal suların oluşumu hakkındaki anlatılara göre, kuraklık hâsıl olduğunda, bir yerde abdest almak veya içmek için su bulunmadığında orada bulunan veli, bastonu, asası, kılıcı veya ayağı ile yeri kazar, velinin kazdığı yerden su çıkar. Böylelikle o andaki su ihtiyacı giderilmiş olur. Ayrıca menkıbelerde anlatılan bu su kaynaklarının önemli bir kısmı da günümüzde mevcuttur. Hatta bazı yerlerde suyu çıkaran velinin yatır da suyun hemen yanında bulunmaktadır. Bu tarz menkıbelerde suyun çıktığı yerin yerleşmek için seçilen yer olduğu açıktır. "İslâmiyet'ten önce 'ıduk yer-sub' ifadesiyle suya yüklenen kutsiyet, İslamiyet'ten sonra da devam etmiştir. İslamiyet'ten önceki iye anlayışına bağlı olarak suların hami ruha sahip olduğu, hami ruhların da vatanın ve orada yaşayan insanların koruyucusu oldukları inancı, İslamiyet'ten sonra dönüşüme uğrayarak devam etmiştir. İslamiyet'in benimsenmesinden sonra da bu su kaynakları yine kutlu sayılmış, bunların bir velinin kerameti sonucunda ortaya çıktığına inanılmıştır" (Kumartaşlıoğlu, 2016b: 135). Ayrıca Hz. Eyyup, Hz. Musa, Hz. İsmail, Hz. İsa gibi peygamber kıssalarındaki yerden su çıkarma motifi de bu tarz menkıbelerin oluşmasında etkili olmuştur (Kumartaşlıoğlu, 2016b).

### 4.4. Kesik Baş İle Yürüme Motifi

Kesik baş ile yürüme motifi Türk destan, efsane ve menkıbelerinde yaygın bir motiftir. Ahmet Yaşar Ocak'ın verdiği bilgilere göre Türk kültüründe bu motif özellikle Alevi-Bektaşî kesimi arasında Hz. Hüseyin etrafında anlatılmaktadır (Ocak,

1989: 27-30). Başka veliler hakkında örnekleri de olan bu motif yine genellikle Alevi-Bektaşî kesimi arasında yaygındır (Ocak, 1989: 30).

Kanatlar'da kesik başla yürüme motifi Ali Baba, Tez Baba ve Hasan Baba hakkındaki menkıbelerde yer almaktadır. Ali Baba hakkındaki menkıbede, Ali Baba "Ene'l Hak (Ben Hakım)" dediği için başı kesilerek cezalandırılır. Kesilen başını koltuğunun altına alan Ali Baba, 2 km kadar gider ve bugünkü yatırının olduğu yere düşer. Hasan Baba hakkındaki menkıbede ise Hasan Baba'ya atılan iftira sonucunda Hasan Baba'nın başının kesilmesine hükmedilir. Müridi olan Tez Baba, Hasan Baba'nın yerine geçince Hasan Baba yerine Tez Baba'nın kafası kesilir. Tez Baba, kesilen kafası ile Manastır'ın ortasında bulunan Dragor ırmağına doğru yürür. Destanlarda kesik başla yürüme motifi kahramanlıkla bütünleşirken, bu tarz menkıbelerde genellikle zulme ve haksızlığa uğramışlık teması ile bütünleşir (Ocak, 1989: 27). Ali Baba ve Tez Baba etrafındaki kesik başla yürüme motifinde de bir haksızlığa uğrama söz konusudur. Haksızlığa uğrayarak başları kesilen veliler, kesik başları ile belli bir mesafe yürüyerek kerametlerini ve dolayısıyla velayetlerini ispat etmişlerdir.

#### 4.5. Halka Felaket Musallat Etme Motifi

Halka felaket musallat etme motifi Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de en sık karşılaşılan motiflerden biridir (Ocak, 1983: 201). Kanatlar'da Hıdır Baba hakkında anlatılan menkıbede, Hıdır Baba kendisine yer vermeyen Makedonski Brod halkına hastalık musallat ederek felaket getirir. Onun bu kerametini anlayan halk ona yer vermek zorunda kalır.

Makedonski Brod'dan bir ateşli eğsinin ardından kanatlanıp bugünkü Kanatlar topraklarına gelen Dikmen Baba'nın kendisine üzüm vermeyen bahçivana kızarak oradaki bütün üzüm bağlarını kurutması da halka felaket musallat etmeye örnek verilebilir.

#### 4.6. Öküz Derisi ile Ölçülecek Kadar Yer İsteme Motifi

Anlatıya göre Dikmen Baba ile Hıdır Baba'nın Makedonski Brod'a ilk geldiklerinde gösterdikleri keramet sonucunda yerli halk onlara yer vermeye karar verir. Ancak bu yer, bir öküz derisinin kaplayacağı kadar küçük bir yerdir. Bu motif dünyanın değişik topluluklarındaki efsanelerde de yaygındır. "Didon hilesi" olarak bilinen bu motif, Fenikelilerin Kartaca'ya, Hasan Sabbah'ın Alamut'a, Fatih'in İstanbul boğazı kıyısına, Rusyalı Yermak'ın Güney Sibiry'a yerleşmesi hakkındaki anlatılarda yer almaktadır. Anlatılarda öküzün derisinden çok ince bir sıırım çıkarılarak bir kale kuracak kadar geniş bir yer çevrelenir (Boratav, 1969: 107). Bu motifin Türk evliya menkıbelerinde yaygınlığı bilinmektedir.

Bütün bu motiflerin yanı sıra elma ile hamile kalma, vahşi hayvanlara hükmetme, yırtık bir tulumdan veya mendilden damlatmadan su taşıma, yatır ve türbelerin üzerinde görülen ışık, akan nehrin yönünü değiştirme, velinin mezarını kaldırmaya gelenlerin başına felaket getirme gibi kerametler Kanatlar'da anlatılan

menkıbelerde dikkat çeken motiflerdendir. Bunlardan elma ile hamile kalma motifi genellikle destan ve halk hikâyelerinde karşılaştığımız bir motiftir. Bu anlatılarda evlat özlemi çeken aileler bir pirin verdiği elma neticesinde evlat sahibi olurlar (Alptekin, 2009; Şimşek, 1996: 207). Züriyet motifi olarak karşımıza çıkan elma, Hasan Baba hakkındaki menkıbede de benzer bir fonksiyona sahiptir. Ancak elma ile hamile kalma motifi menkıbede destan ve halk hikâyelerinden farklı olarak veliye iftira atılmasına yol açacak bir etken olur. Vahşi hayvanlara hükmetme motifi evliya menkıbelerinde sıklıkla karşılaşılan kerametlerdendir. Menkıbelerde veli şahıslar kurt, geyik (Bk. Kumartaşlıoğlu, 2015b) vb. hayvanlara hükmederek kerametlerini ispat ederler. Bu tarz menkıbelerde veliler vahşi hayvanlara ya tarlalarını sürdürerek ya odun gibi yük taşıtarak ya da sütlerini sağarak onlara hükmederler. Kurt Dede Koca hakkında anlatılan menkıbede Kurt Dede Koca adını tarlayı sürdürdüğü kurttan almıştır. Kanatlar'da anlatılan menkıbede eski ismi Mehmet olan Dikmen Baba'nın bu ismi alışında yırtık bir tulumdan hiç damlatmadan su taşımaya keramet göstermesi etkili olmuştur. Yatır ve türbelerin üzerinde görülen ışıklar da evliya menkıbelerinde sıklıkla karşılaşılan motifler arasında yer alır. Bu motifler evliyaların öldükten sonra gösterdikleri kerametler olarak karşımıza çıkmaktadır. Kanatlar'da Dikmen Baba ve Kurt Dede Koca'nın yatırları üzerinde zaman zaman görülen ışıklar, bu velilerin zaman zaman birbirlerine yaptıkları ziyaretler olarak yorumlanmaktadır. Ayrıca Tez Baba hakkında anlatılan menkıbede Tez Baba'nın Dragor nehrinin akış yönünü değiştirerek keramette bulunması onun tabiat kuvvetlerine hâkim olabildiğini de göstermektedir.

Kanatlar köyünde anlatılan menkıbelerde velilerin göstermiş oldukları kerametlerin genel olarak Bektaşî menakıbnamelerindeki ya da Bektaşî sözlü geleneğindeki kerametlerle benzerlik gösterdiği görülmektedir. Bu durum bize Kanatlar'daki Bektaşî geleneğinin Anadolu'daki Bektaşî geleneği ile bütünleştiğini, ayrıca evliya menkıbeleri hakkındaki anlatıların Türk tasavvuf kültürünün bir parçası veya Türk kültürünün Balkanlardaki izleri olduğunu göstermektedir.

## 5. Sonuç

Velilerin hayatta iken veya öldükten sonra gösterdikleri kerametler üzerine kurulan efsaneler olarak tanımlayabileceğimiz menkıbeler, gerek bir veli hakkında yazılan menakıbname-vilayetname tarzındaki kitaplarda gerek sözlü kültürde karşımıza çıkmaktadır. Araştırma sahası olan Kanatlar köyünden derlenen menkıbeler, Bektaşî tarikatına mensup Kanatlar halkı arasında gerek günlük hayat içerisinde gerek "muhabbet" adı verilen dini törenler dâhilinde anlatılmaktadır. Bu menkıbelerin günlük ve dini hayat içerisinde canlı bir şekilde anlatılmaya devam etmesi, Bektaşî geleneği içerisindeki inanış ve uygulamalarla bütünleşmesi toplum hayatındaki davranış kalıplarının da şekillenmesinde veya korunmasında etkili olmaktadır.

Kanatlar'da yatırları bulunan veliler etrafında anlatılan bu menkıbelerde bahsi geçen velilerin Balkan coğrafyasının fethinde ve bu coğrafyayı Türkleştirip Müslümanlaştırma konusundaki rolleri açıkça görülmektedir. Kuzey Makedonya'da

Osmanlı'nın çekilişinden sonraki süreçte Türklerin nüfusça varlığı eskiye nazaran oldukça azalmış olsa da, bu tarz anlatı ve bu anlatılar çerçevesinde şekillenen yaşam tarzı ile Türk varlığı canlı bir şekilde kendini göstermektedir. Kanatlar'da anlatılan söz konusu menkıbeler bağlamında, veliler ile velilerin yatırları etrafında şekillenen inanış ve uygulama ağı bize hala velilerin bu coğrafyanın ve buradaki Türk varlığının koruyucusu olduklarını göstermektedir.

Kanatlar'da bir yatırı olan veliler hakkında anlatılan menkıbeler, hem velilerin kerametleri hem de menkıbelerin işlevi açısından, Anadolu'da veliler hakkında anlatılan menkıbeler ile bütünleşmektedir. Tarihin ve sözlü kültürün aktardığı bilgilerden yola çıkarak yüzyıllar önce Balkan coğrafyasına gelen velilerin Ahmet Yesevî ve Hacı Bektaş ile olan pirlîk-dervîşlik bağlamındaki manevî bağların, bugün Kanatlar köyü etrafındaki menkıbeler aracılığıyla canlı tutulduğu söylenebilir. Bu açıdan bahsi geçen menkıbeleri yalnızca sözlü birer anlatı olarak değerlendirmek yerine, Türk kültürünün ve Türk varlığının Balkan coğrafyasındaki yerini ve izlerini göstermesi açısından değerlendirmek menkıbelerin gerçek işlevini ortaya çıkaracaktır.

### Kaynakça

- Alptekin, Ali Berat (2009). *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Barkan, Ömer Lütfi (1942). "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I. İstîlâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervîşleri ve Zâviyeler". *Vakıflar Dergisi*, 2, 279-386.
- Beydili, Celal. (2005). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Çev. Eren Ercan. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- Boratav, Pertev Naili. (1969). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Çayırılı, Necati. (2002). "Makedonya ve Kosova Türkleri". *Türkler Cilt 20 Türk Dünyası*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 752-773.
- Çetin, Çulpan Zaripova. (2007). "Tatar Türklerinde Mitolojik Varlıklarla İlgili Mitler ve İnanışlar (İyeler ve Yaratıklar)". *Bilig*, 43, 1-32.
- Eliade, Mircea. (1991). *Kutsal ve Dindışı*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları.
- Hacısalihoglu, Mehmet. (2003). "Makedonya". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 27, İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, s. 437-444.
- Hamzaoglu, Yusuf. (2010). *Balkan Türklüğü (Makedonya. Bulgaristan. Slovenya)*. Cilt II. Üsküp: LOGOS A.
- İzeti, Metin. (2013). *Balkanlarda Tasavvuf*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kaplan, Mehmet. (1996). *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 3 Tip Tahlilleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Köprülü, Fuat. (1991). *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- Kumartaşlıoğlu, Satı. (2015a). “Makedonya’da Bir Yatır: Hıdır Baba’dan Aziz Nikola’ya”. *IV. Uluslararası Balkanlarda Türk Varlığı Sempozyumu Bildirileri*. İzmir, s. 366-376.
- . (2015b). “Geyik Boynuzlarının Yatırlarda şifa İçin Kullanımı”. *Milli Folklor*, 107: 137-148.
- . (2016a). *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*. Konya: Kömen Yayınları.
- . (2016b). “Mucizeden Keramete: Yerden Su Çıkarma Motifli Efsaneler”. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 25, 119-140.
- Mazıoğlu, Hasibe. (2000). “Ahmed-i Yesevî’ nin Anadolu’ya Attığı Ateşli Eğsi”. *Yesevilik Bilgisi*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, s. 459-464.
- Mensching, Gustav. (2004). *Dini Sosyoloji*. Çev. Mehmet Aydın. Konya: Din Bilimleri Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1983). *Bektaşî Menakıpnamelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- . (1989). *Türk Folklorunda Kesik Baş (Tarih-Folklor İlişkisinden Bir Kesit)*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- . (2002). *Sarı Saltık Popüler İslâm’ın Balkanlar’daki Destanı Öncüsü (XIII. Yüzyıl)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- . (2010). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıpnameler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Öztürk, Özhan. (2009). *Folklor ve Mitoloji Sözlüğü*. Ankara: Phoneix Yayınevi.
- Şimşek, Esmâ. (1996). “Türk Folklor ve Halk Edebiyatında Elma”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 105, 203-216.
- Tuna, Tuğçe. (2013). *Kosova-Makedonya-Arnavutluk-Karadağ Balkanlardaki Miras Tekkeler*. İstanbul: H Yayınları.

### Kaynak Şahıslar

- (Kaynak Kişi) (Adı-Soyadı, Doğum Tarihi, Yaşadığı Yer, Mesleği)
- (KK-1) Sabedin Yusufoski, 1963, Kanatlar, Öğretmen/Bektaşî Babası.
- (KK-2 ) Melahat Yusufoska, 1965, Kanatlar, Ev Hanımı/Ana Bacı.
- (KK-3) Zeynelabidin Tekeşa, 1963, Kanatlar, Bektaşî Babası.
- (KK-4) Aynur Tekeşa, 1966, Kanatlar, ev hanımı.
- (KK-5) Veli Demiroski (Veli Tekeşa), 1950, Kanatlar, Bektaşî Babası.
- (KK-6) Cafer Nezir, 1941, İstanbul, emekli.
- (KK-7) Zekeriya Memişoski (Zeko Derviş), 1958, Kanatlar, Bektaşî Derviş.

# SOSYAL AĞLARDA KİMLİĞİN SOSYO-KÜLTÜREL İNŞASINDA SİVİL TOPLUM KURULUŞLARI: KUZEY KIBRIS ALEVİ DERNEKLERİ\*

Civil Society Organizations in Socio-Cultural Building of Identity in Social Networks: Northern Cyprus Alewite Associations

Nuran ÖZE\*\*

Filiz SOYER\*\*\*

## Öz

Dijitalleşmeyle günümüzde sosyal medya neredeyse hayatın her alanında gerek bireysel gerekse kurumların iletişim kullarımlarında kesintisiz olarak başvurdukları araçların en başında gelmektedir. Sivil toplum kuruluşları (STK) halktan gelen isteklerin yerel ve merkezi yönetime iletilmesi açısından önemli toplumsal platformlar olarak kabul edilmektedirler. Yerel ve merkezi yönetimin güçlü bir demokrasi olgusu altında hizmet vermesinin garantisi konumunda olan STK'lar, gönüllük esasına dayalı hizmetleriyle toplumun vazgeçilmez aktörleri olmaya devam etmektedirler. Diğer taraftan toplumun birer parçası olan farklı kültür, inanç ve görüşteki bireylerin seslerini duyurabilmeleri ve toplumda görünür olabilmeleri bağlamında STK'lar önemli bir rol üstlenmektedir. Bu görünürlüklerinin artırılmasında sosyal medya tıpkı birey ve diğer kurumlar gibi STK'lar için de vazgeçilmez bir iletişim aracıdır. Bu çalışmada, sosyal medyanın STK'lar için faaliyetlerini duyurdukları mecralar olmak dışında, sosyo-kültürel kimliğin inşası bağlamında da önemli bir rol üstlendiği düşünülmektedir. Özellikle kültürel ve dini açıdan faaliyetlerini sürdüren STK'lar toplumdaki görünürlüklerini bu yolla artırma olanağı bulmaktadırlar. Bu noktada çalışmada, Kuzey Kıbrıs genelinde sosyo-kültürel açıdan toplumun bir parçası olan Alevileri temsil eden KKTC Alevi Kültür Merkezi Derneği ve Pir Sultan Abdal Kültür Derneği STK'larının sosyal medya paylaşımları, resmi Facebook sayfaları amaçlı örneklem tekniği ile seçilmiş ve söz konusu derneklerin resmi Facebook sayfalarındaki bir yıllık (1 Temmuz 2019-30 Haziran 2020) paylaşımlarından elde edilen veriler nitel araştırma yöntemlerinden belge analizi tekniği ile incelenmiş ve verilere yönelik bulgular betimsel analizler şeklinde ortaya konmuştur. Buradan hareketle, söz konusu paylaşımların aracılığı ile derneklerin sosyal medya kullanım pratikleri üzerinden sosyo-kültürel kimliğin oluşmasına katkı sağladıkları belirlenmiştir. Kuzey Kıbrıs özelinde, STK'larla ilgili sınırlı çalışmaların yer alması kültürel ve dini açıdan toplumun belirli bir kesimini temsil etmesi açısından öneme sahip Alevi dernekleri üzerine yönelik gerçekleştirilen bu çalışma literatüre katkı sağlayacak niteliktedir.

**Anahtar Kelimeler:** Sosyo-kültürel Kimlik, Dijitalleşme, Sosyal Medya, Sivil Toplum Kuruluşları, Alevilik.

## Abstract

With digitalization, social media is one of the tools that both individuals and institutions have been able to cope continuously in almost every aspect of life. Non-governmental organizations (NGOs) are important social platforms for the transmission of requests from the public to local and general administration. NGOs, which are guaranteed to serve local and general government under a strong phenomenon of democracy, continue to be indispensable actors of society with their voluntary services. NGOs, on the other hand, play an important role in the fact that people in different cultures, beliefs and opinions who are part of society can make their voices heard and be visible in society.

\* Geliş Tarihi: 10.08.2020, Kabul Tarihi: 12.09.2020, DOI: 10.34189/hbv.97.003

\*\* Doç. Dr., Arkin Yaratıcı Sanatlar ve Tasarım Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Görsel İletişim Tasarımı Bölümü, nuran.oze@arucad.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0879-205X>

\*\*\* Filiz Soyer, Medya ve İletişim Çalışmaları Yüksek Lisans Öğrencisi, Near East University, 20193797@std.neu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1181-2015>



In increasing these visibilities, social media is an indispensable communication tool for NGOs, just like individuals and other institutions. In this study, it is thought that social media plays an important role in the context of the construction of socio-cultural identity, as well as the media where they announce their activities for NGOs. Especially culturally and religiously, NGOs have the opportunity to increase their visibility in society. At this point, the social media posts of the KKTC Alawi Cultural Centre Association and Pir Sultan Abdal Cultural Association NGOs representing Alawis, which are part of socio-cultural society, were selected with sample technique from official Facebook pages and an annual [July 1, 2019-June 30, 2020] content analysis was carried out for the sharing of these associations on their official Facebook pages. From here, it has been determined that through these shares, the associations contribute to the formation of socio-cultural identity through social media usage practices. In northern Cyprus, the inclusion of limited studies on NGOs is culturally and religiously important for representing a certain segment of society, and this study on Alawi associations is important to contribute to the literature.

**Keywords:** Socio-cultural Identity, Digitalization, Social Media, Non-governmental Organisations, Alawi.

## 1. Giriş

Kültürün insan toplulukları tarafından oluşturulan bir şey olduğu kabulünden hareket edilen bu çalışmada kültürel kimliklerin inşa edilmesinde STK'ların önemli bir role sahip olduğu düşüncesinden yola çıkılmıştır. STK'lar belli amaçlar doğrultusunda bir araya gelen ve sivil inisiyatifler olarak belli konularda faaliyet gösteren kuruluşlardır. STK'lara üye olan, faaliyetlerine katkı koyan veya takip eden kişiler bu faaliyetlerden kimi zaman doğrudan kimi zaman dolaylı olarak etkilenmekte ve olayları görme, anlama ve kavrayışında algı zeminleri şekillenebilmektedir. Günümüz koşullarında üyesi olunan veya ilgi duyulan STK'ları takip edebilmek internet tabanlı uygulamalar sayesinde kolaylaşmıştır. STK'larda fiilen faal olmayan veya olmak istemeyen ama takip etmek isteyen kimseler olanakları dahilinde internet tabanlı uygulamalar vasıtasıyla ilgi duydukları her konuda takip, araştırma veya katılım sergileyebilmektedir. Sosyal medya kullanımı son yıllarda bireyler açısından sıklıkla tercih edilen ister pasif isterse aktif zaman ve mekân uzamı değişmiş fiiliyatın çok da önem arz etmediği yeni dijital platformlardır. Kültürün de dijitalleştiği, kimliklerin dijital platformlar vasıtasıyla gerek kişi gerek kurum gerekse kuruluşlarca inşa aracı haline geldiği zamane koşullarda Alevilik gibi Kıbrıs'ta var olan ama hakkında çok söz sarf edilmeyen farklı kültürel ve dini pratiklerin dijital yansımaları çalışmanın araştırma konusudur.

Kuzey Kıbrıs'ta Alevilik kavramının değil de Kuzey Kıbrıs'ta Alevi derneklerinin çalışmadaki odak noktası olmasının sebebi belli gruplara üye toplulukların seslerini ancak üye oldukları STK'lar vasıtasıyla duyurabilmesine dayanmaktadır. Bir toplumda, demokrasinin tam anlamıyla sağlanması ve güçlü temellerle oluşturulabilmesi yardımcı mekanizmalar sayesinde mümkün olmaktadır. Gönüllülük esas alınarak kurulan STK'lar toplumda bireylerin gerek taleplerini yönetime bildirmeleri gerekse demokratik ortamda seslerini duyurabilmeleri açısından önemli kuruluşlardır. Demokrasinin tam anlamıyla yerine getirilmesinde iktidarda olanların müdahale

alanının dışında kalan STK'lar gibi ara grupların varlığı önemli bir unsurdur. Böylece iktidarda oluşabilecek olan keyfi davranış ve kararların önüne geçilmiş olacaktır. Teknolojinin ilerlemesiyle birlikte dijitalleşen yaşam bireylerle sınırlı kalmamakta, her tür örgüt ve organizasyonu da etkilemektedir. Devlet ve STK'ları da kapsayan bu dijital dönüşümle birlikte sosyal medya kullanımı sivil toplum kuruluşlarının da vazgeçilmez iletişim araçlarından olmuştur. Katılımcı yönü ve göreceli olarak özgürce bilgi paylaşımı olanağı sunmasıyla da sosyal medya kaynak yaratma telaşında olan STK'lar için de önemli bir mecra konumundadır. Takipçilerine kolay ulaşma olanağı sunması ve cüzi maddi külfetle yönetilebiliyor olması tercih edilen bir iletişim aracı olmasını sağlamaktadır.

Alevilerle ilgili literatürde pek çok çalışmaya rastlamak mümkündür. Sökefeld (2008)'in *Struggling For Recognition The Alevi Movement In Germany And In Transnational Space* isimli kitabı Alevilerin uluslararası ortamda var oluş mücadelesine önemli bir rehber konumundadır. Diğer taraftan Kuzey Kıbrıs özelinde de farklı çalışmalar yer almaktadır.

Kıbrıs'ta yaşayan Müslüman halkın dini anlamda hoşgörüsü ve özgürlükçü tutumu farklı şekillerde tanımlanmıştır. Beratlı (2006) Kıbrıslı Türklerin Alevi olduğunu o yüzden Kıbrıslı Müslümanların hoşgörü ve özgürlükçü bir tavır sergilediğini iddia etmiştir. Hatay (2006) ise Kıbrıs'taki müslümanlığı dinin mistik bir biçimi olarak "Halk İslamı" olarak adlandırmıştır. Eski KKTC Diyanet İşleri Başkanı Suiçmez (2013) ise Kıbrıslı Türklerin dini algısını "Deist İslam" kavramıyla açıklamaya çalışmıştır. Kıbrıs'ta Müslümanlığın ötesinde Alevilikle ilgili ise dört yüz yıllık arayla iki ayrı dalga şeklinde Alevi kökenli Müslümanların adaya yerleşmesinden bahsetmek mümkündür. Birçok farklı uygarlığa dolayısıyla dine de ev sahipliği yapmış Kıbrıs adasında Alevilik Osmanlı İmparatorluğu'nun adayı 1571 yılındaki fethi sonrasında bahse konu olmuştur (Beratlı, 2008; Nevzat & Hatay, 2009; Öze, 2014). Birinci dalga adanın fethi ardından 1572' yılında adaya Anadolu'dan insan göçmesi iken, ikinci dalga 1974'de Kıbrıs'ta yaşanan savaş sonrası adanın ikiye bölünmesi ve Kuzey Kıbrıs'ın Türkiye'den göç almasıdır. Beratlı'ya (2008) göre Osmanlı İmparatorluğu Kıbrıs'ı fethettiği dönemde Anadolu'da Alevi Müslümanlar ile çok ciddi sorunlar yaşamaktaydı. Sözünü geçiremediği bu kesimi II. Selim yayınladığı Ferman ile Kıbrıs'a zorla sürgün etmiştir (Gürkan, 1982: 39-41). Böylece hem adaya Alevi kökenli insanlar yerleşmiş hem de ada ıslah etmiştir. İkinci dalga ise 1974'te Kıbrıs'ta Türk ve Rumlar arasında yaşanan savaş sonrasında Türkiye'den adanın kuzeyine göç eden Kürt asıllı Alevilerdir (Gökçe, 2016). Kıbrıs'ta Alevilik özünde çok tartışmalı bir konudur. Günümüzde bilhassa oy potansiyeli olarak görülen Aleviler STK Başkanları farklı görüşlerdeki siyasi partilerden seçim dönemlerinde milletvekilliği adaylık teklifleri almaktadırlar.

Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti (KKTC)'de sivil toplum kuruluşları sayılarının Annan Planı döneminde artış göstermeye başladığı gözlemlenmiştir (Çiftçi, 2020). Kaymakamlıklara bağlı olan sivil toplum kuruluşları Mayıs 2016 yılında yenilenen

Dernekler ve Birlikler Yasası doğrultusunda Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti İç İşleri Bakanlığı'na bağlı olarak faaliyetlerini sürdürmektedirler. KKTC'de iki tane Alevilik ile ilgili STK bulunmaktadır. KKTC Alevi Kültür Merkezi Derneği ve Kıbrıs Pir Sultan Abdal Kültür Derneği, Kuzey Kıbrıs'ta diğer sosyal medya platformlarına oranla daha sık kullanılan Facebook üzerinden iletişim kurmayı tercih etmiş STK'lardır. Bu çalışmada, söz konusu STK'ların paylaşımlarının Alevilik ile ilgili sosyo-kültürel kimliğin inşasında oynadıkları rol resmi Facebook sayfalarında yapmış oldukları paylaşımlar aracılığı ile incelenmiştir.

Kuzey Kıbrıs özelinde Alevilik ile ilgili *Kıbrıslı Türklerin Kökenleri ve Bektaşilik* (Beratlı, 2008) ve *Medya, İktidar ve Din Üçgeninde Kuzey Kıbrıs'ta Alevilik* (Öze, 2014), *Politics, Society and the Decline of Islam in Cyprus: From the Ottoman Era to the Twenty-First Century* (*Politika, Toplum ve Kıbrıs'ta İslamın Düşüşü: Osmanlı Döneminden Yirminci Yüzyıla*) (Nevzat & Hatay, 2009) gibi çalışmalara bulunmaktadır. Kuzey Kıbrıs özelinde sosyal ağlar ve Alevilik hakkında şu ana dek herhangi bir çalışmanın olmaması bu araştırmayı özgün kılmaktadır.

## 2. Kavramsal Çerçeve

### 2.1. Toplumsal Kimlik ve Kimliğin Sosyo-Kültürel İnşası

'Kimlik' sosyal bilimleri en fazla meşgul eden kavramların başında gelmektedir. Çok yönlü bir kavram olan kimlik *identity* terimi Latince *idem* kökünden türemekte olup aynı olmayı ve bir aidiyeti ifade etmektedir (Aydoğdu, 2004). Bir diğer tanımla kimlik, bireyin kendisinin seçtiği veya rıza gösterdiği bir durum olmaktan çok, ne olduğu ve nasıl tanındığı ile ilgili bir olgudur. Farklılık ve kesinlik kimlik kavramı için önemlidir ve bu kesinliğin güven altına alınabilmesi için farklılık ötekileştirilmektedir (Connolly & Lekeşizalın, 1995). 'Kimlik' bir belirsizlik ortamından uzaklaşmaktır. Bireylerin kimlik üzerine düşünmeye başladıkları anlar nereye ait oldukları ile ilgili kuşku duydukları zaman açığa çıkmaktadır. Davranış kalıp ve biçimleri açısından kişinin durduğu yer ve etrafında yer alan diğer bireylerin bu duruş ve yeri kabul edişleridir. Kısaca 'kimlik' belirsizlikten kaçış arayışıdır (Bauman, 2001).

Toplumsal kimlik veya diğer bir deyişle kolektif kimlik, bütün bir toplumu içine alan bir olgudur. Toplumsal kimliğin en önemli özelliği bir durumu değil bir süreci temsil etmesidir. Sürekli yenilenen, değişen ve diğer toplumlarla ilişki içinde olan dinamik bir yapıdır. Toplumsal kimliğin bir diğer özelliği de geçmişe dönük bir yapısının olmasıdır. Bunun en temel nedeni belirli anılar, sanat eserleri, semboller, değerler, alışkanlıklar veya törelerden yola çıkılarak inşa edilmiş olmasıdır. İnsan toplum içinde yaşayan bir varlıktır ve kendilerini ortak geçmişleri aracılığı ile tanımaktadırlar (Bilgin, 1999). Toplumsal kimlik, bireylerin kendilerinin içinde bulunduğu çevrenin, diline, sanatına, gelenek ve göreneklerine, değerlerine, kurumlarına ve akıl yürütme şekillerine karşı geliştirmiş olduğu aidiyet bilincinin bütünüdür. Kişiler toplumsal kimliği tanımlarken kendi sınırları çerçevesinde tanımlar ve strateji ve eylemlerini

bu doğrultuda gerçekleştirirler ve yaşam pratiklerine bireyin katılımı bu toplumsal kimlik aracılığı ile gerçekleşir. Toplumsal kimlik genellikle bilinç ötesinde bir işleve sahiptir ve bireye hükmetme gücünü elinde bulundurmaktadır (Özdemir, 2001).

Diğer taraftan sosyal kimlik, bireyin etnik veya ulusal sosyo-kültürel gruplara olan aidiyeti, sosyal rol ve statüleri ya da politik veya felsefi inanışları doğrultusunda gelişmektedir. Sosyal kimlik bireyleri belirli sosyal modellere, norm ve değerlere bağlı olmaya itmektedir. Ayrıca ilişkide olduğu diğer bireylerin yargılamaları ve beklentilerini yansıtan kültürel kodlar ve betimlemeler sosyal kimliği biçimlendiren unsurlardır. Kısaca, sosyal kimliğin oluşum aşamasında birey, aynı ortamı paylaştığı kişilerin beklentilerinin yansıttığı baskı doğrultusunda hareket etmektedir (Kaypakoğlu, 2000).

Assman'a (2015) göre toplumsal kimlik, sosyal aidiyete dair bilinçtir. Ortak simgesel sistemin sonucu olarak, ortak bellek ve bilgiye dayanmaktadır. Simgelerle oluşan bu ortak yapıyı 'kültür' olarak tanımlamaktadır. Bu kültürel sistemle toplumsal kimlik biçimlenmekte, ortak kimliğin dayanağı olmakta ve nesiller boyunca devam etmektedir. Kùltürler toplumların bağışıklık sistemleridir. Kimliğin inşası ve devamlılığı pek çok ilişki ve birlikteliğin uyumundan geçmektedir. Uyumun sağlanmasıyla sosyal kimlik kurulmaktadır. Böylece etkileşimde olan ortak her olgu; dil, bilgi, anılar, kodlar, değerler ortak duyguyu ortaya çıkartmaktadır. Hall'un (1990) da savunduğu gibi kültürel kimlik bir 'var olma' meselesidir ama bir 'olma' meselesidir de. Kültürel kimlik hem geçmişe hem de geleceğe aittir. Kültürel kimliklerin bir kökeni, tarihleri vardır ve tarihsel olan her şey zaman içinde dönüşmek zorundadır. Belli bir tarihe sabitlenemezler; değişen ve dönüşen tarih, kültür ve iktidar oyunlarına bağımlıdır. Özünde kimlikler bizleri konumlayan ve kendimizi konumladığımız farklı durumlara taktığımız adlardır. Kültürel kimlikler, tarih ve kültür söylemleri içinde oluşan değişken özdeşleşme ya da birleşim noktalarıdır.

## 2.2. Sosyal Medya Kullanımı

Sosyal Medya kavramı, kullanıcılarına karşılıklı etkileşimle bilgi ve düşünce paylaşımı olanağı sunan çevrimiçi araçlar bütünüdür şeklinde tanımlanan ve hayatımıza bu şekilde yerleşmiş bir uygulamadır (Weinberg, 2009). Her ne kadar isminde medya olan bir kavram olsa da sosyal medya, geleneksel medyadan son derece farklı özellikleri içinde barındıran özgün bir yapıdır. Ona bu özgünlüğü sağlayan başlıca unsur, bireyin kendisinin sosyal medyada yer alması istediği içeriği belirleyebilmesi, yorumunu ekleyebilmesi ve katkı koyabilmesidir (Scott, 2010). Çevrimiçi medyanın en yüksek paylaşım oranına sahip sosyal medya sunduğu fırsatlar bazında Mayfield (2010), şu özellikleri sıralamaktadır (Aktaran Vural ve Bat, 2010):

**Katılımcılık:** Katılımcılardan geri bildirim alma özelliği sosyal medya kullanımını olumlu yönde etkilemektedir.

**Açıklık:** Geribildirim özelliği kullanıcılarına açıkça oylama, bilgi paylaşma ve yorum yapma olanağı sunmaktadır.

**Konuşma:** Geleneksel medyada sadece alıcı konumunda olan bireyler, sosyal medyanın iki yönlü kullanımı ile konuşma ve kişisel fikirleri dile getirme imkanı sunmaktadır.

**Toplum:** Topluluklara etkili ve hızlı oluşum olanağı tanıyan sosyal medya, ortak noktalarda kolayca bulunulmasını sağlamaktadır.

**Bağlantılılık:** Sosyal medya farklı sitelere linkler aracılığı ile kullanıcılarını bağlamakta ve kişilerin ilgi duydukları alanlara kolayca erişmelerini sağlamaktadır.

Bireyler kadar kurumların da özellikle hedef kitlelerine erişme ve etkileşime girmede yeni iletişim aracı olan sosyal medya kullanımına yöneldikleri görülmektedir. Sosyal medya kullanımı kurumların hedef kitleleriyle iletişim kurabilmeleri açısından kolay olduğu kadar ilave bir kanal görevi de görmektedir. Etkili ve çift yönlü bir iletişim olanağı sunan sosyal medya, kurumların hedef kitlelerince daha kolay tanınmasını sağlamadaki katkısı onlara büyük avantajlar sağlamaktadır. Kurum hakkında yapılan her tür haber ve yorumu takip etme olanağı sağlayan sosyal medya platformları gerektiğinde kurumun da üyelerine anında geri dönüş yapma olanağı sunmasıyla kurumlar açısından bir itibar yönetim aracı olarak kabul edilmektedir (Oyman, 2013).

Sosyal medya kullanımı sivil organizasyonlar için de farklı faydalar sağlaması açısından önemli platformlardır. Öncelikle enformasyon akışını sağlarken, üyelerine kolayca eylemleri aktarma ve onları eyleme çağırma açısından harekete geçirmede etkili olmaktadır. Üyeler arası çabuk ve etkili iletişimin en önemli araçlarından olan sosyal medya platformları diyalogun sağlanması yönünde fayda sağlamaktadır. Bunun yanında diğer kurumlar ve organizasyonlarla bağ kurmada ve fon toplama açısından kaynak yaratılmasına yardımcı olmaktadır (Binark ve Löker, 2011).

Sosyal medya platformları, 'kullanıcı türevli içerik' yani içeriğin kullanıcı tarafından üretildiği bir özelliğine sahip olup, farklı veri ve iletişim türleriyle, simge ve göstergelerin tek bir iletişim kanalında bir araya gelmesini sağlamaktadır (van Dijk, 2004). Hipermetinsellik özelliğine sahip olan internet, kullanıcılarını ağ içerisinde farklı alternatif alanlara yönlendirerek ara yüzeyde kolayca farklı metinlere geçiş imkânı vererek farklı erişimlere ulaşmasını sağlamakta ve metinler arası dolaşımı kolaylaştırmaktadır (de Mul, 2008). Bireyler kadar kurumlar için de hangi bilgiye nasıl ve ne zaman erişeceklerine kendilerinin karar vermelerine olanak sağlayan yeni medya uygulamaları, depolama kapasitelerindeki sınırsızlık, etkileşimcilik özelliği, zaman-uzam sınırlamasını ortadan kaldıran özellikleri ile katılım ve ifade bağlamında maddi ve zamansal maliyetleri önemli ölçüde azaltan özellikleriyle kamusal ifade ve katılımı yeni ufuklar açmıştır (Tambini, 1999). Ancak diğer taraftan birey veya kurumlar kendilerine ait toplumsal ağları siber uzama aktardıkları noktada

faaliyetlerini yine sadece siber uzamda gerçekleştirme yolunu seçerek hareketsiz toplumsallaşma örneği sergileme eğilimine de girebilmekte ve böylece sadece sosyal ağlarda var olabilmektedirler (Bakardjieva 2003).

### 2.3. Sivil Toplum Kuruluşları'nın İşlevleri

Sivil toplum kavramı Eduard Bernstein'in 1970'de gündeme getirmesi ile başlamış ve bir model olarak kapitalist ülkelerin dışına taşarak az gelişmiş ülkelerin aydınlarına kadar ulaşmıştır. Bu süreçte sivil toplum kavramı demokratik yapıların ve demokrasi mücadelesinin alanı haline gelmiştir ve tüm dünyada yaygınlaşma eğilimi oluşturmuştur (Savran, 2013).

Güneş (2004)'e göre sivil toplum kuruluşları, çalışmalarını kamu yararı doğrultusundan gerçekleştiren ve bu çalışmalar karşılığında herhangi bir kâr beklentisi olmayan, demokratik kuruluşlardır. Gönüllülük esasına dayalı olarak çalışmalarını sürdüren STK'lar, belirlemiş oldukları toplumsal amaçlar için bir araya gelmiş örgütlenmelerdir. İçinde bulunulan dönemde uluslararası platformlarda *non-governmental organizations* (NGOs) şeklinde isimlendirilmektedirler. STK'lar çoğulcu toplum yapısını desteklerken, pilot projeler üreterek kamuoyu oluşturmayı hedeflemekte olan kâr amacı gütmeyen kurumlardır (Aktaran Köstepen & Özmutaf, 2018).

STK'ların temel amacına bakıldığında, dikkati ilk çeken unsur sosyal amaçlar doğrultusunda çalışmalar gerçekleştirmeleriyle dayanışma kavramının ön plana çıktığı kurumlardır olduğu şeklindedir. Bilinçli vatandaşların katılımlarıyla toplumsal destek sağlayarak güçlenip faaliyetler gerçekleştirmektedirler. Faaliyetlerinin en temel özelliği yardımseverliktir ve faaliyetlerini göstermiş oldukları alanda toplumun yaşam kalitesinin ileriye taşınması şeklinde hedeflemektedirler. STK'ları sosyal yardım önceliği taşıyan gruplar, dini gruplar, bölgesel veya ulusal şekilde örgütlenmiş olan gruplar, üyelik temeline dayanan kulüpler, belirli bir konuda uzmanlaşmış olan gruplar veya insan haklarının savunuculuğunu yapan gruplar gibi çok geniş bir yelpazede faaliyet gösteren kurumlardan oluşmaktadır (Tosun, 2015).

STK'lar toplumda idari yapının bir parçasını teşkil etmemekle beraber, devlet kuruluşları dışında kalan ve sivil toplum adına kendi alanlarında göstermiş oldukları etkinliklerle, sanat, kültür, siyaset, spor, dini, ekonomik gibi pek çok alanda gerçekleştirmiş oldukları etkinliklerle örgütlenmiş ve sivil toplum yararına çalışmayı görev edinmişlerdir. Dernekler, mesleki kuruluşlar ve sendikalar ayrıca vakıflar da STK'ların birer parçasını oluşturmaktadırlar (Kalaycıoğlu, 1998).

Birçok alanda toplum hayatına katkı koyan STK'ların çalışma amaçları çeşitlilik göstermektedir. Öncelikle toplum içerisinde bireylerin kendilerini ifade edebilecekleri ve çıkarlarını koruyabilecekleri heterojen yapıda alternatif ortamlar sunarak kamusal alan içinde bulunan tüm bireylerin gönüllü katılımına açık kurumlardır. Demokratik bir ortamda ilişkilerde bulunarak, ortak çalışmayla dayanışma oluşturmaktadırlar.

Düzenlenen çeşitli program ve etkinliklerle toplum için yaşam koşullarının iyileştirilmesini gözetmek ve sosyal yardımlarda bulunmak amaç ve hedefleri arasındadır. Bununla beraber siyasal iktidar karşısında bağımsız yapılarıyla yerel ve merkezi yönetimle iş birliği içinde toplumun farklı seçeneklerinin tanımlanmasında yardımcı olmakta ve uygulamaktadırlar (Acı, 2005).

Keyman (2004) STK'ların en belirgin özellikleri, demokratik katılımı, farklı kimlikleri kabul edip fikirlerin konuşulup tartışılması olanağı sunmasıdır. Bu kuruluşlar, dostluk ve arkadaşlık ilişkileri içerisinde kolektif hareket eden ve gönüllülük esasına dayanan güç birliği ile çalışmaktadır. Özellikle gelişmiş toplumlarda bireyleri mobilize etme gücüne sahip olan STK'lar siyasal ve ekonomik tercihlerin belirlenmesinde de önemli rol oynamaktadırlar (Aktaran Çiftçi vd, 2020).

Sivil toplum kuruluşları iletişim sürecinde sosyo-kültürel kimliğin inşası sürecinde sembolik iletişime de yer vermektedirler. Semboller, kültürel yaklaşımda, bireyin gelişiminde, sosyal alanda olduğu kadar siyasal yapıda da dilin kullanımı bağlamında önemli rol oynamaktadır. Yaşadığımız evrende madde ile bir iç içe geçmişlik söz konusu iken, semboller bu bütünün bir parçasıdır. İnsanı çevreleyen somut evrende fiziksel olarak yer alan insan, sembollerle birlikte bu fiziksel evrende var olmaktadır (Giddens, 2013). İnsanlar bir amaç, fikir, duygu ve düşünce veya ortak bir ifade sergilemek istedikleri zaman daima sembolere başvururlardır. İnsan, yaşamın her anında bir sembol çözümlenmeye uğraşmaktadır. Doğduğu andan itibaren çevresi ile ilgili her şeyi çözümlenmeye başlayan insan nesnel dünyayı olduğu kadar, jest ve mimiklerin de bilişsel süreçleri çözümlenmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, insan hayatı deşifreler ile anlam kazanmaktadır. Semboller bir diğer deyişle insan yaşamının özetini temsil etmektedir (Cassirer, 2011).

Doğadaki sembollerini çözümlerken insan kendisi de sürekli semboller üretmekte ve bu semboller dünyası içinde yaşamaktadır. Sembolleştirme eğilimine sahip olan insan, nesnelere kadar anlamları da sembolleştirmektedir. Toplumsal örgütlenmeler söz konusu olduğunda, gizli, görünür olmayan içerikler önem kazanmaktadır. Semboller ideolojilerin kitlelere iletilmesini sağlarken bir taraftan da yarattıkları etki sayesinde sempatanların gözünde büyüyerek ölümsüzleşmektedir. Kültürel içeriğe sahip olan ve kişinin sembol olduğu durumlar, sosyal etkiyle de birleşince toplumsal olaylara dahi neden olabilecek bir güç kazanmaktadırlar (Akert, Aronson & Wilson, 2012).

### **3. Yöntem**

#### **3.1. Araştırmanın Amacı ve Önemi**

Kültürel pratiklerin kimlik inşasındaki önemi ve STK'ların bu inşa sürecindeki rolü yukarıda tartışılmıştır. Bu çalışmada, bir bireyin kimliğinin önemli yapı taşlarından olan kültür ve dini ön planda ele alan dernekler olması ve toplumsal dayanışmayı temsil etmelerinden yola çıkılarak Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'ndeki kaymakamlıklar tarafından Mayıs 2016 Yeni Dernekler Yasası yürürlüğe girmeden

önce ilan edilen sivil toplum kuruluşları arasından ‘kültür’ ve ‘dayanışma’ anahtar sözcüğü kullanılarak kuruluş amaçları içerisinde kültür ve dayanışma geçen sivil toplum kuruluşları belirlenmiştir. Daha sonra bu sivil toplum kuruluşlarının Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti İçişleri Bakanlığı’nın beyanı ışığında 5 (beş) yerleşim bölgesine göre (Lefkoşa, Gazimağusa, Girne, İskele, Güzelyurt-Lefke) dağılımı ortaya konmuştur.

Çalışmanın ikinci aşamasında ise Kuzey Kıbrıs’taki kültür sivil toplum kuruluşlarının arasında Alevileri temsil eden KKTC Alevi Kültür Merkezi Derneği ve Pir Sultan Abdal Kültür Derneği amaçlı örneklem tekniği ile belirlenmiştir. Her iki derneğin sosyal medya platformlarından resmi Facebook sayfalarında yer alan paylaşımları üzerinden kültürel ve dayanışma faaliyetlerinin yanında genel 1 yıl süreyle [1 Temmuz 2019-30 Haziran 2020] paylaşımlarına yönelik içerik analizi uygulanmıştır. Kuzey Kıbrıs’taki Alevi derneklerinin sosyal ağlarda yaptıkları paylaşımların sosyo-kültürel katkıları, iki derneğin paylaşımları karşılaştırılarak değerlendirilmiştir. Kuzey Kıbrıs özelinde sivil toplum kuruluşlarına ve yine Kuzey Kıbrıs Alevi STK’larına yönelik gerçekleştirilen çalışmaların sınırlı olması nedeniyle bu çalışma özgünlüğü ile literatüre katkı koyacak önemdedir.

### 3.2. Araştırmanın Evreni, Örnekleme, Yöntem ve Araştırma Soruları

Çalışmanın evrenini KKTC’de İçişleri Bakanlığı’nın dernekler ve birlikler masasına kayıtlı tüm STK’lar (N=1534) oluşturmaktadır. Alevileri temsil eden KKTC Alevi Kültür Merkezi Derneği ve Pir Sultan Abdal Kültür Derneği amaçlı örneklem tekniği ile belirlenmiştir. Bu bilgilerle aşağıdaki araştırma sorularına cevap aranmıştır:

#### Araştırma Soruları:

*Araştırma Sorusu 1:* Sivil toplum kuruluşları sosyo-kültürel kimliğin inşasına dijital teknolojilerle katkı sağlamakta mıdır?

*Araştırma Sorusu 2:* Eğer ortaya koyuyorsa KKTC Alevi Kültür Merkezi Derneği ve Pir Sultan Abdal Kültür Derneği hangi faaliyetler sunmaktadır?

*Araştırma Sorusu 3:* KKTC Alevi Kültür Merkezi Derneği ve Pir Sultan Abdal Kültür Derneği dijital platformları sosyo-kültürel kimliğin inşa mekânı olarak kabul edilebilir mi?

### 3.3. Veri Toplama Teknikleri ve Verilerin Analizi

Bu çalışmada, nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Söz konusu derneklerin resmi Facebook sayfalarındaki bir yıllık [1 Temmuz 2019-30 Haziran 2020] paylaşımlarından yola çıkılarak elde edilen veriler belge analizi tekniği kullanılarak incelenmiş olup ayrıca verilere yönelik bulgular betimsel analizler şeklinde ortaya konmuştur.



Çalışmada analizler iki aşamada gerçekleştirilmiştir. İlk aşamada KKTC Kaymakamlık dernekler ve birlikler listelerinde yer alan ve kuruluş amaçları ‘kültür’ ve ‘dayanışma’ olan STK’ların oranları incelenmiş ve yerleşim bölgelerine göre dağılımları tespit edilmiştir. İkinci aşamada ise KKTC Alevi Kültür Merkezi Derneği ve Pir Sultan Abdal Kültür Derneği’nin resmi Facebook sayfalarında yer alan paylaşımlar çalışmanın kapsamında [1 Temmuz 2019 – 30 Haziran 2020] 6 (altı) kategoride incelenmiştir. Bu kategoriler; duyuru, dayanışma, taziyeye, anma/kutlama, kınama ve haber/söyleşi paylaşımı şeklindedir. Çalışmanın ikinci bölümünde paylaşım oranları tespit edilerek içerik analizleri gerçekleştirilmiştir.

#### 4. Kuzey Kıbrıs’taki Alevi Dernekleri ve Kıyaslamalı Sosyal Ağ Kullanım Pratikleri

Kuzey Kıbrıs’ta içeriklerine göre Avrupa Birliği bünyesinde görev yapan Sivil Alan veya Kültür Dairesi gibi kurumlarca da desteklenen STK’lar Dernekler ve Birlikler Yasası ile hizmet vermeye devam etmektedirler. Kuzey Kıbrıs’ta Kaymakamlık Dernekler ve Birlikler Masası’na kayıtlı toplam 1534 (N=1534) STK’nın kuruluş amacı ‘kültür’ ve ‘dayanışma’ olanların yerleşim bölgelerine göre dağılımı Tablo 1’de yer almaktadır.

**Tablo 1:** Kuzey Kıbrıs Kültür ve Dayanışma STK’ları

Yerleşim Bölgeleri	Toplam STK Sayısı	Kültür STK’ları	Dayanışma STK’ları
Lefkoşa	945	91	277
Mağusa	246	45	19
Girne	173	28	55
İskele	146	13	7
Güzelyurt / Lefke	24	-	-
Toplam	1534	177	358

**Kaynak:** <http://icisleri.gov.ct.tr/Bakanl%C4%B1k/Dernekler-ve-Birlikler>

Tablo 1’de görüldüğü üzere Kuzey Kıbrıs’ta STK’ların 945 ( $n=945$ ) tanesi Lefkoşa bölgesinde, 246 ( $n=246$ ) tanesi Mağusa bölgesinde, 173 ( $n=173$ ) tanesi Girne bölgesinde, 146 ( $n=146$ ) tanesi İskele bölgesinde ve 24 ( $n=24$ ) tanesi Güzelyurt/Lefke bölgesinde yer almaktadır. En çok STK oranına sahip başkent Lefkoşa’da kültür ( $n=91$ ) ve dayanışma ( $n=277$ ) amacıyla kurulan sivil toplum kuruluşlarının diğer bölgelere göre daha fazla olduğu bulgusu öne çıkmaktadır. Güzelyurt/Lefke bölgesinde kültürel veya dayanışma amacı ile kayıtlı dernek bulunmadığı ve STK oluşumlarının spor alanında yaygın olduğu görülmüştür. Tablo 2’de Kuzey Kıbrıs genelinde kültür ve dayanışma kuruluş amacıyla hizmet veren STK’ların oranları yer almaktadır.

**Tablo 2:** STK'ların Yerleşim Bölgesine Göre Oranları

Yerleşim Bölgeleri	Genel STK Oranları %	Kültür STK Oranları %	Dayanışma STK Oranları %
Lefkoşa	61.60	9.62	29.31
Mağusa	16.03	18.29	7.72
Girne	11.27	16.18	31.79
İskele	9.51	8.90	4.79
Güzelyurt/Lefke	1.56	-	-
<b>Toplam</b>	100	11.53	23.33

Genel olarak Kuzey Kıbrıs'taki sivil toplum kuruluşlarının büyük çoğunluğunun (%61.60) başkent Lefkoşa'da yer aldığı görülmektedir. Bunu sırasıyla Mağusa, Girne, İskele ve Güzelyurt/Lefke yerleşim bölgeleri takip etmektedir. Kuruluş amacı 'kültür' olan STK'ların Kuzey Kıbrıs genelinde %11.53 oranında olduğu görülmüştür. Diğer taraftan kuruluş amaçları 'dayanışma' olan STK'ların genel toplamın %23.33'ünü içerdiği tespit edilmiştir. Kuruluş amacı 'kültür' olan sivil toplum kuruluşlarının diğer yerleşim bölgelerine oranla Mağusa yerleşim bölgesinde (%18.29), kuruluş amacı 'dayanışma' olan sivil toplum kuruluşlarının da yoğun olarak Girne yerleşim bölgesinde (%31.79) yer aldığı görülmektedir. Güzelyurt/Lefke yerleşim bölgesinde söz konusu STK'lara rastlanmamış olup yoğun olarak kuruluş amacı 'spor' olan derneklerin varlığı gözlenmiştir.

#### 4.1. KKTC Alevi Kültür Merkezi Derneği Resmi Facebook Sayfası İncelemesi

Bu çalışmada KKTC Alevi Kültür Merkezi Derneği'nin resmi Facebook sayfasında yer alan paylaşımlar bir yıllık süreç [1 Temmuz 2019 – 30 Haziran 2020] dahilinde incelenmiştir. Yapılan incelemeler doğrultusunda bir yılda toplam 191 ( $n=191$ ) paylaşım gerçekleştirildiği belirlenmiştir. Paylaşım kategorileri şu şekildedir: Duyuru, dayanışma, taziye, anma/kutlama ve kınama. Tablo 3'de söz konusu sivil toplum kuruluşunun bir yıllık paylaşım oranları aylar bazında yer almaktadır.

**Tablo 3:** KKTC Alevi Kültür Merkezi Derneği Facebook Paylaşım Oranları

Tarih	Kategoriler					Toplam
	Duyuru	Dayanışma	Taziye	Anma/ Kutlama	Kınama	
Temmuz 2019	9	-	8	1	-	18
Ağustos 2019	10	1	-	3	2	16
Eylül 2019	9	3	4	1	-	17
Ekim 2019	6	2	6	2	-	16

<b>Kasım 2019</b>	6	4	3	4	-	17
<b>Aralık 2019</b>	8	2	7	4	-	21
<b>Ocak 2020</b>	6	2	6	3	2	19
<b>Şubat 2020</b>	9	7	3	1	1	21
<b>Mart 2020</b>	8	3	1	-	2	14
<b>Nisan 2020</b>	3	1	-	1	1	6
<b>Mayıs 2020</b>	2	2	2	6	1	13
<b>Haziran 2020</b>	6	-	6	1	-	13
<b>Toplam</b>	83	27	46	27	9	191

Tablo 3’de görüldüğü üzere 1 Temmuz 2019 - 30 Haziran 2020 tarihlerini kapsayan süreçte KKTC Alevi Kültür Merkezi Derneği resmi Facebook sayfalarında düzenli olarak paylaşımlar gerçekleştirilmiştir. Bu süreçte 191 (n=191) paylaşım gerçekleştiren sivil toplum kuruluşunun paylaşımlarının %43.45’lik bölümünü duyurulara ayırmış olduğu görülmektedir. Duyuruların içeriklerine bakıldığı zaman üyelerinin veya yakınlarının acil kan bağışi ihtiyaçlarına yönelik duyuruları, yine üyelerin ve yakınlarının düğün, sünnet ve 40. gün lokması veya genel kurul çalışmalarını duyurulması ile ilgili paylaşımları içerdiği belirlenmiştir. Bununla beraber, dernek binası inşa süreci veya karşılıklı yapılan çeşitli ziyaretlerle ilgili bilgilere dayalı duyurular yine paylaşımlar arasında yer alan konulardandır. Paylaşımların %24.08’i üye veya üye yakınlarına taziye dileklerinin iletildiği paylaşımları içermektedir. Bu tür paylaşımlarla üyeleri ile sosyal dayanışma içerisinde olan aktif bir dernek imajı sunulmaktadır. Gerçekleştirmiş oldukları dayanışma faaliyetleri (%14.13) ayrıca Dernek paylaşımları arasında hem KKTC’de hem de Türkiye Cumhuriyeti’ndeki önemli günlerin kutlandığı, toplumu derinden etkileyen olumsuz olayların yıl dönümlerinin anıldığı (%14.13) paylaşımlara da yer verilmiştir. Gerek yurt içinde gerek yurt dışında yaşanan olumsuzluklara karşı derneğin tepkisiz kalmadığı kınama (%4.71) paylaşımları ile görülmektedir. Gerçekleştirilen paylaşımlar genelde fotoğraf paylaşımlarını içermekle birlikte afiş ve video paylaşımlarına da yer verilmiştir. Dernek logosu da paylaşımlarda sıkça kullanılan görseller arasında yer almaktadır. Görsel 1’de KKTC Alevi Kültür Merkezi Derneği’nin logosu yer almaktadır.



**Görsel 1:** KKTC Alevi Kültür Merkezi Derneği Logosu

**Kaynak:** <https://www.facebook.com/KKTCaleviKulturMerkezi>

Çalışmanın ikinci örneklemini oluşturan Kıbrıs Pir Sultan Abdal Kültür Derneği İçişleri Bakanlığı'nın Dernekler ve Birlikler listesinde Pir Sultan Abdal Kültür Derneği olarak kayıtlıdır. Söz konusu derneğin resmi Facebook sayfasında yer alan paylaşımlar bir yıllık süreç [1 Temmuz 2019 – 30 Haziran 2020] dahilinde incelenmiştir. Yapılan incelemeler doğrultusunda bir yılda toplam 296 ( $n=296$ ) paylaşım gerçekleştirildiği belirlenmiştir. Paylaşım kategorileri şu şekildedir: Duyuru, dayanışma, taziye, anma/kutlama, kınama ve haber/söyleşi paylaşımı. Tablo 4'de Kıbrıs Pir Sultan Abdal Kültür Derneği'nin bir yıllık paylaşım oranları aylar bazında yer almaktadır.

**Tablo 4:** Kıbrıs Pir Sultan Abdal Kültür Derneği Resmi Facebook Paylaşım Oranları

Tarih	Kategoriler						Toplam
	Duyuru	Dayanışma	Taziye	Anma/ Kutlama	Kınama	Haber/ Söyleşi	
<b>Temmuz 2019</b>	2	6	2	3	-	10	23
<b>Ağustos 2019</b>	-	10	3	3	5	17	38
<b>Eylül 2019</b>	2	10	2	2	-	20	36
<b>Ekim 2019</b>	-	6	1	1	-	25	33
<b>Kasım 2019</b>	2	7	3	1	-	17	30
<b>Aralık 2019</b>	-	9	2	6	4	19	40
<b>Ocak 2020</b>	-	2	-	-	3	3	8
<b>Şubat 2020</b>	-	3	-	-	3	8	14
<b>Mart 2020</b>	1	2	1	-	1	11	16
<b>Nisan 2020</b>	-	1	1	2	-	19	23
<b>Mayıs 2020</b>	-	1	-	3	5	18	27
<b>Haziran 2020</b>	-	-	3	-	1	4	8
<b>Toplam</b>	7	57	18	21	22	171	296

Tablo 4'de görüldüğü üzere, toplam paylaşımlarının ( $n=296$ ) büyük çoğunluğunu haber/söyleşi paylaşımları (%57.77) oluşturmaktadır. Haber ve söyleşilerin büyük çoğunluğu “Can TV” veya “alevnet”in canlı paylaşımları ile gerçekleşmektedir. Can TV’de yayınlanan Şah Damarı ve Doğa ve Yaşam gibi yayınların düzenli olarak paylaşıldığı gözlemlenmiştir. Çoğunlukla Alevinet.com ve Pir Haber Ajansı gibi Alevilere yönelik haberler yayınlayan haberler kaynaklarından paylaşımlara yer verilerek dünyanın farklı yerlerinde yer alan Alevi derneklerinin

gerçekleştirmiş olduğu ekinliklerin veya Alevilere yönelik çeşitli şiddet olaylarının aktarıldığı belirlenmiştir. Kıbrıs Pir Sultan Abdal Kültür Derneği'nin dayanışma (%19.25), kınama (%7.43) anma/kutlama (%7.09) ve duyuru (%2.36) başlığı altında gerçekleştirmiş olduğu paylaşımların Aleviler, Alevilik ve onlara karşı gerçekleşen toplumsal baskı ve olumsuzlukların aktarılması odaklı olduğu gözlemlenmiştir. Taziye (%6.08) içerikli paylaşımlarının da dernek üyeleri ve yakınları ile sınırlı olduğu tespit edilmiştir. Gerçekleştirilen paylaşımların büyük çoğunlu canlı yayılar olmakla beraber fotoğraf veya derneğin kendi afişi kullanılarak yapılan paylaşımlara da yer verilmiştir. Kıbrıs Pir Sultan Abdal Kültür Derneği'nin logosu Görsel 2'de yer almaktadır.



**Görsel 2:** Kıbrıs Pir Sultan Abdal Kültür Derneği Logosu

**Kaynak:** <https://www.facebook.com/kpsakd>

Çalışmanın örneklemini temsil eden ve resmi Facebook sayfaları incelenen her iki derneğin, Facebook açılış sayfasında yer alan 'Hakkında' bölümleri ele alındığında benzerlikler olduğu kadar farklılıklar olduğu da görülmektedir. Görsel 3, KKTC Alevi Kültür Merkezi Derneği'nin resmi Facebook sayfasında yer alan 'Hakkında' bölümünü göstermektedir.



**Görsel 3:** KKTC Alevi Kültür Merkezi Derneği Resmi Facebook 'Hakkında' Bölümü

**Kaynak:** <https://www.facebook.com/KKTCaleviKulturMerkezi>. **Erişim Tarihi:** 26 Haziran 2020.

KKTC Alevi Kültür Merkezi Derneği Facebook'ta topluluk olarak kayıtlıdır. 'Hakkında' yer alan bölümde internet adresleri de mevcuttur. Ancak dernek binası veya derneğin çalışma saatleri veya iletişim bilgileri ile ilgili kaynak yer almamaktadır. Toplam 2782 ( $n=2782$ ) beğenisi olan derneğin takipçi sayısı 2860 ( $n=2860$ ) kişidir. Kıbrıs Pir Sultan Abdal Kültür Derneği'nin resmi Facebook sayfasının 'Hakkında' bölümü Görsel 4'de yer almaktadır.



**Görsel 4:** Kıbrıs Pir Sultan Abdal Kültür Derneği Facebook Resmi Sayfası 'Hakkında' Bölümü

**Kaynak:** <https://www.facebook.com/kpsakd>. **Erişim Tarihi:** 26 Haziran 2020.

Kıbrıs Pir Sultan Abdal Kültür Derneği resmi Facebook sayfasında yer alan 'Hakkında' bölümüne bakıldığında söz konusu derneğin sosyal kulüp ve kültür merkezi olarak kayıtlı olduğu görülmektedir. Derneğin internet adresi ve elektronik posta adresi bilgileri de bulunmaktadır. KKTC Alevi Kültür Merkezi Derneği'nden farklı olarak dernek binasının adresi ve ayrıca lokasyon bilgisi de yer almaktadır. Tüm bu bilgiler derneğe erişimi kolaylaştırmakta ayrıca açılış ve kapanış saatleri bilgisi ile de dernek binasının aktif kullanılan bir mekan olduğu görülmektedir. Kıbrıs Pir Sultan Abdal Kültür Derneği'nin 2638 ( $n=2638$ ) takipçisinin olduğu gözlemlenmiş olup ayrıca 327 ( $n=327$ ) kişinin de dernek binasından yer bildirmiş olduğu gözlemlenmiştir. Her iki derneğin takipçi sayılarının birbirine yakın olduğu görülse de KKTC Alevi Kültür Merkezi Derneği resmi Facebook sayfası takipçilerinin beğeni, yorum ve paylaşımlarla bu çalışmanın yer aldığı bir yıllık süreçte [1 Temmuz 2019-30 Haziran 2020] daha interaktif bir kullanım sergiledikleri bilgisine ulaşılmıştır.

Her kültürün kendi içinde birbirleriyle iletişim kurarken belirli sözler, semboller veya kodlardan yaralandığı bilinen bir gerçektir. Kuzey Kıbrıs özelinde Alevi Kültürü'nü temsil eden KKTC Alevi Kültür Merkezi Derneği ve Kıbrıs Pir Sultan Abdal Kültür Derneği resmi Facebook sayfalarındaki paylaşımlarda kullanılan dil, kendi üyeleriyle girilen iletişimde kendi kültürlerinde yer alan sözler içermektedir.

Paylaşımlar yanında kullanılan ifadeler de sivil toplum kuruluşlarının kimliğinin bir parçasını oluşturmaktadır. Her iki STK'nın resmi Facebook sayfa larında yer alan paylaşımlar incelendiğinde sürekli tekrarlanan ve Alevi Kültürü'nü yansıtan söz ve söz grupları ve kullanım alanları Tablo 5'de yer almaktadır.

**Tablo 5:** KKTC Alevi Kültür Merkezi Derneği ve Kıbrıs Pir Sultan Abdal Kültür Derneği Paylaşımlarında Tekrarlanan Sözler

<b>Tekrarlanan Sözler</b>	<b>Kullanım Amaçları</b>
<b>Canlar</b>	Üyelere hitap edilirken kullanılmaktadır.
<b>Aşk ile</b>	Üyelere hitap edilen paylaşımlarda paylaşım sonunda iyi dilekler amacıyla kullanılmaktadır.
<b>Hakka yürümek</b>	Vefat etti anlamında kullanılmaktadır.
<b>Devr-i daim olsun</b>	Vefat eden kişinin ardından söylenmektedir.
<b>Işıklar yoldaşı olsun</b>	Vefat eden kişinin ardından söylenmektedir.
<b>Toprağa sırlamak</b>	Vefat eden kişinin toprağa verilmesi anlamında kullanılmaktadır.
<b>Lokma</b>	Yiyecek paylaşımı anlamında kullanılmaktadır.
<b>Hak dergahına yazıla</b>	Hizmet veren kişilere teşekkür etme amacıyla kullanılmaktadır.

Tablo 5'de görüldüğü üzere, Aleviler kendi kültürlerinden olan dostlarına 'Canlar' şeklinde hitap ederek samimiyetlerini ifade ederken, iyi dileklerini de 'Aşk ile' şeklinde belirtmektedirler. Yine söz konusu derneklerin paylaşımlarından yola çıkarak, vefat eden yoldaşlarının ardından taziye dileklerinde bulunarak, onların 40. gün lokmalarını duyurarak dayanışma gösterdikleri gözlemlenmektedir. Vefat ve taziye paylaşımlarının KKTC Alevi ve Kültür Merkezi Derneği'nde (%24.08) Kıbrıs Pir Sultan Abdal Kültür Derneği'ne (%6.08) oranla daha sıklıkla yapıldığı gözlemlenmiş olsa da paylaşım dilinin aynı şekilde olduğu görülmektedir. Alevi bir yoldaşlarının ölümünü "Hakka yürüdü" şeklinde dostlarına duyururken "Devr-i daim olsun" veya "Işıklar yoldaşı olsun" şeklinde ifadelerle son yolculuklarının ardından ölen dostlarını uğurladıkları gözlemlenmiştir. Her iki derneğin resmi Facebook sayfalarındaki paylaşımlar incelendiğinde Pir Sultan Abdal Kültür Derneği'nin dayanışma ile ilgili paylaşımlarının (%19.25) KKTC Alevi Kültür Merkezi Derneği'ne (%14.13) oranla daha fazla olduğu gözlemlenmiş olsa da, Kıbrıs Pir Sultan Abdal Kültür Derneği'nin yapmış olduğu dayanışma paylaşımlarının sadece Aleviliğe veya Alevilere yönelik olduğu gözlemlenirken, KKTC Alevi Kültür Merkezi Derneği'nin dayanışma paylaşımlarının daha evrensel olduğu ve dernek binasında aktif olarak dayanışma faaliyetleri gerçekleştirmiş oldukarı görülmektedir. KKTC Alevi Kültür Merkezi Derneği dayanışma etkinliklerinde görev alan ve katkı koyan yoldaşlarına

teşekkür ederken ‘Hak dergahına yazıla’ şeklinde ifadeler kullanarak minnetlerini dile getirmektedirler.

Her iki derneğin genel paylaşım içerikleri ele alındığında, KKTC Alevi Kültür Merkezi Derneği’ni paylaşımlarının derneğin bire bir kendi üyeleri ile gerçekleştirmiş oldukları faaliyetler ve çeşitli etkinliklerin üyelere duyurulması odaklı paylaşımlar içerdiği görülmektedir. İçinde yaşadıkları toplumun genelini ilgilendiren ve dünyada ses getirmiş olaylara karşı duyarlı davranıp gerek bilgilendirme, gerek kınama veya anma yoluyla sosyal ve kültürel katılım gösterdikleri görülmüştür. Diğer taraftan Kıbrıs Pir Sultan Abdal Kültür Derneği’nin, daha kendi içine kapalı bir tutum sergileyip, sadece Alevi toplumu veya Alevilik ile ilgili paylaşımlarda bulunduğu görülmüştür. İçinde yaşadıkları sosyal ve kültürel çevreye dair tek bulgu isimlerinde yer alan Kıbrıs kelimesi ile sınırlı kalmaktadır. Yapmış oldukları paylaşımlar, dünyanın farklı yerlerinden yayın yapan Alevi televizyon kanallarının yayınlarının canlı yayınlarla aktarımı veya haber ajanslarının haberlerinin doğrudan kendi resmi Facebook sayfalarından takipçilerine iletilmesi ile sınırlı olup pasif izleyiciye sahip takipçileri olduğu bilgisini sunmaktadır. Kıbrıs Pir Sultan Abdal Kültür Derneği ideolojik paylaşımlar gerçekleştirirken KKTC Alevi Kültür Merkezi Derneği paylaşımlarında daha sosyo-kültürel bir yaklaşımda bulunarak organik yayılımı artırmakta ve daha geniş kitlelerle hitap etmektedir.

## 5. Tartışma ve Sonuç

Bireyler gibi kurumları da birbirlerinden ayıran kimlikleri vardır. Sosyo-kültürel kimliğin toplumsal yansımalarının paydaşlara iletilmesi, yeni kitlelere ulaşması ve toplumda görünür olmaları için iletişim araçlarına ihtiyaç duymaktadırlar. İçinde bulunulan çağda, teknolojik gelişmeler sayesinde iletişimin sosyal medya platformlarına aktarıldığı bu ortamda sivil toplum kuruluşları içinde sosyal medya platformları vazgeçilmez iletişim araçlarının başında yer almaktadır. Kullanıcı sayısında her geçen gün yaşanan artış, sosyal medya kullanımını neredeyse zorunlu hale getirmiştir. Buradan hareketle STK’lar da kurumlarının imajı, hizmet aktarımı veya itibar kazanma zemini olarak bu mecralardan yararlanmaya başlamışlardır. Geleneksel medya da reklam yapmanın veya haberlerde yer bulmanın zorlaştığı dönemde neredeyse hiçbir ücret gerektirmeyen kullanım olanağı ile sosyal medya, genellikle sınırlı maddi kaynak sahibi olan STK’lar açısından önemli kaynak teşkil etmektedir. Kuzey Kıbrıs özelinde sadece iki sivil toplum kuruluşu ile temsil edilen Alevilik, kendi paydaşları ile etkileşimi kolayca sağlama açısından sosyal medya, sesli, görüntülü paylaşımlar ve karşılıklı mesajlaşma olanaklarıyla Alevilikle ilgilenen her yaş ve her kesimden bireye hitap etmektedir.

Bu çalışmada, derneklerin Facebook profil fotoğraf ve hakkında bölümleri incelenerek kurumsal kimlik karşılaştırmaları yapılmış ve kurumsal kültürlerinin Facebook paylaşımlarıyla nasıl yansıtılmaya çalışıldığı incelenmiştir. Kıbrıs Pir Sultan Abdal Kültür Derneği’nin hareketsiz toplumsallaşma örneği göstererek sahip olduğu



toplumsal bağları sadece siber uzamda sürdürdüğü gözlemlenmiştir. Bu nedenle söz konusu derneğin kolektif eylem sergilemekten uzak olduğu ve kamusal alan pratiğinin sınırlı olduğu izlenmiştir. Sosyal medya paylaşımlarından yola çıkılarak, fiilen aktif bir dernek olmaktan çok, Alevi dünyasında gerçekleşen olayların aktarıldığı aracı bir kurum görevini üstlendiği tespit edilmiştir. Diğer taraftan KKTC Alevi Kültür Merkezi Derneği'nin Facebook paylaşımları incelendiğinde, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde fiilen aktif bir dernek olduğu ve sıklıkla toplumsal paylaşımlar gerçekleştirerek dernek üyeleri ile fiziki etkileşimde olup sosyo-kültürel paylaşımlar gerçekleştirdikleri belirlenmiştir. Alevi kültürüne bağlılıkları gerçekleştirdikleri reel zamanlı faaliyetleri sanal ortamda paylaşımlarında net olarak kendini belli etmiştir. Bu paylaşımların organik yayılımla daha geniş kitlelere ulaştığı gözlemlenmiştir. Ayrıca içinde yaşadıkları ülkenin değerlerine önem verdikleri ve dünyada yaşanan önemli olaylara karşı da tepkisiz kalmayarak Facebook paylaşımları yapmaları kendi sosyo-kültürel yapılarında sıkışıp kalmayarak kendileri de daha geniş arenada seslerini duyurma şansı yakaladıklarını göstermektedir. Kuzey Kıbrıs özelindeki Alevi kültür dernekleri resmi Facebook sayfalarını araştırma kapsamına alması bu çalışmanın sınırlılığıdır. İlerleyen çalışmalarda farklı ülkelerdeki Alevi dernekleri veya diğer sivil toplum kuruluşları ile karşılaştırmalı yapılacak analizlerle çalışma kapsamı genişletilebilir. Çalışma sonucunda Kuzey Kıbrıs'ta faaliyet gösteren Alevi derneklerinin farklı şekillerde olsa da dijitalleşmeye ayak uydurmaya çalıştıkları ve kendi bakış açıları doğrultusunda dijital ayak izlerini elektronik ortamlarda bıraktıkları görülmektedir. Kuzey Kıbrıs'taki Alevi derneklerinin sosyo-kültürel kimlik inşâsında dijitalleşmeden de faydalanmaktadır.

### Kaynakça

- Acı, Esra Yüksel. (2005), *Kalkınma Sürecinin Yeni Aktörleri: Sivil Toplum Kuruluşları*. İstanbul: Günizi Yayıncılık.
- Akert, Robin ve Elliot Aronson ve Timothy Wilson. (2012). *Sosyal Psikoloji*. Çev. Orhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Assman, Jan. (2015). *Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. Çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Aydoğdu, Hüseyin. (2004). "Modern Kimlikte Öznenin Ölümü". *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 10, 116-117.
- Bakardjieva, Maria. (2003). "Virtual Togetherness: An Everyday-Life Perspective". *Media, Culture & Society* 25, 291-313.
- Bauman, Zygmunt. (2001). *Parçalanmış Hayat*. Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Beratlı, Nazım. (2008). *Kıbrıslı Türkler'in Kökenleri ve Kıbrıs'ta Bektaşilik*. İstanbul: Kalkedon Yayıncılık.
- Bilgin, Nuri. (1999). *Kolektif Kimlik*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Bınark, Mutlu. ve Koray Löker. (2011). *Sivil Toplum Örgütleri İçin Bilişim Rehberi*. Ankara: Uzerler Matbaası.

- Cassirer, Ernst. (2011). *Sembol Kavramının Doğası*. Çev. Mine Köktürk. Ankara: Hece Yayınları.
- Connolly, William E ve Ferma Lekesizalın. (1995). *Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Çiftçi, Dilan. (2020). “Sivil Toplum Örgütleri ve Dijital Dönüşümler: Kuzey Kıbrıs Kadın Sivil Toplum Kuruluşları Üzerine Bir İnceleme”. *Erciyes İletişim Dergisi* 7, 451-472.
- Çiftçi, Dilan ve Heran Çiftçi ve Filiz Soyer. (2020). “Non-Governmental Organizations as a Place for Cultural Rituals: Cyprus Turkish French Cultural Association”. *In International Conference on Cultural Informatics, Communication & Media Studies* 1.
- De Mul, Jos. (2008). *Siberuzayda Macera Dolu Bir Yolculuk*. Çev. Ali Özdamar. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Giddens, Anthony. (2013). *Sosyoloji*. Çev. Şebnem Pala Güzel. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Gürkan Muzaffer Haşmet. (1982). *Kıbrıs Tarihinden Sayfalar*. Lefkoşa: Nadir Yayınları.
- Gökçe, Ulaş. (2016). “Kıbrıs Türkler ve Rumlardan İbaret Değil... Kıbrıs'ın Yeni ve Ahir Toplum ve Toplulukları”. *Yenidüzen Gazetesi*. <http://www.yeniduzen.com/kibris-turkler-ve-rumlardan-ibaret-degil-kibrisin-yeni-ve-ahir-toplum-ve-topluluklari-83405h.htm>
- Hall, Stuart. (1990). *Cultural Identity and Diaspora* Ed. Jonathan Rutherford Identity: Community, Culture, Difference, 222-37. London: Lawrence & Wishart.
- Hatay, Mete. (2006). Kıbrıslı Türklerde Mistik İnanç Sıçramaları (157-1878). *Kıbrıs Yazıları*, 3, 61-69.
- Kalaycıoğlu, Ersin. (1998). “Sivil Toplum ve Neo-patrimonyal Siyaset”. Ed. E. Fuat Keyman, Ali Yaşar Sarıbay, *Küreselleşme-Sivil Toplum ve İslam*, 111-135. Ankara: Vadi Yayınları.
- Kaypakoğlu, Serdar. (2000). *Kimlik Sorunları ve İletişim*. İstanbul: Der Yayınları.
- Köstepen, Ali ve Nezih Metin Özmutaf. (2018). “STK’larda Üyelerin Gönüllü Hakları Çerçevesinde Gönüllülüğe Yönelik Algılarının Belirlenmesi Üzerine İzmir İlinde Bir Araştırma”. *Uluslararası İktisadi Ve İdari İncelemeler Dergisi*, 17. *UİK Özel Sayısı*, 813-826.
- Nevzat, Altay ve Mete Hatay. (2009). “Politics, Society and the Decline of Islam in Cyprus: From the Ottoman Era to the Twenty-First Century”. *Middle Eastern Studies* 6, 911-933.
- Oyman, Mine. (2013). *Kar Amacı Gütmeyen Organizasyonlar İçin Pazarlama*. Ankara: Detay Yayıncılık.
- Özdemir, Cevdet. (2001) “Kimlik ve Söylem”. *Osman Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2, 108.
- Öze, Nuran. (2014). “Medya, İktidar, Din Üçgeninde Kuzey Kıbrıs'ta Alevilik”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 72, 125-152.

- Savran, Gülnur Acar. (2013). *Sivil Toplum ve Ötesi Rousseau, Hergel, Marx*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Scott, David Meerman. (2010). *The New Rules of Marketing and PR*. New Jersey: John Wiley and Sons.
- Sökefeld, Martin (2008). *Struggling For Recognition The Alevi Movement in Germany and in Transnational Space*. Germany: Hb Published.
- Suiçmez, Yusuf. (2013). “Kıbrıs’ta Müslümanlık Anlayışı”. *Bugün Kıbrıs*. <http://www.bugunkibris.com/yazarlar/165-yusuf-suicmez/6344-kbrsta-muesluemanlk-anlay.html> Erişim Tarihi: 3.09.2020
- Tambini, Damian. (1999). “New Media and Democracy: The Civic Networking Movement”. *New Media and Society* 1, 305-329.
- Tosun, Erdoğan Gülgün. (2015), “*Sivil Toplum*”, *Çağdaş Kamu Yönetimi 1*. Ed. Muhittin Acar ve Hüseyin Özgür. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Van Dijk, Jan. (2004). *Digital Media. The Sage Handbook of Media Studies*. Ed. John D. H. Downing, Denis McQuail, Philip Schlesinger ve Ellen Wartella. 145-163. Londra: Sage.
- Vural, Z Beril Akıncı ve Mikail Bat. (2010). “Yeni Bir İletişim Ortamı Olarak Sosyal Medya: Ege Üniversitesi İletişim Fakültesine Yönelik Bir Araştırma”. *Yaşar Üniversitesi Dergisi* 20, 3348-3382.
- Weeks, Jeffrey. (1998). “*Farklılığın Değeri*”, *Kimlik: Topluluk, Kültür, Farklılık*. Çev. İrem Sağlamer. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Weinberg, Tamar. (2009). *The New Community Rules: Marketing On The Social Rules*. USA O’Reilly Media.

## FOLKLORLAŞAN HZ. HÜSEYİN VE KERBELA OLAYI\*

The Folklorization Hazrat Hussein And The Event of Kerbela

Fuzuli BAYAT\*\*

### Öz

İmam Hüseyin ve Kerbela olayının sözlü ortama getirilmesi hafızalarda yaşayan tarihin, olup bitmiş olayların anlatıldığı özel metinlerdir. Hz. Hüseyin Kerbela, ağıtları, mersiyeleri, maktelleri, efsaneleri, masalları, menkıbeleri, ritüelleri, Şebih gösterileriyle, kısacası, bütünüyle folklorudur.

Muharremlik, Kerbela ve Hz. Hüseyin üçgeninde cereyan eden olaylar Hakla batılın mücadelesi olup sözlü edebiyatın yaygın türlerinden biri hâline gelmiştir. Bütün bunlar dinî folklor dediğimiz halk edebiyatı ürününün Türklerin İslamiyeti kabul etmelerinden kısa süre sonra meydana gelmesine sebep olmuştur. Dinî folklor din antropolojisi, fenomenolojisi, psikolojisi, etnolojisi, felsefesi gibi modern sayılabilecek ilimler arasında yer alır. Ancak burada bir inceleğe de dikkat etmek gerekir. O da din folkloru değil, dinî folklor meselesidir ki, bu açıdan yanaştıkta dinî folklor kavramı din fenomenolojisinden, antropolojisinden, felsefesinden farklı bir anlam kazanır. Son üç disiplin dinin içinde var olanları, dinî folklor ise kissaların, olayların sözel ortama folklorik kurallar dahilinde getirilmesini ve bu bağlamda yaranan efsane, rivayet ve masalları, Şebih halk tiyatrosunu öğrenir. Sözlü edebiyatta Hz. Hüseyin yer yer tarihi kişiliğinden sıyrılarak bit mit kahramanı niteliği kazanmıştır.

Bu yazıda Hz. Hüseyin'in celâl makamı, hak batıl savaşı bağlamında mücadelesinin folklorik bir örtüye bürünmesi araştırılacak, onunla ilgili anlatılar incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kerbela, Hz. Hüseyin, Celâl Makamı, Dinî Folklor, Sözlü Edebiyat, Efsane.

### Abstract

The folklorization of Imam Husayn and Karbala are special faith-based texts in which history lives in memories and the events that have happened are told. In short, it is completely folklore with its laments, elegies, maqāts, legends, tales, rituals, and Shabih performances.

The events that took place in the triangle of Muharremlik , Karbala and Hazrat Husayn, is a new product of folk literature that we call 'religious folklore'. Religious folklore is among the modern sciences such as anthropology, phenomenology, psychology, ethnology, and philosophy of religion. However, it is useful to note a fine detail here. It is not a matter of folklore in religion, but a matter of religious folklore. When approached from this perspective, the concept of religious folklore gains a different meaning from phenomenology, anthropology, and philosophy of religion. The latter study what exists in religion but religious folklore deals with bringing stories and events into the verbal environment with folkloric rules and legends, and studies rumours and Shabih folk theatre in this context. In oral literature, Hazrat Husayn sometimes gets rid of his historical personality and became a hero of myth.

In this article, the folkloric veil of Husayn's maqām of jelāl , his struggle in the battle of truth and falsehood, and the narratives about him will be examined.

**Keywords:** Karbala, Hazrat Husayn, Maqām of jelāl, Religious folklore, Oral literature, Legend.

\* Geliş Tarihi: 09.09.2020, Kabul Tarihi: 30.10.2020. DOI: 10.34189/hbv.97.004

\*\* Prof. Dr. Azerbaycan Milli Elmler Akademisi Folklor Enstitüsü, fuzulibayat58@gmail.com  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0811-5852>

## 1. Giriş

Sözlü kültürün bir kısmını dinî motifli, dinî konulu efsaneler, masallar, hikâyetler oluşturur ki toplum bunları şevkle icra ettiği gibi büyük bir coşkuyla da dinliyor. İster kıssaların, isterse de diğer din büyükleri hakkında oluşturulan söylemler, halk hikâyeleri, deyim ve masallar İslam'ın, geniş anlamda dinin popülerleşmesi, sözel ortama getirilmesidir. Hiçbir din ilk ortaya çıktığı şekliyle, resmi ve kanonik algılanması ile varlığını sürdüremez. Bunu tektanrılı dinlerden Musevilik, Hıristiyanlık, İslamiyet ve felsefi pratik dinlerin varlığı da kanıtlamaktadır. Din ortaya çıktığı bölgede folklorik özellik kazanırsa, onun farklı toplumlarda ve coğrafyalarda, değişik dinî inançlar içinde yayılması ilkin durumundan az veya çok derecede uzaklaşmasına sebep olur. Bu problem ilahiyatçılarla halkbilimcilerin ayrıldığı noktadır. Ancak her bir din resmi olanla gayri resmi olanın, hatta batıl adlandırılabilirlerimizin mecmusundan ibarettir. Saf, ilkin şeklinden uzaklaşmamış, reforme edilmemiş, halkın düşünce süzgecinden geçmemiş din veya inanç yoktur. Halkbilimcilerin de görevi halkın dinî inançlarının mahsülü olan sözlü edebiyatın semantiğini, felsefesini ve nihayet, işlevini öğrenmekle millî bilincin, psikolojinin, inanç dünyasının mekanizmasını öğrenmektir.

Dinî etnolojinin neredeyse her alanı mitoloji ile sıkı bağlantılıdır ki bu da dinler tarihi, fenomenolojisiyle, din diliyle geniş anlamda inançlarla vb. karakterize edilir. Dinî hikâyelerin kaynağını bu veya diğer şekilde Kur'an, hadisler, sahâbe ve tâbiînlerin hatıraları, onlardan aktarılan hikâyeler, din alimlerinin eserleri, Siyer-i Enbiya olarak nitelendirilen peygamber olayları, hadis kitapları ve semavi kitaplar oluşturur. Vurgulamak gerekir ki dinî efsane ve masallar, olay ve halk hikâyeleri, genelde icra ortamı dikkate alınarak anlatılır. Bu ise yeni bir folklor türünün – dinî folklorun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu süreç ilk varyantında kutsal dinî kitaplardan sözlü ortama getirilmiş, yeni işlev ve anlamda, yeni içerik ve şekilde ikinci yaşamına dahil olmuştur. Dinin folklorlaşmasında yazılı metni sözel ortama getiren din görevlileri (molla, imam) ile birlikte bir de onu sözel icra muhitinde din görevlisinden dinleyip, sonradan hafızalarında kalanları yeniden anlatan söyleyiciler vardır.

Özetle dinî folklor adı altında biz semavi dinlerin kitaplarında olan kıssaların, olayların folklorlaşmasını kastediyoruz. Doğal olarak yaygın dinî konulardan biri peygamberlerin kıssaları ise bir diğeri dünyanın, ilk insanın yaratılması, kavimlerin helakı, tufan olayı, kıyamet, ahiret hayatı vs. hakkında olanlardır.

Neticede dinî folklor adı altında aşağıdakiler dikkat merkezine alınmıştır:

Daha geniş anlamda batıl veya boş inanç olarak değerlendirilen ve resmi dinî ideolojinin kabul etmediği inanç fenomeni kastedilmektedir. Buraya gece turnak kesmenin uğursuzluk getireceği, köpeğin ulumasının olumsuzluklara neden olacağı, baykuş görmenin ölümü haber vermesi, gece karanlığında yere sıcak su dökmenin çarpılmaya sebep olacağı vs. gibi batıl inançlar dahildir. Batıl inançlar

bir zamanlar eski insanların inandıkları dinî hayatın bir parçasını, inançlarının temelini, faaliyetlerinin özünü oluşturmuştur. Hikmet Tanyu bir makalesinde dinî folkloru batıl inanç yönünden kavradığını şu şekilde izah eder: “Bazen bir inanç veya bir görünüş, davranış hakkında hüküm, bir taraftan folklorun bir bölümü, bir taraftan da dinî, manevi folklorla bağlı olabilir” (Tanyu 1976: 123-124). Ve buna ait bir kaç örnek verir: doğayla meteorolojiyle bağlı folklor, çoğu zaman dinî folklorun dışındadır. Ancak köpeğin uğursuzluğu veya ulumasının depreme veya bir felakete işare ettiği, kavak ağacının yaprağını dökmesi ile kışın sert geçeceyi inancı yanında, dolu yağmasını durdurmak için kavak ağacından bir vasıta gibi istifade etmek veya ruhların konakladığı yerlerden birinin de kavak ağacı olduğu görüşü, dinî folklorun ağaçla bağlı inançlarına dahildir. Ayrıca yağmur duası ile bağlı işlemler de dinî folklorla alakalıdır.

Bize göre somut anlamda dinî folklor dendiğinde: Kitab-ı Mukaddes’de ve Kur’ân’da olan kıssaların folklorlaşmış (sözel ortama getirilmiş) varyantı ile beraber semavi kitaplarda olmayan, ancak sözlü kültürde söylene gelen din büyükleri ve onların başlarından geçen olaylarla bağlı hikâyeler, efsaneler, menkıbeler ve masallar kastedilmektedir.

Buradan hareketle dinî folklorla aşağıdakiler dahil edilebilir:

1. Dinî folklorun konusunun büyük bir kısmını Kur’ân kaynaklı anlatılar oluşturur.
2. Bir kısmı da kutsal kitap kaynaklı olmayan sözlü anlatılardır. Özellikle halk edebiyatında Hz. Ali, İmamlar, Kerbelâ vs. ilgili efsane, masal, menkıbeler Kur’ân kaynaklı olmasalar da dinî folklorun geniş yayılan türlerindedir.

Türk İslam dünyasında her iki dinî folklor metinlerinin geniş yayıldığı bilinmektedir. Sözlü edebiyat derleyicilerinin, araştırmacılarının klasik folklor türlerinin unutulmaya yüz tuttuğu bir zamanda dinî metinlerin hâlen de varlığını koruduğu gerçeğiyle yüzleşmeleri, bu türün halk arasında yaygın olduğundan haber verir. Türk halklarının, özellikle Azerbaycan, Türkiye, Türkmenistan vb. Kerbelâ’ya, Hz. Hüseyin’e büyük önem vermelerinin asıl sebebi haktan yana olmaları, adaleti korumalarıysa, bir diğer sebebi de Emevi ve Abbasi zulmünden kaçıp Azerbaycan’a, Orta Asya’ya sığınan Ehl-i Beyt mensuplarına yerli halkın kuçak açması, onların davasını kendi davaları olarak bilmeleridir. Bir diğer mesele; elde olan bilgilere göre 72 Kerbelâ şehidi arasında Türklerin de olmasıdır (Kitapçı 1988; URL 1)

## **2. Hak Uğrunda Savaşan Kahraman veya Allahın Celâl Makamı - Hz. Hüseyin**

Hz. Ali’nin imamet makamına yükselen iki oğluna Hz. Peygamber, Harun peygamberin oğullarının adını vermiştir: Hasan (Şebber) ve Hüseyin (Şebbir). Hz. Ali’den rivayet edilen bir rivayette şöyle denilir: “Ben harbi, darbı sever bir adamdım,

Hasan doğduğu zaman ona Harb ismini koymuştum. Resûlullah Aleyhisselâm geldi, 'Gösteriniz oğlumu bana, ne isim koydunuz ona?' diye buyurdu. 'Harb ismini koydum' dedim. 'Hayır, o Hasan'dır' buyurdu. Hüseyin doğduğu zaman da ona Harb ismini koymuştum. Resûlullah Aleyhisselâm geldi, 'Gösteriniz oğlumu bana, ne isim koydunuz ona?' diye buyurdu. 'Harb ismini koydum' dedim. 'Hayır, o Hüseyin'dir' buyurdu" (Aslan 2010: 69).

Bu durum Hz. Ali'nin üçüncü oğlu doğduğu zaman da baş verir ve Resûlullah da çocuğa Muhassin ismini koyur. Bu uzun anlatının devamında Hz. Peygamber "Ben bunlara Hârûn Aleyhisselâm'ın oğulları Şebber, Şebbir ve Müşebbir'in isimlerini koydum" buyurdu (Aslan 2010: 69). Hz. Ali'nin çocuklarına Hz. Harun'un oğullarının isminin koyulması Cebrail'e bağlanır: "Yâ Muhammed, Rabbin sana selam söylüyor, oğluna Hârûn'un oğlunun ismini koy, diyor."

Burada Celvetiye tarikatının 32. şeyhi olan büyük mutasavvuf Bursalı İsmail Hakkı'nın Hüseyin adına verdiği anlamları hatırlatmakta da yarar vardır, çünkü bu yorumlar "seyyidü'ş-şühedâ" diye tüm İslam dünyasında bilinen Hz. Hüseyin'in şahsiyeti hakkında en tutarlı bilgilerdir:

"Hüseyin" kelimesinin başındaki 'hâ' harfi 'hîta'ya yani 'muhâfaza ve gözetime' işarettir. Çünkü Peygamberimiz, Hasaneyn hakkında 'ikisi dahi bendendir' buyurmuşlardır.

"Hüseyin" kelimesinin başındaki 'hâ' harfi Hakk'a işarettir, çünkü her iki kelime de ha harfi ile başlamaktadır. Dolayısıyla Hüseyin Hak üzerine sâbit-kadem olmuş yani Hak üzere hükmetmiştir". Hüseyin kelimesinin her bir harfina dinî-tasavvufi bir anlam yükleyen Bursalı İsmail Hakkı şu sonuca varır: "Hüseyin" ismi dört harften meydana gelir ki 'evvel, âhir, zâhir, bâtın' demektir. "Hüseyin" ismi dört harften meydana gelir ki Allah'ın sıfatları olan 'hayat, ilim, irade ve kudret'e işarettir. "Hüseyin" ismi dört harften meydana gelir ki anâsır-ı erba'aya işarettir (Hava, su, toprak, ateş). "Hüseyin" ismi dört harften meydana gelir ki insan vücudunun temeli sayılan ahlât-ı erba'aya işarettir (dem, balgam, safrâ, sevdâ)" (Aslan 2010: 76).

Peygamberin torunlarına Hasan ile Hüseyin adını vermesi ve bunların Harun'un oğlanlarının adının Arapça varyantı olması meşhur bir hadisle de teyid edilir. Hz. Peygamber Hz. Ali'ye Harun Musa için ne ise, sen de benim için osun, demiştir (URL 2). Bu hadis Hz. Hüseyin'in dilinden şöyle anlatılıyor: "Resulullah'ın Tebuk seferi sırasında babama, 'Musa için Harun ne ise sen de benim için osun. Sen benden sonra bütün müminlerin velisisin.' dediğini biliyor musunuz?" Peygamber bu hadisle nübüvvet ve velayet makamlarını (Hz. Ali'nin velayet ve imamet makamı meselesi) anlatmıştır ki bu bizim konunun dışında olan bir meseledir. Halk arasında geniş yayılan dinî kıssalara göre cennet Hasan ile Hüseyin'in geleceğini duyunca parlaklaşmağa başladı, o nedenle Hasan'la Hüseyin cennet melekleridir denilir.

Hız. Hasan'ın Muaviye ile anlaşması, Müslüman kanının akıtılmasını durdurmak için hilafet makamından vazgeçmesi onun zulme boyun eğmeyen ve zulümle barışmayan Hız. Hüseyin'den farklı bir karaktere sahip olduğunu gösterir. O nedenle Hız. Hasan ehl-i tasavvufa göre rıza makamının, yani Allah'ın (cc) cemâlinin temsilcisidir. Hız. Hüseyin ise zulme, haksızlığa karşı itiraz makamının, yani Allah'ın (cc) celâl sıfatlarının temsilcisidir. İmam Hüseyin'in celâl makamında olmasının sebebi, onun zulüm, küfür ve inkarın Allah'ın (cc) celâl, izzet ve azemetine karşı olmasına göredir. Küfüre, inkara, zulme karşı durmak Allahın celil (celâl) isminin esas görevlerinden biridir. Ayrıca Hız. Hüseyin'in isyankarlığı celâlin Cenab-ı Hakkın kahrının ve azemetinin tecellisi olmasına göredir. Celâl, Hakkın isim ve sıfatlarının cüzlerde ve fertlerde değil nevlerde ve küll hâlinde tecelli ettiğini gösterir. Hız. Hüseyin de Yezid'in şahsına karşı değil, yezidliğe karşıdır. Bir adamın adaletsizliğine, fâsıklığına karşı değil, İslam adına yapılan ahlaksızlığa, zülme karşıdır. O bakımdan Hız. Hüseyin yezidiliğin temsilcisi olan Yezid'e biat etmemekle kalmamış, bu belayı ortadan kaldırmak için ayaklanmıştır.

İmam Hasan'ın neden zulme isyan etmeyip de Muaviye ile razılaşması konusuna baktığımızda; Allah'ın iki tür isim grubundan biri olan cemâlın temsilcisi olan ve ismin gereği lütuf, ikram, merhemet, nur, ihsan, bağışlama, hüsn gibi görev ve özellikleri olduğundan isyan edemezdi. Hız. Hüseyin Allah'ın celâl gurubu isimlerinin tecellisiydi ve kahr, intikam, ceza, azemet, kibriya (kudret) gibi sıfatların tecellisi olduğundan Yezid'le, yezidilikle barışması, bir kenara çekilip sakin bir hayat sürmesi mümkün değildi. Burada adların tabiatına uyumlu kaderlerin belirlenmesi, kadere göre adların mana âleminde varlığı meselesi söz konusudur.

Halk anlatısı da bu kaderi Bezm-i Elest'e kadar götürür: "O vakit Allahütealâ Adem'i de yaratmamıştı, bütün ruhları yığı bir yere, perdeni götürdü, bir dene de bayrak koydu ora. O perdeni götürenden sonra Kerbela musibetini ruhlara gösterdi. Dedi, bu bayrağı kim götürebilir. Bunu Ali Aleyhisalam istedi, İmam Hasan istedi, Eyyub Peygamber istedi, İmam Hüseyin getti götürdü" (KK-1).

Ehli tasavvufa göre eğer Hak bir kimseye ihsan, lutuf, rahmet, iyilik, yakınlık, rızâ ve nûrâniyet, sevgi ve kerem gibi sıfatlarıyla tecelli ederse o kimse cemâl sıfatlarını temaşa halinde bulunur; izzet, kibriyâ, kahr, cebr, gazab ve kudret gibi heybet ve azamet sıfatlarıyla tecelli ederse bu tecelliye mazhar olan kişi celâl sıfatlarını temaşa eder. İlim, kudret, halk ve kayyûmiyyet gibi Allah'a mahsus sıfatları seven ve kâmil mârifete özlem duyan bir kimse kemâl sıfatlarını temaşa halinde bulunur. Cemâl sıfatı neşelenme, celâl sıfatı fâni olma, kemâl sıfatı sevme sonucunu verir. (Uludağ 1993: 240). Ve diğer taraftan meseleye daha somut yaklaşmış olursak "celâlde Hak açısından yücelik ve kahrâriyet, kul açısından boyun eğme ve heybet hissetme söz konusudur. Bu tür isim ve sıfatlara sahip olması itibariyle Allah'a celil ismi verilmiştir. Celâl Allah'ın en yüksek seviyede ululuğunu ifade eder; bu anlamdaki celâlin Allah'tan başka hiçbir kimse tarafından bilinmesi mümkün olmadığından celâl ile ilgili



açıklamalardan sadece cemâl (ilâhî güzellik) ve bu cemâlin celâli (celâlî'l-cemâl) yani güzelliğin aşkınlığı anlaşılır. Akıl Allah'ın mutlak celâlini kavrayamadığından celâl denilince mutlak değil, izâfî celâl yani cemâlin celâli anlaşılmalıdır" (Uludağ 1993: 240).

Hız. Hüseyin, Cenab-ı Hakk'ın vahidiyyet ve külli-alem tecellisidir; ehadiyyet ise, cüzi ve özel bir tecelliyattır. Vahidiyyet Allah'ın kemal ve cemâlinin bütün evren üzerinde azemetle tecelli etmesidir ki, bu tecellini her ağıl bütünüyle kavrayamaz. Bunu yalnız Hız. Hüseyin gibi imamet makamında olan büyük insanlar anlayabilir. Ehadiyyet ise Allah'ın sonsuz kemal ve cemâlinin bir cüzde bir parçada, bir eyadaki tecelli ve tezahürüdür ki, bu tecelli vahidiyyete nispeten daha kolay anlaşıldığı için her ağıl ve kalp bu tecelliyi anlayabilir. Onu da hatırlatmak gerekir ki cemâl ve celâl ilk peygamberin oğulları Habil'le Kabil'de başlamıştır. Habil'de cemâl, Kabil'de celâl vardır. Ancak celâl kemala ermediği için Kabil'in celâlî gazaba, hırsa, nefse dönüşür. Hız. Muhammed peygamberlik makamının sonu, son tekamülüdür ve bu Ahir zaman peygamberinden zuhur eden celâl sıfatı adaletsizliğe, zulme karşı çıkmak anlamı taşır. Celâl sıfatı en kamil şekliyle Hız. Ali'de ve Hız. Hüseyin'de tecelli etmiştir.

Hız. Hüseyin'in davası mistik anlamlı değildi, onun davası şeriata uymayanlara biat etmeme formülüne dayanırdı. Onu davet eden Kufelilerin ihanet etmesine bakmaksızın Hüseyin'in Kerbela'ya gelmesi bunun bir kader, alın yazısı olduğunu gösterir. Hız. Hüseyin bunun farkındaydı ve bile bile kaderine doğru gidiyordu. Nitekim bir anlatıda Kufe'ye yola düşmeden önce İmam, dedesinin kabri üzerinde sabaha kadar ağlayarak uykuya dalar. Rüyada, dedesi Hız. Muhammed ona ev halkını da kendisi ile götürmeği, şehit olacağını, davet edenlerin sözlerinden döneceğini, sağ kalan Ehl-i Beyt üyelerinin bu davayı tüm İslam dünyasına anlatacaklarını bildirir (KK-2).

Evlad-ı Resul'un kaderleri ile bağılı hikâyeler Arap, Fars ve Türk sözlü geleneğinde geniş yer tutmaktadır. Bunlardan birinde Hız. Hasan ile Hüseyin'in gelecek kaderleri hakkında şöyle bir anlatı verilir. Bir defasında bayram günlerinin birinde Hasan'la Hüseyin dedeleri Hız. Muhammed'e (bazı varyantlarda annelerine) bize de renkli elbise giydir, dediğinde, Cebrail, Hasan'a yeşil, Hüseyin'e kırmızı elbise giydirir (Suruç 2014: 41). Yeşil muratın hasıl olması, Allah'a kavuşma, kadere razı olmayı sembolize eder. Kırmızı ise kanı, itirazı, isyanı, yani *celâlî* tecelliyi, Allah uğrunda şehadeti temsil eder. Ona göre de bu iki insan Allah yolunda şehit olmuşlardır. Bazı dinî rivayetlere göre Hız. Hasan'la Hüseyin'in kaderi dedeleri Peygambere, Hız. Ali'ye, Hız. Fatma'ya malum idi. Nitekim Cebrail, Hüseyin doğduğunda Peygamberi tebrik ve başsağılığı için ziyaret eder. Peygamber buna bir anlam veremez. Cebrail, bu mazlumu senden sonra Kerbela çölünde şehit edecekler der. Bu bilgi Hız. Fatma ile Hız. Ali'ye de tebliğ edilmiş ve Hız. Ali de bir defasında, hayatımda üç şey kadar bana tesir eden, beni üzen şey olmamıştır, buyurmuştur. Bu üç şeyi; Peygamber'in vefatı, her şeyim olan Fatma'nın vefatı, evlatlarımla şehit edileceği haberi şeklinde bildirmiştir.

### 3. Sözlü Edebiyatta Yazıdilikle Mücadele veya İlahi Aşkın Sultanı Hz. Hüseyin

Hz. Hüseyin sözlü edebiyatın adalet, hak, vatan uğrunda savaşan kahraman kalıbı üzerinde anlatı süjesi olmuştur. Buna ilaveten tasavvuf literatüründe celâl sıfatı ile vasıflandırılan Hz. Hüseyin'in zulme karşı çıkması Kerbela olayının folklorlaşmasında mühim rol oynamıştır. O nedenle ilk önce Allah'ın celâl makamının İmam Hüseyin'de tecellisine değinmek gerekir.

Âlemlerin Rabb'inin Kur'an'da, "Allah yalnızca siz Ehl-i Beyt'ten her çeşit pislik ve kötülüğü giderip sizi tertemiz kılmak ister" (Ahzab 33/33) diye buyurduğu bu kutlu ailenin zalimlere kurban gittiği şaşırılacak bir durum değildir. O nedenle de Hz. Ali ve Hz. Hüseyin başta olmakla Ehl-i Beyt'in hayatı büyük ölçüde folklorlaşmıştır. Doğal olarak Kerbela olayı da ilk gününden itibaren sözlü edebiyatın esas konusu olmuştur. Yazıya aktarılanlar da sözlü kültürden derlenen yarı tarihi, yarı efsanevi olaylardır ki sonradan yazılı kaynaklardan tekrar sözlü icra ortamına getirilmiştir. Bu tarihi olay "kuşaktan kuşağa söylenirken yeni olayların, durumların, kültürlerin etkisiyle beslendi. Bu hal halkın arasında yeni inançların, efsanelerin oluşmasına neden oldu" (Güngör 2008: 776)

Hz. Hüseyin ve Kerbela olayı sadece efsane, masal, menkıbe konusu değil, aynı zamanda âşık tarzı şiirimizin de başvurduğu özel bir anlatı türüdür. Fuat Köprülü'nün de yazdığı gibi fasıl başlayınca ve levhanın üstü örtülenden sonra âşıklar birkaç kısa koşma ve divândan sonra, yakılan öd ağaçlarının kokuları arasında Kerbela destanı okurlarmış (Köprülü 1966: 243). Bu da Kerbela olayının, Hz. Hüseyin mücadelesinin Anadolu'da ne kadar yaygın olduğunu kanıtlamaktadır.

Cenabi Kasim'e, Ali Ekber'e,

İsti kumlar üste kalan peykere

Hüseyni-şehide, cismi bi sere,

Şahi-şehidana bağışla meni (Göyçeli Aşık Necem 2000: 21-22).

Burada tabii ki Pir Sultan Abdal'ın bir şiirinde Kerbela şehidi Hz. Hüseyin'e yana yana ağlamasına değinmeden geçmek mümkün değildir:

Oturmuş erenler yasını çeker

İmam Hesevin'in yasıdır deyü

Şehitlerin kanı durmayıp akar

İmam Hüseyin'in kanıdır deyü.

Lanet olsun ol Yezid'in canına

Kıydı Yezid imamların kanına

Kesti başım, götürdü Mervan'ına

İmam Hüseyin'in başıdır deyü (Özmen 1998: 227).

Ehl-i Beyt mensupları Allah'la Resul arasında perdesiz görüşmeyi sağlayan insanlardır. Resul'un her anına, hayatının her safhasına vakıf olan insanlardır. O nedenle İslam aleminde Ehl-i Beyt imamları bütün zamanlarda devirlerinin en üstün alimleri, en büyük ahlak sahipleri, en doğru insanları olmuşlardır. Bunu hem Sünni hem Şii kaynakları gösterir. Nitekim imamların kendi zamanlarının Hıristiyan ve Musevi din alimleri ile tartışmaları ve onlara verdikleri cevaplar da, onların sadece Kur'an'ı değil, İncil'i, Kitab-ı Mukaddes'i de çok üstün seviyede bildiklerini sübut eder. Diğer taraftan İslam tarihinde hiçbir kaynakta onların öğretmenleri ve kimlerden ilim öğrendikleri hakkında bilgi yoktur. Bu ise onların ilmi miras olarak aldıklarına kanıttır. Bu bir nebevi ilimdir, oradan-buradan öğrenilen ilim değildir.

Hz. Hüseyin'in aşkın sultanı olması ilahi bir nimettir ve halk anlatısında bu konsept farklı bir yorumla aşağıdaki şekilde anlatılır: "Bizim gök kubbemiz bir çadırıdır. Onu dört melek tutuptur. Her köşesinden bir melek tutup. İmam Hüseyin doğulanda Hz. Fatime onu beşiğe koymuştu. Çok melekler ah hay etti ki biz de İmam Hüseyin'i görseydik. Fatime bir ara dışarı çıkanda melekler bunu kaldırdılar semaya. O üç melek geldi İmam Hüseyin'i gördü. Biri onu görmeye yetişemedi. Fatime geri döndüğünde oğlunu beşikte görmeyip feğan etmeğe başladı. 'Ay haray, ay dad, oğlumu kim alıp götürdü'. Melekler Hüseyin'i indirip beşiğine koydular. Hüseyin'i göre bilmeyen melek dedi ki 'Hudaya, ben de Hüseyin'i göre bilseydim'.

Bir gün Hudabend-i Alem'den Cenab Cebrail hüküm aldı ki 'Seni çevirek hayvan suretine, atak bir ormana. Ne vakitse Hüseyin'i görersin. Hayvan donuna düşüb ormana gidersen mi?' Dedi ki, elbette. Yüz yıl ormanda kalsam da Hüseyin'i görmeye giderim. Bunu alıp ormana attılar" (KK-6).

Allahın seçkin kulları ve velileri ki bunların başında Hz. Peygamber'in de Hatice'ye: Ey Hatice ben sana öyle birini getirdim ki, onu Allah benim için seçmiştir, dediği Hz. Ali ve soyum adlandırdığı Ehl-i Beyt imamları gelir. Peygamber'imizin başlattığı büyük hareketin ve kıyamete kadar hüküm sürecek olan ilâhî hidayetin dizginlerini teslim ettiği insanlar da Ehl-i Beyt'idir. Hz. Hüseyin ve soyu, ilâhî risaleti cahillerin bozmalarından ve hainlerin tuzaklarından korumakla yükümlüdürler. Bazıları bunu isyanla (Hz. Hüseyin, Hz. Zeyd), bazıları ilim ve irfanla (Cafer Sadık, Ali Rıza), bazıları da sabırla, örnek davranışla (İmam Bakir, Musa vb.) sürdürdüler. Bunların büyük çoğunluğu hakkında hem efsane hem aşık şiiri hem masal hem de menkıbe mevcuttur. Ancak bizim konumuz sadece Hz. Hüseyin ve Kerbela olayıdır.

Hız. Muhammed, İslam'ı korumağı, zulme ve bidata karşı mücadele vermediği tüm Müslümanlara, bu mücadeleye önderlik etmediği kendi soyuna emanet etmiştir. Ehl-i Beyt İmamları (hepsine Allah'ın selâmı olsun) Peygamber'imizin (sav) Allah'ın emri ile kendinden sonra ümmetin önderliğini üstlenmek üzere tanıttığı en hayırlı kimselerdir. Nitekim Sahih-i Müslim'e, Sünen-i Daremi'ye, Müsned-i Ahmed'e, Müstedreki Hakim'e ve diğer kaynaklara göre Resullullah (sav) şöyle buyurmaktadır: "Ben sizin aranızda iki paha biçilmez emanet bırakıyorum: –Biri Allah'ın kitabı ve diğeri de Ehl-i Beyt'im. Bu ikisine sımsıkı sarıldığınız müddetçe asla sapmazsınız. Bu ikisi Kevser havuzunun başında bana varıncaya kadar birbirinden ayrılmazlar".

Aynı zamanda Hız. Peygamber de Ehl-i Beyt'i Müslümanlara emanet etmiştir. Şûra 23. Ayetin bir bölümünde (buna Meveddet ayeti denilir) şöyle buyrulur: Peygamber Ensar'ın, "ya Peygamber sen ki, bizi hidayet ettin, bizi doğru yola davet ettin, fakir idik bizi zengin ettin, bunların ecri için sana ne vererek". Resullulah (sav) sustu. Cebrail geldi ve Şûra suresinin 23. ayetini söyledi: "İşte bu, Allah'ın, inanıp salih ameller işleyen kullarına müjdediği şeydir. De ki: 'Ben buna (yaptığım tebliğ görevine) karşılık sizden bir ücret istemiyorum. İstedim, ancak yakınlarıma (Ehl-i Beyt'ime ve manevi varislerime muhabbet ve meveddet) sevgidir ve kim güzel ve iyi bir iş yaparsa, onun iyiliğini artırırız'. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, şükürün karşılığını verendir" (Şûra 42/23). Bu ayeti yorumlayan Ehl-i Beyt mensuplarından İmam Zeynelâbidin, İmam Musa, İmam Cefer Sadık, Meveddet ayetinden maksat, Hız. Muhammed'in (sav) Ehl-i Beyt'i olan bizleri sevmektir, demişlerdir (URL 3)

İlahi aşkın sultanı Hız. Hüseyin önce beni öldürün, evlatlarımla parçalanmasını, başlarının kesilmesini, beden uzuvlarımla doğranmasını görmeyim demedi, insan üstü azabı çekmeğe, en çok sevdiği insanların Hız. Abbas'ın, Hız. Ali el-Ekber'in, Hız. Kasım'ın ve nicelerinin teker teker şehit olmasına, Allah'a kavuşmasına şahitlik etti. Atına binerek elinde kılıç kendine yol açarak Fırat'ın kıyısına geldiğinde 72 yerinden yara almasına bakmayarak halen savaşmaktaydı. Rivayete göre o anda Allah'tan nida geldi: Ya Hüseyin, biz sana şehadet müjdesini verdik, sen kahramanlık mı taslıyorsun. Hız. Hüseyin hemen Yezid'in askerlerini kırmaktan kendini alıkoymdu. Bu Allah aşkının ne kadar yüce olduğunun kanıtıdır. Azerbaycan folklor örneklerinde buna benzer bir anlatı Hız. Abbas'la ilgilidir.

"Hız. Ebelfezlebbas bakıyor ki Ali Ekber'i salıblar attan. Orada and içip deyir ki onlardan o kadar kıracağımla ki kara kan gelip benim atımın üzengisine çıka. O kadar onlardan kırır, Allah-taladan nida gelir:

- Ya Ebelfezlebbas, buları sen yaratmamışın ki sen de kırasan.

Deyir:

– Perverdigare! Ben and içmişem, benim Ali Ekber'imi attan salıplar, gözleri görmür. Gerek o kadar onlardan kıram, kan gelip üzengiye çıka.

Allah-tala görür ki Ebelfezlebbas'ın sabri yoktur, sabırsızdır, yukarıdan yağmur yağdırır, o kadar o kırmıştı ki o kan çıkır yüze. Allahdan nida gelir, deyir:

– Eyil atınnan.

Görür he, kan çıkıp üzengiye. Altda su var ahı. Düşür attan, Eli Ekber'i (Ali el-Ekber) alır kucağına getirip verir anasına" (KK-3).

Dinî folklorlarda Kerbela çölünde Hz. Hürri'ün, Hz. Hüseyin'in, oğlu Ali el-Ekber'in, kardeşi Hz. Ebül Fezl Abbas'ın, kundaktaki oğlu Ali el-Esker'in, Hz. Hasan'ın oğlu Kasım'ın, Hz. Zeynep'in oğullarının ve diğelerinin savaşarak şehit olmaları sayısız varyantı olan efsanelerin, hikâyelerin, masalların, şiirlerin, ağıtların ve nihayet Şebih olarak isimlendirilen dinî tiyatroların yaranmasına neden olmuştur. Sadece Şebih meydan oyunlarının sayıları binin üzerindedir ve metinlerin çoğu Vatikan'da korunur (Rossi, Bombaci 1961). Türkçe sahnelenen Şebih, Arapça "bir şeye veya kimseye benzeme, benzetme, taklit etme" anlamındaki teşebbüh sözünden olup Şebih şeklinde özellikle Azerbaycan'da ve İran'da yaygınlık kazanmıştır. Kanaatimizce sayıları 50'den çok olan Şebihlerin genel konusu Kerbela, Hz. Hüseyin, Hz. Abbas, Hürri, Hz. Müslim'in çocukları, Ali el-Ekber ve benzeridir.

Kerbela'nın bir acı, üzüntü, musibet günü olmasına bakmayarak, insanlar acısını bir nebze de olsa hafifletmek için o günle bağılı gülüş doğuran hikâyeler anlatmışlar. Mesela, bunlardan birinde denilmektedir ki "Bilasuvur'da (Azerbaycan'ın ilçelerinden birinin adı) Şebih tamaşası gösterilirmiş. Sovyet dönemi imiş. O zamanlar Muharremlik yasaklanmıştı. Tiyatro gösterisinden haber tutan milisler (polis) gösteri meydanını basırlar ve rol alan oyuncularını alıp karakola götürürler. Mahkeme olur. Mahkeme, Yezid rolunu oynayana üç yıl, İmam Hüseyin rolunu oynayana da altı yıl habis cezası verir. Altı yıl habis cezasına çarptırılan der ki ay yoldaş mahkeme, bu nasıl bir iştir, Kerbela'da ölen de biz, çok habis cezası alan da biz?" (KK-5)

Şebih halk tiyatrosu Avrupalı bilim adamlarının da dikkatini çekmiş, yeni tiyatro arayışlarında Şebih'in tecrübesine başvurulmuştur (Bkz. Chodzko 1878; Ballieu 1889; Lassy 1916; Brook 1995; Chelkowi 1971; Buttanni 2010 vb.) Şebih halk tiyatrosu genelde Şah İsmail'in Safevi Devleti'ni kurmasından sonra yaygınlaşmış, XX. yüzyılın sonlarına kadar varlığını koruyabilmiştir. Sovyet rejimi dahi Şebih tiyatrosunu unutturamamıştır. Ancak son dönemlerde Şebih tiyatrosunun düzenlenmesine izin verilmediğinden ve halkın da bu tür seyirlik oyunlara merakının azaldığından Mah-i Muharrem'de Şebih halk tiyatrosu artık oynanmamaktadır.

Bununla beraber halk arasında Kerbela şehitlerinin her biri ile bağılı mersiye, ağıt/okşama, rivayetlerin, masalların ve Şebihlerin toplamı Kerbela folklorunu oluşturur:

Etmeginen meni divane, oğul!

Gelginen, getmeginen

Bir bele meydana, oğul!  
 Umudum sensen, Ali!  
 Heç kese gelmir gümanım  
 Korkuram öldüreler  
 Çokdu bu çölde yabanım  
 Toz konar zülflerüve  
 Ey Ali Ekber, cavanım  
 Gel otur zülflerüve  
 Birce çekim şane, oğul!  
 (Masallı folklor örnekleri-2, 2013, 333-334)

Başka bir efsanede deyilir ki 72 yerinden oklanan Hüseyin'in başını kesmeye gelen askere, sen benim katilim değilsin, bu günahı işleme, sabah ahirette bunun cevabını veremezsin demesi üzerine, o adam diz çökerek ağlaması, sen bu halinle de benim ahiretimi düşünürsün demesi, oldukça heyecanla anlatılır. (KK-2)

Hz. Hüseyin'in kendisinin de dediği gibi Yezid onu iki şey arasında seçim yapmaya zorlamıştır: ya zillet, ya din. Zillet Peygamber soyundan uzaktır, Ehl-i Beyt dinin koruyuculuğu görevini üstlenmekle hem Emeviler hem de Abbasiler döneminde takip edilerek öldürüldüler. O bakımdan Hüseyin'in mücadilesi Hakla batılın bütün dinler, inançlar boyu özetlenmiş sonucudur. Hz. Hüseyin'in zillete boyun eğmemesini bir anlatıcı şöyle özetledi: Hak Taala önünde din Muhammed'in, yol Ali'nin, koruyuculuk da Hüseyin'in görevidir (KK-1).

Çünkü Hz. Peygamber (sav) da “Dikkat ediniz! Sizden önce Ehl-i kitap olanlar 72 fırkaya bölündüler. Kuşkusuz bu ümmet de 73 fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan 72'si Cehennemde, biri Cennette olacaktır”. Ancak her mezhep her grup kendisinin hadiste sözü edilen “Fırka-i nâciye” (kurtuluşa eren fırka) olduğunu iddia etmiştir (Keleş 2005: 26, 29, 44). Hz. Peygamber'in (sav), kendisinden sonra ümmetinin 73 fırkaya ayrılacağını haber verdiğine ait oldukça çok sayıda hadis vardır: “Ümmetimin yetmiş üç fırkaya ayrılacak, bunların içinden bir fırkası ehl-i necat (fırka-i nâciye) kurtulacaktır” (URL 4). Halk anlatılarına göre, Hz. Hüseyin de kurtulanların önderidir.

Bir Türkmen efsanesinde denildiği gibi Hz. Hüseyin'in başı kesilip Şam'a Yezid'e götürülürken askerler bir yerde dinlenmek istiyorlar. “Yezidler Hz. Hüseyin'in başını bir sandığın içine koyup bir Hıristiyanın sarayına götürürler ki geceyi orada kalsınlar. Hıristiyanlardan bazıları bu sandığın içinde ne olduğunu öğrenmek için gizlice sandığın yanına gelip 'Ey sandık! İçinde ne var, bizlere söyle' – diye sorurlar. Sandıktaki baş dile gelip 'Mazlumuna, garibine, şehidine Ali'nin oğlu İmam Hüseyin'in başıyım', der” (Baymıradov 1994: 37-38).

Hız. Hüseyin'in büyüklüğü hiçbir şeyle kıyaslanamayacak kadar yücedir. Nitekim bütün bu belalara, zulme bakmayarak Hız. Hüseyin Kerbela'da ne beddua etti, ne ağzından düşmanları hakkında kötü bir söz çıktı, ne de ah-feğan etti, aksine son ana kadar insanları imana, ahlaka, edebe, güzelliğe davet etti. Ve Yezid ve yezidiler kendi kötülük ve çirkinliklerini Hüseyin'in bu ali tavırlarında bir kez daha görmüş oldular. Sözlü kültürde buna işare eden yerler vardır. Örneğin İmamla alay eden bir grup askere Hız. Hüseyin "Ey ümmet sizin kötü sözleriniz, alaylarınız yarın kıyamet günü önünüze konulurken ne yapacaksınız" cevabını vermekle yetinir (KK-4). Ancak alaya alayla, küfüre küfürle yanıt vermez.

Kerbela baştan sona kadar folklordur, tarihin sözelleşmesidir. Onun her anı, her safhası acılı, yürekleri dağlayan, bir o kadar da ibretlik olaylarla, rivayetlerle, menkıbelerle, ağıtlarla doludur. İmam Hüseyin tarihte kıyamete kadar Müslümanların hafızasında kalacak öyle bir iz bırakmıştır ki, Kerbela folklorunu söyleyen ve dinleyenler onun tarihi gerçekliğine önem vermeden bu olaylara inanmışlar ve inanmaya devam ediyorlar. Kerbela hakkında yazılan tarih nitelikli kitap ve makalelere de dönemin sözlü kültür ürünleri etki göstermiştir (Mesela, Çağatay 1993; Duri 1991; Köksal 2008; Öz 2002; Üçok 1979 vb.) Hız. Hüseyin'in Kerbela olayı ister zaman ve mekan, isterse de tarih ve tahayyül açısından birinin diğerine uygun düşmeyen tarafları ile bilinir. Ancak bütün bunlara halk hiçbir zaman önem vermemiştir. Halkın merak konusu Kerbela olaylarının anlamı, İmam Hüseyin'in şehitlik felsefesi, bütünlükte sözlü tarihin başlıca fonksiyonu, yani kahramanın idealleştirilmesidir. Halk, Hız. Hüseyin olayını kendi vicdan süzgecinden geçirerek beslemiş, yaşatmış, yeniden şekillendirmiştir (Bayat 2014: 48).

#### 4. Sonuç

Hız. Hüseyin'in folklor yaşamı bir masal kahramanının, bir mit kurtarıcısının, bir efsane savaşıncısının, bir halk hikâyesi âşığının aynısı değildir. Faaliyeti bakımından Hız. Hüseyin sözlü kültürün kuralları bağlamında işlevselleşse de tarihi bir kişiliği olan ve kutsallık konumuna yüceltilmiş Ehl-i Beyt mensubudur. Efsane de, masal da, âşık şiiri de, Şebih tiyatrosu da bu bağlamda değerlendirilmeli, dinî folklorun kendine özgü üslubu, konusu, fonksiyonu dikkate alınmalıdır.

Hız. Hüseyin ve Kerbela olayı sadakatın, ihlasın ve imanın sınıandığı tarihi bir hadisenin sözlü kültürün kuralları doğrultusunda folklorik bir anlatıya dönüşerek yeniden yapılanmasıdır. Bu dönüşüm sözel tarihin sözlü edebiyat türü şeklinde ikinci bir yaşamıdır.

Nitekim ilk başta sözlü şekilde Müslümanlar arasında dolaşan bu anlatılar kısa bir zamanda çeşitli tarihi ve dinî eserlerin konusu olmuştur. Zaman geçtikçe Hız. Hüseyin sözlü tarih malzemesine dönüşmüş, sözlü tarih de dinî bilgisi olmayan (veya az olan) sade insanlar arasında efsaneleşme, masallaşma süreci yaşamıştır. Ancak halk anlatısı tarihi üstelemiş, ortaya halkın sözlü kültüründe yaşayan Hız. Hüseyin,

Kerbela ve Aşura çıkmıştır. Hz. Hüseyin'in folklorlaşmasında tarihi ve dinî eserlerle beraber maktel-i Hüseyin'lerin de rolü büyük olmuştur. Ve sadece Hz. Hüseyin değil, onun oğulları, kardeşleri ve diğer şehitler hakkında da halk edebiyatının çeşitli türlerinde anlatılar ortaya çıkmıştır. Kerbela folkloru “yezidilik“ adı ile bilinen bir terimin sözelden yazıya, tarihten siyasete kadar geniş bir alanda kullanılmasına neden olmuştur.

Hz. Hüseyin'le, Kerbela ile bağlı efsaneler, menkıbeler, masallar, âşık şiirleri, Şebih halk tiyatrosu, hatta gülmeceler tarihin sözlü geleneğe uyumlu bir biçimde şekillenmesi, Hz. Hüseyin'in, imamların, Ehl-i Beyt mensuplarının hem hayatta oldukları zamanda başlarından geçenleri hem de dünyalarını değiştikten sonra gösterdikleri kerametlerin anlatılmasıdır.

Folklorlaşan Kerbela ve İmam Hüseyin olayı bize fedakarlık yapmanın, kurban olunmanın en üst, en yüce makamını öğretti. Kerbela bizlere ruhumuzun Hüseyiniye, nefsimizin Yezidiye olduğu dersini verdi. Çıkarılması gereken bir ders de nefsimizin esiri olduğumuz ve nefsimizin bizi yönlendirdiği sürece Hz. Hüseyin'e değil, Yezid'e hizmet etmiş olacağımız konusudur. Halk anlatıları da sade üslubu, samimi yaklaşımıyla bizlere her zaman güçlünün değil, haklının yanında olmamızı öğütlemektedir.

Özetle folklorlaşan Hz. Hüseyin tıpkı tarihte olduğu gibi akide adına, Yezid kabile adına, Hz. Hüseyin İslam adına, Yezid menfaat adına mücadele vermişlerdir. Ehl-i Beyt ise her zaman akide adına mücadele vermiştir, çünkü Hz. Ali'nin özdeyişiyle “Haklı olmak kadar, haklı kalmak da önemlidir”. Ve halk Muharremlik taziyesinde Hz. Hüseyin olayını anlatırken şöyle der: “Her Müslüman Seyyidüş-şüheda ünvanı ile bilinen ve İslam'ın peygamberi Hz. Muhammed'in (sav) sevgili torunu, Allah'ın velisi ve aslanı Hz. Ali'nin oğlu, şehitliyin kiblesi İmam Hüseyin için yılda en azından bir defa göz yaşı dökmeli, onun yüce makamı karşısında baş eğmelidir” (KK-4). Çünkü Kerbela, Muharremlik, Aşura sadece Şiileri, Alevileri, Bektaşileri, Kızılbaşları ve Ehl-i Beyt taraftarlarını üzen ve ilgilendiren bir olay olmayıp tüm Müslümanları, hatta tüm insanlığı derinden yaralayan faciadır.

Sözlü edebiyatla Hz. Hüseyin ve Kerbela olayı arasındaki bağ tüm motiflerin - kahraman ve onun doğumu, yaptığı işler, kutsiyet, idealize edilme, sonda kahramanın trajik ölümü, ölümüyle sembole dönüşmesi kuramı, dinî folklorun sözlü kültürün icra bağlamında işlevsellik kazanmasına dayanmaktadır.

## Kaynakça

### Yazılı Kaynaklar

Aslan, Mehmet (2010). “İsmail Hakkı'nın ‘Hüseyin’ İsminin Fazileti ve Özellikleriyle İlgili Eseri: Risâle-i Hüseyiniye”. *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Edebiyat) II Cilt*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.



- Ballieu, Jacques J. (1889). “Le Theatre Turc”, *Revue d’art dramatique No.XIII*.
- Bayat, Fuzuli (2014). *Kerbela Folkloru. Meherremlik Rituallarından Şebih Meydan Tamaşalarına*. Bakı: Elm ve tehsil.
- Baymıradov, Bayram (1994). *İmam Hasan ve İmam Hüseyin Halk Dessanı*. Daşhovuz
- Brook, Peter (1995). *Açık Kapı – Oyunculuk ve Tiyatro Üzerine Düşünceler*. Çev. M.Balay. İstanbul: YKY.
- Buttanrı, Müzeyyen (2010). “Kerbela Olayının Azerbaycan ve Türk Tiyatrosuna Yansıması”, *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Edebiyat) II Cilt*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Chelkowi, Peter (1971). “Dramatic and Literary Aspects of Taziye-Khani-Iranian Passion Play”, *Review of National Literatures, 1/II* .
- Chodzko, Alexander (1878). *Theatre Persan, Choix de Teazieh ou Drames*. Paris: E. Leroux
- Çağatay, Neşe (1993). *Başlangıcından Abbasilere Kadar (dinî-içtimai-iktisadî-siyasî açıdan) İslam Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Duri, Abdulaziz (1991). *İlk Dönem İslâm Tarihi*. Çev. H. Yücesoy. İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Göççeli Aşık Necef (2000). Toplayıp Tertib Eden İ.Elesger. Bakı: Seda.
- Güngör, Şeyma (2008). “Tarihi Olaydan Menkıbeye, Menkıbeden Şahesere (Kerbela Olayı ve Hadikatü’s-Süeda)” *Icanas Bildiriler Kitabı (10-15 Eylül 2007), 2 Cilt*. Ankara: Atatürk kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu .
- Keleş, Ahmet (2005). “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, *Marife* 3, 25-45.
- Kitapçı, Zekeriya (1988). *Hz. Peygamberin Hadislerinde Türk Varlığı. Selçuklular, Moğollar, Osmanlılar*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmalar Vakfı.
- Köksal, M. Asım (2008). *Hz. Hüseyin ve Kerbela Faciası*. İstanbul: Karaca Yayınları.
- Köprülü, M. Fuat (1966). *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Lassy, Ivar (1916). *The Muharram Mysteries Among the Azerbaijan Turks of Caucasia*. Helsingfors.
- Masallı folklor örnekleri* (2013). 2-ci kitab, Derleyen ve Yayına Hazırlayan F.Bayat. Bakı: Nurlan
- Öz, Mustafa (2002). “Kerbela”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 25, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özmen, İsmail (1998). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. 2. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Rossi, Ettore, Bombaci, Alessi (1961). *Elenco di Drammi Religiosi Persiani*. Fonda Mss. Vaticani Cerulli, Citta del Vaticano.
- Suruç Salih (2014). *Cennet Gençlerinin Efendileri. Hz. Hasan-Hz. Hüseyin*. İstanbul: Timaş Yayınları.

- Tanyu, Hikmet (1976). “Dinî Folklor veya Dinî-Manevi Halk İnançlarının Çeşit ve Mahiyeti Üzerinde bir Araştırma”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 11, 123-124.
- Uludağ, Süleyman (1993). “Celâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 7, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Üçok, Bahriye (1979). *İslam Tarihi Emeviler-Abbasiler*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- URL1: [www.haberiniz.com.tr/.../koseyazisi66359-Hz](http://www.haberiniz.com.tr/.../koseyazisi66359-Hz) (Erişim tarihi 12.01.2014)  
Sezgin, Abdülkadir, “Hz. Hüseyin’le Kerbela’da Şehit Olan Türkler ve Biz” makalesi
- URL2: [www.https://gadir.free.fr/gadir/ktb/pesaver/pesaver3.htm](http://www.https://gadir.free.fr/gadir/ktb/pesaver/pesaver3.htm) (Erişim tarihi 7.11.2015)
- URL3: [www.https://tr.wikishia.net/view/Meveddet\\_Ayeti](http://www.https://tr.wikishia.net/view/Meveddet_Ayeti) (Erişim tarihi 24.05.2019)
- URL4: [www.https://sorularlailamiyet.com](http://www.https://sorularlailamiyet.com) (Erişim tarihi 12.10.2020)

### Sözlü Kaynaklar

- Kaynak Kişi 1: Gülsüm Muradova, doğum tarihi 1937, eğitimi ilk okul, Masallı ilçesi, Halıcalı köyü. Derleme tarihi 2012. Derleyen: F.Bayat
- Kaynak Kişi 2: Medine Hesnova doğum tarihi 1941, eğitimi orta okul, Masallı ilçesi. Harmandalı köyü. Derleme tarihi 2012. Derleyen: F.Bayat
- Kaynak Kişi 3: Sima Salayeva, doğum tarihi 1965, eğitimi üniversite, Lenkeran ilçesi, Bürceli köyü. Derleme tarihi 2013. Derleyen: V.Kerimova
- Kaynak Kişi 4: Gülüzar Hesnova, doğum tarihi 1913, okur-yazar değil, Masallı ilçesi, Harmandalı köyü. Derleme tarihi 1994. Derleyen: F.Bayat
- Kaynak Kişi 5: Hacer Hasanova, doğum tarihi 1950, eğitimi orta okul, Masallı ilçesi Şerefe köyü. Derleme tarihi 2013. Derleyen: F.Bayat ve N.Muhtarzade
- Kaynak Kişi 6: Urgiyye Veliyeva, doğum tarihi 1936, eğitimi ilk okul, Şerur ilçesi Danzik köyü. Derleme tarihi 2017. Derleyen: F.Kasımova



## DÖRT KAPI KAVRAMININ KAYNAKLARI\*

Sources of The “Dört Kapı” Concept

Ali Rıza ÖZDEMİR\*\*

### Öz

Dört Kapı kavramı, Aleviliğin temel eğitim müfredatında merkezi bir öneme sahiptir. İnsanı en ham halinden alıp insan-ı kâmil haline getiren bu eğitim programı, dört ana basamaktan oluşur. Bu ana basamaklar Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat adlarını taşır. Dört Kapı kavramı şimdiye kadar çok sayıda çalışmaya konu olmuştur. Doğrudan ve dolaylı şekilde bu eğitim programını araştırma konusu edinen çalışmaların çoğu, konunun sadece belirli yönüne ışık tutmuştur. Bu kavramın bir bütün halinde kaynaklarına eğilen çalışmalar oldukça kısıtlıdır. Bu çalışma, Dört Kapı kavramının ana yapısına eğilmekte ve bu yapının kaynaklarını incelemektedir.

Çalışmada kullanılan ana kaynaklar Kur’an-ı Kerim ile Hazreti Muhammed’in ve On İki İmam’ın buyruklarını içeren hadis kitaplarıdır. Ayrıca Alevilikte Dört Kapı kavramını anlatan iç metinlere de başvurulmuştur.

Bu yazının temel tezi, Alevilikteki Dört Kapı kavramının İslami dayanaklarla inşa edildiğidir. Dört Kapı kavramının, Kur’an-ı Kerim ile Hz. Muhammed ve On İki İmam’ın buyrukları referans alınarak yapılandırıldığıdır.

Bu çalışmada Dört Kapının Kur’an-ı Kerim ayetlerinde bir dayanağı olup olmadığı, varsa bunların doğrudan mı yoksa dolaylı olarak mı dayanak teşkil ettiği sorularına cevap aranmıştır. Hadis ve buyruk kitaplarında bu kavrama zemin hazırlayan metinler olup olmadığı araştırılmıştır. Çalışmada bütün bunlardan hareketle Dört Kapı kavramını Kur’an-ı Kerim’e, Hz Muhammed’in ve On İki İmam’ın buyruklarına dayandırılmasının mümkün olup olmadığı da ele alınmıştır.

**Anahtar kelimeler:** On İki İmam, Hoca Ahmet Yesevî, Hacı Bektaş Veli, Dört Kapı, Ayet, Hadis.

### Abstract

The concept of Dört Kapı is central to the basic education curriculum of Alawism. This training program, which takes the human from its most crude form and makes it perfect, consists of four main steps. The names of these main steps bear the names of Sharia, Tariqa, Marifa and Haqiqa. The concept of Dört Kapı has been the subject of numerous studies so far. Most studies that directly and indirectly investigate this curriculum have shed light on only certain aspects of the subject. Studies that focus on the sources of this concept as a whole are quite limited. This study focuses on the main structure of the concept and examines its sources.

The main sources used in the study are hadith books containing the commands of the Qur’an and the Prophet Muhammad and the Twelve Imams. In addition, internal texts describing the concept of Dört Kapı in Alawism were also consulted.

The main argument of this article is that the concept of Dört Kapı in Alawism was built with Islamic bases. The concept of Dört Kapı is structured by referring to the Holy Qur’an and the Prophet Muhammad and the Twelve Imams.

\* Geliş Tarihi: 16.04.2020, Kabul Tarihi: 01.02.2021. DOI: 10.34189/hbv.97.005

\*\* Bilim uzmanı, Milli Eğitim Bakanlığı, Öğretmen, Ankara/Türkiye, etnojenez@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9046-3169>

This study seeks to answers whether the Dört Kapı concept has a basis in the verses of the Qur'an, and if it has, whether it is direct or indirect. Moreover, it investigates if there are texts that lay the groundwork for this concept in the hadith and command books. Within this context, the study discusses if it is possible to base the concept of Dört Kapı in the Qur'an, the commands of the Prophet Muhammad and the Twelve Imams.

**Keywords:** Twelve Imams, Hodja Ahmed Yesewi, Hacı Bektash Veli, Dört Kapı, Verse, Hadith.

## 1. Giriş

Alevilik insanı eğiterek rıza toplumu temelinde Hakk'a ulaştıran bir yoldur. Bu yolun insanı ulaştırdığı menziller Dört Kapı adı verilen bir program dâhilinde belirlenmiştir. Dört Kapı kavramı, Aleviliğin yazılı kaynaklarında ve iç metinlerinde sayısız kere tekrarlanmıştır. Aleviliğin sözel belleğinde de bu kavram, şüpheye mahal bırakmayacak şekilde günümüze değin varlığını sürdürmüştür. Ayrıca Dört Kapı kavramı, çok sayıda güncel çalışmanın doğrudan veya dolaylı araştırma konusu olmuştur. Ancak bir kavram olarak Dört Kapının kaynakları ise şimdiye değin yeterince incelenmemiştir. Bu çalışmanın araştırma problemi Dört Kapı kavramının kaynaklarıdır.

Cevabını aradığımız başlıca araştırma soruları şunlardır: Dört Kapı kavramının Kur'an-ı Kerim ayetlerinde bir dayanağı var mıdır? Varsa bunlar doğrudan mı yoksa dolaylı olarak mı dayanak teşkil etmektedir? Hz. Muhammed'in hadislerinde ve On İki İmam'ın buyruklarında Dört Kapı kavramını doğrudan zikreden veya bu kavrama zemin hazırlayan metinler var mıdır? Bütün bunlara bakarak Dört Kapı kavramını Kur'an-ı Kerim'e, Hz Muhammed'in hadislerine ve On İki İmam'ın buyruklarına dayandırmamız mümkün müdür?

Tasavvuf geleneğinde ve Alevilik dışı toplumlarda Dört Kapı kavramı, bu kavramın hangi mecazlarla ifade edildiği, zaman içerisinde kavramın geçirdiği değişim gibi hususlar bu çalışmanın dışında bırakılmıştır. Ayrıca Dört Kapı içinde yer alan makamların tek tek kaynağını ele almak da bu çalışmanın dışındadır. Esasen yukarıda ifade ettiğimiz konular hatta her makam hakkında ayrı çalışmalar yapılmalıdır.

Çalışmamızda kullanılan ana kaynaklar öncelikle Kur'an-ı Kerim'dir. Hz. Muhammed'in hadislerini ve On İki İmam'ın buyruklarını içeren kitaplar çalışmamızın diğer ana kaynakları arasındadır. Ayrıca ihtiyaç duyuldukça Alevilikte Dört Kapı kavramını anlatan iç metinlerden de sıklıkla yararlanılmıştır. Aleviliğin iç metinlerine göre Dört Kapı kavramının kaynakları ise ayrı bir çalışmada söz konusu edilmelidir.

## 2. Bulgular

Türk irfan geleneğinde ilk defa Hoca Ahmet Yesevî'ye isnat edilen *Fakrnâme* adlı eserde geçen Dört Kapı kavramı, Hz. Ali'nin bir buyruğuna dayandırılmıştır (Eraslan, 2016: 52). Daha sonra bu kavram Babai Türkmenleri ile Anadolu ve çevre bölgelere taşınmıştır (Elvan Çelebi, 2014: 57, 121, 428; Özdemir, 2019: 164-165). Babai Türkmenlerinden Hacı Bektaş Veli'ye nispet edilen *Makâlat* ve *Fevâid* adlı

eserlerde de Dört Kapı kavramı Kırk Makamla birlikte göreceli olarak daha detaylı şekilde açıklanmıştır (Güzel, 2011: 300-314, 426-434; Hünkâr Hacı Bektaş Veli, 2015: 67-85). Hacı Bektaş Veli'nin ikinci kuşak öğrencileri arasında sayılan Kaygusuz Abdal, *Mesnevi* adlı eserinde (Güzel, 1981: 287-290), Yunus Emre ise *Divan*'ında (Kahraman, 2017: 1-18; Tatçı, 1990: 285) Dört Kapı'yı isimleriyle anmıştır. Bundan sonra sayısız Alevî hak aşığı Dört Kapı kavramını terennüm etmiş (Özmen, 1988), Buyruk metinleri (Aytekin, 1958: 29-31, 46, 138-140, 185-186; Bisati, 2013: 20-60, Kaplan, 2010: 213-235) başta olmak üzere Alevîliğin yazılı kaynakları da bu kavrama gözle görülür şekilde yer vermiştir.

Esasen hiçbir kaynak eserde Dört Kapı'dan doğrudan doğruya bir eğitim-öğretim sisteminin ana parçası olarak bahsedilmez. Dört Kapı'ya yapılan atıflara ve Dört Kapı'nın içeriğine baktığımızda, açıkça bir eğitim-öğretim programı olduğu anlaşılır. İnsanı en ham halinden alarak en kâmil (olgun) hâle getiren bu eğitim müfredatı, dergâhlarda ve ocaklarda eğitici kişiler (rehber, mürebbi, pir, mürşit, baba, dede vb.) tarafından hayata geçirilir. Bir eğitim sisteminde olması gereken bütün unsurlar yani öğretmen, öğrenci, program (müfredat) ve okul (Erden, 2011: 11-26) Alevilikte de vardır. Doğal olarak Dört Kapı, Alevilikteki eğitim sisteminin ana bileşenlerinden biridir ve bu sistem içindeki ana müfredatın adıdır.

Dört Kapı'nın ana basamakları bütün kayıtlarda başlangıçtan olgunluğa doğru Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat (Sırr-ı Hakikat) şeklinde sıralanmıştır. Her kapının da kendi içerisinde makam adı verilen ara basamakları vardır. Bu ara basamakların sayısı, bir kısmının sıralaması ve adları değişiklik göstermektedir. Hoca Ahmet Yesevî ile Hacı Bektaş Veli'ye isnat edilen eserlerde ayrıca birçok buyruk yazmasında Dört Kapı'nın her kapısında onar tane ara basamak vardır. Bu nedenle bu program daha çok Dört Kapı Kırk Makam olarak anılır. Kimi buyruk kitaplarında Dört Kapı sadece isim olarak anılmış ve bununla ilgili kısa açıklamalara yer verilmiş (Aytekin, 1958: 29-31, 46, 138-140, 185-186; Ayyıldız, t.y.: 378; Kaplan, 2007: 133, 166-189; Kaplan, 2015: 265-267, 451; Yaman, 2000: 75, 77), kimi yazmalarda her kapıda yedi makam sayılmış (Bisati, 2013: 20-60), kimilerinde ise toplam on beş makam sıralanmıştır (Aytekin, 1958: 21-24; Bozkurt, 2009:168). Başka bir buyruk yazmasında ise Şeriat kapısının beş, Tarikat kapısının yedi, Marifet kapısının bin bir, Hakikat kapısının ise bir makamı olduğu bildirilmiştir (Vaktidolu, 2016: 91-92). Diğer bir metinde ise sadece Şeriat ve Tarikat kapılarına ait makamlardan bahsedilmiştir (Kaplan, 2015: 403-417).

Dört Kapı kavramını ele alan Alevîliğin yazılı kaynakları (Özdemir, 2009) genel olarak her makamı ayet veya Hz. Muhammed'in hadislerine bağlama eğilimi taşır. Nadiren de On İki İmam'dan birine atıflar içerir. Esasen kaynaklarda yer alan bütün makamları tek tek ele alacak olursak bunların tamamını doğrudan veya dolaylı olarak Kur'an-ı Kerim ayetleriyle, Hz. Muhammed'in hadisleri ve On İki İmam'ın buyruklarıyla temellendirebiliriz; bunda herhangi bir güçlük çekmeyiz. Esasen bu

yönteme göre yapılan başarılı çalışmalar da yok değildir (Kılıç, 2015). Ancak Dört Kapı kavramını ana yapısının kaynakları bakımından inceleyen çalışma yoktur. Çalışmamız bütünüyle bu probleme odaklanmıştır.

## 2.1. Kur'an-ı Kerim'den Dayanaklar

Kur'an-ı Kerim'de Dört Kapı kavramı doğrudan geçmez. Ancak Dört Kapı'ya kaynaklık eden kimi ayetler söz konusu edilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de yer alan “Ey insanlar! İşte size Rabbinizden bir öğüt, kalplere bir şifa ve inananlar için yol gösterici bir rehber ve rahmet (olan Kur'an) geldi” (Yunus, 10/57) ayetindeki Kur'an-ı Kerim için ifade edilen dört temel özellik (öğüt, şifa, rehber ve rahmet), Dört Kapı'nın kaynağı olarak gösterilmiştir. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından telif edilen *Mefâtihu'l-Gayb* adlı eserde bu ayet tefsir edilirken Dört Kapı'dan üçünün adı kullanılmıştır. Ayette geçen “mev'izâ (öğüt)” ifadesinin insanları zahirlerini, uygun olmayan şeylerden temizlemeye bir işaret olduğu ve bunun şeriatı karşıladığı, yine ayette geçen “şifa” kelimesinin, ruhları, bozuk insanlardan ve kötü huylardan temizlemeye işaret ettiği ve bunun tarikatı karşıladığı, “hidâyet rehberi” kelimesinin, Hakk'ın nurunun, siddıkların kalbinde zuhur etmesine işaret ettiği ve bunun da hakikati karşıladığı ifade edilmiştir. Razi'ye göre, rahme (rahmet) kelimesi de, o nurun, kemâl ve aydınlık hususunda, nakis insanları kemâle erdirecek bir noktaya ulaştığına bir işaretir ve bu da “nübüvvet”i karşılar. Doğal olarak bunlar, “Kur'anî lafızlarla, kendisine işaret olunan, önce geçenin sonraya bırakılması; sonra gelenin öne alınması mümkün olmayan birtakım aklî dereceler ve burhani mertebelerdir” (2002: 411). Bu yorum, Dört Kapı ile tam bir uyum içinde olmasa da şeriat, tarikat ve hakikat kavramlarının doğrudan kullanılması bakımından ve derecelere dikkat çekmesi bakımından önemlidir.

Müslüman ile mümin arasında kategorik bir farklılık, ayrıca müminlerin kendi arasında derecelere ayrılması ayetlerde hemen göze çarpar (Enfal: 8/4). Dikkat edilirse Dört Kapı da bir derecelendirme içerir. Hatta açıkça insanları belirli mertebelere iletmeyi amaçlar. Şeriat kapısının ilk makamından şehadet getirmekle başlayan basamaklar en nihayetinde kişinin kendi özünde Allah'ı bulmasına kadar varır. Bu bakımdan Kur'an-ı Kerim'deki derecelendirmeyi bilmemiz gerekir.

### 2.1.1. İslâm ve Müslümanlık

Kur'an-ı Kerim'e göre İslâm, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar gönderilen bütün peygamberlere verilen dinin adıdır. Çünkü “[...] Allah katında din İslâm'dır” (Âl-i İmrân: 3/19). “Kim İslâm'dan başka bir din ararsa, (bilsin ki o din) ondan kabul edilmeyecek ve o ahirette hüsrana uğrayanlardan olacaktır” (Âl-i İmrân: 3/85). Nuh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyedildiği gibi Hz. Muhammed'e, Hz. İbrahim'e, Hz. İsmail'e, Hz. İshak'a, Hz. Yakub'a, torunlarına, Hz. İsa'ya, Hz. Eyyüb'a, Hz. Yunus'a, Hz. Harun'a ve Hz. Süleyman'a da vahiy edilmiş, Hz. Davud'a da Zebur verilmiştir (Nisa: 4/163).

İslâm'a bağlılık bildirmek Müslümanlıktır. Doğal olarak İslâm ve Müslümanlık, Hz. Muhammed'den önce de vardır. Hz. Muhammed'den önceki peygamberlerin Müslüman olduğu Kur'an-ı Kerim ayetlerinde açıkça ifade edilmiştir.

Allah, Hz. İbrahim'e Müslüman olmasını emrettiğinde İbrahim Peygamber, Âlemlerin Rabbine teslim olduğunu söyleyerek itaat bildirdi. Hz. İbrahim İslâm olmakla kalmadı, Müslüman olmayı kendi oğullarına da vasiyet etti. Hz. İbrahim'in oğulları İsmail ve İshak da bu öğüdü tuttular. Bir başka peygamber Hz. Yakub da kendi oğullarına, "Oğullarım! Allah, sizin için bu dini (İslâm'ı) seçti. Siz de ancak Müslümanlar olarak ölü" dedi (Bakara: 2/131-133).

Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberlere indirilen dinin adı İslâm'dır. Müslümanlar Hz. İbrahim'e, Hz. İsmail'e, Hz. İshak'a, Hz. Yakub'a ve torunlarına indirilene, Hz. Musa'ya, Hz. İsa'ya ve peygamberlere Rablerinden verilenlere inanan, onların yani peygamberlerin arasında fark gözetmeyen ve Allah'a boyun eğen kişilerdir (Bakara: 2/136). Ne var ki İslâm, son peygamber Hz. Muhammed ile ikmal olmuş, tamamlanmıştır: "Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim" (Mâide: 5/3).

Müslümanlık yani İslâm olmak için temeli ve esasıdır. Müslümanlık özce, Allah'ın birliğine ve peygamberlerine şahadet getirmek, İslâm dinine tabii olmaktır. Bedevilerin inandıklarını yani iman ettiklerini dile getirmeleri üzerine Hz. Muhammed'in onlara iman ettik dememelerini, sadece Müslüman olduklarını söylemelerini (Hucurat: 49/14) buyurması İslâm ile imanın eş anlamlı kavramlar olmadığını, müminliğin Müslümanlıktan kategorik olarak üstte olduğunu açıkça göstermektedir.

### 2.1.2. İman ve Müminlik

Kur'an-ı Kerim'de Müslümanlığın bir üst aşaması olarak gösterilen müminlik, kendi arasında farklı derecelere ayrılır. İman kelimesi sözlüklerde "güvenerek tasdik etmek, kalbi sükûna kavuşturmak, güven vermek ve güven içinde olmak" (Demiral, 2016: 15) anlamlarına gelir. Bu nedenle iman, kalbi bir fiili, gönülden inanmayı ve bağlanmayı ifade eder. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de imanın "gönüllere giren inanç" olarak tanımlanması (Hucurat: 49/14) Müslüman ile mümin arasındaki kategorik farkı görünür kılar.

Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de geçen isimlerinden biri de Mümin'dir (Haşr: 59/23). Allah'ın isimleri arasında Müslüman olmamasına karşın, Mümin adının olması Müslüman ile mümin kavramları arasındaki kategorik fark bakımından da anlamlıdır. Müslüman ile mümin arasındaki kategorik fark başka ayetlerde de açıkça görülür. Bu ayetlerde Müslüman olan kullara korku ve üzüntü olmadığı ifade edilirken (Zuhruf: 43/68), müminlerden büyük övgülerle bahsedilir ve onların gerçekliğine vurgu yapılır (Enfal: 8/2-4; Mü'minun: 23/1-11). Mümin ile Müslüman arasındaki farkı Hz. Muhammed izah ederken insanların elinden ve dilinden selamette olduğu kişilerin



Müslüman, insanların canları ve malları konusunda güvendikleri kişilerin de mümin olduğunu söyler (El Kuleyni, 2007: 425). Böylece müminliğin Müslümanlıktan daha faziletli olduğunu ortaya koyar.

Müminlik makamına erememiş Müslümanlar arasında bir derecelendirmeden söz edilmese de müminlerin Allah katında derece derece olduğu ayetlerle sabittir (Enfal: 8/4, Al-i İmran: 3/163). Çünkü iman artan bir şeydir: “O’nun ayetleri kendilerine okunduğu zaman (bu) onların imanlarını artırır” (Enfal: 8/2). Kur’an-ı Kerim’de müminler Muhsin, Mukin, Muttaki, Sadık, Şahit, Muhlis, Mühtedi, Abid, Şakir, Salih, Haşi gibi isimlerle anılmışlardır (Demiral, 2016). Bu isimlerin müminlerin farklı derecelerine işaret ettiği düşünülebilir.

Her Müslüman aynı zamanda mümin olamayabilir ama her mümin aynı zamanda Müslümandır. İmam Muhammed Bâkır’ın ifadesiyle, “İslâm imana ortak değildir, iman ise İslâm’a ortaktır” (el-Kuleynî, 2007: 60). İmam Cafer Sadık’ın kelimeleriyle, “Bir kul mümin olmadan önce Müslüman olabilir; ancak Müslüman olmadan mümin olamaz” (el-Kuleynî, 2007: 62).

Peygamberler, Müslüman olmalarının yanında aynı zamanda mümindirler. Kur’an-ı Kerim’de Hz. Nuh (Saffat: 37/79-81), Hz. İbrahim (Saffat: 37/109-111), Hz. Musa (Saffat: 37/120-122), Hz. Harun (Saffat: 37/120-122), Hz. İlyas (Saffat: 37/130-132) peygamberlerin mümin olduğu vurgulanır.

İmam Cafer Sadık’ın bir buyruğunda Allah’ın dinini ikrar etmek Müslümanlık, Allah’ın emrettiklerine uygun amel etmek müminlik olarak ifade edilir (el-Kuleynî, 2007: 86). İmam Muhammed Bâkır’ın bir buyruğunda İslâm’ın, zahiri söz ve fiillerden ibaret, imanın ise kalpte yerleşen ve kulu Allah’a yönelten inanç olduğu vurgulanır (el-Kuleynî, 2007: 60). Özce, İslâm olmak yani Müslümanlık sadece dil ile ikrarı, iman ise kalple tasdiki ifade eder. Ancak kalple tasdik eden her zaman dille ikrar getirmeyebilir. Nitekim takiyyenin uygulamasına vurgu yapılan bir ayette, “Firavun ailesinden, imanını gizlemekte olan mümin bir adam”dan bahsedilir (Mümin: 40/28).

İman ile İslâm arasındaki kategorik farkı İmam Cafer Sadık şu buyruğuyla açıklar:

“İman İslâm’la beraber olur; ancak İslâm her zaman imanla beraber olmayabilir. İslâm, Allah’tan başka ilah olmadığına şahitlik etmek ve O’nun resulünü (saa) tasdik etmektir. Onunla kişinin kanı dokunulmazlık kazanır. Evlenmeler, nikâhlar buna göre gerçekleşir. Miraslar buna göre paylaşılır. İnsanlar topluluğu zahiri olarak buna dayanır. İman ise hidayettir; İslâm olma vasfı dolayısıyla kalplere yerleşen bir niteliktir. Buna dayalı olarak zahire çıkan ameldir. İman derece bakımından İslâm’dan bir derece üstündür. Söz ve nitelikte bir arada bulunsalar bile iman zahirde İslâm’a ortaktır; fakat İslâm batında imana ortak değildir” (el-Kuleynî, 2007: 57-58).<sup>2</sup>

## 2.2. Hz. Muhammed ve On İki İmam'ın Buyruklarından Dayanaklar

### 2.2.1. Dört Kapı

On İki İmam Şiiliği tarafından kabul edilen kimi hadislerde Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat isimleri bir arada geçer. Bunlar arasında hiyerarşik yapı dikkat çeker. Hz. Muhammed'e nispet edilen bir hadiste şöyle demektedir:

“Şeriat benim sözlerimdir. Tarikat ise benim amellerimdir. Hakikat ise benim ahvalimdir. Marifet benim sermayemdir. Akıl dinimin köküdür. Muhabbet/sevgi benim temelidir. Şevk/iştiyak benim bineğimidir. Korku benim arkadaşımıdır. İlim benim silahımdır. Hilim benim yardımcımdır (dostumdur). Tevekkül benim yol azığımdır (veya örtümdür). Kanaat benim hazinemdir. Doğruluk benim makamımdır. Yakın benim sığınağımdır (Allah'a), fakirlik ise benim diğer enbiya ve peygamberlere karşı övündüğüm övünç kaynağımdır.” (Tabersi, 1987, 11/173).

Açıkça görüldüğü üzere ve hiçbir aykırı yoruma mahal bırakılmaksızın bu hadiste Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat kavramlarının Hz. Muhammed tarafından kullanıldığı bildirilir. Üstelik bu kavramları Hz. Muhammed'in kendisi ile ilişkilendirip, Şeriatî sözleri, Tarikatî amelleri, Marifetî sermayesi, Hakikatî ise ahvali olarak tanımlar.

On İki İmam Şiiliği tarafından kabul edilen başka hadislerde ise doğrudan doğruya Dört Kapı kavramı bulunur. İmam Cafer Sadık'tan nakledilen bir buyrukte Dört Kapı şöyle açıklanır:

“Marifet sahibi olmadıkça salih olamazsınız. Tasdik edip iman etmedikçe marifet sahibi olamazsınız. Teslim olmadıkça tasdik edemezsiniz. Bunlar dört kapıdır. En sondaki olmadan baştaki bir işe yaramaz. Sadece üç kapıyı bulanlar, saptılar, koyu bir şaşkınlığın içine girdiler. Hiç kuşkusuz Allah, salih amelden başkasını kabul etmez. Şartlara ve ahitlere bağlı kalınmadıkça Allah kabul etmez. Allah'ın koyduğu şartlara uyan, ahdinde vasfettiği hususları eksiksiz yerine getiren kimseler, Allah katındaki (nimetlere) nail olurlar. Allah onlara verdiği sözü eksiksiz yerine getirir” (el-Kuleynî, 2007: 107-108).

Buyruğun detayından anlaşılacağı üzere Dört Kapı şöyledir: 1) Teslim olmak, 2) Tasdik edip iman etmek, 3) Marifet sahibi olmak, 4) Salih olmak. Teslim olmak işin temelidir, eğer o olmazsa diğer üçü yok hükmündedir. Görüldüğü üzere buradaki derecelendirme, Dört Kapı ile uyum içindedir.

Yine aynı kaynaklarda Dört Kapı adı açıkça anılmasa da aynı içeriğe sahip başka buyruklar da vardır. Bunlardan biri İmam Cafer Sadık'a nispet edilir: “İslâm, bir derecedir. İman ise İslâm'dan bir derece yukarıdadır. Takva da imandan bir derece yukarıdadır. Yakın de takvadan bir derece yukarıdadır. İnsanlara en az verilense yakındır” (el-Kuleynî, 2007: 114-115). İmam Cafer Sadık'ın yukarıdaki buyruğuna göre insanların sahip olduğu niteliklerin dereceleri dört aşamalıdır: 1) İslâm, 2) İman, 3) Takva, 4) Yakın. Yani burada da Dört Kapıyla örtüşen bir yapı söz konusudur.

Takva, Allah'ın emir ve tavsiyelerine uyma, yasak ve günah kıldığı şeylerden kaçınmada gösterilen titizliktir. Takva sahiplerine sakınan anlamında muttaki veya taki denir. Taki peygamberlerden Hz. Muhammed (Fetih: 48/26) ve Hz. Yahya (Meryem: 19/12-13) ile On İki İmam'ın dokuzuncusu olan İmam Muhammed Cevad'ın lakaplarından biridir. Bir ayette Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitap ve peygamberlere iman etmek; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, ihtiyacından dolayı isteyene ve özgürlükleri için kölelere vermek; namazı dosdoğru kılmak; zekâtı vermek; antlaşma yaptığında sözlerini yerine getirmek; zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda direnip sabretmek muttakilerin (sakınanların) özellikleri arasında sıralanmıştır (Bakara: 2/177). Başka bir ayette ise Kur'an-ı Kerim'de takva "güven, huzur ve kalp sükûneti" olarak tarif edilmiştir (Fetih: 48/26). Bu bakımdan takva kavramı, Dört Kapı'dan Marifet kapısında gönül gözünün açılmasını ve aydınlanmayı temsil eder.

Yakin, kelime olarak hiçbir koşul altında kesin ve şüphe duyulmayan bilgiyi ifade eder. Kur'an-ı Kerim'de ise içinde hiçbir şüpheyi barındırmayan, sarsılmayan ve azalmayan kesin bir iman anlamında kullanılır. Sünni dünyasının itibar ettiği Tirmizi'ye ait hadis kitabında nakledildiği üzere Hz. Muhammed yakın kavramını, "inkâr ihtimali kalmayan iman" olarak tanımlar (Aktaran Demiral, 2016: 51).

On İki İmam'ın sekizincisi İmam Ali Rıza'dan aktarılan bazı buyruklar da yukarıda İmam Cafer Sadık'tan aktarılan buyrukla uyum içindedir. İmam Ali Rıza, şöyle buyurur: "Din İslâm'dır. İman ise ondan bir derece yukarıdadır. Yakın ise takvadın bir derece yukarıdadır. İnsanlar arasında yakinden daha az bir şey paylaşılmış değildir. İnsanlara pay olarak verilen en az şey ise yakındır. Yakın, Allah'a güvenip dayanmak, Allah'a teslim olmak, Allah'ın hükmüne rıza göstermek, işleri Allah'a havale etmektir" (el-Kuleynî, 2007, 114- 116). Açıkça görüldüğü üzere İmam Ali Rıza'nın bu buyruğunda da Dört Kapı programına benzer bir derecelendirme vardır: 1) İslâm, 2) İman, 3) Takva, 4) Yakın. Yakın en üst derece olduğu için bu menzile ulaşanların sayısı azdır.

Yukarıdaki Kur'an ayetleri, İmam Cafer Sadık'ın ve İmam Ali Rıza'nın buyruğunda anlattığı Dört Kapı ile Alevilikteki Dört Kapı birebir örtüşmektedir.

### 2.2.2. Onlu ve Yedili Makamlar

Aleviliğin yazılı kaynaklarında, daha önce ifade edildiği gibi, Dört kapının her biri için ayrıca onar veya yedişer makam ihdas edilmiştir. Bazı kaynaklarda Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat kapılarında toplam kırk, bazılarında ise toplam yirmi sekiz makam vardır.

Kimi hadis kitaplarında On İki İmam'dan aktarılan birtakım buyruklarda iman ve ahlaki erdemler, onlu makamlarla açıklanır. Mesela İmam Cafer Sadık, bir buyruğunda imanın basamaklarının on tane olduğunu söyler.

“İman, merdivenin basamakları gibi on derecedir. Bu basamaklar birer birer çıkılır. İki basamak yukarıda olan kişi, bir basamak yükselen birine: ‘Sen bir şey üzerine değilsin’ dememelidir. (İmam onuncu basamağa kadar bu şekilde sıraladı). Senden bir basamak aşağıda olanı aşağı düşürme. Ki senden yukarıda olan biri de seni düşürmesin. Senden daha aşağıda olan birini gördüğünde yumuşak başlılıkla onu yanına yükselt ve ona kaldırmayacağı yük yükleme, yoksa kırsın. Çünkü bir mümini kıran onu yeniden onarmalıdır” (el-Kuleynî, 2007: 101).

Hız. Muhammed, imanın on şeyde olduğunu söyler: “Marifet, itaat, ilim, amel, sakınma, çabalama, sabır, yakın, rıza ve teslim olmak. Bu on taneden biri eksilince imanın düzeni bozulur” (Meclisi, 2016: 275). İmam Cafer Sadık, bir buyruğunda resullere özgü ahlaki üstünlükleri on tane saymıştır. Bunlar; “[...] yakın sahibi olmak, kanaatkâr olmak, sabırlı olmak, şükretmek, yumuşak huylu olmak, güzel ahlak sahibi olmak, cömertlik, gayret, cesaret, haysiyet sahibi olmak.” (el-Kuleynî, 2007: 123) İmam Cafer Sadık, bir başka buyruğunda erdemli davranışları on tane sayar: “Zorluklara katlanmak, doğru sözlü olmak, emaneti yerine getirmek, akrabayla ilişkiyi sürdürmek, misafire ikramda bulunmak, yoksulu doyurmak, yapılan işlerde yeterli olmak, komşulara kötü davranmamak, arkadaşlarla iyi geçinmek ve bütün bunların başı olan hayâ duygusuna sahip olmak” (el-Kuleynî, 2007: 122).

Aynı kaynaklarda yedili makamlara da rastlanır. İmam Muhammed Bâkır müminlerin menziline yedi tane sayar. Müminlerin yedi farklı menzilde olduğunu ve her menzilde olana kaldırabileceği kadar yük yüklenmesi gerektiğini söyler. Çünkü alt menzilde olanlar üst menzilde olanların yükünü çekemez (El-Kuleynî, 2007: 102). İmam Cafer Sadık da benzer şekilde imanı derecelere ayırmış, imanın yedi pay olduğunu ifade etmiş ve herkesin taşıyabileceği kadarını yüklenmesini tavsiye etmiştir (El-Kuleynî, 2007: 98-99).

İmam Cafer Sadık bir başka buyruğunda; “Allah imanı yedi kısma ayırmıştır: İyilik, doğruluk, yakın, rıza, vefa, ilim ve hilim” diyerek yedi özellik sayar. Onun bildirdiğine göre, iman kısımları insanlar arasında pay edilmiştir. Kiminde bir, kiminde iki, kiminde üç, [...] kiminde yedi pay vardır. Bu yedi payı taşıyan insanlar, kâmil insanlardır ve imanın yaşayıcıları da onlardır. (El-Kuleynî, 2007: 97).

İmam Cafer Sadık bir buyruğunda Allah’ın özel ve yakın dostları/kulları arasında olan insanların tutum ve davranışlarının dört kısım ve her kısmın kendi içinde yedi bölümden<sup>3</sup> oluştuğunu söyler. İşin ana gövdesi olan dört kısım; 1) Allah’a, 2) kişinin kendi nefesine, 3) yaratılanlara, 4) dünyaya karşı tutumdur.

Allah’a karşı tutumunun bölümleri şunlardır: O’nun hakkını eda etmek, sınırlarını korumak, verdiği şükretmek, hükmüne razı olmak, verdiği belaya sabretmek, hürmetine saygı göstermek, şevk duymak. Nefse yani kişinin kendine karşı tutumunun bölümleri şunlardır: Korku, çaba, acıyı taşımak, perhiz, sadaka, samimiyet, nefsin sevdiği şeyleri dışarı çıkarma ve fakirlikle nefsin arasında bağlantı

kurma. Yaratılanlara karşı tutumun bölümleri şunlardır: Hilim (sakinlik), affetme, tevazu, cömertlik, şefkat, nasihat, adalet ve ihsan. Dünyaya karşı tutumun bölümleri şunlardır: Her şeyin haricinde rıza, fedakârlık, zühdü (dünyalığa rağbeti kesmek) seçmek, dünyanın afetlerini bilmek, dünyanın şehvetlerinden kaçınmak, önderlikten kaçınmak (İmam Cafer-i Sadık, 2019: 9-10).

İmam Cafer Sadık'ın buyruğunda Dört Kapı ve Yedi Makamlı programı çağrıştıran bir yapı mevcuttur. Kalıp aynıdır ama içerik bazı benzerlikler olsa da önemli farklılıklar göstermektedir.

### 3. Sonuç ve Değerlendirme

Alevilikte bir eğitim programı olarak bugüne kadar güçlü şekilde taşınan Dört Kapı'nın genel çerçevesi ve ana hatları Kur'an-ı Kerim ile Hz. Muhammed ve On İki İmam'ın buyruklarına dayanır. Kur'an-ı Kerim'de Dört Kapı kavramı doğrudan geçerse de bu kavrama kaynak teşkil eden ayetler vardır. Hz. Muhammed ile On İki İmam'ın buyruklarında da Dört Kapı'nın adları açıkça anılmıştır.

Kur'an-ı Kerim ile Hz. Muhammed'in ve On İki İmam'ın buyrukları incelendiğinde, Dört Kapı programının başta Kuran-ı Kerim'le temellendirildiği ve sonraki kaynaklarda daha teferruatlı bir şekilde izah edildiği göze çarpar. Aleviliğin iç metinleri dışında ulaşabildiğimiz kaynaklara göre Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat kavramlarını ilk defa ve birlikte kullanan kişi Hz. Muhammed, Dört Kapı kavramını ilk defa kullanan kişi ise On İki İmam'ın altıncısı İmam Cafer Sadık'tır. Şii ve Sünni hadis kitaplarının geniş çaplı tetkiki, Alevilikteki Dört Kapı kavramının Sünni ve Şii kaynaklarındaki varlığı hakkında daha detaylı bilgiler edinilmesini sağlayacaktır.

Dört Kapı kavramının Hz. Muhammed'in ve On İki İmam'ın buyruklarından kaynaklandığını düşündüğümüzde, bu kavramı ilk defa Türk irfanına dâhil eden Hoca Ahmet Yesevî'nin gerçek kimliği üzerinde daha dikkatle durmanın gerekliliği de açığa çıkar. Hoca Ahmet Yesevî'nin hayat ve kişiliğinin doğrudan olduğu kadar dolaylı bilgilerle de incelenmesi, günümüze kadar kapalı kalan bazı alanların aydınlanmasını da sağlayacaktır.

Tasavvuf geleneğinde ve Alevi olmayan toplumlarda Dört Kapı kavramı, bu kavramın hangi mecazlarla ifade edildiği ve bunların anlamları, Alevilikteki Dört Kapı içinde yer alan makamların kaynağı gibi konular için ayrı çalışmalar yapılmalıdır. Hatta her kapı ve her bir makam farklı farklı makalelerde ele alınmalıdır. Dört Kapı Aleviliğinin inanç, ibadet ve ahlak esaslarını içerdiği için özellikle üzerinde durulmalı, yeni çalışmalara konu edilmelidir. Aleviliğin iç metinlerine göre Dört Kapı kavramının kaynakları ise ayrı bir çalışmanın konusudur.

### Sonnotlar

<sup>1</sup> Çalışma boyunca Alevi kavramı Babai, Bektaşî, Kızılbaş vb. toplulukları ifade etmek için kullanılacaktır.

<sup>2</sup> İman-İslâm ilişkisi hakkındaki diğer hadisler için ayrıca bk: El Kuleyni: 2007: 55-90.

<sup>3</sup> Metinde yedi denilse de her bir kısım yedi bölümden oluşmaz. Bu eksiklik ve fazlalıklar aktaranın hatası olmalıdır.

### Kaynakça

- Allame Muhammed Bakır Meclisi. (1982). *Bihar 'ul Envar*. c. 28. Tahran: Dar 'ul Kutub el-İslamiyye.
- Aytekin, Sefer. (1958). *Buyruk*. Ankara: Emek Yayınevi.
- Ayyıldız, Hasan. (?). *İmam-ı Cafer Buyruğu*. Ankara: Ayyıldız Yayınları.
- Bisati (2013). *Şeyh Safi Buyruğu*. Haz. Ahmet Taşğın. Konya: Çizgi Yayınları.
- Bozkurt, Fuat. (2009). *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Demiral, Vahit. (2016). "Kur'an'da Allah'a İman Edenler İçin Kullanılan Kavramlar". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bozok Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yozgat.
- El-Kuleynî. (2007). *Usul-u Kâfi*. Cilt: 2. Çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Dar 'ul Hikem Yayınları.
- Fahrüddin Er-Râzî. (2002). *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*. c. 12. Tercüme: Suat Yıldırım-Lütfullah Cebeci-Sadık Kılıç-Sadık Doğru. İstanbul: Huzur Yayın Dağıtım.
- Elvan Çelebi (2017). *Name-i Kutsi&Menâkıb 'ul Kudsiyye*. İkinci Kitap. Haz.: Mertol Tulum. Konya: Çizgi Yayınevi.
- . (2014). *Menakıbu'l-Kudsiyye Fi Menasibi'l-Ünsiyye (Baba İlyas-ı Horasanî ve Sülalesinin Menkabevi Tarihi)*. Yayımlayanlar: İsmail E. Erünsal ve Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Eraslan, Kemal. (2016). *Yesevî'nin Fakr-nâmesi*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları.
- Erden, Münire. (2011). *Eğitim Bilimlerine Giriş*. Ankara: Arkadaş Yayınları.
- Güzel, Abdurrahman. (1981). *Kaygusuz Abdal*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- . (2011). *Hacı Bektaş Veli El Kitabı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Hünkâr Hacı Bektaş Veli (2015). *Makâlât*. Haz.: Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş-Ali Öztürk. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İmam Cafer-i Sadık (2019). *Şeriatın Çerağı ve Hakikatın Anahtarı*. Çev. Ali Orak. İstanbul: İmam Rıza Dergâhı Yayınları.
- Kahraman, Abdullah. (2017). "Yunus Emre Dîvân'ında Şeriat, Tarikat, Hakikat ve Marîfet (Dört Kapı)". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 1(1), 1-18.
- Kaplan, Doğan. (2007). *Erkanname-I*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- . (2010). *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- . (2015). *Şeyh Safi Buyruğu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kılıç, Kemal. (2015). *Kur'an ve Ehl-i Beyt Buyruklarında Dört Kapı Kırk Makam*. İstanbul: Dörtkapı Yayınları.
- Kur'an-ı Kerim*. (2011). Hazırlayanlar: Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Mirza Hüseyin Nuri Tebersi (1987). *Müstedrek-ul Vesail ve Müstenbet-ul Mesail*. Kum: Alul Beyt Müessesesi.

- Özdemir, Ali Rıza. (2017). *Aleviliğin Yazılı Kaynakları*. Ankara: Kripto Yayınları.
- . (2019). *Hünkâr: Hacı Bektaş Veli*. Ankara: Kripto Yayınları.
- Özmen, İsmail. (1998). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Tatçı, Mustafa. (1990). *Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Vaktidolu, Ali Adil Atalay. (2016). *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Can Yayınları.
- Yaman, Mehmet. (2000). *Buyruk*. Mannheim: AKM Dededeler Kurulu Yayını.

# GÖROĞLU DESTANINDA MİSTİK VE HAMİ YARDIMCILAR: HAZRETİ ALİ, KALENDERLER, ERENLER, AKSAKALLAR\*

Mystic and Protector Supportives in Goroghlu Epic: Hazrat Ali, Kalanders, Erens, Aksakals

Naile ASKER\*\*

## Öz

Göroğlu Destanı Türkmen epik geleneğinde çok önemli bir yer tutan kahramanlık destanıdır. Bu destan Doğu ve Batı versiyonu olarak iki büyük sahaya ve yüzlerce kola (varyant) bölünmüş Köroğlu Destanının Türkmen sahasındaki varyantıdır. Coğrafi tasnifine göre Doğu versiyonuna giren, bu versiyonun hacim ve içerik olarak en büyük varyantı olan Göroğlu Destanı, mitolojik yanlarıyla da hayli farklılık göstermektedir. Destanda olağanüstü doğumla dünyaya gelen başkahramanın sihirli güçleri ve yardımcıları mevcuttur. Destanın bütün anlatılarında doğumundan ölümüne kadar kahramanın yanında olan bu hayali hamî güçlerin başında Hazreti Ali gelmektedir. Genellikle destanın birçok varyant ve metninde Hazreti Ali adı açık olarak kullanılmaz, bu ad Şah-ı Merdan, Şir Hüda Pir vs. olarak mistik perde arkasına saklanır. Bundan başka destanda Hızır karakterine rastlamakyatız ki bu da zaman zaman Hazreti Ali karakteriyle eşdeğer tutulmaktadır. Göroğlu Destanı başka hamiler olan kalenderler, erenler, aksakallar vs. mistik karakterlerle de zengindir. Bütün bu mistik karakterlerin görevi destan boyu Göroğlu'nu korumak, ona hamilik etmek ve zor durumlarında manevi ve fiziksel olarak yardımına gelmektir.

Bu çalışmada kısaca Köroğlu Destanının Doğu versiyonuna ait olan Türkmen sahası Göroğlu Destanının gelişim tarihi hakkında bilgi verilecek, destanın mitolojik yönünden, mistik karakterlerinden ve onların başkahramana hamiliğinden bahsedilecektir.

**Anathar Kelimeler:** Göroğlu Destanı, Hazreti Ali, Kalenderler, Erenler, Aksakallar, Mitoloji.

## Abstract

The Göroğlu Epic is a heroic epic that has a very important place in Turkmen epic tradition. This epic is the variant of the Köroğlu Epic, which is divided into two large fields and hundreds of branches (variant), in the Turkmen field, as the East and West version. According to its geographical classification, the Göroğlu Epic, which is included in the Eastern version and it is the largest in terms of volume and content of this version, also differs greatly with its mythological aspects. The epic hero, who was born with an extraordinary birth, has magical powers and helpers. Hazrat Ali is at the forefront of these imaginary powers who are with the hero from birth to death in all narratives of the epic. Generally, the name Hazrat Ali is not explicitly used in many variants and texts of the epic, Shir Huda Pir, Shahi Merdan etc. are tacitly used to refer him. In addition, we encounter Hhidr character in the epic, which is sometimes equivalent to Hazrat Ali character. The Göroğlu Epic is rich in mystical characters such as kalanders, erens, aksakals etc. who are the other supporters. The task of all these mystical characters is to protect Göroğlu during the epic coming to his aid spiritually and physically in difficult situations.

In this study, first, the development of Turkmen field Göroğlu Epic which belongs to the Eastern version of the Köroğlu Epic, will be briefly mentioned. Then, the mythological aspect of the epic, its mystical characters and their support to the hero will be explained.

**Keywords:** Epic of Göroğlu, Hazrat Ali, Kalanders, Erens, Aksakals, Mythology.

\* Geliş Tarihi: 08.08.2020, Kabul Tarihi: 21.09.2020. DOI: 10.34189/hbv.97.006

\*\* Doç. Dr. Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, Folklor Enstitüsü, qaracantali@live.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4723-1135>



## 1. Giriş

Türklerin ve onlara komşu olan halkların belleğinde asırlarca çok derin iz bırakmış epik söz yapıtlarının başında Köroğlu Destanı gelmektedir. Destan Avrasya kıtasında çok geniş coğrafyaya yayılmıştır. Buna göre de Doğu ve Batı versiyonu olarak iki büyük sahaya bölünmüştür ve yüzlerce kola (varyant) sahiptir. Destanın Türkistan'a yayılmış varyantları içerisinde Türkmen epik geleneğinde Göroğlu olarak bilinen çok önemli metinleri mevcuttur. Bu varyantları önemli kılan ise derin mitolojik katlara ve sihirli motif ve karakterlere sahip olmasıdır. Başka bir önemli özelliği de hacim olarak daha büyük ve kollarının sayısı itibarıyla daha zengin olmasıdır.

“Türklerin geniş sahalara yayılmalarıyla farklı coğrafyalarda, farklı ulusların içerisinde şekillenmiş Köroğlu Destanı (bugüne kadar derlenmiş, yazıya geçirilmiş varyantlar dikkate alınmaktadır) en az 17 Türk ve 8 Türk olmayan ulusun (Kürt, Arap, Tacik, Gürcü, Acar (Gürcüce), Ermeni, Afkan, Abhaz folklorunda da Köroğlu Destanı icra edilmektedir.) halk edebiyatında yazıya alınmış şekli ile, hem de her halkta onlarca varyantta mevcuttur. Gayritürk varyantlarının bir çoğu, örneğin Ermeni ve Gürcü varyantları çeviri, tebdil ve sonunda da benimseme yoluyla oluşturulmuştur. Bundan başka Köroğlu Destanı başka dillere de çevrilmiştir: İngiliz, Fransız, Alman, Rus, Fars, Macar, Bulgar, Çek, Slovak. Bir destanın bu kadar fazla varyantının olması ve bu kadar fazla dile çevrilmesi de yalnız Köroğlu Destanı için spesifikdir.” (Bayat, 2009a: 56).

Türkmenlerin epik anlatıcılık geleneğinde destanların çok büyük yeri vardır. Onların en meşhur olanı, halk arasında da söylenen Göroğlu, Yusif Bey-Ehmed Bey destanları ile birlikte, Hayrlukka Hemra, Şahsenem Gerib, Zöhre Tahir ve başka destanlardır. Bu destanlar arasından Göroğlu Destanı yüzyıllar boyunca Türkmen boylarında derin etki uyandırmış, onların kahramanlık, mertlik, vatanseverlik, bağımsızlık duygularını canlı tutmuştur. Bu destanların yayılmasında, sevilmesinde, günümüze ulaşmasında Türkmenlerin bahşı dediği âşık-anlatıcıların büyük emeği olmuştur.

Köroğlu Destanının Türkmenistan'da Oğuzlar arasında ortaya çıkması ve bütün Türk dünyasına buradan yayılmasıyla ilgili Türkmenlerin derin bir inancı vardır. Bilim insanları arasında da genellikle bu fikir savunulmaktadır. Buna örnek olarak bir kaynak göstermek istedik. Sovyetlerin en katı zamanında yayınlanmış *Узбекский Народный Героический Эпос* (Özbek Halk Kahramanlık Destanı) adlı eser, kendi döneminin önemli bir kitabı idi. Köroğlu Destanının millî versiyonlarının Merkezi Asya coğrafyasındaki yayılma sahaları ve menşeyini, etrafında oluşmuş efsaneleri analiz eden yazarlar Viktor Jirmunskiy ve Hadi Zaripov bu kanaate varmışlardır: “Orta Asya epik destanlarının genel özellikleri onların büyümesinin ve yayılmasının tek merkezinin, görüldüğü gibi Türkmenistan olduğunu ortaya koyar.” (1947: 183-184).

Yazarlar epik kahramanın ortaya çıkışını, idealize edilmesini destanın gelişimi için esas motif olarak görür ve gözlemlerini genelleme yaparak yazarlar: “Halk kahramanının epik idealleşme süreci, beklenildiği gibi, onun vatani Türkmenistan’da başlamıştır. Burada meşhur Türkmen kahramanının menşei, vatani, akrabaları ile bağlı efsaneler de korunarak saklanmıştır.” (1947: 190).

Görülüğü gibi V. Jirmunskiy ve H. Zaripov tarafından yazılan bu kitapta onlar, Köroğlu Destanının yaratılma coğrafyasının merkezini ve kahramanın vatanını Türkmenistan olarak göstermekte, destanın buradan başladığı, yayıldığı ve varyantlaştığı fikrini savunmaktalar.

Azerbaycan’da Köroğlu araştırmacılarından İsrafil Abbaslı’nın fikrinde, destanın Orta Asya kollarnının tek merkezli olmasına göre bu bölgenin bütün varyantlarını Türkmen versiyonu etrafında birleştirmek mümkündür:

“Çeşitli etnik soya sahip olan on beşe kadar halkın sözlü ve yazılı mirasında kayda alınmış Köroğlu eposu, bir çok araştırmacıların belirttiği gibi, yayılma sahası itibarıyla karşılıklı olmayan bir folklor abidesidir. [...] Köroğlu eposu konu ve içerik farkına göre genel olarak 3 yere bölünmüştür: 1. Türkmen, 2. Azerbaycan, 3. Ön Asya varyantları.” (2005:16).

## 2. Hazreti Ali

Türk boyları, İslam dinini kabul ettikten sonra onların inanç ve hayat tarzındaki değişimler, folklorunda da kendini göstermeye başladı. Buna bağlı olarak sosyal ve kültürel değerler sistemi de değişmeye, yeni dinin krallarına göre şekillenmeye başladı. Lakin geçmişte kaldığı sanılan birçok kültürel, etnografik değer birikimi gibi folklor anlatıları da çoğu zaman sadece yeni kılıfa uydurulmaktan öteye geçemedi. Bu uzun bir adaptasyon dönemi ve şüphesiz ki bu zaman birçok folklor ürünündeki eski inanç izlerini taşıyan motif ve epizotlar unutuldu. Ama İslamın kabulünden çok önce oluşmuş eski Türk epik eserleri-destanlar hakkında bunu söylemek doğru olmazdı. Burada eski inanç sistemine bağlı birçok motif ve epizotlar, özellikle eski Türk mitolojisine bağlı unsur ve karakterler çok az değişime uğradı. İsimler değişse de görevler değişmedi, olaylar yeni mahiyette ama eski üslupta devam etti. Destanlarda dinî ve mitolojik karakter ve motifler her zaman yardımcı tipler olmuştur. Buna göre de cüzi değişimler destanların içeriğini fazla etkilememiş, nitekim İslam dininin etkisiyle isim değişmiş, yenilenmiş karakterler destanlara yeni bir nefes getirmiştir.

Bu karakterlerin en başında Hazreti Ali karakteri gelmektedir.

“İslamiyet öncesi dönemde yer-su iyelerinin cisimleşmesiyle farklı şekillerde karşımıza çıkan ve Türk kültürünün bilinen en eski metinlerinde ‘Boz Atlı Yol İyesi’ olarak görülen doğaüstü yardımcının, İslamiyetin kabulüyle ‘eren’, ‘derviş’, ‘evliya’, ‘baba’ ve ‘dede’ gibi genel adların yanında ‘Dede Korkut’, ‘Hızır’ veya ‘Hz. Ali’ gibi özel adlarla anlatılarda yerini bulduğu görülür.” (Akın, 2012: 20).

Köroğlu Destanı, söylediğimiz gibi hemen hemen bütün Türk boylarının ortak destanıdır. Doğu ve Batı versiyonlarına bağlı bütün varyantlarında motif ve epizot farklarına rağmen Hazreti Ali karakteri hep mevcuttur. Genellikle destanın birçok varyant ve metnlerinde epik anlatıcılar, Hazreti Ali adını açık şekilde kullanmaktan kaçınmış, bunun yerine Şir Hüda Pir, Şah-ı Merdan vs. adlar kullanmayı tercih etmiş ve bununla da karakteri bir mistik perde arkasında saklamışlar. Bundan başka destanda Hızır karakterine rastlamaktayız ki bu da metinlerdeki durumuna göre zaman zaman Hazreti Ali karakteri yerine de kullanılmıştır.

“Türkmen varyantında da Özbek varyantında olduğu gibi kahraman her zaman Hz. Ali'nin, Hz. Hızır'ın ve on iki imamın himayesi altındadır. Bütün bunlar Köroğlu'nun/ Göroğlu'nun yeni statüye geçitinde tasavvuf katının eski şamanlık elementlerini birleştirdiğini göstermektedir. Destan kahramanının köroğluluk (kurtarıcılık) statüsünden geçmesi ve yeniden kurulması Türkmen varyantında korunmuştur.” (Bayat, 2009a: 58).

Doğu versiyonun birçok anlatısında Göroğlu daha doğmadan Hazreti Ali'nin himayesine girer. Uygur varyantında Göroğlu'nun babası Hazreti Ali'dir.

“Çembil diye bir şehirde kırk kadar padişaha emri geçen Ahmet Han adında bir hükümdar bulunmaktadır. Ahmet Han'ın Zulper Ayım adında bir kız kardeşi olup kendi has bahçesinde 80 cariyesiyle yaşamaktadır. [...] Zulper Ayım bir gün bahçedeki taht üzerinde oturup saçını tararken Döldül'üne binmiş oradan geçmekte olan Hz. Ali'nin gözü bu güzel kıza ilişti ve kendi kendine: 'şu ay yüzlü güzel benden bir çocuk doğursa, ne iyi olurdu! [...]' diye iç geçirerek yoluna devam etti. Zulper Ayım da ondan hamile kaldı. Günlerin birinde hamile olduğunu anlayan Zulper Ayım durumu annesine anlatır ve kardeşi Ahmet Han'ın bunu duyarsa çok üzüleceğini düşünüp Allah'tan canını almasını dileyerek dua eder. Duası makbul olup Azrail Aleyhisselam onun canını alır. O zaman altı aylık olan bebek gor(mezar) da doğar. Bebek kamaştan nefes alarak yaşar.” (Uygur Halk Destanları, 2011: 19).

Bu varyantta mezarda bulunan çocuğa Dede Kamber ad verir. Gorda/mezarda doğduğu için adı Göroğlu olsun ister. Hazreti Ali oğlunu unutmaz ve gözüne gözükmeyen ona hamilik eder. Göroğlu delikanlı yaşına varınca bir gece Hızır (*Hazreti Ali - N. A.*) 12 imamı ve kırklar ile bacadan girer, Göroğlu'nun omzuna 7 yerden mühürünü basar. Kırklar ona Allah'tan ne istediğini sorunca kendine 120 yıl ömür, şöhretinin tüm dünyaya yayılmasını, yenilmez olmayı ve güç-kuvvet ister. Bu motif eski destanlara özgü bir motiftir, Alpamış Destanında da kahramanı mühürleme motifi mevcuttur. Destanda kahramanın omzuna mühür basılması motifi, kahramana savaşta ölümsüzlük, dokunulmazlık kazandırmak demektir. Bu mühür kahramana ok batmasına, onu kılıcın kesmesine izin vermez.

Kazak varyantında mezarda doğuran Akanay ananın mezarının başında bekleyenlerden biri de Hazreti Ali'dir. Çocuk doğduktan sonra ona süt ve başka yiyecekler veren yine Hazreti Ali, Hızır ve diğer evliyalardır.

Kahramanın doğumunda karşımıza çıkan mezar doğum ve ölümü, yeni hayat motifini temsil eder: “Nasıl ki o insanın öldükten sonraki mekânı, aynı zamanda ikinci doğumunun hayata geçtiği yerdir. Buradan da mezarın ana rahmine benzedilmesi meydana çıkmaktadır” (Bayat, 2009b: 61). “Köroğlu Destanında da kahraman Köroğlu’nun Kırat’ı onun en büyük yardımcısıdır. Diğer olağanüstü yardımcıları arasında Hızır, Gavıs Gıyas, çilten ve on iki imam ve Hz. Ali yer alır.” ( Karadavut, 2018: 873).

Köroğlu’nun manevi gücü Hazreti Ali’dir. Batı versiyonunda birçok varyantta ya Köroğlu’nun kendi adı ya da babasının adı Ali’dir. Bazen ise geleneksel Rövsen adına Ali ismi eklenmiştir. Örneğin, Tebriz nüshasında Köroğlunun adı Rövsen Ali, Maraş varyantında Uruşan Ali’dir. Doğu versiyonunun birçok varyantında ise Köroğlu’na ismini Hazreti Ali vermiştir. Bu isim doğduğunda verilen isim (Rövsen, Ruşan, Rovşan vs.) ve yiğitliğe başlama basamağındaki verilen isimdir (Göroğlu, Gorogli, Gurguli vs.).

Türkmen Göroğlu Destanında Hazreti Ali karakteri ve kültü bütün varyantlarda ve anlatılarda mevcuttur. Genellikle olaylar ortak motif olarak rüyada kahramana görünme, ona ad, ömür ve güç verme, yol gösterme şeklinde tezahür eder. Göroğlu’nun doğumundan ölümüne kadar Hazreti Ali onun yanındadır. Göroğlu Destanında kahramanın mezarda/gorda doğumu, gelecekte olağanüstü güçlere sahip olacağı ve ona hamilik edecek mistik güçlerin varlığı destancılık geleneğine bağlı şekilde geniş tasvir edilmiştir:

“Bir gece Hıdır Cığalı Bey’in rüyasına girdi. Ondan gelinin mezarına gitmesini istedi. Cığalı Bey sabah olunca kabristana gitti, baktı ki gelinin mezarında bir oğlan çocuğu var. Çocuk anasının ciğerini yalayıp yatıyordu. Çocuğu eve getirdi. Gördü ki evde bir aksakal dede oturuyor. Aksakal çocuğun sırtına 3 defa vurup, üç defa ağzına tükürerek ‘bizim nefes oğlumuz olsun, karanlık yurttan ışıklı yurda çıktı, adı da Rövsen olsun.’ – deyip gitti.” (Görogly, 1996: I, 6).

Göroğlu’nun mucizevi doğumu da dahil, çocukluğu ve gençliği mistik yardımcılarının hamiliğindedir. Küçük Rövsen babası ve anasını daha doğmadan kaybetmiştir. Dedesi Çandıbil hanı Cığalı Bey’dir. Cığalı Bey su atının cinsinden olan bir tayı (sonra Kırat’ın anası olacak tay) Hünkâr’a getirmiş, atı beğenmeyen Hünkâr tarafından gözleri kör edilmiş, oğlu Mömin öldürülmüştür. Cığalı Bey gelini Gülenam’ı, torunu Rövsen’i ve tayı alarak Üçgümmez Dağı’nda gözlerden uzakta yaşamaya başlamıştır.

Destancılık geleneğine uygun olarak kahramanın çocukluğu hızlı geçmiştir. Rövsen ve su cinsinden olan tay büyümüş, artık Kırat dünyaya gelmiştir. Delikanlı Rövsen, Kırat’ı kaybetmiştir. Dedesinin de tenbih ettiği gibi iki gün atın izinden gider, ama Kırat’ı bulamaz, sonunda yorulur ve bir ağacın altında uykuya dalar. Uykusunda ilk defa Hazreti Ali’yi, erenleri görür.

“Bir yere toplanmış erenlerin Rövşen’i gördükte ‘bu ne oğlan?’ sorusuna Hz. Hızır ‘bu bizim nefes oğlumuz.’ cevabını verir. Halk sufizmde nefes oğlu bel oğlundan üstün tutulur. Öyle ki Alevi-Bektaşî ve Tahtacı geleneğinde meşhur olan bir deyimde göre Hz. Ali, ‘Belimden gelen oğlum değil, yolumdan giden oğlumdur.’ demiştir” (Bayat, 2009a: 59).

Göroğlu mistik bir âlemedir ve burada onun karnını kesip ciğerini nurla doldururlar, sonra içmesi için dolu cam ikram ederler. Erenler Rövşen’den gelecek hayatı için ne istediğini sorarlar. Arzusuna göre de kendisine ve atına 120 yıl ömür, ahireti için iman verirler, dünya hayatı için kendisinin ve atının ne kadar ağır yaralı olsalar da yıldız görünce yazarlarının iyileşeceğini müjdelerler.

Gelecek kahramanlıkları için isim ve silah verirler: “Hızır Aleyhisselam Şîr Hüda Pir, Rövşen’in beline keskin kılıç bağladı. Hızır Aleyhisselam Şîr Hüda Pir: Karanlık yurttan ışıklı yurda çıktı, adını Rövşen koydum. Gordan çıktı, adı Göroğlu olsun, dedi.” (Görogly, 1996: I, 28-30). Mistik ve hami yardımcıları ile ilk görüşten sonra Göroğlu pirini bulmuş, gaflet rüyasından uyanmıştır. Artık bütün hayatı boyunca bu güçlerin yardımı ve desteği üzerinde olacak, kazandığı bütün zaferlerde onlardan güç alacak, düştüğü tehlikeli durumlarda onlar imdadına yetişecek, rüyalarında hep onların öğüt nasihatlerini dinleyecektir (Görogly, 1996: I, 33).

Gaflette yatardım, geldi erenler,  
‘Kalk, gafil yerinden uyan!’ dediler.

Gözüm açıp gördüm cümle cihanı,  
‘O kişiye Şah-ı Merdan’ dediler.

Gaflette yatardım, açtım gözümü,  
Erenler payına sürdüm yüzümü,  
Okuttular Hak söyledim sözümü,  
‘Yetmiş bir kelime ayan’ dediler.

Göroğlu Bey söyler, eksikli bende,  
Pirim Şah-i Merdan, desteğim sende,  
Beş vakit namazın kılıver günde,  
‘Ahiret yoldaşın iman’ dediler.

“Şamanlıkta şaman olma inisiyasyon ritüeli bütün taraflarıyla Köroğlu Destanının Türkmen varyantında İslami bir değerle atın kaybolması veya kaçırılması motifinde kalmıştır. Burada kahramanın yeni – köroğluluk statüsüne geçeceğini dedesi Cığalı

Bey önceden bilmektedir. Cığalı Bey torununu bu ritüele hazırlamak için ekmeek pişirip kendisiyle götürmesini, iki gün yürüyüp üçüncü gün bir çınarın altında namaz kılan bir aksakal göreceğini, akşama doğru onların on iki, gece yarısı kırk, sabaha karşı üç yüz altmış eren olacağını önceden haber verir. Burada takvim mitinin gündüz, akşam, gece, sabah sintagmasında gün, saat, yıl müstevisi epik dille verilmiştir” (Bayat, 2009a: 58).

Göroğlu, destanın ilk kolundaki hamilerden haberdardır ve sonraki kollarda da onlar, karşılaşmaya devam etmektedirler. Hazreti Ali bütün destan boyu Göroğlu’na öğüt-nasihatler vermektedir: “Tanrı’ nı bir bilersen, acze düşmüşlere düşmanlık etmezsen, kaçanı kovucu olmazsan her zaman yanında oluruz.” (Görogly, 1996: II, 19). Göroğlu yeni bir işe başlarken, bir sefere çıkarken, zor durumdayken “Ya Ali” diyerek hep pirini çağırmıştır. Onun öğütlerinin aksine iş yaparken gücü tükenmiş, hasta olmuş veya savaşta yenilmiştir. Her seferinde tövbe etmiş ve Şah-ı Merdan’ından aff dilemiştir.

Türkmen Göroğlu Destanında mistik yardımcıları sadece Göroğlu’na hamilik etmez, aynı zamanda onun evlatları Erhasan ve Övez’in de yardımına koşar. Destanın kollarında bu motif çeşitli yöntemlerle hayata geçmektedir. Mesela, Övez babasından izinsiz onun silahını alarak ve Kırat’a binerek sefere gider. Bu seferde o saldırıya uğrar, arkadaşları öldürülür, kendisi ve atı esir alınır. Göroğlu durumu öğrenince yardıma gider, ama Kıratsız ve sihirli silahı olmadan düşmanı yenemez. Bu durumda Göroğlu saziyla Şah-ı Merdan’dan yardım ister. Bunun ardından Hazreti Ali Övez’in rüyasına girer, ona kaleden çıkış yolunu gösterir (Görogly, 1996: II, 19).

Destanda Göroğlu’nun savaştığı esas düşmanlar İranlılar/Kızılbaşlar olarak gösterilmiştir. Bu da orta asırlar Türkmen destancılık geleneğine özgü bir elementtir.

“Türkmen, Özbek ve Karakalpak vb. Türk boylarının destanlarında Kızılbaş tipler yer alır ve Sünni karakterli kahramanlar, düşman olarak gördükleri Kızılbaş tiplerle mücadele ederler. Orta Asya Türk destanlarındaki Kızılbaş ve Arap tipler, Türkmenistan bölgesi başta olmak üzere Orta Asya Türkleriyle, İran ve Arap toplumları arasında yapılan savaşların birer yansımalarıdır. Özellikle Köroğlu’nun savaştığı pek çok düşman, İran veya Arap menşelidir. On altıncı yüzyıldan itibaren şiddetlenen İran-Orta Asya savaşları, Şii-Sünni mücadelesi hâlini alır. Orta Asya Türk destanlarında Kızılbaş tiplerin yer almasında ve Köroğlu’nun asi, yağmacı tip olmasında bu tarihî zeminin etkisi büyüktür.” (Şahin, 2012: 226-227).

Müslümanlığın kabulünün ilk dönemlerinden beri bölgede dinin Sünni mezhebi yaşanmaktadır ve bu dönem içerisinde çoğunlukla savaşlar İran’la, yani Kızılbaşlarla olmaktadır. Bunun destanda yeteri kadar örneği vardır, bütün bunlara bakmaksızın Hazreti Ali’nin mistik yardımcı kültüründe destanın karakterleri listesinde yer almasının biraz şaşırtıcı olması gerekmez miydi? Ama Hazreti Ali’nin bütün İslam dünyasının halk sufizmine, inanç sistemine yerleştiği olgusunu da göz ardı etmemiz mümkün değildir.

“Yüksek tipli, organizeli, evrensel bir din olarak İslam dininin bağluları arasında da bir takım folk inanışlar mevcuttur. Bu inanışlar, İslami inanç ve pratiklerle kaynaşarak bir çeşit ‘Halk Müslümanlığı’ ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle halk inançları, farklı inanç ve kültürleri içerisinde bir arada yaşatması anlamında senkretik bir özelliğe de sahiptir. Onun bu özelliği, ileride değinileceği gibi, konumuz olan Hz. Ali ile ilgili inanışları anlamada önemlidir. İslam dinine bağlı olan insanlar arasında, din bilgilerinin oluşturduğu sistemli prensipleri içeren resmî-kitabi din yorumu yanında, geniş kitlelerin örf, adet ve inanışlarını içerisine alan sistemsiz, farklı nitelikteki inanışların belli bir mantık örgüsüne sahip olmaksızın bir arada bulunduğu bir tarz olarak folk/popüler dindarlık biçimi mevcuttur.” (Aslan, 2012: 45).

Hazreti Ali kültü ortak Türk dünyasının epik ve lirik folkloruna nüfuz etmiş kahramanlarından biridir. Türk dünyası Müslümanlığının Şii-Sünni olarak iki büyük mezhebe bölünmüş olması bile Hazreti Ali’nin Türk kahramanlık destanlarının ortak değeri olmaktan alıkoymamıştır.

“Aslında XV. yüzyıl, sadece Sünnilik açısından değil, aynı zamanda Şiilik bakış açısından da bütünüyle belirsiz bir ortodoksi imajı çizer. [...] Gerçek halk İslamı ise, mucizelere inanış, kâhinlik, düş bilim, evliyalarca kutsanma, popüler hac merkezleri ve değişik mistik pratikleri içine alan büyük tarikatlar gibi, ortodoks bünyede daima bir diken olan tüm bu yönleri içine alarak ortaya çıkmıştır.” (Roemer, 1990: 34).

Hem Köroğlu Destanının hem de Hazreti Ali kültürünün yayıldığı ve sevildiği bütün Türk dünyası folklorunda Köroğlu ve Hazreti Ali karakteri birbirine bağlı olarak gelişmiştir. Tarihî bir şahsiyet olan Hazreti Ali’nin gücü, yiğitliği, mertliği onu İslam dünyasında bir savaşçı olarak ünlendirmiştir. Köroğlu ve Hazreti Ali’yi irfani bağlılıktan başka ortaklaştıran bir diğer değer de budur.

“İsmail ve sonraki Safeviler İslamiyetteki Şiiliği, Orta Asya halkları ise Sünniliği desteklediler, bu yüzden de XVI. yüzyıldan başlayarak İran şahlarıyla bu halkların çatışması din savaşı formunu almıştır. Türkmen, Özbek ve Kazakların bir dizi folklor ve edebî eserinde ve sonuç olarak Köroğlu destanında bu form kendi yansımaları bulmuştur. Son yüzyıllarda “Kızılbaş” adı İran’ın bütün halkı için kullanılmış, geçmiş yüzyılların diğer sanat eserlerinde bu ad Müslüman olmayan, dinsiz ve putperest olarak tasvir edilmiştir.” (Garriyev, 2007: 96).

1958 yılında Moskova’da yayınlanan Doğu halklarının destancılık geleneği hakkında yazılmış makaleler topluluğu olan *Вопросы Изучения Эпоса Народов СССР* (SSCB Halklarının Destanlarının Öğrenilmesi Meseleleri) kitabında konuyla ilgili ünlü bilim insanlarının makaleleri yer almıştır. Doğubilimci Luiçian Klimoviç’in *Заметки о Эпическом Творчестве Народов Советского Востока* (Doğu Sovyet Halkının Epik Yaradıcılığı Hakkında) yazısı Göroğlu Destanı hakkındadır. Yazar Orta Asya halkları için hayati önem taşıyan Göroğlu Destanındaki mücadelenin Türkmen

ve Özbeklerle İran arasındaki Şii-Sünni çatışmasından doğduğunu ifade etmektedir. İranın Safevi Hanedanlığı ve Özbeklerin Şeybaniler Devleti, daha sonra Nadir Şah'a karşı yapılan bu mücadele XVI.-XVIII. yüzyıllara kadar devam eder (1958: 241-250).

Köroğlu Destanının Batı versiyonuna ait olan varyantları da Hazreti Ali kültü, karakteri ve motifleri ile zengindir. Destanın Kafkas varyantlarının iki büyük nüshası olan Paris (Tebriz varyantı) ve Tebriz (Tiflis varyantı) nüshası ayrıca destanın yazılı iki büyük yapıtıdır. Paris nüshası olarak bilinen Hidzko varyantına açık olarak Şii yaşam tarzı ve inanç sistemi yansımıştır. Bu varyantta Köroğlu'nun babası Mirze Serraf ölümünün yaklaştığını hissedince oğlundan onu Şiiliğin kutsal mekânı sayılan Meşhet'te defnetmesini ister: "Oğlum, ben burada öleceğim. Ona göre ki baba ve oğul her ikimiz Şiiyiz." (Koroğlu, 1999: 16).

Tiflis varyantında Hazreti Ali kültü çok büyük sevgi ve ayrıntı ile işlenmiştir. Türkmen Göroğlu'sunda olduğu gibi burada da Hazreti Ali Köroğlu'nun rüyasına girmekte ve ona kahramanlık, yenilmezlik vermekle birlikte içmesi için bir cam (bade) sunmuştur. (Köroğlu, 2005: 457-458). Bu camda Hazreti Ali, Köroğlu'na mistik güçler, "gizli tarikat bilgileri, tasavvuf ilmi" (Salim (Bahşeliyev), 2010: 316) içirmiş, ruhani mestliğe kavuşturmuştur:

Ağam Ali verdi, içdim badeni,  
İtimişdim, yahşı tapdım caddenı,  
Hegg ucaltdı bu türkiman zadenı,  
Aç gulağun, sözlerimi eşit bir.

Ağam Ali gurşuyubdur belimi,  
Uzun edib düşmen üste dilimi,  
Terk edirem Celali tek elimi,  
Aç gulağun, sözlerimi eşit bir.

Ağam Ali görünübdür gözüme,  
Hegg gapusu açılıbdur üzüme,  
Köroğluyam, bir gulag ver sözüme,  
Aç gulağun, sözlerimi eşit bir (Koroğlu, 2005: 457).

"[...] Destanın bu varyantında irfani, mistik ruhani durumlar daha fazla ve çeşitli süjeler bakımından ön plandadır. Genel olarak Köroğlu Destanının ve özellikle de Köroğlu karakterinin kendi mahiyetinde ruhani mücadelenin, manevi mücadelenin saklandığı fikirdeyiz. Aksi halde kılıçla, kanla veya zahiri sevgi, bildiğimiz maişet motifleri ile herhangi bir destan, halk yaratıcılığının diğer türleri yüzyıllar boyu belleklerde kalamazdı." (Salim (Bahşeliyev), 2010: 319).



Tiflis'te G. Kekelidze Elyazmalar Enstitüsündeki XVII. yüzyıla ait elyazmasının bulunmasıyla XX. yüzyılın son çeyreğinde bilim dünyasınca bilinen Tiflis varyantınının araştıran ve yayınlayan Hüseyin İsmayılov ve Elnare Tofikkızı'na göre destan hemen hemen bütünüyle Şii-Sünni çatışmasından ibarettir ve ideolojik mahiyet taşımaktadır. Destanın başkahramanı Koroğlu'dur ve o Şiidir. Buna göre de Hazreti Ali onun piridir ve bütün savaşlarında zaferlerinin manevi sahibidir:

“Koroğlu'nun namaz kılması ile birlikte şarap içmesi tezadı da onun Alevi dünya görüşünün taşıyıcısı olmasından kaynaklanmaktadır. Safevi-Alevi ideolojisinin taşıyıcısı, Teke-Türkmen-Celali ilinin lideri gibi sıfatlarla genelleştirilen Koroğlu'nun Osmanlı paşalarına bakışı da Şii Safevi İmparatorluğu ile Sünni Osmanlı İmparatorluğu arasında yaşanan ideolojik savaşın destan tezahürüdür.” (2005: 18).

Bundan başka H. İsmayılov, Koroğlu Destanı ile ilgili araştırmalarında destandaki sufi ideolojisinin millî tezahürlerinden bahsetmiştir. Onun fikrinde destanın birçok halk arasında yayılmasının bir nedeni de ulusal zeminden evrensel zemine geçişin her bir ulusun etnik belleğine rahat yerleşmesidir:

“Başlangıçta Koroğlu kapalı şekilde kendinde Hazreti Ali'ye özgü özellikleri, sonda ise Mehdi Sahip ez-Zaman'a ait İslam eskatolojisini belirliyor. Bu anlamda Koroğlu Destanı Orta Çağda genişçe yayılmış sufi tarikatleri ile sıkı ilişkidedir. Azerbaycan ve Türkiye varyantları ise doğrudan Alevi tarikatleri çevresinde şekillenmiştir. Çünkü burada sık sık Alevi-Bektaşî menkıbelerine, rivayetlerine başvurulmaktadır. Türkiye varyantında Koroğlu bir kahraman yığıten daha çok bir sufi mürşit gibi görünüyor. Bu da destanın mitten uzaklaştığı, bağımsız folklor türü gibi şekillendiği sonraki dönemlerin gerçekliğidir. Destan gibi şekillenmede sufi tecrübenin ve felsefenin derin etkisi izlerini korumaktadır.” (2007: 75).

Koroğlu Destanının Azerbaycan âşıklarından derlenmiş varyantlarında Koroğlu'nun âşıklık yeteneğini ve gücünü aldığı Koşabulak (Çift Pınar) suyundan içmesi ve burda Hazreti Ali ile karşılaşması motifi görülmektedir. Koroğlu olağanüstü güçlerini rüyada değil, gerçek hayatta pirinden bade olarak kazanmıştır:

“Daha eposun ilk kolundan itibaren görülen epizot – Rövsen'in Koşabulak'a gelmesi, köpüklü sudan içmesi olaylarına ilave olarak bu kolda söylenmektedir: Koşabulak'ın üstünde Hazreti Ali bir nurani ihtiyar kıyafetinde gelip sağ elini Koroğlu'nun sırtına vurur, ona yığıtlik badesi içirip der: ‘Koroğlu benim sözüme inan, sen Koroğlu'sun, hiçbir zaman hiç kimseye yenilmeyeceksin.’ Koroğlu bu sözlere inanır inanmaz kendinde bir kuvvet, bir güç hissetmeye başlar.” (Guluzade, 2016: 143).

Hazreti Ali karakteri İslam mezheplerinden bağımsız olarak halkın sevgisiyle ortaya çıkmıştır ve halk bu karakteri destanlarında görmek istemiştir. Bu karakter adaleti, aklı, yardımseverliği, dürüstlüğü vs. simgelemiş ve Koroğlu'ndaki güce,

cesarete, yiğitliğe, mertliğe vs. yön vermek için var olmuştur. Hazreti Ali, Köroğlu'nu bütün kötülüklerden korumak ve aynı zamanda onu kötülüklerden uzak tutmak için var olmuş, ona hamilik etmiştir.

“Hazreti Ali karakterinin Azerbaycan folklorunda tecessüm olunabileceğe uygun kahraman tipi aslında Köroğlu idi. Çaprazlaşma folklor düşüncesinde gitmiştir. Şöyle ki Köroğlu'na kadar da Hazreti Ali'nin halk düşüncesinde folklor karakteri ortaya çıkmıştı. Ama herhalde, Köroğlu karakterinde tecessüm eden Hazreti Ali, aslında, tarihî Hazreti Ali'den daha çok folklor karakteridir.” (Abbasov, 2008: 54-55).

Köroğlu Destanının her iki versiyonuna bağlı olan bütün varyantlarında ve özellikle Türkmen varyantlarında Göroğlu'na ve atı Kırat'a hamilik eden mistik kahramanların başında Hazreti Ali gelmiştir.

### 3. Erenler, Kalenderler, Aksakallar

Göroğlu Destanı, başka hamiler olan kalenderler, erenler, aksakallar vs. mistik karakterlerle zengindir. Bütün bu mistik karakterlerin görevi destan boyu Göroğlu'nu korumak, ona hamilik etmek ve zor durumlarında manevi ve fiziksel olarak yardımına gelmektir.

“İslâmî dönem Türk destanları arasında yer almakla beraber Köroğlu Destanında dinî bir özden söz etmek mümkün değildir. Ancak hikâyelerin musannif ve nâkileri kendi mezhep ve tarikat özelliklerini yer yer hikâyelerde yansıtarak bunların belli yerlerinde dinî öğütlere, dualara, peygamber ve evliya kıssalarına yer vermiş, hikâyelere İslâmî bir muhteva kazandırmaya çalışmışlardır.” (Albayrak, Sümer, 2002: 269).

Göroğlu Destanında mistik ve hamî yardımcılarından Hazreti Ali dışında da birçok evliya karakterler ve motifler şeklinde mevcut olmuştur. İslam dininin kabulünden önce ortaya çıkmış destanlarda olan ve Türk inanç sisteminde yer alan mistik varlıklar ve karakterlerin birçoğu sonraki dönemde de varlığını sürdürmüş, İslam dininin kabulünden sonra da gelişerek yenilenmiş destanlarda bu mistik varlıklar yeniden doğmuş gibi hayat bularak şekillenmeye ve yaşamaya başlamıştır.

Aslında Hızır ve Aksakal, yerine ve görevine göre aynı işlevleri yapan mistik karakterlerdir. İslam dininin etkisiyle destanlarda aksakalların yerini Hızır almaya başlamış, bazen de bu karakterler paralel kullanılmıştır. Destanlarda Hızır ve Aksakal'ın aynı mistik külte sahip karakterler olmasını, kırsal alanda ve şehirlerde kültür defarmasyonuna uğramış bu karakterlerin yer değişimini Bahaeddin Ögel, “*Türk Mitolojisi*” kitabında açıklamıştır: “Eski Türk kocaları, ad değiştirerek Hızır tanıtması ile ortaya çıkmışlardı. Türk edebiyatı ile şehir kültürlerinde Hızır, İslamiyet şalı ve anlayışı ile devam etmişti. [...] Güreşte ve savaşta ‘Gök sakallı kocalar’, gençlere yardım ederler” (2002: 89-95).

Destanlarda mistik yardımcıları gibi erenler de her zaman iştirak etmiştir, ama onların sayısı farklı gösterilmiştir. Türkmen Göroğlu Destanında erenlerin sayısı 360'dır: Rövsen kaybettiği atını bulmak için atın izi ile kıbleye taraf gitmeye başladı. Üçüncü gün bir çınarın altına vardı. Baktı ki bir aksakal namaz kılıyor, aniden o bir kişi 12 kişi oldu. Gece yarısı 12 kişi 40 oldu. Sabah şafak vakti ile 360 erenin hepsi burada toplandılar. Şir Hüda Pir'in (Hazreti Ali) önderliğinde Rövsen'e bütün mistik güçleri burada erenler tarafından verildi (Görogly, 1996: I, 28).

Eren, halk geleneğinde üstat anlamında bilinirken tasavvufta ise evliya anlamında kullanılmıştır. Alp erenler ise savaşçıdır, onlar İslam dinini yaymak ve vatani korumak için savaşır. Yitik (kayıp) erenlere ise gözle görülemeyen evliyalar denilmiştir. Onlar ateşte yanmazlar, bütün hastalıkları iyileştirebilirler. Kazak destanlarında Kırık şilten ismi Kayıp eren şeklinde de kullanılmaktadır.

“Müslümanlar arasında tasavvuf etkisiyle yayılan inanişaya göre olağanüstü özelliklere sahip velilerdir. Kazak halk edebiyatındaki kahramanlar, Allah ile birlikte Kayıp eren, Kırık şilten, Ğavsıl-ğıyas gibi veli ve pirleri yardıma çağırırlar. [...]Tasavvuf öğretisine göre dünyada bir veliler hiyerarşisi vardır. Allahüteala bu veliler vasıtasıyla insanları insan-î kâmil seviyesine çıkarır. Bu veliler manevi derece kat ederek bir sırta vakıf olmuşlardır. Bunların sayısı 355 veya 356'dır. Manevi derecelerine ve yaptıkları işe göre bu veliler birkaç bölüğe ayrılırlar. Üç yüz veliye Ahıyyar adı verilir. Ondan sonrakilere abdal denir. Bunların sayısı kırktır.” (Nurtazina, 2001: 97).

Kırık şilten Anadolu'da Kırklar diye adlandırılan veli topluluğudur. Alevi ve Bektaşî tarikatine göre de Hazreti Ali'nin başında durduğu kırk adamın meclisine “kırklar” meclisi denilir. Batı versiyonunun Anadolu varyantlarının birçoğunda Köroğlu ölmez, mistik bir şekilde kaybolur ve Kırklara karıştığına inanılır.

Anadolu varyantlarına bağlı Maraş anlatılarına göre de Köroğlu, yaşlılığında “delikli demirin” icat edilmesinden sonra Şam'a gider. Şam'da önce karısı Benli Döne ölür ve Kırklar Dağı'nın eteğine gömülür. Köroğlu, oğlu Hasan'la birlikte ölen eşinin kabrini ziyaret eder ve sonra gurbetin yolunu tutar. Yolculuk sırasında Hasan önde, Köroğlu arkada gider. Bir süre sonra Hasan arkasına baktığında babasının kaybolduğunu görür. Köroğlu, ondan sonra da hiç görülmemiştir, yani Kırklar'a karışmıştır (Özturan, 2009).

Yine Anadolu varyantlarına bağlı Antep anlatılarına göre destanın final noktası olan Hasan ve Gülizar'ın düğünü kurulur. Tabanca icat olunmuş ve fesatlık için Ayvaz'a hediye edilmiştir. Nasıl kullanıldığını bilmedikleri için düğünde Ayvaz, Demircioğlu, Ahmet Bezirgân gibi birçok yiğit ölmüştür. Köroğlu, ailesini toplar, malını askerleri arasında pay eder ve Şam'a göçer. Şam'da eşi Benli Döne ölür ve Kırklar Dağı eteğindeki mezarlığa gömülür. Köroğlu, oğlu Hasan'a anası Hösne Bala ve eşi Gülizar'ı alarak Dağıstan'a dönmelerini söyleyerek kaybolur. Köroğlu'nun ölümsüzlüğüne inanılmıştır, artık o Kırklar'a karışmıştır (Bayaz, 1981).

Kalenderlik, X. yüzyılda Horasan'da bir sufilik akımı gibi ortaya çıkmıştır. XII. yüzyılın sonlarına doğru bu tasavvufi akım, Orta Asya'da ve bütün Doğuda kendine geniş taraftar toplamıştır. Göroğlu Destanının ilk kolunda Rövsen'in kalenderlerle iki defa karşılaşması var. İlkinde 40 kalenderi dedesinin evinde misafir etmesi, ikincisinde yay-okun peşinden giderken medresede karşılaşması ve yardımcılarından yararlanması: Bir gün Göroğlu Üçgümmez Dağı'nda İsfahan'a giden başçıları Abdullah olan kırk kalendere rastlar. Onları dedesi ve yengesi ile beraber evlerinde misafir eder, ineklerini keserek sofraya açarlar. Kalenderler oradan Arabistan'a gideceklerini söyleyerek ayrılırlar. Bunun ardından Cığalı Bey Göroğlu'nu İsfahan-Nisbican'a mücevherlerle, mercanla süslenmiş, altından hazırlanmış yay-okun peşinden gönderir. Bu yay-oku almak için ustaların bir şartı vardır, yayı alıp oku çekene silahı parasız vereceklerini ilan etmişlerdir. Cığalı Bey dedi: İsfahan'a git, kible kapısından şehre gir, karşına medrese çıkacak. Medresede kırk kalenderin başı Abdullah'ı bul, o, seni ustaların yanına götürecektir. Göroğlu İsfahan'a gelir, Abdullah'ın yardımıyla ustaları bulur, yayı çekip oku atar ama ustalar yay-oku vermeğe razı olmazlar. Yedi fil yan yana dizilir, Göroğlu yayı çekip oku atar. Ok yedi filin içinden geçip kalenin kapısına saplanır. Bundan sonra yay-oku alan Göroğlu, kalenderler sayesinde medresenin piri Hoş Kebir Ahbar'ın süngüsünü, altın yakalı zırhını, kolçağını, altın saplı kamasını, kılıcını, baltasını vs. de elde eder (Görogly, 1996: I, 32-35).

#### 4. Sonuç

Genel olarak Türk Dünyası Köroğlu Destanında mezhepler farkına bakmaksızın Hazreti Ali'yi bütün versiyonlarda hamî yardımcı olarak görmekteyiz. Doğu versiyonu olarak bilinen Türkistan veya Orta Asya varyantlarında ve aynı zamanda Türkmen anlatılarında başkahraman Sünnidir ve piri Hazreti Ali'dir. Bu Köroğlu, Kızılbaşlara karşı savaşmaktadır. Ama destanı yaratan ve anlatan halkın tefekküründe bunun bir anlamı yoktur. Batı versiyonuna bağlı varyantlarda, özellikle Kafkas ve Güney Azerbaycan metinlerinde kahraman Şiidir ve doğal olarak piri Hazreti Ali'dir. O Köroğlu da metinlerde açık olarak ideolojî malzemesi yapılmassa da Sünnî paşalara karşı savaşmaktadır.

Eski Türk kahramanlık destanlarına bağlı olarak yardımcı hamî karakterler hep esas karakterin yanındadır. İslam dininin kabulünden sonra bu karakterler şekil değiştirmiş ve İslami görünüme bürünmüştür. Bu karakterlerin başında Hazreti Ali gelmekte ve kimi zaman Hızır, kimi zaman Aksakal olarak destandaki görevini yapmaktadır. Onun yardımcıları kalenderler, erenler vs. evliya tipleridir. Geniş bir coğrafyaya yayılmış ve varyantlaşmış destanın bütün anlatılarında Hazreti Ali karakteri ve kültü hakimdir. Ama bununla beraber destanın Doğu versiyonunda ve bu versiyona bağlı Türkmen varyantlarında bu karakter daha mistik ve aktiftir. Türkmen Göroğlu'sunda kahraman Hazreti Ali'nin nefes oğludur, ona ad vermiş, ömür biçmiş ve bütün kaderini belirlemiştir.

### Kaynakça

- Abbaslı, İsmail (2005). “Azerbaycan Gehremanlig Eposu”. *Koroğlu*. Bakı, Lider neşriyyatı. 4-46.
- Abbasov, Elçin (2008). *Koroğlu: Poetik Sistemi ve Strukturu (Paris Nüshesi Esasında)*. Bakı: Nurlan.
- Akın, Bülent (2012). “Alpamiş Destanı’nda Hz. Ali Tasavvuru”. *Millî Folklor* 6, 19-29.
- Albayrak, Nurettin; Sümer, Faruk. (2002). “Koroğlu”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. c. 26, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.268-270.
- Aslan, Mustafa (2012). “Sünni Halk İnançlarında Hz. Ali Tasavvuru Üzerine Bir Din Sosyolojisi İncelemesi”. *Birey ve Toplum* 2(4), 41-55.
- Bayat, Füzuli (2009a). ”Koroğlu Dastanında İki Keçid Ritualı (İnisiasiya)”, *Azerbaycan Şifahi Halk Edebiyyatına Dair Tedgigler XXIX*. 56-68.
- . (2009b). *Türk Destancılık Tarihi Bağlamında Koroğlu Destanı: Türk Dünyasının Koroğlu Fenomenolojisi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- . (2003). *Koroğlu: Şamandan Aşık, Alptan Erene*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Bayaz, Hüseyin (1981). *Koroğlu, Antep Rivayeti*. İstanbul: Karacan Yayınları.
- Garriyev, Baymuhammet (2007). *Türk Dünyasında Koroğlu Anlatmaları / Çev. F. Türkmen M. Duranlı-F. Rahmankul*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Görogly. *Türkmen Halk Dessany*, I cilt. (1996) / Tayyarlan: Nurmehmet Annaguli. Ankara. Bilig Yayınları.
- Görogly. *Türkmen Halk Dessany*, II cilt. (1996) / Tayyarlan: Nurmehmet Annaguli. Ankara. Bilig Yayınları.
- Guluzade, Terane (2016). *Gehremanlig Dastanlarında Azerbaycan Etnografyasının Eksi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, AMEA. Arheologiya ve Etnografiya İnstitutu. Bakı.
- İsmayılov, Hüseyin (2007). “Koroğlu”: Mif ve Dastan Münasibetleri”. *Dede Gorgud* 1, 73-77.
- İsmayılov, Hüseyin ve Tofiggızı, Elnare. (2005). “Ön Söz”. *Koroğlu. Tiflis Nüshesi / Hazırlayan E.Tofiggızı*. Bakı, Seda. 3-19.
- Karadavut, Zekeriya (2018). “Koroğlu Destanında Hz. Ali”, *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu, (18-20 Ekim)*. *Bildiriler Kitabı*. Ankara. 871-882.
- Koroğlu. Paris Nüshesi* (1999). Haz. Abbaslı İsmail. Bakı: Ozan.
- Koroğlu. Tiflis Nüshesi* (2005). Haz. Tofiggızı Elnare. Bakı: Seda.
- Nurtazina, Nazira (2001). “Gayıp Eren”. *Ulttg Entsiklopediya*, 3. Almatı, Gazag Entsiklopediyası. 97.
- Ögel, Bahaeddin (2002). *Türk Mitolojisi II*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Özdemir, Aşur (2006). “Körüğü Men Bezergen Destanındaki Özel Adlara Dair”. *Bilig* 37, 91-114.
- Özturan, Hacı Ali (2009). *Maraş Ağzı Koroğlu*, Kahramanmaraş: Ukde Kitaplığı Yayınları.

- Roemer, Hans Robert (1990). “The Gizilbash Turcomans: Founders and Victims of the Safavid Theocracy”. *Intellectual Studies in Islam*. Ed. M. Mazzaoui-V. Moreen. Utah. 27-39.
- Salim (Bağseliye), Fehreddin (2010). *Milli Yaddaş Sisteminde Ürfan ve Tesevvüf*. Bakı: Elm ve tehsil.
- Şahin, Halil İbrahim (2012). “Kadı Abdısetdar Cenknâmesi Üzerine Bir İnceleme”. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 17. 219-238.
- Uygur Halk Destanları III*. (2011). Haz. Mehmet Abdülhakim. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Жирмунский, Виктор; Зарипов, Гади (1947). *Узбекский Народный Героический Энос*. Москва.
- Климович, Люциан (1958). “Заметки о Эпическом Творчестве Народов Советского Востока”, *Вопросы Изучения Эноса Народов СССР*. Москва. 241-250.



# ÂŞIKLIK GELENEĞİNİN OLUŞUMUNDA BÂTİNİ TEKKELERİN ÖNEMİ\*

The Significance of Heterodox Monastries in The Evolution of Wandering Minstrels

Caner IŞIK\*\*

## Öz

Âşıklık geleneğinin XVI. yüzyıldan itibaren şekillendiği kabul edilir. Geleneğin günümüze nasıl bir süreç içerisinde geldiği hususunda değişik iddialar vardır. Âşıklık geleneğinin başlangıcını Bâtını Tekkelerle ilişkilendiren İlhan Başgöz'ün belirlemesi, söz konusu geleneğin tarihsel bir süreç içinde anlaşılmasını daha da kolaylaştırmaktadır. Başgöz'ün işaret ettiği noktadan hareketle, Türk saz şairlerinin tarihsel süreç içinde şamandan ozana, ozandan derviş şaire, derviş şairden de Âşık'a doğru bir değişim izlediği rahatlıkla tespit edilmektedir. Bu bağlamda makalemizde, âşıklık geleneği tarihsel bir süreç içinde incelenip İlhan Başgöz'ün belirlemelerinin Türkmen Bâtını geleneğini, özelde Alevi ve Bektaşî çalışmalarını nasıl olumlu yönlendirdiği örneklenerek açıklanacak ve bütünlüklü bir yaklaşım ortaya konulacaktır. Âşıklık geleneğinin oluşum süreçlerinde Türkmen Bâtını geleneğinin iki farklı koldan gelişmesinin tespiti yapılarak, Alevilerin daha çok konargöçer ve kırsal bölge Bâtını Türkmenleri olduğu vurgulanacak ve diğer kolun âşıklık geleneğini oluşturanların ise yerleşik Sünni Türkmenler olduğu tespiti yapılacaktır. Süreç içinde bu iki kolun Türk sözlü şiir geleneği temelinde karşılıklı etkileşimi ve ilişkisi olsa da kendilerine özgü kendi geleneklerini oluşturdukları ifade edilecektir. Günümüzde Türk halk şiir geleneğini bütünsel olarak kavrayabilmek, Türk toplumunu oluşturan unsurların tarihsel süreç içinde doğru anlamlandırılması ile mümkün olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Âşık, Âşıklık Geleneği, Bâtınlık, Alevilik.

## Abstract

It is usually accepted that the minstrel tradition started in the 16th century. There are various different arguments about the transmission of this tradition to present. The argument made by Professor İlhan Başgöz on the birth of minstrels enlightens our understanding about historical process of the minstrel tradition. It is possible to elaborate the evolution of Turkish poets into shamans, bards, dervish poets, and âşık (minstrel) by integrating the approach used by Başgöz. The purpose of this paper is to explain the way in which the approach used by Başgöz has been enriching studies on the tradition of Turkmen-Heterodoxy as well as Alawi-Bektashism by presenting examples. Additionally, the processes related to the development of minstrels and the tradition of Turkmen-Heterodoxy will be evaluated. It will also be emphasized that the Alawi people are nomadic and belong to the traditional rural Heterodox Turkmens; that the other branch of the tradition is formed by the Sunni Turkmens who are not nomadic. There will be an emphasis on the argument on the interplay between the two branches on the one hand, and the development of independent traditions on the other. It will be possible to grasp the tradition of the Turkish poetry as a whole by analysing and acknowledging elements of the Turkish society in historical process.

**Keywords:** Minstrel, Minstrel tradition, Heterodoxy, Alawi.

\* Geliş Tarihi: 14.03.2020, Kabul Tarihi: 12.05.2020. DOI: 10.34189/hbv.97.007

\*\* Prof. Dr. Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.  
e-posta: caner@adu.edu.tr ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5472-597X>.



## 1. Giriş

Âşıklık geleneği üzerine çalışmak doğrudan sözlü kültür üzerine çalışmak demektir. Sözlü kültür ürünleri ise objektif tarihsel saptamalar yapma konusunda, tatmin edici bilgiler verememektedir. Ancak tarihsel süreç içindeki bütünlük dikkate alınarak, sözlü geleneğin oluşum ve değişim süreçlerini izlemek mümkün olabilmektedir. Âşıklık geleneğinin oluşumu hakkındaki temel iddialar Fuat Köprülü, Umay Günay, İlhan Başgöz ve Özkul Çobanoğlu tarafından şekillendirilmiştir (Başgöz 1973; Çobanoğlu 2000; Köprülü 1999:165-193). Bu iddialar konunun bilimsel zeminde değerlendirilmesine ve tartışılmasına olanak sağlamıştır.

Âşıklık geleneğinin folklor çalışmalarında özel bir konumu vardır. Çünkü üretilen eserlerin birine ait olması, anonim olmaması özelliğine uymadığı için sözlü gelenek eseri olmasını zorlaştırmaktadır. Çünkü âşık şiiri ürünleri, sözlü kültür ürünlerinin kalıplarını kullanarak ortaya çıkar ve daha sonra yazılı hale getirilir. Daha sonraki icralarda yazılı hale getirilmiş olan bu eser kullanılır. Bu sebeple âşık şiiri ürünleri hem sözlü kültür ürünleridir hem de yazılı kültür özellikleri gösterir. Fakat âşık şiiri mahsullerinin halk geleneği ve beklentileri temelinde üretilmesi, eser üretiminde geleneksel kalıpların kullanılması, ürünün halk kültürü ürünü olarak değerlendirilmesini sağlar. Bunun yanında eski dönemlere ait halk şairlerinin eserlerinin, gerçekte ne kadar eserin yaratıcısına ait olduğu da önemli tartışma konusudur. Söz konusu durumda, gelenek içinde açıklama veya kişiye ait olması muhtemel eserlerin tarihsel süreç içinde seçilmesi gibi tartışılmalı konular da vardır. Bu ve bunun gibi araştırılan ürünün mahiyetinden kaynaklanan sorunlardan dolayı âşıklık geleneği üzerine çalışmak birçok güçlüğü barındırmaktadır. Bu güçlüklere biri de âşıklık geleneğinin oluşum süreçleri hakkında net belirlemeler yapılamamasıdır.

Âşıklık geleneğinin oluşumu üzerine çeşitli tespitler yapılmıştır. Bunlar içerisinde İlhan Başgöz'ün âşıklık geleneğinin oluşumuna dair tarihsel bütünlük içinde anlamlı bir çerçeve sunan tespiti makalemiz açısından önem arz etmektedir. Başgöz, âşıklık geleneğinin oluşumunun Bâtını tekkeler temelinde olduğunu ve âşıklık geleneğinin oluşumunda Bâtını Türkmen tekkelerinin doğrudan katkısı olduğunu ifade eder (Başgöz, 1973: 76). Bâtını tekkelerin önemi ve Türk kültür tarihindeki yeri hakkında önemli çıkarımlar yapmamıza yardımcı olan bu iddia, aynı zamanda günümüzde Alevi ve Bektaşî çalışmalarının da anlaşılmasında kolaylık sağlamaktadır.

Makalemiz üç ana başlık altında incelenecektir. Âşıklık geleneğinin oluşumu başlıklı bölümde, âşıklık geleneğinin oluşumu hakkındaki iddialar aktarılacaktır. Bâtını Tekkelerin Temelinde Oluşan Âşıklık Geleneği başlıklı ikinci bölümde, Başgöz'ün iddiası olan Bâtını tekkeler kökenli âşıklık geleneği açıklanacaktır. İlhan Başgöz'ün Bâtını Tekkelere Dikkat Çekmesinin Önemi başlıklı üçüncü bölümde ise Başgöz'ün iddiasının önemi ve günümüzde farklı okumalara sağladığı katkı ile ortaya koyduğu anlam dünyası açıklanacak ve bu bölümde yapılmış olan analiz ve değerlendirmeler âşıklık geleneğini anlamada bütüncül bir bakış açısı önercektir.

## 2. Âşıklık Geleneğinin Oluşumu

Âşıklık geleneği hakkında, geleneğin oluşum süreçlerini belirlemek önemlidir. Âşıklık geleneğini bütünsel bir süreç olarak ele almak tarihsel bağlantıları sağlayacak vesikaların eksikliğinden dolayı güçtür. Fakat sözlü gelenek araştırma metodlarının gelişmesi ve sözlü tarih çalışmalarındaki birikim, bağların doğru kurulmasına imkân vermektedir. Türk kültürünü derinlemesine anlamak için sözlü gelenek üzerine çalışmaların daha da artması gerekmektedir (Güvenç, 2000: 107). Ancak bu şekilde sözlü gelenek üzerinden halk kültürü çalışmalarını yapmak kolaylaşabilecektir.

Âşıklık geleneğinin oluşumu hakkındaki temel görüşler; Fuat Köprülü, İlhan Başgöz, Umay Günay ve Özkul Çobanoğlu tarafından açıklanmıştır (Başgöz, 1973: 76; Çobanoğlu, 2000: 128; Günay 2008: 40-52; Köprülü, 1999: 165-193). Bu iddialar şöyle özetlenebilir; Köprülü, XIII. yüzyıl derviş şairlerinden bahseder. Âşık edebiyatının oluşum süreçlerinde tekke edebiyatından etkilendiğini ve bu etkilerin büyük kısmının ise Bektaşî tekkesi ile ilişkili olduğunu söyler.

“XV. asrın ilk yarısından sonra Hurufilik, Bektaşî tekkelerine ve oradan yeniçeri ocağına girince yeniçeri ortamlarındaki şairler, görünüşte tasavvuf rengi altında daha serbest tarzda mey/şarap ve sevgiliden bahsetmeye başlamışlardır. Bu devirde Bektaşî Edebiyatı, Tekke Edebiyatından ayrılarak bütünüyle bağımsız ve özel bir mahiyet almıştır. Tekke Edebiyatının en dikkat çekici kısmı olan Bektaşî Edebiyatı diğer tarikat edebiyatlarından sonra Âşık Edebiyatını vücuda getirmiştir. Bugünkü Âşık Edebiyatında, Bektaşî fikir ve eğilimleri ağır basmaktadır. Âşıkların bir kısmının Halvetî, Kadiri, Mevlevî olmalarına rağmen, hepsinde Bektaşî ruh ve edası hâkimdir. Âşıkların büyük bir kısmının Bektaşî olan yeniçeriler arasında yetişmeleri de bu hususta çok etkili olmuştur.” (Köprülü, 1914: 82)

Bununla birlikte âşıklık geleneğinin halk arasında yaygınlığına Yunus Emre, Kaygusuz Abdal, Pir Sultan Abdal gibi şahsiyetleri örnek verir (Köprülü, 1999: 184-185). Umay Günay da âşık edebiyatının oluşumunu Fuat Köprülü’nün ortaya koyduğu yaklaşıma dayalı olarak, tasavvufi akımların âşık edebiyatını etkilediği düşüncesine katılır. Âşık Edebiyatının şekillenmesini ve bu sentezin meydana gelişini; “Âşık Edebiyatının ilk Türk edebiyatı temsilcileri olan ozan-baksı şair tipinin ve bunların mensubu bulunduğu edebiyat geleneğinin Anadolu’da tasavvufi cereyanlar ve tarikat edebiyatlarının da etkisi altında kalarak İslami kurallara uygun yeni bir sentez olduğu hemen hemen bütün araştırmacılarca kabul edilmektedir” (Günay, 2008: 40) şeklinde açıklar. Umay Günay aynı zamanda âşıklık edebiyatı geleneğinin Ozan-Baksı geleneğinde XVI. yüzyıla geçişi hakkında yeterli bilgi olmadığını da belirtir. “Bu sahada çalışan araştırmacıların hemen hepsi eldeki yazılı kaynaklara dayanarak bu edebiyatın XVI. asırda teşekkül ettiğini söylemektedirler. İslamiyetin kabulü ile terk edildiği düşünülen Ozan-Baksı geleneğinin, beş asır sonra birdenbire İslami biçimde ortaya çıkması kanaatimizce mümkün değildir. Bu edebiyatın geçiş devri ile ilgili örneklerin şimdiye kadar tespit edilememiş olması şanssızlıktır” (Günay 2008: 51).

Âşıklık geleneği hakkında yapılan bütün çalışmaları tafsilatlı ve çok kapsamlı bir biçimde özetleyen eser, söz konusu geçiş süreci hakkında yeterli bilgi bulunmadığını işaret etmiştir. Bâtını tekkelerin önemi ve belirleyiciliğinin kayıtlarda bulunmaması söz konusu yapıların resmi devlet teşkilatları ile ilişkisi sebebiyle doğaldır. Çünkü iktidarlar kendi ideolojisi çerçevesinde şekillendirebildiği yapıların gelişmesine müsaade eder. Nitekim söz konusu süreçte Türkmen Bâtını geleneği XIII. yy'daki etkisini kaybedip XVI. yy'da da neredeyse kaçgöçler sonucu görünmez olacaktır.

Köprülü, tekke edebiyatı ile âşık edebiyatını ayırırken, XVI. yüzyıldan sonraki tekke edebiyatı ile âşık edebiyatı farkından hareket etmiştir. Âşıkların şiiri çoğunlukla din dışı şiir arayışları ile özdeşleştirmiştir. Fakat kendisinin de belirtmesi ile söyleyebiliriz ki âşık şiiri tamamen din ile ilgisi olmayan bir şiir olamamış; aksine âşıklar özellikle Bektaşî tarikatı başta olmak üzere pek çok tarikatla içli dışlı olarak dini içerikli olmuşlardır (Köprülü 1989: 187; 1999: 18). Bu tespitten sonra Köprülü'nün birçok iddiası havada kalmıştır. Söz konusu durumu açıklamaya çalışan Çobanoğlu, Köprülü'nün iddiaları üzerine önemli tespitlerde bulunmuştur. Âşıklık geleneğinin oluşumu hakkında belirsizlik olduğundan bahsetmiş ve bu belirsizliği gidermeye çalışmıştır. Çobanoğlu, âşıklık geleneğinin ozan-baksı geleneği üzerine kurulan bağımsız bir edebiyat biçimi olarak XVI. yüzyılın ikinci yarısında kahvehanelerde ortaya çıktığını vurgulamıştır (Çobanoğlu, 2000: 129). Bu iddia âşıklık geleneğinin kentlerde kamusal alanda paylaşıldığı mekânın tespit edilmesi anlamında yol göstericidir. Kahvehaneler, kahve içilen mekânlar olarak XVI. yüzyılda kurulmuş olup daha çok üst sınıfların gittiği mekânlardır (Saraçgil, 1999: 30–33). İlk başlarda kentin entelektüellerinin bulunduğu kahvehanelerde kırsal kesimin sanatçıları olan âşıkların boy göstermesini düşünmek zordur. Özellikle XVII. yüzyıldan sonra göçle kente gelen kırsal kesim insanlarından sonra, kahvehanelerde âşıkların görülmesi anlamlıdır.

Âşıklık geleneğinin oluşum ve gelişim süreçleri hakkında İlhan Başgöz ise Köprülü'nün karmaşık anlattığı konuya açıklık getirmek için önemli bir noktaya dikkatleri çekmiştir. Bu nokta söz konusu sürecin bütünsel olarak anlamlandırılmasına imkân verir. Başgöz'e (1973: 76) göre âşıklık geleneğinin oluşumunda Bâtını tekkelerin Türklerin İslam'ı yorumlama biçimlerinin çok etkisi vardır. Bâtını Türkmenlerin dini liderlerinin aynı zamanda şairlikleri ile ilişki kurularak ve kendilerini ozandan ayırmak için ilahi aşkla bütünleşmiş anlamında âşık adını kullandıklarını belirtmiştir (Başgöz, 1952: 48, 1986: 26-27). Âşıkların kendi âşıklıklarını tanımlamak için Hak âşığı kavramına başvurduklarını hatta yazdıkları şiirlere ilahi veya nefes adını taktıklarını belirtmiştir. Bunun yanında Başgöz (1952: 49) özellikle Bektaşiler ve Kızılbaşlar arasında söz konusu Âşıklığın çok önemli olduğunun altını çizmiştir. Bunun önemini, Bektaşî tekkesindeki 12 hizmet postundan birinin âşık postu olması ile de örneklemiştir. Buradan hareketle Türkmen Bâtını geleneğinde şiir ile ilahi meselelerin anlatılmasının, Bektaşilerde daha yaygın olmakla birlikte günümüze kadar farklı biçimlerde geldiği tespitini yapmıştır.

### 3. Bâtını Tekkelerin Temelinde Oluşan Âşıklık Geleneği

Başgöz'ün yaptığı belirlemeler bütünsel olarak âşıklık geleneğinin izini sürmeye imkân vermiştir. Köprülü, Günay ve Çobanoğlu'nun iddialarında günümüz Alevilerinin kökü olan Türkmen Bâtını geleneği vurgusu yok denecek kadar azdır. Türk kültürünün İslam içinde okunma süreçlerinden bahsedilir fakat Bâtını geleneğin söz konusu sürecin temel kaynaklarından olduğu vurgulanmaz. Âşıklık geleneği daha çok Sünni okumaların hâkim olduğu alanlardaki, atışma yapan, hikâye anlatan âşiklar üzerinden anlamlandırılır.

Âşıklık geleneğinin, Türklerin ruhsal şahsiyetlerinden olan Şaman'dan (İnan 2006: 1-12), zamanla dini görevleri daha ikinci plana düşen ozana, ozandan İslamiyet'le birlikte derviş ozana, derviş ozandan ise Âşık'a doğru bir dönüşüm yaşadığı söylenebilir (Işık, 2008: 99-105). Âşıklık geleneği bu değişim ve dönüşüm süreci içinde oluşmuştur. Şaman, ozan, derviş, âşık olarak adlandırılan kişilerin ortak özelliği; hece ölçüsü ile oluşturulmuş şiirlerle, halka bilgi ve duygu aktarımı yapmalarıdır. Genel olarak halk şairleri başlığı altında toplayabileceğimiz bu şahsiyetler, ait oldukları toplumsal kesimin inançları ve beklentileri doğrultusunda değişime uğramışlardır. Halk şairlerinin adları yaşadıkları dönemin sosyal ve siyasal yapısına göre değişmiş ve farklılaşmıştır. Temeli Türkmen geleneğine bağlı olan hece ölçüsü ile şiir söylemek, Türklerin tarih seyri içinde ilişki içinde buldukları sosyokültürel durumlara göre farklılık göstermiştir. Gök Tanrı inancının yaygın olduğu ortamlarda, ruhsal âlemlerle ilişki içinde olduğuna inanılan şaman, hece ölçüsünde şiirlerle halka gelecek ve ruhsal âlem hakkında bilgiler aktarılmıştır (Melikoff, 1998: 40). Şaman, göçebe savaşçı toplumda çok önemli görevler üstlenmiş hatta hanın 'kut alması' sürecinde de etkin olmuştur. Tarihsel süreç içinde Şaman'ın ruhsal irtibat kurma, şifacılık ve şiir söyleme yönlerinde ayrışma olmuş ve ozanlar ortaya çıkmıştır. Söz konusu ozanlar Türklerin İslam'la karşılaşma dönemlerine denk gelmektedir. Ozanlar şamanın şiir söyleme yönünü almışlar ve şamana göre daha dünyevi şairler olmuşlardır. Daha sonraları oluşan derviş şairler ise ozanların daha mistikleşmesi ve İslamlaşması sonucu oluşmuştur (Güvenç, 2000: 102; Batur, 1998: 163).

Dervişler özellikle Horasan'da oluşan Bâtını Türkmen yorumunun taşıyıcılarıdır (Melikof, 2004: 18). Türkmen geleneğinin önemli bir özelliği olan şiirle anlatma dervişler tarafından kullanılmıştır. Dervişler İslam dininin Bâtını yorumlarını kendi dillerinde hece ölçüsü ile yazdıkları şiirlerle aktarmışlardır (Işık, 2008: 72)

Dervişler Horasan irfanını, aşk yolunu seçmiş olan melameti kişiliklerdir. Söz konusu dervişler Horasan'dan Anadolu'ya göç ettiklerinde de insanları birleştirici, aşkla bütünleştirici fikirleri taşımışlardır. Her hali ile savaşlar ve yıkımlar olduğu Anadolu'da, varlığa hakkın gözü ile bakmayı amaç sayan dervişlerin çabaları ile Türk idareci gruplar iktidar olmuş ve beylikler, devletler kurmuşlardır (Barkan, 1999: 279-304).

Âşıklık geleneğinin oluşmasında Bâtîni tekkelerin önemini vurgulayan Başgöz'ün belirlemeleri ile Türkmen Bâtîni geleneğinin önemi ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte İslam'ın Bâtîni bir biçimde Türkler tarafından anlaşılması ve tasavvuf merkezli heterodoks yorumların süreç içinde halk kültürü ile nasıl kaynaştığının da araştırılması mümkün olmuştur. Türkler İslam'ı irfan yönü ile kabul etmiştir. Dini, kendi geleneğinde olan hece ile söylenen şiirler vasıtasıyla anlamlandırmıştır. Bu anlamlandırmayı en başta Hoca Ahmet Yesevi'nin hikmetlerinde görmek mümkündür (Köprülü, 1999: 184). Zaten Hoca Ahmet Yesevi'yi de bu Bâtîni yönü ile tanımak daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Ahmet Yaşar Ocak (1999a: 22) bu konuda, Hoca Ahmet Yesevi'nin Türkiye Cumhuriyetlerindeki Nakşibendiliğin süzgecinden geçmiş bir Yeseviliğin içinde değerlendirildiğini, fakat Hoca Ahmet Yesevi'yi Horasan Bâtîni Türkmen geleneği içinde düşünmenin daha anlamlı olacağını belirtmektedir.

Yarı cezbeli aşk yolunu seçen Horasan erenleri Anadolu'nun İslam ile tanışmasında da önemli rol oynamışlardır. Dervişler Horasan'dan Anadolu'ya geldiklerinde sadece Türkmen gruplarla ilişki içinde bulunmamış, aynı zamanda Anadolu'da bulunan diğer unsurlara karşı da incelikli davranmıştır. Sonuçta Anadolu'nun Müslümanlaşması ve buna bağlı olarak Türkleşmesinde öncülük etmişlerdir (Barkan, 1942: 279-304; Ocak, 2000: 81). Dervişlerin tekkeleri, XIII-XIV yüzyılda Anadolu'nun savaşa ve yıkımla zor günler yaşadığı dönemlerde halkın sığınağı olan tek sivil kurumdur. Burada halkın sorunlarına çözüm bulmaya çalışılmış ve halka Türkçe şiirlerle ruhsal bilgiler aktarılmıştır (Melikoff, 1998: 40). Söz konusu ruhsal bilgilerle ve bunları anlatan şahsiyetlerle temas eden halk da onların toplum içindeki birleştirici fonksiyonunu fark ederek dervişlerin dilinde konuşmuş ve dervişlerin anlayışı ile hayatlarını anlamlandırmaya çalışmıştır. Bu anlamıyla Anadolu'nun Türkleşmesi bir savaş sürecinde değil dervişlerin irfanı ve uzlaştırıcı anlayışlarıyla bir gönül fethi süreci sonucunda olmuştur.

Bâtîni Türkmenler ile devlet kuran Türkmenler arasında zaman zaman iktidarın sınır tanımazlığından dolayı çatışmalar olmuştur. Bu çatışmanın en büyük örneği Babai İsyanıdır. Bu isyanın detaylı incelendiği iki önemli kaynak Ahmet Yaşar Ocak ve Reha Çamuroğlu'na (Ocak 2000, Çamuroğlu 1999) aittir. Söz konusu çatışma devlet kuran Türkmenler ile Bâtîni Türkmenler arasında yaşanmıştır. Sonuçta Türkmen olan halk kaybetmiş ve güçsüz düşen Selçuklu İmparatorluğu, Köseadağ Savaşı sonunda dağılmıştır. Daha sonra Türkmen gruplar üzerindeki etkisi açık olan Bâtîni Türkmen dervişler Osmanlı tarafından tanınmış ve bu dervişlerle birlikte Osmanlı Devleti'ni kurmuşlardır (Cebeci, 1998: 57). Hacı Bektaş Veli'nin, Yeniçeri ordusunun dua aldığı pir olarak kabul edilmesi bu ilişkinin en önemli delilidir. Osmanlı Devleti gelişip imparatorluk olunca, kendi erkini sınırlandıran Bâtîni tekkelerle uyumsuzluk yaşamaya başlamıştır. Özellikle Timur yenilgisinden sonra fetret devrinde ortaya çıkan Şeyh Bedreddin ayaklanmasında birçok Bâtîni unsur aktif rol oynamıştır. Çelebi Mehmet'in ayaklanmayı bastırması ile Bâtîni Türkmenlerin dinsel alanda ifade ettiği anlamın bir düzen içine alınması fikri devlette hâkim olmuş ve devletin desteğini alan tekkeler kurulmaya başlamıştır. Bunlar isyancı kimlikleri olmayıp mutasavvıf kimlikleri daha önde olan, zamanla medreselere dönüşecek olan tekkelerdir.

Tekkeler vasıtasıyla bir düzen içine alınmaya çalışılan Bâtîni Türkmenlerle Osmanlı İmparatorluğu'nun sıkıntı yaşaması Osmanlı-Safevi savaşları döneminde en yüksek düzeye çıkmıştır. Bâtîni Türkmenler, Şeyh Safiyüddün Hanedanını hem dini hem de siyasi önder olarak aktarılan Safevileri, Türkmen ve Bâtîni olmaları gerekçesi ile kendilerine yakın bulmuşlardır. Bu sebeple Batîni Türkmenler, çoğunlukla Safevilerin yanında yer almıştır. Osmanlı Devleti'nin Safevileri yenmesiyle Osmanlı Devleti, Bâtîni göçebe Türkmenleri yerleşik hayata geçirmeye zorlamıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nda ehl-i küfre karşı mücadele, Yavuz Sultan Selim'le beraber Ehl-i Rafz'a karşı mücadeleye dönüşmüştür (Ocak, 1999b: 82-83). Bu arada Osmanlı İmparatorluğu galibiyeti ve hilafeti ele geçirdikten sonra geleneksel İslam anlayışını Sünni yorum temelinde şekillendirerek Sünni anlayışı devlet yönetiminin her kademesinde yaygınlaştırmıştır. Söz konusu dönem Türkmenlerin her iki coğrafyada da gerek Osmanlı gerek Safevi iktidarlarından sıkıntı çektikleri dönemdir. Bu döneme kadar tekkelere bağlı olan derviş âşıklar bu noktada önemli bir dönüşüme uğramıştır. Bir taraftan yerleşik hayata geçmenin hızlanması ile kentlerin belirginleşmesi, diğer taraftan Bâtîni Türkmenlerin; Işıklar, Rafiziler ve Kızılbaşlar diye adlandırılıp birçok dine aykırı tutum içinde oldukları iddiasıyla suçlanıp cezalandırılması (Birdoğan, 1995: 288 ; Öz, 1997: 257) ve ulaşılması zor bölgelere göç etmek durumunda kalmaları sonucunda Bâtîni Türkmen geleneği farklılaşmıştır. Bir kısmı yerleşik hayata geçip Sünnilemiş, bir kısmı ulaşılması zor bölgelere göçüp Alevilemiştir. Bu dönemde Osmanlı İmparatorluğu, hilafeti elde etmiş olması gereği olarak dünyevi ve ruhani otoriteyi birleştiren güçlü bir otorite olmuştur. Bu anlamıyla kendi otoritesine gereken önemi vermeyen Türkmen Bâtîniler ciddi sıkıntılar yaşamıştır. Bu ayrışma döneminden sonra Aleviler tarih sahnesinde Işıklar, Rafiziler, Kızılbaşlar ve Aleviler olarak görülmeye başlanmış ve Türkmen Bâtîni geleneğini kırsal alanlarda kendi dini önder ve hizmet erleri olan dedeler, âşıklar, dervişler ile yaşatmaya çalışmışlar, özgün yorumlar ile İslam'ı bâtîni bir şekilde Türk kültürü temeline sadık kalarak sürdürmüşlerdir. Bektaşiler ise hem Alevilerle dolaylı ilişki içinde olmuşlar hem de Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanlarda yayılmasında etkin rol oynamışlardır. Bunların dışındaki Türkmenlerden, zaten Sünni olan veya sonradan Sünnilemiş Türkmenler ise gerek kentlerde gerekse köylerde iktidarla ciddi sorunları olmadan yaşamışlardır. Söz konusu dönemde ozan adıyla da varlıklarını devam ettiren halk şairlerinin saz ile şiir söylemeleri küçümsenmiş, herze söyleyen anlamında aşağılayıcı bir anlama bürünmüştür (Çobanoğlu, 2000: 129). Anlamın böyle değişmesinde geleneksel İslam'ın yaygınlaşmasının ve sözlü geleneğin belirleyiciliğinin ortadan kalkmasının etkisi büyüktür.

#### 4. İlhan Başgöz'ün Bâtîni Tekkelere Dikkat Çekmesinin Önemi

Âşıklık geleneği üzerine yapılan araştırmalarda, Başgöz'ün Bâtîni tekkelerin önemini vurgulayarak yaptığı katkı çok önemlidir. Âşıklık geleneğinin başlangıcı hakkında yeterli veri bulunmamasının temel sebebi XVI. yüzyılda yaşanan bu siyasal çatışma ortamıdır. Bu dönemde Bâtîni Türkmen geleneği ve bunun şiirlerini üreten

derviş ozanlar (âşıklar) söz konusu ortamda çoğunlukla Osmanlı karşısında yer almışlardır. Bunlar kayıtlarda Safevi propagandacısı, Rafizi, Işık, Kızılbaz olarak geçmektedir. Süreç içinde Bâtını Türkmen geleneği, Cumhuriyet devrimine kadar farklı yaşamıştır. Saz şairliği geleneğini Türkmen vurgusu daha önde yapan Aleviler, derviş ozanlar geleneğinin devamlılığı içinde mistik ve dünyevi anlam dünyalarını oluştururken, yerleşik hayata geçmiş, kentlere göç etmiş Türkmenler ise geleneksel İslam'ın yol göstermesi ile kontrol edilmiş âşıklık geleneği vasıtasıyla anlamlandırmalarda bulunmuştur. Aleviler kaçgöç sonucunda erişilmesi zor mekânlara yerleşmiş ve yerleştikleri yerde Bâtını geleneklerini devam ettirmişlerdir. Türkmenlerin diğer bir bölümü ise dini tasavvufi muhtevayı daha geriye alıp, yerleşik hayata geçerek âşıklık geleneğinde eser üretmiştir. Başgöz, bu noktada Bâtını Türkmenlerin önemini vurgulayarak, Alevi ve Bektaşî araştırmalarının önemini ve kültürel tarihimizdeki kesintilerin nasıl anlaşılacağına dair önemli ipuçları vermiştir.

XVI. yüzyılda kentlerde oluşan kahvehaneler, kent eşrafı ve saygın kişilerin bulunduğu yerlerdir. İlk başlarda hem kahve içilen hem de nüfuzlu kimselerin bulunduğu bir mekânken daha sonraları, halkın da gittiği kahve içme, eğlenme, çeşitli gösterilerin yapıldığı mekânlar olmuştur (Saraçgil, 1999: 30-33). Halkın, şair yeniçerilerin, kırsal alandan gelen saz şairlerinin gelip sazlı sözlü ortamları olutur ile kahvehaneler kırsal kesim kaynaklı, kente yönelik bir âşıklık oluşturmuşlardır (Çobanoğlu, 2000: 129). Bu âşıklar Alevi ve Bektaşî âşıklarına (derviş, Zâkir, gerçek) göre daha din dışı konularla uğraşmışlardır. Söz konusu âşıklar aynı zamanda saray ve çevresiyle uyumludur.

Bâtını Türkmen saz şairleri iki koldan icra alanı bulmuşlardır. Bunlardan birincisi; âşıklık geleneği içinde olup kahvehanelerde icra yapan, sarayla sıkıntısı olmayan âşıklarken, ikinci grup; heterodoks özelliği daha belirgin olan ve daha çok Aleviler tarafından kabul gören, İslam'a göre Türkmen vurgusu daha ağırlıklı olan Horasan irfanını taşıyan gruptur. Bu ikinci grup saz şairleri, Cumhuriyet dönemine kadar geri planda kalarak kendi icralarını uygulamıştır. Bunların dışında sayabileceğimiz gerek kırsal kesim gerek kentli Bâtını Türkmenlerle ilişki içinde olan Bektaşî şairleri ise daha çok tekke merkezli bir tasavvuf yorumunu benimseyerek daha entelektüel bir duruş sergilemişlerdir. Bektaşîlerin durumu diğer tekke merkezli tarikatlar (Mevlevilik, Melamilik, Kadirilik, Halvetilik, Gülşenilik, vb.) için de geçerlidir. Yukarıdaki ilk grup olan âşıklık geleneğinin Sünni Türkmen saz şairleri, bätını yorumlar karşısında dikkatli davranıp resmi İslam anlayışını aşan sözler ve anlayışlardan uzak kalmaya çalışmıştır. Bu anlamıyla şunlar söylenebilir: Aleviler Bâtını Türkmen geleneğini günümüze Türkmen yönü ağır basarak en az kayıpla günümüze getiren Türkmen grupken, Sünni Türkmenler, geleneksel İslam ile Türk Kültürünü yoğurup İslami yönü daha ağır basan yorumlar getirmiştir. Söz konusu durumdan dolayı birçok geleneksel kültür değerlendirmeleri sıkıntılı olmaktadır. İslam'ın Sünnilik vurgusuna ve Osmanlı İmparatorluğu'nun önemine dikkat çekmek isteyen araştırmacılar, Sünni Türkmen geleneğini ön planda tutarken, İslam'ın heterodoks yorumunu önceleyenler doğrudan Alevi ve Bektaşî geleneğine yönelmektedirler. Cumhuriyet devriminden sonra dine

dayalı değil, milli kimliğe dayalı bir yönetim oluşturulması ile bu sıkıntılar aşılmaya çalışılsa da günümüzde dahi bu kimlik temelli duruş hâlâ etkilerini göstermektedir. Başgöz'ün âşıklık geleneğindeki Bâtını tekkelerin etkisini belirlemesi, Alevi ve Bektaşî araştırmalarının daha ciddiyetle araştırılması gerektiğini gözler önüne sermiştir. Yine Başgöz'ün tespiti, Bâtını tekkeleri tarihsel süreç içinde bir bütün olarak anlamak gerektiği gerçeğini gözler önüne sermektedir.

Bâtını tekkeler, tarihsel süreç içinde sosyal ve siyasal süreçlere göre kendisini farklı farklı ifade etmiştir. Türk kültürünün en temel unsurlarından biri olan heterodoks inanç biçimleri en açık hâliyle Bâtını Türkmenler arasında görülmüştür. Bu anlamıyla Aleviler, Bâtını Türkmen geleneğini mümkün olduğunca kesintisiz şekilde günümüze kadar getirmiştir. Kendi içinde inancın organizasyonunu yapmış olan Aleviler, söz konusu inançta tarikat yönetme görevini dedelere verirken, şiirler yazan kutsal şahsiyetlerini ise derviş, âşık veya ozan olarak adlandırmış ve onların şiirleri ile inanç dünyalarının derinliklerine vakıf olmaya çalışmıştır. Bu şiirler vasıtasıyla halk şiiri yüzyıllar boyunca kesintisiz bir şekilde korunmuştur (Türkmen, 1999: 152). Günümüzde ortaya çıkan cönklerdeki şiirlerin büyük bir kısmı Alevi ve Bektaşî şairlerine aittir. Bâtını tekkelerin âşıklık geleneğinin oluşumuna etkisini incelemek, tarihimize doğrudan bütünlük içerisinde bakmayı gerekli kılmakta ve Türk kültür hayatının günümüz içinde anlaşılmasına önemli katkılar sağlamaktadır. Söz konusu verilerin ışığında, Türk kültürünün sürekliliği gözlenmekte, yapılmış olan tekke ve âşık edebiyatı ayrımları sorgulanmaya başlanmakta (Kılıç, 2005: 44), kültürün sürekliliği anlamında tarihsel bağlar birbirine eklenerek, geçmiş anlamlı bir hâle getirilmektedir.

## 5. Sonuç

Âşıklık geleneği üzerine yapılan çalışmalarda âşıklık geleneği ve âşık edebiyatının oluşumunda ozan-baksı geleneği, anonim halk edebiyatı, divan edebiyatı, dini-tasavvufi halk edebiyatının etkili olduğu genel kabul görmüştür. Söz konusu geleneğin nasıl teşekkül ettiği konusunda ise XVI. yy'da kahvehane mekânları işaret edilmiştir. Yapılan tasnifler söz konusu geleneğin tarihsel süreç içinde kopmaz bir bağlantı ile aktarılmasını maalesef açıklayamamıştır. Bunun yanında, söz konusu edebiyat geleneklerinin etkisi altında âşıklık geleneğinin şekillendiğini söyleyip nasıl bir etki ve tesir altında kaldığını belirtememek söz konusu etkiyi açıklayamamaktadır. Geleneğin bir sürekliliği olduğu, bu sürekliliğin takip edilmesinin gerekliliği ve bu sürekliliğin ancak sosyal ve antropolojik analizlerle ortaya çıkabileceği açıktır. Yazılı kaynaklarda söz konusu bağın bulunamaması ideolojik bir analizle bu bağın ortaya çıkarılmasını zorunlu kılmaktadır. Bu sebeple makalemiz XIII-XVI. yy arasındaki bağlantının âtını tekkeler vasıtasıyla anlamlı kılınabileceğini iddia etmektedir.

Âşıklık geleneğinin kültürel kökenleri üzerine en önemli tespiti İlhan Başgöz yapmıştır. Geleneğin oluştuğu dönem, aslında Osmanlı siyasal yapısının iyice şekillendiği bir dönemdir. Bu yıllar Osmanlı İmparatorluğunun kurucu unsuru



olan Bâtını Türkmenlerin bir şekilde sistem dışına da çıkarıldığı yıllardır. Türkmen geleneğinin saz ile şiir söyleme özelliği âşıklar tarafından kahvehanelerde devam ettirilmiş; Bâtını Türkmenler ise daha güvenli alanlara göç etmek durumunda kalmıştır. Geleneğin XVI. yüzyılda kırılma içinde görülmesinin sebebi tam da bu durumun kendisidir. Başgöz'ün Bâtını tekkeler vurgusu, Alevi ve Bektaşî araştırmalarının ve Türkmen geleneğinin bânını yönünün kavranmasını kolaylaştırmış ve belli bir süreç içinde dönüşüme uğrayarak anlaşılmasını sağlamıştır. Sonuç olarak diyebiliriz ki; Âşıklık geleneğinin olduğu yıllar aynı zamanda Türkmen Bâtını geleneğinin de kırılmaya uğradığı yıllardır. Bu süreç, Âşıklık geleneğini oluşturan Türkmen unsurlar ile daha kırsal alanlara göç eden ve güvenlik sorunu yaşayan Bâtını Türkmenler arasında bir kırılma sürecidir. Söz konusu unsurların ilişkileri, tarihsel süreçte bütünleştirici bir biçimde süreklilik arz etmektedir. Özellikle Bektaşîler kanalıyla Bâtını Türkmen geleneği entelektüel düzeyde sürdürülmüştür. İlhan Başgöz'ün Bâtını tekkeler üzerine yaptığı tespit, özeld XVI. yüzyıldan sonra oluşan Âşıklık geleneğini anlamaya katkı sağlamıştır. Ayrıca bu süreçte Alevilerin Türk kültür dünyasına katkıları ve geleneğin sürekliliği hakkında yeni yapılacak olan araştırmalara da imkân sağlamıştır. Bu unsurun dikkate alınması ile tarihsel sürecin bir bütünlük içinde değerlendirilmesi de mümkün olmuştur.

### Kaynakça

- Barkan, Ömer Lütfü. (1942) “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”. *Vakıflar Dergisi*, 2. 279-304
- . (2004). “Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu Sorunu”, *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*. (84) 1, 33-39.
- Başgöz, İlhan. (1952). “Turkish Folk Stories About the Lives of Minstrels,” *Journal of the American Folklore*. 65(258), 331-340.
- . (1986) *Folklor Yazıları*. İstanbul: Adam Yayınları.
- . (1973) “Türk Halk Hikâyelerinde Düş Motifi Zinciri”. *Hacettepe Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 5(2), 71-86.
- Batur, Suat. (1998). *Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Altın Kitaplar.
- Birdoğan, Nejat. (1995). *Anadolu ve Balkanlar'da Alevi Yerleşmesi Ocaklar – Dedeler- Soyağaçlar*. İstanbul: Mozaik yayınları.
- Cebeci, Dilaver. (1998). “Dini Karizmatik Tipler Olarak Anadolu Velilerinin Türk Fütühatındaki Etkileri”, Ahmet Yesevi'den Hasan Dede'ye Gönül Erleri: Uluslararası *Bilgi Şöleni Bildirileri*, Yay. Haz. Z. Aksal...[et al.], Kırıkkale: KİKTAV, 53-63.
- Çamuroğlu, Reha. (1999). *Tarih Heterodoksi ve Babailer*. İstanbul: Om Yayınları.
- Çobanoğlu, Özkul. (2000). *Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Günay, Umay. (2008). *Türkiye'de Aşık Tarzı Şiir Geleneği. ve Rüya Motifi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

- Güvenç, Bozkurt. (2000). *Türk Kimliği, Kültür Tarihinin Kaynakları*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
- Işık, Caner. (2008). *Derviş Ruhan Örneğinde Alevi Bektaşî Dervişlik Geleneği*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.
- İnan, Abdulkadir. (2006). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kılıç, Mahmut Erol. (2005). *Sufî ve Şiir: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Köprülü, Mehmet Fuat. (1989). *Edebiyat Araştırmaları I*. İstanbul: Ötügen Yayınları.
- . (1999). *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- . (2005). *Anadolu'da İslamiyet*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Melikof, Irene. (1998). *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*. (Çev: Turan Alptekin). İstanbul: Cumhuriyet Kitabevi.
- . (2004). Alevi Bektaşîliğin Tarihi Kökenleri, Bektaşî Kızılbaş Bölünmesi ve Neticeleri. *Türkiye'de Aleviler Bektaşîler ve Nusayriler Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 17-23.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1999a). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler (XIV-XVII Yüzyıllar)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- . (1999b). *Türkler, Türkiye ve İslam*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- . (2000). *Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Öz, Baki. (1997). *Alevilikle İlgili Osmanlı Belgeleri*. İstanbul: Can Yayınları.
- Saraçgil, Ayşe. (1999). "Kahvenin İstanbul'a Girişi, 16 ve 17. Yüzyıllar". Haz: Helene-Desmet Gregoire ve François Georgeon. Çev. Meltem Atikve Esra Özdagan. *Doğuda Kahve ve Kahvehaneler*. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul. 29-45.
- Türkmen, Fikret. (1999). "Yazılı Kaynaklardaki (Cönklerdeki) Bektaşî Şairlerinin Şiirlerinde Görülen Yeni Şekiller", I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri : (22-24 Ekim, Ankara, Turkey, 1998), Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi. Ankara.



# ALEVİLİK ÖĞRETİSİ AÇISINDAN ÖNEMLİ BİR ESER: FETVANAME RİSALESİ\*

An Important Work In Terms Of Alevism Doctrine: Fetvaname Risalesi

Doğan KAYA\*\*

## Öz

Bu makale, *Fetvaname* isimli bir risaleyi konu edinmektedir. Fetvaname, hususi kütüphanemizde bulunan mecmuanın 39-43 varaklarında yer almaktadır. Alevi ve Bektaşî edebiyatının çeşit ve zenginliği dikkate alınacak olursa Fetvaname, *Buyruk* adıyla anılan eserlerin içerik, konu ve biçimine benzemektedir. Buyruklardaki Safiyüddin ile oğlu Şeyh Sadreddin'in soru-cevap üslubu ile ele aldıkları konular bu Fetvaname ile müşterektir. Buyruklarla aynı içerik ve aynı başlıklara sahip olmasına rağmen Fetvaname adını taşıyan böyle bir esere esere ilk defa rastlanmaktadır. Bu münasebetle mecmuada yer alan Fetvaname, Latin harflerine aktarılmasıyla okuyucu ve araştırmacıların metnin muhtevasından haberdar olmasına imkânı sağlamış oldu.

Fetvanamede, Buyruklarda yer alan konulara ek olarak Buyrukların tetimmesinde benzeri konu ve hususlara da yer verilmektedir. Alevi ve Bektaşî erkânında post, tığ, sofrâ, saka ve traş gibi önemli konular ve dualar da bulunmaktadır. Mecmuada Fetvaname dışında manzum-mensur başka örneklerle de rastlanmaktadır. Manzum metinler nefes türündedir ve çoğunluğu Nesimi, Hatayi, Virani, Yemini gibi büyük âşık ve ariflere aittir. Mecmua, yüz yirmi sayfadan oluşmakta ve yirmi sayfası boş olduğundan seksen sayfasında yazı bulunmaktadır.

Türk kültür tarihinde Alevi ve Bektaşî kültürü başlı başına önemi haizdir. Araştırmalar arttıkça bu hususta yeni eserler gün yüzüne çıkarılıp tanıtılacak ve yayımlanacaktır. Bu çalışmada ilk defa gün yüzü görecek olan "Fetvaname" de bunlardan birisidir.

**Anahtar Kelimeler:** Alevi, Bektaşî, *Fetvaname*, Cönk, Buyruk.

## Abstract

This article focuses on the Risale (epistle) called Fetvaname in the Journal in our private library. Fetvaname is included in pages 39-43 of the Journal. It is quoted in this article in Latin letters. Considering variety and richness of the Alawi and Bektashi literature, Fetvaname resembles content, subject and form of the works called Buyruk. The subjects and question-answer method used between Sheikh Safiyüddin and his son Sheikh Sadreddin in the Buyruks are similar to Fetvaname.

Alawi and Bektashi culture in the Turkish cultural history has its own characteristics and an important place. Many works have been produced about this belief, which has survived from centuries to the present, in terms of both its literature and the richness of the assembly and dhikr (praise) reflecting the practice of this literature. However, new species, resources and documents still emerge over time. Fetvaname which will come to light for the first time in this study is one of them. Fetvaname is a work in which the principles of Alawi and Bektashi beliefs, thoughts and behaviours are put forward through question-answer method.

In this study, the opportunity of reaching the text was provided by recording the full text of the Fetvaname. Apart from the subjects included in the Fetvaname, subjects and issues similar to the treatises in the Buyruks are also included. Topics such as "Post", "Tığ", "Sofra", "Saka" and

\* Geliş Tarihi: 12.10.2020, Kabul Tarihi: 29.11.2020. DOI: 10.34189/hbv.97.008

\*\* Dr. Cumhuriyet Üniversitesi Emekli Öğretim Üyesi, drdogankaya@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5725-0332>

“Tıraş” and prayers were included. These issues are written in prose style. It also includes poetic style with two hundred and six verse belonging to great wise men such as Nesimi, Hatayi, Virani, and Yemini. The Journal consists of the total number of one hundred and twenty pages; twenty pages are empty and the remaining eighty pages are written.

**Keywords:** Alawi, Bektashi, *Fetvaname*, Cönk, Buyruk.

## 1. Giriş

Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı, Ahmet Yesevi (?-1166) ile başlatılır. Onun Anadolu’ya gelen müritleri de aynı tavrı sergileyerek görüşlerini şiirlerle zamanla nesirle ifade etmeye çalışmışlardır. Anadolu’daki bu geleneği XIII.-XV. yüzyıllar arasında, çeşitli tarikatlara bağlı derviş âşıklar temsil etmiştir. XIII. yüzyılda siyasî ve ekonomik yönden çöküntü içinde olan Anadolu’da Yunus Emre ve Mevlânâ gibi iki büyük şahsiyet yetişmiştir.

XV. yüzyılın ikinci yarısında Bektaşî tekkelerine ve dolayısıyla Yeniçeri Ocağında diğer inançlardan ayrı olarak Alevi ve Bektaşî edebiyatı vücut bulmuştur. Bu edebiyat, Hacı Bektaş Veli ve Abdal Musa kültürüyle beslenmiş Anadolu halk edebiyatının imkânlarının birleştirilmesiyle yeni bir sentez oluşturmuştur. Mutasavvıf (sofi) şairler hem divan şiiri hem de halk şiirinin şekillerinden yararlanmışlar ve eserlerinde; Allah’ın birliği, varlığın hâkimiyeti, nefis terbiyesi, ilahî aşk ve tefekkür, insanın Allah’a ulaşması, ahlak, nefis terbiyesi gibi konuları derinliğine ele alıp işlemişlerdir.

XIII. yüzyılda dervişleriyle Anadolu’ya gelen Hacı Bektaş Veli, Bektaşilik tarikatının şeyhidir. Onun inancını teşkilat haline getiren Balım Sultan’dır. Abdal Musa, Hacı Bektaş Veli’ye intisap etmiş Anadolu abdalıdır. Elmalı’nın güneyindeki Abdal Musa adına kurulan tekke, tarihte olduğu gibi bugün de önemli bir Bektaşî merkezidir. Alevi ve Bektaşî edebiyatının diğer bir önemli siması da Kaygusuz Abdal’dır. Kaygusuz Abdal, Teke ili Alaiye Sancağı Beyi’nin oğlu olup Abdal Musa’nın mürididir ve Bektaşî edebiyatının kurucularından sayılır.

Bektaşî şairleri şiirlerinde; aşk ve muhabbetle Allah-Muhammed-Ali üçlemesine, Ehl-i Beyt’e, On İki İmam’a, Pençe-i Âl-i Âba’ya, Hacı Bektaş Veli’ye, Kerbela faciasına, harflerin sırlarına, dört kapı (şeriat, tarikat, hakikat, marifet)’ya, hoşgörüye, tarikatın kurallarına ve usullerine yer vermişlerdir. Söyledikleri nefes, nutuk, methiye, devriye, güzelleme, taşlama, şathiye ve muamma vs. şiirleriyle geniş kitlelere hitap etmişler ve kabul görmüşlerdir. Bunları yaparken Alevi ve Bektaşî felsefesindeki “Ruhun ölümsüzlüğü esastır, ölüm Hakk’a teslim olma, Hakk’a yürümektir. Her ne ararsan kendinde ara” düşüncesinden ayrılmamışlardır. Şiirlerinde mahlaslarıyla beraber “kul, abdal, sefil, derviş, fakir, biçare” gibi kendilerini hakir gösteren sıfatlar kullanmışlardır.

Alevi ve Bektaşî edebiyatının kökleri Yunus Emre’ye ve Sait Emre’ye kadar uzanmakla beraber kuruluşu 14. yüzyılda Kaygusuz Abdal’la olmuştur. Kaygusuz Abdal, Abdal Musa’nın talebesidir. Daha sonra bu inanca sahip çok büyük şairler yetişmiştir. Alevi ve Bektaşî edebiyatının büyük şairler olarak adlandırılan Nesimi,

Fuzulî, Şah Hatayi, Pir Sultan, Virani, Yemini ve Kul Himmet aynı zamanda edebiyatımızın önde gelen isimlerindedir. Ayin-i cemlerde bu şairlerin adları geçtiğinde ceme katılanlar saygıyla onlara niyaz ederler.

Hece vezni ile ortaya konulan örneklerde 5, 6, 7, 8, 11, 14, 15 ve 16 heceli şekiller görülür. Koşma ve destan tipinde şiirlerin yanında mani tipinde şiirler de söylenmiştir. Şiirlerde birim olarak çoğu zaman dördlük tercih edilmiştir. 5, 6 hatta daha fazla dizeye sahip şiirler de yok değildir. Kafiye olarak en fazla yarım kafiye kullanılmıştır. Bunun yanında tam ve zengin kafiye de yer verilmiştir. Tekke kültürüyle yetişen birçok şair de aruz ölçüsüyle şiirler vücuda getirmiştir.

Bu alanda eserler ortaya koyan şairler, sanat yapma kaygısından uzak olduklarından söyleyişleri tabiidir. Divan şiirinde olduğu gibi Arapça ve Farsça kelimelerde ifrata kaçılmamıştır. Geniş bir halk tabakasına hitap eden sadelik hâkimdir. Üsluplarında yapmacıklık görülmez. Daha çok XIII-XX. yüzyılda yaşama imkânı bulabilen dinî-tasavvufî şiir fikir, dünya görüşü ve inanç çerçevesinde klişe sözler, tabirler, ananevî mazmunlarla çok güzel ve nadide eserler vücuda getirilmiştir. Şiirlerin konuları çeşitlidir. Bunlardan en fazla ilahî, nutuk, nefes, devriye, şathiye, düvaz/düvazımam, medetname, medhiye, menakıpname, münacat, miraciye gibi türler öne çıkar. Ne var ki ilerleyen zaman içerisinde daha başka tür ve isimlendirmelerin karşımıza çıkacağı ihtimali de vardır.

## 2. Fetvaname'nin Tanıtımı ve Muhteviyatı

*Fetvaneme* metni, hususi arşivimizde bulunan bir mecmuanın içinde kayıtlıdır. Söz konusu *Fetvaneme*, Alevî ve Bektaşî edebiyatının önemli kaynakları arasında yer alan Buyruklarla büyük bir benzerlik göstermektedir. Bu bakımdan risalenin *Fetvaname* şeklinde adlandırmasının izahıyla başlamak buyrukların içerikleriyle aynı oluşuna da açıklama mahiyetinde olacaktır.

Eser, “fetva” kelime ve terim anlamına yönelik bir adlandırmayla, hem fetva kelimenin kök anlamına dikkat çekmekte hem de metnin muhteviyatına yönelik yönlendirmede bulunmaktadır. Nihayetinde fetvanın genel kullanımına ve kabulüne bakılacak olursa metin, medrese ve şer’i mahkeme etrafında fakihlere sorulan sorulara verilen cevaplardan oluşan bir eser izlenimi vermektedir.

“*Fekahe*: Hazırda, elde olan bir bilgi aracılığıyla hazırda olmayan, görünmeyen bir bilgiye vasil olma, ulaşma veya erişme. ‘İlim’ sözcüğünden daha özel anlamlıdır.” (el-İsfehani, 2018: 1137-1138). Kelimenin anlamı daha sonraki yıllarda daralarak “İslam hukukunun hükümlerine sahip olmak” anlamını kazanmıştır.

Ancak, fetvanın, fıkıh literatüründe yer aldığı şekliyle fihri bir işlem ve kurumu ifade eden terim anlamını kazanması daha sonraki asırlarda gerçekleşmiştir (Attar, 1995: 486). “Kur’an-ı Kerim’de fetva kelimesi ve türevleri dokuz ayette geçmekte olup hepsinde sözlük anlamına paralel olarak, hakkında bilgi edinilmek istenen bir konuda görüş sorma veya görüş bildirme, soru sorma, rüyayı yorumlama vb. anlamına gelir.” (Attar, 1995: 486).

Ancak daha yaygın olarak re'y ve fetva ile birlikte fikhın 'Kitap ve Sünnet'ten çıkarılan mana ve hüküm' karşılığında; ilim, rivayet ve hadisin ise 'doğrudan Kitap ve Sünnet' (ayet ve hadis bilgisi) karşılığında kullanıldığı anlaşılmaktadır (Karaman, 1996: 1).

Makaleye konu olan *Fetvaname* metni konu soru, soran, cevap, cevap veren olarak dört başlık altında yansıtılmıştır.

Mecmua, Arap harfleriyle ve rik'a ile yazılmıştır. Kim tarafından ve ne zaman yazıldığına dair bir kayıt yoktur. Ancak kelimelerin imlâsına hâkim olmasından, müstensihin Arap imlâsına vakıf, münevver birisi olduğu anlaşılmaktadır. Mecmua, 1940'lı yıllara ait olduğunu tahmin ettiğimiz 19x27,5 boyutlarında olan bir defterdir. Toplam 140 sayfadır, ancak ilk 80 sayfasında yazı olup diğer sayfalar boştur. Müstensihin yazdığı notları elinde bulunan pek çok kaynaktan istifade ederek defterine kaydettiği anlaşılmaktadır.

Mecmua, şairler ve kayıtlı şiirler yönünden çok zengindir. Mecmuada toplam 206 şiir vardır. Şiirler, 73 şaire aittir. Kimi şairler Abdal Pir Sultan, Pir Sultan, Pir Sultan Abdal ile Virani ve Viran Abdal gibi farklı mahlaslarda karşımıza çıkar.

Mecmuadaki şairlerin adları ve şiirlerinin adedi şöyledir: Abdal Pir Sultan (5 şiir), Arifoğlu (1), Âsûde (1), Azbî (1), Azmî Baba (1), Budala (1), Dedemoğlu (1), Dermânî (1), Dertli (2), Derviş Ali (2), Derviş Muhammed (1), Derviş Şevket (1), Edna Derviş (1), Emrah (1), Fakir Edna (1), Fazlı (1), Fedayi (2), Feyzi (2), Fuzuli (1), Genç Abdal (2), Gevheri (1), Halif (1), Harabi (3), Hatayi (8), Hilmi (1), Hüseyin (2), İsmail (7), Kalender (1), Kâni (4), Kaygusuz (1), Kazak Abdal (2), Kul Hamdi (1), Kul Himmet (9), Kul Himmet Üstadım (15), Kul Hüseyin (3), Kul Mustafa (1), Kul Mustafa (2), Kul Veli (1), Lutfi (1), Mehmed (3), Muhammed Mehdî Abdal (1), Muradi (1), Müştak (1), Nesimi (11), Niyazi (1), Nizamoğlu (2), Noksani (11), Pir Hatayi (1), Pir Sultan (4), Pir Sultan Abdal (3), Sadık Baba (2), Sakine Hatun (1), Sefil Ali Baba (2), Sefil Edna (1), Sefil Geda (1), Seyrani (3), Seyyid Nesimi (2), Seyyid Nizamoğlu (3), Sıdkı (1), Şah Hatayi (19), Şehba (1), Şirazi (1), Şiri (1), Teslim Abdal (13), Türabi (3), Üstadım Fatıma Ana (2), Veli (1), (4), Virani (1), Viran Abdal (5), Visali (1), Yunus Emre (1), Zülfî (1), Mahlassız (4).

Çoğunluğu dua olan kayıtlar, çeşitlilik göstermektedir. Bunları buldukları sayfalara göre şöyle sıralayabiliriz:

Tekbir Duası (s. 36)

Gülbenk Duası (s. 36)

Hâzâ Salâvâtname Devazdeh İmamân Ali (s. 38)

Dua-yı Tevellâ ve Teberra (s. 38)

Fetvaname (s. 39-43)

- Nadi Ali Bism-i Şâh (s. 44)
- Terceman-ı İkrar-ı Manzum (s. 44)
- Terceman-ı İcazet (s. 45)
- Pir Eşiğine Kadem Basıp Girenken Kapı Selamı (s. 45)
- Pir Huzuruna Kadem Basıp Vasıl Oldukta Sela (s. 45)
- Tığ Başına Kor İken Selam (s. 45)
- Talib Huzur-i Pirde Diyeceği (s. 45)
- Özürname (s. 46)
- Tıraş Duası (s. 46)
- Gusl İçin Okunacak Dua (s. 46)
- Tığ-i Bend-i Elif Lâmendi Ahd-i Biat (s. 46)
- Niyaz Duası (Cem haneye Lokma Geldikte) (s. 46)
- Sofra Geldikde Lokmadan Evvel Söylenen Terceman Duası (s. 47)
- Post Duası (s. 47)
- Diğer Post Duası (s. 47)
- Post Mührü (s. 47)
- Sofrayı Mühürledikde Okunacak Dua (s. 47)
- Çerağ-ı Delil Uyarmak (s. 47)
- Sâki-yi Kevser Dağılırken Okunacak Dua (11 Heceli, 5 Dörtlük Şiir) (s. 47)
- Gülbeng-i Şâh Sancağ-ı Kaza (s. 47)
- Saki Duası (s. 48)
- Çerâğ-ı Matem (s. 48)
- Yola Giderken Okunacak Dua (s. 48)
- Yüz Yıkanurken Okunacak Dua (s. 49)
- Tercüman-ı Şehadet (s. 49)
- On İki Post (s. 49)
- On Yedi Kemerbest (s. 49)
- Tercüman-ı Sual (s. 50)



Kible-i Penc Nedir (s. 50)

Kurban Kesmek Duası (s. 50)

Der-Beyan Devazde İmamân (s. 50)

Der-Beyan-ı Çardeh Ma'sûm-i Pak (s. 51)

Post Serilirken İşbu Ayetler Okunacaktır (s. 51)

Dede Postu (s. 51)

Matem İçin Olunacak Sıyam (s. 52)

Fasl-ı İbrahim Halil ve Yetmiş İkkinin Sırrını Beyan Eder (s. 52)

Gülbenk (s. 53)

Fasl-ı Der Fasl-ı Muharrem Vahdet-i Şâh-ı Şehid-i Kerbela (s. 53)

Mersiye Akabinde Okunacak Gülbenk (s. 54)

Kurban Tekbir Duası (s. 65)

Hutbe Duası (s. 65)

Üç Sünnet Yedi Farz Hak Mıdır (s. 65)

Tarikat İlminde Lâzım Olacak Sözler (s. 82)

Mezheb-i Hak (s. 83)

Gün yüzüne çıkmayı bekleyen bu kayıtlar içinde daha önce sözlü ve yazılı kaynaklarda rastlamadığımız bir “*Özürname*” adı verilmiş hacimsiz bir metin bulunmaktadır. Hacimsiz ve muhtevası münacat olan bu *Özürname*'nin metni şöyledir:

“*Özürname* (s. 46)

(Sai)mnden çoktur günahım Aliyyü'l-Murtazâ için bağışla.

Can Muhammed Ali hakk-ı Hüdayı ravzasından etme gel beni cüda.

İmam Zeyne'l-Âbidîn, Bâkır, Cafer, Kâzım, Mûsâ, Rıza, için bağışla.

Ben kıldım ise hata, sen kerem eyle kıl atâ.

Muhammed Takî, Aliyyü'n-Nakî, Hasenü'l-Askerî, Mehdi-i sahib-liva için bağışla.

Nur-i afv-ı şehinşah-ı Ganî! Tutamam iki elim, kande imiş, kerem kıl Ganî.

Haticetü'l-Kübrâ, Fatımatü'z-Zehra için bağışla.

Ger benim eksikliğim çoktur, veli “Lâ” demezem ben Şah'a dedim “Belî”

Günahkâr mücrimim, afv eyle bağışla.

Ya Muhammed, Ya Ali, Allah Allah!

Canım kurban. Tenim terceman fakrdan ağrınmış incinmiş kimseler ve can kardaşlar var ise, dile gelsin bele gelsin.

“Allah, Eyvallah” deyip gülbenk edeler.”

*Fetvaname*'nin içeriği *Buyruk* isimli eserin muhteviyatıyla benzerlik göstermektedir (Taşğın, 2005: 441-458). Bu benzerliğin görülmesi ve konunun anlaşılması için *Bisâti Buyruğu* adıyla literatürde tanınan *Menâkabu'l-Esrâr Behcetü'l-Ahrâr*'ın başlıkları şu şekildedir (Taşğın, 2018: 207-236).

“*Bisâti Buyruğu*’nda Yer Alan Konular:

Haza Risâle-i Şeyh Safî Rahmetullâhi ‘aleyhi’l-vâsi`a

[Fasl-ı Evvel: Şeriat, Avam İçin]

[el-Bâbu’l-evvel: Şeriat oda mütealliktir]

el-Bâbu’s-sânî: [Ve ekîmü’s-salâte]

el-Bâbu’s-sâlis: [Ve âtu’z-zekâte]

el-Bâbur’-râbi` : [Ve sümû şehrekum]

el-Bâbu’l-hâmis: [Men ye`mel mine’s-sâlihîn]

el-Bâbu’s-sâdis: [Ve hacce’l-beyti men isteta`a ileyhi sebilâ]

el-Bâbu’s-sâbi` : [Fectenibû le`allekum tuflihûn]

[Fasl-ı Sâni: Tarikat, İptida İçin]

el-Bâbu’l-evvel: İptidanındır

el-Bâbu’s-sânî: Tarikatın iptida kapısı tövbedir

el-Bâbu’s-sâlis: Tevhîd-i tarikat

el-Bâbu’r-râbi` : Mürebbi

el-Bâbu’l-hâmis: [el-Hayâu mine’l-îmân]

el-Bâbu’s-sâdis: Fî beyâni’l-ikrâr

el-Bâbu’s-sâbi` : `Alimun munteha

[Fasl-ı Sâlis: Marifet, Munteha İçin]

el-Bâbu’l-evvel: el-Mü’minu mir`âtu’l-mü’mini

el-Bâbu's-sânî: Teslîm-i müntehâ ve marifet

el-Bâbu's-sâlis: Subûr-u müntehâ-yi marifet

el-Bâbu'r-râbi`: Müntehâi'l-marifet

el-Bâbu'l-hâmis: Musâhib-i müntehâ ve marifet

el-Bâbu's-sâdis: [Erkân-ı teslîm tercümân-ı tarîkat]

el-Bâbu's-sâbi`: el-Münteha

[Fasl-ı Rabi`: Hakikat, İntiha İçin]

el-Bâbu'l-evvel: Sünnet ve farz

el-Bâbu's-sânî: Min ahvâl-i musâhib

el-Bâbu's-sâlis: [Secde]

el-Bâbu'r-râbi`: [İnsanların günahından geçme]

el-Bâbu'l-hâmis: [Kimsenin ayıbını anmamak]

el-Bâbu's-sâdis: Sebeb-i cemiyet ve erkân-ı tarîkat

el-Bâbu's-sâbi`: Edep beyanındadır [Fasl-i Hâmis: Erkân]

el-Bâbu'l-evvel: [Her kişiye on beş türlü fiil vardır]

el-Bâbu's-sânî: [On iki sıfatlı âdemi erkâna koymak caiz değildir]

el-Bâbu's-sâlis: [Secdenin aslı nedir ve secde kime olmuştur]

el-Bâbu'r-râbi`: [Muhammed Mustafa'nın bir kaç vasiyeti]

el-Bâbu'l-hâmis: [Bir talip bu zikrolunan kelimeleri tutmazsa]

el-Bâbu's-sâdis: [Talip, evliyanın on iki kavli vardır]

el-Bâbu's-sâbi`: [Üç sünnet ve yedi farz]

Sâhibi'l-Hurûf Dervîş Hüseyin

[Bab:] İmamlar nerede yatar ve her biri kimin elinde şehit oldular onu [beyan] eder.

[Bab:] Der-beyân-ı cihârdeh-i masûm-u pâk

[Bab:] Der-beân-ı tâcnâme kavli imam Cafer

Haza Postname Kavli-i İmâm Cafer Sadık

[Bab:] Erkân-ı tarîkatta hırkanın piri mürebbidir

- [Bab:] Ve ahkâm-ı tarîkatta altı nesne farzdır
- [Bab:] Ve erkân-ı tarîkatta altı nesne farzdır
- [Bap:] Bünyân-ı tarîkatta altı nesne farzdır
- [Bab:] İcâbet-i tarîkatta altı nesne farzdır
- Bab: Miyân-ı bestenin [:bel bağlayanın] şeddinde ne var?
- Bab: Miyân-ı bestenin şeddinde kaç nesne açılır
- Bab: Ama o ki bağlanır
- Bab: Eğer sorsalar pirin kimdir?
- Bab: Eğer sorsalar posttan murat
- Bab: Eğer sorsalar ki miyân-ı bestenin şeraiti ve keyfiyeti nedir?
- Bap: Evvel miyân-ı beste âdem'dir
- Bab: Pilheng yedi arş gerek
- Bab: Eğer sorsalar tarikatın kilidi nedir ve kaç dindândır?
- Bap: Eğer sorsalar abdest-i tarîkat nedir deseler
- Bab: Eğer sorsalar ki şart-ı tarîkat kaçtır ve nedir?
- Bab: Eğer sorsalar hutbe-i tarîkat kaçtır?
- Bab: Eğer sorsalar tarikatın yolu kaçtır?
- Bab: Eğer sorsalar tarikatın piri kaçtır?
- Bab: Eğer sorsalar ahkâm-ı fakr kaçtır?
- Bap: Eğer sorsalar erkân-ı tarîkat kaçtır?
- Bab: Eğer sorsalar makam ne nesnedir?
- Bab: Erkân-ı Tarîkat
- Bab: Eğer sorsalar hırkanın imanı nedir?
- [Bap:] el-Cevap min hâzihi'l- mezkurâtı:
- Bab: Eğer sorsalar ki derviş
- Bab: Eğer sorsalar tövbe nedir?
- Bap: Eğer sorsalar ki arılık nedir?
- Bap: Eğer sorsalar iman kaçtır?

Bab: Abdallar, ebrarlar dört makamda böyle buyururlar ki

Bab: Eğer sorsalar nemendi kim giydi ve nemend kime geldi?

[Fasl: Nefesler]

Nefes-i Hatâyi

Nutk-1 Nefes-i Pir Sultan

Nutk-1 Nefes-i Pir Sultan

Nutk-1 Nefes-i Şah Nesimi

Nutk-1 Nefes-i Pir Nesimi Şah Sultan

Nutk-1 Nefes-i Kaygusuz Abdal

Nutk-1 Nefes-i Şah Hatayım” (Taşđın, 2013).

Bu makaleye konu olan “*Fetvaname*” ise mecmuanın 39-43 sayfa aralığında bulunmaktadır. Alevi ve Bektaşî inancı, düşünce ve davranışında esas olan bilgiler soru-cevap şeklinde aktarılmıştır. Söz konusu metin günümüz alfabesine aktarılırken kelimelerin sadeleştirilmesi ve değiştirilmesi gibi hiç bir müdahaleye gidilmemiş, olduğu gibi aktarma yoluna gidilmiştir. Bunun yanında ilgili yerde Arapça dua ve ayetlerin Türkçe karşılığı verilmiştir.

### 3. Sonuç

*Fetvaname*, Alevi ve Bektaşî edebiyatı içerisinde içeriği itibariyle *Buyruk* metinleriyle benzerlik göstermektedir. Bu isimde Alevi ve Bektaşî metinleri arasında başka bir esere rastlanmayıp bu haliyle eser ilk olma hüviyetini taşımaktadır. Kim tarafından yazıldığı bilinmemekle birlikte, fetva ve fikhın kelime, kavram ve ilk kullanımına bağlı kalarak metnin kurulu olduğu ve bu adı aldığı anlaşılmaktadır.

Müslümanların siyasi iktidarlarla birlikte gelişen siyasi, dini, sosyal, kültürel ve iktisadi meseleler etrafındaki tartışmalar sonrasında bazı ilimler oluştu. Bu ilimler arasında fikh da yer almaktadır. Böylece fikhın varlığını sürdürdüğu ve meşru kılındığı alan olarak fetva da bu zemin üzerinde şekillendi. Alevi ve Bektaşî metinleri bu alana uzak durdu. Bu inanca sahip olanlar ilk kaynaktan itibaren takip edilen literatürün kelime ve kavramlarını kullanmaya ve bu yolla kendilerini ifade etmeye devam ettiler. Hatta süreçle şekillenen bu literatürle bir bağlantı kurmadan doğrudan vahiy ve vahyin kendisine geldiği son peygamberle kurdukları bağlantı ve konuları yine bu kaynağa iletmeleri nedeniyle ilgili literatürün dışında kaldılar veya bu literatürde yer almadılar.

Alevi ve Bektaşî metinleri de kendisini süreç içerisinde şekillenen ilimlere yaslanarak ilk kaynak ve bu kaynaktan elde edilen bilgiye koruyup kollayıp sürdürmeyi yeğlemiştirlerdir. *Fetvaname*, Kuran ve Sünnete nasıl bir yaklaşım içinde

olunması gerektiğini göstermesi bakımından önem arz eden bir eserdir. Bu isimle bir başka eser bulunmamaktadır. Bir başka deyişle *Fetvaname* bu içerikle ilim âlemine tanıtılan ilk eserdir.

*Fetvaneme* isimli eser, içerik olarak Buyruk diye isimlendirilen eserle benzerlik göstermektedir. Buyruk, Şeyh Safi ve oğlu Şeyh Sadr arasında (soru, cevap, soran, cevap veren) esasına göre şekillenmiştir. *Fetvaname* de içeriğiyle Buyruk'la benzerlik göstermektedir. Eser, soru cevaplarla birlikte Buyruk tetimmeleri arasında yer alan post vb. başlıklara da yer vermektedir.

### Sonnotlar

<sup>1</sup> Küfr: “Makbul olmayan, tercih edilmeyin” anlamında.

<sup>2</sup> İman: “Doğrusu, tercih edileni, makbul sayılanı” anlamında.

### Kaynakça

- Karaman, Hayrettin. (1996). “Fıkıh”. c. 13, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 1-14.
- El-İsfehani R. (2018). *Müfredat*. Çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Feridüddün Attar. (1995). “Fetva”. *İslam Ansiklopedisi*, c. 12, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 486-496.
- Taşgın, Ahmet. (2005). Şeyh Safi Menakıbı ve Buyruklar. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 33, 441-458.
- . (2013). *Şeyh Safi Buyruğu*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- , (2018). Şeyh Safi Buyrukları ve Aleviler Arasında Okunması. *Sbard*, 32, 207-236.

## Ek 1: *Fetvaname* Metni

[Sayfa: 39] Bismillahirrahmanirrahim

Şükr ü minnet-i bî-payan-ı mevcûdât Muhammed aleyhisselam ve emirü'l-mü'minin Ali kerremellahu veche ve radiyallahu anhu evlatlarına emanet olarak bir nice taç kisve ve hırka ve post ve su'alat vasiyet edip İmam Cafer-i Sadık efendimizden tâ Hünkâr Hacı Bektaş Veli efendimize ve ol dahi hulefalarına vasiyet ve irşad eyledi.

Ey tâlib-i esrâr-ı hakikat hedânallahu ale't tarikati'l-hüdâ. "Ey hakikatin sırlarına talip olan kişi, Allah bizi doğru yola eriştiresin." Allah'la olan, pir veli dergâhına gelip üstadından gördüğü gibi erkân kûşesin murad ile meydan kapısına girer ve iki ayağın bir yere getirip "Hû dost aşk olsun erenler, hakikat menzilin ve göz görenler, Hakk'ın selamın erenlerin kelâmın sırrımı sırrınıza kimseye açmayayım." deyip mürşid postunda olan zatın karşısında "Eyvallah" deyip dura. Eğer post sâhibi derse ki "Erkândan taşra kimse bu meydanda olmaz. Üstadından gördüğün gibi gel." derse sonra erkân üzere dört kapının selamın yerine getire. İbtida;

Es-selam ey ehl-i şeriat! Şeriatı bilmeyen şeriatsızdır.

Es-selam ey ehl-i tarikat! Tarikatı bilmeyen tarikatsızdır.

Es-selam ey ehl-i marifet! Marifeti bilmeyen marifetsizdir.

Es-selam ey ehl-i hakikat! Hakikati bilmeyen hakikatsızdır.

Burada sual cevap açıyor:

Sual: Hakikate ne yerde yanıp fahr libasın kuşandın?

Cevap: Yer gök arasında, erkân kapısında, erenlerin meydanında, evliya çerağı dibinde, Hazret-i Muhammed'in sancağı altında.

Sual: Üstatlar talipler arasında ne vardır?

Cevap: Yol, erkân, ikrar, iman, Muhammed Ali'nin sırrını saklamak.

Sual: Üstadın talibe vasiyeti nedir?

Cevap: Elin ile koymadığın şeyi kaldırma. Gözün ile gördüğün aybı ört. Din kardaşına hıyanetlik etme. İki âdem söyleşirken dinleme. Ettiğini bil, icrasın kıl. Kalbini ört yolsuz olma.

Sual: Yol erkân kimden kaldı?

Cevap: Yol Hak Teâlâ'dan, erkân Muhammed aleyhisselamdan.

Sual: Üstadın sana ne verdi ve sen üstadına ne verdin?

Cevap: Ben üstada hizmet ettim, üstadım bana kısmet viridi.

Sual: Meydanın evveli, ortası, ahiri nedir?

Cevap: Evveli üçler, beşler, ortası yediler, ahiri kırklardır.

Sual: Nur nerde, sır nerde?

Cevap: Nur yüzümde, sır kalbimdedir?

Sual: Niyaz virmek kimden kaldı?

Cevap: Selman-ı Farisi'den kaldı.

Sual: Bâb-1 kisvetin üstüvası nedir?

Cevap: Âlem-i süfliden âlem-i ulviye tebdil olmaktadır.

Sual: Kubbesi nedir?

Cevap: Nokta-yı hakikattir.

Sual: Kenarı nedir?

Cevap: İki âleme hükmeylemektir.

Sual: İmanı nedir?

Cevap: Hakikat menzilidir.

Sual: Kelimesi nedir?

Cevap: Tekbirdir.

Sual: Kiblesi nedir?

Cevap: Pirdir.

Sual: Fütuhu nedir?

Cevap: Erenlerin muhabbetidir.

Sual: Hayatı nedir?

Cevap: Pak olmaktadır.

Sual: Mematı nedir?

Cevap: El almaktır.

Sual: Kilidi nedir?

Cevap: Haldir.

Sual: Aslı nedir?

Cevap: Tövbedir.



Sual: Fer’i nedir?

Cevap: Adûlardan uzak olmaktır.

Sual: Üstüvası nedir?

Cevap: Küllü şey’in hâlikün illâ vecheh. [Ondan (Allah’tan) başka her şey yok olacaktır. (Kasas 28/88)]

Sual: Kubbesinde ne yazılmıştır?

Cevap: Lâ ilâhe illâ hû”.

Sual: Kenarında ne yazılmıştır?

Cevap: Yasîn ve’l-kur’âni’l-hakîm. (Yasin Suresinin ilk iki ayeti.)

Sual: İçerisinde ne yazılmıştır?

Cevap: Senürîhim âyatınâ fi’l-âfâki ve fî enfüsihim [Onlara, çevrelerinde ve kendilerinde bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz. (Fussilet 41/53)]

Sual: Taşrasında ne yazılmıştır?

Cevap: Lâ ilâhe illallah Muhammedün resûlullâh ve Mehdî emînüllâh.

Sual: Ardında ne yazılmıştır?

Cevap: Ve âleme âdeme’l-esmâe küllehâ [İsimlerin hepsini Âdeme öğretti. (Bakara 2/31)]

Sual: Tacı kaçtır?

Cevap: İkidir. Biri “Tâc-ı ârif”, biri “Tâc-ı cahil”dir. Arif tâcı olan Muhammed Ali neslinden, Tâc-ı cahil olan taklîden kimse ola ve hem kavm-i Süfyan.

Sual: Tacın sarfı nedir?

Cevap: (Tâ-Elif-Cim)’dir. Tâ, terk-i dünya ettim; Elif, erenler yoluna doğru geldim; Cim cemâl ile celâl ile yani “ahlâk-ı zemîme”yi “ahlâk-ı hamide”ye tebdil eyledim demektir.

[Sayfa: 40] Bab

Sual: Teslim ne demektir?

Cevap: Allah Teâlâ’nın men ettiği şeyden kaçınmaktır.

Sual: Küfrü ne demektir?<sup>1</sup>

Cevap: Cenabetliktir.

Sual: İmanı ne demektir?<sup>2</sup>

Cevap: Paklıktır.

Sual: Kaşığı ne demektir?

Cevap: Eyyub aleyhisselamdan kaldı.

Sual: Ne delil ile kaldı?

Cevap: Allah Teâlâ'nın emriyle. Mübarek azalarından kurtlar düşüp tırnakları döküldü. Zeytun ağacından bir kaşığı düzdü.

Sual: Size kimden kaldı?

Cevap: Evlâddan evlâda ve Ehl-i Beyt'e geçti. Andan pirim hünkâr Hacı Bektaş Velî'ye, andan cümle muhibban ve fukaraya.

Sual: Küfrü nedir?

Cevap: Cenabet kisvesine kuşanmaktır.

Sual: Bâb-ı Kamberiyeye kimden kaldı?

Cevap: Kamber-i Ali'den kaldı.

Sual: Kamberiyeye nedir?

Cevap: Hazret-i Ali'nin Düldül'ünün kösteğidir.

Sual: Beline kuşanmaktan murat nedir?

Cevap: Nefsini haramdan kösteklemektir.

Sual: Küfrü nedir?

Cevap: Cenabet beline bağlamaktır.

Sual: Çelik kimden kaldı?

Cevap: Hazret-i Ali'den.

Sual: Ne delil ile kaldı?

Cevap: Hazret-i Peygamber Hazret-i Ali'ye buyurdu ki; “Ben dünyadan göçtükten sonra Zülfikar çekme” dedi. Hazret-i Ali Zülfikar'ı Necef diyarına attı. Bir gün gazâyâ gitmek iktiza etti. Bir ağacı koparup beline soktu. Bizlere fahr oldu.

Sual: Diğer bâb çelik kimden kaldı?

Cevap: Hazret-i Musa Tur-ı Sina'ya giderken Allah Teâlâ Cebrail vasıtasıyla Hazret-i Musa aleyhisselama yeşil nurdan bir çelik gönderdi. O ağaç âh edip ağladı. Gözyaşı, ağacın dibinde dökülüp simsiyah oldu. Hazret-i Musa ağaca sual etti: “Ne ağlarsın?” Ağaç dile gelip dedi: “Ben cennette bir Tuba ağacı idim. Sen ezelden beni dünyaya çıkardım. Allah Teâlâ hitab etti ki: “Ya ağaç! Hazret-i Nuh aleyhisselamın

kerametini sana verdim.” buyurdu. Ol sebepten mucizatı zahir oldu. Yere değdikte su çıkardı. Eline aldıkta ejderha olurdu.

Sual: Ağacın üstünde ne yazılıdır?

Cevap: Bir gani ganiliğin bilmese, Firavun ile beraberdir. Bir fakara fukaralığın bilmese tok ile beraberdir. Bir derviş dervişliğin bilmese Yezid ile beraberdir. Bir mümin müminliğin bilmese münkir ile beraberdir.

Sual: Farzı nedir?

Cevap: İkrar imandır.

Sual: Küfrü nedir?

Cevap: Münafıklar eline elik vermektir.

Sual: omağı nedir?

Cevap: Muhibban Őhadetidir.

Sual: Muhibban Őhadeti nedir?

Cevap: L ilhe illallah Muhammedün reslullh, Aliyyün Veliyyullh.

Sual: Cümlesinin başı nedir?

Cevap: Edephay.

Sual: Bab-ı menguŐı nedir?

Cevap: Hazret-i Ali'nin Dldl'ünün nalıdır.

Sual: Hazret-i Ali Kfe'den Bağdad'a giderken Dldl' koŐup na'lı uçtu. Kamber, Ali kulağına menguŐı deyip taktı. Ali dedi; “Ya Kamber ne sebep ile taktın?”

Cevap: Kamber eyitti: “Allah-u Tel emrettiği Şeyde sağ kulağımı açtım ve men'ettiği Şeyde sol kulağımı kapandım” dedi.

Sual: MenguŐı takmak kimden kaldı.

Cevap: Pirim Hnkr Hacı Bektaş-ı Velı'den kaldı.

Sual: İmanı nedir?

Cevap: Erenlerin her emrine muti olmaktır.

Sual: Küfrü nedir?

Cevap: Mürşidin sözünü geriye çevirmektir.

Sual: İbtida nefiri kim çaldı?

Cevap: Hazret-i Resulullâh aleyhisselam miraca teşriflerinde cennette ferîşteler çaldılar.

Sual: İbtida nefiri kim gördü?

Cevap: Muhammed aleyhisselam miraçta İsrâfil aleyhisselam ağzında tutar gördü.

Sual: İbtidâ dünyada kim icad itti?

Cevap: Hazret-i Muhammed, Ali icad ettiler. Askeri başına ayn-ı cem' edip gazâyâ gitmek içindir.

Sual: Andan sonra kim çaldı?

Cevap: Hazret-i Selman ve Kamber-i Ali, Hazret-i Ali önünde çaldılar.

Sual: İçinde ne okudular?

Cevap: Hasbiyellâhu ve ni'me'l-vekîl. [Allah (bize) yeter ve O ne güzel vekildir. (Dua)]

Sual: Andan sonra kim çaldı?

Cevap: Ehl-i Beyt. Yezid'e lanet zamanına kadar çaldılar ve Yezid melun dahi Ehl-i Beyt'e kasd edip nefiri ateşe yaktı. Ol zaman Hünkâr Hacı Bektaş Velî'ye gelinceye değin nefir çalınmadı. Hacı Bektaş Veli Horasan'dan huruç ettikten sonra Rum'a geçip bir siyah koç kurban eyledi deyü boynuzundan nefiri düzdü ve oturdu. "Hasbiyellâhu ve ni'me'l-vekîl" feryad eyledi. Kırk gün kırk gece yerler titredi ve ağaçlar köklerinden koptu ve sular aşkından çuşa geldi ve muhabbet-i Ali aleyhisselam olup Allah'ın muhibbi olanlar dünyayı terk edip kırk bin Horasan erenleri Hacı Bektaş Velî'nin başına ayn oldular ve Kızıl Deli Sultan kullarını

[Sayfa: 41] toplayıp Hünkâr Hacı Bektaş Velî'nin huzurunda talib oldular ve erenler dahi gülbenk-i Muhammedî çekip;

-Yüzün ak olsun, didiler.

Ve Hacı Bektaş Velî kendüye işçi başı etti. Ve ol koyunu yahni yani pişürdiler. Erenlerin cümlesi yediler. Hünkâr Hacı Bektaş Velî ol koyunun boynuzını erenler dergâhında asa kodı. Abdal Mûsâ Sultan'a bir nazar etti. Derhal Abdal Musa Sultan kalkup kapıya geçti. Erenler eşîğine bir niyaz edip eyitti:

-Ya kutb-ı evliya Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî! Bu hakire ne aceb nazar ettiniz!'" dedi.

Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî dedi:

-Bir zaman ola evlatlarından biri gele ve ismi Kaygusuz olsa gerekdir. Ve bizim sırrımız anda olsa gerekdir. Al bu emaneti ana teslim eyle, dedi.

Abdal Musa Sultan tekbir edip vahdet eyledi. Ve Kaygusuz dahi gelip andan agâh oldu. Ve Mısır'a giderken Abdal Musa Sultan;

-Gel bu emaneti al", dedi.

Kaygusuz dahi alıp kapıya geçip hayır himmet diletti. Ve bir yol oturdu. Hasbiyellâhu ve ni'me'l-vekil" feryad eyledi. Yedi gün yedi gece dünya titredi. Ve akar sular akmaz oldu.

Sual: Nefir kurbanı ve neziri nedir?

Cevap: Eğer ikinci namazından sonra çalarsa bir horoz neziri ve eğer akşam namazından sonra çalarsa bir koyun neziri var. Ve eğer gece çalarsa bir eve kurbanı vardır.

### **Bâb**

Sual: Tirin aslı nedir?

Cevap: Allah'ın kudretindedir.

Sual: İptida tiri kim çaldı?

Cevap: Kanber-i Ali çaldı.

Sual: Elif tiri kim çekti?

Cevap: Ebu'l-Hakem çekti.

Sual: Ağzında ne yazılmıştır?

Cevap: Lâ fetâ illâ Ali lâ Seyfe illâ Zülfikar.

Sual: Ve başında ne yazılmıştır?

Cevap: Elem a'hed ileyküm Ya benî âdeme enlâ ta'büdü's-şeytân innehû leküm adüvvün mübîn. Ve eni'budünî hâzâ sırâton müstakîm. [Ey Âdemoğulları! Ben, size şeytana kulluk etmeyin. Çünkü o, sizin için apaçık bir düşmandır, demedim mi? (Yasin 36/60)]

Sual: Sapında ne yazılmıştır?

Cevap: Lâ havle velâ kuvvete illâ billâhi'l-aliyyi'l-azîm. [Yüce olan Allah'tan başka güç, kuvvet sahibi yoktur. (Dua)]

Sual: Sağ yüzünde ne yazılmıştır?

Cevap: Lâ ilâhe illallah. Muhammedün resûlullâh.

Sual: Sol yüzünde ne yazılmıştır?

Cevap: Lâ ilâhe illallah. Aliyyün veliyyullâh.

Sual: Eline aldıkda ne okursın?

Cevap: Elhamdülillâh Ya Perverdigâr.

Sual: Çekince ne okursın?

Cevap: Bismillah Ya Ali ve Ya Ebu't-Türâb.

Sual: İmanı nedir?

Cevap: Ehl-i Beyt aşkıyla Yezidlere tir çalmaktır.

Sual: Küfrü nedir?

Cevap: Müminlere kasd ile tir çekmektir.

Sual: Âyinesi nedir?

Cevap: Lâ fetâ illâ Ali lâ Seyfe illâ Zülfikâr.

Sual: Taşması farz mıdır, sünnet midir?

Cevap: “Hakkan mü'min ve ehl-i beytin dostuyam ve Yezid'in düşmanıyım.” denir Allah'ın kudretinden olduğu sebepten bizlere taşması farz oldu.

Sual: Neden sünnet oldu?

Cevap: Kırk bin Horasan erenleri ve pirim Hünkâr Hacı Bektaş Velî nutkundan sünnet oldu.

Sual: Keclül nedir?

Cevap: Hazret-i Nuh aleyhisselamın gemisidir.

Sual: İçinde ne yazılmıştır?

Cevap: Tevekkel alâ hâlikın fî külli'l-emûr. “Her işte Yaradan'a tevekkül et.”

Sual: Taşrasında ne yazılmıştır?

Cevap: Tevekkeltü alellâh. “Allah'a tevekkül ettim.”

Sual: Küfrü nedir?

Cevap: Münafıka içinde lokma yedirmektir.

Sual: İmanı nedir?

Cevap: İçinde helal lokma koymaktır.

Sual: Şartı nedir?

Cevap: “Bismillah” ile sağ yanına asmaktır.

Sual: Kim dedi?

Cevap: Nuh aleyhisselam dedi.

Sual: Şeydullâhı kim idi?

Cevap: Keclül ile Selman-ı Pak idi.

Sual: Guslü nedir?

Cevap: Daim pak tutmaktır.

Sual: Bâb-ı tennurenin aslı nedir?

Cevap: Allah'ın nazargâhındandır

Sual: Hazret-i Âdem aleyhisselam cennetten dünyaya teşriflerinde Allahu Teâlâ incir ağacına bir nazar eyledi ve ağaç dahi uzadı. Üç yüz arşın miktarı oldu ve yaprağı dahi ol miktar uzandı. Hazret-i Âdem aleyhisselamı gûşundan o Allah u azimüşşanın hitabından ve kendi günahı korkusundan yandı. Ol dem Cebrail aleyhisselam nazil olup bu hâli görüp melül oldu. Ve kelim etti ki;

-Ya Âdem Safiyüllâh bu ağacın yaprağı Allahu Teâlâ'nın nazargâhından olmuştur. Ve Allah'ın nazar ettiği şey nurludur. Sen bu nurdan kopar kendine bir tennure eyle dedi. Âdem eyvallah" deyip teslim oldu.

-Bismillahi Allahu Ekber, deyip kopardı.

Ve ağacın kabuğu soyup iplik eyledi ve ağaçtan iğne edip ipliği iğneye "Ya Kerim!" deyip geçirdi ve dişini masas eyledi. Ol mahalde Cebrail bir kız verip gitti. Âdem Safiyüllâh gördi ki; sağ tarafında bir mahbube civan zuhur eyledi. Âdem'in elinden tennureyi alıp mihr eyledi.

-Bismillah, Ya Allah, Ya Settâr, deyip beline kuşandı. Âdem aleyhisselam kırk sene ol civanın aşkıyla Allah deyip ağladı. Tekrar suçu afv olup Havva ile ayn-ı cem oldukda ol mahalde Cebrail nazil olup indi.

-Ya Âdem Safiyüllâh! Allah Teâlâ'nın sana selamı vardır. Bu tennure

[Sayfa: 42] Allahu Teâlâ'nın nazargâhı dört ulu melekler vaslesidir ve ahir zaman peygamberi Muhammed ve Ali yoluna gidip ve mücerred ü pak olan erenlerin her küfrüne iman getirenlerin vaslesidir. İmdi sen müteehhil oldun." deyip belinden aldı.

Âdem Safiyüllâh'dan kırk evlâdına kuşandı. Andan Cebrail nazil olup eyitti;

-Ya Âdem Safiyüllâh! Bu kırklar vaslesidir. Allah Teâlâ'dan hitap oldu ki; "Bunu Peygamber'e kuşatacağım" dedi. Aldı Hak dergâhına teslim eyledi.

Allahu Azîmüşşân tennureye bir nazar eyledi. Tennurenin üç köşesinde üç

damla yeşil su damladı. Ve ol suya Bârî Teâlâ bir nazar eyledi. Su yerinden oynadı. Bir siyah koç kurban oldu. Allahu Teâlâ Meryem Ana'ya bir nazar eyledi. Ol nazardan hâmile oldu. Âdem'den kalan tennureyi Allahu Teâlâ ona gönderdi. "Ya Settâr!" deyip beline kuşandı.

Hz. İsa dünyaya kadem bastıkda Meryem Ana mücerretlikten çıktı ve ondan sonra tennureyi İsa'ya kuşandı. Allahu Teâlâ İsa'ya bir nazar etti. Hazret-i İsa dahi tennure ile Hazret-i İsmail'e kurban gönderdi. Aslı ne idi; ümmeti et yesün diye.

Ve mücerret pak olanlar bizim nurumuz ile kendilerin setr itsinler deyü ve Hazret-i İbrahim koyunu kurban eyledi. Ve İsmail'in beline tennureyi kuşandı.

Ve andan birbirine mücerred ü pak olanlar kuşandılar. Ta ki paktan Muhammed Ali'ye şikâyet olundu. Selman'ı hurma ağacına çıkardılar.

-Hakkan Ya Selman, pak imişsin didiler.

Muhammed, Ali, Selman'ın pak u mücerret olduğuna ikrar ettiler. Selman eyitti. Geri çekilip üç kere baş kesip durdu. Dediler:

-Ya Selman! İstedğin nedir, söyle.

Selman eyitti.

-Sizden istediğim budur ki; dört ulu melekler ve Âdem Safiyyullâh ve kırklar ve Meryem Ana ve İsaullâh'u Teâlâ'nın nazargâhı tennuresin çekdiler ve bizim pak olduğumuza sizler şahadet ettiniz. Sizlerden bir tennure isterim.

Anlar da;

-Hakdır ya Selman deyip ikrar ettiler.

Ve tâc dikip ve tennure kesip diktiler. Selman'ın başına tacı tekbirleyip ve beline tennureyi çektiler. "Ya Settâr!" deyip kuşandılar. Ol mahalde Cebrail nazil olup eyitti.

-Ya Resulullâh! Allah'ın selamı vardır,

deyip elinde nurdan (bir) elf-i lâmendî var idi. Bir kûşesine "Lâilâhe illAllah" bir kûşesine "Muhammedün resûlullâh" önünde "Aliyyün veliyyullâ lâ havle velâ kuvvete illâ billâhî"l-aliyyi'l-azîm" (Ali, Allah dostudur ve Allah'tan başka güç kuvvet sahibi yoktur.) yazılmıştır. Hazret-i Resulullâh Cebrail'in elinden elf-i lâmendî alup Selman'ın beline tekbirleyip kuşattı. Ol mahalde dört can bir oldu. Muhammed, Ali, Selman, Cebrail kelâm ettiler ki;

-Eğer vasl-ı mücerretten başka ve müteehhil hanedandan başka kimseler taşırsa bizim zalimlerimizden olsun ve lanet olsun, dediler.

Sual: Ey derviş yahut ahi yahut sofi! Sana kuşanmak nerden kaldı?

Cevap: Ehl-i Beyt'i bilip pak olduğum ve pirim Hünkâr Hacı Bektaş Velî'nin nutkuna iman getirdiğimden bizlere dahi kuşanmak vacip oldu.



Sual: Tennureyi kuşanırken ne okursun?

Cevap: Ya Settâr!

Sual: Belinde ne yazılıdır?

Cevap: Lâ havle velâ kuvvete illâ billâhi’’l-aliyyi’l-azîm.

Sual: Zülfikar’ında ne yazılmıştır?

Cevap: Lâ fetâ illâ Ali lâ Seyfe illâ Zülfikar.

Sual: Bu nutku ne keser?

Cevap: Eline, beline, diline, eteğine pak olmayıp rızasız lokma ve haram yiyeni keser.

Sual: Önünde ne yazılmıştır?

Cevap: Ya Sabûr!

Sual: Mihraplarında ne yazılmıştır?

Cevap: Ya Muhammed, Ya Ali.

Sual: Küfrü nedir?

Cevap: Rızasız lokma yemektir.

Sual: İmanı nedir?

Cevap: Helâl lokmadan kaçmamaktır ve her karındaşı incitmemektir ve bu tennurenin aslı bir nurdan ve bu nurun aslı bir (dal)’dır. (Dal), (ayn)’a bağlıdır. (Elif, ayn, cim). Eyittiler;

-Eğer muhib isen bu sırra eresin. Sonra bunu, arada bul, dediler.

Sual: İptida futatı kim düzdü?

Cevap: Hazret-i Fatımatü’z-Zehra.

Sual: Kimden aldı?

Cevap: Hazret-i Cebrail geldikte futadının yeşilinden bir dane dökülmüş idi. Fatımatü’z-Zehra da görüp elinde bir beyaz yün ipliği var idi. Ol zaman bin düğüm etmiş idi. Sen her düğüm düğünde ne okursun?

Cevap: Üç İhlâs-ı şerif her düğümde.

Sual: Ya Muhammed hak ve Ya Ali aleyhisselam.

### **Bâb**

Fenâ-yi müteehhil olup ehlinin hâlinde bilmek.

Sual: İbtidâ futayı başına kim sardı?

Cevap: Hazret-i Âdem. Cennetde mühr ü pak iken sardı. Ondan sonra Hazret-i İsa sardı. Ondan sonra Hazret-i Fâtmatü’z-Zehrâ, andan Hasan Hüseyin ve Selman ve Kamber-i Ali sardılar.

Sual: İmanı nedir?

Cevap: Terk-i tecrîd, terk-i dünya olmaktır.

Sual: Küfrü nedir?

Cevap: Dünyaya karışıp müteehhil-i hak ve erenlerin ayn-i erkânını inkâr edip [Sayfa: 43] Allahu Azîmüşşân’ın emrini tutmayup ve nehyinden içtinab etmeyen ve başına fenâyı saranlara lanet ederler ki; erenlerin katarından değildir.

Sual: Fenâyı ne demektir?

### **Bâb**

Cevap: Dünyayı başına dâr-ı fenâ etmektir.

Sual: Peheng pelhengin aslı nedir?

Cevap: Pirim Hünkâr Hacı Bektaş Velî’nin köpüğü terinden çıkarıp mücerret ü pak ve müteehhil-i hak olup ispat edip taşımaktır.

Sual: Kuşanmaktan murad nedir?

Cevap: Eline beline ve diline pak olmaktır.

Sual: Küfrü nedir?

Cevap: Rızasız haram lokma yemektir.

Sual: İmanı nedir?

Cevap: Erenlerin her nutkuna ve ayn-i erkânına hak deyip iman getirmektir.

Sual: Kuşandığın vakit ne okursun?

Cevap: Lâ havle velâ kuvvete illâ billâhi”l-aliyyi’l-azîm. “Allah’tan başka güç kuvvet sahibi yoktur.”

Sual: Tiğ-ı bendlerinin ucunu düğdükte ne okursun?

Cevap: Ya sabur okurum.

Sual: Çözdükte ne okursın?

Cevap: Ya Settâr!

Sual: Belinde iken haram lokma yersen ne olursun?

Cevap: Pak olmaz ve erenler dergâhında merdûd olursın.

Sual: İşvesi nedir?

Cevap: Âşıkın cemâlidir.

Sual: Üstünde ne yazılıdır?

Cevap: Kul hüvellâhü ehad

Sual: Altında ne yazılıdır?

Cevap: Allahü's-samed lem yelid ve lem yüled ve lem yekün lehü küfüven ehad.

Sual: Burçlarında ne yazılıdır?

Cevap: Ya Hayy u Ya Kayyûm! Ya ze'l-celâl-i ve'l-ikrâm!

Sual: Deliğinde ne yazılmıştır?

Cevap: Sübhâneke innî küntü mine'z-zâlimîn. “Seni tenzih ederim. Gerçekten ben kötü işler yapmışım.” (Enbiya Suresi 87. Ayet)

Sual: Palhenk ne demektir?

Cevap: Dal oldum yani paklıktır. Hazret-i Resul aleyhisselam buyurur ki; “Fakr bir hazinedir ki kilidi fukaralar gönlüdür.”

Sual: Fakrın evveli nedir?

Cevap: Kendüyi fâni itmektir.

Sual: Ahiri nedir?

Cevap: Kendüyi bâkî itmektir.

Sual: Ve hanesi nedir?

Cevap: Gönlünün yerleşmesidir.

Sual: Lokması nedir?

Cevap: Takvadır.

Sual: Tacı nedir?

Cevap: Marifettir.

Sual: Aslı nedir?

Cevap: Allah'ın rızasında teslim olmaktır.

Sual: Zemini nedir?

Cevap: Miskin derdimend olmaktır.

Sual: Nuru nedir?

Cevap: Allahu Azimüşşân'ı zikir etmektir.

Sual: Kuvveti ve himmeti ve refâtı nedir?

Cevap: Daima ruşen olmaktır. Ol vakit tamamıyla fukara olur. Kemâl-i mertebe olur. Kemâ kâle'llâhu Teâlâ Entümü'l-fukarâu ile'llâh" (Allah'ın dediği gibi: Sizler Allah'a muhtaçsınız.)

### **Bâb**

Sual: Hırka nedir?

Cevap: Pirlerin giyeceğidir.

Sual: İmanı nedir?

Cevap: Pirlerin ahvâlidir.

Sual: Guslü nedir?

Cevap: Dünyayı terk itmektir.

Sual: Namazı nedir?

Cevap: Gönlü temiz pak olmaktır.

Sual: Ve farzı nedir?

Cevap: Mest ü hayran olmaktır. Yani Allah için

Sual: Kilidi nedir?

Cevap: Doğruluktur.

Sual: İçi nedir?

Cevap: İmandır.

Sual: Bakası nedir?

Cevap: Pirleri bilip aşına olmaktır.

Sual: Eteği nedir?

Cevap: Müritliktir.

Sual: Cenabeti nedir?

Cevap: İbadullahı rencide itmektir

Sual: Ve mahiyeti nedir?

Cevap: Pirlerden nasihat alıp emanete hıyanetlik itmektir.

Sual: Kibleesi nedir?

Cevap: Hakikate yakın olmaktır.

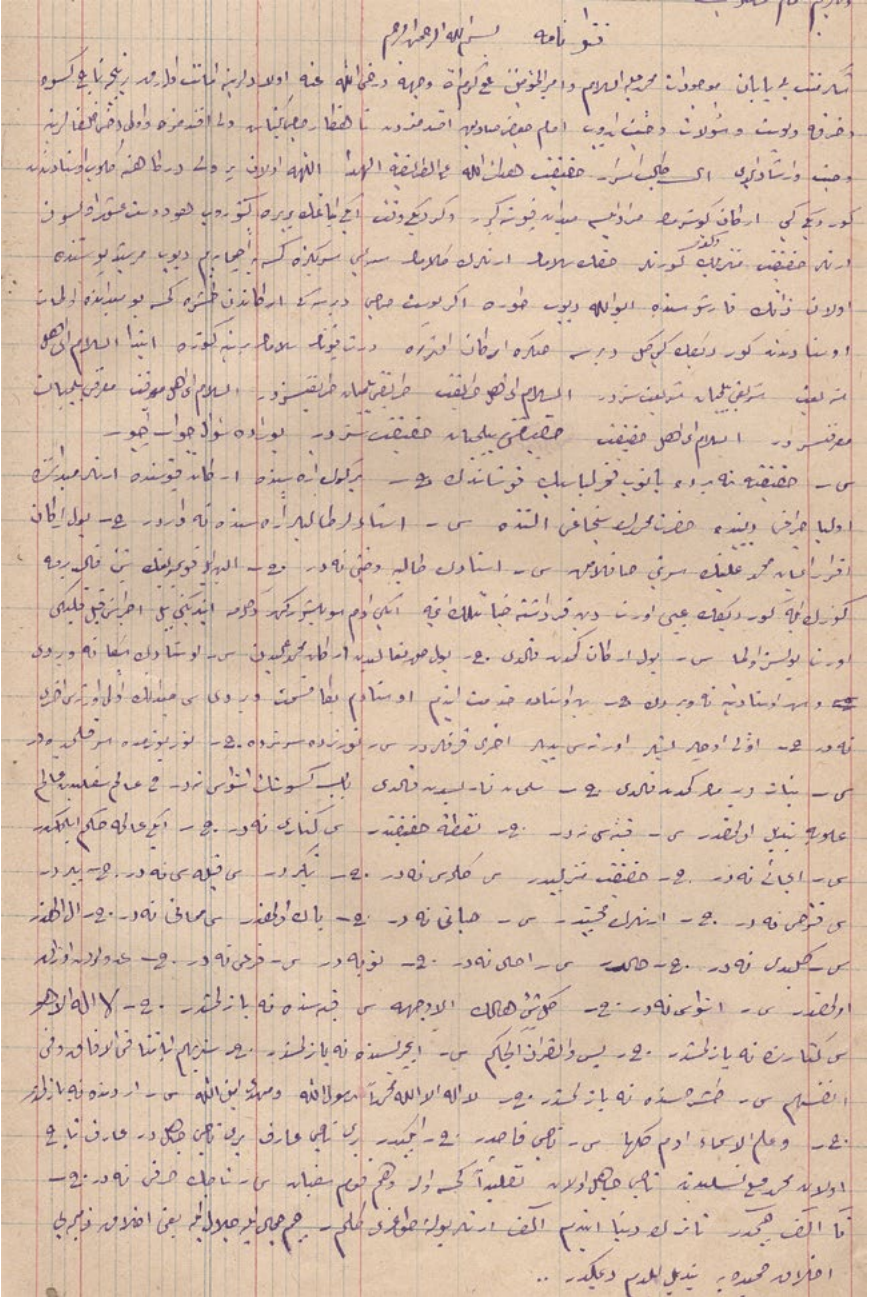
Sual: İstikâmeti nedir?

Cevap: Pirlere kanaattir.

Sual: Namı nedir?

Cevap: Bahru'l-hayattır. İmdi her kim bu hırkada gizlenir, ona beş şeyi tutmak lâzımdır. Birinci; gözünü kör etmek yani görmediği şeyi “Gördüm!” dememektir. İkinci; kulaklarını sağır itmek, işitmediği şeyi söylememektir. Üçüncü; elini gizleye, yani eliyle tutmadığı şeyi “Tuttum!” demeye. Dördüncüsü; kendi ayağını aksak eyle, yani ol gidilmeyen yere gitmeye. Beşinci; kendüyi dilsiz eyle, yani ol söylenmemiş şeyi söylemeye. Ahkâm-ı hakikat budur. Anlamak müyesser olsun. Cümle kardaşlarımıza ve ehl-i mümin ve müminlere Âmin!

Ek 2: Fetvaname'nin İlk Sayfası





# KONAK ROMANINDAKİ BÖRK VE KILIÇ ETRAFINDA AHİLİĞİN İZLERİ\*

Traces of Ahi Community around the Cap and Sword in the *Konak* Novel

Derya KILIÇKAYA\*\*

## Öz

Bu çalışmada, Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun 1973 yılında yayımlanan *Konak* romanındaki iki nesneden hareketle Ahiliğin izleri araştırılacaktır. Bu nesnelere biri, bir Ahi başlığı olarak da bilinen börktür. Diğeri ise yine Ahilerin de kullandığı ve kuşandığı bir silah olan kılıçtır. Araştırma, Sepetçioğlu'nun sadece bu romanını kapsamaktadır. Araştırmanın amacı ise Ahilikle ilişkili olan börk ve kılıçtan hareketle, romanda pek de ön plana çıkartılmamış olan Ahilik müessesesinin izlerini sürmektir. Araştırma sırasında, bahsi geçen romandaki kişilerin bu iki nesneyi kullanımları üzerinde durulmuştur. Bu nesnelere börk, sadece kişilerin başlarında görülürken kılıç ise romanda tartışma konusu olan ve sözü edilen bir nesne konumundadır. Börk, romanda hangi kişilerin giydiği araştırma için önem arz ederken elbette ki bu börkün rengi de önemli hâle gelmektedir. Araştırma sonucunda *Konak* romanında Ahilik müessesesinin doğrudan ve apaçık anlatılmadığı, bunun yerine özellikle börk ve kılıç nesnelere etrafında bu kuruma değinildiği görülmüştür. Roman kişileri arasında zanaatkarların da yer alıyor olması, Ahilikle ilgili bu tasavvurları kuvvetlendirmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** *Konak*, Roman, Börk, Kılıç, Ahilik.

## Abstract

In this study, the traces of Ahi (brotherhood; Turkish-Islamic guild) community will be investigated based on two objects in the novel *Konak* published by Mustafa Necati Sepetçioğlu in 1973. One of these objects is börk known as an Ahi cap. The other one is sword; a weapon used and equipped by Ahis. This study is limited with Sepetçioğlu's novel. The research aims to follow the traces of the Ahi organization, which is hidden between lines of the novel, with börk and sword associated with the Ahi brotherhood. During the research, the use of these two objects in the novel in question was emphasized. While börk is seen only on people's heads, the sword is an object of discussion in the novel. Knowing the colour of the hat is as significant as knowing who wears it. As a result of the research, it was seen that the Ahi establishment was described around the objects of börk and sword, rather than being directly and explicitly described in the novel *Konak*. The presence of artisans among the characters strengthens this argument on Ahis.

**Keywords:** *Konak*, Novel, Börk, Sword, Ahis.

\* Bu makaleyi, 11 Nisan 2020'de 22 yaşında koronadan kaybettiğim İTÜ Uçak Mühendisliği son sınıf öğrencisi kardeşim Emircan Kılıçkaya'ya ithaf ediyorum.

Geliş Tarihi: 20.03.2020, Kabul Tarihi: 28.08.2020. DOI: 10.34189/hbv.97.009

\*\* Öğr. Gör. Dr. Kocaeli Üniversitesi, Rektörlük Türk Dili Bölümü, Kocaeli/Türkiye, deryakilickaya85@gmail.com, ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-5964-5485>



## 1. Giriş

Ahilik, Türkçe Sözlük'te “Kökleri eski Türk törelerine dayanan ve Anadolu'da yüksek bir gelişim gösteren esnaf, zanaatkâr, çiftçi vb. bütün çalışma kollarını içine alan ocak” olarak tanımlanır. Bugüne kadar “Ahilik” ve “fütüvvet” sözcükleri hep birlikte kullanılmış ve bu iki kavramın birbiriyle olan ilişkisi dile getirilmiştir. Arapça bir kelime olan fütüvvet, dinî ve mesleki birlik anlamına gelmektedir. Ahilik müessesesi, 13. yüzyılda Anadolu'da tam teşekküllü bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bu kurumun temelini, Abbasi halifesi tarafından kurumsallaştırılan fütüvvet teşkilatının oluşturduğu belirtilir. Bu konudaki yaygın ikinci görüş ise Ahiliğin Orta Asya kökenli olduğuna dairdir. Gerçekten de Ahilik, esas itibarıyla Orta Asya'ya dayanmaktadır. Kaldı ki yapılan son araştırmalarla, Orta Asya Türk tarihi açısından önem arz eden Uygur Türklerinde dahi 9. yüzyıldan itibaren fütüvvet kültürünün varlığı ve bu kültürün Ahilik teşkilatına olan etkileri ortaya konmuştur.<sup>1</sup> Kısacası, bu ocağın kökleri eski Türk törelerine dayanmaktadır. Abbasiler etkisinde oluşturulmuş bir kurum olsa dahi Türkler, Ahiliğe fütüvvet teşkilatından farklı özellikler de sokmuşlardır. Orta Asya'dan getirdikleri eski Türk töreleriyle beraber, kendileri için çok yeni olan bu teşkilatı yeniden şekillendirmiş ve dönüştürmüşlerdir. Bunda, Ahi Evran'ın da Orta Asya kökenli olmasının büyük payı vardır. Sonuçta o, Asya'dan Anadolu'ya gelen ilk düşünürler arasında yer alır ve Hoy'da doğmuş, burada eğitim almıştır. Orta Asya'dan Anadolu'ya gelen Türk zanaatkârlar tarafından geliştirilen Ahilik sayesinde Türkler, diğer milletlerden olan sanatkârlar karşısında tutunabilmişlerdir.

Mustafa Necati Sepetçioğlu, roman, hikâye<sup>2</sup> ve tiyatro eseri gibi çeşitli alanlarda kalem oynatmış bir yazardır. Kendisi, “Dünkü Türkiye Dizisi”nde yer alan *Konak* romanını 1973 senesinde yayımlar. Bu dizide yer alan romanların adları sırasıyla şöyledir: *Kilit, Anahtar, Kapı, Konak, Çatı, Üçler-Yediler-Kırklar, Bu Athı Geçide Gider, Geçitteki Ülke, Darağacı*. Dizinin dördüncü sırasında yer alan *Konak*, Kumral Dede ile Yesevi dergâhı şeyhi Hazret-i Pir arasında geçen bir konuşma ile başlar. Kumral Dede, toprak ve bitkilerle uğraşan bir bahçivandır. Kumral Dede'nin toprakla ilgilenen bir bahçivan olması, roman için bir anlam taşımaktadır. Toprakla uğraşan kişi, aynı zamanda bulunduğu coğrafyayı vatanlaştıran da kişidir. Kumral Dede ise Yesi'den özel olarak Anadolu'ya gönderilmiş bir dervıştır (Yetiş, 2007: 5). Dolayısıyla, yazar tarafından romanda Anadolu'nun vatanlaşmasında ve İslamlaşmasında önemli görevleri olan Yesevi dervişlerine bir atıfta bulunulmuştur. Romanda, Yesevi dervişlerine yer verilmesi ise Ahilik açısından ayrı bir önem arz etmektedir; çünkü araştırmacılar tarafından Ahilik, Yeseviliğin devamı niteliğinde bir teşkilat olarak görülmektedir (Yüksel, 2018: 61).

Kumral Dede ile Yesevi dergâhı şeyhi Hazret-i Pir arasında geçen konuşma, bugün Kazakistan'a bağlı olan Yesi'deki tekkede geçer. Kumral Dede, Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna dair menkıbelerde; yani hikâyelerde adı geçen Anadolu dervişlerinden biridir. Kumral Abdal adıyla da bilinir (Çakmak, 2011: 20). Kumral

Dede, aynı zamanda romanın ana kişilerinden de biridir. Roman boyunca okuyucu, onun Yesi'den kalkıp Anadolu'ya nasıl geldiğini ve sonrasında bu coğrafyada neler yaptığını görür. Kumral Dede'nin yolculuk sırasında tanıştığı ve görüştüğü insanlar, daha sonra Anadolu'da da karşısına çıkacak ve bu dervişin etrafında bir halka oluşturacaklardır. Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun *Konak* romanının hâkim şahsiyeti olan Kumral Dede'yi ve etrafındaki diğer kişileri anlatırken Ahilik ile ilgili olan börk ve kılıç unsurlarını ne derece kullandığını araştırmak ise bu yazının gayesidir.

Bu romanda, Ahilik müessesesi tam anlamıyla öne çıkarılmamış ve anlatılmamıştır. Buna rağmen Ahilik ile ilgili börk ve kılıç gibi unsurlar, yazar tarafından romana ustalıklı yayılmış ve kimi zaman okuyucunun karşısına çıkarılmıştır. Elbette ki ele alınan bu iki unsur, sadece Ahilik teşkilatında görülebilen öğeler değildir. Diğer kurumlarda da görülebilen sosyokültürel yapıdaki bu unsurlar, roman okuyucusuna daha çok Ahilik teşkilatını hatırlatır ve çağırıştırır. Bu sebeple makalede börk ve kılıcın, özellikle Ahilik müessesesine gönderme yapan iki öge olduğu vurgulanmaya çalışılmıştır. Araştırmanın amacı, gizlenmiş ve pek de göz önüne getirilmemiş olan bu öğeleri ön plana çıkartmak ve değerlendirmektir.

Romanın önemli şahsiyetlerinden biri olan Şeyh Edebalı'nın, aslında bir Ahi olması da Ahilik ile alakalı olan börk ve kılıç gibi unsurların romana girmesini sağlamıştır. Her ne kadar, romanda Şeyh Edebalı'nın Ahiliği pek vurgulanmasa da onun Ahilerle olan ilişkisi yazar tarafından çeşitli değinmelerle dile getirilmiştir. Kısacası bu makalede, kökleri eski Türk törelerine dayanan Ahiliğin *Konak* romanındaki izleri, börk ve kılıç nesnelere etrafında sürülecektir.

## 2. Bir Ahi Başlığı Olarak Börk

Börk, bir başlık çeşididir ve genellikle hayvan postundan yapılır, sivri uçlu ve koni şeklindedir. Börk kelimesi, bu genel manasıyla ele alındığında bu başlığın Orta Asya'daki kurganlarda; yani mezarlarda dahi bir imge olarak bulunduğu görülür. Bilge Kağan'ın kabartmasında, Kül-Tegin'in kartal armalı börtü görülürken Türkistan'daki sikkelerde ise hükümdar ve hatunların tasvirlerinde yine börk görmek mümkündür. Bazen, bu yüksek kürklü börtülerin ortalarına kıymetli taşlar da bulunduğu bilinmektedir. Börk, çok eskiden beri Türklerin önemli bir eşyası olmuştur (Aktaran Türk, 2018: 161). Öyle ki Kaşgarlı Mahmut'un eserinde yer alan bir atasözünden eski Türkler içerisinde börtü giymeyen hiç kimsenin bulunmadığı anlaşılır. Bu atasözü şu şekildedir: "Dîvânü-Lugati't-Türk: Tatsız Türk bolmas, başsız börtü bolmas. 'Tatsız Türk olmaz, başsız börtü (serpuş) olmaz. Başsız börtü olmadığı gibi Farssız Türk de olmaz.' (DLT 176/151)" (Adilov, 2019: 21). Kısacası, Türk giyiminde börtü, mühim bir yere sahiptir:

"Türk giyiminde börtü önemli bir yere sahipti. Börk imal etmek için kalıp kullanılıyordu. Kalıp ya kâğıttan yahut da çamurdan yapılıyordu. Kâğıt parçalara ayrılarak veya oyularak börtü kalıbı haline getiriliyordu. Bu kalıplara göre malzeme

kesilmek suretiyle börk üretiliyordu. Börk yapımında özel aletler de kullanılıyordu. ‘Batga’ adı verilen tahta üzerinde börk yapmak için keçe ya da y n kesiliyordu. Çeşitli mesleklerde de olduğu gibi, börk dikiminde de imece usul  çalışılıyor ve yardım alınıyordu. Normal büyüklükte börk olduğu gibi, uzun börk de yapılıyordu. Uzun börk için ‘sukarla  börk’ tabiri kullanılıyordu.  nde ve arkada iki kanadı bulunan börk içinse ‘kuturma börk’ adı kullanılıyordu. Börk yapan ve satan kişiye ‘b rk i’ deniliyordu.” (Durmuş, 2020: 95)

Börk, Orta Asya’dan gelen Ahilerin de giydiği bir başlıktır. Ahilik, Moğolların saldırıları yüzünden Orta Asya’dan Anadolu’ya g c eden esnaf ve zanaatk rlar tarafından, İslami temeller üzerine kurulan bir teşkilattır. Bu teşkilat, Anadolu’da 13. yüzyılla 19. yüzyıl arasında altı yüz elli yıl hüküm s rmuşt r (Beği , 2014: 48).

Ahilik, klasik tarikat örgütlenmesinden farklılık arz eder. Bu kurumun mensupları Yesevilik, Mevlevilik, Bektaşilik, Halvetilik, Rufailik gibi tarikatlara mensuplardı (Sarıkaya, 2003: 98). Börk, bilindiği gibi tarikatlar arasında da önemli bir yere sahiptir. Bu noktada, tarikat-fütüvvet-Ahilik çizgisinde börkün önemini anlatırken özellikle Yesevilik tarikatı için, börkün ne ifade ettiğinden kısaca da olsa bahsetmek gerekir. Börkün Yesevilik için  nemi, Hayati Bice’nin aktardıklarından çıkarılabilir:

“Ahmed Yesev ’nin ailesi büyük ve önemli bir aile ancak ablasının onu yetiştirmesi uygun görülüyor. Ahmed Yesev ’nin babası, kızına bir bohça veriyor ve yedi yaşına geldiğinde, bunu Ahmed Yesev ’ye vermesini istiyor. Tespih, börk, Selman-ı Farisi’nin sarığı, yüzük, asa (Hızır Aleyhiselamın hediye ettiği) var.” (Yesevi, 2019: 323)

G r ld Ğu gibi, babası Ahmed Yesev ’ye verilmek üzere hazırlanan bohçanın içerisine börk de koymuştur. Bu, börkün Yesevilik için önemini gösteren bir izdir. Mevlevilik ile Bektaşilik tarikatlarında börkün ne ifade ettiği hakkında ise aşağıda geniş bilgi verilecektir.

Kaynaklar, Asya’da börkün kullanıldığını doğrulamaktadır. Arapça metinlerde börk karşılığı olarak “*kalansive şaş*” (Taşkent k l hi) adına rastlanır (Esin, 1992: 327). Anadolu’ya g c eden Türkmenler ise bu coğrafyada da börkü kullanmaya devam etmişlerdir ( akmak, 2011: 146).

Börk, *Konak* romanında ilk olarak bugün Türkmenistan’da bulunan Merv şehrinde görülür (Sepetçioğlu, 1998: 17). Yesi’den Anadolu’ya doğru yola çıkan Kumral Dede, Merv’e erişiğinde yorgunluktan bir tepenin üstünde baygın düşer. Onu bu h lde bulup bir hana getiren ve aynı zamanda bir alp olan Rahman’ın başında da sivri bir börk vardır. Bu arada, 13. yüzyılda Osmanlı alplarının da başlarına genellikle börk giymeyi tercih ettiklerini belirtmek gerekir (Erkmen, 2019: 188). Rahman, aslında Buharalıdır. Moğollar yüzünden Buhara’yı terk etmiştir ve o da Kumral Dede gibi Konya’ya doğru gitmektedir. Rahman; ince, uzun ve düzgün bir

ata ve bükülmeyen bir kılıca sahiptir. Görünüşü, ahiden ziyade alpa benzer. Kuruluş Dönemi'nde Asya'dan Anadolu'ya gelen bu alpların, genişleyerek yeniçeriliğin ilk çekirdeğini oluşturdukları bilinmektedir. Kaynaklarda, yeniçeriliğin esasını ise Ahiliğin oluşturduğu söylenmektedir (Öz, 2001: 98). Bu bilgiye göre, yeniçeriliği Ahiler kurmuştur denebilir. Bu yüzden de hep, bahsi geçen alplar ile Ahiler arasında bir ilişki olduğu düşünülmüştür. Dolayısıyla, Asya'daki alpların başlarına taktıkları börk, daha sonra Anadolu'da Ahilerin ve yeniçerilerin başında da görülecektir. Ancak Asya'da, kırmızı / kızıl / lal renginde olan börk, Anadolu'da Orhan Gazi Dönemi'nde ak renginde görülecektir. Beylikler Dönemi'nde beylerin, açık kırmızı renkte börk giydikleri bilinmektedir. Buna rağmen, beylerden farklı görünmek isteyen Orhan Gazi, kendisi ve hasları için ak börkü tercih etmiştir: "Orhan Gazi'nin, yeni ordusuna kızıl börk yerine ak börk giyilmesini teklif eden ilk veziri Alaaddin/Alı Paşa'ya karındaşım demesi, öz kardeşi olduğundan ziyade bir Ahi reisi olmasıyla ilgilidir." (Döğüş, 2015: 76) Yeniçerilik kurumunun esasını Orhan Gazi zamanında kurulduğu göz önüne alınırsa yeniçerilerin neden ak börk giydikleri daha iyi anlaşılır.<sup>3</sup> Alpların ve Ahilerin yeniçerilerle olan ilişkisi düşünüldüğünde ise Ahilerin Anadolu'da neden ak börk giydikleri de anlaşılacaktır. Üstelik yeniçerilerin giydikleri bu ak börk, daha sonradan Bektaşiliğe de geçecektir. Dolayısıyla, "Buna göre Yeniçerilerin börkü Bektaşi tarikatıyla ahilerin ak börkü ile ilgisi olduğuna dair çeşitli rivayetler doğrulanmaktadır." (Hacıgökmen, 2013: 108) Böylelikle, alplar ve Ahiler arasındaki ilişki, giydikleri börk nedeniyle ortaya çıkar. Romanda, bir alp olan Rahman'ın börkünün rengi her ne kadar belirtilmese de kendisi bir Türkmen olduğu için, kızıl bir börk giydiği tahmin edilebilir; çünkü Türkmenler kızıl börk giyerler. Oğuz Türkmen boylarındaki bu kırmızı merakı şöyle açıklanabilir: Türkler için al; yani kırmızı kutsal ve tanrısal bir renktir. Bu yüzden Oğuz Türkmen boyları börk adı verilen başlıklarının tepe kısmında tek tanrı inancına bağlı olarak kırmızı rengi kullanmışlardır (Küçük, 2010: 199). Anadolu'daki Ahiler ise ak börk giyeceklerdir. Aynı şekilde, Orhan Gazi zamanında ortaya çıkan yeniçerilere de ak börk giydirilmiştir (Eröz, 1973: 4- 5).

Görüldüğü gibi, Rahman karakteri bir Ahi değildir; fakat Ahiliğin Asya kökenli olduğunu, alpların daha sonra genişleyerek yeniçeriliğin ilk çekirdeğini oluşturduklarını ve bu geleneğin de esasını Ahilikten aldığı göz önüne alınırsa (Öz, 2001: 277) Rahman'ın börkü daha dikkat çekici hâle gelecektir. Üstelik börk, romanda sadece Rahman gibi alpların başında değil, bileyici gibi zanaatkarların başında da görülecektir (Sepetçioğlu, 1998: 103). Bu durum ise bir zanaatkar birliği olan Ahilik açısından ilgi çekicidir.

Romanda börkün dikkat çekici bir şekilde yer aldığı bir başka sahne ise Konya'da geçer. Mevlana Celâleddin, Selçuklu sarayının merdivenlerinde okuyucunun karşısına çıkar. Yazar-anlatıcı onu tasvir eder. Mevlana, beli hafif eğik bir şekilde yürümektedir. Elleri kol yenlerinin içinde, göbeğinin üstünde bağlanmış bir durumdadır. Başı sol omzuna doğru yaslanmış ve sarımsı uzun bir sakalı vardır. Börk biçimli başlığından ise dümdüz saçları taşmıştır (Sepetçioğlu, 1998: 87). Görüldüğü gibi romanda tasvir

edilen Mevlana, başlık olarak börk giymiştir. Burada önemli bir noktayı belirtmek gerekir. Halikarnas Balıkcısı, *Hey Koca Yurt* isimli eserinde Mevlana'nın aslında bir Ahi olduğunu vurgulamıştır. Ona göre Mevlana, “Kim olursan ol gel!” diyerek bir Ahi olduğunu zaten açıklar (Kılıçkaya, 2010: 83). Halikarnas Balıkcısı'nın bu görüşüne katılanlar da bulunmaktadır. Onlara göre de Mevlevilik bir Ahilik yoludur. Hz. Mevlana, Mesnevi'sini bir Ahi imajıyla tarif etmiştir (Halıcı, 1986: 167).

Halikarnas Balıkcısı, Ahilerin “börk” olarak adlandırdıkları başlığı, Mevlevi ve yeniçeri külahları ile karşılaştırır ve “Mevlevi külahları ve çok daha uzun olan Yeniçeri külahları, bu Ahi börkleridir.” der (Halikarnas Balıkcısı, 2001: 200). Kısacası Halikarnas Balıkcısı, Ahilerin başlarına giydikleri börkleri Mevlevi külahlarıyla eş tutar. Ona göre, Mevlevilerle Ahiler o kadar bir ve bütün hâlinedirler ki aslında Mevlevilik denilen tarikat, Mevlana'nın oğlu tarafından değil de Şeyh Hüsametdin İbn-i Ahi Türkmen tarafından kurulmuştur (Halikarnas Balıkcısı, 2002: 51). Bu bilgilerden hareketle, romanda sözü edilen Mevlana'nın börk biçimli başlığı takmış olması, Ahilik açısından daha da ilgi çekici görünmektedir.

Romanda, Selçuklu sarayının merdivenlerinin üst basamağında bekleyen bir delikanlı yiğit vardır. Mevlana, merdiveni çıkıp yiğidin yanına gelir ve ona selam verir. Delikanlı ise hafifçe eğilip yana çekilir ve ihtiyara yol verir; fakat delikanlı bu ihtiyarın Mevlana olduğunu henüz bilmemektedir. İhtiyarın selamını duyunca da elini eğilip öper. Sonrasında ise Mevlana yiğidin adını sorar. Aldığı cevap “Osman”dır. Daha sonra Osman Bey olacak ve bir devlet kuracak olan Ertuğrul Gazi oğlu Osman, bu sahnede henüz on beş on altı yaşlarındadır. Kısa, kalın yapılı biri olarak tarif edilir. Zengin olmasa da bey gibi giyinmiştir. Başında kırmızı çuhadan; yani sık dokunmuş yün kumaştan bir börk vardır. Börkün üstüne ise ak çalmadan; yani yazma veya çemberden yuvarlak, burma bir sarık sarılmıştır (Sepetçioğlu, 1998: 90). Görüldüğü gibi, Osman da bir börk giymiştir ve bu börkün rengi kırmızıdır. Osman'ın bu çuha börkün üstüne ak çalmadan; yani yazmadan burma bir sarık sardığı kaynaklarda geçmektedir (Genç, 1997: 1087-1088). Osman'ın kırmızı börkünün üstünde beyaz bir sarığın yer alıyor olması, Anadolu'daki Sünni Türkmenlerin kızıl börklerini hatırlatır. Bazı araştırmacılar ise Türkmenlerin, gökleri tutan kızıl bayrağın sembolü olarak kızıl börk giydiklerini ifade etmişlerdir.<sup>4</sup>

Görüldüğü gibi, romanda on beş on altı yaşlarındaki Osman'ın börkü kırmızı renktedir. Osman, tıpkı Sünni Türkmenler gibi başındaki kızıl börkün üzerine beyaz bir sarık sarmıştır. Mustafa Necati Sepetçioğlu, romanda Osman'ın fiziki tasvirini yaparken çok dikkatli davranmış ve özellikle bu ayrıntıyı dile getirmiştir.

Ancak, Osman Gazi'nin oğlu Orhan Gazi, kendisi ve hasları için ak bÖrkü tercih edecektir (Hacıgökmen, 2013: 109). Romanda, Osman'ın Ahiliği ile ilgili hiçbir bilgi verilmemiştir.<sup>5</sup> Ancak, romanda Osman'ın daha o yaşta bir Ahi başlığı olan bÖrkü tercih etmesi, ileriki yıllarda neler olacağını habercisi gibidir; çünkü Osman Bey, Şeyh Edebalı'nın kızı ile evlenerek Ahilik müessesine de adım atmış olur.

Romanda, Şeyh Edebalı de bir karakter olarak okuyucunun karşısına çıkar. O, bir postta oturur hâlde görünür. O da sivrice bir bÖrke sarılmış ak çalmadan bir burma sarık giymiştir (Sepetçioğlu, 1998: 176). Şeyh Edebalı'nın Ahi bÖrkü giymesi bu noktada okuyucuyu şaşırtmamalıdır; çünkü Halikarnas Balıkcısı'na göre Şeyh Edebalı zaten bir Ahi'dir: "Ahi başkanı ya da Evren'i Edebalı, kızını Osman Bey'e, Osman Bey Ahi olduktan sonra vermiştir. İlk sultanların çoğu Ahi idiler; çoğu sadrazam da öyle." (Halikarnas Balıkcısı, 2001: 206) Bu bilgiye göre, Şeyh Edebalı Ahilerin başı olmaktadır. Romanda Şeyh Edebalı, Anadolu'da birliğin kalmadığının farkındadır. Fazla dikkat çekmeyen ve başarılı olacak gibi görünen Osman Bey'i desteklemeye karar verir. Bunun için de kızı Mal Hatun'u Osman Bey'e vereceğini söyler. "Böylelikle Ahilerin de Osman Bey'in arkasından yürüyeceklerini sözlerine ekler." (Çeri, 2014: 317) Bu sebeple, Şeyh Edebalı'nın bir Ahi bÖrkü giymesi şaşırtıcı değildir. Romanda Karaca Ahmet, Şeyh Edebalı'nın tekkesinde toplanan bir meşverette Anadolu'da neler olup bittiğini anlatırken sıra Engürü; yani Ankara'daki Ahilere gelir. Karaca Ahmet, onların hâlini anlatmak ister; ama Şeyh Edebalı, onun sözünü keser: "Ahiler bizi bilir biz Ahileri..." (Sepetçioğlu, 1998: 183) Şeyhin verdiği bu cevap da onun Ahilerle olan bağlantısını gösterir. Osman'ın Şeyh Edebalı'nın kızı ile evlenmesi demek, bütün Ahilerin Osman'ın arkasında olması demektir. Bu durum, romanda bileycinin ağzından şöyle aktarılır: "Hele Şeyh Edebalı'ya güveyi olmasının ne demeliğini düşün. Anadolunun bütün şeyh, derviş, ahi, abdal o cins kimi varsa, hepsini Osman'ın ardında belle bundan gayri; nasıl bir ordudur bu bilir misin? Sizin gibi kılıçlı yiğitlerin on ordusuna bedeldir." (Sepetçioğlu, 1998: 205) Halikarnas Balıkcısı'na göre de bu evlilik Osman'ın işine gelmiştir. Devletin çıkarı için Ahi olan Osman Bey, bu sayede Karamanoğulları ile başa çıkabilmiştir. Ahi olduğu için, Ahiler ona ve Osmanlı Devleti'ne yardım etmişlerdir (Kılıçkaya, 2010: 80).

### 3. Bir Ahi Silahı Olarak Kılıç

Türk kültüründe kılıcın yeri ve önemi hakkında kısaca bilgi vermek gerekirse şunlar söylenebilir:

"Türk kültüründe kılıcın kutluluğunu ve değerini ifade eden uygulamaların belki de en önemlisi, padişahların saltanat makamına oturmaları üzerine düzenlenen kılıç kuşanma merasimleridir. Taklid-i şemşir ya da taklid-i seyf olarak da adlandırılan bu merasimlerde Kânûni'ye kadar padişahlar, Osman Gâzi'nin kılıcını kuşanmışlardır. İlk olarak Kânûni 1520'de babası Yavuz'un İstanbul'a getirdiği, Hazreti peygamberin kılıcını kuşanmış ve böylece bu gelenek devam etmiştir. Bunun yanında Hz. Ömer'in, Halid bin Velid'in, Osman Gâzi'nin ve Yavuz'un

kılıcını kuşanan padişahlar olmuştur. Eyyüb el-Ensârî Türbesi'nde yapılması geleneksel hâle gelen bu merasimlerde önce namaz kılınmış, Kur'ân okunmuş ardından padişahlar dualar eşliğinde Hz. Peygamber'in ya da atalarının kılıçlarını kuşanmışlardır." (Tanrıbuyurdu, 2012: 147-148)

Türkçenin söz varlığında yer alan "kılıçlı" kelimesinden de bahsetmek gerekir. "Kılıç" adından türemiş sözcükler arasında yer alan "kılıçlı"nın Türkçedeki manalarından biri de şudur:

"Rum abdalları, Rum ahileri, Rum bacıları ve Rum gazileri olarak dört kısma ayrılan Anadolu erenlerinden fütüvvet ehlinin 'seyfi' kolunu oluşturan Rum gazilerine, Arapça bir kelime olan 'seyfi' sözcüğünün Türkçe karşılığı 'kılıçlı' (asker topluluğu) demek olduğundan, Anadolu'nun bazı yörelerinde bu rind topluluğuna verilen ad." (Çolak, 2018: 2176)

Görüldüğü gibi, Ahilerin de kullandıkları bir nesne olan kılıçtan Türkçeye "kılıçlı" diye bir kelime geçmiştir ve bu kelime doğrudan doğruya Ahilikle ilgilidir. Ahilikte kılıcın yeri ve önemi hakkında geniş bilgi ise roman değerlendirilirken verilecektir.

Romanda Kumral Dede, Yesi'den çıktığı yola devam eder ve kendisini Tebriz'den sonra yer alan bir handa bulur. Bu handa, bir debbağ; yani sepici ile tanışır. Sohbet ederler. Debbağ, iki yoldaşının daha olduğunu onların da kendisi gibi zanaatkâr olduğundan bahseder. Zanaat, beceri ve ustalık gerektiren iş demektir. Zanaatkâr ise bir zanaatı kendisine meslek edinen emekçidir. Debbağın diğer iki yoldaşı ise bileyici ve okçudur. Bu üç zanaatkâr daha önce Merv şehrindeki bir başka handa Rahman ile tanışmışlardır. Rahman, onların da kendisi gibi Konya'ya doğru gittiklerini öğrenince onlardan yoldaşlık diler. Debbağ, yoldaşları okçu ve bileyicinin rızasını almadan Rahman'ın teklifini kabul eder. Ancak, öteki iki yoldaşı razı olmazlar. Rahman'ın bir silah olan kılıç taşınması keyiflerini kaçırır ve "Kılıç, başımızı derde sokar" derler (Sepetçioğlu, 1998: 59). Yollar Moğollarla doludur ve Moğollar, kavga etmek için yer aramaktadırlar. Rahman ise delikanlıdır. Okçu ve bileyici, onun lafa katlanamayacağından ve Moğollara gücünü göstermek isteyebileceğinden endişe ederler. Böyle bir şey olursa zanaatkârlar zor duruma düşecektir. Hiçbir şey başımıza gelme bile Konya'ya gidip yerleştiğimizde başımıza kakar veya kakınç eder diye düşünürler. Rahman'ın, "Buraya kadar benim sayemde geldiniz." şeklinde düşünmesinden korkarlar. Hatta zanaatlarının gelirinden pay bile istemesinden çekinirler. Kısacası, kılıçlı bir yolcuyla yanlarında istemezler. Başka bir menzilde; yani konaklama yerinde zanaatkârlar, yine Rahman ile karşılaşırlar. Ancak Rahman bu handa, hancıyı kızdıracak laflar söyler. Debbağ, yoldaşlarına "Yoldaşlar, bu delikanlı bizim kardaşımız, kılıç bizim kaderimiz, bizi bırakmıyor; biz de onu bırakmayalım" der (Sepetçioğlu, 1998: 60). Bileyici ve okçu, fikirlerinde ısrarcı olurlar ve "Biz, gölge istemeyiz." şeklinde karşılık verirler. Ancak, debbağ bu konuda tereddütlüdür. Bu sebeple, konakladığı handa karşılaştığı Kumral Dede'nin yanına sokulur ve ona "

Sana danışmak istediğim bu: Zenaat, kılıçla bir mi gitmelidir yoksa kılıç ayrı zenaat ayrı mı yol bulmalıdır. Yani kardaş kılıç olmazsa zenaat ne olur? Ben kılıcı besleyelim gölgesinde güçleniriz derim” der (Sepetçioğlu, 1998: 58). Debbağın yoldaşları, kılıçlı bir alp olan Rahman’ı yanlarında istemedikleri için gece yarısı kalkıp kaçır gibi yola düşerler. Ancak, debbağın aklı hep Rahman’a verdiği sözde kalır.

Debbağ, tüm bu yaşadıklarını sohbet sırasında Kumral Dede’ye anlatır ve bu arada söz verip sözünü tutamadığı kılıçlı gencin adını da Kumral Dede’den öğrenir. Delikanlının adı üzerine yorumu şu şekildedir: “Rahman? Ne kadar kılıca yakışmayan bir ad?” Rahman, herkese ve her canlıya merhamet eden demektir ve Tanrı’nın sıfatlarındandır. Debbağın yorumunun ardından Kumral Dede şu cevabı verir: “Keşke her kılıçta bir Rahman olsa kardaş. Senin yoldaşların da çığlıktan kurtulurdu.” Bu cevaptan Kumral Dede’nin “Zanaatla kılıç birdir. Kılıç olmazsa zanaat da olmaz.” demek istediği anlaşılır. Debbağ da bunu anlamış olmalı ki ilk defa gözlerini kaldırıp Kumral Dede’ye bakar. Ancak bu cevaba rağmen, kılıca ihtiyacının olmadığını söyler. Debbağ göre, kendisinin kılıcı zanaatı olmalıdır (Sepetçioğlu, 1998: 60).

Tüm bunlardan yola çıkarak aslında birer zanaatkâr olan Ahilerin kılıçla<sup>6</sup> ne kadar ilgilendiklerini sorgulanabilir.<sup>7</sup> Son yapılan araştırmalarla, Ahilik kurumu için bir silah olan kılıcın ne kadar önemli olduğu ve hatta “seyfi Ahilik” adı altında ayrı bir kavramın bulunduğu ortaya konmuştur.<sup>8</sup> Sonuçta Ahiler, aslında zanaatkâr birlikleridir. Ahi zaviyelerinde gençlere neler öğretildiğine bakıldığında Halikarnas Balıkcısı şunları söyler: “Kalfalıkları zamanında ‘feta’ denilen bu gençlere kılıç talimi, okçuluk ve binicilik öğretirdi” (Halikarnas Balıkcısı, 2002: 50). Halikarnas Balıkcısı, eserlerinde Ahilerin kılıç talimi de yaptıkları bilgisini vermiştir.<sup>9</sup> Ona göre, Ahilerin şed kuşanmaları daha sonra kılıç kuşanmaya dönüşecektir. Ahilerin kılıç talimi yaptıklarına dair bilgiler başka kaynaklarda da yer alır (Uslu, 1982: 35).

Romandaki zanaatkârların Ahi olduklarına dair herhangi bir vurgu yapılmamıştır. Ancak, çok önemli bir ayrıntı olarak şunu belirtmek gerekir: Romanda bahsi geçen debbağ, aslında Ahilik teşkilatının kuruluşuna öncülük eden Ahi Evran’ı temsil etmektedir. Çünkü Ahi Evran’ın mesleği bilindiği gibi debbağlıktır (Beğiç, 2014: 220). Yazar, romanda Yesevi dervişi Kumral Dede’nin karşısına debbağı; yani Ahi Evran’ı çıkartarak zanaat ile kılıç arasındaki ilişkiyi tartıştır. Bir başka önemli nokta ise debbağ Ahi Evran’ın da tıpkı Kumral Dede gibi bir Yesevi dervişi olmasıdır (Ecer, 2001: 6). Debbağın; yani Ahi Evran’ın sohbet ettiği Yesevi dervişi Kumral Dede, kılıçtan yana olduğunu belli etmiştir. Ancak, bir başka Yesevi dervişi temsil eden debbağ ise bu konuda kararsız gibidir. Buradan yola çıkarak Asya’daki zanaat ehlinin kılıç gibi silahlara mesafeli yaklaştığı; ancak Anadolu’ya gelip de Ahilik teşkilatı gelişince kılıcın zanaat ehli için öneminin çok daha artmış olduğu söylenebilir.

Romanın başkişilerinden olan Yesevi dervişi Kumral Dede, Osman’a bir müjde verir. Ona cihanın kendisini unutmayacağını söyler. İleride padişah olacağını, cihanın eşleri henüz yaratılmamış olan diğer padişahların da kendisinin neslinden geleceğini



müjdelere (Sepetçioğlu, 1998: 139). Kumral Dede, Osman'a Tanrı'nın bunu böyle istediğini belirttiikten sonra, "İlk muştuyu ben verdim sana. Padişahlığın şartıdır, ilk muştuyu verene bağışta bulunulur." der (Sepetçioğlu, 1998: 141). Bunun üzerine Osman, en ağır malım bu diyerek amcası Dünder Bey'in yadigarı olan kılıcı Kumral Dede'ye verir. Kumral Dede, kılıcı alır; ama Osman'dan bununla beraber bir söz de alır: Padişah olduğu zaman gelip bu kılıcı Kumral Dede'nin elinden kuşanacaktır (Sepetçioğlu, 1998: 143). Burada bahsi geçen kılıç kuşanmanın aslı ise peştamal; yani şed kuşanmadır. Peştamal kuşanmak, bir zanaatta ustalık kazanmak anlamına gelir. Halikarnas Balıkcısı, bir Ahi geleneği olan peştamal kuşanmanın daha sonra kılıç kuşanmaya dönüştüğü fikrini ortaya sürmüştür (Kılıçkaya, 2010: 83). Kısacası, Ahiler daha sonra kılıç kuşanmaya başlayacaklardır. Ahilikte de belli töreler dâhilinde bu şekilde kılıç kuşanma töreninin olduğu bilinmektedir (Avcı, 2004: 422). Kaynaklar, kılıç kuşanmanın Ahilik kültürüyle yakından ilgili olduğunu vurgularlar.<sup>10</sup> Bu noktada, bir Yesevi dervişi olan Kumral Dede'nin, romanda Osman'a padişah olacağı zaman kılıç kuşandırmak istemesi Ahilik açısından bir mana taşımaktadır. Romanın sonlarına doğru Ertuğrul Gazi'nin ölümünün ardından Kumral Dede, Osman Bey'i kucaklayacak ve "Meşveretten sonra bana gel, söz verdim sana kılıcı ben kuşatacağım. Padişahlık kılıcıdır Osman oğlum" diyecektir (Sepetçioğlu, 1998: 304). Kılıcı kuşatacak olan Kumral Dede, bir Ahi olmayıp Yesevi dervişi olsa da Ahilik geleneğinde yer alan kılıç kuşanmayı dile getirmesi ilgi çekicidir. Üstelik Ahiliğin, Yeseviliğin bir devamı olduğu göz önüne alınırsa durum daha manalı olacaktır.

#### 4. Sonuç

Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun *Konak* romanında bir tarikat olarak Yesevilik çok ön planda olmasına rağmen, Yeseviliğin bir devamı olarak görülen, bütün çalışma kollarını içine alan bir ocak olan Ahilik, romanın çeşitli kısımlarına yazar tarafından sindirilmiştir. Özellikle de Ahilerin giydiği börk ve kullandıkları/kuşandıkları kılıç üzerinden, Orta Asya'dan gelen derviş ve zanaatkarlar etrafında Ahilik kurumunun çekirdeğine ve oluşumuna dair bilgiler verilmiştir. Ahilerin taktığı börkün romandaki bir alpin da başında olması, alpların daha sonra genişleyerek yeniçerilerin ilk çekirdeğini oluşturmaları ve yeniçerilerin de Ahi börkünün bir benzeri olan yeniçeri külahı takmaları, Halikarnas Balıkcısı'nın "Yeniçeriliği Ahiler kurmuştur" tezini hatırlatır. Romandaki börkle alakalı bir başka ilginç ayrıntı ise Mevlana'nın börk biçimli bir başlık giymiş olmasıdır. Mevlana'nın bir Ahi başlığı olan börkü giymesi, yine kimi kaynaklarda yer alan Mevlana'nın aslında Ahi olduğuna dair söylenenleri anımsatır.

Romanda Osman Bey de on beş altı yaşlarındaki hâliyle bile, okuyucunun karşısına börküyle çıkar. Üstelik bu börkün rengi kırmızıdır. Gençcik Osman'ı kırmızı börküyle görmek, Oğuz Türkmen boylarındaki kırmızı renk merakını hatırlatır. Romanda Osman, küçük yaşlarda olmasına rağmen, bir Ahi başlığı olan börkü tercih etmiştir. Osman'ın o yıllarda dahi başlık olarak börkü tercih etmesi, aslında geleceğe dair ipuçları verir. Osman büyüdükten ve "Osman Bey" olduktan sonra, Şeyh Edebalı'nın kızıyla evlenecek ve Ahilik müessesesine adım atacaktır.

Romanda bu kişilerin yanı sıra zanaat ehli kimselerin de börk kullanmaları Ahilik açısından bir anlam taşımaktadır. En önemlisi ise kaynaklarda bir Ahi başkanı olarak tanıtılan Şeyh Edebalı'nın, okuyucunun karşısına sivrice bir börke sarılmış ak yazmadan bir burma ile çıkmasıdır. Sepetçioğlu, Şeyh Edebalı'nın Ahiler ile olan ilişkisini de romanda iyice belli etmiştir. Onun, kızını Osman'a vermesinin ardından ise bütün Ahilerin Osman Bey'in arkasında olacağına bir zanaatkâr ağzından dile getirilmesi, börklü Şeyh Edebalı'nın Ahilerle olan birlikteliğini iyice ortaya çıkarır.

Kılıç ise Asya'daki Türkmen zanaatkârlar için tereddütle yaklaşılan bir nesnedir. Hâlbuki Anadolu'da daha da gelişip gelişecek olan Ahilik teşkilatı, peştamal kuşanmayı bırakıp kılıç kuşanmaya dönecektir. Bu noktadan hareketle, Asya Ahiliğinin kılıca bakış açısının olumsuz olduğunu; fakat Anadolu'ya geldiğinde bu durumun değişeceği söylenebilir. Bunun yanı sıra, bir Yesevi dervişi olan Kumral Dede'nin ilk padişah Osman Bey'e kılıç kuşandırmak istemesi ve bu törenin de aslında bir Ahi geleneğinden gelmesi, romandaki kılıç ve Ahilik ilişkisine dikkatleri çekmektedir.

Bu makalede, *Konak* romanında Mustafa Necati Sepetçioğlu tarafından açıkça yazılan fikirleri değerlendirmek yerine, iki nesne üzerinden Ahilik teşkilatı incelenmeye çalışılmıştır. Romanda yer alan ve kimi zaman çeşitli yollarla okuyucunun karşısına çıkan börk ve kılıç, aslında çok da ön plana çıkarılmamıştır. Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun *Konak* kitabında bariz bir şekilde Ahilik müessesesini anlattığını söylemek elbette bu noktada doğru olmayacaktır. Ancak Sepetçioğlu'nun, Ahiler için ayrı bir önem arz eden börk ve kılıç üzerinden, Orta Asya'dan gelen derviş ve zanaatkârlar etrafında, Ahilik kurumunun çekirdeği ve oluşumuyla ilgili okuyucuyu bilgilendirdiği söylenebilir. Makalede, mümkün olduğu kadar Sepetçioğlu'nun değindiği bu noktalara işaret edilmeye çalışılmıştır.

## Sonnotlar

<sup>1</sup> Geniş bilgi için bk. Öger, Adem (2019). Uygur Türklerinde Fütüvvet Kültürü, Fütüvvet-Nâmeler ve Ahilik Teşkilatına Etkileri, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi* 13, 1-11.

<sup>2</sup> Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun hikâyeleri ve bu hikâyelerde halk kültürü unsurları hakkında bilgi edinmek için bk. Derya Kılıçkaya, "Zileli Yazar Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun Hikâyelerinde Halk Kültürü Unsurları ve Değişim", III. Tarihi ve Kültürüyle Zile Sempozyumu, Tokat, Türkiye, 8 - 10 October 2015, ss.287-296.

<sup>3</sup> "Yeniçerilerin başlarına giydikleri Akbörk'ün ilk defa Kayseri'deki külah-dûzlar çarşısında Bacılar tarafından imal edildiğini tespit etmekteyiz." Bayram, Mikail. (2001). "Türkiye Selçukluları Döneminde Bilimsel Ortam ve Ahiliğin Doğuşuna Etkisi". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 10, 1-11.

<sup>4</sup> "Burada şu hususa da işaret edelim ki, kızıl börklü Türkmenler Safevi dergâhının propaganda-ları sonucunda Anadolu'dan İran'a göçmeye başladıklarında, Anadolu'da kalan Sünnî Türkmenler başlarındaki kızıl börkün üzerine 'Osmanlı mücevvesesi' beyaz sarık sarmışlar ve İran'a gidenler ise kızıl börklerini muhafaza ettiklerinden dolayı onlara 'kızılbaş' adını vermişlerdir. Dolayısıyla, bazı halk izahlarında değişik bazı anlamlandırma biçimleri doğru değildir ve kızılbaş deyiminin aslı, Türklerin millî renk saydıkları kızıl (al) renkli keçe börk giyen kimse anlamından kaynaklanmaktadır. Gerçekten de eski Türk kaynaklarında kırmızı bayrağın daha çok kızıl bayrak diye adlandırıldığını, bunun sadece Türklere mahsus olduğunu, bunun bağımsızlık, şeref ve şehadet sembolü olarak kul-



- Bayram, Selahattin. (2012). “Osmanlı Devleti’nde Ekonomik Hayatın Yerel Unsurları: Ahilik Teşkilâtı ve Esnaf Loncaları”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21, 81-115.
- Begic, Hacer Nurgül. (2014). “Gelenekteki Değişim ve Keçecilik Sanatı”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Çakmak, Turgut. (2011). “Mustafa Necati Sepetçioğlu’nun Romanlarında Tasavvuf”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzincan.
- Çeri, Bünyamin. (2014). “Mustafa Necati Sepetçioğlu’nun Konak Romanında Mekân unsuru”. *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 2 / 4, 308-321.
- Çolak, Mihrican. (2018). “Türkçenin Söz Varlığında ‘Kılıç’. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 7(4), 2154-2188.
- Ecer, Ahmet Vehbi. (2001). “Ahmed Yesevi Dervişi Ahi Evren ve Kayseri’de Ahilik”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/11, 47-64.
- Döğüş, Selahattin. (2015). “Osmanlı Beyliği Topraklarında Ahi Zaviyeleri ve Şeyh Ede Balı Meselesi”. *OTAM* 37, 61-86.
- Durmuş, Eda. (2020). “Eski Türklerde Askerî Yapı”. *Asya Araştırmaları Dergisi* 1/4, 87-101.
- Erkmen, Serkan Emir. (2019). “Erken Dönem Osmanlı Süvari Tipinin Bir Menşei Olarak Alplık/Bahadırılık/Gazilik Geleneği”. *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4 / 2, 174-203.
- Eröz, Mehmet. (1973). “Türk Kültüründe ‘Börk’ ‘Papak’ ve ‘Keçe Külâh’”. *Töre* 23, 3-6.
- Esin, Emel. (1992). “Börk”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 6, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 327-328.
- Genç, Reşat. (1997). “Türk İnanışları ile Millî Geleneklerinde Renkler ve Sarı - Kırmızı – Yeşil”. *Erdem* 9 / 27, 1075-1110.
- Gündüz, Ahmet. (2005). “Beylikler ve Osmanlı Devleti’nin Kuruluşunda Ahilerin Siyasi ve Askeri Rolü”, *I. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu Bildiriler* C. 1, Haz. M. Fatih Köksal, Kırşehir: Gazi Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi Yayınları.
- Hacıgökmen, Mehmet Ali. (2013). “Ahilerin Genel Görünüşleri Üzerine Bir Çalışma”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 67, 103-119.
- Halıcı, Feyzi. (1986). “Ahilik ve Mevlevilik”. *Türk Kültürü ve Ahilik XXI. Ahilik Bayramı Sempozyumu Tebliğleri*, Ahilik Araştırma ve Kültür Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Halikarnas Balıkcısı. (2001). *Hey Koca Yurt*. Haz. Şadan Gökovalı. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- . (2002). *Düşün Yazıları*. Haz. Azra Erhat. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Kılıçkaya, Derya. (2010). “Halikarnas Balıkcısı ve Ahilik”. *Folklor \ Edebiyat* 63, 71-90.

- . (2015). “Zileli Yazar Mustafa Necati Sepetçioğlu’nun Hikâyelerinde Halk Kültürü Unsurları ve Değişim”. *Zile Kültür Sanat Dergisi* 7/8, 287-296.
- Kırpık, Güray. (2004). “Tarihi Gelişim İçinde Ahilik ve Lonca Müessesesi”, *Gazi Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi Ahilik Araştırma Dergisi* 1\1, 79- 92.
- Küçük, Salim. (2010). “Eski Türk Kültüründe Renk Kavramı”. *Bilig* 54, 185-210.
- Öger, Adem (2019). Uygur Türklerinde Fütüvvet Kültürü, Fütüvvet-Nâmeler ve Ahilik Teşkilatına Etkileri, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi* 13, 1-11.
- Öz, Baki. (2001). *Bir Alevilik Yolu Ahilik*. İstanbul: Can Yayınları (Adil Ali Atalay).
- Sarıkaya, M. Saffet.(2003). “Ahilik Kültürünün Aleviliğe Yansıyan Boyutları”. *Yol Dergisi* XXV, 98-112.
- Sepetçioğlu, Mustafa Necati. (1998). *Konak*. İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Tanrıbuyurdu, Gülçin. (2012). “Klasik Türk Şiirinde Kılıç Duası”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 9, 139-166.
- Temel, Hilal. (2007). “Ahilik Teşkilatının Halkın Eğitim ve Öğretimindeki Rolü”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Türk, Emine Bilgehan.(2018). “Millî Bir İmge Olarak Türk Romanında Kalpak”. *Gazi Türkiyat* 22, 167-180.
- Uslu, Mustafa. (1982). “Ahi Birlikleri ve Loncalar”. *Millî Eğitim ve Kültür* 4 \ 14, 28-45.
- Yesevi, Çağla Gül. (2019). “Türkistan’dan Göç ve Köklerle Bağ Kurmak”, *USOBAK IV. Uluslararası Sosyal Bilimler Araştırmaları Kongresi* 11-13 Eylül 2019. Ed. Yusuf İnal, Hasan Kara, Turhan Çetin, 317-325.
- Yetiş, Kâzım. (2007). “Mustafa Necati Sepetçioğlu’nun Romanlarında Türk Tarihinin Yorumu”. *Erdem* 49, 1-6.
- Yüksel, Mücahit. (2018) “Siyaset ve İktidar Zemininde Yesevîlik”. *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi VI. Uluslararası Şeyh Şa’ban-ı Velî Sempozyumu –Yesevîlik- Bildirileri* 23-25 Kasım 2018, 55-66.

# ALEVİ İNANÇ SİSTEMİNDE BİR MİKRO MERKEZ OLARAK “DÂR” KAVRAMININ ETRAFINDA OLUŞAN ANLAM ALANI ve RİTÜEL EVRENİ\*

The Meaning Field and Rituals That Are Created Around the Concept of “Dâr” As a  
Micro Centre in Alevi Belief System

Didem Gülçin ERDEM\*\*

## Öz

Alevi inanç sisteminde, cem ibadetlerinin kendine özgü bağlamı içerisinde dâr, fiziksel olarak cemin icra edildiği meydanın merkezini karşılamak için kullanılan bir terimdir. Alevi inancı çerçevesinde, dâr kavramı etrafında oluşan geniş bir söz varlığı ile ritüel yapıları mevcuttur. Dâr, ritüel odaklı bir terim olmasının yanında; felsefî, sosyolojik ve tasavvufî boyutta da karşılığı olan, çok katmanlı bir kavram olma özelliği gösterir. Huzura çıkmayı, talip olmayı, meydanda bulunmayı, özünü ortaya koymayı simgeleyen dâr, tasavvufî cevaplarla donatılan, zahirî olmaktan ziyade bâtnî düzeyde karşılığı olan bir meydana işaret eder. Alevi inanç dairesi çerçevesinde önem atfedilen kimi tarihî figürler de dâr olgusu üzerinden telmihen yaşatılmakta, böylelikle kolektif belleğin canlı tutulması ve geleneğin aktarılması mümkün kılınmaktadır. Kavramın anlam yükü göz önünde bulundurulduğunda, ritüel odaklı bir terim olarak değerlendirilmesinin yanında, bâtnî boyutu üzerinde de durularak art anlamlarının okunaklı hale getirilmesinin gerekli olduğu açıktır. Bu çalışmada, dâr kavramı, Alevilerin ibadet yaşantısının etrafında biçimlendiği bir mikro merkez olarak ele alınarak, terim hakkında bilgi verildikten sonra semantik içeriği üzerinde durulmuş, dâr merkezli gelişen ritüel evrenini oluşturan dâr hizmeti, dâra çekilme ve dâr kurbanı cemi hakkında bilgi verilerek kavram etrafında ortaya konulan söz varlığına değinilmiştir. Literatür tarama yöntemi ile elde edilen veriler doğrultusunda ortaya konulan sonuçlar, dâr kavramının Alevi inanç sisteminin etrafında biçimlendiği, sıradan bir mekânın ibadet mekânı haline dönüştürülmesini sağlayan, taşınabilir bir merkez olma özelliği gösterdiğini kanıtlar niteliktedir.

**Anahtar Kelimeler:** Alevilik, Cem, Dâr, Ritüel.

## Abstract

In the context of Alawi belief system, dâr (literally house) is a term used to meet the middle place of the square where the ritual is performed physically within the distinctive ritual concept area of cem worship. In Alawi belief, there is a large vocabulary and ritual order formed around the concept of dâr. In addition to being a ritualistic expression, dâr is a multi-layered term that has a philosophical and sociological counterpart. The concept of dâr, which symbolizes sufistic path to reveal the self, indicates a square which is equipped with Sufistic answers and has an equivalent to being apparent. Various cultural and religious figures that are meaningful within the framework of Alawi belief circle are also practiced through the phenomenon of dâr, so that collective memory is kept alive and the tradition is transferred. Considering the meaning burden of the concept, it is clear that it is necessary to make the meanings legible as well as being evaluated as a ritual term. In this study, after focusing on what is the concept of dâr and its semantic content, it will be given information about the vocabulary developing around the concept and the ritual universe. The results to be put forward in line with the data obtained through literature review and field research methods prove that the concept of dâr is shaped around Alawi belief system and that it is a portable centre that enables an ordinary place to be transformed into a place of worship.

**Keywords:** Alawism, Cem, Dâr, Ritual.

\* Geliş Tarihi: 15.08.2020, Kabul Tarihi: 14.10.2020. DOI: 10.34189/hbv.97.010

\*\* Arş. Gör., Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, dgulcine@pau.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4321-911X>

## 1. Giriş

Dâr kavramı, Alevi inanç sisteminin temel ibadeti olan cem ritüeli bağlamında anlam ve işlev kazanan bir terimdir. Arapça “ev” anlamına gelen bu sözcük, Farsçada “ıdam sehpa” demektir. Meydanın tam orta yeri, “dâr” sözcüğü ile karşılanır (Cebecioğlu, 1997: 206). Huzura çıkmayı, talip olmayı, meydanda bulunmayı simgeleyen dâr kavramının sembolik gösterge değeri oldukça yüksektir ve telmihen yaşattığı kültürel ve inançsal bellek unsurları da mevcuttur. İkrar vermeyi, yolun gerektirdikleri karşısında teslim olmayı sembolize eden dâr meydanı, Alevilerin kültürel belleğinde önemli bir figür olarak yer alan Hallac-ı Mansur’un adının da yaşatıldığı yerdir.

Cem ritüellerinin gerçekleştiği meydan, “Kırklar Meydanı” şeklinde adlandırılır. Bu meydanın Kırklar Meclisinden kaldığına inanılır ve bu gerekçe ile de meydana saygı gösterilir (Eyüboğlu, 2010: 340). Dâr, Kırklar Meydanı içerisinde fiziksel olarak mekânın orta yerine işaret eder. Fakat dâr meydanının Alevi teolojisindeki yeri ve karşılığı, fizikî boyutundan ziyade, bâtını boyutu üzerine kuruludur. Kırklar Meydanının cem erenlerinin tamamı tarafından görülebilecek yerine işaret eden bu kısımda yapılan ibadetler ve görülen ritik aşamalar, mekâna yüklenen anlama paralel olarak kurulan ortak bir anlam düzeneği üzerine inşa edilir. Dâr meydanı, Alevi hukukunda adaletin tecelli ettiği bir merkez olma özelliği de gösterir. Sorgulama ve yargılama işlerinin görüldüğü bu meydanda mürşit, Hakk’ın huzurunda adil davranmak, yolun gerekliliklerine uygun biçimde adaleti tesis etmek durumundadır.

Alevi inanç sisteminde dâra çıkan ilk kişinin Hz. Ali olduğuna inanılır. Yaygın kabul, dâra çıkarmanın ilk defa İmam Hüseyin tarafından gerçekleştirildiğine ve dârdan ilk kurtaran kişinin ise İmam Hasan olduğuna yöneliktir. Biat ve tarikat telkini gibi merasimlerin icra olunduğu dâr meydanı, “Hakk’ın huzurunda, Hakk için asılmaya hazırım” anlamında mühürlenme ve asılma halini de içerisine alan geniş bir anlam alanına sahiptir (Gökbel, 2019: 198-199). Dâr meydanında zahiri anlamda mürşide teslim edilen benlik, batını anlamda Hakk’a teslim edilmiştir. Hakk-Muhammed-Ali yolu olarak tanımlanan Alevi inancında, benliklerin ancak Hakk’a teslimi ile yolda aşama kat edilebileceği anlayışı mevcuttur. Bu sebeple, dâr meydanında dâra durup sorgudan ve görgüden geçmemiş Aleviler ikrarsız sayılır. Her nefsin dâr meydanında, Hakk-Muhammed-Ali postunun önünde ve pirin huzurunda nefis muhasebesi yapması gerekir (Dönmez vd. 2018: 185).

Alevi inancının temel yazılı kaynakları arasında yer alan *Buyruk*’ta “Dâr” başlığı altında, dârin cemde duruş biçimi olduğu kaydedilir. Dede önünde durmanın Kırklar katında durmak, Kırklar katında durmanın da Erenler Şahı katında durmakla bir olduğunun ifade edildiği ilgili bölümde, dört tür dâr duruşu olduğu bilgisine yer verilir. Deden gülbank alırken dâr duruşu sergilenmesi gerektiğinin ifade edildiği *Buyruk*’ta, dârda duran kişinin gerçek niyetinin ve özünün ancak Tanrı tarafından bilinebileceği belirtilerek dâr meydanında gerçekleştirilen ritüel aşamasının sembolik

bir anlamının olduğunun altı çizilir (2015: 59-60). Cem ritüelinde hizmet sahiplerinin dâra gelerek peymançeye durduğu ve hizmet tercümanlarını söyleyerek gördükleri hizmet karşılığında dededen gülbank aldıkları yer de yine dâr meydanıdır (Noyan, 1995).

Dâr kavramının yola ve inanca bağlılık, itikat ve teslimiyet gibi kavramlardan oluşan bir kavram haritası yardımı ile değerlendirilmesi gerekir. Dâr, ritüelîk bağlamda merkeze işaret eder. Cem ritüelinin akışı içerisinde her türlü ibadet pratiğinin icra edildiği yer, bu meydandır. Talibin tarikata kabulünden, işlediği suçla ilgili yargılanmasına dek dâr meydanı, üzerinde çok sayıda ritin gerçekleştirildiği bir meydandır. Fiziksel karşılığı Kırklar Meydanının orta yeri olan dâr, teolojik ve felsefi bir arka planın da sembolüdür. Bu sembol, mikro düzeyde sıradan bir mekânın ibadet mekânı haline dönüştürülmesini sağlayan, taşınabilir bir merkez konumunda iken; makro düzeyde, dünyanın merkezini ve merkezde yer alan canlının insan olduğu fikrini temsil eder. Buradan hareketle, bu çalışmada, dâr kavramının semantik içeriği ortaya konulduktan sonra, kavram etrafında gelişen ritüel yapıları ve söz varlığı ele alınacaktır.

## 2. Dâr Kavramının Semantik İçeriği

Alevi inanç sistemi özelinde dâr kavramı, ritüel odaklı olmasının yanında, tasavvufî, felsefi ve sosyolojik boyutlarda da karşılığı olan bir kavram olma özelliği gösterir. Huzura çıkmayı, talip olmayı, meydanda bulunmayı simgeleyen dâr kavramının telmihen yaşattığı kültürel ve inançsal bellek unsurları da mevcuttur. Cem ibadetlerinin kendine özgü ritüel bağlamı içerisinde dâr, cemin icra edildiği meydanın merkezini adlandırılmasıdır. Dâr kavramı, manevi teslimiyeti, huzurda bulunmayı, yola talip olmayı simgeleyen bir kavramdır. Mitik, sembolik ve tasavvufî anlamsal arka planı bulunan bu kavram etrafında oluşan zengin bir söz varlığı mevcuttur. Bu söz varlığı, Alevilere ait kültürel ve inançsal bellek unsurlarının yaşatılması ve aktarılması noktasında etkilidir. Söz konusu kavram, yaşattığı figürlerle de Alevi inancına ait kolektif belleği diri tutma işlevi üstlenir.

Eliade, kozmik yanıtlarla donatılmış mekânların mikro evrenler olma özelliği gösterdiğini ve bu mikro evrenlerin de merkez yahut merkezlere ihtiyaç duyduğunu ifade eder. Kutsalın bu merkezler aracılığıyla temasa açık hale geldiğini ifade eden Eliade, mikro evrenlerin her birinde birden çok “merkez” olabileceğini hatırlatarak bu merkezlerden her birinin dünyanın merkezi sayıldığını ve bu merkezlerin kutsalın tezahür etmesi sonucu ya da ayinsel olarak inşa edilmiş merkezler olduğu bilgisine yer verir. “Kutsal ile -ister bazı nesnelere maddeleşmiş, isterse kozmik-kutsal simgelerde ortaya çıkmış olsun- ancak böylesine bir mekânda doğrudan temas edilmektedir.” (Eliade, 2018: 50-51). Eliade’nin kutsal mekân üzerine ortaya koyduğu düşüncelerinden hareketle, teolojik ihtiyaçlara verdiği cevaplar ve üzerinde gerçekleşen ritüel akışı göz önünde bulundurulduğunda, dâr meydanının Aleviler için “kozmetik bir mikro merkez” olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu mikro merkez,



Alevi inanç öğretisinin sembolik söz, hareket ve nesnelere şifrelenerek muhafaza edildiği ve kutsalla temasın mümkün olduğu bir yer olma özelliği gösterir. Bir mikro merkez olan dâr meydanında sarf edilen sözler ve gerçekleştirilen hareketler de, gündelik yaşamdaki profan anlamlarının ötesinde işlevler yüklenerek kutsal bir tecrübenin vasıtası olma niteliği göstermektedir.

Alevi inancında, ibadet pratiklerinin yerine getirildiği mekânlar, geçmişte, “halk meydanı”, “meydan odası”, “pir evi”, “meydan evi”, “mihman evi”, “kırklar evi”, “kırklar meydanı”, “niyaz meclisi” gibi isimlerle anılmıştır. Yerleşik hayata geçen Aleviler daha çok şehirlerde dergâh, tekke ve zaviyelerde; köylerde ise, dede yahut taliplerden birinin büyükçe evinde toplanarak ibadet etmiştir (Noyan, 1995: 55). Günümüzde Alevilerin ibadet mekânları olarak anılan cemevleri, şehirleşme ile birlikte ihtiyaca yönelik ortaya çıkmış yapılar olma özelliği göstermektedir.<sup>1</sup> Alevilerin ibadet mekânlarının tarihi süreçte farklı isimlerle anıldığı görülmektedir. Alevi inancında sabit, değişmez bir kutsal mekân kavramı yoktur. Bu bağlamda, ibadet ettikleri mekânı kutsal deneyime uygun hâle getirebilme noktasında Aleviler tarafından geliştirilen pratikler mevcuttur. Ritüel içeriğini ve anlam dairesini sabit kılmaya dönük uygulamalardan bir tanesinin mekânın orta yerinin her durumda “dâr” şeklinde ifade edilmesi olduğunu söylemek mümkündür.<sup>2</sup> İbadet edilen alanın bir mikro merkez olarak görülmesinden hareketle, Aleviler için bu mikro merkez taşınabilir bir yapıda kurgulanarak, her ibadet mekânında yer alabilecek, sembolik bir odak noktası formuna kavuşturulmuş; ibadet yaşantısı, koordinat olarak mekânın merkezine işaret eden dâr meydanı etrafında biçimlenmiştir.

Dâr kavramı etrafında oluşan söz varlığı ve ritüel evreninde de kavramın karşıladığı anlam alanına uygun bir inşa söz konusudur. İnanç önderinin dâr hizmetine karşılık sarf ettiği her ifade ve hareket, huzurda bulunan, özünü meydana koyma iddiası ile teslim olan talibe verilen cevap mahiyetindedir. Dâr kavramının temsil alanı iki boyutludur: İnanç önderi ve talibin dâr meydanı eksenli yüklendiği nitelikler birbirinden farklıdır. Bu bağlamda talipler için dâr, teslimiyet, feda, ikrar verme, talip olma, yolda olma, görülme gibi anlamlar yükleniyorken; inanç önderi için, adaleti tesis etme, yol gösterme, huzuru sağlama, hakkaniyetli olma gibi anlamlara karşılık gelir. Dâr kavramı etrafında biçimlenen söz varlığı kümesinde ve ritüel evreninde de bu anlam boyutlarını tespit etmek mümkündür. *Buyruk*'ta, Ahmet Yesevi'nin bir Musahiplik Cemî ritüelinde dârda duran musahiplere dâr gülbankı verdiği kaydedilerek şu gülbanka yer verilir (2015: 199-200):

“Geldiğiniz yerden, durduğunuz dardan,

Çağırduğunuz yerden, yardım bulasınız.

Tanrı, bu yoldan, bu dardan, bu pirden ayırmaya,

Uğursuz, yaramaza, pirsizle düş getirmeye,

Şeytanın şerrinden,  
Görünmez kazadan, bilinmez beladan koruya.  
Hayırlı evlat, hayırlı devlet,  
Yerden hayırlı bereket vere,  
Duanız, niyazınız kabul ola!  
Gerçeğin demine Hu!”

Verilen gülbank örneğinde de görüldüğü üzere dâr gülbankları, huzurda bulunan, özünü meydana koyma iddiası ile teslim olan talibe dede tarafından verilen cevap mahiyetindedir. Bu cevap, dâr meydanının sembolik gösterge değerine uygun olarak verilir. Bu doğrultuda, inanç önderi tarafından dârda duran talibe söylenen gülbankta, dârda durmanın yolda olmakla eş tutulduğu bilgisine yer verilerek dâr kavramının inanç sistemi bağlamındaki önemine işaret edilmiş olur.

“Kozmosun sembolik bir imgesi” (Eliade, 2018: 53) olarak tarif edebileceğimiz dâr meydanı, cem ritüellerinde her türlü uygulamanın icra edildiği mekân olma özelliği gösterir. Hizmet sahipleri, görecekları hizmete başlarken önce dârda durarak hizmet tercümanlarını söyler, karşılığında dededen gülbank alırlar. Hizmetleri sonlandığında gelip durdukları yer yine dâr meydanıdır. Ritüeldeki bu akış, dâr meydanının başlangıcı ve nihayeti de içine alan, bir çeşit sonsuzluk tasarımı olarak evrenin mikro ölçekte tezahürü olduğu yönündeki savımızı da kanıtlar niteliktedir. Kendisine yüklenen anlamlar dolayısıyla kutsal kabul edilen dâr meydanına saygı göstermek esastır. Sıradan bir mekân konumunda iken ritüel bağlamında bir mikro evren mahiyetine bürünen dâr meydanının temiz tutulmasına özen gösterilir. Buradaki temizlik, maneviyat ile ilişkilendirilmekte ve süpürge hizmeti ile de sembolize edilmektedir. Gösterilen saygı ile ilişkili olarak bu meydanda yalan söylenmemesi, meydana sırt çevrilmemesi esastır.

Dâr kavramı üzerinden yapılan modellemede, söz konusu unsurun Alevi inancını oluşturan ve sistemli bir yapıya kavuşmasını sağlayan faktörler arasında olduğu görülmektedir. Ritik alt birimlerden ve teolojik bir anlamsal arka plandan müteşekkil olan dâr olgusu, kendi içinde de kozmotik işleyişi olan, sistemli bir anlam alanı olma özelliği gösterir. Dolayısıyla, alt birimlerin birbirleri ile olan ilişkilerinin sonucu olarak dâr kavramına yüklenen görünür ve art anlamlar birleşerek Alevi inanç sisteminin ibadet yaşantısının merkezileşmesine hizmet etmiştir.

### 3. Dâr Kavramı Merkezli Oluşan Ritüeller

Alevi ibadet yaşantısı bağlamında, dâr kavramı etrafında biçimlenen geniş bir ritüel kümesi mevcuttur. Bu ritüeller, dâr kavramından yola çıkılarak adlandırılmıştır. Bu şekilde adlandırılmalarının sebebi, yalnızca mekân olarak dâr meydanı üzerinde gerçekleştiriliyor olmalarından değil; aynı zamanda dâr kavramına yüklenen

anlamlarla donatılmış bir muhteva taşıyor olmalarından ileri gelir. Dâr etrafında oluşan ritüel kümesi; dâra durma, dâra çekilme, dardan indirme cemi ritüellerinden oluşur.

“Dâra durma” yahut “dâr hizmeti” olarak adlandırılan hizmet, Abdal Musa ve musahip kurbanı cemlerinde seccade üzerinde icra edilen inanç pratiğinin dar kurbanı cemine uyarlanmış şeklidir. Söz konusu cemlerde seccade üzerindeki sorgu ve erkândan geçme inanç pratiklerinin yerini burada, dâr hizmeti almaktadır. İnanç pratiğinin icrasında, ölen kişinin dârına durmak isteyen musahipli talipler önce eşiği yoklayıp seccadenin dört köşesine niyaz ederek yaş sırasına göre dârda dururlar. Dâra durmak isteyen bütün talipler seccade üstüne çıktıklarında içlerinden biri tüm cem halkasından helallik ister ve herkes hakkını helal ettiğini beyan ederse dede dâr gülbankını verir. Bu gülbanktan sonra “dâra durma” hizmetine geçilir (Ersal, 2016: 458).

Dâra çekilme ritüeli, yola uygun olmayan tutum ve davranışlar gösteren talibin bağlı bulunduğu ocağın inanç önderi ve davalılar huzurunda sorgulanması esasına dayanır. Talibin dâr meydanında durarak özünü dâra çekmesinin beklendiği bu ritüel, düşkünlük hukukunun da temelini oluşturur. Bir çeşit mahkeme karşısında sorgulanıp yargılanan talip, dâra çekilmesi neticesinde alınan karar uyarınca cezalandırılır. Talibin dâr meydanına çıkması davalı bir başka talibin yahut dedenin talebiyle olacağı gibi kendi tasarrufu ile de gerçekleşebilir.

Alevi inanç dairesinde, dâr kavramı etrafında oluşan bir diğer ritüel, “dâr erkânı”, “dâr kurbanı cemi”, “Can Aşî Erkânı”, “Rızalık-Helallik Erkânı” (Rençber, 2020: 31) adları ile de bilinen dârdan indirme cemidir. Dârdan indirme cemi, Hakk’a yürüyen musahipli Alevi bireyin ölümünün üzerine yol kardeşleri ile helalleşmesinin sağlanması amacıyla icra edilir. Eğer ölen kişi musahibi olmayan bir bireyse yahut ölümünden önce düşkün ilan edilmişse dârdan indirme cemi yapılmaz. Bu cem ritüeli, ölen ıkrarlı birey için icra edilen son cem ritüeli olma özelliği gösterir. Dâr kurbanı ceminde ölen kişinin dâr kurbanı hizmetini kim görecekse o seccadeye çıkar. Genel olarak ölen kişinin yaşıyorsa dârına musahibi, hayatta değilse de çocukları çıkar (Ersal, 2016: 449-451). Ölen ıkrarlı talibin musahibi aracılığıyla geride kalanlarla hesabının görüldüğü, rızalığının alındığı bu ritüel, Alevi inancındaki ölümden sonraki hayat düşüncesi ile temellendirilmiştir. Alevi inanç yapısı içerisinde, ölüm ve ölümden sonraki yaşamla ilgili inanç ve pratiklerin kaynağı, İslam tasavvuf düşüncesinin yanı sıra eski Türk inançları ve yurt tutulan Anadolu’nun kadim kültürlerinin birleşiminde aranmalıdır. Farklı inanç ve kültürel kaynaklardan beslenerek kendine özgü bir yapı kazanan ölüm düşüncesi, ölen kişinin biçimden kurtulup öze ulaşacağı, Hakk’a kavuşacağı görüşü üzerine inşa edilmiştir. Alevilikte ruhun ölümsüzlüğüne inanılır; ölümler birlikte kişinin don ya da kalıp değiştirmek sureti ile ruhun bir bedenden başka bir bedene geçebileceği düşüncesi hâkimdir (Çıplak, 2013: 273). Dârdan indirme ceminde ölen kişinin ardında bıraktığı borçların, dargınlıkların, kapanmamış

hesapların olup olmadığı sorgulanır. Eğer varsa bunlar, bağlı bulunduğu ocağın dedesi tarafından çözüme ulaştırılır ve bu sayede ölen kişinin ruhunun Hakk katında huzura ereceğine inanılır.

#### 4. Dâr Kavramı Etrafında Oluşan Ritüel Adlandırmaları ve Deyimler

Alevi inancına sahip topluluklar arasında gerçekleştirilen cem ritüellerinde, inanç mensuplarının sahip olduğu ezoterik yapı içerisinde oluşturdukları sanatsal bir iletişim dili kullanılır. Söz konusu dil, sözlü, davranış odaklı ve maddi kültür unsurlarının yaratım ve icralarının gerçekleştiği bağlamın da oluşturucusu niteliğindedir. Geleneksel ve sembolik olma özelliği gösteren bu dil tarafından oluşturulan öğeler, ritüel merkezli olma özelliği gösterirler. Miraçlama, devriye, düvaz imam, tevhid, gülbank gibi sözlü kültür ürünlerinin yanında, semahlar, edeb-erkân oturuşu, dâr duruşu çeşitleri gibi davranışsal unsurlar ile süpürge, çerağ, erkân ağacı gibi maddi kültür öğeleri de cem ritüellerine özgü sanatsal iletişim dili ile kurulan yapılar arasındadır. Bu ritüeller sırasında söylenen her söz, gerçekleştirilen her davranış ve kullanılan her maddi kültür unsuru, geleneksel yapı içerisinde mitik, sembolik ve tasavvufi bir anlam içermekte ve bu çerçevede çeşitli işlevler üstlenmektedir. Geleneksel yapıyı oluşturan söz, davranış ve maddi kültür unsurları kategorileri içerisinde ön plana çıkan ise sözdür. Söz, birçok din ve inanışta Tanrı ile özdeşleştirilmiş, kutsal sayılmıştır (Akn, 2017: 472). Geleneksel yapının sürdürüldüğü Alevi ocaklarında nefes, nutuk, düvaz imam, semah, miraçlama, tevhid gibi tasavvufi içerikli manzumeler “ayet”e eş tutulmakta, birçok yörede cem ritüellerinde icra edilen sözlü metinlere “ayet” denilmektedir (Akn, 2020: 152).

Alevi inancına mensup kimseler için kelam, ibadet anlayışlarının bir parçası olması dolayısıyla kutsal kabul edilmekte, kutsalın ifadesi noktasında önce söze başvurulmaktadır. Ritüel pratiklerinin adlandırılmaları ritüelin içeriğini oluşturan sözlü yapılara varana dek ibadet pratiklerinin malzemesi, dil tarafından temin edilir. Dil tarafından temin edilen bu malzeme, ritüellerin içeriğini tayin eder. İnanca dair olgular etrafında oluşan söz varlığı kümeleri, bu olguların inançsal bağlamdaki karşılıklarına paralel olarak geniş yahut dar bir hacimde olabilir. Dâr, Alevilerin kültürel ve inançsal belleğinde karşılık geldiği noktanın önemi ile ilişkili olarak çevresinde geniş bir söz varlığı gelişen kavramlar arasında yer alır. Alevi inanç sistemi bağlamında dâr kavramı etrafında oluşan söz varlığını, ritüel pratiklerini karşılayan terimler ve deyimler şeklinde sıralamak mümkündür.

##### 4.1. Ritüel Pratiklerinde Kullanılan Terimler

Dâr kavramı etrafında, ritüel odaklı, dâr merkezli terimler türemiştir. Söz konusu terimler, Alevi ritüellerinde birer hatırlama figürü olma özelliği de göstermektedir.<sup>3</sup> Bu hatırlama figürleri, ritüel düzeni içerisindeki çeşitli pratikleri daha anlamlı kıldığı gibi, Alevilere ait kolektif belleği canlı tutma noktasında da etkilidir. Çeşitli duruş biçimlerinin yahut ritik aşamaların karşılanması amacı ile kullanılan bu terimler: Mansur Dârı, Fazlı Dârı, Hüseyin Dârı, Fatma Ana Dârı, Hüseyin Dârı, Dâr Piri, Dâr Meydanı ve Dâr Kurbanıdır.

**Mansur Dârı:** Alevi inancında yer alan dört dâr duruşundan bir tanesidir.<sup>4</sup> Hallac-ı Mansur'un dâr ağacına asılmasını telmihen talibin ağaca asılı gibi durduğu dâr şeklidir. *Buyruk*'ta “dâra asılı gibi, doğruca pirin önünde elini sallandırıp asılı durmaktır.” şeklinde tarif edilmiştir (2015: 60). Cemde, huzura ilk çıkıldığında durulan dâr Mansur Dârıdır.

**Fazlı Dârı:** Secde biçiminde olan dâr duruşu, bu şekilde isimlendirilmiştir. Fazlullah Hurufî'nin adını telmihen gerçekleştirilen bu dâr duruşunda talip yüzüstü yere kapanarak secde eder. “Kalbinden bıçaklanarak yüzüstü bırakılan Fazlullah-ı Hurufî'nin anısını yaşatmak için cemde “aşk ola” denilir. Yüz üstü kapanılır.” (Gökbel, 2019: 204).

**Hüseyin Dârı:** Rivayete göre Hz. Hüseyin, Hz. Ali'ye su verirken sol ayağının başparmağını taşa vurarak kanatır ve Hz. Ali'nin görmemesi için sağ ayağının başparmağını sol ayağının başparmağı üzerine koyarak kapatarak Hz. Ali'nin su içmesini bu şekilde durarak bekler (Gökbel, 2019: 204). Hz. Hüseyin'in adının yaşatıldığı bu dâr duruşu, ayak mühürleme esasına dayanır. Sağ ayağın başparmağının sol ayağın başparmağı üzerine kapatılarak ellerin de göğüste yahut alt karın üzerinde sağ el sol elin üzerinde olacak şekilde mühürlenmesi şeklindeki duruştur. Sağ elin göğüs üzerine, sol elin karın üzerine konularak beklendiği uygulama farklılıkları da söz konusudur.

**Nesimi Dârı:** Alevi inanç çevrelerinde “Seyyid Nesimi”<sup>5</sup> olarak anılan Nesimi'nin adının yaşatıldığı bu dâr duruşu, iki dizin üzerinde doğrularak oturma şeklindedir. *Buyruk*'ta Nesimi Dârına ilişkin olarak “Nesimi gibi postumu yüzdürdüm” ifadesi yer almakta ve bu dâr duruşunun da sembolik bir teslimiyet içerdiğine vurgu yapılmaktadır (2015: 60).

**Fatma Ana Dârı:** Fatma Ana Dârı, Hüseyin Dârı'nın bir diğer adlandırmasıdır. Duruş şekli, Hüseyin Dârı'ndaki duruşun aynısıdır.

**Dava Görme Dârı:** Herhangi bir problemin çözümü için meydan açılmasına verilen ad (Gökbel, 2019: 206).

**Dâr Piri:** Dâr duruşlarına ismi verilen tarihî şahsiyetler, inanç sistemi bağlamındaki yerleri ve kolektif bellekteki konularına uygun olarak “Dâr Pirleri” olarak isimlendirilmiştir. Fazlullah Hurufî, Nesimi, Hallac-ı Mansur, Hz. Hüseyin ve Hz. Fatma'dan her biri, dâr piri olarak anılır.

**Dâr Meydanı:** Dâr kavramı etrafında biçimlenen ritüeller, Dâr Meydanı şeklinde anılan meydanda gerçekleştirilir. Dâr Meydanı, yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, fiziksel olmaktan çok bätını bir mekâna işaret eden, Alevi cem ritüellerinde Kırklar Meydanı'nın tam orta yerinin kastedildiği meydandır. İnanca ve kültüre ait kolektif bellek unsurlarının da telmihen yaşatıldığı bu meydan, sorgu ve görgü pratiklerinin gerçekleştirildiği yerdir. Çeşitli yöre ve ocaklarda “meydan” şeklinde de anılan Dâr

Meydanı’ndan sorumlu bir hizmet sahibi de bulunur. Bu hizmet sahibi, “meydancı” olarak anılıp müstakil bir hizmet görebileceği gibi, چراغ hizmetlisi tarafından da meydan hizmeti yürütülebilir.

**Dâr Kurbanı:** Dâr Kurbanı, musahiplerden birinin Hakk’a yürümesi durumunda, rızalık için tığlanan kurbanın adlandırılmasıdır. Dâr kurbanının yapılmasındaki amaç, ölen Alevi bireyin geride bıraktığı dünya ile olan hesabının kapatılmasıdır. Dâr kavramı merkezli bir kurban ritüeli olması dolayısıyla “dâr kurbanı” şeklinde adlandırılmıştır. Dâr kurbanı, Anadolu’da bazı köylerde ölünün mezarı kapanmadan, ölenin başucunda kesilir ve bu yolla ölen kişi için herkesten rızalık alınması sağlanır (Yıldız, 2019:143).

#### 4.2. Deyimler

Dâr kavramının etrafında oluşan söz varlığı kümesi oldukça zengindir ve bu küme içerisinde deyimler de yer alır. Dâr sözcüğünün “durmak”, “çekmek” gibi fiillerle birleşerek anlamca kaynaşması sureti ile oluşan bu deyimler, Alevilerin ibadet yaşantılarında, ritüel bağlamları içerisinde çeşitli durumları ve ritik aşamaları karşılamak üzere kullanılır. “Dâra Durmak”, “Dârında Durmak”, “Dâra Çekmek”, “Dâr Kaldırmak”, “Dâr-ı Mansur’dan Geçmek”, “Dâr Kaldırmak” ve “Dârdan İndirmek” deyimleri, dâr kavramı etrafında oluşan deyimlerdir.

**Dâra Durmak:** Dâr şeklinde isimlendirilen meydanda, inanç önderi ve insanların huzurunda özel duruş biçimlerinde dua, izin, yargılanma taleplerini iletmek üzere beklemek, dâra durmak olarak adlandırılır. “Dâra çıkma”, “dâra gelme”, “dâra kalkma” deyimleri de dâra durma eylemini karşılamayan diğer deyimlerdir.

**Dârında Durmak:** Cem ritüelinde semah hizmeti görmek üzere meydana gelen taliplerin musahiplerinin semahın ağırlama bölümü sona erene dek elleri ve ayakları mühürlü bir biçimde ayakta beklemeleri, musahiplilerin birbirlerine sevgi, saygı ve bağlılıklarını iletmelerini sağlayan pratiktir.

**Dâra Çekmek:** Ocak pirinin önderliğinde oluşturulan sembolik bir mahkeme karşısında, cem heyeti önünde hatalı görülen Alevi bireyin sorgulanmasıdır. Suç işleyen, yola aykırı davranan yol üyesi, dâr meydanına çağrılarak burada yargılanır, gerekirse cezalandırılır. Düşünlük kurumu, bu yargı sisteminin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Dâra çekmek deyimini, “özünü” nesnesi ile birlikte kullanıldığında, Alevi bireylerin dârda durarak görülmeyi talep etmesini ifade eder.

**Dâr Kaldırmak:** İkrarlı Alevi bireyin vefatının ardından, musahibi ve ailesi tarafından kurbanının kesilerek geride kalanlar ile hesaplarının kapatılması; kıldığı, incittiği kimseler varsa gönüllerinin alınması amacı ile tertip edilen “dâr kurbanı cemi” yahut “dârdan indirme cemi” şeklinde anılan ritüel sonunda, ölen kişi adına helalleşmenin sağlanması ve ruhunun huzura kavuşturulması anlamında kullanılır.

**Dâr-ı Mansur'dan Geçmek:** Hallac-ı Mansur'u telmihen kurulan bu deyim, yola uygun olmayan tutum ve davranışlarından ötürü yargılanmak üzere talibin inanç önderi ve cem erenleri tarafından sorguya çekilmesi sürecinin adlandırılmasıdır.

**Dârdan İndirmek:** Yola uygun olmayan tutum ve davranışları dolayısıyla sorgulanan ve yargılanan talibin rızalık alması sonucu düşkünlüğünün kaldırılması, müşkül vaziyetinin son bulması anlamında kullanılan bir ifadedir.

## 5. Sonuç

Dâr kavramı, manevi teslimiyeti, huzurda bulunmayı, yola talip olmayı simgeleyen bir kavramdır. Mitik, sembolik ve tasavvufi anlamsal arka planı bulunan bu kavram etrafında oluşan zengin bir söz varlığı ve ritüel kümesi mevcuttur. Dâr kavramı, telmihen yaşattığı hatırlama figürleriyle de Alevi inancına ait kolektif belleği canlı tutma işlevi üstlenir. Söz konusu hatırlama figürleri, Alevi cem ritüellerinde çeşitli duruş biçimlerinin yahut ritik aşamaların karşılanması amacı ile kullanılan terimler üzerinden yaşatılmaktadır. Felsefi ve sosyolojik bağlamda da karşılığı olan dâr olgusunun sembolize ettiği teslimiyet, feda, ikrar verme, talip olma, yolda olma, görölme gibi kavramlar, “dâr” kavramı etrafında biçimlenen ritüel evreninde çeşitli jest, mimik, beden hareketi ve ifadeler toplamından oluşan duruş biçimleri ile somutlaştırılır.

Alevi ibadet yaşantısında cem bağlanan mekânın fiziksel olarak farklılık göstermesine karşın, ritüel içeriğini ve anlam dairesini sabit kılmaya dönük uygulamalardan bir uygulama olarak, mekânın orta yeri her durumda “dâr” şeklinde ifade edilir. İbadet edilen alanın bir mikro merkez olarak görülmesinden hareketle, Aleviler için bu merkez taşınabilir bir yapıda kurgulanarak, her ibadet mekânında yer alabilecek, sembolik bir odak noktası formuna kavuşturulmuştur. Koordinat olarak mekânın merkezine işaret eden dâr meydanı, ibadet yaşantısının etrafında biçimlendiği bir mikro merkez olma özelliği gösterir.

Alevi inanç sistemi bağlamında dâr kavramı etrafında, ritüel yapılarını karşılayan terimler, deyimler, dâr gülbankları ve dâr tercümanları şeklinde sıralayabileceğimiz geniş bir söz varlığı oluşmuştur. Bununla beraber, Alevi cemleri bağlamında, dâr kavramı etrafında biçimlenen ritüel düzenleri mevcuttur. Söz konusu ritüeller ve ritüel bağlamında anlam kazanan unsurlar, dâr kavramından yola çıkılarak adlandırılmıştır. Dâr kavramı etrafında oluşan ritüel kümesi; dâra durma, dâra çekilme, dârdan indirme cemi ritüellerinden oluşur.

Fiziksel karşılığı Kırklar Meydanının orta yeri olan dâr, teolojik ve felsefi bir arka planın sembolüdür. Dâr meydanı, mikro düzeyde sıradan bir mekânın ibadet mekânı haline dönüştürülmesini sağlayan, taşınabilir bir merkez konumunda iken, makro düzeyde, dünyanın merkezini ve merkezde yer alan canlının insan olduğu fikrini temsil eder. Dolayısıyla dâr meydanının Aleviler için “kozmetik bir mikro merkez” olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu mikro merkez, Alevi inanç öğretisinin sembolik söz, hareket ve nesnelere şifrelenerek muhafaza edildiği ve kutsalla temasın mümkün olduğu bir yer olma özelliği gösterir.

## Sonnottlar

<sup>1</sup> Türkiye’de bugün kurumsal bir yapı arz eden cem evleri, 1970-80 yılları itibarıyla kurulmaya başlanmıştır. Cem evlerinin kurumsallaşması ile Alevilerin ibadet yaşantısının geleneksel bağlamı değişime uğramış, modern kent yaşantısı ile uyumlu hâle getirilmeye çalışılmıştır. Cem evlerinin kurumsallaşması süreci ve bunun geleneksel yapıdaki etkileri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yılmaz (2011); Rençber (2012); Üçer (2018); Subaşı (2019).

<sup>2</sup> Alevi inancını merkezileştiren bir kutsal mekân mevcut değildir. İnancın kutsal bir deneyimi mümkün kılan mekânlar etrafında biçimlenmesine, Sünni-İslam inancını merkezileştirmesi eli camiler ve mescitler gösterilebilir. Bu mekânlar, mimari yapılarından iç tasarımlarına dek belirli bir standarda kavuşturulmuştur. Ancak Alevi inancında bu türden bir standart bir ibadet mekânı yoktur.

<sup>3</sup> Jan Assmann, hatırlama figürlerinin belirli bir mekânda cisimleştirilmesi ve belli bir zamanda güncelleştirilmesi gerektiğine işaret eder. Assmann’ın ifadesi uyarınca hatırlanan içerikler ya çok eski zamanlarda yaşanmaları veya olağanüstü olaylarla bağlantıları ile ya da hatırlamanın periyodik ritmi sayesinde zamansallık kazanırlar. Söz konusu figürler üç özellik üzerinden karakterize edilir: zaman ve mekâna bağlılık, bir gruba bağlılık ve kendine özgü bir süreç olarak yeniden kurulabilme özelliği (2015: 46-47) Hatırlama figürlerinin kültürel belleğin yaşatılması noktasındaki payına ilişkin detaylı tespitleri için bkz. Assmann, 2015.

<sup>4</sup> Dedekargınoğlu, bu dört dâr duruşuna “çengel dârı” şeklinde adlandırılan bir duruşu da ilave eder. Toplu biçimde durulan “çengel dârında; dâra duracak canlar, meydana gelerek, erkekler sağ baştan olmak üzere yaş sırasına göre sıra olurlar. Erkekler sağ ayağının başparmağını sol ayağının başparmağı üzerine koyup, dizlerini kırmadan eğilerek, sağ elinin parmaklarını sağ ayağının başparmağının üzerine geçirir. Sol elini de kolunu çapraz tutarak eli açık şekilde göğsünün üzerine kapatır ve o şekilde dâra dururlar. Buna dârda mühürleme ya da peymence denir. Bu dâr, cemde yapılan dâra duruş şeklidir.” (Dedekargınoğlu, 2012: 127).

<sup>5</sup> Nesimî’nin hayatı, edebî şahsiyeti ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ayan (1990); Akın (2019:132-161).

## Kaynakça

- Akın, Bülent. (2017). “Diyarbakır Yöresi Alevi Ocakları: Tarih, İnanç ve Gelenek”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- . (2019). “Alevi Geleneğinde Yaşayan Seyyid İmaüddin Nesimi”, *I. Uluslararası Tasavvuf Araştırmaları Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. (Ed.: Taleh Şahmemmedov vd.). İstanbul: Akademi Kitabevi.
- . (2020). “Kopuzdan “Telli Kur’an”a Türklerde Sazın Kültürel Serüveni ve Kutsallığı”. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 20, 135-162.
- Assmann, Jan. (2015). *Kültürel Bellek –Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. Çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ayan, Hüseyin. (1990). *Nesimî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Bozkurt, Fuat. (2015). (haz.). *Buyruk –İmam Cafer Sadık Buyruğu*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Cebecioğlu, Ethem. (1997). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları.
- Çıplak Coşkun, Nilgün. (2013). “Alevi-Bektaşî Geleneğinde Dardan İndirme Cemi ve Bu Cemin Toplum Yaşamındaki Önemi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 65, 271-280.
- Dedekargınoğlu, Hüseyin. (2012). *Dede Garkın Süreğinde Cem*. Ankara: Yurt Kitap Yayıncılık.
- Dönmez, Mehmet ve Çelik, Hasan ve Armağan, Ergün. (2018). “Alevilik-Bektaşîlikte Dâr”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 85, 183-198.



- Eliade, Mircea. (2018). *İmgeler ve Simgeler*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Doğubatu Yayınları.
- Ersal, Mehmet. (2016). *Alevilik, Kavramlar ve Ocak Sistemi –Çubuk Havzası Örneği*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Gökbel, Ahmet. (2019). *Ansiklopedik Alevi Bektaşî Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Korkmaz, Esat. (2016). *Ansiklopedik Alevilik-Bektaşîlik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- Noyan, Bedri. (1995). *Bektaşîlik Alevilik Nedir?*. İstanbul: Ant/Can Yayınları.
- Rençber, Fevzi. (2012). “Alevi Geleneğinde Cem Evinin Tarihsel Kökeni”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3, 73-86.
- Rençber, Fevzi. (2020). “Alevî-Bektaşî Geleneğinde “Dardan İndirme Erkânı”. Adıyaman Örneği”, *GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1, 31-49.
- Subaşı, Necdet. (2019). *Alevi Modernleşmesi: Sırrı Fâş Eylemek*. İstanbul: Mahya Yayıncılık.
- Üçer, Cenksu. (2018). “Cemevi: Âdâb ve Erkânın İcra Edildiği Mekân”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırma Dergisi* 88, 59-84.
- Yıldız, Harun. (2019). “Anadolu Alevî-Bektaşî İnanç Dünyasında Kurban Anlayışı ve Kurbanla İlgili Ritüeller”. *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi* 20, 135-151.
- Yılmaz, Seval. (2011). “Türkiye’de Cemevleri Kurumsallaşmasının Alevi Kimliği Üzerine Etkileri ve Karacaahmet Sultan Dergâhı Üzerinden Bir Alan Analizi”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İstanbul.

# ALEVİLİK VE BEKTAŞİLİK’TE “NUR” VE “MİŞKÂT” KAVRAMLARININ NUR SURESİ 35. AYETİ BAĞLAMINDA İZAHİ VE BİR İBADET FORMUNA BÜRÜNMESİ\*

Explanation of the Concepts of “Nur” and “Mişkât” in Alevism and Bektashism  
in the Context of the 35th Verse of Surah An-Nur and Conversion to the Form of  
Worship

**Ramazan SÖNMEZ\*\***

## Öz

Bu çalışma, Nur Suresi 35. Ayetinde “Allahu nuru’s-semavati ve’l arz- Allah, göklerin ve yerin nürudur” geçen “Nur” kelimesinin kelime, kavram anlamları etrafında ele alınmıştır. Nur kelimesinin kavram ve terim olarak Tasavvuf literatüründe de değerlendirildiğine değinilmiştir. Alevi ve Bektaşî çevrelerin bu ayeti, zikrin önemli bir parçasına dönüştürmesi etrafında kazandığı anlam ayet, tefsir ve Kur’anı Kerim lafızlarını ele alan kaynaklardan yararlanarak izah edilmiştir. Alevi ve Bektaşî topluluğunca meydanın açılışı veya cemin başlangıcı olarak Nur ayetinin okunması ve bu uygulama için gülbankların okunması ve Nur Suresi 35-37. ayetlerin tamamı etrafında konunun değerlendirilmesinden dolayı ayette geçen Nur ile birlikte, “Mişkât” da kelime, kavram olarak verilmiştir.

“Allah göklerin ve yerin nurudur” ayetinde zikredilen nur kavramı ve yine ayetin devamında bu nurun sembolik ifadelerle anlatılması ilk dönemlerden itibaren üzerinde çokça durulan bir konu olmuştur. Bazı İslam âlimleri söz konusu sembollerini sadece yorumlarken bazıları da bu sembolik anlatımlardan yola çıkarak bunu bir ibadet formuna dönüştürmüştür. İşte bu ayet Alevilik ve Bektaşilikte çerağ uyardırma veya çerağ uyarma şeklinde pratiği olan uygulamaya dönüştürülmüştür. Bu pratiklere erkân adı verilmekte ve uygulamaların kaydedildiği “Erkânname” ismi verilen eserlerle de korunup aktarılmaktadır. Bu çalışma, Alevi ve Bektaşî erkânı içerisinde bir hizmete karşılık gelen çerağ ve çerağ uyarma uygulamasını anlam, uygulama ve dualarıyla aktarmıştır. Nihayetinde Allah’ın, göklerin ve yerin Nur’u oluşu; bu nurun yaratılışın başlangıcından itibaren var olduğu ve asla söndürülmesinin söz konusu olamayacağı gibi hususlar ve kazanan anlama yapılan işaretler de bu çalışmada aktarıldı. Bundan dolayı çerağ ve hizmeti etrafında kullanılan ifadelerinde titizlikle seçilip kullanıldığı, çerağ yakılmaz yeniden uyarılır ve çerağ söndürülmez dinlenmeye bırakılır şeklinde kalıplaştırıldığına vurgu yapılmıştır.

Sonuç olarak Alevi ve Bektaşî meydanının açılışı ilk olarak Nur Suresindeki 35. ayetin okunması ve sembolik olarak duvarda, yerde ve belli bir kayıt üzerinde duran çerağ adı verilen muamların uyarılması yani yakılmasıyla başlamaktadır. Çerağı uyarın kişiye Çerağcı adı verilmektedir. Çerağın uyarılmasından önce mürşit, pir veya dede tarafından çerağcıya uyarın izni verilirken çerağın duası okunur. Çerağcıya, çerağı uyardıktan sonra da yaptığı hizmetten dolayı mürşit, pir veya dede tarafından dua yani gülbank okunur. Özellikle Nur ayetindeki nur ve mişkât kelimelerinin kazandırıldığı kavramsal çerçevenin mecazi aktarımının ötesinde Alevi ve Bektaşilerce zikrin en önemli parçası kılınması ve bu ayetten yola çıkarak bir uygulama olarak zikrin parçasına dönüştürülmesi yanında gülbank ve dualarının hazırlanmasına dikkat çekilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur’anı Kerim, Nûr, Alevilik ve Bektaşilik, Çerağ, Mişkât.

\* Geliş Tarihi: 12.08.2020, Kabul Tarihi: 06.02.2021. DOI: 10.34189/hbv.97.011

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, KTO Karatay Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, Arapça Mütercim ve Tercümanlık Bölümü, ramazan.sonmez@karatay.edu.tr. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9406-888X>

## Abstract

This study deals with conceptual meanings of the word “Light” in “Allahu nuru’s-semavati ve arz-God is the light of the heavens and the earth” in the 35th verse of Sūrah an-Nur. Referring to the way the word “nūr” is considered as a concept and term in Sufism literature, it tries to explain the meaning gained by the Alawī Bektashi community around transforming this verse into an important part of dhikr by using the sources dealing with verse, commentary and Qur’ān words. As the Alevi and Bektashi community read the verse of Nur as the opening of the square or the beginning of the Cem, and the reading of the Gulbanks for this practice and the evaluation of the issue within the framework of the 35 and 37th verses of Sūrah an-Nūr, along with the word Light in the verse, Mishkat is given as a word and a concept.

The concept of “nur” mentioned in the verse “Allah is the light of the heavens and the earth” and the explanation of this light with symbolic expressions in the continuation of the verse have been a topic that has been emphasized since the first periods. While some Islamic scholars only interpreted these symbols, others turned it into a form of worship based on these symbolic expressions. This verse has been ritualized in Alawism and Bektashism as warning Çerağ (light or sacred light) and this subject will be focused on in the present study. These practices are called erkân (rule) and they are preserved and transferred with the works called “Erkanname” where the practices are recorded. Ultimately, the issues such as God’s being the Light of the heavens and the earth, that this light has existed since the beginning of creation and that it will never be extinguished are also mentioned in this study. Therefore, it was emphasized that the statements used around çerağ and its service were carefully selected and used, that çerağ is not burned, it’s re-stimulated, and çerağ is not extinguished, it is left to rest.

As a result, the opening of the Alawī Bektashi square begins with reading of the 35th verse in Sūrah an-Nūr and lighting of candles called “çerağ” symbolically standing on the wall, on the floor and on a certain floor. The person who warns/lights the çerağ is called “çerağcı”. Before the çerağ is warned/lightened, the çerağcı request permission from the murshid, pir or dede (a person who leads rituals or guides people in Alevism), and after warning the çerağ; he is prayed by murshid, pir and Dede for his service. Gulbank (prayer) is read to çerağcı (a person who warns the çerağ/candle) by murshid, pir or Dede for his service after warning the çerağ. In this study, it was noted that the words light and Mishkat in the Verse of Nur are considered the most important part of dhikr by the Alevi and Bektashis, beyond the metaphorical transfer of the conceptual framework it has acquired, and that it has been turned into a part of dhikr based on this verse, as well as the preparation of gulbank and prayers.

**Keywords:** Qur’ān, Nur, Alawism and Bektashism, Çerağ, Mishkat.

## 1. Giriş

Bu çalışma, Alevi ve Bektaşî cemlerinin hizmetleri arasında yer alan çerağın yerine getirilmesi esnasında okunan Nur Suresi 35. ayette geçen Nur ve Mişkât kelimelerini konu edinmektedir. Her iki kelimenin anlamı, Kuran kelimelerini konu edinen veya kelimelerini izah eden kitaplar, tefsirler ve sufi çevrelerin değerlendirmelerini içeren kaynaklara başvurularak izah edilmeye çalışılmıştır. Ardından Alevi ve Bektaşî meydanında icra edilen bu hizmette okunan ayetin ve ayette geçen Nur ve Mişkât kelimelerinin hangi anlam ve içerikle okunduğu üzerine değerlendirme yapılmıştır. Böylece bu çalışmada, Alevi ve Bektaşî çevrelerin Nur Suresi 35. Ayeti okuyarak yerine getirdikleri uygulamanın hem pratik hem de anlamının anlaşılıp aktarılması amaçlanmaktadır. Nur ve Mişkât kelimelerinin genelden özele ve metinden pratiğe kazandığı özel anlam ve pratiğinin ifade edilmesi etrafında çalışmanın kapsam ve

sınırlılıkları da belirlenerek konu ele alınıp aktarılmıştır. Sonuç olarak Nur ve Mişkât’ın farklı kaynak ve Alevi ve Bektaşî çevrelerde kazandığı anlam etrafında bu çalışma, zikrin bir parçası olarak yerine getirilen hizmetin de daha iyi anlaşılmasını sağlamayı hedeflemektedir.

Alevi ve Bektaşî çevrelerde çerağ ve çerağ etrafında yerine getirilen pratik üzerine kaynaklara erişmek mümkündür. Bu kaynaklardan yaygın olanı *Erkanname* adı verilen eserlerdir. *Erkanname* içerisindeki başlıklardan birisi de çerağ bahsidir. Tekke ve meydanın açılışında ilk yerine getirilen hizmet çerağ’dır. Çerağın uyarılmasıyla meydan açılır veya hizmet başlar. Doğrusu Dede veya Baba bu hizmeti yerine getirecek kişiye yani bu hizmeti yerine getirdiği için çerağcı adını alan kişiye, hizmetin nasıl yapıldığını ve anlamını anlatır ve konuyu kavramasına yardım eder. Böylece tekkeye devam eden talip ve dervişlerin bütün ömürleri boyunca irşat oldukları ve öğrendikleri hususların tamamında Nur ve Mişkât’ın merkezi bir husus olduğu her zikirle tekrarlanarak veya tekrarlarla anlatılmakta ve ifade edilmektedir. Bunun için Dede ve Baba, tekkede tekkeye intisap eden ve tarikatta aşamaları tamamlayan kişinin süreklilik haline alan bu hizmetten dolayı, çerağ hakkındaki bilgisi de devamlılık arz eder ve kendisine çerağın anlamı da aynı şekilde sürekli veya her hafta anlatılır. İşte bundan dolayı Alevi ve Bektaşî erkânının ilki çerağ hizmetidir, çerağla başlar ve talibin veya müridin tarikatta kat ettiği mertebelerin her birinde de yine çerağ uyarılır (Noyan, 2010: 97-123).

“Allah, göklerin ve yerin nurudur. O’nun nurunun temsili şudur: Duvarda bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fanus içinde. Fanus sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan, ne doğuya, ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile neredeyse aydınlatacak(kadar berrak)tır. Nur üstüne nur. Allah, dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah, insanlar için misaller verir. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.” (Nur, 24/35). Kuran-ı Kerim’in bu ayeti hicri 3. asırdan itibaren pek çok âlimin önemle üzerinde durdukları bir konu olmuştur. Özellikle Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), Hallac-ı Mansur (ö. 309/921) ve Hâkim et-Tirmizî (ö. 320/932) gibi mutasavvıf âlimler konu üzerine daha çok eğilirken İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) de bu ayet bağlamında *Mişkâtü’l-Envâr* adlı müstakil bir eser kaleme almıştır (Çift, 2004: 140).

Burada ilk önce nur ve mişkât kavramları hakkında bilgi verilecek, ardından da âlimlerin Nur Suresi’ndeki bu ayet ile ilgili görüşlerine temas edilecektir.

## 2. Nur ve Mişkât Kavramları ve İslam Âlimlerinin Görüşleri

Nur / النور; Lügat manası gözlerin görmesini sağlayan yayılmış ışık veya aydınlık manasına gelmektedir (el-Fîrûzâbâdî, 1998: 388; el-İsfâhânî, 2009: 827; Mütercim Âsım Efendi, 2014: 134). Kuran-ı Kerim’de veya hadislerde ise Nur kelimesi daha çok hidayet, doru yol, insanları karanlıklardan aydınlığa çıkaran ilâhî bir ışık veya Allah’ı ifade etmek için kullanılmaktadır. “Allah iman edenlerin yardımcısıdır. Onları

karanlıklardan (kurtarıp) nura/aydınlığa çıkarır. Küfredenlerin dostları ise şeytandır. O da kendilerini nurdan (ayırp) karanlıklara çıkarır.” (Bakara 2/257), “De ki: Öyle ise Musa’nın insanlara bir nur ve hidayet olarak getirdiği Kitabı kim indirdi?” (En’âm 6/91), “Ey insanlar! Şüphesiz size Rabbinizden bir delil (peygamber) geldi ve size apaçık bir nur (olan Kur’an’ı) indirdik.” (Nisâ 4/174), “Allah, onunla rızası peşinde olanları selâmet yollarına iletir ve onları izniyle, karanlıklardan aydınlığa çıkarıp kendilerini dosdoğru bir yola iletir.” (Maide 5/16), “Allah, göklerin ve yerin nurudur.” (Nûr 24/35). Bu ve benzeri ayetler yukarıda zikretmiş olduğumuz anlamlara birer örnektir.

Mişkât/المشكاة; Mişkât kelimesinin kökü الشَّكُو olup bir anlamı da “içindeki şeyi göstermektir.” المشكاة ise gedik demek olup pencere olmayan bir delik veya içine çıra konan ve duvarda asılı bulunan dipsiz baca ya da hücre anlamına gelir (Bezzâvî, 1998: 107 ; el-İsfehânî, 2009: 463; Mütercim Asım Efendi, 2014: 851; ez-Zemahşerî, 2009: 730). Ayette de “içinde kandil bulunan bir hücre gibi” şeklinde ifade edilerek kandildeki ışığın da hücrenin içinden sızarak açığa çıktığı ifade edilmiştir.

İslâm âlimlerinin “Allah göklerin ve yerin nurudur. O’nun nurunun temsili şudur: “Duvarda bir hücre [...]” ayeti hakkındaki görüşlerine gelince; Zemahşerî (ö. 538/1144) Allah’ın, göklerin ve yerin nurunun sahibi yani hakın ta kendisi olduğunu, nurun göklere ve yere izafe edilme sebebinin de ya Allah Teâlâ’nın mahlûkatı üzerindeki gözetiminin büyüklüğü ya da gök ve yer ehlinin O’nun sayesinde aydınlığa/hidayete kavuştuğu anlamına geldiğini söylemiştir (Zemahşerî, 2009: 730).

Allah’ın, göklerin ve yerin nuru olmasından kastedilenin birçok anlama gelebileceğini Kadı Beyzâvî (ö. 685/1286) belirtmiştir. Beyzâvî, Nur’dan kastedilenin Allah’ın gökleri ve yeri idare eden olduğu anlaşılabilirken bir başka açıdan da kendisi sebebiyle bir başkası açığa çıktığı için göklerin ve yerin mucidi anlamına gelebileceğini söylemiştir. Nur’un bir başka anlamı da doğrudan veya dolaylı olarak melekler ile peygamberler aracılığıyla hidayet eden anlamına gelir demiştir (Bezzâvî, 1998: 107).

*Nefahâtü l-Üns* adlı eserde Allah’ın nur oluşu hakkında sufilerin genel kanaati şöyle ifade edilmiştir: “Hak Sübhânehû ve Teâlâ’nın âlemi icat etmesi, mutlak hakikatine ait olan nurun müşahede edilmekte olan muhtelif ve müteaddit suretlerde zuhur etmesinden ibarettir. Allah semaların ve arzın nurudur (Nûr 24/35) ve O semada da ilahtır arzda da ilahtır (Zuhruf 43/84)” ayetleri buna işaret eder (Câmi, 2008: 120). Bu ifadeden genel anlamda mutasavvıfların, Allah’ın nurunun, mahlûkatında tecelli eden ve her şeyin yaratıcısı olduğuna delâlet eden bir hakikat olarak telakki ettikleri anlaşılmaktadır ki bu da Kadı Beyzâvî’nin serdetmiş olduğu görüşlerden biridir.

Ebu’l-Hüseyn en-Nûrî’nin (ö. 295/908) “Bir gün nura baktım ve ben, o nur oluncaya kadar ona bakmaktan ayrılmadım” (Câmi, 2008: 209) ifadesi de bu görüşü teyit etmektedir. Zira onun nura bakmaktan kastının Allah’ın göklerde ve yeryüzünde yaratmış olduğu şeyler olduğu ve onun bunlara bakarak Mûcid, Sâni’ ve Hâlık olan Allah’ı düşündüğü akla ilk gelen anlamdır.

Ebu’l-Hüseyin en-Nûrî’nin bu yaklaşımı İmam Kuşeyrî’nin (ö. 465/1072) hakikat kavramına verdiği mana ile aynıdır. Zira o hakikatin, rubûbiyeti müşahade etmek olduğunu, yani Allah’ın kâinat hakkındaki tasarrufunu ve idaresini bilmek, kazasını, kaderini, gizlediği ve açıkladığı şeyi görmek olduğunu söylemiştir (Kuşeyrî, 2017: 176).

Kuşeyrî’nin hakikat tanımından yola çıkarak denilebilir ki, Allah’ın gökler, yerler ve ikisi arasında yaratmış olduğu bütün her şey biz kullar için Allah’ın bir ve tek oluşuna işaret eden delillerdir. Görünen ve görünmeyen bütün âlemlerde takdir ettiği ne varsa O’nun varlığının hakikatinin bir göstergesi, kullarının da acziyetinin ve O’ndan gafil kalınmayacağına bir gerçeğidir.

Nur Suresi 35. ayet bağlamında müstakil bir eser kaleme alan İmam Gazali’nin *Mişkâtü’l-Envâr* adlı eserinde Allah’ın nur oluşuna kısaca değinilecektir. “Allah göklerin ve yerin nurudur” ayetinin ne anlama geldiğini kendisine soran öğrenciyeye verdiği cevap mahiyetindeki bu eserde Gazali nurun üç mertebe olduğunu, ilk mertebenin sözlük anlamında da işaret edildiği gibi kendisi vasıtasıyla bir şeyin görülmesini sağlayan ışık olduğunu söylemektedir. Fakat onun ilk nur ile kastettiği akıldır. Çünkü akıl hem başkasını hem kendini hem de sahip oldukları nitelikleri bilir. Bir şeyin iç yüzünü kavrayabilir, bütün varlıklar onun algı alanına girebilir (Gazali, 2016: 34-37).

Ancak Gazali nur kavramına “Hakikat-ı Muhammediye” şeklinde dile getirilen kavramı çağrıştıracak şekilde konuya temas etmektedir. Ona göre kendini ve başkasını gören her şey nur adını almaya layıktır. Hatta bir başka şey kendi vasıtasıyla görülüyorsa nur adını almaya daha da layıktır ki bu durumda ona, aydınlatan çerağ / سراجاً منيراً denir. Bu haslet ise peygamberlerde bulunmakla birlikte ayette kastedilen “aydınlatan bir kandil / çerağ” Hz. Muhammed’dir (sav) (Gazali, 2016: 42). Çünkü onun vasıtasıyla halk İslam yoluna hidayet bulur, karanlıklardan aydınlığa kavuşur, hakkı batıldan ayırt edebilir.

### 3. Alevilik ve Bektaşilikte Nur Kavramı

Yukarıda Ehl-i Sünnet âlimlerinin Allah’ın göklerin ve yerin nuru olmasına verdikleri anlam her şeyin sahibi ve hidayet edicisi olduğu şeklindedir. Genel anlamda İslam dünyasında bu ayetteki kavramlar birer teşbih ifade ederken Alevilik ve Bektaşilikte söz konusu teşbih ifadeleri bir ibadet formuna bürünerek cem ve ayinlerinde yerine getirilen hizmetlerden birisi olmuştur. Alevilikte çerağ; çerağ duası, gülbankı ve hizmeti şeklinde ifadelerle konu dile getirilip aktarılmaktadır. Doğrusu çerağ ve etrafında oluşturulan diğer ifadelerle anlatılmak ve aktarılmak istenen nurdur. Nur, Farsça bir kelime olup kandil anlamına gelir ve bu kandilden de ilim ve irfan olduğu anlatılmak istenir. İrfan, anlayış, ilim de bilgi ışığı anlamına gelir (Erdem ve Demir, 2010: 467; Harman, 2018: 677).

Kandil veya mum anlamına gelen bu kelime “Ey Peygamber! Biz seni bir şahit, bir müjdeleyici, bir uyarıcı; Allah’ın izniyle kendi yoluna çağıran bir davetçi ve aydınlatıcı bir kandil olarak gönderdik” (Ahzâb 33/45-46) ayetine dayandırılır (Sunar, 1975: 72).

Alevi ve Bektaşî zikri, her Perşembe günü veya Cuma akşamı Dede veya Baba’nın riyasetinde tekkede gerçekleştirilir. Zikre genel anlamıyla cem denir ve cemin bütün idaresi Dede veya Baba’nın idaresinde gerçekleşir. Cemde farklılık gösterse de belli başlı hizmetler hizmetçileri tarafından yerine getirilir. Bu görevlerin yerine getirilmesi ve görevlilerin tayini gibi hususları da yine dede veya baba idare ve yönlendirmesinde gerçekleştirilmektedir. Cemde ifa edilen hizmetler yedi, dokuz ve on iki şeklindedir. Doğal olarak hizmetçiler de buna göre belirlenmektedir (Taşğın, 2009: 211-225). Her hizmet iki dua ile gerçekleşir ve dualardan ilki hizmet ikincisi de hizmeti yerine getirene yapılmaktadır. Hizmete başlamanın bir bakıma destur mahiyetinde ve bereketinin gerçekleşmesi talebiyle dede veya baba tarafından hizmet eden kişiye okunmaktadır. Hizmetçi yani hadim, yerine getireceği hizmeti vermeden önce dede veya babanın davetiyle meydana gelir, dede veya babanın huzurunda ayakta pay-u pençe durur ve duasını alır. Bu dualara gülbank adı verilir ve gülbanklar kalıplar halinde ve müzikal bir akışkanlığa sahiptir. Gülbank okunan hizmetçinin yerine getireceği hizmet gerçekleştirilmeye başlanır ve böylece hizmet duası verilmiş olur. Hizmeti tamamlayan hadim, hizmetinin duasını alır yine dede veya baba gülbank okur. Netice itibarıyla bütün hizmetler ve hadimler için gülbank bulunmaktadır duadır (Uzun, 1996: 232).

Alevi ve Bektaşî toplulukları arasında çerağ duaları benzer olmakla birlikte çerağ uyarma günlerinde de bir birlikten söz edilebilir. Buna, Balkanlarda yaşayan Bektaşî toplulukları bir istisna olarak gösterilebilir. Bunlar arasında Pazartesi’li ve Çarşamba’lı adıyla iki farklı topluluk oluşmuştur. Bu farklılığın oluşmasına neden de yolun kaynağı veya bir bakıma çerağın uyarıldığı günle aktarılan şahıslarla ilişkilendirilmesidir. Bu anlayışa göre Perşembe günü her iki toplulukta da çerağ uyarılmaktadır. Fakat Pazartesi’li adıyla anılan topluluk Pazartesi, Çarşamba’lı adıyla anılan topluluk ise Çarşamba geceleri de olmak üzere Perşembe gecesiyle birlikte yani haftada iki kez olmak üzere çerağ uyarılmaktadırlar. Perşembe günü Hazreti Ali (ra), Çarşamba günü Hazreti Fatıma (ra) ve Pazartesi günü de Hazreti Muhammet (sav) dünyaya gelmiştir. Doğal olarak bu üç kişinin dünyaya gelişi dikkate alınarak çerağ uyarılmaktadır. Hazreti Ali’nin dünyaya gelişi gecesi olan Perşembe her iki grup içinde geçerli olmakta ve ırfanın kaynağı olarak dikkate alınan ikinci kişinin de doğduğu gün de aralarında farklılık meydana gelmektedir (Taşğın, 2018: 140-141).

Pazartesi’li ve Çarşamba’lı topluluklar arasında küçük farklılıklarla birlikte okunan çerağ dua veya gülbank şöyledir:

“Erkan geceleri Çerağcı Çırağı uyarırken (yakarken) şu duayı okur:

“Bism-i Şah, destur ya Allah.

Seydi saadet, şehidi saadet, muhibbi saadet, kâne mevcudat Muhammet Mustafa ra salavat.

Allahümme salli ala Muhammedin sallallahu ala!”

Çerağı yakar, badehu mumu, Çerağı yerine koyup ayaküzeri durup bunu okur:

“Allah Allah çun Çerağı fahri uyardı, ol Hüda’nın aşkına.

Dü-cihan fahri Muhammet Mustafa’nın aşkına.

Sakay-i Kevser Aliyyü’l-Mürteza’nın aşkına.

Seyyid-i kevneyn hatemü’l-enbiyanın aşkına.

Hatice, Fatıma hayru’n-nisanın aşkına.

Hasan Şah, hem Hüseyin-i Kerbelanın aşkına.

On iki imam sad velayet pişuvanın aşkına.

Çihardeh masum pak âl-i âbanın yansın yakılsın ol Hüda’nın aşkına.

Ber-cemal-i Muhammet kemal-i kadr-i Hasan ve Hüseyin âl-i bülede ra salavat.

Allahümme salli ala Muhammet ve ala âli Muhammet, hü!

Erenler, aşikan, sadıkan, arifan, muhibban, mesakinan, gerçek Sultan Musa Baba erenlerin çırağı aydın ola,

Ya Ali, hü!”

Çerağcı bu duayı okuduktan sonra Baba dahi:

“Ya seyyidi’l-evvelin ve’l-âhirin. Tayyibini’l-tâhirin, bâtniyyetü’z-zâhirin salavatullâhi aleyhim ecmain!

Allah Allah bi-nûri’s-semavati, kevf-i kandil, tûr-ı münâcaat çırağımız rüşen, fahr-i dervişan, gürûh-ı abdal, zuhur-u imam, kanun-u evliya, kerem-i Ali.

Nûr-u nebi, pirimiz kutb-u âlem Hüsam Şah Gani, gerçek Sultan Musa Baba, erenlerin çırağı aydın ola,

Ya Ali, hü!” (Taşğın, 2018: 147-148).

Çerağ hakkında Alevi ve Bektaşî toplulukları arasındaki farklı uygulama ve değerlendirmelerden sonra çerağın hangi aşama veya nerelerde uyarıldığı hakkında kısa bilgi malumat verilmelidir. Ayinde çerağ uyandırmaya geçiş safhasında Aleviliğe kabul almak isteyen talip, ocakta dedenin huzuruna çıkar ve Dedenin kendisine telkin



ettiği şeyleri söyler. Ardından Dede, ona bu yolun zorluğundan bahsederek talibi bundan geri döndürmeye çalışır. Talip menfi cevap verince Dede ona kimi kendine rehber edinmek istediğini sorar ve o da bu yolda kendisine rehberlik etmesini istediği kişiyi söyler. Rehber ise tevazu içerisinde affını ve üzerinde hakların bulunduğunu beyan eder, bunun üzerine Dede rehberin söylediklerine karşılık verip orada bulunan canlılardan varsa haklarını bu meydanın Hüseyin, Kerbela veya dar meydanı olduğu gibi ifadelerle meydana almalarını söyler. Akabinde de talibin tarikata giriş için çerağın uyandırılması gelir (Necip Asım, 1924: 11-15).

Çerağın uyandırılması (yani kandilin yakılması) bu yola girecek talip için adeta yeni bir başlangıç ve aydınlanmayı ifade eder. Ondaki bu fikri uyanış önce kendisine, sonra da çevresine ve insanlığa hizmet etmekle gerçekleşir ki bu da talibin kendini bu yola kurban etmesi, adaması şeklinde olur. Aydınlanan yani yola giren talip bundan sonra rehberinin kendisine öğrettiği tarikat adap ve ilmine iman edermişçesine sımsıkı sarılır. Bu yolda önce kendi benliğini/nefsini yok eder ve yeni bir can olarak yoluna devam eder (Özen, 2011: 417). Özen çalışmasında Nur ayetinin izahını şöyle yapmaktadır:

Kur'an-ı Kerim, Nur Suresi (24/35) ayetinde ifade edilen özelliklere bakarsak, bu ayette adı geçen kandil vücuttur, fitil kalptir, ışık ise batısı ve doğusu olmayan nurdur. Bir kimsenin kalbinde bu nur uyandı mı ona öncesi ve sonrası, sınırı yoktur. İşte yeni nasip alan canda bu çerağ uyandırılmak istenir. Bu uyanışta en önemli faktör nasip alan canın kısmeti, kabının genişliği, ilgisi, kısaca Aşk'dır (Özen, 2011:426).

İkrar ayini de denen bu ayinde çerağcı Taht-ı Muhammedi veya Çerağlık denilen makama gelir ve ilk olarak kanun çerağını uyandırır. Kanun çerağı üç fitilli büyük bir kandil olup her bir fitil Allah Teâlâ'yı, Hz. Muhammed'i (sav) ve Hz. Ali'yi (ra) simgeler. Buradan alınan küçük bir delil (ateş) ile Taht-ı Muhammedi'de bulunan diğer çerağlar da uyandırılır ki bu çerağların sayısı on iki olup her biri 12 imamdan birini simgeler (Harman, 2018: 680 ; Sunar, 1975: 72-73). Kanun çerağından alınan delil ile diğer çerağların uyandırılmasının anlamı Nur-u Muhammed Ali'den alınan hakikat/ışık ile karanlıklar içerisinde bulunan başta talip olmak üzere herkes Hz. Peygamber'in ve imamların nuru ile aydınlığa/hidayete kavuşur. Kanun çerağının önünde söylenen gülbankta da bu anlam daha vurguludur. Şöyle ki;

Bism-i şâh Allah Allah

Çûn çerağ-ı fahr uyardık ol Hüdâ'nın aşkına,

Seyyidu'l-kevneyn Muhammed Mustafâ'nın aşkına

Sâki-i Kevser Aliyyu'l-murtezâ'nın aşkına,

Hem Hatice, Fâtıma Hayru'n-nisâ'nın aşkına

On iki sadr-ı velâyet pîşuvânın aşkına,  
Çehârde-i ma‘sum-i pâk, âl-i abânın aşkına  
Hacı Bektaş kutb-i burc-i evliyânın aşkına,  
Pîr Balım Sultân sırr-ı lâ fetânın aşkına

Haşre dek yansın, yakılsın billâh onun aşkına! (Kavasoglu, 2019: 130-131; Necip Asım, 1924: 15).

Kanun çerağının önünde yapılan bu gülbanktan, çerağların sayısından ve onlara yüklenen anlamdan da anlaşılacağı üzere Alevilikteki Hz. Ali ve on iki imam kültü tarikata da girecek talip için en başta benimsemesi gereken bir inanç olarak bir ibadet formuyla karşısına çıkmaktadır. Üç basamaktan oluşan ve her birinde dört çerağ bulunan Taht-ı Muhammedi’deki on iki çerağ sadece imamları sembolize etmemekte aynı zamanda tasavvuftaki şeriat, tarikat, marifet ve hakikati de simgelemektedir. Buna ek olarak cesaret, özveri, sadakat, feragat, cömertlik, yiğitlik, vatan sevgisi, saygı ve şefkat, çalışkanlık, hoşgörülük, onurlu olmak ve alçakgönüllülüğü de ifade etmektedir (Noyan, 2010: 63-64; 97-123).

Burada üzerinde durulması gereken bir diğer şey ise kanun çerağından alınan nurdur. Allah-Muhammed-Ali birliğinin (vahdetinin) diğer çerağları aydınlatmasıyla bu birlikteliğin de ayrılmış olmasıdır. Meydandaki her şeyin Hz. Peygamber’in nuru ile zahir olması ve ardından Hz. Ali’nin nuruyla diğer çerağların zuhur etmesi, Gazali’nin *Mişkâtü’l-Envâr*’ında da değindiği gibi asıl nurun Hz. Peygamber oluşu yani vahdetin onda bulunuşudur (Harman, 2018: 73 ; Oytan, 1947: 57).

#### 4. Sonuç

Bu çalışma, Nur Suresi 35. Ayette geçen Nur ve Mişkat kelimelerini konu edinmiş ve bu kavramlar bu çalışmada açıklanmaya çalışılmıştır. Nur ve Mişkat’ın kelime ve kavramsal anlamı hakkında Kur’anı Kerim lafızlarını konu edinen kaynaklar, tefsirler ve kamuslara başvurularak verilmeye gayret edilmiştir. Nur ve Mişkat’ın kelime ve kavram anlamı, ilgili kaynaklardan yararlanılmakla yetinilmeyerek katmanlı olarak Nur ve Mişkat kavramının kazandığı hususi anlamı da dikkate alınarak sufi çevrelerdeki karşılığının da ne olduğu kısaca aktarılmıştır. Bütün bu bilgilerden sonra makalenin de konusu olan hususa geçilerek Nur ve Mişkat’a Alevi ve Bektaşilerin yüklediği anlam ile meydana zikrin bir parçası olarak çerağ uygulamasında okunan dua ve hizmeti hakkında bilgi verilmiştir.

Nur ve Mişkat, zahiri bir anlamı olduğu gibi batini olarak bir anlam taşımakta ve bu batini anlamından yola çıkarak ayette anlatılan Mişkat ile insan bedeni arasında bir ilişki kurulup bedendeki fanus veya çerağın konulduğu yer olarak kalp ve eşi benzeri olmayan yağ ise iman olarak kalpte tecelli eden Allah Teâlâ’nın nurudur. Bu nurun aktarıcı ve tanıtıcısı olarak da Hazreti Muhammet aleyhisselam görülmekte

ve hatta nurlu aydınlatan kandil olarak da kabul edilmektedir. Hazreti Muhammet aleyhisselamın vahiy yoluyla getirdiği bilgi ve hikmeti içeren görevi nübüvvet, Hazreti Ali'ye velayet olarak devredildiğine inanılmaktadır. Bundan dolayı da Hak Muhammet Ali'nin bir nur olduğuna inanılmaktadır.

Alevi ve Bektaşî topluluklarında her hafta en az bir kere Perşembe günü akşam vakti, tekkede çerağ uyarırlar. Bu çerağ temsil ettiği nur, asla sönmez veya söndürmek olarak telaffuz edilmez. Bunun yerine çerağı uyarmak ve dinlendirmek şeklinde ifade edilir. Cuma akşamları zorunlu olarak mutlak surette icra edilen bu hizmet, mürşit-pirin icazeti ve duasıyla başlamaktadır. Ardından çerağcı olarak isimlendirilen müstakil bir görevli tarafından Nur Suresi 35. Ayet okunarak çerağ uyarılmaktadır. Çerağcı hizmetini yaptıktan sonra hizmet duası almaktadır. Cem tamama erdikten sonra yine mürşit-pirin desturuyla çerağcı, çerağı dinlenmeye bırakılmakta veya çerağın (mum ise) yanarak kendi kendine bitmesine izin verilmektedir.

### Kaynakça

- Beyzâvî, Nâsirüddin Ebü'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şâfî. (1998). *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*. Haz. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlı. Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-'Arabi.
- Câmi, Abdurrahman. (2008). *Nefahâtü'l-Üns (Evliyâ Menkıbeleri)*. Haz. Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları.
- Çift, Salih. (2004). "İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nûr Kavramı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, 139-157.
- Erdem, Cem ve Demir, Tazegül. (2010). "Bektaşîlik Öğretisinde Terim ve Kavramlar". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş veli Araştırma Dergisi* 55, 437-468.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakub. (1998). *el-Kâmûsu'l-Muhît*. thk. Mektebu Tahkiki't-Türâs. Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. (2016). *Mişkâtü'l-Envâr (Varlık-Bilgi-Hakikat)*. Haz. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Harman, Mürüvvet. (2018). "*Çerağ Aslında Neyi Anlatır? (Bektâşî Tarikatında Çerağ ve Ona Yüklenen Anlamlar)*". Ankara: IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşîlik Sempozyumu Bildiriler Kitabı.
- İsfâhânî, Râgıb. (2009). *el-Müfredâtü'l-Elfazi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dimaşk: Dâru'l-Kalem.
- Kavasoğlu, Fatıma Elif. (2019). "Abdülbaki Gölpınarlı'nın Bektaşîlik-Alevilik İsimli Yazma Eseri (Metin ve İnceleme)". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. (2017). *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Müstensih: Necip Asım. (1924). *Bektâşî İlmihali*. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı. Mahmut Cevdet Koleksiyonu. K 883.

- Mütercim Âsım Efendi. (2014). *Kâmus Tercümesi*. İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Necib Asım. (1925). *Bektaşî İlmihali*. Dersaadet: Kanaat Kitaphanesi.
- Noyan, Bedri. (2010). *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*. İstanbul: Ardıç Yayınları.
- Oytan, M. Tevfik. (1947). *Bektaşîliğin İç Yüzü, Dibi-Köşesi-Yüzü ve Astarı Nedir?*. Ankara: İstanbul Maarif Kitaphanesi ve Matbaası.
- Özen, Gürkan. (2011). "Bektâşîlikte Olmazsa Olmaz Sembollerden Çerağ ve Yola Giren Can'ın Ziyetleri: Arakiye, Teslim Taşı ve Tığbent". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 60, 415-434.
- Taşğın, Ahmet. (2009). "Cem, Cemevi ve İşlevleri". *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. Ed. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- . (2018). *Romanya Müslümanları Kızılbaşlar, Babalılar, Bektaşiler İsimli Risale Üzerine*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Sunar, Cavit. (1975). *Melâmîlik ve Bektâşîlik*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Uzun, Mustafa İsmet. (1996). "Gülbank", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye İDyanet Vakfı Yayınları.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer. (2009). *Tefsîrü'l-Keşşâf 'an Hakâikü't-Tenzil ve 'Uyûnu'l-Ekâvil fî Vücûhu't-Te'vil*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.



# ALEVİ VE BEKTAŞİ İNANCINDA MÜZİK AKTARIMINDA KADININ ROLÜ: BURSA-ŞEHİTLER KÖYÜ ÖRNEĞİ\*

The Role of Women in Music Transmission of The Belief of Alevi and Bektashi:  
The Example of Bursa-Şehitler Village

Ersen VARLI\*\*

Turgay YILDIRIM\*\*\*

## Öz

Alevi ve Bektaşî inancı, İslam dini bünyesinde yer alan diğer mezheplerle karşılaştırıldığında en dikkat çeken husus, ibadetin kadın erkek bir arada yapılıyor olmasıdır. İnanç içerisinde yer alan veya almayan bireyler tarafından ilk öne çıkarılan özelliğin bu olması, çalışmanın araştırma alanı olan Bursa Şehitler köyü Alevi ve Bektaşî topluluğunun ritüelinde, topluluk tarafından icra edilen “kadın nefesleri”ni daha görünür hale getirmiştir. Böylelikle çalışmanın temel amacı, Bursa ilinin İnegöl ilçesine yerleşmiş olan Şehitler Köyü Alevi ve Bektaşî toplumundaki dini ritüeller üzerinden kadın-erkek eşitliğinin incelenip, özellikle dini kimlik aktarımında kadınların rolü, kendilerini tanımlama şekilleri ile birlikte tespit etmeye çalışmaktır. Zira inanç boyutunda yapılan araştırmalar incelendiğinde çoğunlukla, örnek alanımızla ilgili olarak, ataerkil yapının tesiriyle, “dede”, “zakir” kimliklerinin erkek olarak karşımıza çıkması, ibadet sırasında başta da değindiğimiz gibi kadın-erkek eşitliğinin sorgulanmasına yol açmaktadır. Söz konusu sorgulama sürecinde yapılan saha çalışmaları verilerinin bir kısmı makale içinde olup, kuramsal çerçeve ise aktarım, kimlik ve buna bağlı olarak toplumsal cinsiyet teorileriyle oluşturulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Alevi Müziği, Nefes, Kadın Müziği, Kültürel Aktarım, Toplumsal Cinsiyet.

## Abstract

The most striking point when compared Alawi and Bektashi belief and other sects within the Islamic religion is that worship is held together with men and women. The fact that this is the first feature highlighted by individuals who have or do not have faith, has made the women’s nefes (hymn) performed by the community more visible in the ritual of the Alawi and Bektashi community of Bursa-Şehitler village, which is the research area of the study. Thus, the main purpose of the study is to examine gender equality through religious rituals in the Alawi and Bektashi community of Şehitler Village, which is located in İnegöl district of Bursa province, and try to determine the role of women, especially in the transmission of religious identity, and the way of defining themselves. Because, when the studies conducted in the dimension of belief are examined, mostly, with the influence of the patriarchal structure, the emergence of the identities of dede (the leader of rituals) and zâkir (the bard in rituals) as men leads to the questioning of gender equality during worship. Within this context, some part of data gained in the field study is discussed in the article, and the theoretical framework is formed by transference, identity and related gender theories.

**Keywords:** Alawi Music, Hymn, Woman Music, Cultural Transmission, Gender.

\* Geliş Tarihi: 21.11.2020, Kabul Tarihi: 25.01.2021. DOI: 10.34189/hbv.97.012

\*\* Doç., Bursa Uludağ Üniversitesi, Devlet Konservatuarı, Müzik Bölümü, Türk Müziği ASD, ersenvarli@uludag.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3943-4629>

\*\*\* Müzik Öğretmeni, Bursa Zeki Müren Güzel Sanatlar Lisesi, turgayyildirim1@hotmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8991-214X>

## 1. Giriş

Toplumsal yapı incelemeleri yapan birçok sosyal bilimde eril dilin hâkimiyeti dikkat çeker. Elde edilen verilerin de genel olarak erkeklerin yaşam pratiklerine yönelik olması, kadınlara ait dünyanın ve üretim biçimlerinin detaylı bir şekilde bilinmemesine, görünmez olmasına yol açmıştır. Ancak kadın çalışmalarının son yıllardaki artışı, kadın üretimi kültür unsurlarının ve kadınların gündelik yaşamsal pratiklere ait davranış biçimlerinin görünür olmasına imkân vermektedir. Makalenin konusu olan Bursa Şehitler Köyü Alevi toplumunun kadınlarına ait üretim biçimleri, dini yaşam pratikleri çerçevesinde biçimlenmiştir. Şehitler köyü Alevi ve Bektaşî kültürü ile ilgili bütüncül (*holistic*) yaklaşımla yaptığımız öncül çalışmaların yanı sıra kadınların dini pratiklerine yönelmek Balım Sultan tarihi kutsal kişiliği ile özdeşleşir niteliktedir. Anadolu’da 15. Yüzyılda Hacı Bektaşî Veli’nin ardından Bektaşîlik’i sistematize etmesi Balım Sultan’ı ikinci önemli kişi yapmıştır. Bektaşîliğin kuşaklara aktarılması yolunda “*Erkânname*” diğer adıyla “*Kanun-i Evliya*” kitabında yol ve erkânı anlatmaktadır. Alevi ve Bektaşîlik kurumsallaşması yayılması ve sürdürülmesi noktasında önemli bir konumda olan Balım Sultan’ın öğretilerinin bir yansıması olarak gördüğümüz Şehitler Köyü kadınlarının aktarıcı konumları, bu anlamda bütüncül niteliktedir. Böylelikle söz konusu örnek alanımızdaki kültürel aktarımın kendine has özellikler göstermesi ile birlikte, araştırma esnasında kadınlara özgü nefeslerin var olduğunun öğrenilmesi, çalışmayı farklı bir boyuta evirmiştir. Kadınların kültürel kimlik unsuru olan dini yaşam pratiklerini kendilerine özgü bir şekilde nasıl aktardıklarının incelendiği çalışmanın alan araştırması bir yıl boyunca sürmüş, ancak özel görüşmeler yapıldığı tarihler şu şekilde sıralanmıştır; ilki 23.10.2016 tarihinde, ikincisi, 06.11.2016 tarihinde, üçüncüsü 28.01.2017 tarihinde ve dördüncüsü 14.05.2017 tarihinde olmak üzere dört ziyaret gerçekleştirilmiştir. Kadın nefesleri örnekleri için ise daimi olarak köyde yaşayan on iki kadın ile görüşülmüş, ses ve görüntü ile kayda geçirilmiştir.

## 2. Bursa’da Alevi ve Bektaşî İnancının Yerleşme Sürecine Panoramik Bakış

Örnek alan verilerine geçmeden önce, ilk olarak Alevilik ve Bektaşîlik arasındaki benzerlik ve farklılıklara değinmenin, ikinci olarak da Bursa şehrindeki Alevi ve Bektaşî varlığının köklerine bakmanın faydalı olacağı düşünülmektedir. Bilindiği üzere Alevi ve Bektaşî tanımlamaları günümüzde çoğunlukla bir arada kullanılmaktadır. Fakat, temel ilkeleri bakımından neredeyse aynı olan bu iki yapının aslında bazı önemli farklılıklara sahip olduğu da bilinmektedir. Bu yüzden kendini Alevi ve Bektaşî olarak tanımlayan topluluklar olduğu gibi, kendilerini sadece Alevi veya sadece Bektaşî olarak tanımlayan topluluklar da mevcuttur. Erol’un değindiği gibi “bir tasavvuf tarikatı olarak Bektaşîlik, Aleviliğin temel inanç ve sembollerini paylaşır, ancak bunun tersine, Bektaşîliğe mensup olmak gönüllü katılıma bağlıdır. Diğer bir deyişle, dileyen ve layık görülen herkes Bektaşî olabilir. Ama Alevi

doğmazsa Alevi olamaz. Tarihsel olarak adları Kızılbaş olan Alevilerin inançları Bektaşilerin inançlarıyla özdeştir. Her iki topluluk da 1230 yılı civarında Anadolu'ya gelen bir Türk dervişi olan Hacı Bektaş Veli'yi referans olarak kabul ederler. Birçok Alevi, Hacı Bektaş Veli'nin İmam Ali'nin on üçüncü yüzyıl tezahürü olduğuna inanır. Bektaşiler değişmez bir ritüel uygularken, Kızılbaş-Alevi efsanelerin yerel folklorla karıştığı mitlere inanırlar. Bu nedenle Alevilere 'kırsal Bektaşiler', Bektaşiler'e 'şehir Alevileri' demek mümkündür. Her iki grubun inançları senkretiktir. Budizm, Maniheizm, Nestorian veya yerel Hıristiyanlık gibi Türk halkının temas halinde olduğu dinlere ait farklı kökenlerden unsurlar içerirler. Dolayısıyla hem içeriden hem de dışarıdan bakış açıları, Aleviliğin İslam içinde bir gelenek olarak heterodoks veya senkretik özelliğini vurgulamaktadır" (2010:376; 2018:80).

Yukarıda sözünü ettiğimiz Anadolu ve Bursa topraklarında Bektaşiliğin varlığının görülmesine panoramik olarak baktığımızda Çift konu ile ilgili şunları ifade etmektedir; "Balım Sultan'ın 907/1501 yılında Dimetoka'dan alınıp Hacıbektaş'taki merkez tekkenin başına getirilmesinden sonraki dönemde Bektaşilik, Anadolu ve Balkanlar'da yayılıp etkin duruma geçtiği gibi Bursa'da da faal olmuştur" (2001: 226). Bu noktada Evliya Çelebi *Seyahatnâmesi*'ne göre XVII. yüzyılda Bektaşilik; İstanbul, Anadolu, Rumeli, Mısır, Irak, Rodos ve Girit'te tekkelere sahipti. Kırşehir'de ortaya çıkan tarikat, Anadolu'nun her yerinde faaliyette değildi. Anadolu'da tekkelerin yoğunlaştığı iki bölge Tokat ve Bursa idi. Keza, Evliya Çelebi bu iki şehir merkezinde ondan fazla Bektaşî tekke ve türbesi saymıştı (Maden, 2013: 37). Bursa ile ilgili net sayı veya tarih verilemese de tarihsel verilerden yola çıkılarak çeşitli öngörüler bulunmaktadır. Kaplanoğlu'nun aktarımlarından da anlaşılacağı üzere; "Kaynaklarda Bursa bölgesinde anılan en ünlü abdal dervişi Geyikli Baba'nın, Baba İlyas müridi olduğu yazılıdır ki, Hacı Bektaşî Veli ve Osman Bey'in kayınpederi Şeyh Edebali de yine Baba İlyas'ın müridiydi (Ocak, 1979: 97). Elvan Çelebi, 1358 yılında tamamladığı *Menâkıbü'l-Kudsiyye* adlı eserinde Hacı Bektaş Veli'yi, Baba İlyas'ın önemli halifeleri arasında saymaktaydı" (Aktaran: Kaplanoğlu, 2018: 631, Elvan Çelebi, 1995: 169-170). "Türk tarihçiler için en güvenilir kaynak olan, Babailer ayaklanmasının önderlerinden Baba İlyas'ın torunlarından Aşıkpaşazade, Hacı Bektaş'ın, önce Baba İshak'ın ve sonra Baba İlyas'ın müridi olduğunu, Bursa yakınındaki İnegöl'de yaşamış bir ermiş kişi olan ve Gazi Orhan'ın kendisine en büyük saygıyı gösterdiği Geyikli Baba gibi, onun da meczup, budala aziz, yani "cezbeye tutulmuş bir veli" olduğunu, müritlerinin bulunmadığını, tarikat kurmadığını, manevi halefinin bir kadın, "Kadıncık Ana" olduğunu, gerçek anlamda tarikat'ın da Kadıncık Ana'nın müridi olan Abdal Musa tarafından kurulduğunu bize haber veriyor" (Melikoff, 2015: 55). Benzer şekilde Salih Çift, Bektaşiliğin Bursa'daki mevcudiyetiyle ilgili olarak; "Ancak hemen zikredilmelidir ki, "ilk Bektaşiler" veya "Bektaşiliğin önderleri" denilebilecek ve bazen Kalenderî, Haydârî, bazen Yesevî, bazen de Vefâî, Hurûfî gibi isimlerle anılan tarikat zümrelerinin Bursa'nın fethinden itibaren bu coğrafyada mevcut oldukları bilinmektedir[...] Anadolu Selçuklu Devleti'nin dağılmasından



sonra ortaya çıkan çeşitli beyliklerde ve Osmanlı Beyliği arazisinde “Abdal” veya “Baba” lakaplı bir takım dervişler görülmeye başlanmıştır. Değişik menşelerden gelen inançları arasında az çok Şiiliğe meyledenleri, hatta yaygın bir Hz. Ali kültü vardır” (Çift, 2001: 225) şeklinde açıklamaktadır.

Çalışmamızın saha çalışmasının yapıldığı Şehitler köyündeki tekke ise Hasan Dede Zaviyesi olarak geçmektedir. Kaplanoğlu, köydeki zaviyenin kaydına belgelerde rastlanmasa da, Doma/Şehitler köyünde bir zaviye olduğu bilinmektedir şeklinde açıklar ki zaviye saha çalışmamız sırasında gördüğümüz ve yılın belli zamanlarında ziyaret edilen bir özelliğe sahiptir. “1350 yıllarında Ankara civarlarından gelen Hasan Dede isminde bir Alevi dedesi, bu bölgeye yerleşerek zaviye ve köyü kurmuş. Köyün kurucusu Hasan Dede’nin gelişinden sonra, çok sayıda Türk ailelerinin gelip buraya yerleşmesiyle de köy oluşmuş. Işık Tepe’de bulunan Hasan Dede’nin mezarı dışında Sarı Kız, Kara İshak ve Arap Dede adlı üç mezar daha vardır. Her yıl Hasan Dede adına şenlikler düzenlenmektedir. Mezar yanındaki bir karaağaç da kutsal sayılmakta olup içinde mum dikilip adak yapılmaktadır. Bugün köy tümüyle Alevidir. Ancak diğer Anadolu Aleviliğinden bazı farklılıkları bulunmaktadır (Kaplanoğlu, 2018:652).”

### 3. Kuramsal Çerçeve

Makalede Alevi ve Bektaşî kimliğinin ötesinde kadınların ibadet içerisinde yer alışları ve aktarıcı konularının belirtilmesinin yerinde olacağı düşünülmektedir. Kültürel aktarım denildiğinde çeşitli toplum yapıları içerisinde kadınların rolleri yadsınmayacağı gibi, alanımız olan Şehitler Köyü’nde kadınların aktarıcılık rolleri öne çıkmaktadır. Bu noktada kültürel aktarımın (*Cultural transmitting*) geleneğin aktarımı biçiminde gerçekleştiğini belirtmek gerekir ki, inanç sistemlerine ait uygulama pratiklerinin geleneksele ait boyutu aynı zamanda aktarım biçimlerinin belirlenmesine yol açmaktadır. Ong’a göre, sözlü ezber yeteneği, haliyle sözlü kültürde çok değerli bir hazinedir. Bu kültürde geçmiş, ataların hüküm sürdüğü ve bugünkü varoluşumuza ilişkin bilincimizi tazeleyebileceğimiz kaynaktır; ve tıpkı geçmiş gibi bu günkü varoluşumuz da maddelenebilir bir alan değildir. Sözlü gelenek liste, belge ve sayı tanımaz (Aktaran Paşaoğlu, 209: 148; Ong, 1999:75-119). “Buna göre Ong (2010), metinden yoksun olan sözlü kültürde, bilgi kaynakları performatif davranış kalıplarının taklit (*mimesis*) yoluyla kuşaktan kuşağa deneyimlenerek aktarıldığını ve böylece gelenek dediğimiz soyut kültürel olgunun meydana geldiğini imâ eder. Sözlü kültürler insan deneyimleriyle elde edilen birikimlerin yok olmaması için çeşitli performatif davranış kalıpları geliştirmiştir. Bu da kuşaktan kuşağa bilgi aktarımını kolaylaştırmış ve toplumsal bellek oluşumuna katkı sunmuştur” (Aktaran; Eşiğül ve Çınar, 2018:595). Diğer bir deyişle, sözlü kültür ürünlerinin günümüze ulaşması “kültürel aktarım” veya “kültürleme” adı verilen kavramlarla açıklanır. Kişinin içine doğduğu kültürde, kültürün diğer üyelerinin öğretisi veya onlarla gerçekleşen etkileşim sonucu kültürel aktarım meydana gelir (Emiroğlu vd. 2009: 536). Kültürel aktarımla ilgili olarak yapılmış genel tanımlamalardan yola çıkarak diyebiliriz ki,

Alevi ve Bektaşî inanç dünyasına yönelik aktarım, günümüze kadar büyük oranda sözlü aktarım vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Aktarıcılar veya taşıyıcıları, ozanlar, aşıklar, zâkirler, dedeler, analar, bacılar şeklinde sıralanabilir. Belleklerde yaşayan kültürel öğelerin, yaşam odalarından başka bir yaşam odasına aktarılmasının, taşınanın canlılık sürecine devam etmesi anlamına geldiği söylenebilir. Geçmişten günümüze birçok tartışmada ise kültürel öğelerin muhakkak yazılı olması gerektiği, yazılı olmayanın doğru olup olamayacağı gibi ifadelere rastlamak da mümkündür. Belki de yaşayan kültür öğelerini, örneğin bir şiiri, destanı, mersiyeyi, duazı ve hatta çalışma konumuz olan nefesi yazıya aktarmak, tüm bunların yaşam sürecini dondurmak olarak da ifade edilebilir. Nihai olarak sözlü kültür aktarımının olduğu toplumsal yapılarda alan çalışması metodolojisinin önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır.

Kuramsal çerçevede toplumsal cinsiyet (*gender*) ve müzik ilişkisi çalışma açısından önem arz etmektedir. Özellikle etnomüzikolojide yoğunluk kazanan, “İlk dalga, kadın-merkezli çalışmalardır ve en belirgin temsilcileri arasında Farrer (1975), Cormier (1978), Bowers ve Tick (1985), Briscoe (1986), Pendle (1991), Marshall (1993) ve Neuls- Bates (1996) yer almıştır. Kadın müziklerinin notasyonu ve dökümantasyonunun bir araya getirilmesiyle ilgili bilimsel literatürdeki çalışmalar, kadınların müziksel aktivitelerinin görünür kılınmasıyla ilgili mücadeleyi yansıtır. İkinci dalga, esasen antropoloji, tarihsel disiplin ve folklor tarafından etkilenen – daha toplumsal cinsiyet merkezli- çalışmalarla sınırlarını genişletmiştir. Bu sahada, Koskoff (1989), Kelling (1989), Herndon ve Ziegler (1990), Cook ve Tsou (1994) gibi araştırmacılar çeşitli toplumlardaki toplumsal cinsiyet düzenlemeleri, stiller, müzik yaratımı ve performans hakkında araştırmalar yapmıştır. Üçüncü dalga ise feminist teorideki postmodern bilgi, gey ve lezbiyen çalışmalar, kültür ve performans çalışmaları, semiyotik, psikoanaliz araştırmalarının temsilcileri olarak Solie (1993), McClary (1991), Citron (1993) ve Brett ve Wodd (1994) gibi isimlerin sosyal ve müziksel yapı arasındaki bağları anlamaya çalıştığı süreçle gelişmiştir” (Aktaran Ersoy Çak, 2018: 73; Koskoff, 2000: X).

Biyolojik cinsiyetin anne karnında olduğu bilinen bir gerçektir. Bu oluşum doğum öncesi dönemde oluşup orda tamamlanır mı, yoksa doğum sonrasında da süren bir öğrenme süreci midir? Bu soruya olumlu cevap vermek, cinsiyet algısının yalnızca biyolojik bir kavram olmadığını, insan bedeni üzerinde toplumsal bir hüküm olduğunu kabul etmek olarak değerlendirilebilir. Bu değerlendirme cinsel farklılığın sosyal boyutuna vurgu yapar. Toplumsal cinsiyet, erkek ve dişi kavramlarını sosyo-kültürel olarak ele alır. Erkek dişi kavramları, fiziksel farklılıkların dışında, toplumsal olarak belirlendiğinde olumsuz olarak değerlendirilebilecek birçok tavrı da beraberinde getirecektir. Bilimsel, felsefi, sosyal vd. kavramların doğal gelişim süreçlerinin, karşılaşılan sorunlar üzerine yapılan diyalektikle doğduğu söylenebilirse, toplumsal cinsiyet kavramının da, feminizmin katkısıyla ortaya çıktığı, sosyo-kültürel olarak inşa edilmiş farklılıkların ortaya koyduğu sorunlar ile kavramsallaştığı söylenebilir.

Biyolojik cinsiyet üzerine sosyal bilimlerin çıkarımları, kültürel çalışmalar içerisinde farklı biçimlerde kendini gösterir. Müzik ve toplumsal cinsiyet yaklaşımları dediğimizde ise yukarıda bahsettiğimiz ikinci dalga feminizm hareketlerinin kapsamı çalışmaların gidiş yolunu belirlemektedir. Etnomüzikolojinin içerisinde toplumsal cinsiyet çalışmalarının ayrı bir yere sahip olması ise, etnomüzikolojinin temel yaklaşımlarıyla örtüşmesinden kaynaklanmaktadır. “Kadın Müziği” araştırmalarında, toplumsal rollerin belirlenışı ve tanımlanması ataerkil yapılar paralelinde belirlenmesinden dolayı, kadınların kültürel üretim alanlarının görünür olmasındaki zorluklar, günümüzde kadınlara ait olanın yeni keşiflerine ulaşmamızı sağlamaktadır. “Sanayileşmenin körüklediği ve modern yaşam masallarının yığınlar haline geldiği süreç, özellikle duyguları besleyen doğadan kopuşu istemiştir hatta şarttır bu. Ardından “naif, ezik, zayıf” kadın tipine övgüler yağdırılır. [...] Tüm iş bölüşümleri erkek sesiyle belirlenmekte ve söylemler biyolojik cinsiyet farklılıklarına dayandırılarak, sığlaşmaktadır. Kadının sosyal konumu, toplumsal rolü, ve buna bağlı olarak müzikli performansların tümünde yine eril bir sınırlamaya tabi kalacaktır” (Doğuş Varlı, 2017:99). Kısacası kültürel unsurların erkeklere ait alanlar olarak görülmesi, çoğu çalışmaların yalnızca erkeklerden alınan verilerle toplumun genelini kapsayan bir algıyla yapılagelmesinin altında yatan temel sebebin bu olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

#### 4. Alevi ve Bektaşî İncanında Kadının Konumu: Bursa-Şehitler Köyü

Eski isimleri Doma köy ve Bekceviz olan çalışma alanı, Şehitler köyü halkının yerleşim tarihleri ve bu bölgede varlık göstermelerine kısaca değinecek olursak, Hasan dedenin köye yerleşme anlatısı içerisinde önemli bir öge olan Karaağaç, ziyaret yeri olarak dikkat çeker. Ankara Çubuk’tan geldiklerini belirten köy halkının hane sayısı, Hasan Dede Kültür Yardımlaşma Dayanışma ve Yardımlaşma Derneği başkanı Olcay Çakır’dan alınan bilgiye göre köyde hane sayısı 200’dür, nüfusu 800 kişidir. Bu noktada Ankara-Çubuk’un “Anadolu’nun en eski Türkmen yerleşimlerinden” (Çalık, 2016: 181-190) olduğunu belirtmek gerekir. Şehitler ise eski bir Rum köyü olup, eski adının “Thomas” olduğu belirtilmiştir. Köyde her yıl mayıs ayının ikinci haftası köyün kurucusu olarak bilinen Hasan Dede adına tören düzenlenir. Hasan dede Hacı Murad-ı Veli ocağına bağlı olup, soyu Ahmet Yesevi’ye dayandırılmaktadır. Kaplanoğlu; “Halk arasında, Tomas adlı bir Rum’un çiftliği olduğu için bu adı aldığı söylenir. Bir başka görüşe göre de köyü Hasan Dede, Çankırı’nın Eldiven ilçesinin Seydi köyünden gelip kurmuştur. Daha sonra da Çubuk ve Şabanözü tarafından Kahya, Mansur, Çono ve Aka aileleri gelip köye yerleşmiştir. Daha sonraki yıllarda Bekceviz olarak adlandırılan köy, 1970’li yıllardan sonra Şehitler olarak değiştirilmiştir. Çünkü, Kurtuluş Savaşı sırasında köylülerin gösterdiği kahramanlığa karşın çok sayıda şehit verilmiştir. İşgal yılları sırasında bu köyde yapılan direniş Bursa’daki en önemli direniş idi. Bu nedenle de en çok şehidi de bu köy vermişti. 1487 yılında Toma olarak anılan köyde üç çiftlik yeri varmış. 1530 tarihli tahrir defterine göre 9 haneli bir köydür. Köyü, Geyikli Baba’nın müritlerinden Hasan Dede’nin kurduğu söylenmektedir.

Nitekim tam Babasultan köyünün karşısındadır. Işık Tepe’de bulunan Hasan Dede’nin mezarı dışında Sarı Kız, Kara İshak ve Arap Dede adlı üç mezar daha vardır. Her yıl Hasan Dede adına şenlikler düzenlenmektedir. Mezar yanındaki bir karaağaç da kutsal sayılmakta olup, içinde mum dikilerek adak yapılmaktadır. 1912 yılında yayınlanan Hüdavendigâr gazetesine göre, Emir Sulan’ın vakıf köyü olduğu görülmektedir. Yerli Bektaşî köyüdür. Köyde eski bir tekke vardı. Önceleri Ertuğrul Sancağı’na bağlı olup, 1926 yılında İnegöl’le birlikte Bursa’ya bağlanmıştır” (Kaplanoğlu, 1996) Köyde bir kütüphane, iki cem evi, bir aşevi, etkinliklerde kullanılmak üzere düzenlenmiş bir alan, on sekiz yatır, bir cami, iki kahvehane, aktif olmayan bir okul binası bulunmaktadır. Hasan Dede türbesi en çok ziyaret edilen türbe olup, yanı sıra on sekiz yatırın daha olduğu söylenmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır: Tatlı Dede, Karasak (Kara İshak) Dede, Turabi Dede, Çımarlık Dede, Sarıkız Dede, Arap Dede’dir.

Alevi ve Bektaşî inancının aktarıcı isimlerinin günlük yaşam içerisinde sıklıkla yer bulduğu, Şehitler köyü’nde inanca dayalı pratiklerin hazırlığı ve uygulanışında kadınların aktif rolü görünürlük kazanmaktadır. İnanca dayalı ritüellerde kadınların aktarıcılık rollerinin görünürlüğü, diğer kültürel alanlara oranla daha belirgindir demek mümkündür. Cem törenlerinde ve Alevi ozanlarının, âşıklarının dizelerinde, Hz. Ali’nin eşi olan Fatma ismine, “Fatma Ana” olarak rastlamak, kadına saygının annelik üzerinden gösterilişinin bir yansımasıdır. Ayrıca Alevi ve Bektaşî inancında insanlar Tanrı katında cinsiyetsiz olarak yalnızca ruh, yani “can” olarak görülür. Buradaki çatı kavram insan olarak ifade edilir, can ve insan ifadeleri birbiri yerine kullanılabilen sıfatlardır. Alevi ibadet yeri olan Cem evlerine giren kişilerin cinsiyetlerinden soyutlanarak Can olarak girmeleri gerekmektedir. Dini pratiklerde birlikte ibadet etmeyi bu felsefeye bağlamak mümkündür.

Alevi inancında derviş makamı olarak ifade edilen post, inanç içerisinde en önemli kurumlardandır. Yine Alevi inancında en önemli birlikteliğin “kırklar cemi” olduğu bilinmektedir. “Kırklar”, Alevi inancının en üst makamı olarak ifade edilir. Cem ibadetinin temeli olduğuna inanılan söz konusu mitos içerisinde 17 kadının olması, Alevi ve Bektaşî inancında kadının yerinin anlaşılması noktasında belirleyici olduğu düşünülebilir. Ancak Alevi ve Bektaşî inancı ibadet ortamlarında kadın-erkek bir arada ibadet gerçekleşirken, ritüelin yürütücülüğü görevinde, Özdemir (2016), kadın zakir örneklerinin İstanbul’daki bazı cem evlerinde çok ender olarak görüldüğü, birkaç örneğin dışında Cem törenlerinde post’a oturan kadın görülmediğini vurgulamaktadır. “Alevi köylerinde genellikle Cuma geceleri köylülerin ve çevreden gelenlerin katılımıyla ‘görgü ayini’ yapılır. Bu ayinlerin diğerlerinden farkı dedeye görünme, günahların itirafı ve kardeşlik duygularının geliştirilmesi gibi özel amaçlarla yapılmasıdır. Bu ayinlerde miraçname okunur ve bu esnada bir kadın ile bir erkek semah yaparlar (Aktaran; Demircioğlu, 2020: 23; Sofuoğlu ve İlhan, 1997: 116-117). Konu ile ilgili olarak Ersoy’un Gani Pekşen ile yapmış olduğu görüşmede, Pekşen’in aktardığına göre; Ankara Çubuk’ta, Dedenin etrafında “bacılar” tarafından dönülen Kerbela Semahı de oldukça istisnai bir örnektir. Yalnızca kadınların döndüğü diğer

semahlar; Bacılar Semahı ve Şeyh Hasan Ağırlaması Semahı (Baskil-Elazığ) olarak sayılabilir (Ersoy, 2019: 41). Özellikle Ankara-Çubuk bölgesinin belirtilmesi dikkat çekicidir. Çünkü yukarıda belirtildiği üzere alan çalışması yaptığımız köy halkının atalarının geldiği bölgedir aynı zamanda. Benzer şekilde Şehitler köyünde de yalnızca kadınların döndüğü semah kayıt altına alınmıştır. Cinsiyetlerin görünürlüğünün ortadan kaldırıldığı ve herkesin yalnızca “can” olarak görüldüğü bir toplulukta, dedelik ve zakirlik görevlerini erkeklerin görmesi, aslında erkek egemen bir yapının mevcudiyetini gösterir niteliktedir. Ancak Ersoy’un Pekşen ile görüşmesinde elde ettiği bilgilere göre; “Avrupa’da (Almanya, Fransa gibi) kimi bölgelerde kadınların dedelik ve zakirlik yaptıkları gözlemlenmiştir”. Pekşen (2019), bunlara örnek olarak, Fransa’da Firaz Yalvaç’ın zakirlik yaptığını; Almanya’da Şenay Malkoç’un da “ana dedelik” yaptığını aktarır. Ancak Pekşen (2019), bunun “Anadolu’da karşılığının olmadığını” da ekler. Anadolu’daki cem ritüellerinde genel olarak semahlarda erkek egemen yönelimler mevcuttur. Örneğin, “zakirlik” ve “dedelik” makamları genellikle erkek cinsiyeti tarafından doldurulur” (Ersoy, 2019: 41) Şehitler köyü örneğinde ise her ne kadar dede eşi “ana” olarak görülse ve büyük saygı gösterilse de aşıklık-zakirlik ve dedelik görevleri erkeğe aittir. Ancak farklı olarak özellikle aşıklık görevini yerine getiren kişilerin erkek olmasına karşın, muhakkak yanında kadın aşık-zakir bulunmaktadır. Kadın zakir bağlama çalmadan ritüelin tüm dini içerikli türlerini seslendirir. Ayrıca Semah dönme aşamasında erkek-kadın performanslarının yanı sıra, alanda gözlemlediğimiz bazı semahların yalnızca kadınlar tarafından icra edildiğini yinelemek gerekir.



**Resim 1:** Şehitler Köyü Hasan Dede törenlerinde Semah dönen Şehitler köyünden kadınlar.

XV. yüzyıl tarihçilerinden Aşık Paşazade'nin *Tevarih-i Al-i Osman* adlı eserinde, Hacı Beştaş-ı Veli ile bağlantısı olduğunu işaret ettiği Bacıyan-ı Rum adlı kadınların oluşturduğu bir zümreden bahsedilir. Âşık Paşazade'nin eserinde konuyla ilgili dikkat çekici ifadeler şu şekildedir: “Ve hem bu Rûm (Anadolu) da dört taife vardır, kim müsafirler içinde anılır. Biri Gâziyân-ı Rûm, biri Âhiyân-ı Rûm, biri Abdalân-ı Rûm ve biri Bâciyân-ı Rûm İmdi, Hacı Bektaş bunların içinden Bâciyân-ı Rûm’u ihtiyar etti kim o, “Hatun Ana” dır. Onu kız edindi, keşf ve kerametini ona gösterdi, ona teslim etti, kendi, Allah’ın rahmetine vardı” (Aktaran: Çubukçu, 2015: 218). Âşık Paşazade'nin bu tespiti, Alevi ve Bektaşî inancında kadının yerine tarihsel bir perspektif ile bakmak adına dikkat çekici niteliktedir.

### 5. Alevilik İnancında Müzikal ve Edebi Yapı

Dini inanca dayalı olan Alevi Müziği ve edebiyatının bileşenleri olarak karşımıza Deyiş (nefes) ve Semah çıkmaktadır. Bu bileşenler içerisinde de Dûvaz-ı İmam, Gülbak, Tevhid ve Miraçlama gibi çeşitli aşamalar konumunda olan, alt bileşenler mevcuttur. Söz ve ezgi bütünü insan sesi, vücut hareketleri ve muhakkak bir enstrümanla performe edilmektedir. Enstrüman olarak bağlama (saz) kullanılması aynı zamanda inancın temelinde yatan ağaç kültüne ait bir gösterge olmakla birlikte, “telli Kur’an” olarak nitelendirilmesi bağlamayı Cem ritüeli'nin merkezine koymaktadır. “Nefesler halka hitap ettiklerinden ilâhilerle göre daha sade bir dille söylenir. Bektaşiler’de nefes okunurken herhangi bir şey yenilmez, içilmez ve konuşulmaz. Nefes okunup bitince okuyana, “Aşk olsun” denir, nefesi okuyan mürid ise, “Nefesiniz var olsun” der. Nefeslerin konusunu genellikle vahdet-i vücut anlayışı, Ehl-i beyt ve on iki imam muhabbeti oluşturur (Aktaran Teber ve Çalkan, 2019: 90; Uludağ, 2006: 522). Yukarıda da söz ettiğimiz gibi, aşık, zakir, sazender isimleri verilen kişi tarafından tüm eserler seslendirilmektedir. Şehitler köyünde görüşme yaptığımız Âşık Nezîr Erdil, Cem’lerde bağlama çalan kişiye Âşık denildiğini, doğu illerindeki Aleviler arasında bu görevi yerine getiren kişiye zakir denildiğini söylemektedir. Yine sözlü tarih anlatılarından yola çıkarak Bursa’ya geldikleri bölge olan Ankara Çubuk bölgesinde yaşayan Alevi toplumlarında da, cem’lerde saz çalan kişilere atfen, şehitler köyündekine benzer şekilde, zakir yerine âşık sıfatının kullanıldığını belirtir. Erol ise müzisyen kimliği çerçevesinde ele aldığı Zakir ile ilgili olarak şöyle der; “Müzisyenin cemdeki rolü büyük önem taşır, çünkü müzisyen cem töreninde, ritüel işlevlere göre uzmanlaşmış isimleri olan ve temsil ettikleri tarihsel-mitolojik figürleri bulunan “on iki hizmetli” den biridir. Bu müzisyene bölgesel kullanıma bağlı olarak zakir, güvende, sazende yada aşık gibi isimler verilir. Dinsel müzik, ritüel ortamında bir zakir tarafından Alevilerin en temel çalgısı olan, ve “Alevi grup kimliğinin ve itikatının güçlü bir simgesi” (Markoff, 1986:48) olarak kabul edilen bağlama eşliğinde seslendirilir. Zakir’in kendi toplumunun müzik repertuarını öğrenmesi, seslendirme becerilerinden fazlasını gerektirir” (2018:104). Ayrıca Zakir’in icra ettiği ve Ayin-i Cem’in repertuarı ile ilgili olarak; “Deyiş ve nefesler ile birlikte semahlar cem ritüellerinde merkezi bir öneme sahiptir. Müzik ve

semah ritüelde aynı zamanda bir itikat ifadesi olarak algılanmaktadır. Dinsel repertuar genellikle Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Hüseyin ve diğer önemli şahsiyetlerle ilgili konulara dayanmaktadır” (Aktaran Erol, 2018: Markoff 2002: 795) tespitinde bulunur. Nihai olarak “Alevi müziği” yapısının cem törenlerinde zâkir’in elinde olan bağlama ile inşa edildiği söylenebilir. Alevi toplumunda müzik birçok toplumda olduğu gibi kültür taşıyıcısı olarak işlevini sürdürür. İnancın öğretilerini aktaran ozanlar, âşıklar ezgilerle kültürel belleği oluşturmaktadırlar. “Müziğin, birçok kültürde ritüellerin ve davranışların içine gömülü olması ve diğer kültürel öğelerden bağımsız ‘özerk’ bir kavramla adlandırılmamış olması, Bolhman tarafından kültüre gömülü olma (*embeddedness*) olarak adlandırılır[...] Batı dışı kültürlerde, genelde dinsel ritüellerin (dans, kutsal metinler ve diğer ritüeller) içine gömülü olmaktadır” (Mustan Dönmez, 2015: 67). Alevi müziği araştırmalarında müzik ifadesi, genellikle müzik kelimesiyle dile getirilmemekte, bunun yerine, ‘nefes’, ‘duaz’, ‘gülbank’, ‘deyiş’, ‘mersiye’ gibi adlarla ifade edilmektedir. Örneğin, ‘cemde hangi müzikleri seslendiriyorsunuz’ yerine ‘hangi nefesleri okuyorsunuz’ sorusunu kullanmak daha anlaşılır olmaktadır. Yine Alevi inancının en belirgin inanç ritüellerinden olan semah ile ilgili olarak, ‘Semah oynanmaz, dönülür’ ifadesi her Alevi ve Bektaşî’den duyulabilmektedir. Tüm bunlar, müziğin Alevi kültürü içerisine “gömülü olma” halini desteklemektedir.

Edebi yapı, diğer deyişle söz unsuruna geldiğimizde metin olarak Alevi ve Bektaşî inancına ait mit, anlatılar, hikayelendirmeler şiirin ana hatlarını oluşturur. Artun’a göre; “Alevi ve Bektaşî edebiyatının kökleri Yunus Emre’ye kadar uzanmaktadır. Fakat kuruluşu 14. yüzyılda Kaygusuz Abdal’la olmuştur. Zamanla bazı önemli farklar kazanan bu edebiyat öncelikle Alevi ve Bektaşî inançlarını yaymağa hizmet eder hale gelmiştir” (2004). Söz unsuru içerisinde Tevella ve Teberra düşüncesinin yansıtılması temel özelliktir. (Tevellâ: Hz. Ali ve soyundan gelenleri sevmek, onu sevenleri sevmek, onlardan yardım ve şefaahat dilemek anlamlarına gelmektedir. Teberra ise Hz. Ali’nin karşısında olan, onun halifelliğini tanımayanları sevmemek, anlamlarına gelmektedir). Alevi ve Bektaşî geleneğe ait halk türkülerinde ve nefeslerinde de bu düşüncelerin yansımalarını görmek mümkündür. Alevi ve Bektaşî gelenekte müzik/ nefes kültürün ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadır (Yörükân, 2004:7). Kısacası, Deyiş ve Nefesler; içerisinde Alevi ve Bektaşî öğretisi ifadelerini barındıran şiirsel ifadelerin, bestelenmiş haline verilen ad olarak tanımlanabilir. “Nefesler Bektaşî musikisinin en yaygın türlerinden ve en önemli unsurlarından biridir. Tarikatın kaideleri, yol büyükleri ve tasavvuf anlayışı gibi Alevilik ve Bektaşîlikle ilgili hemen her konuyu işleyen küçük usullerle bestelenmiş nefesler, beste olarak daha ziyade halk musikisinin etkisi altında kalmıştır” (Özcan, 1992:371-372).

Deyiş ve Nefesler, Alevi öğretisinin aktarım süreci için de önemli bir ağırlığa sahiptir. Dörtlükler biçiminde yazılır. Yapısı itibariyle kutsiyet barındırır. Dini törenlerin dışında söylenmesi tercih edilmez. Dini törenlerde aşk(vecd) halini artıran niteliğe sahip, eserlerdir. Deyiş ve Nefesler barındırdığı konulara göre şu şekilde sınıflandırılabilir: “İçinde on iki imamın adları geçerse duvaz, Hz. Peygambere övgü

olarak yazılmışsa “na’t-ı nebi”, Hz. Ali’ye övgü ise “na’t-ı Ali”, Hz. Hüseyin’in matemini dile getiriyorsa “mersiye” denir[...] Nefeslerde konular her zaman özel bir anlatım tarzıyla, kelimelerin mecazi kullanımlarıyla işlenmektedir. Örneğin, çok kullanılan içki (dem, bade, dolu) manasına gelen kelimeler mürşidin irşadı; meyhane, irşad alınan yerdir. Bu mecazi kullanımın Bektaşî öğretisini Bektaşî olmayanlardan saklama ya da nasipli Bektaşî’nin aklını kullanarak yolun öğretilerini algılamalarını sağlamaktır” (Engin ve Demir, 2010:412).

“Alevî geleneği bugüne değin yaşamış ozanlarının yedi tanesini çok usta ve kutsal sayıyor ki, onlara “Yedi Kutuplar” adını veriyor. Bu ozanlar Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Hatayi, Yemini, Virani, Teslim Abdal ve Nesimi’dir” (Birdoğan, 1990: 420). “Cem ritüeli sırasında cemaatin hep birlikte eşlik ettikleri görülür. Sözlü geleneğin hâkim olduğu toplumlarda bilgi içeren söz birlikleri ve şiirler ezbere bilinirler” (Finnegan, 2003: 443).

Şehitler köyü’nde nefes söyleyen kadınları gözlemlediğimizde tamamen kadınlara özgü performans biçimlerine rastlamak mümkündür. “Ana-bacı” olarak isimlendirilen kadınlardan Cem ritüelinin dışında bir arada söyledikleri deyiş-nefeslerle ilgili örnekleri, görüşmelerimiz esnasında dinleme imkanı bulunmuştur. Âşık Nezîr Erdil’ in evinde gerçekleşen görüşmelerde, sayısı on iki kişiye ulaşan “ana-bacılar” la görüşme fırsatı bulunmuştur. Tanışmanın gerçekleştiği ortamda, selamlaşma ritüeli “Allah, Muhammed, Ali” üçlemesi ile, üç defa yüzler buluşturularak gerçekleştirilmektedir. Ana-bacılar bulunulan odanın her iki yanında karşılıklı bir grup halinde yerleşimlerini sağlamışlardır. İlk olarak Âşık Aşır Erdil, Nezîr dedenin isteğiyle bağlama çalıp söylemeye başlar. Söylenen türkölere ortamdaki herkes eşlik etmektedir. Bir süre sonra Âşık Nezîr Erdil’in, “Bacılar buraya toplanmamızın bir nedeni var, nefeslerimizi söyleyeceğiz, sizden de nefes söylemenizi isterim sizde uygun görürseniz” demesi üzerine kadınların olumlu karşılımları sonucu nefesleri söylemeye başlarlar. Söyleme anında önderlik eden bir kadının başlamasının ardından, diğer kadınların da eşlik ederek söylemeye başladıkları gözlenmiştir. Bu aşamada söylenen eserler saz eşliği olmadan seslendirilmiştir. Nezîr Erdil’in aşığın türkü söylemesini istemesiyle kadınlar nefes söylemeye ara verdiler. Horasan erenlerinden olduğu verilen bilgiler arasındadır.

Resim 2’de nefes söyleyen kadınlar (Ana—Bacılar) görülmektedir.





**Resim 2:** Şehitler köyü kadınları (Ana-Bacılar) nefes söylerken

Aşğın ardından kadınlar tekrar nefes söylemeye başlarlar. Nefes söylenmeden önce nefes söyleyecek kişinin, dede'ye dönerek, "Hayr ümmet" demesi dikkat çekmektedir. Bu bir çeşit izin almak olarak değerlendirilebilir. Ek- 1'de alandan kaydedilen nefes örneklerinden bazılarının sözleri bulunmaktadır. Nefeslerden sonra ise Nezir dede "Bacılar-analar, sizden bir ricam daha var, Semahımızı da gösterirseniz beni mutlu edersiniz" demesi üzerine, beş kadın ve bir erkek "Şıh semahı" ve "Leylim" adlı semahları âşık Aşır Erdil' in sazı eşliğiyle dönmelerinin ardından, Yusuf Dede (Alevi Dede) dua ederek geceyi geceyi bağlar (Geceyi bağlamak: Herkesin dedenin civarında toplanması, başını öne eğmesi ve dedenin dua ederek geceyi bağladım diyerek toplantıyı bitirmesi). Semahlar, Bahsettiğimiz "Şıh Semahı" aynı zamanda Teberoğlu'nun da çalışmasında derlediği 115 Semahtan biridir. Çalışmada "Şıh Semahı" nın Şehitler Köyüne özel olduğu söylenmektedir. Bu bilginin izi sürülmüş ve alanda kaydetme imkânı bulunmuştur. Aşağıda transkripsiyonu yer alan Şıh Semah'ının ritmik yapısını incelediğimizde, 6. Ölçüdeki 11/8'lik ölçü yapısının dışında 9/8 ritmik yapıda olup, iki bölümlüdür. Pervane bölümü 10. ölçüde tempunun hızlanmasıyla sağlanmıştır. Semah içerisinde kadınların semahı yürütücülükleri oldukça dikkat çekici olup, semah figürleri sıralanırken belirli süre aralıklarıyla "Şıh" şeklinde selendirme yapılması ile dikkat çekmektedir.

## ŞİH SEMAHI

Kaynak Kişi: Nezir ERDİL - Aşır ERDİL  
Bursa - İnegöl - Şehitler Köyü

Nota: Turgay YILDIRIM  
Ersen VARLI

♩ = 51

Hak na sib ey le se pır ce ma li ni  
pır ce ma li ni Can gö zü y le gör düm  
el ham dü lil lah el ham dü lil lah  
İl lal lah il lal lah il lal lah il lal lah  
Hızlı Tempo ♩ = 133  
A li mür şü dü müz gü zel şa hum ey val lah Yü rü ye lim de  
Ru za Ru za yıl lar e ren ler şa hum e ren ler  
Dün ge ce sey rim de yol da bi ri ne hü hü  
bi ri ne hü A li hü hü Mür vet de dim e re me dim  
sır rı na hü hü ah mür vet de dim e re me dim sır rı na  
hü A lim hü A şık ol dum ce ma li ne

1

Şekil 1: Şih Semahı 1

nu ru na hü hü nu ru na hü Alim hü hü Cem e vine  
 nu ru i nen A lim dir hü hü ah cem e vine nu ru i nen  
 A lim dir hü A lim hü  
 Cem e vin de tat lı o lur mu hab bet hü hü mu hab bet  
 hü A lim hü hü Cüm le si ne ře fa at ey ler Mu ham met  
 hü A lim hü ah cüm le si ne ře fa at ey ler Mu ham met  
 hü A lim hü Bir is mi Mus ta fa bir is  
 mi Ah met hü hü Mu ham met hü A lim hü hü  
 Cem e vine nu ru i ner A lim dir hü hü ah cem e vine  
 nu ru i nen A lim dir hü A lim hü Aşk A li hü

Şekil 2: Şiş Semahı 2

Saha çalışması sırasında kadınların Cem töreni içerisinde nefes söylemeleri, müzikal icrayı gerçekleştirmeleri, on iki hizmetin içinde yer almaktadır. Cem’lerle ilgili devam eden görüşmede Aşık Nezir Erdil, “Bizim Cem’lerimiz çok güzel olur, bacılarımız çok güzel nefes söyler. Mesela bu aşure günü Cem evinde, muharrem konusunda bilgi aktarıldıktan sonra, Şerif Bacı var, ‘hangisinin başucunda ağlayım’ nefesiyle beraber üç nefes söyledi”(K.K.-1,2016) diyerek nefes söyleyen bacılar hakkında bilgi vermektedir. Şehitler köyü Alevilerinin geldikleri yer olan Ankara Çubuk-Şabanözü ile ilgili çalışmasında, Güray’ın aktarımına göre; “Ayrıca yemekten önce sofraları seren ve kaldıran sofracı, cem töreni sırasında sır suyu dağıtan “kadıncık ana” da söz konusu görev sahipleri içinde yer alır. Üç bacı olarak adlandırılan semahçılar da cem töreninde görev almaktadır” (Arslanoğlu, 1998: 15) “Susuz ve Çit köylerinde incelenmiş olan “cem törenleri” her ne kadar farklı içerik ve işleve sahip olsalar da, uygulama açısından “seccadeci” görevinin mevcudiyeti, “bacıların” semah dönmesi (semah dönen bacıların sayısındaki farka rağmen) gibi pek çok benzerliğe sahiptir. Bu durum her iki köyün ocaklarının birbirleriyle manevi ilişkisine yorulabilir” (Güray, 2018: 562, 563). Aşık Nezir Erdil, ayrıca Cem’lerde kadınların saz çalmadığını, fakat Bursa’da yaşayan, kendi kız torununun saz çaldığını, nefesler söylendiği esnada tüm bacıların eşlik ettiğini, ancak söz sahibi yedi-sekiz bacı olduğunu belirtmektedir. Gençlerin de itikatleri yerine getirmekte hevesli olduklarını, her sene gençlik kurbanı yapıldığı, Cem’lerde semah döndüklerini ve bir çok semaha hakim oldukları ifade edilmektedir. “Eskiden bir ‘Şih semahı’ bir de Miraçlama arkasından yapılan ‘Kırklar semahı’ olduğunu, kırklar semahına dört tane müsahipli (kardeşli) bacıların çıktığını” dile getiren Erdil, günümüzde farklı semah çeşitleri olduğunu söylemektedir. Ayrıca toplumsa yaşantı içerisinde kadın hakları ile görüşlerini dile getiren Âşık Nezir Erdil, Alevi kültüründe kadının yerini şu cümlelerle ifade eder: “Alevi kültüründe kadın haklarını görebilirsiniz. Pirimiz Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli’ nin şöyle bir sözü var: “Kadın erkek sorulmaz muhabbetin dilinde, Allah’ın yarattığı her şey yerli yerinde. Bizim nazarımızda kadın erkek farkı yok, eksiklik, noksanlık senin görüşlerinde”.

Erdil, kadının korunması ve güçlü olmasının yolunun ilim, irfan ve kültür sahibi olmak olduğunu vurgulayarak, kadına kötü gözle bakmadıktan sonra bir perdeye de gerek olmayacağını dile getirir. “Dedelerimizin eşleri, bacılarımız, analarımız semah dönüyor, biz bunlara niyaz ediyoruz. Kimsenin aklına bir kötülük gelmiyor, bundan daha güzeli olur mu? Alevilik böyle bir kültürdür işte” (K.K. 1) diyerek ibadet anında kadın erkek eşitliğinin ahlaki boyutuna vurgu yapmaktadır.

Aşağıda yer alan fotoğrafta, yukarıda bahsettiğimiz zakirin yanında deyiş ve nefesleri söyleyen kadının görüldüğü fotoğraf, Hasan Dede Şenliklerinde Semah dönüldüğü esnada kaydedilmiştir.



**Resim 4:** Hasan Dede şenliklerinde Nefes söyleyen kadın

## 6. Sonuç

Bursa Şehitler köyü Alevi ve Bektaşî toplumu içerisinde, gerek müzikal geleneğin gerek sözlü geleneğin aktarımında kadınlar önemli bir görev üstlenmişlerdir. Yapılan saha çalışmasında ve görüşmelerde “Kadın nefesleri”nin inanç pratikleri içerisinde önemli bir konuma sahip olduğu görülmüştür. Kadınların okudukları nefesler, çoğunlukla “yedi ulu ozan” veya “yedi kutup” olarak anılan, Alevi ve Bektaşî şiirinde yer alan “Pir Sultan Abdal”, “Yunus Emre”, “Şah Hatayi” den alınan dizelerin olduğu görülmüştür.

Şehitler köyü inanç müziği içerisinde kadınlar, yetişmekte olan genç kadınlara “nefes” söyleme geleneğini aktarma görevini doğal bir süreç olarak gerçekleştirmektedirler. Kadınların Cem’lerdeki konumu, herhangi bir müzakere sonucu değil, inanç felsefesi boyutunda ortaya çıkmış bir durumdur. Alevi ve Bektaşî pratiklerinde “Kadın nefesleri”, bölgeyi diğer bölgelerdeki Alevi ve Bektaşî topluluklarından ayrı bir yere koymakla birlikte, Bursa’ya geldikleri yer olan Ankara-Çubuk Alevi ve Bektaşîleri’nde de benzer uygulamaların olmasından dolayı, ortak bir Alevi ve Bektaşî geleneğini taşıdıklarını söylemek yanlış olmayacaktır.

Çalışmanın öz kısmında da belirtildiği gibi, ataerkil yapının tesiriyle, “dede” ve “zakir” kimliklerinin erkek olarak karşımıza çıkması, ibadet sırasında kadın-erkek eşitliğinin sorgulanmasına yol açmaktadır. Şehitler köyü özelinde kadınlar zakir’e sesiyle eşlik eden konumdadırlar ancak, zakirlik veya post’a oturmak gibi haklara sahip olmamaları, kadın-erkek eşitliğinin sorunlu olduğu anlamına gelmemekle birlikte, bir çok inanç sistemlerine kıyasla kadınların konumlanışı ile ilgili daha özgürlüklü bir yaklaşım sergilediğini belirtmek gerekmektedir.

## Kaynakça

- Arslandoğlu, İbrahim. (1998). “Çubuk Yöresi Aleviliğinde Dar Kurbanı”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 6, 11-34.
- Artun, Erman. (2004). Alevi – Bektaşî Edebiyatına Genel Bir Bakış, Erişim Tarihi: 10 Kasım 2020, <http://turkoloji.cu.edu.tr/HALK%20EDEBIYATI/5.php>
- Birdoğan, Nejat. (1995). *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*. İstanbul: Berfin Yayınları.
- Çalık, Sıddık. (2016). “Çubuk Sele Köyü'nde Bir Alevi Ocağı: Kalender Dede Tekkesi”, Bütün Yönleriyle Çubuk Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı. Der. Hüseyin Çınar, Tekin Önal. Ankara: Çubuk Belediyesi-AYBÜ, 181-190.
- Çift, Salih. (2001) “Osmanlılar Döneminde Bursa'da Bektaşî Kültürü Ve Bektaşî Tekkeleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, 225-239.
- . (2003). “1826 Sonrasında Bektaşîlik ve Bu Alanla İlgili Yayın Faaliyetleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1), 249- 268.
- Çubukçu, Hatice. (2015). “Bacıyan-ı Rum ve Anadolu Tasavvufundaki Yeri”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 5, 218.
- Demircioğlu, Aytekin. (2020). “Alevi Ve Bektaşî Sözlü Kültüründeki Değer Kavramları”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 94, 11-36.
- Doğuş Varlı, Özlem. (2012). *Voice of Women from Anatolia, Identity and Music of Anatolian Turkomen Women*, Lap Lambert Academic Publishing.
- . (2017). “Geleneksel ve Modern Yaşam Biçimleri İçinde Müzik İçerikli Performanslarda “Kadın” Rollerinin Yazımı”, *Kadın ve Müzik*. Ed. Şehvar Beşiroğlu&Ersoy Çak, Şeyma), İstanbul: Milenyum Yayınları.
- Emiroğlu, Kudret, ve Aydın, Suavi. (2009). *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Engin Refik ve Tazegül Demir. (2010). “Kızıldeli Süreklerinde Okunan Nefesler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 53, 411-454.
- Erol, Ayhan. (2010). “Alevi Kimliğini Diasporada Müzakere Etmek: Toronto Alevi Göçmenlerinin İfade Kültürü Pratikleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 56, 39-60.
- . (2018). *İslam, Alevilik ve Müzik*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Ersoy, İlhan. (2019). “Müzik Türleri Sınıflandırmasında Model Uygulaması: Bir Müzik Türü Olarak ‘Semah’”, *Ege Üniversitesi Devlet Türk Musikisi Konservatuvarı Dergisi* 14, 32-62.
- Ersoy Çak, Şeyma. (2018). “Toplumsal Cinsiyet ve Müziğe Dair”, *Etnomüzikoloji Dergisi* 1, 68-80.
- Eşiğül, Timur ve Sevilay Çınar. (2018). “Abdallığın Tasavvufi Yönü Kültürel Aktarım Aracı Olarak Abdal Müzik Geleneği”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 66, 586-613.
- Finnegan, Ruth. (2003) “Sözlü Şiir”, *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*. Çev: Sema Demir, ed. Gülin Ögüt Eker, Metin Ekici, M. Öcal Oğuz, Nebi Özdemir, Ankara: Milli Folklor Yayınları.

- Güray, Cenk. (2019), “Çubuk ve Şabanözü Bölgeleri Alevi Köylerindeki Cem Geleneklerine Müzikal Açından Bir Bakış”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 89, 97-117.
- Kaplanoğlu, Raif. (1996). *Bursa Yer Adları Ansiklopedisi*, Bursa: Bursa Ticaret Odası Kültür Yayınları.
- . (2018). “Bursa ve Çevresinde Alevi/Bektaşî Kültürü”, Yavuz Sultan Selim Dönemi ve Bursa Sempozyumu., Ed. Nilüfer Alkan Günay, Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları.
- Maden, Fahri. (2013). “Evliya Çelebi'nin Seyahatnâmesinde Bektaşî Tekke ve Türbeleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 68, 89-128.
- Melikoff, Irene. (2015). *Uyur İdik Uyardılar: Alevi-Bektaşîlik Araştırmaları*. İstanbul: Demos Yayınları.
- Mustan Dönmez, Banu. (2015). *Alevi Müzik Uyanışı*. İstanbul: Gece Kitaplığı.
- Özcan, Nuri. (1992).” Nefes”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 5., İstanbul: İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s.371-372
- Özdemir, Ulaş. (2016). *Kimlik, Ritüel, Müzik İcrası-İstanbul Cemevlerinde Zakirlik Hizmeti*. İstanbul: Kolektif Kitap.
- Paşaoğlu, Sibel. (2009). “Müzik Kültüründe Sözlü ve Yazılı Aktarım”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* c.11(2), 143-159.
- Teber, Ömer Faruk & Ramazan Çalkan. (2019). “Alevî-Bektaşî Nefeslerinde Tevellâ ve Teberrâ”, *Social Sciences Research Journal* 8(1), 89-196.
- Teberoğlu, Haydar. (2003). *Evliya Yolunda Erkan*. Ankara: Dedeoğlu Matbaası.
- Yörükcan, Yusuf Ziya. (2004). *Alevi Bektaşî ve Tahtacı Nefesleri*. İstanbul: Ötügen Yayınları.

### Sözlü Kaynaklar

- KK-1: Nezir Erdil, 97 yaşında, Aşık, 23.10.2016 /06.11.2016, Bursa-Şehitler Köyü
- KK-2: Aşır Erdil, 35 yaşında, Lise mezunu, 06.11.2016, Bursa-Şehitler Köyü
- KK-3: Zöhre Ana, 70 yaş üzeri, 06.11.2016 / Bursa-Şehitler Köyü
- KK-4: Şerif Bacı, 70 yaş üzeri, 06.11.2016 / Bursa-Şehitler Köyü
- KK-5: Aysel Bacı, 70 yaş üzeri, 06.11.2016 / Bursa-Şehitler Köyü
- KK-6: Nazik Bacı, 70 yaş üzeri, 06.11.2016 / Bursa-Şehitler Köyü
- KK-7: Pembe Bacı, 70 yaş üzeri, 06.11.2016 / Bursa-Şehitler Köyü
- KK- 8: Gülay Bacı, 70 yaş üzeri, 06.11.2016 / Bursa-Şehitler Köyü
- KK- 9: Sultan Bacı, 70 yaş üzeri, 06.11.2016 / Bursa-Şehitler Köyü
- KK-10: Hatice Ana, 70 yaş üzeri, 06.11.2016 / Bursa-Şehitler Köyü
- KK-11: Sevim Bacı, 70 yaş üzeri, 06.11.2016 / Bursa-Şehitler Köyü
- KK-12: Güllü Bacı, 70 yaş üzeri, 06.11.2016 / Bursa-Şehitler Köyü
- KK-13: Sebahat Bacı, 70 yaş üzeri, 06.11.2016 / Bursa-Şehitler Köyü
- KK-14: Fadime Bacı, 70 yaş üzeri, 06.11.2016 / Bursa-Şehitler Köyü
- KK-15: Yusuf Dede, İlkokul mezunu, 70 yaş üzeri, 06.11.2016 / Bursa-Şehitler Köyü
- KK-16: Olcay Çakır, Üniversite mezunu, 23.10.2016 /06.11.2016 /28.01.2017/14.05.2017, Bursa-Şehitler Köyü

### **Ekler 1:**

Alanda kaydedilen bazı deyiş-nefes ve semah sözleri aşağıda yer almaktadır.

#### **Hangisinin Başucunda Ağlıyım**

Seslendiren: Şerif Bacı

Yatıyor yetmiş iki şehit anası Hangisinin başucunda ağlıyım Akar gözümden  
kanıyla yaşı Hangisinin başucunda ağlıyım

Kırk şehit de şehidet ( şahadet) şerbetin içti Abbas suya gitti kolları düştü  
Susuz yavrularda tüm candan geçti Hangisinin başucunda ağlıyım

Savaşa gidiyor cesur yiğitler Onlarda yatıyor aslan şehitler  
Ali Asker'i vurmuş zalım yezitler Hangisinin başucunda ağlıyım

Hasan Fatımanın yüzüne bakar Halası eline kınalar yakar Heryan parelenmiş  
kanları akar Hangisinin başucunda ağlıyım

İmam Zeynel Haymalatda inliyor Izdırabı arşa çıkmış inmiyor Gözlerinden kan  
akıyor silmiyor Hangisinin başucunda ağlıyım

Ali Ekber susuzdur savaşıyor Haymalağa bakıp vedalaşılıyor Yemiş bahçeleri  
kanı taşıyor Hangisinin başucunda ağlıyım

Aşık tanımış hoş çeşm-i yaş için, Kerbalanın toprağının taş için Nazlım İmam  
Hüseyn'in baş için Hangisinin başucunda ağlıyım



## Görünmez Dağların Ardında Galdım

Seslendiren: Aysel Bacı

Medet ya Muhammet ya Ali Görünmez dağların ardında galdım

Yoktur eşim dostum halimi soran Garibim gurbet ellerde galdım

Vay medet hü

Deli de gönül muhabbetten kalırmı Gönül abdal olup kalkıp yürürmü

Dost yüce dağların karı erir mi Görünmez dağların ardın da galdım

Vay medet hü Garibim gurbet ellerde galdım Vay medet hü

Sabahdan sabahdan bülbülüm ötmez Ateşim yanmadan dumanım tütmez

Çağırısam çarpınsam ellerim yetmez Görünmez dağların ardında galdım

Vay medet hü

Pir Sultan gızıydım ben ezelden Bubamı astılar ganlı Sivas'da

Bize ağlamak düştü hem yazda günde Görünmez dağların ardında galdım

Vay medet hü

Pir Sultan abdalım Kulfu Allahü ahet Can gövdede gader gılmaz bir tahet Yetiş  
imdadıma Ali'ylen Muhammet Görünmez dağların ardında galdım Vay medet hü

Garibim gurbet ellerde galdım Vay medet hü

### Şıh Semahı

Hak nasip eylese pir cemalini pir cemalini  
Can gözüyle gördüm elhamdülillah elhamdülillah  
İllallah illallah illallah illallah

Ali mürşüdümüz güzel şahım eyvallah  
Yürüyelim de Rıza Rıza yıllar erenler şahım erenler  
Dün gece seyrimde yolda birine hü hü birine hü Ali hü hü

Mürvet dedim eremedim sırrına hü hüü  
Ah Mürvet dedim eremedim sırrına hü Alim hü

Aşık oldum cemaline nuruna, hü hü nuruna hü  
Ali hü hü Cem evine nuru inen Alimdir, hü hüü  
Ah Cem evine nurun iner Alimdir hü Alim hü

Cem evinde tatlı olur muhabbet hü hüü muhabbet hü  
Alim hü hüü Cümlesine şefaaf eyler  
Muhammed hü Alim hüü

Ah cümlesine şefaaf eyler Muhammet hü Ali hüü Bir ismi Mustafa bir ismi  
Ahmet

Muhammet Cem evine nuru inen Alimdir hü hüü

### Dua kısmı

Dede:

Allah Allah

Allah bir Muhammed Ali, Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli Semahlarınız Semah ola,  
Günahlarınız affola

Dönen ayaklarınız, çırpınan elleriniz dert görmeye

Hatice-i Kübra Ana , Fatma,Zöhre Ana cümleliğe şefaaf ola Pirimiz Hünkar  
Hacı Bektaş-i Veli, gerçeğe hü, ya Ali.

Ah cem evine nuru inen Alimdir hü Aşka hü

## Ekler 2:

Alanda kadınlara, önceden hazırlanmış soruları sorma imkânı bulunmuştur. Bazı soru ve cevaplar şöyledir.

Soru: Hep bu köyde mi yaşadınız, “gelin” olarak gelme durumu var mı?

Cevap: Hepimiz hep bu köyde yaşadık, hiçbirimiz dışarıdan değiliz.

Soru: Nefesleri genellikle hangi ortamlarda söylüyorsunuz?

Cevap: Cem’lerde söylüyoruz.

Soru: Nefesleri söylerken ölüm, kurban, aşure diye ayırıyor musunuz?

Cevap: Aşurede yalnızca İmam Hüseyin’le ilgili söyleriz.

Soru: Düğünlerde de söylüyor musunuz?

Cevap: Düğünde nefes söylemeyiz, düğün havaları başka. Tütünde ekiyorduk eskiden, gece 12 de kalkıp tütün kırmaya gidiyorduk, orda da havalar söylüyorduk. Erkeklerle de söylüyorduk.

Soru: Kaç yaşından beri nefes söylüyorsunuz?

Cevap: Çok eski, bildik bileli.

Soru: Nefes söylemeyi nasıl öğrendiniz, anneleriniz de söylüyor muydu?

Cevap: Evet söylüyorlardı. Annemizden de öğrendik elbet. Soru: Genç kızlarda sizden öğreniyorlar mı?

Cevap: Evet öğreniyorlar, söylüyorlar.

Soru: Aranızda saz, bakır, kaşık ya da başka bir şey çalan var mı?

Cevap: Kaşık, bakır çalıyorduk. Güllü ile Şerif Bacı kaşık, leblek(def) çalıyorlar. Bir gün gel o havaları da söyleyelim.

Nefes söyleyen kadınların isimleri:

Zöhre Ana, Şerif Bacı, Aysel Bacı, Nazik Bacı, Pembe Bacı, Gülay Bacı, , Sultan Bacı, Hatice Ana, Sevim Bacı, Güllü Bacı, Sebahat Bacı, Fadime Bacı.

Öncesinde erkeklere de bu konuyla ilgili yöneltilen sorular ise şöyledir;

Soru: Başka yerde anaların-bacıların nefes söylediğini pek görmedim, burada ki fark neden acaba?

Cevap: (Nezir Erdil): Bizim köyde var. Kadın hakları bizde çok önemlidir. Kadın erkek sorulmaz muhabbetin dilinde.

Soru: Kadınların nefes söylemesini siz mi teşvik ettiniz?

Cevap: (Nezir Erdil’in oğlu) Her zaman vardı böyle bir gelenek, medeni cesaret. Batıda olmanın da etkisi olabilir.

**YAYIN DEĞERLENDİRME**  
BOOK REVIEW



*Mustafa Timisi Anlatıyor: BİZ VARIZ, Dün Bugün Yarın,*  
Dipnot Yayınları, Ankara, 2021.\*

Hüseyin DEDEKARGINOĞLU\*\*

## 1. Giriş

Bu değerlendirme, Türk siyasi hayatında önemli ve ayrıcalıklı bir yere sahip olan Mustafa Timisi'nin hatıralarını konu edinmektedir. Mustafa Timisi'nin hatıraları, sorulan sorulara verilen cevaplardan oluşan söyleşi şeklinde hazırlanmıştır. Doğal olarak Mustafa Timisi, milletvekilliği ve parti genel başkanlığı yapması nedeniyle kitabın ağırlıklı konuları arasında siyasi faaliyetleri ve kendi dönemine ilişkin siyasi değerlendirmeleri ön planda yer almaktadır. Fakat Mustafa Timisi'nin bütün hayatı siyasetten ibaret olamayacağına göre çocukluğu, gençliği, eğitimi ve Aleviliği gibi hususlara da yer verilmiştir. Burada ağırlıklı değerlendirme siyasi mücadeleleri ve hatıralarıyla birlikte Alevilerin mücadelesi ve aynı zamanda Alevi olan Mustafa Timisi'nin kitabında aktardıklarından oluşmaktadır.



Mustafa Timisi ve Birlik Partisi, Tek Parti dönemi sonrası başlayan çok partili siyasi hayatı ve 1960 darbesi ardından oluşan yeni siyasi sürecin anlaşılmasına büyük bir katkısı bulunmaktadır. Şüphesiz dünyadaki gelişmelere paralel olarak Türkiye'de de II. Dünya Savaşı sonrası yeni gelişmeler takip edilmiş ve uygulamaya da konulmaya gayret edilmiştir. Bu uygulamalar ardından dikkat çekici hususlar arasında kırsaldan kente, iş, sağlık ve eğitim imkânlarından yararlanmak üzere göç ve göçle oluşan sosyal hareketlilik bulunmaktadır. Bu bakımdan da şehre göç edenler, sosyal, kültürel, iktisadi ve geleneksel yapılarını geride bırakıp gelmediler. Nihayetinde şehre gelen göçmenler, birikimleriyle kentlerde varlıklarını sürdürmeye çabalarken yenilerini de

\* Geliş Tarihi: 15.02.2021, Kabul Tarihi: 25.02.2021. DOI: 10.34189/hbv.97.013

\*\* Araştırmacı-Yazar, hdedekargin@gmail.com, Ankara/Türkiye, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3432-9536>

eklediler. İşte Mustafa Timisi şahsında ve onun siyasi mücadelesini verdiği Birlik Partisi, kentlerde birikimleriyle var olmaya çalışan bütün bir ülkenin ve özel olarak da Alevilerin hikâyesini aktarmakta ve anlaşılmasına büyük bir fırsat sunmaktadır.

Mustafa Timisi dendiğinde hemen akla 1960'lı yıllarda oluşan ve Alevilerin ilk siyasi örgütlenmesi denebilecek Birlik Partisi akla gelmektedir. Mustafa Timisi, Birlik Partisi'nin kuruluşunda bir üye olarak siyasi hayata başlamış ve kısa süre sonra da parti yönetimin başına geçerek genel başkan olmuştur. Genel başkanlık görevini partinin kapatılmasına kadar devam ettirmiştir. Doğrusu Birlik Partisinin kuruluşu, gelişmesine ilişkin tarihini üye ve genel başkan sıfatıyla ayrıntıları, samimi, mütevazı ve açıklıkla aktaran Mustafa Timisi'yi bu çalışmasından dolayı tebrik ediyor sağlıklı uzun ömür diliyorum.

Bugüne kadar Birlik Partisi hakkında inceleme ve araştırmayı içeren bazı kitap yayını ve tez çalışması olmuştur. Ancak parti yönetim kademelerinde görev almış, TBMM'de bulunmuş kişilerden hatırat da dâhil bir çalışma olmamıştı. Kitapta Alevilerin siyasi tarihi açısından önemli olan ve kendisinin şahitlik ettiği bazı olayları mümkün olduğunca tarafsız bir gözle aktardığı görülmektedir. Bu husustaki bilgileri, saklamadan adeta tarihe not düşercesine kronolojik bir sırayla meraklısının istifadesine sunmaktadır.

Alevi toplumu siyasi bir parti olarak bu ilk siyasal denemesinde gözle görülebilir bir başarı elde edebilmiş midir, siyasallaşmasını bağımsız bir Alevi partisine dönüştürmesiyle bu denemesinden kazancı ve kayıpları neler olmuştur? Birlik Partisiyle başlayan bu süreç sonraki dönemlerde nereye doğru evirilmiştir? Aleviler siyasi olarak bugün var mıdır, var ise nerededir? Okuyucunun bu ve benzeri daha fazla sorunun cevabının önemli bir bölümünü bu kitapta bulması veya cevaplara erişmesi mümkündür.

Kitap sadece bir siyasi partinin doğuşu ve yok oluş sürecini değil, o dönemde köylerde yaşayan Alevi topluluklarının kasaba ve kente geldiğinde karşılaştıkları sıkıntıları, özgüven eksikliğinin anlaşılmasına da imkân sunmaktadır. Hatta yazar, bütün bu hususları kendi yaşadıkları üzerinden çok güzel bir anlatımla bizlere aktarmaktadır. Kitapta yazarın çocukluk ve gençlik dönemini anlattığı bölümü okurken adeta hikâyenin içinde kendi hayatımın anlatıldığı hissine kapıldım. Yazar benden 15 yıl evvel, benim o çağlarımda yaşadıklarımı yaşamış ve ne kadar da sıcak ve samimi ifadelerle aktarmıştı.

Bu kitap salt bir siyasi parti ve bir siyasinin hayatı ve hatıratı değildir. Alevi toplumu içerisinde çıkan birisinin bütün hayatı boyunca köklerinden kopmadan var oluş hikâyesi ve bu hikâyenin anlatımıdır. Mesela Mustafa Timisi, hatıralarının bir yerinde seçim döneminde köyleri dolaşırken Kangal'ın Yellice köyündeki dedelerden bahsetmesi dolayısıyla Şeyh Şazeli Ocağı'nın bir talibi olduğu anlamına gelmekte ve bunu da ifade etmesi önemlidir.

Sonuç olarak Mustafa Timisi'nin hatıralarını anlattığı bu kitapta verdiği bilgilerden de yola çıkarak kentteki Aleviler ve Alevilik hakkında bazı hususlara işaret edilecektir. Bu yazıdaki değerlendirmeler, siyasi olmaktan uzak, inanç ve kültürel bir pencereden bakılarak yapılmaya çalışılmıştır. Kitabın ağırlıklı olarak siyaset ve siyasi parti olması hasebiyle değerlendirmeye tabi tutulacak kısım buradan olacaktır. Siyasi aktör ve içinde yer aldığı siyasi hareketin kent ve kırsal arasındaki mesafeyi azaltmaya çalışan faaliyetleri içerisinde dil ve anlam veya kelime ve kavram veya teori ve eylem olarak nasıl etkisi olduğu konusu etrafında daha fazla değerlendirme yapılacaktır. Fakat bütün bu faaliyetlerin belli belirsiz belirlediği ve etkilediği alan Alevilik, Aleviliğin tanım ve tarifleri için yaptığı katkı ve tesire işaret edilmesi daha az değerlendirilecek veya değerlendirmeler içerisinde zayıf kalacaktır. Günümüz Alevilerinin de gündem ve meşguliyetleri dikkate alındığında siyasi hareket ve parti daha fazla ilgi görmekte ve daha fazla gündem oluşturmaktadır. Daha da ötesi Aleviler, Aleviliklerini dahi siyaset üzerinden veya siyaseti aracı kılarak konuşmakta veya kamuda siyaset ile aralanan meşruiyete yaslanmayı tercih etmektedirler.

Mustafa Timisi Alevilerin ilk siyasal deneyiminde otuz üç yaşında bir genç iken Birlik Partisi Genel Başkanı olmuş; ülkemizin 1970'li yıllardaki zorlu koşullarında, tek başına her türlü yokluğa ve zorluklara rağmen mecliste partisini temsil etmeye çalışmış bir siyasetçidir. Bu siyaset yolculuğu Aleviler üzerinde var olan gerici, haksız yargı ve algıların ortadan kaldırılması mücadelesinin en büyük pay sahiplerinden birinin de hikâyesidir.

Türkiye Birlik Partisi, siyasi olarak kısa dönemde etkileri itibarıyla uzun bir faaliyeti başlattığı, tabanını oluşturan Alevi seçmeni önce SHP sonra CHP'ye taşıdığı söylenebilir. Buradan hareketle 1960 yılı sonrasında gelişen yeni siyasi hareketler içerisinde Alevileri temsil eden Birlik Partisi, siyasi faaliyetleriyle Demokrat Parti tabanı ve seçmenini oluşturan Alevilerin, Adalet Partiyi de tercih ettikleri dönemden azar azar Cumhuriyet Halk Partisine yönelmelerinde geçişi sağladığını ifade etmek mümkündür. Bu da Türkiye Birlik Partisinin Alevi seçmenlerinin siyasi tercih ve kabullerinde halen etkili ve geçerliliğini koruyan tercihiyle siyasi hayatta var olduğunu söylemek mümkündür.

## 2. Kitap Hakkında

Dipnot yayınlarından çıkan bu kitap ebat olarak 15 x 21 cm, toplam 312 sayfa. Ayrıca 16 ek'ten oluşan 62 sayfalık bir bölüm var ki bunlar: TBMM tutanakları ve parti notları şeklinde düzenlenmiş. Ekler kitapla birlikte verilmiyor ama aşağıdaki linkten indirebiliyorsunuz:

<https://www.dipnotkitap.com/Images/UserFiles/Documents/Gallery/ekler-sonkucuk.pdf>

Söyleşi şeklinde hazırlanan kitapta söyleşileri Hatice Aydoğdu ve Nilüfer Timisi Nalçaoğlu birlikte yapmışlar. Sorulan soruların derli toplu ve tutarlı olmasında söyleşiyi yapan kişilerin önemli katkısı olduğu hemen anlaşılıyor.



Tekmili birden –yani tamamı- otuz iki bölüm olan kitabın ilk beş bölümünde Timisi'nin nasıl bir çevrede yetiştiği, ailesi, eğitimi, arkadaşları ve kimlerden etkilendiği anlatılmaktadır. Burada anlatılanları günümüz şartlarına göre değerlendirence yaşanmış olması imkânsız gibi geliyor ama bunlar o dönemin gerçekleri olup eserde çok da etkili, vurgulu ve güzel aktarılmış: “1930’lu ve 1950’li yıllar arasında Aleviler pasif, sindirilmiş, boyun eğen bir topluluktur. Divriği’de köylü demek Alevi demektir. Çünkü Divriği köylerinin büyük bölümü Alevi idi. Nüfus dairesi, adliye, kaymakamlık gibi devlet dairesinde işi olan köylü kasabaya gelince tek başına bu yerlere gidemezdi. Oradaki bir esnaf veya eşraftan birini bulurlar, o da önüne düşerdi.”

Mustafa Timisi'nin kitapta aktarılan ilginç pasajlardan birisi kayınpederi Bekir Bey ve Mustafa Kemal Paşa ile bağlantısıdır. Mustafa Kemal Paşa 1919 yılında Erzurum Kongresi’ni yaparken, Kazım Karabekir Paşa emrinde olan Bekir adında bir çavuşu Mustafa Kemal Paşa’nın korumasına veriyor. Bu çavuş Çorum’un Alaca İlçesi Akören köyündendir. Bekir Çavuş Erzurum’dan Sivas’a oradan da Paşa’nın emrinde Ankara’ya geliyor ve Kurtuluş Savaşı sırasında yine M. Kemal Paşa’nın hizmetinde 1936 yılına kadar Atatürk’ün yanında hizmet ediyor. İşte bu Çavuş Mustafa Timisi’nin kayınpederi Bekir Bey’dir. Bekir Bey’in Atatürk ve İnönü ile ilgili küçük küçük fakat bence çok kıymetli olan anıları vardır.

Sayın Timisi ikinci beş bölümde, partinin kuruluşu ve bu sırada yaşadıklarını, gördüklerini aktarıyor. Cumhurbaşkanı Cemal Gürsel’in Alevi olduğuna dair söylentilere birinci ağızdan açıklık getiriyor: Bir grup üniversiteli Alevi öğrenci Gürsel tarafından Köşk’e davet ediliyor. Gürsel’in gençlerle olan diyalogunu Timisi şöyle anlatıyor: “Cemal Gürsel bizi dinledi, kendini anlattı “Bakin arkadaşlar ben Alevi değilim; ama okudum, gördüm, tartıştım, Aleviliği benimsiyorum” dedi. Böylece konuşmaya şahit olanlardan Mustafa Timisi tarafından Gürsel’in Alevi olmadığı ama bununla beraber Gürsel’in ifadeleri içerisinde Aleviliği nasıl görüp değerlendirdiğine dair de ipucu bulunmaktadır. Gürsel’in ifadelerinden “ben Alevi değilim; ama... Aleviliği benimsiyorum” demesi Aleviliği bir dini inanç değil bir kültür olduğunu sanmasından ileri geldiği ve kültürel olarak benimsemesi veya Alevilik hakkında bilgi sahibi olmasıyla Alevi olabileceği veya olunacağına dair işaretidir.

Güncelliği devam eden Aleviler ve siyasi tercihleri konusu, CHP; DP, AP gibi sol ve sağ partiler arasındaki geçişe işaret eden tespitler bulunmaktadır. Kaldı ki günümüzde özellikle genç veya orta yaş üzeri Aleviler, Alevilerin siyasi tercihi olarak yüz yıldır CHP’yi desteklediklerini zannetmektedir. Oysa Alevilerin sol partilere ilgisi Ecevit ile başlamıştır. Söyleşide bu konulara da değinilmekte ve “1969 yılında bile Sivas’taki Alevilerin %80’i Demokrat Parti döneminden beri Adalet Parti’ye oy veriyordu” denmektedir.

Alevilerin ilk siyasi denemelerinde büyük umutlarla kurulan ve sonradan adının önüne “Türkiye” ilavesiyle Türkiye Birlik Partisi olan parti, verdiği mücadeleyle genel olarak Türkiye kamuoyu ve özel olarak da Aleviler arasında meclis ve dışında dikkat

çekici ve etkili olmuştur. Dönemi itibariyle önemli veya siyasi tarih açısından kayda geçen bazı oylama ve olaylarda etkili olduğu da söylenebilir. Türkiye Birlik Partisinin mecliste olduğu o dönemde, mecliste oylanın hükümetin güven oylamasında kilit bir rol oynamıştı. O dönem iktidarda olan Adalet Partisine güven oylamasında “Hayır” oyu verme kararı almıştı. Fakat bu ortak kararlarına rağmen oylama sırasında TBP’nin yedi üyesinden beşi sözünde durmamış “Evet” oyu vermişlerdi. Alevi toplumunun gözünde bu hareket “satılmışlık” olarak yorumlanıyordu. Olayın asıl üzücü yönü “Evet” oyu veren beş üyenin üçünün soyadları Ulusoy idi. Yani Hacı Bektaş soyundan gelen Çelebi ailesindendi. Bu olayla birlikte Alevilerin siyasi parti ve siyasi mücadelesinde gösterdiği tavır ve aldıkları kararlarıyla ilk hayal kırıklığı yaşanmış, beklentiler fiyaskoyla sonuçlanmıştı. Alevi toplumu tarafından bu kişiler bir anlamda “aforoz” edildi ve alınan ortak karara karşın karara uymayıp güvenoyu vermeleri nedeniyle kendilerine yönelik bu hareketlerinden dolayı olumsuz etki ve tepki yıllarca sürdü. Kitapta bu kişilere tepkiyi ifade edebilmek için geleneksel ve içerden bir ifadeyle tanımlanarak “Düşkün” ifadesi kullanılıyordu. Doğrusu bu kullanım siyasi ve ideolojik alanın parçasına dönüştürüldüğünden itibaren kullanılmaya da devam etmiştir. Ama düşkünlük, Alevilikte inanç ve ibadete yönelik bir kavramdır. “Düşkün oldular yerine “adeta düşkün oldular” demek daha doğrudur. İşte bu olaylar ve olayların hem dışardan hem de içerden nasıl anlaşılıp kavramsallaştırıldığını en geniş bir biçimde Timisi’nin ağzından öğreniyoruz.

Mustafa Timisi’nin dönem itibariyle siyasi aktör ve hareketlerinin birinci elden şahidi ve muhatabı olması hasebiyle önemli anlatımlar bulunmaktadır. İsmet Paşa ile olan anılardan birisini şöyle aktarıyor: Parti başkanı olarak bazı konuları görüşmek üzere beni Pembe Köşk’e davet eden İsmet Paşa’nın bana “evli misin?” diye sorması üzerine ben de “Bekir Çavuş’un kızıyla evli olduğumu söyledim. İnönü’nün eşine “Mevhibe gel, gel! Bizim Bekir Çavuş’un kızıyla evliymiş, bu bizim de damadımız” dediğini aktarıyor.

Kitap içerisinde küçük ve kısa anlatılarla hem parti çalışmaları hem de seçim gezilerinden de aktarımlar bulunmaktadır. Yeni kurulan BP’ne oy verilmesine karşı çıkan hemşerisi Âşık Ali İzzet Özkan’a Timisi “Âşık neden bize karşı propaganda yapıyorsun” diye sitem edince Özkan’ın verdiği cevap şöyle: “Mustafa Bey bu sözler yalandır. Biz kızımızı kime veriyorsak oyumuzu da ona veririz.” Alevilerde kendinden olmayanlara kız vermek düşkünlük sebebi sayıldığı için Âşık böyle bir benzetme yapmıştır. Fakat bu ifadesiyle Ali İzzet Özkan’ın neden karşı propaganda yaptığı hakkında cevap vermiyor veya izah etmiyor. Bütün bunlara karşın açıklama yapmak yerine hatta farklı çevrelerde konuşmasına itibar etmemesini farklı bir izah yoluyla ifade etmesi de yine dikkat çekicidir.

Seçim çalışmaları sırasında yaşanan bazı anılar var ki hem tebessüm ettiriyor hem de düşündürüyor. Divriği’nin Birestik (Arıkbaşı) köyünü ziyaretlerinde kendisine destek olmak isteyen nüfuzlu, saygın ve yaşlı bir kadının; saf, temiz duygularla

söylediği cümle aslında hakaret sayılabilirdi. Fakat Anadolu’da bu ifade asla sözün sahibinden dolayı böyle görülmemektedir. Çünkü sözün sahibinin niyeti iyiydi. Köylü kadın desteğini şöyle ifade etmişti: “Yeter yahu ne yoruyorsunuz Mustafa’ mı; şimdiye kadar elin iti yiyordu, şimdi biraz da bizim itimiz yesin!”.

Bir başka örnek: “Kürt vatandaşlarımızın yaşadığı bir köye giriyoruz. Kürt kadın bağırıyordu: “Kiyelo, Kiyelo!, öbürü cevap veriyor: “Timisiyelo!”

Kitapta Türkiye Birlik Partisinin aktif siyasi hayatta bulunduğu dönemde Alevilere yönelik kimi olumsuz ifade ve tutumlara yönelik de müdahale edildiği ve hadiselerin takibinin sağlandığına yönelik de ilginç örnekler bulunmaktadır. 1975 yılında TRT’de yayınlanan bir TV dizisinde söylenen Alevilerle ilgili olumsuz bir cümle dolayısıyla “Türkiye toplumunun Alevi kesiminin değerlerini ve haysiyetini aşağılıyor” diye açılan dava “Alevilik resmen tanınmış bir mezhep olmadığı” gerekçesiyle reddedilmiş. Geçen kırk beş yıllık sürede kamuda ciddi bir faaliyet ile Alevilere yönelik olumsuz tutum ve tavrın düzeltilmesi için verilen mücadelenin azaldığı ve kamuoyu nezdinde de ciddi bir karşılık bulunduğu söylenebilir. Fakat bu konuda yasalarda herhangi bir düzeltme yapıldı mı yoksa günümüzde de aynen devam ediyor mu? Sorusuna cevap vermek biraz zor görünüyor veya Alevi toplumdaki algı en azından olumlu olmadığı söylenebilir.

Kitapta dolaylı olarak cevap verilen konulardan bir tanesi de hem güncelliği hem de kullanımı açısından önemli ve dikkat çekici olan “Atatürk Bektaşî miydi?” sorusuna verilen cevap veya cevabın işaretidir. Atatürk’ün Bektaşîliği konusu hep tartışılmalıdır. Kitapta bu konuya Bekir Çavuş’un aktarımlarından bir açıklık getirildiği görülmektedir. Atatürk’ün annesi Zübeyde Hanım Ankara’ya geldiğinde Atatürk Köşk’te çalışan herkesi isimleriyle annesine takdim eder. Bekir Çavuş’u takdim ederken “Bekir Çavuş bizdendir” der. Kitapta bunun dışında Bekir Bey’in yakınlarıyla olan sohbetlerinde de Atatürk’ün Bektaşî olduğunu söylediği de aktarılmaktadır.

Birlik Partisinin kuruluş çalışmaları döneminde lise öğrencisi olmama rağmen parti kurucularının bir bölümünün yakın çevremden kişiler olması ve bu konuların evimizde sıkça konuşulması nedeniyle her zaman gelişmelere ilgi duydum. Belki gözden kaçmıştır diye düşündüğüm iki olayı burada aktarmak istiyorum: Birincisi, BP’nin kuruluşunda genel başkan olarak seçilen Hasan Tahsin Berkman için “Çorum’un bir köyünden Alevi bir general” diye bahsedilmiş. Sayın Berkman benim köylüm yani Çorum, Alaca, Büyükcamlı (Dedekargın) köyünden ve Dede Garkın Ocağı’nın da talibidir.

İkincisi, 1991 seçimleri sonrası DYP-SHP ortaklığı ile kurulan koalisyon hükümetinde SHP’den bakan olanlardan dört isim Alevi vekillerden seçilmişti. Bunlardan birisi de Tokat Milletvekili olan Güler İleri 49. Hükümette Kadın ve Aileden Sorumlu Devlet Bakanı olarak yer almıştı. Bu, belki de bir ilk idi, daha önceki

kabinelerde kadın bakan seçilmişti ama hem Alevi hem de kadın olan yoktu. Bakanın koltuğuna oturmasından kısa bir süre sonra babası vefat etti ve babasının vefat ilanı gazetelerde verildi. Bakan Hanımın, gazeteye verilen babasının ölüm ilanı bedeli, bakanlığına bağlı Sosyal Hizmetler Çocuk Esirgeme Kurumu tarafından ödendiği için “Bakan devleti zarara uğrattığı” gerekçesiyle topa tutuldu. O sırada muhalefette olan ANAP ve Refah Partisi, Güler İleri hakkında gensoru önergeleri verdiler. İleri hatasını itiraf etti, parayı devlet kurumuna geri ödedi. [...] Ve bakanlık görevinden istifa ederken “Yolsuzluk yaptığım için değil, çıkarılan asılsız söylentiler yüzünden istifa ettim. İstifayı siyasi ahlakın gereği saydım. Bu davranışımın bütün siyasi partilere örnek olmasını dilerim” dedi.

İçeriğine oranla kitap kapağının biraz cılız kaldığını söylemek mümkündür. Böyle bir kitap için daha ayrıntılı ve zengin bir görselliğe sahip kapak çalışması yapılabilirdi. Diğer yandan kitabın sonunda albüm bölümünde bulunan fotoğrafların belli bir kısmının siyah beyaz olduğu muhakkak ancak son dönemlere ait fotoğraflar renkli olarak basılabilirdi.

Bu kitap bundan sonra yapılacak birçok araştırma için iyi bir kaynak, yeni çalışmaların esin kaynağı olduğu gibi aynı zamanda başlatıcısı da olacaktır.



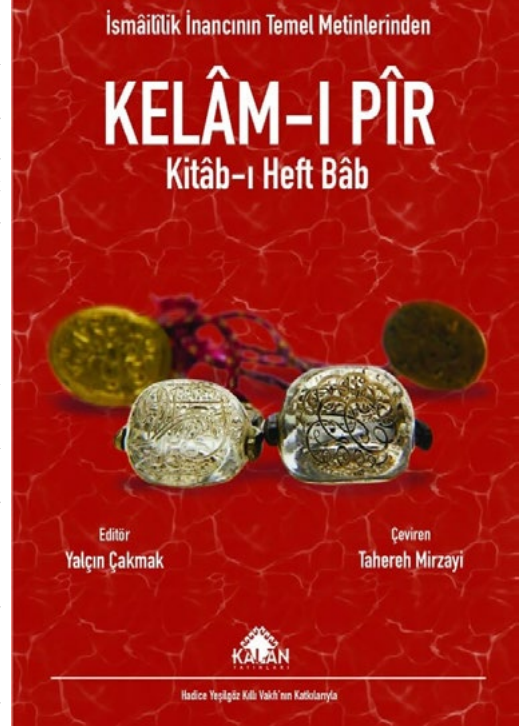
**Tahereh Mirzai, *İsmâîlîlik İnancının Temel Metinlerinden Kelam-ı Pir Kitab-ı: Heft Bâb*, Kalan Yayıncılık, Ankara, 2020.\***

**Ali TANRIVERDİ\*\***

**Melike TEPECİK\*\*\***

## 1. Giriş

Bu çalışmada, İsmâîlîlik inancının temel metinlerinden olan *Kelam-ı Pir* kitabının bir değerlendirmesi yapılmıştır. Ayrıca metinler arası okumalardan tespit edilen eser adları ve sıklığına göre kullanılan hadis ve ayetler, isimleriyle birlikte metin içinde sunulmuştur. İçerik olarak ise; eserin bir özeti ve bazı çarpıcı noktalar, detaylarıyla birlikte yedi bölüm altında belirli olarak aktarılmıştır. Eserin muhtevasına ilişkin akademik camiada yer alan paralel tartışma ve konulara değinilmiş ve bu tartışmalar düzleminde katkısı ve önemi sorgulanmaya çalışılmıştır. Sonuç ve değerlendirme bölümünde ise alana yönelik araştırmaların eksiklikleri ve farklı yaklaşımlar, kitabın içeriğiyle ilişkili olacak şekilde tartışmaya açılmıştır.



## 2. Eserin Yapısal/Görüngüsel Değerlendirmesi

Öncelikle ele alınan söz konusu eserin muhtevasına dair detaylara geçmeden önce, kitabın genel görünümü ve yapısı hakkında bilgi vermekte fayda görmekteyiz. Zira yapısal olarak ilk izlenimde eserin genel çerçevesini ve sınırlarını görmek, okur açısından kolaylık sağlayacaktır. İsmâîlîyye'nin önemli bir kaynağı olan (Daftary, 2004 ve Ivanow, 1933) *Saadetname*'den sonra Türkçeye kazandırılan *Kelam-ı Pir* kitabını kimin yazdığı, tartışma konusu olmakla birlikte Yalçın Çakmak editörlüğünde

\* Geliş Tarihi: 08.09.2020, Kabul Tarihi: 08.09.2020. DOI: 10.34189/hbv.97.014

\*\* Doktora Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, e-mail: tanriverdiali457@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6425-6345>

\*\*\* Bilim Uzmanı, e-mail: tepecikmelike@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7488-1873>

yayına hazırlanan nüshanın çevirmeni, Tahereh Mirzai'dir. Ayrıca eser, "Hadice Yeşilgöz Kılı Vakfı"nın katkılarıyla "Kalan" yayınlarından çıkmıştır. İlk baskısını 22 Ocak 2020 tarihinde yapan kitap, ilk aşamada toplamda 1000 adet olarak basılmıştır. Ayrıca eserin arka kapağında kitabın alana yönelik önemini vurgulayan ve Zahide Ay tarafından kaleme alınan bir tanıtım yazısı yer almaktadır. Eserin kapağında yer alan iki buğulu ve iki tane de açık görünen dört mühür bulunmaktadır. Bu dört mühür, kitabın ele aldığı içerikle de uyumlu olan ve İsmâîlîyye topluluğun imamı ve ilk "Ağa Han"ı Hasan Ali Şah'a(1804-1881) ait mühürlerdir. Ayrıca "Editör Notu", "Sunuş" ve "Önsöz" ile yapılan bir girizgâhtan sonra yedi bâb'ta anlatılan içerik, özet olarak birkaç cümle ile okuyucusuna sunulmuştur. Akabinde birinci bâb'tan başlanarak yedinci bâb'ta neticelendirilen metin, toplamda 125 sayfa olarak okuyucusuna sunulmuştur. Her bölüm bir Bâb olarak adlandırılmakla birlikte birer üst başlık ile takdim edilmiştir. Bu aktarımdan sonra aynı zamanda 159'uncu ve 216'ncu sayfaları arasında eserin farsça nüshasının tıpkıbasımı, 58 sayfa olarak takdim edilmiştir. Yedi bölüm altında sunulan orijinal metin, Farsçadan Türkçe'ye çevrilirken içerik olarak çevirmen tarafından kitabın muhtelif sayfalarında, dipnot olarak yer yer bilgi düzeltmesine gidilmesi ve belirli açıklamalarla okurunu bilgilendirilmesi okuyucu açısından ciddi bir kolaylık sağlandığı görülmüştür. Fakat editörün ve mütercimmin notları ile detaylandırılan mezkûr eserin dili, okuyup anlaşılabilmesi açısından değerlendirilecek olunursa, ağıdalı bir üsluptan bahsetmek mümkündür.

Eserde, İsmâîlîyye'nin tasavvufi yanı izah edilirken, Kur'an ve hadis merkezli açıklamalarla desteklendiği, ayetlerin zahirden çok batını anlamlarının öne plana çıkarıldığı görülmektedir. İncelemelerimize göre; tekrarlarıyla birlikte kullanılan ayetler, tüm bölümleriyle toplamda 167 adet kullanım mevcuttur. Bu durumda kitabın sağlıklı okunması ve anlaşılabilmesi için okurdan ciddi bir Kur'an-ı Kerim bilgisi istenmektedir. En çok tekrarlanan sureler ise; sırasıyla Bakara (tekrarla birlikte 16 kullanım), Nisa (tekrarıyla birlikte 13 kullanım), Al-i İmran (tekrarlarıyla birlikte 13 kullanım) ve Maide/Yasin surelerinde ise yine tekrarlarıyla birlikte 9-8 kullanım, şeklinde olduğu görülmüştür. Kitapta adı geçen temel eserlere bakacak olursak daha çok referans alınan ve adı geçen çalışmalar, kısacası sırasıyla şu şekildedir:

"1. *Razva-yı Teslim (Tasavvurat)* - Nasirüddin Tusi(Tashih eden-Viladimir İvanof),

2. *Letayifü't-tava'if'i* – Ali İbni Hüseyin Vaiz-i Kâşifi,

3. *Divan, Sefername, Vech-i Din ve Zad-ul Müsafirin* – Nasır-ı Hüsrev,

4. *Keşf-i Kebir ve Cam-i Kebir* – İmam Muhammed Bakır,

5. *Batlamyus 'ul-asgarı* – Yahudani,

6. *Şemr-i Keys*,
7. *Sicurans*,
8. *Tevhid* – İbn-i Babeveyh,
9. *Gülîstan* - Sadi Şirazi,
10. *Tevhid* – İsa ibn-i Raşid,
11. *Leta 'if-ul Tevaif* – Mevlana Fahreddin-i Safi,
12. *Fusul-ul Mübarek* – Mevlana Ebu el-Hasan,
13. *Kenz-ül Garaib* – Mirza Muhammed Kazım ibn-i Muhammed Tebrizi,
14. *Divan* – Hafız-ı Şirazi,
15. *Rövizet-ul Teslim*,
16. *Divan* – Ali ibn-i Ebu Talip”

Adı geçen 17 eser, metinler arası okumalardan tespit edilmiştir. Dolayısıyla “*Kelam-ı Pir*” adlı kitap, yoğun bir şekilde ayet, hadis ve dini kitapları referans alan temel bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır.

### 3. Eserin İçerik Değerlendirmesi

Şia'nın imamiye koluna dayanan İsmâîlîyye daha çok suikastlar ve siyasi tarafıyla ön plana çıktı. Bu nedenle Selçuklular başta olmak üzere dönemin Sünni İslam devletleri, İsmâîlîyye mensupları ve Hasan Sabbah'ın temsil ettiği bu harekete karşı mücadele ettiler. “*Kelâm-ı Pir*”, İsmâîlîyye'nin doktriner anlamda daha iyi anlaşılmasının ve Hasan Sabah ile kendisinden sonra gelen İsmâîlîyye mensuplarının zihinsel arkaik kodlarının anlamlandırmak açısından önem arz etmektedir. İsmâîlîyye'nin öğretilerini anlatmak için yazılan eser, Nâsır-ı Hüsrev'e atfedilmişse de kitabın Önsöz'ünde yapılan kritikte mezkûr eserin Nâsır-ı Hüsrev'e ait olmadığı vurgulanmıştır.

**3.1. Birinci Bâb:** “Yol gösterici İsmâîlîyye davetini kabul etmiş hâkir kulun hâl ve ahvâline dâir” üst başlığı ile takdim edilmiştir. Müellif, bu bölümde tahsil ettiği ilimlerden, gittiği diyarlardan ve öğrendiği zahiri ilimlerden bahsettikten sonra bir mecliste otururken Baba Seyyidane'yi (İsmâillilerce Hasan Sabbah) dinliyerek, hizmetine girmesini, yetmiş küsur yıl arayıp bulamadığı soruların cevaplarını böylece bulduğunu, İsmâîlîyye mezhebi içerisinde dâi-ud-du'âtı (esas imam, hüccet) olmasını, Horasan için görevlendirilmesini, Bedahşan Hücceti yapılması anlatılmıştır. Kul'un İsmâîlîyye taifesine ulaşması ve katılım süreci detaylı bir şekilde işlenmiştir.

Birinci bâb için söyleyebileceğimiz ve özellikle dikkatimizi çeken diğer noktalar ise; “Zamanın İmamı” adı altında mehdici geleneği vurgulayan ibareler ve imalardır. Bu imalar; “İmamet Nutfesi”, “Hüccet”, “Dai-ud-du'ati” ve “Hakkın hücceti” gibi birçok kullanımda görülebilir. Metinler arası okumalarda ise bu imalar; “Sen sadece



uyarıcısın ve her topluluğun bir yol göstericisi vardır.” ve “İsmâîlî mehdiye'nin yol gösterici daveti [...]” şeklinde kullanımlardır. Bu noktayı daha açıklığa kavuşturmak için eser içinde geçen bir kesiti verme gereği duyduk. Bu kesit şöyle ki; “Bizi bu Ada'ya gaflet çölündeki avare insanları kurtarmaya ve zamanın imamının marifetini onlara görme ve duyma hissi vererek ahiret dünyasındaki baki cennete ulaştırmak için görevlendirdiler.” ifadesi klasik bir mehdici davet olarak görülebilir. Aslında eserin ağırlıklı olarak üzerinde durduğu tema da bu minvaldedir.

**3.2. İkinci Bâb:** “Yetmiş İki Tarikatı Hükümsüz Bırakma” üst başlığı ile takdim edilmiştir. Bu bölümde yetmiş iki mezhebin yanlışlıkları açıklanmış, çeşitli bilgiler verilmiş ve imamın halkın rahmetine sebep olması gerektiği vurgulanmıştır. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Benim ümmetim benden sonra yetmiş üç tarikat olarak dağılacak, yetmiş ikisi gâfil ve helâk olanlardır ve birisi kurtarıcı ve kurtulandır.” Akabinde mezkûr eserde, kurtarıcı grup olarak ortaya çıkan her fırkanın yanlışları bildirilir, Kur'an ve hadislerden örnekler verilir. Kur'an'ın tenzil ve te'vili, Nebi ve Vasi dışında kimseye caiz olamayacağını ancak peygamberin yakınlarına caiz olacağını belirtir. Akabinde Kur'an-ı Kerim'de “Allah'ı tanımak, İmam-ı zamanı tanımaktır.” denilerek Allah'ın halk arasındaki hüccetine işaret eder. Bu minvalde Şia, Zeyd'in takipçileri, İmam Muhammed ibn-i Hanife'nin takipçileri, sünnet ve cemaat ehlinde olanlar ve salt lügat üzerinden İslam'ı takip eden birçok fırkanın hak olmadığı, ispatlanmaya çalışılır. Kıyamet günü İmam/Öndere dair şöyle bir vurgu vardır; “Eğer cihan bir an, bir nokta, bir saat ve bir göz kırpma kadar zamanın imamı olmadan yaşarsa hem cihân hem de ehl-i cihân yok olur.” Bu anlamda eserde İsrâ Suresi/71'inci ayet şöyle tevil edilmiştir: “Kıyâmette her topluluğu imam ve önderiyle çağıracağım.” Söz konusu eser, Müslümanlara ancak Kur'an'ının tevili imamlara aitse onunla beraber yürünmesi gerektiğini belirtir. Allah'ın hüccetti olmadan kimse bir yol ilerleyemeyeceğinden bahseder. Özetle ikinci bâb'ta, insanların bir dininin olması gerektiği, bu dinin de Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin pak hanedanlarının dini olması gerektiğine dair düşüncedir. Tüm bu vurgulardan sonra İsmâîliyye imamının ehlibeyt olan bağılılığı, ilişkisi ve yakınlığı üzerinden hak yoluna davet çağrısında bulunulur.

**3.3. Üçüncü Bâb:** “Gerçek ve haklı olan İsmâîliyye Taifesi dışında bu zamanın başka kurtarıcı tarikatının olmadığı” üst başlığı ile takdim edilmiştir. Ehlibeyt vurgusu taşıyan bölümde insanın kemale ermesi için yol ve tarikata ihtiyaç duyduğu dile getirilir. Kurtarıcı tek mezhebin İsmâîliyye olduğuna, hak ve gerçek yol için İsmâîliyye imamının takip edilmesi gerektiğine dair bir vurgu vardır. Bu bölümde Hz. Ali, Ehlibeyt ve İmam'a dair vurgular şu şekildedir: “Her kim ki Ali'nin dostluğuna namaz, oruç ve hac yaparsa benim nezdimde kabul edilir. Ali ve evlatlarına dostluğu ve muhabbeti olmayan ise dünyanın doğusundan batısına kadar ibadet etse bile bu ibadeti benim nezdimde kabul olmaz.” Burada aslında Alevilikte de yer alan tevella ve teberra anlayışının ipuçlarını da görmekteyiz. Hz. Ali'nin vasiliği/velayeti ve onun hak olduğuna dair bir diğer vurgu ise şöyledir: “Ali; Allah'ın velisi, Mustafa'nın vasisi olduğu ve ona itaat etmenin Allah'a itaat etmek olduğu malum olundu.” Ehlibeyt'e dair Hz. Hasan'dan bir kıssa ise şu şekilde verilmiştir. Hz. Hasan'dan nakledilmiştir:

“Ben Ehlibeyttim. Hutbeyi okuyup, Hak Teâla'nın muhabbetini her Müslümana Ehlibeyit muhabbetini tüm mü'min erkek, kadın ve tüm kullara yevm-i ahire kadar farz kıldım- ayetine göre vaaz etmem gerektiği söylenmiştir.

Eserin başından sonuna kadar merkezi konumda olan ve vurgulanan “Âlemin İmamı” vurgusu, bir ayet ve hadis ile de temellendirilerek şu şekilde verilmiştir: “İmam her zaman vardır, âlem imamsız kalıcı değildir, imam her zaman vardı, vardır ve olacak ve -her şeyi bir kitaba apaçık ve ayrıntılı olarak kaydettik.-(Yasin Suresi/12. Ayet).” Eserde “Âlemin İmamı” düşüncesi bir Hadiste ise şöyle vurgulanmıştır; Peygamber şöyle buyurmuştur: “Eğer cihan bir an, bir nokta, bir saat ve bir göz kırpmaya kadar zamanın imamı olmadan yaşarsa hem cihan hem de ehl-i cihan yok olur.” Kıyamet İmam'ına bağlanma ve mehdi gelene kadar Âleme nizam verme anlayışı üzere hareket eden İsmâillîye, tüm insanları kendi çatısı altında hakkın hücceti olarak seçtiği İmam'a bağlanmaya çağırılmaktadır. Eserin yazarı tarafından bu durum, Nur Suresi 35. Ayette şöyle yorumlanmıştır. Hak Teâla Peygamberin sülalesinin yüceliği hususunda şöyle buyurmuştur: “Allah, göklerin ve yeryüzünün aydınlığıdır. Kullarını kâfirlik karanlığından ve gaffetten zamanın imamının nuruyla ve kendi yol göstermesiyle hidayete erdirir.” Bu atıflardan da anlaşılacağı üzere eser, her yönüyle zamanın imamına bağlanılmayı ve zamanın imamı olmadan hareket edilemeyeceği vurgusunu tekrar tekrar dile getirmektedir. Bu vurguları gerek hadis ve gerek ise ayetlerle desteklemekle birlikte Ehlibeyit silsilesi üzerinden de meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır.

**3.4. Dördüncü Bâb:** “Nübüvvet, Velayet, Mevlana'nın yardımıyla Kur'an'ın Tenzil ve Te'vili gerçekleşti. Mevlana Hak olanı dile getirmekte yardımcı olur ve bunu da kendi kullarının diline bırakmıştır.” üst başlığı ile takdim edilmiştir. Bu bâb'ta müellifin; insanın, ilahi anlamların tümü olduğuna dair “insan” yorumudur. İnsanın künhünde yemek, içmek, akıl, zekâ güçleri olduğu için devlik, meleklik ve insani anlamları bir arada taşıdığı belirtilir. İnsanın doğru anlamını bulması ancak bir rehber ile mümkün olduğuna değinilir.

Eserin insana dair şeriat ve hakikat merkezli getirdiği yorum ve tespitler, tam manasıyla felsefi bir hava içinde ve kendince daha derin bir mana ile çerçevelenerek aktarılmıştır. İnsana dair bu aktarımlar, fırkanın izlediği hedefler doğrultusunda toplumu hak yoluna davet etme açısından değerlendirildiğinde İsmâîlîyye'nin “Mehdici/İmam Daveti” toplum içinde taraftar anlamında bir nüfus ve güç elde etmesi kaçınılmazdır. Bu anlamda insana dair bazı ifadeler, özetle aktarılacak olunursa: “İnsan faydalı olan şeyleri kendine çekebilen ve zararlı şeyleri kendinden uzaklaştıran bir varlıktır. Mana olarak da fikir, akıl ve düşünce insana hastır ve bu iki araç yardımıyla kötüyü iyiden ayırt edebilir. Kerem, cömertlik, sabır, yiğitlik gibi en iyi ahlakları taşıması ve bilim, güç, kelim, hitabet gibi yakışan sıfatlar da insana özgüdür ve insan, ilahi anlamların tümüdür.” Bu noktaya kadar insanın özünde var olan faziletlerin birkaçı verilmiştir. Fakat insanın insanlık mertebesine ulaşana kadar geçireceği maddi ve manevi aşamalara ise şu şekilde yer verilmiştir:

“İnsan âlem-i semavata çıktığında şevk ve vahiy şeklinde bir şevk onda çıkar ve kendi evvel kaynağına giderken insanla beraber olan ışıklar ona eşlik eder. Âlem-i anasıra çıktığında itidal-ı mizaç toplamı olan sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve rutubet doğası ona eşlik eder. Sonra âlem-i mevalide çıkar. Sonra ruh-ı namiye olur ve bu ruh onun doğuşuna neden olur. Orada şehvet, yemek-içmek ve doğurganlık gücüne sahip olur. Ve sonra ruh-i hayvani mertebesine geçer. Orada gazap ve his gücü ortaya çıkar. Gazap gücüyle zararlı şeyleri kendinden uzaklaştırır. His gücüyle gereken ve gerekmeyen arasındaki farkı ayırt eder. Sonra ruh-i insaniye geçer. Bu bilinç ve zekâ âlemidir ve bunların sayesinde her şeyin gerçeğini görür, anlar ve Hak Teâlâ'nın marifetini erişir. -Yani dev, yırtıcı hayvan, melek ve insani özellikler hepsi seninledir. Hangisi üstün gelirse sen O'sun işte-”

Eserde, hayata dair insanın geçeceği aşamalar, “Âlem-i Semavat”, “Âlem-i Anasır”, “Âlem-i Mevali”, “Ruh-u Namiye”, “Ruh-u Hayvaniye” ve “Ruh-i İnsaniye” olmak üzere altı aşamada özetlenir.

Eser, insanın doğasına dair maddi ve manevi yönünden tüm bu nitelikleri saydıktan sonra Âlem-i nizam için Nebi'nin görevlerinden ve izleyeceği yöneme varıncaya kadar bir dizi kural/kaideden bahseder. Akabinde ehl-i zamane kulların Nebi'nin koyduğu şeri kurallara uyulması gerektiğini ve şeriat 'in zahiri dünya ahkâmlarını kaydetmek için var olabileceğini söyler. Fakat hakikat'ın ise; hem manasıyla hem âlemin hak olan tarafıyla sabit olacağından söz eder. Bu vesile ile Kur'an'ın teviline dair gerçek hakikati, ancak nebi sonrası vasiler, verebilir. Tevil konusunda vasiden başka kimsenin yetkili olmadığı ve her natkın(Allah'ın Elçisi) bir vasisinin olması gerekliliği vurgulanır. Aynı şekilde bu ifade Âdem'e Şeys, Nuh'a Sam, İbrahim'e İsmail, Musa'ya Harun, İsa'ya Şemun ve Muhammed Resullah'a Hz. Ali vasi olduğu belirtilerek imamet 'in önemi vurgulanır.

**3.5. Beşinci Bâb:** “İmameti açıklamak ve Devr-i Setr, Kıyamet-i Kıyamat'ın anlamı ve sırrını keşfedip incelemek” üst başlığı ile takdim edilmiştir. Eserin en uzun bölümünü teşkil eden bu bâb'ta ise; imamet, sitr devri, keşif ve kıyametin anlamı izah edilir. Ayrıca miraç hadisesine de yer verilir. İmam'ın dinin reisi olduğu dile getirilir. Hz. Ali'nin ve on iki imamın yüceliği vurgulanır. İsmâîliyye dâi ve me'zûnun çağrı ve davet konusunda her yolu denemesi gerektiği vurgusu yapılır. Müminin özelliklerine değinilir. Fatiha suresi ve onun sırrı hakkında bilgilerin verildiği bölümde Hz. Ali ve onun sevgisi ve muhabbeti etrafında toplanmanın insanları kurtuluşa erdireceğine dair inanç dile getirilir.

Beşinci bâb, Hak Teâlâ'yı tanımaya dair bir dizi tartışma ve görüş içerir. İslam'ın kelam ve tasavvuf terimlerinden olan “mü'ettele” ve “müşebbihe” bu tartışmaların ilk ihtilafıdır. Ehl-i müşebbihe, ehl-i mü'ettele karşısında durur. Mü'ettele terim olarak Allah'ın, dünyanın yaratılışında müdahalesinin olmadığına dair fikri savunmaktadır. Mü'ettele taifesi, Hak Teâlâ'yı her şeyden tenzih eder. Bu taifeye göre; kimse Allah'ın kühnünü inceleyemez ve onu anlamak da asla mümkün olamayacağını savunur. Burada iki grup ortaya çıkar, birincisi Allah'ı sıfatlarından tenzih eder. İkincisi ise;

onun sıfatlarını ispat eder ve “sıfat Allah’ın künhüne yakışandır.” derler. Örneğin, Allah için âlimdir, derler. Bu ilim nedir, diye sorulduğunda bu ilim künhüne yakışan manadır, derler.

Bu tartışmalar karşılıklı devam ederken mezkûr eser, Allah’ı tanımak üzere insanı merkeze aldığı noktadan itibaren şu görüşleri dile getirmiştir. Allah’ın iradesi kendi insanıyla tanımak yönündeydi ve bu yüz ona özeldir. Tüm Enbiya’nın bu konuya işaret ettiğini ve bütün mahlûkat içinde insanı seçip yücelttiğinden bahsedilir. Azrail, insanın kalıbına toprak dökerken “İnsanın yüzünü çiz!” diye kendisine bir nida geldi. Azrail ise; “Ey münezzeh Allah’ım, nasıl çizeceğimi bilmiyorum” dedi. Hak Teâla’dan çağrı geldi: “Ey Azrail, bir kâse suyu al, önüne koy ve benim yüzümü onun içinde gör. Gördüğün yüze göre insanın yüzünü çiz!” diye seslendi. Eserde bir hadiste, ‘[...]hakikaten Allah, insanı kendi rahmani sureti ve sıfatıyla yarattı.’ şeklinde bir bilgiden söz edilir. Tevrat’ta da buna benzer ibareler vardır: “İnsanı bizi tanıması ve bize tapması için kendi suretimizle yarattık.” İncil’de ise Hz. İsa’ya sorarlar: “Allah ne biçimde ve nasıldır?” İsa ise hadiste dile geldiği gibi “bir suret ki Allah’ı Arafat’ta gördüm, bir deve de oturuyordu ve kızıl bir atkısı vardı.” şeklinde cevap verir. Zerdüş de Avesta’da “Eğer Allah’ı görmek istiyorsanız bir adamın yüzünde onu görebilirsiniz.” der. Mezkûr eser, tüm bu tartışmalar sonunda Allah’ı ona yakın olanıyla tanımak gerektiğini ve bunun ise Muhammed ve Haydar-ı Hal ile olacağını belirtir. Fetih Suresi/18. Ayet’e atf yapılarak “Çok seçiliyim, kullarım Ali’yle Tûba Ağacı altında anlaştılar ve sözler verdiler.” şeklinde ancak onun evlatlarıyla tanıyabileceğini söyler. Ve sonunda kıyamet günü Allah, herkesi kendi zamanındaki imamıyla çağıracağını belirtir. Beşinci bâb’ın devamında zamanın imamı ve Hz. Ali’nin faziletleri ve hikmetlerinden bahsedilir.

**3.6. Altıncı Bâb:** “Âlem-i Cismani, Ruhani, Mebde, Me’âd ve Müstecibden İmama kadar mertebelerin açıklanması” üst başlığı ile takdim edilir. Din âleminde her şeyin varlığı bir hakikate dayanır. Bütün eşyaların hakikati âlem-i dinde zahirdir. Âlem-i Rûhânî, can âlemidir. Âlem-i Cismani, ten âlemidir. Bu bâb’ta müellif, İsmâîlîliğin müstecib eğitim mertebesinde imam oluncaya kadar ki durumu anlatarak son verir.

Müellif, ayrıca *Fusul-ı Mübarek*’ten “ten ve can” kavramların muhtevasına dair mahsus ve makul ikilemini şöyle aktarır:

“Ten ve can birlikte bir tendir. Can ve ten birlikte candır. Makul ve mahsus birlikte makuldür. Mahsus ve makul birlikte mahsustur. Eğer cana izafe gözüyle bakarsan sadece ten görürsün. Tene hakikat gözüyle bakarsan canı, makul’a izafe gözüyle bakarsan mahsus, mahsusa hakikat gözüyle bakarsan makulü, hakikate izafe gözüyle bakarsan izafeyi, izafeye hakikat gözüyle bakarsan hakikati, Allah’ın vahdetine izafe gözüyle bakarsan kisret-i halkı ve son olarak da kisret-i halka hakikat gözüyle bakarsan Allah’ın vahdetini görmüş olursun.”

Eserin devamında İsmâîlîyye fırkasına göre; belli bir sırada önemli mertebeler olan “müstecib”, “me’uzun-ı aşgar”, “me’uzun-ı ekber”, “mu’allimlik”, “dâilik”, “hüccet-i a’zam” ve “imam” gibi aşamalar, detaylı bir şekilde izah edilmiş ve söz konusu firka için önemine değinilmiştir.

**3.7. Yedinci Bâb:** “Farklı teviller konusu, bu risalenin yedi bâb’ta olmasının sırrı, tâlik-i afak ve enfûs hususunda birkaç şey” üst başlığı ile takdim edilmiştir. Abdest, namaz, teyemmümün, taharet, temizlik ve cenabet hali gibi konularının anlatıldığı bölümde dâi’nin tanınması farz olarak dile getirilir. Mezar, örtünme, zekât, hac, nikâh ve secde kavramları değerlendirilir. Risalenin neden yedi bâb’tan oluştuğu ve yedi rakamının özel ifade ettiği anlamlar hakkında bilgi verilir. Ve bu bölümden sonra eserin Farsça nüshasının tıpkıbasımına yer verilmiştir.

Şimdi de bu kavramların içeriğine dair taharet, temizlik ve teyemmüm özelinde kısa bir özet sunalım. Zira klasik olarak bildiğimiz zekât, haç, namaz ve abdest gibi konulara yönelik müellif tarafından daha çok batını anlamlara işaret eden tanımlamalar getirilmiştir. Tüm bu kavramlar, netice itibariyle İsmâillîye fırkasında hüccet, dâi ve zamanın imamıyla ilişkilendirilmektedir. Şöyle ki;

“Taharet ve temizlik, kendimizi zahirilerin davranışlarından arındırmaktır. Abdest ise imamın ilmüne uğramak ve ona dönmektir. Zira su ta’vilde hakikat bilimidir. Kullar kendilerini zahirilerin davranışlarından arındırdıkları zaman dinin ilmine yani imamın marifetine varır. Eğer zahir olan ona gölge yaparsa arındırması için hakikat ilmine dönmesi gerekir. Çünkü el, kafa, burun ve ağzı yıkamak dâimin ve mu’allimin marifetidir. Yüzü ve elleri bileklere kadar yıkamak esas marifetlerdir. Ayak ve kafayı mesh etmek ise ıslah olmayan ve hak dinine karşı gelen insanların sohbetinden ve ehl-i zahirle sırrını paylaşmaktan arınmaktır.”

Teyemmümün anlamı; “hüccetin olmadığı yerde dâi, mu’allim ve me’zundan taharet ve temizlik alınıp onların vasıtasıyla arınmak gerekir. Cenabet iki çeşittir: Cima (cinsel ilişki) ve uyku. Cima talimdir yani bir hata veya yanlışlık olursa kendini arındırmak için ona mu’allim lazımdır. Bu mu’allim akan sudur, eğer ilim onaylanmazsa teyemmüm caizdir. Uykuda cenabet olunursa ihtilamdır ve bu buluşdan dolayı ortaya çıkar. Yani mümin bir kul buluşta erdiğinde onaylanmış ilimle ve dinin ilmiyle kendini zahiri ilimlerden arındırmalıdır.” Eser, yukarıda ifade etmiş olduğumuz kavramların detaylarına inerek asıl hakikat’ın ne olduğuna dair batını yorum ve tanımlamalarla devam etmektedir. Son bölüm olarak geçen yedinci bab, muhteva itibariyle bireyin gündelik sosyal hayatında yaşatacağı İslam’ın kural ve kaidelerine dair önemli bilgiler sunmaktadır.

#### 4. Değerlendirme

Eserin muhtevası ve genel çerçevesine dair bir değerlendirmeye gitmeden önce İsmâîlîyye ve araştırmaları hakkında bilimsel anlamda birkaç şey söylemekte fayda görmekteyiz. Zira bu fırkanın tarihine ilişkin ciddi anlamda temelsiz ve öznel(olumlu/

olumsuz) iddialar vardır. İsmâîlîyye inancın tarihine ilişkin yapılan tartışmaların genel bir görünümünü sunduğumuz zaman, fırkanın temel metinlerinden olan “*Kitab-ı Heft Bab*” eserinin önemine de tam olarak vakıf olacağız.

“*Kitab-ı Heft Bab*” İsmâîlîyye öğretisinin siyasal, inançsal ve toplumsal hafızasını sunma noktasında kuşkusuz önemli bir kaynaktır. İsmâîlîyye inancının erkân ve felsefesi ve İslami birçok konuda getirdiği yorum ve bakış, bizlere fırkanın birinci elden kaynaklarından daha sağlıklı bilgi sunmaktadır. Ancak unutulmamalıdır ki; mezheplerle ilgili bir kaynağın hangi mezhep tarafından, hangi dönemde, hangi siyasi, sosyal ve kültürel şartlar içerisinde yazıldığının tespit edilmesi oldukça önemlidir (Avcu, 2018: 35). Mezkûr eser, her ne kadar İsmâîlîlik inancını yansıtan bir metin olsa da gerek arka kapak yazısı gerekse editörün notu göz önünde bulundurulduğunda metnin, Türkçeye çevrilmesinde Alevi Bektaşî inanç sistemi ile İsmâîlîlik inanç evreni arasındaki benzerliklerin tartışılmasında bir kaynak niteliği taşıdığı ve bunun önemine yönelik kaygının vurgulandığı görülmektedir. Anadolu tasavvufu üzerinde İsmâîlî düşüncenin etkisi olduğunun bilincinde olmakla birlikte, akademik camiada Alevilik araştırmalarında ortaya çıkan köken tartışmaları İsmâîlîlik ekseninde sürmeye devam etmektedir. Nizârî İsmâîlîleri ve Anadolu Alevileri, zahir-batın dengesine, batın lehinde ağırlık veren bir yorum tarzına sahiptir. Anadolu Aleviliğine İsmâîlî bir pencereden bakılmasının dikkatli ve disiplinler arası bir yöntem gerektirdiği su götürmez bir gerçektir. İsmâîlîlikle Alevilik arasında benzerlikler ile birlikte, önemli farklılıkları görmek mümkündür. Gölpınarlı, İsmâîlî hareketin düşünce planındaki tesirlerini izah ederken, özellikle, İsmâîlîliğin alt yapısını oluşturan Bâtını tevil doktrinine dikkat çeker. Bu doktrin, aşırı, hatta mutedil çizgideki bazı mutasavvıflar ile Hurufilik, Haydarilik, Erdebilik (Safevilik), Bektaşilik ve Ruşeniye gibi tarikatlar üzerinde elbette etkili olmuştur (Gölpınarlı, 1997: 134). Fakat İsmâîlîliğin Anadolu’daki etkisi daha çok Hurufilik yoluyla olmuştur. Hurufilik, dayandığı fikirleri, diğer bazı geleneklerin yanı sıra İran sufiliği ve İsmâîlîlikten türemiş bir harekettir (Yılmaz, 2009: 123-133).

Eserin maiyetini dağıtmamak adına toparlayacak olursak İsmâîlîlik konusu, Türkiye’de ağırlıklı olarak İlahiyat fakültelerinde ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı bünyesinde tahlile tabi tutulan bir meseledir. Bu çerçevede konuyla ilgili olarak, özellikle de klasik dönem merkeze alınarak önemli çalışmalar ortaya konulmuştur. Dahası, klasik mezhepler tarihi eserlerinde konuya dair önemli bilgilere yer verilmiştir. Bunlar İsmâîlîliğin ait olduğu bağlamın anlam haritasını tespit etmede dikkate alınması gereken veriler sunmaktadır (Avcu ve Ay, 2012: 183). Bununla birlikte Türkiye’de tarihçilik namına yapılmış İsmâîlîlik çalışmaları, genellikle Fatimî ve Alamut dönemini kapsayan, İsmâîlîyye’nin Türk tarihiyle ilişkileri üzerine yoğunlaşan çalışmalardır. Ama bizzat İsmâîlîlik tarihi çalışmaları değildir. Alamut sonrasına ait çalışma ise neredeyse yoktur. Alamut sonrasıyla ilgili Türkiye’deki İsmâîlî tarihi çalışmaları, Alamut dönemi ve sonrası İsmâîlîliğini Türk tarihiyle ilişkisi çerçevesinde değerlendiren çalışmalardır ve bunu ilk yapan Fuad Köprülü

olmuştur. Köprülü, Babailer İsyanının, Ahilik'in, Bektaşilik'in, İsmâilî etkilerle (kendisi “Şîî-bâtınî etkiler” ifadesini kullanır.) meydana gelmiş olaylar ve kurumlar olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Ancak konuyu açmaz. Daha sonra onun öğrencisi Gölpınarlı tarafından da özellikle Hurûfilik kanalıyla, İsmâîlilik'in Türkiye coğrafyasında dolaylı etkisi olabileceği belirtilir. O da konuyu açmaz. Bu konunun Türk tarihindeki muhtemel önemine ilk dikkat çeken, değişik yazılarında Ahmet Yaşar Ocak olmuştur (Ay, 2013: 247-261). Alana yönelik disiplinlerarası çalışmaların yapılabilmesi ve sayılarının artması bakımından ana kaynakların tercüme edilerek akademi camiasına kazandırılması çok önemlidir. Bu bağlamda “*Kitab-ı Heft Bab*” İsmâîliyye mezhebinin öğretilerini anlatmak için yazılmış değerli bir çalışmadır. Eser, İsmâîliyye'nin, Hasan Sabbah ve sonrasındaki İsmâîliyye mensuplarının zihin ve ruh dünyalarının anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

## 5. Sonuç

Uzun süre hasımların polemikçi ve çoğu kez çarpıtılmış anlatımlarına dayanan İsmâîliyye araştırmaları, ikinci dünya savaşından sonra temel metinlere ulaşılmasıyla ciddi anlamda bilimsel yazınlara konu olmaya başlamıştır. Özellikle Hindistan, Sovyet Rusya ve diğer farklı bölgelerde ortaya çıkan İsmâîliyye metin ve el yazmaları, bu alanın aşamalı olarak aydınlatılmasında yardımcı oldu. Bu araştırma süreci, günümüze kadar devam ederek İsmâîlî hareketin hikayesini ve İsmâîlî dinsel düşüncenin gelişimini anlama noktasında yukarıda ifade ettiğimiz üzere hatırı sayılır bir literatür oluşturduğunu söyleyebiliriz. Fakat yine de İsmâîliyye hareketin erken dönemleriyle ilgili bazı temel sorunlar devam etmekle birlikte ilim camiasında ortak bir görüş olduğunu söylemek zordur. Belki de bu anlamda söz konusu fırka'ya dair en sağlıklı bilgilere Dr. F. Daftary'nin yazmış olduğu tarihleri ve öğretileriyle “*İsmâîlîler*” adlı eserinde görebiliriz. Zira ilim camiası için Daftary, İsmâîlîğin karmaşık tarihinin ilk kapsamlı ve ayrıntılı sentezini sunmuş önemli bir ayrıntıdır. Daftary'ya göre İsmâîlîler; Müslüman dünyada Oniki İmamcılardan sonra en büyük ikinci Şîî cemaattir. Asya, Afrika, Avrupa ve Amerika'nın yirmiden fazla ülkesine dağılmış olan İsmâîlîler, Oniki İmamcılarla “İmami Şîilik” düşüncesini paylaşırlar. Aynı zamanda Fatîmî döneminde İslam düşüncesine ve kültürüne önemli katkılar sunmuş olan İsmâîlîler, Moğolların saldırılarıyla yıkılmışlardır. Bu yıkılış, İsmâîlîler için uzun bir süre boyunca tarih sahnesinden bir çekilmenin başlangıcı da olmuş ve uzun bir süre siyasi bir üstünlük kazanamamışlardır. “Küçük Şîî Müslüman Azınlık” olarak tarif edilen İsmâîlîler, günümüzde ise ciddi bir nüfus/nüfuz elde etmiş olup “Ağa Han-I/II/III” unvanlarıyla dünya üzerinde önemli konumdadırlar. Daftary'ya göre İsmâîlîler; İslam dünyasında en fazla zulme uğrayan cemaat olmuşlardır. Bazı kaynaklarda “Dağların İhtiyarı önderliğinde toplanmış bir grup” olarak da geçen İsmâîlîler, Haçlıların vakayinamelerinde hayali hikâyeler üzerinden üretilen araştırmalar bugün akademik anlamda ciddi bir şekilde gözden geçirilmeye ihtiyaç duymaktadır (Daftary, 2017: 8-10).

Bu anlamda İsmâillîler hakkında bizlere belki de en doğru bilgiyi yine fırkanın temel metinleri ve daha yeni gün yüzüne çıkan/çıkacak olan vesikalar verecektir. Bu anlamda 1930’lardan itibaren Hindistan, Orta Asya ve Yemen’de korunan ve sonradan keşfedilip incelen İsmâilîye el yazmalarının ardı sıra gelen “*Kitab-ı Heft Bab*” eseri de ele aldığı yedi bölümde bizlere bu fırkanın içten bir hikâyesini sunmaktadır. Eserin muhtevasına dair iddia ettiği öğretileri yoğun bir şekilde Kur’an-ı Kerim, Ehlibeyit ve hadislerle desteklenmesi hitap ettiği taraftarlarınca “imam/mehdici davet”in temellerini daha da kuvvetlendirdiği anlaşılmaktadır.

### **Kaynakça**

- Avcu, Ali (2018). *Horosan Maverâünnehir’de İsmaililik* (2 b.). İstanbul: Marmara Akademi Yayınları.
- Avcu, Ali, ve Ay, Zahide (2012). Ortaçağ İrani’nda ve Anadolu’su’nda Şiîlik İzlerinin Arka Planı: Alamut Sonrası Nizarî İsmailîliği (13-15. Yüzyıllar). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(54), 169-181.
- Ay, Zahide (2013). İsmailîler Konusunda Bir Tenkidin Cevabı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(54), 247-261.
- Daftary, Farhad (2004). *İsmâîli Literature: A Bibliography of Sources and Studies*. The Institute of Ismaili Studies, London.
- Gölpınarlı, Abdalbaki (1997). *Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Ivanow, Wladimir (1933). *A Guide to İsmâîli Literature*. London: Royal Asiatic Society.
- Yılmaz, Hulusi (2009). Nizarî İsmailîliği ve Alevilik: İki Farklı Dinî İdrakte Benzeşen Yorumlar Üzerine Değerlendirmeler. *Karadeniz Araştırmaları*, 6(22), 123-133.





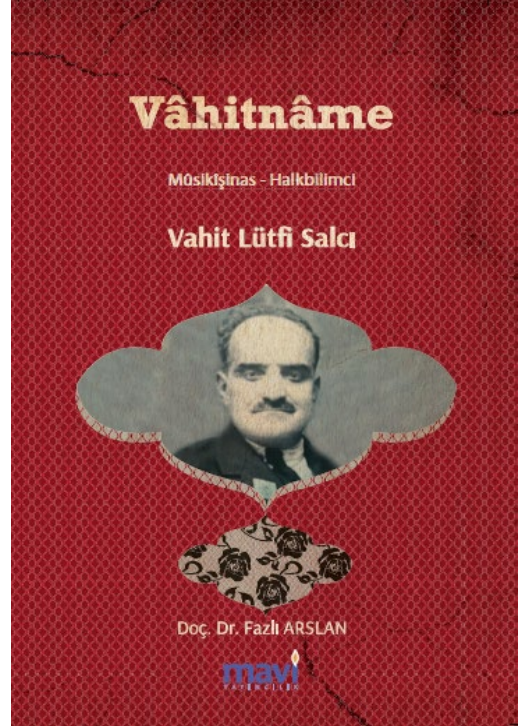
Fazlı Arslan, *Vâhitnâme, Mûsikîşinâs-Halkbilimci, Vâhit Lütü Salcı*,  
Mavi Yayıncılık, Ankara, 2015.\*

Fatih ERKOÇOĞLU\*\*

Prof. Dr. Fazlı Arslan'ın *Vâhitnâme, Mûsikîşinâs-Halkbilimci, Vâhit Lütü Salcı*, adlı eseri 2015 yılında İstanbul'da basılmıştır. Arslan batılılaşma ekseninde, Türk müziği-Batı müziği tartışmalarında mûsikî üstüne fikirler beyan eden son dönem Osmanlı ve Cumhuriyet aydınları içerisinde yer alan Ahmet Mithat Efendi, Necip Asım, İsmail Fenni Ertuğrul, Celal Esad Arseven, Hasan Âli Yücel, Hakkı Süha Gezgin gibi isimleri daha önce hazırladığı çalışmalarında ele almıştı.

*Vâhitnâme* adını verdiği bu kitapta ise yazar bu sefer, 1930'lardan 1950'ye kadar bazı gazete ve mecmualarda mûsikî ve folklor üstüne yazılar kaleme alan Alevi ve Bektaşî folklorunun ve mûsikîsinin en eski ve etkili isimlerinden Vâhit Lütü Salcı'yı konu edinmiştir. Bu

bağlamda Mûsikîye dair birkaç kitap da yayınlamış olan Vâhit Lütü Salcı'nın şahsında dönemin birçok aydın ve musikişinasının da düşüncelerine, toplumun tartıştığı mûsikî konularına, toplumun mûsikî tercihlerinin nasıl değişim gösterdiğine dair de pek çok hususa bu kitapta yer verilmiştir. Ama daha da önemlisi Vâhit Lütü'nin, gizli Türk halk mûsikîsi ve dini oyunları, halk şairleri, Trakya'daki Türk kabileleri, Kırklareli Halk Şairleri, Kırklareli Halk Musiki Cemiyeti, Türkleşmiş Hristiyan şairler, Alevi kadın şairler ve Kızılbaş şairler olarak başlıklandırılabilen Alevi ve Bektaşî musikisine dair ilk elden zikrettiği malumatın oldukça dikkat çekici olduğudur. O dönemde hayatta olmayan pek çok şair ve yazarın eserleri ve şiirleri ancak Vâhit Lütü'nin büyük gayreti ile hazırladığı çalışmalarına kaydedilmiştir.



\* Geliş Tarihi: 19.12.2020, Kabul Tarihi: 19.12.2020. DOI: 10.34189/hbv.97.015

\*\* Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi, e-posta: fatiherkocoglu@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5439-4530>

Arslan'ın çalışması, önsöz ve üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Vâhit Lütfi Salcı'nın hayatı ve eserleri alınmış ardından süreli yayınlarda kaleme aldığı yazılarının bir listesi sunulmuştur.

“Vâhit Lütfi Salcı, Eserleri-Yazıları” adını taşıyan ilk bölümde yazar, “Vâhit Lütfi Salcı Kimdir?” başlığı altında Vâhit Lütfi'nin kendisinin yazdığı otobiyografisinden yola çıkarak, ilk olarak onun 1883'te Kadırga'da doğumu, kökeni, mezheb ve meşrebi, tahsili, soyadını alışı, Harbiye mektebinin ikinci sınıfında iken, siyasi suçtan dolayı Trablus'ta bulunan dayısıyla mektuplaşması sonrasında hapis ve Dersim'e sürgün edilmesine yer vermiştir. Bilahare de Sivas'taki folklor çalışmalarına, Rus sınırından yürüyerek Moskova'ya gidişine, burada hocası Lebiski ile tanışmasına ve hocasının kızı Nezda Vešta ile yaşadıkları aşklarına değinmiştir.

İkinci Meşrutiyet zamanında İstanbul'a dönen Vâhit Lütfi'nin, hâmisî Mersinli Cemal Paşa ile burada yolu kesiştiği ve Edirne'ye gittiği, bir dönem Kırklareli, İstanbul, Ankara'da görev yaptığı, Çanakkale savaşına katıldıktan sonra Kudüs'te 15. fırka muzikasında görevlendirildiği, I. Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru İstanbul Çamlıca'da zabıt mektebinde müzikî muallimliği yaptığı, savaş nihayete erdikten sonra askerlikten ayrılıp, 1918'de memuriyet almak için Kırklareli'ne gittiği ve bir süre burada bahçe bekçiliği yaptığı anlatılmaktadır.

Sevr antlaşması gereğince Yunanlılar'ın Trakya'yı işgal etmesi üzerine iki buçuk yıl işgal altında burada yaşayan Vâhit Lütfi'nin bu dönemde boş durmadığı ve köy köy dolaşarak çalışmalar yaptığı nakledilmektedir. Milli mücadeleden ölümüne kadar da Kırklareli'nde muhtelif görevlerde bulunan Vâhit Lütfi Salcı'nın, bu dönemde Caz musikisi ile mücadele halinde olduğu, cazcılarının baskısıyla Kırklareli'ndeki görevine son verildiği ve İstanbul'a dönmek zorunda kaldığı ifade edilmektedir. Bilahare birkaç memuriyet daha almış olsa da Salcı'nın emeklilik süresi dolmamıştır. Vâhit Lütfi bir gün Kırklareli'nde buzda kayarak düşer ve beyin kanaması geçirir. 3 Şubat 1950 tarihinde ise sessiz sedasız vefat eder. Macera dolu hayatına Vâhit Lütfi'nin birkaç aşk ve evlilik sığdırdığı da burada zikredilmelidir (s. 17-23).

“Araştırma Alanları” başlığında Arslan, Bektaşî tekkesinde yetişen bir anne ve babanın mahsulü olarak Vâhit Lütfi'nin, hayatını; halk edebiyatı, folklor araştırmacılığı ve musikiye vakfettiğini söylemektedir. Özellikle onun Alevî köylerinde bulunan cönkler ve muhtelif belgelerden yola çıkarak, çalışmalarını yukarıda belirttiğimiz üzere Alevî ve Bektaşîlik üzerine yoğunlaştırdığını, büyük ciddiyet ve hassasiyet ile hazırladığı bu çalışmalarını da dönemin pek çok süreli yayınında neşrettiğini belirtmektedir. Yayınlarından dolayı Türkiye'deki bazı müzikî otoritelerince kendisinden övgüyle bahsedildiğini, bunun da ürettiklerinin kıymetinin takdir edildiği anlamına geldiğini ifade ettikten sonra, vefatının ardından evindeki malzemelerin, tespiti ve tasnifinin yapıldığını da burada aktarmaktadır (s. 23-25).

“Mûsikîşinâs Vâhît Lûtîfi Salcı” başlığında ise yazar, burada Vâhît Lûtîfi’nin Darüşşafaka’da Zekai Dede ve oğlu Ahmet Irsoy’dan aldığı ilk mûsikî eğitime yer vermekte, elleri ile dizlerini döve döve eserler geçtiğini, solfej öğrendiğini, Jan Ernst isimli bir Fransız’dan özel keman dersleri, İtalyan Leviçi’den armoni dersleri aldığını söylemektedir. Ayrıca onun muhtelif şehirlerde kurduğu bando takımlarından, verdiği derslerden de bu kısımda bahsetmektedir. O’nun amatör bir mûsikîşinâs olmadığını ve *Sürgünler* marşının kendisinin ilk mûsikî eseri olduğunu söyleyen Arslan, bilahare *Aydet* ve *Galiçya* marşlarını bestelediğini zikretmektedir (s. 25-26). Yazar bu kısmın sonunda; *Feryâd-ı İstibât* (1910), *Haftiye Darbesi* (1911), *Gizli Türk Halk Musikisi ve Türk Musikisinde (Armoni) Meseleleri* (1940), *Gizli Türk Dini Oyunları* (1941) ve *Benim Gibi* (1945) adlarında Vâhît Lûtîfi’nin basılmış eserlerine yer vermektedir. Ayrıca yazar onun basılmamış *Kırklareli Şairleri*, *Türk Alevî Kadınları*, *Türkleşmiş Hıristiyan Şairleri*, *Kızılbaş Şairleri*, *Kırklareli Kadın Şairleri*, *Bektaşî Nefesleri* ve *Notaları* isimli eserlerinin de olduğunu belirtmektedir (s. 27). Bundan sonra yazar eksiklikleri ile birlikte yine de bir Vâhît Lûtîfi Salcı kaynakçasını (Salcı Bibliyografyası) oluşturduğunu ifade etmektedir.

Fazlı Arslan’ın bu kaynakçayı oluşturabilmek için çok fazla mesai sarf ettiğine bizzat şehâdet ederim, zira özellikle Milli Kütüphane’deki 1930’ların ilk yıllarından, Salcı’nın ölüm yılı olan 1950’nin başına kadarki süreli yayınları birlikte taradığımızı belirtmek isterim. Bu yazılar tespit edildikten sonra Fazlı Arslan’ın, bu süreli yayınları alfabetik olarak sıraladığı gibi içerisindeki yazıları da tarihsel sıraya göre yerleştirdiği görülmektedir. Bu arada Vâhît Lûtîfi’nin yazılarının çoğunun *Bartın*, *Trakya’da Yeşilyurt* ve *Özdilek* gazetelerinde yer aldığı belirtilmelidir (s. 28-64).

“Düşünceleri” başlığını taşıyan ikinci bölümde yazar, Vâhît Lûtîfi’nin kaleme aldığı yazıları, içeriğine göre oluşturduğu çeşitli başlıklar altında olmak üzere, onun düşüncelerini bu başlıklara göre tarafsız ve objektif bir şekilde okuyucuya sunmaya çalışmıştır. “Folklor Araştırmacılığı Hakkında” adını taşıyan kısımda Arslan, kültür kurumlarımızın bile yabancı uzmanlara meyl ettiğini ifade eden Vâhît Lûtîfi’nin yabancı araştırmacıların bizim kültürümüzü hakkıyla anlayamayacağını söylediğini nakletmektedir. Bundan dolayı da özellikle bu sahalarda, ülkemizin kendi evlatlarının titizlikle çalışması gerektiği hususu vurgulanmıştır (s. 67-69).

“Türk Alevî, Kızılbaş ve Bektaşîler Arasında Gizli Bir Edebiyat ve Mûsikî’nin Varlığı” ismindeki kısımda ise yazar, Vâhît Lûtîfi’nin Alevî ve Bektaşîler’e ait bir gizli mûsikî’nin varlığını vurguladığı ve onun buna oldukça önem verdiğini ele almaktadır. Salcı’nın sırf bunun için *Gizli Türk Halk Musikisi* ve *Gizli Türk Dini Oyunları* adını taşıyan iki kitap yazdığını ve bu fikrini her yazısında dile getirdiğini belirtmektedir. Buna göre o, Türk halk edebiyatının biri açık ve diğeri gizli olmak üzere iki cephesi olduğu gibi Türk halk mûsikîsinin de biri açık biri de gizli olmak üzere iki cephesi olduğunu söylemekte, Divan edebiyatçıları ile Osmanlı lisanlı ve terkipleri tahakkümünde halk edebiyatının açık kısmına iltifat edilmediğini ve görünmediğini,

gizli kısmının ise Alevi Türk kabilelerinin süregeldikleri gizli mezhebçiliğinin gizli anane ve törelerine karışarak onlarla beraber bilinmeyene sürüklendiği ve kaybolduğunu belirttikten sonra halk mûsikîsinin ise ne açığının ne de gizli olanının ortada olmadığını (notaya alınmaması ve mecmuaların oluşturulmamasından dolayı) savunmaktadır. Halk musikisinin açık kısmının, denizden bir avuç su nispetinde toplanırken, gizli kısmının ise sadece denizdeki bir damla nispetinde olduğunu ifade etmekte, bu durumun neden ortaya çıktığı hususunu da geniş olarak açıklamaktadır. Diğer taraftan eserleri yayımlandıktan sonra kendisinin bu iddialarına yönelik itirazlara ise Vâhit Lütfî'nin verdiği cevaplara da değinildiği burada hatırlatılmalıdır (s. 70-78).

İkinci bölümde yer alan “Gizli Türk Dinî Oyunları, Türk Semaları, Mevlevî Semaları” adlı başlıkta yazar, bir önceki kısımda belirttiği üzere Vâhit Lütfî'nin Alevi Türk kabileleri arasında gizli bir edebiyat ve mûsikî olduğu gibi, gizli oyunlarında da bunun olduğu iddiasında bulunduğunu, bu oyunların gizli kalmasının sebebinin ise edebiyat ve mûsikilerde olduğu gibi kabilelerin adet ve töreleriyle bağlantısına dikkat çektiğini söyledikten sonra burada onun Mevlevî semaları ile Alevi kollarındaki sema oyunları ile ilgili mülâhazalarını aktarmaktadır. Zira Vâhit Lütfî'nin, Mevlevî semalarını eski Türklerden kalma bir raks olarak görmediği, bunun Türk Şamanilik oyunlarından alındığı iddiasını çürütmek için de *Gizli Türk Dini Oyunları* kitabını yazdığını belirtmektedir.

“Osmanlı Mûsikîsi Hakkında (İstanbul Zümre Mûsikîsi mi?)” başlığı altında Arslan, Osmanlıdan tevarüs eden mûsikîyi Vâhit Lütfî'nin uyuşuk/uyuşturucu olarak tanımladığı, yüzyıllardan beri bu coğrafyada ortaya çıkan mûsikîyi Rum, Ermeni, Yahudi, Sırp, Ulah, Bulgar, Arap, Acem, Arnavut ve Çerkez gibi unsurların duygularıyla haşır neşir olmuş bir nevi haykırış ve ses yığınlarının yadigarı olarak, adı geçen uluslardan toplanmış bir aşure çorbasına benzettiğini nakletmektedir. Vâhit Lütfî buna göre İstanbul şehir mûsikîsi ile tanışmamış mûsikîlerin saf ve gerçek Türk mûsikîsi olduğunu, şehir zümre mûsikîsi ile bir şekilde karışan, onlardan etkilenen ve şekil değiştirenlerin bozulmuş olduğunu belirtmektedir. Devamında ise yirminci asrın başlarında İstanbul'daki Bektaşî tekkelerinin, asil ve vakur karakterini kaybederek, kısa bir süre zarfında Şark mûsikîsinin ağdalı bir nevi olan İstanbul zümre mûsikîsine yerlerini kaptırdığını, birçok yazısında örnekler vererek açıklamaktadır (s. 82-87).

“Alevi-Bektaşî Mûsikîsinde Çok Seslilik Var mıdır?” başlığında yazar, Vâhit Lütfî'nin, Alevi cemlerinde okunan çok sesli parçalardan örnekler vererek ve muhtelif yazılarına çok sesli parçalardan örnek notalar koyarak, Alevi-Bektaşî mûsikîsinde çok sesliliğin var olduğunu savunduğunu belirtmekte (Arslan kitabında bu notalara yer vermiştir) ayrıca onun halk ezgilerinin çok sesli hale getirilmesi gerektiğini söylediğini de nakletmektedir. Arslan'ın bu konuda Vâhit Lütfî'ye yapılan itirazlara ve onun cevaplarına da yer verdiği hususu belirtilmelidir (s. 88-93).

“Âşık Emrah ve gizli Halk Mûsikîsinde Çok Sesliliğe Deliller” başlığı altında Arslan, Vâhit Lütfî'nin, Emrah'ın mûsikî yönünü anlatırken, mûsikîde icad eden bir mucit olduğunu, halk edebiyatında Kalenderî nevini onun icad ettiğini, bunun

*Emrah Kalenderisi* olarak halk saz şairleri arasında yaygın olduğunu belirttiğini ifade etmektedir. Ayrıca Arslan, onun burada Emrah'a ait olan *Beytülharâb* adlı risalesinden yola çıkarak, Türk mûsikisinde iki, üç seslilik yani polifoni sanatının olduğunu da söylediğini hatırlatmaktadır (s. 94-95).

“Erken Cumhuriyet Dönemi Mûsikî Politikası, Türkülerin Çok Sesli Hale Getirilmesi” başlığında yazar, Vâhit Lütfî'nin de, 20. yüzyılın başlarında ifade edilmeye başlanan, türkülerin Batı tekniği ile armonize edilerek çok sesli hale getirilmesi fikrine katıldığını belirtmektedir. Onun erken Cumhuriyet dönemi mûsikî politikalarının temel argümanlarını tekrar ettiği ve halk türkülerinin çok sesli hale getirilmesini istediği hususunu burada nakletmektedir (s. 96-98).

“Gizli Türk Halk Mûsikîsinin Hakiki Karakteri Lâdinî midir?” başlığı altında yazar, Vâhit Lütfî'nin Türk halk mûsikîsinin hakiki karakterinin lâdinî olduğunu savunduğunu ve bu bağlamda Halil Bedii Yönetken ile müzakerelerine yer vermektedir. Salcı, Yönetken'in camide oynanmayan oyunların “dinî” adını alması lazım gelmeyeceği mütalaasını doğru bulmamakta, Aleviler'in de Müslüman olduğu hususunu dile getirerek bir kısım cevaplar vermektedir. Burada Arslan'ın, Vâhit Lütfî'nin Gizli Türk Dinî oyunlarının haliyle dinî olmasını savunmasını anlamının kolay olmadığını belirttiğinden sonra bu oyunlar dinî oluyorsa, bu oyunlara refakat eden mûsikînin neden ladinî olduğu sorusunu sorduğunu hatırlatmakta fayda vardır (s. 99-101).

“Mûsikî Devrimini Yapacak Gençler Nasıl Eğitilecek? Sorunlar Nelerdir?” başlığı altında yazar, Vâhit Lütfî'nin mûsikî devrimi yapacak kurumların üzerine düşen görevleri yerine getirmediğini belirttiğinden sonra, bu işin nasıl olması gerektiği üzerindeki mülahazalarına yer vermektedir. Buna göre Vâhit Lütfî, kurumların başına her şeyden önce hiç olmazsa mûsikîde ilk tedarikat olan solfej ve orta tedarikat olan armoniyi bilen birisinin getirilmesi, öğrencilere saz dersinden önce birkaç ay devam ederek notalar, gamlar, usuller ve taksimatın öğretilmesi, zikredilen teknik eğitimin yanında mutlaka mûsikî tarihi eğitiminin verilmesi, ayrıca yabancı mûsikîlerin öz mûsikî olan halk mûsikîsinde verdiği zararların da öğretilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu eğitim süreci sonrasında konserlerin icra edilebileceğini ifade eden Salcı, bunun yanında ulusal musiki hakkında konferansların da yapılmasının önemine vurgu yapmaktadır. Ayrıca mûsikî ile ilgili kurumların caz gibi zararlı türlerden korunmasının yanı sıra inkılabı aykırı türlerin de bu kurumlardan uzak tutulması gerektiğini de belirtmektedir (s. 102-104).

“Mûsikî Türleri ve Caz Mûsikîsi” başlığı altında yazar, Salcı'nın Türkiye'de hükümünü icra etmiş mûsikî türlerini yazarken en son olarak caz mûsikîsinde yer verdiğini, bu mûsikîden bahsederken de onun “tatlı bir bela gibi sonradan başımıza musallat olan” musiki olarak ele aldığını zikretmektedir. Caz mûsikîsi Vâhit Lütfî'ye göre eski Şark musikisinden bile daha zararlıdır. Zira Avrupa'nın asırlardır ürettiği şaheserler dolayısıyla oluşturduğu kültürüne caz mûsikîsinin zarar veremeyeceğini söyleyen Salcı, bizim durumumuzun ise böyle olmadığını, gençleri caza alıştırmamanın sadece zarar değil, hıyanet olduğunu vurgulamaktadır (s. 105-110).

“İstiklal Marşı-Prozodi Meselesi” başlığı altında Arslan, Vâhit Lütfi’nin mûsikîde prozodi konusuna ve özelde bugün bile hala tartışılan İstiklal Marşı’nın prozodi meselesine ilk değinenlerden olduğunu, her ne kadar onun marşın bestesini beğense de güfte ile bestesinin mutabakatı sırasında teknik zorlukların bulunduğunu, İstiklâl Marşı için ise “Dağ başını duman almış, Gümüş dere durmaz akar” marşının son derece uygun güfte ve besteye sahip olduğunu söylediğini nakletmektedir. Arslan’ın da dipnotta belirttiği üzere ne var ki bu marşın güftesi Ali Ulvi Elöve’ye ait olmakla birlikte, bestesinin Felix Korling tarafından bestelenmiş bir İsveç marşı olduğu burada hatırlatılmalıdır (s. 111-113).

“Radyo’nun Mûsikî Politikaları Üstüne” başlığı altında yazar, Vâhit Lütfi’nin erken Cumhuriyet dönemi mûsikî politikalarını benimsediğinden Radyo’nun yayın politikasının devletin mûsikî politikasına ters düştüğünü söylediğini ifade etmektedir. Salcı, Radyo’da Itriler, Zekai Dedeler ile birlikte Hristo, Tatyos, Arşak gibi Türk ruhuna yabancı unsurların da dinletilmesinden dolayı rahatsızlığını dile getirmekte ve bu Hıristiyan unsurların icralarının ise ilginç bir şekilde Türk musikisi olmadığını belirtmektedir. Fazlı Arslan, Vâhit Lütfi’nin devletin gerçekleştirmek istediği mûsikî zevkinin dönüşümü için de reçeteler ortaya koyduğunu, onun bir taraftan Alevi halk mûsikisinde çok sesliliğin zaten olduğunu savunurken diğer taraftan da halk melodilerinin çok sesli hale getirilmesi ile bu meselenin halledilebileceğini söylediğini nakletmektedir (s. 114-117).

İkinci bölümün sonunda yazar, “Salcı’nın kitap tanıtımları, tenkitleri” başlığı altında onun, Sadettin Nüzhet’in *Türk Musikisi Antolojisi* ile *Son Mistik Neşriyat* adı altında o dönemde neşredilen Alevilik ve Bektaşilik’e dair bazı kitapları tenkit ettiği bilgisini bu kısımda paylaşmıştır (s. 118-120). Buna ek olarak Arslan, Vâhit Lütfi’nin Béla Bartok, Mesut Cemil, Rauf Yekta, Yunus Nadi, Vâlâ Nureddin, Mahmut Ragıp Gazimihal, Sadı Yaver Ataman ve Eugéne Borrel gibi dönemin önemli şahsiyetleri ile de mûsikîye dair tartışmaya girdiğini ve onları eleştirdiğini söylemekte, onlarla yaşadığı ve yazılarına yansıyan polemikleri de kitabında zikretmektedir (s. 121-138). Burada ayrıca yazarın, Vâhit Lütfi’nin yazıları içinde yer alan notaları yeniden yazmak suretiyle yerleştirdiği hatırlatılmalıdır (s. 139-152). Son olarak da Vâhit Lütfi’nin ölümünün ardından muhtelif yazarlar tarafından bir kısım yazıların kaleme alındığını yazar burada belirtmektedir (s. 153).

Fazlı Arslan üçüncü bölümü ise Vâhit Lütfi’nin yazılarına ve şiiirlerinden seçmelere ayırmıştır. Burada sırasıyla Salcı’nın “Musikî İnkılabımızın Manası”, “On Yıl Musikiyisi”, “Halk Türküleri Musikisi”, “Halk Musikisi ve Edebiyatını Nasıl Kurtarmalıyız?”, “Halk Musikisi ve Edebiyatını Nasıl Kurtarmalıyız? 2”, “Çok Sesli Türkülerimiz”, “Böyle Olamaz [...]”, “Gizli Kalmış Bir Hakiykat”, “Rauf Yekta Öldü.”, “Âşık Emrah Hakkında Notlar”, “On beş Yılın Musikî Hareketleri”, “Gizli Musikilerin “Mahrem” Musikî Tavırları”, “Musikî ve Radyo Hareketlerimiz”, “Memleketimizin Musikî Meselesi”, “Musikî Eğitimiz (Terbiyemiz)”, “İlim Adamları ve Dindarlık” başlıklı yazılarını kitabına almıştır (s. 157-209).

Arslan, “Salcı Hakkında Yazılanlardan Örnekler” başlığında F. Özdemiroğlu, Ali Rıza Dursunkaya, Hayri Gürsu ve Cahit Öztelli’nin yazdıklarına yer vermiştir (s. 210-223). Ayrıca bu bölümün son kısmında Vâhît Lûtîfi’nin şiirlerinden örneklere yer ayırmış olup burada “Trakya’da Bayram”, “Nedim’in Ruhuna”, “Yurda Hasret” ve “Filistin Hatıraları” isimli şiirlerini zikretmekle iktifa etmiştir (s. 224-227). Ekler kısmında ise Uşşâk Nefes’in notası ve sözleri ile Vâhît Lûtîfi Salcı ile ilgili bazı resimlerin kitaba eklendiği görülmektedir (s. 230-234).

Fazlı Arslan’ın Batılılaşma dönemi musiki tartışmalarında yer alan, son dönem Alevi ve Bektaşî aydınlarından olup, Alevi ve Bektaşî folkloru ve mûsikî üstüne önemli çalışmalara imza atmış Vâhît Lûtîfi Salcı’nın hayatını ve eserlerini konu edindiği bu çalışması, sahasında önemli bir boşluğu doldurduğu hakikattir. Folklorun bütünüyle kayıt altına alınmasını isteyen Vâhît Lûtîfi’nin, Batılılaşma yanlısı aydınlarından farklı düşünmediği, kitap içerisinde zikredilen fikir ve görüşlerinden anlaşılmalıdır. O’nun Alevi halk musikisini “gizli halk musikisi” olarak tanımlama gayreti ve bu mûsikîde eskiden beri çok sesliliğin kullanıldığını iddia etmesi, kendisinin erken Cumhuriyet dönemi mûsikî inkılabının çizgisinde olduğunu göstermektedir. Onun Klasik Türk mûsikisinin kökenini Arap, İran, Bizans kırmaları mariz müzik” tanımlamasına yakın durduğu, hakikat bildiği bir meseleyi her şeyini kaybetmeyi göze alacak şekilde savunduğu fark edilmektedir. Bilhassa yine Batı’dan gelen bir mûsikî türü olan caza karşı aldığı tavır ise oldukça ilginçtir.

Fazlı Arslan’ın akıcı ve anlaşılır dil ile hazırladığı bu çalışmada Osmanlı’nın son, Cumhuriyet’in ilk dönem aydınlarının kafa karışıklığını göstermesi bakımından da önemli bir figürdür Vâhît Lûtîfi Salcı. Yazar bu çalışmasında sadece Vâhît Lûtîfi’nin mûsikî yönünü etraflica ele almış görünüyor. Hâlbuki onun Alevi ve Bektaşîlik’e dair çalışmalarının da enine boyuna incelenmesinin gereği izahtan varestedir. Artık yeni araştırmaların özellikle Vâhît Lûtîfi’nin çalışmalarının bu yönüne yoğunlaşması gerektiği anlaşılacaktır.

Arslan’ın büyük bir özveri ve gayretle, 1930-1950 yılları arasında çok sayıda dergi ve gazetede yayımlanan yazılarından yola çıkarak hazırladığı ve dönemin fikir dünyasını bize aktardığı bu eserin, folklor ve mûsikî alanında bilhassa Alevi ve Bektaşî mûsikîsi alanında çalışmalar yapacaklar için önemli bir kaynak teşkil edeceği aşîkârdır. Fazlı Arslan’ı tebrik ediyor, hazırladığı bu çalışmanın, sahayla ilgili yeni eserlere ilham olmasını temenni ediyorum.



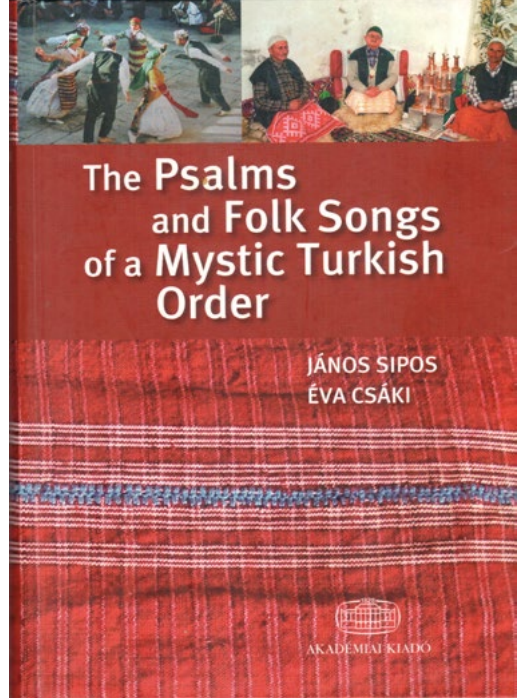


János Sipos and Éva Csáki, *The Psalms and Folk Songs of a Mystic Turkish Order*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2009.\*

Ezgi TEKİN ARICI\*\*

Sadettin KALENDEROĞLU\*\*\*

Studies in recent years related to music within a historical and cultural context tend to increase particularly in ethnomusicology, folk music, and music ethnography, where the fieldworks are highly required. In this regard, Alevi and Bektashi culture is one of the most attractive research topics for many researchers. There are many books written on Alevi and Bektashi culture and music; many of them pursue the history and philosophy of the Alevi and Bektashi community while others study rather in a cultural context that includes its symbolism and meaning. One remarkable study is the book named *The Psalms and Folk Songs of a Mystic Turkish Order* written by János Sipos and Éva Csáki. Akadémiai Kiadó in Budapest published the first edition of the book in 2009. This book mainly concentrates on the folk songs and psalms (*deyiş, nefes, semah, etc.*) of Bektashi communities living in Turkey's Thrace Region (*Western part of Turkey*). It gives a comprehensive overview of Bektashi culture, including its origins and history. The authors draw attention to the Bektashi communities that have conserved their pre-Islamic traditions and given music a prominent role in their lives. This book can also be regarded as a continuation of comparative musicological studies in Anatolia, which began with Béla Bartók in 1936.



\* Geliş Tarihi: 10.02.2021, Kabul Tarihi: 10.02.2021. DOI: 10.34189/hbv.97.016

\*\* Öğr. Gör., Niğde Ömer Halis Demir Üniversitesi, Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı, Müzikoloji Bölümü, ezgitekinarici@ohu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7096-4353>

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

This book provides readers with valuable insights into music studies particularly in three fundamental aspects. First, it presents hundreds of folk song texts including lullabies, laments, or dirges, manis, bride's farewell songs and psalms including *nefes*, *semah*<sup>1</sup> of Thrace Bektashis along with their translations in English. They also compare the texts they recorded with the other variants of the texts taken from documents such as *cönks*<sup>2</sup>. The approach in translating hymns into English could be beneficial and perhaps a model for further endeavours in this field of study. Secondly, musicologists and musicians also have access to the notation of the folk songs and religious hymns of Thrace Bektashis. Most of the transcribed songs are mainly compiled and recorded during six-year fieldwork conducted by the authors between 1999 and 2003 in 24 Bektashi villages. This provides an excellent source for learning these hymns and studying Alevi-Bektashi music in a scholarly and analytical manner. Thirdly, and most importantly, the authors pay specific attention to the musical analysis of the extensive note's collection recorded during their fieldwork. Although efforts to record and transcribe folk songs have increased since the 1920s, they point out that not enough attention has been paid to the classification, association, and analytical examinations of the collected materials.

After this brief survey, the book can be examined under three main topics in terms of subjects it covers. The "Introduction" provides an overview of the Bektashi community's history to a great extent and its spreading in Thrace by depicting historical events that impacted the formation of Bektashism throughout centuries. The authors strongly emphasize the influence of the Central Asian and pre-Anatolian eras of Turkish history. Since Turks have interacted with various religions and cultures, they borrowed elements from each to integrate into their belief system. Therefore, when they embraced Islam as their primary religion, they did not abandon their former traditions and beliefs. Thus, they adopted a mystical interpretation of Islam called Sufism, in which they could practice more archaic rites and keep earlier faiths alive along with new religion and its practices.

When it comes to the geographical area where earlier elements of the Bektashi Order began forming, Khorasan, a region in today's Iran, was an important location from where Turkish people migrated to the west (Anatolia and Balkans). Hoca Ahmed Yesevi, a significant Sufi master and poet who influenced many belief systems in Anatolia, appeared there. He was a prominent figure among the earlier representatives of mystical poetry in Turkish language. He tried to introduce the recently adopted religion's main principles and duties to nomadic Turkish tribes in his teachings. Elements from earlier belief systems and explanations of Islam's core beliefs can still be observed in his poems. Hacı Bektaş Veli, who brought the Khorasan-based wisdom to Anatolian peninsula, is considered as one of Hoca Ahmet Yesevi's followers. The Bektashi Order has not been established during his lifetime, but his ideas and Khorasan-based wisdom arrived to Thrace and the Balkans through religious leaders such as Othman Baba, Seyyid Ali Sultan, Sarı Saltık and this lead to the Islamization of the Balkans.

In Chapter “Religious Ceremony”, the authors extensively define, depict, and analyze the religious gathering (*Ayin-i Cem*) of the Thracian Bektashis. It should be concluded that the *cem* ceremony is the most important communal practice of worshipping in their belief system, similarly to other Alevi communities across Anatolia. The *cem* ceremony provides a way to conduct communal justice, and unity in the society and transmit principles of the order over generations. Besides, it consists of rites representing and derived from theogony, cosmogony, and anthropogony of Islam’s exoteric aspects within Alevism and Bektashism. Various types of ceremonies, each possessing a unique function in terms of their role in society and individuals, are presented named *ikrar verme cemi* or ‘ceremony convened for taking the initiation oath’, *musahiplik cemi* or ‘ceremony of sworn brotherhood’, *görgü cemi* ‘mirror ceremony’. Services within a *cem* ceremony and people performing them called ‘service person’ or *hizmet sahibi* are also explained according to their duty in the *Cem Ritual*. The authors state that while most of the Alevi and Bektashi communities in Anatolia practice whirling (*semah*) accompanied by a musical instrument like ‘bağlama’, the Thracian Bektashis often practice it by singing without instrumental accompaniment.

In chapter “The Music of the Bektashis in Thrace” the authors deal with the Alevi and Bektashi music in cultural context. In this sense, they review several documents and archives for the Bektashi culture’s music repertoire. After a careful examination of the available note archives of Alevi-Bektashi literature, they compare the music pieces in these sources with the examples of music still performed by Thracian Bektashis. First, the authors give brief information on the musical analyses and classify the Bektashi melodies. The element of the classification are the melody types, that is melodies being close variants. The primary criterion of the classification is the melodic line, which is the most complex and most comprehensive musical characteristic. Later, chapter “Detailed Musical Analysis” deals extensively with the details of the musical analysis of the songs.

At the end of the book, there is a glossary explaining the Bektashi Order’s religious terminology. Since the terms used by Bektashi literature may be slightly or even sometimes completely different from the colloquial Turkish, the glossary can help researchers who have just begun studying this field.

---

## Sonnotlar

<sup>1</sup> Genre of the sacred songs.

<sup>2</sup> Collections of the poems or hymns.



## YAZAR REHBERİ

### Amaç

*Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 28 Ekim 1987’de 2547 sayılı Yüksek Öğretim Kanunu uyarınca bir araştırma ve uygulama merkezi olarak çalışmaya başlayan Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi’nin yayın organı olarak 1994 yılı Haziran ayında “Birlik-Dirlik” adıyla yayım hayatına başlamıştır. 1997 yılına kadar yılda bir kez olmak üzere toplam 4 sayı yayımlanmıştır. 1998 yılından itibaren “Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi” adıyla yılda 4 kez yayımlanmaya devam etmiş ve 2006 yılında da bugünkü *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* ismini almıştır.

*Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Türk kültürü, Türk kültürü açısından Alevilik-Bektaşilik, Alevilik ve Bektaşilik, Yesevilik, Türkistan – Horasan – Azerbaycan – Anadolu ve Balkanlar hattında irfan geleneğinin tarihi ve kültürel değerleri temelinde kaleme alınmış bilimsel ve akademik çalışmalara zemin hazırlamayı ve bunları ilgililere ulaştırmayı amaç edinmiştir.

### Kapsam

*Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, alanında bir boşluğu dolduran, ele aldığı konuya dair yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan, özgün bilimsel çalışmalara yer veren uluslararası hakemli bir dergidir.

Dergiye gönderilecek çalışmaların, daha önce başka bir yerde yayımlanmamış olması ya da yayım için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş çalışmalarda, bu bilimsel toplantının adı, yeri ve tarihi belirtilmelidir. Bir araştırma kurumu ya da fonu tarafından desteklenen çalışmalarda, desteği sağlayan kuruluşun adı ve proje numarası verilmelidir.

Not: Dergimizde çeviri metinler yayınlanmamaktadır.

### İntihal Politikası

*Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* intihal konusunda sıfır tolerans politikası benimsemiştir. Değerlendirme süreci başlamadan önce yazar(lar); “iThenticate”, “Turnitin” gibi intihal programları tarafından taratılan makalenin intihal raporunu sisteme yüklemelidir. Çalışma dosyası ve intihal raporu sisteme yüklendikten sonra değerlendirme süreci başlatılacaktır. Makalelerin intihal raporu oranı yüzde 20’den fazla olmamalıdır. İntihal raporu yüzde 20’den fazla olan makaleler reddedilecektir ya da yazardan düzeltme istenecektir. Son olarak bir makalenin yayım sırasına alınabilmesi için “Telif Hakkı Devri Sözleşmesi” yazar(lar) tarafından imzalanarak dergi iletişim adresine gönderilmelidir.

Dergimiz Editörleri, hem yayımlanmış hem de yayımlanmamış yazılarla ilgili olarak intihal veya sahtecilik şüphesi olduğunda harekete geçer ve Yayın Etiği Komitesinin (COPE) kurallarına göre karar alır.

### **Telif Hakları**

Bu dergide yayımlanan makalelerin telif hakkı *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*'ne aittir. Yayına kabul edilen makalelerin yazarları, kendilerine gönderilen “Telif Hakkı Devir Formu”nu imzalayarak dergi editörlüğüne posta ya da elektronik posta yoluyla iletmelidirler. Ayrıca yayımlanan makaleler için telif ücreti ödenmemektedir. Yazarlar böylelikle makaleyi çoğaltma, temsil, basım, yayım, dağıtım ve internet yoluyla iletim de dâhil olmak üzere her türlü umuma iletim haklarını yetkili makamlarınca kullanılmak üzere *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*'ne devrederler. Bununla beraber makaleyi satmamak koşuluyla kendi amaçları için çoğaltma hakkı gibi fikri mülkiyet hakları saklıdır. Makalenin herhangi bir bölümünün başka bir yayında kullanılmasına *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*'nin yayımcı kuruluş olarak belirtilmesi ve dergiye atıfta bulunulması şartıyla izin verilir. Atıf yapılırken dergi adı, makale adı, yazar(lar)ın adı soyadı, sayı no ve yayın yılı verilmelidir.

Dergide yayımlanan yazılardaki görüşlerin bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.

### **Açık Erişim ve Lisanslama**

*Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, “açık erişim” (Open Access) politikasını benimsemiştir. Yazarlardan makale gönderim ücreti, makale işlem ücreti, makale yayımlama bedeli ve benzeri adlar altında hiçbir şekilde ücret talep edilmemektedir. Dergimizdeki makalelerin açık erişim olarak yayımlanması için ödenmesi gereken yayın üretim işlem bedeli (APC), Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergimiz Budapeşte Açık Erişim Girişimini (BOAI) desteklemektedir.

Bu dergide yayımlanan makaleler Creative Commons Attribution 4.0 ile lisanslanmıştır. Bu lisans, açık erişimli bir makalenin ticari olmayan bir şekilde tekrar kullanılmasına, yazar doğru atfedildiği sürece izin verir.

### **Yazıların Değerlendirilmesi**

Dergiye gönderilen çalışmalar, tarafımıza ulaştığı andan itibaren bir kod verilerek ön incelemeye alınır. Bu süreçte içerik ve biçim açısından incelenir. Uygun bulunan çalışmalar, bilimsel yeterliliği bakımından değerlendirilmek üzere, alanında kabul görmüş iki hakeme gönderilir. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, TÜBİTAK/ ULAKBİM tarafından “kör hakemlik” olarak adlandırılan değerlendirme sistemini uygular. Buna göre, hiçbir aşamada hakemlere yazar adı, yazarlara da hakem adları açıklanmaz. Hakemler, yazarın adını ancak hakemlik yaptıkları bir

yazı yayımlanır, dergi okuru olarak görebilir. Yayımlanmayan bir yazının kime ait olduğu hiçbir şekilde ve hiçbir zaman hakemlere iletilmez. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı üçüncü bir hakeme gönderilebilir. Hakemler tarafından düzeltme istenen yazılar, gerekli değişiklikler için yazarına geri gönderilir. Belirli bir süre içerisinde istenilen düzeltmelerin yapılması beklenir. En az iki olumlu rapor alamayan, düzeltilmesi için yazarına yeniden gönderilen ve belirlenen süre içerisinde düzeltmeleri yapılmayan çalışmalar yazarlarına bilgi verilerek yayım sürecinden elenir. Son aşamada makale, en az iki hakemin “yayımlanabilir” raporu doğrultusunda editör kurulu tarafından bilime ve alana katkısı, derginin yayım politikasına ve önceliklerine uygunluğu açısından değerlendirilir ve yayım sırasına alınıp alınmamasına karar verilir.

*Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* intihal konusunda sıfır tolerans politikası benimsemiştir. Değerlendirme süreci olumlu tamamlanan yazılar, yazar(lar)ı tarafından “iThenticate” “Turnitin” gibi intihal programları ile taratılmalıdır. İntihal tarama raporu dergimiz editörlüğüne gönderilmelidir. Son olarak bir makalenin yayım sırasına alınabilmesi için “Telif Hakkı Devri Sözleşmesi” yazar(lar) tarafından imzalanarak dergi iletişim adresine gönderilmelidir.

Dergimiz açık erişim politikamı benimsemiştir. Yazarlardan makale gönderim ücreti, makale işlem ücreti, makale yayınlama bedeli ve benzeri adlar altında, hiçbir şekilde ücret talep edilmemektedir. Yazıların bilimsel ve yasal sorumlulukları yazarlarına aittir.

### **Editörlük Birimi Biçimsel Uygunluk Değerlendirmesi:**

Dergi web sitesi sistemi üzerinden iletilen her yazıya öncelikle bir kod verilmektedir. Editörlük Birimi tarafından dergi Yayın İlkeleri çerçevesinde değerlendirilmektedir (makale, öz ve anahtar kelimelerin sayısı, yabancı dildeki karşılıklarının uyumu, kaynakça kuralları vb.). Bu aşamada, Editörlük Birimi yalnızca yazının Yayın İlkeleri’ne biçimsel uygunluğunu sağlamaya çalışır ve içerikle ilgili herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır.

### **Yayın Kurulu Değerlendirmesi ve Hakemlerin Belirlenmesi:**

Editörlük Birimi tarafından biçimsel uygunluğu değerlendirilen ve olumlu görüş bildirilen her yazı, yazarın kimliğini belli edecek ifadelerin gizlenmesi yoluyla “anonimleştirilerek” Yayın Kurulu üyelerine gönderilir. Editör, Editör Yardımcıları ile farklı üniversitelerden ve disiplinlerden akademisyenlerden oluşan Yayın Kurulu, çevrimiçi veya yüz yüze toplantı şeklinde yılda dört kez toplanır. Toplantıda yazılar “**Kör Yayın Kurulu**” ilkesine göre tek tek ele alınır. Yayın Kurulunda ele alınan yazılar hakkında “hakemlere gönderme”, “yeniden düzenleme” veya “ret” şeklinde üç tip karar verilir. Derginin Yayın İlkeleri’ne, yayım ve bilimsel yayım ölçütlerine uymayan ve Yayın Kurulunun düzeltme imkânının bulunmadığı kanaatine vardığı yazılar reddedilir.



## **Hakem Değerlendirmesi:**

Makaleler, Yayın Kurulunca ön incelemeden geçirilmekte ve uygun bulunanlar iki ayrı hakeme gönderilmektedir. İki hakemin görüş ayrılığı durumunda, üçüncü bir hakemin görüşüne müracaat edilmektedir. Hakemlerden gelen raporlar doğrultusunda, makalenin basılmasına, yazardan raporlar çerçevesinde düzeltme istenmesine ya da geri çevrilmesine karar verilmektedir. Gönderilen makalelerin en az iki hakemin olumlu değerlendirmesinden sonra yayımlanıp yayımlanmayacağına ve Derginin hangi sayısında yayımlanacağına Yayın Kurulu karar vermektedir. **“Kör Hakemlik”** ilkesi nedeniyle hakemlerle yazar arasındaki iletişim, Editörlük Birimi aracılığıyla Dergi web sitesi sistemi üzerinden yürütülür. Bütün bu süreçler göz önüne alındığında, derginin yazarlara yayın süresi hakkında bir taahhütte bulunması mümkün değildir. Bununla birlikte, bütün yazıların en geç 21 gün içinde hakemlik sürecini tamamlaması ve yayımlanması öngörülmektedir.

Son aşamada makale, en az iki hakemin “yayımlanabilir” raporu doğrultusunda editör kurulu tarafından bilime ve alana katkısı, derginin yayın politikasına ve önceliklerine uygunluğu açısından değerlendirilir ve yayım sırasına alınıp alınmamasına karar verilir.

## **Yazım Ve Yayın İlkeleri**

Dergiye gönderilen çalışmaların incelenmeye alınması için aşağıdaki şartların yerine getirilmiş olması gerekmektedir:

Dergiye gönderilen metinler, Microsoft Word programında, Times New Roman karakterinde, 12 punto ve bir buçuk satır aralığıyla yazılmış olmalıdır.

Başlık, büyük harflerle ve koyu olarak yazılmalı ve 12 kelimeyi geçmemelidir. Metin içindeki diğer bütün başlıklar numaralandırılmalı, varsa başlık(lar) koyu ve yalnızca ilk harfleri büyük olacak biçimde yazılmalıdır.

Çalışmalarda Türk Dil Kurumunun Yazım (imlâ) Kılavuzu esas alınmalı, yabancı sözcükler yerine olabildiğince Türkçe sözcükler kullanılmalıdır.

Metinlerin kaynakça ile birlikte 25 sayfayı geçmemesi tercih edilir.

Yazar adı/adları makalede değil, makaleye iliştilecek kapak sayfasında yer almalıdır. Bu kapak sayfasında, yazar adı/adları dışında metnin başlığı ve yazarın iletişim bilgileri (yazışma adresi, e-posta, telefon) yer almalıdır.

Ana metnin öncesinde, 200-300 kelime arasında, Türkçe ve İngilizce olarak yazılmış bir “Öz” yer almalıdır. Özde araştırmanın kapsamı ve amacı belirtilmeli, kullanılan yöntem tanımlanmalı ve ulaşılan sonuçlar kısaca ifade edilmelidir. Özün hemen altında en az dört en fazla sekiz anahtar kelime yer almalı ve bu anahtar kelimelerin baş harfleri büyük olmalıdır ve sonuncu anahtar kelimenin sonuna nokta(.) konulmalıdır. Öz ve anahtar kelimeler 10 punto ile yazılmalıdır. Makalelerin İngilizce özetinde kullanılan Alevilik kavramlarının İngilizce karşılıklarında *TDV İslam Ansiklopedisi* kaynakları baz alınmalıdır.

Tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin bir numarası ve başlığı olmalıdır. Bu materyallerin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması için 10x17 cm'lik alanı aşmaması, küçük punto ve tek aralık kullanılarak yazılmış olmaları gerekir. Tablo, resim, grafik ve benzerlerinin ayrı bir dosya hâlinde ve jpg formatında kaydedilmesi baskı kalitesi açısından gereklidir. Bu materyaller metnin üçte birinden az olmalıdır.

Metin içinde dipnot kullanımından kaçınılmalı; bunun yerine sonnot uygulaması tercih edilmelidir. Sonnotlar, Kaynakça'dan hemen önce verilmelidir.

Yabancı sözcüklerin yazılışında ise yalnızca eğik harfler (italik) kullanılmalıdır. Türkçesi kullanılan bir sözcüğe açıklık getirmek için yabancı dildeki karşılığı da verilmek isteniyorsa bu karşılık parantez içinde, eğik harflerle yazılmalıdır. Metinde gönderme yapılan kaynak yabancı dilde ise yapıtın adından sonra mutlaka Türkçesi, parantez içinde, eğik harfler ve tırnaklar kullanılmadan verilmelidir.

TÜBİTAK ve YÖK işbirliği ile alınan bir karara göre yazar adından yapılan yayın/atıf taramalarında isim benzerlikleri, soyadı değişikliği, Türkçe harf içeren isimler, farklı yazımlar, kurum değişiklikleri gibi durumlar sorun oluşturabilmektedir. Bu nedenle araştırmacıların tanımlayıcı kimlik/numara (ID) edinmeleri önem taşımaktadır. Bu nedenle dergimize gönderilen yazılar için yazar bilgilerinde ORCID ID nosu bildirilmesi gerekmektedir. ORCID, Open Researcher ve Contributor ID'nin kısaltmasıdır. ORCID, Uluslararası Standart Ad Tanımlayıcı (ISNI) olarak da bilinen ISO Standardı (ISO 27729) ile uyumlu 16 haneli bir numaralı bir URI'dir. <http://orcid.org> adresinden bireysel ORCID için ücretsiz kayıt oluşturabilir.

## **Kaynakların Düzenlenmesi**

### **Metin içinde alıntılama ve kaynak gösterme**

Ana metindeki tüm göndermeler metin içi kaynak gösterme sistemi ile belirtilir. Metinde uygun yerde parantez açılarak, yazar(lar)ın soyadı, yayın tarihi ve alıntılanan sayfa numaraları belirtilir. Metinde aynı kaynaklara yeniden gönderme yapıldığında aynı yöntem uygulanır; age., agm. gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır. Örnek: (Köprülü, 2003: 10-12). Alıntılanan yazarın adı, metinde geçiyorsa parantez içinde yazarın adını tekrar etmeye gerek yoktur.

Makale yazarı özet, aktarma ve alıntı cümleler arasında geçiş yaparken başkalarının düşünceleri ile kendi düşüncelerini birbirine karıştırmamalıdır. Bir kaynaktan yapılan alıntı, aktarma ve özetlerin kaynağı kuşkuyla yer bırakmayacak biçimde açıkça belirtilmelidir. Doğrudan alıntılar çift tırnak içinde verilmelidir. Doğrudan alıntılama yerine aktarma yöntemi tercih ediliyorsa, makale yazarı aktardıklarını kendi sözcükleriyle yeniden ifade etmelidir. Kaynakta geçen ifadeleri aynen kullanacaksa bunu doğrudan alıntı biçiminde ve çift tırnak içerisinde göstermelidir. Doğrudan alıntılarda hangi kaynaktan alıntı yapıldığına ilişkin bilgiler ise alıntı bittikten hemen sonra parantez içinde belirtilmelidir. Aktarmalarda ise kaynak

bilgisi, metin içi kaynak gösterme yöntemlerine uygun olarak cümle bittikten hemen sonra ve cümleyi bitiren noktalama işaretinden önce belirtilmelidir.

Kullanılan alıntı/aktarmanın kendisi alıntı ya da aktarma ise kimin alıntı/aktarma yaptığı alıntının sonunda cümleyi bitiren noktalama işaretinden önce belirtilmelidir. Örnek: (Alıntılayan Güzel, 2011: 34) ya da (Aktaran Güzel, 2011: 34).

Makalelerdeki alıntı/aktarma oranı konusunda dikkatli olunmalıdır. Aynı kaynaktan ya da farklı kaynaklardan yapılan alıntılar peş peşe sunulmamalı, yalnız alıntılara (ya da aktarmalara) dayanan uzun bölümlerden kaçınılmalıdır.

Gönderme yapılan kaynak iki yazarlı ise, her iki yazarın da soyadları kullanılmalıdır. Yazarlar ikiden fazlaysa ilk yazarın soyadından sonra “vd.” ibaresi kullanılmalıdır. Örnek: (Oğuz vd, 2006: 15)

Gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, göndermeler noktalı virgülle ayrılmalıdır. Örnek: (Köprülü, 2003: 10; Güzel, 2011: 50)

Sözlü kaynaklar için “Kaynak Kişi” anlamına gelen “KK” kısaltması kullanılmalı, birden fazla sözlü kaynak var ise bunlar numaralandırılmalı, metin içinde bu kaynağa başvurulduğunda parantez içinde örneğin (KK-1) ya da (KK-2) biçiminde belirtilmelidir. “Kaynakça” “Sözlü Kaynaklar” ve “Yazılı Kaynaklar” biçiminde ikiye ayrılmalı ve kaynak kişilere ilişkin bilgiler “Sözlü Kaynaklar” başlığı altında verilmelidir. Örnek: KK-1: Adı, Soyadı, yaşı, eğitim düzeyi, mesleği, görüşme tarihi ve yeri.

### **Metin sonunda kaynakların düzenlenmesi**

Kaynaklarda sadece yazıda gönderme yapılan kaynaklara yer verilmeli ve yazar soyadına göre alfabetik sıralama izlenmelidir.

Kaynakçada aynı yazarın birden fazla çalışmasına yer verilecekse bu çalışmalar, yayın tarihine göre eskiden yeniye doğru sıralanır. Yazar adı ve soyadı tekrar edilmez; bunun yerine (—) şeklinde) yan yana iki uzun çizgi ve bir nokta koyulur.

Köprülü, M. Fuad. (2003). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları.

—. (2005). *Anadolu'da İslamiyet*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Aynı yılda yapılan çalışmalar için yıldan sonra “a, b, c...” ibareleri kullanılmalı ve bunlar metin içinde yapılan göndermelerde de aynı olmalıdır.

Gazete, dergi, ansiklopedi, antoloji, roman, oyun ve film gibi yapıtlar ile öykü ve şiir kitapları “uzun yapıt” sayılır ve künyede *eğik yazı* ile gösterilir. Basılmış tezler de bu kategoriye girer.

Tek yazarlı kitapların künyesi şu şekilde gösterilmelidir:

Güzel, Abdurrahman. (2011). *Hacı Bektaş Veli El Kitabı: Bir Olalım-İri Olalım-Diri Olalım*. Ankara: Akçağ Yayınları.

İki (ya da üç) yazarlı kitapların künyesi şu şekilde gösterilmelidir:

Şentürk, Ahmet Atilla ve Ahmet Kartal. (2012). *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Üçten fazla yazarlı kitapların künyesi gösterilirken ilk yazar adından sonra “vd.” ifadesi kullanılır.

Köksal, M. Fatih vd. (2008). *Kırşehir Müzesindeki Ahilik Belgeleri (Ahi Şecerenâmeleri-Beratlar-Vakfiyeler)*. Kırşehir: Kırşehir Valiliği Yayınları.

Kitabı çeviren, derleyen, yayıma hazırlayan ya da editörlük yapan varsa ismine yazar ve eser bilgisinden sonra yer verilmelidir.

Ong, Walter J. (1999). *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözlün Teknolojileşmesi*. Çev. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayınları.

Derlenmiş bir kitapta yer alan bir yazının künyesi şu şekilde gösterilmelidir:

Togan, Zeki Velidi. (2010). “Yeseviliğe Dair Bazı Yeni Malumat”. *Fuad Köprülü Armağanı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 523-29.

Makale, tek şiir, öykü, kitap bölümü, mektup, konferans, konuşma, söyleşi ve kişisel görüşme “kısa yapıt” sayılır ve başlıkları çift tırnak içinde yazılır.

Köksal, Mehmet Fatih. (2013). “Şah İsmail Hatâyî'nin Şiirlerinde Kullandığı Vezin Meselesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 66, 169-188.

Yayımlanmamış tezlerin künyesi şu şekilde gösterilmelidir:

Duran, Hamiye. (1995). “Hacı Bektaş-ı Veli Velayet-Namesi ve Velayet-Name'de Geçen Keramet Motifleri”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Bilimsel bir toplantıda sunulmuş çalışmaların künyesi şu şekilde gösterilmelidir:

Özcan, Hüseyin. (2005). “Asya Toplumlarını Etkileyen Alevî/Bektaşî Kültüründe İnsanın Değeri”. I. Uluslararası Asya Felsefe Derneği Sempozyumu, İstanbul.

Elektronik ortamdaki metinlerin kaynak olarak gösterilmesinde sırayla yazarın soyadı ve adı, metnin başlığı, varsa kaynağın tarihi, erişim tarihi, sitenin adresi belirtilmelidir. Örnek:

Bekki, Salahaddin. (2016). “Pîr Sultan Abdal”. Erişim tarihi: 10.11.2016. <http://www.turkedediyatilisimleri-sozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=4943>].

Ansiklopedi maddelerinde, maddeyi yazan kişinin adı biliniyorsa soyadı ve adından sonra maddenin yazılış tarihi, tırnak içinde maddenin başlığı, ansiklopedinin adı, cilt numarası, yayın yeri, yayının evi ve sayfa aralığı yazılmalıdır:

Bilgin, A. Azmi. (2007). “Nesîmî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 33, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 3-5.



## AUTHOR GUIDE

### Aim

*Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly* is the publication of Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Center, which was founded on 28 October 1987 in accordance with the 2547 numbered Higher Education Law. The journal started to be published in June 1994 with the name of ‘*Birlik-Dirlik*’ and till the year 1997, it was published annually. The journal became a quarterly in 1998 with the name of ‘Hacı Bektaş Veli Research Journal’ and in 2006, the journal has got its recent name.

*Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly* accepts articles and academic publications, which study Turkish culture, Alawism and Bektashism with regard to Turkish culture, and history and cultural values of Alawism and Bektashism. The journal aims to pave the way for related academic and scientific studies.

### Scope

*Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly* is an international refereed journal, which fills the gap in its field, sets forth the most contemporary and striking opinions about the related issues, and gives place to unique scientific studies. Articles that will be sent to our journal should not be previously published and they should not be under consideration for publication elsewhere. If a study was presented before in a scientific conference or workshop, name, place, and date of that conference or workshop have to be specified. If a study is supported by a research center or fund, name of the supporting institution and project ID have to be specified.

Note: Translated texts are not published in our journal.

### Plagiarism Policy

*Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly* adopted a zero tolerance policy on plagiarism. Before starting the evaluation process, the author (s) must upload the plagiarism report of the article screened by plagiarism programs such as “iThenticate” and “Turnitin” to the system. After the work file and plagiarism report are uploaded to the system, the evaluation process will be started. Plagiarism report rate of the articles should not be more than 20 percent. Article with more than 20 percent plagiarism report will be rejected or a correction will be requested from the author. Author(s) of the articles that pass the whole reviewing process will sign the “Copyright Transfer Agreement” and send it to the contact address of the journal. Upon this, their articles will be published on the journal.

The Editors of our Journal take action when there is suspicion of plagiarism or forgery regarding both published and unpublished articles and take decisions according to the rules of the Publication Ethics Committee (COPE).

*Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly* holds copyrights for all articles published in the journal. The authors of the articles which are accepted for dissemination must sign the “Copyright Transfer Form”, which is sent to them, and submit it to the editor of the journal by post or electronic mail. In addition, no royalty is paid for tu published articles. The authors shall thus transfer all kinds of public transmission rights including reproduction, representation, printing, publishing, distribution and transmission via Internet to *Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly* to be used by the journal. However, Intellectual property rights such as the right to reproduce for their own purposes are reserved, authors have the same reuse rights as third party users provided that authors do not sell their articles. In order to use any part of the article in another publication, *Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly* should be listed as the publishing institution and provided that *Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly* is referred in the publication. When cited, the name of the journal, the name of the article, the author (s) name, surname, number and publication year should be given.

Authors hold scientific and legal responsibility for their own opinions.

This is an open access journal which means that all content is freely available without charge to the user or his/her institution. Users are allowed to read, download, copy, distribute, print, search, or link to the full texts of the articles, or use them for any other lawful purpose, without asking prior permission from the publisher or the author. Article Processing Charge Fee (APC), required for the publication of the articles in our journal as open access, is paid by Ankara Hacı Bayram Veli University. This is in accordance with the **BOAI** definition of open access.

All articles published in this journal are licensed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 License. The license permits non-commercial re-use of an open access article, as long as the author is properly attributed.

Authors who want to submit an article to our journal should create a profile by clicking the Registration tab on the journal’s website. Once the profile is created, “New Submission” option should be followed.

### **Evaluation of the Formal Conformity by the Editorial Unit**

Each article transmitted through the website system of our journal is firstly given a code and evaluated by the Editorial Unit within the framework of the Editorial Principles of our journal (article, abstract and the number of keywords, the compatibility of their equivalents in the foreign language, bibliography rules, etc.). At this stage, our Editorial Department only tries to ensure the formal conformity of the article to the Publication Principles, does not make any evaluation regarding the content.

## **Editorial Board Evaluation and Determination of Referees**

Each article, whose formal suitability is evaluated by the Editorial Unit, is sent to the members of the Editorial Board by “anonymizing” by hiding the expressions that will reveal the identity of the author. The Editorial Board, consisting of the Editor, Assistant Editors and academicians from different universities and disciplines, meets four times a year as online or face to face meetings. At the meeting, the articles are handled one by one according to the principle of “**Blind Editorial Board**”. Three types of decisions are made about the articles discussed in the Editorial Board: “sending to referees”, “rearrangement” or “rejection”. Articles that do not comply with the Editorial Principles of the journal, publication and scientific publication criteria and that the Editorial Board thinks that there is no possibility of correction are rejected.

## **Peer Review**

Articles are pre-reviewed by the editorial board and articles that meet the publication criteria are sent to two different referees. In case of disagreement between two referees, the opinion of a third referee is sought. In line with the reports from the referees, it is decided to print the article, to request correction from the author within the framework of the reports or to reject it. The Editorial Board decides whether the submitted articles will be published after the positive evaluation of at least two referees and in which issue the journal will be published. In accordance with the principle of “Blind Refereeing”, communication between the referees and the author is carried out through our Journal’s website system through the Editorial Unit. Considering all these processes, it is not possible for the journal to make a commitment to the authors about the publication time. However, it is expected that all articles will complete the refereeing process and be published within 21 days at the latest.

At the last stage, the contribution of the articles to science and the field is evaluated by the editorial board in line with the “publishable” report of at least two referees, and it is decided whether they will be included in the publication order or not.

**All articles that are sent to the journal must conform to the following guidelines:**

All articles must be written in Microsoft Word program, with Times New Roman 12-point font, and 1.5 line spaced.

Headings must be written with capital letters, it should be bold and it should not exceed 12 words. All the other subheadings in the text should be numbered and bold and only the first letters should be capital.

Turkish Language Association’s orthographic rules should be taken as a reference with the text. Turkish words should be preferred instead of foreign ones.



It is preferable that the text does not exceed 25 pages along with the references part.

Author name(s) should not be on the text but it should be on the cover, which will be attached to the text. Moreover, main title and author's contact information (address, email and phone) should be included on the cover page.

There should be 150-200 words abstract, which is written both in Turkish and English, before the main text. Aim and scope of the article should be specified in the abstract section. Furthermore, there should be information about the research method and findings in the abstract. There should be minimum 4, maximum 8 keywords right below the abstract the initials of these keywords must be capitalized and dot(.) must be placed at the end of the last keyword. Abstract and keywords should be in 10-point font. The English equivalents of the Alevism concepts used in the English Abstract of the article are based on *TDV Islam Ansiklopedisi* sources.

Charts, shapes, diagrams, pictures etc. should have a number and title. These things should not exceed 10x17 cm area. Table, picture, diagram and such materials should be saved in a separate file with jpg format for the sake of quality printing. These materials should be less than one-third of the article.

Footnote in the text should be avoided at all costs and endnote should be used.

Foreign words should be written in italic form. If the author wants to make an explanation of a Turkish word in a foreign language, the explanation should be written in italics form in parenthesis. If a cited material is in another language, Turkish translation should be given in italics form and in parenthesis without quotation marks.

All authors is needed to have an ORCID ID. Please visit <http://orcid.org>

## **Organizing References**

### **In-text citation**

All the references in the text are given according to the in-text citation system. References in the text to other publications are written in the following way: author's surname, publication date, and page numbers in parenthesis. If the author refers to the same publication again, it must be written in the same way and short forms such as *ibid*, *et al.* should not be used, e.g. (Köprülü, 2003: 10-12). If the name of cited material's author is already used in the text, it is not necessary to write the name of the author in parenthesis again.

The author should not mix up others' thoughts with his/her own thoughts as he/she switches between summaries, attributions and citations. Sources of all kinds of references should be clearly written, so that there is no doubt. Direct citations should be given with quotation marks. If the attribution method is preferred instead of direct citation, the author should paraphrase the information in his/her own words. If the

words in the source are to be used exactly, they must be quoted directly in quotation marks. Information about which sources are cited in direct citations should be indicated in parentheses immediately after the citation is finished. With attributions, the reference should be given according to the rules of in-text reference.

3.If the reference is taken from another source as an attribution, the name of that source should be given as well. For example:

Allport's diary (as cited in Nicholson, 2003)

(adapted from the sixth edition of the APA Publication Manual, 2010)

Care should be taken with regard to the quotation / attribution rate in the articles. References that are taken from the same source or from different sources should not be presented in a row. Very long direct citations should be avoided.

If the cited material has two authors, both authors' surnames should be written. If there are more than two authors, "vd." should be written after the surname of first author. For example, (Oğuz vd, 2006: 15)

If more than one reference needs to be given, each reference should be separated with a semicolon. For example, (Köprülü, 2003: 10; Güzel, 2011: 50)

For verbal sources, the abbreviation "KK" which means "Source of Person" should be used. If there is more than one oral source, they should be numbered and indicated in brackets in the text when they are referred to in this text, for example (KK-1) or (KK-2). "Bibliography" should be divided into "Oral Resources" and "Written Resources", and the information about the resource persons should be given under the heading "Oral Resources".

Example: KK-1: Name, surname, age, education level, occupation, date and place of interview.

Organizing end-of-text references

Only aforementioned references should be given in the references section and they should be listed in alphabetical order.

If the same author's different works are given as a reference, they should be listed from old to new. In this situation, the name and surname of the author will not be repeated, instead two long dashes with a dot will be used (——.). For example:

Köprülü, M. Fuad. (2003). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları.

——. (2005). *Anadolu'da İslamiyet*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Works that have been completed in the same year should be shown with "a, b, c..." signs and it should be the same in the text as well.

Newspaper, magazine, encyclopedia, anthology, novel, play, movie, story books, and poem books are considered to be long works and they are written in italics form in the references section. Published theses fall into the same category.

Single author books will be given as a reference in the following way:

Güzel, Abdurrahman. (2011). *Hacı Bektaş Veli El Kitabı: Bir Olalım-İri Olalım-Diri Olalım*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Books that are written by two or three authors will be given as a reference in the following way:

Şentürk, Ahmet Atilla ve Ahmet Kartal. (2012). *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

When books, which have more than three authors are given as a reference, after the name of first author, “vd.” will be written.

Köksal, M. Fatih vd. (2008). *Kırşehir Müzesindeki Ahilik Belgeleri (Ahi Şecerenâmeleri-Beratlar-Vakfiyeler)*. Kırşehir: Kırşehir Valiliği Yayınları.

The name of translator, compiler, or editor of a book will be given after the name of the book and author.

Ong, Walter J. (1999). *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüün Teknolojileşmesi*. Çev. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayınları.

An article or text which appears on a compiled book will be given as a reference in the following way:

Togan, Zeki Velidi. (2010). “Yeseviliğe Dair Bazı Yeni Malumat”. *Fuad Köprülü Armağanı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 523-29.

Article, poem, story, book chapter, letter, conference, speech, interview and personal interview are considered to be short works and their headings are given in quotation marks.

Köksal, Mehmet Fatih. (2013). “Şah İsmail Hatâyî'nin Şiirlerinde Kullandığı Vezin Meselesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 66, 169-188.

Unpublished theses should be given as a reference in the following way:

Duran, Hamiye. (1995). “Hacı Bektaş-ı Veli Velayet-Namesi ve Velayet-Name'de Geçen Keramet Motifleri”. *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Works that were presented in a scientific gathering like a conference or workshop will be given as a reference in the following way:

Özcan, Hüseyin. (2005). “Asya Toplumlarını Etkileyen Alevî/Bektaşî Kültüründe İnsanın Değeri”. I. Uluslararası Asya Felsefe Derneği Sempozyumu, İstanbul.

When works, which are accessed online are given as a reference, surname and name of the author, title of the work, date if exists, access date, address of the website should be given in order. For example:

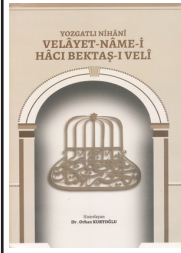
Bekki, Salahaddin. (2016). “Pîr Sultan Abdal”. Erişim tarihi: 10.11.2016. <http://www.turkedebiyatilisimleri-sozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=4943>].

When encyclopedic entries are given as a reference, the name and surname of the author, the date in which the entry is written, title of the entry in quotation marks, name of encyclopedia, volume number, name of publisher, and page numbers should be written in order.

Bilgin, A. Azmi.(2007). “Nesîmî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 33, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 3-5.



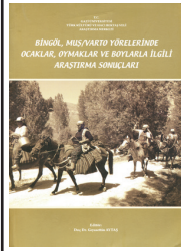
## Satıştaki Yayınlarımız



### Yozgatlı Nihâni - Velâyet-nâme-i Hâcî Bektaş-ı Velî

Dr. Orhan KURTOĞLU

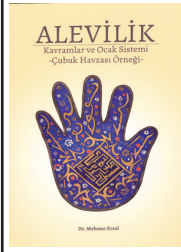
15.00 TL



### Bingöl, Muş/Varto Yörelerinde Ocaklar, Oymaklar ve Boylarla İlgili Araştırma Sonuçları

Edt. Dr. Gıyasettin AYTAŞ

20.00 TL



### Alevilik -Kavramlar ve Ocaklar Sistemi Çubuk Havzası Örneği

Dr. Mehmet ERSAL

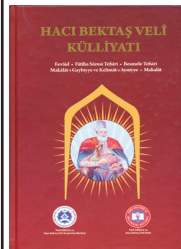
30.00 TL



### Osmanlı Arşiv Belgelerinde Kızıldeli (Seyyid Ali Sultan) Zaviyesi

Dr. Ali Sinan BİLGİLİ, Dr. Selahattin TOZLU

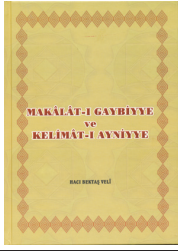
10.00 TL



### Hacı Bektaş Veli Külliyyatı

Haz. Dr. Gıyasettin AYTAŞ, Dr. Ömer ÖZKAN,  
Dr. Hamiye DURAN, Dr. Malik BANKIR,  
Baki Yaşa ALTINOK

40.00 TL



### **Makâlât-ı Gaybiyye Kelimât-ı Ayniyye**

Dr. Gıyasettin AYTAŞ, Dr. Hacı YILMAZ

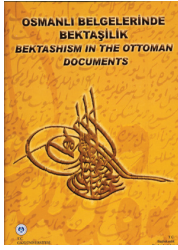
15.00 TL



### **Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nusayriler ve Nusayrîlik**

Haz. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ, Dr. Selahattin TOZLU,  
Dr. Uğur AKBULUT, Naim ÜRKMEZ

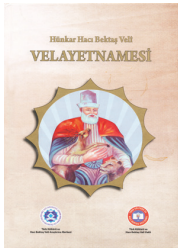
10.00 TL



### **Osmanlı Belgelerinde Bektaşılık**

Haz. Cevat EKİCİ

16.20 TL



### **Hünkâr Hacı Bektaş Velî Velayetnamesi**

Dr. Hamiye DURAN, Dursun GÜMÜŞOĞLU

40.00 TL

Kitaplarımızı şu adresten temin edebilirsiniz:

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

Telefon: 0(312) 546 05 23

Web: [www.hacibayram.edu.tr/hbektasveli](http://www.hacibayram.edu.tr/hbektasveli)

E-Posta: [hacibektas@hbv.edu.tr](mailto:hacibektas@hbv.edu.tr)



ANKARA  
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ  
**TÜRK KÜLTÜRÜ AÇISINDAN  
HACI BEKTAŞ-I VELİ ARAŞTIRMALARI  
UYGULAMA VE ARAŞTIRMA MERKEZİ**

Emniyet Mahallesi Abant 1 Caddesi No:10 E Blok 10. Kat Teknikokullar  
Yenimahalle/ANKARA



+90 (312) 546 05 23



[hacibayram.edu.tr/hbektasveli](http://hacibayram.edu.tr/hbektasveli)  
[hbvdergisi.hacibayram.edu.tr](http://hbvdergisi.hacibayram.edu.tr)



[hbektas@hbv.edu.tr](mailto:hbektas@hbv.edu.tr)

